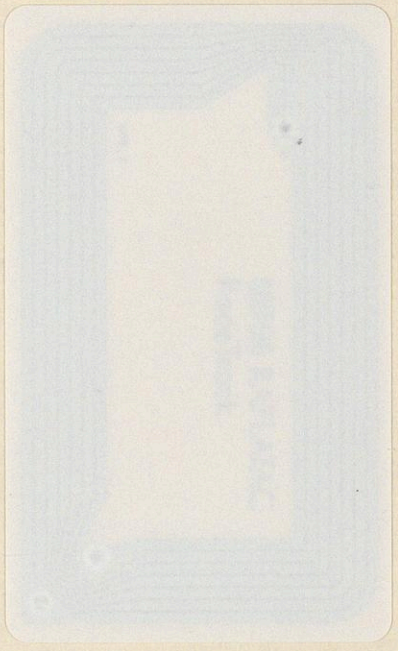


N12<525865348 021

ubTÜBINGEN

Buchbinderei
Schaifhauser
Signatur Nummer Werk

ISSN 0039–1492 Theol 6518

STIMMEN DER ZEIT

227
2009

Heft 1
Januar 2009

Martin Maier
Zivilisation geteilter Genügsamkeit
Sabine Demel
Ehe light?
Frank Kürschner-Pelkmann
Wasser – Erde – Theologie
Jürgen Zarusky
München und das Konzentrationslager Dachau
Bernhard Grom
Deistisch an Gott glauben?
Rainer Waßner
Ernst Jüngers Annäherung an das Christentum
Andreas R. Batlogg
Theologisches Orientierungs- und Basiswissen

Verlag Herder Freiburg

221020
Gh 2449
VBD

INHALT

Martin Maier SJ	Zivilisation geteilter Genügsamkeit	1
Sabine Demel	Ehe light? Die Streichung des staatlichen Verbots einer kirchlichen Voraustrauung	3
Frank Kürschner-Pelkmann	Wasser – Erde – Theologie	17
Jürgen Zarusky	Gedenkkultur und Widerstandstradition. München und das Konzentrationslager Dachau	29
Bernhard Grom SJ	Deistisch an Gott glauben? Biblische Spiritualität und naturwissenschaftliches Weltbild	40
Rainer Waßner	Schreiben gegen die Mächte der Zeit. Ernst Jünger und seine Annäherung an das Christentum in den Kriegsjahren	53
	UMSCHAU	
Andreas R. Batlogg SJ	Theologisches Orientierungs- und Basiswissen	67
	BESPRECHUNGEN	
	Politik	71
	ZU DIESEM HEFT	72

DIE MITARBEITER DES HEFTS

Prof. Dr. Sabine Demel, Nonnengarten 9, 97270 Kist – Frank Kürschner-Pelkmann, Sportzenkoppel 30c, 22359 Hamburg – Dr. Jürgen Zarusky, Leonrodstraße 46b, 80636 München – Dr. Rainer Waßner, Chateauneufstraße 19, 20535 Hamburg.

STIMMEN DER ZEIT · 227. BAND · 134. 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) 23 86-29 10, Telefax (089) 23 86-29 02, E-Mail: martin.maier@jesuiten.org – Verlag: Herder GmbH, Hermann-Herder-Straße 4, D-79104 Freiburg – Anzeigen: Verlag Herder, Telefon (07 61) 27 17-2 20; Friederike Ward. Gültige Anzeigen-Preisliste Nr. 37 vom 1.1.2009 – Die „Stimmen der Zeit" erscheinen monatlich. Abonnementpreis halbjährlich 54,– €, für Studenten 40,20 € (Studiennachweis erbeten), jeweils unverb. Preisempf. inkl. MwSt. zzgl. 4,20 € Versand (D); Einzelheft 10,90 € – Abonnentenservice: Verlag Herder, D-79080 Freiburg, Tel. (07 61) 27 17-4 22 (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

12/2009 – www.stimmen-der-zeit.de

STIMMEN DER ZEIT

227. BAND

2009

VERLAG HERDER FREIBURG

UNIV. BIBL. TÜBINGEN

STIMMEN DER ZEIT

www.stimmen-der-zeit.de

Herausgeber und Chefredakteur: Andreas R. Batlogg SJ, Mitglieder der Redaktion: Johannes Baar SJ, Bernhard Grom SJ. Anschrift der Redaktion: Kaulbachstraße 22a, D-80539 München, Telefon (089) 2386-2900, Telefax (089) 2386-2902, E-Mail: stimmen-der-zeit@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. 37 vom 1.1.2009 – Die „Stimmen der Zeit" erscheinen monatlich. Abonnementpreis halbjährlich 54,– €, für Studenten 40,20 € (Studiennachweis erbeten), jeweils unverb. Preisempf. inkl. MwSt. zzgl. 4,20 € Versand (D); Einzelheft 10,90 € – Abonnentenservice: Verlag Herder, D-79080 Freiburg, Tel. (0761) 2717-422 (für Deutschland und Österreich); Herder AG Basel, Postfach, CH-4133 Pratteln 1 (für die Schweiz) – Kündigungstermin: vier Wochen zum Ende des Berechnungszeitraumes – Druck: fgb · freiburger graphische betriebe, Bebelstraße 11, 79108 Freiburg. Zuschriften, Manuskripte, Besprechungsstücke, Tauschexemplare sind nur an die Redaktion zu senden. Unverlangte Manuskripte können nur zurückgegeben werden, wenn Rückporto beiliegt. Nicht angeforderte Besprechungsstücke werden nicht zurückgesandt. Nachdruck oder photomechanische Wiedergabe einzelner Beiträge nur mit besonderer Erlaubnis. Abkürzungen in den Anmerkungen nach Lexikon für Theologie und Kirche, 3. Auflage, Bd. 11.

Gh 2449

INHALT DES 227. BANDS

Alt, Jörg: Leben ohne Papiere. Globalisierung – illegale Migration – Armutsbekämpfung 735
Batlogg, Andreas R.: Theologisches Orientierungs- und Basiswissen* 67
– Perfekte Priester? 73
– Die Autorität Karl Rahner. Überlegungen und Beobachtungen zum 25. Todestag 147
– Benedikt XVI. auf den Spuren Jesu 289
– Ist das Zweite Vatikanum Verhandlungsmasse? 649
– Erwin Kräutler – Bischof zwischen Leben und Tod* 853
Baumert, Norbert: Paulus – Freiheit im Heiligen Geist 97
Beck, Christian: Die Sozialenzyklika Caritas in veritate 631
Becker, Patrick – Diewald, Ursula: Relativismus, Postmoderne und Wahrheitsanspruch 673
Beinert, Wolfgang: Konkreter Gott – abstrakte Lehre? Die Bedeutung der Volksfrömmigkeit für den Glauben der Kirche 469
Belafi, Matthias: Kirchen und Religionen in den Wahlprogrammen 609
Böttigheimer, Christoph: Europa als ökumenische Herausforderung? 557
Braun, Michael: Vokabular der Erinnerungen. Zum 100. Geburtstag von Hilde Domin 459
Breitsameter, Christof: Wann dürfen wir sterben? Ein Plädoyer gegen die Tötung auf Verlangen* 705
Brieskorn, Norbert: Recht auf Kirchenkritik 433
– Eric Voegelin – Kritiker der Moderne* 855
Cremer, Georg – Kruip, Gerhard: Reich der Freiheit oder Hartz IV für alle? Sozialethische und ökonomische Überlegungen zum bedingungslosen Grundeinkommen 415
Delgado, Mariano: Religiöse Pluralisierung und Laizismus-Debatte in Spanien 197
Demel, Sabine: Ehe light? Die Streichung des staatlichen Verbots einer kirchlichen Voraustrauung 3
– Wohin führt der Weg des ZdK? 596
Diewald, Ursula – Becker, Patrick: Relativismus, Postmoderne und Wahrheitsanspruch 673
Ernst, Stephan: Zwischen Annehmen und Loslassen. Konflikte der Frühgeborenenmedizin aus theologisch-ethischer Sicht 86
Faber, Eva-Maria: Johannes Calvin und Ignatius von Loyola. Anwälte einer existentiellen Theologie 662
Feil, Ernst: Walter Kasper – Erfahrungen eines Lebens* 638
Gellner, Christoph: Leben ohne zu leben. Schuld als Thema der Gegenwartsliteratur 747
Grohall, Karl-Heinz: Armut in Deutschland? Anmerkungen zum 3. Armuts- und Reichtumsbericht der Bundesregierung 520
Grom, Bernhard: Deistisch an Gott glauben? Biblische Spiritualität und naturwissenschaftliches Weltbild 40
– Spiritualität ohne Grenzen 145
– Demenzfreundlichkeit 505
Hainz, Michael: Jugend, Milieus und Kirche* 136
Hartmann, Peter Claus: Bildung und Kultur im „deutschen Rom". 450 Jahre Jesuiten in München 531
Hassenstein, Bernhard: Gewissen in der biologischen Anthropologie 761
Hengsbach, Friedhelm: Kapitalismus oder soziale Marktwirtschaft?* 495
Hilpert, Konrad: Nach dem Erscheinen der Instruktion „Dignitas personae". Zehn Merkmale einer künftigen Moralverkündigung im Geist der Ermutigung und des Vertrauens 321

Hofmann, Matthias: Afghanistan – Aufbruch am Hindukusch? 723
Hübner, Klaus: „Der Plural ist mein tägliches Brot". Marica Bodrožić – eine deutsche Dichterin aus Dalmatien* 210
Hurth, Elisabeth: Ekel-Fernsehen und Castingshows 545
Kasper, Walter Kardinal: Glaube, der nach seinem Verstehen fragt. Ein Beitrag zur Diskussion um ein aktuelles Thema 507
Keller, Albert: Ein neues Kapitel der Zeitgeschichte? 361
Kessler, Hans: Gott – warum wir ihn (nicht) brauchen 173
Krotz, Stefan: Interkulturelle Philosophie* 709
Kruip, Gerhard – Cremer, Georg: Reich der Freiheit oder Hartz IV für alle? Sozialethische und ökonomische Überlegungen zum bedingungslosen Grundeinkommen 415
Kummer, Christian: Darwins Theorie – nicht nur für Atheisten. Bemerkungen zum unvermeidlich Schöpferischen an der Evolution 162
Kürschner-Pelkmann, Frank: Wasser – Erde – Theologie 17
Langenhorst, Georg: Neues von der Gottsucherbande. Surreale Spiegelungen von Religion im Werk von Sibylle Lewitscharoff und Felicitas Hoppe 482
Langkau, Thomas: Jesusfilme – eine bleibende Provokation* 568
Leder, Gottfried: 60 Jahre Grundgesetz 336
Lehmann, Karl Kardinal: Kriterien des interreligiösen Dialogs 579
Lob-Hüdepohl, Andreas: Bedrohtes Sterben. Zur Debatte um Patientenverfügungen 378
Maier, Martin: Zivilisation geteilter Genügsamkeit 1
– Aktualität der Theologie der Befreiung 577
Marx, Reinhard: Die Globalisierung gestalten – in verantworteter Freiheit. Zur Sozialenzyklika Papst Benedikts XVI. 651
Mennekes, Friedhelm: Die 53. Biennale von Venedig 2009 841
Mertes, Klaus: Kirchliche Schulen – warum? Überlegungen eines Praktikers 363
Mommsen, Margareta: Rußlands gelenkte Demokratie. Das Tandem Putin – Medwedjew 307
Müller, Johannes: Klimapolitische Weichenstellung 793
Müller, Klaus: Die Vernunft, die Moderne und der Papst 291
Müller, Sigrid – Rosenberger, Michael – Schaupp, Walter – Wolbert, Werner: Ethikkodex professioneller Seelsorger 447
Musiol, Manfred: „Ich lasse mein Sehen erklingen". Zur Lyrik des australischen Dichters Les Murray 109
Neuner, Peter: Zur Situation der theologischen Fakultäten in Deutschland 685
Rosenberger, Michael – Schaupp, Walter – Wolbert, Werner – Müller, Sigrid: Ethikkodex professioneller Seelsorger 447
Rutishauser, Christian M.: 2009 – ein bewegtes Jahr jüdisch-christlichen Gesprächs 807
Schärtl, Thomas: Die Rationalität religiöser Überzeugungen 257
Schatz, Klaus: Pedro Arrupe – Erneuerer der Gesellschaft Jesu. Zu einem Sammelband über sein Leben und Wirken* 272
Schaupp, Walter – Wolbert, Werner – Müller, Sigrid – Rosenberger, Michael: Ethikkodex professioneller Seelsorger 447
Schmidt, Josef: Evolution und Schöpfungsglaube 245
Schöndorf, Harald: Ist die Wahrheit intolerant? 125
Schörghofer, Gustav: Andrea Pozzo oder Jenseits des Kunstwerks 621
Schreiber, Stefan: Erfahrungen in biblischen Texten. Auf der Suche nach Erfahrungs-Dimensionen bei Paulus 234
Schwens-Harrant, Brigitte: Unterwegs zwischen Himmel und Höllen. Prosa des Jahres 2009 829

Schwindt, Rainer: Zur Theologie von Händels Messias. Das Libretto des Oratoriums im Spannungsfeld von anglikanischer Orthodoxie, Antijudaismus und Deismus 818
Seibel, Wolfgang: Lefebvre und die Folgen 217
Sobrino, Jon: Märtyrer für Glaube und Gerechtigkeit 721
Stark, Martin: Kinder in der Illegalität 188
Sutor, Bernhard: Defizite in der Ehe- und Familienpastoral. Anfragen zu vorehelicher Partnerschaft, Geburtenregelung und Scheidung 219
Vellguth, Klaus: Armut und Religionskonflikt in Nigeria 698
Vermander, Benoît: China und Taiwan. Appeasement-Politik und ihre Gefahren 405
Vorgrimler, Herbert: Schicksal, Zufall, Fügung – und welcher Gott? Zu einer bemerkenswerten Gesamtdarstellung* 777
Waldenfels, Hans: Kirche im Angesicht des Islam* 426
Wallacher, Johannes: Adam Smith – Moralphilosoph und Ökonom 435
Waßner, Rainer: Schreiben gegen die Mächte der Zeit. Ernst Jünger und seine Annäherung an das Christentum in den Kriegsjahren 53
– Der hilflose Aufklärer* 774
Wessler, Heinz Werner: Mahatma Gandhi im Zeitalter der Terrorismusbekämpfung. 100 Jahre „Hind Swaraj“ 795
Wimmer, Reiner: Simone Weils christlicher Universalismus 75
Wolbert, Werner – Müller, Sigrid – Rosenberger, Michael – Schaupp, Walter: Ethikkodex professioneller Seelsorger 447
Zarusky Jürgen: Gedenkkultur und Widerstandstradition. München und das Konzentrationslager Dachau 29
– Das Leben könnte gut sein. Die Tagebücher der Ruth Maier* 350
Zender, Hans: Musik verstehen – was heißt das? 391

Umschaubeiträge sind mit * gekennzeichnet.

ÜBERSICHT

I. KIRCHE

Andreas R. Batlogg: Perfekte Priester? ... 73
Wolfgang Beinert: Konkreter Gott – abstrakte Lehre? Die Bedeutung der Volksfrömmigkeit für den Glauben der Kirche ... 469
Norbert Brieskorn: Recht auf Kirchenkritik ... 433
Sabine Demel: Wohin führt der Weg des ZdK? ... 596
Michael Hainz: Jugend, Milieus und Kirche* ... 136
Wolfgang Seibel: Lefebvre und die Folgen ... 217
Bernhard Sutor: Defizite in der Ehe- und Familienpastoral. Anfragen zu vorehelicher Partnerschaft, Geburtenregelung und Scheidung ... 219

II. THEOLOGIE

Andreas R. Batlogg: Theologisches Orientierungs- und Basiswissen* ... 67
– Die Autorität Karl Rahner. Überlegungen und Beobachtungen zum 25. Todestag ... 147
Norbert Baumert: Paulus – Freiheit im Heiligen Geist ... 97
Ernst Feil: Walter Kasper – Erfahrungen eines Lebens* ... 638
Bernhard Grom: Deistisch an Gott glauben? Biblische Spiritualität und naturwissenschaftliches Weltbild ... 40
Walter Kardinal Kasper: Glaube, der nach seinem Verstehen fragt. Ein Beitrag zur Diskussion um ein aktuelles Thema ... 507
Hans Kessler: Gott – warum wir ihn (nicht) brauchen ... 173
Martin Maier: Aktualität der Theologie der Befreiung ... 577
Klaus Müller: Die Vernunft, die Moderne und der Papst ... 291
Peter Neuner: Zur Situation der theologischen Fakultäten in Deutschland ... 685
Stefan Schreiber: Erfahrungen in biblischen Texten. Auf der Suche nach Erfahrungs-Dimensionen bei Paulus ... 234
Herbert Vorgrimler: Schicksal, Zufall, Fügung – und welcher Gott? Zu einer bemerkenswerten Gesamtdarstellung* ... 777

III. WELTKIRCHE

Andreas R. Batlogg: Benedikt XVI. auf den Spuren Jesu ... 289
– Ist das Zweite Vatikanum Verhandlungsmasse? ... 649
– Erwin Kräutler – Bischof zwischen Leben und Tod* ... 853
Jon Sobrino: Märtyrer für Glaube und Gerechtigkeit ... 721
Klaus Vellguth: Armut und Religionskonflikt in Nigeria ... 698

IV. KIRCHENGESCHICHTE

Mariano Delgado: Religiöse Pluralisierung und Laizismus-Debatte in Spanien 197
Eva-Maria Faber: Johannes Calvin und Ignatius von Loyola. Anwälte einer existentiellen Theologie 662
Peter Claus Hartmann: Bildung und Kultur im „deutschen Rom". 450 Jahre Jesuiten in München 531
Klaus Schatz: Pedro Arrupe – Erneuerer der Gesellschaft Jesu. Zu einem Sammelband über sein Leben und Wirken* 272

V. INTERRELIGIÖSER DIALOG

Karl Kardinal Lehmann: Kriterien des interreligiösen Dialogs 579
Christian M. Rutishauser: 2009 – ein bewegtes Jahr jüdisch-christlichen Gesprächs 807
Hans Waldenfels: Kirche im Angesicht des Islam* 426

VI. ETHIK

Christof Breitsameter: Wann dürfen wir sterben? Ein Plädoyer gegen die Tötung auf Verlangen* 705
Stephan Ernst: Zwischen Annehmen und Loslassen. Konflikte der Frühgeborenenmedizin aus theologisch-ethischer Sicht 86
Bernhard Hassenstein: Gewissen in der biologischen Anthropologie 761
Konrad Hilpert: Nach dem Erscheinen der Instruktion „Dignitas personae". Zehn Merkmale einer künftigen Moralverkündigung im Geist der Ermutigung und des Vertrauens 321
Andreas Lob-Hüdepohl: Bedrohtes Sterben. Zur Debatte um Patientenverfügungen 378
Sigrid Müller – Michael Rosenberger – Walter Schaupp – Werner Wolbert: Ethikkodex professioneller Seelsorger 447

VII. GESCHICHTE

Gottfried Leder: 60 Jahre Grundgesetz 336
Heinz Werner Wessler: Mahatma Gandhi im Zeitalter der Terrorismusbekämpfung. 100 Jahre „Hind Swaraj" 795
Jürgen Zarusky: Gedenkkultur und Widerstandstradition. München und das Konzentrationslager Dachau 29
– Das Leben könnte gut sein. Die Tagebücher der Ruth Maier* 350

VIII. GESELLSCHAFT – STAAT – WIRTSCHAFT

Matthias Belafi: Kirchen und Religionen in den Wahlprogrammen 609
Sabine Demel: Ehe light? Die Streichung des staatlichen Verbots einer kirchlichen Vorausstrauung 3
Karl-Heinz Grohall: Armut in Deutschland? Anmerkungen zum 3. Armuts- und Reichtumsbericht der Bundesregierung 520
Friedhelm Hengsbach: Kapitalismus oder soziale Marktwirtschaft?* 495
Elisabeth Hurth: Ekel-Fernsehen und Castingshows 545

IX. SOZIALETHIK

Christian Beck: Die Sozialenzyklika Caritas in veritate 631
Georg Cremer – Gerhard Kruip: Reich der Freiheit oder Hartz IV für alle? Sozialethische und ökonomische Überlegungen zum bedingungslosen Grundeinkommen 415
Reinhard Marx: Die Globalisierung gestalten – in verantworteter Freiheit. Zur Sozialenzyklika Papst Benedikts XVI. 651

X. INTERNATIONALE POLITIK

Christoph Böttigheimer: Europa als ökumenische Herausforderung? 557
Matthias Hofmann: Afghanistan – Aufbruch am Hindukusch? 723
Margareta Mommsen: Rußlands gelenkte Demokratie. Das Tandem Putin – Medwedjew 307
Benoît Vermander: China und Taiwan. Appeasement-Politik und ihre Gefahren 405

XI. GLOBALISIERUNG

Jörg Alt: Leben ohne Papiere. Globalisierung – illegale Migration – Armutsbekämpfung 735
Albert Keller: Ein neues Kapitel der Zeitgeschichte? 361
Frank Kürschner-Pelkmann: Wasser – Erde – Theologie 17
Martin Maier: Zivilisation geteilter Genügsamkeit 1
Johannes Müller: Klimapolitische Weichenstellung 793
Martin Stark: Kinder in der Illegalität 188

XII. PHILOSOPHIE

Patrick Becker – Ursula Diewald: Relativismus, Postmoderne und Wahrheitsanspruch 673
Norbert Brieskorn: Eric Voegelin – Kritiker der Moderne* 855
Stefan Krotz: Interkulturelle Philosophie* 709
Christian Kummer: Darwins Theorie – nicht nur für Atheisten. Bemerkungen zum unvermeidlich Schöpferischen an der Evolution 162
Thomas Schärtl: Die Rationalität religiöser Überzeugungen 257
Josef Schmidt: Evolution und Schöpfungsglaube 245
Harald Schöndorf: Ist die Wahrheit intolerant? 125
Johannes Wallacher: Adam Smith – Moralphilosoph und Ökonom 435
Rainer Waßner: Der hilflose Aufklärer* 774
Reiner Wimmer: Simone Weils christlicher Universalismus 75

XIII. PSYCHOLOGIE – PÄDAGOGIK

Bernhard Grom: Spiritualität ohne Grenzen 145
– Demenzfreundlichkeit 505
Klaus Mertes: Kirchliche Schulen – warum? Überlegungen eines Praktikers 363

XIV. LITERATUR – LYRIK

Michael Braun: Vokabular der Erinnerungen. Zum 100. Geburtstag von Hilde Domin 459
Christoph Gellner: Leben ohne zu leben. Schuld als Thema der Gegenwartsliteratur 747
Klaus Hübner: „Der Plural ist mein tägliches Brot". Marica Bodrožić – eine deutsche Dichterin aus Dalmatien* 210
Georg Langenhorst: Neues von der Gottsucherbande. Surreale Spiegelungen von Religion im Werk von Sibylle Lewitscharoff und Felicitas Hoppe 482
Manfred Musiol: „Ich lasse mein Sehen erklingen". Zur Lyrik des australischen Dichters Les Murray 109
Brigitte Schwens-Harrant: Unterwegs zwischen Himmel und Höllen. Prosa des Jahres 2009 .. 829
Rainer Waßner: Schreiben gegen die Mächte der Zeit. Ernst Jünger und seine Annäherung an das Christentum in den Kriegsjahren 53

XV. KUNST – MUSIK – FILM

Thomas Langkau: Jesusfilme – eine bleibende Provokation* 568
Friedhelm Mennekes: Die 53. Biennale von Venedig 2009 841
Gustav Schörghofer: Andrea Pozzo oder Jenseits des Kunstwerks 621
Rainer Schwindt: Zur Theologie von Händels Messias. Das Libretto des Oratoriums im Spannungsfeld von anglikanischer Orthodoxie, Antijudaismus und Deismus 818
Hans Zender: Musik verstehen – was heißt das? 391

Umschaubeiträge sind mit * gekennzeichnet.

BUCHBESPRECHUNGSGRUPPEN

Biographien 277
Ethik 429
Islam 430
Karl Rahner 714
Kirche 498, 859
Kirchengeschichte 861
Literatur 355, 717
Lyrik 642
Ökumene 572
Östliche Nachbarnationen 781
Pastoraltheologie 214
Politik 71
Recht 501
Religionsphilosophie 357, 644
Religionssoziologie 140
Theologie 142
Wirtschaftsethik 503
Zeitgeschichte 791

ZU DIESEM HEFT

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

NAMEN- UND SACHVERZEICHNIS

Afghanistan 723
Afrikasynode 698
Althaus, Dieter 415
Alzheimer 505
Anthropologie, biologische 761
Appeasement-Politik 405
Äquivalenzeinkommen 522
Arbeitslosigkeit 527
Armut 1, 415, 521, 698, 722
Armutsbekämpfung 735, 794
Arrupe, Pedro 272
Atheismus 184, 257
Aufklärung 542, 774
Auschwitz 38, 353

Beck, Ulrich 774
Befreiungstheologie 577
Befruchtung, künstliche 321
Benedikt XVI. 289, 291, 509, 578, 631, 649, 651, 673, 807
Biennale 2009 841
Bildung 192, 368, 531, 613, 727
Bodrožić, Marica 210
Bologna-Prozeß 685
Bundestagswahl 2009 609

Calvin, Johannes 662
Caritas in veritate 631, 651
Castingshows 545
Chacour, Elias 289
Charta Oecumenica 561
China 405

Darwin, Charles 162
Dawkins, Richard 174
Deismus 40, 819
Demenz 505
Deutsche Bischofskonferenz 596
Dialog, interreligiöser 427, 579, 807
Dignitas personae 321
Domin, Hilde 459
Drogenanbau 733

Ehepastoral 219
Eherecht 7
Einkommensarmut 520
Ellacuría, Ignacio 2, 721
Embryonenschutz 326
Engagement, bürgerschaftliches 612
Entwicklungspolitik 612, 742, 794
Erfahrung, religiöse 234, 269, 480
Ethik, christliche 89, 180
Ethikkodex 447
Europäische Ökumenische Versammlung 561
Europäische Verfassung 557
Evolution 47, 164, 168, 245
Ewigkeitsklausel 341
Exil 462

Fakultäten, theologische 692
Familienpastoral 219
Fanatismus 131
Feyerabend, Paul 677
Finanzkrise 1, 362, 793
Fischer, Klaus P. 777
Freiheit 98, 511
Frühgeborenenmedizin 86
Fukuyama, Francis 361
Fundamentalismus 582

Gandhi, Mahatma 795
Gaudium et spes 297
Geburtenregelung 225
Gedenkkultur 29
Gemeinwohl 632
Gerechtigkeit 632, 721
Gesundheit 190
Gewalt 130, 582, 801
Gewissensentscheidung 766
Gibson, Mel 568
Glaube und Vernunft 267, 293, 480, 507
Globalisierung 582, 735
Görres, Albert 154
Grenzabschottung 740
Grundeinkommen, bedingungsloses 415
Grundgesetz 336

Habermas, Jürgen 508
Händel, Georg Friedrich 818
Handeln, gewissenloses 768
Hartz IV 415
Heilungswunder 41
Hind Swaraj 795
Hinduismus 799
Hirnforschung 174
Holocaust 353, 815
Homo Oeconomicus 443
Hoppe, Felicitas 488, 835
Hospizbewegung 388
Huntington, Samuel P. 361

Ignatius von Loyola 365, 662
Illegalität 188, 735
Indien 795
Inkarnation 80
In-vitro-Fertilisation 321
Islam 206, 426, 614, 699, 807
Israel 289, 815

Jelzin, Boris 309
Jennens, Charles 819
Jesuiten 34, 272, 531, 721
Jesuitenkirche Wien 621
Jesuitenschulen 375, 534
Jesuitentheater 534
Jesusfilme 568
Johannes Paul II. 90, 220
Judenmission 811
Judentum 100, 205, 807
Judenverfolgung 353
Jugendmilieus 137
Jünger, Ernst 53

Kant, Immanuel 510
Karl-Rahner-Archiv 158
Karsai, Harmid 723
Kasper, Walter 638
Katholizität 475
Kirchenkritik 433
Klimawandel 793
Kolonialismuskritik 801
Konzentrationslager Dachau 29
Körner, Felix 426

Kräutler, Erwin 853
Kremloligarchie 314
Kultur, europäische 565
Küng, Hans 153, 592
Kutschera, Ulrich 163

Laien 472, 598
Laizismus-Debatte 197
Lefebvre, Marcel 217, 814
Lehmann, Karl 149
Lewitscharoff, Sibylle 482
Lyrik 111, 459

Maier, Ruth 351
Manuel II. Palaiologos 293
Marianische Kongregationen 540
Marktwirtschaft, soziale 495
Märtyrer 721, 795
Marx, Reinhard 495
Medellín 577
Medizin 88, 378
Medwedjew, Dmitrij 307
Menschenbild, christliches 618
Menschenrechte 189
Menschenwürde 134, 339, 382
Merz, Friedrich 495
Metaphysik 511
Metaphysikkritik 678
Migration 189, 735
Moderne, musikalische 399
Moralphilosophie 437
Murray, Les 109
Musikkultur 392

Nächstenliebe 631
Nationalsozialismus 29
Naturalismus 166
Naturphilosophie 121
Nigeria 698
Nostra aetate 807
Notstandsverfassung 342

Ökonomie, politische 442
Ökumene 557
Option für die Armen 637

Pädagogik, jesuitische 371
Pastoraltheologie 229
Patientenautonomie 705
Patientenverfügungen 378
Paulus 97, 234
Pflege 378
Philosophie, interkulturelle 709
Pius XII. 89
Piusbruderschaft 217, 291, 433, 649, 808
Pluralisierung, religiöse 207
Postmoderne 677
Pozzo, Andrea 621
Priesterausbildung 73
Privatisierungspolitik 25
Psychokultur 145
Putin, Wladimir 307

Rahner, Karl 147
Rechtfertigungslehre 102
Relativismus 673
Religionsfreiheit 197, 611
Religionskonflikte 698
Religionskritik 174, 257, 774
Religionsphilosophie 259
Religionsunterricht 373, 613
Reproduktionsmedizin 323
Rücküberweisungen 738
Rußland 307

Sabbat-Paradox 370
Scharia 700, 726
Scheidung 219
Schicksal 777
Schöpfungsbegriff 171, 178
Schöpfungsglaube 245
Schöpfungshandeln Gottes 45
Schuld 747
Schulen, kirchliche 363
Schwarzarbeit 420
Seelsorge, professionelle 447
Selbsthilfegruppen 145
Sexualität 219, 455
Sicherungssysteme, soziale 416
Sinus-Milieu-Kirchenstudie 136
Smith, Adam 435
Sobrino, Jon 578
Sozialenzyklika 651, 794
Sozialethik 636
Soziallehre, katholische 631, 651
Spanien 197
Spiritualität 40, 145, 474
Sterben 378
Straubhaar, Thomas 415
Sünde 747
Swinburne, Richard 261

Taiwan 405
Taliban 723
Teilhard de Chardin, Pierre 168
Theißen, Gerd 237
Theodizeefrage 182
Toleranz 126
Tötung auf Verlangen 708
Transzendenz 175
Trauung, kirchliche 3
Trinkwasserversorgung 18
Trivialkultur 545
Tugendethik 449

Universalismus, christlicher 83
Universitäten 685

Voegelin, Eric 855
Volksfrömmigkeit 469

Wahl, Heribert 235
Warlords 730
Wasserkonflikte 19
Weil, Simone 75
Weimarer Verfassung 339
Welthunger 1
Werner, Götz 423
Wiedervereinigung 343
Williamson, Richard 218
Wirtschaftsethik 636
Wirtschaftskrise 318, 362, 745, 793
Wirtschaftsliberalismus 445

Zentralamerika 738
Zentralkomitee der deutschen Katholiken 596
Zivilehe 3
Zuwanderungsgesetz 743
Zweiter Weltkrieg 62
Zweites Vatikanisches Konzil 217, 577, 603, 649

VERZEICHNIS DER BESPROCHENEN BÜCHER

Abu Zaid, Nasr Hamid – Sezgin, Hilal: Mohammed und die Zeichen Gottes. 430
Abu Zaid, Nasr Hamid: Gottes Menschenwort. 430
Arrupe, Pedro: Generaloberer der Jesuiten. 272

Bachl, Gottfried: Spuren im Gesicht der Zeit. 142
Baeva, Iskra – Kalinowa, Evgenia: Bulgarien von Ost nach West. 786
Bauer, Markus: In Rumänien. 788
Beck, Ulrich: Der eigene Gott. 777
Begegnung und Inspiration. Hg. v. Ökumenischen Rat der Kirchen in Österreich. 574
Berger, Peter L.: Erlösender Glaube? 140
Bieger, Eckhard u.a.: Pastoral im Sinus-Land. 136
Biser, Eugen: Der Mensch im Horizont Gottes. 644
Bodrožić, Marica: Lichtorgeln. 210
– Der Windsammler. 210
– Ein Kolibri kam unverwandelt. 210
Bona, Dominique: Camille und Paul. 285
Brose, Thomas: Zwischen Himmel und Erde. 141

Dahl, Edwin Wolfram: Wasserzeichen in Augen. 643
Dalos, György: Der Vorhang geht auf. 781
Djebar, Assia: Nirgendwo im Haus meines Vaters. 835

Feige, Andreas – Gennerich, Carsten: Lebensorientierungen Jugendlicher. 136
Fischer, Klaus: Schicksal in Theologie und Philosophie. 777
Frühwald, Wolfgang: Das Gedächtnis der Frömmigkeit. 355

Haas, Wolf: Der Brenner und der liebe Gott. 834
Havryliv, Tymofiy: Wo ist dein Haus, Odysseus? 831
Henisch, Peter: Der verirrte Messias. 837
Hilzinger, Sonja: Elisabeth Langgässer. 718
Hinaus ins Weite. Hg. v. Michael N. Ebertz u. Hans-Georg Hunstig. 136
Hoppe, Felicitas: Der beste Platz der Welt. 835
– Sieben Schätze. 829

Interkulturelle Bibliothek. Hg. v. Hamid Reza Yousefi u.a. 709

Karl Rahner 1904–1984: Was hat er uns gegeben? – Was haben wir genommen? Hg. v. Ralf Miggelbrink. 714
Kasper, Walter – Deckers, Daniel: Wo das Herz des Glaubens schlägt. 641
Kaukasus. Hg. v. Bernhard Chiari. 789
Kempowski, Walter: Langmut. 642
König, Franz Kardinal: Woher komme ich? Weitergegeben v. Annemarie Fenzl u. Wolfgang Moser. 859
Körner, Felix: Kirche im Angesicht des Islam. 426
Krätzl, Helmut: „Glauben Sie an Gott, Herr Bischof?" 860
Kräutler, Erwin: Rot wie Blut die Blumen. 853

Leder, Gottfried: Auf neue Art Kirche sein …? 499
Lexikon der Ökumene und Konfessionskunde. Hg. v. Wolfgang Thönissen. 572
Lutterbach, Hubertus: Tot und Heilig? 862

MacCulloch, Diarmaid: Die Reformation 1490–1700. 861
Magesa, Laurenti: Ethik des Lebens. 429
Maier, Ruth: „Das Leben könnte gut sein". 350
Mangott, Gerhard: Der Russische Phönix. 782
Marx, Reinhard: Das Kapital. 495
Merz, Friedrich: Mehr Kapitalismus wagen. 495
Moltke, Helmuth James von: Im Land der Gottlosen. 791
Müller-Doohm, Stefan: Jürgen Habermas. 284
Murray, Les: Übersetzungen aus der Natur. 109

Neuhold, David: Franz Kardinal König – Religion und Frieden. 277

Raffelt, Albert: Theologie studieren. 67
Rahner, Karl: Worte gläubiger Erfahrung. 715
– Der Priester von heute. 716
– Gotteserfahrung heute. 716
Rakusa, Ilma: Mehr Meer. 833
Religion und Rationalität. Hg. v. Görge K. Hasselhoff u. Michael Meyer-Blanck. 357
Roser, Traugott: Spiritual Care. 214
Roth, Thomas: Rußland. 783

Scheer, Udo: Jürgen Fuchs. 286
Scheuer, Manfred: Selig die keine Gewalt anwenden. 278
Schröder, Richard: Abschaffung der Religion? 647
Spink, Kathryn: Jean Vanier und die Arche. 282
Stadler, Arnold: Salvatore. 717
Stefánsson, Jón Kalman: Himmel und Hölle. 839
Stein, Tine: Himmlische Quellen und irdisches Recht. 501

Theologie im Durchblick. Hg. v. Konrad Hilpert u. Stephan Leimgruber. 67
Thönissen, Wolfgang: Dogma und Symbol. 573
Tokarczuk, Olga: Unrast. 830

Ullrich, Volker: Der Kreisauer Kreis. 279
Urban, Thomas: Polen. 785

Verleger, Rolf: Israels Irrweg. 71
Vorgrimler, Herbert: Neues Theologisches Wörterbuch. 67

Waldenfels, Hans: Löscht den Geist nicht aus! 498
Was ist Humanität? Hg. v. Marianne Heimbach-Steins u. Rotraud Wielandt. 645
Weidemann, Christian: Die Unverzichtbarkeit natürlicher Theologie. 358
Wind, Renate: Dorothee Sölle. 280
Wippermann, Carsten – Calmbach, Marc: Sinus-Milieustudie U27. 136
Wirz, Stephan: Erfolg und Moral in der Unternehmensführung. 503
Wresinski, Joseph: Die Armen – Begegnung mit dem lebendigen Gott. 500

Zivilisation geteilter Genügsamkeit

„Daß es ‚so weiter' geht, ist die Katastrophe" – urteilte Walter Benjamin in den 30er Jahren des vergangenen Jahrhunderts über die geschichtliche Entwicklung. Diese pessimistische Sicht läßt sich am Anfang des 21. Jahrhunderts auf die Situation der Welt insgesamt anwenden. Wenn eine Reihe von globalen Entwicklungen, angefangen vom Raubbau an natürlichen Ressourcen über die Klimaerwärmung bis zur wachsenden Vertiefung der Kluft zwischen Arm und Reich, so weiter gehen, dann steht die Zukunft des Planeten Erde und der menschlichen Zivilisation auf dem Spiel.

Daß das globale System krank ist, wurde vor kurzem durch das zeitliche Zusammenfallen folgender Ereignisse deutlich: Während die Regierungen der reichen Länder als Reaktion auf die Krise der internationalen Finanzmärkte milliardenschwere Rettungspakete für die Banken schnürten, stellte die deutsche Welthungerhilfe den neuen Welthunger-Index vor. Daraus geht hervor, daß 2007 die Zahl der hungernden Menschen von 848 auf 923 Millionen angestiegen ist. Zu Recht prangerte Ingeborg Schäuble, die Vorstandsvorsitzende der Welthungerhilfe, dies als Skandal an: „Fast eine Milliarde Hungernde sind eine Schande für die Menschheit. Im Gegensatz zu den Banken sind sie nicht selber schuld an ihrer Misere." Sie forderte ein „Rettungspaket gegen den Welthunger" in Höhe von 14 Milliarden Dollar zur Unterstützung der Landwirtschaft in den Entwicklungsländern.

Ganz ähnlich äußerte sich im September 2008 Kardinal Oscar Rodriguez Maradiaga aus Honduras bei einer Konferenz vor der UN-Vollversammlung in New York zur Umsetzung der Milleniumsziele der Vereinten Nationen: „Wir müssen uns eine Welt denken können, in der der unnötige Tod von zehn Millionen Kindern jährlich eine Abscheulichkeit ist, die nicht mehr hingenommen wird." Bei der bisherigen Entwicklung wird die für 2015 angezielte Halbierung des Anteils der Menschen in extremer Armut an der Weltbevölkerung frühestens in 30 Jahren erreicht sein.

Die gegenwärtige globale Wirtschafts- und Finanzordnung ist zutiefst ungerecht. 20 Prozent der Weltbevölkerung verbrauchen 80 Prozent der Ressourcen und sind für 80 Prozent der klimaschädlichen Emissionen verantwortlich. Zwei Milliarden Menschen müssen mit weniger als zwei US-Dollar am Tag überleben. Die öffentliche Entwicklungshilfe der Industriestaaten ist von 104,4 Milliarden Dollar im Jahr 2006 auf 103,7 Milliarden Dollar 2007 zurückgegangen. Damit verletzen die Geberländer ihre im Rahmen der EU und auf G8-Gipfeltreffen getroffenen Selbstverpflichtungen.

Verschlimmernd kommt dazu, daß sowohl die weltweite Finanzkrise als auch die Konsequenzen der Klimaerwärmung die Armen in den Entwicklungsländern am härtesten treffen. Für beides sind sie aber am wenigsten verantwortlich. Zukünftige

Generationen werden die heutigen Entscheidungsträger einmal mit Recht fragen, wie sie es zulassen konnten, daß jährlich 40 Millionen Menschen verhungern und an vermeidbaren Krankheiten sterben. Es gibt Vorschläge und Pläne dafür, wie dies zu verhindern wäre. Was fehlt, ist der politische Wille zu ihrer Umsetzung.

Angestoßen durch die Weltfinanzkrise und die immer offensichtlicher werdenden Folgen der Klimaerwärmung wächst das Bewußtsein, daß ein globales Umsteuern notwendig ist. So fordert Nicholas Stern, der frühere Chefökonom der Weltbank: „In den nächsten Jahren müssen Weichen gestellt werden für die künftige Entwicklung des Erdklimas, aber auch unserer Wirtschaft, unseres Lebensstandards und unserer Energieversorgung." Das herrschende Wirtschafts- und Zivilisationsmodell muß durch eine neue Weltzivilisation ersetzt werden. Der salvadorianische Philosoph und Theologe Ignacio Ellacuría SJ, der 1989 ermordet wurde, hat kurz vor seinem Tod ein solches Modell unter dem Stichwort „Zivilisation der Armut" skizziert: „Die Zivilisation der Armut ... macht die universale Befriedigung der Grundbedürfnisse zum Prinzip der Entwicklung und das Wachstum der gemeinsamen Solidarität zur Grundlage der Humanisierung." Jon Sobrino SJ hat diese Vision als „Zivilisation geteilter Genügsamkeit" weitergedacht. Damit ist zum einen ausgedrückt, daß Ressourcen und Reichtum gerechter aufgeteilt werden müssen, und zum anderen, daß dies von den Menschen in den reichen Ländern unvermeidlich Einschränkungen in ihrem Lebensstil verlangen wird.

Entscheidende Maßstäbe für dieses neue Zivilisationsmodell müssen Universalisierbarkeit, Gerechtigkeit und Nachhaltigkeit sein. Die Wirtschaftsweise der reichen Länder des Nordens ist schon aus ökologischen Gründen nicht universalisierbar. Was nicht universalisierbar ist, kann aber dem kategorischen Imperativ Kants zufolge auch nicht ethisch vertretbar sein. Gerechtigkeit im globalen Maßstab bedeutet, daß jeder Mensch das gleiche Recht auf die natürlichen Ressourcen und auf Energieverbrauch hat und daß auch die ökologischen Folgekosten zumindest annähernd gleich verteilt sein müssen. Nachhaltigkeit heißt, so zu wirtschaften, daß die Grundlagen des Handelns nicht zerstört werden und daß die Rechte und Interessen zukünftiger Generationen berücksichtigt werden.

Die Umsetzung einer solchen Zivilisation geteilter Genügsamkeit ist eine gigantische Herausforderung. Dazu bedarf es eines neuen Gesellschaftskontrakts zwischen Wirtschaft, Wissenschaft und Politik. Die Verzahnung der Probleme macht interdisziplinäre Anstrengungen notwendig. Hier sind auch die Religionsgemeinschaften mit ihrem Motivations- und Handlungspotential gefragt. Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung sind auch Glaubensfragen.

Wie stehen die Chancen der Umsetzung? Der Verhaltensforscher Konrad Lorenz vertrat die Meinung, daß die Menschheit nur aus mittleren Katastrophen lerne. Etwas optimistischer formulierte Karl Jaspers: „Daß das utopisch Scheinende möglich ist, sagt uns ein Vertrauen, das nicht in dieser Welt gegründet ist, das aber auch nur dem geschenkt wird, der tut, was er kann."

Martin Maier SJ

Sabine Demel

Ehe light?

Die Streichung des staatlichen Verbots einer kirchlichen Voraustrauung

Als im Juli 2008 bekannt wurde, daß ab 1. Januar 2009 in Deutschland die Pflicht zur vorgängigen Zivilehe aufgehoben ist, waren die Reaktionen unterschiedlich. Auf der einen Seite wurden Stimmen laut wie: Die Pflicht zur Zivilehe ist abgeschafft! Kulturkampf ade! Endlich ist die kirchliche Eheschließung auch gesellschaftlich aufgewertet und damit im Bereich der Ehe ein Sieg der Religionsfreiheit errungen! Oder: Wunderbar, jetzt kann ich mir künftig die Scheidungskosten sparen! Wie gut, daß es jetzt auch eine „Ehe light" gibt – ohne jeglichen zivilrechtlichen Folgeballast! Von anderer Seite wurde nachgefragt: Wird damit künftig die kirchliche Eheschließung auch für den zivilen Bereich anerkannt? Und ist das umgekehrt auch der Fall? Ist das nicht eine kleine Revolution im Verhältnis von Staat und Kirche? Warum reagieren die beiden großen Kirchen so zurückhaltend auf die Neuerung? Welche Auswirkungen hat das neue Gesetz im Alltag? Was ist eigentlich wirklich geändert worden?

Solche Fragen werden seither immer wieder gestellt. Sie belegen, daß die Neuregelung in der (katholischen) Bevölkerung Unklarheit und Unsicherheit ausgelöst hat. Das ist nicht verwunderlich angesichts der diskreten, ja fast stillschweigenden Reform der entsprechenden Bestimmungen des Personenstandsgesetzes (PStG):

„Man hätte erwarten können, daß die Beseitigung eines traditionellen Zankapfels zwischen Kirchen und Staat im Parlament intensiv beraten worden wäre und mit großem publizistischem Aufwand als politischer Fortschritt gefeiert würde. Der Blick in die Materialien zum neuen PStG zeigt indes, daß der Wegfall des Verbots kirchlicher Voraustrauung bei den Beratungen keine nennenswerte Rolle spielte. Die Begründung zum Regierungsentwurf widmet der Sache einen kleinen Absatz." [1]

Darin wird zunächst erklärt, daß die Regelung der vorgängigen Pflichtzivilehe zumindest im Verhältnis zu den beiden großen Kirchen keine praktische Bedeutung mehr habe. Im Anschluß daran wird betont, daß nur durch die standesamtliche Trauung eine Ehe im Rechtssinn begründet werden kann, weshalb ihr ein Vorrang vor einer kirchlichen Trauung oder sonstigen religiösen Feierlichkeit zukommt[2]. Völlig zu Recht wird an diesen Ausführungen kritisiert, daß sie „schief" sind:

Denn „es geht nicht darum, ob überhaupt ein eherechtliches Band entsteht, sondern ob es vom Staat in *seinem Rechtsbereich* anerkannt wird. Und es geht auch nicht um den ‚Vorrang' der standesamtlichen Trauung, sondern darum, welcher Eheschließungsvorgang die Ehe-

wirkungen des *staatlichen* Rechts auslöst. Weder der Ehe- noch der Rechtsbegriff stehen im Monopol des Staates."[3]

Angesichts dieser „Schieflage" ist es um so überraschender, daß in den Beratungen des Bundestags keine Partei diesen Punkt weder schriftlich noch mündlich angesprochen bzw. beanstandet hat[4]. Die Schieflage war offensichtlich nicht aufgefallen. Das kann auf viele Ursachen zurückzuführen sein. Eine davon könnte das mangelnde Bewußtsein über die je eigene und grundsätzlich unterschiedliche Bedeutung der kirchlichen und standesamtlichen Trauung sein, die zu beachten und für eine sachgerechte Würdigung maßgebend ist.

Keine Ehe ohne kirchliche Trauung

Seit dem 16. Jahrhundert gilt in der katholischen Kirche der Grundsatz, daß eine gültige Ehe unter Christen – von Ausnahmesituationen abgesehen – nur durch den Eheschließungsakt in der katholischen Kirche, der kirchlichen Trauung, zustandekommt. Die naheliegende Frage, warum die Pflicht zur kirchlichen Trauung überhaupt eingeführt worden ist und warum das erst bzw. gerade im 16. Jahrhundert geschehen ist, beantwortet ein Blick in die Geschichte der katholischen Kirche.

In den ersten Jahrhunderten der Kirche lebten die Christen als Minderheit unter den Heiden – zeitweise sogar als verfolgte Minderheit. In dieser frühen Zeit der Kirche hatten die Christen deshalb die Überlebenspraxis entwickelt, ihr Leben so zu führen wie die anderen, es aber mit dem christlichen Geist zu durchdringen. Für die Ehe bedeutete das, daß auch die Christen nach dem Brauch der Familie und des Volks sowie nach den Gesetzen des Staates heiraten, dies aber in dem Bewußtsein tun: Zwei auf Christus Getaufte, die die Ehe schließen, sind in Christus verbunden, sind Abbild seines Liebesbundes mit der Kirche. Das war in dieser Zeit Eheliturgie genug.

Nach den Gesetzen des römischen Staats wurde die Ehe durch die beiderseitige Willenserklärung der Brautleute begründet nach dem Grundsatz: „Die beiderseitige Willensübereinstimmung macht die Ehe" (consensus facit nuptias), die – rechtlich gesehen – als Vertrag, nämlich als Ehevertrag, qualifiziert wurde. Dieser Ehevertrag, der im Rahmen einer Familienfeier geschlossen wurde, war für die Christen zugleich das Ehesakrament. Denn nach ihrer Glaubensüberzeugung hat Jesus Christus die Ehe zum Sakrament erhoben.

Mit dem Erstarken der Kirche zur Staats- und Weltreligion wuchs das pastorale Interesse an der Ehe. Das führte ab dem vierten Jahrhundert zur Entwicklung einer Art kirchlichen Liturgie, die sich zunächst einfach den familiären Zeremonien zugesellte. Ab diesem Zeitpunkt waren nun die Christen angehalten, bei ihrer Eheschließung dreierlei zu beachten: die staatliche, familiäre und kirchliche Regelung.

Die *staatliche* Regelung war die einfachste. Denn hier galt der römische Grundsatz, daß die Ehe allein durch den Austausch der Konsenserklärung der Brautleute zustandekommt.

Die *familiären* Bräuche waren vor allem durch die germanischen Volksrechte bestimmt. Danach vollzog sich die Eheschließung in mehreren Phasen, nämlich: der Verlobung (Konsenserklärung), der Dotation (Übergabe der Brautgabe durch den Bräutigam an den Brautvater) und der Trauung (Übergabe der Braut durch den Brautvater an den Bräutigam).

Die *kirchlichen* Bräuche entwickelten sich vom Rat des Ignatius von Antiochien (gestorben um 117), vor der Eheschließung die Gutheißung des Bischofs einzuholen – was immer darunter zu verstehen ist –, hin zu der Erteilung des Ehesegens unter Gebet und Handauflegung im Gemeindegottesdienst bei Tertullian (ca. 160–220) und in den römischen Sakramentaren.

Mit der kirchlich erwünschten Ehesegnung war der Ansatzpunkt für die weitere Entwicklung gegeben, nämlich für das Verschmelzen der familiären Riten in die kirchlichen. Da nach germanischem Volksrecht die Eheschließung auf einem öffentlichen Platz stattfinden mußte, und da im Anschluß an die Eheschließung die Ehe in der Kirche gesegnet werden sollte, lag es mehr als nur nahe, schon den Eheschließungsakt *vor* die Kirchentür zu verlegen. Weil ferner der Geistliche bereits bei der Trauhandlung vor der Kirchentür anwesend war, übernahm er allmählich auch die Rolle des Brautvaters, nämlich die Eheschließung vorzunehmen. Als letzter Schritt wurde schließlich der ganze Eheschließungsvorgang in die Kirche verlegt. Damit war das, was einst privat und familiär war, sehr schnell liturgisch und kanonisch geworden. So schrieb bereits das Vierte Laterankonzil (1215) eine genau geregelte Trauungsliturgie als „verpflichtend" vor.

Verpflichtend heißt zu diesem Zeitpunkt allerdings noch nicht zur *Gültigkeit*, sondern „nur" zur *Erlaubnis* verpflichtend. Diese Unterscheidung ist wichtig; denn solange die kirchliche Regelung nur zur Erlaubnis verpflichtend war, reichte es zur Gültigkeit, das staatliche Prinzip einzuhalten, nämlich daß der Ehekonsens die Ehe begründet. Ein solcher Ehekonsens konnte in der Öffentlichkeit abgegeben werden, aber auch nichtöffentlich, nur zwischen dem Brautpaar, erfolgen, also im Verborgenen, heimlich stattfinden. Mit der Möglichkeit, die Ehe auch nichtöffentlich zu schließen, kam es zum Problem der sogenannten „klandestinen" Ehen. Das waren jene Ehen, die ohne öffentlichen Konsensaustausch, oft auch gegen den Willen der Eltern, geschlossen wurden, und deshalb auch auf die gleiche private Weise wieder gelöst werden konnten. Durch diese klandestinen Ehen entstanden große soziale Mißstände dergestalt, daß Ehemänner ihre Frauen und Familien einfach verließen mit der Behauptung, nie mit dieser Frau verheiratet gewesen zu sein, während die Frauen die „heimlich" stattgefundene Eheschließung nicht nach- bzw. beweisen konnten. Außerdem untergruben die klandestinen Eheschließungen die kirchliche Lehre von der Unauflöslichkeit der Ehe, da nicht nachzuprüfen war, ob

eine erste Ehe bestand oder nicht; so kam es in dieser Zeit zu wirklichen Eheauflösungen und Doppelehen.

Um diese Mißstände abzustellen, schärfte die Kirche das Verbot klandestiner Eheschließungen immer mehr ein und stellte solche heimlichen Eheabschlüsse unter schwere Strafen, glaubte aber gleichzeitig lange Zeit, diese Ehen dennoch als *gültig* ansehen zu müssen, da nach allgemeiner Überzeugung die Gültigkeit der Ehe allein durch den ehelichen Willen zweier ehefähiger Partner begründet wurde. Doch weil alle disziplinären Maßnahmen ohne Wirkung blieben und die Mißstände – vor allem die sozialen Mißstände – überhandnahmen, kam die Kirche zu dem Entschluß, der „Seuche der klandestinen Ehen" nur noch dadurch beikommen zu können, daß sie alle geheim bzw. klandestin geschlossenen Ehen für *ungültig* erklärte. Diesen Entschluß faßte die Kirche auf dem Konzil von Trient (1545–1563), indem sie folgendes festlegte: Die Eheschließung jedes Christen, der seine Ehe nicht in der vom Konzil vorgeschriebenen Form eingeht, wird ab sofort als *ungültig* betrachtet.

Seit dem Konzil von Trient schreibt die katholische Kirche vor, daß eine Eheschließung ihrer Mitglieder – außer in einer Notsituation – nur dann als kirchlich gültig betrachtet wird, wenn die ehebegründende Willenserklärung des Brautpaares in einer bestimmten Form abgegeben wird, nämlich auf Befragen eines kirchlichen Amtsträgers und vor zwei Zeugen. Diese Vorschrift wird als (kanonische) Formpflicht bezeichnet. Sie beinhaltet die drei Elemente: erstens auf Befragen eines trauungsberechtigten Amtsträgers der katholischen Kirche (aktive Eheassistenz) erfolgt zweitens die wechselseitige Kundgabe des Ehewillens des Paares, und zwar drittens in Anwesenheit zweier Zeugen. Prinzipiell ist jedes Brautpaar, bei dem mindestens ein Partner katholisch ist, verpflichtet, sich kirchlich trauen zu lassen, wenngleich es auch etliche Ausnahmeregelungen (z.B. Abfall von der Kirche im Formalakt, Notheschließungsform) und Befreiungsmöglichkeiten (z.B. bekenntnis- und religionsverschiedene Eheschließung) gibt (c. 1108 in Verbindung mit c. 1117 CIC/1983).

Keine kirchliche Trauung ohne vorherige zivilrechtliche Eheschließung

Hätte es nicht die Kirche gegeben, so hätte es über Jahrhunderte keine (Rechts-) Ordnung für die Ehe gegeben. Denn das kirchliche Recht hatte sich mit der Verbreitung und Institutionalisierung des Christentums im Altertum kontinuierlich entwickelt. Die weltliche Rechtspflege wurde dagegen durch den Untergang des weströmischen Reichs im Jahr 476 für lange Zeit unterbrochen, da nach der Völkerwanderung (um 375–568) während des gesamten Mittelalters zwar eine Vielzahl kleiner Staatengebilde entstanden, die sich aber gegenseitig bekämpften und keinen dauerhaften Bestand hatten. Daher war auf der weltlichen Seite der Aufbau einer beständigen Rechtsordnung so gut wie unmöglich. Vor allem für den Bereich der

Ehe wurde diese Lücke von der Kirche geschlossen. Das gesamte Eherecht des Mittelalters ist ein kirchliches Eherecht. Erst mit dem Wiedererstarken der Territorialstaaten am Wendepunkt des Mittelalters zur Neuzeit konnten auch staatliche Rechtsbestimmungen von dauerhaftem Bestand erlassen werden.

Nachdem der moderne Staat entstanden war und die Epoche der Aufklärung begann, wurde die Tatsache der kirchlichen Prägung des Rechtslebens als nicht mehr zeitgemäß bewertet und auf eine Änderung gedrängt. Maßgeblich dafür war die Auffassung der Aufklärung von der Glaubens- und Gewissensfreiheit, durch die die jahrhundertelang selbstverständlich angenommene Identität von christlicher (Ehe-)Auffassung und allgemeinem Bewußtsein zum Pluralismus der (Ehe-)Anschauungen zerfiel. Weil nun jede(r) frei sein sollte bzw. für frei erklärt wurde, christlich bzw. kirchlich zu denken und zu handeln oder nicht, mußte die allgemeingültige (Ehe-)Ordnung so umgestaltet werden, daß sie auch die Zustimmung der nichtkirchlich denkenden Bevölkerung fand, mußte also sozusagen „verweltlicht" werden.

Bei dieser Umwandlung der Eheordnung wurde aber gerade der Forderung nach Gewissensfreiheit nicht bzw. nur einseitig Rechnung getragen; zwar wurde die Gewissensfreiheit der Nichtkirchlichen gegenüber der Kirche dadurch gewährleistet, daß weltliche Rechtsinstitute eingerichtet wurden, die Gewissens- und Kultusfreiheit der Kirchlichen gegenüber dem Staat wurde aber in keiner Weise berücksichtigt, etwa durch das Bestehenlassen der kirchlichen Rechtseinrichtungen als den weltlichen gleichberechtigten Körperschaften[5]. Denn der neue Gesetzgeber des Eherechts, der moderne und aufgeklärte Staat, hat die neuen weltlichen Rechtsinstitute nicht nur als Wahleinrichtungen für alle nicht- oder antikirchlichen Personen eingesetzt, was dem Aspekt der Gewissensfreiheit vollkommen gerecht geworden wäre, sondern als die einzigen Rechtsinstitute überhaupt, die fortan für alle Bürger und Bürgerinnen verbindlich waren. Damit hatte der neue Staat auch die kirchentreue Bevölkerung dem verweltlichten Eherecht unterworfen.

Eine Stütze fand dieses staatliche Vorgehen im reformatorischen Anliegen, die Ehe zu entkirchlichen. Denn die lutherische Charakterisierung der Ehe als ein „äußerlich weltlich Ding"[6], mit der Martin Luther und die Reformation die Sakramentalität der Ehe und den damit verbundenen Jurisdiktionsanspruch der katholischen Kirche über alle Ehen von Getauften ablehnten, kann gleichsam als Einleitung der Forderung nach Verweltlichung des Eherechts betrachtet werden, auch wenn Luther unter „Welt" nicht etwas Profanes, sondern die Schöpfung Gottes verstehen wollte[7].

Für den Staat gab es fortan nur noch die Ehe nach staatlichem Recht, weil nur eine von jeder religiösen Bindung gelöste Ehe der geforderten Freiheit des Gewissens entsprechen kann. Zur Durchsetzung dieses Ziels erklärte nun der staatliche Gesetzgeber, daß die Ehe bzw. der Ehevertrag nicht mehr in der Kirche geschlossen wird, sondern vor einer staatlichen bzw. weltlichen Behörde. Was die Kirche vor-

schreibt und was in der Kirche anläßlich einer Eheschließung geschieht, ist rechtsunerheblich, ist lediglich eine fromme Zeremonie, die Sakrament genannt werden kann, nicht aber der Abschluß eines gültigen Ehevertrags. Damit trennte der Staat die beiden bisher zusammengehörenden Elemente des *einen* Instituts Ehe zu zwei verschiedenen, voneinander getrennten Bereichen, nämlich zu dem nach *staatlichem* Recht gültig geschlossenen *Vertrag* und zu dem nach *kirchlichem* Recht vollzogenen *Sakrament*; Rechtsgültigkeit wurde nur dem Vertrag zuerkannt, während dem Sakrament keinerlei Rechtsfunktion zukam. Die Ehe war zu einem rein bürgerlichen Vertrag gemacht worden, dem das Sakrament als rechtsunerhebliches Beiwerk folgen konnte.

Das ist die Geburtsstunde der standesamtlichen Trauung, die nach dem Vorbild der kirchlichen Trauung und zugleich als deren Gegenbild konzipiert ist. Die Pflicht zur kirchlichen Trauung wurde ersetzt durch die Pflicht zur staatlichen bzw. zivilen Trauung. Das Ergebnis war die Pflichtzivilehe, die auch als Zwangszivilehe oder obligatorische Zivilehe bezeichnet wird. Oder aus einer anderen Perspektive formuliert:

> So war „der viel gelästerte Zwang zur kirchlichen Trauung durch den neuen zur bürgerlichen Eheschließung ersetzt (worden), einzig aus Angst des Staates, es könnte durch weises Begnügen mit der Wahlzivilehe, zu deren Einführung ihn die bekenntnismäßigen Unterschiede seiner Bevölkerung etwa zwingen können, sein Einfluß auf die Ehe durch denjenigen der Kirche geschmälert werden. Die Pflichtzivilehe ist überall das Ergebnis kirchenfeindlicher Systeme und Strömungen: in Frankreich der Französischen Revolution, in Deutschland des Kulturkampfes, den der Liberalismus führte, in Österreich des totalitären nationalsozialistischen Regimes, in der Tschechoslowakei linksradikaler Strömungen.“ [8]

Der erste konkrete Schritt der Verweltlichung wurde 1579 in Frankreich durch die Ordonnanz von Blois gesetzt, in der die tridentinische Eheschließungsform als staatliches Gesetz erlassen und der der Ehe assistierende Geistliche an staatliches Recht und staatliche Weisungen gebunden wurde. In einem weiteren Schritt wurde dann der kirchliche durch einen weltlichen Amtsträger ersetzt; damit war die Zwangsziviltrauung geschaffen, die im Zug der Französischen Revolution 1792 eingeführt und 1803 als einzig mögliche Eheschließungsform in den Code civil übernommen wurde. Diesem französischen Beispiel folgte unter anderem auch das Deutsche Reich und führte ebenfalls, im Zusammenhang mit der großen Konfrontation zwischen Staat und katholischer Kirche während des sogenannten Kulturkampfes 1875, die Ziviltrauung als die im ganzen Reich einheitlich und ausschließlich geltende Form der Eheschließung ein. Fast der gesamte europäische Rechtskreis übernahm die Einrichtung der Zwangszivilehe: Holland (1833), Belgien (1830), Italien (1866), Schweiz (1874), Ungarn (1894), Ostblockstaaten (1917), Spanien (1931) und andere. Heute besteht die Pflichtzivilehe in ganz Mittel- und Osteuropa, in den meisten südamerikanischen Staaten sowie in mehreren Ländern Afrikas und Asiens.

Um der Gefahr zu entgehen, daß die seit Jahrhunderten an die kirchliche Trauung als ehebegründenden Akt gewöhnte Bevölkerung die neue Vorschrift nicht beachtet und einfach das Standesamt meidet, wurde in Frankreich und Deutschland das staatliche Eheschließungsmonopol noch dadurch verstärkt, daß bei der Regelung der Modalitäten des Eheschließungsvorgangs vor dem staatlichen Standesbeamten der kirchliche Amtsträger explizit verpflichtet wurde, eine kirchliche Trauung erst *nach* erfolgter standesamtlicher Trauung vornehmen zu dürfen. Die Zwangszivilehe war damit zu einer *vorgängigen* Zwangszivilehe verschärft worden. Jeder kirchliche Amtsträger, der sich nicht an die Regelung der vorgängigen Zwangszivilehe hielt, d.h. nicht auf die Reihenfolge von staatlicher und kirchlicher Trauung achtete und zum Beispiel eine kirchliche *vor* der standesamtlichen Trauung vornahm, zog sich eine Geldstrafe bis zu 300 Mark oder eine Gefängnisstrafe bis zu drei Monaten zu; lediglich eine lebensgefährliche Erkrankung oder ein schwerer sittlicher Notstand gestattete das Außerachtlassen der Reihenfolge. In Deutschland wurde diese Vorschrift erst mit dem Zurücktreten der kirchenfeindlichen Haltung in der Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg entschärft; der dafür maßgebliche Paragraph 67 des Personenstandsgesetzes wurde dahingehend modifiziert, daß ein Verstoß gegen die staatliche Voraustrauung nur noch eine Ordnungswidrigkeit darstellt, die insofern als eine einmalige Besonderheit bezeichnet werden muß, als sie keine Androhung einer Geldbuße enthält und damit kaum noch von praktischer Bedeutung ist[9].

Kein Ehesakrament ohne kirchlichen Ehevertrag

Dieser Entwicklung, die Ehejurisdiktion an den Staat abgeben zu müssen, versuchte die Kirche nun durch die Gleichsetzung und (absolute) Untrennbarkeit von Sakrament und kirchenrechtlich gültigem Ehevertrag entgegenzuwirken, so daß fortan das Einhalten der kirchlichen Eheschließungsform nicht mehr mit dem notwendigen Öffentlichkeitscharakter einer Eheschließung begründet wurde, sondern mit der Gleichsetzung von Ehevertrag und Ehesakrament.

Zwar mehr oder weniger aus der Not geboren, darf diese vorgenommene Gleichsetzung von Vertrag und Sakrament aber nicht nur in dem Sinn einer bloßen Schutzbehauptung gegen die Ansprüche des Zivilrechts bzw. gegen einen drohenden Funktionsverlust der Kirche verstanden, sondern muß auch als Sorge um das Heilsgut der Ehe gesehen werden. Denn die moderne Staats- und Rechtsauffassung des Ehevertrags als Vertrag rein positiven bürgerlichen Rechts bedeutete nicht nur eine Loslösung des Ehevertrags von der religiösen, sondern auch von der naturrechtlichen Dimension der Ehe. Dies aber hätte wiederum zur Folge gehabt, daß die Ehe der freien Verfügungsgewalt des Staates und damit dem willkürlichen Zugriff des Menschen ausgeliefert gewesen wäre[10]. Gegen diese mögliche Gefährdung der Ehe ist die Lehre von der Untrennbarkeit von Vertrag und Sakrament gerichtet, in-

dem sie sagen will, daß die sakramentale – und damit implizit auch die naturrechtliche – Wirklichkeit der Ehe nicht erst dem bürgerlich-rechtlichen Vertrag hinzugefügt werden kann, sondern daß die gegenseitige Ehewillenserklärung, also der Vertragsakt selbst, die (naturrechtlich) gültige und bei Christen aufgrund ihrer Taufe außerdem noch sakramentale Ehe begründet. Das ist die Sinnspitze der These von der Untrennbarkeit, und nicht etwa die Aussage, daß sich das Wesen der sakramentalen Ehe im Ehevertrag erschöpfe.

Im gleichen Maß, wie der Staat den zivil geschlossenen Ehevertrag als einzig rechtserheblichen Eheschließungsakt erklärte, verkündete die katholische Kirche den kirchlich geschlossenen Ehevertrag, mit dem zugleich das Ehesakrament empfangen wird, als eigentlichen Eheschließungsakt. Daher verlangt die katholische Kirche bis heute von ihren Mitgliedern, daß sie den Akt der zivilen Trauung mehr oder weniger über sich ergehen lassen, um die zivilrechtlichen Wirkungen dieses Rechtsakts zu erlangen, den eigentlichen Eheschließungsakt aber im Rahmen der kirchlichen Trauung setzen[11]. Das beinhaltet die (implizite) Aufforderung, die bei der standesamtlichen Trauung gegebene Ehewillenserklärung nicht in dem gleichen Sinn zu verstehen wie die Ehewillenserklärung bei der kirchlichen Trauung, die die einzig wahre Ehewillenserklärung und damit den einzigen ehekonstitutiven Akt darstellt[12]. Diese Auffassung vertritt die katholische Kirche bis heute (c. 1055 § 2 in Verbindung mit c. 1108 CIC), weshalb eine zivilrechtlich geschlossene Ehe – von wenigen Ausnahmen abgesehen[13] – nicht als kirchlich gültige Ehe anerkannt wird.

Keine staatliche Koppelung von standesamtlicher und kirchlicher Trauung

Ursprünglich als Kampfmittel des Staates gegen kirchliche Machtansprüche eingeführt, ist die vorgängige Zwangszivilehe in Deutschland schon lange kein Thema mehr, das das Verhältnis zwischen Kirche und Staat belastet. Wurde ehemals in Kirche und Theologie diskutiert, ob eine Verletzung des Grundrechts der Religionsfreiheit (Art. 4 GG) vorliegt, wenn die Ausübung der Religion (hier: der kirchlichen Trauung) an eine zeitliche Maßgabe des Staates gebunden wird[14], so hat sich die Regelung der vorgängigen Zwangszivilehe inzwischen offensichtlich von ihrem antikirchlichen Kontext befreit und ist auch von den Kirchen und ihren Mitgliedern als sinnvolle Regelung akzeptiert. Ob sich diese Akzeptanz mangels Alternativen herausgebildet hat oder auf einer grundsätzlichen Überzeugung beruht, wird die Praxis der kommenden Jahre erweisen. Denn ab 1. Januar 2009 ist die Pflicht zur vorgängigen Zwangszivilehe in Deutschland aufgehoben. Dann existiert keine staatliche Vorschrift mehr über die Reihenfolge von ziviler und kirchlicher Trauung. Damit verbunden ist die Möglichkeit, daß künftig kirchliche Eheschließungen auch ohne vorherige standesamtliche Trauung möglich sind.

Demzufolge können Brautpaare künftig erstmals zwischen drei Alternativen wählen: Sie können klassisch sowohl zivil wie kirchlich heiraten, nur zivil heiraten und auf die kirchliche Eheschließung verzichten oder eben neuerdings umgekehrt: nur kirchlich heiraten ohne zivile Eheschließung. Wer künftig also nur kirchlich heiraten will, darf das tun, muß sich aber darüber im klaren sein, daß er damit zivilrechtlich (weiterhin) als unverheiratet gilt. Konkret bedeutet das: Rein kirchlich Verheiratete ziehen keine Steuervorteile aus ihrer kirchlichen Eheschließung, begründen keine Zugewinn- und Gütergemeinschaft, können ihren kirchlichen Ehepartner weder beerben noch auf Unterhalt verklagen. Sie können auch vor Gericht nicht das Zeugnisverweigerungsrecht gegen ihn/sie geltend machen und besitzen keinerlei Rechte bei der Totensorge oder bei der Organtransplantation. Sie können keinen gemeinsamen Familiennamen tragen und aus der Ehe hervorgehende Kinder gelten staatlich als unehelich. Es bedeutet aber auch umgekehrt: Durch eine rein kirchliche Heirat können Paare später eventuell anfallende Scheidungskosten sparen und andere mit einer staatlich gültigen Ehe verbundenen Nachteile vermeiden.

Somit ist klar: Mit der Reform des Personenstandsgesetzes ist keineswegs die Zivilehe abgeschafft worden, ja nicht einmal eine Änderung im staatlichen Eherecht vorgenommen worden, sondern es sind lediglich zwei Ordnungsvorschriften im Hinblick auf die Religionsgemeinschaften gestrichen worden: der zeitliche Vorrang der zivilen Trauung vor der kirchlichen Trauung und die Ordnungswidrigkeit bei Mißachtung dieses zeitlichen Vorrangs. Begründet wird diese Streichung mit der (inzwischen) mangelnden Relevanz dieser Vorschriften in der Praxis und – damit verbunden – der unnötigen Einschränkung des Selbstbestimmungsrechts der Religionsgemeinschaften[15].

Wer geglaubt hat, die beiden großen Kirchen in Deutschland würden diese Neuregelung im Verhältnis von standesamtlicher und kirchlicher Trauung begrüßen, vielleicht sogar als Sieg der Religionsfreiheit bejubeln, wurde eines Besseren belehrt. Ihre Stellungnahmen fielen alles andere als positiv aus; sie warnten vielmehr vor Illusionen und Leichtfertigkeit. Denn rechtlich gesehen, gilt: Wer nur kirchlich bzw. nach dem Recht seiner Religionsgemeinschaft heiratet, beraubt sich selbst des staatlichen Schutzes der Ehe. Und aus anthropologisch-theologischer Sicht werden mit einer nur kirchlichen Trauung die beiden zwar voneinander zu unterscheidenden, aber nicht trennbaren Dimensionen der Ehe, nämlich die bürgerlich-rechtliche und die religiös-sakramentale, auseinandergerissen, so daß die Ehe als *ganzheitliche* Lebensgemeinschaft aus dem Blick gerät.

Weil die Befürchtungen groß sind, daß heiratswillige Brautpaare die Konsequenzen einer rein religiösen Trauung unterschätzen, haben die beiden großen Kirchen beschlossen, das, was bisher der Staat vorgeschrieben hat, selbst zu verordnen, nämlich religiöse Trauungen vor der zivilen Eheschließung zu verbieten. Die Deutsche Bischofskonferenz der katholischen Kirche hat dazu auf ihrer letzten Herbstvollversammlung (2008) beschlossen, daß künftig Brautpaare, die um eine kirchliche

Trauung ohne vorhergehende standesamtliche Trauung bitten, eine besondere Erlaubnis des Ortsbischofs benötigen, die in der Form eines „Nihil obstat" (nichts steht im Weg) erteilt wird. Eine zentrale Voraussetzung für das Nihil obstat der rein kirchlichen Trauung soll eine Erklärung der Brautleute sein, die sie im Rahmen der kirchlichen Ehevorbereitung schriftlich abgeben, daß sie über das Fehlen der rechtlichen Wirkungen einer kirchlichen Trauung im staatlichen Bereich (vgl. dazu c. 1059 CIC) belehrt worden sind. Noch offen ist, ob ein Zuwiderhandeln die kirchliche Trauung nur unerlaubt oder auch ungültig macht[16].

Mit der Einführung eines bischöflichen Nihil obstat hat sich die Deutsche Bischofskonferenz offensichtlich die Regelung im Bereich der Österreichischen Bischofskonferenz zum Vorbild genommen. In Österreich ist bereits 1955 die sogenannte einfache Pflichtzivilehe eingeführt bzw. das Verbot der kirchlichen Voraustrauung aufgehoben worden. Auch die österreichischen Bischöfe begegneten dieser Streichung des Verbots der kirchlichen Voraustrauung sehr vorsichtig und ermahnten die Katholiken eindringlich, in der Regel weiterhin zuerst die standesamtliche Eheschließung zu vollziehen. Zugleich wurde den Geistlichen verboten, eigenmächtig rein kirchliche Trauungen vorzunehmen; sie mußten vielmehr jeden einzelnen Fall dem Bischof vorlegen und dessen Entscheidung abwarten.

Aufgrund der steigenden Zahlen von Brautpaaren, die eine rein kirchliche Trauung wünschen, ist diese allgemeine Grundsatzregelung seit 1980 in den einzelnen österreichischen Diözesen durch „Richtlinien" oder „Weisungen" für rein kirchliche Trauungen ergänzt und präzisiert worden. Damit sollte vermieden werden, daß „die kirchliche Trauung ... im Bewußtsein der Bevölkerung in den Bereich des rein Privaten verdrängt" wird, und zugleich umgekehrt „eine Übereinstimmung ‚kirchlich getraut – staatlich verehelicht' ... angestrebt"[17] wird. Demzufolge werden rein kirchliche Trauungen nur zurückhaltend erlaubt. Die Erlaubniskriterien sind in allen österreichischen Diözesen ähnlich geregelt. Hiernach ist wesentlicher Maßstab für die Erlaubniserteilung die rein religiöse Motivation und Ernsthaftigkeit des Ehewillens der Brautleute sowie ein nachgewiesener (erheblicher) wirtschaftlicher Nachteil, den eine standesamtliche Trauung mit sich brächte.

Um diesen wirtschaftlichen Nachteil zu überprüfen, muß das Brautpaar eine schriftliche Erklärung über seine wirtschaftliche Lage vorlegen. Einige österreichische Diözesen haben in diesem Zusammenhang die klare Vorgabe gemacht:

„In folgenden Situationen kann, wenn die Prüfung der Umstände es gerechtfertigt erscheinen läßt, eine nur kirchliche Trauung gewährt werden:

1. Rentenehen: die Witwe verliert bei einer standesamtlichen Trauung die Rente ihres Mannes.
2. Studentenehen: wenn Studenten standesamtlich heiraten, haben sie bzw. ihre Eltern oft wirtschaftliche Nachteile, besonders wenn der eine Partner kein Stipendium bezieht.
3. Junge Eheleute erhalten nach standesamtlicher Eheschließung ein geringeres Karenzgeld."[18]

In einer zweiten Erklärung müssen die Brautleute bestätigen, daß sie um das Nichteintreten bürgerlicher Rechtswirkungen für die angestrebte rein kirchliche Eheschließung wissen. Diese beiden Erklärungen werden zusammen mit einer Stellungnahme des zuständigen kirchlichen Amtsträgers als Gesuch an den (Erz-)Bischof gerichtet[19].

Keine Option für die Wahlzivilehe als Zukunftsmodell

Die Neue Zürcher Zeitung titelte am 4. August 2008: „Die deutsche Ehe als Kulturkampfplatz. 134 Jahre nach der Einführung der Zivilehe gewinnt die kirchliche Trauung ein wenig Autonomie zurück."[20] Diese Formulierung insinuiert, daß weitere Grade der Autonomie möglich sind. Zu denken ist hier an das System der Wahlzivilehe, bei der für die Brautleute die Wahlfreiheit zwischen nur kirchlicher *oder* staatlicher Eheschließungsform gegeben ist. Sicherlich liebäugeln nicht wenige mit der Vorstellung, daß mit dem Wechsel von der vorgängigen zur einfachen Pflichtzivilehe nun auch die Wahlzivilehe in greifbarer Nähe ist. So war zum Beispiel als Reaktion auf die Abschaffung des Verbots der kirchlichen Voraustrauung in Deutschland zu lesen:

„Es ist an der Zeit, damit aufzuhören, daß Christen, Juden oder auch Muslime, um staatlich gültig verheiratet zu sein, zweimal heiraten müssen. ... (Deshalb) sollte die neue Regelung zum Anlaß genommen werden, in Deutschland das System der obligatorischen Zivileheschließung durch das System der fakultativen Zivileheschließung zu ersetzen."[21]

Doch sowohl von staats- wie auch kirchenrechtlichen Überlegungen aus sprechen wichtige Gründe gegen das System der fakultativen Zivilehe:

1. Es kann nicht im Interesse der Kirche liegen, sich auch nur indirekt mit den bürgerlichen Rechtsfolgen wie Namens-, Vermögens-, Erbrecht usw. belasten zu wollen. Genau das aber würde mit der Einführung der fakultativen Zivilehe eintreten[22]:

Denn der „Übergang zum System der fakultativen Zivilehe würde der Kirche zwar den Vorteil bringen, daß sich Eheschließende mit dem kirchlichen Akt begnügen können. Die Kirche müßte aber den Nachteil in Kauf nehmen, daß sie in diesem Bereich ihres Handelns in einer kontrollierbaren Weise an staatliches Recht gebunden wird, etwa dadurch daß ihre Berechtigung zur Vornahme einer Eheschließung von einer vorherigen Unbedenklichkeitserklärung von Seiten einer staatlichen Behörde abhängig gemacht wird."[23]

Dagegen steht aber der Sinn der kirchlichen Trauung, der nicht auf der Ebene des Zivilrechtlichen anzusiedeln ist, sondern im „Glaubensentscheid, nicht im Sinn einer Solidaritätserklärung gegenüber der Kirche, sondern als Selbstvollzug der Kirche durch die Ehepartner im Hinblick auf ein gemeinsames Leben in Glaube, Hoff-

nung und Liebe“ [24]. Wohl aus dieser Einsicht heraus, hat der kirchliche Gesetzgeber bereits im alten wie auch im neuen Codex ausdrücklich dem Staat die Regelung der rein bürgerlichen Rechtswirkungen der Ehe überlassen (vgl. c. 1016 CIC/1917; c. 1059 CIC/1983).

2. Das System der Wahlzivilehe würde die Eheseelsorge vor neue und schwere Aufgaben stellen. Denn die darin zwar gewährleistete rechtliche Gleichstellung von Staat und Kirche wäre zugleich mit der Gefahr eines religiösen Indifferentismus verbunden; die Tatsache, daß der standesamtlichen und kirchlichen Trauung die gleichen bürgerlichen Rechtswirkungen zukommen, könnte auch „sehr leicht die Gläubigen zur irrigen Auffassung veranlassen, daß zwischen beiden auch im Gewissensbereich kein wesentlicher Unterschied bestehe“ [25]. Um dieser Gefahr wirksam entgegentreten zu können, müßte die Kirche ihren Gläubigen die standesamtliche Trauung als Ausdruck des Ungehorsams gegen kirchliche Gesetze verbieten, wohl unter der Androhung andernfalls als öffentlicher Sünder zu gelten:

„Während die Gläubigen im System der Pflichtzivilehe sich dem bürgerlichen Akt unterziehen können, ohne irgendwie gegen die kirchlichen Bestimmungen zu verstoßen, ... (wäre) im System der Wahlzivilehe der Abschluß der Zivilehe stets schwerer Ungehorsam gegen die kirchlichen Gesetze.“ [26]

3. Für den Staat sprechen vor allem die Gründe der Rechtssicherheit, Rechtseinheitlichkeit wie auch Rechtsklarheit gegen die Einführung der fakultativen Zivilehe. Da die Eheschließung ein Vorgang ist, bei dem ein öffentliches Organ das Vorliegen der Voraussetzungen und den Vollzug der Handlung beurkundet [27], müßten Kriterien dafür festgelegt werden, „welche Gemeinschaften und Verbände – außer den großen christlichen Kirchen, den jüdischen Gemeinden usw. – ‚trauungsberechtigt‘ sein sollten: auch die Gewerkschaften, die Freidenkerverbände, alle Körperschaften des öffentlichen Rechts?“ [28] Erhielten nur bestimmte öffentliche Institutionen das staatliche Trauungsrecht, entstünde eine Rechtsungleichheit, würden aber alle Einrichtungen öffentlichen Rechts für trauungsberechtigte Organe erklärt, stünde der Rechtsunsicherheit Tür und Tor offen. Denn durch die Vielzahl der Quasistandesämter könnte der Staat seine ordnungspolitische Aufgabe, d.h. die Aufsichtskontrolle, daß keine illegalen Ehen geschlossen werden, praktisch nicht mehr wahrnehmen.

Die katholische Kirche scheint – zumindest im Bereich der Deutschen und Österreichischen Bischofskonferenz – im System der vorgängigen Pflichtzivilehe am ehesten gewährleistet zu sehen, daß die Institution der Ehe zum einen staatsrechtlich abgesichert ist und zum anderen ihre spezifisch religiöse Eigenart entfalten kann. In der vorgängigen Pflichtzivilehe kommt durch die Zuordnung, aber auch Unterschiedenheit von standesamtlicher und kirchlicher Trauung die „Mehrdimensionalität des einen Eheabschlusses“ [29] deutlich zum Ausdruck, nämlich die bürgerlich-rechtliche und die religiös-sakramentale Dimension der Ehe; diese „beiden Dimensionen ...

bilden die eine Ehe, die als eine einzige Wirklichkeit gelebt werden muß, aber in Schritten eingegangen wird"[30]. In diesem Sinn bilden die bürgerliche und kirchliche Trauung „ein gestrecktes Ganzes" , das für im Glauben lebendige katholische Christen „erst mit der kirchlich vorgeschriebenen Form zu einem inneren Abschluß kommt"[31].

Denn durch die Ziviltrauung erklären die Brautleute, „daß sie den Eintritt der mit der bürgerlichen Ehe verbundenen Rechtsfolgen wünschen"[32], und sie erfüllen damit ihre Pflicht als Staatsbürger, die dazu vom Staat festgelegten Rechtsförmlichkeiten einzuhalten. Mit der kirchlichen Trauung aber bekennen sie, daß sie das vom weltanschaulich neutralen Staat – von den im Naturrecht grundgelegten Eckgrößen der Einheit und Unauflöslichkeit der Ehe abgesehen – *inhaltlich* offengelassene und offenzulassende Rechtsgebilde der Ehe[33] im christlichen Sinn verstehen und gestalten wollen, nämlich als eine Wirklichkeit, die aus der Gottesgemeinschaft und auf sie hin lebt, d.h. als Sakrament.

Dieser Auffassung kann vor allem dann zugestimmt werden, wenn die vorgängige Pflichtzivilehe künftig nicht einseitig vom Staat verordnet, sondern von Staat und katholischer Kirche gemeinsam als verpflichtend erklärt wird – zum Beispiel in einem Konkordat –, und wenn dabei zugleich alle bisher durch eine zivile Eheschließung entstehenden finanziellen Nachteile (Wegfall der Witwenrente, des Bafögs u.ä.) beseitigt werden.

ANMERKUNGEN

[1] D. Schwab, Kirchliche Trauung ohne Standesamt – Die stille Beerdigung eines historischen Konflikts, in: FamRZ 55 (2008), 1121–1124,1123.

[2] Vgl. BT-Drucksache 16/1831,33.

[3] Schwab (A. 1) 1123f.

[4] Vgl. ebd. 1124; Schwab weist darauf hin, daß die drei Lesungen über das neue Gesetz zur Nachtzeit stattfanden, weshalb die Stellungnahmen der Parteiredner nur zu Protokoll gegeben wurden.

[5] Vgl. P. Jäggi, Das verweltlichte Eherecht (Freiburg 1955) 31.

[6] Vgl. Luthers Schrift „Von den Ehesachen", in: WA 30 III, 205.

[7] Vgl. z.B. ebd. 30 III, 207; 42,177; zum reformatorischen Eheverständnis vgl. auch H. Dombois, Kirche u. Ehe, in: ders., Das Recht der Gnade. Ökumenisches Kirchenrecht I (Witten 1961) 628–676.

[8] C. Holböck, Die Zivilehe. Die staatliche Ehegesetzgebung u. die Kirche (Innsbruck 1950) 63; vgl. H. Conrad, Die Grundlegung der modernen Zivilehe durch die französische Revolution, in: ZSRG.G, 67 (1950) 336–372,365–370.

[9] Vgl. P. Krämer, Kirchenrecht I. Wort – Sakrament – Charisma (Stuttgart 1992) Kirchenrecht, 127.

[10] Vgl. U. Baumann, Die Ehe – ein Sakrament? (Zürich 1988) 88; E. Corecco, Das Sakrament der Ehe: Eckstein der Kirchenverfassung, in: AfkKR 148 (1979) 353–379,355.

[11] Papst Leo XIII. bezeichnete 1878 in der Enzyklika „Inscrutabili Dei" die Zivilehe als „gesetzlich erlaubtes Konkubinat"; vgl. C. Ulitzka, Lumen de Caelo, erweiterte Ausgabe v. „Leo XIII. der Lehrer der Welt". Praktische Ausgabe der wichtigsten Rundschreiben Leo XIII. u. Pius XI. (Ratibor 1934) 73, Nr. 146; ASS 10 (1878) 585–592,591. Derselbe Papst führte 1880 in „Arcanum Divinae Sapientiae" aus:

„Ebenso müssen alle wissen, daß, wenn je unter Christen eine Verbindung zwischen Mann und Frau eingegangen wird, die kein Sakrament ist, daß dann eine solche Verbindung auch des Charakters einer wahren Ehe entbehre. Und wenn sie auch übereinstimmend mit den bürgerlichen Gesetzen geschlossen ist, so kann sie nur gelten als ein Brauch und eine Sitte, die vom bürgerlichen Rechte eingeführt ist; durch bürgerliches Recht kann nur das geordnet und verwaltet werden, was die Ehe im bürgerlichen Leben zur Folge hat. Diese Folgen können aber erst eintreten, wenn das eheliche Band vorhanden ist, als rechtmäßige Ursache dieser Folgen" (Ulitzka, 136, Nr. 277; vgl. CICfontes III, Nr. 580,25, S. 165f.).

[12] Vgl. dazu die römische Anweisung von 1866 in ASS 1 (1866) 508–512,510ff. Nach H. Zapp, Kanonisches Eherecht (Freiburg [7]1988) 55f. ist hier der mitunter vorgebrachte Vorwurf der Heuchelei nicht angebracht. Er wäre es nur dann, wenn „staatliche Ehe und kirchliche Ehe ein- und dasselbe Rechtsverhältnis wären. Die Gläubigen sind nicht gezwungen, etwas anderes zu erklären als das, was sie wirklich wollen, nämlich, daß sie den Eintritt der mit der bürgerlichen Ehe verbundenen Rechtsfolgen wünschen."

[13] Vgl. S. Demel, Was ist die Zivilehe für den Katholiken?, in: KIBI 72 (1992) 229–231.

[14] Vgl. Krämer (A. 9) 127.

[15] Vgl. Schwab (A. 1) 1123, mit Verweis auf BT-Drucksache 16/1831. F. Sanders, Die rein kirchliche Trauung ohne zivilrechtliche Wirkung. Eine kanonistische Reflexion zu einem langwährenden pastoralen Problem aufgrund von § 67 Personenstandsgesetz (Essen 2001) 101, macht darauf aufmerksam, daß es bereits 1996 einen unveröffentlichten Referentenentwurf zur Abschaffung des Voraustrauungsverbots gab.

[16] E-Mail-Newsletter von Radio Vatikan vom 26.9.2008; Abl. Regensburg vom 6.10.2008,104f.

[17] Richtlinien des Erzbistums Salzburg vom 8. Februar 1980 für rein kirchliche Eheschließungen, in: AfkKR 149 (1980) 186f., 186; vgl. die Weisungen der Bistümer Gurk, Innsbruck, Linz zu rein kirchlichen Trauungen, in: ÖAKR 41 (1992) 498f., 498.

[18] Richtlinien (A. 17) 186f.

[19] Vgl. ebd.; Weisungen (A. 17) 498.

[20] www.nzz.ch/nachrichten/kultur/aktuell/die_deutsche_ehe_als_kulturkampfplatz_1798233.html

[21] R. Puza, Leserbrief, in: FAZ, 1.8.2008,9; vgl. ders., Kirchliche Trauung ohne Standesamt, in: ThQ 188 (2008) 229–231,230f.

[22] Vgl. W. Kasper, Zur Theologie der christlichen Ehe (Mainz 1977) 88.

[23] D. Pirson, Das Eherecht, in: HdbStKirchR II, 741–777,764.

[24] J. Duss-v. Werdt, Theologie der Ehe, in: MySal IV/2,422–449,447.

[25] Holböck (A. 8) 78.

[26] Ebd. 77.

[27] Vgl. Pirson (A. 23) 763.

[28] F. W. Bosch, Staatliches u. kirchliches Eherecht – in Harmonie oder im Konflikt? (Bielefeld 1988) 114f.

[29] Kasper (A. 22) 88.

[30] K. Lüdicke, in: MKCIC, Ehe, Einl./4, Rdn. 11.

[31] Kasper (A. 22) 87f.

[32] Pirson (A. 23) 767.

[33] Vgl. auch Conrad (A. 8) 363, der bereits im französischen Zivilgesetzbuch von 1804 diese Auffassung verwirklicht sieht: „Die Ehe ist ein naturrechtlicher Vertrag, der in der Willensübereinstimmung der Partner gesehen wird. Die staatliche Ehegesetzgebung kann zum Wesen der Ehe nichts mehr beisteuern. Sie enthält nur Ordnungsvorschriften. Infolgedessen wird unabhängig von der Anerkennung der Vertragsnatur der Ehe an anderer Stelle die Form der Eheschließung geregelt …, gleichsam um darzutun, daß sie mit dem Wesen der Ehe nichts gemein haben, sondern nur im Interesse der öffentlichen Ordnung aufgestellt sind."

Frank Kürschner-Pelkmann

Wasser – Erde – Theologie

Fragen des Zugangs zu Wasser sind Fragen der Gerechtigkeit. Diese Erkenntnis setzt sich zunehmend in der internationalen Wasserdebatte und auch im kirchlichen Diskurs durch. Damit verlagert sich die Beschäftigung mit Wasserthemen immer stärker von der naturwissenschaftlich-technischen auf die politisch-soziale Ebene. Dieser Paradigmenwechsel der letzten zwei Jahrzehnte hat auch Konsequenzen für die theologische Reflexion und dies besonders in Ländern, die unter Wassermangel und einem sehr ungleichen Zugang zu sauberem Wasser leiden. In seinem Buch „Gottes Geist kommt im Wasser. Wasserkrise, Religionen und ökologische Spiritualität" arbeitet der brasilianische Theologe Marcelo Barros heraus, wie eng Wassernutzung und ökonomisches System zusammenhängen:

„Es nützt nichts, die Natur zu verteidigen und sich Sorgen um das Wasser zu machen, wenn sich das System nicht ändert, das die wahre Ursache für das beunruhigende Bild ist. Wenn das herrschende sozioökonomische Entwicklungsmodell nicht revidiert wird, gibt es keine wirkliche Abhilfe für die ökologische Zerstörung und die Wasserkrise." [1]

Solche Einschätzungen gewinnen in der katholischen Kirche, aber auch in vielen evangelischen Kirchen der Welt sowie in den kirchlichen Hilfswerken an Zustimmung und sind Antriebsfedern für ein Engagement für das Wasser und ein Leben in Fülle. Vor diesem Hintergrund ist zu verstehen, daß das „Dritte Weltforum Theologie und Befreiung", das im Januar 2009 in Belem/Brasilien stattfindet, unter dem Motto „Wasser, Erde, Theologie – eine andere Welt ist möglich" steht[2].

Immer knapper und immer teurer

Sauberes Trinkwasser wird auf der Erde immer knapper. Weltweit leiden mehr als eine Milliarde Menschen unter akutem Wassermangel. Die Gründe dafür sind vielfältig, die Folgen katastrophal. Das trinkbare Wasser ist auf der Welt sehr ungleich verteilt. Wasserreichen Ländern wie Finnland und Kanada stehen Länder mit großer Wasserknappheit wie zum Beispiel Mali oder Jemen gegenüber. Eine wachsende Bevölkerung, der große Wasserbedarf von Landwirtschaft und Industrie sowie die hohe Schadstoffbelastung vieler Flüsse und zunehmend auch der Grundwasservorräte verschärfen die Probleme. Etwa 70 Prozent des Wassers, das von Menschen genutzt wird, dient der Landwirtschaft, 20 Prozent der Industrie und

zehn Prozent den privaten Haushalten[3]. Der Konkurrenzkampf um sauberes Wasser nimmt in vielen Regionen der Welt zu, und wer in Ländern mit „Wasserstreß" nicht über genug Geld und Einfluß verfügt, der ist häufig auf das Wasser aus verschmutzten Flüssen oder Seen angewiesen. Jedes Jahr sterben mehrere Millionen Menschen auf der Welt an wasserbedingten Krankheiten, darunter ein hoher Anteil von Kindern. Nach UNICEF-Schätzungen sterben jeden Tag 4000 Kinder, weil ihnen sauberes Trinkwasser fehlt[4].

In den armen Ländern der Welt ist nur eine Minderheit der Bevölkerung an öffentliche Wasserversorgungssysteme angeschlossen[5]. Häusliche Wasseranschlüsse gibt es meist nur in den Städten und dort wiederum nur in den Stadtvierteln der wohlhabenden und reichen Bevölkerung. Und selbst für diese privilegierte Minderheit ist die Versorgung oft unzureichend. In vielen Großstädten armer Länder muß das Leitungswasser abgekocht werden, bevor man es trinken kann. Nicht selten kommt nur einige Stunden am Tag Wasser aus der Leitung, manchmal sogar nur an einigen Tagen in der Woche. Ein Grund dafür ist, daß die Bereitstellung von ausreichend Trinkwasser immer schwieriger wird, weil die Grundwasservorräte übernutzt worden sind und das Oberflächenwasser verschmutzt ist.

Um so fataler wirkt sich aus, daß in vielen dieser Städte zwischen einem Drittel und der Hälfte des Wassers zwischen Wasserwerk und Wasserhahn verloren geht. Ein Teil des Wassers wird illegal abgezapft, und zwar nicht nur von durstigen Bewohnern der Armenviertel, sondern manchmal auch von prosperierenden Unternehmen, die Kosten sparen wollen. Aber der größte Teil der Wasserverluste resultiert aus Leckagen. In Städten wie Dar es Salaam in Tansania stammen die meisten Leitungen noch aus der Kolonialzeit und wurden seither nur schlecht gewartet. Lediglich acht Prozent der Einwohner der Millionenstadt verfügen über einen Wasseranschluß. Steigenden Wasserpreisen stehen oft völlig unzureichende Leistungen der Wasserversorger gegenüber. Zu den undankbarsten Aufgaben gehört in Dar es Salaam und anderen Großstädten in Afrika, Asien und Lateinamerika deshalb das Eintreiben des Wassergelds von Kunden, die nicht einsehen wollen, warum sie immer mehr Geld dafür zahlen sollen, daß sie nur selten Wasser aus der Leitung bekommen[6].

Auch diejenigen, die über keinen Wasseranschluß verfügen, sind von dieser Misere mitbetroffen. Wer in Slumgebieten wenigstens über etwas Geld verfügt, bezieht sein Trinkwasser in Kanistern und Eimern von Wasserverkäufern. Diese kommen mit Handkarren oder mit Tanklastwagen in die Armenviertel und bieten Wasser an, das sie oft aus einem privaten Wasserhahn in einem wohlhabenden Stadtteil bekommen haben. Steigt dort der Wasserpreis, müssen auch die Armen Preiserhöhungen hinnehmen. Dabei zahlen sie für ihr Wasser ohnehin weit mehr als die Wohlhabenden, denn die Wasserhändler wollen ihre Kosten decken und einen Gewinn erzielen.

In vielen ländlichen Gebieten im Süden der Welt ist die Trinkwasserversorgung sogar noch prekärer. Frauen und Mädchen müssen oft viele Kilometer laufen, um

den nächsten Brunnen oder Fluß zu erreichen und dann mühsam einen schweren Kanister Wasser auf dem Kopf nach Hause zu tragen. Oft muß der lange Weg mehrmals am Tag zurückgelegt werden, um eine Großfamilie mit einem Minimum an Wasser zu versorgen. Die Folge ist, daß viele Mädchen keine Schule besuchen können und der Arbeitstag der Frauen noch länger wird. Besonders in Afrika müssen die Frauen sich nicht nur zusätzlich um den Haushalt und die Kinder kümmern, sondern tragen auch die Hauptlast der landwirtschaftlichen Arbeit. Gender-Ungerechtigkeit wird also durch einen prekären Zugang zu Wasser wesentlich verschärft. Entsprechend groß ist das Interesse der Frauen an Brunnen in der Nähe ihrer Häuser. Auch einfache technische Anlagen zum Sammeln von Regenwasser, wie sie von Hilfswerken wie Misereor gefördert werden, stellen eine Entlastung für die Frauen dar.

Wachsende Konflikte um Wasser und Land

„Whisky ist zum Trinken da, Wasser, um darum zu kämpfen", so soll der amerikanische Schriftsteller Mark Twain die Konflikte um das knappe Gut Wasser in der Zeit des „Wilden Westens" in den USA beschrieben haben. Seither haben sich global die Auseinandersetzungen verschärft, und zwar sowohl innerhalb einzelner Länder als auch zwischen Staaten. Bedrohliche Ausmaße haben die Konflikte zwischen Ackerbauern und Viehzüchtern in verschiedenen regenarmen Ländern Afrikas angenommen. Kenia ist ein Beispiel dafür. Wenn Viehzüchter im kargen Norden des Landes erleben, daß der Regen ausbleibt und die ersten Rinder verdursten, kommt es häufig zu bewaffneten Konflikten zwischen den Hirtengruppen um verbliebenes Weideland und Brunnen. Während solche Konflikte früher mit Speeren ausgetragen wurden, fordert heute der Einsatz von Kalaschnikows eine große Zahl von Menschenleben[7].

Viele Hirtenfamilien ziehen bei lang anhaltenden Dürren weiter in den wasserreicheren Süden Kenias, in Gebiete, in denen sich inzwischen dicht an dicht die Felder der Ackerbaufamilien ausdehnen. Unvermeidlich nähern sich die Herden diesen Feldern und fressen nicht selten die angebauten Getreide- oder Gemüsepflanzen. In der Folge kommt es zu verbalen und oft auch gewaltsamen Konfrontationen[8], die in der internationalen Presse dann vereinfacht als „ethnische Konflikte" bezeichnet werden.

Tatsächlich kommen viele Faktoren zusammen, um aus Streit blutige Kämpfe werden zu lassen. Der globale Klimawandel hat zur Konsequenz, daß es in ohnehin niederschlagsarmen Regionen Ostafrikas noch seltener regnet. Zudem wird unberechenbarer, wann Niederschläge fallen; auf traditionelles Wissen über Regenzeiten ist kein Verlaß mehr. Und wenn es endlich regnet, sind die Niederschläge oft kurz und heftig und tragen wenig zum Wachstum der Pflanzen und zur Grundwasser-

bildung bei. Gleichzeitig steigt der Druck auf die Ackerbauern, immer mehr zu produzieren, um sich auf einem liberalisierten, für ausländische Konkurrenten geöffneten Agrarmarkt zu behaupten.

Gekoppelt mit einem raschen Bevölkerungswachstum führt das dazu, daß in weiten Teilen Kenias jede noch so kleine Fläche für Acker- und Gartenbau genutzt und das Ackerland weiter in die Savannengebiete ausgedehnt wird. Diese Landnahme raubt den Viehzüchtern den Zugang zu bisherigen Weideflächen. Besonders konfliktträchtig ist die rasche Ausweitung der Bewässerungslandwirtschaft (besonders beim Blumenanbau für den Export) entlang der kenianischen Flüsse und Seen[9]. Die moderne exportorientierte Landwirtschaft bringt hohe Deviseneinnahmen, raubt den Viehzüchtern aber den Zugang zum Wasser. Vor die Wahl gestellt, ihr Vieh verdursten zu lassen oder es über die neuen Felder ans Wasser zu treiben, entscheiden sie sich oft für den zweiten Weg.

Nicht nur in Kenia sind die Konflikte um Land und um Wasser aufs engste miteinander verwoben. Ein weiteres Beispiel ist Ägypten: Seit dem Bau des Assuan-Staudamms in Oberägypten fällt am Unterlauf die jährliche Nilflut aus, die jahrtausendelang die Felder rechts und links des Flusses mit Wasser und Nährstoffen versorgte. Jetzt sind die Bauern auf Motorpumpen angewiesen, um ihre Felder zu bewässern. Kleinbauern müssen oft Pumpen von Großbauern ausleihen, die sich zudem häufig den bevorzugten Zugang zum Wasser sichern. In die Enge getrieben, bleibt vielen Kleinbauernfamilien nichts übrig, als ihr Land an die Großbauern zu verkaufen und in die Armenviertel der großen Städte zu ziehen[10].

In Indien gibt es ähnliche Konflikte um Pumpen und Wasser, und hier bestehen zusätzliche Konflikte mit großen Konzernen wie zum Beispiel der Coca-Cola Company. Der Boom der Softdrink- und Flaschenwasserverkäufe in Indien stellt die Anbieter vor das Problem, wie sie die erforderlichen großen Mengen Wasser für die Füllung der Flaschen, vor allem aber für die Reinigung der gebrauchten Flaschen beschaffen können. In einigen indischen Bundesstaaten reicht der Besitz eines Grundstücks aus, um das Recht zu haben, Brunnen zu bohren und eine beliebig große Menge Wasser zu fördern. Diese Bestimmungen stammen aus der Zeit der handgegrabenen Brunnen und der Wasserförderung mit Eimern. Jetzt aber werden Tiefbrunnen gebohrt und mit Motorpumpen große Mengen Grundwasser zur industriellen Nutzung gefördert. In Plachimada im Bundesstaat Kerala in Südindien hat dieses Vorgehen von Coca-Cola zu einem landesweit beachteten Konflikt mit den lokalen Bauernfamilien geführt. Die starke Übernutzung der Wasserressourcen durch den internationalen Konzern hatte nämlich zur Folge, daß die Brunnen der örtlichen Bevölkerung, die nur eine geringe Tiefe haben, trocken fielen[11].

Zwischenstaatliche Konflikte

Zunehmend treten Konflikte um das knapper werdende Wasser auch zwischen benachbarten Staaten auf. Weltweit gibt es über 200 grenzüberschreitende Flüsse. In manchen Fällen, so am Rhein, gibt es Verträge der Anrainerstaaten, die eine Übernutzung des Wassers oder eine zu große Schadstoffbelastung verhindern. In anderen Fällen gibt es immer wieder Konflikte darum, wer wieviel Wasser nutzen darf. Die politischen Konflikte der Anrainerstaaten des Jordans – Israel, Libanon, Syrien, Jordanien und Palästina – werden durch den Streit um die Nutzung des Jordanwassers verschärft[12]. Israel ist bisher nicht bereit, die Golanhöhen an Syrien zurückzugeben, weil befürchtet wird, das Nachbarland könnte dann Wasser aus den Quellflüssen des Jordans ableiten und so weniger Wasser in den Fluß und den See Genezareth gelangen, eine der wichtigsten Trinkwasserquellen Israels. Die Palästinenser sind verbittert, weil Israel ihnen den Zugang zum Jordanufer und die Nutzung des Jordanwassers verwehrt. Zur Zeit nutzen Israel, Syrien und Jordanien so viel Wasser des Jordans und seiner Zuflüsse, daß nur noch ein Bruchteil der früheren Wassermenge von der Jordanmündung in das Tote Meer fließt. Als Folge sinkt der Wasserspiegel des Toten Meeres ständig, dessen Länge von 80 auf 50 Kilometer geschrumpft ist[13].

Dies ist kein untypischer Fall für die „Lösung" grenzüberschreitender Wasserprobleme. Mangels einvernehmlicher, verbindlicher Vereinbarungen übernutzen alle Anrainerstaaten mancher grenzüberschreitender Flüsse und Seen die vorhandenen Ressourcen. Im Fall des Ganges und weiterer Flüsse, die aus Indien nach Bangladesch fließen, hat die indische Übernutzung zur Konsequenz, daß so wenig Wasser das riesige Mündungsdelta des dicht bevölkerten Bangladesch erreicht, daß immer mehr salziges Ozeanwasser eindringt und die Landwirtschaft und den Fischfang schwer schädigt[14]. Beim Mekong sind es die vietnamesischen Bauernfamilien im Flußdelta, die darunter zu leiden haben, daß eine wachsende Zahl von Staudämmen am Oberlauf des Flusses die Wassermenge und die Strömungsverhältnisse gravierend verändern[15].

International ist in den letzten Jahren das Bewußtsein dafür gewachsen, welches Konfliktpotential die wachsende Knappheit von Trinkwasser und die Konkurrenz um das verbleibende Wasser haben. Es wird befürchtet, daß es in den Kriegen des 21. Jahrhunderts nicht mehr um Erdöl, sondern um Wasser gehen wird. Erfreulicherweise gibt es jedoch eine ganze Reihe von Initiativen, um solche Auseinandersetzungen zu verhindern.

Ein wichtiger Schritt war, daß bei einem Millenniumsgipfel der Regierungschefs von 189 Ländern im Jahr 2000 in New York die Millenniumsentwicklungsziele formuliert wurden, darunter das Ziel der Verbesserung der Wasserversorgung. Bis zum Jahr 2015 soll die Zahl der Menschen halbiert werden, die ohne einen gesicherten Zugang zu ausreichend sauberem Trinkwasser leben müssen. Als Ausgangsjahr

wurde 1990 gewählt. Damals fehlte etwa 1,2 Milliarden Menschen eine Wasserversorgung. Problematisch ist, daß die Regierungschefs einen ebensowichtigen Bereich „vergaßen": die sanitäre Versorgung. Sanitäre Fragen, Toiletten und menschliche Fäkalien sind nicht nur in vielen Gesellschaften eine Thematik, über die man nicht spricht; auch in den entwicklungspolitischen Verhandlungen war dies lange ein totgeschwiegenes Thema. Immerhin wurde 2002 beim UN-Gipfel für Nachhaltige Entwicklung in Johannesburg beschlossen, zusätzlich die Halbierung der Zahl der Menschen ohne sanitäre Versorgung bis 2015 in den Katalog der Millenniumsentwicklungsziele aufzunehmen. Hierbei geht es um die tagtäglichen Probleme von über zwei Milliarden Menschen.

Parallel dazu gibt es zahlreiche Initiativen, um den Wasserstreß in vielen Ländern des Südens dadurch zu vermindern, daß effizientere Formen der Bewässerungslandwirtschaft eingeführt, der industrielle Wasserverbrauch vermindert und die Belastung des Wassers durch Schadstoffe reduziert wird. Nachfolgend soll es exemplarisch um Konzepte und Initiativen für eine grundlegende Verbesserung der städtischen Trinkwasserversorgung gehen.

Privatunternehmen – besser und preiswerter?

In den 80er und 90er Jahren machte sich bei der Weltbank und anderen Trägern von Entwicklungsprogrammen eine große Frustration im Blick auf die öffentlichen Wasserversorgungsbetriebe in Afrika, Asien und Lateinamerika breit. Ineffizienz und Korruption waren vielerorts so weit verbreitet, daß Entwicklungsgelder ebenso versickerten wie das kostbare Trinkwasser. Viele dieser Betriebe schienen nicht in der Lage zu sein, die Versorgung für die vorhandenen Kunden nachhaltig zu verbessern und zusätzlich die wachsenden Armenviertel mit Anschlüssen zu versorgen, und seien es auch nur Gemeinschaftsanschlüsse. Fairerweise muß gesagt werden, daß die meisten dieser Betriebe unter einem chronischen Finanzmangel litten und daß Behörden und das Militär ganz oben auf der Liste derer standen, die ihre Wasserrechnungen nicht beglichen. Die Weltbank und staatliche Träger der westlichen Entwicklungsunterstützung setzten zur Lösung der Misere auf private Akteure. International tätige Wasserunternehmen sollten ihr Know-how und Kapital bereitstellen, um die städtische Wasserversorgung grundlegend zu verbessern und auszuweiten. Dabei spielte auch die neoliberale „Glaubensüberzeugung" eine Rolle, daß private Unternehmen immer effizienter arbeiten als kommunale und staatliche.

Das Interesse vieler geldgebender Stellen an einer privaten Beteiligung traf sich mit dem Interesse einiger internationaler Unternehmen, als „Global player" am Geschäft mit dem „blauen Gold" zu partizipieren. Neben den großen französischen Wasserkonzernen Suez und Veolia waren es zunächst vor allem britische Unterneh-

men, die auf die internationalen Märkte drängten. Aber auch der deutsche RWE-Konzern wollte Ende der 90er Jahre von dem anscheinend lukrativen internationalen Wassergeschäft profitieren. Durch den Erwerb von Thames Water (dem privaten Wasserversorger Londons mit vielen internationalen Aktivitäten) und American Water Works (dem größten privaten US-Versorger) stieg RWE zu einem der großen Drei der Branche auf.

Allerdings erbte RWE damit auch Konfliktfälle, zum Beispiel in der indonesischen Hauptstadt Jakarta: Thames Water und Suez hatten unter dem Diktator Suharto 1997 die Konzession erhalten, jeweils die Hälfte der Bevölkerung der Millionenstadt mit Trinkwasser zu versorgen. Aber die asiatische Wirtschaftskrise Ende der 90er Jahre zerstörte alle Hoffnungen, rasch Gewinne mit dem Wasser zu machen. Die Aufsichtsbehörden stimmten angesichts wachsender Verarmung der Bevölkerung den beantragten drastischen Preissteigerungen nicht zu, und schon die genehmigten Erhöhungen lösten großen Unmut in der Bevölkerung aus – dies um so mehr, als die ausländischen Betreiber angesichts der eigenen Verluste ihre Investitionstätigkeit stark einschränkten. Zudem gab es immer wieder Konflikte mit den unzufriedenen Beschäftigten, die ihre bescheidenen Gehälter mit den Einkünften der europäischen Manager verglichen. Beträchtliche Verluste und eine schlechte Presse in Ländern wie Indonesien ließen RWE rasch erkennen, daß der Traum vom schnellen Wassergeld sich nicht erfüllen würde. 2005 beschloß der Essener Konzern, sich wieder auf das Strom- und Gasgeschäft zu konzentrieren und seine internationalen Wasseraktivitäten auf Mittel- und Osteuropa zu begrenzen[16].

Auch Suez und Veolia mußten die Erfahrung machen, daß dort keine glänzenden Geschäfte zu erwarten sind, wo die Kaufkraft der Bevölkerung zu gering ist. Dabei hatten sie sich ohnehin auf die „Rosinen" im Wassergeschäft konzentriert, also auf einige große Städte wie Manila, Buenos Aires und Johannesburg. Aber auch das rechnete sich in vielen Fällen nicht. Die von der Weltbank erhofften Milliardenbeträge wollten sie ohnehin nicht investieren, sondern verzichteten meist auf den Kauf der eher maroden Wasserwerke und Leitungsnetze. Sie schlossen statt dessen Managementverträge ab, die keinen nennenswerten Kapitaleinsatz erforderten. Aber das schützte nur vor Kapitalverlusten, nicht vor Konflikten und geschäftlichen Rückschlägen.

Außerdem hatten die Konzerne den Widerstand breiter Kreise der Bevölkerung gegen die Privatisierung der Wasserversorgung unterschätzt. Die Menschen fürchteten zu Recht, daß private Unternehmen die Wasserpreise noch stärker als kommunale Betriebe erhöhen würden, um einen Gewinn zu erzielen. Im bolivianischen Cochabamba kam es sogar zu einem Volksaufstand, der die Regierung 2005 zwang, den Vertrag mit dem US-Konzern Bechtel und seinen Partnern wieder zu kündigen[17]. Im tansanischen Dar es Salaam waren die Leistungen eines Konsortiums aus einem britischen, einem deutschen und einem einheimischen Unternehmen von 2003 an so unzureichend, daß die Regierung den Vertrag 2005 fristlos kündigte. Ein

britisches Gericht sprach dem tansanischen Staat ob der schlechten Arbeit der privaten Betreiber inzwischen eine Entschädigung zu[18].

Auch in der westlichen Welt haben die privaten Betreiber mit einem schlechten Ruf zu kämpfen. In London hat der private Betreiber Thames Water das Leitungsnetz so stark vernachlässigt, daß die Wasserverluste durch Leckagen auf über 30 Prozent gestiegen sind. Dem Unternehmen schien es preiswerter zu sein, diese Verluste in Kauf zu nehmen, statt teure Reparaturen und Erneuerungsarbeiten durchzuführen. Angesichts der Wasserknappheit in Südengland überzeugte dieses Vorgehen die Aufsichtsbehörden aber nicht, und Thames Water ist jetzt gezwungen, Milliardenbeträge zu investieren, um das Leitungsnetz zu erneuern[19]. Ebenso ist die Teilprivatisierung der Berliner Wasserbetriebe im Jahr 1999 zu einem Fehlschlag geworden. Selbst der Präsident der Berliner Industrie- und Handelskammer sprach 2004 von einer mißglückten Teilprivatisierung[20]. In den letzten Jahren sind die Wasserpreise in Berlin so stark gestiegen, daß die Wirtschaft mit Wettbewerbsnachteilen zu kämpfen hat. Hinzu kommt, daß der Berliner Senat schon mehrfach Verluste des Unternehmens ausgleichen mußte, während den privaten Betreibern Veolia und RWE ein hoher Gewinn garantiert ist – unabhängig vom Geschäftsergebnis[21].

Im Süden der Welt, aber auch in Europa wollen ob solcher Erfahrungen viele Kommunen ihre Wasserversorgung lieber selbst betreiben und diese so effizient wie möglich gestalten. In Lateinamerika ist die brasilianische Großstadt Porto Alegre zu einem Vorbild dafür geworden, die Wasserwerke effizient kommunal zu betreiben, die Beschäftigten durch Mitbestimmung zu motivieren sowie die Bürgerinnen und Bürger in Entscheidungsprozesse einzubeziehen und damit die Identifikation mit dem Versorgungsunternehmen zu erhöhen. In Porto Alegre sind inzwischen fast alle Familien an die Wasserversorgung angeschlossen, der Wasserpreis gehört zu den niedrigsten des Landes und für arme Familien gibt es einen Sozialtarif[22].

Ware oder gemeinsames Gut der Menschheit?

Bei der Debatte um die Privatisierung der Wasserversorgung und bei Konflikten um das knappe Gut Wasser geht es nicht nur um Fragen der Betriebswirtschaft und der Effizienz. Institutionen wie die Weltbank, aber auch internationale Wasserkonzerne haben völlig unterschätzt, welche elementare Bedeutung die Menschen dem Wasser zumessen. Leonardo Boff hat diese Überzeugung vieler Menschen so formuliert:

„Wasser ist kein wirtschaftliches Gut wie jedes andere. Wasser ist so eng mit dem Leben verbunden, daß wir es als Teil des Lebens und als etwas Heiliges betrachten müssen. Das Leben kann nicht zur Ware gemacht werden. Wasser ist ein natürliches Gut, eine grundlegende Quelle, aus der vor 3,8 Milliarden Jahren das Leben auf der Erde entstanden ist."[23]

Wasser, die Grundlage allen Lebens, darf nicht zu einer Ware wie jede andere werden. Davon waren zum Beispiel viele Tausend Bürgerinnen und Bürger in Hamburg überzeugt, die mit einem Volksbegehren eine Privatisierung der Hamburger Wasserversorgung verhindern wollten. Angesichts der breiten Unterstützung dieser Initiative verabschiedete die Hamburger Bürgerschaft ein Gesetz, mit dem eine Privatisierung der Wasserwerke ausgeschlossen wird.

In Südafrika gab es vor einigen Jahren massiven Protest dagegen, daß das Management von Wasserbetrieben internationalen Konzernen übertragen wurde. In Städten wie Johannesburg ist es zu Demonstrationen gegen die Privatisierungspolitik gekommen, und in einer gemeinsamen Erklärung des südafrikanischen Kirchenrates und der katholischen Bischofskonferenz Südafrikas vom 6. Juni 2002 heißt es:

„Europäische Unternehmen haben ein großes Interesse daran, ihre Wirtschaftsinteressen auf die Wasserprivatisierung auszudehnen und profitieren in erster Linie von solchen Maßnahmen. Aber die Ergebnisse der bisherigen Privatisierungen im Wasserbereich sind furchtbar. So sind zum Beispiel für viele Menschen in Südafrika, vor allem für Menschen mit minimalem Einkommen und arbeitslose Frauen, die Wasserrechnungen plötzlich auf die Hälfte ihrer Monatseinkünfte hochgeschnellt." [24]

In Ghana haben sich auch kirchliche Kreise dem Widerstand gegen die Privatisierung der staatlichen Wasserbetriebe angeschlossen.

Die katholische Kirche in Brasilien stellte die „Geschwisterlichkeitskampagne 2004" unter das Thema „Wasser – Quelle des Lebens". Die Kirche wollte mit dieser Kampagne die Bewahrung des Wasserreichtums Brasiliens erreichen und eine Privatisierung dieses gemeinsamen Gutes verhindern. Die Bischofskonferenz kritisierte, daß Wasser im Interesse transnationaler Unternehmen zu einer Ware werde, mit der Profite gemacht werden sollten. In einem Basistext zur Kampagne steht:

„Es gehört in die Verantwortung einer jeden Person, vor allem derer, die Macht und Entscheidungsbefugnis haben, über die Qualität der Gewässer und den Zugang zu ihnen für alle Menschen und Lebewesen zu wachen."

Als wichtigstes Ziel der Kampagne wurde formuliert, „in der Gesellschaft ein Bewußtsein dafür zu schaffen, daß Wasser die Quelle des Lebens ist und daß jeder ein Recht auf Wasser hat". Es wurde ein Wassergesetz gefordert, das die Wasserversorgung als staatliche Aufgabe festschreibt. Kardinal Geraldo Majella Agnelo betonte: „Wir werden keinerlei Privatisierung akzeptieren." Stattdessen müßte die demokratische Kontrolle im Bereich der Wasserversorgung verstärkt werden[25].

Religiöse Überzeugungen und politisches Engagement

In den Auseinandersetzungen um das knappe Gut Wasser wird vielen Gläubigen wieder sehr viel bewußter, welche große Bedeutung das Wasser in ihren Religionen hat. Dies gilt besonders für die drei monotheistischen Religionen Judentum, Christentum und Islam, die in Wüstengebieten oder am Rand von Wüstengebieten entstanden sind. Ebenso kommt dem Wasser im Hinduismus eine große Bedeutung zu, besonders deutlich sichtbar an heiligen Flüssen wie dem Ganges. Auch in den anderen großen Religionen, aber auch in indigenen afrikanischen und lateinamerikanischen Religionen wird Wasser als Quelle des Lebens und als Geschenk des Schöpfers oder der Schöpfer verstanden.

Diese religiösen Überzeugungen beeinflussen nicht nur den Widerstand gegen Privatisierungspläne, sondern auch das Engagement für die internationale Anerkennung des Rechts auf Wasser. Während in verschiedenen nationalen Verfassungen dieses Recht verankert ist, fehlt es in der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte von 1948 sowie den Pakten für wirtschaftliche, soziale und kulturelle sowie für bürgerliche und politische Rechte aus dem Jahr 1966. Kirchliche und nichtkirchliche Initiativen in vielen Teilen der Welt setzen sich für die internationale Anerkennung dieses Rechts ein, so die kirchlichen Hilfswerke Brot für die Welt und Misereor. Unterstützung haben sie bei Papst Johannes Paul II. gefunden, der gefordert hat, das Menschenrecht auf Wasser anzuerkennen und allen Wasser zugänglich zu machen[26].

Im November 2002 verabschiedete der UN-Ausschuß für wirtschaftliche, soziale und kulturelle Menschenrechte den „Allgemeinen Kommentar Nr. 15" zum Recht auf Wasser. Diese Kommentare sind Auslegungen der internationalen Menschenrechtsvereinbarungen. Es sind also keine völkerrechtlich verbindlichen Verträge, aber die Kommentare haben doch eine große Bedeutung dafür, das Völkerrecht zu interpretieren und Vorgaben für die Umsetzung der Rechte in den einzelnen Ländern zu machen. In dem Kommentar Nr. 15 wird dem Recht auf Wasser eine zentrale Bedeutung eingeräumt: „Das Menschenrecht auf Wasser ist unumgänglich, wenn Menschen in Würde leben wollen. Es ist eine Vorbedingung für die Verwirklichung anderer Menschenrechte."

Daß die Verankerung eines solchen Rechts eine praktische Relevanz hat, zeigt sich in Südafrika. Die Forderung der Menschen in städtischen Armenvierteln und in ländlichen Gebieten, nach dem Ende der Apartheid endlich ausreichend sauberes Trinkwasser zu erhalten, gewann durch die Berufung auf die Verfassung an politischem Gewicht. 2000 kündigte Präsident Thabo Mbeki daraufhin vor einer Wahl an, daß in Zukunft jeder südafrikanische Haushalt kostenlos 6000 Liter Wasser im Monat erhalten sollte. Die Zusage wurde tatsächlich schrittweise verwirklicht. Gleichzeitig wurde das Leitungsnetz so ausgebaut, daß der weitaus größte Teil der südafrikanischen Bevölkerung inzwischen zumindest einen Gemeinschaftswasser-

hahn in der Nähe hat. Jetzt wird mehr getan, um die sanitäre Versorgung ebenfalls flächendeckend zu verbessern. Bemerkenswert ist auch, daß angesichts der Protestaktionen gegen ein halbes Dutzend Beteiligungen internationaler Unternehmen an der Wasserversorgung südafrikanischer Kommunen diese Politik revidiert wird. In den letzten Jahren ist kein neuer Managementvertrag mit Unternehmen wie Suez oder Veolia mehr abgeschlossen worden. Religiöse Überzeugungen und das Verfassungsrecht auf Wasser haben diese Veränderungen nicht allein bewirkt, aber doch sehr wesentlich dazu beigetragen.

Weltweit nimmt die Vernetzung der christlichen Initiativen für die Verwirklichung des Rechts aller Menschen auf Wasser zu. 2006 wurde das „Ökumenische Wassernetzwerk" (Ecumenical Water Network – ENN) ins Leben gerufen. Dieses Netzwerk greift nationale Initiativen wie die Kampagne „Menschenrecht Wasser" von Brot für die Welt auf und bemüht sich, das kirchliche Engagement zu bündeln und die Kirchen darin zu bestärken, sich gemeinsam für die Verwirklichung des Rechts auf Wasser einzusetzen. In einer Selbstdarstellung des Netzwerks heißt es:

„Das Ökumenische Wassernetzwerk ist eine Initiative von Kirchen und kirchlichen Organisationen, die gemeinsam das Ziel verfolgen, den Zugang insbesondere der Ärmsten zu Wasser weltweit zu schützen und zu fördern, indem wir ein christliches Zeugnis in die globale Debatte um Wasser einbringen, gemeindebasierte Initativen und Lösungen fördern, für Wasser als ein Geschenk Gottes werben und uns lokal, national und international für die Achtung und Umsetzung des Menschenrechts auf Wasser einsetzen." [27]

Ein Sekretariat des Netzwerks wurde beim Ökumenischen Rat der Kirchen in Genf eingerichtet. Es gelingt dem Netzwerk, bei Konferenzen und Seminaren den Erfahrungsaustausch von kirchlichen und kirchennahen Wasser-Initiativen zu fördern und die Basis für das weltweite ökumenische Wasser-Engagement zu verbreitern.

Das Wasser verbindet Menschen unterschiedlicher Glaubensgemeinschaften auf der Welt miteinander. Nach einer ausführlichen Beschäftigung mit dem Wasser in der Bibel und in anderen religiösen Traditionen kommt Marcelo Barros in seinem Buch „Gottes Geist kommt im Wasser" zu der Einsicht:

„Alle Religionen und spirituellen Traditionen glauben, daß das Wasser Sakrament der göttlichen Gegenwart ist. Wir sind aufgerufen, mit dem Wasser zusammenzuleben – nicht nur mit einem praktischen und nützlichen Werkzeug, sondern mit einem Zeichen der Liebe, das es zu ertragen, zu respektieren, ja sogar zu verehren gilt ... Es geht dabei um eine persönliche, innere Umkehr, kraft derer wir die göttliche Gegenwart in der Schönheit des Wassers verteidigen und die Wasserquellen und die flußnahe Natur schützen. Doch diese innere Bekehrung bleibt möglicherweise wirkungslos, wenn sie nicht unmittelbar begleitet ist von dem Bemühen, eine soziale und gesellschaftlich-strukturelle Bekehrung einzuleiten."

ANMERKUNGEN

[1] M. Barros, Gottes Geist kommt im Wasser. Wasserkrise, Religionen u. ökologische Spiritualität (Luzern 2004) 70.
[2] Vgl. www.wftl.org
[3] Vgl. F. Kürschner-Pelkmann, Das Wasser-Buch (Frankfurt ²2007).
[4] Vgl. T. Deen, Dirty Water Kills 4000 Children a Day, Inter Press Service, 28. 9. 2006.
[5] Vgl. UNDP, Bericht über die menschliche Entwicklung 2006 (Berlin 2006) 35ff.
[6] Vgl. zur Misere der Trinkwasserversorgung in Dar es Salaam: WaterAid Tanzania, Water Reforms and PSP in Dar es Salaam (London 2003); ActionAid international, Turning off the taps (London 2004).
[7] Vgl. M. Bitala, Morden für Wasser u. Weideland, in: SZ, 21.7.2005.
[8] Die Gerechtigkeits- und Friedenskommission der katholischen Kirche Kenias hat 2004/2005 exemplarisch einen dieser Konflikte um Land und Wasser in Maai Mahiu untersucht und in einem ausführlichen Bericht dargestellt: vgl. den Bericht „Catholic Church Issues Report On Clashes", East African Standard, Nairobi, 31.1.2005.
[9] Vgl. Riven over a river, in: The Economist, 29.1.2005,36.
[10] Vgl. D. Müller-Mahn, Verteilungskonflikte um knappes Nilwasser, in: INAMO Nr. 27, Herbst 2001,30f.; B. Sakr u.P. Tarcir, Landnahme am Nil, in: Le Monde diplomatique, Oktober 2007.
[11] Vgl. Brot für die Welt/FIAN, Investigating some alleged violations of human rights to water in India (Stuttgart 2004).
[12] Vgl. I. Dombrowsky, Die Wasserkrise im Nahen Osten, in: Aus Politik und Zeitgeschichte, 48–49/2001,30ff.; F. Pearce, Quell des Lebens u. des Streits, in: SZ, 30.7.2008.
[13] Vgl. u.a. Cerstin Gammelin, Die letzten Tropfen des Jordan, in: Die Zeit, 14.12.2006; J. Halaby, Mideast Conflict Slows Dead Sea Rescue, Associated Press, 7.5.2007.
[14] Rising sea levels threaten agriculture, IRINNEWS, New York, 1.11.2007.
[15] M. Macan-Markar, As Water Levels Dip, Worries over Mekong River Rise, Inter Press Service, 11.3.2004; F. Miller, Environmental threats to the Mekong Delta, Watershed, Bangkok, November 1999,38ff.
[16] Vgl. F. Kürschner-Pelkmann, „Imagine ... sauberes Wasser für alle?", Die RWE AG am internationalen Wassermarkt, Studie, KOSA (Bielefeld 2003); RWE plant Trennung vom Wassergeschäft, in: Financial Times Deutschland, 4.11.2005.
[17] J. Estermann, Die Nachbarn sind der beste Schutz, in: Wendekreis, 6/2005,36f.
[18] The water margin, in: The Guardian, 16.8.2007.
[19] Vgl. G. Zitzelberger, Unter der Sonne Englands, in: SZ, 13.6.2006; D. Claassen, London: Das Wasser wird knapp, in: Die Presse, 2.6.2006.
[20] Vgl. Wasserpreis soll erneut steigen, in: Berliner Morgenpost, 2.9.2004.
[21] Vgl. u.a. Kürschner-Pelkmann (A. 3) 44ff.
[22] O. M. Viero u. A. P. Cordeiro, The case for Public Provisioning in Porto Alegre, Tearfund/WaterAid (London 2003).
[23] L. Boff, Wasser ist Leben, in: Publik-Forum, 16/2006,18.
[24] Zit. nach: Africa Action Website, South African Churches on NEPAD, 2002.
[25] Vgl. G. Dilger, Die Quelle des Lebens gehört allen, in: Publik-Forum, 7/2004,19f.; Umweltalarm in Brasilien, in: Wendekreis, 11/2004,33.
[26] Radio Vatikan, Mexiko: Wasser als Menschenrecht, 13.3.2006.
[27] Vgl. Website http://www.oikoumene.org/de/activities/oekumenisches-wassernetzwerk-oewn.html

Jürgen Zarusky

Gedenkkultur und Widerstandstradition

München und das Konzentrationslager Dachau

Das Gedenken an die Opfer nationalsozialistischer Verfolgung ist heute zu einem festen Bestandteil der deutschen politischen Kultur geworden. Das Holocaust-Denkmal am Potsdamer Platz in Berlin symbolisiert den hohen Stellenwert dieses Gedenkens. Daß die öffentliche Auseinandersetzung mit dem Erbe des nationalsozialistischen Regimes in Deutschland öffentlich nicht mehr nur von betroffenen Minderheiten und politischen Präzeptoren als notwendig, weil identitätsstiftend anerkannt wird, ist ein bedeutsamer Fortschritt gegenüber den ersten Nachkriegsjahrzehnten. Das NS-Opfergedenken ist ein unabdingbarer Bestandteil demokratischer politischer Traditionsbildung. Doch die gewöhnlichen Mechanismen der Traditionsbildung wie Weitergabe und Nachvollzug verbieten sich in diesem Zusammenhang, ist der Ausgangspunkt doch das kategorische „Nie wieder!" der Überlebenden, deren schreckliche Erfahrungen wohl stets nur ansatzweise verstanden werden können.

Das Gedenken erweist sich so als schwieriges und komplexes Unterfangen. Die Sorge, wie es sich entwickeln wird, wenn mit dem Abtreten der letzten Generation der Zeitzeugen auch ihre politisch-moralische Autorität in der Gesellschaft fehlt, wird heute bereits vielerorts diskutiert. Wird das Gedenken in der Entschiedenheit und Intensität weiter gepflegt werden, wie es Władysław Bartoszewski, selbst NS-Verfolgter und Widerstandskämpfer, unlängst gefordert hat[1]? Werden die Erfahrungen von Widerstand und Verfolgung einen angemessenen Platz im öffentlichen Raum erhalten?

Am Beispiel Münchens, der ehemaligen „Hauptstadt der Bewegung", und Dachaus, dem Ort des einzigen Konzentrationslagers, das praktisch während der ganzen Existenz des NS-Regimes bestand, lassen sich aktuelle problematische Tendenzen des NS-Opfergedenkens ebenso aufzeigen, wie dessen Wurzeln im politischen Widerstand gegen die Hitler-Diktatur[2]. Eine Gedenkkultur, die sich nicht um die Bewußtmachung dieser Wurzeln bemüht und daraus Orientierung bezieht, droht in ästhetisierende Selbstgenügsamkeit abzugleiten, die dem Gegenstand nicht gerecht wird.

Die Wahrheit über das Konzentrationslager Dachau

„Dachau ist menschlich." Diese Parole wurde zwar wörtlich so nie formuliert, aber die propagandistische Botschaft der Berichte, die in den frühen Jahren der NS-Herrschaft über das Konzentrationslager Dachau erschienen, ließen sich durchaus auf diesen Nenner bringen. Eine Erziehungsanstalt sollten die Volksgenossen in dem Lager vor den Toren Münchens sehen, dessen Einrichtung am 21. März 1933, dem Vortag der Einlieferung der ersten Gefangenen vom kommissarischen Münchener Polizeipräsidenten Heinrich Himmler in einer Pressekonferenz angekündigt wurde. Ganz in diesem Sinn vermeldete die Dachauer Zeitung im Mai 1933 stolz, das „mustergültige KL" mache die Stadt „weit über die Grenzen des Vaterlands bekannt". Währenddessen verbreitete sich unter der Bevölkerung Münchens und Südbayerns das geflügelte Wort: „Lieber Gott, mach' mich stumm, daß ich nicht nach Dachau kumm." Der Name Dachau hatte einen drohenden Klang angenommen.

Doch schon wer die Drohung allzu konkret beim Namen nannte, bekam es mit der Staatsmacht zu tun. Das Münchener Sondergericht führte zahlreiche „Heimtücke"-Prozesse gegen Menschen, die sich allzu offen über die Zustände im Konzentrationslager Dachau geäußert hatten. Mit dem von den neuen Machthabern eingeführten Straftatbestand der Heimtücke wurde bedroht, wer „vorsätzlich eine unwahre oder gröblich entstellte Behauptung tatsächlicher Art aufstellt oder verbreitet, die geeignet ist, das Wohl des Reichs oder das Ansehen der Reichsregierung oder das der Nationalsozialistischen Deutschen Arbeiterpartei oder ihrer Gliederungen schwer zu schädigen".

Auf sein Ansehen war das NS-Regime sehr bedacht. Die öffentliche Verbreitung der Wahrheit über das Konzentrationslager Dachau war deshalb höchst unerwünscht. Daher wurde auch die Untersuchung einiger der Morde, die sich schon in den ersten Wochen der Existenz des Konzentrationslagers dort ereignet hatten, durch Oberstaatsanwalt Karl Wintersberger von der zuständigen Staatsanwaltschaft München II von Heinrich Himmler mittels politischer Intrigen und grober Manipulationen unterdrückt. Wintersbergers Nachfolger Paul Barnickel stellte das Verfahren schließlich im August 1934 ein, und die unerwünschte öffentliche Thematisierung der Verbrechen im Konzentrationslager Dachau unterblieb.

Auch aus dem Lager Entlassene wurden unter der Drohung der Wiederverhaftung zu strengstem Stillschweigen verpflichtet – eine wirkungsvolle Maßnahme, wie ein sozialdemokratischer Berichterstatter im März 1935 bezeugte:

> „Mit Leuten, die aus Dachau entlassen wurden, kann man sich nicht unterhalten. Sie sind derart eingeschüchtert, daß sie einem meist fluchtartig ausweichen, wenn sie fürchten, daß man sie ansprechen will. Im günstigsten Fall kann man einmal von einem ganz guten Freund die Äußerung hören: ‚Später kann ich Euch einmal Dinge erzählen, da werdet Ihr staunen.' Mehr ist unter keinen Umständen zu erfahren."

Dennoch wurden die Verhältnisse im Konzentrationslager Dachau in der versteckten Gegenöffentlichkeit Andersdenkender thematisiert, und Angehörige verschiedener Gruppen des Widerstands – insbesondere solcher aus München – bemühten sich, sie öffentlich zu machen: aus Entsetzen über die Unmenschlichkeit, aus Solidarität mit den Gefangenen und um die Illegitimität und den Unrechtscharakter des NS-Regimes zu demonstrieren. Im folgenden soll anhand einer Reihe von Beispielen gezeigt werden, daß das Bemühen darum, die Wahrheit über das Konzentrationslager Dachau bekanntzumachen, nicht erst 1945 begann, sondern 1933 mit dem Widerstand gegen das NS-Regime. Die Aufgabe der Mahnung und Bildung, der heute die KZ-Gedenkstätte gewidmet ist, hat ihre Wurzeln im Kampf gegen die Nazi-Diktatur, und kann von diesen ohne Beschädigung nicht gelöst werden.

Das Mörderlager

Mit der Gründung des Konzentrationslagers Dachau durch Heinrich Himmler am 22. März 1933 und seiner Übernahme durch die SS am 11. April 1933, nahm die Verfolgung politischer Gegner, die auch in Bayern auf breiter Front nach dem Reichstagsbrand vom 27./28. Februar eingesetzt hatte, eine neue Qualität an. Schon einen Tag, nachdem die SS im Lager angetreten war, wurden drei aus Nürnberg und Fürth stammende Häftlinge ermordet. Als Juden und Linke waren sie der SS besonders verhaßt. Das nächste Opfer wurde am 7. Mai der kommunistische Landtagsabgeordnete Fritz Dressel aus München. Wochenlang waren ihm die Häscher auf den Fersen gewesen und hatten sogar seine Frau Dora für sechs Wochen als Geisel festgehalten, bis ihnen Fritz Dressel am 3. Mai in die Hände fiel. Einen Tag später wurde er ins Konzentrationslager Dachau gebracht und dort im Lagergefängnis tagelang brutal gefoltert, bis er sich mit einem Brotmesser, das man bewußt in seiner Zelle gelassen hatte, die Pulsadern aufschnitt. Medizinische Hilfe wurde absichtsvoll unterlassen.

Zellennachbar von Fritz Dressel war der Leiter der südbayerischen KPD Hans Beimler. Auch ihn wollte die SS in den Suizid treiben. Man schleppte ihn in die Nachbarzelle: „Es war der erschütterndste Augenblick meines Lebens", berichtete Beimler später darüber:

> „Vor meinen Füßen auf dem Steinboden lag die zerschundene, mit dicken Beulen bedeckte Leiche meines langjährigen Kampfgenossen Fritz Dressel. Der linke Arm lag ausgestreckt auf dem Boden, quer über den Vorderarm drei Schnitte, das Brotmesser daneben."

Mit Beschimpfungen und Drohungen wurde Beimler, der ebenfalls brutal mißhandelt worden war, aufgefordert, dem Beispiel seines in die Verzweiflung getriebenen Genossen zu folgen. Ihm jedoch gelang als einem der ganz wenigen Häftlinge während der gesamten zwölf Jahre des Konzentrationslagers Dachau am

9. Mai 1933 die Flucht. Unmittelbar danach schrieb er seine Erlebnisse nieder. Seine Broschüre „Im Mörderlager Dachau" erschien noch 1933 in deutscher und englischer Sprache in Moskau, London und New York.

Am Tag von Beimlers Flucht wurde ein weiterer kommunistischer Landtagsabgeordneter aus München, Sepp Götz, im Konzentrationslager Dachau ermordet, eines von mindestens acht Todesopfern im Mai 1933; am 22. August 1933 wurde dort Franz Stenzer erschossen, der für die Münchener KPD ein Reichstagsmandat hielt. Die im Untergrund in der Landeshauptstadt tätigen Kommunisten hatten offenbar Näheres über den Hergang des Mordes erfahren und berichteten in der Nummer 8 der „Neuen Zeitung" vom September 1933, ihrem hektographierten illegalen Organ, über die Inszenierung der Erschießung „auf der Flucht" und über den körperlichen Zustand Stenzers nach einigen Monaten Lagerhaft:

„Genosse Franz Stenzer war ungefähr 33 Jahre alt. Als er nach Dachau kam, hatte er das Gewicht von 174 Pfund, und mit 85 Pfund wurde er zu Grabe getragen. Die faschistischen Mörder haben unseren Genossen buchstäblich zu Tode gemartert."

Mitteilungen über Verfolgungen und Verhaftungen nahmen einen bedeutsamen Platz in der kommunistischen Untergrundpublizistik ein, zu der auch die über die Grenzen eingeschmuggelte Beimler-Broschüre gehörte. Anders als die hoffnungsfrohen Kampfaufrufe für den Sieg der proletarischen Revolution der in Wirklichkeit vernichtend geschlagenen, in ihren Resten aber moralisch ungebrochenen kommunistischen Bewegung waren die Angaben über die Verfolgungen ziemlich präzise und wirklichkeitsgetreu. Die Wirkungen der unter großen Schwierigkeiten und Risiken hergestellten und verbreiteten Untergrundliteratur reichten innerhalb Deutschlands aber selten über die engen Grenzen des linksradikalen proletarischen Milieus hinaus. Im Ausland war das etwas anderes. Beimlers Broschüre dürfte einiges dazu beigetragen haben, daß der Name Dachau „weit über die Grenzen des Vaterlands bekannt" wurde, um noch einmal die Dachauer Zeitung zu zitieren.

Zu den wenigen Nichtkommunisten, die sich für das Verfolgungsschicksal der KPD-Mitglieder interessierten, gehörte der Stadtpfarrer und Stadtrat der Bayerischen Volkspartei Emil Muhler[3]. Anläßlich eines Seelsorgebesuchs im Herbst 1933 bei einem aus der Kirche ausgetretenen Kommunisten kam er mit diesem ins Gespräch über das Konzentrationslager Dachau. Gegenstand war dabei auch die Ermordung von Fritz Dressel. Muhler berichtete seinen Kaplänen von dem Gespräch, und diese erzählten das Gehörte weiter. Wenig verwunderlich, daß die Geschichte dabei etwas entstellt wurde: In den letzten Versionen hieß es, es sei ein abgeschnittener Kopf in Hans Beimlers Zelle gerollt worden. Ebensowenig erstaunlich, daß es bald zu einer Denunziation kam. Obwohl der Pfarrer sich standhaft weigerte, den Namen seines Gesprächspartners zu nennen, konnte ihn die Bayerische Politische Polizei mittels der Kirchenbücher bald ausfindig machen. Es stellte sich heraus, daß

der Hilfsarbeiter Andreas Donhauser von der Ermordung Dressels aus Beimlers Broschüre Kenntnis bekommen hatte.

Als am 24. Januar 1934 im Münchener Justizpalast die Verhandlung des Sondergerichts gegen Muhler und seine beiden Kapläne stattfand, wurde Donhauser als Zeuge aus dem Konzentrationslager Dachau vorgeführt. Der Prozeß endete mit vier Monaten Gefängnis für Muhler und drei bzw. fünf Monaten für seine Kapläne. Auf Anraten seines Anwalts und seines geistlichen Vorgesetzten Kardinal Michael von Faulhaber hatte Muhler die Frage der Wahrheit der erhobenen Behauptungen nicht aufgeworfen, und das Gericht – dem als Beisitzer der bereits erwähnte Paul Barnickel angehörte – befaßte sich seinerseits damit ebenfalls nicht. Diese Frage warf indes Hans Beimler auf: Aus dem Pariser Exil schrieb er fünf Tage nach der Urteilsverkündung an das Gericht und beteuerte, daß alles, was er geschrieben habe, den Tatsachen entspreche und „daß die drei Pfarrer, wegen angeblicher Greuelpropaganda verurteilt, unschuldig sind". Zu der von Beimler verlangten kommissarischen Vernehmung auf französischem Boden kam es indes nicht. Das Gericht legte den Brief nach kurzer Prüfung zu den Akten.

Emil Muhler selbst haderte später damit, die Wahrheitsfrage nicht aufgeworfen zu haben und fühlte sich von Kardinal Faulhaber im Stich gelassen. Als 1940 eine Aufzeichnung mit diesen Gedanken bei ihm gefunden wurde, trug ihm das eine mehrmonatige Gestapohaft ein. Später wurde er Opfer der präventiven Massenverhaftungen nach dem 20. Juli 1944. Er kam ins Konzentrationslager Dachau. Im April 1945 wurde er auf den Todesmarsch geschickt, von dem er entkommen konnte.

Bilder aus Dachau

Auch die Sozialdemokraten waren bemüht, Informationen über das Konzentrationslager Dachau zu sammeln. Da sie die revolutionären Illusionen der Kommunisten nicht teilten, ging es ihnen noch stärker als diesen um die Information des Auslands. In den sogenannten „Grünen Berichten" der Exil-SPD, die auf Mitteilungen von Vertrauensleuten im Reich beruhten, tauchte der Name „Dachau" häufig auf. Der Münchener Sozialdemokrat Hans Heiß war Mitglied der sozialdemokratischen Widerstandsgruppe „Rote Rebellen", die sich im Stadtteil Ramersdorf um den Reichsbahnarbeiter Franz Faltner gebildet hatte, der mit dem vom tschechischen Exil aus den Widerstand koordinierenden Waldemar von Knoeringen in Verbindung stand.

Heiß kam auf die Idee, es müsse besonders überzeugend wirken, wenn nicht nur Berichte, sondern auch Bilder aus dem Konzentrationslager Dachau im Ausland publiziert werden könnten[4]. Zu diesem Zweck begann er regelmäßig nach Dachau zu fahren und Bekanntschaften mit jungen Frauen zu schließen, die wiederum Kontakte zu SS-Leuten hatten. Auf diese Weise kam er schließlich in den Besitz des be-

kannten Photos, das Häftlinge zeigt, die wie Zugtiere eine Straßenwalze ziehen. Von Speisewagenkellnern der Mitropa, die zum konspirativen Verbindungsnetz gehörten, wurde das Bild ins Ausland geschmuggelt und in der sozialdemokratischen Exilpresse publiziert. Die „Roten Rebellen" flogen allerdings im Juni 1935 auf. Gegen Heiß lagen nicht genug Beweise vor, um eine Verurteilung wegen Vorbereitung zum Hochverrat zu rechtfertigten, jedoch wurde er in das Konzentrationslager Dachau eingeliefert, aus dem er erst im Frühjahr 1938 wieder freikam.

Botschaften an den Vatikan

In eben diesem Jahr 1938 erhielt der damalige Rechtsreferendar Otto Gritschneder einen kurzen Einblick in das Lagergeschehen, und zwar als Mitglied einer Arbeitsgemeinschaft von Nachwuchsjuristen, die von Kommandant Hans Loritz persönlich durch das Lager geführt wurden[5]. Er erläuterte den Referendaren, wie vorzüglich hier alles geregelt sei. In seinen Memoiren erinnert sich Gritschneder aber an den Anblick schrecklich abgemagerter Häftlinge und hält weiter fest:

„Der an militärische Schikanen erinnernde Bettenbau in den Baracken war natürlich bestens. In den Judenbaracken durften die Fenster nicht geöffnet werden, denn für Juden sei die stinkige Luft gerade das Richtige."

Irgendwelche Brutalitäten hätten die Besucher nicht zu Gesicht bekommen, Fragen nach den Rechtsgründen für die Gefangenschaft hätten sie selbstverständlich nicht stellen können.

Jeder habe aber gewußt, „daß hier Leute ohne Gerichtsurteil und ohne jede Verteidigungsmöglichkeit auf unbestimmte Dauer schikaniert und gefoltert wurden, und daß viele diese höllische Haft nicht überlebten. Ich habe mir die Zahl der Baracken gemerkt und aus den Einzelheiten, die ich sonst noch beobachten konnte, einen Bericht zusammengestellt, den ich einem Jesuitenpater gab, der ihn nach Rom in ein vatikanisches Büro brachte."

Ob diese Informationen in irgendeiner Weise weiterwirkten, ist unbekannt. Als aber ab Ende 1940 die in Konzentrationslagern inhaftierten Priester in Dachau zusammengeführt wurden – insgesamt 2720 Geistliche aus 20 Nationen, wobei die Polen mit mehr als zwei Dritteln die weitaus größte Gruppe bildeten –, gewann das Konzentrationslager Dachau für die katholische Kirche besondere Bedeutung. Zwei Münchener Priester, Michael Höck, Redakteur der Kirchenzeitung, und Johannes Neuhäusler, der Material über antikirchliche NS-Aktionen sammelte, wurden 1941 als Sonderhäftlinge ins Dachauer Lagergefängnis verbracht.

Aber nicht nur im Zusammenhang mit dem Kirchenkampf erhielt Dachau verstärkte Aufmerksamkeit von katholischer Seite, sondern auch im Kontext der Bemühungen der Münchener Jesuiten, die Kirche zu entschiedeneren Schritten ge-

gen die NS-Verbrechen zu bewegen. Aufklärung über die Verhältnisse im Konzentrationslager Dachau war dabei eine buchstäblich naheliegende und wichtige Aufgabe. Lothar König SJ und der süddeutsche Jesuitenprovinzial Augustin Rösch konnten sich in den Besitz von über 2000 Leichenschauscheinen aus den Jahren 1938 bis 1943 bringen und verfügten darüber hinaus über heimlich photographierte Totenlisten des Standesamtes Dachau II vom April 1942 bis Juni 1943. Die Jesuiten erstellten einen Bericht, der die Gesamtzahl von 10543 Opfern seit Kriegsbeginn nannte und außer statistischen Daten auch zwei Augenzeugenberichte präsentierte, in denen Lebensverhältnisse, Strafen und auch pseudomedizinische Versuche angesprochen wurden. Die Historikerin Antonia Leugers stellt dazu fest:

„Daß die Bischöfe und der Papst spätestens nach diesen Berichten zuverlässig über die menschenunwürdigen Zustände im Konzentrationslager Dachau informiert waren, dürfte ... feststehen. Daß sie über die wenigen allgemeinen Bemerkungen im Dekalog-Hirtenbrief hinaus nichts darüber öffentlich machten, gehört zu dem, was Rösch mit seiner Kritik andeutete, die Bischöfe hätten ja ‚entsetzlich geschwiegen zu so Vielem und Furchtbarem'."[6]

Nach dem Krieg

Als die US-Armee am 29. April 1945 das Konzentrationslager Dachau befreite, wurde das ganze Grauen offenbar. Die amerikanische Besatzungsmacht war angesichts des Unfaßbaren darauf bedacht, die deutsche und internationale Öffentlichkeit umgehend mit diesen Tatsachen zu konfrontieren. Auch eine Reihe von Überlebenden publizierte bald nach der Befreiung ihre Erlebnisse. Andere brauchten lange Zeit, bis sie sich im äußeren Leben neu eingerichtet hatten und oft eine noch längere seelische Inkubationszeit, bis sie zu dieser Vergangenheit zurückkehren konnten. Daß auch die unter großen Risiken unternommenen Bemühungen des Widerstands zur Aufklärung über das Konzentrationslager Dachau oft keine unmittelbare Kontinuität fanden, zeigt ein Aufsatz des Jesuitenpaters Max Pribilla in der ersten Nachkriegsnummer dieser Zeitschrift, in der er sich mit dem „Schweigen des deutschen Volkes" zu den Konzentrationslagern auseinandersetzte[7]. Das Schweigen der Kirche führte er darin unter anderem auf einen „Mangel an handfestem beweiskräftigem Material" zurück. Die Dokumente und Recherchen der Münchener Jesuiten wurden erst Mitte der 90er Jahre wiederentdeckt.

In dieser eigentümlichen Gemengelage aus Erinnern und Vergessen entstand die KZ-Gedenkstätte Dachau. Hierbei wuchs einem Mann eine Schlüsselrolle zu, der schon Anfang der 30er Jahre als junger Kommunist Beimlers Dachau-Broschüre illegal verbreitet hatte, und dann nach zweieinhalbjähriger Untersuchungs- und Strafhaft als verurteilter Hochverräter von der Gestapo im Februar 1938 ins Konzentrationslager Dachau eingewiesen wurde. Otto Kohlhofer[8] verbrachte dort und im Außenlager Kottern fast sieben Jahre, kam dann in eine sogenannte Be-

währungseinheit und erlebte das Kriegsende als Deserteur in Böhmen. Er wurde Vorsitzender der Lagergemeinschaft Dachau, der Häftlingsvereinigung, die heute Max Mannheimer führt.

Durch eine glückliche Fügung erhielt Kohlhofer Anfang der 50er Jahre eine Stelle im bayerischen Landwirtschaftsministerium, dessen Chef Minister Alois Hundhammer 1933 im Zusammenhang mit der Zerschlagung der konservativ-katholischen Bayerischen Volkspartei ebenfalls einige Wochen im Konzentrationslager Dachau inhaftiert gewesen war. Versuche der SS, die Kommunisten gegen ihn aufzuhetzen, waren damals von besonnenen KPD-Leuten konterkariert worden. Hundhammer trat in den 50er Jahren mehrfach als Repräsentant der bayerischen Staatsregierung bei Gedenkfeiern in Dachau auf. Als sich 1955 das „Comité International de Dachau" (CID) in unmittelbarer Anknüpfung an die internationale Häftlingswiderstands-Organisation vom April 1945 mit dem Ziel der Errichtung einer Gedenkstätte neu konstituierte, wurde Kohlhofer dessen „Sécretaire International" und Beauftragter für Deutschland. Sein Dienstherr Hundhammer übernahm 1959 den Vorsitz des bayerischen Kuratoriums für die Errichtung der Gedenkstätte, dem unter anderem auch der nunmehrige Weihbischof Johannes Neuhäusler[9] und der bayerische DGB-Vorsitzende und ehemalige sozialistische Widerstandskämpfer Ludwig Linsert angehörten.

Erst im Jahr zuvor hatte Hundhammer von diesem erfahren, daß mit Kohlhofer eine Schlüsselfigur dieses Vorhabens Angestellter seines Ministeriums war. Hundhammer ermöglichte Kohlhofer, ungeachtet dessen Zugehörigkeit zur inzwischen in der Bundesrepublik verbotenen KPD, einen Teil seiner offiziellen Arbeitszeit für die CID-Aktivitäten zu verwenden. Von 1964 an arbeitete Kohlhofer ausschließlich für die Errichtung der Gedenkstätte und konnte dafür über ein eigenes Büro im Landwirtschaftsministerium verfügen. Auch konnte er Ruth Jakusch als Mitarbeiterin einstellen, die dann von 1965 bis 1975 als erste Leiterin der Dachauer Gedenkstätte fungierte. Seit 1964 gehörte auch Barbara Distel zum Gründungsteam, die von 1975 bis 2008 als Leiterin die Arbeit der KZ-Gedenkstätte entscheidend prägte.

Gedenken als Erinnerung und Bildung

Die KZ-Gedenkstätte Dachau ist dem Gedenken aller Opfer des NS-Terrors in dem einstigen Lager gewidmet, aber die entscheidenden Anstöße für ihre Entstehung kamen von den weltanschaulichen und politischen Gegnern des Nationalsozialismus. Manche von ihnen, wie etwa Otto Kohlhofer, setzten damit die im politischen Widerstand begonnene Aufklärung über das Konzentrationslager Dachau als Bildungs- und Erinnerungsarbeit fort. Die ungewöhnliche Beziehung des erzkonservativen Hundhammer und des Kommunisten Kohlhofer verdeutlicht, daß das Anliegen der Erinnerung an die Verfolgung im Konzentrationslager

Dachau tiefe weltanschauliche Gräben überspannte[10]. Die Grundüberzeugung, daß sich die Erfahrung von Dachau nicht wiederholen dürfe, hat immer wieder geholfen, grundsätzliche ideologische Divergenzen zu überbrücken. Der Konsens war weder leicht herzustellen – Otto Kohlhofer erwies sich hier mit seiner gewinnenden Persönlichkeit oft als entscheidender Brückenbauer – noch für alle Zeiten garantiert.

Heute, wo diese Überzeugung in staatlichen und Stiftungsstrukturen fest verankert ist, muß man sich vielleicht weniger Sorgen um einen bestandsgarantierenden Konsens hinsichtlich der Gedenkstätte machen als vielmehr darüber, ob es auch künftig gelingen wird, den ihrer Entstehung zugrundeliegenden aufklärerischen, moralischen und politischen Impuls lebendig zu halten. Ebenso stellt sich die Frage, ob man in München mehr als 60 Jahre nach Kriegsende Wege zu einem angemessenen NS-Opfergedenken finden wird. Die „Schlußstrichapostel" sind heutzutage kleinlaut geworden; inzwischen haben sie wohl selbst über vielen Stammtischen die Lufthoheit verloren. Größere Sorgen muß man sich wohl angesichts eines Übermaßes an „Unverkrampftheit" machen, das im Umgang mit der NS-Vergangenheit an den Tag tritt und das die Erfahrung der Verfolgten nicht als Richtmaß, sondern als ästhetische oder pädagogische Verfügungsmasse behandelt.

Suche nach neuen Formen des Gedenkens

Den Anschein einer solchen „Unverkrampftheit" gaben die Beratungen der Jury des Münchener Kunstwettbewerbs „Neue Formen des Gedenkens", den die Stadt 2007 ausgeschrieben hatte. Joachim Käppner faßte seine Irritation in ein plastisches Bild, und fragte, ob man sich denn Willy Brandts eindrucksvolle Trauergeste gegenüber den Opfern des Warschauer Gettos auch vorstellen könne, wenn Brandt statt vor dem Gettodenkmal vor einer Laserinstallation oder einem Mobiltelefon auf die Knie gefallen wäre[11]. Anlaß zu diesem paradox erscheinenden Vergleich waren die Entwürfe, für die sich die Mitglieder der Jury aussprachen.

Eines dieser Projekte, „Memory Loops – Schleifen über der Stadt", sieht vor, über eine kostenlose Handyverbindung von Schauspielschülern gelesene Zeitzeugenberichte über nationalsozialistische Verfolgung in München abrufbar zu machen. Erwägenswert schien der Jury auch die Idee eines anderen Künstlers: einen Innenstadtkindergarten mit versenkbaren Metallwänden zu umgeben, die in der Nacht hochgefahren werden und das Gebäude so verbergen sollten. Das Bild jungen Lebens und sein Verschwinden durch die Ermordung sollten so assoziiert werden. Ein dritter Vorschlag, der ernsthaft diskutiert wurde, sah vor, auf der Münchener Pinakothek der Moderne eine Leuchtschrift mit dem Text „Auschwitz ist menschlich" zu installieren. Dieser Satz, so hieß es, biete „es der Kunst an, eine emanzipatorische, erhabenheitsauflösende Stellung zu beziehen".

Was an Auschwitz „erhaben" sein soll, bleibt allerdings rätselhaft. Und ob es emanzipatorisch ist, die Banalität, daß Mörder und Ermordete in Auschwitz gleichermaßen dem Menschengeschlecht angehörten, herauszustellen, kann man nicht nur bezweifeln, man muß dem vielmehr sogar entschieden widersprechen. Denn wer den nationalsozialistischen Massenmord auf eine so hohe Abstraktionsebene hebt, daß der Unterschied zwischen Tätern und Opfern nicht mehr kenntlich ist, der handelt gewiß nicht emanzipatorisch, sondern wandelt auf den Spuren einer Spießerideologie, die dort, wo moralische oder politische Entscheidung gefordert ist, stets die Ausflucht in den allgemeinen Umständen findet – von der zynischen Entwertung der Begrifflichkeit vom Menschen – die im Jiddischen eine besondere Bedeutung hat – und der Menschlichkeit ganz zu schweigen.

Der Ausgangspunkt der Suche nach neuen Formen des Gedenkens war das Unbehagen am vorhandenen Denkmal für die Opfer des Nationalsozialismus, einer Säule mit ewiger Flamme gegenüber dem Platz, an dem einst im Wittelsbacher Palais die Münchener Gestapo residierte. Der „Platz der Opfer des Nationalsozialismus" ist indes kein wirklicher Platz, sondern eher eine begrünte Verkehrsinsel. Doch obwohl er als Gedenkort keine Wirkung entfaltet hat, hat er doch den Vorzug, wenigstens ein konkreter Ort mit einem, wenn auch sehr indirekten historischen Bezug zu sein. Die favorisierten „neuen Formen" zeichnen sich hingegen durch ihre Ortlosigkeit aus.

Einmal ganz abgesehen davon, wie man sich das vorgeschlagene Telephoniergedenken praktisch vorstellen soll, ist eine Handynummer geradezu der Inbegriff der Ortlosigkeit. Bei den „sonischen Spaziergängen über der Stadt" kann man keinem Dritten begegnen. Die Metapher ist verfehlt, weil man bekanntlich von nahezu jedem Punkt der Welt aus telefonieren kann. Obwohl der zweite Vorschlag konkreter verortet ist, ist er dennoch genauso beliebig – ein „Halbtagsdenkmal" ohne konkrete Aussage. Daß ein Kindergarten als Kulisse herhalten soll, ist reine Effekthascherei, denn das Lebensalter ihrer Opfer spielte für die Nationalsozialisten bekanntlich keine Rolle.

Alle Entwürfe entkonkretisieren, enthistorisieren und entpolitisieren das Gedenken. Die Handybotschaften mögen auf eindrucksvollen Texten basieren – ein Mobiltelefon ist nicht das Medium, das für deren konzentrierte Rezeption geeignet ist und schon gar nicht zu einer historischen Einordnung. Klare und eindeutige historische Bezüge zur Stadt, und das heißt auch: örtliche Bezüge, sind nicht erkennbar. Gemeinsam ist vielmehr die Ortlosigkeit, denn auch die Pinakothek der Moderne würde sich nicht in einen Gedenkort verwandeln, wenn auf dem Dach ein zynischer Spruch über Auschwitz prangen würde. Der Ortsbezug macht aber die politische Qualität des Gedenkens aus. Auch in Zeiten des Internets ist die Versammlung an einem Ort ein essentielles Merkmal des Politischen. Hier bezieht man öffentlich Stellung im doppelten Sinn des Wortes, ohne konkrete Orte bleiben Begegnung und Solidarisierung abstrakt.

Gedenken in der Stadt heißt auch, diese als politischen Raum zu gestalten. Dazu sind die Mittel des Hörspiels nicht geeignet. Münchens Oberbürgermeister Christian Ude zeigte sich in einem Interview mit der Süddeutschen Zeitung skeptisch gegenüber den Resultaten des Gedenkkunst-Wettbewerbs:

„Ein Denkmal, das man den größten Teil des Tages nicht sehen kann, gehört gewiß nicht zum politischen Selbstverständnis der Stadt. Ich frage mich beim Gedenken an den Nationalsozialismus: Was erwarten etwa Holocaust-Opfer von uns? Ich kann doch nicht sagen: Deren Bedürfnis nach einem Gedenkort wische ich vom Tisch und interessiere mich nur noch für die Handygeneration."[12]

ANMERKUNGEN

[1] W. Bartoszewski, Europäische Gedenkkultur, in dieser Zs. 226 (2008) 651–657.

[2] M. Detjen, „Zum Staatsfeind ernannt …". Widerstand, Resistenz u. Verweigerung gegen das NS-Regime in München (München 1998); J. Zarusky, Widerstand in der „Hauptstadt der Bewegung". Versuch einer politischen Topographie in zwölf Fragen, in: München u. der Nationalsozialismus. Menschen. Orte. Strukturen, hg. v. dems. u. St. Hajak (Berlin 2008) 153–184.

[3] O. Gritschneder, Die Akten des Sondergerichts über Stadtpfarrer Dr. Emil Muhler, in: Beiträge zur altbayerischen Kirchengeschichte – Deutingers Beiträge 29 (1975) 125–149.

[4] H. Heiß, Bilder aus Dachau, in: „Halts Maul – sonst kommst nach Dachau!" Frauen u. Männer aus der Arbeiterbewegung berichten über Widerstand u. Verfolgung unter dem Nationalsozialismus, hg. v. S. Asgodom (Köln 1983) 195–209.

[5] O. Gritschneder, Fachlich geeignet, politisch unzuverlässig … Memoiren (München 1996).

[6] A. Leugers, Gegen eine Mauer bischöflichen Schweigens. Der Ausschuß für Ordensangelegenheiten u. seine Widerstandskonzeption 1941 bis 1945 (Frankfurt 1996) 213.

[7] M. Pribilla, Das Schweigen des deutschen Volkes, in dieser Zs. 139 (1946/47) 15–33.

[8] Ch. u. P. Willmitzer, Deckname „Betti Gerber". Vom Widerstand in Neuhausen zur KZ-Gedenkstätte Dachau – Otto Kohlhofer 1915–1988 (München 2006).

[9] Mit der Einweihung der Todesangst-Christi-Kapelle auf dem Gelände des ehemaligen Konzentrationslagers im Rahmen des in München stattfindenden 37. Eucharistischen Weltkongresses 1960 und der Gründung des Dachauer Karmelitinnenklosters gab Neuhäusler der Entstehung des Gedenkorts wichtige Impulse.

[10] O. Braun, Konservative Existenz in der Moderne. Das politische Weltbild Alois Hundhammers (München 2006).

[11] J. Käppner, Schleifen im Kopf, in: SZ, 25.9.2008,57; ders., Holcocaust-Gedenken per Handy, in: ebd; ders. u. B. Neff, Das Denkmal, das man nicht sieht, in: SZ, 26.9.2008,46; M. Weigel u. F. Kotteder, Favoriten u. Leerstellen. Die 13 Arbeiten des Wettbewerbs „Neue Formen des Gedenkens u. Erinnerns", in: SZ, 27.9.2008,55.

[12] „Wir brauchen ein würdiges Mahnmal", Interview v. J. Käppner mit Ch. Ude, in: SZ, 20.10.2008,49.

Bernhard Grom SJ

Deistisch an Gott glauben?

Biblische Spiritualität und naturwissenschaftliches Weltbild

Seit einigen Jahren meinen Soziologen, bei Jung und Alt eine verstärkte Tendenz zu einem „deistischen" Gottesverständnis beobachten zu können. Der traditionelle „theistische" Glaube an einen personalen Gott werde ersetzt durch die Idee einer abstrakten höheren Macht. Nach einer Umfrage vom Dezember 2002 bejahen von den Deutschen über 16 Jahren nur 30 Prozent die Aussage: „Es gibt einen persönlichen Gott" (Katholiken: 40 Prozent); doch meinen 40 Prozent: „Es gibt eine überirdische Kraft" (Katholiken: 45 Prozent). Allerdings dürften sie letztere nicht völlig apersonal auffassen, da 51 Prozent finden, der Mensch müsse „sich für sein Leben vor Gott verantworten", und 60 Prozent glauben: „Gott ist in jedem menschlichen Leben wirksam und erfahrbar", und auch 48 Prozent mindestens ein- oder mehrmals im Monat beten (Vogel 2003). Nach einer anderen Studie wollen von den Deutschen über 18 Jahren, die an Gott glauben, nur 32 Prozent der Formulierung zustimmen: „Gott kümmert sich um jeden einzelnen", während 51 Prozent meinen: „Gott hat die Welt erschaffen, aber er nimmt keinen direkten Einfluß auf das tägliche Leben." Freilich muß auch diese Präferenz eine dialogische Beziehung zu Gott im Gebet nicht ausschließen, stimmen doch 65 Prozent der Gottgläubigen der Aussage zu: „Gott kennt und schützt mich persönlich" (Der Spiegel, 15. 8. 2005). Speziell von den deutschen Zwölf- bis 25jährigen glauben nach der Shell-Studie (2006) 30 Prozent an einen „persönlichen Gott" und 19 Prozent nur an eine „unpersönliche höhere Macht".

Michael Naumann vermutet: „Religiöses Urvertrauen überwintert unzerstörbar in einer deistischen Minimalreligion" (Die Zeit, 19.12. 2001). Doch vielleicht sind die Antworten, die je nach Fragevorgabe stark variieren, differenzierter zu deuten. Der Trend zu einer deistischen Auffassung von Gottes Wesen und Wirken könnte eine Schwierigkeit widerspiegeln, die das Glaubensbewußtsein zahlreicher Christen seit langem kennzeichnet: Einerseits betrachten erstaunlich viele Gott als Schöpfer, vor dem sie sich für ihr Leben „verantworten" müssen, der im Gebet erfahrbar ist und sie darum persönlich „kennt und schützt"; anderseits fällt es ihnen schwer, sich vorzustellen, daß sich dieser Schöpfer „um jeden einzelnen kümmert" und „direkten Einfluß auf das tägliche Leben" nimmt. Deshalb charakterisieren sie Gott ausweichend als „nichtpersönliche, universale Kraft" oder Macht, allerdings auch nicht eindeutig pantheistisch.

Das Denken vieler Gläubigen bewegt sich vermutlich in zwei weitgehend parallelen Welten: Wenn sie über Gewissensfragen nachsinnen oder im Gebet Kraft zum Bestehen von Herausforderungen suchen, wenden sie sich an den „persönlichen" Gott der Bibel; wenn sie aber über Berufsarbeit, Technik, Natur oder gesellschaftliche Zusammenhänge nachdenken, betrachten sie das Universum und ihr Leben darin als geschlossenes System, in dem Gott nicht vorkommt. Was die Verkündigung über den Gott der Schöpfung und der Vorsehung sagt (sofern sie überhaupt noch von letzterer redet), versucht man in seine Glaubenswelt einzufügen; was man durch naturwissenschaftliche Informationen erfährt, speichert man in seiner Wissenswelt.

Gott der Bibel oder „Prinzip der geschlossenen Naturkausalität"?

Hier tritt das mit dem biblischen Gottesglauben verbundene Weltbild mit dem Weltverständnis der neuzeitlichen Naturwissenschaften in ein Spannungsverhältnis. Die biblischen Texte bezeugen die Personalität, Allwirksamkeit und Vorsehung des lebendigen Gottes einmal als direktes, dann wieder als vermitteltes Walten zum Heil der Menschen (Hossfeld 1988). Sie verkünden ihren Gottesglauben innerhalb eines Weltbildes, das noch kein geschärftes Bewußtsein von einer eigengesetzlichen und geschlossenen Naturkausalität hat, wie es im Gefolge von Galileo Galilei und Isaac Newton zur Grundlage des neuzeitlichen Naturverständnisses wurde. Das Alte Testament will die *Allwirksamkeit* Jahwes kundtun, die mit dem Monotheismus von Deuteronomium und Deuterojesaja als Allmacht erkannt wurde. Diese soll zur Hoffnung auf Gottes Güte gegenüber Israel und allen Völkern (Ps 36,6; 136; Jes 49,6) ermutigen. Auch das Neue Testament bekennt Gott als Schöpfer, Erhalter, Lenker der Geschichte und Richter und rühmt seine Taten in den Wundern Jesu und der Apostelgeschichte, um das Vertrauen zu begründen, daß Gott alles vermag und „die Macht besitzt, zu tun, was er verheißen hat" (Röm 4,21; 8,18ff.; vgl. Pröpper 2001).

Die biblischen Zeugnisse denken sich Gottes Allwirksamkeit zwar nicht als Alleinwirksamkeit. So weiß der Verfasser der Sintfluterzählung um die Regelhaftigkeit von Naturabläufen, wenn er Gott sagen läßt: „Solange die Erde besteht, sollen nicht aufhören Aussaat und Ernte, Kälte und Hitze, Sommer und Winter, Tag und Nacht" (Gen 8,22). Allerdings sind für die Bibel Naturvorgänge so unmittelbar dem Willen Gottes unterworfen, daß sie ein außergewöhnliches Handeln Gottes zur Rettung oder Bestrafung des Volkes oder zu Jesu Ankündigung des Reiches Gottes nicht – wie der heutige Leser – als Aufhebung von universalen Naturgesetzen und Wirkzusammenhängen empfindet; denn diese sind noch kaum bekannt. Die Zeitzeugen und Evangelisten konnten Jesu Heilungswunder nicht mit modernen Maßstäben darauf prüfen, ob sie „mit naturwissenschaftlichen Erkenntnissen

erklärbar" sind – so wie heute Heilungsberichte in Lourdes von Ärztekommissionen untersucht werden. Die Bibel rühmt einfach außergewöhnliche Ereignisse, die sie in einem religiösen Kontext sieht, als Gottes Taten und schildert dabei seine Allwirksamkeit und Vorsehung oft als *punktuelles, unmittelbares Eingreifen* in Natur und Geschichte: Gott ist es, „der die Erstgeburt der Ägypter schlug, denn seine Huld währt ewig ..., der das Schilfmeer zerschnitt in zwei Teile ..., der sein Volk durch die Wüste führte ..., der mächtige Könige tötete" (Ps 136).

In unseren Gottesdiensten preisen wir Gottes Zuwendung in Leben, Gebet und Sakramenten in der Sprache und Denkweise der biblischen Wunderberichte und Psalmen – und werden so mit ihrem undifferenzierten Allwirksamkeitsglauben konfrontiert. Manche empfinden diese Art, von Gott zu reden, einfach als ungedeckt von ihrer Alltagserfahrung, wie der Berufsschüler, der bemerkte:

„Wenn man die Geschichte aus dem Testament glauben soll, so fragt man sich, wie Gott früher so viel Gutes erbringen konnte, und heute traut man sich kaum ab 22 Uhr auf die Straße" (Schuster 1984, 222).

Naturwissenschaftlich geprägte Christen erleben einen grundsätzlicheren Konflikt: Erklären wir Gesundheit, Krankheit, Ernten, Naturkatastrophen, technische Leistungen und Unfälle nicht mit „Regelmäßigkeiten im Verhalten realer Systeme", die universal gelten (Vollmer 2000, 206)? Gewiß, philosophisch kann man Naturgesetze als „bloß" hypothetische Verallgemeinerungen betrachten und auch einwenden, daß auf der Mikroebene Prozesse ablaufen, bei denen statistische Wahrscheinlichkeitsverteilungen eine Rolle spielen (Quantenphysik) und daß auch auf der Makroebene Vorgänge so komplex sind, daß sie nicht mehr genau, „deterministisch" vorhergesagt werden können (Chaosforschung). Doch all das ist für unsere Alltagswelt und Technik belanglos.

Eine Weizensaat führt – wenn die nötigen Bedingungen erfüllt sind – immer zu einer Weizenernte, überhöhte Geschwindigkeit bei Aquaplaning zum Verlust der Kontrolle über das Fahrzeug, und das Gravitationsgesetz gilt auch auf dem Mars. Auch wenn man eine freie Einwirkung unseres Geistes auf den Körper und die physikalische Natur anerkennt und an die Erschaffung der Welt durch Gott glaubt, folgt man im übrigen dem „Prinzip der geschlossenen Naturkausalität", wonach „Naturvorgänge immer nur in anderen Naturvorgängen, nicht aber in irgendwelchen außerhalb des Zusammenhangs der Naturkausalität gelegenen Bedingungen ihre Ursache haben können" (Wundt 1907, 354). Mit dieser Einstellung sucht man für alle natürlichen Vorgänge eine naturwissenschaftliche Erklärung und neigt unwillkürlich dazu, das Wirken Gottes entweder erstens radikal naturalistisch für überflüssig zu halten, oder zweitens deistisch auf den Beginn der Schöpfung zu beschränken. Oder man folgt drittens der spätestens seit Thomas von Aquin klassischen, eingeschränkt interventionistischen Auffassung, daß die natürlichen Ereignisse nach den ihnen als Zweitursachen vom Schöpfer eingestifteten Gesetzmäßig-

keiten ablaufen, daß Gott aber gelegentlich durch Wunder in sie eingreift. In dieser glaubensoffeneren Einstellung erscheint die Naturkausalität allerdings leicht wie ein Hindernis für ein engagierteres Wirken Gottes, und die spirituelle Aufmerksamkeit richtet sich unter Umständen einseitig auf Ausnahmefälle bzw. deren Ausbleiben.

Es nimmt sich wie eine Trotzreaktion auf einen atheistischen Naturalismus aus, wenn Franz von Kutschera (2000, 222) meint: „Ein Handeln Gottes in der Welt ist nicht grundsätzlich problematischer als ein freies Handeln von uns Menschen." In dieser Richtung hat Arthur Peacocke (1998) vorgeschlagen, sich Gottes Wirken als eine „von oben nach unten"-Kausalität zu denken, in der er ähnlich auf die Welt einwirkt wie unser Geist auf den Körper, nämlich dadurch, daß er der Welt durch einen Informationstransfer seine Ziele und Absichten mitteilt. Wie dies geschehen kann, sei allerdings nicht zu beantworten (Becker 2005). Nun ist die Macht des menschlichen Geistes über den Körper aber recht beschränkt, denn dieser folgt oft genug nicht unseren Absichten. Auch John Polkinghornes Annahme, die Welt sei ein offenes System, das Gott durch Informationstransfers steuere, ist problematisch, wie auch Wolfhart Pannenbergs Versuch, die Geistnatur Gottes als Kraftfeld zu denken, das unbeschadet seiner Transzendenz im materiellen Universum wirksam ist:

> „Es ergibt sich die Situation, daß die Theologie derzeit kein zufriedenstellendes Nachfolgemodell für das klassische Konzept des mittels Wunder punktuell in die Geschichte eingreifenden Gottes bieten kann" (Becker 2005, 255).

Gott – personal, aber nicht anthropomorph

In den vergangenen 25 Jahren wurden eingehende theologische Reflexionen über das Wirken Gottes in der Welt veröffentlicht (zusammenfassend: Schneider u. Ullrich 1988; Bernhardt 1999; Becker 2005; von Stosch 2005; Kreiner 2006). Unterscheidet man mit Ute Lockmann (2004) zwischen einem „kausalen Handlungsmodell", das von der thomasischen Unterscheidung von Erstursache und Zweitursachen ausgeht, und einem „personalen Handlungsmodell", das um das Verhältnis von göttlicher und menschlicher Freiheit kreist, so betont letzteres, daß sich Gott den Menschen als Liebe mitteilen will und ihnen die Freiheit läßt, ihm in Liebe zu antworten – in einer Selbstbegrenzung und Zurückhaltung bis zur Ohnmacht des Kreuzes. Doch dürfe man im Hinblick auf Jesu Auferstehung darauf vertrauen, daß sich diese Zurückhaltung durch die verheißene Erfüllung in der Endzeit als gerechtfertigt erweisen werde (Pröpper 2001). Die dreieinige Liebe sei in jedem Geschöpf gegenwärtig und wirke vor allem durch die Anziehungskraft des Guten, ohne daß Gott „die Dinge in Natur oder in Geschichte in irgendeiner Weise mit Gewalt zurechtrückt" (Kehl 2006, 255). Diese Sicht kann zwar das Gebet eindrucksvoll als

personale Begegnung begreifen, hat aber den Nachteil, daß sie „weder auf Fragen, die sich durch das naturwissenschaftliche Weltbild ergeben haben, eingeht noch etwas zur Beziehung Gottes zu der von ihm geschaffenen Natur sagen kann" (Lockmann 2004, 292). Die folgenden Überlegungen wollen sie um diese Facette ergänzen und zeigen, wie Gott auch unter der Annahme einer geschlossenen Naturkausalität als personaler Partner verstanden werden kann, ohne daß man anthropomorphen Vorstellungen verhaftet bleibt.

Anthropomorphe Tendenzen sind beim Reden von Gottes Personalität und seinem Handeln so naheliegend, daß einige kognitionspsychologische Hinweise deutlich machen mögen, welche Denkgewohnheiten zu überwinden sind. Bei religiösen Verstehensbemühungen nehmen nicht nur Kinder, sondern auch Erwachsene häufig Zuflucht zu einfachen anthropomorphen Denkmustern, selbst wenn sie diese bei ausdrücklicher Befragung ablehnen (Barrett 2001). Leicht können wir uns eine unbekannte Ursache zunächst spontan menschenähnlich vorstellen, sie also an die Erfahrung unseres eigenen Wirkens assimilieren, um erst danach durch korrigierende Informationen und Überlegungen ein angemesseneres Verständnis zu entwickeln. So können schon Kinder Aussagen über Gott gleichzeitig teilweise anthropomorph und transzendenzbewußt verstehen.

Mit der biblischen Rede vom lebendigen Gott, den wir als *Person* und *Du* ansprechen können, verbinden wir zunächst die Vorstellung von einem Wesen, das uns – wie ein Mensch – durch seine Worte, sein Ausdrucksverhalten und einzelne Handlungen hörbar und sichtbar begegnet, uns sein Wohlwollen bekundet, indem es situationsgerecht und damit punktuell auf unsere Bitten reagiert und sich so als selbstbewußt, frei, erlebensfähig und beziehungsbereit erweist. Mancher bezeichnet Gott deshalb als nicht personal, weil er diese Vorstellung als allzu menschlich empfindet. So antwortete ein 19jähriger, der Gott als „höheres Wesen" umschrieb und gefragt wurde, ob dies eine Person sei: „Person ist das nicht. Wenn man sich Gott als Person vorstellt, dann kommt immer der große alte Mann mit Bart" (Leyh 1994).

Damit ist eine erste notwendige Korrektur (nach Jean Piaget: „Akkommodation") in bezug auf Gottes *Personalität* benannt: Gott begegnet uns und wirkt mit uns auf ganz andere Weise als eine menschliche Person. Selbst durch die Menschwerdung in Jesus wird er nie in sich sichtbar oder hörbar; auch Visionen können ihn nur symbolisieren und Auditionen nur menschliche Worte vermitteln. Seine Einstellung zu uns müssen wir – sieht man von seiner Selbstoffenbarung in der Heilsgeschichte ab – mühsam aus der Schöpfung erschließen. Die Erfahrung eines unbedingten Sollens im Gewissen läßt uns zwar seine Absichten unmittelbarer erahnen, aber nur allgemein. Das „Zwiegespräch", das wir mit ihm im Gebet führen, ist eben ein „ganz einmaliges und unvergleichliches": In ihm sind nicht einzelne Äußerungen Gottes, sondern unsere Verwiesenheit auf sein Geheimnis sein ursprünglichstes Wort an uns (Rahner 2006, 221).

Der Gedanke an die Regelhaftigkeit natürlicher Abläufe erscheint vielen Christen immer noch wie ein Widerspruch zu einem personalen, lebendigen Gott, und wer von Naturkausalität spricht, dem wird leicht „Deismus" vorgehalten. Viele empfinden eine naturgesetzlich geordnete Welt wie eine starre Mechanik, die sich zwischen Mensch und Gott schiebt und seinen Einfluß auf unser Leben verhindert: Gibt es kein Wirken Gottes im Sinn eines Eingreifens mehr, sondern nur noch den Lauf der Dinge, die Weltmaschine und ihren fernen Konstrukteur? Wer in Verkündigung und Spiritualität eine neue, wissenschaftskompatible „theistische" Sicht vertreten will, muß sich mit naheliegenden anthropomorphen Tendenzen auseinandersetzen, die unsere Auffassungen von Gottes *Schöpfertätigkeit, Vorsehung und Allmächtigsein* zeitlebens beeinflussen und vom naturwissenschaftlich undifferenzierten Glaubenszeugnis der Bibel oft noch verstärkt werden.

Gottes Wirken – jenseits artifizialistischer Vorstellungen

Die Neigung, sich Gottes Wirken in der Welt – nach dem anfänglichen Schöpfungsakt – interventionistisch als unvermitteltes, punktuelles Eingreifen und Arrangieren zu denken, wird vermutlich von den vorwissenschaftlichen Denkmustern beeinflußt, die bei Kindern und Jugendlichen als Artifizialismus und Finalismus beschrieben wurden. Hinzu kommt die auch bei Erwachsenen nachgewiesene, mehr oder weniger starke Neigung zu einem „Glauben an eine gerechte Welt". *Artifizialismus* (lat. „artificium": Kunstgriff, Werk, Handwerk) ist die spontane Tendenz von Kindern, Naturdinge (Bäume, Berge, Sonne) als Artefakte aufzufassen, d.h. ihren Ursprung auf irgendein menschliches Herstellen (manuelles Hantieren usw.) zurückzuführen. Damit verbunden ist die *finalistische* Neigung, die Schemata absichtsgeleiteten, auf einen Zweck (lat. „finis") ausgerichteten menschlichen Handelns auf die Natur zu übertragen und diese als dem Grundsatz verpflichtet zu betrachten: „Alles (ist gemacht) für das höhere Wohl des Menschen" (Piaget 1978, 183); Sonne und Mond müssen uns leuchten, der Regen hat unsere Gärten zu gießen usw.

Heranwachsende, die christlich erzogen werden, verstehen Gottes Schöpfungshandeln wohl zunächst weitgehend artifizialistisch: Gott hat am Anfang alle natürlichen Dinge nach vorgegebenen Voraussetzungen und nach Art eines Handwerkers in menschendienlicher Absicht „gemacht". Wenn sie die Eigentätigkeit von Pflanzen und Tieren deutlicher erkennen, meinen sie, er habe nur die ersten Pflanzen und Tiere gemacht und spiele danach keine schöpferische Rolle mehr. Erkennen Jugendliche aufgrund der Urknalltheorie und der Evolutionslehre, daß sich die Dinge von selbst entwickeln, so weicht das artifizialistische Schöpfungsverständnis entweder einer völligen Ablehnung des Schöpfungsglaubens, oder es wird von einer wissenschaftsverträglichen Schöpfungsdeutung abgelöst. Jugendliche, denen

letzteres gelingt, ersetzen nun die Vorstellung vom Macher-Gott oft durch die Idee von einer „Kraft", die in allem wirkt. Doch haben anscheinend noch mit 20 Jahren viele diese Synthese nicht erreicht und weder einen Begriff von einer Schöpfung aus dem Nichts („creatio ex nihilo") noch von der notwendigen Erhaltung der Welt durch Gott dank der „creatio continua" (Fetz, Reich, Valentin 2001). Dies erklärt wohl das erwähnte Denken in zwei Welten.

Das Vorsehungs- und Allmachtsverständnis von Kindern, Jugendlichen und Erwachsenen ist zwar nicht im einzelnen erforscht, doch erwächst aus der urmenschlichen Neigung zu artifizialistischen und finalistischen Erklärungen vermutlich die Tendenz, sich Gottes Fürsorge für uns als punktuelles Arrangieren und Eingreifen nach dem Modell menschlicher Vorkehrungen und Interventionen zu denken. Diese wird auch vom spontanen „*Glauben an eine gerechte Welt*" beeinflußt, der erwartet, daß im allgemeinen jeder das bekommt, was er aufgrund seines Tuns und Wertes verdient (Grom 2007, 75).

Mit zunehmender Einsicht in die Eigengesetzlichkeit von natürlichen Abläufen geraten diese Auffassungen von Gottes Wirken in eine Krise. Bezeichnenderweise sinkt die Zustimmung zu dem Satz: „Gott kann in die Welt eingreifen" von 74 Prozent bei den Zehn- bis Elfjährigen auf 31 Prozent bei den 18- und Mehrjährigen (Bucher 1996). Doch der „anthropozentrische Finalismus" (Jean Piaget), dem zufolge alles für die Menschen „gemacht" ist, läßt auch Erwachsene erwarten, daß der allmächtige und gütige Schöpfer die Welt nach Art eines Fertighauses menschenfreundlich einrichtet und – wie auch immer – die Naturkräfte so lenkt und einsetzt, daß er punktgenau unser Wohl bewirkt, unsere Bitten erhört bzw. uns gerecht belohnt und bestraft („Tun-Ergehen-Zusammenhang"). Wenn wir die Schöpfung als wertvoll bejahen sollen wie Gott, der „sah, daß es gut war" (Gen 1,25), müssen wir irgendwie „finalistisch" an unserem Wohl Maß nehmen. Allerdings zwingt uns das heute geltende naturwissenschaftliche Weltbild auch, das Handwerkliche, Artifizialistische daran zu korrigieren und eine wissenschaftskompatiblere Spiritualität zu suchen.

Während artifizialistisches Denken (und auch Alfred North Whiteheads Prozeßtheologie) annimmt, Gott habe nur nach Art eines Demiurgen die vorhandenen Grundstrukturen des Universums formen können, begreift der theistische Schöpfungsglaube, der auch gegen moderne Einwände bestehen kann (Kreiner 2006, 257–298), die Entstehung der Welt mit ihren Naturgesetzen und Wirkzusammenhängen personal als frei gewollte Erschaffung aus dem Nichts („creatio ex nihilo"). Dabei erlaubt es die von Karl Rahner SJ transzendental erweiterte Zwei-Ursachen-Lehre des Thomas von Aquin, Gott und Universum ohne Verschmelzung zusammen zu denken: Gott als die transzendentale *Erstursache* ist die Möglichkeitsbedingung und Bestandsgarantie der Eigenkausalität von Universum und Mensch als *Zweitursachen*. Gott ist nicht das erste Glied einer Ursachenkette, sondern deren ermöglichende Ur-Ursache: nicht von außen wirkend, wie geschaffene Wesen miteinander interagieren, sondern „der lebendige dauernde transzendentale Grund der Eigenbe-

wegung der Welt selbst" (Rahner 1965, 714). In diesem Ineinander ist er ganz mit uns verbunden – mehr, als es irgendein anderes Wesen sein kann: mit der Absicht, sich selbst mitzuteilen, personal und dauernd. Denn entgegen dem bei vielen Christen verbreiteten, latent deistischen Mißverständnis, Gottes Schöpfungstat betreffe nur den Anfang, ist stets mit zu bedenken, daß das Universum mit seinen Wirkzusammenhängen beständig von ihm im Dasein erhalten wird. Schöpfung geschieht – als „creatio continua" – jeden Augenblick, ist das Universum doch nicht denknotwendig und selbstverständlich, sondern kontingent und erfordert darum in seinem Anfang wie in seiner Dauer einen Grund, daß es ist und nicht vielmehr nicht ist.

Naturgesetze und Evolution – ein Geschenk an unsere Freiheit

Ein solches Schöpfungsverständnis muß das Universum und den Menschen im umfassenden Entwicklungszusammenhang der kosmischen und biologischen Evolution sehen, wie sie trotz offener Fragen von den meisten Naturwissenschaftlern vertreten wird. Denn „nichts in der Biologie ergibt Sinn außer im Licht der Evolution" (Theodosius Dobzhansky). In diesem Licht zeigt sich eine Entwicklung von der initialen Energieballung („Urknall") über Helium- und Wasserstoffatome zu Molekülsystemen mit eigenen reproduzierbaren Organisationsmustern (Organismen) über unzählige Arten bis zum derzeitigen Höchstfall von Komplexität im ganzen bekannten Weltall: dem „Homo sapiens" mit einem Gehirn aus weit über zehn Milliarden spezialisierten und vernetzten Nervenzellen. Grundlage dieser Entwicklung waren und sind aber Naturkonstanten, Naturgesetze und Wirkzusammenhänge, die zu allen Zeiten und an allen Orten gleich sind. Sie bilden den Rahmen für die Selbstorganisation und Variation von Organismen. In der Sicht der „creatio continua" und der Zwei-Ursachen-Lehre sind sie nicht deistisch als kalte Mechanik zu verstehen, sondern genuin theistisch als Bedingungsgefüge, das der Schöpfer den Menschen und den übrigen Lebewesen ständig bereitstellt – mithin auch als Geschenk an unsere Freiheit.

Nach dem „anthropischen Prinzip" in seiner allgemein anerkannten schwachen Version bildet ja eine erstaunliche Feinabstimmung von schwacher und starker Kernkraft, elektromagnetischer Kraft, Gravitation und anderen Naturkonstanten die Voraussetzung für die Entwicklung von Leben und menschlichen Gehirnstrukturen, die *Bewußtsein, Freiheit, Liebe und Würde* ermöglichen. Die Naturkonstanten und andere Gesetzmäßigkeiten sind auch die Grundlage für eine Lebensgestaltung mit freien Entscheidungen. Denn sie geben uns die Planungssicherheit, ohne die wir uns weder ernähren noch ein Haus bauen oder stabile Beziehungen unterhalten könnten.

Darum hat der Biochemiker und Theologe Arthur Peacocke den biblischen Schöpfungsbericht einmal so umgeschrieben:

„Gott war. Und Gott war Alles-Was-War. Gottes Liebe strömte über, und Gott sprach: ‚Laßt Anderes sein. Und laßt *Gesetze* sein für das, was ist und was sein kann – und laßt es seine Möglichkeiten und Potentiale erkunden.' Und es war Anderes, ein Energiefeld, das als das Universum von einem Punkt aus vor zehn oder mehr Milliarden Jahren in unserer Zeit explodierte ..." (zit. nach Knight 2001, 11, bzw. Kreiner 2006, 282).

Wenn Ignatius von Loyola in seiner Exerzitienbetrachtung „zur Erlangung der Liebe" vorschlägt, man solle erwägen, „wie Gott um meinetwillen in allen geschaffenen Dingen auf dem Angesicht der Erde ... sich so verhält wie einer, der mühsame Arbeit verrichtet, zum Beispiel an den Himmelskörpern, Elementen, Pflanzen, Früchten, Tieren usw., indem Er Dasein gibt und erhält und Sinnesleben usw." (Geistliche Übungen, Nr. 230–237), kultiviert er eine metaphysische Aufmerksamkeit, die Gott nicht als „schweigend" und „fern" empfindet, sondern ihn in jedem Atemzug gegenwärtig weiß. Solche Aufmerksamkeit, solches Zusammen-Denken von Naturkausalität und Urgrund, solches Miterfahren des Unbedingten im Bedingten vermeidet sowohl ein monistisches Ausblenden geschaffener Eigenkausalität als auch ein Abdriften in deistische Distanziertheit. Freilich ist sie einer metaphysikskeptischen, spezialisierten und effizienzorientierten Kultur wie der unseren wenig vertraut und muß bewußt eingeübt werden.

Eine solche Spiritualität bleibt aber oft auch deshalb unterentwickelt, weil wir dazu neigen, den Ablauf von Natur- und Lebensereignissen so lange für selbstverständlich und ohne Bezug zu Gott zu betrachten, als er bekannten Wirkzusammenhängen folgt und kontrollierbar oder wenigstens vorhersehbar erscheint. Weshalb wir nur in Situationen, die unsere gewohnte Kontrollillusion in Frage stellen, ein Wirken Gottes in Erwägung ziehen: als punktuelles Eingreifen. Wer staunt schon, daß die Gravitationskonstante genau so bemessen ist, daß Gestirne bzw. die Erde nicht zerbröckeln, daß unser Stoffwechsel aus wenigen Elementen über viele Zwischenstufen das synthetisiert, was unser Organismus braucht, und daß der Schmelzpunkt der Metalle in unseren Installationen, Geräten und Fahrzeugen konstant bleibt und nicht plötzlich den von Speiseeis annimmt? Oft danken wir nur für „Fügungen", bei denen wir spüren, daß sie unsere gewohnte Kontrolle und Planung überschreiten: für eine glückliche Geburt oder das „an ein Wunder grenzende" Überleben eines schweren Unfalls. Da anerkennen wir Gottes Walten, nehmen aber sonst nicht wahr, daß er auch den gesetzmäßigen Lauf der Dinge sowie unsere sämtlichen zielgerichteten Handlungen und Kontrollversuche ermöglicht: daß das Normale das Ereignis und das Gewohnte ein Geschenk ist. Tatsächlich wird Gott häufiger als Ursache betrachtet, wenn Gläubige über ein lebensveränderndes Ereignis – etwa eine schwere Erkrankung oder eine unerwartete Genesung – nachdenken (Loewenthal, Cornwall 1993; Lupfer, Tolliver, Jackson 1996), während sie Ereignisse, die nicht lebensverändernd sind, seltener auf Gott zurückführen: Gott nur als eine Art Notarzt.

Vorsehung ohne „Glauben an eine gerechte Welt"

Während dieser verbreitete Vorsehungsglaube nur bei lebenswichtigen Ereignissen ein Wirken Gottes wahrnimmt, wäre die Aufmerksamkeit auf die beständige Ermöglichung von Welt und Mensch durch Gott zu richten. Zu korrigieren ist da allerdings auch ein anderer anthropomorph-personaler Zug: die Neigung, den „Glauben an eine gerechte Welt", wie wir sie in der Gesellschaft wünschen, einfach auf Gottes Vorsehung zu übertragen. Es spricht ja absolut nichts dafür, daß Naturkatastrophen, Erkrankungen, Verkehrsunfälle und Kriege nur Schuldige treffen und Gerechte verschonen und daß jeder in seiner physischen und gesellschaftlichen Lebensbilanz das bekommt, was er verdient. Das zeigen nicht nur menschenverursachte Greuel wie Unterdrückung, Folter, Mord und Krieg, sondern auch Naturkatastrophen wie der Tsunami, der im Dezember 2004 in Südostasien mindestens 220000 Menschen in den Tod riß; oder die Tatsache, daß manche Eltern unversorgter Kinder früh sterben, Massenmörder sich aber unter Umständen bis ins hohe Alter bester Gesundheit erfreuen.

Zwar kann man, ausgehend von einem Allmachtsbegriff, dem zufolge „Gott kann, was immer er will" (Augustinus, Ench. 96), abstrakt postulieren, Gott müsse in jede Einzelsituation eingreifen können. Doch muß er dann als Zweitursache handeln? Können wir konkret sagen, wie dies mit der Eigenkausalität der Natur zu vereinbaren ist und geschehen kann? Auch die nach 1970 geführte angloamerikanische „Divine Action"-Debatte konnte nicht zeigen, wie Gott über ein generelles Wirken hinaus auch spezifisch, punktuell handelt oder wie er eine bessere Welt hätte erschaffen können. Könnte und müßte er jeweils für den Einzelfall ein Naturgesetz und einen Wirkzusammenhang außer Kraft setzen oder beispielsweise bei einer Tumorerkrankung aus dem Nichts Abwehrkräfte erschaffen bzw. Krebszellen annihilieren? Könnte und müßte er die Plattentektonik der kontinentalen und ozeanischen Erdkruste so stabilisieren, daß keine Erd- und Seebeben mehr entstehen usw.? Könnte und müßte er Kugeln und Raketen umleiten und Minen entschärfen?

Zweifellos kann man sich eine Welt ohne bestimmte Übel vorstellen, ob aber eine solche Leidverringerung ohne Störung des Gesamtsystems oder gar ein Universum ohne Leid realisierbar sind, kann man nicht beweisen und ist eher unwahrscheinlich (Kreiner 2005, 364–379). Vielleicht ist eine Welt mit Eigenkausalität und Freiheit, aber ohne Leid ebenso unmöglich zu verwirklichen wie ein rundes Dreieck. Wir wissen nicht, wie sich die eben in Erwägung gezogenen punktuellen Interventionen auf den übrigen Kausalzusammenhang auswirken würden, wie eine „gerechte Welt" für sechs Milliarden Menschen zu gewährleisten wäre und wie Gott als Erstursache über die „creatio continua" hinaus konkret wirken kann. Denn aus Erfahrung kennen wir nur unser körperlich-instrumentelles, zweitursächliches Eingreifen in den natürlichen Kausalzusammenhang. Dieses Wirken des geistigen Willens auf die materielle Ebene mag als Analogie zwar den Kern des erstursächlichen Wir-

kens Gottes erahnen lassen, kann aber weder sein absolut geistiges Erschaffen und Erhalten der Welt noch mögliche Eingriffe in sie im einzelnen erklären. Auch wenn man ein solches Eingreifen durch Wunder oder bei der Auferstehung Jesu und seinen nachösterlichen Erscheinungen annimmt, muß man feststellen, daß es trotz erstaunlicher Fügungen kaum Wunder gibt. So wurden beispielsweise in Lourdes zwar zahlreiche Befindensverbesserungen registriert, aber von den wissenschaftlichen Kommissionen nicht mehr Heilungen als „mit naturwissenschaftlichen Erkenntnissen nicht erklärbar" anerkannt, als Spontanheilungen zu erwarten sind (Beck 2004). Allerdings gibt es Gründe, darauf zu vertrauen, daß Gott sicher eine leidlose Welt erschaffen hätte oder die bestehende Welt durch sein Eingreifen von Leid befreien würde, wenn dies in ihrer jetzigen Gestalt möglich wäre.

Ein solcher Vorsehungsglaube behauptet nicht, daß Gott als „Herr der Geschichte" schon in diesem Leben physisch spürbar irgendwann alles zum Guten lenkt; vielmehr anerkennt er, daß „die Leiden dieser Zeit" Gottes Absicht, uns seine Güte mitzuteilen, begrenzen und verdunkeln – und daß wir diese Absicht erst durch seine Selbstoffenbarung in Jesus und die Verheißung seines Reiches voll erkennen können. Insofern ist Gott doch auch ein „verborgener Gott", allerdings einer, der mit uns gegen jede Abwertung des Menschen kämpft. So müssen wir auch unsere spontanen *„finalistischen"* Erwartungen korrigieren und einschränken: Die Konstanten und Wirkmechanismen des Universums ermöglichen zwar Eigenkausalität, Leben und Freiheit, doch wird dieser „anthropische" Gewinn mit schmerzlichen Begrenzungen, Ungerechtigkeiten und Opfern erkauft. Genetische Unterschiede und Defekte verursachen krasse Benachteiligungen. So sehr der Evolutionsprozeß eine Aufwärtsentwicklung zu höherer Komplexität und Anpassungsfähigkeit erbrachte, erfolgte er nach neodarwinistischer Überzeugung doch durch Versuch und Irrtum, mit Umwegen und Fehlentwicklungen, wobei die ganze Dynamik von Mutation und Selektion den Tod der Individuen voraussetzt: „Sofern sich hinter diesem Prozeß überhaupt eine göttliche Macht abzeichnet, zeigt sie ganz andere Eigenschaften als im Kontext des Phänomens der Feinabstimmung" (Kreiner 2006, 301).

Die Anpassungsfähigkeit des Menschen an die Lebensbedingungen auf der Erde ist, wie Infektionen und anderes zeigen, begrenzt; während die Medizin gegen Seuchen und Hilfsorganisationen gegen Hunger kämpfen, scheint Gott alldem ungerührt seinen Lauf zu lassen. Außerdem wird in etwa einer Milliarde Jahren alles Leben der Erde durch Hitze zerstört werden. Evolutionsbewußter Vorsehungsglaube wird auch kaum annehmen, unser Körper und sein Gehirn seien für jeden individuell geplant und ihm zugedacht. Daß wir persönlich gemeint sind und eine Würde „von Gottes Gnaden" haben, erfassen wir nur voll aus der ethischen Einsicht in unseren Eigenwert als Person und aus der biblischen Offenbarung, und die Theodizeefrage ist durch all diese Überlegungen nicht beantwortet, sondern nur entschärft und von einigen anthropomorphen Annahmen befreit.

Sind Bittgebete sinnlos?

Solche Modifikationen des Schöpfungs- und Vorsehungsglaubens mögen dem biblisch geprägten religiösen Bewußtsein immer noch „deistisch" erscheinen. Sie sind aber unumgänglich, will man ihn vor anthropomorpher Naivität, Abschottung von moderner Naturwissenschaft und radikalem Deismus bewahren.

Sind dann Bittgebete um Abwendung von physischer und sozialer Not noch sinnvoll: das Beten um Frieden, vor einer schweren Operation, Fahrzeugweihen, Häusersegnung, Fürbitten? Bittgebete sind sicher dann problematisch, weil anthropomorph und enttäuschungsgefährdet, wenn sie suggerieren, man müsse Gott erst auf eine Not aufmerksam machen und ihn umstimmen, und er müsse sichtbar, punktuell eingreifen. Die Erwartung, Gott greife direkt materiell ein, geht aber im Jugendalter zurück, und die Mehrheit der erwachsenen Christen neigt zu einer religiösen Belastungsbewältigung, die von Gott vor allem spirituelle Hilfe zur Selbsthilfe erhofft und nicht passiv materielle Wunder erwartet (Grom 2007, 81–87). Dafür spricht auch das erwähnte Umfrageergebnis, wonach von denen, die sagen, Gott kenne und schütze sie persönlich, fast jeder Zweite behauptet, Gott nehme keinen direkten Einfluß auf das tägliche Leben.

Bittgebete, die in dieser Richtung kommunikativ und nicht instrumentell formuliert werden, sind überaus sinnvoll: In Situationen, in denen uns die Grenzen unserer Kontrollmöglichkeiten sowie unsere letzte Abhängigkeit von Gott besonders bewußt werden und in denen unter Umständen auch unsere Zustimmung zum Leben und seinem Schöpfer in Frage steht, teilen wir ihm unsere Ängste und Sehnsüchte mit – ohne differenzieren zu müssen, wie er „eingreifen" könnte oder sollte; ohne unsere Beziehung zu ihm von einer materiellen Erhörung abhängig zu machen. Diese Art, Belastungen und Sehnsüchte religiös zu verarbeiten, ermöglicht es Gott auf jeden Fall, *in uns und durch uns* zu wirken, erfahren wir doch, daß er uns ermutigt und uns nahe ist. Ein solches Gespräch ist zutiefst personal und verhindert einen lähmenden Deismus.

LITERATUR

J. L. Barrett, Do children experience God as adults do? in: Religion in mind. Cognitive perspectives on religious belief, ritual, and experience, hg. v. J. Andresen (New York 2001) 173–190; A. Beck, Wunderheilungen in der Medizin? (Konstanz 2004); P. Becker, Das Wirken Gottes in der Welt. Zur Vereinbarkeit von Theismus u. Naturwissenschaften, in: MThZ 56 (2005) 248–257; R. Bernhardt, Was heißt „Handeln Gottes"? Eine Rekonstruktion der Lehre von der Vorsehung (Gütersloh 1999); A. A. Bucher, Religionsunterricht: Besser als sein Ruf? (Innsbruck 1996); R. L. Fetz, K. H. Reich u. P. Valentin, Weltbildentwicklung u. Schöpfungsverständnis. Eine strukturgenetische Untersuchung bei Kindern u. Jugendlichen (Stuttgart 2001); B. Grom, Religionspsychologie (München ^{3}2007); F.-L. Hossfeld, Wie sprechen die heiligen Schriften, insbesondere das Alte Testament, von der Vorsehung Gottes? in: Vorsehung

u. Handeln Gottes, hg. v. Th. Schneider u. L. Ullrich (Freiburg 1988) 72–93; M. Kehl, Und Gott sah, daß es gut war. Eine Theologie der Schöpfung (Freiburg 2006); C. C. Knight, Wrestling with the divine. Religion, science, and revelation (Minneapolis 2001); A. Kreiner, Gott im Leid. Zur Stichhaltigkeit der Theodizee-Argumente (Freiburg ²2005); ders., Das wahre Antlitz Gottes oder was wir meinen, wenn wir Gott sagen (Freiburg 2006); F. v. Kutschera, Die großen Fragen. Philosophisch-theologische Gedanken (Berlin 2000); G. Leyh, Mit der Jugend von Gott sprechen (Stuttgart 1994); U. Lockmann, Dialog zweier Freiheiten. Studien zur Verhältnisbestimmung von göttlichem Handeln u. menschlichem Gebet (Innsbruck 2004); K. M. Loewenthal u. N. Cornwall, Religiosity and perceived control of life events, in: International Journal for the Psychology of Religion 3 (1993) 39–45; M. B. Lupfer, D. Tolliver u. M. Jackson, Explaining life-altering occurences: A test of the „God-of-the-Gaps" hypothesis, in: Journal for the Scientific Study of Religion 35 (1996) 379–391; A. Peacocke, Gottes Wirken in der Welt. Theologie im Zeitalter der Naturwissenschaften (Mainz 1998); J. Piaget, Das Weltbild des Kindes (Stuttgart 1978); Th. Pröpper, Allmacht Gottes, in: ders., Evangelium u. freie Vernunft (Freiburg 2001) 288–293; K. Rahner, Bemerkungen zum Begriff der Offenbarung, in: Interpretation der Welt (FS R. Guardini, Würzburg 1965) 713–722; ders., Gebet – Zwiegespräch mit Gott? in: ders., Sämtliche Werke, Bd. 23 (Freiburg 2006) 216–224; Vorsehung u. Handeln Gottes, hg. v. Th. Schneider u. L. Ullrich (Freiburg 1988); R. Schuster, Was sie glauben. Texte von Jugendlichen (Stuttgart 1984); K. v. Stosch, Gottes Handeln denken. Ein Literaturbericht zur Debatte der letzten 15 Jahre, in: ThRv 101 (2005) 90–107; Religion u. Politik. Ergebnisse u. Analysen einer Umfrage, hg. v. B. Vogel (Freiburg 2003); G. Vollmer, Was sind u. warum gelten Naturgesetze? in: Philosophia naturalis 37 (2000) 205–239; W. Wundt, Logik, Bd. 2 (Stuttgart ³1907).

Rainer Waßner

Schreiben gegen die Mächte der Zeit

Ernst Jünger und seine Annäherung an das Christentum in den Kriegsjahren

Vor 70 Jahren, im Schicksalsjahr 1939, arbeitet der Schriftsteller Ernst Jünger im gemeindlich ungenutzten evangelischen Pfarrhaus von Kirchhorst bei Hannover, wo er seit April mit seiner Frau Gretha von Jeinsen und seinem Bruder Friedrich Georg wohnt, an einer Erzählung. Am 26. Mai notiert er in sein Tagebuch: „Auch schaffe ich jeden Morgen nicht übel an den ‚Marmorklippen', in denen ich die Schilderung des Pater Phyllobius beendete, wobei ich, wie ich hoffe, die katholischen Klischees vermied"[1] (2,51). Im September, der Krieg hat bereits begonnen und Jünger ist als Hauptmann der Infanterie eingezogen, erscheint „Auf den Marmorklippen" in einem Berliner Verlag.

Es ist die Fabel einer strategisch angelegten Machtergreifung marodierender, perfekt organisierter Cliquen unter autokratischer Führung, an fiktiven Schauplätzen entlang einer südlichen Meeresküste. Pater Phyllobius – der in den Blättern wohnt – trägt jetzt den Namen Pater Lampros, eines „Christenmönches ... aus dem Kloster der Maria Lunaris" (15,290). Er amtiert dort als Bibliothekar und Gärtner und wird als ein Mann mittleren Alters geschildert, der über die Gabe verfügt, die Zeichen der Zeit wie der Natur zu deuten und sich einer allgemeinen Beliebtheit an den multireligiösen Städten der „Marina" erfreut. In der Schlußszene des Buchs sind die verfolgten Christen einer verheerten Stadt in die „Kirche der Heiligen Familie" geflüchtet; man hört ihren Gesang, eine Vertonung des 146. Psalms[2]: Christentum, in freundlichen Farben gemalt.

Das parallel geführte, bereits erwähnte Tagebuch kann auch andere Töne anschlagen, zum Beispiel nach dem Besuch einer evangelischen Kirche am Karfreitag, dem 7. April:

> „Der sakrale Ton liegt auf der Predigt wie eine dünne, abgeblätterte Folie. Bei den Protestanten ist das noch hörbarer als im Süden, wo man ja auch ‚allein auf den Glauben' nicht angewiesen ist. In Norwegen (1935, R. W.) hatte ich den Eindruck von Darbietungen, bei denen man sich an imaginären Seilen in die Höhe zog" (2,31).

Erwartungen und Enttäuschungen sind gleichermaßen zu spüren.

Repräsentant einer Kulturkrise

Ist das noch der hochdekorierte Offizier des Ersten Weltkriegs, der erfolgreiche Kriegstagebücher wie „In Stahlgewittern" (1920) oder „Feuer und Blut" (1925) veröffentlicht hat? Ja, und die Spur führt von diesen Erstschriften durchaus konsequent zur Autorschaft an den „Marmorklippen".

Ernst Jünger, in einem liberal-bürgerlichen, religionsindifferenten Vorkriegsmilieu aufgewachsen, verliert mit dem Ausbruch und Verlauf des Ersten Weltkriegs, den er in den Schützengräben der Westfront erlebt, das Vertrauen zu den geistig dominanten Mächten der Zeit. Die Wissenschaften, der Kulturprotestantismus, die politisch-sozialen Fortschrittslehren – sie alle vermögen ihm das Warum und Wozu des Geschehens nicht mehr angemessen zu beantworten. Als Soldat bei der Reichswehr, dann, 1923 bis 1926, als Student der Zoologie in Leipzig, danach als selbständiger Publizist in Berlin stellt er sich autodidaktisch auf eigene Füße.

Jünger sucht nach dem, was die Welt im Innersten zusammenhält, dem Wesentlichen im Vergänglichen, einen metaphysischen Sinn der Geschichte: „Was ging am Grunde vor?" (7,13) Dichterisch verklausuliert, ist sein erklärter Gegner das neuzeitliche Weltbild. Es beziehe im Kausalitäts- und Entwicklungsdenken alles auf den Menschen und dessen Bedürfnisse und Verwertungsinteressen, dirigiert von einem entfesselten Herrschaftswillen über Natur und Gesellschaft. Kehre man diese Willensrichtung um, betrachte man die Welt nicht vom Menschen, sondern den Menschen von der Welt her, falle neues Licht auf Dinge und Verhältnisse, Ereignisse und Entwicklungen.

In einer ersten Anwendung setzt Jünger den (nicht sozialökonomisch verstandenen) Begriff des „Arbeiters" als Symbol für die Manifestationen der Moderne ein[3]. Die beschleunigte technologische Verwandlung des natürlichen Lebens in Energie zugunsten menschlicher Zukunftsprojekte im Weltmaßstab verändere den Planeten in seinen Grundfesten. Das System zerreibe alle Traditionsbestände und schalte das bürgerliche Individuum gleich. Die Naturlandschaft verwandle sich in eine „Werkstättenlandschaft".

1933 verläßt Jünger Berlin und geht nach Goslar im Harz, später nach Überlingen am Bodensee. In einem Brief an Alexander Mitscherlich berichtet er:

> „Meine theologischen Studien gehen auf das Jahr 1933 zurück ... Ich kam im Laufe der Jahre zu dem Ergebnis, daß im Christentume sich auch heute noch gewaltige Reserven verborgen halten, die freilich mit den Mitteln des zwanzigsten Jahrhunderts aufgeschlossen werden müssen, um wirksam zu sein."[4]

Grund und Folge davon ist die Abkehr von der revolutionären Perspektive hin zu einer Wertschätzung der kulturellen und sozialen Überlieferungen der Menschheit.

Die Welt als Abglanz des Ewigen

Alle Überlegungen seit 1920 strömen ins Delta seines vielleicht bekanntesten und womöglich wichtigsten Buchs „Das abenteuerliche Herz" von 1938[5]; denn hier legt er die Fundamente des mittleren und späten Werks. Das Abenteuer des Lebens finde überall dort statt, wo man der Welt auf den Grund geht und dazu die gängigen menschlich-allzumenschlichen Perspektiven aufgeben muß, als da sind: Bequemlichkeit, Nutzen, Gewohnheit und vor allem Verfügbarkeit der Welt. Dann offenbare sich in der Tiefe jedes Empirischen eine letzte, wirkmächtige Realität: „Es gibt an dieser Tafel keine Speise, in der nicht ein Körnchen vom Gewürz der Ewigkeit enthalten ist" (9,199).

Freilich: Der allumfassende Sinn, die Weltformel sozusagen, sei unerreichbar, bleibe ein Mysterium. Immer gelängen uns nur sporadische Ausblicke auf „Zeichen und Runen" einer Ordnung, die alles trägt und uns umgibt. Als erstes zeigt die Natur Ernst Jünger ein neues Gesicht: Naturbetrachtung ist in erster Linie eine Übung im neuen Sehen, von der Vielfalt der Erscheinungen auf Urprinzipien und die Dynamik des Absoluten, der „essence divine" zurückzuschließen. „Das Auge muß, und sei es auch nur für die Spanne eines Aufschlages, die Kraft bewahren, die Werke der Erde wie am ersten Tag zu sehen, das heißt, in ihrer göttlichen Pracht"[6] (9,250). Die Entdeckung der Urpflanze sei solch eine Epiphanie gewesen.

An der Natur erweise sich die Aufteilung in wahre und falsche Realitäten als abwegig; wenn wir sie dennoch als widerspenstig, häßlich oder überflüssig empfänden, läge es an unserem ichbezogenen Standpunkt: „Daß manche Tiere ... uns absurd erscheinen, beruht auf perspektivischer Verzerrung und deutet die Entfernung unseres Standorts von dem des Schöpfers an" (3.2.1940; 2,100).

Der in physikalische und chemische Formeln zerstückelten Natur soll mit einer ganzheitlichen, bildhaften Wahrnehmung, ihrer Einbettung in eine sinngefügte Welt und einer kongenialen sprachlichen Darstellung neuer Zauber verliehen werden: „Das Wirkliche ist ebenso zauberhaft, wie das Zauberhafte wirklich ist" (9,22)[7].

Der Natur entnimmt Jünger seinen Optimismus, daß sich alles mit allem ausgleiche, die „doppelte Buchführung des Lebens". Selbst die Vorstellung des Untergangs der Arten vermag ihn nicht zu erschüttern: „Wenn die Tiere der Erde, wie ich oft in trüben Stunden fürchte, alle ausgerottet würden, so blieben sie doch in ihrer Unversehrbarkeit bestehen. Sie ruhen im Schöpfer, und nur ihr Schein wird ausgetilgt" (23.7.1939; 2,63).

Eine „Neue Theologie"

Jünger wirft der Naturwissenschaft vor, sie schreite nicht von ihren isolierten Fakten zur Erkenntnis des Wunders und der Seinsfülle, bleibe im analytischen Problemdenken befangen. Sie weiß sozusagen nichts von dem Überfluß, den sie verwaltet:

„Das Leben birgt zwei Richtungen; die eine ist der Sorge zugewandt, die andere dem Überflusse, der die Opferfeuer umringt. Unsere Wissenschaft ist ihrer Anlage nach der Sorge zugeordnet und der Festseite abgewandt; sie ist mit der Not untrennbar verbunden wie der Messende mit dem Maß ... Daher müßte man die Wissenschaft vom Überfluß erfinden, wenn sie nicht seit jeher bestände – denn sie ist keine andere als die Theologie" (9,311).

Es geht wieder um den eingeklagten Paradigmenwechsel: Die Erde ist nur dann ein Jammertal, analysiert man sie vom Standpunkt ihrer Mängel und Probleme, welcher die defizitäre Perspektive des selbstzentrischen Menschen wiedergebe. Die „Neue Theologie" soll dagegen kosmozentrisch an den natürlichen Reichtum (an Formen, Variationen, Farben, Gestalten usw.) anschließen und von der „göttlichen" Herkunft der Weltzusammenhänge Rechenschaft ablegen: „Ob jemand im Unendlichen eine Zahl oder ein Zeichen zu erblicken vermag, diese Frage ist der einzige und letzte Prüfstein, an dem sich die Art eines Geistes beantwortet" (9,14)[8] – ein sympathischer Satz, denkt man beispielsweise an die Zahlen, mit denen die heutige Astronomie operiert, der aber wohl den Verlust der qualitativen Zahl seit der Renaissance kritisieren soll.

Zu den Aufgaben einer „Neuen Theologie" zählt Jünger ferner eine Ars moriendi: „Wie dem Kinde Organe gegeben sind, welche die Geburt erleichtern und ermöglichen, so besitzt der Mensch auch Organe für den Tod, deren Bildung und Kräftigung zur theologischen Praxis gehört" (9,282). Mit gutem Grund, denn der Tod ist nach Jünger der radikalste Perspektivenwechsel auf sich und die Welt:

Es ist eine Perspektive, „die auch der Letzte zu beschreiben fähig sei" (9,201); durch sie „fällt dem inneren Auge eine neue Art der Anschauung zu. Nun erscheint ihm (dem Sterbenden) das Leben in einem neuen Sinn, ferner und deutlicher als sonst... Der Mensch erfaßt seinen Wandel in der Perspektive des Notwendigen... In dieser Spanne, die zugleich zur Zeit und auch schon nicht mehr zur Zeit gehört, darf man auch die Bezirke vermuten, die von den Kulten als die Purgatorien geschildert sind. Es ist der Weg, auf dem die menschliche Würde ihre Wiederherstellung erfährt" (9,280f.).

Blick auf den Menschen aus unendlicher Entfernung

Jüngers Betrachtung des menschlichen Mit- und Gegeneinanders – Kultur, Gesellschaft, Geschichte – folgt den gleichen Prinzipien wie der Naturkontemplation: aus der Distanz heraus Bilder und Gleichnisse auszumachen und damit ihren verborge-

nen Sinn (sprich: Seinsbezug) zu entbergen. Infolgedessen nimmt er Abstand von den Motiven der handelnden Personen:

„Vielleicht tut man überhaupt gut, den Blick von den Absichten abzuwenden und die Gebilde so zu betrachten, als ob die Natur oder ein dunkler Instinkt sie hervorgetrieben hätte; und vor allem darf man sich nie auf die Erklärungen verlassen, die der Mensch von heute über seine Bestrebungen abzugeben sucht" (9,277).

Für den geistes- und sozialwissenschaftlich geschulten Skribenten kommt damit schwere Kost auf den Tisch, muß er sich doch gravierende Korrekturen seines gewohnten Denkmusters gefallen lassen. Die Vielfalt der historisch-kulturellen Welt gefriert zu konstanten Beziehungsmustern: „Hinter der Fülle des Wiederkehrenden verbergen sich Figuren von beschränkter Zahl" (9,325).

Der Mensch setzt seine Tätigkeiten nicht selbst in Gang, sondern Impulse einer letzten, kosmischen Realität um. Jünger interessiert sozusagen die Vertikale des Handelns, nicht die Horizontale von Beweggründen und Zwecken.

Geschichte ist kein zeitlich verlaufendes, unwiederbringlich-einmaliges Geschehen, sondern das „Neuartige wiederum ist nur der zeitgemäße Ausdruck einer sich wiederholenden Konstellation" (9,276). Die Moderne verliert ihren Status sui generis. Schon früher hatte Jünger gemutmaßt, der Erste Weltkrieg sei „der Eintritt eines kosmischen Gegensatzes (gewesen), der sich stets wiederholt, wenn die Weltordnung erschüttert ist und der sich hier in den Symbolen eines technischen Zeitalters zum Ausdruck bringt" (Der Arbeiter, 8,114). Fortschritt wie Rückschritt sind gleichermaßen unangebrachte Kategorien, jede Epoche ist gleich nahe zu Gott – so hat Leopold von Ranke den Sachverhalt formuliert.

Die Weltgeschichte wird dem großen Historiker zugewiesen, der ahnt, wohin die Reise ging:

„Unsere Geschichte, die eine Geschichte der Parteiungen ist, wird durch ein göttliches Auge ergänzt. Architektonisch gesprochen zeichnet der Historiker in den babylonischen Plan unserer Anstrengungen die Bögen ein, deren Wahrnehmung sich den handelnden Mächten, die den tragenden Pfeilern gleichen, notwendig entzieht" (9,247).

„Es geht hier der Schilderung aufeinanderfolgender Ereignisse die Ermittlung ihrer außerhalb der Zeit gelegenen Bedeutung voraus" (9,324) – ein Blick sub specie aeternitatis also. Jünger liebt es in diesem Zusammenhang, unser Tun und Treiben als göttliche Komödie auszudeuten: „Dann erscheint uns das menschlich-gesellige Treiben wie auf einer Bühne zugleich vereinfacht und vertieft" (9,289), und wir würden erkennen, „daß man als ein unter dem Gesetze einer höheren Regie improvisierender Statist an einem Schauspiel teilgenommen hat" (9,254).

In der Technik sieht Jünger nichts Schöpferisches mehr, das „Lied der Maschinen" – so der Titel eines Stücks – singt er nur noch in Moll. Seine einstige Hoffnung, dem Weltgeist in die Karten sehen zu können, hat er aufgegeben:

„Wie Odysseus ... segeln wir zwischen Kriegen und Bürgerkriegen dahin und kennen ... nicht einmal den Namen des Vorganges, in dessen Maschen wir gefangen sind. Gar zu gern würde ich das einmal in einer Weltgeschichte lesen, wie sie in zweihundert Jahren erscheinen wird" (9,319).

Was bleibt zu tun? Auch im Handeln komme es darauf an, in Einklang mit dem Umfassenden zu bleiben, im Gewohnten wie in Extremsituationen, in Erfolg oder Mißerfolg „die Weltordnung an sich und in ihrem Kerne (zu) bestätigen" (9,274).

Noch einmal: die Parabel vom Fall der Großen Marina

Kehren wir zur Ausgangserzählung zurück: In den„Marmorklippen" begegnen wir keinen Individuen, die nach Maßgabe ihrer Willkür den Weltgang im Großen und Kleinen steuern. Ein Ensemble von Charakteren und Typen bevölkert die literarische Bühne und spielt ein Repertoire politisch-sozialer Grundkonstellationen, das einem bestimmten Abschnitt im kosmischen Zyklus zugehört.

Die „Große Marina", der Bodenseelandschaft nachgebildet, ist kein konkret-geschichtlicher Raum, sondern ein verallgemeinertes Reich, das immer und ewig besteht: „Die Kunst, sich so den Blick zu schärfen, nannte Bruder Otho ‚die Zeit absaugen'" (15,262). Bei aller Entzeitlichung schimmert die historische Vorlage und ihre Düsternis in der Komposition aber noch deutlich genug durch[9]: ein verlorener Krieg, Nachkriegswirren, rivalisierende politische Gruppen, eine heraufziehende Diktatur mit barbarischen Konsequenzen, ein sich formierender Widerstand.

Der Erzähler erblickt „von ihrer Höhe (der Marmorklippen) das Leben" (15,272), findet die Ruhe jenseits des geschilderten Dramas, das sich nicht in der Aktualität der Handlungen erschöpft, „und wenn wir hoch genug gestiegen sind, umschließt uns überall, wo wir auch stehen, der reine Ring, der uns der Ewigkeit verlobt" (15,264). Zwietracht wird zur Notwendigkeit hinaufgesteigert. „Maß und Regel (sind) in den Zufall und in die Wirren dieser Erde unvergänglich eingebettet" (ebd.). Selbst im Angesicht der Katastrophe bleibt der Erzähler abgeklärt: „Und freudig erfaßte uns das Wissen, daß die Vernichtung in den Elementen nicht Heimstatt findet und daß ihr Trug sich auf der Oberfläche gleich Nebelbildern kräuselt, die der Sonne nicht widerstehen" (15,298).

Pater Lampros – Sinnbild eines Homo religiosus

Im Pater Lampros – dem Leuchtenden – verdichtet Jünger alle Merkmale, die für ihn das Ideal eines religiösen Menschen im Sinn einer „religio", der Bindung an die letzte, numinose Realität ausmachen. Diese versteht er als ein ruhendes, unvergängliches Sein, wie der Beschreibung der Marienstatue zu entnehmen ist: „So war die

Gottheit dargestellt als Macht, die über dem Veränderlichen thront und die man zugleich als Bringerin und Fügerin verehrt" (15,292).

Von den Eigenschaften des Paters wurde seine seelsorgerische Tätigkeit erwähnt. Doch „wirkte er im Schweigen stärker als im Wort" (15,293) und in den Sakramenten, die er „spendete, ... doch nicht in priesterlicher Form" (15,295). Eine von den Geschehnissen der Welt, die er durchschaut, unabhängige und unberührte Person, sind die Quellen seiner Weisheit die Baupläne und Mysterien der Natur, der Traum, und die Sprache der Schriften.

Wir wissen um die Bedeutung der Natur für den Autor Jünger. Nun zum Traum. Jünger bezieht den Traum nicht auf die Biographie und die Befindlichkeiten des Träumers, wie die Tiefenpsychologie und Psychotherapie es tun. Da stünde ja der Gesichtspunkt des Ichs wieder im Zentrum.

Der Traum ist für ihn eine außergewöhnliche Perspektive auf die Welt, weil in ihm die Wahrnehmung sich nicht mehr in den Kategorien von Raum, Zeit und Kausalität bewegt. Unter der „Oberfläche" der Trauminhalte würden sich in der „Tiefe" zeitlose Urmuster verbergen, in die unser aller Leben (und nicht nur das des Träumers) eingesenkt ist: Hier erfassen wir nicht mehr das Detail, sagt Ernst Jünger, sondern den Eindruck des Ganzen, und darauf kommt es ihm an. Der Traum reiche bis in die geschichtlichen Gegebenheiten, die plötzlich transparenter werden, wie zum Beispiel die Dämonien des Zivilisationsprozesses.

So ist in unserer Fabel der Protagonist des Bösen, der „Oberförster", Jünger – angeblich – zuerst im Traum erschienen. Im Urteil des Bruders und Mitstreiters des Erzählers – deutlich seinem Bruder Friedrich Georg Jünger (1897–1977) nachgebildet – über Lampros spiegelt sich mithin allerhöchstes Lob: „Er, der gleich einem Träumer hinter Klostermauern lebe, sei von allen vielleicht allein in voller Wirklichkeit" (15,295) – in der wirkenden Wirklichkeit nämlich.

Auch die Bibliothekarsrolle von Lampros ist nicht zufällig. Sprache ist für Jünger kein bloßer Informationsträger oder soziale Konvention. Die historischen Sprachen münzen die Ursprache, den Logos, unter menschlichen Bedingungen aus. Nicht wir beherrschen eine Sprache, sondern die Sprache beherrscht uns, ließe sich überpointieren. Lampros wird zu einem Alter Ego seines Erfinders, denn dem „Autor ... ist das Wort verliehen, damit es an das Ein und Alles gerichtet wird" (9,183).

Auffällig bleibt, wie der Einzelgänger Ernst Jünger den Pater an die Geschichte und Tradition der Kirche bindet:

> „Oft nannte Bruder Otho ... an diesem Geist das Wundersame, daß er so hohe Grade der Erkenntnis mit der strikten Regel zu vereinigen verstand..., daß wohl auch das Dogma die Grade der Vergeistigung begleite – wie ein Gewand, das ... mit jedem Schritte an unsichtbarer Qualität gewinnt" (15,295).

Das heraufziehende politische Ungemach hat Lampros längst erkannt, doch trübt es seine Geistesruhe nicht. Im Finale geht er gefaßt, heiter, ja enthusiastisch in den

Flammentod. Der Märtyrer für seinen Glauben gehört zu Jüngers bleibenden Idealgestalten wie der Mönch und der Eremit – in ihrer Abkehr von lediglich immanenten Werten.

Mit alldem, will Jünger uns beibringen, leiste der Pater Widerstand im Geist. Aufbau und Ablauf der Geschichte legen nahe, ein physischer Widerstand hätte nur neue Gewalt heraufbeschworen:

> Des Oberförsters „Erstarken deutete auf tiefe Veränderungen in der Ordnung, in der Gesundheit, ja im Heile des Volkes hin. Hier galt es anzusetzen, und daher taten Ordner not und neue Theologen, denen das Übel von den Erscheinungen bis in die feinsten Wurzeln deutlich war; dann erst der Hieb des konsekrierten Schwertes, der wie ein Blitz die Finsternis durchdringt. Aus diesem Grund mußten die einzelnen auch klarer und stärker in der Bindung leben als je zuvor – als Sammler an einem neuen Schatz an Legitimität" (15,319).

Lange vor dem 20. Juli 1944 geschrieben, enthüllt die Erzählung eine geradezu visionäre Voraussicht.

„Bindung" scheint überhaupt ein Schlüsselwort für das Verständnis Jüngers zu sein. Sein Opus ist ein stetes Suchen nach einer Bindung, einem Sichfestmachen im Absoluten, in der Erkenntnis wie im Handeln. Schon 1929, noch während seiner „nationalrevolutionären" Phase, feierte er in der Rezension eines Buchs von Georges Bernanos den Katholizismus als die Institution, die vorbildlich das Wesen einer absoluten Bindung ausdrücke.

„Gärten und Straßen", das erste Kriegstagebuch: Leben in Kunst verwandelt

„Gärten und Straßen" entfaltet Jüngers Überzeugungen autobiographisch weiter im Zeitraum vom April 1939 bis Juli 1940, von der Übersiedlung Jüngers vom Bodensee nach Hannover bis zur Rückkehr vom Frankreichfeldzug.

Im Angesicht der historischen Turbulenzen will der Autor erst recht die Gleichnisse „des Überflusses und der Unerschöpflichkeit der Erde" (26.9.1939; 2,74) nicht aus den Augen verlieren, das Unendliche im Endlichen aufsuchen, „das Einmalige, das für alle Zeiten Bedeutende, das den Alltag durchwebt" (5.7.1940; 2,200). Er hält am Vertrauen zum Lauf der Welt fest:

> „Die Menschengeschichte weicht ab, auf das Mechanische oder auch Dämonische zu, kehrt aber zu den Normen zurück, indem sich ein neues Gleichgewicht ausbildet. Das Geheimnis liegt darin, daß das Leiden höhere, heilende Kräfte erzeugt" (10.6.1940; 2,163).

Jüngers Überzeugung von der Prädestiniertheit der Weltgeschichte verschärft sich: „Auch das historische System geht hin und wieder, um zu bestehen, gleich dem Kosmos in Feuer auf" (21.4.1939; 2,40). Der bevorstehende Krieg sei unvermeidlich; notwendig war die Reformation, und eine künftige Reunion der

Kirchen könnte einstmals ebenso notwendig sein. Durch das ganze Tagebuch ziehen sich damit fast zwangsläufig Reflexionen über das Verhältnis von Freiheit und Determinismus, die sich – dem Thema gemäß – nicht auf eine Summe bringen lassen. Jünger behält das Bild einer Divina Commedia bei und bekennt, „wie wir ja ungern die Drähte spüren, an denen das Marionettenspiel befestigt ist" (10.9.1939; 2,71).

Sein Fatalismus wird ihn einholen. 1944, in Paris Mitarbeiter beim Stab des Befehlshabers West, wird er wegen seiner Kontakte zu den Verschwörern des 20. Juli aus der Wehrmacht zwangsentlassen. Zeitlebens, so kann man seinen Tagebüchern entnehmen, quält ihn danach die Frage, ob das Attentat zu Recht gewagt wurde oder nicht – moralisch schon, doch auch historisch?

Jüngers Menschenbild gewinnt zunehmend Konturen. Zwar ist der Mensch ein Geschöpf des Kosmos wie alles Geschaffene, ohne Privileg im Schöpfungsplan, doch mit artspezifischen Eigenschaften. Er kann sich von seinen Projektionen auf die Objekte freimachen: „So schafft schon eine Askese niederen Ranges den Menschen Raum. Wenn wir als Heilige leben, ordnet sich uns das Unendliche zu" (30.1.1940; 2,97). Der Mensch kann sich wandeln:

„Die Dinge werden durch unseren Zustand angezogen und ausgewählt: die Welt ist so, wie wir beschaffen sind. Jeder von uns vermag also die Welt zu ändern – das ist die ungeheure Bedeutung, die den Menschen verliehen ist. Und daher ist es auch so wichtig, daß wir an uns arbeiten" (23.6.1940; 2,189).

Er kann allerdings nichts Neues schaffen. Die Welt an sich ist und bleibt vollkommen:

„Unsere Freiheit liegt in der Entdeckung des Vorgeformten – wir dringen im Schaffen zur Schöpfung vor. Das Höchste, was wir so erreichen können, ist eine Ahnung vom unveränderlichen Maß des Schönen" (19.7.1940; 2,215).

Hingegen bleibe der empirische Mensch ein unvollkommenes Wesen, den erst der Tod vollende:

„Es ruhen im Menschen auch Qualitäten, die erst der Tod entfalten wird. Dann findet die Verwandlung nicht mehr in Schichten, sondern in der Fülle statt. Ihr großen Abenteurer – dies wird euer letztes und größtes Abenteuer sein" (7.4.1940; 2,122).

Am 14. Januar 1940 beginnt Jünger mit der Bibellektüre. Am 29. März 1940, im Unterstand am badischen Rhein, an seinem 45. Geburtstag, liest er den 73. Psalm. Joseph Goebbels soll, als ihm diese Eintragung zur Kenntnis gebracht wurde, einen Wutausbruch bekommen haben.

Frieden stiften mit den Kirchen

In den Jahren 1942/43 verfaßt Jünger eine kleine Abhandlung mit dem Titel „Der Friede". Sie zirkuliert in den Kreisen des 20. Juli, wird 1945 in den Niederlanden gedruckt – und verschwindet dann mehr oder weniger in den Archiven der Germanisten[10].

Der erste Teil, eine Analyse der Kriegsursachen, soll uns hier nicht weiter beschäftigen, noch eine politische Beurteilung seiner Vorschläge, noch ihre Wünschbarkeit oder Unerwünschtheit. Einzig der Frage nach Jüngers Nähe zum Christentum gilt unser Interesse; sie beantwortet sich in der Debatte des zweiten Teils, der Gestaltung der Zukunft Europas. Jünger ist sich sicher, eine neue Raum-, Rechts- und Staatsordnung allein könne keine „Frucht für alle" tragen. „Heilung im Geiste" müsse vorausgehen, die zerstörerischen Kräfte des „Arbeiters" in Wissenschaft und Technik müßten domestiziert und „zur Schöpfung freiwerden":

„Das ist nur möglich, wenn die Menschen sich metaphysisch stärken im gleichen Maße, in dem die Technik wächst. Und hier beginnt das weite, unangebaute Feld der Neuen Theologie als erster Wissenschaft, als Kenntnis der tiefsten Gründe und der höchsten Ordnung, nach der die Welt geschaffen ist ... Wir haben den Punkt erreicht, an dem vom Menschen, wenn nicht Glauben, doch Frömmigkeit, Bestreben, im höchsten Sinn gerecht zu leben, gefordert ..., den reinen Technikern die Menschenführung nicht zugebilligt werden kann. Wer nur auf Menschen und Menschenweisheit schwört, kann nicht als Richter sprechen, wie er als Lehrer nicht weisen, als Arzt nicht heilen kann. Der Staat verfährt zu seinem eigenen Wohle, wenn er nicht nur die großen Heilslehren fördert, sondern wenn er zugleich nur jenen seiner Bürger, die sich zum Glauben an eine höhere als an die menschliche Vernunft bekennen, Vertrauen schenkt" (7,229f.).

Nach dieser krassen, natürlich gar nicht liberalen, laizistischen und pluralistischen Forderung ruft er die Kirchen in die Verantwortung:

„Die wahre Besiegung des Nihilismus und damit der Friede wird nur mit Hilfe der Kirchen möglich sein. Dazu bedürfen auch die Kirchen der Erneuerung ... im zeitlichen Gewande, und daher sind es neue Formen, in denen der Theologe auf den Menschen zu wirken hat" (7,230f.).

Dies geschehe erstens durch den Anschluß an die Wissenschaft und ihre „Überflügelung nach Pascals Art"; zweitens mittels staatlicher Bevorzugung der theologischen Studiengänge:

„Es sollten vielmehr der Theologie als oberster der Wissenschaften nicht nur die besten Herzen, sondern auch die besten Köpfe, die feinsten Geister zuströmen, ... die im Ganzen der Schöpfung leben; nur dort ist Überfluß" (ebd.).

Drittens: „Die" Kirche müsse in ihren vielen Kirchen in der Einheit auftreten:

„Die Ströme, die in getrennten Betten flossen, müssen sich wieder vereinigen ... Das aber taten die Kirchen, denn ihre Front im Kampfe gegen den Nihilismus war gemeinsam ... Das Schisma, das die Geburt der Nationen begleitete, verliert mit ihrem Untergang den Sinn" (7,233).

Jüngers Würdigung der Kirchen in Krieg und Verfolgung ist zu ergänzen durch einen Hinweis auf die „Strahlungen", Jüngers Kriegstagebücher zwischen 1941 und 1945[11]. In ihnen wird von seiner täglichen Lektüre der Bibel berichtet, deren Aussagen er als letzte, existentielle, ewige Bilder behandelt. Hier in der Friedensschrift zieht er eine Art Bilanz:

„Wir wissen nicht, ob neue Kulte auftauchen. Vorerst hat in Europa die christliche Kirche nur Gegner, die verneinen und die sie überdauern wird, denn immer noch ist sie das stärkste der alten Bänder ... Auch faßt sie in ihrem Schoß die größte Summe von Glauben, die noch lebendig geblieben ist ... trat in den Wirbeln des Unterganges deutlicher als jemals die Wirklichkeit der großen Bilder der Heiligen Schrift und ihrer Gebote, Verheißungen und Offenbarungen hervor. In den Symbolen des göttlichen Ursprungs, der Schöpfung, des Sündenfalles, in den Bildern von Kain und Abel, von der Sintflut, von Sodom und vom Turm zu Babel, in den Psalmen, Propheten und in der den niederen Gesetzen der Schreckenswelt höchst überlegenen Wahrheit des Neuen Testaments ist uns das Muster, das ewige Gradnetz vorgezeichnet, das menschlicher Historie und menschlicher Geographie zugrunde liegt" (7,232f.).

Jünger fährt fort:

„Es bleibt die Frage, was denn der einzelne zum Frieden beitragen kann ... Die Verantwortung des einzelnen ist ungeheuer groß und niemand kann sie ihm abnehmen ... Sodann vermag er heute mehr als jemals Gutes zu tun. Die Welt ist von Gewalt erfüllt, von Verfolgten, Gefangenen und Leidenden. Wie leicht, mit wie geringen Mitteln läßt sich hier trösten, mildern, Schutz verleihen. Hierzu hat auch der Einfachste Gelegenheit" (7,235).

Es ist nicht alles verstaubt, was man in Archiven aufstöbert.

Die weitere Entwicklung

Im Jahrzehnt zwischen 1939 und 1948 erreicht Jünger die größte schriftstellerische Annäherung an die christliche Religion[12]. Danach entfernt er sich wieder etwas von ihr, ohne daß sie freilich als kräftiger Impuls je verschwände. Es folgen lange Jahre der Aneignung von und Auseinandersetzung mit anderen religiösen, kulturellen, literarischen Überlieferungen, vor allem den mythologischen Bildern der Menschheit. Davon zeugt unter anderem die gemeinsame Herausgabe der Zeitschrift „Antaios" mit dem Religionswissenschaftler Mircea Eliade. Immer schwingt alle literarische Produktion um das Kernproblem der Empfänglichkeit für das Absolute, der Zwiesprache mit ihm und der Chiffren, in denen es sich zeige und entschlüsselt werden könne[13]. In den späten Erzählwerken der 70er und 80er Jahre bemächtigt

sich Jünger Skepsis angesichts der Weltentwicklungen, vor allem der Naturzerstörung. „Es ging ein Riß durch die Schöpfung" liest man dort zum größten Erstaunen.

Die 90er Jahre des vorigen Jahrhunderts – Jünger selbst geht auf die Hundert zu und seine Schaffenskraft ist ungebrochen – sehen ihn plötzlich als aktiven Teilnehmer am katholischen Leben der Ortsgemeinde Wilflingen in Oberschwaben, in der er seit 1950 wohnt – in der Oberförsterei des Barons von Stauffenberg! Nach intensiven Gesprächen tritt er am 26. September 1996 zur römisch-katholischen Kirche über – eine Konversion, weil er die evangelische Landeskirche, in der er noch vor dem Ersten Weltkrieg getauft und konfirmiert worden war, formal nie verlassen hat. Aktiv war er nur bei der Heirat und der Taufe seines ersten Sohnes 1926 gewesen (der zweite Sohn wurde 1934 katholisch getauft, Pate war Carl Schmitt). Von der Konversion weiß nur seine zweite Frau, Liselotte Bohrer[14]. Am 17. Februar 1998 stirbt der Jahrhundertzeuge im 103. Lebensjahr; drei Tage später wird er nach katholischem Ritus in seiner Wahlheimat beerdigt, wodurch sein Übertritt allgemein bekannt und seitdem debattiert wird.

Für den Kenner des Jüngerschen Opus kommt der Vorgang allerdings nicht sehr überraschend. Er ist eine durchaus plausible Konsequenz einer lebenslangen intensiven und positiven Berührung mit dem Katholischen. Das Faszinosum an der katholischen Kirche war für ihn stets ihre kompakte Organisation, ihre weltumspannende Orientierung, ihr Schatz an Bildern und Traditionen, die Gleichzeitigkeit von Lebensnähe und -distanz, die bewiesene Substanz des Glaubens[15]. Die Christologie war ihm nicht recht zugänglich. Möglicherweise wegen der Nähe zum Menschen – kein „stereoskopischer Blick vom Mond". Das ist aber, ich betone es, reine Vermutung.

Die Begegnung mit der Transzendenz ist das eine, Begegnungen mit dem personalen Gott das andere. Sie entziehen sich unserer Kenntnis. Doch sollten religiöse Vorgänge, hier der Übertritt, ausschließlich nach empirischen Wahrscheinlichkeiten beurteilt werden? Am 22. August 1927 schreibt Ernst Jünger an seinen Bruder Friedrich Georg, der gerade die Eigenständigkeit und wissenschaftliche Unzugänglichkeit der religiösen Dimension im Fall der Therese von Konnersreuth in mehreren großen deutschen Zeitungen energisch verteidigt hat: „Deine Ausführungen über Therese Neumann sind den ekelhaften medizinischen Spekulationen gegenüber souverän. Was kann denn selbstverständlicher als das Wunderbare sein?"[16] Es durchbreche das nur kausal Verknüpfte.

Am 30. März 1965, zu seinem 70. Geburtstag, notiert Jünger im Tagebuch: „Die großen Abschnitte der Geschichte beginnen mit einer neuen Religion und jene im Leben des Einzelnen mit einem neuen Gebet." (Siebzig verweht I; 4,7) Das Buch „Ernst Jünger und die christliche Religion" muß noch geschrieben werden. In ein mögliches Handbuch des deutschen literarischen Katholizismus des 20. Jahrhunderts gehörte er auf jeden Fall.

Auf Grenzpatrouille

Ernst Jünger ist weder systematischer Theologe noch professioneller Philosoph, aber ein Schriftsteller, den ein spirituelles Ansinnen bewegt: Wie bildet sich das Endliche im Unendlichen, das Ewige im Vergänglichen, das Absolute im Relativen ab?

Seine Antworten lassen sich nicht einer bestimmten Religion oder Konfession eindeutig zuordnen, doch sind sie in der Gegenwartsliteratur einigermaßen ungewöhnlich: Die Menschen haben das Weltgeschehen nicht in ihrer Hand; die sinnlich-konkrete Welt in Raum und Zeit, auch Schmerz und Tod, sind unübergehbar, aber nicht das letzte Wort; die Natur ist voller Wunder und nicht fürs menschliche Wohl und Wehe da; trotz aller offensichtlichen Defekte ist die Welt sinnhaft gefügt; dem Menschen steht das Transzendente ferner als Tier- und Pflanzenwelt; je weniger die Welt verändert wird, desto besser.

Von daher ergeben sich seltsame, überraschende, aufregende und sicher auch befremdliche Ausblicke auf – um nur einige Beispiele aus dem 10000 Druckseiten umfassenden Gesamtwerk zu nennen – die Drogenproblematik (Annäherungen. Rausch und Drogen, 1970); die Posthistoire (mehrere Romane, zuletzt Aladins Problem, 1983); die moderne Technologie (Erzählung Gläserne Bienen, 1963, u.a.) den entomologischen Mikrokosmos (Subtile Jagden, 1995); die Geschichte der Bundesrepublik (Siebzig verweht I-V, Tagebücher 1965–1995, erschienen 1982–1997); die Astrologie (An der Zeitmauer, 1959); das 20. Jahrhundert, die Bibel und die christlichen Schriftsteller, schließlich seinen eigenen Lebensweg.

Es sind Grenzgänge, immer auf der Suche nach Luken und Fenstern, die einen Blick nach der anderen Seite gewähren. Hierin unterschied er sich von seinem nie genannten Antipoden Immanuel Kant, dessen Grundfragen: „Was können wir wissen, was dürfen wir hoffen, was sollen wir tun?" auch die seinen waren; beantwortet freilich eher im Geist einer Identitätsphilosophie Goethes, die den menschlichen Sinnen traut[17].

Schwierigkeiten stellen sich für Neulinge häufig bei den erzählenden Schriften ein: Jünger ist kein fröhlicher Fabulierer und romantischer Phantast, er setzt dem Leser – Søren Kierkegaard nicht unähnlich – Dialoge vor, in denen Ansichten konkurrieren. Seine Stärke ist das Schauen, das auf der Zustimmung zur Welt als ganzer ruht, nicht der Imperativ des Handelns aus dem Ungenügen an den Zuständen. Die blaue Blume blüht ihm überall: „Nigromontanus (hatte) mich die Kunst gelehrt, nach der man stets gewinnt, sei es in der Zelle des Einsiedlers, sei es im stolzen Palast" (9,270). Jünger entlastet von den Zwängen der vita activa: „Unser Leben – es ist gelungen, wenn wir auch nur ahnen und ahnen lassen, was ewig in ihm eingebettet liegt" (19.7.1940; 2,215)[18].

ANMERKUNGEN

[1] E. Jünger, Gärten u. Straßen. Aus den Tagebüchern von 1939 u. 1940 (Berlin 1942). – Alle Zitate mit Band und Seitenangabe nach dem jeweiligen Text in den Sämtlichen Werken (SW, Stuttgart 1978ff.).
[2] Es handelt sich beim Text um die – nicht als solche ausgewiesene! – zweite Strophe des Liedes 303 aus dem Evangelischen Kirchengesangbuch, was in der Sekundärliteratur anscheinend noch niemand zur Kenntnis genommen hat. Zur Zensurierung: H. Schwilk, Ernst Jünger. Ein Jahrhundertleben. Die Biografie (München 2007) 378. Für alle lebens- und zeitgeschichtlichen Hintergründe sei auf dieses Buch verwiesen.
[3] Der Arbeiter. Herrschaft u. Gestalt (Hamburg 1932); jetzt in SW 8.
[4] Brief an A. Mitscherlich vom 29. März 1946 aus Kirchhorst; Deutsches Literatur-Archiv Marbach, Akte E. J.
[5] Die Entstehung datiert auf die Jahre 1933 bis 1938, als Ergebnis einer vollständigen Umarbeitung der ersten Fassung von 1929 mit dem neuen Untertitel „Figuren und Capriccios"; jetzt in SW 9,177–330.
[6] Gemessen am Anspruch, wirken Jüngers Beobachtungen bisweilen ungereimt, spekulativ, willkürlich; der Autor streut aber selbst genügend Kritisches dazu ein.
[7] Sizilischer Brief an den Mann im Mond (1930).
[8] Ebd.
[9] Die Sekundärliteratur hat denn auch den Widerstandscharakter, aber kaum den spirituellen Aspekt der Schrift diskutiert; vgl. H. Kiesel, Ernst Jünger. Die Biografie (München 2007) 461ff.
[10] Jetzt in SW 7,195–236.
[11] Jetzt in SW 2 u. 3.
[12] Vgl. H. Becher SJ, Heliopolis, in dieser Zs. 146 (1949/50) 109–119.
[13] Dazu der instruktive Beitrag von A. Pschera, Wo Blätter fallen. Ernst Jüngers langer Weg zum Katholizismus, in: Vatican-Magazin 1 (5,2007) 23–32.
[14] Seine erste Frau Gretha war 1960 einem Krebsleiden erlegen. Alle wissenswerten Einzelheiten der Konversion vgl. Schwilk im ersten und im letzten Kapitel seiner Biographie (A. 2).
[15] Der Protestantismus schien Jünger dagegen zu sehr ins Weltliche und Historische verstrickt; vgl. den im Alter von 78 Jahren verfaßten, stark codierten Roman seiner Jugend: Die Zwille (Stuttgart 1973). Die Texte der evangelischen Kirchenlieder haben ihn trotzdem ein Leben lang begleitet und inspiriert.
[16] Briefwechsel im Nachlaß (vgl. A. 4). Für die Genehmigung zum Abdruck bedanke ich mich bei Dr. Liselotte Jünger, Überlingen, und dem Deutschen Literatur-Archiv-Marbach.
[17] Jünger nennt als seine Hauptgewährszeugen gern L. Bloy, J. G. Hamann u. A. Schopenhauer. Er war aber ein viel zu selbständiger Geist, als daß man ihn als jemandes Schüler bezeichnen dürfte; alle Anreger sind – mit allem Respekt gesagt – stark „verjüngert".
[18] Für die beste Gesamtdarstellung halte ich nach wie vor das Werk von M. Meyer, Ernst Jünger (München 1990). Als Leitfaden dient Meyer Jüngers Verbindung von Modernität und Platonismus.

UMSCHAU

Theologisches Orientierungs- und Basiswissen

Die Unübersichtlichkeit wächst, ja explodiert geradezu, Orientierung geht verloren – immer mehr und schneller: Denn täglich überschwemmt das World Wide Web mit neuen Berichten, Daten und Informationen. Was davon sind gesicherte Fakten? Was nur Behauptungen? Wo werden – absichtlich oder unabsichtlich – falsche Fährten gelegt, unter dem Anschein von Objektivität Wertungen und Gewichtungen vorgenommen? Wo wird gar manipuliert? Solche Fragen stellen sich, und sie betreffen auch das Studium – und damit die Theologie. Internet-Suchmaschinen verkürzen Studierenden gewiß umständliche und zeitraubende Recherchen; und erfreulicherweise sind viele Bibliothekskataloge im Internet abrufbar. Online-Enzyklopädien, so faszinierend sie auch sein mögen, erweisen sich jedoch oft als fehleranfällig und können sehr einseitige bzw. gesteuerte Informationen bieten, deren Wahrheitsgehalt zu wünschen übrig läßt, manchmal schon bei einfachen biographischen Eckdaten.

Seriöse Überprüfung unterbleibt nicht selten. So schleichen sich dann peinliche bis gravierende Fehler ein und werden übernommen – einer schreibt vom andern ab. Gleichzeitig nimmt das Bedürfnis nach verläßlicher und bewährter Information zu. Was gestern noch stimmte, kann nicht heute schon passé und morgen bestenfalls noch „Geschichte" sein.

Vor diesem Hintergrund leisten Wörterbücher und Lexika, Nachschlagewerke und Einführungen nach wie vor unersetzliche Dienste. Auf sie ist Verlaß. Denn sie bieten gesicherte Auskünfte im Datendschungel. 1381 Seiten kompakte Information ohne die Gefahr, schon bald wieder überholt zu sein, enthalten drei Werke, von denen zwei ohne Übertreibung bereits das Prädikat „Klassiker" verdienen: Herbert Vorgrimlers „Neues Theologisches Wörterbuch"[1] und Albert Raffelts Einführung ins wissenschaftliche Arbeiten „Theologie studieren"[2] sowie der von Lehrenden der Theologischen Fakultät an der Ludwig-Maximilians-Universität München angebotene Grundkurs „Theologie im Durchblick"[3].

1. Inhaltlich der Tradition des zusammen mit Karl Rahner SJ herausgegebenen „Kleinen theologischen Wörterbuchs" verpflichtet (1961, 16. Auflage 1988, Übersetzungen in acht Sprachen), legte der Münsteraner Dogmatiker Herbert Vorgrimler im Jahr 2000 erstmals eine völlige Neubearbeitung vor, deren Stichwortbestand von 644 auf 891 Artikel aufgestockt wurde (vgl. diese Zs. 220, 2002, 213 f.). Dies war aus dem schlichten Grund notwendig geworden, um den Erkenntnisfortschritt der vergangenen 40 Jahre aufzunehmen bzw. zu markieren. Das „Neue Theologische Wörterbuch" erklärt in verständlicher, nicht künstlich akademisch hochgeschraubter Sprache die wichtigsten Begriffe von Glauben und Theologie – und das erfreulich knapp und präzise.

Das noch im selben Jahr gleich in zwei Auflagen erschienene handliche Kompendium – damals (anders als jetzt) mit beigelegter praktischer CD-Rom – hat mittlerweile die sechste Auflage erreicht: Diese Tatsache spricht nicht nur für Qualität, sondern auch für den Bedarf an solider Information, selbst wenn man diese nachschlagen muß und sich nicht allein mit Infohäppchen aus dem Inter-

net begnügen will. Und außerdem: Dieses Wörterbuch wird offenkundig benutzt und wieder und wieder bestellt. Das mit Juli 2008 datierte Vorwort zur Neubearbeitung informiert darüber, daß alle bisherigen Artikel noch einmal zur Kontrolle gelesen, acht neue Beiträge dazugekommen und 16 zum Teil größere Zusätze verfaßt worden sind, abgesehen von etlichen kleineren Verbesserungen.

Leider ist nicht dokumentiert, welche Artikel neu sind, weswegen sich mancher fragen dürfte, warum er zur Neuauflage greifen soll. Der interessierte Benutzer muß sich etwas anstrengen und die Nomenklaturen vergleichen, um herauszufinden, daß die Artikel Ars moriendi, Bioethik, Genderforschung, Globalisierung, Individualethik, Medizinische Ethik, Mönchtum sowie Posthumanismus dazugekommen sind. Die Zusätze betreffen die Neufassung der Literaturhinweise und Ergänzungen sowie Korrekturen in den Artikeln Aufnahme Marias in den Himmel, Chalkedon, Diakon, Ephesos, Existenztheologie, Florenz, Frauenordination, Gott, Hermeneutik, Karthago, Kirchenlehrer, Konstantinopel, Konstanz, Lateran, Liebe, Lyon, Narrativität, New Age, Nikaia, Orange, Rechtfertigung, Strukturalismus, Theodizee, Toledo, Unbefleckte Empfängnis und Vienne; oder längere und kürzere Zusätze in den Artikeln Atheismus, Auferstehung der Toten, Bibelwissenschaften, Esoterik, Ethik, Fundamentalismus (neu: Islamischer F.), Gemeinde, Gemeinwohl, Islam, Kirche, Kirchengeschichte, Kreationismus (Zusatz: Neukreationismus), Kunst, Moderne, Religion, Seele und Traditionalistenbewegung.

Manches sind einfach aktuelle Nachträge wie etwa das Todesjahr von Hans-Georg Gadamer, Johannes Paul II., Paul Ricœur oder Dorothee Sölle bzw. korrigierte Jahresangaben und Verweise auf den „Denzinger-Hünermann". Die Zusätze dokumentieren inzwischen Allgemeingut gewordene Informationen. Man staunt über die akkurate Arbeitsleistung ebenso wie den universalen Horizont eines einzelnen Theologen und seine Bereitschaft, auf neue Erkenntnisse einzugehen. Wenn es nicht so nostalgisch anmutete, würde man am liebsten sagen: Das ist eben die gute alte Schule, die sich bewährt und damit nachfolgenden Theologengenerationen unersetzliche Dienste leistet!

2. Ähnliches gilt für den zweiten Klassiker: 1975 erstmals (damals unter dem Titel „Proseminar Theologie") erschienen, hat der Freiburger Theologe Albert Raffelt sein Buch ständig ergänzt. Von ursprünglich 175 ist es mittlerweile auf 351 Seiten angewachsen, hat sich also in 33 Jahren umfangmäßig genau verdoppelt. Die Tatsache der Neuauflagen – bis auf die 90er Jahre jeweils zwei in jedem Jahrzehnt – macht deutlich, daß man bei Bekanntem nicht stehenbleiben kann (Literaturangaben, Quellennachweise, Lesen und Exzerpieren, Materialsammlung, Kartei, Klassifikationen, Formen schriftlicher Arbeiten, Vom Entwurf zur Reinschrift, Manuskriptgestaltung usw.), sondern auch neuen Techniken und Möglichkeiten Rechnung zu tragen ist (Studieren in der Informations- und Mediengesellschaft, Digitale Medien – die virtuelle Bibliothek, Literatursuche online usw.).

Seit der sechsten Auflage (2003) unter dem neuen Titel „Theologie studieren" (damals mit dem Untertitel „Wissenschaftliches Arbeiten und Medienkunde") erschienen, zeigt der jetzige Untertitel „Einführung ins wissenschaftliche Arbeiten" an, daß heutzutage Studieren ohne „Wissens-Management" nicht zielführend erfolgen kann. Dafür braucht es praktische Leitfäden wie den vorliegenden, der durch die im deutschen Sprachraum einzigartige Bücherkunde mit den aktuellen Standardtiteln aller theologischen Teildisziplinen und angrenzender Fachgebiete ergänzt ist – ein unver-

zichtbares Nachschlagewerk von nicht zu unterschätzender Nützlichkeit, das jetzt zurecht in die Reihe „Grundlagen Theologie" aufgenommen wurde.

3. In derselben Reihe liegt auch ein Sammelband „Theologie im Durchblick" vor, der aus dem verpflichtenden, mehrfach erprobten „Grundkurs Theologie" für Studienanfänger an der Katholisch-Theologischen Fakultät München hervorgegangen ist und von den beiden Professoren Konrad Hilpert und Stephan Leimgruber herausgegeben wird. Angesichts einer – vor allem auf akademische Benjamine – oft verwirrend bis unübersichtlich wirkenden Fächer- und Disziplinenvielfalt wie auch angesichts der Tatsache, daß die zunehmende Modulisierung der Lehrinhalte gelegentlich den Wald vor lauter Bäumen nicht mehr sehen läßt, hat man hier einen soliden Überblick vor sich, der die im Eingangskapitel gestellte Frage: „Theologie studieren – warum, wie, wozu?" seriös beantworten kann – didaktisch überzeugend dargeboten, optisch ansprechend gestaltet.

Das Buch beansprucht, „gleich am Anfang des Studiums einen Überblick über die gesamte Theologie und ihre Disziplinen zu gewinnen" (17). Dementsprechend sind die Kapitel gestaltet und als Hinführungen zu den Bereichen Biblische Theologie, Historische Theologie, Systematische Theologie und Praktische Theologie die einzelnen Disziplinen zusammengestellt: Altes und Neues Testament, Judaistik; Kirchengeschichte des Altertums und Patrologie, des Mittelalters und der Neuzeit, der Region (oder des Bistums), Theologiegeschichte; Philosophische Theologie, Fundamentaltheologie, Dogmatik, Moraltheologie, Christliche Sozialethik, Ökumenische Theologie; Pastoraltheologie, Homiletik, Liturgiewissenschaft, Religionspädagogik, Kirchenrecht. Zu diesen klassischen Fächern können Spezialdisziplinen von Orientalistik über Caritaswissenschaft bis zu Religionspsychologie und -soziologie treten. Das sechste Kapitel enthält weiterführende Perspektiven, darunter ein Beitrag über die Modulisierung der Katholischen Theologie im Rahmen des Bologna-Prozesses sowie ein weiterer über Praktika in theologischen Studiengängen. Das siebte Kapitel ist mit „Praktische Fragen" überschrieben, das sich naturgemäß mit einigem überschneidet, was bei Albert Raffelt in „Theologie studieren" ausführlicher zu finden ist.

Die Autorenschaft rekrutiert sich aus Professorinnen und Professoren, Lehrbeauftragten und Wissenschaftlichen Mitarbeitern, Studienberatern und im pastoralen Ausbildungskontext Tätigen – was gewollt oder ungewollt, mindestens in diesem Buch, indirekt das Bild einer an einem Strang ziehenden Mannschaft bzw. eines Teams an einer Fakultät vermittelt, die sich derselben Sache verpflichtet sieht: Studierenden ein Studienfach, aber auch einen Beruf näherzubringen, der so oder so auch mit Berufung zusammenhängt, der nicht nur einen Lernort, sondern auch ein Lebensfeld im Blick hat und sich im Spannungsfeld Kirche bewegt. Daß dieses Buch auch mit ansprechenden Bildern, darunter ganz am Beginn eine Aufnahme des neuen Querhausfensters von Gerhard Richter im Kölner Dom illustriert ist, soll eigens erwähnt werden: „Sie wollen anhand ausgewählter Motive und Beispiele der Kunstgeschichte die Augen öffnen und die Benutzer dieses Buches aufmerksamer machen für das, was in Kirchen, Klöstern, Bibliotheken und Museen gleichsam am Wege liegt" (Vorwort, 9).

Theologisches Basiswissen ist die Grundlage für Erkenntnisse. Es hilft zur Orientierung. „Auch wenn man gegenüber futuristischen Szenarios skeptisch ist", so Albert Raffelt in „Theologie studieren", „kann man nicht leugnen, daß das geisteswissenschaftliche – und damit auch das theologische –

Studium heute in einer Umwelt stattfindet, die sich in kurzer Zeit stark verändert hat" (17). Die vielfältigen Veränderungen werden in diesen drei Werken nicht nur nicht ignoriert oder lediglich en passant berücksichtigt, sondern sind Anlaß gewesen zur Überarbeitung, Ergänzung und Erweiterung von längst und lange Bewährtem, das stets aktualisiert werden muß. *Andreas R. Batlogg SJ*

[1] Vorgrimler, Herbert: Neues Theologisches Wörterbuch. 6. neubearbeitete Auflage. Freiburg: Herder 2008, 704 S. Gb. 29,95.

[2] Raffelt, Albert: Theologie studieren. Einführung ins wissenschaftliche Arbeiten. 7. überarbeitete u. erweiterte Neuausgabe. Freiburg: Herder 2008. 351 S. Br. 17,95.

[3] Theologie im Durchblick. Ein Grundkurs, hg. v. Konrad Hilpert u. Stephan Leimgruber. Freiburg: Herder 2008. 320 S. Br. 17,95.

BESPRECHUNGEN

Politik

VERLEGER, Rolf: *Israels Irrweg.* Eine jüdische Sicht. Köln: PapyRossa 2008. 163 S. (Neue Kleine Bibliothek. 131.) Br. 12,90.

Ist jeder, der die Besatzungspolitik der Regierung des Staates Israel kritisiert, ein Antisemit? Diese Frage durchzieht die Streitschrift des Lübecker Psychologen Rolf Verleger. Sein Buch ist jedoch mehr als eine Streitschrift: Es erlaubt auch Einblicke in das Innenleben der jüdischen Gemeinde in Deutschland 60 Jahre nach der Gründung des Staates Israel. Verleger zeigt an der Auseinandersetzung um seine Positionen, wie schwer es für Deutsche ist, Israel in kritischer Solidarität zu begleiten, gerade auch für jüdische Deutsche.

Angesichts des israelischen Einmarsches in den Libanon 2006 schrieb Verleger, der Mitglied des Direktoriums des Zentralrats der Juden in Deutschland ist, einen Brief an die Präsidentin und die anderen Mitglieder des Direktoriums, gab ihn später an die Presse weiter und löste so eine breite öffentliche Diskussion um die Frage aus: „Ist man ein um so besserer Jude, je entschiedener man für Israels Gewaltpolitik eintritt?" (78) Dieser Brief, die nachfolgende Auseinandersetzung und die Dokumentation des Versuchs, über die Berliner Erklärung „Schalom 5767" zu einer kritischen Politik Deutschlands gegenüber der israelischen Besatzung zu gelangen, stehen im Mittelpunkt seines Buchs. Darüber hinaus spannt der Autor einen Bogen über die autobiographischen und historischen Hintergründe bis zu psychologischen, soziokulturellen und theologischen Fragen des deutschen und israelischen Judentums der Gegenwart. Er fragt nach der jüdischen Identität angesichts eines jüdischen Säkularismus, der sich darin ausdrückt, daß die Mehrheit der Juden sich heute nicht mehr an die „613 Aufträge" (79), die Gebote und Verbote der Tora, gebunden fühlt.

Verleger analysiert im wesentlichen zwei Versuche des gegenwärtigen Judentums, die seiner Meinung nach in die Irre führen. Zum einen den Nationalismus: Alle Juden müssen den Staat Israel unterstützen. Verleger zeigt jedoch, daß ähnlich allen anderen europäischen Nationalismen des 19. Jahrhunderts auch der Zionismus zu Selbstüberschätzung und zur Abwertung und Entwertung anderer führen kann: „Übersteigerter Nationalismus hat schon andere Länder in den Abgrund geführt" (84). Auch der zweite Versuch zur Konstruktion jüdischer Identität sei zum Scheitern verurteilt: Judentum als „Anti-Antisemitismus" (87–94). Wer den Schutz vor den Feinden zum Wesen des Judentums erklärt, muß ständig neue Feinde suchen. Wer sich auf den Judenhaß konzentriert, übersieht, daß dieser nur eine Spielart des Fremdenhasses ist, der heute andere Menschen trifft: Für Verleger handelt es sich etwa beim „Haß gegen den Islam um den gleichen Fremdenhaß ... wie beim Judentum" (93).

Stattdessen schlägt er eine Rückkehr zu einer traditionellen Definition des Judentums vor. Im Rückgriff auf den Religionsgelehrten Hillel faßt er das Judentum in den Satz: „Was Dir verhaßt ist, tu Deinem Nächsten nicht an! ... Das ist die ganze Tora, der Rest ist Erläuterung. Geh und lerne" (37f.). Darin ist für ihn die Identität des Judentums auch ohne das Halten der

613 Aufträge ausgedrückt. Von diesem Satz her, dessen Anklänge an die christliche Nächstenliebe Verleger bewußt sind, möchte er die gesamte Politik Israels gegenüber seinen Nachbarstaaten und den Palästinensern korrigiert wissen. Denn auf dieser Grundlage könnten Araber und Palästinenser als „Menschen wie wir" (140) mit denselben Menschenrechten, die auch für sie gelten, erkannt werden. Die Politik Israels müßte sich dann nicht nur am legitimen Sicherheitsbedürfnis dieses Staates und seiner Bürger ausrichten, sondern auch an den Menschenrechten und dem Sicherheitsbedürfnis der Palästinenser.

Verlegers Buch ist das Dokument einer offenen Diskussion innerhalb des deutschen Judentums und innerhalb der gesamten Gesellschaft. Die Verantwortung der Nachkommen der Täter und der Opfer des deutschen Völkermordes an den Juden für den Staat Israel muß sich auch dem Unrecht stellen, das von diesem Staat anderen Menschen angetan wird. „Haben Opfer das Recht, Unrecht zu tun?" (159) ist daher die abschließende, weitere Diskussionen provozierende Frage. *Stefan Silber*

ZU DIESEM HEFT

Ab dem 1. Januar 2009 muß in Deutschland der kirchlichen Trauung keine zivile Eheschließung mehr vorausgehen. SABINE DEMEL, Professorin für Kirchenrecht an der Universität Regensburg, zeichnet die historische Entwicklung nach, die zu dieser Neuregelung führte, und benennt ihre Vor- und Nachteile.

In Belem (Brasilien) findet im Januar das „Dritte Weltforum Theologie und Befreiung" statt, das unter dem Motto „Wasser, Erde, Theologie – eine andere Welt ist möglich" steht. FRANK KÜRSCHNER-PELKMANN bietet einen Überblick über die Wasserfrage, die sich im Gefolge des Klimawandels weiter zuspitzen wird und weist auf kirchliches Engagement hin.

Das Gedenken an die Opfer der nationalsozialistischen Verfolgung ist eine bleibende Herausforderung. JÜRGEN ZARUSKY, wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Zeitgeschichte in München, verdeutlicht dies am Beispiel des Konzentrationslagers Dachau und neuer Formen des Gedenkens in München.

Moderne naturwissenschaftliche Weltbilder und das biblische Weltbild stehen in einer spannungsreichen Beziehung. BERNHARD GROM untersucht modernere Entwicklungen in der Gottesvorstellung, die sich aus diesem Spannungsverhältnis ergeben.

RAINER WASSNER, Kultursoziologe und freier Publizist in Hamburg, untersucht die Annäherungen Ernst Jüngers an das Christentum. Er stellt dessen Konversion zur katholischen Kirche als konsequenten Endpunkt einer Entwicklung dar, die sich bis in Werke und Tagebücher des Schriftstellers aus der Zeit der nationalsozialistischen Herrschaft zurückverfolgen läßt.

Perfekte Priester?

Die Meldung lautete lapidar: „Der Vatikan pocht auf Sorgfalt bei der Priesterausbildung." Daß diese auf dem Prüfstand steht, seitdem weltweit, ausgehend von den USA, explosionsartig Fälle sexuellen Mißbrauchs von Minderjährigen durch Priester und Ordensleute bekannt wurden, kann niemanden mehr ernsthaft verwundern. Dem Hinweis von Papst Benedikt XVI., es sei wichtiger, gute Priester als viele Priester zu haben, werden in diesem Zusammenhang viele zustimmen – selbst angesichts der schmerzlichen Erfahrung, daß immer mehr Pfarreien keinen ortsansässigen Priester mehr haben und auf lange Sicht auch nicht mehr bekommen werden. Die Kirche hat nicht nur das Recht, sondern die Pflicht, Kriterien für die Ausbildung ihres Priesternachwuchses aufzustellen, regelmäßig auf ihre Tauglichkeit zu überprüfen, an Umstände anzupassen und neue Erkenntnisse, aus welchen Bereichen auch immer, einfließen zu lassen, die eine optimale Ausbildung garantieren.

Das Schlüsselwort „Lebenslanges Lernen", das der Europäischen Kommission im Jahr 2000 ein Memorandum wert war, gilt auch hier: „Fertig" im Sinn von „abgeschlossen" ist ein Mensch nie bzw. erst im Tod. Das betrifft Priester ebenfalls. Ein so sensibler Beruf bedarf, erst recht in Zeiten sich rapide verändernder Eckdaten des Zusammenlebens wie auch von Lebensformen und Glaubenswelten, die sich so gänzlich von früheren unterscheiden, der ständigen Fortbildung und Evaluierung – Stichwort: „Lebensbegleitendes Lernen".

„Einmal für immer" geweiht, wird immer klarer: Mit der theoretischen und praktischen Ausbildung im Priesterseminar wie auch mit einem Studienabschluß ist für den Rest des Priesterlebens, das heutzutage leicht fünf bis sechs Jahrzehnte dauern kann, längst nicht alles gesagt – und schon gar nicht getan. Hugo Rahner SJ († 1968) hat einem Neupriester einmal geschrieben: „Sie werden eines Tages die Erfahrung machen, daß die sakramentale Gnade der Priesterweihe zwar den Menschen, wie er ist, nicht ändert, aber in ihm bisher brachliegende Gewalten entbindet, mit deren Hilfe es doch in einem langen Leben gelingt, in Christus zu dem Menschen umgewandelt zu werden, der zu sein man sich so ohnmächtig Jahr um Jahr bemüht hat."

Tatsache ist: Priester können scheitern, aus verschiedenen, nicht nur selbstverschuldeten Gründen. Schiefgelaufene bzw. „negative Karrieren" zwingen dazu, Eignungskriterien zu überprüfen und Anforderungen an Kandidaten zu erhöhen, wenn diese später als Priester mit den Problemen des Lebens von heute fertig werden wollen. Es geht, jenseits eines überholten Klerikalismus, um priesterliche Lebenskultur. Während der Ausbildung lassen sich indes nicht sämtliche Eventualitäten restlos voraussehen.

Die für die Seminare und Studieneinrichtungen zuständige vatikanische Kongregation für das Katholische Bildungswesen hat im Oktober 2008 das Dokument

„Orientierungen für den Gebrauch psychologischer Kompetenzen bei der Auswahl und der Ausbildung der Priesteramtskandidaten" vorgestellt. Kurienkardinal Zenon Grocholewski betonte dabei, daß die Seminarleitungen „geeignete Psychologen" heranziehen sollten. Entscheidend sei „die notwendige menschliche Reifung, damit der Priesteramtskandidat um sich selber weiß, seine Potentialitäten und seine Schwächen. Daher ist klar, daß die menschliche Reifung nicht getrennt werden darf von der spirituellen." Erneut bekräftigte er, daß Homosexuelle nicht geweiht werden sollten: „Wer diese tief verwurzelte Neigung hat, darf nicht zum Priestertum zugelassen werden, gerade wegen der Natur des Priestertums. Es handelt sich in gewisser Weise um eine Wunde, die einen in der Seelsorge behindert. Es geht auch um die Frage, wie man Beziehungen eingeht und nicht nur einfach um die Enthaltsamkeit." Welches Signal geht von so einer Aussage für homosexuelle Priester aus, die ihren Dienst seit Jahren oder Jahrzehnten hervorragend ausüben und den Zölibat halten? Wären sie besser nie geweiht worden? Sind sie jetzt unwillkommen? Menschliche Natur: „Defekt" oder Potential?

Zuweilen überschätzt, ist Sexualität sicher auch oft eine unterschätzte Kraft und Macht. Warum aber wird sie derart ins Zentrum gestellt, daß Seminaristen den Eindruck gewinnen können, es gehe primär um ihre „sexuelle Orientierung"? Was man „menschliche Reife" nennt, umfaßt weitaus mehr: Konfliktfähigkeit und Belastbarkeit genauso wie Lebens- und Glaubenskultur oder, ganz praktisch, Organisationsmanagement und weitere Fertigkeiten. Reife wächst – ein Leben lang, mit allen Unabwägbarkeiten und Krisen. Alles andere ist Stillstand oder Regression. Deswegen dürfen Richtlinien, noch mehr aber die Praxis – und das heißt: die Einübung in priesterliche Existenz – nicht aus dem Blick verlieren, daß Kandidaten heute mehr denn je bestärkt werden müssen. Es braucht auf diesem Weg die wohlwollende Ermutigung. Wer sich für den Priesterberuf interessiert, muß nicht nur wissen, sondern auch erleben können, daß er nicht nur als (unter welcher Rücksicht auch immer) „potentiell Gefährdeter" unter Dauerbeobachtung steht. Er läßt sich auf einen Prozeß ein. Von keinem Menschen kann man alles an einem einzigen Tag erwarten. Die Bedeutung der Psychologie („screening") kann dabei nicht hoch genug veranschlagt werden.

Ein „Allroundler" muß der Priester wohl sein, aber kein Faktotum. Selbst ein Paulus war nicht perfekt – weder charakterlich noch gesundheitlich. In Schwächen kann sich Gottes Kraft erweisen, wie Georges Bernanos in seinem Erstlingswerk „Die Sonne Satans" in der Gestalt des Abbé Donissan eindrucksvoll gezeigt hat. Mit 28 schaut das Leben anders aus als mit der Routine eines 58jährigen oder mit 78 Lebensjahren. Priesteramtsanwärter benötigen ebenso wie junge Priester Zuspruch. Nicht nur Szenarien der Verhinderung braucht es, sondern Ermöglichung und Ermächtigung. Das motiviert. Perfektion als Lebensziel führt zu neuen Gefährdungen und erzeugt Druck, an dem man zerbrechen kann. Statt perfekte braucht es authentische Priester.

Andreas R. Batlogg

Reiner Wimmer

Simone Weils christlicher Universalismus

Am 3. Februar 2009 wäre Simone Weil 100 Jahre alt geworden. Sie starb aber schon am 24. August 1943 als 34jährige fern ihrer französischen Heimat in England, wo sie ihre Arbeitskraft der französischen Exilregierung unter General Charles de Gaulle zur Verfügung gestellt hatte.

Eine der fruchtbarsten Denkerinnen des 20. Jahrhunderts

Trotz ihres aufreibenden öffentlichen Lebens als Gymnasiallehrerin, Gewerkschafterin und Streikführerin, als Fabrik- und Landarbeiterin, als Widerstandskämpferin gegen das Vichy-Regime und die deutschen Besatzer und als Beraterin der Exilregierung in London hat Simone Weil ein geistiges Werk geschaffen, das seinesgleichen sucht. Sie selbst publizierte nur das tagespolitisch Aktuelle: Analysen zur sozialen Lage der Arbeiter in Frankreich oder zur politischen Situation in Deutschland, das sie im Sommer 1932 bereiste. Die meisten ihrer größeren gesellschaftskritischen und politiktheoretischen Abhandlungen, alle ihre philosophischen und spirituellen Texte, ihre Arbeitshefte und ihre Korrespondenz wurden erst nach ihrem Tod veröffentlicht, dann aber in rascher Folge. Durch Übersetzungen vermittelt, konnte auch die deutsche und die italienische, die britische und die amerikanische Öffentlichkeit schon früh von der philosophischen und religiösen Denkerin sowie der politischen Aktivistin Kenntnis nehmen.

Seither hält das Interesse an ihrer Person, ihrem Werk und ihrem Leben unvermindert an. Gerade die von ihr gelebte Einheit von Denken und Handeln, Wissenschaftlichkeit und Spiritualität, Geist und Gefühl, Selbstbewußtsein und Hingabe fesselt die durch das moderne Leben beruflich, gesellschaftlich und spirituell zersplitterten, überforderten und haltlos gewordenen Individuen. Die von Simone Weil in einem cartesianischen Geist der Klarheit und Kühle, zugleich aber mit Pascalscher Leidenschaft formulierten Gedanken üben eine eigentümliche und anhaltende Faszination aus. Die Originalität dieses Denkens ist unbestritten: Simone Weils früher deutscher Übersetzer, Friedhelm Kemp, bemerkte, daß sie uns „ein so bedeutendes wie einzigartiges Werk" hinterließ[1]. Einer der prominentesten englischen Philosophen aus der Schule Wittgensteins, Peter Winch, nannte sie „thinker of a radically innovative kind"[2], und ein anderer britischer Philosoph, ein Freund Wittgensteins, Rush Rhees, schrieb: „The more I read Simone Weil, the more I admire her."[3]

Das gewaltige denkerische Werk Simone Weils, das innerhalb weniger Jahre entstand, harrt, zumindest in Deutschland, trotz mancher Bemühungen immer noch der tieferdringenden philosophischen und theologischen Analyse und Auseinandersetzung. Seit Beginn der Publikation all ihrer Schriften in einer kritischen Gesamtausgabe bei Gallimard[4] – von den geplanten 16 Bänden sind bisher neun erschienen – ist eine solche Auseinandersetzung auf eine solide Basis gestellt. Hilfreich sind dazu auch die großartige, bei Hanser erschienene Übersetzung ihrer Arbeitshefte[5] und die jüngst erfolgte Übersetzung der Standardbiographie Simone Pétrements[6], einer Mitstudentin und Freundin Simone Weils während der gemeinsamen Collegezeit.

Das Christliche – Zentralthema ihrer letzten Lebensjahre

Von den vielen möglichen Themen und Problemen sozialpolitischer, philosophischer, theologischer und spiritueller Art, die bei Simone Weil studiert werden können, sei hier jenes in den Mittelpunkt gestellt und näher untersucht, das nicht nur eine besondere Aktualität beanspruchen kann, weil es im interreligiösen Gespräch von grundlegender Bedeutung ist, sondern auch für Simone Weil selbst von zentraler lebensgeschichtlicher Bedeutung war: ihr Ringen um ein angemessenes Verständnis des Christlichen im Verhältnis zu anderen Religionen, sei es der Antike, sei es der Gegenwart.

Simone Weil hatte jüdische Vorfahren. Ihre Eltern praktizierten die Religion ihrer Vorfahren aber nicht. So kam auch sie selbst mit ihr nicht mehr in nähere Berührung und betrachtete sich zeit ihres Lebens nicht als Jüdin. In ihrer Jugend- und Studienzeit verstand sie sich als Atheistin, und erst allmählich gewann sie ein Verhältnis zu den verborgenen christlichen Voraussetzungen der sie umgebenden säkularen Kultur. In einem mehr als 20 Seiten umfassenden, ein gutes Jahr vor ihrem Tod an den Dominikanerpater Jean-Marie Perrin, ihren geistlichen Berater in Marseille, gerichteten Brief, den sie später ihre „autobiographie spirituelle" nannte, schreibt sie, daß ihr – sie hatte sich 1934 zum ersten Mal von der Schulbehörde beurlauben lassen, um die Arbeitsbedingungen in der Schwerindustrie kennenzulernen – in der Fabrik „für immer der Stempel der Sklaverei aufgeprägt worden (sei), gleich jenem Schandmal, das die Römer den verachtetsten ihrer Sklaven mit glühendem Eisen in die Stirn brannten", und daß ihr später bei einer Prozession von Fischerfrauen in Portugal angesichts der Härte ihrer Arbeits- und Lebensbedingungen aufgegangen sei, „daß das Christentum vorzüglich die Religion der Sklaven ist und daß die Sklaven nicht anders können als ihm anhängen, und ich unter den übrigen"[7]. Aus dieser Berührung mit dem körperlichen, psychischen und sozialen Elend der Menschen erwächst Simone Weil eine persönliche Verbundenheit mit Christus, der sich ihr mit wachsender Intensität kundtut.

In den folgenden Jahren widmet sie sich neben ihrer beruflichen und politischen Tätigkeit dem Studium der jüdischen und der christlichen Bibel. Zugleich vertieft sie sich in die Zeugnisse vor- und außerchristlicher, vergangener und gegenwärtiger Religionen. Sie lernt Sanskrit, um die heiligen Schriften des Hinduismus kennenzulernen: die *Upanischaden* und die *Bhagavadgita*. Sie beschäftigt sich mit den mythischen und religiösen Zeugnissen der vorchristlichen Kulturen des Mittelmeerraums, macht sich mit den vom Christentum unterdrückten, weil als häretisch angesehenen Auffassungen der Katharer vertraut, liest die Schriften von christlichen und nichtchristlichen Mystikern und Mystikerinnen, deutet Platons Philosophie im Sinn des Neuplatonismus als religiöse Philosophie und analysiert die Märchen der Völker auf die in ihnen verborgenen anthropologischen und spirituellen Auffassungen hin.

Diese Studien weiten ihren Geist, schärfen aber zugleich ihre Fähigkeit zu kritischer Unterscheidung. Sie wendet dem Kerngehalt des christlichen Glaubens die ganze Kraft ihres Denkens und ihrer Hingabe zu: dem trinitarischen Geheimnis Gottes, seiner Inkarnation, seinem Tod und seiner Gegenwart in der Eucharistie. Zugleich aber stößt sie sich am Exklusivitätsanspruch der römisch-katholischen Kirche, daran, daß sie die in anderen Religionen und Konfessionen gelebten religiösen Wahrheiten nicht oder nur unzureichend anerkenne, ja sie häufig unterdrückt habe, und so ihrem Anspruch auf Universalität, den sie in ihrem Namen führe, nicht gerecht werde. Das habe zweierlei zur Folge: zum einen die Entwurzelung der indigenen Religionen durch die Missionstätigkeit der Kirche und die Dominanz der atlantischen Zivilisation, zum anderen die Entwurzelung des Christentums selbst, das sich als unfähig erweise, die wissenschaftlich-technische Weltzivilisation mit ihrem Geist zu durchdringen. Daraus zieht Simone Weil die persönliche Konsequenz, in Solidarität mit den von der Kirche nicht anerkannten religiösen Wahrheiten und den von ihr ausgeschlossenen Glaubenden „auf der Schwelle der Kirche" zu verharren und sich nicht taufen zu lassen, obwohl sie sich als eine Christusgläubige und als eine von Christus Ergriffene versteht und nichts sehnlicher wünscht, als am eucharistischen Mahl teilzunehmen.

Simone Weil ist sich des Prekären ihrer Situation bewußt. Deshalb berät sie sich in langen Gesprächen mit Pater Perrin, und als dies nicht mehr möglich ist, richtet sie Briefe an ihn mit ihren Fragen. In New York macht sie Bekanntschaft mit einem anderen Dominikaner, Pater Marie-Alain Couturier. Als sie sich von ihm verabschieden muß, überreicht sie ihm einen langen Brief mit Anfragen zum genaueren Verständnis des Christlichen. Dieser Brief wurde unter dem Titel „Lettre à un religieux" erstmals 1951 veröffentlicht und 1988 von Friedhelm Kemp ins Deutsche übersetzt[8]. Weil der Brief eine ansatzweise systematisierte Zusammenfassung der christlichen Kernauffassung Simone Weils und der Kritikpunkte an jenem Bild darstellt, das sich Simone Weil zum damaligen Zeitpunkt, ein knappes Jahr vor ihrem Tod, vom Christentum und von der römisch-katholischen Kirche machte, eignet er sich besonders gut dazu, ihren Standpunkt kennenzulernen und sich mit ihm auseinanderzusetzen[9].

Wahre und falsche Religion

Für die Beurteilung der Wahrheit einer Religion bedarf es eindeutiger Kriterien. Weils Brief an Pater Couturier enthält zwei derartige Maßstäbe: 1. *Gott, der wesenhaft gut ist, ist das Heil aller Menschen und Völker.* Deshalb sieht Simone Weil zum Beispiel all jene Aussagen in der jüdischen Bibel als mit dem Wesen Gottes unvereinbar an, in denen Jahwe den Stämmen Israels beim Einzug ins Gelobte Land befiehlt, die Völkerschaften Palästinas auszurotten, wenn sie sich ihnen nicht unterwerfen:

„Denn die wesentliche Wahrheit über Gott ist, daß Er gut ist. Zu glauben, daß Gott den Menschen gräßliche Akte von Ungerechtigkeit und Grausamkeit befehlen könnte, ist der größte Irrtum, den man in bezug auf Ihn begehen kann." [10]

Simone Weil denkt hier natürlich zunächst an das Buch Josua und an das Buch der Richter. Aber sie weitet ihren Vorwurf einer grundfalschen Auffassung von Gott aus auf die Mehrzahl der überkommenen Texte Israels, nimmt aber einzelne Stellen im Pentateuch, das Buch Hiob, das Hohelied, bestimmte Psalmen sowie die Mehrzahl der prophetischen und der Weisheitsbücher von ihrem Verdikt aus. Im Anschluß an die Worte Jesu aus der Bergpredigt „Seid vollkommen, wie euer Vater im Himmel vollkommen ist: Er läßt seine Sonne aufgehen über Böse und Gute" formuliert sie ihr Kriterium auch so, daß Gott „alle – in Israel und außerhalb, in der Kirche und außerhalb – *gleichermaßen* mit Gnade überflutet. ... Er schuldet es seiner eigenen unendlichen Gutheit, einem jeden Geschöpf die Fülle des Guten zu gewähren." [11]

Ihr zweites Kriterium lautet: *Überall dort, wo eine Religion beansprucht oder dazu mißbraucht wird, ein menschliches Interesse oder ein Bedürfnis der menschlichen Natur zu befriedigen, handelt es sich um Götzendienst.* Im Brief an Pater Couturier formuliert Simone Weil dieses Kriterium im Anschluß an eine Stelle aus dem Brief des Paulus an die Kolosser, wo es heißt, die Habsucht sei der wahre Götzendienst (3,5), und wendet es auch hier zunächst auf die jüdische Religion an:

„Das jüdische Volk, in seinem Durst nach fleischlichen Gütern, machte sich (des Götzendienstes) schuldig in eben den Augenblicken, als es seinen Gott anbetete. Die Hebräer waren einem Götzen zugetan, der nicht aus Metall oder Holz war, sondern (ihr Götze war) eine Rasse, eine Nation, eine ebenso irdische Sache. Ihre Religion ist ihrem Wesen nach nicht zu trennen von diesem Götzendienst, aufgrund des Begriffs vom ‚auserwählten Volk'." [12]

Der Begriff der Erwählung spielt auch im Christentum eine prominente Rolle – man denke nur an die paulinische Theologie. (Simone Weil bringt ihn hier mit ihrem zweiten Kriterium in Verbindung; näher liegt, ihn im Widerspruch zum ersten Kriterium zu sehen.) Ob die Erwählungsvorstellung, recht interpretiert, den genannten Kriterien wirklich widerspricht und ob das Judentum sich als ganzes oder in Teilen – zu welcher Zeit auch immer – des Götzendienstes im von Simone Weil bezeichneten Sinn schuldig gemacht hat, ist eine Frage, die hier nicht beantwortet

werden muß, wo es um ein *systematisches* Verständnis ihrer Religionsauffassung geht. Um dieses Verständnis zu erlangen, bedarf ihr zweites Kriterium jedoch noch der Verdeutlichung, die aber weniger aus ihrem Brief an Pater Couturier zu gewinnen ist, als aus ihren anthropologischen Schriften, vor allem aus ihrem letzten großen, Fragment gebliebenen Werk *L'enracinement – Die Einwurzelung*[13]. Dort unterscheidet Simone Weil drei Arten von menschlichen Grundbedürfnissen: solche des Leibes, der Seele und des Geistes[14]. Mit Ausnahme derer des Geistes lassen sie sich vom Menschen befriedigen und *sollen* auch von ihm befriedigt werden; ihnen entsprechen also moralische Verpflichtungen auf Seiten derer, die zu ihrer Befriedigung imstande sind.

Die Bedürfnisse des Geistes sind die nach der Wahrheit der menschlichen Existenz, nach dem unbedingt Guten und nach der Schönheit der Welt. Vor allem die Befriedigung des Bedürfnisses nach dem unbedingt Guten ist nicht in die Hand des Menschen gelegt; denn es ist nicht von dieser Welt – es ist ontologisch transzendent. Keine irdische Macht und kein immanent, innerweltlich Gutes können dieses Bedürfnis stillen; denn dann wäre es nur ein bedingt, kein in jeder Hinsicht und über jedes Maß hinaus Gutes. Aber ob es dieses unbedingt Gute wirklich gibt (oder ob eine transzendente Macht wirklich existiert, die das Bedürfnis nach ihm stillen kann), können wir Menschen aus eigenem Vermögen nicht wissen – es ist auch erkenntnismäßig transzendent. Es ist beispielsweise logisch unerlaubt, von der Existenz eines Bedürfnisses, zumal eines solchen nach dem unbedingt Guten, auf die Existenz ihres Gegenstands (oder einer Macht, die es erfüllt) zu schließen. Nur durch übernatürliche *Offenbarung* und den übernatürlichen *Glauben* an dieses Gute (bzw. eine Macht, die es zu realisieren imstande ist) können wir davon Kenntnis haben, daß es wirklich besteht – wobei „Offenbarung" und „Glaube" korrelative Begriffe sind: Offenbarung geschieht *als* solche nur im Glauben an sie; der Glaube ist die von der Offenbarung selbst gewirkte Annahme ihrer selbst im Menschen (wobei dieser Glaube zugleich Akt und Einstellung des *Menschen* sein muß, um als *sein* Glaube angesprochen werden zu können).

Wenn Simone Weil die Auffassung von Christen kritisiert, daß „das religiöse Leben ihnen etwas bietet, wonach sie ein Bedürfnis haben", und hinzufügt, daß „das Bedürfnis kein rechtmäßiges Band zwischen dem Menschen und Gott" darstellt[15], dann hat ihre Kritik dreierlei im Auge: erstens die Depotenzierung der Bedürfnisse des menschlichen Geistes zu solchen des Leibes und der Seele, als gehe es bei der wahren Religion um die Befriedigung seelischer und leiblicher Bedürfnisse (eine solche Kategorienverwechslung bzw. Instrumentalisierung der Religion für die Befriedigung leiblicher und seelischer Bedürfnisse erfüllt für sie den Tatbestand des Götzendienstes); zweitens die Verwechslung des Bedürfnisses des Geistes nach der Wahrheit des menschlichen Daseins und nach dem unbedingt Guten mit einem angeblichen Bedürfnis des menschlichen Geistes nach Religion im allgemeinen oder nach einer bestimmten Religion, zum Beispiel der christlichen, im besonderen; denn

jene Bedürfnisse des Geistes begründen kein *religiöses* Bedürfnis (denn die Wahrheit seines Lebens könnte ja auch in der Antwortlosigkeit auf seine Fragen nach dieser Wahrheit und nach der Wirklichkeit des unbedingt Guten bestehen); und drittens die Suspendierung der Freiheit der Hingabe von Seiten Gottes und von Seiten des Menschen; denn erst, wenn sich Gott aus seiner freien Verfügung heraus dem Menschen als die Wahrheit seines Lebens und als die Fülle des Guten zeigt, kann und soll der Mensch sich Gott ebenso frei und „bedingungslos dahingeben und aus dem einzigen Grunde, weil er ... endlich die Gewißheit erlangt hat, in der Hinwendung zu Gott die Wahrheit gefunden zu haben“ [16]. Die *Wahrheit*, nicht ein noch so tief in der Natur, in der Kultur oder in der Seele verwurzeltes Bedürfnis ist in Simone Weils Augen das generelle, allen, auch den beiden genannten speziellen Kriterien vorgeordnete Kriterium der Lebensführung und der Glaubensgewißheit. Dostojewskij schreibt sie „die gräßlichste Lästerung“ zu, weil er gesagt habe: „Wenn Christus nicht die Wahrheit ist, so will ich lieber mit Christus außerhalb der Wahrheit sein“ – wo Christus doch „zuerst als Wahrheit und dann erst als Nahrung“ – d.h. als Erfüllung eines Bedürfnisses – begehrt werden dürfe [17]! Und von Pascal sagt sie: „Er hat niemals den Glauben empfangen, und dies eben darum, weil er ihn sich zu verschaffen strebte“; er hätte bereit sein müssen, ohne das Christentum auszukommen [18]!

So ist deutlich, daß sich Simone Weils heilsgeschichtlicher Universalismus, wonach Gott für *jeden* Menschen und *alle* Völker *aller* Zeiten nichts als „die Fülle des Guten“ will [19], einerseits gegen einen anthropologisch-naturalistischen Universalismus richtet, der die Religion in einem universalen Bedürfnis des Menschen begründet sieht, andererseits gegen einen Erwählungspartikularismus und -exklusivismus, sei er nun jüdischer, christlicher oder muslimischer Provenienz.

Vor- und außerchristliche Inkarnationen des Logos

In ihrem Brief an Pater Couturier schreibt Simone Weil:

„Die Zeremonien der Mysterien von Eleusis und des Osiris galten in dem Sinn als Sakramente, wie wir sie heute verstehen. Und *vielleicht* waren es wahre Sakramente, von der gleichen Kraft wie die Taufe oder die Eucharistie, indem sie diese Kraft aus derselben Verbindung mit der Passion Christi bezogen. Die Passion lag noch in der Zukunft. Heute ist sie vergangen. Vergangenheit und Zukunft sind symmetrisch. Der Chronologie kann keine entscheidende Rolle zukommen in einem Verhältnis zwischen Gott und Mensch, einem Verhältnis, dessen eines Glied ewig ist.

Wenn die Erlösung mit den sinnlichen Zeichen und Mitteln, die ihr entsprechen, auf Erden nicht von Anfang an gegenwärtig gewesen wäre, könnte man Gott – falls es erlaubt ist, solche Worte ohne Blasphemie zu gebrauchen – das Unglück so vieler Unschuldiger, Entwurzelter, Geknechteter, Gefolterter und Gemordeter in den Jahrhunderten vor dem christlichen Zeitalter nicht verzeihen. Christus ist auf dieser Erde gegenwärtig ... überall dort, wo es Verbrechen und Unglück gibt.“ [20]

Simone Weil unterscheidet selbstverständlich zwischen der *Meinung*, eine religiöse Handlung sei ein Sakrament, und der *Wirklichkeit* eines Sakraments. Sie nimmt an, daß im heidnischen Altertum dasselbe Verständnis vom Sakrament herrschte wie im Christentum, nämlich als *Realsymbol*, d.h. als ein Symbol, das die göttliche Wirklichkeit nicht nur bezeichnet, sondern hier und jetzt präsent sein läßt, wenn die sakramentale Handlung vollzogen wird – real sein läßt natürlich nicht für die Sinne, sondern nur für den Glauben. Sie fragt, ob es sich bei gewissen heidnischen Kulthandlungen nicht doch um eigentliche Sakramente handelte, und gibt als Kriterium an, daß sie, wie die christlichen Sakramente, aus der gleichen Kraftquelle schöpfen, nämlich der Passion Christi. Aber schöpfen sie wirklich aus dieser Quelle? Offensichtlich ist diese Frage schwer zu beantworten: Welche Art von Sachverhalt könnte überhaupt als Grund gelten, diese Frage zu bejahen? Wie dem auch sei – *ein* Einwand scheidet für Simone Weil von vornherein aus: daß nämlich eine solche Verbindung erst zeitlich *nach* dem geschichtlichen Ereignis der Passion Jesu real möglich geworden sein könne. Vielmehr seien aufgrund der Ewigkeit und Allgegenwart Gottes seine Menschwerdung und damit auch seine Passion mit der Menschheitsgeschichte koextensiv. Allerdings beweist dieses Argument (wie auch Weils zweites, theodizeeartiges Argument: Gott *könne* aufgrund seiner Gutheit die Leiden der vor- und außerchristlichen Menschheit nicht unbeantwortet lassen) nicht genau das, wonach gefragt ist: die *Realität* der Verbindung von Christus bzw. von Christi Passion mit bestimmten heidnischen Kulten. Die beiden Argumente zeigen zu wenig: Sie artikulieren lediglich einen sich in Menschwerdung und Passion verwirklichenden *universalen* Heilswillen Gottes, liefern aber keinen spezifischen Nachweis der *sakramentalen* Realität Christi im heidnischen Kult.

Für die Plausibilisierung dieser Möglichkeit zieht Simone Weil die Gestalt des Priesterkönigs Melchisedek heran, die in Gen 14,18–20 eine geheimnisvolle Rolle spielt, welche auch im Neuen Testament betont und auf Christus bezogen wird[21]. Melchisedek ist für Simone Weil der Beweis, daß außerhalb Israels ein Gottesdienst und eine Gotteskenntnis bestanden, die dem Christentum ebenbürtig waren und „unendlich allem überlegen, was Israel je besessen hat“[22]; und sie findet im Neuen Testament Anhaltspunkte für die Vermutung, daß „Melchisedek bereits eine Inkarnation des Logos war“[23]. Schließlich meint sie ganz allgemein, es lasse sich nicht ausschließen, daß es zeitlich vor Jesus Inkarnationen des Logos gab und daß Osiris und Krishna dazu zählen[24]. Simone Weil operiert hier sehr vorsichtig: Sie möchte lediglich behaupten, daß sich nicht *ausschließen* lasse, d.h. daß sie keine definitiven Gründe *gegen* die These sehe, daß es solche Inkarnationen auch außerhalb der beiden Testamente gebe; sie will nicht *positiv* behaupten, Osiris und Krishna seien solche Inkarnationen.Vielmehr gestattet sie sich die Anfrage an Pater Couturier, ob die in den vorderasiatischen und indischen Mythologien geläufige Vorstellung von der vielfachen Inkarnation der Gottheit nicht auch christlich möglich sei. Ihre Ausdrucksweise läßt es so erscheinen, als rechne sie zwar nicht mit verschiedenen sich

inkarnierenden Gottheiten, wohl aber mit verschiedenen Inkarnationen einer einzigen Gottheit – christlich: des Logos. Es sei nicht gewiß, daß es vor Jesus keine Inkarnationen des göttlichen Wortes gegeben habe. Als solche kommen für sie Melchisedek, Osiris und Krishna in Frage. Damit ist für sie zwar der Polytheismus der griechischen, ägyptischen und indischen Religion ausgeschlossen, sollte man ihn beim Wort nehmen müssen. Sie plädiert aber dafür, dies nicht zu tun, sondern schlägt im Geist religiöser Aufklärung die naheliegende symbolische, später auch, ergänzend dazu, die mystische Lösung[25] vor: Die in die Zehn- und Hunderttausende gehende Zahl der Gottheiten im hinduistischen Pantheon und ihre mannigfachen Inkarnationen sind der *symbolische* Ausdruck für die unendliche göttliche Fülle.

In einem strengen Sinn kann aber christlich nicht von einer Vielzahl von Inkarnationen – sei es Gottes, sei es der zweiten Person in der Gottheit, sei es des Heiligen Geistes – die Rede sein. Es gibt christlich nur die eine Inkarnation Gottes in Jesus von Nazaret. Dadurch aber, daß er mit seiner Auferstehung von den Toten eine neue, überirdische – Paulus sagt: „pneumatische" – Existenzform angenommen hat, kann er auf vielfältige Weise allen Räumen und Zeiten gegenwärtig sein: in der Eucharistie, im Leib der Kirche, im Kosmos[26], in der sakramentalen und der mystischen Vereinigung mit jedem auf ihn getauften, an ihn glaubenden und sich ihm hingebenden Menschen. Die eine Inkarnation des einen und selben Gottes erstreckt sich in alle Dimensionen der Schöpfung und durchwirkt sie. Deshalb können auch Nichtchristen und nichtchristliche Religionen und außerchristliche Lebensbereiche in der Sicht des christlichen Glaubens, gleichsam anonym, die inkarnatorische Realität bezeugen.

Mit der Möglichkeit einer sich im angedeuteten Sinn ausfächernden einmaligen Inkarnation des Logos schlägt Simone Weil aber nicht nur eine Brücke zu polytheistischen Religionen, sondern gemeindet sie, ihres strengen Polytheismus entkleidet, christlich ein. Ein naheliegender Einwand gegen ihr Verfahren der christologischen Deutung heidnischer Mysterien scheint der folgende zu sein: Ist eine solche Deutung nicht gewalttätig? Sie geht ja in der Regel über das Selbstverständnis der betreffenden Religionen oder ihrer Anhänger hinweg – oder besser gesagt: hinaus! Mir scheint, daß dieser Vorwurf nur dann berechtigt ist, wenn die christologische Deutung intolerant auftritt, d.h.: wenn sie aus der behaupteten Falschheit der Selbstdeutung einer Religion beispielsweise die Konsequenz zieht, ihre Anhängerschaft im traditionellen Sinn zu missionieren, nämlich sie dazu zu bringen, ihre eigene Religion aufzugeben und die christliche anzunehmen. So verstehe ich auch den Kern von Weils Einwänden gegen die christliche Missionstätigkeit[27].

Demnach kann eine im christlichen Sinn missionarische Tätigkeit, wie sie auch für Simone Weil gültig in Jesu Beauftragung seiner Jünger am Ende des Matthäus- und des Markusevangeliums ausgesprochen wird: „Geht hin und lehrt die Völker und tauft sie!", nicht die *Ersetzung* der indigenen Religion durch die christliche zum Ziel haben; denn laut Voraussetzung ist diese Religion ja im christlichen Sinn deutungsfähig! Die missionarische Tätigkeit könnte sich lediglich auf das vom christlichen ab-

weichende indigene Selbstverständnis beziehen. Und natürlich läßt sich eine solche Tätigkeit nur dialogisch denken; denn es ist schon aus begrifflich-logischen Gründen ausgeschlossen, das, was Gabe Gottes und zugleich ureigenste Entscheidung, individuelle Einstellung und personaler Vollzug ist und nur in der Wahrhaftigkeit des Herzens vor Gott und vor sich selbst Gültigkeit haben kann – nämlich religiöser Glaube und religiöse Liebe –, durch physische oder psychische oder gesellschaftliche Gewalt verursacht zu denken.

In einer solchen dialogischen Begegnung ist natürlich auch der umgekehrte Vorgang denkbar und darf in der Praxis nicht ausgeschlossen werden: daß nämlich nichtchristliche Dialogpartner den christlichen Partnern ihr eigenes Verständnis der christlichen Religion vortragen. Dann kann es geschehen, daß Christen sich von diesem Verständnis überzeugen lassen – der interreligiöse Dialog ist ja keine Einbahnstraße!

Christlicher Universalismus

Welcher Art ist Simone Weils christlicher Universalismus? Wie ist er näherhin zu verstehen? Dazu sei zwischen exklusivem, inklusivem und offenem Universalismus unterschieden. *Exklusiv* ist ein religiöser Universalismus dann, wenn eine bestimmte religiöse Lebensform – d.h. ein (kulturell, lehramtlich oder sonstwie) bestimmter Zusammenhang von religiösen Sätzen und Praktiken – *allein sich selbst* für wahr und jede andere religiöse Lebensform als unwahr ansieht. Ein *inklusiver* Universalismus liegt dann vor, wenn eine religiöse Lebensform auch anderen religiösen Lebensformen oder Aspekten von ihnen unter der Voraussetzung Wahrheit zuspricht, daß deren Wahrheitsansprüche sich *inhaltlich* auf die eigenen zurückführen lassen, daß also jene zunächst als fremd (und unwahr oder illegitim) angesehenen religiösen Behauptungen und Praktiken sich auf eigene zurückführen und so als eigene identifizieren lassen. Ein *offener* Universalismus liegt vor, wenn eine religiöse Lebensform offen für die Anerkennung und Übernahme religiöser Wahrheiten aus anderen religiösen Lebensformen ist, wenn sie also auch für ihr zunächst inhaltlich fremde Wahrheiten zugänglich ist, sie in reflexiver Weise – d.h. selbstkritisch und mit sich selbst, nach kritischer Analyse, konsistent – übernimmt und sich aneignet und so ihren Gegenstands- und Wahrheitsraum erweitert.

Aus neutraler religionswissenschaftlicher Sicht hat Simone Weils religiöser Standpunkt teil an allen genannten Fassungen eines religiösen Universalismus[28]: Ihre beiden im Abschnitt über „Wahre und falsche Religion" genannten Kriterien schließen solche Religionen aus dem Universum möglicher christlicher Wahrheiten aus, die die wesenhafte Güte Gottes leugnen oder einschränken (z.B. streng dualistische Konzeptionen der Wirklichkeit) oder die neben und außer Gott noch andere Götter anerkennen und anbeten (strenger Polytheismus) oder die Gott oder das Göttliche mit der Wirklichkeit schlechthin identifizieren (Pantheismus)

oder mit einer irdischen Wirklichkeit gleichsetzen oder verwechseln (sogenannter „Götzendienst"). Einen inklusiven Universalismus vertritt Simone Weil dort, wo sie von der Übersetzbarkeit außerchristlicher in christliche Wahrheiten spricht, etwa wenn sie das im jüdischen Tempeldienst, bei Deuterojesaja und bei den griechischen Tragikern sowie in Märchen, Mythen und Riten präsente Motiv des stellvertretenden Opfers – auch des Tieropfers – christologisch deutet und, wie im Abschnitt über „Die vor- und außerchristlichen Inkarnationen des Logos" gezeigt, ein sakramental-christologisches Verständnis gewisser außerchristlicher religiöser Praktiken vorschlägt. Einem offenen Universalismus folgt sie dort, wo sie unterstellt, daß außerchristliche religiöse Einstellungen Wahrheiten kennen und umfassen, die das Christentum nicht kennt oder vergessen oder verloren oder unterdrückt hat. Zu denken wäre hier zum Beispiel an die hinduistische Auffassung von der Identität der mystischen Erfahrung des Göttlich-Absoluten trotz der Unterschiedlichkeit der religiösen Bekenntnisse und Praktiken – eine Auffassung, die sich Simone Weil zu eigen macht (auf die aber hier nicht eingegangen werden konnte).

Da beim offenen Universalismus die eigene religiöse Wahrheit nicht als Kriterium für die Annahme und Integration einer (angeblichen) religiösen Wahrheit fungiert, besteht hier natürlich ein besonderes Problem des Ausweises dieser (angeblichen) Wahrheit. Von dieser grundsätzlichen Problematik abgesehen könnte auch der moralische Einwand erhoben werden, ob eine im Horizont des offenen Universalismus vollzogene religiöse „Selbstbereicherung" sich nicht der Usurpation anderer religiöser Einsichten und Praktiken schuldig mache. Doch mir scheint, daß dieser Vorwurf dann unberechtigt ist, wenn die Übernahme in Achtung, Ehrfurcht, Demut und Liebe erfolgt. Im übrigen arbeitet der Universalismus ja nicht nur in eine Richtung: Die Wahrheitsbedingung sorgt ja nicht nur für den Ausschluß des Unwahren beim Anderen, sondern auch für den Ausschluß des Unwahren im Eigenen, nicht nur für den Einschluß des fremden Wahren im Eigenen, sondern auch für den Einschluß des eigenen Wahren im Anderen. Da aber in den uns am nächsten stehenden und uns am ehesten angehenden Religionen wie dem Judentum, dem Christentum und dem Islam nicht religiöse Erfahrung, sondern nur göttliche Offenbarung und reiner Glaube und bedingungslose Hingabe die religiöse Wahrheit garantieren, kann die Kritik scheinbarer Wahrheiten nur *negativ* und nur *intern* – aus eigener religiöser Einsicht heraus – geschehen; denn eine neutral-externe – zum Beispiel empirisch-wissenschaftliche oder areligiös-weltanschauliche – Bewährung oder Bewahrheitung kann es hier schon aus begrifflichen Gründen nicht geben.

ANMERKUNGEN

[1] Nachbemerkung von Kemp zu: Simone Weil, Zeugnis für das Gute. Spiritualität einer Philosophin, übers. u. hg. v. F. Kemp (Zürich 1998) 285; diese Sammlung von Schriften Weils erschien schon zuvor mehrfach, jedoch mit anderem Untertitel und abweichender Seitenzählung.
[2] P. Winch, Simone Weil: „The Just Balance" (Cambridge 1989) 1.
[3] R. Rhees, Discussions of Simone Weil, hg. v. D. Z. Phillips (New York 2000) 105.
[4] S. Weil. Œuvres complètes, hg. v. A. A. Devaux u. Fl. de Lussy (Paris 1988 ff.)
[5] S. Weil, Cahiers, Aufzeichnungen Bd. I-IV (München 1991–1998); frz. Original: Œuvres complètes VI 1–4 (Paris 1994–2006).
[6] S. Pétrement, Simone Weil – Ein Leben (Leipzig 2007); frz. Original: La vie de Simone Weil I-II (Paris 1973 u. 1997).
[7] Weil, Zeugnis für das Gute (A. 1) 104–125, hier 109f.
[8] S. Weil, Entscheidung zur Distanz. Fragen an die Kirche (München 1988). Sowohl der Titel als auch die Zwischenüberschriften stammen von Kemp. Kemps Übersetzung ist nicht immer zuverlässig. Deshalb übersetze ich aus dem französischen Text nach der Ausgabe Paris 1976 (Gallimard: Livre de vie, no. 120), gebe aber die Seitenzahlen auch nach Kemps Übersetzung an. Dabei bezieht sich die erste Stellenangabe auf diese Übersetzung, die zweite auf die genannte französische Ausgabe von Lettre à un religieux.
[9] Allerdings kann hier nicht im Detail auf Weils Kritikpunkte eingegangen werden. Eine ins einzelne gehende Präsentation und Interpretation ihres Briefs an P. Couturier findet sich in R. Wimmer, Simone Weil: Person u. Werk (Freiburg 2009) 147–194.
[10] Weil, Brief an P. Couturier (A. 8) 10 bzw. 15.
[11] Ebd. 56f. bzw. 76f.
[12] Ebd. 12 bzw. 19.
[13] S. Weil, L'enracinement. Prélude à une déclaration des devoirs envers l'être humain (Paris 1949, 1977; Gallimard: Idées, no. 10); dt.: Die Einwurzelung. Einführung in die Pflichten dem menschlichen Wesen gegenüber (München 1956).
[14] Vgl. Wimmer (A. 9) 69–96.
[15] Weil, Einwurzelung (A. 13) 361.
[16] Ebd.
[17] Ebd. 361f.; ebenso in Weil, Zeugnis für das Gute (A. 7) 112: „Christus liebt es, daß man ihm die Wahrheit vorzieht, denn ehe er Christus ist, ist er die Wahrheit."
[18] Weil, Einwurzelung (A. 13) 363. – Auch hier geht es nur um die grundsätzliche Position Simone Weils und nicht darum, ob ihre Kritik an Dostojewskij und Pascal berechtigt ist.
[19] Weil, Brief an P. Couturier (A. 8) 57 bzw. 77.
[20] Ebd. 13 u. 19f.
[21] Vgl. vor allem die Kap. 5 u. 7 im Brief an die Hebräer.
[22] Weil, Brief an P. Couturier (A. 8) 14 bzw. 21.
[23] Ebd. 14 bzw. 22.
[24] Ebd.
[25] Ebd. 31f., 38–40, 48–50 bzw. 44–46, 53–55, 65–67. Weils mystische Deutung der christlichen Geheimnisse kann hier nicht mehr dargeboten und erörtert werden; vgl. dazu Wimmer (A. 9) 168–172.
[26] Vgl. die Briefe an die Gemeinden in Ephesos und in Kolossai.
[27] Weil, Brief an P. Couturier (A. 8) 23–26 bzw. 34–38.
[28] Damit differenziere ich meine Einschätzung in Wimmer (A. 9) 188f. Außerdem habe ich den Ausdruck „relationaler Universalismus" durch den mir angemessener erscheinenden Ausdruck „offener Universalismus" ersetzt.

Stephan Ernst

Zwischen Annehmen und Loslassen

Konflikte der Frühgeborenenmedizin aus theologisch-ethischer Sicht

Die wachsenden technischen Möglichkeiten in der Medizin haben auch im Bereich der Früh- bzw. Neugeborenenmedizin (Neonatologie) beachtliche Erfolge mit sich gebracht. Inzwischen können bereits Frühgeburten ab der 23. oder 24. Schwangerschaftswoche, die früher keine Chance hatten, überleben. Andererseits sind mit dem technischen Fortschritt die ethischen Problemsituationen in diesem Bereich nicht geringer geworden. So stellt sich nicht nur die Frage, ob man Kinder mit schweren gesundheitlichen Schädigungen überhaupt behandeln soll, welche Schädigungen man behandeln soll und ab wann man mögliche Maßnahmen abbrechen kann. Es stellt sich auch die Frage, ob und ab wann man bei frühgeborenen Kindern, die zunächst gesund sind, bei denen dann aber – möglicherweise auch durch die Behandlung – Komplikationen und Schädigungen auftreten, auf Behandlungsmöglichkeiten verzichten oder bereits ergriffene Maßnahmen absetzen kann.

Für die Eltern der Kinder, aber auch für die Ärzte und Pflegekräfte, sind solche Situationen nicht nur emotionale Wechselbäder, sondern angesichts der Aufgabe einer verantwortlichen Entscheidung auch höchst ambivalent[1]. Auf der einen Seite steht der Wunsch, alles nur Mögliche zu tun, damit das Kind überlebt. Andererseits besteht die Angst vor der möglichen Schädigung und Behinderung und – wenn sich bereits Komplikationen ergeben haben – die Angst vor dem ungewissen Ausgang sowie die Angst vor der Überforderung.

Auf der einen Seite stellt sich die Aufgabe, das Kind auch mit seiner möglichen Behinderung anzunehmen. Andererseits kann es unausweichlich werden, das Kind, auf das man sich gefreut hat, loslassen zu müssen. Doch wo liegt die verantwortbare Grenze zwischen Annehmen und Loslassen? Wie weit reicht die Aufgabe, ein Kind trotz Schädigungen und Behinderungen anzunehmen und alles zu tun, damit es überlebt?

Ab wann muß man es loslassen, ja *darf* man es loslassen? Die Sprache allein ist hier problematisch und für Mißbrauch offen. Denn die Rede vom „Annehmen" und „Loslassen" ist von vornherein mit einer positiven Wertung besetzt. Wenn man von einer Handlung sagt, es gehe dabei um ein Annehmen oder Loslassen, wird nahegelegt, die Handlung entspringe aus einer ethisch guten Grundhaltung. Ob diese Rede aber tatsächlich auch durch die Situation gedeckt ist, ob die so bezeichnete Handlungsweise tatsächlich ethisch gut ist und die entsprechende Bezeichnung verdient, ist damit noch

nicht entschieden. Daß man das Kind trotz schwerster Schädigungen „annehmen" muß, kann zum unbarmherzigen Urteil und zur unmenschlichen Überforderung werden. Daß man das Kind „loslassen" muß, kann umgekehrt leicht als Ausrede gebraucht werden, um sich nicht mit der Behinderung auseinandersetzen zu müssen.

So stellt sich die Frage, ob und wie man – abgesehen von solchen wertenden Formulierungen – auch begründet zu einer ethisch verantwortbaren Entscheidung kommen kann, wann die Rede vom Annehmen und wann die Rede vom Loslassen am Platz ist.

Entscheidungsfindung im Diskurs

Im Blick auf diese Frage werden heute in der medizinischen Ethik verschiedene Verfahrensmodelle genannt und diskutiert, die die Bedingungen für eine verantwortliche Entscheidung sicherstellen sollen: das *Autoritätsmodell*, bei dem der leitende Arzt aufgrund seiner Erfahrung und seiner Einstellung – wenn auch möglicherweise unter Beratung mit den Betroffenen – die Entscheidung trifft. Das *Richtlinienmodell*, das der Willkür der Einzelfallentscheidung entgegenwirken will; hier ließe sich etwa auf die „Einbecker Empfehlungen" verweisen, die den Grundsatz festhalten, lebenserhaltende Maßnahmen solange zu ergreifen, wie das Kind auch nur eine geringe Überlebenschance hat, aber auch auf Richtlinien, die festlegen, daß Frühgeborene, die vor der 25. Schwangerschaftswoche zur Welt kommen, nur leidensmindernd behandelt werden. Das *Delegationsmodell*, das die Entscheidungsfindung an die Eltern bzw. ein Ethikkomitee überträgt.

Alle drei Modelle haben dabei auch ihre Grenzen: Das Autoritätsmodell gewährleistet nicht immer die nötige Verobjektivierung und Transparenz der Entscheidung sowie die systematische Erfassung aller relevanten Faktoren. Das Richtlinienmodell hat das Problem, daß es nicht immer der Einzelsituation gerecht wird. Das Delegationsmodell hat den Nachteil, daß sich Eltern in der Situation zwischen Annehmen und Loslassen oft überfordert fühlen, die Entscheidung eines Ethikkomitees aber möglicherweise zu lang dauert.

Dennoch spricht insgesamt viel für ein *Diskursmodell* der Entscheidungsfindung, nach dem alle Betroffenen – Ärzte, Pflegekräfte, Eltern, Mitglieder eines Ethikkomitees – in einem gemeinsamen Entscheidungsfindungsprozeß einen Konsens erarbeiten. Dies ermöglicht Transparenz, Objektivität und systematisches Zustandekommen der Entscheidung; es kann Ärzte von der Alleinentscheidung entlasten sowie durch die Einbeziehung der Eltern und aller anderen Betroffenen zu einer Entscheidung führen, die alle in ihrem Gewissen mittragen können und die deshalb auch das Annehmen und Loslassen erleichtern kann.

Andererseits aber scheint es mit der Einhaltung eines solchen formalen Verfahrens der Entscheidungsfindung noch nicht getan. Es ist keineswegs überflüssig ge-

worden, sich auch über Kriterien Gedanken zu machen, die eine Entscheidung zu einer verantwortlichen Entscheidung machen und die deshalb im Diskurs leitend sein sollten. Wie können solche Kriterien aussehen?

Regeln der Güter- und Übelabwägung

Im Blick auf diese Frage läßt sich nun wiederum auf verschiedene Modelle verweisen, die Gesichtspunkte für die Entscheidungsfindung angeben. Bekannt ist etwa das seit 1994 am Universitätsspital in Zürich entwickelte „Züricher Modell" für die medizin- und pflegeethische Entscheidungsfindung in der neonatologischen Intensivmedizin[2].

Dieses Modell empfiehlt ein Vorgehen in sieben Schritten. Nach der Erhebung des medizinischen und pflegerischen Sachverhalts (1) sowie des konkreten Lebenskontextes des Kindes (2) soll anhand der vier Prinzipien der Medizinethik – Autonomie, Non-Malefizenz, Benefizenz, Gerechtigkeit – das ethische Dilemma formuliert werden (3). Ausgehend von der Sammlung der Fakten und der Formulierung des Dilemmas erfolgt eine Abwägung von Gütern und Übeln (4), die dann zur Konsensfindung darüber führt, ob intensivmedizinische Maßnahmen aufrechterhalten oder abgebrochen werden oder ob noch weiterer Informationsbedarf besteht (5). Schließlich folgt die Festlegung der Elternbetreuung (6) sowie eine Überprüfung der Entscheidung (7).

In der Abfolge dieser sieben Schritte ist im Blick auf die ethische Entscheidung die Güter- und Übelabwägung der zentrale Kern dieses Verfahrens. Nach welchen Regeln aber soll eine solche Abwägung erfolgen? Das Züricher Modell nennt dazu folgende vier Leifragen: Wie groß sind die Überlebenschancen jeweils bei Fortsetzung bzw. bei Abbruch der bestehenden Behandlungsmaßnahmen? Wie belastend und schmerzhaft sind weitere Maßnahmen für das Kind? Wann wird das Kind unabhängig von medizinischen Maßnahmen sein, und besteht Hoffnung auf selbständige Vitalfunktionen? Welche irreversiblen oder langfristigen Schädigungen und Behinderungen des Kindes sind zu erwarten?

An dieses Modell und vor allem an seine konkrete Durchführung lassen sich freilich eine Reihe von kritischen Anfragen stellen. Wie sieht es etwa mit der Beteiligung aller Betroffenen *tatsächlich* aus angesichts der Arbeitsbelastung und der hierarchischen Strukturen einer Klinik? Wie läßt sich eine kompetente und unparteiliche Gesprächsführung sicherstellen? Vor allem aber stellt sich die Frage nach der *konkreten Gestaltung der Güterabwägung*[3]. Denn anhand der genannten Leitfragen können zwar die für die anstehende Entscheidung relevanten Güter und Übel erhoben werden. Damit aber ist noch nicht gesagt, nach welchem Kriterium und nach welcher Regel die so erhobenen Güter und Übel abgewogen werden sollen. Was bedeutet es etwa, wenn das Kind langfristige Schädigungen davonträgt?

Was folgt daraus, wenn eine Behandlung schmerzhaft ist? Die Frage nach den Regeln der Abwägung aber ist im ethischen Diskurs der eigentlich entscheidende Punkt. Sie muß beantwortet werden, damit die Abwägung nicht einfach zufälligen moralischen Überzeugungen und Intuitionen oder auch bestimmten gesellschaftlichen Trends überlassen bleibt.

Stellungnahmen des Lehramtes

Wenn nun freilich ausgerechnet von Seiten der *theologischen* Ethik diese Frage gestellt wird, wäre es nicht verwunderlich, wenn gerade auch von Seiten der Frühgeborenenmedizin eine gewisse Skepsis aufkäme. Sind dann nicht doch wieder inhaltliche Vorgaben und Reglementierungen des Richtigen und Falschen, Guten und Schlechten zu erwarten, die eine Entscheidungsfindung im Diskurs überflüssig machen? Immerhin ließe sich in diesem Bereich auf gewisse Erfahrungen mit dem Lehramt der katholischen Kirche verweisen.

Erinnern ließe sich etwa an frühere Stellungnahmen des Lehramtes zu bestimmten Problemen der Geburtshilfe, in der es im Fall, daß bei der Geburt das Leben der Mutter durch den Fötus bedroht ist, abgelehnt wurde, das Kind direkt durch Kraniotomie (operative Öffnung des Schädels) zu töten, während es als erlaubt galt, eine Totaloperation zur Entfernung eines Gebärmutterkrebses auch bei bestehender Schwangerschaft durchzuführen und dabei den Tod des Kindes mitzuverursachen. Diese unterschiedliche Beurteilung ist – übrigens auch in der theologischen Ethik – immer umstritten gewesen. Der ethisch relevante Unterschied zwischen der *direkten* Tötung und dem *indirekten* Inkaufnehmen des Todes des Fötus, der zur Begründung angegeben wurde, ist für viele nur schwer nachvollziehbar.

Darüber hinaus aber ließe sich darauf verweisen, daß die Unterscheidung von Papst Pius XII. zwischen sogenannten „ordentlichen" und „außerordentlichen" Mitteln – wobei ordentliche Mittel angewendet werden müssen, während man auf außerordentliche Mittel verzichten kann – als Kriterium medizinischer Entscheidungen nicht besonders tragfähig ist. Pius XII. äußerte sich zur Frage nach dem Recht und der Pflicht zur Anwendung der künstlichen Beatmung dahingehend, daß der Arzt zwar die Pflicht zur Lebenserhaltung habe, aber sie verpflichte „gewöhnlich nur zum Gebrauch der (entsprechend den Umständen, dem Ort, der Zeit, der Kultur) üblichen Mittel, d. h. der Mittel, die keine außergewöhnliche Belastung für einen selbst oder andere mit sich bringen". Er fügt hinzu:

„Da übrigens diese Arten der Behandlung die gewöhnlichen Mittel übersteigen, zu denen man sonst pflichtgemäß zu greifen hat, kann man nicht behaupten, man müsse sie anwenden und müsse folglich den Arzt beauftragen ... Was die eigene und unabhängige Pflicht der Angehörigen betrifft, so sind sie gewöhnlich nur zur Anwendung der üblichen Mittel verpflichtet. Wenn es sich daher zeigt, daß der Versuch der Wiederbelebung in Wirklichkeit für die

Angehörigen eine derartige Belastung darstellt, daß man ihnen nicht guten Gewissens zustimmen kann, so können sie rechtmäßigerweise darauf bestehen, daß der Arzt seine Versuche abbricht. Der Arzt kann ihnen also erlaubterweise Folge leisten. In diesem Fall liegt keinerlei direkte Verfügung über das Leben des Patienten noch auch Euthanasie vor, die niemals erlaubt wäre."[4]

Schließlich ließe sich darauf verweisen, daß die Rede von der „Heiligkeit des Lebens" und davon, daß Gott allein Herr über das Leben ist und der Mensch nicht eigenmächtig darüber verfügen darf, nicht nur Ethikern wie Peter Singer, Helga Kuhse und Norbert Hoerster fragwürdig erscheint, sondern daß sie auch bei genauerem theologischen Nachdenken nicht von der Aufgabe dispensieren kann, selbst mit der eigenen – doch auch von Gott geschaffenen – Vernunft entscheiden zu müssen, wann denn ein *eigenmächtiges* Verfügen vorliegt und wann nicht.

Auf der anderen Seite wird aber in jüngeren Äußerungen des Lehramts zur Frage der Sterbehilfe auch ein Prinzip genannt, das für unsere Frage nach einem Kriterium für die Abwägung von Gütern und Übeln bedenkenswert und konstruktiv sein kann. In der „Erklärung der Kongregation für die Glaubenslehre zur Euthanasie" vom 20. Mai 1980 wird im Blick auf die Frage, ob man unter allen Umständen alle verfügbaren Mittel anwenden muß, zunächst wieder die traditionelle Unterscheidung zwischen „ordentlichen" und „außerordentlichen" Mitteln angeführt, dann aber heißt es relativierend:

„Diese Antwort, die als Grundsatz weiter gilt, erscheint heute vielleicht weniger einsichtig, sei es wegen der Unbestimmtheit des Ausdrucks oder wegen der schnellen Fortschritte in der Heilkunst. Daher ziehen es manche vor, von verhältnismäßigen und unverhältnismäßigen Mitteln zu sprechen."[5]

In der Enzyklika „Evangelium vitae" von Papst Johannes Paul II. vom 25. März 1995 wird dann die neue Unterscheidung der alten sogar gleichgestellt:

„Der Verzicht auf außergewöhnliche oder unverhältnismäßige Heilmittel ist nicht gleichzusetzen mit Selbstmord oder Euthanasie; er ist vielmehr Ausdruck dafür, daß die menschliche Situation angesichts des Todes akzeptiert wird."[6]

Worin aber liegt der Unterschied zwischen der Rede von ordentlichen und außerordentlichen Mitteln einerseits und von verhältnismäßigen und unverhältnismäßigen Mitteln andererseits[7]? Was ordentliche und außerordentliche Mittel sind, hat sein Kriterium ausschließlich in Umständen, die dem medizinischen Handeln selbst *äußerlich* sind. So können in Ländern, die über höchste Standards der Medizintechnik verfügen, Mittel ordentlich sein, die in weniger entwickelten Gegenden als außerordentlich gelten. Demgegenüber hat die Unterscheidung von verhältnismäßigen und unverhältnismäßigen Mitteln ihr Kriterium in dem Verhältnis, das zwischen dem Ziel medizinischen Handelns und den hierfür eingesetzten Mitteln besteht. Es geht also um eine Unterscheidung, die die *innere Struktur der Handlung*

selbst betrifft und nicht um den zufälligen kulturellen, geographischen oder gesellschaftlichen Kontext. Jedenfalls ist es durchaus möglich, daß eine Behandlungsmaßnahme, die leicht verfügbar ist und deshalb als gewöhnliche Maßnahme gelten müßte, dennoch unverhältnismäßig ist.

Kriterien zur Verhältnismäßigkeit der Mittel

Was aber ist mit der Rede von verhältnismäßigen und unverhältnismäßigen Mitteln genauer gemeint? Woran läßt sich erkennen, ob ein Mittel verhältnismäßig oder unverhältnismäßig ist? Wenn man die Beurteilung nicht einfach der subjektiven Einschätzung überlassen möchte, müßte man hierfür wiederum Kriterien benennen können.

Zum Verständnis, was mit dieser Unterscheidung gemeint ist, läßt sich zunächst auf den in den Rechtswissenschaften gängigen Grundsatz der Verhältnismäßigkeit der Mittel bzw. des Übermaßverbots verweisen. Zweck dieses Grundsatzes ist es, vor übermäßigen Eingriffen des Staates in Grundrechte und in die allgemeine Handlungsfreiheit der einzelnen Bürger zu schützen. So stellt sich etwa die Frage der Verhältnismäßigkeit, wenn es darum geht, biometrische Daten aller Bürger zum Schutz vor Verbrechen zu erheben. Genauer läßt sich dieser Grundsatz dahingehend entfalten, daß staatliche Eingriffe in die Grundrechte der Bürger nur dann rechtens und verantwortbar sind, wenn diese Eingriffe im Blick auf das jeweils angestrebte Ziel *geeignet*, *erforderlich* und *angemessen* bzw. verhältnismäßig im engeren Sinn sind. Alle drei Bedingungen müssen der Reihe nach erfüllt sein, damit eine staatliche Maßnahme als nicht übermäßig, sondern als gerechtfertigt gelten kann. Allerdings bleibt das Problem, daß die dritte Bedingung wieder die Verhältnismäßigkeit fordert und damit die eigentliche Frage nur verschiebt.

Etwas klarer wird das Prinzip jedoch, wenn man es in den Zusammenhang der Abwägung von Gütern und Übeln, Nutzen und Schaden überträgt. Dann geht es darum, wie groß die Übel sein dürfen, die man bei der Verfolgung eines Gutes in Kauf nehmen darf. Die Prinzipien der Erforderlichkeit und der Angemessenheit lassen sich dabei – mit Wilhelm Korff[8] – so verstehen, daß man bei einer Handlung, in der es ja um die Verwirklichung eines Gutes geht, darauf achten muß, daß erstens die zugleich immer auch mitverursachten Übel – die negativen Nebenwirkungen also – möglichst gering gehalten werden und zweitens die Übel, die bei einer Handlung mitgesetzt werden, geringer sind als diejenigen Übel, die entstehen, wenn man die Handlung unterläßt und auf sie verzichtet.

Eindeutig läßt sich dabei die Unverhältnismäßigkeit und damit die Unverantwortlichkeit einer Handlung dann festmachen, wenn die Übel, die bei einer Handlung als Nebenwirkungen mitverursacht werden, dazu führen, daß man das eigentlich mit der Handlung angestrebte Gut faktisch mindert oder gar zerstört, wenn die

Handlung also *kontraproduktiv* wird, wenn zum Beispiel durch die häufige Verwendung von Antibiotika resistente Bakterien gefördert werden und damit die Wirksamkeit des Mittels aufgehoben wird.

Was läßt sich nun aus diesem Prinzip der Verhältnismäßigkeit der Mittel für die Frage nach dem verantwortlichen Handeln im Bereich der Frühgeborenenmedizin entnehmen? Einige Konsequenzen seien im folgenden genannt. Dabei kann es nicht um eine genaue Kasuistik gehen, in die immer auch äußere Lebensqualitätsurteile einfließen, etwa wenn in Regelungsvorschlägen von juristischer Seite bereits eine dauerhafte Angewiesenheit auf Hilfe Dritter als ein solcher Mangel an Eigenständigkeit gesehen wird, daß mit Einwilligung der Eltern oder Sorgeberechtigten ein Abbruch lebenserhaltender Maßnahmen gerechtfertigt erscheint[9]. Angesichts solcher Bestimmungen ist zu fragen, ob hier nicht zu viel gesetzlich geregelt werden soll. Gegenüber solchen Vorschlägen soll es im folgenden lediglich um zwei Orientierungspunkte oder auch „Leitplanken"[10] gehen, zwischen denen die Verhältnismäßigkeit der Mittel zu suchen ist.

Bleibende Beeinträchtigung der Lebensmöglichkeiten

Ein erster Orientierungspunkt besteht darin, daß es wohl kaum als verhältnismäßig gelten kann, nur deswegen auf mögliche medizinische Maßnahmen zu verzichten und so den Tod eines Frühgeborenen hinzunehmen, weil eine Behinderung besteht oder weil das Risiko besteht, daß eine bleibende Beeinträchtigung der Lebensmöglichkeiten eintritt. Zur Begründung läßt sich dabei nicht nur darauf verweisen, daß es gerade bei Verzicht auf lebenserhaltende Maßnahmen bei Frühgeborenen immer wieder vorkommt, daß das Kind dennoch überlebt, dann aber mit größeren Beeinträchtigungen und Schädigungen als es mit Behandlung der Fall gewesen wäre.

Außer auf solche möglichen kontraproduktiven und damit unverhältnismäßigen Folgen läßt sich aber vor allem darauf hinweisen, daß der Verzicht auf eine mögliche Behandlung, um so eine von außen beurteilte schlechte Lebensqualität zu vermeiden[11], gerade unter dem Gesichtspunkt der Verhältnismäßigkeit problematisch ist. Die Grundlage dafür scheint mir darin zu liegen, daß das Leben des Menschen eben nicht ein Gut neben allen anderen Gütern und Übeln ist, die wir in unserem Leben erfahren und verwirklichen können, sondern daß das Leben die Voraussetzung und Grundlage dafür ist, daß man überhaupt Gutes und Schlechtes erfahren, Güter und Übel verwirklichen kann. Dann aber kann man das Leben des Menschen nicht einfach gegen einzelne Übel und Einschränkungen abwägen und ihnen gegenüber relativieren und verrechnen.

In diesem Sinn gilt das menschliche Leben auch in unserer Rechtsprechung als *fundamentales Rechtsgut*, das Tötung nur im Notwehrfall, also zur Rettung bedrohten menschlichen Lebens erlaubt. Nur hier erscheint es verhältnismäßig zu

sein, das Leben eines Menschen zu beenden. Weil das Leben die Voraussetzung für Wertverwirklichung und Werterfahrung überhaupt ist, ist es *ein fundamentaler* – wohlgemerkt aber auch *kein absoluter* – Wert.

Dies ist deutlich festzuhalten im Blick auf den immer wieder gegen die Position einer christlichen Ethik erhobenen Vorwurf, mit der Position der „Heiligkeit" des Lebens würde ein absoluter Lebensschutz um jeden Preis vertreten. Wenn in der theologischen Ethik also von der „Heiligkeit des menschlichen Lebens" gesprochen wird, so meint dies nicht – wie etwa Peter Singer der katholischen Morallehre immer wieder unterstellt –, es könne grundsätzlich keine Situationen geben, in denen die Tötung eines Menschen moralisch gerechtfertigt werden könnte. Wohl aber meint sie, daß eine Tötung allein dann gerechtfertigt sein kann, wenn sie selbst im Schutz des menschlichen Lebens im Ganzen steht[12].

Auf mögliche Maßnahmen zum Lebenserhalt zu verzichten, um eine Einschränkung der Lebensmöglichkeiten zu vermeiden, scheint dann aber – gerade wenn man von einer Verhältnismäßigkeit der Mittel ausgeht – nur schwer begründbar zu sein. Oder anders ausgedrückt: Eine geistige oder körperliche Schädigung des Kindes als solche, ist noch kein rechtfertigender Grund dafür, lebenserhaltende Maßnahmen nicht zu ergreifen oder abzubrechen und das Kind damit sterben zu lassen. Aufgrund von äußeren Lebensqualitätsurteilen über Leben- und Nicht-leben-dürfen zu befinden, erweist sich vielmehr als höchst problematisch und anfällig für subjektive Wertsetzungen derjenigen, die die Entscheidung treffen.

„Lebenserhaltung" als Ziel heutigen medizinischen Handelns?

Dies ist jedoch nicht alles, was sich im Blick auf Verhältnismäßigkeit und Unverhältnismäßigkeit des Handelns sagen läßt. Vielmehr muß ein zweiter Orientierungspunkt hinzugefügt werden. Zu bedenken ist nämlich auch, daß das Ziel medizinischen und ärztlichen Handelns heute, angesichts der hochtechnischen Behandlungsmöglichkeiten im Rahmen der Intensivmedizin, nicht mehr ungebrochen – wie in der Tradition der Medizin – einfach mit „Lebenserhaltung" angegeben werden kann. Sonst müßte man auch bei vollständigem und irreversiblem Hirntod alles unternehmen, um den Organismus am Funktionieren zu halten. Es scheint mir vielmehr notwendig zu sein, zu unterscheiden zwischen dem *biologischen Leben* einerseits und dem *Lebensvollzug* andererseits, dem Aspekt also, daß jemand sein Leben lebt und vollzieht bzw. die Fähigkeit hat, sein Leben zu leben und zu vollziehen. Diese Bestimmung ist unabhängig von Lebensqualitätsurteilen, setzt aber dennoch Bewußtheit voraus.

Das Ziel der Medizin müßte dann darin bestehen, einem Patienten im Rahmen dessen, was möglich ist, optimale Bedingungen für seinen Lebensvollzug zu schaffen und zu erhalten. Im Blick auf dieses Ziel müssen die Mittel verhältnismäßig sein,

keinesfalls dürfen sie kontraproduktiv werden. Medizinische Maßnahmen wären demnach dann verhältnismäßig, wenn sie – insgesamt gesehen – Lebensvollzugsmöglichkeiten erhalten bzw. erweitern, sie wären unverhältnismäßig, wenn sie diese letztlich untergraben bzw. ohne Aussicht auf Erfolg sind.

Konsequenzen für den Bereich der Frühgeborenenmedizin

Im Blick auf den Bereich der Frühgeborenenmedizin würde das mindestens drei Konsequenzen beinhalten:

1. Kinder, die aufgrund einer schweren gesundheitlichen Schädigung mit großer Sicherheit sterben werden, bevor sie überhaupt einen eigentlichen Lebensvollzug entwickeln können, müssen nicht mit allen verfügbaren Mitteln behandelt werden. Im Gegenteil: Belastende und schmerzhafte Behandlungen und Eingriffe – etwa Wiederbelebungsversuche trotz infauster Prognose – müßten in diesem Fall als unverhältnismäßig gelten. Andererseits sollten solche Eingriffe erfolgen, die unnötige Schmerzen und Qualen vermeiden können.
2. Dasselbe ließe sich auch im Blick auf solche Kinder sagen, die mit Sicherheit nie zu einem eigentlichen Lebensvollzug finden werden, weil sie nie ein Bewußtsein entwickeln können. Dabei ist auch zu bedenken, daß für die Entwicklung von Bewußtsein ein Mindestmaß an Kommunikationsfähigkeit Voraussetzung ist. Intensivmedizinische Maßnahmen müssen in solchen Fällen nicht ergriffen werden oder können – wenn die Entwicklung in der Behandlungsphase in diese Richtung führt – auch abgebrochen werden.
3. Schließlich ließe sich auch sagen, daß weitere Maßnahmen und Eingriffe dann unterbleiben oder auch abgebrochen werden können, wenn ein hohes Risiko gegeben ist, daß dadurch solche Behinderungen entstehen oder hervorgerufen werden, die einen Lebensvollzug unmöglich machen. Dies gilt um so mehr, je geringer die mit diesen Maßnahmen verbundenen Überlebenschancen sind.

Eine weitere Frage ist die nach der ethischen Vertretbarkeit einer aktiven Tötung des Kindes: Wenn es in den oben genannten Fällen ethisch gerechtfertigt sein kann, Behandlungsmaßnahmen zu unterlassen oder abzubrechen, ist es dann nicht – wie dies etwa in Frankreich gehandhabt wird – auch gerechtfertigt, das Kind *aktiv* zu töten, wenn die Eltern es wünschen? Kann der Unterschied zwischen bewußtem und gewolltem Sterbenlassen und aktivem Töten wirklich eine so unterschiedliche ethische Beurteilung begründen? Grundsätzlich läßt sich dazu sagen, daß der Handlungsmodus allein nicht entscheidend sein kann, vor allem dann, wenn den Übeln überhaupt kein mögliches Gut mehr entgegensteht. Andererseits würde die Straffreiheit der aktiven Tötung von Neugeborenen – vermutlich in höherem Maß als bei der Sterbehilfe am Ende des Lebens, wo man oft von einer Willensäußerung des Betreffenden ausgehen kann – die Gefahr mit sich bringen, daß das Leben eines

Kindes auch dann beendet wird, wenn keine infauste Prognose gegeben ist, wenn durchaus Lebensvollzug möglich ist und somit allein nach äußeren Lebensqualitätsurteilen entschieden wird.

Tastende Suche nach dem geringeren Übel

Diese Regeln stellen kein absolut trennscharfes Kriterium für alle Fälle dar. Selbst in lehramtlichen Äußerungen gibt es Ansätze, die solche Fragen nicht einfach mit geschlossenen inhaltlichen Vorschriften oder dem platten Verweis auf die Heiligkeit des Lebens beantworten, sondern die ein offenes, formales Überprüfungskriterium angeben, das sich situationsbezogen anwenden läßt. Es wird vermutlich ein Leichtes sein, einzelne Fälle zu nennen, die sich mit diesen Regeln nicht lösen lassen oder genau zwischen die genannten „Leitplanken" fallen. Mit dem Prinzip der Verhältnismäßigkeit der Mittel könnte jedoch eine Orientierung, also gewissermaßen eine Art „Leuchtturm" gegeben sein, in welche Richtung Abwägungen in solchen Konfliktfällen laufen sollten.

Prognosen, wie sie in der konkreten Abwägung vorausgesetzt werden, sind immer schwierig und unsicher. Es scheint mir aber in der Entscheidungsfindung keine wirklich tragfähige Alternative zum Ansatz bei der Verhältnismäßigkeit der Mittel zu geben. Wir müssen damit leben, daß ethische Entscheidungen fast immer in der tastenden Suche nach dem geringeren Übel bestehen und fast immer das Risiko enthalten, daß man sich irrt, gerade auch angesichts des oft herrschenden Zeitdrucks, unter dem entschieden werden muß. Allerdings bedeutet das auch, daß dann – wenn ein solcher Irrtum vorliegt – jedenfalls aus ethischer Sicht zwar von Tragik, nicht aber von Schuld gesprochen werden kann.

ANMERKUNGEN

[1] Vgl. Hoffnung für eine Handvoll Leben. Eltern von Frühgeborenen berichten, hg. v. H. Rinnhofer (Erlangen 1995).

[2] Vgl. An der Schwelle zum eigenen Leben. Lebensentscheide am Lebensanfang bei früh geborenen, kranken u. behinderten Kindern in der Neonatologie, hg. v. Medizin-ethischer Arbeitskreis Neonatologie des Universitätsspitals Zürich (Bern 2002).

[3] Vgl. aus der Sicht der Sonderpädagogik J. Moosecker, Ethischer Brennpunkt: Entscheidungen zu Beginn des Lebens, in: Zeitschrift für Heilpädagogik 54 (2003) 69: „Eine nur anhand von vier Fragen orientierte Abwägung nicht genauer spezifizierter ‚Güter' wie u.a. Langzeitschäden, Schmerz des Kindes, Überlebenschance, zukünftige Lebensqualität bleibt diffus und ethisch fragwürdig."

[4] Aufbau und Entfaltung des gesellschaftlichen Lebens. Soziale Summe Pius' XII., Bd. 3, hg. v. A.-F. Utz u. J.-F. Groner (Fribourg 1961) Nr. 5544,5548f.; zur Kritik vgl. näherhin: A. Auer, Art. Behandlungsabbruch/Behandlungsverzicht, 2. Ethik, in: Lexikon Medizin – Ethik – Recht (Freiburg 1989) 179f.; E. Schockenhoff, Ethik des Lebens. Ein theologischer Grundriß (Mainz 1993) 251.

[5] Erklärung der Kongregation für die Glaubenslehre zur Euthanasie, VApSt 20 (Bonn 1980) 11.
[6] Enzyklika „Evangelium vitae" Nr. 65, VApSt 120 (Bonn 1995) 80.
[7] Zum genaueren Verständnis dieser Unterscheidung im Blick auf das Problem der Sterbehilfe am Ende des Lebens vgl. St. Ernst, Verhältnismäßige u. unverhältnismäßige Mittel. Eine bedenkenswerte Unterscheidung in der lehramtlichen Bewertung der Sterbehilfe, in: MThZ 58 (2007) 43–57.
[8] W. Korff, Art. Güter- u. Übelabwägung, in: LThK[3], Bd. 4,1118f.; Korff nennt hier die Übelminimierungsregel und die Übelabwägungsregel.
[9] Vgl. M. Everschor, Probleme der Neugeboreneneuthanasie u. der Behandlungsgrenzen bei schwerstgeschädigten Kindern u. ultrakleinen Frühgeborenen aus rechtlicher u. ethischer Sicht (Frankfurt 2001) 476f.
[10] Die hier konsequent vom Prinzip der Verhältnismäßigkeit der Mittel entwickelten Aussagen treffen sich im Wesentlichen mit den Optionen von J. Gründel, Grenzen der ärztlichen Behandlungspflicht bei schwerstgeschädigten Neugeborenen aus theologisch-ethischer Sicht, in: Grenzen ärztlicher Behandlungspflicht bei schwerstgeschädigten Neugeborenen, hg. v. H.-D. Hiersche u.a. (Berlin 1987) 73–80.
[11] Die zu erwartende Lebensqualität wird ausdrücklich zum entscheidenden Kriterium für Verzicht oder Abbruch lebenserhaltender Maßnahmen bzw. auch für den Infantizid gemacht bei H. Kuhse u. P. Singer, Muß dieses Kind am Leben bleiben? Das Problem schwerstgeschädigter Neugeborener (Erlangen 1993); vgl. P. Singer, Leben u. Tod. Der Zusammenbruch der traditionellen Ethik (Erlangen 1998).
[12] Interessant ist die Interpretation der Rede von der „Heiligkeit" des menschlichen Lebens als mythische Erfahrung des Vorgegebenseins des Lebens, bei M. Zimmermann, Geburtshilfe als Sterbehilfe? Zur Behandlungsentscheidung bei schwerstgeschädigten Neugeborenen u. Frühgeborenen (Frankfurt 1997) 355–359.

Norbert Baumert SJ

Paulus – Freiheit im Heiligen Geist

Das Paulusjahr (28. Juni 2008 bis 29. Juni 2009) schlägt Wellen: Eine Flut von Veröffentlichungen füllt die Anzeigen sowie die Auslagen in kirchlichen Buchhandlungen; in vielen Prospekten findet man einschlägige Veranstaltungen. Die Publikationen sind meist Heranführungen, leicht lesbar; sie vermitteln den gegenwärtigen Stand der Forschung und die Position des jeweiligen Autors. Dabei spielen sich im Untergrund manche Grabenkämpfe ab. So wird im Brustton der Überzeugung vorgetragen, Paulus sei „der Gründer des Christentums". Wäre also etwa „ohne ihn das Christentum eine kleine, innerjüdische Sekte geblieben", wie man geschrieben hat? Andere stempeln ihn zum „Revolutionär", ob innerkirchlich oder politisch, etwa wegen seiner Auseinandersetzung mit Petrus. Ist er also ein Vorkämpfer für Freiheit in der Kirche? Schließlich gibt es neben Paulus-Romanen mit phantastischen Klischees auch den Versuch, „den Apostel als Denker politisch-theologischer Grenzfragen abendländischer Geschichte wiederzuentdecken"[1]. Das sind nur einige Streiflichter.

Zu verstehen ist Paulus nur von seiner Mitte her: von seiner Gottesbeziehung von Jugend auf, die durch die Begegnung mit Jesus als dem „Sohn Gottes" erweitert und vertieft wurde. Was er als Verkünder des Evangeliums schließlich geworden ist, ist er durch Jesus Christus geworden, nicht durch eigene Genialität! Jesus hat sich ihm als der Auferstandene gezeigt und ihn dann in die Schule seiner Nachfolge und damit auch seines Leidens genommen. *Darin* liegt das Geheimnis seiner Wirkung, nicht in einem großartigen, weltumstürzenden oder die junge Kirche revolutionierenden Plan. Paulus geht vielmehr Schritt für Schritt den Weg, den er gewiesen wird und dessen Ende er sich zunächst anders vorgestellt haben mag.

Aber gerade darin liegt seine Größe. Er ist ein Dolmetscher des erhöhten Herrn; doch er „befreit" nicht etwa die Botschaft Jesu aus einer angeblichen „jüdischen Engführung" zu einem sogenannten „gesetzesfreien Evangelium" für alle Menschen, sondern wird von Jesus selbst unterwiesen, in welcher Weise das Evangelium für „Juden zuerst und Völker" bestimmt ist. Im folgenden greife ich aktuelle Einzelthemen heraus, und zwar im Kontext eines größeren Forschungsprojekts[2].

Äußere und innere Freiheit

Man wird sich hüten, bei diesem Thema moderne Fragestellungen in antike Texte hineinzulegen. Erst wenn man den Autor in seiner Umwelt und in seiner Begrifflichkeit verstanden hat, kann man begründete Schlußfolgerungen für heute daraus ziehen. Dies ist um so wichtiger, wenn es um einen normativen Text wie die Heilige Schrift geht. Schon der Begriff „Freiheit" ist für uns, und zwar nicht erst seit der Französischen Revolution, mit einer Geschichte behaftet, die Paulus noch vor sich hatte, während er aus seiner Tradition andere Assoziationen mitbrachte.

Das Wort „Freiheit" als solches besagt, auf den Menschen angewandt, eine Selbstverfügung, bestimmt sich aber dann weithin durch die Opposition, die im Kontext mitgegeben ist, je nachdem, wovon ich „frei" (geworden) bin. In Röm 6,18 formuliert Paulus einen starken Kontrast, der leider durch die Übersetzungen meist abgeschliffen wird: „Befreit worden von der Sünde seid ihr *von der* Gerechtigkeit *versklavt* worden" und wenig später, in Vers 22: „befreit worden von der Sünde, *von Gott* aber *versklavt* worden" (*doulóô* heißt „zum Sklaven machen"). Der Leser möge verstehen: Das Leben in der Sünde ist eine Sklaverei; man folgt den Trieben der Begehrlichkeit und kommt nicht los von seinen Süchten. Man spürt es manchmal physisch, wie man diesem Sog erliegt; aber man hat nicht die Kraft, sich dagegen zu wehren oder bemüht sich nicht (mehr) darum. In Röm 1–3 hat Paulus diese grundlegende Situation, in der alle Menschen sind, deutlich in ihrer Allgemeinheit dargestellt.

Und die Rettung kommt allein von Gott – das ist seine Überzeugung. Wenn wir aber Gottes rettende Hand ergreifen und er uns frei macht, dann befreit er uns nicht in ein Vakuum hinein, sondern in die geschützte und schützende Beziehung zu Ihm selbst. Nur in diesem Raum kann der Mensch wirklich frei sein, geschützt vor jenem Sog der Sünde, kann sich entfalten, seine Fähigkeiten nutzen und sein Heil finden. Wie gesagt: Die *Beziehung* zu Gott ist die Basis! Und das drückt Paulus drastisch dadurch aus, daß Gott uns „versklavt / als Knechte angenommen / in seinen Dienst genommen hat". Paulus hat selbst erfahren, wie sehr ihn das „befreite"; aber in seiner hyperbolischen Redeweise drückt er das so aus, daß er nun „Sklave Christi" ist (Röm 1,1), um die Festigkeit der Bindung an ihn zu unterstreichen. Und er ist glücklich darüber! Damit niemand meint, etwa durch Sünde Gottes Gnade provozieren zu können (Röm 6,1f.), definiert er Freiheit grundlegend von der Bindung an Gott her. Sonst wäre der Mensch autonom, wäre „wie Gott" – und das ist *der* Irrtum von Anbeginn!

Mit welchem Recht nennt Paulus das Freiheit? Nur wer die Kindschaft, die Fülle des Lebens in Gott, verkostet hat, weiß, wie sie schmeckt und weiß dann, daß es wahre Freiheit ist. Man sieht es auch daran: Während die Sünde uns nicht aus ihren Fängen lassen will, verschließt Gott dem Menschen nicht die Möglichkeit, ihn wieder zu verlassen. Er wirbt nur mit den „Banden der Liebe" (Hos 11,4), einer Liebe

bis zum Äußersten; es bleibt aber immer in der Freiheit des Menschen, sich von ihr „gefangennehmen" zu lassen. In Röm 8, 2–11 erklärt Paulus diese Befreiung als Tat des Heiligen Geistes. Wir sind frei, wenn und solange er „in uns wohnt". Von dieser Mitte her sucht er ständig, uns zu immer größerer Freiheit zu führen, die „Taten des Leibes" (hier: der Sünde) zu „töten" (Röm 8,13) und uns damit vom Tod frei zu machen, also ein Leben zu schenken, das „ewig" ist und daher nicht mehr stirbt – wie gesagt, immer unter der Voraussetzung, daß wir den Heiligen Geist in uns wohnen und wirken lassen.

Leben in der Freiheit des Geistes besagt also zuallererst, leben in der Bindung durch den Heiligen Geist; es besagt, daß man seine Führung erkennt und sie von Ver-Führung unterscheiden gelernt hat. Die Tradition wird das dann „Unterscheidung der Geister" nennen. Dann, und nur dann, hat der Mensch einen Maßstab, zu dem er alles andere in Beziehung setzen und insofern „relativieren" kann. Nicht, weil mir dies und jenes nicht gefällt, sondern weil der Heilige Geist mir etwas anderes zeigt, wähle ich dann unter Umständen etwas Ungewohntes. Und dabei sind alle Umstände zu berücksichtigen. So fügt Paulus nach der Erklärung, daß man Fleisch von Götzenopfern essen dürfe, weil alles dem Herrn gehört, hinzu: „Aber wenn dein Bruder dadurch in seinem Glauben Schaden leidet, dann iß nicht davon." Das ist keine doppelte Moral, sondern Rücksicht auf den „Schwachen". Doch warum sollte grundsätzlich „meine Freiheit von einem anderen Gewissen verurteilt werden" (1 Kor 10,29)? Das bewahrt vor einer falschen Uniformität, die den Menschen von außen her einengt, statt daß er sein Verhalten von diesem inneren Maßstab her ordnet: „Dem Herrn will ich gefallen" (2 Kor 5,9).

So macht ihn der Heilige Geist frei und unabhängig von anderen Menschen. Immer hat Paulus die innere Freiheit, auf sein Gegenüber einzugehen, ohne sich ihm in falscher Weise anzupassen, und zwar nicht wegen äußerer Konventionen, sondern aus der inneren Bindung an Gott heraus (1 Kor 9,1.19–23). So soll auch der Sklave wissen, daß er von Gott her ein „Freigelassener" *ist* (1 Kor 7, 21–23); gerade darum ist es angemessen, auch die äußere Freiheit zu ergreifen, wenn sich eine Möglichkeit bietet. Der entscheidende Maßstab ist jedoch: In Christus „gilt nicht Sklave und nicht Freier" (Gal 3,28), selbst wenn die äußere Sklaverei im Augenblick nicht zu ändern ist. Ihre Überwindung ist Aufgabe der Gesellschaft; vom Geist her aber weiß Paulus, daß es nicht seine Aufgabe ist, eine Sozialrevolution zu beginnen (vgl. Joh 6,15: Jesus ließ sich nicht zum König machen). Sonst wird am Ende das Evangelium zum Instrument der Politik. – Und wenn wir aufgrund von 1 Kor 14,33–35 wissen, daß in der gesellschaftlichen Öffentlichkeit damals generell eine Frau in beratenden Versammlungen nicht mitreden durfte, dann begründet Paulus diese auch in der Gemeinde allgemein geltende Ordnung nicht theologisch, sondern nach dem Prinzip: „Tut was unter euren Umständen passend ist." Nach diesem Grundsatz würde er also heute sagen: Die Frau soll im Pfarrgemeinderat mitreden!

Die Rettung der Menschheit geht vom Heiligen Geist aus, und wer dazu beitragen möchte, muß von da her sein Handeln bestimmen lassen (auch als Politiker). Das ist die wahre Freiheit im Heiligen Geist, wenn Er in allem die Priorität hat, weil man dann von keinem Geschöpf mehr versklavt wird. Ignatius von Loyola nennt das „Indifferenz". Auch alle menschliche Autorität ist dort zu verankern. Und so sind auch die auffallenden Wirkungen des Geistes, von denen Paulus in 1 Kor 12–14 spricht, in das Leben der Kirche einzubringen, immer in dem Wissen, daß der Heilige Geist ein Gott der Ordnung ist, der so demütig ist, daß er seine Impulse in die Verantwortung von Menschen gibt (1 Kor 14,32). Die Empfänger sollen sie in Freiheit und Liebe einbringen, sich aber nicht beirren lassen, wenn sie deshalb belächelt oder verfolgt werden.

Schließlich soll die ganze „Schöpfung von der Sklaverei der Verderblichkeit befreit werden zur Freiheit der Herrlichkeit der Kinder Gottes" (Röm 8,21f.). Etwas davon leuchtet bei Paulus durch, wenn man sieht, wie „frei" er im Umgang mit seinen Brüdern und Schwestern ist, von einer überraschenden Herzlichkeit, ganz geistlich und gerade darum ganz menschlich (1 Thess 2,6–12; 3,6–8; Phil 1,1–2,18 und 4; Gal 4,18–20; 2 Kor 11,1f. usw.). So dürfen wir dem Bericht des Lukas trauen, daß er nach der Abschiedsrede in Milet „niederkniete und mit ihnen allen betete. Und alle brachen in lautes Weinen aus, fielen Paulus um den Hals und küßten ihn" (Apg 20,36f.). Er war nicht unnahbar.

Der jüdische Paulus

Besonders heiß umstritten ist seine Stellung zum Judentum. Hat er sich vom Gesetz und von den „Überlieferungen der Väter", für die er sich so engagiert eingesetzt hatte (Gal 1,13f.), losgerissen? Aber er liebte sein Volk bis zum Schluß, und das Gesetz, aus dem er wiederholt zitiert, hielt er nach wie vor für „heilig und geistlich" (Röm 7,12.14; 9,1–5). Ist sein Herz gespalten? Geht da ein Riß durch seine Persönlichkeit? Viele vermuten so etwas anhand von Röm 7. Aber Röm 7,16 ist nicht zu übersetzen: „Ich tue das, was ich *nicht will*", sondern „was ich *nicht liebe*", also etwas, das gar nicht der innersten Neigung meines Herzens entspricht, und zwar, weil ich zu schwach bin. Aber nun hat Gott durch seinen Heiligen Geist die innere Blockade gelöst und die Kraft gegeben, das zu tun, was ihm „gefällt", nämlich sein Gesetz zu erfüllen (Röm 8,4; 13,9). Aber, so wird man sagen, hat nicht Paulus das Evangelium vom Gesetz „befreit"? Schauen wir uns einige Texte an.

2 Kor 3,6: Wer kennt nicht das Schlagwort „Der Buchstabe tötet, der Geist macht lebendig"? Im Kontext meint „Buchstabe" das „Gesetz des Mose", während „Geist" auf den Dienst des Paulus am Evangelium zu beziehen ist (2 Kor 3,7–4,6). Allzuleicht schließt man daraus, daß damit das Gesetz disqualifiziert und abgeschafft sei. Aber das Gesetz hat unter anderem den Auftrag, die Sünde aufzudecken

(Röm 3,20) und schafft damit die Voraussetzung, daß sie vergeben werden kann. Mose spricht sozusagen das „Todesurteil" aus, das durch die Vergebung in Christus aufgehoben wird. Und dies gilt nach wie vor: Nur wenn Sünde aufgedeckt wird und der Mensch sie als solche erkennt und bekennt, kann sie vergeben werden. Dieser „Dienst des Mose" ist nie abgeschafft worden. So gehören der „Dienst des Tötens" und der des „Vergebens" zusammen. Nur dann greift das Argument: „Wenn schon der Dienst des Mose in ‚Herrlichkeit' erstrahlte, dann gewiß auch der ‚Dienst des Geistes'". Beide gehören zusammen, und das zweite ist eine Steigerung. Wenn Paulus in diesem Zusammenhang – zum ersten Mal – vom „alten Bund" spricht, dann meint er den altehrwürdigen Bund, nicht einen nun veralteten Bund; er will ja gerade ermutigen, nun das Gesetz des Mose ohne Hülle zu lesen (2 Kor 3,14–18). So hat die Kirche aus Juden und Völkern von Anfang an die ganze hebräische Bibel als ihre Heilige Schrift und als Grundlage verstanden, lang bevor das Dokument des Neuen Testaments hinzukam.

Röm 10,2: „Ich bezeuge ihnen" (den nicht christusgläubigen Juden), „daß sie einen gottgemäßen Eifer haben, aber nicht im Sinn einer *Zu-Erkenntnis*." Mit diesem Stichwort charakterisiert Paulus den Schritt, den er selbst geführt worden ist und den viele seines Volkes (noch) nicht gegangen sind. Die Annahme des Evangeliums verlangt von einem Juden keine Lösung oder gar Abkehr vom Gesetz und dem Mose-Bund, sondern erweitert sein Gottesbild, schenkt ihm eine Zu-Erkenntnis zu der bisherigen hinzu: „Gott hat in Christus die durch Mose gegebene Verheißung erfüllt." Wer seinem bisherigen Weg treu bleibt, der hat „gottgemäßen Eifer", auch wenn er diesen neuen Schritt nicht mitgeht. – Eine Frage an uns: Haben wir Christen in 2000 Jahren den jüdischen Gläubigen den Zugang zu jener Zu-Erkenntnis erleichtert? Haben wir sie ihnen nicht durch Überheblichkeit, Mißachtung und Verfolgung geradezu unmöglich gemacht? Und diejenigen, die den Schritt getan haben: Warum haben wir ihnen nicht einen eigenen Raum zugestanden, etwa einen judenchristlichen Zweig, wie es in den ersten zwei Jahrhunderten der Fall war, und wie es bis heute verschiedene Riten in der katholischen Kirche gibt? Warum haben die Heidenchristen christusgläubige Juden – und damit auch sich selbst – von ihren Wurzeln abgeschnitten? Gott hingegen „hat sein Volk nicht verstoßen" (Röm 11,1)!

Gal 2: Worum geht der Streit in Galatien? Nicht das ist das Problem, ob die Judenchristen weiterhin im Gesetz des Mose und in dem durch ihn geschlossenen Bund Gottes leben – sie tun es selbstverständlich und Paulus „ordnet das an" (1 Kor 7,17f.) –, sondern, ob die Heidenchristen in den besonderen Bund, den Gott mit Israel geschlossen hat, hineingenommen werden sollen. Und darauf haben „die Säulen" längst mit „Nein" geantwortet (Gal 2,6f.; vgl. Apg 15,28f.). Einzelne konnten immer schon als Proselyten die Beschneidung übernehmen, und dies war auch Christusgläubigen nicht verwehrt. Paulus selbst veranlaßt Timotheus, sich beschneiden zu lassen, weil er ja eine jüdische Mutter hat (Apg 16,3). Nirgends aber ist auch nur im Ansatz davon die Rede, daß die Juden, die sich zu Christus beken-

nen, ihr Judentum aufgeben sollten. Das wird erst ab dem dritten Jahrhundert zur Frage – und schließlich zur Forderung. Paulus wird zwar beschuldigt, daß er „Juden lehre, von Mose abzufallen" und daß er „Heiden in den Tempel mitgenommen" habe (Apg 21,21.29), aber beides ist eine Verleumdung.

Das Feld, auf dem die eigentlichen Spannungen entstehen, ist innergemeindlich: Wie leben Christusgläubige aus Juden und Völkern miteinander, etwa bei gemeinsamen Mahlzeiten (Gal 2,12–14)? Juden in der Diaspora waren es längst gewohnt, bestimmte Regeln einzuhalten, um ein Zusammenleben mit „Heiden" zu ermöglichen. Aber nun gab es Berührungspunkte im inneren Kreis der Familien und Häuser. Wie Petrus von Gott aufgefordert wird, ins Haus des Heiden Kornelius zu gehen (Apg 10,9–16.28), ohne damit sein Judentum aufzugeben, so lernt Paulus, daß er jetzt in Christus neue Prioritäten setzen muß: Wenn die Christusgläubigen aus den Völkern ebenso wie die aus den Juden Vergebung der Sünden empfangen haben, dann treten die Reinheitsvorschriften des Gesetzes, die eine Trennung beim Mahl vorschreiben, zurück (Gal 2,14–21), denn jene sind ja nicht „unrein"! Aber damit wird nicht das ganze Gesetz aufgehoben, sondern in einem Teilbereich nur sinngemäß ausgelegt. Sagt doch die Schrift ebenso wie Jesus oft genug, daß „Liebe und Gehorsam mehr sind als Opfer". Dies ist also eine Frage der Auslegung des Gesetzes, innerjüdisch völlig legitim und nachvollziehbar.

Und dies ist die Freiheit, die manche „Falschbrüder" bei Paulus „beargwöhnen", die aber von den „Säulen" geschützt wird (Gal 2,4–6). Nicht das jüdische Gesetz wird von irgendeiner Seite in Frage gestellt, sondern es geht darum, wie in diesem Fall bestimmte Reinheitsvorschriften auszulegen und anzuwenden sind – ein unter Juden durchaus üblicher Streit. Aber es geht niemals um ein gesetzesfreies Evangelium, weder an die Adresse der Juden noch an die der Heidenvölker. Denn Petrus bringt ebenso wie Paulus den Nichtjuden mit der Botschaft von Christus die ganze Heilsgeschichte und die ganze Schrift Israels mit den Geboten Gottes; aber das bedeutet nie, daß die Heiden in den nur mit Israel geschlossenen Bund im Zeichen der Beschneidung hineingenommen oder auf ihn verpflichtet werden sollten. Denn in Gen 17,7–13 ist nur davon die Rede, daß „Abraham und seine Nachkommen, denen Gott das Land Kanaan zu eigen gibt", sich beschneiden lassen sollen. Der Bund der Beschneidung gilt nur Israel, nur dem auserwählten Volk Gottes. So ist es nicht gegen das Gesetz, wenn die anderen Völker, die nun auch Zugang zu Gott erhalten haben, unbeschnitten bleiben.

Gottes Gesetz und die Rechtfertigungslehre

Aber, so sagt man, hat Paulus nicht doch das Gesetz grundsätzlich in Frage gestellt, indem er betonte, daß man nur „durch den Glauben, ohne Werke des Gesetzes" gerechtfertigt werde? Setzt nicht Jak 2,14–17 bereits ein solches Verständnis der Ver-

kündigung oder der Briefe des Paulus voraus? Hier muß man genau die Fragestellung beachten. In Röm 3–4 und in Gal geht Paulus von der Tatsache aus, daß alle Menschen Sünder sind und fragt dann, auf welchem Weg der Mensch Sündenvergebung erhält. Jeder Jude wußte und weiß, daß dies durch Gottes Erbarmen geschieht, etwa am Versöhnungsfest, niemals als eine Art Vergütung für die Erfüllung des Gesetzes. Der Pharisäer im Tempel dankt Gott dafür, daß er „kein Sünder" *sei* und weist nicht etwa auf seine Werke hin, um von Gott Vergebung zu erlangen (Lk 18,9–14). Aber was die Evangelien erzählend vermitteln, das bringt Paulus in einer reflektierenden Sprache.

Paulus blickt auf den großen Heilsplan Gottes und sieht, daß Gott, um die sündige Menschheit zu retten, nacheinander auf zwei verschiedene Weisen auf die Menschen zukommt: Er macht ihnen zunächst ihre Sünde bewußt und bietet ihnen dann die Versöhnung an. Das ist grundsätzlich so, wird aber von Paulus nun heilsgeschichtlich anhand der beiden großen Gestalten erklärt: Gott gibt in Mose das Gesetz und in Christus die Vergebung. Das Gesetz hat die Aufgabe, die Sünde beim Namen zu nennen; es fordert als Gesetz (Gebot) bestimmte Werke des Menschen, hat aber nicht die Aufgabe oder Qualifikation, Übertretungen des Gesetzes zu vergeben; das ist nicht seine Funktion, so wie ein Richter eine Schuld feststellt und ein Urteil verkündet, aber die Begnadigung nur von einer anderen, höheren Instanz ausgesprochen werden kann. In Christus nun kommt Gott mit „Trauen" auf die Menschheit zu, ungeschützt sie einladend, ihm ebenfalls zu „trauen" (was gewöhnlich mit „glauben" übersetzt wird) und in dieser Haltung seine Vergebung zu empfangen.

So unterscheidet Paulus die beiden Maßstäbe des Handelns Gottes: Durch die Gebote (nach dem Maßstab der Werke, dem „Werke-Gesetz") sagt er uns, was gut und böse ist und was wir tun sollen; im Trauen (nach dem Maßstab des Trauens) bietet er uns Vergebung an (Röm 3,27f.). Der zweite Maßstab setzt den ersten voraus und löst ihn nicht etwa ab[3]! Die gottgegebene Norm ist grundsätzlich nicht geeignet, Sünde zu vergeben, weil das nicht ihre Funktion ist, während Vergebung aus Gottes Barmherzigkeit erfließt, die sich nun im Trauen Christi offenbart.

Nachdem Paulus in Gal 2–4 diese beiden Maßstäbe dargelegt hat, beginnt er die Paränese in 5,1: „Aufgrund *der Großmut* (Gottes) hat Christus uns befreit." Diese Übersetzung des griechischen „eleuthería" – etwa „liberalitas, Großzügigkeit" ist ungewohnt[4]. Im Kontext liegt ein typisches Wortspiel vor, wie Paulus es liebt. Nicht aufgrund des Gesetzes, das nach dem strengen Maßstab Gebot und Erfüllung bemißt, sondern aus seiner großmütigen Freigebigkeit hat Gott uns durch Christus befreit, und zwar von der Sünde, nicht etwa vom Gesetz. Dem folgt dann die Ermahnung, die Großmütigkeit Gottes nicht etwa als Vorwand und Ausrede für den Egoismus zu mißbrauchen, sondern in der Liebe das Gesetz zu erfüllen (Gal 5,14).

Infolge des *Prädikates* in Gal 5,1 „er hat uns befreit" bleibt der Gedanke der Freiheit trotzdem in diesem Vers enthalten. Aber das Motiv leuchtet nun in neuer Weise

auf, wobei das Gottesbild zu beachten ist: Christus hat nicht etwa einen zornigen Vater versöhnt, sondern er ist den Erlösungstod für uns gestorben aufgrund der Großmut des Vaters, mit der dieser der sündigen Menschheit entgegen kommt (vgl. Joh 3,16). So hat uns von Sünde und Tod nicht das Gesetz Gottes befreit, sondern das großmütige „Trauen Gottes" des Vaters, das sich „im Trauen Christi" offenbarte, „der mich geliebt und sich für mich hingegeben hat" (Gal 2,21)[5].

Gebraucht Paulus aber nicht, so könnte man entgegnen, in Phil 3,7–9 harte Worte über seine jüdische Vergangenheit und damit auch über das Gesetz? Er sieht es nun doch als „Verlust, als Spreu und Abfall" an! Man hat daraus den Schluß gezogen, daß Paulus „den jüdischen Glauben mit klarer Schärfe dem Bereich der Welt, dem ‚Fleisch' zuordnet", wobei die „überragende Erkenntnis Christi Jesu das Gesetz in seiner Heilsbedeutung negiert und als konkurrierenden Heilsweg ausschließt"[6]. Doch dabei wird der Sitz im Leben nicht genügend beachtet. Paulus warnt hier vor „schlechten Arbeitern", vermutlich heidenchristlichen Verkündern, die zwar christusgläubig sind, aber dem Trauen Gottes (und damit auch dem Sterben mit Christus: 3,18) ausweichen und statt dessen nun ihren Wert vor Gott darin suchen, daß sie sich mit aus dem Judentum übernommenen (und somit enteigneten) Zeichen (Beschneidung usw.) brüsten. Ein solches Handeln stellt Paulus jenem gerechten Handeln gegenüber, das Gott aufgrund des Trauens uns im Heiligen Geist (3,3) ermöglicht und das wir nur mit Trauen vollziehen können.

Hier geht es also nicht um Sündenvergebung, sondern Paulus vergleicht das nach dem Gesetz bemessene gerechte Tun des Menschen („*meine* Gerechtigkeit") und ein gerechtes Handeln, das im Trauen Gottes wurzelt und nun in Christus eine Antwort darauf ist („Gerechtigkeit *aus Gott*"). Wenn man diese beiden gerechten Handlungsweisen vergleicht, dann ist die zweite „weitaus überragend". Wenn also jemand dann, nachdem ihm diese zweite Möglichkeit des Lebens vor Gott geschenkt worden ist, dieser wieder den Rücken kehrt, dann hat er das Größere gegen das Geringere eingetauscht. Und in seiner drastischen Art bezeichnet es Paulus dann als „Spreu und Abfall", nicht weil es in sich nichts wert war oder jetzt nicht mehr ist, sondern weil das „Gott Dienen im Geist" (3,3) ihm um vieles kostbarer geworden ist. Selbstverständlich: Wer nur den Weg des jüdischen Gesetzes kennt und ihn geht, der ist vor Gott nach wie vor gerecht. Sofern er aber sündigt, empfängt er die Vergebung durch Gottes Erbarmen (Ps 51).

Paulus will also nicht etwa den Juden unterstellen, sie hätten kein Vertrauen zu Gott – bringt er doch Abraham als das große Beispiel des Trauens auf Gott (Gal 3,6–19; Röm 4) –, sondern will einigen Christusgläubigen gegenüber, die nicht Juden sind, klarstellen, daß das Leben und Handeln im Geist Christi eine neue Dimension eröffnet hat, die man nicht mit einer Mentalität von Gesetzeserfüllung, die man für jüdisch hält, verdrängen darf. Denn das wäre für diesen Menschen nicht mehr Gottesbegegnung. Es ist also eine rein innerchristliche Auseinandersetzung, nicht etwa eine Abrechnung mit dem Judentum! Das ist das große Mißverständnis

so mancher Kommentare. Für Paulus ist völlig klar, daß man aus dem Trauen heraus im Geist gerade das Gesetz auf neue Weise erfüllen kann und soll (Gal 5,13; Röm 8,4; 13,8).

Es geht also in Phil 3 nicht, wie im Galaterbrief, um Sündenvergebung, auch nicht um Leistungsfrömmigkeit im modernen Sinn des Wortes, sondern darum, ob man den spezifisch christlichen Weg des „Mit-Christus-Sterbens" geht oder ihm unter dem Schein der Frömmigkeit ausweicht. „Gerechtigkeit aus Gott" meint also hier ein entsprechendes, vertrauensvolles Verhalten und Tun des Menschen „im Geist". Darum gilt hier wie immer, daß jeder Mensch nach seinem Erkenntnisstand und seinem Gewissen von Gott beurteilt wird (Röm 2,1–16), ob Heide, ob Jude, ob Christ. Wer also den „neuen" Weg in Christus erkannt hat, darf ihn nicht nachträglich abwerten.

Der streitbare Paulus

Nicht die Auseinandersetzung mit Petrus füllt seine Briefe, sondern die Antworten auf solche, die nach seiner Überzeugung „das Evangelium verdrehen" (Gal 1,7; Phil 3,3; 2 Kor 11,4), ob sie nun, wie wir soeben sahen, zusätzlich zur Taufe für die Heiden die Notwendigkeit der Beschneidung propagieren, oder, was subtiler ist, ob sie sich selbst in den Vordergrund drängen, „sich aufblähen" und ihm seine Gemeinde abspenstig zu machen suchen. Letzteres wird in einer dramatischen Weise in 2 Kor sichtbar, wenn man die 13 Kapitel als Komposition von ursprünglich drei Briefen versteht[7]: Eine grundlegende Verteidigung seines Apostolats („Apologie": 2,13–7,3), ein „Tränenbrief" auf dem Höhepunkt der Auseinandersetzung (10,1–13,10) und schließlich ein „Freudenbrief" (1,1–2,13 und 7,4–9,15 mit 13,11–13).

In der Apologie antwortet Paulus auf die Verdächtigung, er sei kein überzeugender Bote Gottes, da sein Leben von Leid und Verfolgung gezeichnet ist. Gott habe ihn verlassen, denn man sehe ja nichts von dem Glanz und der Herrlichkeit Gottes. Wie Ijob seinen „Freunden", so muß er, der Verfolgte und Verdächtigte, diesen Kritikern gegenüber vor der ganzen Gemeinde das Geheimnis seiner Sendung erklären. Die Herrlichkeit seines Dienstes ist unsichtbar. Sie ist größer als die Herrlichkeit des Mosedienstes und daher für die körperlichen Augen nicht wahrnehmbar. Zudem ist sie enthalten in unansehnlichen, „irdenen Gefäßen", das heißt in Schwachheit und Niedrigkeit. Dieser Kontrast ist durchaus von Gott gewollt, damit Menschen, wenn sie durch ihn Gottes Kraft am Werk sehen, merken, daß dieses „Übermaß der Kraft von Gott und nicht von ihm" her kommt (4,7).

Man erkennt diese Herrlichkeit freilich nur im Heiligen Geist. Wer es nicht merkt, dem hat der „Gott dieser Welt", der Satan, die Augen verdeckt (4,3). Paulus selbst jedenfalls ist bereit, diesen unteren Weg zu gehen: durch tägliches Sterben hindurch zu immer größerem Leben. So gibt es einen Dreischritt: „Leben in Christus – sterben mit ihm – größeres Leben empfangen" (4,11). Dies zeigt er am Schluß

der Apologie, in 6,1–10, noch einmal eindrucksvoll an seinem eigenen Leben auf, nachdem er die ganze Gemeinde aufgefordert hatte, diesen Weg Gottes anzunehmen und daher in ihm ihren Apostel zu erkennen und anzuerkennen: „So laßt euch versöhnen mit Gott", indem ihr diese Gestalt seines Boten annehmt (2 Kor 5,20)! Paulus kämpft also nicht gegen irgendeinen Amtsträger, sondern um die Anerkennung des ihm verliehenen Amtes.

Aber die theologisch tiefgreifende Verteidigung in der Apologie hat in Korinth nicht die gewünschte Wirkung; jene Kritiker begreifen nicht. Vielmehr versuchen sie, die Korinther auf ihre Seite zu ziehen. Daher schreibt Paulus „unter Tränen" eine Klarstellung an seine Gemeinde (10,1–13,10): Diese Leute „blähen sich auf" und sind „Pseudoapostel"; sie haben weder das Kreuz Christi noch seine Auferstehung verstanden. „Ihr müßt es an ihrem Verhalten erkennen! Tragen sie die Kennzeichen des Apostels, sowohl in ‚Zeichen und Wundern', als auch in der Selbstlosigkeit ihres Dienstes?" Es widerstrebt ihm zwar, aber Paulus weist nun doch darauf hin, daß er ihnen unentgeltlich das Evangelium verkündet hat. „Schaut also zu, ob sie nicht am Ende statt Christus sich selbst bringen! Ich jedenfalls habe euch mit dem Evangelium ‚erreicht' (10,14). Ich fürchte aber, Ihr habt euch, wie einst Eva, von ihnen verführen lassen!" (11,3)

Damit setzt Paulus zu der großen „Narrenrede" an (11,1–12,18), einem literarischen Meisterstück. Er muß persönliche Dinge nennen, die ein wohlerzogener Mensch nicht zur Sprache bringt: die Lauterkeit seiner Liebe zu ihnen, menschliche und geistliche Vorzüge, Offenbarungen Gottes und Angriffe Satans. Darüber spricht man zwar nicht; aber auf die Gefahr hin, daß man ihn für eingebildet hält, überspringt er die Hemmungen, da er keine andere Möglichkeit sieht, die Echtheit seines Dienstes aufzuweisen; so sehr steht er mit dem Rücken zur Wand! Alles ist ein ständiger Hinweis darauf, daß Gott in ihm am Werk ist. – Hier stehen sich nicht Kampfhähne gegenüber, sondern wir sehen das Ringen eines vom Heiligen Geist erfüllten Menschen um die Reinerhaltung der ihm übergebenen Botschaft, um die Lauterkeit apostolischen Dienstes und um das geistliche Leben der ihm Anvertrauten. Man muß genau hinschauen, wie Paulus argumentiert, um für heutige Auseinandersetzungen daraus zu lernen, damit nicht am Ende menschlicher Dünkel den Raum der Kirche erfüllt, sondern die Herrlichkeit des Herrn.

Groß ist die Freude, als Titus, der den Tränenbrief überbracht hatte, ihm berichtet, daß dieser gut aufgenommen wurde; die Korinther kannten den Apostel persönlich und konnten so die Echtheit seiner Worte bestätigen. Sie merkten, daß sie Scharlatanen gefolgt waren und wandten sich wieder „ihrem Apostel" zu, den Gott ihnen geschickt und nun von neuem als seinen Boten ausgewiesen hatte. So erklärt sich der Freudenbrief (2 Kor 1,1–2,13; 7,4–9,15 und 13,11–11), den der Redakteur als Rahmen um den ganzen zweiten Korintherbrief gestellt hat. So hat er die in den anderen Teilen enthaltenen Spannungen für außenstehende Leser geschickt eingebettet. Wenn man die Texte so liest, ergibt sich jedenfalls eine überzeugende Linie.

Der fremde Paulus

Und die Wirkungsgeschichte? Auf lange Sicht hatten die von Paulus gegründeten Gemeinden keine hervorragende Bedeutung. Paulus selbst ist in Rom enthauptet worden, und Rom ist der Ort, nicht Korinth oder Ephesus, an dem sein Gedächtnis durch die Geschichte hindurch festgehalten und gefeiert wurde. Aber ist er nicht in Rom ein Fremder geblieben? Man hat nicht den Eindruck, daß die römische Gemeinde ihm mit der gleichen Wärme begegnete wie etwa seine Philipper (Apg 28,30; und 2 Tim 4,16 ist glaubwürdig, auch wenn dieser Brief nicht von Paulus stammen sollte). Gewiß, die Römer respektierten seine Sendung und seine Persönlichkeit. Sie hatten ja seinen Brief in Händen. Aber war nicht die Aufmerksamkeit, die man ihm entgegenbrachte, auch durch die weitere Geschichte hindurch, eher wie eine Pflichtübung? Nachfolger des Petrus sind die Päpste; die aber in den Spuren des Paulus gehen, sind prophetische Menschen, ob Amtsinhaber oder andere Gläubige, Männer oder Frauen. Ist die Lage von „St. Paul vor den Mauern" vielleicht zugleich ein Symbol?

Seine Hauptwirkung liegt gewiß in seinen Briefen, die offenbar schon bald in Umlauf kamen, bereits in den ältesten Handschriften in der heutigen Fassung tradiert sind und viel gelesen wurden, so daß schon 2 Petr 3,15f. auf deren „Schwerverständlichkeit" anspielt. Aber eben diese Bemerkung zeigt, daß er vielen „zu hoch" war und ist, und zwar intellektuell wie geistlich, auch wenn es heute einige Lieblingstexte geben mag wie 1 Kor 13 oder Phil 2,5–11. Doch selbst dort bleibt die Frage: Werden sie wirklich verstanden? Seine Briefe sind insgesamt anspruchsvoll und blieben darum auch innerhalb des Neuen Testaments wie ein erratischer Block, der nicht in die Landschaft zu passen schien und um den viele einen Bogen machten, um sich mehr anderen Schriften zuzuwenden – bis dahin, daß Lektorinnen und Lektoren auch heute noch stöhnen, wenn daraus vorzulesen ist. Es fehlen ein Hintergrundwissen und der Zusammenhang.

Und es ist nicht nur sein Denken und sein Stil. Er selbst als Person bleibt vielen verschlossen. Nicht wenige haben den Eindruck, daß er sich gelegentlich selbst auf den Sockel stellt, und so bekommen sie keinen Zugang zu ihm. Darum muß man 2 Kor sehr aufmerksam lesen. Wenn er aber dazu aufruft, ihn nachzuahmen, dann ist das ein Aufruf, mit ihm den Weg Christi zu gehen, der sich zurücknahm und für uns sein Leben gab (1 Kor 4,16; 11,1; Phil 3,17). – Wer aber ruft ihn in persönlichen Anliegen an? Als Vorbild dient er eher den Predigern, wenn sie ein leuchtendes Ideal darstellen wollen, als den Gläubigen, wenn sie einen Gefährten suchen, dem sie folgen könnten. Seine Wege scheinen doch arg steil, wie zwischen schroffen Felsen; und nicht jeder Bibelleser ist ein Bergsteiger. So hat die Verehrung des Apostels Paulus in der Volksfrömmigkeit wenig Echo gefunden, bis dahin, daß er sein Hauptfest mit Petrus teilen muß und er oft eher wie dessen Anhängsel empfunden wird. Wer schaut zu ihm persönlich auf wie etwa zu Petrus, Johannes oder Franziskus?

Es gibt auch kaum ein Zeugnis, daß er, wie viele andere Heilige, im Lauf der Geschichte jemandem erschienen wäre oder ihm in einer Not geholfen hätte. Er ist nicht „populär".

Aber vielleicht liegt darin auch eine Chance. Er ist gleichsam unverbraucht. Man wird ihn in diesem Paulusjahr öfter um seine Fürbitte anrufen, nicht nur an seinem Grab in Rom, sondern wo immer man ihn feiert. Und man sollte es besonders tun in den Bereichen, für die er gleichsam zuständig ist: im ökumenischen Miteinander der Christen; im Studium der Heiligen Schrift, von deren ersten Teil (unserem „AT") er ständig Beziehungen herstellt zu den aktuellen Problemen (in unserem „NT"); in intellektuellen Streitfragen; man sollte ihn anrufen bei theologischen und pastoralen Auseinandersetzungen, damit er für alle Beteiligten um die Freiheit, die Klarheit und die Liebe des Heiligen Geistes bittet und in schwierigen Sachfragen Wege zeigt. In der „Präfation von den Aposteln I" beten wir: „Gott, du bist der ewige Hirte, der seine Herde nicht verläßt; du hütest sie allezeit durch deine heiligen Apostel". Welche Rolle dabei der Apostel Paulus spielt, das wäre eine weitere „neue Perspektive", die es zu entdecken gilt.

ANMERKUNGEN

[1] Vgl. D. Finkelde, Paulus im Widerstreit, in dieser Zs. 224 (2006) 636–638.

[2] Vgl. N. Baumert, Sorgen des Seelsorgers. Übersetzung u. Auslegung des ersten Korintherbriefes (Würzburg 2007); ders., Mit dem Rücken zur Wand. Übersetzung u. Auslegung des zweiten Korintherbriefes (Würzburg 2008); ders., Der Weg des Trauens. Übersetzung u. Auslegung der Briefe an die Galater u. an die Philipper (Würzburg 2009); ders., Paulus – alte u. neue Perspektiven, in: ZKTh 130 (2008) 168–194.

[3] Was man gewöhnlich mit „Werke des Gesetzes" wiedergibt, ist stets im Sinn von „Werke-Gesetz" zu verstehen: vgl. Baumert, Der Weg des Trauens (A. 2). Damit und mit dem „Prinzip Trauen" kommt von neuem Bewegung in die Kontroverse um die Rechtfertigungslehre, auch nach der ökumenischen „Gemeinsamen Erklärung".

[4] Also nicht: „Zur Freiheit hat uns Christus befreit": vgl. N. Baumert, Der Dativ bei Paulus. Eine syntaktische Studie mit neuen Interpretationen (Cordoba 2005) 322–342; vgl. ders., Der Weg des Trauens (A. 2).

[5] So Gal 2,20 nach der Lesart von Papyrus 46: vgl. Th. Schumacher, in: Der Weg des Trauens (A. 2).

[6] U. B. Müller, Der Brief des Paulus an die Philipper (Leipzig 1993) 153 u. 151. – Aber das Gesetz „konkurriert" insofern nicht als Heils-Weg, als es gar nicht Sündenvergebung vermittelt! – Paulus greift auch nicht zur Vulgärsprache; das Wort meint Spreu!

[7] Vgl. A. 1.

Manfred Musiol

„Ich lasse mein Sehen erklingen"

Zur Lyrik des australischen Dichters Les Murray

Mit dem 2007 erschienenen Bändchen „Übersetzungen aus der Natur"[1] mit Übertragungen von Gedichten des australischen Dichters Les Murray in einer zweisprachigen Ausgabe ist ein weiterer Ausschnitt seines umfangreichen lyrischen Werkes auch dem deutschen Leser zugänglich. Obwohl erste Übersetzungen ins Deutsche schon mehr als zehn Jahre zurückliegen, die Übersetzung seines Versromans „Fredy Neptune" (1998; dt. 2004), wo in 10000 Verszeilen mit einem deutschstämmigen Australier im Mittelpunkt in einer Odyssee durch die Katastrophen der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts auch deutsche Themen behandelt werden, begeistert besprochen wurde[2], ist er bei uns eher unbekannt geblieben – trotz hoher Anerkennung in der englischsprachigen Welt, wo er für eine wichtige, wenn nicht die interessanteste poetische Stimme Australiens gehalten wird.

Biographisches

Les Murray, eigentlich Leslie Allan Murray, wurde am 17. Oktober 1938 in Nabiac im ländlichen New South Wales geboren[3]. Väterlicherseits entstammt er einer weit verzweigten Familie teilweise verarmter Milchbauern und Waldbesitzer schottischer Herkunft, die seit dem 19. Jahrhundert im Gebiet des Flusses Manning siedelten. Der frühe Tod der Mutter beendete eine nicht unglückliche, wenn auch ärmliche Kindheit. Der 13jährige wißbegierige Junge, der sich vierjährig das Lesen selbst beibrachte und durch die Lektüre einer Enzyklopädie aus der Mitgift seiner Mutter im sonst bücherlosen Haus eigenständig Wissen angeeignet hatte, wuchs nun mit einem trostlosen Vater ohne rechte Sozialisierung auf. In Erfüllung einer letzten Bitte seiner verstorbenen Frau schickte ihn der Vater trotz finanzieller Not zu weiterem Schulbesuch ins entferntere Taree, wo er sich vor allem durch seine Mitschülerinnen traumatisch verhöhnt und zurückgesetzt fühlte, was die soziale Isolierung des körperlich bulligen Jungen, der mit Wissen und rascher Auffassung glänzen konnte, aber im sozialen Umgang unbeholfen blieb, nur verstärkte.

Gute Leistungen verschafften ihm ein staatliches Stipendium, mit dem er sich 1957 in Sydney für ein philologisches Studium, besonders des Deutschen, einschreiben konnte. Vor allem durch eigene Lektüre bildet er sich vielseitig fort, ver-

liert aber wegen unzureichender Prüfungsleistungen das dringend benötigte Stipendium und muß nach zwei Jahren die Universität verlassen. Er leidet unter Depressionen und begibt sich 1960 auf eine Selbstfindungsreise in Landstreichermanier durch Australien, bevor er seine Studien wieder aufnimmt. Wortmächtige Intelligenz, Erzählfreudigkeit und Humor lassen ihn an der Universität Freunde finden, die seine literarischen Interessen teilen. Zusammen mit Geoffrey Lehman betätigt er sich als Herausgeber von studentischen Literaturzeitschriften. Ohne viel Bezug zum kalvinistischen Glauben seiner Herkunft kam er auch bald mit katholischen Studentenkreisen in Berührung, wo er Valerie Gina Morelli, eine Mitstudentin ungarisch-deutsch-schweizerischer Herkunft kennenlernen sollte, mit der er 1962 katholisch getraut wird.

Ein erneuter Versuch, zu einem Universitätsabschluß zu kommen, bleibt erfolglos, aber seine hervorragenden Fremdsprachenkenntnisse bringen 1963 eine Anstellung als Übersetzer von wissenschaftlicher und technischer Literatur in den westeuropäischen Sprachen an der Nationalen Universität in Canberra und den Umzug mit seiner jungen Familie dorthin. 1964 konvertiert er zum Katholizismus. 1965 erscheint der Gedichtband „The Ilex Tree" mit eigenen Gedichten und denen seines Freundes Lehmann. Ein erster Literaturpreis bringt die Einladung zu einer Dichterkonferenz im walisischen Cardiff. 1967 begeben sich die Murrays mit nun schon zwei Kindern nach Wales und später nach Schottland. Ein großzügiges Commonwealth-Stipendium erlaubt es ihnen, 1968 mehrere Monate durch Europa zu reisen.

Wieder daheim, zunächst ohne Anstellung, schließt Les Murray 1969 sein Bachelor-Studium ab und veröffentlich als ersten eigenen Gedichtband „The Weatherboard Cathedral". Ein weiterer Literaturpreis erlaubt ihm, sich 1971 in Sydney als freier Schriftsteller niederzulassen. In den folgenden 15 Jahren veröffentlicht er mehrere Gedichtbände und erste Bände gesammelter Prosa. Er erhält mehrere literarische Preise, die ihm zusammen mit seinen Tätigkeiten als Mitherausgeber von „Poetry Australia" und Verlagslektor, Gastprofessuren in Schottland und an australischen Universitäten und der tatkräftigen Unterstützung seiner Frau, die wiederholt unterrichtet, eine freischaffende Existenz ermöglichen. Die Familie wächst um weitere drei Kinder. Auch in den Vereinigten Staaten und Kanada wie in Großbritannien findet sein Schaffen Beachtung.

1976 erwirbt Les Murray 40 Acres Land der Farm in Bunyah, die sein Vater über viele Jahre ohne Bezahlung für seinen eigenen Vater bewirtschaftet hatte und dann doch nicht erben sollte. Der Verlust des Elternhauses und der Heimat wie die Empörung über Ungerechtigkeit kommen in Murrays Dichtung beispielhaft für das Schicksal der verarmten weißen Siedler immer wieder zur Sprache. 1986 zieht Murray mit seiner Familie in den Heimatort zurück.

Seit 1983 widmet er seine Gedichtbände der Ehre Gottes. Er betätigt sich als Herausgeber von „New Oxford Book of Australian Verse" und einer Anthologie australischer religiöser Dichtung, veröffentlicht weitere Bände eigener Dichtung

und Prosa trotz Wiederkehr der Depressionen, die ihn schon während seiner Studentenjahre belasteten. 1995 wird er in Avignon letzter Preisträger des Petrarca-Preises der Burda-Stiftung. 1996 erkrankt er lebensbedrohlich an einem Leberabszeß. Mit der Genesung verliert sich endlich auch seine Schwermut. Es erscheinen erste Übersetzungen von Gedichten ins Deutsche neben solchen in andere europäische Sprachen. 1998 erscheint „Fredy Neptune“. Die Verleihung des T. S. Eliot Preises 1997 und die Überreichung der Queen's Gold Medal for Poetry 1999 bringen Les Murray die Anerkennung als einem der bedeutenden Dichter englischer Sprache. Ein neuer Gedichtband in lockererem Ton erschien 2006 unter dem Titel „The Biplane Houses“.

Grundlegende Anliegen

An Murrays reicher und komplexer Lyrik fasziniert zunächst die Evokation der Natur seiner australischen Heimat in ungewohnten und überraschenden Bildern und Wendungen, die ein aus ungewohnter Perspektive genau beobachtendes Auge und einen nicht alltäglich assoziierenden Geist verraten und deren Treffsicherheit staunen läßt. Seine Dichtung besitzt eine große Themenbreite und inhaltliche Fülle. Beachtlich ist der freie, manchmal auch irritierend freie Umgang mit den Möglichkeiten der englischen Sprache. Ein erzählender Grundton, erlebnishafte Bezogenheit, persönliche Betroffenheit, viel Biographisches, tiefes Empfinden und große Einfühlung, manchmal auch Zorn, mehr aber noch Humor und verständnisvolle Geradlinigkeit machen seine Gedichte zu Zeugnissen überzeugender Menschlichkeit.

Bodenständigkeit

In einer Besprechung des Buchs „Boeotia“ (1978) des australischen Dichters Peter Porter nimmt Murray den Gedanken vom Gegensatz zwischen der von Tradition und Natur geprägten bäuerlichen Kultur Böotiens und der für Neuerungen offenen intellektuellen Urbanität Athens auf und verortet sich und seine Dichtung in ersterer. Böotien ist für ihn mit Hesiods „Theogonie“ und „Werken und Tagen“ Quell kreativer Dichtung und steht für feierliche Riten, Religion und Sitte. *Daimon* wird Vorzug vor *demos* gegeben, der gepriesenen Demokratie Athens wird mißtraut und an älteren Vorstellungen von der Wichtigkeit von Familie und menschlicher Bewährung des einzelnen in schwieriger Lage festgehalten. Athen mit den großen Dramatikern, Philosophen und Staatstheoretikern tendierte zur Abstraktheit, Auseinandersetzung und Beschlüssen, Böotien zum Aristokratischen, zur Feier und zum Erinnern.

Das imperiale Rom drückte dann dem Bodenständigen den Stempel des Provinziellen auf und macht Kultur zu einem Luxus für Eingeweihte und die Oberschicht.

Eine Hochblüte des „Böotischen" bringt der Neuanfang im christlichen Mittelalter. Zutiefst böotisch ist auch noch Dantes Vorhaben, erhabene Themen in volkssprachlicher Dichtung zu behandeln. Erst die Renaissance in Verbindung mit der Zentralisierung der staatlichen Macht führt zur Verdrängung der autochthonen Kunst und der frischen Ansätze des Mittelalters. Die Romantik war keine Erneuerung der Volkskultur, sondern nur die Abwehr von Klassizismen. Hilflose Volkstümlichkeit verband sich in der Folge, etwa in Deutschland, mit aggressiven Ideologien. In den Neuen Welten wiederholt sich das Muster der Überstülpung eigenständiger kultureller Ansätze mit dem griechisch-römischen Erbe.

Etablierte sich erst einmal eine europäisch geprägte Elite mit ihren Schulen und kulturellen Institutionen, verliert sich das Eigentümliche, es sei denn die Gestalten und Themen aus der „böotischen" Phase können Einfluß auf die Gestaltung der einströmenden „athenischen" Kultur nehmen. Murray nennt die Verwirklichung des Eigentümlichen „Schätze der Nationalität", welche die Existenz von Nationen oder unterschiedlicher Völker rechtfertigen können. Zwar dauert Athen fort, aber „Böotien ist unaufhörlich neu, beständig wiedererschaffen, indem es immer wieder von neuem von heiligen Orten und den Generationen der Menschen und von den Göttern schreibt"[4].

Zu Murrays bekanntesten Gedichten gehört „Noonday Axeman" („Mittagsholzfäller")[5] aus „The Ilex Tree" (1965), wo der Sprecher mit „Axthieb, Echo und Stille" wiederholt in die mittägliche Stille der Weite Australiens hineinhorcht und die 100 Jahre Geschichte seiner Vorfahren dort als Wald- und Milchbauern und Pferdezüchter bedenkt, die „diese Stille menschlich und vertraut gemacht haben". Obwohl selbst der Stille in die Städte entflohen, zieht es ihn immer wieder zurück in diese „Gegenwart des Schweigens" – in eine Stille, „die manchen als Herausforderung erscheint, und anderen / wie ein Warten auf etwas, was jenseits alles Vorstellbaren liegt". Neben die Eroberung wird die Erkundung der Möglichkeiten eines Kontinents voller Raum, doch schweigsam an Zeugnissen der Zeit, gestellt, Möglichkeiten jenseits der Wiederholung bekannter Schemata der Geschichte.

So wie die Ureinwohner das Land mit ihren Traumzeit-Erzählungen imaginativ in Besitz nahmen[6], so machten schon seine Vorfahren in geistiger Aneignung des Landes „ihre Leben zu groben Umrissen von Legenden" und wurden heimisch, denn „Legenden müssen Menschen haben, sonst sterben sie an Fremdheit". Solche Legenden aus der Tradition mündlichen Erzählens, die schottisches Erbe ist und von Murrays Vater gepflegt wurde, fließen in die Balladen in fast alle seiner Gedichtbände als Ausweis der Verwurzelung ein. Obwohl er sich „wieder daheim aus den Städten der Welt" nach seiner Europareise in „Abend allein in Bunyah" nicht mehr ganz dazugehörig fühlt, weiß er dennoch: „Dieses Land ist mein Geist."

„Die volkssprachliche Republik"

In Les Murrays Sicht verdrängt die Kultur der Stadt mit noch immer andauernder Dominanz des imperial Britischen in Sprache und Strukturen von Staat und Gesellschaft und Entfremdung vom Eigenen durch eine fremdgeprägte Urbanisierung und Globalisierung die dem Kontinent eigenen Möglichkeiten. Dagegen wird das Ideal einer von volksnaher Sprache und Kultur geprägten Republik, einer „vernacular republic" gestellt, an der die an den Rand gedrängten und von der Moderne überrollten Ethnien und sozialen Schichten mit ihren sprachlichen und kulturellen Eigenheiten Anteil haben. Les Murrays Stimme bringt dabei besonders das kulturelle Erbe der in der modernen australischen Gesellschaft marginalisierten anglokeltischen Siedler ein. Er zieht dabei Parallelen zum Schicksal der Ureinwohner. „In Gedanken an die Landrechte der Ureinwohner besuche ich die Farm, die ich nicht erben werde", lautet der Titel eines Gedichts aus „Lunch and Counter Lunch" von 1974, in welchem sich die Erinnerung an den Verlust der elterlichen Farm und die sich verlierende Kultivierung der Äcker durch Landflucht mit dem Gedenken an die von der weißen Ansiedlung vertriebenen Ureinwohner vermengt.

Der inhärente Konflikt wird nicht zwischen Ureinwohnern und den Familien mit bäuerlichen Hintergrund gesehen, sondern zu den jeweils herrschenden Kräften. Der „Buladelah-Taree Ferien-Liederzyklus" aus „Ethnic Radio" von 1977 nimmt nicht nur formal auf die Gesangszyklen der Ureinwohner Bezug, in der Schilderung der Rückkehr der Stadtbewohner zu erholsamen Ferien in ihren ländlichen Heimatorten auch auf das Motiv der Wanderschaft zur seelischen Erneuerung an heiligen Orten[7]. „Four Gaelic Poems" im gleichen Gedichtband kreisen um Murrays schottische Herkunft, auf die sich der Dichter beruft, auch wenn er sich eingestehen muß, daß er in deren Sprache nicht mehr zu dichten weiß, aber wenn er es auf Englisch tue, dann „erfaßt von dieser Zukunft" Australiens: „Ich bin nicht europäisch. Und auch mein Englisch nicht." Sein Englisch ist nicht fein gebügelt, auch kleidet es sich nicht in eine antike Toga, sondern kommt eher in Shorts daher, deren Variationsvielfalt, Lässigkeit und Angemessenheit „down under" er in „The Dream of Wearing Shorts Forever" aus „The Daylight Moon" (1987) vorführt.

Aversionen

Bevorzugte Ziele seiner oft in Alltäglichem und scheinbar Belanglosem verpackten Kritik sind intellektuelle Verlogenheit und akademische Überheblichkeit fern heimischer Verwurzelung, importierte Moden des Kulturlebens und gleichmacherische Globalisierung, die individuelle Freiheit einschnürende Gewalt des Staates und

gesellschaftliche Zwänge, die ethische Bindungslosigkeit der modernen Gesellschaft. Seine Abneigung gegen den Feminismus der 60er Jahre mit Forderungen auf ein Recht auf Abtreibung hat zuweilen zu bitterer Feindschaft provoziert. Ideologisch bestimmte Massenbewegungen sind ihm suspekt, der australischen Gewerkschaftsbewegung hält er ein Desinteresse an den verarmten Volksschichten vor.

Entschieden hat er stets die Teilnahme Australiens an Kriegen verurteilt und Kritik am offiziell gepflegten ANZAC-Mythos (Opfer des „Australia and New Zealand Army Corps" im Ersten Weltkrieg 1915) geübt. Kriege sind für ihn die Fortsetzung uralter Blutopfer, die heute als moderne Götzen fehlgerichtete Ideologien von uns verlangen. Diesen stellt er das selbstlose Sühneopfer am Kreuz entgegen: „The true god gives his flesh and blood / Idols demand yours off you" (Der wahre Gott gibt sein Fleisch und Blut / Götzen verlangen deins von dir). Nicht ohne Zeitbezug beschließen 2002 diese Zeilen „New Collected Poems" als einzige Übernahme aus seinem ersten Versroman „The Boys who Stole the Funeral" von 1980.

Dichtung und Religion

Für Murray ist Dichtung eng mit Religion verbunden und, wie er vermutet, einer der wenigen, allen Menschen gemeinsamen Kanäle spirituellen Lebens. Beiden kommt volle Integrität zu aus einer ausgewogenen Fusion von Traum, Verstand und Verkörperung, von träumendem bzw. hervorbringendem und wachem bzw. kontrollierendem Bewußtsein und deren Verwirklichung in Rhythmus, Klang, Sprache, der sich im Religiösen das Einströmen des Göttlichen hinzufügt. Wie bei jeder ästhetischen Erfahrung berührt uns auch in der poetischen Erfahrung Zeitlosigkeit, worin wir zwar nicht verbleiben, zu der wir aber in wiederholter Begegnung mit dem Gedicht zurückkehren können.

Der Gotteserfahrung fehlt eine dem Kunstwerk analoge Verkörperung, sie ist nicht beliebig wiederholbar. Als eine solche Verkörperung könne man aber unser Gewissen ansehen, das „einem dauerhaften Gedicht unser selbst" nahekommt und dessen Verborgenheit auf eine Ähnlichkeit mit Gott dem Vater hinweist. Verkörpert hat sich das Göttliche einzigartig in Jesus Christus. Er lebt sein Leben in vollster Integrität auf dem Niveau von Dichtung und zeigt den Weg zu dem, was Murray „Jesu eigenes Gedicht" nennt, dem Königreich, das er in vollster Weise verkörpert und als ein Aspekt von Gottes Gedicht offenbart[8]. Die Hauptthesen seiner theologischen Poetik faßt poetisch „Dichtung und Religion" („Poetry and Religion") zusammen:

> Religionen sind Gedichte. Sie bringen
> unseren Tages- und Traumgeist in Einklang,
> unsere Gefühle, Instinkte, den Atem und die uns angeborene Gestik

in das einzig vollkommene Denken: Dichtung.
Nichts ist gesagt, bis es in Worten hinausgeträumt ist
und nichts ist wahr, was nur in Worten wahr ist.

...

Es ist derselbe Spiegel:
beweglich, aufblitzend nennen wir es Dichtung,

um eine Mitte verankert, nennen wir es eine Religion,
und Gott ist die Dichtung, die in jeder Religion gefangen wird,
gefangen, nicht eingesperrt. Gefangen wie in einem Spiegel,

den er anzog, da er in der Welt ist, wie die Poesie
im Gedicht ist, ein Gesetz gegen jeden Abschluß.
Es wird immer Religion geben, solange es Dichtung gibt

oder ein Mangel an ihr. Beide sind gegeben, und periodisch,
wie der Flug jener Vögel – Haubentaube, Rosellapapagei –
die so fliegen: die Flügel zu, dann schlagend und wieder zu.

Da ein Gedicht als literarisches Kunstwerk in der Dreiheit von „Vorderhirnbewußtsein, Traumweisheit und körperlichem Mitfühlen“ in sich vollkommen ist, ist es ohne das Bedürfnis, ein Blutopfer von uns zu fordern – anders als unsere Utopien und Ideologien, auch sie in erweiterter Definition von Dichtung als Ideal Dichtungen, die sich „in realem Leiden und Handeln“ in Kriegen und Revolutionen zu verwirklichen suchen. Wie Christi Kreuzesopfer ist ein wahres Gedicht „wirksam und stellvertretend“ ein Mittel zum Frieden[9].

Übersetzungen aus der Natur

Die ins Deutsche nicht ganz vollzählig übersetzte namengebende Sequenz der „Translations From the Natural World“ von 1992 war für den Dichter, wie er in einem von seinem Biographen Peter Alexander zitierten Brief schreibt, „ein Ausruhen vom Menschlichen und vom Sich-krank-Machen, weil man sich wegen soziokulturellem Zeug bekümmert, das ohnehin wahrscheinlich nur ephemer ist“. Er stürzte sich offenbar mit Vergnügen auf die poetischen Möglichkeiten, die sich ihm im Selbstausdruck nichtmenschlichen Lebens boten[10]. Der volle Sequenztitel im englischen Original lautet „Presence: Translations From the Natural World“ und läßt mehr als bloße Vergegenwärtigung nichtverbalen Daseins in Sprache vermuten, und in der Tat erweist „Gegenwart“ sich als zentraler Begriff der Sequenz.

Stilmittel

Die für Murray charakteristische Einnahme ungewohnter Blickwinkel, sozusagen unterschiedlichste *down under* Betrachtungsweisen, sind in „Übersetzungen aus der Natur" ein wesentliches Gestaltungsprinzip beim Erkunden und Erfassen animalischer und pflanzlicher Daseinsweisen. Die Einnahme der reinen Tierperspektive in ihrer reduzierten bzw. andersartigen Wahrnehmung irritiert zunächst, so wenn die Welt in „Das Grubenorgan der Schlange" („The Snake's Heat Organ") durch den infraroten Wärmesinn des in Windungen schleichenden Kriechtiers wahrgenommen wird:

> Erde nach Sonne ist Kleinbrand
> wenn Augenschuppen dunkeln.
> Wasser ist Keinbrand.
> Kleinere Sonnenleben verblassen langsam
> zur Unsichtbarkeit vor Tagesanbruch
> doch Selbstverdauer sind beständiger Reinbrand.

Ein Adlerpaar nimmt sie in Begriffen von Oben und Unten und Fleisch wahr:

> Wir muscheln uns nieder auf dem Schlafast. Die ganze Nacht
> verdaut das unendliche Oben sein Fleischernes aus Licht.
>
> Das ringsgeflügelte Ei, das dann aus langem Rosa und Braun erscheint,
> kehrt erneut das Leben um, und das Fleisch läuft am Unten oder liegt.

Wie der Pottwal, der sein Sehen „erklingen" läßt, orten auch Fledermäuse die Welt über Schallwellen. Der nur den Flattertieren selbst hörbare „Fledermaus-Ultraschall" („Bats' Ultrasound") verleitet im englischen Original zu einem Spiel mit Lauten, hinter deren Klang sich die syntaktische Struktur dem Hörer fast ganz entzieht. Murray greift auf eine kunstvoll nur aus Vokalen und dem „r"-Laut bestehende walisische Versform zurück, um die Schreie vernehmbar zu machen, mit denen die Fledermäuse, tagsüber „geschlafsackt in einem Doppelflügel", „ihr ganzes Gesicht ein zerknittertes Ohr", am Abend in einer „Klangjagdzone über dem höchsten C" jagen, in der Insektensummen Dröhnen ist:

ah, eyrie-ire; aero hour, eh?	ah, Horstzorn, Aerostunde, eh?
O'er our ur-area (our era aye	Über unserm Urgebiete (unsre Era ewig
ere your raw row) we air our array,	eh dein roh Radau) lüften wir die Schwingen,
err, yaw, row wry – aura our orrery,	irren, schären, ruderschief – unsre Sternhausaura
our eerie ü our ray, our arrow.	unser düstres Ü unser Strahl, unsre Pfeile.
A rare ear, our aery Yahweh	Ein feins Gehör, unser flüchtiger Jahwe.

Dem Doppelsinn des Schöpferlobes in der Schlußzeile wird man sich zumindest beim Original nicht verweigern wollen.

Es sind einmal solche Aspekte der Formgestaltung, mittels derer die Eigenarten der jeweiligen Gedichtsujets verkörpert werden. Die „Würgefeige" („Strangler Fig") windet sich in einem einzigen, komplex sich überkreuzenden Satz in fließendem Rhythmus vom Punkt, wo ein Vogel ihr Samenkorn am Gastbaum absetzte, mit erstickendem Umgriff zum notwendigen Wurzeln hinab und zur Sonne und zu fruchtendem Regen empor. Unstet in elliptischen Sätzen tollen „Zwei Hunde" („Two Dogs") durch ihre olfaktorische Welt, in imperativischer Syntax drückt „Zuchthengst" („Yard Horse") angespannte Nervosität aus. Sperrig lesen sich die Zeilen von „Hahnendornbusch" („Cockspur Bush"), dem Zufluchtsgestrüpp kleiner Vögel: „Ein Stück nach innen werden körnerschreiende Kleine versorgt./ Es wird gelebt, wird gestorben in mir, rankenbewebt, vermehrt".

Die Kontraktionsbewegung einer Schnecke in „Molluske" („Mollusc") deutet sich an in wiederholtem gleichlautendem Zeilenansatz den einen Satz des 16zeiligen Gedichts hindurch, dessen Laute zäh über die Lippen schleifen. Der ungewohnt graphisch gleiche Zeilenschluß bei ungleich eingeschobenen Zeilenanfängen in „Zugvogel" („Migratory") drückt Ortswechsel auf ein festes Ziel hin aus. In der Zeilengliederung von „Rabe, sotto voce" („Raven, sotto voce") spiegelt sich der Hockschritt eines sich heranpirschenden Jägers. „Schildzecke" („Shellback Tick") liegt als Figurengedicht vor und ein großes „O" bringt optisch den Einstich, akustisch die Empfindung der Zecke zum Ausdruck: „O die eine mir zugewandte Zapfstelle der Herrlichkeit". Tief klingen die Reime der acht Doppelzeilen in „Oktave der Elefanten" („The Octave of Elephants"). Nervöses „Mirmirmir" („MeMeMe") gibt lautmalerisch das hohe Piepsen einer Finkenschar wieder und zugleich auf den Augenblick gerichtetes und in ihm sich erschöpfendes Vogelsein: „Gegenwart und wieder Gegenwart ergeben noch keine Zeit, /... / ... Sie ist Herzfrequenz von Momenten,/ Leben ohne einen Tod, nur Schrecken, keine Ergebnisse, nur Umsicht".

Die Körpersprache, mit der Tiere und Pflanzen sich ausdrücken, ist von eingeschränktem und auf das Wesentliche reduziertem Vokabular. Dem „Zuchthengst" ist sein Körper „das Wort für jede Bedeutung in seinem Universum". Der Fisch, der nur in seinem „Schwarm" („Shoal") überleben kann, versteht sich als „Aug-und-Auge", das je ein Auge äugen muß, denn „Aug-und-Auge fern anderen Augen/ ist kein ich", was im englischen Original durch den Gleichklang von „eye" und „I" von paradoxer Logik ist und die Quintessenz dessen, was ein Schwarm ist, zum Ausdruck bringt. Die Kuh in „Die Kühe am Schlachttag" („The Cows on Killing Day") bezeichnet sich wie alle anderen Kühe mit dem Personalpronomen der ersten Person Einzahl („Alle ich sind eben gemolken worden"), im englischen Original einzig in der umgangssprachlich auch für das grammatische Subjekt gebräuchlichen Objektform „me", was hier Aufgehen in der Herde wie die passive Duldsamkeit von Rindern ausdrückt. Parallel dazu findet man in „Schweine" („Pigs") „us", zum

Ausdruck von Kraft und, anders als deutsches „wir", nicht nur lautmalend von ordinär Gewöhnlichem.

Eine andere Wahrnehmungsweise und entsprechende Wertung führen zu überraschender Bildersprache und ungewohnten Wendungen wie zum Beispiel im oben zitierten Bild des durch Wolken strahlenden Sonnenaufgangs als ringsgeflügeltes Ei aus dem Gedicht „Adlerpaar" („Eagle Pair"). Für den Baum in „Mächtiger Stamm" („Great Bole") hingegen sind Sonnenstrahlen „Allespollen aus Hitze". Schweinen wird frischer Tau zu „kühlem Gottesscheiß", die feinhörige „Mieze" („Puss") vergleicht die sie ansprechenden Menschen „blechrülpsenden Tuchvögel(n)", für die Kuh ist der Hund „das Kalb von Mensch und Wolf". Dank seines Sonarorgans äußert der „Pottwal" („Spermaceti") sein Sehen. „Das Bett erhellt sich zu Weide", wenn ein „Hirschrudel auf den nassen Hügeln" in früher Dämmerung zu äsen beginnt, während am Himmel verlöschende Sterne zu „Sternenasche" schwindende Nachtwärme kurz vor Tagesanbruch assoziieren lassen.

Der bodennahe Flug der „Leierschwanz"-Vögel, deren Dasein („Mimen ist mein ganzes Ich") ganz im Nachahmen von Tönen aufgeht, wird musikalisch definiert: „Ihr Flug hebt sie kaum einen Halbton." Die im Nu auffliegende Finkenschar wird „wieder hochgesaugt, auf tiefe Äste, von einem Wechsel im Licht" in einer Augenblicksbewegung, wobei man sich dem englischen Wortlaut folgend hinzudenken kann: wie mit einem Staubsauger. Ein „Baumstamm" doziert gemächlich im Rhythmus von Jahren seine botanische Struktur: „Zur Bodenspitze hinabnadeln / sonnenverlängert mich".

In keiner einzelnen Zelle
denn ich bin ohne Mitte
pocht ein Molekül,
neu, und Routinen

häuften sich so,
daß ich alle Mandibeln
wegsafte. Blüte sonnt
mich, Bienen und Möchtegernbienen.
Ich schichte. Ich strahle Gegenwart.

Poetologisches

Der Wortwitz von „bees and would-bes" liegt zwar nahe am Kalauer, ist aber typisch für Murray und bezeichnend für seine Neigung zu übermäßiger Kontraktion, um Effekte zu erzielen und Leerstellen von schwebender Bedeutung zu schaffen. Von sinniger Ambivalenz ist im Original das Spiel mit der Homophonie zu Beginn von „Leierschwanz" („Lyrebird"), das in der deutschen Version geglückt mit „Lü-

gende Lyra" wiedergegeben wird. Die Bezeichnung „Liar" läßt im Original des Gedichttitels das Musikinstrument der Dichter zwar mitklingen, als Bild drängt es sich erst mit der Beschreibung der Schwanzfedern („bebend gerippt in Keilen" und „Ritzen in einer Tolle") auf.

Ambivalenz durchzieht den Text bis in die Wortwahl und Syntax einzelner Zeilen hinein: „I ... simulate a triller like a rill mirrored lyrical to a rim." Wer oder was wird hier wo lyrahaft zu einem Reif (hier wohl die zutreffendere der möglichen Wortbedeutungen) gespiegelt? Ambivalent ist auch das „Ich", denn es bleibt unbestimmt, ob es sich auf den Sprecher oder auf das Sujet des Gedichts bezieht. Denkt man an Platos Verdikt über die Dichter, liegt die Vermutung nah, daß hier Empathie zur Identifizierung und zur ironischen Selbstbespiegelung des poetischen Vorhabens in „Übersetzungen aus der Natur" wird und die Schlußzeilen biographisch auf Murrays Verbundenheit mit seiner wasser- und waldreichen Heimat Bunyah anspielen.

Leierschwanz

Lügende Lyra aus laubiger Waldstreu, bebend gerippt in Keilen,
huhngroß unter Seidensäuseln, Ritzen in einer Tolle stellen ihn oder sie
zur Schau, tanzend zur Paarungszeit, oder sonst. Und in jeder Reihenfolge.
Geschwänzter Mime, äonengesandt, den nächsten Archivar zu betören,
maunze ich Catbird, säge ich Querschnitt, heule ich Dingoweibchen, knicke
Waldstille geprägt von Bellbird, triller Flötenvogeltreiben, verkette
Viehglocken mit Wasserkochen; ich ordne den kauzigen Sowjet der Enten
oder simuliere einen Triller wie ein Rinnsal lyrisch gespiegelt zum Rand.
Ich läute gedämpft, und ändere nichts. Nur Echt zu Echt spule ich alles zu Gesang,
Gahn des Kranichs zu Kettensägenknattern, Stadtding zu Lebendem,
Kreischende Fraueneule, menschliche Stimme: iiideiEi und uddiunnunoan.
Mimen ist mein ganzes Ich. Wenn sie schweigen, sind sie eine Funktion
nasser Wälder, kometenhafte Leierschwänze. Ihr Flug hebt sie kaum einen Halbton.

In „Pottwal" kann die Synästhesie der Anfangszeile: „Ich lasse mein Sehen erklingen" als zutreffende Beschreibung von Murrays aus genauer Beobachtung visuell evozierender Dichtung gelesen werden. Von inhärenter Ambivalenz ist die Kontraktion von Ursache und Wirkung in „Doch unser größeres Sehen wird geäußert", ergibt doch aus der Perspektive des Pottwals erst die Äußerung das größere Sehen. Im zusammenfassenden Schluß: „Jeder meiner langen, geformten Rufe / erschafft die Welt von neuem und zentriert ihre schallende Struktur" spiegelt sich dichterisches Tun in der Kreatur und steht im Einklang mit der Natur. Eine solche Dichtung kann Echtheit beanspruchen. Auf einen selbstgefälligen Literaturbetrieb hingegen geht mit satirischer und selbstbewußter Bissigkeit „Tintenfisch" („Cuttlefish") ohne voreilige Anspielung ein. Ohne Verankerung in Gegenwart sehen sich die Kopffüßler fegen

überallhin, um eine bedeutende Sammlung
von Lebensstreifen im Nirgendwo zu disponieren
oder wir kommunizieren parallel, von rot zu himmelblau,
wenn seltsame Vorschläge von Gestalt und Zisch florieren
– bis eine zackenrachige Erscheinung
uns auseinanderstrahlt ins Vage, während unsere Farben verblassen
und von unserer Kultur ein Tintenektoplasma hinterlassen.

„Gegenwart"

So unterschiedlich die Tiere und Pflanzen in Form, Rhythmus, Klang, Bildersprache und Aussagen in ihrer Verschiedenheit präsent werden, eigen ist ihnen allen eine Stimmigkeit des Seins. Der immer schläfrige „Ameisenigel" („Echidna") geht im Schlaf auf: „Eckfüßige Zungenhülse, bin ich trudelndes Dösen / Und wohin auch immer ich es stecke / ist genau richtig. Dorthin geht der Schlaf." Sich selbst betrachtend findet die Katze: „jede meiner Bewegungen ist abgestimmt / auf die Katze, die immer überall ist". Der „Baumstamm" begnügt sich mit dem Zulegen von Jahresringen: „Ich schichte. Ich strahle Gegenwart."

Dem Gegenwartsbegriff wird in mehreren Gedichten nachgegangen. In einem Gespräch mit der Sonne diskutieren ihn „Sonnenblumen" („Sunflowers"). Ihrer Vorstellung von Gegenwart als Masse von Individuen hält die Sonne ihr Mit-sich-in-eins-Sein entgegen: „Je mehr Gegenwart, desto abgesonderter. Und desto mehr Leben umkreisen dich. / Fallend sammelte ich so viel Gegenwart, daß ich zum Stern schmolz, jenseits aller Spaltung –". Gegenwart weist ferner über die natürlichen Lebensvorgänge hinaus, sie ist der Grund, „weshalb wir lieben, was wir nicht fressen oder begatten können". Die geschichtslose Gegenwart der Sonnenblumen: „Gegenwart reflektiert unser Tempo; scheint so nicht Fließen, nur Ankünfte zu sein", wird mit einer Gegenwart kontrastiert, die sich in allem spiegelnder Ursprung und Maß und Ziel aller Dinge ist: „Der Anfang überall gespiegelt. Die wahre Anklage. Das Ende, das sich durch die Geschichte (story) zieht."

Mit Bezug auf den Menschen wird Gegenwart in den beiden Schlußgedichten der Sequenz thematisiert. In „Von wo aus wir von Gegenwart leben" („From Where We Live On Presence") hebt ein Käfer seine für sich bestehende Gegenwart von der menschlichen Existenz ab:

Ein Mensch ist ein weit durch die Zeit in Sprache geströmter Komet; kein anderes Lebendes ist wie er. Das Käfersein allein ist mein Ausdruck.

Er weiß sich durch seine Gegenwart formuliert und bleibt „das wahre Wort" für sich. Anders ist es um den Menschen bestellt, der durch sein Wissen um Vergangenheit und Zukunft und durch sein Heraustreten aus der Natur in der Sprache in sol-

cher Gegenwart nicht mehr eingebettet ist. Der Gedichttitel ist in seinem Bezug doppelgerichtet; während die Pflanzen und Tiere ganz aus dem leben, was sie sind, steht der Mensch in Distanz dazu, eines Paradieses verwiesen. In den Schlußzeilen der Sequenz in „Opossums nächtlicher Tag" („Possum's Nocturnal Day") ist von einer der sprachlichen Analyse nicht faßbaren Integrität des Wesens mit dem Sein die Rede. Das tagscheue Beuteltier kuschelt sich in seinen verkohlten Nachtstamm und träumt

> ... eine überströmende bildlose Ermutigung
> die von fernher anschwillt, aber in der Ankunft Ich ist
> und meine Welt, da nichts abgesondert genug ist für Sprache.

In naturphilosophischer Betrachtung spiegeln sich hier Les Murrays immer wieder aufgegriffenes Anliegen der Verwurzelung in der Landschaft und mit den Menschen des eigenen Herkommens, von wo wir aus Gegenwart leben, als Quell authentischer Existenz und die Kritik an der Entfremdung in ein davon losgelöstes Leben falscher Werte, auch an einer einseitig intellektuell geprägten Dichtung[11].

Störfaktor Mensch

Eine Antwort auf die Frage, was denn den Menschen so anders macht, wird in „Übersetzungen aus der Natur" nur andeutungsweise gegeben. In „Zell-DNA" („Cell DNA") sinnt „des Lebens schmales Band / spiralgebunden", die Doppelhelix, über das Zustandekommen von Individualität in der Weitergabe des Lebens nach. Dem Begriffspaar „Gegenwart und Triebe" wird die Verbindung von Gegenwart mit Freiheit gegenüberstellt als Ursache für die Ausdifferenzierung des Lebens und Individualität über die Festlegung des Genoms hinaus:

> doch jeder Befehl
> war einst ein Mißgriff
> den etwas Neues ergriff.
> Gegenwart und Freiheit

Dem Begriff der Freiheit wird in weiteren Gedichten nicht unmittelbar nachgegangen, aber wo in ihnen der Mensch vorkommt, erweist er sich als störendes und entfremdendes Wesen, eines das an der Stimmigkeit der Natur schuldig wird. Die Pirsch des Jägers, vor der der „Rabe, sotto voce" warnt,

> ... ist so anders als irgend ein Flug oder Gang
> ein Unauffällig, so hochgeschraubt es steht mit keinem
> Lebenden sonst im Einklang.
> ...
> sein Vorsatz ablesbar in den Knien.
> Diese erste Lüge
> Läßt gewohnte Laute verstummen

In „Adlerpaar" deformiert der Überlandverkehr das natürliche Jagdverhalten der Vögel: „und unsere beste Quelle, der listigste Jäger, ist die Straße der Menschen". Auch sein Streicheln ist unnatürlich, die Hauskatze entzieht sich ihm. Das Borstenvieh in „Schweine" vergleicht das eingepferchte Dasein in der Schweinemast („Nicht erwärmt durch Gleißer dann. Verschlangen nicht Brei /unterm Pfahl, an dem der Blitz festgezurrt ist") mit ihrer naturgegebenen Lebensweise:

Wir damals in kühlem Gottesscheiß. Wir fraßen Knackiges.
Wir schnüffelten gut Stinkendes im durchtunnelten Busch.
Wir damals alle richtige Kerle.

Schließlich bringt der Mensch Tod und Verderben:

Wir kannten nie was wie Schlitzen oder Wasserhieb.
Nicht die gräßlichen, tuchzerfetzenden Schreie da vorn.
Das versengte Wassertreten. Das Schon-weg-Gefühl
Hier im Nirgendwo mit den Köpfen falsch herum.

Der Muttertrieb der Kuh in „Die Kühe am Schlachttag" wird zur Milchproduktion verkehrt: „Auf nassem Stein stehen und gemolken werden lindert die Kalbtrauer in mir." Bei der Tötung eines alten nutzloses Tieres zeigt sich der Schutzinstinkt der Herde, der im nicht mitübersetzten „The Dragon" („Der Drache") ein Büffelkalb vor einer anspringenden Löwin bewahrt, nur noch als folgenloses Erschrecken:

Alle ich kommen gerannt. Es ist wie der heiße Teil des Himmels
der schwer anzuschauen ist, was jetzt geschieht hinter Holz
im rohen Hof. Ein glänzendes Blatt wie vom bitteren Eukalyptus
ist bei den Menschen. Es arbeitet im Hals von mir
und das Schreckliche flutet hinaus, sumpfig und schäumend. Alle ich machen das Brüllen,
manche springen mit steifen Knien, versuchen, diesen schlimmsten Schrecken zu stoßen.
Ein Wolf-an-den-Kälbern ist der Menschenstier. Stoßt den Menschenstier nieder!

Aber der Hund und die Menschenkuh treiben alle mich davon.

Mythologisierend wird in „Vieh-Ahne" („Cattle Ancestor") auf das Thema der Entfremdung eingegangen: Ein gewaltiges Wettergeschehen wird in der Erzählweise der australischen Ureinwohner dargestellt, deren Traumzeit-Mythen sich in reiner Gegenwart vollziehen, in der humanes Dasein von der Naturwelt noch nicht geschieden ist und totemistisch von Tier und Mensch Gleiches gesagt wird:

Darrambawli und alle seine Ehefrauen, sie kamen grasend aus dem Südosten
damals in der ersten Zeit. Darrambawli ist ein großer roter Knabe,
grimmig und wild. Singend scharrt er Staub auf, wirbelt sein Schwirrholz
durch die Luft: er schwingt es und es singt Knack! Knack!

Die Tiere wehren sich mit ihren Speeren, weshalb Darrambawli das ganze Land mit seinem Zorn überzieht:

Zwei Messer schwingend brüllt er Ich mache neue Wasserlöcher! Ich bringe das beste Lied!
Er bekriegt die ganze Meute, tobend punktiert er das ganze Land.
Er erschreckt die Wasserschlangen; sie laufen weg, können sich nicht setzen.
Die Tiere vergessen, wie man spricht. Es gibt für eine Weile
nur noch ein Lied. Darrambawli muß es alleine singen.

Wie bei einem heftigen Gewitter verstummt die lebende Kreatur. Murrays mythologische Erzählung liest sich auch als Mythos von gewaltsamer Inbesitznahme des Landes durch Wesen, die sich überlegen wähnen und das Land kolonisieren: „Ich mache neue Wasserlöcher! Ich bringe das beste Lied!“ Menschensprache, Rationalität übertönt alles Vorgegebene. Die „Übersetzungen aus der Natur“ sind bei solcher Betrachtungsweise der Versuch, das, was die sich ausbreitende westliche Kultur zum Verstummen brachte, das Ureigenste des Kontinents, wieder sprechen und mittönen zu lassen und gehören zur Suche nach australischer Authentizität und zum Bemühen um eine authentisch australische Dichtung, die den Mythologien der Alten Welt und deren Bildersprache Eigenes zur Seite stellen kann.

Was Les Murray als seine „Dichtung“ vorschwebt, ist die Auflösung der Konflikte in Zusammenführung und Intergration[12]. Die Tiere in „Übersetzungen aus der Natur“ sind auf sich selbst bezogen und kommunizieren nicht über die Art hinaus. Die anderen sind entweder Gefahr oder Beute. Der Annäherungsversuch in „Gans zu Esel“ („Goose to Donkey“) ist tragisches Mißverständnis:

Großer Freund, ich verneige mich Hilfe,
ich verneige mich Steh auf großer Freund:
laß mich landschwimmen neben deinen Klapperfüßen,
schlaf nicht flach mit getrocknetem Naß in deinen Löchern.

Einzig die Warnrufe des Raben sind „erste Panwarmblütersprache“. Des Menschen analytischer Intellekt scheitert an der Erfassung einer dem Dasein zugrundeliegenden umfassenden Gegenwart. Ihm ist aber anders als der übrigen Kreatur Freiheit gegeben, aus beurteilender Distanz zu entscheiden. So lädt er auch Schuld auf sich. Im Gedicht von der Weihnacht der Tiere in „Tiere an der Krippe“ („Animal Nativity“) wird dieser heillosen Welt der Beginn einer anderen großen Dichtung verkündet: „Die Ilias des Friedens begann, / als dieses Mädchen einwilligte.“ Die Tiere sehen nun im Kind in der Krippe ihresgleichen, Rinder sind zufrieden, „daß dieses Kalb in menschlicher Form kommen muß“, und es wird zugestanden: „Selbst Menschen werden in ihm das Lamm ahnen.“

Er, der aus dem alten Gedicht
Turteltaube und Schlange befreit,
der den Tod vergeben läßt,
der den Apfel zurücktut.

Hunde, weniger versklavt, doch so hungrig
wie die ärmsten Menschen dort,
kauern gebannt von einem Kern der Gegenwart,
der erinnert wird als Stern.

In „a crux of presence", in der vorletzten Zeile im englischen Original, schwingt noch die Aufforderung mit, sich dieser Gegenwart zu stellen – und das Symbol für die Lösung: Les Murrays Art auf knappste Weise viel zu sagen und es so zu sagen, daß es nachwirkt.

ANMERKUNGEN

[1] L. Murray, Übersetzungen aus der Natur. Gedichte (Hörby 2007); einen umfassenden Zugang zu seinen Gedichttexten im Original ermöglicht L. Murray, New Collected Poems (Sydney 2002).

[2] Vgl. Akzente. Zeitschrift für Literatur 4 (1995) mit Übersetzungen v. M. Lehbert; dort auch Würdigung des Dichters durch M. Krüger anläßlich der Verleihung des Petrarca Preises. Besprechung von L. Murray, Fredy Neptune (Zürich 2004): U. Greiner, Der Mann, der nichts spürte, in: Die Zeit, 1.4.2004, vgl. www.zeit.de/2004/15/L-Murray

[3] Eine detaillierte und informative Biographie Les Murrays bietet P. Alexander, Les Murray. A Life in Progress (Oxford 2000); ein guter chronologischer Überblick findet sich in der Einführung in Les Murrays Dichtung von St. Matthews, Les Murray, Contemporary World Writers (Manchester 2001). Vgl. auch das Radiointerview von Peter Thompson mit dem Dichter vom 27.3.2005 in Wisdoms Interviews www.abc.net.au/rn/bigidea/stories/s1328163.htm. Viele Bilder zu Les Murray und seiner Landschaft finden sich in: P. Cliff, A „Bunyah Buddha Realm"? A Bioregional Approach to Les Murray's Heartland in Thylazine, in: The Australian Journal of Arts, Ethics & Literature, www.thylazine.org/archives/thyla6/thyla6b.html

[4] L. Murray, On Sitting Back and Thinking about Porter's Boeotia, in: ders., The Paperbark Tree: Selected Prose (Manchester 1992) 56–65,61.

[5] Zit. nach der Übersetzung von B. Josephi, in: Akzente (A. 2).

[6] L. Murray, The Human-Hair Thread, in: The Paperbark Tree (A. 4) 71–99,94. [7] Ebd. 95.

[8] L. Murray, Embodiment and Incarnation: Notes on preparing an anthology of Australian religious verse, in: The Paperbark Tree (A. 5) 251–269, bes. 252,257,266.

[9] Ebd. 265. Dichtung u. Religion, in der Übersetzung von M. Lehbert, in: Akzente (A. 2).

[10] Alexander (A. 3) 244.

[11] Vgl. The Paperbark Tree (A. 4) 260.

[12] Ebd. 95: „In art, in my writing, my abiding interest is in integrations and convergences. I want my poems to be more than National Parks of sentimental preservation ... What I am after is a spiritual change that would make them unnecessary." („In meiner Kunst, in meinem Schreiben, besteht mein bleibendes Interesse im Zusammenfassen und Zusammenführen. Ich will, daß meine Gedichte mehr sind als Nationalparks sentimentaler Bewahrung ... Ich will auf einen geistigen Wandel hinaus, der sie überflüssig machen würde.")

Harald Schöndorf SJ

Ist die Wahrheit intolerant?

Nach der wegen Protesten von kirchenkritisch eingestellten Professoren und Studenten abgesagten Rede Papst Benedikts XVI. an der römischen Universität La Sapienza schrieb Johan Schloemann in der Süddeutschen Zeitung am 18. Januar 2008: „Die wegen ‚Intoleranz' verhinderte akademische Rede des Papstes verkündet, gefällig verschleiert, ihrerseits einen im Kern intoleranten Wahrheitsbegriff."

Ähnliche Äußerungen sind durchaus nicht selten zu vernehmen. Aber was ist denn ein intoleranter Wahrheitsbegriff? Wer darüber nachdenkt, was die Wörter „tolerant" und „Toleranz" bedeuten, müßte merken, daß die Rede von einer intoleranten Wahrheit schief ist, da nur Menschen in ihrem Verhalten tolerant oder intolerant sein können. In einem abgeleiteten Sinn kann man dann auch die betreffenden Vorgehens- oder Verhaltensweisen als tolerant oder intolerant bezeichnen, aber die Wahrheit kann ebensowenig tolerant oder intolerant sein wie etwa die Naturwissenschaft oder die Menschenwürde.

Von einer intoleranten Wahrheit zu reden, ist ebenso ein Kategorienfehler, wie die Philosophen sagen, wie die Aussage Karl Valentins in seinem „Ententraum" von dem Regenwurm, der 30 Zentimeter gelb war. Die Tatsache, daß man anscheinend gar nicht merkt, daß diese Formulierung sprachlich verunglückt ist, scheint als solche schon ein Indiz dafür zu sein, daß diese Behauptung mehr von Ressentiments und Emotionen geprägt ist als von rationaler Überlegung.

Genau genommen, hat also die Rede von einem intoleranten Wahrheitsbegriff überhaupt keinen sprachlich korrekten Sinn. Dennoch ist der Titel dieses Beitrags bewußt so gewählt, daß er diese verbreitete sprachliche Fehlleistung aufgreift und von der Intoleranz der Wahrheit spricht. Was ist mit dieser Formulierung gemeint? Sprachlich richtig wäre es zu sagen, daß die Überzeugung von der absoluten Wahrheit intolerant macht. Wer sich einer absoluten Wahrheit verpflichtet fühle, so lautet der Vorwurf, der toleriere keine Verhaltensweisen, die dieser absoluten Wahrheit entgegenstehen. Nun gebe es aber in einer pluralistischen Gesellschaft keine allgemein anerkannte absolute Wahrheit. Also müßten in einer pluralistischen Gesellschaft Verhaltensweisen erlaubt sein, die im Gegensatz zu einer absoluten Wahrheit stehen. Dies werde aber von den Anhängern einer absoluten Wahrheit nicht toleriert. So müßte man wohl den Vorwurf, um den es hier geht, etwas ausführlicher formulieren und begründen.

Was ist Toleranz?

Um diesen Vorwurf zu klären, sei als erstes die Frage gestellt: Was versteht man unter Toleranz? Toleranz heißt – wörtlich übersetzt – Duldung. Die Toleranz besteht aber nicht darin, daß ich etwas dulde, obwohl es mir aus irgendwelchen Gründen nicht gefällt. Wenn mir bei anderen etwas aus rein subjektiven Gründen nicht gefällt, so habe ich nicht das mindeste Recht, es deshalb zu unterbinden. Denn zunächst einmal hat in einer freiheitlichen Gesellschaft jeder Mensch die Freiheit, nach seinem Willen zu handeln, solange er nicht die Freiheit der anderen behindert oder ihnen Schaden zufügt. Darum kann ich noch nicht von Toleranz sprechen, wenn es einfach darum geht, etwas zu dulden, was mich ärgert oder stört. Denn die Frage, was mir gefällt oder nicht, ist kein Maßstab für die Freiheit meiner Mitmenschen. Daß mir ein bestimmtes Verhalten subjektiv gegen den Strich geht, gibt mir für sich allein noch keinerlei Berechtigung dafür, es einem anderen verbieten zu wollen.

Wäre es anders, so müßte ich jeden schon dann als tolerant bezeichnen, wenn er sich nicht wie ein Despot aufführt, und dies ist offensichtlich nicht das, was wir mit Toleranz meinen. Ursprünglich war unter Toleranz die Duldung anderer Religionen verstanden worden, die man zwar nicht für richtig hielt, deren Bekenntnis und deren Praktiken aber geduldet wurden. Wir können also erst dann von Toleranz sprechen, wenn es sich um die Duldung eines Verhaltens handelt, das ich mit guten Gründen objektiv nicht für richtig erachte. Wenn mir ein Verhalten gleichgültig ist, so stellt sich die Frage der Tolerierung überhaupt nicht. Und wenn ich ein Verhalten billige, so toleriere ich es nicht, sondern ich halte es für gut und befürworte es. Toleranz ist also etwas anderes als Billigung oder Gutheißung. Nur von dem, was ich nicht billige und nicht für richtig erachte, kann ich sinnvollerweise sagen, daß ich es dennoch toleriere. Somit erweist sich also die Toleranz als die Duldung eines Verhaltens, das man der Sache nach für falsch hält. Man kann aber nur dann etwas für objektiv falsch halten, wenn man davon überzeugt ist, daß es eine objektive Wahrheit gibt. Es zeigt sich also schon bei einer genaueren Analyse dessen, was unter Toleranz zu verstehen ist, daß es ohne die Überzeugung von der Wahrheit gar keine Toleranz gibt, sondern nur die Frage, wie unterschiedliche subjektive Interessen miteinander auskommen können.

Toleranz ist nicht Billigung

Nun gibt es heutzutage eine neue Tendenz, die nicht nur Toleranz, sondern Billigung fordert. Dies zeigt sich daran, daß man nicht nur die Ermöglichung der Ausübung bestimmter Verhaltensweisen verlangt, sondern darüber hinaus auch noch jede Kritik an diesem Verhalten verbieten möchte oder tatsächlich verbietet. Das Zauberwort hierfür lautet bekanntlich „Diskriminierungsverbot".

Natürlich ist es berechtigt, soziale und rechtliche Diskriminierungen aus unberechtigten Gründen zu verbieten. Aber dieses Diskriminierungsverbot darf nicht dahingehend ausgedehnt werden, daß daraus ein Kritikverbot gemacht wird. Nun kann ich zwar von Mitgliedern einer Organisation oder Institution Loyalität einfordern und insofern das Recht auf öffentliche Kritik der Linie der betreffenden Institution oder ihrer Führung einschränken, wie dies beispielsweise von Beamten oder von Mitgliedern einer Firma, einer Partei, einer Kirche und dergleichen gefordert wird. Aber ganz allgemein innerhalb des Staates kann ich von niemandem fordern, ein bestimmtes Verhalten nicht nur zu tolerieren, sondern für gut zu erklären. Wer dies verlangt, ist kein freiheitlicher Demokrat mehr, sondern verhält sich totalitär. Niemand hat das Recht, von mir zu fordern, daß ich sein Verhalten billigen müsse. Denn das ist nichts anderes, als daß man anderen einen Maulkorb umhängt und sie ihres Rechtes auf freie Meinungsäußerung beraubt. Denn dieses Recht ist ja nur interessant, insofern es ein Recht darauf ist, andere zu kritisieren.

Die Tatsache, daß in früheren Zeiten Autoritäten aller Art diese Meinungsfreiheit nicht gewährt haben, rührte ja in der Hauptsache daher, daß sie keine Kritik wünschten und aus diesem Grund jede Kritik von vornherein als diskriminierend bezeichneten. Daß heute bestimmte Gruppen mit denselben Argumenten versuchen, jede Kritik an ihnen zu unterbinden, ist ein fundamentaler Angriff auf das Grundrecht der freien Meinungsäußerung und muß mit aller Deutlichkeit zurückgewiesen werden. Es ist sicherlich im Einzelfall nicht immer leicht, die Grenze zwischen einer sachlichen und somit erlaubten und einer beleidigenden und herabsetzenden Kritik zu ziehen. Es steht aber außer Frage, daß es in einer freiheitlichen Demokratie immer erlaubt sein muß, eine sachlich begründete Kritik am Verhalten eines anderen vorzutragen.

Eine sachliche Begründung kann aber nur darin bestehen, daß ich eine bestimmte Verhaltensweise begründeterweise als unklug, zwecklos, unberechtigt, unmoralisch usw. bezeichne. Dies stellt natürlich eine Disqualifizierung des betreffenden Verhaltens dar. Aber eine andere Weise, eine Kritik sachlich zu begründen, gibt es nun einmal nicht. Wenn Kritik überhaupt erlaubt sein soll, so muß es auch erlaubt sein, eine bestimmte Handlungsweise negativ zu charakterisieren. Wer also jede derartige Charakterisierung sofort als Diskriminierung bezeichnet und aus diesem Grund unterbinden will, der erklärt in Wahrheit jede Kritik definitorisch zur Beleidigung und Diskriminierung. Damit wird aber das Recht auf Kritik überhaupt in Frage gestellt. Das Recht auf Kritik gehört aber zum Kernbestand des Grundrechtes auf freie Meinungsäußerung, das wiederum eine Grundvoraussetzung jeder Demokratie darstellt, die diesen Namen verdient.

Suche nach der Wahrheit statt Erkenntnis der Wahrheit?

Nun wird aber vielfach behauptet, die Berufung auf die Wahrheit führe dazu, daß sich Menschen auf eine höhere Stufe als die anderen stellen und das Verhalten der anderen diktieren wollten. Nur wer selbst auf den Anspruch verzichte, die Wahrheit zu erkennen oder zu besitzen, könne auch anderen gegenüber tolerant sein. Heißt das also, daß man im Stil Gotthold Ephraim Lessings die Suche nach der Wahrheit an die Stelle der Wahrheit selbst setzen sollte? Dies hätte doch, wie es scheint, den Vorteil, daß dann niemand mehr von sich beanspruchen könnte, über die Wahrheit zu verfügen und dementsprechend zu dekretieren, welche Verhaltensweisen erlaubt sind und welche nicht.

Wie steht es mit der Behauptung, daß die Suche nach der Wahrheit besser sei als die Wahrheit selbst? Nehmen wir diese Behauptung beim Wort und fragen wir einmal nach ihrer genauen Bedeutung: Was verstehen wir denn unter einer Suche? Wenn ich etwas suche, so heißt dies nichts anderes, als daß ich mich darum bemühe, etwas zu finden. Wer nichts finden will, der sucht auch nach nichts. Wenn der Sinn und Zweck des Suchens aber darin besteht, das Gesuchte zu finden, so kann ich nicht die Suche nach der Wahrheit als das Bessere gegenüber der Erkenntnis der Wahrheit bezeichnen. Wer das Ziel seines Tuns, also das Finden der Wahrheit, disqualifiziert, der disqualifiziert damit auch sein Tun als solches.

Dagegen könnte jemand einwenden, daß doch in vielen Fällen gerade die Suche einen eigentümlichen Reiz hat, der beim Finden verschwindet. Bei einer Kriminalgeschichte ist es doch gerade die Suche nach dem Täter, die die ganze Angelegenheit interessant macht. Dies ist zweifellos richtig, aber doch nur dann, wenn am Ende auch der Täter gefunden wird. Ein Autor von Kriminalromanen kann sich zwar vielleicht einmal den Gag leisten, daß man am Ende des Romans vergeblich darauf wartet, den wahren Täter zu entdecken. Wenn er öfter nach diesem Schema arbeiten sollte, wird er bald keine Leser mehr finden. Denn wenn sich das Suchen als sinnlos herausstellt, weil das Gesuchte sich einfach nicht finden läßt, so geht auch der Reiz der Suche verloren und verwandelt sich in Langeweile und Enttäuschung. Ein Forscher, der zum Resultat gelangt, daß die von ihm gesuchte Lösung des Problems nicht zu finden ist, wird seine Bemühungen aufgeben, denn ein Suchen, das von vornherein vergeblich ist, da das Gesuchte nicht gefunden werden kann, hat sein Interesse verloren und wird sinnlos.

Nun kann es natürlich sein, daß jemand deshalb die Suche nach der Wahrheit so hochhält, weil er die Wahrheit selbst für langweilig hält. Wer dieser Meinung ist, von dem steht freilich zu befürchten, daß er die Wahrheit überhaupt noch nie ernsthaft gesucht hat. Jedenfalls hat er sie noch nicht wirklich entdeckt und begriffen. Jeder erfolgreiche Forscher kann ihn darüber belehren, daß die Wahrheit alles andere als langweilig und uninteressant ist.

Die absolute Wahrheit

Was ist von dem Vorwurf zu halten, nicht unbedingt jede Wahrheit, aber die *absolute* Wahrheit mache intolerant? Hier stellt sich als erstes wiederum die Frage, was unter absoluter Wahrheit verstanden wird. Das lateinische Wort „absolutus" bedeutet, wenn man es wörtlich übersetzt, „losgelöst". Absolut ist etwas, was rein in sich steht und von nichts anderem abhängig ist. Zunächst einmal bedeutet das Wort von der absoluten Wahrheit also seinem Wortsinn nach eine oder diejenige Wahrheit, die rein für sich selbst und unabhängig von irgendwelchen sonstigen Faktoren, Interessen, Wünschen oder dergleichen mehr den Charakter der Wahrheit besitzt. Eine solche Wahrheit ist also frei von allem anderen, von Privatinteressen, von Machtansprüchen, von Gewaltphantasien usw.

Aus einer solchen Bestimmung folgt, daß man eine absolute Wahrheit gar nicht in dem Sinn besitzen kann, als wäre sie eine Art Privateigentum, da sie nämlich über allem Privaten und Individuellen stehen muß, um wirklich absolut zu sein. Man kann sie darum auch nicht so verteidigen, wie man sein Eigentum, seine Heimat oder seine Mitmenschen verteidigt. Wenn die Wahrheit in diesem Sinn absolut ist, dann führt das rechte Verhältnis zu ihr nicht zu Intoleranz, sondern im Gegenteil gerade zur Toleranz. Denn eine solche Wahrheit wird von niemandem einfachhin gehabt oder verwaltet; sie wird anerkannt, geachtet, respektiert. Wer sie völlig vereinnahmen wollte, würde gerade ihre Absolutheit zerstören.

Eine wirklich absolute Wahrheit ist auch darum für niemanden eine Gefahr, weil jegliche Wahrheit nur durch Überzeugung erlangt und nicht mit anderen Mitteln durchgesetzt werden kann. Die Wahrheit kann grundsätzlich nicht mit Gewalt erzwungen werden, und nicht etwa deshalb nicht, weil dies eine bestimmte Weltanschauung, Philosophie oder Religion sagen würde. Aus diesem Grund verfehlt eine intolerante Durchsetzung der Wahrheit von vornherein ihren Zweck. Man kann die Wahrheit nicht einem anderen mit Gewalt aufdrängen, denn die Wahrheit kann ihrem Wesen nach nur durch eine freie vernünftige Einsicht erkannt werden. Eine andere Art, die Wahrheit zu erkennen, gibt es schlicht und einfach nicht. Auf der reinen Ebene der theoretischen Erkenntnis gibt es keinen Zwang zur Wahrheit. Ganz im Gegenteil: Nur wer frei überlegend denken und nachdenken kann, ist imstande, zur Erkenntnis der Wahrheit zu gelangen. Natürlich gehören hierzu die vielfältigen Formen der Bezugnahme auf andere, angefangen vom einfachen Lernen bis zur ausführlichen und lange dauernden geistigen Auseinandersetzung. Dies alles ändert nichts daran, daß die Erkenntnis der Wahrheit letzten Endes nur als eine Einsicht möglich ist, und daß eine Einsicht niemals von außen oder durch irgendwelche körperlichen Methoden erzwingbar ist.

Man kann zwar versuchen, einen Menschen so zu manipulieren, daß er bestimmte Dinge für wahr hält, aber das ist eine psychologische Überlistung und keine wirkliche Erkenntnis, auch wenn der Betreffende selbst nicht immer in der Lage sein mag,

dies festzustellen. Wer wirklich an der Wahrheit interessiert ist, kann an solchen zweifelhaften oder gar unmenschlichen Methoden überhaupt kein Interesse haben. Um es deutlich zu sagen: Es mag sein, daß es Methoden der Gehirnwäsche gibt, mit deren Hilfe wir einem Menschen bestimmte Meinungen aufoktroyieren können – eine wirkliche Erkenntnis der Wahrheit ist auf diese Weise nie und nimmer zu erreichen. Zwangsbekehrungen sind ihrer Natur nach unmöglich, auch wenn sie leider immer wieder in der Geschichte versucht wurden. Eine wirklich absolute, d. h. von allen Interessen und Emotionen befreite Wahrheit kann gar nicht zur Intoleranz führen, denn die Wahrheit kann nur in Freiheit als Überzeugung angenommen werden. Wer daran interessiert ist, den Gesprächspartner wirklich zu überzeugen und nicht nur rhetorisch zu überrumpeln, dem geht es in seinem Reden um die Wahrheit. Denn eine echte Überzeugung kann sich nur da einstellen, wo ich etwas für wahr halte.

Daß eine absolute Wahrheit nicht vereinnahmt werden darf, sollte im Grund auch allen Instanzen, die mit ihr zu tun haben, bewußt sein. So ist es nicht die Aufgabe eines Verfassungsgerichts, die einzig mögliche Ableitung aus einem Verfassungsgrundsatz herzuleiten, sondern nur, negativ bestimmte Entscheidungen des Gesetzgebers als verfassungswidrig zu erklären und positiv einen Rahmen abzustecken, innerhalb dessen eine verfassungsmäßige Entscheidung sich zu halten hat. Dasselbe gilt für das kirchliche Lehramt. Seine Aufgabe besteht ebenfalls nicht darin, die einzige mögliche Weise der Glaubensaussage zu definieren, sondern diejenigen Aussagen zu verwerfen, die nicht mit dem Glauben vereinbar sind, und bei Bedarf den Rahmen für die richtige Auslegung des Glaubens vorzugeben. Dies ist freilich, wie wir alle wissen, im Einzelfall nicht immer den dafür Zuständigen klar. Aber dies ist nicht die Schuld der Wahrheit, sondern es liegt am falschen Umgang mit ihr. Eigentlich ermöglicht gerade die höchste Wahrheit die größtmögliche Toleranz. Denn sie zeigt uns, daß wir immer hinter ihrer Forderung zurückbleiben und daß wir dies darum auch anderen zubilligen müssen.

Wahrheit und Gewalt

Es ist Mode geworden, klare Überzeugungen als Ursprung von Gewalt zu brandmarken. Ich will nicht auf den angeblichen historischen Nachweis dieser These eingehen: zum einen, weil ich mich auf diesem Gebiet nicht auskenne; zum anderen, weil solche historischen Beweise grundsätzlich fragwürdig sind. Es genügt, sich die Frage nach der jeweiligen Verantwortung bestimmter Personen für die Kriege der letzten 200 Jahre vor Augen zu halten, von denen wir historisch immerhin mehr wissen als von Dingen, die vor zwei- bis viertausend Jahren passiert sind, um zu sehen, wie extrem schwierig es ist, bei historischen Ereignissen unvoreingenommen festzustellen, wer in welchem Ausmaß woran wirklich schuld ist. Denn bekanntlich sind die Motive für unser Tun so gut wie immer gemischt und nicht nur von einer

einzigen Art. Und dies heißt meistens auch, daß es in vielen Fällen ebenso falsch ist, die offen vorgetragenen Motive alle in Bausch und Bogen für eine Lüge zu erklären, als sie alle für wahr und für die einzigen Motive zu halten. Es spricht darum alles dafür, daß die allzu einfachen Erklärungen historischer Ereignisse unzulässige Vereinfachungen darstellen.

Dennoch ist es unbestreitbar, daß die Überzeugung, im Besitz der Wahrheit zu sein, zu Überheblichkeit und Unduldsamkeit führen kann und oft auch geführt hat. Und es trifft ebenso zu, daß es den Fanatismus nur da gibt, wo Menschen sich für etwas einsetzen, und der schlimmste Fanatismus ist meist derjenige, der vorgibt, sich für die höchsten Werte einzusetzen. Auch hier gilt der alte Spruch: „corruptio optimi pessima" (die Verkehrung des Besten ist das Schlimmste). Nichts in unserem Leben ist dagegen gefeit, in sein Gegenteil verkehrt zu werden. Darum hat niemand so deutlich die Verkehrung des Religiösen angeprangert wie Jesus. Aber hieraus folgt nicht, daß das, was hier verkehrt wird, keinen Wert besäße. Bekanntlich entspringt der tiefste Haß oft enttäuschter Liebe. Aber hieraus wird doch kein auch nur halbwegs vernünftiger Mensch den Schluß ziehen, die Liebe als solche sei etwas Schlechtes und nicht erstrebenswert. So kann natürlich auch die Intoleranz aus einem falschen Verständnis von Wahrheit entspringen, ohne daß hieraus folgen würde, daß die Wahrheit als solche notwendigerweise zur Intoleranz führt.

Zudem ist der Fanatismus nicht unbedingt die Verteidigung einer absoluten Wahrheit, sondern oft genug die Verteidigung der vermeintlichen oder wahren eigenen Rechte, die sehr oft partikulärer Natur sind und die nationale, ethnische oder kulturelle Identität, aber keine allumfassende Wahrheit betreffen. Auch manche uns heute eher befremdlich anmutende Verhaltensweisen Israels im Alten Testament (die bei anderen Völkern der damaligen Zeit nicht anders waren) sind als Verteidigung der eigenen Identität in einer Minderheitssituation zu erklären. Hätten sich die Israeliten einfach mit den anderen vermischt, bevor sie eine entsprechende Zahl erreicht und einen regelrechten Staat gegründet hatten, so wären sie über kurz oder lang als Israeliten und als Gläubige des einen Gottes untergegangen.

Eine weitere Gefahr stellt die unehrliche Berufung auf die angebliche Verteidigung der Wahrheit dar. Sie ist eine der Formen von Heuchelei, die besonders gefährlich ist, weil sie sich als Verteidigung des Guten tarnt. Wer darum weiß, kann nun aber ebenso in die gegenteilige Falle tappen und aus Angst, aus Konformismus oder aus bloßer Bequemlichkeit überhaupt darauf verzichten, die Wahrheit zu verteidigen. Dies hat dann nichts mehr mit Toleranz zu tun, sondern ist in Wirklichkeit die Vorstufe zu ihrer Abschaffung. Denn wo keine Werte und keine Wahrheiten mehr verteidigt werden, da hat der Intolerante leichtes Spiel; da setzt sich die Macht des Stärkeren durch, und auf längere Sicht wird die öffentliche Moral untergraben, wie wir das vom Überhandnehmen von Schutzgelderpressungen, Korruption und ähnlichen Mißständen in vielen Ländern kennen; wenn sich solche Mißbräuche einmal eingenistet haben, ist dagegen sehr schwer anzukämpfen.

Grenzen der Toleranz

Damit haben wir bereits die Grenzen der Toleranz angesprochen – ein Thema, das hier nicht in allen Einzelheiten erörtert werden kann. Denn die Toleranz findet zunächst einmal da ihre Grenzen, wo anderen Menschen Schaden zugefügt wird, ohne daß dies um eines höheren Gutes willen gerechtfertigt werden kann. Es ist allerdings nicht möglich, jegliches Verhalten zu unterbinden, das einem anderen schadet oder ihn ungerechtfertigt benachteiligt. Die Schwierigkeit mit der Toleranz besteht also darin, daß sie in dem Augenblick aufhört, wo der oder die anderen etwas tun, was jemandem ernsthaften Schaden zufügt. Denn es kann und darf nicht toleriert werden, daß einem anderen Menschen Schaden zugefügt wird, es sei denn, dies ließe sich um eines höheren Gutes willen nicht vermeiden. Hieraus ergibt sich ein schwieriges Problem, denn die Frage, wann jemand geschädigt wird, ist nicht so leicht zu beantworten. Mit den meisten Dingen, die wir tun, fügen wir auch jemand anderem einen Nachteil zu, angefangen vom Nachteil einer nicht völlig gerechten Behandlung bis hin zu massiven psychischen, sozialen oder gesundheitlichen Schädigungen. Wer wird zum Beispiel schon behaupten wollen, er hätte seine häusliche und schulische Erziehung völlig unbeschädigt überstanden?

Wenn Menschen bei jeder Kleinigkeit Protest anmelden und behaupten, sie seien in ihrer Ruhe oder ihrer persönlichen Entfaltung gestört, so kann daraus eine Haltung der Intoleranz erwachsen, bei der so etwas wie Rücksichtnahme auf die anderen und auf die Anliegen der Allgemeinheit kaum noch vorkommen. Wenn umgekehrt Menschen bei keiner ihrer Verhaltensweisen darauf achten, ob sie damit andere belästigen, so kommen wir zum selben Ergebnis. Toleranz fängt mit der Rücksichtnahme auf andere an und nicht damit, daß man immer zuerst die Rücksicht von seiten der anderen fordert. Ohne eine Kultur der Rücksichtnahme und der Bereitschaft, um des Allgemeinwohls auch die eine oder andere eigene Annehmlichkeit einzuschränken, kann sich auch keine Kultur der rechten Toleranz entwickeln.

Lenken wir darum unser Augenmerk auf diejenigen Fälle, wo kein Zweifel daran besteht, daß sie nicht toleriert werden können. Dies ist zweifellos dann der Fall, wenn die Duldung bestimmter Verhaltensweisen zur Intoleranz anderer führt oder fundamentale Menschenrechte verletzt. Eine grenzenlose Toleranz wäre selbstzerstörerisch. Die Toleranz braucht also selbst eine wahre und unverrückbare Grundlage, um nicht zum Opfer der Intoleranten zu werden. Wir benötigen folglich die Überzeugung von unantastbaren Rechten, deren Verletzung auf keinen Fall toleriert werden darf. Hierzu gehören alle Verhaltensweisen, die die Menschenrechte und die Menschenwürde verletzen und darum ein Verbrechen oder Vergehen gegen die Menschlichkeit darstellen. Dies bedeutet aber nichts anderes, als daß das Bekenntnis zur Unantastbarkeit und Unaufgebbarkeit der Rechte und der Würde aller Menschen den Rang einer absoluten Wahrheit

einnimmt. Die Toleranz benötigt also ein Fundament der Wahrheit, wenn sie nicht der Intoleranz zum Opfer fallen will.

Aus diesem Grund ist die Verteidigung der Menschenwürde und der Menschenrechte die unentbehrliche Grundlage jeden toleranten Zusammenlebens. Diese Verteidigung ist aber nur dann möglich, wenn wir von der Wahrheit der Menschenwürde und der Menschenrechte überzeugt sind. Die zur Verteidigung der Toleranz nötige Zivilcourage setzt nicht nur Mut, sondern zunächst einmal die Überzeugung von der Wahrheit dessen voraus, was zu verteidigen ist. Man darf zwar niemanden zwingen, etwas zu tun, was gegen sein Gewissen ist. Aber man muß sehr wohl in bestimmten Fällen jemanden daran hindern, etwas zu tun, wovon er behauptet, sein Gewissen gebiete ihm das, wie dies beispielsweise bei Terroristen der Fall ist.

Das Zusammenleben auf der Ebene der Toleranz setzt weiterhin voraus, daß es im Normalfall zu keinen Konflikten kommt, bei denen sich die Frage stellt, ob das betreffende Verhalten noch tolerierbar ist oder ob es selbst einen Angriff auf die Toleranz darstellt, so daß es unter allen Umständen verhindert werden muß. Ein solches Zusammenleben ist in einer pluralistischen Gesellschaft nur deshalb möglich, weil es trotz unterschiedlicher Auffassungen über religiöse und weltanschauliche Grundüberzeugungen doch einen weitgehenden Konsens über die praktischen Verhaltensweisen gibt. Wo dieser Konsens nicht oder nicht mehr vorhanden ist, weil er durch Korruption, durch die Gewaltherrschaft krimineller Zusammenschlüsse, durch menschenverachtende Herrschaftssysteme oder durch Fanatiker und Terroristen zerrüttet wurde, beginnt die Rede von der Toleranz zu einer bloß akademischen Theorie zu werden. Aber gerade dann und dort wird die Besinnung auf die Wahrheit noch dringender als in einer Gesellschaft, in der das Zusammenleben trotz unterschiedlicher Grundüberzeugungen einigermaßen problemlos funktioniert. Denn das friedliche Miteinander der verschiedenartigen Auffassungen und Verhaltensweisen kann immer bedroht werden und bedarf darum immer der Besinnung auf die unbestrittenen gemeinsamen Grundlagen. Eine solche Besinnung hat aber immer die Form der Suche nach der Wahrheit, denn die bloße Konvention, die bloße Dezision kann nur eine vorübergehende Basis sein, sofern sie nicht auf einer tieferen Grundlage ruht, die von sich her Zustimmung verlangt – und dies ist die Wahrheit.

Toleranz setzt Wahrheit voraus

Die Toleranz setzt die Überzeugung von der absoluten Wahrheit des Vorrangs des Menschen voraus. Wer diese Überzeugung nicht teilt, ist in Gefahr, entweder selbst intolerant zu sein oder zu werden oder nichts gegen Intoleranz zu unternehmen. Denn er wird entweder Verhaltensweisen tolerieren, die sich gegen die Menschenwürde richten, oder er wird bestimmte inakzeptable Verhaltensweisen aus Gründen

der Staatsraison, der Religion, der eigenen Nation oder dergleichen in bestimmten Fällen für annehmbar erachten, wie etwa die Anwendung der Folter, die Tötung harmloser Unbeteiligter, Meineid, Verrat, die Mißachtung des Kriegsrechts und ähnliches mehr. Natürlich ist für ein solches Verhalten nicht unbedingt notwendig, daß jemand ausdrücklich die Überzeugung besitzt oder vertritt, daß bestimmten Normen unbedingte Geltung zukommt, wie es ja auch sonst beim Handeln oft der Fall ist, daß die Normen, die wir theoretisch vertreten, und diejenigen, an die wir uns dann in der Praxis wirklich halten, mehr oder weniger voneinander abweichen können.

Es zeigt sich also, daß die zumindest praktisch gelebte Überzeugung von der Wahrheit, und wir dürfen auch sagen, von einer absoluten Wahrheit, die notwendige Voraussetzung für echte Toleranz darstellt. Denn nur im Licht einer absoluten Wahrheit wird jedem Menschen der nötige Respekt zuteil, der Quelle und Begründung für die Toleranz darstellt. Zugleich werden in diesem Licht aber auch die Grenzen der Toleranz deutlich, und es zeigt sich, wann und wo Widerstand zu leisten ist.

Vorrang der Menschenwürde und Glaube an Gott

Es ist auch bedenkenswert, daß die Toleranz in einer christlichen Tradition entstanden ist, auch wenn sie nicht selten gegen die christlichen Kirchen durchgesetzt werden mußte. Denn nach christlicher Überzeugung hat der Mensch den Vorrang vor allen religiösen Riten und Bräuchen. Nur da, wo der Sabbat für den Menschen und nicht der Mensch für den Sabbat da ist, kann Toleranz gelebt werden. Wird der Mensch jedoch dem Funktionieren – des Staates, der Wirtschaft oder sonstiger Institutionen – oder bestimmten Gruppeninteressen untergeordnet, die auch in der Gestalt von kulturellen Traditionen oder angeblichen Minderheitsrechten auftreten können, dann gerät die Toleranz in Gefahr. Wir müssen dann im Namen der Menschenrechte, und somit auch im Namen der Wahrheit, im Konfliktfall solchen Praktiken mit einem Veto entgegentreten. Denn nur diejenigen Auffassungen können toleriert werden, bei denen es zu keiner Verabsolutierung irdischer Dinge kommt, sondern der Mensch den Vorrang innehat.

Für die Toleranz gilt übrigens wie für jede Moral: Natürlich kann der Atheist ebenso moralisch denken und moralisch sein wie derjenige, der an Gott glaubt. Aber nur wenn ich an einen Gott glaube, in dessen Händen letzten Endes das Geschick der Welt liegt, kann ich es verantworten, moralisch zu handeln. Denn der moralisch Handelnde zieht in nicht wenigen Fällen den Kürzeren gegenüber dem Skrupellosen, und er muß vor allem auch das Risiko eingehen, daß er andere nicht vor der Macht des Unrechts schützen kann. Dies ist nur dann moralisch zu verantworten, wenn ich daran glaube, daß es eine göttliche Weltregierung gibt. Wenn man

dagegen der Meinung ist, alles liege an uns selbst, dann untergräbt man damit die Moral und die Toleranz, denn dann halten sich Menschen für berechtigt und vielleicht sogar verpflichtet, ohne Rücksicht auf Gesetz und Moral alle Mittel anzuwenden, um ihre Ziele durchzusetzen, da sie ja die Welt retten wollen.

Vor solchem Fehlverhalten schützt neben der konkreten Wachsamkeit nur die immer wieder nötige Rückbesinnung auf die unverrückbaren Fundamente eines freiheitlichen Zusammenlebens in der Gesellschaft und die Bereitschaft zu ihrer Verteidigung. Dies ist aber nichts anderes als die Rückbesinnung auf diejenigen Wahrheiten, ohne die ein echt menschliches Leben und Zusammenleben nicht gelingen kann. Denn echte Toleranz steht nicht im Gegensatz zur Wahrheit; sie ist vielmehr überhaupt nur möglich, wenn sie auf den Grundwahrheiten über die Freiheit und Würde des Menschen beruht.

UMSCHAU

Jugend, Milieus und Kirche

Wie geht es weiter, nachdem die Sinus-Milieu-Kirchenstudie (vgl. diese Zs. 224,2006, 562–566) gezeigt hat, daß – so der Grazer Pastoraltheologe Rainer Bucher – „die katholische Kirche in ihrer gegenwärtigen kulturellen Realisationsform *und in der Wahrnehmung der Bevölkerung* offenbar den Kontakt zu einer ganzen Reihe von Lebensstilmilieus nachhaltig verloren hat"? Pastorale Reflexionen von Eckhard Bieger SJ und anderen liegen bereits in zweiter Auflage vor[1]. Hier seien drei weitere Bücher im Umfeld dieses Themas vorgestellt.

Michael N. Ebertz und Hans-Georg Hunstig haben stellvertretend für den Arbeitskreis „Pastorale Grundfragen" im Zentralkomitee der deutschen Katholiken (ZdK) einen erfrischend lesbaren Überblick über den Stand der Theoriedebatte und erste Projekte einer auf dieser Basis entwickelten „milieusensiblen Pastoral" herausgebracht[2]. Rückblickend fassen Ebertz die Ergebnisse und Matthias Sellmann die Rezeption der Sinus-Studie zusammen (17–44), bevor Marlies Gielen exegetisch und Maria-Barbara von Stritzky historisch die milieusensiblen und zugleich milieuüberschreitenden Vorgehensweisen Jesu und der Urkirche erschließen (45–66). Die wohl fruchtbarsten Grundsatzbeiträge stammen von den Pastoraltheologen bzw. -soziologen Rainer Bucher, Erich Garhammer, Bernhard Spielberg sowie Michael N. Ebertz und Paul M. Zulehner (67–99). Sie denken die Spannung zwischen einer nüchternen Wahrnehmung kirchenferner Lebenswelten und der unverfälschten Weitergabe des Evangeliums inspirierend weiter und entfalten einander ergänzende Visionen einer „milieupluralen" Gestalt *einer* Kirche in der Welt von heute.

Warum in diesen vier Kapiteln der „Geist zu den Gemeinden spricht" (Offb 2,6), will ich am Beispiel der Ausführungen von Rainer Bucher (68–76) andeuten: Ihm zufolge geht es für das Christentum heute wesentlich darum, ein Konzept zu finden, um „auf dem Markt zu agieren, ohne ihm zu verfallen". In der christlichen Botschaft, so Bucher, „geht es um Umkehr und Erlösung, um Tod und Auferstehung der Leidenden, also von uns allen, und nicht um das schöne, reiche Leben des spätestens gegen die Armen und Kranken erbarmungslosen Marktes" (69). Dieser neige zudem dazu, „die Unabgeschlossenheit und Geheimnishaftigkeit menschlicher Existenz einzuebnen in ein reduktionistisches Bedürfnis/Konsum-Schema". Wenn die Kirche selber nur auf den „Markterfolg" schiele, dann handle sie sich einen „christlichen Substanzverlust" ein, denn dann verliere sie das „Wissen, warum es die Kirche Jesu geben soll". So stehe sie vor der „doppelten Versuchung, ... auf den Markt genauso aufzuspringen wie früher auf die Nähe zur politischen Macht" und/oder mit autoritärem Habitus den „Freiheitsgewinn des Marktes in regulierten diskursiven oder gesellschaftlichen Zonen zurückzunehmen" (70f.). Weil Jesus „in einer dramatischen Ohnmachtsposition starb", sei es theologisch „erst mal kein Problem, daß nunmehr auch die katholische Kirche in die Ohnmachtsposition der Kundenabhängigkeit geraten ist" (71).

Worin aber besteht das Problem? Es liege einerseits darin, „jenseits von ‚Anpassung' und ‚Nicht-Anpassung'" ungeschmälert festzuhalten am genuin nichtökonomischen

Grundsatz: Kirche „verkauft überhaupt nichts, denn der Kern ihrer Botschaft ist kostenlos", nämlich „Gottes Gnade als Voraussetzung der Umkehr und als Weg der Erlösung, hier und nach dem Tode". Andererseits sei ernst zu nehmen, daß die Zielgruppen christlicher Verkündigung „ihre Adressaten, aber auch wesentlicher Teil ihres Inhalts" seien, da dieser vom „befreienden Gott dieser konkreten Menschen heute" rede (72). Genau deshalb brauche die Kirche „Zielgruppenkenntnisse", weil der Gott Jesu Christi „der Gott aller" ist und das „Heil aller" will – nicht aber „um ihre Botschaft zu adaptieren", sondern um „mit allen Kulturen heute ... gemeinsam auf Entdeckungsreise zu gehen, was es denn bedeuten könnte, an diesen Gott des Jesus zu glauben" (72). Zum analytischen Wissen um die Milieus müsse also die „Inkarnationskompetenz" hinzukommen, um im Sinn einer milieusensiblen Pastoral „Gott vom Menschen her zu erschließen" – und das gehe „natürlich nur situativ und risikoreich", und zwar indem man sich den anderen aussetzt und die anderen zu sich einlädt (74–76).

Im zweiten Teil des Buchs (141–287) erläutern die Initiatoren von 20 innovativen Projekten, wie sie im Anschluß an die Sinus-Kirchen-Studie neue Ansätze milieusensibler Pastoral entwickelt haben. In diesem breiten Spektrum anregender Praxisbeispiele finden sich spezifische Projekte zur Annäherung an die kirchenfremden Milieus der „Konsum-Materialisten" und „Experimentalisten".

Weil Jugendliche unter 20 Jahren in der katholischen Sinus-Studie von 2006 nicht erfaßt worden waren, gaben der Bund der Deutschen Katholischen Jugend (BDKJ) und das weltkirchliche Hilfswerk Misereor beim Sinus-Institut eine dreiteilige Milieu-Studie für katholisch getaufte Kinder (9–13 Jahre), Jugendliche (14–19 Jahre) und junge Erwachsene (20–27 Jahre) in Auftrag[3]. Diese ausführliche und solide ausgearbeitete Untersuchung ist erheblich preisgünstiger und auch ansprechender gestaltet als die erste Studie. Zudem wird die Methodik der Erhebung und Auswertung der Daten offengelegt (11–19).

In dieser „qualitativen Pilotstudie zu Wertorientierungen, Vergemeinschaftung, Engagement, Sehnsüchten und Zukunftsentwürfen sowie zu religiösen und kirchlichen Einstellungen von Jugendlichen und jungen Erwachsenen vor dem Hintergrund der Sinus Milieus" (11) wurden insgesamt 132 junge Menschen mit Hilfe von mehrstündigen Tiefeninterviews, Hausarbeiten, Photos sowie quantitativen Repräsentativdaten zur Milieuverteilung und Mediennutzung erforscht. Wissenschaftlich differenziert und zugleich anschaulich und gut nachvollziehbar werden die milieuspezifischen Lebenswelten der drei Altersgruppen vorgestellt. Bei den locker explorierten „Fällen" der Kinder werden, ausgehend von den Grundorientierungen der Eltern, neun Milieus unterschieden, bei Jugendlichen und jungen Erwachsenen jeweils nur sieben, da bei ihnen das Milieu der „Etablierten" noch nicht ausgeprägt ist und „Konservative" und „Traditionsverwurzelte" zu einer „Lebenswelt" zusammengefaßt wurden.

Im Ergebnis zeigt sich, daß die kirchliche Jugendarbeit „vor allem die Jugendmilieus ‚Traditionelle', ‚Bürgerliche Mitte' und Teile der ‚Postmaterialisten'" sowie vereinzelte „Konsum-Materialisten" erreicht, aber „nicht oder nur singulär" die „quantitativ größten Milieus (Moderne Performer und Hedonisten, auch Experimentalisten), die zusammen 65 % der Jugendlichen ausmachen. ... Zwischen der katholischen Jugendarbeit ... und den großen jugendlichen Lebenswelten gibt es einen tiefen Graben" (25). Zugleich offenbaren sich wachsende, gesellschaftspolitisch relevante Distanzen zwischen „nahezu allen" Jugendlichen und den

bildungsärmeren und kulturell andersartig agierenden „Konsum-Materialisten" sowie zwischen „bürgerlichen" und „hedonistischen" Jugendlichen (33).

Angesichts des Befunds, daß das Segment der besonders kirchenverbundenen „Traditionellen" nur jeweils vier Prozent der Jugendlichen und jungen Erwachsenen repräsentiert, während namentlich das weiter an gesellschaftlichem Einfluß gewinnende Leitmilieu der „Performer" (23 bzw. 25 %) der Kirche fernsteht, wird mit kaum überbietbarer Klarheit zweierlei deutlich: Traditionalistische Pastoralstrategien würden die Kirche in Deutschland völlig in die Bedeutungslosigkeit führen. Die Suchbewegungen kirchlicher Akteure (siehe oben), in neuer Weise Anschluß an kirchenfremde Lebenswelten zu suchen und dort das Evangelium überraschend zu bezeugen, sind dringend fortzuführen und zu verstärken. Für diese Neuorientierung in der Arbeit mit Kindern, Jugendlichen und jungen Erwachsenen stellt die besprochene Studie das derzeit wohl beste Handwerkszeug dar, das selbst keine Lösungen enthält, jedoch die dafür nötigen Einsichten in gut verständlicher und praxisrelevanter Form liefert.

Andreas Feige, Soziologe an der Universität Braunschweig, und Carsten Gennerich, Psychologe und evangelischer Theologe an der Universität Bielefeld, haben in Zusammenarbeit mit Verbänden katholischer und evangelischer Berufsschullehrer über 8200 Schüler und Schülerinnen an Berufsbildenden Schulen nach ihren Moralvorstellungen, Gefühlszuständen und religiösen Deutungsmustern befragt[4]. Die Autoren begreifen Religion als einen „diskursiven Tatbestand", wonach Erfahrungen „nicht per definitionem religiös" sind, sondern es erst durch den Rückgriff auf kulturell vermittelte Symbole und begriffliche Konzepte „werden" (17f.). Indem sich die Verfasser holzschnittartig von einem substantiellen Religionsverständnis absetzen (17,20–22,203f.), negieren sie dessen jüngste leistungsfähige Weiterentwicklungen (z.B. durch Stefan Huber) und begeben sich der Möglichkeit, die Religiosität ihrer Zielgruppe mit derjenigen anderer Bevölkerungsgruppen zu vergleichen. Auch kommen Nuancen des Gottes- und Christusbezugs nicht in den Blick.

Feige und Gennerich setzen – und darin liegt ihre Stärke – mit besonderer Achtsamkeit für die Sprache bei dem an, was den rund 16- bis 21jährigen „wichtig ist in ihrem Leben" und erkunden in deren Einstellungen religionsdidaktisch und theologisch hilfreiche „Anschlußstellen" für das Was und Wie des Religionsunterrichts an Berufsbildenden Schulen. Inhaltlich fragen sie nach Grundsätzen der Erziehung und gelingender Partnerschaft, dem Verständnis der Schlüsselkategorien „Gewissen", „Sünde", „Gemeinschaft", „Gottes Segen", „religiös" und „Kirche/Moschee", nach Gefühlen im Zusammenhang mit Konflikten und Ängsten, nach dem, was „meinen Lebensverlauf lenkt" und „Sinn meines Lebens" ist, und schließlich nach der Entstehung der Welt und einem Leben nach dem Tod. Die Daten werden sorgfältig zunächst mit Hilfe von Mittelwertprofilen, Faktor- und sozialstatistischen Analysen ausgewertet und dann einer vertiefenden „Wertefeld"-Untersuchung unterzogen. Mit dieser religionsdidaktisch wertvollen Methode kann die Nähe oder Distanz bestimmter Schülergruppen zu Themen des Religionsunterrichts veranschlagt werden.

Das Wertefeld wurde auf der Basis von elf Erziehungszielen entlang der beiden Konflikt-Dimensionen „Beziehungsorientierung" versus (am „Haben" orientierte) „Selbstorientierung", und „Autonomieorientierung" versus „Traditionsorientierung" aufgespannt. Im Ergebnis zeigt sich, daß kirchlich-religiöse Überzeugungen und Praktiken bei beziehungs- und traditionsorientierten Be-

fragten („Integrierte" in der Terminologie der Autoren) die relativ höchste Zustimmung finden, während umgekehrt bei Autonomie- und Selbstorientierten („Autonome") eine „tendenziell nihilistische Lebensphilosophie" (186) vorherrscht. Die „Statussuchenden" – darunter viele Muslime –, die in ihrem autoritären Lebenskontext wenig selbständige Lebensführungskompetenzen erlernen konnten und materiellen Nachholbedarf haben, halten sich an konventionelle, Ordnung gebende Lebensregeln. Autonomie- und Beziehungsorientierten („Humanisten") eignet eine „ethisch orientierte Lebensphilosophie ohne Bezüge zu einer explizit-herkömmlich als ‚religiös' geltenden Semantik" (188), sie halten „letzte Fragen" tendenziell offen.

Bei vielen Themen, auch bei Gewissen und Sünde, zeigt sich die hohe Bedeutung des unmittelbaren Nahbereichs, also der Eltern und Freunde, für die Jugendlichen und jungen Erwachsenen. Der Begriff der „Sünde" (47–52, 138–146, 199f.) wird von den Befragten anthropozentrisch und moralisch-ethisch verkürzt verwendet, Autonomieorientierte tun sich besonders schwer mit ihm. Der Vergleich mit den abgefragten Normen und Werten zeigt, daß sie nicht die unter „Sünde" subsumierten Verstöße ablehnen, sondern ihre „semantisch eher konventionelle Inhaltsprofilierung" (143). Daraus ergibt sich die theologische Herausforderung, einen wirklichkeitserschließenden Sündenbegriff für Autonomieorienterte zu entwickeln. Der brisanteste Befund der Studie liegt darin, daß „in der Vorstellungswelt der Jugendlichen/Jungen Erwachsenen eine hinreichend heile Welt als erreichbar gilt, wenn die richtigen Spielregeln und Werte verfolgt werden. Hier hat der Islam durch seine Orientierung an der Orthodoxie eine größere strukturelle Ähnlichkeit mit den vorfindlichen psychischen Strukturen der SchülerInnen" (198). *Michael Hainz SJ*

[1] Bieger, Eckhard – Fischer, Wolfgang – Mügge, Jutta u. Nass, Elmar: Pastoral im Sinus-Land. Impulse aus der Praxis/für die Praxis. Münster: LIT ²2008. 168 S. Br. 17,90.

[2] Hinaus ins Weite. Gehversuche einer milieusensiblen Kirche. Hg. v. Michael N. Ebertz u. Hans-Georg Hunstig. Würzburg: Echter ²2008. 312 S. Br. 16,80.

[3] Wippermann, Carsten u. Calmbach, Marc: Sinus-Milieustudie U27. Wie ticken Jugendliche? Hg. v. Bund der Deutschen Katholischen Jugend & Misereor. Düsseldorf: Haus Altenberg 2008. 696 S. Br. 45,–.

[4] Feige, Andreas u. Gennerich, Carsten: Lebensorientierungen Jugendlicher. Alltagsethik, Moral u. Religion in der Wahrnehmung von Berufsschülerinnen u. -schülern in Deutschland. Münster: Wachsmann 2008. 217 S. Br. 24,90.

BESPRECHUNGEN

Religionssoziologie

BERGER, Peter L.: *Erlösender Glaube?* Fragen an das Christentum. Berlin: Walter de Gruyter 2006. XV, 220 S. Br. 19,95.

Dieses Buch ist eine Art moderner Katechismus. Dem Glaubensbekenntnis entlang geht der Religionssoziologe Peter L. Berger die Grundfragen des christlichen Glaubens an. Modern daran ist weniger die Themenstellung als vielmehr die Methode. Im Titel der englischen Ausgabe („Questions of Faith. A Sceptical Affirmation of Christianity") kommt diese weit besser zum Vorschein als im eher wenig sagenden Titel der deutschen Übersetzung.

Vorausgesetzt wird, daß moderne Menschen alte Glaubensaussagen nicht (mehr) fraglos hinnehmen. So werden Fragen an den Glauben gestellt mit jenen und für jene Leser, die den Glauben oft radikal Frage stellen. Es sind allerdings nicht die Fragen, die Älteren aus den Schulkatechismen ihrer Kindheit vertraut sind – Fragen, die eigentlich keine sind, sondern lediglich eine Art Auftakt für die Übernahme einer autoritativ vermittelten, nicht hinterfragbaren Glaubenslehre. Berger aber schreibt für Zeitgenossinnen und Zeitgenossen, die nicht nur didaktisch fragen, sondern denen Fragen aus tiefsitzender Skepsis entspringen. Daher auch das zweite wichtige Wort im englischen Titel: „skeptical". Solche Skepsis signalisiert nicht nur Distanz, sondern zugleich Neugierde. Viele lassen sich nicht mit leicht dahergesagten Glaubensaussagen zufriedenstellen. Der Modus des Suchens ist ihnen näher als kulturell gestützte Gewißheit. Solches Hineinfragen in die alten Glaubenspositionen geschieht im Raum moderner Wissenschaft, vor allem der Naturwissenschaft. Das macht das Buch Bergers vor allem für akademisch Gebildete interessant.

Skepsis, so lehrt nicht nur der Titel, sondern das gesamte Buch in seinen Variationen einer skeptischen Glaubenssymphonie, ist kein Widerspruch zur Glaubenszustimmung. Auf „affirmation", existentielle Zustimmung also, läuft die skeptische Annäherung hinaus – Berger will zumindest in guter presbyterianischer Tradition (in der er selbst verwurzelt ist) – Skeptiker für eine freie und durch nichts als vernünftige Argumentation gestützte Glaubenszustimmung gewinnen.

Das Buch ist eine eindrucksvolle „Anwendung" einer der Lieblingsideen des weltweit bekannten austroamerikanischen Religionsforschers. Diese hat es mit dem Verhältnis von Moderne und Religion zu tun. Säkularisierungsverfechter tendierten in den 70er Jahren des letzten Jahrhunderts zur Annahme, daß modern immer auch säkularisiert, also religionsfrei bedeute. Berger bezweifelt dies nicht nur mit Blick auf Amerika oder andere Teile der globalisierten Welt. Es gebe zwar eine Moderne – vor allem in Westeuropa –, welche die Religion so lange privatisiert und verinnerlicht, bis sie keine lebensprägende Kraft mehr besitzt. Damit ist aber, so Berger wiederholt in den letzten Jahrzehnten, nicht gesagt, daß es nicht auch eine andere Form der Moderne gibt, in der Religion nicht umkommt, sondern im Gegenteil sogar aufblüht: allerdings eben in einer modernen Gestalt – also in der Spannung zwischen fragender Skepsis und ersehnter Zustimmung.

Unbedingt lesen, noch mehr durcherleben sollten diesen modernen Katechismus jene, die in christlichen Kirchen das Evangelium verkünden. Gerade den Selbstgewissen unter ihnen ist zu raten, sich in eine solche Art, sich dem Glauben behutsam zu nähern, mit großer Empathie zu vertiefen. Vielleicht zeigt sich dann, daß sich auch bei Predigern auf den Kanzeln der Kirchen hinter glaubensstarker Rhetorik oft mehr Zweifel und Fragen verbergen, als auf den ersten Blick erkennbar ist. *Paul M. Zulehner*

BROSE, Thomas: *Zwischen Himmel und Erde.* Christ sein in einer säkularen Welt. Würzburg: Echter 2008. 156 S. Br. 9,90.

Die Frage nach dem „guten Leben" ist spätestens mit Aristoteles in den Mittelpunkt philosophischer Reflexion gerückt. In Zeiten erstarkender Glaubensmächte zu Beginn des 21. Jahrhunderts hat sich das Spektrum dahingehend erweitert, daß zunehmend auch die Frage nach dem „guten Zusammenleben" – sei es der Religionen, sei es der Glaubenden und Nichtglaubenden – Gegenstand intensiven akademischen Nachdenkens geworden ist – so auch in dem hier anzuzeigenden Band des Religionsphilosophen und verdienstvollen Begründers der „Guardini-Lectures" (113) an der Humboldt-Universität zu Berlin, Thomas Brose. Ausgehend von dem doppelten Befund, daß „die religionspolitische Gegenwart ... spätestens am 11. September 2001" (8) begonnen hat und daß die „Säkularisierungsthese" (135f.) vom zunehmenden Verschwinden der Religion bei zunehmender Modernisierung wissenschaftlich unhaltbar geworden ist, fordert dieses Buch die Religionen und Konfessionen auf, ihr Verhältnis zu Gewalt, Toleranz und Frieden klar zu bestimmen. Seinem selbstgesetzten Ziel, Wegmarken zur Orientierung zu setzen und „die mystisch-politische, die prophetisch-widerspenstige Dimension des Glaubens" (8) heute erneut ernst zu nehmen, nähert sich Brose dabei in drei Schritten.

Den Auftakt bildet ein Abschnitt, der den Lesern einen ersten Zugang zum Thema eröffnen möchte. Als Beispiel wählt Brose sein eigenes Aufwachsen als katholischer Christ in der Diktatur des DDR-Sozialismus. Feinsinnig, aber schonungslos entlarvt er dabei die systematischen und menschenverachtenden „antireligiösen Strategien" (20) eines Regimes, für welches das Christentum mit seinem vorgeblich „mittelalterlichen Weltbild" (19) nicht zum proklamierten Bild des „neuen Menschen" (20) paßte. Wie durchschlagend erfolgreich dieser „Kampf gegen den Glauben" (86) trotz letztendlichen Scheiterns des politischen Systems gewesen ist, verdeutlichen die angeführten Statistiken (21). Mit der These des Autors, daß es für die Zukunft von Glaube und Kirche entscheidend sei, gerade in den Großstädten präsent zu sein, ist auch die Zukunft unserer demokratischen Grundordnung angesprochen; denn Atheismus sei mitnichten eine „unverbindliche Floskel". Indem durch ihn „die Existenz Gottes radikal in Frage gestellt wird", erschüttere er auch „die Grundfesten von Oben und Unten, Gut und Böse, Recht und Moral" (48f.).

Wie aber soll man umgehen mit Fragen von Glaube, Religionslosigkeit und kulturell-religiösen Spannungen im Milieu der Großstadt? Um dies zu klären, rekurriert Brose im zweiten Teil seines Buchs auf drei Gewährsmänner, Menschen, die sich „mitten in der Welt" (111) selbstlos für ihren Nächsten eingesetzt haben: auf den Armenpriester Carl Sonnenschein mit seinem rastlosen sozialen Engagement, den evangelischen Märtyrer Dietrich Bonhoeffer mit seinem unbeirrbaren Mut, totalitärer politi-

scher Macht zu widerstehen, und den Religionsphilosophen Romano Guardini. Alle drei dienen dem Autor zwar nicht als bruchlos adaptierbare Modelle für gelebtes Großstadtchristentum heute. Aber sie sind ihm doch eine Ermutigung, die „Zeichen der Zeit" (76) jeweils neu zu deuten und die von diesen Glaubenszeugen gezogenen Spuren in der Gegenwart wieder aufzunehmen. Brose entwickelt daraus einen sogenannten „Berliner Ansatz" (80), der von christlicher Grundlage aus Ansätze zu den Problemstellungen einer säkularen Welt entwickeln möchte. Für die Zukunft würde man sich wünschen, daß Brose diesen noch etwas skizzenhaften Ansatz präziser ausführt, was sich mit dem von ihm konstatierten Desiderat einer „Hermeneutik des Großstadtlebens" (139) sicherlich gut verbinden ließe.

Wie aktuell die Frage nach dem „guten Zusammenleben" der Religionen in unseren stark multikulturell geprägten urbanen Milieus ist, verdeutlicht Brose im dritten Teil seines Buchs, worin er sich dem schwierigen Verhältnis von Glaube und Gewalt, von Religion und Politik zuwendet. Die neue Sichtbarkeit von Religion, die gegenwärtig in all ihren Facetten „machtvoll auf die politische Bühne zurückgekehrt ist" (127), fordere uns massiv heraus, dieses Wechselverhältnis heute neu zu buchstabieren. Der Autor sieht auch hier das Christentum in der Pflicht, mit seinem bislang noch zu wenig beachteten Potential, Glaube und Vernunft auf eine Weise zu verbinden, die pathologische Auswüchse auf beiden Seiten auszuschließen vermag. Und so mündet sein Buch folgerichtig in die Aufforderung an die politisch Verantwortlichen, ihre „Christophobie" (Joseph H. H. Weiler) abzulegen und „das Verhältnis von christlich-abendländischer Tradition und säkularisierter Gesellschaft erneut auf die politische Agenda zu setzen" (135).

„Es war zu keiner Zeit einfach, von Gott zu sprechen" – heißt es auf Seite 78. Brose hat diesen Brückenschlag „zwischen Himmel und Erde" dennoch gewagt. Er ist ihm gelungen. *Philipp Hildmann*

Theologie

Bachl, Gottfried: *Spuren im Gesicht der Zeit.* Ein wenig Eschatologie. Salzburg: Otto Müller Verlag 2008. 142 S. Gb. 18,–.

Professionelle Denker erliegen leicht der Gefahr, ihre Arbeit an den alltäglichen und vordergründigen, aber vielleicht gerade darin tiefgründigen Dingen vorbei zu verrichten. In der abstrakten Gewißheit, die sich allzuoft mit einem „kräftigen Schub systematischer Habgier, der alles Anfängliche zu wenig ist" (6), verbindet, bleibt wenig Raum für den Genius loci, seine Eingebungen und Anstiftungen. Dabei zeigt sich gerade im Nachdenken über die letzten Dinge, daß sich aus all den Fäden, die sich durch die Tradition ziehen und die uns Gottfried Bachl im Lauf der Lektüre an die Hand gibt, am Ende doch kein „Haus der Begriffe" (135) zimmern läßt. In einem Spiel der Phantasie bringt er Namen und Orte, die über die Knotenpunkte der subjektiven religiösen Erfahrung hinausgreifen und zugleich dafür offen sind, in ein bewegliches Netz von Beziehungen. Er nimmt uns auf seinem Weg zu ungewöhnlichen Gesprächen mit und zeigt uns manchen Ort jenseits aller touristischen Vermarktung in einem anderen, bescheideneren Licht.

Orpheus, der den Gästen der Salzburger

Festspiele den Weg in das Haus der Musen weist, um für ein paar Stunden den Sorgen des Alltags zu entrinnen, wurde schon früh mit Christus in Verbindung gebracht. Heute gilt er manchem, verglichen mit Jesus, als der weisere, in seinem Scheitern als der wahrere oder zumindest glaubwürdigere Mensch, der unser Mitgefühl verdient. Dagegen erscheint Jesu „Gestus der Maßlosigkeit" (20) als eine Provokation: Er will sich nicht mit dem Schicksal, dem Orpheus im letzten zustimmt, abfinden. Er läßt sich nicht in das System rein regionaler Freiheiten, das die polytheistische Religion Griechenlands und auch manchen zeitgenössischen Diskurs prägt, einpferchen und begnügt sich nicht mit einem bloßen Aufschub der Zeit. Christus geht es mit seinem Evangelium um die Zukunft alles Vergangenen. Dafür setzt er sein eigenes Leben aufs Spiel. Der Macht, ja dem Bann der Musik, die zwar auf Transzendenz verweisen, geht aus der Sicht des Evangeliums immer das Wort voraus – gerade auch in der Liturgie.

Angesichts der biblischen Zusage, daß alle ein Gesicht haben sollen, kann einem beim Gang durch die prächtige Salzburger Altstadt ein kurzes Frösteln überkommen. Gehen wir nicht auf einem Boden „über den Toten ... über die Masse der nicht beachteten, verscharrten Gesichter" (57), für die im Kulturbetrieb und im ästhetischen Genießen kein Platz bleibt? Es ist aber nicht nur die Erinnerung mit ihrer begrenzten Fassungskraft, die dem Gesicht in seiner Unverwechselbarkeit und damit dem Individuum in seiner Einmaligkeit zusetzt. Angst, Begierde und Schuld tragen auf individueller Ebene das Ihre dazu bei, ebenso wie die Ideologien von Klasse, Volk oder Natur auf kollektiver, aber auch „der mystische Mißmut über alles Einzelne und Individuelle" (66) hat seinen Anteil. Dabei hätte gerade eine Theologie der letzten Dinge das Gesicht in Erinnerung zu rufen und vom Segen des Sterbens, aber auch der Auferstehung zu reden. Das Gesicht, das immer wieder an markanten Stellen des Neuen Testaments erscheint, entfaltet seine Kraft am eindrücklichsten im Christus-Gesicht als der „Ikone des Evangeliums" (92), mit der die Offenbarung des Johannes prophetisch den Weg der Christen in der Welt deutet.

Nachdem uns Bachl „durch die Unterwelt in das Land des Lebens ... durch die Galerie der Totenbilder in den Garten der Gesichter" geführt hat, ist es nun an der Zeit „durch die haltenden Räume in die freie Gegend des Himmels" (137) aufzubrechen. Ein Gespräch mit dem heiligen Rupert lenkt unseren Blick weg von aller „irdischen Pedanterie" hin zur „himmlischen Genauigkeit" (98). Das leere Grab Jesu, das sich in zeitlicher Hinsicht grundlegend von allen anderen im Lauf der Zeit leer gewordenen Gräbern unterscheidet, ist die christliche Antwort auf die „Herrschaft der Steine" (104), der Pyramiden und anderer Monumente. Reliquien erscheinen vor diesem Hintergrund bedeutungslos. Aber die Volksfrömmigkeit geht immer wieder ihre eigenen verschlungenen Wege. So hat beispielsweise auch die These von der Hoffnung auf die Erlösung aller in der Marienfrömmigkeit der Lieder des mittelalterlichen Salzburger Mönchs eine Zuflucht gefunden. Die weibliche „Geburtlichkeit" wird gegen die Ausweglosigkeit der Hölle aufgeboten. Aber auch das Denken der ewigen Seligkeit ist nicht frei von Befürchtungen, vor allem der der Langeweile. Ruhe, Stille und Ausruhen vom mühevollen Erdendasein, die den Menschen einmal Trost gespendet haben, scheinen uns geschäftigen Erdenbürgern von heute nur schwer verständlich.

Diese „Salzburger Eschatologie" (8), die Bachl ursprünglich für die Salzburger Hochschulwochen ausgearbeitet hat, ist ein

im besten Sinn des Wortes geistliches Buch, das an die großen theologischen Fragen heranführt und sie durch ihre Einbettung in einen konkreten Ort zugänglich macht. Die Einwurzelung in der Gegend Salzburgs macht die Fragen auf unerwartete Weise zu denen des Lesers, auch dann, wenn er die Stadt nur flüchtig kennt – der heilige Ort könnte ja durchaus auch seiner sein, ohne daß er wie Ignatius von Loyola ins Heilige Land oder eben nach Salzburg pilgern müßte. *Paul Schroffner SJ*

ZU DIESEM HEFT

Am 3. Februar 2009 wäre Simone Weil 100 Jahre alt geworden. Reiner Wimmer, Professor für Philosophie an der Universität Tübingen, beschäftigt sich mit dem umfangreichen Werk der französischen Philosophin und stellt vor allem ihr Verständnis des Christlichen im Verhältnis zu anderen Religionen dar.

Die technischen Fortschritte im Bereich der Frühgeborenenmedizin eröffnen neue Lebensmöglichkeiten und stellen gleichzeitig Ärzte, Pflegekräfte und Eltern vor die Aufgabe einer verantwortlichen Entscheidung. Stephan Ernst, Professor für Moraltheologie an der Universität Würzburg, nennt Kriterien zur Entscheidungsfindung aus theologisch-ethischer Sicht.

Zum angenommenen 2000. Geburtstag des Paulus von Tarsus hat Papst Benedikt XVI. ein Paulusjahr ausgerufen. Norbert Baumert, Professor für Exegese des Neuen Testaments an der Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Georgen in Frankfurt, versteht die Freiheit des Völkerapostels in seiner Bindung durch den Heiligen Geist und widmet sich unter dieser Rücksicht verschiedenen Themen seiner Briefe.

Les Murray, der am 17. Oktober 2008 seinen 70. Geburtstag feierte, gilt als der bedeutendste zeitgenössische Lyriker Australiens. Manfred Musiol, Studiendirektor am Domgymnasium in Freising, würdigt sein Leben und Werk anhand ausgewählter Beispiele seines dichterischen Schaffens.

Ausgehend von der Frage, ob Wahrheit intolerant sein kann, setzt sich Harald Schöndorf, Professor für Erkenntnislehre und Geschichte der Philosophie an der Hochschule für Philosophie in München, mit dem Toleranz- und Wahrheitsbegriff unter dem Vorrang der Menschenwürde und dem Glauben an Gott auseinander. Er kommt zu dem Ergebnis, daß gerade die höchste Wahrheit die größtmögliche Toleranz schafft.

Spiritualität ohne Grenzen

Kaum ein Angebot, das etwas auf sich hält, scheint noch ohne die Edelvokabeln „spirituell" oder „Spiritualität" auszukommen. Das Spektrum reicht von eindeutig religiös gemeinten Exerzitien über die auch Agnostikern zugänglichen Treffen der Anonymen Alkoholiker und ähnlicher 12-Schritte-Selbsthilfegruppen bis hin zur rein persönlichkeitstestbasierten „spirituellen Partnersuche" im Internet und der „spirituellen Beratung" durch Kartenlegen. Spiritualität macht sich überall gut: Bei Gesprächen über Religion ersetzt sie das bieder gewordene Wort Frömmigkeit, während sie Lebenshilfe- und Wellness-Angeboten einen unbestimmten Mehrwert verleiht und diese damit adelt.

Wenn man bedenkt, daß der moderne Begriff Spiritualität ursprünglich einen eindeutig christlichen Sinn hatte, als er zu Beginn des 20. Jahrhunderts in Frankreich die traditionellen Bezeichnungen „dévotion" und „piété" ablöste und ab etwa 1950 auch in Deutschland übernommen wurde, mag überraschen, mit welcher Leichtigkeit er inzwischen Heiliges und Profanes umfaßt. Im christlichen Bereich besagt Spiritualität nach wie vor: geistgewirkter Glaube (spiritus: Geist), der in der persönlichen Erfahrung und Lebenswelt des Christen verwurzelt ist. Doch trat diese Bezeichnung in der angelsächsischen Welt ab etwa 1960 in erweiterter Bedeutung auf den Plan.

Die entstehende Psychokultur, die Humanistische und Transpersonale Psychologie, die Meditationsbewegung, der Trend zu einer Auswahlreligiosität mit östlichen Elementen sowie die Esoterikwelle wollten Erfahrungen erschließen, die Religiöses und Psychologisches beinhalten. Als Sammelbegriff bot sich dafür die Bezeichnung Spiritualität an. Religiosität wäre als zu eng empfunden worden, hingegen bedeutet „spiritual" im Englischen nicht nur geistlich, religiös, kirchlich, sondern auch allgemeiner: seelisch, ideell, nichtmateriell, übernatürlich.

Diese „spirituelle Wende" erfaßte bald auch das Gesundheitswesen, als es sich auf das Globalziel Lebensqualität/Subjektives Wohlbefinden auszurichten begann. So gab schon 1971 eine Konferenz im Weißen Haus der Alternsforschung das Ziel „spirituelles Wohlbefinden" vor und zählte zur Spiritualität die inneren Ressourcen des Menschen, zumal die zentrale Lebensphilosophie – „gleich, ob religiös, antireligiös oder nichtreligiös –, die das Handeln einer Person leitet, und damit die übernatürlichen und nichtmateriellen Dimensionen des Menschen". So wurde jede Art von Sinnsuche als spirituell qualifiziert und mit Spiritualität ein weites, pluralismustaugliches semantisches Dach gefunden, unter dem man alle nicht rein materiellen Bemühungen um subjektives Wohlbefinden unterbringen konnte: die Wege und Auffassungen herkömmlicher Seelsorge wie auch neuerer, weitgehend indivi-

dualistischer Religiosität, areligiöse Humanismen, psychologische Betreuung usw. Auf dieser Linie bezog auch die Weltgesundheitsorganisation ab 1995 „Spiritualität, Religion, Persönliche Überzeugungen" als Dimension in ihren Fragebogen zur gesundheitsbezogenen Lebensqualität ein; in diesem Sinn spricht man seit einigen Jahren auch in der deutschsprachigen Gesundheitsforschung immer häufiger von Spiritualität.

Psychologen und Sozialwissenschaftler schätzen an diesem Begriff, daß er weiter ist als Religiosität. Dagegen kann man einwenden, daß ihn dies unscharf, ausufernd und – aus theologischer Sicht – oberflächlich macht. Tatsächlich läßt sich Spiritualität nicht umfassend definieren, und die Fragebögen, die man dazu konstruiert hat, müssen sich auf ausgewählte Gesichtspunkte beschränken: Spiritualität als Selbstakzeptanz, Suche nach Sinn und Fähigkeit zur Hingabe an Werte und Personen; als intensives Erleben der Schönheit bzw. Heiligkeit der Natur; als allgemeines Verbundensein mit Menschen, Natur und Kosmos; als Meditationserfahrung, Achtsamkeit, Vorahnungen, „psychokosmische Energie"; als Verbundenheit mit Gott, dem All-Einen, oder einer Gottheit.

Wenn Spiritualität alle „nichtmateriellen Dimensionen" des Menschen umfaßt, kann man alles Psychische spirituell nennen – gewiß. Doch wendet sich die Forschung damit löblicherweise von der Tendenz ab, den Menschen materialistisch auf eine Triebhydraulik (klassische Psychoanalyse), einen Reiz-Reaktions-Mechanismus (radikaler Behaviorismus) oder ein Produkt gesellschaftlicher Verhältnisse (Marxismus) zu reduzieren, und erklärt sich bereit, auf nichtmaterielle, eben spirituelle Bedürfnisse und Kräfte von Kranken, Alten und der Allgemeinbevölkerung zu achten.

Ob katholische Neue Geistliche Gemeinschaften oder Buddhismus-Sympathisanten – wer im religiösen Bereich, kirchlich oder außerkirchlich, Spiritualität zum Leitbegriff erhebt, optiert für den Primat persönlicher, authentischer Erfahrung vor einem bloß gewußten, überlieferten Glauben. Wenn dabei manche spirituellen Lehrer den Kirchen pauschal Erstarrung in „Dogmen" vorwerfen und einen Weg „ohne konfessionelle Augenbinde" versprechen, darf man ruhig darauf aufmerksam machen, daß spirituelle Erfahrung stets von der weltanschaulichen Orientierung des Übenden geprägt wird und daß nichtkirchliche Meditationsleiter oft ausgesprochen dogmatische Auffassungen von Mensch und Welt lehren – nur verdeckt als Erleuchtungsweg. Demgegenüber legt eine kompetente kirchlich „gebundene" Spiritualität ihren Orientierungsrahmen offen und nimmt das Verlangen nach emotional bedeutsamer Glaubenserfahrung ernst, ohne die individuelle Sehnsucht und Betroffenheit zum einzigen Maßstab zu erheben. Solche Spiritualität muß man nicht als „die subjektive Seite der Dogmatik" (Hans Urs von Balthasar) bezeichnen, doch durch Initiativen von unten und von oben fördern; den Menschen erschließen sollte man sie allemal.

Bernhard Grom SJ

Andreas R. Batlogg SJ

Die Autorität Karl Rahner

Überlegungen und Beobachtungen zum 25. Todestag

Vor 25 Jahren, am 30. März, ist Karl Rahner SJ (1904–1984) in Innsbruck verstorben, keine vier Wochen nach Vollendung seines 80. Lebensjahres. Ist nicht längst alles zu seinem Werk gesagt: bekundet, kommentiert, gepriesen, analysiert oder aber beeinsprucht? Sein 100. Geburtstag wurde doch „eben erst" begangen: Aber das ist auch schon wieder fünf Jahre her – es war zugleich der Monat seines 20. Todestags. Bereits vor 35 Jahren problematisierte sein Schüler und Freund Johann Baptist Metz in dieser Zeitschrift wortstark „die Belobigungsliteratur", die inzwischen um ein Vielfaches angewachsen ist:

„Karl Rahner, 70 Jahre. Wo anfangen? Bei der Biographie? Bei der Bibliographie? Bei der Wirkungsgeschichte? Wo anfangen bei einem Mann, der – fast wie bei Shakespeare – keine Biographie zu haben scheint außer der seines Werks selbst? So beginne ich beim Anlaß und beim Veranlaßten. Karl Rahner, 70 Jahre: die Würdigungsartikel zirkulieren schon in den Zeitungen, in den Kirchenblättern und noch verbreiteteren Massenmedien. Der feierliche Ton hat Hochkonjunktur, höher bei den einen, ein wenig herb-gestimmter bei denen, die sich in allen Situationen als Leute des Maßes und des Augenmaßes, der Übersicht bewähren – auch noch angesichts des feuerspeienden Berges. Jedenfalls, die Anerkennungswelle rollt (noch einmal?), die Belobigungsliteratur läuft auf Hochtouren." [1]

Kam in solchen Bemerkungen damals schon eine gewisse Verlegenheit zum Vorschein? Die Frage bleibt aktuell: Wie läßt sich angemessen von einem reden, wie kann man treffend einem danken, der wie wenige die Theologie und die Kirche des 20. Jahrhunderts nicht nur mitgestaltet und geprägt hat, sondern darüber hinaus prägend weiterwirkt?

Kein Zweifel, Karl Rahner ist eingegangen in die Geschichte. Ja, er hat Kirchen-, Theologie- und Konzilsgeschichte gleichermaßen geschrieben, aus den Aufbruchsbewegungen des 20. Jahrhunderts ist er nicht wegzudenken – und auch nicht wegzuloben. Es gibt, jenseits der alle fünf oder zehn Jahre wiederkehrenden Gedenktage, längst auch eine unterirdische Wirkungsgeschichte: Karl Rahners theologisches Werk wirkt nach wie vor – oft ohne daß sich seine Bewunderer oder Bestreiter darüber Rechenschaft abgeben, oft ohne daß manchmal gewisse erklärte „Gegner" ein Mindestmaß an Respekt vor dieser Lebensleistung erkennen lassen. Nein, passé ist Karl Rahner gewiß nicht. Die Kategorisierung „Theologie-

geschichte" vermag ihn nicht zu musealisieren – auch wenn das manchen gar nicht so ungelegen käme.

So wirkmächtig seine Theologie jedoch nach wie vor ist und – man muß kein Prophet sein – bleiben wird: Die Erinnerung an Karl Rahner selbst scheint allmählich zu verblassen, um nicht zu sagen zu verschwinden. Der Geschichte geschrieben hat, ist für viele 25 Jahre nach seinem Tod selbst einfach „Geschichte", ähnlich wie das letzte Konzil scheinbar fern zurückliegt.

Das hängt natürlich auch damit zusammen, daß er sich biographisch entzieht. Sein Leben gibt biographisch nicht viel her, auch wenn die in Band 25 der Gesamtausgabe gesammelten, im Umfeld des 80. Geburtstages entstandenen Lebensrückblicke, gerade in ihrer jetzt vorliegenden Kompaktheit, reichhaltiger sind, als man gemeinhin anzunehmen bereit war[2] – und abgesehen davon, daß es letztlich überhaupt keine „biographiefreien" Texte gibt. Die jüngere Generation vergißt manchmal einfach, daß hinter jedem Text und damit auch hinter Karl Rahners beeindruckender Bibliographie von über 4000 Titeln, von denen nach Dublettenbereinigung und nach Abzug von Neuauflagen und Übersetzungen immer noch etwas mehr als 1800 Titel übrigbleiben, ein konkreter Mensch steckt. Etliche, teils sehr berührende, bisher weitgehend verborgene Seiten Karl Rahners wurden 2006 in einem Interviewband zusammengetragen und so der Nachwelt erhalten[3]; dieses Buch wird demnächst bei Marquette University Press auch in englischer Übersetzung erscheinen. Daß Karl Rahner allerdings in unseren Breiten in einem Glasfenster „verewigt" würde, wie dies 1967 in der Grace Cathedral in San Francisco geschah, wo er neben John Henry Newman und Martin Buber zu sehen ist[4], steht nicht zu erwarten: Dies ist der deutschen Mentalität fremd, man ist zu nüchtern bzw. zu verhalten – trotz aller zunehmenden autobiographischen Manie bzw. moderner indiskreter Nabelschau.

Was heißt: Karl Rahner beerben?

Bei jedem Gedenken, das sich nicht mit pietätvoller, schnell nostalgischer Rückschau begnügt, stellt sich neu die Frage, was denn Kirche und Theologie einem verdanken, der in den Mittelpunkt der Aufmerksamkeit gestellt wird. Selbst „die, die ihn kritisieren oder ablehnen", hieß es zu seinem 80. Geburtstag, „zehren noch von seinen Einsichten, von seinen ebenso scharfsinnigen wie zarten Wahrnehmungen in der Welt des Lebens und des Glaubens. Und die ihn ignorieren, ignorieren weit mehr als irgendeine theologische Position. Karl Rahner hat das Antlitz unserer Theologie erneuert. Nichts ist mehr ganz so, wie es vor ihm war."[5] Ob sich auch scharfe Kritiker seiner Theologie dessen bewußt sind? Menschlich fair, wissenschaftlich redlich war längst nicht alles, was in den letzten Jahren Karl Rahner nachgesagt, was ihm unterstellt wurde.

Karl Lehmann hat 1994 festgestellt, es gebe „keinen abwegigen Rahner-Kult, der sich mehr mit seiner Person als mit seinem Werk beschäftigt, so sehr viele Zeitzeugen das Leben und Wirken dieses selbstlos und eher verborgen arbeitenden Ordensmannes noch erhellen können“[6]. Man mag dem ehemaligen Assistenten Karl Rahners und Mitherausgeber seiner „Sämtlichen Werke“ vorhalten, er sei Partei, aber hier hat er als Vorsitzender der Deutschen Bischofskonferenz gesprochen. Sein Hinweis gilt:

„Karl Rahner ist auch keine Mumie geworden, die nur noch aus historischer Distanz betrachtet und nach allen Richtungen seziert wird. Auch die gegenwärtigen, jungen Generationen, die ihn kaum mehr in seinem persönlichen Wirken kennenlernen konnten, kann er für seine Sache begeistern. Dafür darf man freilich die Anstrengung des Begriffs und das strenge Denken nicht scheuen.“[7]

Tatsache ist: Es gibt ein ungebrochenes Interesse an der Theologie Karl Rahners, wie ein Blick auf die ständig aktualisierte Sekundärbibliographie zeigt[8] – auch wenn sich dabei tendenziell feststellen läßt, daß Vergleichen mit anderen Autoren gegenüber monographischen Studien (besonders auffällig im deutschen Sprachraum) oft der Vorzug gegeben wird. Daß Karl Rahner weder eine „Gemeinde Gleichgesinnter“ noch eine „intime Anhängerschaft um sich gebildet“ hat, erweist sich bei manchen Kontroversen dabei durchaus als Vorteil: „Nicht einmal eine theologische Schule im traditionellen Sinn hat er um sich gegründet.“[9]

Von einem „Rahnerjargon“ muß man freilich zu Karl Rahner selbst kommen. Es genügt nicht, über sein Leben Bescheid zu wissen und Anekdoten daraus zu erzählen. Es kommt auch nicht darauf an, ihn papageienhaft nachzubeten, für jedes theologische Problem ein Rahner-Stichwort parat zu haben und ihn als Kronzeugen zu verwenden, so diskursbelebend das sein mag. Manchmal ist es ohnehin eine einseitige Vereinnahmung, mittels der er für Ideen und Theorien ganz anderer Art, die wenig mit Karl Rahner zu tun haben, herhalten soll. Gründliches und gewissenhaftes Textstudium – nicht nur der Sekundärliteratur – ist nach wie vor unerläßlich. Auch für seine Schriften gilt: Texte erschließen sich oft aus dem Kontext. Natürlich kann man einen Rahnertext auch ideengeschichtlich analysieren und erschließen. Aber nicht selten übersieht bzw. vernachlässigt solche Interpretation werkgenetische Hintergründe, die zu ganz anderen, manchmal viel sachgerechteren Ergebnissen führen können.

Ein Lehrbeispiel für Mißverständnisse stellt ein spannendes, hinterher publiziertes Podiumsgespräch dar, an dessen Ende es zu einem „Eklat“[10] kam. Es beschloß 2004 eine Akademietagung in Köln: Thomas Ruster behauptete (zunächst), Karl Rahner kenne „keine Auferstehung der Toten, kein ewiges Leben“[11], was dann bei der Drucklegung als „mißglückter Satz“ zurückgenommen wurde. Daß nach wie vor – gegen eindeutige Textbelege – Behauptungen über die Theologie Karl Rahners in die Welt gesetzt werden, die eher „ideologische“ Zwecke verfolgen, ist traurige

Tatsache. Mit der über 20jährigen Erfahrung als verdienter wissenschaftlicher Mitarbeiter des Karl-Rahner-Archivs in Innsbruck (welches im Februar 2008 nach München verlegt wurde) stellte Roman A. Siebenrock damals in seinem Referat grundsätzlich fest:

„Die Mitarbeiter des Karl-Rahner-Archivs beanspruchen keinerlei Interpretationsmonopol und vertreten in nicht wenigen Fragestellungen durchaus andere Positionen als Karl Rahner. Es ist aber unsere Aufgabe, bei krasser Unkenntnis des Werkes die notwendige Information bereit zu stellen und auf offensichtlich unbekannte Seiten des Werkes aufmerksam zu machen. Diesen Service leistet das Archiv seit langer Zeit in vielfacher Weise an allen Interessierten. Es kann, so meine Meinung, zwischen Unkenntnis, krasser Fehlinterpretation (inklusive Fälschung) und Meinungsverschiedenheiten, bzw. berechtigter Kritik unterschieden werden." [12]

Damit war auch etwas gegen das da und dort kursierende diffamierende Wort vom „Innsbrucker Rahner-Lehramt" gesagt. Wie wichtig eine werkgenetische Lektüre Karl Rahners ist, hat in den letzten Jahren ein aus einem Lesekreis hervorgegangener, von Karl H. Neufeld SJ (Stichwort: „Ordensexistenz") mitgeprägter „Innsbrucker Rahnerkreis" gezeigt, der auf dem Hintergrund ausgewiesener Studien zum „Rahner-Gedenkjahr 2004" mit dem Buch „Der Denkweg Karl Rahners" an die Öffentlichkeit getreten ist, das innerhalb von vier Monaten eine zweite Auflage erreichte:

„Durch die Beschäftigung mit eben den Grundlagen, auf denen Karl Rahner fußt, erwuchs uns die Chance, ihn von seiner Prägung und seiner Werkgenese her zu lesen und zu verstehen. Nicht mehr der Diskussionskontext, in dem sich der weltbekannte Jesuitentheologe in den 60er-, 70er- und frühen 80er Jahren bewegte und in denen seine Impulse aufgegriffen wurden, bestimmte unseren Zugang zu seinem Denken. Vielmehr war es der frühe Rahner, der die Theologie seiner Zeit innovativ weiterentwickelte und befruchtete. Die Distanz zu ihm, die uns unser Lebensalter vorgab, ermöglichte so eine neue Nähe: schlichtweg dadurch, daß nüchterne Arbeit am Text in den Vordergrund trat." [13]

Einseitige Rezeption kann durchaus handfeste Konsequenzen haben. Prominentes Beispiel: Schon bevor es 1996 bzw. 1997 durch das Erscheinen von Band 2 („Geist in Welt") und Band 4 („Hörer des Wortes") der „Sämtlichen Werke" Karl Rahners offensichtlich wurde, wo die erste und die zweite Auflage der beiden jeweils titelgebenden, grundlegenden Rahner-Werke abgedruckt sind und die Bearbeitungsschritte durch Klammerkennzeichnungen und Anmerkungen (SW 2) oder sogar durch Paralleldruck beider Ausgaben (SW 4) augenscheinlich nachvollziehbar werden, wußten Unvoreingenommene, was Roman A. Siebenrock im Jahr 2004 („Ich bin mir bewußt, mich mit dem, was ich jetzt sage, als ein Bösewicht zu outen") bewußt pointiert aussprach:

„Ich halte tatsächlich die Überarbeitung von ‚Hörer des Wortes' und ‚Geist in Welt' durch Johann Baptist Metz für eine Interpretation und keine Weiterführung ... Metz streicht ele-

mentare Passagen von ‚Hörer des Wortes', er streicht die personale Bestimmung von Offenbarung, und hinterher sagt man: Rahner hat es nicht. Das ist doch eine höchst erstaunliche Sache. Pointiert zugespitzt sage ich deshalb: Metz kritisiert das Rahnerverständnis, das er selbst dort eingetragen hat. Das ist mir zuviel Pluralismus im Sprachspiel. Wer wissen möchte, was die Intention Rahners in ‚Hörer des Wortes' ist, dem sage ich: Auflage eins!" [14]

Mittlerweile steuern viele der prominentesten Schüler und Assistenten Karl Rahners, von denen etliche selber die Professorenlaufbahn einschlugen, auf das Ende ihrer aktiven Laufbahn zu (z.B. Karl Lehmann) oder sind bereits emeritiert (z.B. Johann Baptist Metz, Herbert Vorgrimler, Pius Siller, Karl H. Neufeld SJ), wenn nicht schon verstorben (z.B. Heinz Schuster, Herlinde Pissarek-Hudelist, Karl-Heinz Weger SJ, Roman Bleistein SJ, Adolf Darlap). „Vater-Sohn-Konflikte" sind der „Enkel"-Generation fremd, die Konkurrenzkämpfe der ersten Generation, die sich über Dritte Botschaften ausrichten oder mit Anspielungen in Publikationen und Interviews Signale setzen konnten, vorüber. Nachwachsende Rahner-Interpreten haben ein unbefangeneres Verhältnis zum „Meister", als es früheren möglich war.

Einweisung in die Erfahrung des Glaubens

Geht das überhaupt, und wie geht das: einen Theologen zu achten, gar zu ehren, um ihn so zu beerben? Respekt darf nicht mit Heldenkult verwechselt werden – ein solcher wäre Karl Rahner zutiefst zuwider gewesen. Er hat – das bestätigen alle, die ihm mehr oder weniger nahestanden – nicht viel Aufhebens gemacht von seiner Person. Es ging ihm nicht um sich selbst, ja nicht einmal darum, seine eigenen Lieblingsideen zu lancieren oder Theologumena „durchzuboxen" – auch nicht auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil, auf dem er sich bis zur Erschöpfung verausgabte und dessen „Holy Ghost Writer" zu sein er stets vehement bestritt. Theologie verstand Karl Rahner als Dienst an der Kirche: Er war also ein Dienstleister – andere hatten zu entscheiden, ob sie auf seine Überlegungen und Vorschläge eingehen wollten oder nicht.

Kann man, so man ihn schätzt, in unapologetischer Absicht von Karl Rahner sprechen und schreiben? Ein unverdächtiger Zeuge, der Freiburger Fundamentaltheologe Magnus Striet, hat vor fünf Jahren in einer Bilanz gemeint, er wolle Karl Rahner „nicht nur ehren, sondern Partei für ihn ergreifen" [15]. Für einen Theologen der jüngeren Generation, der kein ausgewiesener Rahnerforscher ist, ist dies ebenso erstaunlich wie erfreulich. Striet gab auch ein Motiv für seine respektvolle Verbeugung an: Seine Bemerkungen wollen „Partei für einen Theologen ergreifen, dem das Denken eine Einübung in den Glauben darstellte und der deshalb, weil er von der lebensdienlichen Kraft dieses Glaubens zutiefst überzeugt war, mit einer ungeheuren Energieleistung andere in diese Einübung hineinnehmen wollte" [16].

Es ist die „Hebammenkunst des Fragens", die Karl Rahner zu einem „begnadeten Maieutiker" machte; darin sei er „nicht erfolgreich zu imitieren"[17]. Genau das müssen diejenigen gespürt haben, die ihm zugehört haben: in Vorlesungen und Seminaren, in Predigten, in Vorträgen, vielleicht auch im Sprechzimmer des Jesuitenkollegs in Innsbruck, in das zu gehen sich der große Gelehrte nie zu schade war. Kann man Schöneres von einem „Lehrer der Theologie" sagen, als daß er auch – so Johann Baptist Metz – zum „Vater meines Glaubens"[18] geworden ist? Daß er „keine Schüler" habe, soll Karl Rahner zwar einmal „ein wenig verbissen" festgestellt haben: „Gut, aber daß er uns weit mehr geworden ist als ein Lehrer der Theologie: das muß er sich am heutigen Tag von mir schon sagen und gefallen lassen."[19] Eine eigentümliche Faszination, die mit existentieller Tiefe zu tun gehabt haben muß, lag in Karl Rahners Art und Weise zu lehren:

„Da sprach einer von Gott und der Gnade, vom Heil und von den Sakramenten nicht nur in der Sprache subtiler dogmatischer Belehrung und Argumentation, sondern in der vorsichtigen und doch sehr genauen Sprache der Hinweisung und Einweisung in die Erfahrung des Glaubens. Hier wurde nicht nur vorgefaßter Glaube gelehrt und belehrt, sondern Glaube ins Leben hinein geweckt."[20]

Es lohnt deswegen, Würdigungen der vergangenen Jahre und Jahrzehnte wieder durchzusehen. An ihnen läßt sich unschwer ermessen, was Karl Rahner einzelnen und ganzen Generationen bedeutet hat; und zwar längst nicht nur – das ist das Erstaunliche – Theologinnen und Theologen. Es gibt ja nicht nur den „theologischen Riesen": den Professor und Jesuitentheologen, den Herausgeber und Wissenschaftsorganisator, den Schriftsteller und Prediger. Es gibt auch den Seelsorger Karl Rahner, der oft über Jahrzehnte hinweg Menschen begleitete oder sogar, oft mit ganz praktischen Hilfestellungen (etwa Essenspakete oder Geldzuwendungen) betreute[21].

Karl Rahner zählt, als Theologe ebenso wie als Schriftsteller, mittlerweile zu den Klassikern. Er wird nach wie vor gelesen – und gehört, denn es gibt etliche Vorträge als CD-Tondokumente. Seine letzte große öffentliche Rede vom 12. Februar 1984, etwas mehr als einen Monat vor seinem Tod, ist im Internet abrufbar und als CD erhältlich. Wenn Studienanfänger, die eine Vorlesung oder ein Einführungsseminar zur Theologie Karl Rahners besuchen, das von Schülern des Kollegs Sankt Blasien im Schwarzwald aufgenommene Amateurvideo sehen und damit den ihnen fernen Theologen gleichsam „live" erleben, erhalten sie oft einen völlig anderen Zugang zu ihm[22]. Die visuelle Vergegenwärtigung hilft, Ängste abzubauen, sich auf einen Theologen einzulassen, von dem man „irgendwie" weiß: Er war bedeutsam, weltweit, aber eben auch nicht immer leicht. Sobald dann registriert wird, daß es heftige Interpretationsdebatten und manchmal sogar -konflikte gibt, läßt man lieber die Finger von ihm. Nicht von ungefähr hat Karl Lehmann darauf hingewiesen, daß neue Generationen „freilich eine erste Scheu des Zugangs überwinden müssen"[23].

Die beiden Klassiker „Worte ins Schweigen" und „Von der Not und dem Segen des Gebetes" von 1938 bzw. 1949, die zuletzt 2004 in einer Kassette veröffentlicht[24] und mit instruktiven Einleitungen versehen wurden[25], erweisen sich dabei nach wie vor als hervorragender Einstieg für die Lektüre Karl Rahners. Diese kann – wie Albert Raffelt festhielt – zur Lebenslektüre werden:

„Ich lese nun Rahner seit 40 Jahren. Für mein Glaubensleben ist das immer noch eine Lektüre ..., die meine Stimmung hebt, und zwar nicht, weil das ein Optimismus naiver Art wäre, sondern weil hier eine Universalität der Heilszusage bedacht ist, die einen Klang hat, der angesichts der pluralen Situation der Gesellschaft und ihrer Widersprüche, die bei Rahner ja auch alle vorkommen, wirklich befreiend ist." [26]

Karl Rahner, der Erwecker

Eines der Zeugnisse, das stark beeindrucken kann und das Karl Rahners Wirkung auf junge Theologen und angehende Professoren widerspiegelt, stammt von Hans Küng. Karl Rahner hatte im Dezember 1970 in dieser Zeitschrift Kritik an dessen Auffassung von der Unfehlbarkeit theologischer Sätze in dem Buch „Unfehlbar?" geübt[27]. Darauf reagierte Küng bereits in der Januarausgabe. Vorangestellt ist eine „persönliche Vorbemerkung":

„Karl Rahner betrachte ich, obwohl ich nie sein Schüler war, als einen meiner Lehrer in der Theologie. Ungezählte Türen hat er, der unermüdlich Vorstoßende, unserer Generation mit starker Hand geöffnet: an Fragen gerührt, an die sich kein katholischer Theologe heranwagte; umgestellt, was ihm nicht am richtigen Platz zu stehen schien; andere Akzente gesetzt, von den Höhen der Gottes- und Christuslehre angefangen bis zu den ganz praktischen Fragen der Pfarrgemeinde und der persönlichen Spiritualität; kühn neue Antworten gegeben, die dann auch entsprechend verketzert wurden. In all dem hat er uns Jungen Freude an der Theologie vermittelt, hat uns Mut zum Denken gemacht, ließ uns aus dem starren und grauen Gehege der Neuscholastik ausbrechen und hat mit anderen der Legio sacra heutiger katholischer Theologie (Hans Urs von Balthasar, Yves Congar, Otto Karrer, Henri de Lubac) so manch einem von uns, der eigentlich in die Seelsorge gehen wollte, dazu verlockt, sich auf das große Abenteuer katholischer Theologie in einer Zeit des beginnenden Umbruchs einzulassen und Theologe zu werden." [28]

Was dann an geharnischter Kritik folgte, hätte diese *captatio benevolentiae* nicht erahnen lassen. In seinen Memoiren wird Küng später auf die damit verbundenen Auseinandersetzungen zu sprechen kommen. Der streitbare Tübinger Theologe verhehlt auch im Abstand von mehr als drei Jahrzehnten nicht seine „Riesenenttäuschung" über den Artikel Karl Rahners, den er als „einen *Generalangriff auf meine Person und Theologie*" [29] auffaßte; der Jesuit habe sich damit „als systemimmanenter Theologe zum Diener des römischen Systems" [30] gemacht. Zu dieser Einschätzung wäre einiges zu sagen. Aber es geht hier in erster Linie um die Ehrfurcht und

den Respekt, den Küng vor allen Unterschieden und vor seiner maßlosen Enttäuschung Karl Rahner zollt: Sie sind nämlich durchaus repräsentativ für eine Theologengeneration, die in den Umbrüchen der nachkonziliaren Zeit nicht in die Seelsorge abwanderte, sondern die Herausforderungen aufnahm. Karl Rahner war dabei Vorbild.

Die Bilanz des lebenslangen Freundes Albert Görres († 1996) mag dies von einer anderen Sichtweise und Erfahrungsebene her vertiefen:

„Karl Rahner hat für unzählige strapazierte Köpfe und wunde Herzen, für Legionen von Kirchengeschädigten und Gottesenttäuschten die helfenden Worte gefunden, die ihnen den verschütteten Zugang zu dem verlorenen Gott, zu seiner Schöpfung voller Fürchterlichkeiten, zur blutigen Geschichte und zu seinem quälenden Evangelium, zu seiner lastenden Kirche wieder geöffnet und liebgemacht haben. Er hat Traurige getröstet, Unwissende belehrt, Irrende zurechtgewiesen und Zweifelnden geraten. Er hat Friedlose auch versöhnt und in alledem das Höchste erreicht, was Psychotherapie nach Freuds Lehre überhaupt erreichen kann: Aussöhnung mit einer unerträglich scheinenden Wirklichkeit, Zustimmung zu allem, was der Zustimmung würdig ist; Auflehnung gegen alles, was nicht hingenommen werden darf ... So ist K. Rahner einer der heilsamsten Psychotherapeuten für all jene Menschen, die sich von der unerträglichen Wirklichkeit abwenden, weil er ein ungewöhnlicher Lehrer der totalen Zuwendung zu einer heilbaren Wirklichkeit ist." [31]

Görres, der während seines Medizinstudiums auf dem Weg an die Ostfront 1942 in Wien zufällig Karl Rahner begegnet war, war selber einmal Jesuit und hatte in den 50er Jahren in Innsbruck als Student der Theologie Karl Rahner aus nächster Nähe erlebt. 1982 dachte er zusammen mit seinem ehemaligen Lehrer in dem Buch „Das Böse" darüber nach, wie „Wege zu seiner Bewältigung in Psychotherapie und Christentum" zu finden seien. Für Görres liegt Karl Rahners Originalität in der Art und Weise zu theologisieren:

„Mir scheint, daß er in einer einzigartigen Weise beim Mitdenken ansetzt. Er versucht, so tief wie möglich in die Ansätze seines Gesprächspartners einzudringen, zu verstehen, warum und was ein Marxist, ein Atheist, ein Naturwissenschaftler, ein Psychoanalytiker oder irgendein Mensch denkt, wie er denkt und fühlt und was er fühlt. Er versucht nicht, zu widerlegen oder zu korrigieren, sondern das fremde Denken und Streben dahin zu verfolgen, wo es seinen Wahrheitsschwerpunkt hat, seine Erfahrungsmitte. Von dorther sucht er bei jedem einzelnen dessen Offenheit zum Ganzen, die jede weltliche Einzelerfahrung und jedes einzelne Subjekt mit sich trägt." [32]

Der Verlagslektor, der Karl Rahner bei der Textsammlung „Sendung und Gnade" (1959) betreute, erinnert sich: „Sein unverwechselbarer, sprachlicher Grundton, die in seelische Tiefenräume vordringende Kraft unmittelbarer Existenzdeutung in Mühsal und Leid, durchgehend verbunden mit philosophischen Einsichten, beeindruckten mich nachhaltig." [33] Solche Eindrücke ließen sich fast beliebig erweitern. Und solche Zeugnisse sagen etwas aus darüber, was man heutzutage „Ausstrah-

lung" nennt: So war Karl Rahner, so wirkte er! Deswegen war er ein Theologe nicht nur für Theologen. Er hat Brücken geschlagen und Barrieren überwunden. Das macht ihn auf seltsame Weise „modern".

Kann es von daher überraschen, daß er im Oktober 1973 von der Deutschen Akademie für Sprache und Dichtung den „Sigmund-Freud-Preis für wissenschaftliche Prosa" verliehen bekam? „Der Meister des literarischen Wortes", so die Urkunde, „hat ein neues Gehör für das Wort der Religion ermöglicht". Unterzeichnet ist das Dokument vom Präsidenten der Akademie, Karl Krolow, und den drei Vizepräsidenten Horst Rüdiger, Dolf Sternberger und Wolfgang Weyrauch. Viele Rahner gegenüber kritisch eingestellte Zeitgenossen, aber auch Verehrer wunderten sich damals über diese Auszeichnung. Vermutlich ist das auch heute noch so. Denn das Klischee vom „schwierigen Rahner", dessen Sprache nicht selten pauschal als „unverständlich" bezeichnet wurde und wird, wird von verschiedenen Seiten weiterhin gepflegt. Es stimmt schon: Es gibt Texte mit riesigen Schachtelsätzen, die länger als eine Druckseite sind. Aber daneben gibt es – und das ist die Mehrzahl – sehr viele Schriften, die nicht nur den Verstand, sondern auch das Herz bewegen; und keineswegs nur Akademiker-Herzen! Kein Geringerer als ein Nobelpreisträger für Literatur, nämlich Heinrich Böll († 1985), meinte in einem Gedenkband über Karl Rahner:

„Seine unglaubliche, fast unfaßbare Produktivität war möglicherweise oder gar wahrscheinlich eine ständige Suche nach einer neuen Sprache der Theologie, die sich mehr als ein Jahrtausend lang überfrachtet, ihre Mitteilbarkeit verloren hatte, keine *Kunde* mehr gab, zum Selbstzweck zu verkommen drohte, modisch und eitel."[34]

Apropos: Den seit 1964 vergebenen Sigmund-Freud-Preis für wissenschaftliche Prosa haben bisher neben Karl Rahner (als einzigem katholischen Theologen) erst zwei weitere Theologen erhalten: vor ihm Karl Barth (1968) und nach ihm Gerhard Ebeling (1987). Sie finden sich in guter Gesellschaft mit Philosophen, Physikern, Historikern, Politikwissenschaftlern, Pädagogen und Musikwissenschaftlern wieder. Zu ihnen zählen Hannah Arendt, Werner Heisenberg, Ernst Bloch, Jürgen Habermas, Odo Marquard, Carl Friedrich von Weizsäcker, Ralf Dahrendorf, Werner Hofmann, Gustav Seibt und Peter Sloterdijk, um nur einige klingende Namen der bisher 45 Preisträger zu nennen.

Karl Rahner wurde für viele ein Erwecker, ähnlich einem Romano Guardini – wenn man schon bei Vergleichen Zuflucht suchen will. Er fand Gehör auch außerhalb der Kirche. Von welchen Theologen und von wie vielen konnte man das damals, von welchen kann man das heute sagen?

Welche Autorität?

Karl Rahners Autorität scheint darin begründet, daß er „eine Autorität" war. Als Johann Baptist Metz in einem Gedenkband für Karl Rahner darüber räsonierte, was es heißt, „Karl Rahner zu vermissen", bemerkte er – nach Ausführungen über seine „Kunst zu erben" (nämlich „Traditionen auf eine nichttraditionalistische Art zu retten" [35]) und seiner „Fähigkeit zur schöpferischen Reduktion" [36]:

„Karl Rahner zu vermissen, das heißt auch: das zu vermissen, was ich (gewiß gegen seinen Einspruch) seine Autorität nennen möchte, die so viele, höchst unterschiedliche Leute anzog und sich an ihn wenden ließ: Junge und Alte, Gläubige und Ungläubige, Autoritätsträger und Autoritätsentwöhnte. Diese Autorität ist kaum gut zu beschreiben. Ich meine jedenfalls eine Autorität, die man nicht ‚hat' (durch Amt und Insignien), sondern die man ‚ist'. Sie speiste sich bei Karl Rahner nicht nur aus einer immensen Erkenntnisautorität, nicht nur aus der Autorität durch Bildungs- und Ausbildungskompetenz. Viele Elemente fließen in ihr zusammen ... So war es wohl jene Autorität des Verstehens, die gepaart ist mit einer großen, oft sehr schutzlosen Bescheidenheit und mit äußerster intellektueller Redlichkeit und Verläßlichkeit." [37]

Solche Autorität ist folglich nicht platte Behauptung, herbeigeredet oder herbeigeschrieben. Karl Rahner war eine Autorität! Sein Name ist zu einer „Marke" geworden: „Karl Rahner" steht für Qualität, d.h. theologische Qualitätsarbeit. Er ist zur unersetzlichen Referenzstelle geworden. Nicht nur, weil er zitiert wird – etwa mit dem Kürzel „Rahner-Vorgrimler" (für das „Kleine Konzilskompendium"). Wer zitiert wird, besitzt ja längst noch keine hundertprozentige Garantie dafür, wirklich und wirksam rezipiert zu werden, auch wenn sein Name damit in den literarischen Umlauf gebracht ist. Ausgiebig zitiert zu werden wirkt sich etwa in den USA karrierefördernd aus; im gegenteiligen Fall ist mit akademischem Abstieg zu rechnen. Daß sich deswegen auch „Zitationskartelle" gebildet haben, darf nicht überraschen, und es handelt sich bei diesem Vorgang keineswegs nur um ein transatlantisches Phänomen. Solche Zustände hätten bei Karl Rahner bestenfalls ungläubiges Kopfschütteln hervorgerufen.

Er wird aber nicht nur genannt, er wird gelesen. Denn Karl Rahner hatte (und hat) etwas zu sagen! Das schloß freilich nicht aus, daß er sich trotzdem manchmal im Ton vergreifen und einen Anlaß ausnutzen konnte, um etwas völlig anderes anzusprechen, unwirsch und wenig taktvoll. Karl Lehmann hat wiederholt an den Eklat [38] bei der Verleihung des Romano-Guardini-Preises 1970 erinnert, nicht ohne anzumerken, daß er sich selber durch solche Aktionen „von Rahner etwas gelöst habe, öffentlich und schriftlich" [39]. Andere wiederum vermissen gerade den „zornigen alten Mann" der letzten Lebensjahre, der für vieles Partei ergriff, seine Autorität einsetzte, sich in den Dienst von Personen und Sachen stellte [40] – ohne daß jede Stellungnahme, erst recht wenn sie sehr spontan erfolgte, der Weisheit letzter Schluß gewesen sein muß. Im nachhinein muß man froh sein, daß es Karl Rahner

erspart blieb, die Mitte der 80er Jahre einsetzenden Bischofsbestellungen im deutschsprachigen Raum, die von Rom aus expressis verbis als Korrekturmaßnahmen verstanden wurden, unter anderem um andere Mehrheiten in der deutschen und in der österreichischen Bischofskonferenz in Sachen Königsteiner und Mariatroster Erklärung (1968) zu bekommen, mitzuerleben – Vorgänge, die 1989 zum Protest von fast 200 Theologinnen und Theologen in der „Kölner Erklärung" führte. Wie hätte sich Karl Rahner verhalten?

Die Autorität Karl Rahner – sie gilt auch 25 Jahre nach seinem Tod. Und sie erweist sich als resistent gegen bösartige Anfeindungen ebenso wie gegen Verdrehungen: literarischer Mißbrauch, wenn Karl Rahner ins Prokrustesbett seiner Interpreten gelegt und auf Aphorismen oder fragwürdige Stichwörter reduziert wird.

Was bleibt von Karl Rahner?

Die im Jahr 1995 mit Band 19 gestartete Edition „Sämtliche Werke" (SW) steht mittlerweile bei 23 (von 32 geplanten) Bänden. Das sind 15 273 Seiten „Lesestoff"! Mit den noch ausstehenden Bänden wird es die Ausgabe auf weit über 20 000 Seiten bringen. Nicht nur, weil fast jeder Band auch bisher unveröffentlichte Texte enthält, ist die Ausgabe an sich interessant. Sie vergleicht die verschiedenen Textfassungen oder bringt, wie schon gesagt, in Paralleldruck die erste und die zweite Auflage monographischer Werke. Die chronologisch ausgerichtete Zusammenstellung allein setzt Akzente, die längst festgezurrte Interpretationen durchaus zu korrigieren, wenn nicht wesentlich zu ergänzen imstande sind, abgesehen davon, daß die Editionsberichte wertvolle Informationen enthalten, die so bisher noch nirgendwo zu lesen waren. Immer noch fragen manche, 14 Jahre nach Editionsbeginn, warum es denn angesichts der 16 Bände „Schriften zur Theologie" die „Sämtlichen Werke" brauche – nicht wissend oder nicht wissen wollend, daß diese zwischen 1954 und 1984 erschienenen Bände nur rund ein Drittel des gesamten Rahnercorpus enthalten. Die Innsbrucker „Zeitschrift für katholische Theologie", deren Sozius (1936–1938) und Schriftleiter (1938/39) Karl Rahner war und in der viele seiner Artikel ursprünglich erschienen sind[41], hat sich deswegen entschlossen, ihre Autorinnen und Autoren darauf hinzuweisen, Karl Rahner künftig nur noch nach den „Sämtlichen Werken" zu zitieren.

Mit Band 8 („Der Mensch in der Schöpfung") ist schon 1998 der erste „Traktat" erschienen, den Karl Rahner an der Theologischen Fakultät der Universität Innsbruck zu lesen hatte, wo es eine lange Schulbuchtradition gab (die ständig neu aufgelegten „Institutiones Theologiae Dogmaticae" von Ludwig Lercher SJ). Er konnte sich dort seine Vorlesungen nicht frei aussuchen, sondern erhielt als Jüngster des Dozenten- und Professorenkollegiums die neuscholastischen Traktate Gnade („De gratia Christi"), Buße („De paenitentia, extrema unctione, ordine") so-

wie Schöpfung und Urstand („De Deo creante et elevante et de peccato originali") zugeteilt, die in dreijährigem Zyklus vorzutragen waren. Diese Traktate lagen den Hörern als Skripten vor, auf Latein – Blätter mit „Thesen", Materialien, Notizen und Ergänzungen, die gesammelt und geordnet zu einem „Codex" wurden. SW 6/1 („De paenitentia I: Dogmatische Vorlesungen zum Bußsakrament") ist 2007 erschienen, auf Teilband 6/2 warten die Bezieher der „Sämtlichen Werke" ebenso sehnsüchtig wie auf Band 5, der den Gnadentraktat präsentieren wird, welcher immens wichtig ist für eine sachgerechte Interpretation des Œuvres Karl Rahners überhaupt[42].

Selbst wenn es in der biographischen Rahnerforschung so gut wie keine Lücken mehr gibt und auch durch die Auswertung der im Karl-Rahner-Archiv in München aufbewahrten umfangreichen Korrespondenz (für die nach wie vor Sperrfristen gelten) keine Sensationen, wenn auch interessante Details zu erwarten sind, zeigen gerade jüngere Dissertationen und andere Rahner-Studien, daß die „Sämtlichen Werke" mittlerweile unentbehrlich geworden sind, mag es auch Qualitätsunterschiede in der Bearbeitung geben[43].

Die Aktualität Karl Rahners

Ein Jahr nach Karl Rahners Tod hat die Innsbrucker Karl-Rahner-Stiftung den „Karl Rahner Preis für theologische Forschung" ausgelobt, der jährlich ausgeschrieben wird, aber nicht immer vergeben wurde – nicht weil nicht genügend einschlägige Dissertationen oder Habilitationen eingereicht worden wären, sondern weil der renommierte Preis höchste Maßstäbe setzt. Die prämierten Arbeiten werden jeweils in den „Innsbrucker theologischen Studien" veröffentlicht, die sich mittlerweile zu einer unter Rahnerforschern sehr geschätzten Reihe etabliert haben, in der man qualitätsvolle Rahnerstudien nicht umsonst sucht. 1985 wurde der Preis zum ersten Mal an Heribert Rücker und zuletzt, 2008, an Udo Bentz verliehen[44]. Allein die Tatsache, daß sich junge Forscherinnen und Forscher um diesen Preis bewerben, zeigt, daß sich mit der „Marke" Karl Rahner wuchern läßt, was im übrigen auch das Bestreben des jetzt in München ansässigen Karl-Rahner-Archivs ist, das nicht nur eine internationale Forschungseinrichtung sein will, sondern sich – im Rahmen der Möglichkeiten – zu einem Dienstleistungsbetrieb entwickeln möchte[45], der nicht nur einer Forscherelite logistische Hilfe anbietet.

Daß Karl Rahner nicht nur historisch betrachtet oder exegetisiert wird, bedarf angesichts der Forschungslage eigentlich keiner ausführlichen Erwähnung. Er ist, wie jeder Autor, stets in Gefahr, als Stichwortgeber mißbraucht und in ganz andere Kontexte verfrachtet zu werden[46]. Ihn „konstruktiv weiterdenken" (M. Striet) muß das Anliegen jeder Theologengeneration sein, die demütig genug ist einzusehen, daß sie auf den Leistungen früherer Generationen aufbaut. Karl Rahner hat hier

Maßstäbe gesetzt und sich als Pionier erwiesen – man darf zum Schluß en passant nur an die längst kirchliches Allgemeingut gewordenen Theologumena vom universalen Heilswillen Gottes, mit dem sich das Zweite Vatikanum auseinandergesetzt hat, oder vom „anonymen Christen" erinnern, bei dem es Karl Rahner nicht um den (nach wie vor umstrittenen) Begriff (den er auch ausgetauscht hätte), sondern um die Sache ging: nämlich um die Frage nach dem Heil für diejenigen, die sich nicht ausdrücklich zu Jesus, dem Christus bekennen.

An ein Ende gekommen ist die Rahnerforschung längst noch nicht, ganze Generationen werden sich noch an diesem theologischen Riesengebirge abarbeiten. Vor allem aber: Karl Rahner wird nach wie vor geschätzt – und gelesen, von „Normalsterblichen" manchmal mit mehr Sympathie, Respekt, Begeisterung oder Ernst als von den eigenen Zunftgenossen: „Karl Rahner lebt weiter durch sein theologisches und spirituelles Lebenswerk. Darauf kann die Kirche stolz sein. Sie verdankt ihm mehr, als manche zugeben wollen."[47]

Seine „Gedanken über Karl Rahner aus Lateinamerika" schloß Jon Sobrino SJ im Jahr 2004 mit einem Gedicht von Dom Pedro Casaldáliga, das dieser nach Karl Rahners Tod in Erinnerung an dessen letzte Begegnung mit Papst Johannes Paul II.[48] verfaßt hat[49]:

> – Was wirst Du jetzt machen?
> Fragte ihn der Papst (inquisitorisch? wohlwollend?).
> Der Theologe antwortete (ausweichend? dozierend?):
> – Ich bereite mich auf das Erleben der
> großen Begegnung vor.
> Und mit seinen 80 Lenzen voller Denken
> Hörer des Geheimnisses im Wort
> ist er eingetaucht in die alles umgreifende Zukunft.

Über das ewige Geheimnis nachzudenken, es zu verkündigen in Predigt und Meditation, auf der Lehrkanzel und im persönlichen Gespräch, war Karl Rahner Lebensinhalt. Der Professor als Confessor! Karl Rahner, die Autorität, verwies damit auf eine andere Autorität, die alles umgreifende Zukunft selbst – Gott.

ANMERKUNGEN

[1] J. B. Metz, Karl Rahner – ein theologisches Leben. Theologie als mystische Biographie eines Christenmenschen heute, in dieser Zs. 192 (1974) 305–316,305. – Eine auf diesem Beitrag fußende, erweiterte und mit anderen einschlägigen Beiträgen kompilierte Fassung findet sich in: ders., Memoria passionis. Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft (Freiburg 2006) 108–122.

[2] Vgl. K. Rahner, Sämtliche Werke, Bd. 25: Erneuerung des Ordenslebens. Zeugnis für Kirche u. Welt (Freiburg 2008) bes. 3–143.

[3] Vgl. Begegnungen mit Karl Rahner. Weggefährten erinnern sich, hg. v. A. R. Batlogg u. M. E. Michalski (Freiburg 2006).

[4] Eine Abbildung findet sich in Karl Rahner. Bilder eines Lebens, hg. v. P. Imhof u. H. Biallowons (Freiburg 1985) 166; dort ist fälschlicherweise die „Rockefeller Chapel" angegeben. Für einen virtuellen Besuch vgl. www.gracecathedral.org

[5] J. B. Metz, Den Glauben lernen u. lehren. Dank an Karl Rahner (München 1984) 13.

[6] K. Lehmann, Karl Rahner zum Gedächtnis. Neunzigster Geburtstag – Zehnter Todestag, in dieser Zs. 212 (1994) 147–150,148.

[7] Ebd.

[8] Vgl. www.ub.uni-freiburg.de/referate/04/rahner/rahnerli.htm

[9] Metz (A. 5) 26.

[10] A. Raffelt, Nach wie vor starke Resonanz. Ein Rückblick auf das „Rahnerjahr" 2004, in: HerKorr 58 (2004) 564–568, bes. 565f.

[11] Vgl. Aus der Podiumsdiskussion am Ende der Tagung, in: 100 Jahre Karl Rahner. Nach Rahner – post et secundum, hg. v. H. Klauke (Köln 2004) 115–140,139.

[12] R. A. Siebenrock, „Deus semper maior". Zur Grundstruktur der Gottesrede Karl Rahners SJ, in: ebd. 73–90,74; vgl. ebd. 63–71: Th. Ruster, Der verwechselbare Gott Rahners, oder Die Einheit der Unterscheidung u. die Unterscheidung der Einheit.

[13] A. R. Batlogg, P. Rulands, W. Schmolly, R. A. Siebenrock, G. Wassilowsky u. A. Zahlauer, Zur Einführung, in: dies., Der Denkweg Karl Rahners. Quellen – Entwicklungen – Perspektiven (Mainz [2]2004) 9–11,10. – Vgl. im Kontrast zu diesem Ansatz G. Boss, Verlust der Natur. Studien zum theologischen Naturverständnis bei Karl Rahner u. Wolfhart Pannenberg (Innsbruck 2006) 9f.: „Diese Annäherung an Karl Rahner war sicherlich in hohem Maße authentisch, gerade weil sie systematisch ausgerichtet war, nicht werkgeschichtlich."

[14] Aus der Podiumsdiskussion am Ende der Tagung (A. 11) 131.

[15] M. Striet, Ein bleibendes Vermächtnis. Was die Theologie heute von Karl Rahner lernen kann, in: HerKorr 58 (2004) 559–564,559.

[16] Ebd.

[17] Metz (A. 1) 312; vgl. Ein Meister von guten Fragen – ein bißchen wie Sokrates. Im Gespräch mit P. Georg Sporschill SJ, Wien, in: Begegnungen mit Karl Rahner (A. 3) 264–271.

[18] Metz (A. 5) 24.

[19] Ebd. 26.

[20] Ebd. 15.

[21] Vgl. A. R. Batlogg, Was heißt heute: Karl Rahner erfahren?, in: Begegnungen mit Karl Rahner (A. 3) 359–377,373.

[22] Text in: K. Rahner, Erfahrungen eines katholischen Theologen, in: ders., SW 25 (A. 2) 47–57; als Einzelausgabe: K. Rahner, Von der Unbegreiflichkeit Gottes. Erfahrungen eines katholischen Theologen, hg. v. A. Raffelt (Freiburg [3]2005); vgl. www.ub.uni-freiburg.de/referate/04/rahner/rahnerton.htm

[23] Lehmann (A. 6) 149.

[24] Beten mit Karl Rahner, Bd. 1: Von der Not u. dem Segen des Gebetes; Bd. 2: Gebete des Lebens (Freiburg 2004).

[25] Vgl. R. Hubert u. R. A. Siebenrock, Mit Karl Rahner beten lernen, in: ebd. (Bd. 1) 7–44; K. Lehmann, „Ich glaube, weil ich bete", in: ebd. (Bd. 2) 7–13.

[26] Aus der Podiumsdiskussion am Ende der Tagung (A. 11) 124.

[27] Vgl. K. Rahner, Kritik an Hans Küng. Zur Frage der Unfehlbarkeit theologischer Sätze, in dieser Zs. 186 (1970) 361–377.

[28] H. Küng, Im Interesse der Sache. Antwort an Karl Rahner, in dieser Zs. 187 (1971) 43–64,43.

[29] Ders., Umstrittene Wahrheit. Erinnerungen (München 2007) 218.

[30] Ebd. 221.

[31] A. Görres, Wer ist Karl Rahner für mich – Antwort eines Psychotherapeuten, in: Karl Rahner (A. 4) 78–80,80.
[32] Ebd.
[33] Wie ein Weckruf. Im Gespräch mit Walter Strolz, in: Begegnungen mit Karl Rahner (A. 3) 321–328,321.
[34] H. Böll, Auf der Suche nach einer neuen Sprache, in: Karl Rahner (A. 4) 97–98,97.
[35] J. B. Metz, Karl Rahner zu vermissen, in: Karl Rahner (A. 4) 166–171,166.
[36] Ebd. 168.
[37] Ebd. 169f.
[38] In Anwesenheit der ihm nahestehenden Kardinäle Julius Döpfner und Hermann Volk sprach Karl Rahner über „Freiheit und Manipulation in der Kirche". In einer Nebenbemerkung – für die er sich später im Nachwort der Druckausgabe zwar entschuldigte, die er aber nicht strich – meinte er sagen zu sollen: „Die institutionalisierte Mentalität der Bischöfe ist, wenn man einmal so sagen darf, feudalistisch, unhöflich und paternalistisch, nicht der einzelne Bischof als konkrete Person, dem solche Praxis gar nicht auffällt, wodurch freilich die Sache nicht besser, sondern schlimmer wird.": zit nach. K. Rahner, Toleranz in der Kirche (Freiburg 1977) 67–103,100.
[39] Er läßt sich nicht einfach kopieren. Im Gespräch mit Karl Kardinal Lehmann, in: Begegnungen mit Karl Rahner (A. 3) 90–115, bes. 93–97; vgl. auch K. Lehmann, Mehr als eine biographische Episode, in: Karl Rahner (A. 4) 123–136.
[40] Vgl. A. R. Batlogg, Gotteserfahrung u. Kirchenkritik bei Karl Rahner, in: Die Kirchenkritik der Mystiker. Die Prophetie der Mystiker, Bd. 3, hg. v. M. Delgado u. G. Fuchs (Stuttgart 2005) 371–401.
[41] Vgl. K. H. Neufeld, Karl Rahner u. die „Zeitschrift für Katholische Theologie". Schreiber u. Schriftleiter, in: ZKTh 126 (2004) 131–148; A. R. Batlogg, Karl Rahner in Innsbruck. Aus der Wissenschaftsbiographie eines Jesuitengelehrten – zugleich ein Stück Fakultätsgeschichte, in: ebd. 129 (2007) 397–422.
[42] Vgl. R. A. Siebenrock, Gnade als Herz der Welt. Der Beitrag Karl Rahners zu einer zeitgemäßen Gnadentheologie, in: Theologie aus Erfahrung der Gnade. Annäherungen an Karl Rahner, hg. v. M. Delgado u. M. Lutz-Bachmann (Berlin 1994) 34–71.
[43] Vgl. A. Raffelt, Was will die Karl-Rahner-Gesamtausgabe?, in: ZKTh 121 (1999) 413–430; früher: A. R. Batlogg u. A. Zahlauer, Rahner in 32 Bänden. Anmerkungen zum Start der Karl-Rahner-Gesamtausgabe, in: ebd. 118 (1996) 379–386.
[44] Vgl. H. Rücker, „Afrikanische Theologie". Darstellung u. Dialog (Innsbruck 1985); U. Bentz, Jetzt ist noch Kirche. Grundlinien einer Theologie kirchlicher Existenz im Werk Karl Rahners (Innsbruck 2008).
[45] Vgl. www.karl-rahner-archiv.de
[46] Vgl. H. Vorgrimler, Zur bleibenden Aktualität Karl Rahners, in: ThRv 100 (2004) 92–100; M. Maier, Karl Rahners bleibende Aktualität, in: StZ Spezial 1–2004,1f.; A. Raffelt, Karl Rahner – medial u. multimedial: eine Übersicht, in: ebd. 75–80; A. R. Batlogg, Von Karl Rahner lernen, in dieser Zs. 222 (2004) 145f.
[47] K. Lehmann, Geleitwort, in: K. Rahner, Gotteserfahrung heute, hg. v. A. R. Batlogg u. A. Raffelt (Freiburg 2009) 9–13,12f.
[48] Vgl. Christentum an der Schwelle zum dritten Jahrtausend. Karl Rahner, interviewt von Hans Schöpfer (1981), in: K. Rahner, Sämtliche Werke, Bd. 31: Im Gespräch über Kirche u. Gesellschaft. Interviews u. Stellungnahmen (Freiburg 2007) 260–280,279: „Vor einem Jahr im März hatte ich eine Privataudienz bei Papst Johannes Paul II. gehabt. Ich kannte ihn schon von Krakau her. Er sagte am Anfang: Wie geht es Ihnen? Ich sagte auf deutsch (er kann ja deutsch): Ich bin emeritiert, lebe in München und warte auf den Tod. Da war er vielleicht etwas überrascht."
[49] Zit. nach J. Sobrino, Gedanken über Karl Rahner aus Lateinamerika, in: StZ Spezial 1–2004,43–56,55.

Christian Kummer SJ

Darwins Theorie – nicht nur für Atheisten

Bemerkungen zum unvermeidlich Schöpferischen an der Evolution

Vor 200 Jahren, am 12. Februar 1809, wurde Charles Darwin geboren. Seine Theorie war eine Antwort auf die zu seiner Zeit in der Luft liegende Frage nach der Konstanz oder Veränderlichkeit der Arten. Sie müßte keine Theologie beinhalten. Die Lebewesen könnten gleich gut veränderlich wie unveränderlich von Gott geschaffen sein, oder eben nicht. Was die Frage von allem Anfang theologisch brisant machte, hat mit unserem Staunen vor der ungeheuren Vielfalt und Komplexität der Organismen zu tun. Angesichts eines schneebedeckten Berggipfels in der Morgensonne kann ich als Gläubiger zu Gott aufblicken, weil mich ein Gefühl der Erhabenheit ergriffen hat. Die Kenntnis der zur Entstehung der Alpenkette führenden geologischen Prozesse tut dem keinen Abbruch und ist auch kein Ersatz dafür.

Anders ist dies bei unserer Einstellung gegenüber dem Lebendigen. Hier geht die Frage nach dem Zustandekommen der Unwahrscheinlichkeit und Zweckmäßigkeit seiner Bildungen unwillkürlich in unser Staunen mit ein, weil wir mit Lebewesen in einem viel zu unmittelbaren Sinn verbunden sind, als daß wir sie als bloße Symbole nehmen könnten wie einen Berg. Richard Dawkins hat in einem seiner besten Bücher[1] über Darwins Theorie diesen Vergleich aufgenommen, um die religiöse Ehrfurcht vor der Vielfalt des Lebendigen zu desavouieren: *Mount Improbable*, Gipfel des Unwahrscheinlichen, sei das Leben nur für den Frommen. Mit Darwins Theorie aber gäbe es einen Weg, um auf diesen Gipfel zu kommen: *Climbing Mount Improbable*! Die Route sei zwar lang, aber leicht, weil sie nicht die schroffe Vorderseite bezwingen will, sondern hinten herum, von der Rückseite aus den Berg als besteigbaren grünen Rücken entlarvt. Die Botschaft des Bildes ist klar: Emanzipiert von Gott, als mechanistische Theorie, ist das Rätsel des Lebendigen lösbar. Damit ist mit Darwin der Atheismus der modernen Biologie in die Wiege gelegt.

Degradierte Universalwissenschaft

Viel ist seither über die Berechtigung eines solchen methodischen Atheismus oder, besser, Naturalismus räsoniert worden. Seine Berechtigung als naturwissenschaftliche Vorgehensweise steht heutzutage außer Frage. Naturforschung blendet definitionsgemäß die Sinnfrage aus, ohne sie darum für falsch oder überflüssig zu

erklären, heißt es. Hier wittert der Theologe Morgenluft und nimmt die Gelegenheit wahr, ein extra für ihn reserviertes Terrain zu besetzen. Er beeilt sich denn auch, von verschiedenen Zugängen zur Wirklichkeit zu sprechen, die alle ihre Berechtigung besäßen: neben dem naturwissenschaftlichen der künstlerische, musische, poetische, philosophische usw. – und eben auch der theologische. Nur hat dieses Angebot zur friedlichen Koexistenz den Geruch des Selbstbetrugs und ist Augenwischerei. Kein Dichter oder Maler beansprucht, mit seiner Kunst die Welt im ganzen zu erklären. Solche Zugänge sind von vornherein subjektiv und partikulär. Nicht so die naturwissenschaftliche Weltsicht, und schon gar nicht die Theologie. Ihr Anspruch ist total: Es gibt keinen Bereich zwischen Himmel und Erde, den sie ausklammerte. „Scientiae universales" waren in der klassischen Einteilung die Philosophie und die Theologie – Universalwissenschaften, die nach dem Ganzen des Seins fragten und sich als solche von den „Einzelwissenschaften" mit ihrer beschränkten Methodik abhoben.

Von dieser selbstbewußten Aufteilung ist nicht mehr viel übriggeblieben. Mehr und mehr Anteile der Wirklichkeitserklärung sind den Naturwissenschaften zugefallen; die methodische Beschränkung auf sinnfreie Begründungen hat sich überaus bewährt. Auch in der Philosophie will sich kaum ein moderner Vertreter mehr mit dem Anspruch umfassender Wirklichkeitserklärung umgeben. „Genitivistische Kulturwissenschaft" sei sie (als Philosophie „der" Mathematik, Biologie, Kunst, Soziologie usw.), so der Münchener Wissenschaftsphilosoph Carlos U. Moulines: ein Nachdenken über die verschiedenen Bereiche menschlicher Kulturleistungen, und insofern zwar metatheoretisch auf alles anwendbar, aber thematisch durchaus partikulär und nicht auf das Sein als Ganzes abzielend[2]. Die vom Thron gestoßene Theologie versucht es nun mit der Selbstbescheidung auf einen alternativen Weltzugang. Da ist die Ablehnung programmiert. Naturwissenschaftler halten dieses Alternativangebot in der Regel für beliebig oder überflüssig. Es ist hier wie mit der Musik: Wer mag, darf sie ruhig betreiben, aber wer nicht mag, dem geht ohne sie nichts ab.

„Realwissenschaften" sind die solcherart erstarkten Naturwissenschaften geworden, meint der Kasseler Evolutionsbiologe Ulrich Kutschera, und stellt sie als solche den zu bloßen „Verbalwissenschaften" degradierten Geisteswissenschaften gegenüber, in deren Chor sich auch die Philosophie und Theologie einzureihen haben. Dagegen läßt sich protestieren, wie es der Friedrichshafener Kulturtheoretiker Remigius Bunia in einer Replik auf Kutschera auch getan hat[3]. Er lasse sich gern als „Verbalwissenschaftler" bezeichnen; nur habe er etwas gegen die Vereinnahmung des Attributs „real" ausschließlich durch die andere Seite, so als hätten die Naturwissenschaften die ganze Realität für sich gepachtet, und dies auch noch ohne Rücksicht auf die Vermittlungsfunktion der Sprache. – Wenn die eine Seite der Wissenschaften sich schon als Verbalwissenschaften titulieren läßt, so könnte man resümierend zu dieser Auseinandersetzung hinzufügen, dann stünde es der anderen

Seite wohl an, sich mit derselben Bescheidenheit als „Laborwissenschaften" zu bezeichnen. Mit Realität, ob als Sprache oder Natur, haben sie beide zu tun.

Wie real sind evolutionäre Erklärungen?

Wenn man nun vor diesem Hintergrund untersucht, wie „real" die Erklärungen der Evolutionstheorie sind, wird einem erschreckend schnell klar, wie viel sprachliche Formulierung, um nicht zu sagen Erzählkunst, zur theoretischen Unterfütterung der vorhandenen Tatsachen verwendet wird. Vor allem Physiker sind immer wieder erstaunt, wenn sie über der Lektüre von Darwins Werken entdecken müssen, auf wie schwachen Füßen, verglichen mit ihren Standards, die fundamentale Theorie der Biologie steht. Um nicht mißverstanden zu werden: Ich zweifle nicht an der Richtigkeit von Darwins Theorie, und ich teile auch ihre Intuition, daß die Vielfalt des Lebendigen sich am besten evolutionär erklären läßt, aber ich muß Kritikern gegenüber gleichzeitig zugeben, daß die Mehrzahl evolutionsbiologischer Rekonstruktionen empirisch wenig belastbar ist. Wenn Biologen hierüber in Rage geraten, zeigt das in der Regel nur, wie wenig von Darwins „Entstehung der Arten" sie wirklich gelesen haben. Alle Formulierungskunst späterer Interpreten der Evolutionstheorie, angefangen von Ernst Haeckel (1834–1919) bis hin zu Richard Dawkins, tragen kaum zu einer Verbesserung dieser Situation bei.

Zur Bestätigung braucht man nur einen Blick in eines der letzten Bücher des Altmeisters der synthetischen Evolutionstheorie, Ernst Mayr, zu werfen: das 2003 in deutscher Übersetzung erschienene „Das ist Evolution"[4]. Natürlich wird darin die Bedeutung der „natürlichen Zuchtwahl", der Selektion, lang und breit ausgeführt, und das zu Recht. Es ist Darwins bleibende Leistung, die Veränderung der Arten in der Natur in Analogie zu unseren Züchtungsbedingungen verständlich gemacht zu haben. Aber gerade weil diese Selektionstheorie generell auf alles anwendbar ist, was in zahlenmäßiger Konkurrenz zu irgendwelchen Ressourcen steht, ist ihre Gültigkeit evident, um nicht zu sagen trivial. (Es tut dieser Feststellung keinen Abbruch, daß es den Biologen bis zur Zeit Darwins nicht gelungen war, diese Einsicht zu formulieren.)

Das große Problem aber, auf welche Art von Veränderungen die natürliche Selektion einwirkt, wird auch bei Mayr immer noch auf rein mikroevolutivem Weg gelöst. Hier ist, trotz aller Bemühung der Populationsgenetik, immer noch kein paradigmatischer Wechsel zu Darwins Denken erfolgt. Für ihn waren bekanntlich die Galápagos-Finken, zumindest im nachhinein, ein wunderbarer Beleg dafür, wie die natürliche Variation der Schnabelform durch das Wirken der Selektion in eine Stufenreihe von dünnen zu dicksten Schnäbeln mündet[5]. In einem allmählichen Prozeß sollten so über Hunderttausende von Jahren die einzelnen, auf unterschiedlichen Nahrungserwerb spezialisierten Finkenarten aus einem gemeinsamen Urahn hervorgegangen sein[6].

Heute weiß man vor allem durch die jahrzehntelange Feldforschung des Ehepaars Grant, daß die Änderung der Schnabelform eine ziemlich abrupte Angelegenheit ist und innerhalb weniger Jahre erfolgen kann[7]. Ein einziges Gen, dessen Aktivitätsrate die Produktion von Schnabelprotein reguliert, ist dafür „verantwortlich". Es beeinflußt die Schnabelgröße in direkter Korrelation zu Veränderungen im Nahrungsangebot von einer Generation auf die andere. In Dürreperioden nimmt so rasch die Zahl möglichst dicker Schnäbel zu, weil diese geeignet sind, auch die hartschaligsten Samen noch zu knacken. Auf der anderen Seite hat aber auch die Gegenstrategie, die Ausbildung dünnerer Schnäbel, eine Chance, weil damit eine neue Form des Nahrungserwerbs, das Stochern nach Insekten, erfolgreich ist. Nur die breite mittelmäßige Mehrheit, deren Schnäbel weder besonders dünn noch dick sind, fällt der Selektion schnell zum Opfer. – Es sollte also ziemlich rasch gegangen sein, bis sich die 13 Finkenarten herausgebildet haben, welche die einzelnen Inseln des Galápagos-Archipels in unterschiedlichen Kombinationen heute besiedeln. Man kann ja auch zweifeln, ob die Geschwindigkeit eines Prozesses, der zwei bis drei Millionen Jahre (so alt schätzt man die Inseln) benötigt, um auch nur Änderungen in der Schnabelgröße hervorzubringen, wirklich genügt, um in der zur Verfügung stehenden Zeit (etwa das 500fache davon) die gesamte organische Vielfalt zu erzeugen.

Man mag einwenden, daß das gewählte Beispiel gar zu engmaschig in seiner Aussagekraft sei und die „adaptive Radiation", die Auffächerung durch Anpassung in verschiedene Lebensräume, für die es steht, nicht die einzige Form evolutionärer Erklärung darstellt. Mir scheint aber, daß die empirischen Belege selektionstheoretischer Erklärungen insgesamt von mehr oder weniger derselben Art sind und keineswegs die weitreichenden Folgerungen absichern können, die auf ihrer Grundlage gezogen werden. Was die natürliche Zuchtwahl unmittelbar einsichtig macht, ist, daß „jedes Geschöpf einer immer größeren Verbesserung im Verhältnis zu seinen Lebensbedingungen entgegenstrebt", wie Darwin im vierten Kapitel seiner „Entstehung der Arten" schreibt[8]. Daß aber, wie er an derselben Stelle fortfährt, daraus „unvermeidlich" die „stufenweise Vervollkommnung der Organisation bei der Mehrheit der über die ganze Erdoberfläche verbreiteten Wesen" würde, ist eine kühne, empirisch bisher nicht abgesicherte Extrapolation. Gewiß gibt es Belege dafür, daß die Intuition einer stufenweisen Vervollkommnung nicht falsch sein muß; die Ausbildung der Augentypen bei den Weichtieren vom einfachen Augenfleck bis hin zum zusammengesetzten Linsenauge ist wohl das beste Beispiel dafür[9]. Aber solche Beispiele sind eher die Ausnahme als die Regel, und selbst sie sind, als typologisch erstellte Stufenreihen, von der mechanistischen Erklärungsschärfe bei der Schnabel-Radiation der Darwinfinken weit genug entfernt. Ich halte dieses Eingeständnis für keinen ernsthaften Einwand gegen die Evolutionstheorie, denn wie anders als „im Licht der Evolution"[10] sollte man die erwähnte Augenreihe deuten? Aber man sollte sich klar darüber sein, auf welcher Grundlage diese Deutung ge-

schieht. Es ist viel eher die – durchaus plausible – Überzeugung einer generellen Fähigkeit des Lebendigen zur Transformation, auf der solche Erklärungen basieren, als eine genaue Kenntnis der dazu von der Theorie geforderten Einzelschritte. (Würde man auf ihre Aufklärung stets und überall pochen, wäre Biologie zweifellos eine höchst langweilige Angelegenheit.)

Was für die stufenweise Vervollkommnung von Organen gilt, ist für die stammesgeschichtliche Herleitung der Großbaupläne erst recht zuzugeben. Unsere Unkenntnis darüber wird in der Regel auch von eingefleischten Evolutionsbiologen anerkannt. Und doch wird die Mehrzahl von ihnen behaupten, daß sich die Entstehung eines neuen Bauplans genauso als Folge mikroevolutiver Veränderungen herleiten läßt, wie der Wandel in der Schnabelform bei den Galápagos-Finken. Ebenso sei die Entstehung mentaler Eigenschaften erklärbar als „Emergenzeffekt" immer komplexerer Nervensysteme und die Zweiteilung der Wirklichkeit in Materie und Geist unvereinbar mit der Evolutionstheorie. Schließlich seien auch alle kulturellen Leistungen des Menschen, da er ja selber Produkt der Evolution ist, unter evolutionsbiologischer Rücksicht als Anpassungsvorteile zu beurteilen: Soziobiologie als die „new synthesis" nicht nur aller biologischen Disziplinen[11], sondern sämtlicher Wissensgebiete überhaupt – womit die Biologie am Ende des 20. Jahrhunderts zur neuen Universalwissenschaft avancierte[12]. Ganz auf dieser Linie argumentiert auch Kutschera in seiner Erwiderung auf die erwähnte Kritik von Bunia:

„Denken aber ist ein biologischer Vorgang und das Verständnis seiner Produkte deswegen Sache der Biologie. Das ist natürlich wegen der Komplexität des Gehirns erst seit kurzem und auch erst in Ansätzen analysierbar. So hat die Biologie dem Problem der Willensfreiheit eine reale Grundlage gegeben. Erst die Biologie wird imstande sein, zu sagen, was ‚Intelligenz' ist und wie sie zu messen sei. Also gilt: Nur im Lichte der Biologie können geistige Produktionen sinnvoll ergründet und verstanden werden." [13]

Metaphysische Hintergrundannahmen

Wie man sieht, hat sich hier der evolutionsbiologische Erklärungsanspruch meilenweit von seinen durch die Theorie gedeckten Wurzeln entfernt, die gerade einmal dazu taugen, die Formen von Finkenschnäbeln verständlich zu machen. Wie viel an dieser stufenweisen Erweiterung der Erklärung noch „real" ist, sei dahingestellt. Aber selbst wenn es Kutschera nicht ganz ernst sein sollte mit diesem Statement (was zu hoffen ist), sollte er zugeben, daß es die Sprache ist, die hier ein Denkgebäude hochzieht, und nicht die Datenlage, die unausweichlich zu solchen Schlußfolgerungen zwingt. „Naturalismus" heißt dieses Gebäude, und dieser Name steht für ein Programm, nämlich die Überzeugung, daß alle Wirklichkeit mit natürlichen,

und das heißt letztlich naturwissenschaftlichen Mitteln erklärbar ist. Nicht mehr von der eingangs beschriebenen methodischen Beschränkung auf das naturwissenschaftlich Erklärbare an der Wirklichkeit ist damit die Rede, sondern von deren Umkehrung: Nur noch das naturwissenschaftlich Erklärbare gilt fortan als Wirklichkeit.

An diesem Punkt der Bewertung des Geltungsbereichs des Naturalismus unterscheiden sich in der Regel die (mit mehr Methodenbewußtsein ausgestatteten) Physiker von den (Evolutions-) Biologen, denn diese Verkehrung des methodologischen in einen ontologischen Naturalismus ist kein „kritischer Realismus" (wie Kutschera meint), sondern Metaphysik. Es ist erstaunlich, wie viel metaphysische Zusatzannahmen zu machen sind, um die oben skizzierte Reihe evolutionärer Erklärungsansprüche zu rechtfertigen bzw. zu begründen. Theologen mag es in den Fingern jucken, in diese unüberbrückten Sprünge schöpfungstheologische Erklärungen einzufüllen, aber sie sollten sich gedulden.

Naturalisten à la Kutschera werden sich vermutlich dagegen verwahren, daß ihr Denksystem mit Metaphysik durchsetzt sei. Sie grenzen ihren Naturalismus schlicht von einem Supranaturalismus ab, der irgendwelche außernatürlichen Wesen wie Götter, Geister und Dämonen, Engel oder Demiurgen bemüht, um das Unverstandene an der Wirklichkeit zu erklären. Eine derartige Karikatur hat indessen mit echter Metaphysik zumindest seit Aristoteles nichts zu tun. Ihr geht es um die Frage nach den letzten Gründen des „Seins", d.h. um die Frage, welche Prinzipien (nicht Fabelwesen) ich annehmen muß, um die Wirklichkeit in einem möglichst wenig eingeengten Sinn zu erklären. Damit verbunden ist notwendig auch die Angabe der ungeklärten bzw. nicht mehr erklärbaren Voraussetzungen, die man bei einem solchen umfassenden Versuch der Wirklichkeitsbestimmung machen muß.

Zum Beispiel: Wenn ein Naturalist erklärt, eine Zielursache sei bisher in der naturwissenschaftlichen Forschung nicht gefunden worden, kann man nur kontern: Wie sollte sie auch? Sie ist keine Entität, die ich entdecken könnte wie einen neuen Planeten, sondern ein Prinzip, eine Denkvoraussetzung für eine bestimmte Art der Wirklichkeitsbeschreibung. Wenn ich diese von vornherein auf das Hempel-Oppenheim-Schema einschränke (d.h. die Angabe eines allgemeinen Gesetzes, mit dessen Hilfe sich ein Phänomen aus bestimmten Voraussetzungen oder „Antezedensbedingungen" folgerichtig ergibt), werde ich immer nur Wirkursachen in der Realität „vorfinden" und niemals Zielursachen. Wenn ich aber einem Organ wie dem Auge eine bestimmte Funktion zuschreibe oder auch nur einen Selektionsvorteil, bedeutet das für seinen Besitzer einen Wert: Es ist wertvoll und gut für ihn, ein Auge zu haben, weil das Auge einen bestimmten Zweck für sein Dasein erfüllt. Damit ist die Zweckursache nicht gefunden, sondern als Prinzip bzw. Voraussetzung einer (hoffentlich) angemessenen Beschreibung von Lebewesen eingeführt. Das ist die Metaphysik, um die es hier geht, nicht ein kruder Supranaturalismus, und solche metaphysischen Hintergrundannahmen sind unausweichlich. Der Na-

turalist hat sie genauso („Nur das Hempel-Oppenheim-Schema soll zählen!") wie der Anti- (nicht Supra-) Naturalist („Lebewesen sind Zwecke an sich selbst"). Nur wer meint, „Real-" gegen „Verbalwissenschaften" ausspielen zu müssen, kann blind sein für die Prinzipien, die seinen Beschreibungsrahmen bestimmen.

Metaphysische Voraussetzungen gibt es also hier wie dort. Warum dann nicht den Stier bei den Hörnern packen und die metaphysischen Implikationen benennen, die einen umfassenden Evolutionsbegriff erlauben, statt ihre Unvermeidbarkeit konsequent zu verdrängen? Eine solche positiv vollzogene und nicht nur uneingestandene metaphysische Erweiterung könnte in einer dualistischen Konzeption des Materiebegriffs bestehen. Die Materie hätte dann neben einer – der naturwissenschaftlichen Betrachtung allein zugänglichen – „Außenseite" immer schon eine damit korrespondierende, aber nicht darauf reduzierbare „Innenseite". So befremdlich eine derartige Position auf Hardcore-Naturwissenschaftler wirken mag, sie wird innerhalb der „Philosophie des Geistes" ernsthaft diskutiert, weil damit dem Problem der Entstehung mentaler Eigenschaften leichter beizukommen ist: Das Phänomen des Mentalen verliert viel von seinem Geheimnischarakter, wenn es in „protopsychischer" Weise immer schon in materiellen Konstellationen vorhanden ist und darin ab einem gewissen, auf evolutivem Weg erreichten Komplexitätsgrad empirisch in Erscheinung tritt. Dieses Auftreten wäre dann nur eine „schwache" Emergenz, die aus bestimmten Systembedingungen ableitbar ist, und mit den Naturgesetzen nicht in Widerspruch zu stehen bräuchte. Phänomenologisch wäre damit die Einheit des evolutiven Zusammenhangs gewahrt – allerdings um den Preis einer prinzipiell dualistisch konzipierten Materie. Das impliziert aber nicht notwendigerweise einen strikten Substanz-Dualismus (vor dem auch viele Theologen heutzutage eine panische Angst zeigen), sondern könnte in Analogie zum „Welle-Teilchen-Dualismus" der Physik als beschreibungsbedingte Komplementarität gefaßt werden.

Ein dualistisches Evolutionsmodell

Lange vor der Renaissance protopsychistischer Ansätze in der Philosophie hat Pierre Teilhard de Chardin SJ (1881–1955) einen solchen dualistischen Materiebegriff vertreten und mit dem Begriffspaar der „radial-tangentialen Energie" für die Erklärung von Evolution fruchtbar gemacht. Er ist nach meinem Dafürhalten immer noch geeignet, das Schöpferische an der Evolution, die Entstehung von wirklich Neuem, herauszustellen, statt es, wie in naturalistischen Ansätzen, aus Erklärungsnot unterzubewerten bzw. zu ignorieren. Zwei Vorbemerkungen sind dazu allerdings nötig. Zunächst mag es für Teilhard-Kenner verwunderlich erscheinen, daß ich seinen Ansatz als dualistisch charakterisiere, wo er selbst doch nicht müde wurde, die phänomenale Einheit des „Weltstoffs" zu betonen und in Materie und

Geist nur die zwei Richtungen des „Woher" und „Woraufhin" der einen evolutiven Bewegung zu sehen. Ich weiß aber nicht, ob mit einer Verlagerung des Dualismus auf die Ebene bloßer Erklärungsprinzipien der Anspruch einer monistischen Wirklichkeitsauffassung zu retten ist, noch, ob mit einer solchen Rettung wirklich etwas gewonnen wäre. Sie würde bedeuten, daß wir nicht anders können, als die Erklärung der Gesamtwirklichkeit dualistisch auszudrücken, ohne daß damit die „wahre" oder „eigentliche" Struktur der Wirklichkeit wiedergegeben wäre. Ein bloß methodologischer Dualismus wäre das dann – gegenüber einem wirklich ontologischen. Was soll aber diese Unterscheidung im Hinblick auf metaphysische Erklärungen, die ja gerade auf dem – unbeweisbaren – Axiom beruhen, daß es eine Entsprechung zwischen unserer Sprach- bzw. Denkstruktur und der durch sie ausgedrückten Wirklichkeit gibt? Diese Voraussetzung muß man nicht teilen; man stellt sich dann eben außerhalb eines solchen „metaphysischen Realismus". Wenn man ihn aber akzeptiert – und wer würde leugnen, daß das in Teilhards System der Fall ist –, dann sehe ich nicht, wie man es von einer dualistischen Konnotation freisprechen könnte. Dieses Eingeständnis bedeutet, wie gesagt, nicht sofort einen Substanz-Dualismus und ist damit auch keine Verneinung des evolutiven Zusammenhangs.

Die zweite Vorbemerkung betrifft Teilhards Verwendung der Vokabel „Energie". Sie hat nichts mit der physikalischen Bedeutung dieses Begriffs zu tun, sondern korrespondiert viel eher mit der aristotelischen *enérgeia*: der „Wirklichkeit" der Naturdinge, die durch die Dynamik aktiver Veränderung, durch Werden, gekennzeichnet ist. Für uns sind solche „Naturdinge" in erster Linie die Lebewesen, und ihre „Energie" ist die Fähigkeit zur Entwicklung, und nicht bloß eine physikalische Größe. Diese ist selbstverständlich (wenn man das noch eigens betonen muß) auch für Entwicklung vonnöten, wie für jeden anderen Lebensvorgang auch, aber nur im Sinn einer allgemeinen thermodynamischen Voraussetzung, und nicht als spezifische Qualität, auf die es Aristoteles ankommt. So viel zur Unterscheidung des Energiebegriffs bei Teilhard von dem der Physik – nicht aus schulmeisterlichen Gründen, sondern um den Leser davor zu bewahren, sich durch das Vorurteil einer vermeintlichen physikalischen Überholtheit um den Wert zu bringen, den Teilhards „Energiemodell" für das Verständnis von evolutiver Komplexitätszunahme haben kann.

Nach diesen Vorbemerkungen also zur Erklärung dieses Energie-Modells. „Erklärung" deshalb, weil es sich nicht einfach nur um die Wiedergabe dessen handelt, was Teilhard in seinem Hauptwerk „Der Mensch im Kosmos" unter der Überschrift „Qualitative Gesetze des Wachstums" in nicht sehr konsequenter Begrifflichkeit darstellt[14], sondern um eine modellhafte Schematisierung daraus. Zunächst zur „tangentialen Energie". Sie kennzeichnet einen natürlichen Gegenstand als das, was er seiner der naturwissenschaftlichen Beschreibung zugänglichen „Außenseite" nach ist: ein materielles Gebilde von bestimmter Komplexität und Veränderlichkeit. Da ist nichts, was ein solches Naturding („Korpuskel" würde Teilhard dazu mit sei-

ner Vorliebe für eine erweiternde Umdeutung physikalischer Begriffe sagen) von einer naturalistischen Definition materieller Dinge unterscheidet: Materiell ist, was der Veränderung unterliegt[15].

Der Unterschied wird freilich sogleich sichtbar, wenn wir die „Innenseite" einer solchen Materieanordnung betrachten. Hier ist die „radiale Energie" das Maß für die Komplexität dieser Anordnung. Was soll das heißen? Komplexität bestimmt sich nicht allein durch die Zahl der am Aufbau einer materiellen Konstellation beteiligten Elemente, sondern durch deren innere Verbindungen zueinander. Komplexität, so könnte man im Anschluß an Mario Bunge und Martin Mahner auch sagen, definiert sich durch das Verhältnis von bindenden zu nichtbindenden Relationen in einem System[16]. Komplexität kommt also zustande durch die *systemische Einheit* der Elemente einer materiellen Anordnung. Genau diesen Einheitsaspekt will Teilhard mit der radialen Energie beschreiben, und zwar unter doppelter Rücksicht: als *Zustand* des Geeintseins und als *Vermögen* zur Einigung der System-Elemente.

War die tangentiale Energie Grund für die Veränderbarkeit einer materiellen Anordnung, so ist die radiale Energie Ausdruck ihrer Einheit, und zwar in doppelter Hinsicht: Eine Veränderung der systemischen Einheit beginnt immer auf der tangentialen Außenseite der Elemente. Diese treten in Kontakt zueinander und interagieren. Das kann vorübergehend oder dauerhaft sein. Vorübergehende Veränderungen sind genauso wie Verminderungen der Einheit unter evolutiver Rücksicht uninteressant und sollen hier nicht weiter betrachtet werden. Dauerhafte Veränderung kann zu einer quantitativen oder qualitativen Erhöhung der systemischen Einheit führen. Im ersten Fall werden nur neue Elemente in ein bestehendes System inkorporiert, wodurch dessen bindende Relationen zwar der Zahl, nicht aber dem Anteil nach verändert werden. Der Komplexitätsgrad des Systems wird dadurch nicht berührt.

Im zweiten Fall einer qualitativen Veränderung der systemischen Einheit wird durch den tangentialen Kontakt auch die radiale Energie erhöht. Wie soll man sich das vorstellen? Im Bild: Wenn wir uns eine teilhardsche Korpuskel, also eine materielle Anordnung mit gewisser Komplexität als Kugel einer bestimmten Größe vorstellen, dann symbolisiert deren Oberfläche die tangentiale Energie und die Größe ihre Komplexität. Die Höhe der Komplexität ist also durch den Radius der Kugel bestimmt – daher (wohl) die Bezeichnung „radiale" Energie. Tritt nun eine Anzahl solcher Kugeln derart dicht zusammen, daß ihre Oberflächen sich berühren, können auch ihre radialen Energien miteinander interagieren. Passen sie nicht zusammen, fällt das im Entstehen befindliche neue System wieder auseinander, und es bleibt von ihm nichts als eine vorübergehende Irritation der Ausgangszustände der beteiligten Elemente. Passen die radialen Energien aber zueinander, wird aus der Interaktion eine Integration derart, daß die einzelnen Kugelradien sich auf einen neuen gemeinsamen Mittelpunkt hin verlängern. Eine Korpuskel mit höherer Komplexität und größerer systemischer Einheit ist entstanden.

Das Schöpferische an der Evolution

Teilhard nennt diesen Vorgang „Überzentrierung". Er korrespondiert mit dem, was Systemtheoretiker mit „Strukturemergenz" bezeichnen und Evolutionsbiologen mit ihrer Überzeugung von der generellen Transformierbarkeit des Lebendigen von Darwins Theorie erwarten. Und dieses Modell legt auch offen, worin das eigentlich Schöpferische am Vorgang der Höherentwicklung besteht: in der Verlängerung der radialen Energiepfeile über die bisherigen Grenzen hinaus auf ein neues gemeinsames Zentrum hin. Schöpfung bedeutet theologisch immer Erschaffung aus nichts. Diese nicht aus der Eigenleistung der Korpuskel ableitbare Erhöhung der radialen Energiebeiträge ist genau das Schöpferische an diesem Vorgang, und es bedarf einer eigenen Ursache. Aber nicht in dem Sinn, daß Gott ans radiale Vermögen „dranstückelte", was das Geschöpf, sprich die Korpuskel, aus eigener Kraft nicht kann, sondern so, daß Gott dem Geschöpf diese Eigenleistung ermöglicht.

Radiale Energie heißt, geeint sein und einigungsfähig sein. Das gilt nun nicht nur nach innen, bezogen auf das Einheitszentrum der Korpuskel selbst (im Bild: den Mittelpunkt der Kugel), sondern auch nach außen, über die Grenzen der vorhandenen Einheit hinweg. Weil den Korpuskeln eine Einigungsdynamik zukommt, die auf ein Zentrum jenseits aller erreichten Grenzen abzielt, sind sie, unter bestimmten äußeren Umständen, zum Transzendieren des eigenen Einigungspotentials fähig. Gott als Schöpfer ist die ermöglichende Ursache der evolutiven Einigungsbewegung seiner Geschöpfe, weil er als letztes Ziel diese Einigungsdynamik über alle vorläufigen Grenzen in Gang hält. Die Geschöpfe sind aber ebenso die Ursache des ihre eigenen Grenzen transzendierenden Einigungsvermögens, weil es wirklich ihre Dynamik ist, die das vollbringt. Selbsttranszendenz, Höherentwicklung, strukturelle Emergenz – wie immer man dieses Phänomen bezeichnen will: Es kommt ganz von Gott und ganz vom Geschöpf. Das ist es, was Teilhard mit seiner berühmten Formel aussagen will: „Gott macht, daß die Dinge sich machen" (Dieu *faisant se faire* les choses)[17].

Evolution ist also beileibe nicht nur etwas für Atheisten. Sie erlaubt uns einen von aller Hersteller-Anthropozentrik gereinigten Schöpfungsbegriff. Dieser erlaubt seinerseits, auch da noch von Evolution zu reden, wo die naturalistische Erklärung in Sackgassen gerät. Die dafür notwendige metaphysische Voraussetzung eines dualistischen Materiebegriffs mag dem Naturalisten als Kaufpreis zu hoch sein. Die Investition zahlt sich aber aus, wenn man bedenkt, daß sie dem Paradigma des Evolutiven eine Anwendbarkeit über den Geltungsbereich des Lebendigen hinaus eröffnet – von den Anfängen des Kosmos bis hin zur „Emergenz" des Geistigen. Teilhard de Chardin hat so ein System der Evolution entworfen, das zu leisten imstande ist, was in Darwins Theorie dem Anspruch nach steckt. Freilich ist das nur ein Denksystem und als solches kein Ersatz für die zugrundeliegenden kausalen Mechanismen. Wohl aber ist es eine Aufforderung, die Suche danach nicht vorzeitig einzustellen.

ANMERKUNGEN

Eine ausführliche Darstellung der hier vorgetragenen Überlegungen findet sich in: Ch. Kummer, Der Fall Darwin. Evolutionstheorie contra Schöpfungsglaube (München 2009).

[1] R. Dawkins, Gipfel des Unwahrscheinlichen (Reinbek 1999).
[2] C. U. Moulines, Ist Philosophie eine Wissenschaft?: Vortrag in der Katholischen Akademie in Bayern (München 25.10.2008) unveröffentl. Manuskript.
[3] R. Bunia, Schlagabtausch: „verbal" gegen „real", in: Laborjournal online, 21.8.2008: www.laborjournal.de/editorials/320.html
[4] E. Mayr, Das ist Evolution (München 2003).
[5] Vgl. J. Voss, Darwins Bilder (Frankfurt 2007).
[6] G. L. Sebbins, Evolutionsprozesse (Stuttgart 1980) 180.
[7] Die Darwinfinken – Evolution im Zeitraffer, in: NZZ, 12.7.2006, vgl. www.nzz.ch/2006/07/12/ft/articleEAKM5.html; A. Herrel u.a., Bite performance and morphology in a population of Darwin's finches: implications for the evolution of beak shape, in: Functional Ecology 19 (2005) 43–48.
[8] Zitiert nach der deutschen Übersetzung v. V. Carus, [8]1899, 143.
[9] Vgl. Mayr (A. 4) 252.
[10] T. Dobzhansky, Nothing in biology makes sense except in the light of evolution, in: American Biology Teacher 35 (1973) 125–129.
[11] E. O. Wilson, Sociobiology – the new synthesis (Cambridge 1975).
[12] Ders., Consilience: the unity of knowledge (New York 1998).
[13] Laborjournal (A. 3) 4.
[14] P. Teilhard de Chardin, Der Mensch im Kosmos (München 1959) 47–56.
[15] M. Bunge u. M. Mahner, Über die Natur der Dinge (Leipzig 2004) 20.
[16] Ebd. 74.
[17] P. Teilhard de Chardin, Que faut-il penser du transformisme?, in: ders., Œuvres, Bd. 3 (Paris 1957) 217.

Hans Kessler

Gott – warum wir ihn (nicht) brauchen

Wenn Theologen, nach ihrem Studienfach oder Beruf gefragt, sich als Theologen zu erkennen geben, begegnet ihnen häufig irritiertes Schweigen oder die Bemerkung: Glaubst Du etwa noch an Gott? Nicht an Gott zu glauben ist zur selbstverständlichen Normalität geworden. Die Massen haben Abschied genommen von Gott, genauer: von den ihnen vermittelten Gottesbildern auf dem Niveau eines schlechten Katechismus. Wo dann die soziale und die familiäre Umwelt nicht mehr auf eine Transzendenz gestimmt ist, bildet die reine Immanenz den einzigen Lebens- und Sterbenshorizont der Menschen, innerhalb dessen sie sich zurechtfinden, sich mit dem kleinen alltäglichen Sinn und Unsinn bescheiden müssen.

Es war nicht die Kantsche Widerlegung der Gottesbeweise, die diese Gott *los*gewordene Lage heraufgeführt hat, es war das Ausbleiben der religiösen Erfahrung von der Gegenwart Gottes. Nietzsches Satz: „Gott ist tot" markiert das Ende einer Entwicklung, und deren *Anfang* ist eben der Ausfall der Erfahrung Gottes. Daran ändert auch der Verweis auf Offenbarung nichts, sie kann nicht Ersatz für Erfahrung sein. Offenbarung, wo ihr Gehalt dem Menschen nicht persönlich zugänglich wird, ist letztlich nur Bericht. Dann ist das Wissen um Gottes Gegenwart nur der Überlieferung und der Lehre entlehnt, aber nicht mehr durch eigene Erfahrung gedeckt. So versteht sich der bekannte Satz von Karl Rahner SJ: „Der Fromme der Zukunft wird ein ‚Mystiker' sein, d. h. einer, der etwas ‚erfahren' hat, oder er wird nicht mehr sein."[1]

Wie kommt ein Mensch zur Überzeugung von der Existenz Gottes? Nicht durch Beweise oder Argumentationsketten *ohne* Erfahrung. Argumentative Gründe reichten nie aus, um eine tiefe Überzeugung von Gottes Gegenwart und ein Vertrauen auf ihn zu begründen. Dazu bedarf es auch einer meditativen, gelebten, erfahrungsmäßigen Grundlage. Es gibt nicht nur sinnlich-gegenständliche und ungegenständliche Erfahrungen (wie Imagination, Selbstbewußtsein, spekulative Erfahrung). Es gibt auch Erfahrungen des Transzendierens – Ludwig Wittgenstein nennt Staunen über die Existenz der Welt, „the experience of feeling absolutely safe", Erfahrung eines unbedingten Sollens und von Schuld[2] –, *und* es gibt auch die religiöse Erfahrung der Gegenwart des Göttlichen[3], seines Winks (numen), seines Anrufs, seiner Spur (im eigenen Leben, im Antlitz des anderen).

Argumente aber können „hellhörig" machen für Zeugnisse anderer von solchen Erfahrungen. Sie können zum Anlaß werden, dem eigenen Erleben nachzuspüren oder auch – durch innere Einkehr, Stillwerden, Kontemplation – das Bewußtsein

freizuräumen, so daß es in seiner Tiefe sich öffnen kann für die Präsenz eines anderen. Beides also ist wichtig: Argument *und* Erfahrung.

Gott – bloßes Produkt religiöser Bedürfnisse oder deren Grund?

Viele Religionskritiker gehen von der Annahme aus, daß der Glaube an Gott „einem Bedürfnis entspringt": Gott werde „geglaubt, weil sich mit diesem Glauben die Erwartung verbindet, einen bestimmten Wunsch erfüllt, ein bestimmtes Problem gelöst zu bekommen"[4]. Wir haben einerseits vital-natürliche Bedürfnisse (wie Atmen, Essen, Schutz) und spezifisch humane Bedürfnisse (wie Tätigsein-können, Freude am Werk), Bedürfnisse, die befriedigt werden müssen; und dafür brauchen wir nicht Gott, so kann der Naturalist sagen, sondern die Gaben der Natur und einander. Andererseits haben wir metaphysisch-existentielle Bedürfnisse (nach Begründung der Welt, des Guten, nach Sinn) und ein entsprechendes Verlangen (eine Sehnsucht) nach dem alles Übersteigenden (Charles S. Peirce: einen Gottesinstinkt; Thomas von Aquin: ein „desiderium naturale *in*finiti"), das durch nichts in der Welt gestillt werden kann.

Wer wie Richard Dawkins[5] Religion aus infantilen Bedürfnissen erklärt (nach dem starken Vater, nach dem Gott, der mir nützt und „etwas bringt"), macht es sich zu billig. Denn nach originär religiöser Sicht verfehlt man Gott gerade, wenn man ihn für solche Bedürfnisse einsetzt. So sagt Meister Eckhart: „Manche Leute wollen Gott ... lieben, wie sie eine Kuh lieben", wegen der Milch usw., „die aber lieben Gott nicht recht, sondern sie lieben ihren Eigennutz"[6]. Oder heute schreibt Huub Oosterhuis:

> „Gott haben. Nötighaben für jetzt und später, in Reserve haben ... – das ist menschlich. ... Ihn ohne Nebengedanken grüßen, ... nichts von ihm verlangen, keine Einsicht, kein Gefühl, kein ‚Ich'... – das ist *Beten*. Das ist es, was Freundschaft tut."[7]

Die Gott-Sucher der Religionen bezeugen, daß Gott anders ist als unsere Wunschbilder von ihm, nicht Spiegel unserer ich-bezogenen Wünsche, daß die Begegnung mit Gott irritierend ist im doppelten Sinn: hinreißend und erschütternd.

Anders als Dawkins setzen Burkhard Müller und – rationalistischer – Norbert Hoerster[8] an bei den *meta*physischen Bedürfnissen: nach einer Erklärung für die Existenz der Welt, nach einem Garanten des Guten, nach Sinn und Rettung angesichts der Vergänglichkeit. Sie wollen zeigen, daß die Annahme „Gott" als Antwort überflüssig oder unhaltbar sei. Nun kommen solche metaphysischen Bedürfnisse nicht von ungefähr. Die Frage ist ja: Warum ist der Mensch überhaupt so strukturiert, daß er sich mit der vorhandenen Welt nicht zufriedengibt, daß er – in einer (zumindest prinzipiell) endlosen Unzufriedenheit – über alles *hinaus* fragt, verlangt, transzendiert, projiziert, daß er dies zumindest *kann*? Der Mensch ist ja ein erstaunliches Wesen, weil er trotz seiner Endlichkeit von einer unstillbaren Sehnsucht beseelt ist. Er ist ausgerichtet auf ein Mehr und Besser. Er kann sich – wie die Hirnforschung zeigt – aufgrund der hoch-

komplexen Beschaffenheit seines Gehirns sogar auf eine transzendente Dimension ausrichten. Unser Gehirn *hat* diese Möglichkeit, nach einer anderen Dimension zu fragen, ja sie bisweilen zu ahnen, ihrer inne zu werden. Warum ist das so?

Führt uns da nur unsere (Gehirn-) Konstitution irre, ist das also nur unser Konstrukt, oder hat sich unsere Konstitution im Lauf der Evolution so herausgebildet, weil sie sich einer tieferen Dimension der Wirklichkeit annähert? Warum bringt die Evolution ein so komplexes Gehirn hervor, das nicht nur *sinnlich* wahrnehmen und rational-*begrifflich* denken kann, sondern darüber hinaus – mit einer *trans-* (nicht sub-) rationalen, meditierenden, vernehmenden Vernunft – „eine *dritte* Ordnung der Realität" (Arthur Koestler) ahnungsweise erschließen kann und – sich den Gedanken „Gott" leistet?

Sind wir vielleicht so gebaut, so voller Durst nach Dauer, Gerechtigkeit, Sinn, weil es – am Grund von allem – eine andere Wirklichkeit gibt, die uns hat entstehen lassen, auf sich hin (als unsere wahre Erfüllung), so daß wir deswegen unablässig auf der Suche sind? Stimmt es vielleicht, was Augustinus am Beginn seiner „Confessiones" so sagte: „Du (Gott) hast uns auf dich hin erschaffen, und ruhelos ist unser Herz, bis es seinen Halt findet in dir" (schon jetzt, nicht erst im Tod)? Stimmt, was Søren Kierkegaard sagte: „*Gottes zu bedürfen* ist des Menschen *höchste* Vollkommenheit"?

Ich sprach von der (mit der Struktur unseres Gehirns gegebenen) Fähigkeit, sich über sich und alles hinaus auszurichten auf eine transzendente Dimension, für sie empfänglich zu sein. Ich lasse einmal offen, ob jeder Mensch die schlummernde Fähigkeit dazu hat, die verschüttet sein kann, dadurch, daß er – durch Ausfall bestimmter Verhaltensweisen – die betreffenden Neuronenbahnen von klein an *nie* knüpft, vielmehr nur alle möglichen anderen ständig verstärkt, so daß er eben auf diese anderen eingefahren ist und immerzu auf sie abfährt, es sei denn, eine tiefe Erschütterung wirft ihn aus dieser Bahn. Ich lasse das offen. Dann jedenfalls, wenn die besagte anthropologische Möglichkeit aktuiert wird, wird das Absolute zum tiefsten Ziel menschlichen Suchens.

Natürlich sind wir nicht nur durch eingeübte Verhaltensweisen unterschiedlich, wir haben auch unterschiedliche Begabungen: nicht alle sind begabt, ein Computer-Programm zu erstellen oder andere zu trösten, oder – Signale aus der Transzendenz zu empfangen (Offenbarung). Da sind wir auf andere angewiesen. Und es ist Unterscheidung der Geister nötig. Auch deswegen muß ich noch sagen, was hier mit Gott gemeint ist.

Nicht der Gott einer dekadenten Scholastik, die Gott objektivierend (dualistisch) als welt-jenseitige, damit begrenzte Person faßt und als externe Weltursache, die in der Welt selbst nicht vorkommt. Die große christliche Tradition meint mit „Gott" nicht ein von der Welt getrenntes, bloß im Jenseits sitzendes Wesen, sondern den absoluten Urgrund des Seins, aus dem alles hervorgeht und der allem *ko-präsent* ist, d.h. eine total andere Dimension, die nicht dort erst beginnt, wo die uns bekannten (vier oder elf) Dimensionen enden, sondern sie und alles durchdringt und allem zu-

grundeliegt. Eine *Quer*dimension sozusagen. Die Wörter Himmel (heaven, nicht sky), Ewigkeit, Gott verweisen auf diese allpräsente Dimension und Wirklichkeit, die wir nicht fassen können.

Wenn man das ernst nehmen will, wird man aber nicht einfach von Gott schweigen dürfen (woher wüßte man dann noch, daß man von Gott schweigt?). Vielmehr wird man – noch ganz unabhängig davon, ob man sonst noch etwas von ihm sagen kann – in komplementären Aspekten sagen müssen, daß Gott noch größer ist als der gewaltige Kosmos und alles *transzendiert* (alles umfaßt), daß er uns innerlicher als unser Innerstes und allem *immanent* ist (in allem ganz tief verborgen als das, was allem Sein verleiht). Und wenn man wirklich ernst nehmen will, daß Gott der Urgrund der Welt ist, also auch der Urgrund von uns personalen Menschen, dann wird man zugleich festhalten müssen, daß er auch die Qualität des Personalen, Beziehungshaften in sich hat, also gerade nicht unter-personal (als bloße Kraft) zu denken ist, eher über-personal, allem intrinsisch-dialogisch (nicht dualistisch-gegenständlich!) zugewandt – und in uns Menschen wohnen will.

Brauchen wir Gott zur Erklärung der Existenz der Welt und des Menschen?

Die Wissenschaften erklären *ein* endliches Faktum durch ein anderes und dieses wieder durch ein anderes[9]. Um nicht endlos weiterfragen zu müssen, führe die Religion Gott ein, sagen Religionskritiker; und das sei willkürlicher Abbruch des Begründungsverfahrens[10]. Dawkins meint, „daß Religiosität den Intellekt unterminiert, die Suche nach Wahrheit untergräbt; man ist zufrieden mit etwas, das nichts erklärt – obwohl wir Erklärungen haben!" Und der Religionsanthropologe Pascal Boyer: „Was bleibt noch übrig, wenn alles erklärt ist? Welche Notwendigkeit gibt es dann noch für einen Begriff wie Gott?"[11] Hier werden durchweg zwei Ebenen verwechselt, die unterschieden werden müssen.

Einerseits die Ebene der Wissenschaften: Sie erklären *ein* Faktum durch ein anderes und verbleiben dabei *innerhalb* der Welt. Das gilt auch für die Theorie vom Urknall, weil auch ein Urknall etwas voraussetzt, das explodieren konnte. Alle wissenschaftlichen Erklärungen beschreiben regelhafte Funktionszusammenhänge zwischen endlichen Ursachen innerhalb der Welt, und sie brauchen dazu keinen Schöpfergott.

Andererseits die (meta-wissenschaftliche) Ebene der Weltdeutung und der Religion: Die Annahme eines Gottes als Urgrund der Welt will nicht das wissenschaftliche Fragen nach Kausal-Zusammenhängen innerhalb der Welt beenden; das kann ungehindert weitergehen. Wer nach Gott fragt, fragt – recht verstanden – nicht zurück nach dem ersten Glied einer Ursachen-Kette, sondern er fragt nach dem Grund der ganzen Kette, also nach dem, was die Kette als ganze begründet und trägt – und zwar in jedem ihrer Zustände (ob vor oder nach dem Urknall).

Die Theologie unterscheidet scharf zwischen „creatio" und „mutatio". Wer Gott sagt, will nicht Veränderungen *in* der Welt erklären, sondern will auf den Grund des Ganzen verweisen, will das *Sein* (den Sprung vom Nichtsein zum Sein), das *Faktum* der Welt selber und seinen Sinn verstehbar machen. „Nicht *wie* die Welt ist, ist das Mystische, sondern *daß* sie ist", heißt es in Wittgensteins Tractatus. Dieselbe Erfahrung kann er anderswo (mit Leibniz, Schelling, Heidegger) so formulieren: „‚Wie sonderbar, daß überhaupt etwas existiert' oder ‚Wie seltsam, daß die Welt existiert'." Und er kann folgern: „An einen Gott glauben, heißt, daß es mit den Tatsachen der Welt noch nicht abgetan ist." Und: „Wir fühlen, daß selbst wenn alle möglichen wissenschaftlichen Fragen beantwortet sind, unsere Lebensprobleme noch gar nicht berührt sind." [12] Wer dagegen im Pathos des wissenschaftlichen *All*-Erklärens solche (wissenschaftlich nicht beantwortbaren) letzten Lebens-Fragen als *sinnlos* abtut, der hat einen Tunnelblick auf die Wirklichkeit.

Der Glaube an Gott nimmt eine von der Welt unterschiedene (nicht getrennte!) Wirklichkeit an, die sie in ihrem Sein begründet. Diese Annahme wurzelt in der *Erfahrung* der *Kontingenz* (des Nicht-notwendig-da-seins), die uns an der radikalen Faktizität unseres eigenen Menschseins aufgeht, wenn wir zum Beispiel verwundert innewerden, daß wir existieren, wo wir doch auch nicht dasein könnten. Wir erfahren uns als Gegebenheit, durch Geburt und Tod begrenzt, des Anfangs und Endes nicht mächtig. Diese Erfahrung kann sich ausweiten auf die Entdeckung der Kontingenz aller Dinge und schließlich der Kontingenz des Weltganzen. Diese Grunderfahrung ist es, die in der Menschheitsgeschichte mit mehr oder minderer Klarheit zur *Intuition* einer die Welt in ihrem Sein begründenden Wirklichkeit führt: sei diese nun (in noch fragwürdiger Vorstellung) das „Höchste Wesen", oder (im Rigveda) das „Eine, das ohne Atem zu holen atmet", oder (in der Bibel) der Creator, der kreative Wesen ermöglicht.

Beim Gebrauch des Ausdrucks „Schöpfer" veranlaßt die Bibel freilich zu größter Vorsicht. Sie kann zwar Wörter für menschliches Schaffen („machen", „formen") auf Gott übertragen. Dort aber, wo sie ganz sorgfältig und reflektiert spricht, führt sie ein neues Wort ein, das es sonst gar nicht gibt: „bará" (Gen 1,1 und ff.). Dieser Sachverhalt wird kaum je in seiner ganzen Abgründigkeit bedacht. Während wir nämlich die Wörter „schaffen, Schöpfer, kreativ" von allen möglichen Größen aussagen können, wird das biblische „bará" (das wir meist mit „schuf" übersetzen) und das zugehörige Substantiv „boré" ganz *allein* von Gott ausgesagt. Wenn ein jüdischer Mensch sagt „der Boré", dann verweist er auf etwas Urgewaltiges, absolut Singuläres. Deshalb sind bará und boré eigentlich *un*übersetzbar, weil es dafür nichts Vergleichbares in der Welt gibt.

Unsere Übersetzungen „schaffen, Schöpfer" tun so, als gebe es etwas Vergleichbares, werden also dem absolut Grundlegenden nicht gerecht, wo wir an die Grenze des Sagbaren geraten. Sicher, wir werden die eigentlich unübersetzbaren Wörter bará und boré weiterhin übersetzen, aber wir sollten dabei wenigstens

stolpern oder stutzen. Der paradoxe Ausdruck „creatio ex nihilo" will dieses Stutzen hervorrufen. Der recht verstandene Schöpfungsbegriff meint eine analogielose Ursprungsrelation. Es geht um eine „absolute Bedingung", „die selbst kein Bedingtes ist". In diesem Sinn kann man den „Begriff des *Grundes überhaupt*" und damit den Schöpfungsbegriff als philosophisch sinnvoll und sogar notwendig erweisen[13].

Die menschliche Vernunft kann, wenn sie radikal fragt, den Grenzgedanken von einem Letzten, Absoluten, Unbedingten erreichen, von einem *einfach Nicht-nicht-sein-könnenden*, einem absoluten Ur-Grund, der keines andern Grundes mehr bedarf. Aber die reine Vernunft kann dieses Letzte nicht mehr eindeutig bestimmen. Sie muß es nach Kant sogar „unausgemacht" lassen, ob das einfach notwendig Seiende „die Welt selbst, oder ein von ihr unterschiedenes Ding sei"[14]. Die Entscheidung darüber also, ob das Universum seinen Grund in sich selbst hat und eben „einfach ist", wie Stephen Hawking früher meinte[15], oder ob die Welt einen von ihr unterschiedenen Grund hat, die Entscheidung darüber also, *wo* man das „Den-Grund-in-sich-selbst-haben" ansetzt, scheint so zu einer Frage der weltanschaulichen Option und Vorentscheidung zu werden. Unser Wissen *zwingt* weder zur Option des Gottesglaubens noch zur Option des Atheismus.

Freilich gibt es Argumente, die dafür sprechen können, daß die Welt einen von ihr unterschiedenen Grund hat. Ich nenne nur drei:

1. Unter Kosmologen ist umstritten und wohl nie klärbar, ob die Welt oder irgendetwas Weltartiges vor dem Urknall einen Anfang hat oder „ewig" existiert. Das Letztere nehmen Atheisten gerne an, weil sie dadurch das Problem des Anfangs und seiner Erklärbarkeit durch einen Schöpfer loswerden. Aber die Idee einer anfanglosen Welt leistet nicht das, was sie vorgibt. Denn eine Welt ohne zeitlichen Anfang wäre nur in *zeitlicher* Hinsicht unendlich, sonst aber immer unvollkommen, endlich-bedingt und eines *un*bedingten Grundes bedürftig.

2. Im Menschen kommt ein Teil der Natur zu selbstreflexivem Selbstbewußtsein und Weltoffenheit. Der Mensch *kann* sich und dem Ganzen fragend gegenübertreten und *kann* auch nach dessen Grund fragen. Wie aber ist so etwas möglich? Wie soll „die Natur" ein Wesen hervorbringen, das auch über sie (und über das Ganze der Welt) hinaus fragen kann? Dieses – über die Natur (und über die Totalität der Welt) hinausschießende – Mehr muß doch irgendwo herkommen. Wie soll es allein aus der Natur (Evolution, Welt) kommen, wenn es über sie hinausschießt? Der Mensch kann dann nicht einfach *nur* Produkt der Welt sein. Ist das nicht ein starkes Argument für die Annahme eines die Welt begründenden Urgrunds, eines großen Ermöglichers, der auf einen geschöpflichen Partner hinauswill?

3. Die Evolution ist von Anfang an ein Drahtseilakt voll extremer Unwahrscheinlichkeiten, ohne welche menschliches Leben nie möglich geworden wäre: Fine-tuning der Naturkonstanten, Bildung der für Leben notwendigen Stoffe im Innern der Sterne, ausgeklügelte Konstellation Sonne-Erde-Mond-Jupiter (dessen

Masse Asteroiden von der Erde ablenkt), tägliche Rotation der Erde (nicht jährliche wie bei der Venus, die sich einseitig auf 500° C aufheizt), Erdgeschichte mit Andauer von lebensgünstiger Temperatur-Amplitude seit Jahrmilliarden (trotz enormem Vulkanismus) usw. – lauter staunenswerte Vorgänge, in denen Glaubende eine Absicht und einen Ermöglicher sehen können.

Jedenfalls ist die Auskunft, man *brauche* Gott *nicht*, um die Existenz unseres Universums und des Menschen zu erklären, unbegründet. Denn dafür, daß überhaupt eine Welt existiert, hat der Atheismus letztlich keine Erklärung, erst recht nicht für einen eventuellen Anfang der Welt. Und dafür, daß nach dem Urknall die Naturkonstanten des Universums sich mit genau *den* Werten eingependelt haben, daß menschliches Leben möglich wurde, hat der Atheismus entweder keine Erklärung oder nur eine sehr spekulative: unendlich viele Welten, die sich nie nachweisen lassen, unter denen dann zufällig unsere sein soll. Nebenbei: Wer an Gott glaubt, kann auch der Idee vieler Welten gelassen begegnen. Unzählig viele Universen, darunter unseres, darin viele Galaxien, darunter unsere, und darin unsere Sonne mit diesem blauen Planeten – der Aufwand, den Gott mit uns macht, wäre noch staunenswerter und Gott noch unendlich größer.

Der Gottesglaube hat für die Existenz der Welt eine gute Erklärung und ebenso für einen Anfang der Welt. Auch für ein fein abgestimmtes Universum, in dem menschliches Leben möglich ist, und für die vielen anderen Drahtseilakte der Evolution dorthin, hat er eine gute Erklärung. Übrigens konnten schon griechische Kirchenväter evolutiv denken; so sagt zum Beispiel Gregor von Nyssa um 380, Gott habe „nicht das einzelne" geschaffen, sondern „eine gewisse Keimkraft zur Entstehung des Alls grundgelegt", aus der das einzelne sich entfaltet hat[16].

Brauchen wir Gott als Garant des Guten?

Atheisten sagen, um Ethik zu begründen und um ethisch zu handeln, brauche man Gott nicht. Das ist richtig und von den vielen Theologen, die eine autonome Moral vertreten, auch anerkannt. Neuere naturalistische Ethik kann den Menschen sogar als genuin altruistisches Wesen begreifen, dessen Bedürfnisse durch die bloße Anwesenheit eines anderen Menschen verändert werden. Sie kann damit vieles an unserem Handeln und Wollen erklären.

Aber es bleiben Probleme: Sie berücksichtigt nicht die Rolle der Angst als häufige Triebfeder des Handelns; sie kann weder moralisches Handeln in Dilemmata rechtfertigen, noch die Entstehung einsamer moralischer Entscheidungen erklären, und sie tut sich auch schwer, die unantastbare Würde Behinderter zu begründen, also *jedem* Menschen Grundrechte einzuräumen, auf die jeder Rücksicht zu nehmen hat[17]. Dazu kommt, was zum Beispiel der Naturalist Dieter Birnbacher zugibt: daß die Motivationskraft einer naturalistischen Moral zu schwach ist, um ein entspre-

chendes Handeln zu erwirken, wenn die Tat für den Handelnden mit Verzicht und Opfern verbunden ist[18] oder wenn gar ein ganz *einseitiges* Geben gefragt ist. Wie kommt es, daß manche Menschen geben, ohne zu nehmen, ja vielleicht sogar sich derart für fremde Menschen oder für andere Lebewesen einsetzen, daß sie dabei eigenen Schaden und schwere Einbußen in Kauf nehmen oder gar ihr Leben riskieren, obwohl sie keine Masochisten sind? Da versagen naturalistische Erklärungen.

Aus Trägheit, angstvoller Selbstbeschützung, mangelndem Willen zum Einsatz für andere kann die tiefe Überzeugung befreien, daß ich selbst von einem göttlichen Ur-Grund *unbedingt* gehalten, erwünscht, geliebt bin – und daß der andere es genauso ist. Gerade das, was wir am meisten brauchen, unbedingtes Angenommen- und Gehaltensein, können wir uns nicht selbst geben und kann uns keiner sonst geben. Dafür brauchen wir – Gott.

Das führt zur Frage der christlichen Ethik. Atheisten kritisieren gern, sie sei heteronom, weil an Hoffnung auf „Lohn" und Furcht vor „Strafe" gebunden[19]. Zugegeben, das findet sich in vielen Religionen, auch im Christentum. Doch das ist ein pervertiertes Verständnis von christlicher Ethik, und von jüdischer ebenso (vgl. nur Ex 20,1 f. oder Lev 25). Im Neuen Testament gibt es viele Texte, die zu einem altruistischen Leben nach dem Beispiel Jesu einladen, und zwar erstens einfach deswegen, weil der notleidende Mitmensch das so braucht (z.B. Gleichnis vom barmherzigen Samariter oder Mt 7,12), und zweitens weil ich selbst zuvor schon grundlos-unverdient Güte empfangen habe (z.B. Lk 15; Mt 20,1–15; 1 Joh 3 f.).

Diese Gratuität ist die eigentliche Quelle christlicher Ethik: „Umsonst habt ihr empfangen, umsonst gebt" (Mt 10,8). Der Mensch, der sich unter allen Umständen von Gott angenommen weiß, ist zu mehr Annahme seiner selbst und des andern befreit. Wer sich auf den Gott Jesu einläßt, der erfährt primär eine große Befreiung und sekundär (aber unabtrennbar davon) eine große Beanspruchung. Das Primäre ist die Vorgabe (Gnade), die Zusage vorbedingungsloser Güte und Annahme (das „ich darf"), nicht die Moral (das „ich soll"); *die* ist Folge oder Frucht, wenn man die Vorgabe nicht nur (wie der unbarmherzige Knecht in Mt 18,23–33) für sich kassiert, sondern sie als allen geltende wirklich annimmt, in sein Leben hereinläßt.

Allerdings gibt es oft, zum Beispiel schon bei Matthäus, eine fragwürdige Verschiebung der Botschaft Jesu hin zur Betonung von Lohn und Strafe im Gericht. An solcher Verschiebung kann und muß von Jesus her Sachkritik geübt werden. Wo Jesus das Gerichtsmotiv aufgreift, macht es die Umkehr dringlich, motiviert sie aber keineswegs; motiviert wird sie durch die göttliche Vorgabe: „Genaht ist die Herrschaft (der Güte) Gottes, (deshalb) kehrt um" (Mk 1,15). Die „chäsäd"-Güte ist schon in vielen Texten des Alten Testaments der Inbegriff Gottes. Jesus setzt ganz auf die „chäsäd" Gottes. In praktischem Widerspruch zum Unrecht behauptet er mit seinen Gleichnissen und eben durch seine Praxis, daß Gott die unbedingt für *alle* entschiedene Güte ist oder Agape, wie Paulus und Johannes dann sagen. Das ist eine Behauptung mit Praxistest und mit Hoffnungsvermerk: Gott

erweise sich jetzt dort, wo Menschen Gutes tun, als Agape, und er werde sich noch als solche erweisen.

Daß der Urgrund und die Ur*kraft* des Kosmos Agape ist, d.h. eine unbedingt jeden bejahende Größe, die unser Sein nicht verneint, sondern es begründet und fördert, die also in den positiven Dynamiken am Werk ist (im Antrieb zum Guten) – das ist eine Annahme, die sich nicht aus der Beschaffenheit der Welt ableiten läßt, die ist zu zwiegesichtig und oft zum Heulen; der kleine einzelne zählt in ihr nichts. Daß der Urgrund für *alle* entschiedene Agape ist, also jeder kostbar und beim Namen gerufen ist, das nehmen Christen vor allem diesem Galiläer Jesus ab. Sie nehmen es ihm ab, weil er es lebt bis zum Äußersten, wo er ganz transparent wird für diese allen, auch seinen Mördern, geltende Agape; weil es in ihnen resoniert, ja weil es konvergiert mit dem Urempfinden und den tiefsten Sehnsüchten der Menschheit, mit den Gipfel-Erfahrungen und tiefsten Einsichten der Weisen aller Kulturen.

Christen sehen Gott durch Jesus hindurch, der ihnen ganz transparent ist auf Gott und ihnen ein befreiendes Verhältnis zu Gott eröffnet, und damit zu sich selbst, zu den andern, zu allem. Denn der Gott Jesu läßt jene bedingungslose Bejahung und Würdigung erfahren, die der Mensch braucht, um sich selbst und andere bejahen zu können: jene Bejahung und Geborgenheit, die unbedingt gilt, also unter allen Umständen (auch in Krankheit, Niederlage, ausbleibender Bestätigung durch andere, in Schuld und Tod). Christsein besagt: sich und den andern als unbedingt bejaht bejahen.

Christen sind nicht besser als andere Menschen. Aber wer sich an Gott und an der Praxis Jesu zu orientieren versucht, handelt mit Sicherheit besser, als wenn er es nicht tut. Vielleicht läßt er sich dann anstecken von der Haltung, der es nicht primär um Gefühle, Nutzen, Selbststeigerung geht, sondern um das Gerechte: also um die vorrangige Option für die Hungrigen, Mißachteten, Ausgegrenzten – im Hinblick auf eine Gemeinschaft aller ohne Ausgrenzung und Demütigung. Der Christ der Zukunft ist ein Mystiker, einer der etwas erfahren hat (sagte Rahner), ja (ergänzt Metz) aber ein Mystiker mit *offenen* Augen, der sich hineinversetzt in die Perspektive des Leidenden, mehr noch: der sensibel ist dafür, was dem andern wehtun könnte, ja der im Antlitz des anderen die Spur des ganz Anderen findet.

Wenn aber nun, wie es das Christentum voraussetzt, Gott die für unbedingt alle entschiedene Güte ist und das Böse nicht will, dann ergibt sich eine große Schwierigkeit: Warum gibt es so unsäglich viel und schweres Leid[20]? Dabei ist das von Menschen verursachte Leiden noch keineswegs das schwierigste; man kann es notfalls mit der Freiheit erklären. Gravierender sind die in die Natur eingebauten Qualen. Warum gibt es nicht nur Pflanzen und Pflanzenfresser (immerhin die Leitbildutopie von Gen 1,29–31)? Aber nein, sagt ein heutiger Atheist, die belebte Welt mit der Nahrungskette von Fressen und Gefressenwerden ist „ein höllisches Wunderwerk", und er fragt: „Ist das Gottes Welt?" Sollte man „sie, statt nach einem Sinn in ihr zu suchen", nicht „einfach als einen Unfug auffassen"[21]?

Das sind schwerwiegende Bedenken, die sich – spätestens seit dem Hiob-Buch – auch Glaubenden aufdrängen und sie in tiefe Zweifel an Gott und seiner Schöpfung stürzen. *Sie* – nicht die anderen Einwände – sind es, die den Gottesglauben ernsthaft in Frage stellen. „Warum leide ich? Das ist der Fels des Atheismus", hatte Georg Büchner statuiert[22]. Das übergroße Leiden in der Schöpfung scheint in unlösbarem Widerspruch zum Glauben an einen allmächtigen und guten Gott zu stehen.

Diesen Widerspruch suchten die theoretischen Theodizeeversuche durch rationale Erklärungen aufzulösen. Sie bleiben unglaubwürdig, weil sie das bestehende Unrecht, indem sie es mit Gott in Einklang bringen, geradezu rechtfertigen. Anders die existentielle Theodizee*frage*. Sie ist eine Frage vor Gott und an Gott, die sich ausdrückt in Zweifel, Klage, Anklage, Protest und im Schrei: „Warum?" Sie schiebt die ganze ungelöste Not Gott hin. Wer am biblischen Gott festhält, kann den Widerspruch der Übel gegen Gott – und Gottes gegen die Übel – nicht beseitigen, sondern muß diesen Widerspruch aushalten: im Appell an Gott, in Compassion mit den Leidenden und womöglich im Helfen. Das heißt nicht: auf das Denken verzichten! Nötig ist ein wenigstens bruchstückartiges Verstehen. In welche Richtung könnte es gehen?

Wenn Gott Welt und Mensch in ihre Eigendynamik hinein freigibt, dann gibt er ihnen endliche Eigenmacht, die er voll respektiert (also nicht im Konfliktfall revoziert), so daß er darauf verzichtet, auf der Ebene der endlichen Kräfte – ihr Wechselspiel willkürlich verändernd – einzugreifen. Insofern beschränkt Gott sich in der Äußerung seiner Macht und bindet sich an das Wirken der Geschöpfe, dessen Ergebnisse längst nicht immer seinem guten Willen entsprechen müssen. Er muß in Kauf nehmen, daß die Natur und die Wesen auch Wege gehen, die nicht gott-gewollt sind.

Gott zwingt die Dinge nicht in eine bestimmte Richtung, sondern lädt ein, wirbt, lockt: Alles in der Welt vom Urknall an geschieht in einer ständigen Interaktion zwischen Gott und den Geschöpfen, in einem mehr oder weniger gut gelingenden und oft auch mißlingenden „Dialog". Ein solch „dialogisches" Verhältnis Gott – Welt ist nicht erst auf der Ebene des Menschen anzunehmen, sondern – in analoger und graduell abgestufter Weise – schon im vormenschlichen Bereich und im kosmischen Prozeß von Anfang an.

Auf die Frage, warum Gott die Welt schafft, gab Duns Scotus die kühne, aber gut biblische Antwort: „weil er Andere als Mitliebende haben will"[23]. Wenn das stimmt, wenn Gott auf Realisierung von Liebe hinauswill, dann leidet er von Anfang an mit seiner Schöpfung gleichsam Geburtswehen, daß die Agape, nicht ihr Gegenteil, mehr Raum finde. Er bangt darum, wie die Geschöpfe sich selber formen; er bangt, daß wir für uns und andere heilsame Wege gehen. Und er leidet, wo das Geschehen in quälende Zerstörung abgleitet: Er leidet nicht nur im Gekreuzigten, er leidet mit, ja zutiefst in allen Gequälten (und in den Quälenden), und er sinnt darauf, daß ihre Wunden geheilt (bzw. ihre Verhärtungen aufgetaut) werden. Er

wirkt auch: in Menschen, die für ihn offen sind, und vermittelt durch sie, wirbt um Guttat, Heilung, Gerechtigkeit, gibt dazu Impulse und Kraft, macht Angebote, eröffnet neue Möglichkeiten und ergreifbare Alternativen.

Der Glaube hofft, daß es überhaupt keine Situation gibt, in der Gottes Möglichkeiten am Ende wären: selbst dort nicht, wo *wir* am Ende sind (im Tod, im nicht wiedergutmachbaren Unrecht). Der Glaube traut Gott zu, daß er dieser Welt – durch Untergang und Verwandlung hindurch – in seiner radikal anderen Dimension eine Gutmachung bereitet. Und der Glaube hofft, daß es – um der Opfer willen – ein Gericht und Gerechtigkeit gibt, daß aber, wenn der Gott Jesu der Richter ist, sein Richten bedeutet: Er *richtet* die Gebeugten *auf* (befreiend für sie), *und* – er schreibt die Täter nicht auf ihre *un*verzeihliche Schuld *fest*, sondern *bringt* mit der Wärmeglut seiner Liebe die Täter *zurecht* (nicht ohne Wandlungs-Schmerz für sie), so daß, weil die Täter anders geworden sind, die Opfer ihnen die Hand der Versöhnung reichen können. Das geht ja nur, wenn im Täter wirklich eine Wandlung passiert ist. Also Versöhnung *aller*: Mit weniger gibt sich der Glaube an den Gott Jesu nicht zufrieden.

Zugegeben, das sind kühne Hoffnungen, und sie gründen in der nicht weniger kühnen Überzeugung, daß Gott die für alle entschiedene Bejahung ist, daß das ganze Weltabenteuer auf Realisierung von Güte und Gerechtigkeit hinauswill. Da können auch dem, der zu glauben wagt, schon mal Zweifel kommen. Umgekehrt müßten aber auch dem Atheisten Zweifel kommen: „Wenn Gott *nicht* ist, woher dann das *Gute*?", fragte Boethius im Jahr 524 im Gefängnis vor seiner Hinrichtung[24]. Zehrt nicht alles tätige Erbarmen von einem Urgrund, den es – unbemerkt – voraussetzen muß?

Wer immer entschieden gegen Unrecht und für Gerechtigkeit Partei ergreift, der setzt – ob er es weiß oder nicht – letzten Endes darauf, daß ein guter Ur-Grund ist und das Gute das Ziel des Ganzen ist. Wenn nämlich alles nur zufällig, aus blinden Naturgesetzen, entstanden wäre, hätte es gar keinen Sinn, gegen Böses und Leid sich zu empören. Die Empörung gegen das Böse spricht für ein letztes Gutes, das unbedingt sein soll. Sie wird geradezu zum „Fels des Theismus" (gegen Georg Büchner). Wenn kein guter Urgrund wäre, dann müßte die Orientierung an einem unbedingt Guten in sich zusammenbrechen, die moralische Vernunft verlöre ihren Legitimationsgrund; was bliebe, wäre der reine Wille zur Macht.

Mit der Geschichte Jesu und vielem anderen hat der Glaube *in Erfahrung gründende* Anzeichen dafür, daß es noch etwas anderes gibt, eine tief in *jedem* Menschen steckende Sehnsucht nach dem Guten, und daß da ein guter Urgrund ist. Die vorhandene Welt aber ist so, daß in ihr dieser gute Urgrund weithin gar noch nicht „*vor*kommt". Vieles, was in der Welt geschieht, ist mit dem Glauben an diesen Gott *nicht* vereinbar und würde ihn widerlegen, wenn es das letzte Wort behielte. Wo Menschen im Geist des Galiläers Jesus leben, dort kommt schon etwas von der Güte Gottes zum Vorschein.

Ist radikale Hoffnung auf Sinn und auf Rettung im Tod begründet?

Der atheistische Kritiker Burkhard Müller schreibt:

„Das stärkste Bedürfnis, aus dem die Idee Gottes geboren wurde", sei das Verlangen nach einem „Bollwerk gegen den Nihilismus der Zeit", die alles Leben *vernichtet*. Hier eben komme „Gott ins Spiel als die große Zisterne der Geschichte. ... Es wäre wunderbar, wenn das zuträfe. ... Es wäre auch für den Verdurstenden schön, wenn sein Durst die Oase herbeizwänge. Aber ob diese existiert oder nicht, ist leider vom Durst ganz unabhängig. Das Äußerste, was der Durst selbsttätig zu erzeugen vermag, ist die Fata Morgana. Als diese, als Wahngestalt, steht Gott am Horizont der Menschheitsgeschichte." [25]

Diese Schlußfolgerung ist *nicht* schlüssig. Denn: Mein jetziger konkreter Durst bedeutet zwar sicher nicht, daß es jetzt hier auch etwas zu trinken geben muß. Aber – und das übersieht Müller – daß es überhaupt Durst gibt, besagt durchaus, daß es irgendwo Wasser geben muß, sonst wären Wesen mit Durst gar nicht entstanden. Nun gibt es auch einen metaphysischen Durst! So gesehen wird der zum Menschen gehörende Durst nach einem letzten, umfassenden Sinn zu einem starken Indiz dafür, daß ein solcher Sinn tatsächlich existiert.

Nun meinen atheistische Kritiker, es gebe keinerlei Anzeichen für ein Leben nach dem Tod. Spricht etwas dafür, daß der Tod nicht das Ende ist? Es spricht einiges dafür. Ich nenne nur drei Phänomene, die, denkt man sie auf die Bedingungen ihrer Möglichkeit hin durch, bis an den Punkt führen, wo Hoffnung über den Tod hinaus – gewiß nicht bewiesen ist, aber – sich als zutiefst berechtigt erweist und alle Unvernünftigkeit verliert:

1. Der Mensch kann über sein Ende hinaus fragen[26]. Er weiß, daß sein Leichnam verwesen und in andere organische Prozesse übergehen wird. Das Materielle an uns löst sich also nicht in nichts auf. Aber – und das gibt zu denken – da war doch noch etwas gewesen: eben ein Mensch mit Sehnsucht, Liebe, Verantwortung, vielleicht auch Gemeinheit und vielem mehr. Mit welchem Recht, so fragte Karl Rahner, behauptet man eigentlich, dies alles sei einfach ins reine Nichts abgewandert? Beim Körper ist das, was war, nicht einfach verdampft, – aber das, was da noch war, die Person, soll es einfach schlechthin nicht mehr geben? Warum eigentlich soll es „aus sein"? Weil wir hier davon nichts mehr merken? Ein schwaches Argument! Eigentlich folgt daraus nur: Für uns, die Hinterbliebenen, ist der Tote nicht mehr da. Muß er für uns da sein, um überhaupt zu sein[27]?

2. Wenn der Tod das Ende der Person ist, wofür leben wir dann: Nur für die Plackerei und das bißchen Spaß und Unterhaltung, für den kleinen Sinn und Unsinn des Alltags[28], und um dann einzugehen in die große Matrix Natur? Oder nur um per Fortpflanzung der Spezies Mensch das Weiterleben zu ermöglichen? „Das Leben geht weiter", aber ohne letzten Sinn? Mit Goethes Mephisto: „Was soll uns denn das ew'ge Schaffen! Geschaffenes zu nichts hinwegzuraffen!" Der Verweis auf

Nachwirkungen befriedigt nicht: Wie viele Menschen nehmen zum Beispiel wichtige Erkenntnisse und Erfahrungen mit ins Grab, und es wirkt nichts nach! Wenn der Tod für die Person das Letzte wäre, dann wäre das Leben letzten Endes doch nur eitel und sinnlos.

Aber: Dann könnte man ja nicht einmal erklären, warum wir nach Sinn fragen, warum menschliches Leben offenbar auf Sinn angelegt ist. Warum sind wir denn so gebaut, daß wir nach Sinn fragen – und daß wir die Welt eben nicht stattdessen „einfach als einen Unfug auffassen" können? Das muß doch – jenseits aller Funktionalität – einen Grund haben.

3. Norbert Hoerster, Bernulf Kanitscheider[29] und andere sagen, man könne auch ohne Gott ein lebenswertes, sinnvolles Leben führen. Für manche Privilegierte und vom Glück Begünstigte mag das zutreffen, sie mögen mit sich und ihrem Leben zufrieden sein. Aber daß das Leben *auch* Sinn haben könne, wenn *kein* Gott ist, diese Behauptung wird radikal widerlegt durch folgenden harten Sachverhalt[30]: Viel zuviele müssen sterben nach einem kurzen, leidvollen Kampf, ohne jemals gelebt zu haben. Wenn ihr Leben mit dem Tod unwiderruflich endet, dann bliebe ihr Sinnverlangen unerfüllt – und zwar definitiv.

Was ist mit den vielen, die – ohne eigene Schuld – nicht die Chance hatten, ihr Potential zu entfalten? Was ist mit dem Unrecht an den unschuldig Mißhandelten und Ermordeten, das kein Mensch wiedergutmacht? Wer sie vergißt und ihre Leiden verdrängt, um sein bißchen Glück nicht zu trüben, der kann eigentlich nicht wahrhaft human sein. Wer sich aber weigert, sie zu vergessen, wer die Forderung nach Gerechtigkeit für sie aufrecht erhält, der muß streng genommen in Resignation und untröstliche Trauer verfallen, oder es stellt sich für ihn unabweisbar die Frage nach einer rettenden Wirklichkeit.

Wenn der Atheismus Recht hätte, dann könnte man nicht erklären, warum der Mensch über alles – über Natur, Welt, Tod – hinaus fragt, warum er eine unstillbare Sehnsucht nach Gerechtigkeit und Sinn hat. Wenn kein Gott wäre, dann hätte die Natur in den Menschen ein (unsinniges) Verlangen erweckt, das nichts und niemand einlösen kann. Wenn aber jene Instanz existiert, die wir „Gott" nennen, dann ist die Hoffnung berechtigt, daß das Leben mit dem Tod nicht endet, daß vielmehr ein für andere offenes, erfülltes irdisches Leben eine Etappe auf dem Weg zu einem unvergänglichen Glück darstellt, und daß ein irdisch unerfülltes Leben ein noch uneingelöstes Versprechen ist, das nach Einlösung schreit und sie auch finden wird. Mit Vertröstung hat das nichts zu tun.

Wenn man die aufgeworfenen, letztlich unabweisbaren Fragen stellt und nicht mit Denk-Verboten verdrängt, sondern aushält, dann wird eine erweiterte, tiefere Weltsicht plausibel, die mit einer ganz anderen Dimension rechnet. Dann ist der Tod nicht ein End-Punkt, sondern ein *Übergang*, Eintreten in eine ganz andere Dimension, in die Ewigkeitsdimension, und ein *Verwandeltwerden* (vgl. Mk 12,24f.; 1 Kor 15,51f.; Phil 3,21; 2 Kor 3,18).

Burkhard Müller sprach vom Nihilismus der Zeit, die alles Leben vernichtet. Ganz anders wird die Zeit erfahren, wenn man mit *dem* Gott rechnet, der in Jesus transparent wird. Dann gilt eher, was die französische Jüdin Simone Weil so sagte: „Die Zeit (die uns jetzt noch geschenkte Zeit) ist die Geduld Gottes, der auf unsere Liebe wartet." [31] Da dreht sich die Perspektive auf einmal um und es ist Gott, der unser bedarf, nicht weil er sonst nicht Gott wäre, sondern weil er uns liebt und ohne uns nicht sein will. Wer auf diesen Gott setzt, den plagt dann nicht mehr, was mit ihm im Tod passiert; er kann es ihm überlassen und kann sich den Menschen und Aufgaben des heutigen Tages zuwenden.

Blaise Pascal hat in den endlosen Räumen des Weltalls keine Hinweise auf Gott mehr gefunden und in der Natur nur zweideutige Zeichen[32]. Von Zweifeln geplagt verharrte er nachts in einer Pariser Kirche, zwei Stunden lang, meditativ versunken, und da wird ihm seine Schlüsselerfahrung zuteil. Auf dem Zettel, der nach seinem Tod in seinem Rock eingenäht entdeckt wurde, steht dazu:

„Etwa eine halbe Stunde nach Mitternacht FEUER. Gott Abrahams ..., nicht ... der Gelehrten. *Gewißheit, Gewißheit.* Empfindung, Freude, Friede. Gott Jesu Christi. ... Vergessen der Welt und aller Dinge, ausgenommen Gott. ... Möge ich *nie* von ihm getrennt sein."

Pascal behielt dieses „Memorial" für sich. In seinen zur Veröffentlichung bestimmten Notizen findet diese Schlüsselerfahrung keine Erwähnung, da wird argumentiert (z.B. mit der Wette). Und man fragt sich, ob das alles ist, was Pascal als Grund seines Glaubens anzugeben hat. Doch nebenbei finden sich Hinweise darauf, daß es noch einen tieferen Grund gibt: Die Erfahrung der Gegenwart Gottes. Sie eröffnet sich nicht dem „esprit de géometrie" (der erfaßt höchstens die Hälfte der Wirklichkeit), sondern dem „esprit de finesse", der auf feinere Frequenzen gestimmt ist, wo der Mensch sich von innen her aufschließt und dann bisweilen von diesem Anderen berührt werden kann. „Es ist das Herz (d.h. das Tief-Innerste), das Gott spürt, nicht die raison. ... Das Herz hat seine Gründe, die die raison nicht kennt." [33] Gründe, die es in einer Tiefendimension des menschlichen Erfahrens gibt.

ANMERKUNGEN

[1] K. Rahner, Frömmigkeit früher u. heute, in: ders., Schriften zur Theologie, Bd. 7 (Einsiedeln 1966) 22.

[2] L. Wittgenstein, Vortrag über Ethik u. andere kleine Schriften (Frankfurt 1991) 14f.

[3] Dazu neuerdings das erstaunliche Buch des Politologen W. Leidhold, Gegenwart Gottes. Zur Logik der religiösen Erfahrung (Darmstadt 2008).

[4] So B. Müller, Das Konzept Gott – warum wir es nicht brauchen, in: Merkur 61 (2007) H. 2,93–102,93; vgl. H. Kessler, „Das Konzept Gott – warum wir es nicht brauchen" (Burkhard Müller)? Auseinandersetzung mit einem respektablen Atheismus, in: Gott denken u. bezeugen (FS Kardinal Walter Kasper, Freiburg 2008) 512–541.

[5] R. Dawkins, Der Gotteswahn (Berlin 2007); vgl. R. von Bredow u. J. Grollekurz, Ein Gott der Angst. Der britische Evolutionsbiologe Richard Dawkins. Interview, in: Der Spiegel, 10.9.2007.
[6] Meister Eckhart, Deutsche Predigten u. Traktate (Zürich 1979) 227 (Pr. 16 zu Sir 50,10).
[7] H. Oosterhuis, Weiter sehen als wir sind (Wien 1973) 24.
[8] N. Hoerster, Die Frage nach Gott (München 2005).
[9] Zum folgenden vgl. auch H. Kessler, Den verborgenen Gott suchen. Gottesglaube in einer von Naturwissenschaften u. Religionskonflikten geprägten Welt (Paderborn 2006).
[10] So H. Albert, Traktat über kritische Vernunft (Tübingen [5]1991) 15f.; auch Müller (A. 4) 95.
[11] So R. Dawkins in: von Bredow u. Grollekurz (A. 5) bzw. U. Schnabel, Der sanfte Atheist. Pascal Boyer erklärt die Religion als Nebeneffekt der biologischen Selektion, in: Die Zeit, 14.8.2008,38.
[12] Die vier Wittgenstein-Zitate der Reihe nach aus: Tractatus logico-philosophicus (Frankfurt 1966) 6.44; Vortrag über Ethik (A. 2), 14; Schriften I (Frankfurt 1960) 166f.; Tractatus 6.52.
[13] R. Schnepf, Die Frage nach der Ursache. Systematische u. problemgeschichtliche Untersuchungen zum Kausalitäts- u. zum Schöpfungsbegriff (Göttingen 2006) 502 u. 505.
[14] I. Kant, Kritik der reinen Vernunft, B 484.
[15] In seiner Cambridge Lecture 2004 „Gödel and the End of Physics" hat er sich korrigiert.
[16] Gregor von Nyssa, Hexaëmeron (PG 44,77).
[17] Vgl. D. Hofstadter, Ich bin eine seltsame Schleife (Stuttgart 2008).
[18] D. Birnbacher, Verantwortung für zukünftige Generationen (Stuttgart 1988) 187 u. 200.
[19] So z.B. Müller (A. 4) 97 u. 101, oder Hoerster (A. 8) 51–65.
[20] Zum folgenden vgl. H. Kessler, Gott u. das Leid seiner Schöpfung. Nachdenkliches zur Theodizeefrage (Würzburg 2000); erw. Neuausgabe: Das Leid in der Welt – ein Schrei nach Gott (Kevelaer 2007).
[21] Müller (A. 4) 98f.
[22] G. Büchner, Dantons Tod: 3. Akt, 1. Szene.
[23] J. Duns Scotus, Opus Oxoniense III 32,1,6.
[24] Boethius, De consolatione philosophiae 1,4. – Bewegend eine KZ-Erfahrung von I. Kertész, Kaddisch für ein nicht geborenes Kind (Reinbek 1996) 55–60, und seine Folgerung: Unerklärlich ist nicht das Böse, es ist das Gute!
[25] Die folgenden Zitate aus Müller (A. 4) 99–101.
[26] Vgl. Auferstehung der Toten. Ein Hoffnungsentwurf im Blick heutiger Wissenschaften, hg. v. H. Kessler (Darmstadt 2004).
[27] K. Rahner, Ostererfahrung, in: ders., Schriften zur Theologie, Bd. 7 (Einsiedeln 1966) 157–165,157f.
[28] Hoerster (A. 8) 78, redet vom „stundenweisen" Sinn beim Klavier- oder Schachspielen.
[29] B. Kanitscheider, Entzauberte Welt. Über den Sinn des Lebens in sich selbst. Eine Streitschrift (Stuttgart 2008).
[30] Dazu A. Kreiner, Das wahre Antlitz Gottes – oder was wir meinen, wenn wir Gott sagen (Freiburg 2007) 500–505.
[31] S. Weil, La connaissance surnaturelle (Paris 1950) 91 (wörtlich: „der um unsere Liebe bettelt").
[32] B. Pascal, Pensées (Über die Religion): Fragmente 72 u. 229.
[33] Ebd., Fragment 277f.

Martin Stark SJ

Kinder in der Illegalität

Seit einigen Jahren mahnt die katholische Kirche in Deutschland Verbesserungen der Lebenssituation von Menschen an, die es rechtlich gar nicht gibt, weil sie sich ohne Aufenthaltserlaubnis und darum illegal in Deutschland aufhalten. Wenn sie schwere gesundheitliche Probleme haben, ihre Kinder weder Schule noch Kindergarten besuchen können oder sie von ihren Arbeitgebern ausgebeutet werden, befinden sie sich häufig in einer schwierigen, geradezu verzweifelten Lage. Vorbereitet durch die Feldstudien von Jörg Alt SJ[1] und auf der inhaltlichen Grundlage der 2001 von der Deutschen Bischofskonferenz verabschiedeten Handreichung „Leben in der Illegalität in Deutschland – eine humanitäre und pastorale Herausforderung" ist 2004 das „Katholische Forum Leben in der Illegalität" gegründet worden. Wesentliches Ziel des Forums war und ist es, die politische Debatte um Fragen der Illegalität zu enttabuisieren, zu versachlichen und für differenzierte und pragmatische Lösungswege zu werben.

Nach der erfolgreichen Unterschriftensammlung für das „Manifest Illegale Zuwanderung – für eine differenzierte und lösungsorientierte Diskussion"[2] hat sich gezeigt, daß es in Deutschland inzwischen eine große Bereitschaft gibt, sich mit dem Thema der illegalen Zuwanderung und dem illegalen Aufenthalt zu beschäftigen, um angemessenere Umgangsformen mit den hier vorliegenden Problemen zu finden. Seit dem Bericht des Bundesinnenministeriums zum in der Koalitionsvereinbarung festgelegten Prüfauftrag[3] ist die Debatte über das Thema Illegalität öffentlich geworden und auf die politische Tagesordnung gelangt.

Gerade was die Folgen der Illegalität[4] für die Lebenssituation von Kindern und Jugendlichen betrifft, ist eine Abkehr von der umstrittenen Position festzustellen, wonach jegliche Unterstützung von Menschen ohne Status mit der Rechtsordnung unvereinbar sei. Nunmehr wird eine Abwägung unterschiedlicher Rechtsgüter vorgenommen, bei der im Ergebnis das Recht von Kindern auf Bildung höher gewichtet wird als der Anspruch des Staates, Migranten ohne Aufenthaltsstatus aufzuspüren.

Bislang ist Deutschland allerdings noch weit davon entfernt, dem Kindeswohl uneingeschränkten Vorrang einzuräumen, so wie es die Kinderrechtskonvention der Vereinten Nationen vorsieht. 1989 verabschiedet, wurde sie am 5. April 1992 von Deutschland, wie inzwischen von 185 Staaten, ratifiziert, jedoch mit einer Vorbehaltserklärung, mit der die Wirksamkeit bestimmter Rechte eingeschränkt wird. Danach hat juristisch das Kindeswohl erst nachrangige Bedeutung – gegenüber dem

vorrangigen deutschen Ausländerrecht. Das heißt: Wenn über den Aufenthalt von minderjährigen Flüchtlingen in Deutschland entschieden wird, spielt das Wohl der Kinder nur eine untergeordnete Rolle.

Was die Größenordnung des Problems betrifft, sind bei dem Phänomen der irregulären Migration zwangsläufig nur Schätzungen möglich. Der Prüfbericht, den das Bundesinnenministerium hierzu erstellt hatte, zitiert Schätzungen von bundesweit zwischen 100000 und einer Million illegal sich aufhaltender Drittstaatsangehörigen, wobei Einigkeit darüber besteht, daß der Zustrom wie auch der Bestand insgesamt eher zurückgeht. Der Anteil von Kindern und Jugendlichen im schulpflichtigen Alter wird dabei wohl bei etwa zehn Prozent liegen. Allein für München wird die Zahl der Kinder statusloser Eltern auf mehrere Hundert geschätzt[5]. Unter denjenigen, die Hilfs- und Beratungsangebote der Diakonie in Rheinland und Westfalen aufsuchen, sind 21 Prozent bis zu 16 Jahre alt.

Dabei werden in den seltensten Fällen Kinder und Jugendliche illegal auf dem Land-, Luft- oder Seeweg nach Deutschland kommen. In den meisten Fällen beginnt die Illegalisierung erst mit dem Überschreiten der Aufenthaltsfrist. Oder aber sie beginnt mit dem sogenannten „Abtauchen" nach Eintreffen der Ablehnung des Asylgesuchs, der Ausreiseaufforderung oder der Ankündigung von aufenthaltsbeendenden Maßnahmen. Es kann davon ausgegangen werden, daß bei den Familienangehörigen ohne Nachzugsrecht ein hohes Potential besteht, „illegal" zuzuwandern. Nicht wenige Kinder werden in der Illegalität geboren; in vier Jahren hat die Berliner „Malteser Migranten Medizin" allein 200 Geburten verzeichnet, bei denen die Mütter keinen Aufenthaltsstatus besaßen.

Ordnungsrecht versus Menschenrecht – nur scheinbar ein Konflikt

In der Diskussion über den Umgang mit Statuslosen wird manchmal so getan, als stünden sich ordnungsrechtlich und menschenrechtlich orientierte Positionen unversöhnlich gegenüber: Die Aussage der Ordnungsrechtsposition wird so beschrieben, daß um der Einheitlichkeit und Widerspruchsfreiheit der Rechtsordnung willen der Staat die Pflicht habe, Verstöße gegen das Zuwanderungsrecht zu unterbinden und zu ahnden. Der menschenrechtlichen Auffassung wird demgegenüber zugeschrieben, sie stelle die prekäre Lebenslage Statusloser in den Vordergrund und fordere, einen ausschließlich an *humanitären* Grundsätzen orientierten Umgang mit illegalem Aufenthalt zu entwickeln.

Ordnungsrecht und Menschenrechte müssen sich jedoch nicht widersprechen: Menschenrechtliche Verbürgungen lassen sich nur in einem geordneten Staatswesen, in dem Verstöße gegen geltendes und nicht höhere Normen verletzendes Recht geahndet werden, auch tatsächlich realisieren. Das Faustrecht ist der größte Feind der Menschenrechte. Auf der anderen Seite ist das Ordnungsrecht kein

Selbstzweck, sondern die Errichtung und Aufrechterhaltung einer Ordnung, in der die Menschenwürde jedes einzelnen gewahrt wird und Menschenrechte ihre Geltung voll entfalten; letztendlich ist dies rechtfertigender Grund jedes staatlichen Handelns.

Die Menschenrechte – einschließlich der wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Rechte – gelten nicht nur für die jeweiligen Staatsangehörigen oder für Ausländer, die sich legal im Inland aufhalten. Die Staaten sind völkerrechtlich gehalten, die Menschenrechte *aller* zu achten, zu schützen und zu fördern. Bezogen auf unser Problem bedeutet dies, daß eine pragmatische Position angezeigt ist, nach der der Staat auf der einen Seite seinen grundsätzlichen Anspruch auf Durchsetzung der Einwanderungssteuerung nicht aufgibt, auf der anderen Seite aber seine Verpflichtung zur wirksamen Gewährleistung fundamentaler Menschenrechte auch für Menschen ohne Aufenthaltsstatus erfüllt: Fundamentale Menschenrechte müssen ohne weitere Voraussetzung in Anspruch genommen werden können, auch ohne Angst vor Aufdeckung des illegalen Aufenthalts.

Konsequenzen aus einer pragmatischen Position

Aus dieser pragmatischen Position ergibt sich die Konsequenz, daß der Staat natürlich grundsätzlich das Recht behält, Einwanderung zu regeln, zu kontrollieren und die Regelungen, falls erforderlich, auch zwangsweise durchzusetzen. Aber anstatt das Problem zu leugnen und ausschließlich auf die Durchsetzung der Ausreiseverpflichtung zu setzen, sind pragmatische Lösungen mit gesundem Menschenverstand gefragt. Daher tritt das Katholische Forum Leben in der Illegalität dafür ein, daß die tatsächliche Inanspruchnahme fundamentaler Menschenrechte auch unabhängig vom jeweiligen Aufenthaltsstatus möglich sein muß, und dazu gehören bei Kindern und Jugendlichen vor allem das Recht auf Gesundheit und das Recht auf Bildung.

1. *Recht auf Gesundheit*

Das völker- und verfassungsrechtlich[6] verbürgte Recht auf Gesundheit muß von jedem Menschen – auch ohne Aufenthaltsstatus – *tatsächlich* in Anspruch genommen werden können, ohne daß die Gefahr der Aufdeckung seines illegalen Aufenthaltes droht. Ärztliche Versorgung muß – vor allem in Notfällen – gewährleistet sein, ohne daß die Daten des Patienten an die Ausländerbehörde weitergegeben werden.

Tatsächlich aber lassen viele Eltern ohne Papiere aus Furcht vor Aufdeckung ihres Status ihre Kinder nicht ärztlich behandeln und können ihr Recht auf medizinische Versorgung nicht wahrnehmen. Ausschlaggebend dafür sind die in Paragraph 87 des Aufenthaltsgesetzes festgelegten behördlichen Übermittlungspflichten. Da-

nach haben öffentliche Stellen, wozu im Gesundheitsbereich unter anderem Krankenhäuser in öffentlicher Trägerschaft, Gesundheits- und Sozialämter gehören, „unverzüglich die zuständigen Ausländerbehörden zu unterrichten, wenn sie von dem Aufenthalt eines Ausländers Kenntnis erlangen, der keinen erforderlichen Aufenthaltstitel besitzt und dessen Abschiebung nicht ausgesetzt ist".

Diese Übermittlungspflichten, selbst im elementaren Bereich der Gesundheitsversorgung, sind in dieser Form unter den europäischen Staaten einmalig und bilden für Menschen ohne Papiere die zentrale Zugangsbarriere zur gesundheitlichen Versorgung. Nur in äußersten Notfällen suchen sie privatärztliche Praxen auf, um sich oder ihre Kinder dort zum Selbstkostenpreis behandeln zu lassen – mit der Folge, daß die Chance einer frühzeitigen Diagnose und Behandlung vertan wird. Ganz offenkundig ist dies etwa beim Zahnarztbesuch so, der in der Regel gar nicht erfolgt oder so lange hinausgezögert wird, bis es zu spät ist. Aus unzähligen Praxisberichten geht hervor, wie der Krankheitsverlauf schwerer zu werden droht, wenn Behandlungen hinausgezögert werden: Krankenhausaufenthalte und chronische Beschwerden sind oft die Folge.

Im Rahmen der bestehenden Gesetze ist es aber durchaus legitim, die Übermittlungspflichten einschränkend auszulegen: Selbst der Prüfbericht des Bundesinnenministeriums betont, daß Ärzte und andere Angehörige von Heilberufen sowie ihre berufsmäßigen Gehilfen der Schweigepflicht[7] unterliegen, die im Regelfall Vorrang vor der aufenthaltsrechtlichen Übermittlungspflicht[8] hat. Während der Prüfbericht allerdings die eigenständige Ermittlung des Aufenthaltsstatus durch die Krankenhausverwaltung im Rahmen ihrer Abrechnung ausdrücklich davon ausnimmt[9], gibt es zumindest Gerichte[10], die diese Schweigepflicht auch auf die Personen ausdehnen, die mit den Daten des Patienten umgehen, so daß Mitarbeitende der Krankenhausverwaltung im Rahmen des zu gewährleistenden Vertrauensschutzes als ärztliche Gehilfen[11] anzusehen sind, die eine im unmittelbaren inneren Zusammenhang mit der ärztlichen Behandlung stehende Tätigkeit entfalten.

Offen bleibt damit allerdings die Frage nach der Finanzierung der Krankenversorgung für solche Statuslosen, die über keine ausreichenden eigenen Mittel verfügen. Theoretisch hätten sie wie andere hilfebedürftige Ausländer, die während ihres Aufenthalts in Deutschland keine Leistungen der Sozialhilfe zur Sicherung des Lebensunterhalts erhalten, Rechtsansprüche auf die erheblich geringeren Leistungen nach dem Asylbewerberleistungsgesetz – mit finanziellen Folgen für öffentliche Haushalte.

Faktisch bieten derzeit karitative Einrichtungen und andere nichtstaatliche Organisationen kranken Menschen ohne Papiere Hilfe und Unterstützung an: zum Beispiel die „Malteser Migranten Medizin" oder medizinische Vermittlungsstellen für Flüchtlinge, Migranten und Migrantinnen, Menschen ohne Papiere („Medinetze") in einigen Städten. In Köln behandelt bisweilen auch der Kinder- und Jugendgesundheitsdienst des Gesundheitsamtes Kinder ohne Aufenthaltstitel und

damit auch ohne Krankenversicherung, zumeist im Säuglings- und Kleinkindalter (Vorsorgeuntersuchungen und Impfungen). Schwierig erweist sich vor allem die Finanzierung stationärer Behandlung. In München und einigen anderen Städten sind lokale Fonds für Nichtversicherte in Form gemeinnütziger Vereine gegründet worden, die jedoch ausschließlich über private Spenden finanziert werden.

Letztlich ist es aber eine Frage an die Politik, inwieweit sich der Staat bundesweit an den Kosten dieser Inanspruchnahme des Menschenrechts auf Gesundheit beteiligt. Zum Beispiel unterstützt der Berliner Senat die Gründung eines solchen Gesundheitsfonds, lehnt aber gleichzeitig eine finanzielle Beteiligung ab, ja erklärt sogar, daß dies eine genuine Aufgabe von Nichtregierungsorganisationen und Kirchen sei.

2. *Recht auf Bildung*

Kinder müssen ihr Recht auf Bildung[12] angstfrei in Anspruch nehmen können. Ansonsten werden sie nicht nur die Lücken in ihrer Bildung kaum mehr aufholen können, sondern auch in ihrer weiteren persönlichen Entwicklung unzumutbar gefährdet sein. Tatsächlich besteht bei der Frage des Schulbesuchs von Kindern illegal im Land lebender Eltern in Deutschland nach wie vor erhebliche Rechtsunsicherheit, mit der Konsequenz, daß Eltern es häufig nicht wagen, ihre Kinder an Schulen anzumelden und Schulleiter nicht, diese Kinder aufzunehmen[13]. Rechtsunsicherheiten bestehen hinsichtlich des formalen Rechts auf Beschulung[14], das in Deutschland von Bundesland zu Bundesland unterschiedlich geregelt ist[15], hinsichtlich der Frage der Meldung eines illegalen Aufenthalts und der Frage, welche Sanktionen drohen, wenn einer Mitteilungspflicht nicht nachgekommen wird.

Es versteht sich von selbst, daß nur „öffentliche Stellen" zur Mitteilung verpflichtet sein können. Kirchliche und private Bildungseinrichtungen werden in den vorläufigen Anwendungshinweisen des Bundesinnenministeriums zum „Gesetz über den Aufenthalt, die Erwerbstätigkeit und die Integration von Ausländern im Bundesgebiet" (AufenthG) nicht als meldepflichtig betrachtet. Für den Bereich der öffentlichen Stellen besteht allerdings Unsicherheit, ob und inwiefern der aufenthaltsrechtliche Status von Kindern erfaßt werden soll oder muß. Hier kommt in den einzelnen Bundesländern je nach Landesrecht eine gefährliche Gemengelage zustande.

Nach den meisten Landesschulgesetzen dürfen die Schulen bestimmte personenbezogene Daten erheben und verarbeiten, soweit die Datenerhebung und Datenverarbeitung zur Erfüllung ihrer Aufgaben erforderlich sind, wozu aber nicht die Frage nach dem Aufenthaltsstatus gehört. Jedoch übermittelt zum Zweck der Einschulung schulpflichtig gewordener Kinder die Meldebehörde jeder Schule die Daten der im örtlichen Zuständigkeitsbereich der Schule gemeldeten Kinder. Dementsprechend muß der Schule auffallen, wenn Kinder angemeldet werden, über die sie von der Meldebehörde nicht informiert wurde. Örtlich zuständig ist die Schule

für die Kinder, die in ihrem Gebiet ihren Wohnsitz haben. Wird jedoch für ein Kind eine Adresse im Gebiet der Schule angegeben und hat die Meldestelle dennoch nicht über die Schulpflicht dieses Kindes informiert, liegt der Verdacht eines Verstoßes gegen die Meldepflicht nahe.

In der Regel ist die Schule zur Übermittlung von Schülerdaten an andere Behörden verpflichtet, wenn dies zur Erfüllung der dortigen Aufgaben notwendig ist. Zur Erfüllung ihrer Aufgaben muß die Meldebehörde die Information zur Verfügung haben, daß hinsichtlich einer Person der Verdacht eines Verstoßes gegen die Meldepflicht vorliegt. Deshalb ist die Übermittlung der Daten eines Kindes an die Meldestelle zulässig, wenn der Anhaltspunkt vorliegt, daß ein Kind nicht gemeldet ist.

Zwar erhebt nach den Meldegesetzen der Länder die Meldebehörde nicht unbedingt den aufenthaltsrechtlichen Status, dafür aber die Staatsangehörigkeit(en). Aus einer festgestellten ausländischen Staatsangehörigkeit entsteht weiterer Handlungsbedarf der Meldestelle. Sie hat die Pflicht[16], die Anmeldung des Ausländers bzw. seine bekanntgewordene Nichtanmeldung der Ausländerbehörde zu übermitteln.

Schulpflicht – unterschiedliche Regelungen auf Landesebene

Das Recht des Kindes auf Beschulung ist im Landesrecht unterschiedlich geregelt. Hierzu nur einige Schlaglichter aus verschiedenen Bundesländern:

In *Hessen* hatte noch 2005 das Kultusministerium in einem Schreiben an die staatlichen Schulämter[17] klargestellt, daß Kinder ohne Aufenthaltsstatus und Duldung nach geltender hessischer Schulverordnung nicht zum Schulbesuch berechtigt seien, und Schulleitungen aufgefordert, nach dem Aufenthaltsstatus zu fragen. Im September 2008 hat der Kulturausschuß des hessischen Landtags dies revidiert und beschlossen, daß alle Kinder unabhängig von ihrem Aufenthaltsstatus freien Zugang zu schulischer Bildung erhalten sollen – als einzige Fraktion stimmte die CDU gegen entsprechende Anträge von Bündnis 90/Die Grünen und der FDP. Allerdings muß die Landesregierung den Landtagsbeschluß noch in geltendes Recht umsetzen.

Hamburg führte im Oktober 2006 ein landesweites Schülerzentralregister ein. Darin sollen Daten sämtlicher Schüler zentral erfaßt werden um sicherzustellen, daß kein Kind unbemerkt vom Schulunterricht fernbleibt, wie es in dem bundesweit bekanntgewordenen Fall der siebenjährigen Jessica geschehen war. Auch Schulen in freier Trägerschaft wurden zur Übermittlung entsprechender Daten verpflichtet. Inzwischen hat die schwarz-grüne Koalition angekündigt, auf „informellen Wegen" daran etwas ändern zu wollen. „Eventuell künftig auftretende Fälle sollen durch humanitäre Einzellfallprüfungen durch die Härtefallkommission gelöst werden", heißt es im Koalitionsvertrag. Dennoch sorgte im Sommer 2008 der

Fall einer 15jährigen südamerikanischen Schülerin in Hamburg für Unmut, die seit dem vierten Lebensjahr in Deutschland lebt und beim Datenabgleich des Schülerzentralregisters mit Meldedaten als illegal enttarnt worden war.

In *Bayern* ist die Einführung einer zentralen Schuldatenbank im August 2008 zunächst verschoben worden. Die Bayerische Staatsregierung hatte geplant, jedem einzelnen Schüler eine persönliche Identitätsnummer (Schüler-ID) zuzuordnen, unter der von der Einschulung an individuelle sozioökonomische Daten sowie Daten zum Bildungsweg digital erfaßt und gespeichert werden sollten, um Bildungskarrieren über die gesamte Ausbildungszeit (anonymisiert) verfolgen zu können. Elternverbände hatten dagegen aus Datenschutzgründen protestiert und Verfassungsklagen angekündigt.

Die Initiativen in Hamburg und Bayern gehen beide auf einen Vorschlag innerhalb der Kultusministerkonferenz zurück. Dort ist überlegt worden, ob eine solche Datenbank im gesamten Bundesgebiet eingeführt werden soll. Ziel war eine erhoffte Verbesserung der Planungsgrundlage für politische Entscheidungen im Bildungsbereich. Der Vorschlag ist wegen datenschutzrechtlicher Bedenken sowie wegen mangelnder Erforderlichkeit abgelehnt worden.

In *Nordrhein-Westfalen* besteht – als einem der wenigen Bundesländer neben Bayern – allgemeine Schulpflicht für denjenigen, der „in Nordrhein-Westfalen seinen Wohnsitz oder seinen gewöhnlichen Aufenthalt oder seine Ausbildungs- oder Arbeitsstätte hat“ [18]. Dies bezieht sich ausdrücklich auch auf ausreisepflichtige ausländische Kinder und Jugendliche. Kinder ohne gültige Papiere werden dieser Gruppe zugeordnet.

Bis vor kurzem haben allerdings die Schulen Daten zum Migrationshintergrund ihrer Schüler erhoben. Dahinter stand das Ziel der Planung und Statistik im Schulbereich sowie Maßnahmen der Qualitätssicherung und -entwicklung. Einzelne Schulen haben zusätzlich auch den aufenthaltsrechtlichen Status der Kinder abgefragt.

Nach einem Vorstoß der Stadt Köln beim Deutschen Städtetag und aufgrund einer Anfrage der Bezirksregierung Köln hat das nordrhein-westfälische Schulministerium am 27. März 2008 in einem Erlaß klargestellt, daß das einschlägige Landesrecht [19] die Erhebung von Daten zum Aufenthaltsstatus *nicht* vorsehe: „Meldebescheinigungen oder Kopien von Pässen der Eltern dürfen daher bei der Aufnahme ausländischer Schülerinnen und Schüler nicht, auch nicht auf Ersuchen der Ausländerbehörden, von den Schulleitungen gefordert werden.“

Soweit dies bereits erfolgt sei, handle es sich um unzulässig erhobene Daten, mit der Folge, daß eine Übermittlung nicht erfolgen darf und die Daten zu löschen sind. Weder für Schulleitungen noch für Lehrerinnen und Lehrer gebe es eine Mitteilungspflicht.

Große Probleme gibt es mancherorts auch mit dem Besuch des Kindergartens. Nach geltendem Recht sind Kinder und Jugendliche ausdrücklich von Ansprüchen

nach dem Kinder- und Jugendhilfegesetz ausgenommen, wenn die Eltern keinen legalen Status haben bzw. nicht geduldet sind. Dies hat 2006 in Bonn für Mitarbeiter des Jugendamtes zu Schwierigkeiten geführt. Dort ermittelte die Staatsanwaltschaft, weil auch diesen Kindern Leistungen (nämlich der Besuch des Kindergartens) gewährt wurden und darüber hinaus die Meldepflicht verletzt worden sein soll. Zum Schutz ihrer Mitarbeiter hat sich die Stadtverwaltung daraufhin veranlaßt gesehen, ihre Kindertagesstätten explizit zur Prüfung von Identitätsausweisen bzw. Meldebescheinigungen zu verpflichten. Sogar gegenüber den freien Trägern – auch den Kirchen – wurde dies als dringende Empfehlung ausgesprochen.

Gesetzesänderungen – längst überfällig

Auf Bundesebene hat offenbar ein Umdenken beim Thema Schulbesuch eingesetzt: Zur großen Überraschung der Teilnehmer hat Reinhard Grindel, innenpolitischer Sprecher der CDU/CSU-Bundestagsfraktion, im März 2008 auf der vierten Jahrestagung „Illegalität" des Katholischen Forums Leben in der Illegalität in Berlin Änderungen bei den Mitteilungspflichten angekündigt. Kinder dürften nicht für den illegalen Status ihrer Eltern verantwortlich gemacht werden. Grindel erklärte, er sehe Kinder lieber in der Schule als auf der Straße. Eine Neuregelung müsse dazu führen, daß Eltern ohne regulären Aufenthaltsstatus nicht aus Furcht vor Aufdeckung ihre Kinder zu Hause behalten. Generell sei jedoch die Frage der Schulpflicht Ländersache. Allerdings lehnte Grindel weitergehende Änderungen der Mitteilungspflichten, also im Gesundheitsbereich ab, schloß aber nicht aus, daß sich aus der Integration von Kindern in das Schulsystem für diese irgendwann eine Bleibeperspektive entwickeln könnte.

Gesetzesänderungen und rechtliche Klarstellungen zur Verbesserung der sozialen Situation von Kindern und Jugendlichen, die illegal in Deutschland leben, sind längst überfällig. In der öffentlichen Debatte ist angekommen, daß illegale Migration und ihre sozialen Auswirkungen Teil der Realität in Deutschland sind und daß man sie auch in Zukunft nicht verhindern können wird. Wenn aber die Versuche, Migration zu steuern, einzuschränken und zu kontrollieren, nicht verhindern können, daß sich Menschen illegal im Land aufhalten, dann können auch die daraus resultierenden Folgen für die Migranten selbst politisch wie rechtlich nicht einfach übergangen werden. Gerade hinsichtlich der Gesundheitsversorgung und des Schulbesuchs hat die besondere Schutzbedürftigkeit des Kindes – das Kindeswohl – Vorrang vor der unbedingten Durchsetzung des staatlichen Kontroll- und Erfassungsanspruchs. Soziale Rechte, die faktisch nicht in Anspruch genommen werden können, ohne damit das Risiko der Abschiebung einzugehen, reichen nicht aus.

ANMERKUNGEN

[1] J. Alt, Illegal in Deutschland – Forschungsprojekt zur Lebenssituation illegaler Migranten (Karlsruhe 1999); ders., Leben in der Schattenwelt – Problemkomplex illegale Migration. Neue Erkenntnisse zur Lebenssituation illegaler Migranten in München, Leipzig u. anderen Städten (Karlsruhe 2003).

[2] Dieses Manifest greift vor allem die humanitären Folgeprobleme irregulärer Migration auf. Inzwischen haben sich über 400 prominente Unterzeichner aus allen Teilen der Zivilgesellschaft, aus Verwaltung und Politik bereiterklärt, sich öffentlich mit den Forderungen zu identifizieren (vgl. www.forum-illegalitaet.de/ManifestUnterzeichnerPublikation.pdf).

[3] Illegal aufhältige Migranten in Deutschland: Datenlage, Rechtslage, Handlungsoptionen. Bericht des Bundesministeriums des Innern zum Prüfauftrag „Illegalität" aus der Koalitionsvereinbarung vom 11. November 2005, Kapitel VIII 1.2 (Februar 2007).

[4] Allgemein hierzu: St. Keßler, Rechtlos in der Schattenwelt? Umgang mit „Statuslosen" in Deutschland, in: Informationsbrief Ausländerrecht 1 (2008) 12ff; M. Bommes u. M. Wilmes, Menschen ohne Papiere in Köln. Eine Studie zur Lebenssituation irregulärer Migranten (Osnabrück 2001).

[5] Ph. Anderson, „Daß Sie uns nicht vergessen …". Menschen in der Illegalität in München. Eine empirische Studie im Auftrag der Landeshauptstadt München (München 2003) 75.

[6] Art. 12 UN-Sozialpakt; Art. 2 II 1 GG.

[7] § 203 StGB.

[8] §§ 88 I, II AufenthG i.V.m. § 203 StGB.

[9] Illegal aufhältige Migranten in Deutschland (A. 3) 28.

[10] OLG Oldenburg NJW 1982,2615 = NStZ 1983,39.

[11] I. S. v. §§ 53a StPO, 203 StGB.

[12] Art. 13 u. 14 UN-Sozialpakt, Art. 28 u. 29 Kinderrechtskonvention sowie aus dem staatlichen Bildungs- und Erziehungsauftrag nach Art. 7 I GG i.V.m. dem Persönlichkeitsrecht des Kindes nach Art. 2 I GG; ein vom Aufenthaltsstatus unabhängiges Schulbesuchsrecht ergibt sich außerdem etwa aus Art. 8 I 1 LV NRW.

[13] A. Fischer-Lecano u. T. Löhr, Menschenrecht auf Bildung. Mitteilungsverbote von Bildungseinrichtungen in aufenthaltsrechtlichen Angelegenheiten. Informationsbrief Ausländerrecht 1 (2008) 54ff.

[14] Besteht lediglich ein „Schulrecht", so ist dies freiwillig und nicht verpflichtend. Allein die Schulpflicht stellt aber sicher, daß Kinder und Jugendliche das ihnen zustehende Recht auf Bildung auch verwirklichen können.

[15] Zu den verschiedenen Schulgesetzen vgl. B. Harmening, „Wir bleiben draußen." Schulpflicht u. Schulrecht von Flüchtlingskindern in Deutschland, hg. v. Terre des hommes Deutschland e.V. (Osnabrück 2005).

[16] § 71 I Nr. 1 i.V.m. § 72 I Nr. 1 AufenthV.

[17] Rundschreiben vom 12. Oktober 2005, Aktenzeichen 1.3 St – 821 100 000.

[18] § 34 (1) SchulG.

[19] Verordnung über die zur Verarbeitung zugelassenen Daten von Schülerinnen, Schülern u. Eltern (VO-DV I) vom 14.6.2007 (SGV.NRW.223).

Mariano Delgado

Religiöse Pluralisierung und Laizismus-Debatte in Spanien

„Katholisch, aber weniger" – so interpretierte eine katholische Zeitschrift die religionssoziologischen Analysen des „Centro de Investigaciones Sociológicas" (CIS) im Vorfeld des Spanienbesuchs von Papst Benedikt XVI. im Juli 2006[1]. Die letzten Erhebungen des CIS im Juli 2008 bei 2468 Personen bestätigen diesen Trend und geben Einblick in die religiöse Lage Spaniens: 75,8 Prozent halten sich für katholisch, aber nur 14,7 Prozent nehmen regelmäßig am Gottesdienst teil; 2,2 Prozent bekennen sich zu anderen Konfessionen und Religionen. Weitere 6,4 Prozent bezeichnen sich als Atheisten, 13,1 Prozent als nichtgläubig und 2,4 Prozent antworten nicht[2], wobei in diesen letzten drei Gruppen viele getaufte Katholiken sein dürften. Religionssoziologisch gesehen ist Spanien heute weder ein katholisches Land im kirchlichen Sinn (die Mehrheit der Befragten sind weder praktizierende Katholiken noch akzeptieren sie das kirchliche Lehramt in Fragen der Moral), noch ein agnostisches oder religiös gleichgültiges Land (die sich als religiös deklarierenden Spanier sind doppelt so viele wie die nichtreligiösen), sondern ein stark säkularisiertes, religiös pluralistisches Land mit einer großen, katholisch getauften Bevölkerungsmehrheit, die bei Umfragen über Glaube und Moral ähnlich antwortet wie die Katholiken anderer westlicher Länder.

Vom konfessionellen Staat zur Religionsfreiheit

Bis zum Zweiten Vatikanum hat die katholische Kirche bekanntlich den Weg zur Religionsfreiheit nicht gerade geebnet, und die spanische Verfassungsgeschichte ist ein gutes Beispiel dafür. Mit Ausnahme der Verfassung von 1869 und des nie approbierten Verfassungsentwurfs von 1873, die eine sehr vorsichtige Anerkennung der Religionsfreiheit enthalten, entsprachen alle Verfassungen des 19. Jahrhunderts sowie das Konkordat von 1851 dem Anliegen von Traditionalismus und Ultramontanismus (katholischer Kult als Staatsreligion, ohne Duldung anderer Kulte).

Die Verfassung der Zweiten Republik von 1931 stellt hingegen den kompromißlosen Durchbruch des militanten Laizismus und Antiklerikalismus dar. Paradigmatisch kommt die Weltanschauung dieses Lagers in der Parlamentsrede Manuel Azañas vom 13. Oktober 1931 zum Ausdruck. Nachdem er klargestellt hat, man solle nicht so sehr nach dem fragen, was Spanien der katholischen Kir-

che verdanke, als nach dem, was diese Spanien zu verdanken habe, formuliert er seine Prämisse:

„Spanien ist nicht mehr katholisch. Das sich daraus ergebende Problem besteht darin, den Staat so zu organisieren, daß er dieser neuen und historischen Phase des spanischen Volkes angepaßt wird."[3]

Die Verfassung von 1931 ist in der spanischen Verfassungsgeschichte beispiellos und kann – vor allem aufgrund der Maßnahmen gegen die Orden und der Einschränkung der Bürgerrechte des Klerus – als die verspätete spanische Variante des „Kulturkampfes" verstanden werden. Art. 26 betrachtet alle Konfessionen als Vereinigungen, „die einem besonderen Gesetz unterworfen werden sollen"; er hebt die staatliche Finanzierung des Klerus auf, die Gesellschaft Jesu wird verboten. In Art. 27, der die Religions- und Gewissensfreiheit proklamiert, wird das Auftreten von Religion in der Öffentlichkeit sehr restriktiv geregelt. Verschärft wurden diese Maßnahmen durch das „Gesetz über die Konfessionen und die religiösen Orden und Kongregationen" vom 17. Mai 1932, das sich eindeutig gegen die katholische Kirche richtete, die staatliche Kontrolle verschärfte und unter anderem alle Kirchen, Pfarrhäuser, Bischofspaläste, Seminarien, Klöster und sonstigen Gebäude des katholischen Kultes zum staatlichen Besitz erklärte, deren Gebrauch der Kirche nur nach Nachweis des öffentlichen Nutzens erlaubt werden sollte.

Mit der Enzyklika „Dilectissima nobis Hispania" vom 3. Juni 1933 protestierte Papst Pius XI. gegen die antikirchliche und antireligiöse Gesetzgebung der Zweiten Republik. Aber auch bei aufrechten Liberalen rief diese radikale Politik herbe Kritik hervor. Salvador de Madariaga, der den spanischen Katholizismus als „klerikal, abergläubisch, intolerant und kurzsichtig"[4] scharf kritisierte, sprach vom „antiklerikalen Eifertum" der wichtigsten Politiker der Republik bzw. von einem „engen und revanchistischen Antiklerikalismus" und von einer „selbstmörderischen Politik"[5], die der Rechten die Argumente lieferte, um sich zu reorganisieren.

Das Grundgesetz von 1945 und das Konkordat von 1953 aus der Franco-Zeit stehen wiederum in Einklang mit den Postulaten von Traditionalismus und Ultramontanismus. Verschiedene Versuche des Franco-Regimes, ein Gesetz über die Religionsfreiheit zu verabschieden – nicht zuletzt, um den USA und Großbritannien entgegenzukommen, die sich über die Benachteiligung der protestantischen Konfessionen und Bibelgesellschaften beklagten und nicht zuletzt auch deshalb Spanien in den internationalen Organisationen boykottierten –, scheiterten stets am Widerstand der spanischen Bischöfe. 1948 schrieben sie, erstmals seit dem Bürgerkrieg, einen kollektiven Hirtenbrief gegen die Religionsfreiheit. Die spanischen Bischöfe waren der Syllabus-Mentalität verhaftet und dachten folglich, daß nur der wahren Religion, nicht jedoch dem Irrtum Freiheit zustehe, und sie wurden darin von Rom unterstützt. Denn im selben Jahr betonte die einflußreiche Jesuitenzeitschrift „La

Civiltà cattolica" dieses Prinzip unter ausdrücklichem Bezug auf die Ansprüche spanischer Protestanten:

„Aber die katholische Kirche, die aufgrund ihres göttlichen Privilegs davon überzeugt ist, die einzig wahre Kirche zu sein, muß für sich allein das Recht auf Freiheit reklamieren; denn dieses kann allein der Wahrheit, niemals aber dem Irrtum zustehen."[6]

Mit dieser Mentalität nahmen die spanischen Bischöfe am Zweiten Vatikanischen Konzil teil. Sie lehnten noch 1964 einen zweiten Gesetzesentwurf der Regierung über die Religionsfreiheit ab. Nach dem Konzil, das sich am 7. Dezember 1965 – einen Tag vor dem Abschluß (!) – zur Religionsfreiheit bekannt hatte, konnten sie, der ultramontanen Logik folgend, Konzil und Papst ihre Gefolgschaft nicht verweigern. So war der Weg für das Gesetz über die Religionsfreiheit von 1967 frei.

Zu einer wirklich liberalen Verfassung unter Anerkennung der Religionsfreiheit kommt es erst in der jungen Demokratie, nachdem die Kirche selbst das Konkordat von 1953 zur Disposition gestellt hatte. Die Verfassung von 1978 betont den akonfessionellen, d.h. weder katholischen noch laizistisch-militanten Charakter des Staates, und hebt zugleich in Art. 16 die katholische Kirche als einzige Konfession namentlich hervor:

„1. Die Gesinnungsfreiheit, die Religionsfreiheit und die Kultfreiheit der einzelnen Individuen und der Gemeinschaften werden garantiert; in deren Äußerungen werden sie nur durch das zur Aufrechterhaltung der von dem Gesetz geschützten öffentlichen Ordnung Nötige eingeschränkt.

2. Niemand darf gezwungen werden, seine Gesinnung, seine Religion oder seine Glaubensüberzeugungen zu deklarieren.

3. Keine Konfession wird staatlichen Charakter besitzen. Die öffentlichen Gewalten werden die religiösen Überzeugungen der spanischen Gesellschaft berücksichtigen und entsprechende Beziehungen der Zusammenarbeit mit der katholischen Kirche und den anderen Konfessionen unterhalten."

Diese kluge Formulierung, die Trennung, Neutralität und Kooperation miteinander verbindet und dem Gewicht der katholischen Kirche in Spaniens Geschichte und Gegenwart Rechnung trägt, ohne die anderen Konfessionen und Religionen zu diskriminieren, ist aber heute vielfach umstritten. Der Sozialist Gregorio Peces-Barba, einer der Väter der Verfassung und Parlamentspräsident unter der ersten sozialistischen Regierung von Felipe González (1982–1986), hält inzwischen die ausdrückliche Nennung der katholischen Kirche in Art 16.3 für einen Fehler.

Dieser Artikel führte zu den vier „völkerrechtlichen" Vereinbarungen von 1979 zwischen dem Staat und dem Heiligen Stuhl, die das Konkordat von 1953 ablösten und juristische Belange, Unterrichts- und Kulturfragen, finanzielle Fragen sowie die Beziehung der Kirche zu den Streitkräften betreffen. Weil dies jedoch den Ärger des laizistischen Lagers sowie der anderen Konfessionen und Religionen

hervorrief, wurde die katholische Kirche im Gesetz über die Religionsfreiheit vom 5. Juli 1980 nicht mehr namentlich erwähnt:

„Art. 1. Der Staat garantiert das fundamentale Recht der Religions- und Kultfreiheit, das in der Verfassung im Einklang mit dem in diesem Gesetz Verfügten anerkannt wurde.
Art. 2. Die religiösen Überzeugungen werden keinen Grund für Ungleichheit oder Diskriminierung vor dem Gesetz darstellen. Keine religiösen Gründe dürfen angegeben werden, um jemanden an der Ausübung irgendeiner Arbeit oder Tätigkeit oder der Bekleidung von öffentlichen Ämtern oder Aufgaben zu hindern.
Art. 3. Keine Konfession wird staatlichen Charakter besitzen."[7]

In Art. 7 verpflichtet sich der Staat, mit den Konfessionen und Religionen, die „aufgrund ihres Wirkungsbereichs und der Zahl der Gläubigen ... eine notorische Verwurzelung in Spanien" nachweisen können, Vereinbarungen zur Zusammenarbeit abzuschließen, die aber immer „das Gleichheitsprinzip" respektieren sollen. Eine weitere Bedingung für den Abschluß von Vereinbarungen ist, daß die Konfessionen und Religionen in das entsprechende Register des Justizministeriums als Vereinigungen eingetragen sind und Dachverbände gründen, die vom Staat als repräsentative Rechtspersönlichkeiten akzeptiert werden können.

Auf dieser Grundlage kam es 1992 zu Vereinbarungen mit dem Bund Evangelischer Glaubensgemeinschaften Spaniens (FEREDE = Federación de Entidades Religiosas Evangélicas de España), mit dem Bund Jüdischer Gemeinden Spaniens (FCJE = Federación de Comunidades Judías de España) und mit der Islamischen Kommission Spaniens (CIE = Comisión Islámica de España). Diese Vereinbarungen sind aber weder rechtlich noch inhaltlich mit den Vereinbarungen zwischen dem Spanischen Staat und dem Heiligen Stuhl von 1979 zu vergleichen.

Seither tobt in Spanien – je nach der ideologischen Zusammensetzung der verschiedenen Regierungen – der Konflikt der Interpretationen. Für das konservative Lager wären die spanischen Regierungen gut beraten, weiterhin vor allem „entsprechende Beziehungen der Zusammenarbeit mit der katholischen Kirche" zu unterhalten, wie es in Art 16.3 der Verfassung heißt. Für das laizistische Lager scheint nun unter José Rodríguez Zapatero die Zeit gekommen zu sein, die besondere Rolle der katholischen Kirche in Frage zu stellen, einen militanten Laizismus zu praktizieren und die seit 1931 ersehnte Kulturrevolution nachzuholen.

Die Laizismus-Debatte

In der Laizismus-Debatte lassen sich verschiedene Standpunkte unterscheiden: 1. das laizistische Lager, vertreten durch die Regierung und die ihr nahestehenden Intellektuellen, zu denen auch die sogenannten „kritischen" Christen gehören, also jene, die oft im Konflikt mit der eigenen Kirche stehen und im säkularen Staat den

Garanten von Freiheit und Menschenrechten „in der Kirche" sehen; 2. die katholische Kirche, vertreten durch die Bischöfe und die mit ihnen verbundenen Theologen und Intellektuellen; 3. schließlich die Vertreter und Sympathisanten anderer Konfessionen und Religionen.

Der spanische Laizismus ist von der Ideologie des „Krausismo" geprägt, d.h. durch ethischen Relativismus sowie durch den Versuch, einen „neuen Menschen" jenseits des Einflusses der katholischen Kirche zu schaffen; ihm geht es letztendlich um die kulturelle und moralische Hegemonie in der Öffentlichkeit. Aber Laizismus ist nicht gleich Laizismus. Während Izquierda Unida (IU), die Partei der Kommunisten und linken Ökologen, einen antiklerikalen „Laizismus der Exklusion" befürwortet, ringen in der Partido Socialista Obrero Español (PSOE) zwei Tendenzen miteinander: Auf der einen Seite stehen diejenigen, die einen „inklusiven Laizismus" vertreten und Christentum und Religion in das sozialistische Projekt integrieren möchten; auf der anderen Seite finden sich die Befürworter eines „Laizismus der Neutralisierung" des religiösen Phänomens[8]. Unter Berufung auf die moralische und religiöse Veränderung der Gesellschaft in den letzten Jahren plädieren Letztere für ein Laizitäts-Statut, das die sorgfältige Trennung von Staat und Kirche/Religion im öffentlichen Raum regeln soll, sowie für ein neues Gesetz über die Religionsfreiheit.

Gerade diese Tendenz scheint sich derzeit in der PSOE durchzusetzen, wie dem Manifest „Verfassung, Laizität und staatsbürgerliche Erziehung" (Constitución, laicidad y educación para la ciudadanía) zu entnehmen ist, das die Sozialisten anläßlich des 28. Jahrestags der Verfassung am 6. Dezember 2006 verabschiedet haben[9]. Denn es bringt die Verfassung von 1978 mit der von 1931 in Zusammenhang und ist zudem von einer Hermeneutik des Verdachts gegenüber dem religiösen Phänomen geprägt, das nur in seinem „fundamentalistischen Potential" wahrgenommen wird. Darin heißt es:

> „Die monotheistischen oder religiösen Fundamentalismen schaffen Grenzen unter den Bürgern. Die Laizität ist der Raum der Integration. Ohne Laizität gäbe es keine neuen Bürgerrechte, und einige Errungenschaften der Freiheit, wie die freiwillige Unterbrechung der Schwangerschaft oder die Ehe unter gleichgeschlechtlichen Personen wären noch vom Zivilrecht geahndet."

Das Verfassungsjubiläum ist nur der Vorwand für das Manifest. Die wahre Absicht besteht darin, die Einführung des neuen Pflichtfachs „Staatsbürgerliche Erziehung" (Educación para la ciudadanía) ab dem Schuljahr 2008/09 zu einer „laizistischen" Neuinterpretation der Verfassung angesichts des gesellschaftlichen Wandels zu nutzen. Der Text besagt nämlich, daß die Verfassung mit der Neustrukturierung des Staates in „Autonome Gemeinschaften" der territorialen Vielfalt des pluralen Spanien Rechnung getragen hat, aber daß unterdessen eine neue Form von Vielfalt eingetreten sei, die geregelt werden müsse: Da die spanische Gesellschaft

sich durch das Migrationsphänomen in eine „multikulturelle und plurireligiöse" Gesellschaft verwandelt habe, brauche man nun eine neue Basis für die freie und plurale Ausübung des Rechts auf Gewissensfreiheit. Diese Basis soll also die Laizität sein, die als einzige „das Zusammenleben zwischen den Kulturen, Ideen und Religionen garantiert – ohne Unterordnung oder Vorrangstellung von Glaubensformen".

Was damit gemeint ist, hat die PSOE bei ihrem 37. Kongreß vom 4. bis 6. Juli 2008 verdeutlicht. Unter „mehr Laizität" wird in den Beschlüssen[10] vor allem das Zurückdrängen des Einflusses der katholischen Kirche in der Öffentlichkeit verstanden. Das anvisierte Laizitäts-Statut und die Reform des Gesetzes über die Religionsfreiheit von 1980 sollen dazu helfen, die konfessionellen Privilegien (d.h. die Vereinbarungen vom 3. Januar 1979 zwischen dem spanischen Staat und dem Heiligen Stuhl) sowie die religiösen und liturgischen (d.h. katholischen) Symbole im öffentlichen Raum und bei Staatsakten (katholische Staatsbegräbnisse, Bibel und Kruzifix beim Amtseid usw.) abzuschaffen.

Eine größere Verdeutlichung der Stoßrichtung gegen die katholische Kirche gewinnt das Vorhaben der Sozialisten in den Büchern und Schriften über Laizität aus der Feder der Rechtsphilosophen, Theologen und Staatskirchenrechtler, die den „Laizismus der Neutralisierung" befürworten. Darin wird der Verfassung von 1978 und dem Gesetz über die Religionsfreiheit von 1980 vorgehalten, daß sie ein „Vertragssystem" zwischen Staat, Konfessionen und Religionen hervorgerufen haben, das Ungleichheit zwischen den Bürgern aus religiösen Gründen generiere. So sei die katholische Kirche aufgrund des „völkerrechtlichen" Charakters der Vereinbarungen zwischen dem Staat und dem Heiligen Stuhl sowie aufgrund der Inhalte derselben in einer besseren Position als andere Konfessionen und Religionen. Eine Angleichung nach oben unter Erweiterung der „Privilegien" der katholischen Kirche auf die anderen Konfessionen und Religionen wäre für die Laizisten keine Lösung. Denn das alte Modell, entstanden unter den Bedingungen eines konfessionellen Monokulturalismus, berücksichtige nicht den moralischen und religiösen Pluralismus und bringe die Laizität des Staates nicht deutlich zur Geltung. Heute sei ein neues Modell nötig, das die Rechtsgleichheit aller Bürger in religiösen Fragen garantiere und die Qualität der spanischen Demokratie verbessere. Dies ist auch der Tenor des jüngsten Manifestes von Peces-Barba. Nachdem er der katholischen Kirche insgesamt – nicht nur den spanischen Bischöfen – eine Leugnung der positiven Werte der Moderne und trotz „Gaudium et spes" eine prinzipielle Unverträglichkeit mit der Demokratie vorgehalten hat, verkündet er mit einem rhetorischen Feuerwerk sein laizistisches „Non possumus":

„Wir können die Ablehnung der Laizität nicht akzeptieren. Denn diese stellt das Wesen moderner Demokratie dar und garantiert die Gleichbehandlung aller Bürger. Wir können die öffentliche Anwesenheit religiöser Symbole nicht akzeptieren, die andere Religionen diskriminieren …

Wir können schließlich die Haltung der Kirche gegenüber der Demokratie, die sie niemals als das einzig legitime politische Regime anerkannt hat, nicht akzeptieren; auch nicht die Betrachtung des Relativismus als ein moralisches Übel, denn er ist Ausdruck der Gewissensfreiheit und des Respekts vor der Selbstbestimmung, in der die Menschenwürde besteht. Non possumus! Wir können das alles nicht akzeptieren, wenn wir uns Respekt verschaffen wollen."[11]

Die katholische Kirche

Die konservative Volkspartei schweigt eher darüber – nicht zuletzt weil diese Partei, anders als die deutschen Schwesterparteien CDU/CSU, keine klassische christlich-demokratische Partei ist, sondern ein Konglomerat aus Christdemokraten, Wertkonservativen und Liberalen. Eine intellektuelle Debatte nach Art des Gesprächs zwischen Jürgen Habermas und dem damaligen Kardinal Joseph Ratzinger in München im Jahr 2004 über die Dialektik der Säkularisierung und die ethischen Grundlagen der Demokratie findet nicht statt. Doch bemühen sich einige Theologen und Kirchenleute in einer Flut von Literatur um eine Klärung der „gesunden Laizität". Auch Stimmen aus dem Ausland verschaffen sich dabei Gehör. So präsentierte der venezianische Patriarch, Kardinal Angelo Scola, am 8. November 2007 in Madrid sein Werk „Una nueva laicidad. Temas para una sociedad plural" (Eine neue Laizität. Themen für eine pluralistische Gesellschaft). Er hielt dabei fest, daß der laikale Staat nicht mit Gleichgültigkeit gegenüber den Religionen und Kulturen zu verwechseln sei. Vor allem könne dieser gegenüber den Werten der vorherrschenden Tradition, die ihn historisch geprägt hat, nicht gleichgültig bleiben, wie die allgemeine Verfassungsgeschichte zeige.

Besonderer Aufmerksamkeit erfreute sich aber die kritische und rasche Antwort, die Fernando Sebastián Aguilar, der emeritierte Erzbischof von Pamplona und seit etwa 40 Jahren der beste theologische Kopf im spanischen Episkopat, auf das oben erwähnte Manifest der PSOE vom 6. Dezember 2006 gegeben hat[12]. Er weist darauf hin, daß darin jene gesunde Laizität, die als Neutralität des Staates verstanden und von der katholischen Kirche akzeptiert wird, mit einem militanten „Laizismus" verwechselt wird, der im religiösen Pluralismus nur eine Gefahr für die Demokratie sieht und so durch eine „verarmte und entstellte Sicht des religiösen Phänomens" geprägt ist. Man scheine vorauszusetzen, daß die Religionen keine gemeinsamen sittlichen Überzeugungen zur Begründung des friedlichen Zusammenlebens der Menschen in der pluralen Gesellschaft beisteuern könnten, sondern daß sie eher Quelle von Intoleranz und Gefahren seien. Eine solche Sicht werde zumindest dem Selbstverständnis der katholischen Kirche nach dem Konzil sowie ihrer Rolle in der spanischen Gesellschaft seit 1971 (das war die Zeit, in der die Bischofskonferenz begann, sich immer kritischer über das Franco-Regime zu äußern und

die demokratischen Bestrebungen zu fördern) nicht gerecht. Darüber hinaus sei fraglich, ob der Anspruch auf moralische Gewissensbildung, den das Manifest und das neue Schulfach erheben, mit der Verfassung von 1978 konform sei. Alles in allem, so Sebastián Aguilar, scheine es, daß die PSOE mit einem solchen Manifest eher an die Verfassung von 1931 denn an die von 1978 anknüpfen möchte.

Ob die Befürworter eines militanten Laizismus sich bei der PSOE durchsetzen werden, ist noch offen. In der PSOE sind nämlich auch viele Katholiken engagiert, die den „Laizismus der Inklusion" vertreten und die Kirche im Dorf lassen wollen. Manchmal hat es den Anschein, daß die Parteistrategen unter Rodríguez Zapatero den „Laizismus der Neutralisierung" wie ein rotes Tuch aus wahltaktischen Gründen gezielt schwingen: damit die katholische Kirche und das konservative Lager wie ein wütender Stier auf die Straße gehen und bei den Wählern das Gespenst einer intoleranten Rekatholisierung Spaniens wie in der Franco-Zeit geweckt werden kann.

Andere Konfessionen und Religionen

Den anderen Konfessionen und Religionen ist die Klage gegen die „privilegierte" Stellung der katholischen Kirche gemeinsam. Die Lösung sehen sie aber nicht in der radikalen Laizität, sondern in einer Angleichung ihrer Vereinbarungen mit dem spanischen Staat nach oben, um eine Gleichstellung mit der katholischen Kirche zu erreichen. Sieht man genauer hin, so merkt man auch einige Unterschiede in der Wahrnehmung der religiösen Lage Spaniens.

1. *Die Protestanten:* Ihre Zahl nimmt erst seit dem Gesetz über die Religionsfreiheit von 1967 deutlich zu, sie sind aber seit der Abschaffung der Inquisition 1834 präsent und halten sich für die größte religiöse Minderheit des Landes mit einer globalen Schätzung von gut einer Million Mitgliedern. Der Bund Evangelischer Glaubensgemeinschaften Spaniens (FEREDE) mit seinen über 2000 Gemeinden umfaßt aber lediglich ca. 400 000 Mitglieder; d. h. daß die meisten Protestanten – vor allem freikirchlicher und evangelikaler Herkunft – in der FEREDE nicht integriert sind und auch keine Vereinbarungen mit dem Staat haben. Zulauf bekommen letztere vor allem durch die vielen Einwanderer aus Lateinamerika.

Die FEREDE beklagt, daß weder die Verfassung von 1978 noch das Gesetz über die Religionsfreiheit von 1980 ein egalitäres System ermöglicht haben. Die Ungleichbehandlung oder gar Diskriminierung von Protestanten konnte für sie aufgrund folgender Hindernisse nicht behoben werden: Zum einen mangelt es am politischen Willen, die im Gesetz über die Religionsfreiheit vorgesehenen und 1992 abgeschlossenen Vereinbarungen mit Leben zu füllen und denen mit der katholischen Kirche inhaltlich anzupassen; zum anderen stelle die völkerrechtliche Geltung der Vereinbarungen mit dem Heiligen Stuhl eine unzulässige Privilegierung der katholischen Kirche dar, so daß in Spanien de facto der konfessionelle Staat wei-

ter existiere. Die Protestanten wundern sich darüber, daß – angesichts der Migrationsbewegungen und der fortschreitenden Säkularisierung – der Staat eine Änderung oder Kündigung besagter Vereinbarungen noch nicht intendiert habe[13]. Dieser antikatholische Affekt in vielen Stellungnahmen spanischer Protestanten ist wohl ein Zeichen dafür, daß historische Verletzungen immer noch eine Rolle spielen und der ökumenische Dialog mit der katholischen Kirche verbesserungsbedürftig ist.

2. *Die Juden:* Im Bund Jüdischer Gemeinden Spaniens sind derzeit ca. 20000 Juden traditioneller oder orthodoxer Gemeinden eingetragen, von denen die größten sich in Madrid, Barcelona und an der Costa del Sol (Málaga) befinden. Man nimmt aber an, daß es mindestens weitere 20000 residierende Juden in Spanien gibt, die religiös nicht organisiert sind. Unter den eingetragenen Juden sind die meisten in den letzten Jahrzehnten aus Marokko und Argentinien gekommen. Im Schatten des Ersten Weltkriegs etablierte sich auch eine jüdische Diaspora in Spanien, so daß beim Ausbruch des Bürgerkriegs 1936 ca. 6000 Juden vor allem in Barcelona lebten. Die erste Phase des Franco-Regimes (1939–1945) war durch eine paradoxe Judenpolitik gekennzeichnet: Einerseits waren die in Spanien verbliebenen Juden gezwungen, ihre Religion im Untergrund zu praktizieren, andererseits verhalf der Franco-Staat mit spanischen Pässen Tausenden von Juden aus Ungarn und dem Balkan zur Flucht nach Lateinamerika; allein in Budapest wurden 3000 Juden, gleich ob sie spanischer Herkunft waren oder nicht, vor dem Nazi-Zugriff gerettet. Wie andere religiöse Minderheiten auch, so haben die Juden in Spanien den Weg von der Exklusion zur Toleranz und dann zur Religionsfreiheit beschritten.

Im allgemeinen sind die Juden gegenüber der katholischen Kirche eher versöhnlich eingestellt. Sie erkennen zum Beispiel an, daß sich diese mit dem Zweiten Vatikanum grundlegend gewandelt hat. Gleichwohl beklagen sie, daß das bestehende Vertragssystem zwischen dem Staat und den Religionsgemeinschaften das Prinzip der Gleichbehandlung verletze. Zugleich plädiert der Bund Jüdischer Gemeinden nicht für eine automatische Angleichung nach oben, sondern für eine differenzierte Gleichbehandlung nach dem Prinzip: Jeder bekommt das, was ihm nach dem Gesetz zusteht. Ein neues Gesetz über die Religionsfreiheit sei fraglich, weil heute (anders als 1980) der nötige Konsens zwischen den großen Volksparteien fehle. Aus jüdischer Sicht genüge es, wenn der Rahmen des bestehenden Gesetzes und der Vereinbarungen von 1992 voll ausgeschöpft werde.

Der Bund Jüdischer Gemeinden gibt auch dem Staat und den Laizisten zu bedenken, daß zur Regelung der religiösen Frage Kooperationsmodelle besser als die radikalen Trennungsmodelle seien, ja, daß selbst Frankreich, dessen Gesetz von 1905 als Paradigma der radikalen Trennung gelte, in den letzten Jahren die Kooperation und die positive Laizität betone. Die Lösung der religiösen Frage hängt aber nicht nur von der Haltung des Staates und der kleinen Religionsgemeinschaften ab, sondern wesentlich auch von einem Umdenken in der katholischen Kirche als der

Mehrheitskonfession: Es sei sehr traurig, daß das linke Lager und die katholische Kirche noch „wie im 19. Jahrhundert" miteinander fechten[14]. Zwischen den Zeilen wünschen sich die Juden weniger militanten Laizismus seitens der sozialistischen Regierung und weiter, daß die katholische Kirche nicht nur an die Regelung ihrer „Sache" mit dem Staat denkt, sondern auch daß sie den religiösen Pluralismus positiv wertet und eine advokatorische Aufgabe für die anderen Konfessionen und Religionsgemeinschaften wahrnimmt.

3. *Die Muslime:* Derzeit gibt es in Spanien etwa eine Million Muslime. Die Hälfte davon sind Ausländer, zumeist aus Marokko und Algerien. Unter den „Spaniern" sind die meisten eingebürgerte Einwanderer seit Ende des Bürgerkriegs oder deren Nachfahren. Ca. 16000 sind aber herkömmliche Spanier, die sich zum Islam als der „eigentlichen" Religion Spaniens zurückbekehrt haben[15]. Sie tragen dann arabische Vornamen und spanische Familiennamen. Als „Conversos" sind viele von einem antikatholischen Affekt geprägt. Die Islamische Kommission Spaniens ist die vom Staat offiziell anerkannte Vertretung der Muslime. Sie entstand 1992 als Dachverband der ansonsten recht unterschiedlichen Federación Española de Entidades Religiosas Islámicas und der Unión de Comunidades Islámicas de España.

Die Muslime der Unión werten die Vereinbarungen von 1992 grundsätzlich positiv, denn sie seien in Europa einzigartig. Ebenso schätzen sie die Zusammenarbeit mit der Bischofskonferenz in Migrationsfragen und die wissenschaftlichen Kongresse, die sich mit der Rolle der drei abrahamischen Monotheismen in Spaniens Geschichte und Gegenwart befassen. Positiv bewertet wird die zunehmende politische und mediale Aufmerksamkeit für den Islam. Bedauert werden hingegen die Vorurteile, die nach wie vor bestehen und zum Teil auch geschürt werden, sowie daß in manchen Bereichen (sozialer Dialog, Moscheen und Friedhöfe, Imame, Religionslehrer, Familie, Arbeitswelt, kulturelles Erbe, finanzielle Unterstützung) noch viel zu tun ist.

Aus der Sicht der Federación mangelt es – vor allem während der konservativen Regierung zwischen 1996 und 2004 – an politischem Willen, die Vereinbarungen von 1992 inhaltlich zu füllen und sie den Vereinbarungen mit der katholischen Kirche anzupassen. Von der sozialistischen Regierung erwartet man ein Entgegenkommen in zwei wichtigen Forderungen: Anerkennung des islamischen Familienrechts einschließlich der Polygamie; denn es sei nicht einzusehen, warum diese Familienform rechtlich nicht anerkannt werden soll, während man dies mit der gleichgeschlechtlichen Ehe getan habe. Die zweite Forderung betrifft die Pflege des islamischen Kulturerbes einschließlich der Rückgabe der Moschee von Córdoba[16].

Die Muslime Spaniens sehen keinen Widerspruch darin, daß sie einerseits das Scharia-Recht und damit den „konfessionellen Staat" für die islamische Welt befürworten (auch für Spanien und Europa, wenn sie eines Tages die Mehrheit sein sollten), während sie sich anderseits auf die Laizität des Staates berufen, um die privilegierte Stellung der katholischen Kirche zu beklagen und ihren eigenen Einfluß

in der Öffentlichkeit zu stärken. Außerdem sehen sie keinen Widerspruch darin, daß sie der katholischen Seite Missionseifer oder die Besetzung des öffentlichen Raums mit ihrer Symbolik vorwerfen, während sie von der spirituellen Leere des säkularisierten Spaniens bzw. Europas sprechen und den Islam und seine Lebensform als *die* Lösung propagieren. Die meisten Muslime, die in den letzten Jahren nach Spanien eingewandert sind, sind in den zwei genannten Vereinigungen gar nicht integriert. Sie bestreiten deren Repräsentativität.

Kirche und religiöse Pluralisierung unter den Bedingungen der Moderne

Spanien ist in den letzten Jahrzehnten plurireligiöser geworden. Zu den genannten Glaubensgemeinschaften wären noch die Orthodoxen zu rechnen, die ca. 800000 zählen und vor allem rumänische Einwanderer sind. Doch dies ist erst ein Phänomen des letzten Jahrzehnts, das noch der religionsrechtlichen Gestaltung harrt. Das spanische System der öffentlich-rechtlichen Anerkennung kennt im übrigen viel weniger Hürden als das deutsche oder das schweizerische: Es genügt, die Eintragung als religiöse Vereinigung in das entsprechende Register des Justizministeriums vorzunehmen, die „notorische Verwurzelung" der Glaubensgemeinschaft in Spanien nachzuweisen und eine Rechtspersönlichkeit als Ansprechpartner ins Leben zu rufen. Daß die „notorische Verwurzelung" sehr flexibel gehandhabt wird, zeigt sich nicht zuletzt daran, daß Scientology dabei ist, dieses Prädikat zu erreichen. Vielleicht sollte man auch in Spanien über verschiedene Anerkennungs- und Vereinbarungsmodelle nachdenken, je nach den Bedürfnissen und dem Grad der „notorischen Verwurzelung" der jeweiligen Glaubensgemeinschaften.

Für die katholische Kirche stellen die religiöse Pluralisierung auf der einen Seite und die radikal-laizistischen Tendenzen in der PSOE auf der anderen Seite eine große Herausforderung dar. Diese betrifft ihre Rolle in der Öffentlichkeit, aber auch ihr interreligiöses Engagement.

Was Ersteres angeht, so bläst der Kirche derzeit seitens der PSOE, die sich darin – zumindest im Hinblick auf die Infragestellung der Rolle der Kirche im öffentlichen Raum – von Teilen der Protestanten und der Muslime unterstützt weiß, ein eisiger Wind ins Gesicht. Aber beide Seiten täten gut daran, sich um eine sachliche, entideologisierte und selbstkritische Annäherung auf dem Boden der Laizität der Moderne zu bemühen: die katholische Kirche, weil sie bis in die jüngste Vergangenheit Spaniens hinein mit Andersdenkenden wenig duldsam war und ihre Monopolstellung zum eigenen Vorteil ausnutzte; die Sozialisten, weil sie aus ihrer eigenen Parteigeschichte und dem Antiklerikalismus in der Zweiten Republik die Lehren ziehen sollten. Zudem ist die radikale Verdrängung religiöser Symbole aus dem öffentlichen Raum in einem Land, in dem der Katholizismus auch „Kultur" und „Lebensform" geworden ist, ein riskantes Unternehmen.

Im allgemeinen scheinen die Bischöfe, die bei der Krönungsmesse für König Juan Carlos am 27. November 1975 durch den Mund des Madrider Kardinals Vicente Enrique y Tarancón bekanntlich um keinerlei Privileg baten, sondern lediglich „um das Recht, das ganze Evangelium zu verkünden“ [17], im Laizismus die Wurzel aller Übel zu sehen, statt sich vorrangig mit den eigenen Versäumnissen als Ursache der Relevanz- und Identitätskrise der katholischen Kirche unter den Bedingungen der Moderne zu beschäftigen. Am 29. November 2006 geißelte die Bischofskonferenz in einer Instruktion mit dem Titel „Moralische Orientierungen angesichts der jetzigen Lage in Spanien“ (Orientaciones morales ante la situación actual de España) erneut die „starke Laizismuswelle“; sie sei dabei, eine Gesellschaft zu prägen, die „den fundamentalen Werten“ der spanischen Kultur radikal widerspricht [18].

So findet derzeit in Spanien ein „ideologischer Bürgerkrieg“ statt [19]. Auf der einen Seite stehen diejenigen, die unter Trennung von Kirche und Staat oder konfessioneller Neutralität des Staates nicht primär die Gewährleistung und Förderung der Religionsfreiheit verstehen, sondern eher die Verbreitung eines militanten Laizismus, der dem religiösen Phänomen mit Mißtrauen begegnet und unter Berufung auf die plurireligiöse Gesellschaftssituation die historisch gewachsene öffentliche Relevanz der katholischen Kirche in Frage stellt. Auf der anderen Seite stehen feuereifrige Katholiken, die den Kampf gegen den Laizismus mit einer ähnlichen Militanz aufgenommen haben, indem sie ihm Materialismus und Sittenlosigkeit vorwerfen. Hier helfen weder Konfrontation noch „Belehrung“, sondern nur das kluge diskursive Eintreten für eine gesunde Laizität auf dem Boden der Religionsfreiheit, wie dies nicht zuletzt Papst Benedikt XVI. bei seiner Frankreichreise im September 2008 getan hat. Beruhigend wirkt die Erklärung von Ministerpräsident Rodríguez Zapatero, daß eine Kündigung der völkerrechtlichen Vereinbarungen mit dem Heiligen Stuhl von 1979 „derzeit“ nicht in Frage kommt. Der Madrider Kardinal und neue Präsident der spanischen Bischofskonferenz, Antonio María Rouco Varela, hat gleich nach seiner Wahl im März 2008 der Regierung „Zusammenarbeit“ für das Gemeinwohl signalisiert. Neuerdings gibt er zu, daß die Staat-Kirche-Beziehungen besser als in Frankreich sind, wenn auch nicht so gut wie „im beneidenswerten Deutschland“ [20].

Was das interreligiöse Engagement betrifft, so braucht die katholische Kirche in Spanien zumindest mehr Sensibilität. Sie ist auf dem Weg dazu. Um nur ein Beispiel zu nennen: Als nach dem Attentat vom 11. März 2004 ein katholisches „Staatsbegräbnis“ in der Madrider Kathedrale gefeiert wurde, obwohl viele Opfer anderen Konfessionen und Religionen angehörten, haben deren Vertreter – vor allem Protestanten und Muslime – Staat und Kirche mangelndes Gespür vorgeworfen. Auch im Vorfeld des katholischen „Staatsbegräbnisses“ für die Opfer des Flugzeugunglücks vom 20. August 2008 hagelte es Kritik. Radikale Laizisten befürworteten eine Abschaffung der Staatsbegräbnisse und deren Ersetzung durch rein zivile Staatsakte. Andere, wie die Protestanten, beklagten vor allem, daß sie nicht daran beteiligt wären, obwohl ein Opfer evangelischer Pastor war. Sie drohten sogar mit einem

Protest beim Europäischen Gerichtshof wegen Menschenrechtsverletzung. Am Ende blieb dies ein Sturm im Wasserglas. Der Madrider Kardinal lud einen Vertreter des Evangelischen Bundes ein, am Ende der Messe einige Worte an die Anwesenden zu richten. Dieser war sichtlich zufrieden, daß er eine kurze Rede halten und seinen Segen erteilen konnte, weshalb er sich beim Kardinal für die ökumenische Gastfreundschaft ausdrücklich bedankte.

Dies ist sicherlich erst der Anfang einer Entwicklung, an der sich die katholische Kirche wird gewöhnen müssen: die Teilung des öffentlichen Raums und der Staatsakte mit den Vertretern anderer Konfessionen und Religionen. Nur so kann sie schließlich diesen und den Befürwortern eines „Laizismus der Inklusion" in der PSOE entgegenkommen und so auch ihre eigene Rolle in der Öffentlichkeit indirekt verteidigen.

ANMERKUNGEN

[1] Vgl. 21RS. La revista cristiana de hoy, Nr. 890 (Juli 2006) 28f.

[2] Vgl. das Ergebnis der CIS-Umfrage in: www.cis.es/cis/opencms/-Archivos/Marginales/2760_2779/2769/e276900.html (Stand: 25.9.2008); zur katholischen Kirche vgl. La Iglesia Católica en España. Estadística. Edición 2007, hg. v. J. D. Rojas (Madrid 2007).

[3] M. Azaña, Obras completas, Bd. 2 (México 1966) 51f.

[4] R. García y García de Castro, Menéndez Pelayo y su „Historia de los heterodoxos Españoles", in: M. Menéndez Pelayo, Historia de los heterodoxos Españoles, Bd. 2 (Madrid 1987) 1041–1064,1061f.

[5] S. de Madariaga, España. Ensayo de historia contemporánea (Madrid [14]1979) 333f.

[6] F. Cavalli, La Condizione dei Protestanti in Spagna, in: CivCatt 99 (1948) Bd. 2,33.

[7] Vgl. Wortlaut des Gesetzes in: www.ferede.org/pdf/norm2.pdf (Stand 10.12.2008).

[8] Vgl. R. Díaz-Salazar, España laica (Madrid 2007) 141–149.

[9] Vgl. offizielle Homepage der PSOE: www.psoe.es/ambito/brunete/news/index. do?action=view&id=99149 (Stand: 10.12.2008).

[10] Vgl. ebd: www.psoe.es/ambito/saladeprensa/docs/index.do?action=View&id=205507 (Stand: 10.12.2008).

[11] G. Peces-Barba, Versión laica del „non possumus", in: El País, 15.8.2008.

[12] Vgl. Homepage der spanischen Bischofskonferenz: www.conferenciaepiscopal.es/obispos/autores/sebastianaguilar/11.htm (Stand: 10. 12. 2008).

[13] S. Grau Beltrán, El Protestantismo en España, situación actual, in: La nueva realidad religiosa española: 25 años de la Ley Orgánica de Libertad Religiosa (Madrid 2006) 71–112,93.

[14] Vgl. A. Benasuly, Los judíos en la España contemporánea, in: La nueva realidad religiosa (A. 13) 113–129,124,129.

[15] R. Tatary Bakry, El Islam en España, in: ebd. 131–157,132–139.

[16] Vgl. M. Escudero, El Islam, hoy en España, in: ebd. 159–196,170–175.

[17] J. Andrés-Gallego u. A. M. Pazos, La Iglesia en la España contemporánea, Bd. 2 (Madrid 1999) 208.

[18] Vgl. Conferencia Episcopal Española, Orientaciones morales ante la situación actual de España, in: Vida Nueva, Nr. 2545 (9.12.2006) 23–38,24–27,34–37.

[19] Vgl. L. Siedentop, La guerra civil de Europa, in: ABC, 22.4.2008,3.

[20] Vgl. www.periodistadigital.com/religion/object.php?o=990278 (Stand: 10.12.2008).

UMSCHAU

„Der Plural ist mein tägliches Brot"

Marica Bodrožić – eine deutsche Dichterin aus Dalmatien

Noch nicht einmal 30 Jahre alt war Marica Bodrožić, als sie sich mit dem Erzählungsband „Tito ist tot" (2002) ihren Platz in der deutschen Literatur eroberte. In 24 kurzen Erzählungen, die in der Zeit zwischen Titos Todestag (1980) und dem Umzug der Autorin nach Deutschland (1983) spielen, zeichnet sie mit unbefangenem Kinderblick poetische Bilder aus ihrem dalmatinischen Heimatdorf – leicht und schwebend, voll spätsommerlicher Melancholie bisweilen, aber doch nirgendwo düster. Und natürlich ist die Erzählperspektive ihres nuancenreichen und bildkräftigen Erinnerungsalbums nur scheinbar unbefangen. Von der Großfamilie und den Großeltern wird erzählt, von Katzen und Eseln und vom Zauber längst verschwundener Alltagsdinge, vom Wind und vom Meer und vom Fels.

„Im Blick des Kindes gewinnen die – in der Realität – kleinen und beschädigten Menschen des Dorfes eine schmerzende, manchmal fast mythische Größe", hebt der Kritiker Claus-Ulrich Bielefeld hervor. „So nah alles an der Realität angesiedelt ist, weist es doch über sie hinaus, gewinnt gleichnishaften Charakter ... Das Vergangene und Abgelebte bleibt auf geheimnisvolle Art lebendig, unzerstörbar." Der sanfte, bisweilen fast magische Umgang mit der deutschen Sprache, der in seinen Verknappungen und Neologismen ungewöhnliche Tonfall dieser Prosa wurden bald bemerkt, und zudem war auch der Buchtitel gut gewählt. „Tito ist tot" wurde, gemessen an den für weniger bekannte Literaten geltenden bescheidenen Erwartungen, ein Erfolg, und erste Auszeichnungen, vor allem der Chamisso-Förderpreis taten ein übriges.

„Aber welches Gedächtnis hat der Abschied, welche Farbe, welchen Geruch?", heißt es ganz am Anfang des Romans „Der Spieler der inneren Stunde" (2005), in dem das viel zu früh Züge einer erwachsenen Frau annehmende Mädchen Jelena Abschied nehmen muß von ihrem Land und ihrer Sprache und, durchaus nicht ohne Vorfreude, aufbricht ins ferne Deutschland. Dalmatien ist bald nur noch das Ziel ihrer Ferienreisen, und doch trägt sie es, selbst wenn sie in der alten Heimat bald eine gänzlich Unbekannte wird, für immer in sich. Marica Bodrožić erzählt den Roman einer Familie, die in gewisser Weise aus der Zeit fällt, in einer anderen ankommt und ihre „innere Stunde" dingfest zu machen versucht: „Warten auf nichts und auf alles und am meisten darauf, daß sie endlich älter und das Weggehen nur schon bald möglich würde. Aber wohin wollte Jelena eigentlich gehen? Die Zeit zog lange Fäden."

So verrinnen die deutschen Jahre, und zugleich zieht in Jelenas einst bitterarmes Heimatland eine andere Zeit ein: „Die Lippen waren nun nicht mehr ungeschickt mit Himbeeren bemalt worden, jetzt mußte man beweisen, daß man richtige Lippenstifte besaß." Das eigentliche Geheimnis der Zeit aber wird immer bleiben, „daß es die zukünftigen Fragen nicht ohne die alten Lücken erlaubte" – und so finden sich Jelena und all die anderen am Ende irgendwo, „in einer schon einmal geatmeten Ferne", in der Stille, „im Rücken der vergehenden Zeit".

Der erste Roman, dessen Themen und Motive oft ganz unmittelbar an „Tito ist tot" anschließen, bestätigte das große Talent einer Dichterin, die ihren langen Atem für die große epische Form unter Beweis stellte und mit ihm zugleich die erste Phase ihres literarischen Schreibens abschloß.

In den Jahren 2007 und 2008 veröffentlichte Marica Bodrožić weitere Erzählungen, dazu zwei Gedichtbände und mehrere Essays, und ihr zweiter Roman mit dem Titel „Das Gedächtnis der Libellen" wird 2009 erscheinen. Die Autorin steht mitten drin im deutschen Literaturbetrieb, und ihre Lesungen sind in den Literaturhäusern zwischen Graz und Rostock ähnlich gefragt wie im Goethe-Institut, in dessen Auftrag sie, etwa in Nowosibirsk, ganz selbstverständlich die deutsche Gegenwartsliteratur repräsentiert. Eine erfolgreiche junge deutsche Schriftstellerin ist diese Marica Bodrožić, und das hat vielerlei Gründe. Spielt womöglich auch die Tatsache eine Rolle, daß sie aus einer anderen Sprache kommt und sich das Deutsche, als Alltags- wie als Literatursprache, auf ihre ganz eigene Weise angeeignet hat?

„Sehr oft werde ich aufgrund meiner schon im Vorfeld als Mehrwelt definierten Biographie nach dem DAZWISCHEN gefragt, nach dem Dazwischen der Sprachen, der Länder, der Echoräume, der Erinnerung", heißt es in ihrem Essay „Die Sprachländer des Dazwischen". Diese Frage jedoch führt weg von den Texten, die immer schon die „Mehrwelt" in sich tragen – poetische Gebilde, die natürlich aus Sprache gemacht sind und sich nicht allein von kroatisch-deutschen Befindlichkeiten her schreiben und verstehen lassen. „Auch das Dazwischen ist erst einmal ein Ganzes. Für mich als schreibenden Menschen ist es eine unerschöpfliche Quelle." Die Werke eines Adelbert von Chamisso, Joseph Conrad, Vladimir Nabokov, Elias Canetti oder Joseph Brodsky beweisen nachdrücklich, daß Zwei- oder gar Mehrsprachigkeit in der Geschichte der Literatur nichts Neues ist – und diesen Werken wird man mit Sicherheit nicht gerecht, wenn man immer nur auf die Herkunft ihrer Schöpfer verweist, statt ihre ganz unterschiedliche poetische Gestaltung eines potentiell unendlichen Dazwischen in den Blick zu nehmen.

Dieses dichterische Verzaubern der Welt geschieht bei Marica Bodrožić in deutscher Sprache, und warum das so ist, hat sie in einem äußerst bemerkenswerten Essayband detailliert zu beschreiben versucht: „Sterne erben, Sterne färben" (2007) ist eine Art Liebeserklärung an die Möglichkeiten der deutschen Sprache, an ihre Musikalität und ihre Formenvielfalt. Eine Liebeserklärung übrigens, die mit aller Freude und Begeisterung am Gegenstand formuliert ist und gerade deshalb höchst plausibel erscheint, ein spracherotisches Manifest von großer Zärtlichkeit und Überzeugungskraft, das man allen uns täglich umgebenden, im Alltag wie in den Medien oft recht sinnfrei dahinplappernden Verächtern des Deutschen dringend empfehlen muß. „Meine Ankunft in Wörtern" lautet der Untertitel dieses Groß-Essays, in dem es gleich zu Beginn heißt: „Aber erst in der deutschen Sprache wird mein eigenes Zuhause für mich selbst hörbar."

Gerade durch den Entzug alles Vertrauten gewinnt Marica Bodrožić ihre dichterische Freiheit im Umgang mit der deutschen Sprache, und den blutigen Zerfall des Staates, in den sie 1973 hineingeboren wurde, nimmt sie mit deutschen Augen und Ohren wahr: „Nur mit dem Schutzdamm der deutschen Sprache konnte ich vor dem Fernseher meine eigenen Tränen zurückhalten." Das ist die wahre Geburtsstunde der deutschen Schriftstellerin Marica Bodrožić: „Alles, was ich bin, bin ich mit diesen Menschen geworden, bin es mit und unter ihnen schon als Kind gewesen. Lange Zeit glaubte ich mich in der deutschen Sprache jenseits davon …

Als ich zu schreiben begann, das Gesicht des Großvaters mit deutschen Wörtern betretend, dieses Gesicht der Liebe, sprach auch dieses erste Menschenland mich an, sprang aus mir heraus und wurde eine autonome Welt, wurde das, was es in all den Jahren in mir ohnehin gewesen ist. Das sprachgenaue Wissen um diese Welt hat mich zu einem Menschen mit Gedächtnis gemacht."

Daß die Wörter, die deutschen Wörter, als Echoräume unzähliger Ideen und Gedanken dienen können, daß man der Sprache vertrauen kann wie einem Fluß, in dem man schwimmt und der einen hinausträgt ins offene Meer – das ist die Grunderfahrung, die Marica Bodrožić in ihrem wunderbaren Essay an einleuchtenden Beispielen beschreibt und vorführt. „Sterne erben, Sterne färben" sollte, so formuliert es der Germanist Jörg Drews, „ein Standardwerk sein als Antwort auf die Fragen a: Warum sollte man Deutsch lernen?, und b: Ist die deutsche Sprache schön?" Man sei es einfach nicht mehr gewohnt, daß jemand die deutsche Sprache so sehr braucht und so sehr lieben kann, stellt der Kritiker Burkhard Müller erstaunt fest, und Walter Hinck, einer der großen deutschen Germanisten der älteren Generation, spricht von einer „Huldigung an die Sprache". Viel Lob und viel Ehre also für die junge Sprachkünstlerin, und das vollkommen zu Recht!

„Die Lektüre von Marica Bodrožić' Texten versetzt den Leser zuweilen in ein eigentümliches Schweben, Schwanken, auch Strudeln, führt ihn in Räume, in welchen er sich mitunter tastend, im Vertrauen auf die eigene Wahrnehmung des Begreifens, zurechtfinden muß", schreibt die Publizistin Katharina Herzmansky über den 2007 erschienenen Band „Der Windsammler", der elf märchenhafte und realistische – „traumwirkliche" – Erzählungen enthält. Die Erfahrung des Fremdseins, die des Übersetzens in eine andere Welt und Sprache, die des Ankommens in einer neuen Sphäre wie die des Abgeschnittenseins und des Verlusts der alten findet in diesen meist in der dalmatinischen Inselwelt spielenden Prosatexten ihren prägnanten poetischen Ausdruck.

Viel intensiver als in „Tito ist tot" oder „Der Spieler der inneren Stunde" vertraut die Autorin nun ihrer assoziativ-kreativen Sprachphantasie. Der neue, traumverlorenmärchenhafte Sprachduktus macht die Lektüre ihrer Texte nicht unbedingt einfacher, aber es macht sie knisternder und letztlich noch beglückender. Denn Bodrožić gelangt, in der bewährten Form der Prosaerzählung bleibend, weit hinaus über das bloße Geschichtenerzählen, sei es auch noch so komplex und raffiniert: „Ich lernte, daß Dinge nicht nur Dinge sind und Wörter nicht nur Wörter", heißt es in der Erzählung „Der Vorhof der Ewigkeit". Und: „Die Wahrheit hinter der Wahrheit ist eine ganz andere Wahrheit."

Daß die Wörter nicht nur Wörter sind und ihre außergewöhnliche Kombinatorik eine ganz andere Wahrheit zum Vorschein kommen läßt, zeigen vor allem die beiden Gedichtbände. Schon ihre zunächst durchaus rätselhaften Titel sind Programm: „Ein Kolibri kam unverwandelt" heißt der eine, „Lichtorgeln" der andere. Wobei man sich bei den synästhetisch durchwehten Textflächen der „Lichtorgeln" durchaus nicht sicher sein kann, ob es sich hier überhaupt um einen Gedichtband handelt, oder ob der universalpoetisch freie Umgang mit Sprachpartikeln nicht vielmehr jegliche Gattungsgrenze aufsprengt. Kindheit, Muttersprache, Naturempfinden und Balkankrieg bleiben auch hier thematische Bezugspunkte, und natürlich immer wieder auch die Möglichkeiten und Unmöglichkeiten der Sprache. „Wenn Marica Bodrožić die Einheit der Synästhesie in Sprache vereinzelt, gewissermaßen in Einzelteile zerlegt, dann entstehen jene unvermeidlichen Wortinseln, die nur

das Wagnis, ins Unheimliche des Dazwischen einzutauchen, miteinander verbinden kann", bemerkt die Rezensentin der „Lichtorgeln" Nadja Wünsche. Die Allbezüglichkeit der Sprache und, damit verbunden, eine den Leser zunächst irritierende und ihn bald in ihren Bann ziehende Explosion von ungewöhnlichen, fast immer faszinierenden Neologismen prägen wesentlich den Charakter der Lyrik von Marica Bodrožić. Und genau das ist etwas eigentümlich Neues, etwas die Ausdrucksmöglichkeiten des Gedichts beglückend Bereicherndes in der deutschsprachigen Poesie der Gegenwart.

Trotzdem wird es die Lyrikerin Marica Bodrožić schwer haben, wie die meisten ihrer Kolleginnen und Kollegen auch. Das liegt an uns, am Publikum. „Wer nimmt sich noch die Zeit, ihren Würfen, ihren Spielen, ihren Eingebungen, ihren leichtfüßig, schwermütig, hartherzig und dünnhäutig hingeworfenen und zurechtgemeißelten Worten nachzusinnen, nachzuspüren?", fragt der Kritiker Georg Patzer. Die sinnlichen, fast körperlichen Gedichte von Marica Bodrožić verdienen es, und man kann sich gut vorstellen, daß sie ihre Wirkung beim Vortrag am eindringlichsten zu entfalten vermögen. Zu unserem Glück scheut die Autorin öffentliche Auftritte nicht, und womöglich begegnet man ihr bald einmal in einer Buchhandlung, einer Schule oder einem Literaturhaus. *Klaus Hübner*

Literatur: Bodrožić, Marica: Tito ist tot. Erzählungen. Frankfurt: Suhrkamp 2002. 160 S. Gb. 18,-; Der Spieler der inneren Stunde. Roman. Frankfurt: Suhrkamp 2005. 228 S. Gb. 16,90; Sterne erben, Sterne färben. Meine Ankunft in Wörtern. Essay. Frankfurt: Suhrkamp. 153 S. Br. 8,-; Der Windsammler. Erzählungen. Frankfurt: Suhrkamp 2007. 181 S. Gb. 16,80; Ein Kolibri kam unverwandelt. Gedichte. Salzburg: Otto Müller 2007. 88 S. Gb. 17,-; Lichtorgeln. Gedichte. Salzburg: Otto Müller 2008. 112 S. Gb. 19,-; Die Sprachländer des Dazwischen. Essay, in: Eingezogen in die Sprache, angekommen in der Literatur. Positionen des Schreibens in unserem Einwanderungsland. Hg. v. U. Pörksen u. B. Busch. Göttingen: Wallstein 2008. 116 S. Br. 10,-; Das Gedächtnis der Libellen. Auszug aus einem Roman, in: manuskripte 181/2008, 36–40.

BESPRECHUNGEN

Pastoraltheologie

ROSER, Traugott: *Spiritual Care*. Ethische, organisationale und spirituelle Aspekte der Krankenhausseelsorge. Ein praktisch-theologischer Zugang. Mit einem Geleitwort von Eberhard Schockenhoff (Münchner Reihe Palliative Care. Palliativmedizin – Palliativpflege – Hospizarbeit Bd. 3) Stuttgart: Kohlhammer 2007. 303 S. Br. 25,-.

Die Weltgesundheitsorganisation (WHO) spricht in ihrer Definition von Palliativpflege aus dem Jahr 2002 von „spiritual problems" und über die Integration von „spiritual aspects of patient care". Diese Anerkennung der Bedeutung spiritueller Bedürfnisse für die Krankheitsbehandlung (und -bewältigung) läßt sich ohne Mühe über den Kreis lebensbedrohlich Erkrankter hinaus auf alle ernstlich erkrankten Menschen ausdehnen. In der durchgängig lebendigen Tradition der kirchlichen Seelsorge für Menschen in Krankheit mag dies ebenso selbstverständlich wie für die moderne Medizin auch überfällig klingen. Denn die grundsätzliche allgemeine Wertschätzung für die Seelsorge in den meisten stationären Kranken- und Pflegeeinrichtungen geht leider eher mit einer ungenügenden Beachtung der spirituellen Bedürfnisse der Patientinnen und Patienten im medizinisch-pflegerischen Alltag selbst einher, wiewohl alle Beteiligten (Patienten, Angehörige, medizinisch-pflegerisches Personal) regelmäßig und fast unausweichlich mit existentiellen Lebensthemen konfrontiert werden.

In seiner Habilitationsschrift widmet sich Traugott Roser, evangelischer Pfarrer und Leiter des Projekts Seelsorge in der Palliativmedizin am Interdisziplinären Zentrum für Palliativmedizin der Ludwig-Maximilians-Universität München, der Frage, wie in einer pluralen Gesellschaft „spiritual care" als professioneller Umgang mit den spirituellen Bedürfnissen und Ressourcen von Patienten und Angehörigen aussehen und *integraler* Bestandteil des Gesundheitssystems werden kann. Insbesondere der Seelsorge wächst darin der Auftrag zu, Spiritualität in diesem ganzheitlichen Sinn zu erschließen und zu fördern.

In seinem praktisch-theologischen Selbstverständnis folgt Roser methodisch der Denkbewegung des amerikanischen Theologen Don Browning, die sich als ein kontinuierlicher hermeneutischer Zirkel ständiger gegenseitiger Bezugnahme zwischen Theorie und Praxis, Situation und Tradition charakterisieren läßt. Als primären Gegenstand der hermeneutischen Suche nach Entsprechungen von Lebensphänomenen und theologischen Traditionen nimmt Roser aufgrund der sozio-kulturellen Unterschiede jedoch nicht wie Browning die kirchlich-gemeindliche Praxis, sondern mit Wolf-Eckart Failing und Hans-Günter Heimbrock das (religiöse) Subjekt und dessen jeweilige Lebenswirklichkeiten. Mit dieser Subjektorientierung fragt er nach der Bedeutung von gelebter Religion im Kontext von Einrichtungen des Gesundheitswesens und erkundet „im seelsorglichen Handeln eine Verschränkung von individueller, gelebter Religion und institutionalisierter Christentumspraxis …, die ihre Relevanz vor allem in Situationen *an den Rändern* hat" (30). Mit Friedrich Schleier-

macher versteht Roser Praktische Theologie als Deutekunst, welche mit dem methodischen Dreischritt von Wahrnehmen, Reflektieren und Gestalten ein Strukturprinzip einsetzt, das weitgehend dem Dreischritt von Sehen – Urteilen – Handeln entspricht, der katholischerseits häufig verwendet wird.

Im einleitenden Teil (A) seiner Studie skizziert Roser das methodologische Programm einer Praktischen Theologie, welche multiperspektivische Empirie-Arbeit leistet (Wahrnehmungskunst), in enzyklopädischem Interesse intradisziplinär die Beiträge der theologischen Fächer integriert (Reflexionskunst) und auf die Gestaltung kirchlicher Praxis zielt (Gestaltungskunst). Dieses Programm führt Roser dann sehr differenziert, kunstgerecht und kenntnisreich für Seelsorge in Konflikt- und Krisensituationen am Anfang des Lebens (Teil B) und für Seelsorge bei chronisch degenerativen Krankheiten am Beispiel von Demenzerkrankungen (Teil C) durch. Den vierten Teil (D) widmet Roser einer eingehenden Diskussion von „spiritual care": der Wahrnehmung von Seelsorge im Kontext des Gesundheitswesens, der Reflexion von Spiritualität im Gesundheitswesen und der Gestalt(ung) von „spiritual care" als bzw. durch die Verbindung von Seelsorgetheorie und theologischer Ethik.

In einem solchen differenzierten Verständnis von Seelsorge kann sie im klinischen Kontext einerseits helfen, in ethischen Konflikten in Auseinandersetzung mit christlichen Werten nach verantwortlichen Lösungen zu suchen, andererseits in Begleitung, Gespräch und Ritus geistlichen Beistand (an)bieten: „Seelsorge kann sowohl integrierte Partnerin in den multiprofessionellen Teams eines Krankenhauses sein, als auch Handlungsweisen anbieten, die im medizinisch-pflegerischen und rational-ökonomischen Kontext Krankenhaus fremd anmuten: zeitlich nicht quantifizier- und verrechenbare Gespräche mit verschiedenen Gesprächspartnern und Rituale wie Gebet, Segnung, Salbung etc. All diesen Handlungsweisen liegt das gleiche Verständnis zugrunde: Seelsorge als ‚Konkretion religiöser Praxis', als ‚Bejahung des Lebens im Konflikt' (T. Rendtorff)" (288).

Im Rahmen dieser Rezension können weder die imponierende Fülle an Aspekten noch die dichte fundamental-praktisch-theologische Leistung Rosers in dieser Arbeit dargestellt noch in den vielen Einzelfragen von „spiritual care" in ihrer Verbindung von Seelsorge und theologischer Ethik im Klinikalltag andiskutiert werden. Sie wird in einer Reihe publiziert, die auch ärztliches und pflegerisches Personal im Gesundheitswesen anspricht. Das verstärkt die Hoffnung, daß durch diese Studie sowohl die Stellung von Seelsorge in multiprofessionellen Teams gefördert wird als auch deren Sensibilität, Anerkennung und Unterstützung für die geistlich-spirituellen Bedürfnisse von Patientinnen und Patienten – und zwar als unverzichtbares Element einer ganzheitlichen Zuwendung zum kranken, leidenden Menschen durch alle Beteiligten. Dies wehrt einer vollständigen Delegation dieser Fragen an die Seelsorge und zielt auf ihre Integration nicht nur in Palliativpflege, sondern im ganzen Gesundheitswesen und medizinischen Denken.

Die vorliegende Studie stellt einen wichtigen Beitrag in diese Richtung dar, dem weitere Schritte folgen sollten, zum Beispiel geeignete Aus- und Weiterbildungsmodule für ärztliches und pflegendes Personal zu Fragen von spirituellen Bedürfnissen von Patienten, Angehörigen und nicht zuletzt des Personals selbst, um mit ihnen im besten Sinn sorg-sam (care-ful) umgehen zu lernen. *Klaus Baumann*

ZU DIESEM HEFT

Karl Rahner SJ, dessen Todestag sich am 30. März 2009 zum 25. Mal jährt, ist nach wie vor einer der meistgelesenen und am häufigsten zitierten Theologen unserer Zeit. ANDREAS R. BATLOGG fragt, wie Rahner zur Autorität und selbst bei denen zur Referenz wurde, die sein Werk in Frage stellen oder kritisieren.

Vor 200 Jahren wurde Charles Darwin geboren. CHRISTIAN KUMMER, Professor für Naturphilosophie an der Hochschule für Philosophie in München, schlägt ein Verständnis von Evolution vor, in dem Gott als Schöpfer die ermöglichende Ursache der evolutiven Einigungsbewegung seiner Geschöpfe ist.

HANS KESSLER, Professor für Systematische Theologie an der Universität Frankfurt, fragt nach den Gründen, die zur Überzeugung von der Existenz Gottes führen. Über argumentative Gründe hinaus unterstreicht er dabei die Dimension der religiösen Erfahrung.

Die Zahl illegal in Deutschland lebender Menschen wird bis auf eine Million geschätzt. MARTIN STARK, Leiter des Jesuiten-Flüchtlingsdienstes in Deutschland, untersucht die Situation ihrer Kinder und fordert Gesetzesänderungen und Klarstellungen zur Verbesserung ihrer rechtlichen Situation.

In Spanien sind die Beziehungen zwischen katholischer Kirche und sozialistischer Regierung gespannt. MARIANO DELGADO, Professor für Kirchengeschichte an der Universität Fribourg, informiert über die geschichtliche Entwicklung des Verhältnisses von Kirche und Staat.

Lefebvre und die Folgen

Marcel Lefebvre war als früherer Erzbischof von Dakar und Generaloberer der Kongregation der Spiritaner Teilnehmer am Zweiten Vatikanischen Konzil, lehnte aber wesentliche Beschlüsse des Konzils ab. Es habe die gottlosen Prinzipien der Französischen Revolution Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit als Religionsfreiheit, Kollegialität und Ökumenismus übernommen. Damit sei die Kirche liberal, modernistisch und protestantisch, also häretisch geworden. Die wahre „Kirche aller Zeiten" finde sich nur noch in der von Lefebvre 1970 gegründeten Priesterbruderschaft Pius X.

Diese Einstellung hat sich in der Bruderschaft nicht geändert. Sie lehnt es nach wie vor ab, wie es in ihrer Selbstdarstellung heißt, „das Konzil und seine Reformen anzunehmen, weil sie von jenem liberalen Geist geprägt sind, der nicht der Geist der Kirche ist". Dieser „liberale" Geist zeige sich vor allem in der Liturgiereform, im Dekret über den Ökumenismus, in den Erklärungen über die Religionsfreiheit und über das Verhältnis zu den nichtchristlichen Religionen, besonders dem Judentum, und in der Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute. Diese widersprächen in ihren Grundaussagen „ganz und gar" der bisherigen Lehre der Kirche, seien „neo-modernistisch" und „neo-protestantisch". Die Bruderschaft bemühe sich, „den Papst zur Rückkehr zur Tradition zu bewegen". Sobald er das getan habe, stehe einer Einigung „nichts mehr im Weg".

Trotzdem gab es mehrere Versuche Roms, zu einer Versöhnung zu gelangen, auch nachdem sich Lefebvre durch die widerrechtliche Weihe von vier Bischöfen im Jahr 1988 zusammen mit diesen die Exkommunikation zugezogen hatte. Alle Versöhnungsversuche schlugen aber fehl, auch der letzte vom Juni 2008, bei dem als Bedingung für die Aufhebung der Exkommunikation nur die Anerkennung des Lehramts des Papstes verlangt wurde. Das Zweite Vatikanum und eine Zustimmung zu dessen Beschlüssen kam dabei überhaupt nicht zur Sprache. Die Antwort der Bruderschaft: Als Voraussetzung für weitere Verhandlungen müsse vorher die Exkommunikation der vier Bischöfe aufgehoben werden. Dies geschah im Auftrag der Papstes durch das am 24. Januar 2009 veröffentlichte Dekret der römischen Bischofskongregation.

Hier diktierte eine Splittergruppe dem Vatikan Bedingungen, und dieser ging darauf ein, erbrachte also Vorleistungen, ohne daß die Gegenseite sich auch nur einen Schritt bewegt hatte. So etwas hat es jedenfalls in der neueren Kirchengeschichte noch nie gegeben. Alle, die mit kirchlichen Sanktionen belegt waren, mußten vor einer Annullierung zumindest Reue zeigen und, wenn es um Fragen der Lehre ging, entweder ihren Auffassungen abschwören oder die kirchliche Lehre ausdrücklich bekennen. Jetzt genügte, wie es im Dekret heißt, die Bekundung eines „geistlichen Unbehagens",

damit der Papst, „bewegt von väterlichen Empfindungen", die Exkommunikation aufhob. Eine Zustimmung zum Konzil wurde nicht verlangt. Das Dekret vertraut auf die Zusicherung der Bruderschaft, „die Gespräche mit dem Heiligen Stuhl in den noch offenen Fragen zu vertiefen", und hofft, „dadurch zu einer vollständigen und befriedigenden Lösung des entstandenen Problems zu gelangen." Kündigt sich in diesem Vorgehen ein neuer Stil des Umgangs mit Sanktionen an, oder ist es – was man eher vermuten muß – Ausdruck einer besonderen Zuneigung zur Piusbruderschaft?

Die Bruderschaft fühlt sich durch das bedingungslose Entgegenkommen des Papstes bestätigt, ja feiert es geradezu als Sieg. Die „katholische Tradition" „ist nicht mehr exkommuniziert", erklärte der Generalobere Bernard Fellay. Die Aufhebung der Exkommunikation „zeigt, daß wir recht hatten". Oder in aller Kürze Bernard Tissier de Mallerais, einer der vier rehabilitierten Bischöfe: „Wir werden unsere Position nicht ändern – wir werden den Vatikan bekehren." Von einer möglichen Zustimmung zum Zweiten Vatikanischen Konzil kein Wort!

Als ob dieses in der Kirchengeschichte wohl einmalige, ja skandalöse Ereignis nicht schon genug Probleme aufwürfe, wurde fast gleichzeitig mit dem Dekret ein Interview bekannt, in dem Richard Williamson, einer der vier Bischöfe, die Shoah leugnet. Inzwischen haben der Papst und das Staatssekretariat eindeutig klargestellt, daß eine solche These mit der Position der Kirche nichts zu tun hat und daß Williamson, wenn er in der Kirche einmal eine Funktion ausüben will, „auf absolut unzweideutige und öffentliche Weise auf Distanz zu seinen Äußerungen zur Shoah" gehen muß. Eine ganz andere Frage ist, warum man davon in Rom angeblich nichts gewußt hat.

Und wie geht es weiter? Ist der Bruderschaft die vom Staatssekretariat inzwischen als „unerläßliche Bedingung" verlangte „volle Anerkennung des Zweiten Vatikanischen Konzils" überhaupt möglich, wo doch die Ablehnung des Konzils ihre Existenzgrundlage ist? Oder ist man in Rom zu weitergehenden Kompromissen bereit – in Fortführung der schon länger zu beobachtenden Tendenz, die Ansätze des Konzils zu dem neuen Kirchenbild des Dialogs und der Offenheit zurückzudrängen zugunsten einer Restauration des alten Kirchenverständnisses, einer Wiederherstellung des Status quo vor dem Konzil? Ist die Veröffentlichung des Dekrets fast auf den Tag genau 50 Jahre nach der Ankündigung des Konzils durch Johannes XXIII. symbolisch zu verstehen, als weiterer Akt in der Tragödie des fortschreitenden Abbaus des Konzils?

Darum geht es letztlich. Das ist auch der tiefere Grund für das in der Kirche weithin herrschende – nicht nur geistliche – Unbehagen, das am 24. Januar 2009 einen neuen Höhepunkt erreicht hat. Dieses Unbehagen läßt sich nur dann überwinden, wenn die Leitung der Kirche nicht nur mit verbalen Beteuerungen, sondern durch ihre Taten konsequenter als bisher deutlich macht, daß das Zweite Vatikanische Konzil mit allen seinen Beschlüssen ihr Handeln prägt und daß sie davon keinerlei Abstriche zuläßt, auch nicht um den Preis einer Einigung mit der konzilsfeindlichen Lefebvre-Bruderschaft willen. *Wolfgang Seibel SJ*

Bernhard Sutor

Defizite in der Ehe- und Familienpastoral

Anfragen zu vorehelicher Partnerschaft, Geburtenregelung und Scheidung

Die Kirche muß seit langem eine besorgniserregende und immer größer werdende Diskrepanz beobachten zwischen ihren vielfältigen Bemühungen um Ehe und Familie einerseits, der Mentalität und gelebten Praxis der Menschen, auch vieler gläubiger Christen andererseits. Diese Diskrepanz ist sowohl theologisch wie kirchenoffiziell vielfach beschrieben; das muß hier nicht wiederholt werden[1]. Unsere Frage ist, warum die kirchlichen Anstrengungen in Verkündigung und Seelsorge, die zahlreichen offiziellen Verlautbarungen theologischer wie sozialethischer Art zu Ehe und Familie, die „flächendeckenden" Beratungsdienste der Kirche, die Erwachsenenbildung, schließlich der Einsatz vieler katholischer Sozialverbände für Ehe und Familie in der Gesellschaft die Kluft zwischen der kirchlichen Botschaft und der in unserer Gesellschaft herrschenden Denk- und Lebensweise nicht verringern können.

Es wäre freilich gerade angesichts der vielfältigen Bemühungen in Theologie, Seelsorge und sozialer Praxis vermessen zu meinen, man könnte auf diese viele Christen heute umtreibende Frage eine schlüssige, gar umfassende Antwort geben. Ich möchte mich im folgenden vielmehr aufgrund bestimmter Erfahrungen auf einen Aspekt konzentrieren und eine doppelte Vermutung begründen. Meine erste Hypothese lautet, daß trotz aller Neuansätze in kirchlicher Lehre und Pastoral in der Wahrnehmung der Menschen immer noch das Moralische vorherrscht: die Gebote und vor allem Verbote der Kirche. Hier wirken lange kirchliche Traditionen nach. Es wirkt aber auch in dieser gewiß verkürzten und schiefen Rezeption kirchlicher Lehren der Tatbestand, daß einige zentrale Fragen kirchlicher Ehe- und Sexualmoral theologisch-kirchlich nicht genügend aufgearbeitet sind. Deshalb werden viele Menschen auch von der neu formulierten Botschaft nicht erreicht. Meine zweite Hypothese betrifft die Pastoraltheologie. Ihr ist es bisher trotz zahlreicher und auch eindrucksvoller Bemühungen nicht gelungen, sich in Verbindung mit den entsprechenden Humanwissenschaften auf empirische Forschungen im Feld von Ehe und Familie in der nötigen Intensität einzulassen. Lehramt und Theologie sehen heute die Probleme deutlicher als früher, lassen sich aber noch zu wenig auf die Realitäten heute gelebter Ehe und Familie und auf ihre gesellschaftlichen Bedingungen ein.

Die kirchliche Verkündigung – Zuspruch und Anspruch

Die kirchliche Lehre über Ehe und Familie enthält einen hohen religiös-sittlichen Anspruch. Diesen kann und darf die Kirche nicht verkleinern, gar wegnehmen. Aber sie will diesen Anspruch heute nicht mehr in erster Linie in Form von Geboten und Verboten verkünden, sondern als Hilfe und Wegweisung für die Gläubigen, gerade auch in den Schwierigkeiten ihres Alltags. So hat das kirchliche Lehramt, beginnend mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil, eine Blickwendung vollzogen vom Institutionell-Rechtlichen hin zum Anthropologisch-Personalen. Ehe und Familie werden zuerst als Lebens- und Liebesgemeinschaften zwischen Personen vorgestellt, begründet in Gottes guter Schöpfung, sakramental erhöht in Christus.

Das Konzil hat in seiner Pastoralkonstitution „Gaudium et Spes" die alte Lehre von den beiden Ehezwecken mit dem Vorrang der Zeugung von Nachkommenschaft ersetzt durch eine ganzheitliche Betrachtung: Kinder sind Geschenk und Frucht gegenseitiger liebender Hingabe der Ehegatten, aber diese hat in sich ihren eigenen personalen Sinn. Die Entscheidung über die Zahl ihrer Kinder müssen die Eltern in eigener Verantwortung treffen, in Rücksicht sowohl auf die äußeren Verhältnisse und Möglichkeiten wie auch im Hören auf das Evangelium und die kirchliche Lehre. Die Institution Ehe wird theologisch im Schöpferwillen Gottes verankert, ihre Sakramentalität im Heilswillen, der sich ausdrückt im Bund Gottes mit seinem Volk ebenso wie im Bund Christi mit seiner Kirche. Damit wird die rechtliche Betrachtung nicht aufgegeben, aber sie tritt als rechtliche Stütze zurück hinter dem dynamisch-heilsgeschichtlichen Aspekt, aus dem die Gläubigen Ansporn und Hilfe gewinnen sollen für eine zeugnishaft christlich gelebte Ehe und Familie.

Auf dieser Linie des Konzils bleibt die weitere kirchliche Verkündigung bis heute, sie weitet sie aus, ergänzt und vertieft sie. Das kann und braucht hier nicht entfaltet zu werden[2]. Nur kurz einige Hinweise: Papst Johannes Paul II. beschreibt in seinem Apostolischen Schreiben „Familiaris consortio"[3] die Familie umfassend und tiefdringend als Lebens- und Liebesgemeinschaft von Personen in ihrem natürlichen und in ihrem sakramentalen Sein, indem er das diesem Sein innewohnende Sollen nicht den heutigen Schwierigkeiten einfach normativ entgegenstellt, sondern als Hilfe für die Menschen auf ihrem Weg ekklesiologisch und pastoral entfaltet. Der ganze Text sucht die Verbindung zwischen hoher Theologie und verständnisvoller Pastoral.

Die offiziellen kirchlichen Dokumente zu Ehe und Familie kommen durchaus nicht mehr, wie das früher oft der Fall war, gleichsam „von oben" mit ihrem theologisch-sittlichen Anspruch. Sie versuchen vielmehr ausdrücklich, die heutigen Realitäten und Schwierigkeiten in den Blick zu nehmen, ihre Aussagen zu beziehen auf die gegenwärtige Situation der Menschen in ihrer Gesellschaft. Familiaris consortio beginnt mit einem eigenen, freilich sehr knappen Teil über „Die Familie heute – Licht und Schatten". Der Katholische Erwachsenenkatechismus der Deutschen

Bischofskonferenz beschreibt in seinem Kapitel über die Ehe Ursachen und Gründe der gewandelten Einstellung zu Ehe und Sexualität, verschweigt nicht die früher „zu große Enge in der Sexualerziehung und ... eine zu rigorose Beichtpraxis“ [4] sowie den „großen Anteil“ christlicher Moral an Sexualfeindlichkeit [5]. Erst danach entfaltet er den positiven Sinn der kirchlichen Normen zur Sexualität. Das Kapitel über die Familie beginnt mit einer mehrseitigen Skizze zur heutigen Situation der Familie, mündend in die Feststellung, daß heute unterschiedliche Modelle von Familie nebeneinander bestehen [6].

Von großer Bedeutung für eine Ehe- und Familienpastoral, die Antworten auf die Fragen und Probleme von heutigen Ehepaaren und Eltern finden will, ist die Tatsache, daß Theologie und Kirche gelernt haben, geschichtlich zu denken. Die kirchliche Ehe- und Familienlehre erscheint nicht mehr in zeitlos-idealer Normativität, sondern sie nimmt die Menschen und ihre kulturellen Institutionen in ihrer Geschichtlichkeit wahr. Eine theologische Verankerung dieser Sicht findet sich bei Jürgen Werbick, der darauf aufmerksam gemacht hat, daß die Sakramentalität der Ehe nicht zuerst Forderung und Verpflichtung ist (Unauflöslichkeit, unbedingte Treue), sondern Verheißung, aufgrund derer die Eheleute ihr Versprechen lebenslanger Treue wagen können, selbstverständlich auch als Verpflichtung. Sie machen sich im Vertrauen auf Gottes Beistand auf einen gemeinsamen Weg, der Glück und Erfüllung, aber auch Risiken und die Gefahr des Scheiterns einschließt [7]. Von diesem Denkansatz her kann die Pastoral, ohne etwas vom sittlichen Anspruch des Evangeliums aufzugeben, überhaupt erst dem Prozeß- und Wegcharakter von Ehe und Familie gerecht werden. Die offiziellen kirchlichen Dokumente haben das heute mehr oder weniger ausdrücklich im Blick.

Johannes Paul II. beginnt den dritten Teil von Familiaris consortio über „Die Aufgaben der christlichen Familie“ mit dem Abschnitt: „Familie, werde, was du bist“. Der Papst spricht dort von „dynamischer und existentieller Entfaltung“. Der pastorale vierte Teil beginnt mit dem Abschnitt: „Die Kirche begleitet die christliche Familie auf ihrem Weg“, denn als lebendige Wirklichkeit sei Familie darauf angelegt, zu wachsen und sich zu entwickeln. Das Handeln der Kirche soll mit der Familie gehen in den verschiedenen Etappen ihrer Entwicklung.

Besonders ausgeprägt erscheint diese Sicht in der Schrift der deutschen Bischöfe von 1999: „Ehe und Familie – in guter Gesellschaft“. Die Grundlehren der Kirche werden dort als „Zielgestalt“ bezeichnet, und der ganze Text ist von dem Versuch geprägt, diese Zielgestalt angesichts der heutigen Situation als Hilfe für Eheleute und Eltern in die entsprechende Pastoral umzusetzen. Ähnliches gilt für die Schrift der deutschen Bischöfe: „Auf dem Weg zum Sakrament der Ehe“ (2000). Diese Handreichung zur Trauungspastoral hat zum Leitmotiv die Frage, wie die Bitte von Brautpaaren um kirchliche Trauung auf deren Lebens- und Glaubensgeschichte bezogen werden kann. Sie nimmt die heute in der Regel „lange Partnerschaftsgeschichte vor der Ehe“ ausdrücklich in den Blick und stellt sich den schwierigen

Fragen, die sich daraus für eine kirchliche Trauungspastoral zwischen den Extremen „rigoristischer Engführung und Ausverkauf" des Sakraments ergeben. Das Sakrament erscheint zuerst als Zuspruch, dann erst als Anspruch. Die pastorale Aufgabe, vor der die Kirche heute angesichts gelebter Realität steht, wird dort treffend beschrieben:

„Der Verweis auf Tradition und Konvention trägt nicht zur Handlungsorientierung bei, wenn es nicht gelingt, die überlieferten Werte und Normen in ihrem Sinngehalt zu erschließen. Gerade die Kirche ist deshalb herausgefordert, ihre Aussagen zu Sexualität, Ehe und Familie argumentativ vorzutragen, indem sie ihren lebensdienlichen und menschengerechten Charakter deutlich macht." [8]

Exakt hier stellt sich aber unsere Frage: Warum gelingt das offenbar immer weniger? Ich wiederhole meine Vermutung, daß trotz aller neuen und anerkennenswerten Bemühungen von Lehramt, Theologie und Pastoral in den Erfahrungen und dem Denken der Menschen, in ihrer Rezeption dessen, was die Kirche sagt, das Moralische immer noch im Vordergrund steht – und zwar in ganz bestimmten Fragen, die kirchlich nicht genügend aufgearbeitet sind.

Moralisch normative kirchliche Positionen als Hindernisse

Normative Postulate der Kirche haben es heute, in unserer völlig profanierten, pluralisierten und individualisierten Gesellschaft zunehmend schwerer, verstanden, geschweige denn akzeptiert zu werden. Das betrifft den als ausgesprochen „privat" empfundenen Bereich von Partnerschaft, Ehe und Familie in besonderem Maß. Gerade die hohe Wertschätzung, deren sich der private Bereich der Lebensführung, besonders auch die Familie, erfreut, geht einher mit einer deutlichen Abwehrhaltung gegenüber allen äußeren Autoritäten, die hier hineinreden wollen. Lehramtsträger und Theologie sehen das auch. Theologen registrieren eine gesteigerte Empfindlichkeit der Familie gegenüber kirchlicher Einmischung; die Vorschriften der Kirche werden als anstößig empfunden. Soziologen stellen fest, daß die Erwartungen der Menschen an Liebe und Partnerschaft gleichsam eine „Religion nach der Religion" darstellten. Hier würden Glück und Lebenssinn gesucht[9]. Der Bedarf an Hilfe und an Orientierung, den viele Menschen angesichts von Risiken, Enttäuschungen und Scheitern empfinden, steht keineswegs im Widerspruch zur Ablehnung von Forderungen, die von außen kommen. Exakt daraus ergibt sich die Aufgabe der Pastoral, ihr „Angebot" helfend, begleitend und argumentativ zu gestalten.

Nun ist zweifellos ein Hauptgrund für diesbezügliche Defizite kirchlicher Pastoral der Mangel an personalen Ressourcen. Der Bedarf an individueller und an Kleingruppenseelsorge kann offenbar nicht befriedigt werden. Unabhängig davon wird

aber von vielen, die in diesem Feld der Pastoral tätig sind, die Vermutung bestätigt, daß bestimmte moralische Positionen der Kirche sich hinderlich vor den Versuch schieben, den Paaren und Familien pastoral helfend zur Seite zu stehen. Es sind vor allem die bekannten kirchlichen Positionen zu vorehelicher Partnerschaft und Sexualität, zu den Methoden der Geburtenregelung, zu nachehelichen Partnerschaften und den wiederverheirateten Geschiedenen, die es vielen Betroffenen unmöglich machen, das kirchliche Angebot als Hilfe zu erfahren. Es ist ein eigenartiger, nicht leicht begreifbarer Befund: Auch wenn die diesbezüglichen kirchlichen Normen in der normalen Verkündigung, in dem, was Menschen heute beim Kirchenbesuch hören, kaum noch eine Rolle spielen, so sind sie dennoch allbekannt und Gegenstand von Kritik – und zwar unabhängig von Nähe oder Ferne der Kritiker zur Kirche. Es stellt sich deshalb unabweisbar für Lehre und Pastoral die Frage, was sie in diesen Konfliktfeldern anders machen kann oder soll.

Voreheliches Zusammenleben

Das Zusammenleben junger Paare vor der Eheschließung ist in unserer Gesellschaft weithin selbstverständlich geworden, auch unter Katholiken; auch bei Jugendlichen, die durchaus noch in und mit der Kirche leben, und auch bei nicht wenigen, die im kirchlichen Dienst stehen. Der Widerspruch zur kirchlichen Sexualmoral ist eklatant, er wird aber von vielen nicht mehr empfunden; andere setzen sich über ihn hinweg. Eltern und nicht wenige Seelsorger finden sich damit ab. In der Regel ist der Pfarrer froh, wenn ein solches Paar dann doch irgendwann zur Trauung kommt, nicht selten auch gleich ein Kind zur Taufe mitbringt. Die strenge Norm wird nur noch von ganz wenigen akzeptiert, wohl auch gelebt, vor allem von solchen, die in neueren Jugendgruppen versuchen, „gegen den Strom zu schwimmen". Das verdient hohe Anerkennung und Unterstützung, darf aber nicht darüber hinwegtäuschen, daß davon die große Mehrzahl selbst der noch kirchlich orientierten jungen Menschen nicht erreicht wird, von der Mehrheit der am Rand der Kirche Lebenden ganz zu schweigen.

Die Kirche kann und soll ihre ideale Norm, wonach geschlechtliche Gemeinschaft und Ehe zusammengehören, nicht aufgeben. Es ist aber auch keine Lösung, über die heutige ganz andere Realität einfach zu schweigen. Vielmehr stellt sich die Aufgabe einer neuen kirchlichen Partnerschafts- und Paarbegleitung, die weit über die bisherigen Ehevorbereitungs- und Brautleutekurse hinausgeht. Sie muß früh in der Jugendarbeit begonnen werden als Einladung und als Hilfe auf einem Weg zu menschlich und christlich gelingender Partnerschaft mit der Perspektive der sakramentalen Ehe als Ziel; also ein langer Weg der Ehevorbereitung, der den hohen Anspruch des Christseins nicht aufgibt, aber die Menschen in ihrer Unvollkommenheit auf ihrem Weg begleitet und ein Ziel plausibel macht.

Der Text der deutschen Bischöfe: „Auf dem Weg zum Sakrament der Ehe" bietet dazu eine hilfreiche lehramtliche und pastorale Grundlage. Er geht nüchtern von der heutigen Realität aus und fordert gerade deshalb, die kirchlichen Normen argumentativ vorzutragen und ihren lebensdienlichen Charakter deutlich zu machen[10]. Er spricht von der langen Partnerschaftsgeschichte vor der Ehe und davon, daß die Kirche in der Lebensphase der jungen Menschen zwischen Firmung und Trauung weitere Wege des Zugangs zu den jungen Erwachsenen erschließen und ausbauen müsse[11]. Er spricht von der Aufgabe, die religiöse Dimension menschlicher Liebe, Partnerschaft und Ehe überhaupt erst wieder zu erschließen, und stellt auch nüchtern fest, die meisten Paare hätten nur eine vage Vorstellung davon, was das Sakrament der Ehe bedeute[12].

Ganz offenkundig genügen zur Bewältigung der hier skizzierten Aufgaben nicht die herkömmlichen Ehevorbereitungs- und Brautleutekurse, auch wenn sie in dem Gesamtprozeß eine wichtige Station und Chance darstellen. Die möglichen Teilnehmer solcher Kurse sind zu heterogen, sehr unterschiedlich religiös sozialisiert und motiviert, kommen mit ganz unterschiedlichen Erfahrungen, Erwartungen und Geschichten ihrer Partnerschaft. Versuche, die Kurse auf die neue Aufgabe hin weiterzuentwickeln und umzugestalten, gibt es in fast allen deutschen Diözesen. Nach einer in der Diözese Eichstätt vor einigen Jahren angefertigten Diplomarbeit von Markus Wonka mit empirischen Erhebungen zu den Kursen haben diese im Lauf der Jahre viele Veränderungen erfahren, aber systematische Überlegungen zu Angemessenheit und Wirksamkeit der Angebote liegen nach seiner Erkenntnis kaum vor[13]. Hier liegt ein offenbar bisher wenig bearbeitetes Feld für eine empirisch orientierte Pastoraltheologie.

Darüber hinaus müssen sich freilich Moral- und Pastoraltheologie auch mit Fragen befassen, die von einer historisch arbeitenden Soziologie an die Tradition kirchlicher Normen zur Sexualität gestellt werden. Die kirchliche Norm, daß die volle sexuelle Hingabe ihren Ort in der Ehe habe, konnte in einer Zeit viel leichter befolgt werden, in der es gewissermaßen keine „Jugend" gab. In der vorindustriellen Gesellschaft war der Übergang aus der Kindheit zum Erwachsenenalter relativ kurz; die langen und immer länger werdenden Ausbildungszeiten unserer Gesellschaft kannte man, von der studierenden Jugend abgesehen, nicht. Ehen wurden deshalb in der Regel viel früher geschlossen als heute.

Schließlich muß auch daran erinnert werden, daß die strenge kirchenrechtliche Reglementierung der Eheschließung erst 1563 vom Trienter Konzil vorgenommen wurde. Ob, wann und wie eine Ehe zustande kam, war vor der Einführung der strengen „Formpflicht" keineswegs so klar wie danach. Mir scheint deshalb durchaus die Frage erlaubt, ob heutige junge Paare, die mit dem gegenseitig erklärten Willen zusammenleben, sich auf Lebenszeit treu zu bleiben, nicht schon in einer Ehe leben, auch bevor sie zur kirchlichen Trauung kommen. Ich räume ein, daß das laienhaft gefragt ist, ich meine aber, daß man diese Frage stellen muß; daß man des-

halb auch die moralische Bewertung „vorehelichen Zusammenlebens" junger Paare neu und differenziert bedenken muß.

Geburtenregelung

Läßt sich die kirchliche Grundnorm, daß die volle geschlechtliche Begegnung von Mann und Frau in den Schutzraum des Treuebundes der beiden Personen gehört, einsichtig begründen, so vermag ich das für das strikte kirchliche Verbot sogenannter künstlicher Mittel der Geburtenregelung nicht zu sehen. Die große Diskrepanz zwischen der lehramtlichen Position und der Praxis der meisten Paare heute, aber auch der Überzeugung vieler Theologen und Seelsorger stellt für die Kirche eine Tragödie dar und hat die Autorität des kirchlichen Lehramts schwer beschädigt. Die Entscheidung Papst Pauls VI. in der Enzyklika „Humanae vitae" (1968), bekanntlich gegen die große Mehrheit einer von ihm berufenen Kommission getroffen, hat die positiven Aussagen seiner Enzyklika über die hohe menschliche und christliche Bedeutung der Ehe völlig überlagert und verhindert bis heute ein unvoreingenommenes Hören großer Teile des Kirchenvolkes auf kirchliche Lehren zu Sexualität, Ehe und Familie.

Die Begründung für das Verbot „künstlicher Mittel" in der Enzyklika lautet:

> „Indem die Kirche die Menschen zur Beobachtung des von ihr in beständiger Lehre ausgelegten natürlichen Sittengesetzes anhält, lehrt sie, daß ‚jeder eheliche Akt' von sich aus auf die Erzeugung menschlichen Lebens hingeordnet bleiben muß" (Nr. 11).

Johannes Paul II. hat sich diese Aussage wiederholt zu eigen gemacht und bringt sie in Familiaris consortio in enge Verbindung mit der Nummer 50 von Gaudium et spes, wo diese Konkretisierung gerade nicht vorgenommen wird[14]. Ich kann und will mich hier nicht in die komplexe moraltheologische Diskussion der Problematik begeben. Ich stelle vielmehr einige einfache Fragen, auf die ich beim Lehramt, auch bei Johannes Paul II., keine einsichtige Antwort finde.

Welcher Begriff von Natur ist in der Rede vom natürlichen Sittengesetz oder Naturgesetz gemeint? Alle Texte, auch die der beiden Päpste, argumentieren in Übereinstimmung mit dem Konzil mit der Person-Natur des Menschen und seiner Würde. Diese „Natur" ist aber die eines Leib-, Geist- und Kulturwesens. Es kann also im „Naturgesetz" nicht einfach die biologische Natur gemeint sein. Der Mensch greift als Kulturwesen ständig in naturhaft Vorgegebenes ein, er reguliert, kultiviert, begrenzt und pflegt es. Das biologisch Gegebene bildet Bedingungen seines Handelns, stellt aber von sich aus keine moralische Norm dar. Moralische Normen lassen sich naturrechtlich nur aus der Person-Natur des Menschen begründen; so etwa die einleuchtende Grundnorm, daß sexuelle Begegnungen nicht die Personwürde verletzen dürfen. Auf dieser Linie hatte das Zweite Vatikanum argumentiert.

Es leuchtet anthropologisch und schöpfungstheologisch ein, daß die Ehe offen sein muß für die Weitergabe des Lebens. Wieso daraus folgt, daß das für jeden ehelichen Akt gilt, leuchtet keineswegs ein. Wenn die Kirche ausdrücklich sagt, die Eheleute sollten in eigener Verantwortung über Zahl und Abfolge der Geburten entscheiden, warum sollen sie dann nicht in ihrer personalen Verantwortung auch über die dazu anzuwendenden Mittel entscheiden dürfen? In die ganzheitlich-personale und lebensgeschichtliche Sicht plötzlich ein quasi biologisches Argument einzuführen, stimmt zudem auch gerade biologisch nicht. Von der biologisch verstandenen Natur her ist keineswegs jeder sexuelle Akt offen für die Weitergabe des Lebens. Das gilt nicht nur für Akte während der unfruchtbaren Tage der Frau, die das Lehramt gelten läßt, sogar als Weg der Geburtenregelung empfiehlt; es gilt auch für alle sexuellen Begegnungen während einer Schwangerschaft und nach der Phase der Fruchtbarkeit, im Alter. Die Biologie des Menschen gibt also die Norm nicht vor, die die Kirche lehrt.

Eine ganzheitlich-personale Anthropologie gibt diese Norm erst recht nicht vor. Die Kirche lehrt heute selbst, abweichend von der früheren Rangordnung der Ehezwecke, die sexuelle Begegnung der Eheleute sei Ausdruck personaler Liebe, sie mache diese elementar erlebbar und stärke sie. Es ist nicht einzusehen, wieso diese Bedeutung und Wirkung ehelicher Sexualität von der Wahl der Methoden zur Empfängnisregelung abhängen soll, sofern diese einvernehmlich zwischen den Paaren erfolgt. Johannes Paul II. und Theologen, die seine Position verteidigen, argumentieren, die Wahl künstlicher Mittel verhindere die gegenseitig vorbehaltlose Hingabe der Eheleute, weil sie die Offenheit für die Zeugung neuen Lebens wegnehme[15]. Dieses angeblich nicht biologische, sondern personale Argument gewinnt aber Evidenz nur aus der Annahme, von Natur aus sei jeder eheliche Akt offen für die Zeugung. Aber eben dies ist nicht einsichtig.

Man wird als Laie den Verdacht nicht los, es lebe in der lehramtlichen Position doch hartnäckig die alte, vielleicht auch zölibatär bedingte Abwertung bis Verachtung des Sexuellen fort. Dabei müßte doch auch Theologen, zumal im Blick auf die Unauflöslichkeit der Ehe, also auf die Forderung lebenslanger Treue, einsichtig sein, daß beglückende sexuelle Begegnungen zwischen Eheleuten ein starkes Eheband darstellen, das man als gute Gabe Gottes – Kant hätte gesagt, als List der Natur – schätzen sollte, ohne ständig den Zeugungszweck ins Spiel zu bringen. Menschliche Sexualität hat mehrere Sinndimensionen. Die der Fruchtbarkeit ist sicher eine zentral wichtige; sie darf prinzipiell nicht ausgeschlossen werden. Aber eine strikte Verbotsnorm für bestimmte Methoden der Empfängnisregelung läßt sich aus ihr nicht ableiten.

Bleibt das Argument von der immer gleichbleibenden Lehre der Kirche. Aber auch das ist nicht haltbar. In der Auslegung dessen, was „Naturrecht" bedeutet, hat das Lehramt erhebliche Wendungen vollzogen. Man braucht nur an Themen wie Menschenrechte und Religionsfreiheit zu erinnern. Die Wandlungen sind auch in

der Sexualmoral unübersehbar. Augustinus hielt das, was heute von der Kirche als Zeitwahl in der Ehe empfohlen wird, für sündhaft. Dietmar Mieth faßte die Ergebnisse einer Untersuchung von Albert Ziegler SJ von 1981 zusammen, auch sie spiegeln den Wandel der kirchlichen Lehre über Ehe und Sexualität im Lauf der Jahrhunderte[16]. Galten der Geschlechtsakt und die mit ihm verbundene Lust jahrhundertelang als notwendiges Übel, nur zu rechtfertigen um der Zeugung von Nachkommenschaft willen, so hieß es später, auch die geschlechtliche Lust sei gut, vorausgesetzt, sie werde nicht um ihrer selbst willen gesucht, was auch immer das heißt. Noch später dann hieß es, im sexuellen Akt dürfe auch die Zeugung ausgeschlossen werden, vorausgesetzt, man wähle dazu die unfruchtbaren Tage der Frau.

Wenn man weiß, was die strenge kirchliche Lehre unter früheren Generationen von Gläubigen, die sich dadurch im Gewissen verpflichtet fühlten, anrichtete, auch an Tragödien bewirkte, dann möchte man als Laie die Träger des Lehramtes auch fragen, ob sie einmal den Vorwurf Jesu bedacht haben, den dieser den gestrengen Schriftgelehrten seinerzeit machte: „Sie schnüren schwere Lasten und legen sie den Menschen auf die Schultern ..." (Mt 23,4). Ich vermag nicht zu erkennen, daß die Frage der Methoden der Geburtenregelung, und nur um diese geht es hier, zum „Depositum fidei" gehört, dessen verbindliche Auslegung Aufgabe des Lehramtes ist.

Unstreitig enthält die Offenbarung grundlegende sittliche Weisungen. Das Gebot der Gottes- und Nächstenliebe und seine Ausfaltung im Dekalog bilden ihren Kern. Will man daraus konkretere Handlungsnormen für Lebensbereiche und Lebensführung gewinnen, dann genügt nicht die Berufung auf die Autorität des Lehramtes. Dann müssen die Eigengesetzlichkeiten der Lebensbereiche und die jeweiligen Umstände mit in Betracht gezogen werden, und also darf der gläubige Laie vom Lehramt Begründungen erwarten, die vernünftig nachvollziehbar sind. Ich kenne nur wenige Priester und noch weniger Laien, die die kirchliche Lehre in diesem Punkt als vernünftig nachvollziehbar akzeptieren. Jedenfalls müssen sich die Träger des Lehramtes ernsthaft die Frage nach dessen Reichweite stellen und müssen, je weiter sie sich in wandelbare Interpretationen wagen, überzeugende Argumente vorlegen, statt sich auf eine angeblich gleichbleibende Tradition zu berufen. Diese ist schon zu oft durch unhaltbare Festlegungen geschädigt worden.

Wiederverheiratete Geschiedene

Auch dieses Problem brauchen wir hier nicht im Detail darzustellen. Es ist hinlänglich bekannt und viel diskutiert[17]. Schon die Würzburger Synode hatte in ihrem Text „Christlich gelebte Ehe und Familie" das Pro und Contra der kirchlichen Praxis dargestellt. Auf ein Votum konnte sie sich nicht einigen, bat aber die Deutsche

Bischofskonferenz und Rom um weitere theologische Klärung und um eine pastoral befriedigende Lösung. Bekannt ist auch der von Rom zurückgewiesene Versuch der drei Bischöfe von Freiburg, Rottenburg und Mainz aus den 90er Jahren, für seelsorglich individuelle Lösungen ein kirchliches Plazet zu geben.

Inzwischen ist die Frage, ob die Kirche nicht neue Antworten finden muß, in mehrfacher Hinsicht noch dringlicher geworden. Die Zahl der Ehescheidungen nimmt auch unter Katholiken weiter zu, auch bei jungen Ehen. Daß eine Ehe scheitern kann und die Paare dann den Weg der Scheidung wählen, ist in unserer Gesellschaft heute durchweg als Möglichkeit akzeptiert, und natürlich wirkt solche Akzeptanz mehr und mehr verhaltenssteuernd, sogar normbildend. Für viele Christen, deren Bindung an die Kirche ohnedies nicht allzu eng ist, werden deshalb Scheitern der Ehe, Scheidung, Wiederverheiratung Anlässe, sich von der Kirche ganz abzuwenden. Wie kann und soll die Kirche auf diese Realität antworten? Es nimmt auch die Zahl der Christen zu, die nach einer Scheidung in einer neuen Partnerschaft leben, auch in einer zweiten zivilen Ehe, die aber doch in der Kirche bleiben wollen. Sie leiden schwer unter ihrer Situation und fragen die Kirche nach pastoraler Hilfe und Begleitung. Diese ist aber nicht leicht zu leisten. Viele Seelsorger finden gar nicht die nötige Zeit dazu, andere sind keine guten Gesprächspartner, weil sie sich durch die vorgegebenen kirchlichen Normen gehemmt und unsicher fühlen.

Die zur Zeit vielfältig beobachtbare kirchliche Praxis ist denn auch nicht befriedigend. Es entzieht sich zwar der Kenntnis und dem Urteil Dritter, was Betroffene, beraten auch durch Seelsorger, in ihrem Gewissen entscheiden, und das ist gut so. Aber was von außen beobachtbar ist, wirkt widersprüchlich. Nacheheliches Zusammenleben von Paaren wird weithin in den Gemeinden stillschweigend geduldet, auch eine zivile Zweitehe; kirchliche Angestellte kommen erst durch diese, keineswegs durch das Zusammenleben an sich, in Schwierigkeiten. Kirchenamtlich wird häufiger als früher auf die Möglichkeit der Annullierung einer Ehe hingewiesen, aber die Praxis scheint von Diözese zu Diözese unterschiedlich, hier rigoros, dort eher lax gehandhabt. Eine Antwort auf die Scheidungsproblematik kann sie per se nicht sein.

Selbstverständlich weiß der gläubige Katholik, der mit und in der Kirche lebt, daß es in dieser leidigen Problematik keine einfache Antwort gibt. Die Unauflöslichkeit der Ehe ist im Evangelium selbst unmittelbar begründet. Die Eheleute versprechen sich lebenslange Treue, und sie sollen als Christen diese Treue durch ihr Leben bezeugen. Andererseits gibt es die Realität der Schuld und des Scheiterns an menschlichen Unzulänglichkeiten. Und es gibt, menschlich sehr verständlich, die Suche nach neuer Partnerschaft, zumal wenn Ehen früh zerbrochen sind. „Es ist nicht gut für den Menschen, allein zu sein", heißt es im Schöpfungsbericht. Aus neuer Partnerschaft ergeben sich in aller Regel auch neue Verpflichtungen, aus denen sich zu lösen auch die Kirche den Betroffenen nicht zumuten darf.

Es bleibt deshalb bei aller Schwierigkeit doch die Frage an die kirchlich Verant-

wortlichen, die ja auch von nicht wenigen Theologen diskutiert wird, warum nicht eine pastorale Praxis möglich sein soll, wie sie die orthodoxe Kirche kennt. Auch sie lehrt die Unauflöslichkeit der Ehe, gibt aber im Fall des Scheiterns dem heilsökonomisch-pastoralen Aspekt den Vorrang vor dem dogmatisch-rechtlichen. Die Schuld der Betroffenen wird nicht stillschweigend zugedeckt, vielmehr ist der kirchliche Segen für eine zweite Ehe nur unter bestimmten Kautelen möglich, unter Bußauflagen, auch unter zeitweiligem Ausschluß von der Eucharistie. Aber die Lehre, das Dogma wird nicht zu einem Rechtssatz, der dem Erbarmen und Verzeihen keinen Raum mehr läßt[18].

Man kann zumindest fragen, ob nicht eine solche Praxis, von der Kirche offensiv und überzeugend verkündet und vertreten, sowohl dem Evangelium als auch der menschlichen Realität besser gerecht würde als die strikte rechtliche Handhabung einer Norm. Es scheint dies übrigens das einzige Feld, in welchem die Kirche die christliche Norm mit absoluter Konsequenz rechtlich durchsetzt. Ein Priester kann laisiert werden, obwohl uns die dogmatische Lehre von der Priesterweihe sagt, sie verleihe dem Geweihten einen „Character indelebilis" (ein unzerstörbares Merkmal). Ich weiß, daß der Vergleich nicht ganz stimmt. Der Laisierte verliert diesen Charakter nicht, aber immerhin wird er vom strengen Versprechen des Zölibats gelöst, und es gibt viele Beispiele, wie solche Lösung dann eine glückliche und fruchtbare Ehe und auch erfolgreichen Dienst in der Kirche ermöglicht. Jedenfalls sind hier Recht und Barmherzigkeit besser vereinbart als im Fall der wiederverheirateten Geschiedenen.

Defizite in der Pastoraltheologie

Wie oben gezeigt, wird in den Verlautbarungen des kirchlichen Lehramtes die Aufgabe sehr wohl gesehen und artikuliert, die normativen kirchlichen Vorstellungen von Ehe und Familie positiv zu vermitteln mit den Realitäten der heutigen Gesellschaft, so daß sie zu pastoralen Hilfen für die Menschen werden können. Dies genauer zu beschreiben, Problemlagen und Möglichkeiten zu erfassen, ist Aufgabe einer empirisch arbeitenden wissenschaftlichen Pastoraltheologie. Das wird dort auch gesehen und beschrieben, aber bislang zu wenig konkret bearbeitet.

Eine Studie von Jörn Günther über geschiedene katholische Ehepaare diskutiert in ihrem theoretischen Teil ausführlich an verschiedenen Modellen das Verhältnis von Pastoraltheologie und empirischen Humanwissenschaften und wendet die entsprechenden Erkenntnisse in ihrem empirischen Teil an. Sie gewinnt so konkrete Impulse für die pastorale Praxis; die empirische Basis dieser Arbeit ist freilich angesichts der geringen Zahl der untersuchten Fälle sehr schmal[19].

Gerhard Marschütz beschreibt die Aufgabe in seiner Wiener Habilitationsschrift unter dem Aspekt einer „Humanökologie" der Familie[20]. Den Begriff entnimmt er der Enzyklika „Centesimus annus" von Johannes Paul II. (1991):

„Die erste und grundlegende Struktur zugunsten der ‚Humanökologie' ist die Familie, in deren Schoß der Mensch die entscheidenden Anfangsgründe über die Wahrheit und das Gute empfängt, wo er lernt, was lieben und geliebt werden heißt und was es konkret besagt, Person zu sein." [21]

Der Papst skizziert dort knapp die gegenwärtigen mentalen und gesellschaftlichen Bedingungen, die es der Familie schwer machen, Sitz einer „Kultur des Lebens" zu sein. Von diesem lehramtlichen Impuls ausgehend entwirft Marschütz die Umrisse einer Pastoraltheologie, die empirische und normative Einsichten interdisziplinär und integrierend vermittelt und so den realen Möglichkeiten „familialen Seinkönnens" eher gerecht wird als eine auf die offenbarungstheologische Perspektive verengte Verkündigung und Pastoral. Das ist ein Programm. Es bleibt aber der begründbare Eindruck, daß die Pastoraltheologie konkret dazu bis heute wenig leistet. Empirische Studien wie die von Günther scheinen selten. Ebenso selten scheint die Bereitschaft junger, wissenschaftlich arbeitender Theologen, sich auf diesem Feld zu betätigen.

Ich muß dazu eine Erfahrung berichten, die wir am „Zentralinstitut für Ehe und Familie in der Gesellschaft" der Katholischen Universität Eichstätt-Ingolstadt in den letzten Jahren gemacht haben. Durch die großzügige Spende eines privaten Sponsors waren wir in der Lage, ein Forschungsprojekt zu konzipieren, das wir unter der Überschrift „Christentum und Familienkultur" beschrieben und wozu wir eine Reihe von Promotionsstipendien ausgeschrieben haben. Wir konnten zu insgesamt neun Teilthemen vom ökonomisch-sozialen über den pädagogisch-psychologischen bis zum philosophisch-ethischen Bereich Bewerberinnen und Bewerber gewinnen und ihnen für drei Jahre ein gut dotiertes Stipendium gewähren. Aus dem Bereich der Pastoraltheologie bekamen wir trotz zweimaligen Versuchs (Ausschreibung im ganzen deutschsprachigen Raum) keine Bewerbungen. Ein Grund dafür mag sein, daß der wissenschaftliche theologische Nachwuchs insgesamt gering ist. Aber immerhin kommt eine Erhebung für die ab 2006 laufenden Promotionsvorhaben in der deutschen katholischen Theologie auf die erkleckliche Zahl von 1004, für die Pastoraltheologie auf 96. Ausgesprochen empirisch angelegte Arbeiten scheinen allerdings selten. Unseren Theologen fehlt weithin der Zugang zu empirischer Forschung[22].

In persönlichen Gesprächen mit Moral- und Pastoraltheologen konnten wir aber auch nicht selten die Meinung hören, der Bereich Ehe und Familie sei „lehramtlich vermintes Gelände", auf welches die Professoren ihre jungen Leute nicht gern schickten, um ihnen nicht von vornherein Karrierenachteile aufzuladen. Wie immer man die angedeuteten Gründe gewichten und bewerten mag, es gibt jedenfalls ein großes Feld, auf dem Theologen durch empirische Forschung die Pastoral für Ehe und Familie kritisch begleiten und ihr dringend notwendige Hilfen vermitteln müßten. Als ein solches Feld scheint sich uns vor allem die breite und intensive Arbeit der kirchlichen Beratungsstellen anzubieten.

Kirchliche Beratung – Vorposten am Puls der Zeit

Die Kirche unterhält in Deutschland flächendeckende Beratungsmöglichkeiten in Ehe-, Familien- und Lebensfragen; dazu bieten alle Diözesen laufend Ehevorbereitungskurse an. Man darf annehmen, daß die in diesem Bereich Tätigen einen riesigen Schatz von Erfahrungen aus Jahrzehnten besitzen und gute Kenner der Probleme sind. Begleiter dieses wichtigen Zweigs kirchlicher Ehe- und Familienpastoral sehen in der Beratung ein „Auge und Ohr der Kirche" und sprechen von einem seismographischen Potential. Staatliche Stellen interessieren sich für diese Tätigkeit und fördern sie. Selbstverständlich findet sie auch kirchenamtlich hohe Anerkennung[23].

In einem Referat auf dem ersten Beratungskongresses des „Bundesforums Katholische Beratung" (BKB) im Oktober 2007 in Köln verortete Kardinal Karl Lehmann die beratenden Berufe an bedeutender Stelle:

> Sie „stehen immer schon am Schnittpunkt und an der Wegkreuzung von Kirche und Gesellschaft. Wie ein Seismograph zeigen sie sehr sensibel an, wo die neu gewonnene Freiheit des Menschen mit ihren Chancen und Risiken umzuschlagen droht in neue Abhängigkeit. Die Beratungsdienste helfen durch dieses Aufspüren neuer Not der Kirche, das jeweils veränderte Antlitz des konkreten Menschen besser zu finden."[24]

Bischof Leo Nowak nannte auf einem Kongreß der Katholischen Bundesarbeitsgemeinschaft für Beratung die Beratungsstellen Vorposten am Puls der Zeit und sah in ihnen die hohe Chance, die Zeichen der Zeit zu erkennen[25]. Ein Einblick in die internen Bemühungen der Beratungsstellen und ihrer Zusammenschlüsse lassen große Anstrengungen erkennen, die notwendigen fachlichen Standards von Beratung zu sichern und zu verbessern: durch theologisch-kirchliche Begleitung, durch Kooperation mit profanen Wissenschaftlern, durch Entwicklung und Anwendung neuer Programme, durch Erfahrungsaustausch, Kooperation und kritische Selbstprüfung.

Um so nachdrücklicher stellt sich die Frage, ob und wie das, was diese „Seismographen" erfahren und speichern, von der Kirche wahrgenommen, aufgenommen und verarbeitet wird; ob und wie es in die allgemeine Ehe- und Familienpastoral einfließt. Interessieren sich Theologen und Seelsorger für die Arbeit und die Erfahrungen in den Beratungsstellen? Gibt es regelmäßige Gespräche zwischen den Verantwortlichen der Pastoral und den Beraterinnen und Beratern? Vor allem möchte ich hier meinen aus Literaturrecherche und Gesprächen gewonnenen Eindruck festhalten, daß sich die Pastoraltheologie bisher ein zentral wichtiges Feld für empirische Forschung und deren Auswertung in pastoralen Konzepten entgehen läßt. Jedenfalls müßte die Wissenschaft der Pastoraltheologie in stärker empirischer Orientierung und in Verbindung mit einschlägigen Humanwissenschaften einen wesentlichen Beitrag dazu leisten, die Diskrepanz zwischen der kirchlichen Bot-

schaft von Ehe und Familie und dem, was die Menschen heute leben, zu überwinden.

Als Fazit meiner Überlegungen halte ich fest: Ich habe den gut begründbaren Eindruck, daß sich die Kirche in ihrer Verkündigung und Pastoral zu Ehe und Familie noch entschiedener auf die heutigen Realitäten in unserer Gesellschaft einlassen und den Mut haben muß, ihre normativen Positionen zu überprüfen, manche auch überzeugender zu begründen; und daß sie dabei die Hilfe einer empirisch arbeitenden Pastoraltheologie braucht, die diese bisher zu wenig leistet.

Die hier vorgetragenen Überlegungen sind unter anderem Ergebnis einer dreijährigen Leitung des Zentralinstituts für Ehe und Familie an der Katholischen Universität Eichstätt-Ingolstadt, die ich 2005, obwohl schon länger emeritiert, infolge eines personalen Engpasses übernahm. Meine Tätigkeit in dieser Funktion hat mich die Dringlichkeit der Fragen für die Pastoral der Kirche noch einmal schärfer sehen gelehrt.

ANMERKUNGEN

[1] Vgl. etwa: Katholischer Erwachsenen-Katechismus, Bd. 2: Leben aus dem Glauben, hg. v. d. DBK (Bonn 1995) zu Familie 229ff., zu Ehe 339ff.

[2] Eine zusammenfassende Darstellung bietet S. A. F. Vaz, Familie – „als soziales Subjekt". Eine theologisch-ethische Positionsbestimmung (St. Ottilien 2007); vgl. auch H. G. Gruber, Christliche Ehe in der modernen Gesellschaft (Freiburg 1994).

[3] Johannes Paul II., Apostolisches Schreiben Familiaris consortio über die Aufgaben der christlichen Familie in der Welt von heute, hg. v. Sekretariat der DBK (VApSt 33, Bonn 1981).

[4] Katholischer Erwachsenen-Katechismus (A. 1) 343.

[5] Ebd. 344.

[6] Ebd. 233ff.

[7] J. Werbick, Familie – Versorgungs- u. Genußgemeinschaft oder Zeugniswirklichkeit?, in: Familie leben. Herausforderungen für kirchliche Lehren u. Praxis, hg. v. G. Bachl (Düsseldorf 1995) 150ff.

[8] Auf dem Weg zum Sakrament der Ehe. Überlegungen zur Trauungspastoral im Wandel, hg. v. Sekretariat der DBK (Die deutschen Bischöfe 67, Bonn 2000) 18.

[9] Vgl. B. Laux, Ehe u. Familie im Prozeß kulturellen Wandels, in: Die Zukunft der Familie u. deren Gefährdungen, hg. v. N. Goldschmidt (Münster 2002) 35 unter Bezugnahme auf Ulrich Beck.

[10] Auf dem Weg zum Sakrament der Ehe (A. 8) 18.

[11] Ebd. 23.

[12] Ebd. 25 u. 32.

[13] Eine Zusammenfassung der Befunde gibt M. Wonka, Kirchliche Ehevorbereitung. Spannungen – Herausforderungen – Chancen, in: Ist die Liebe noch zu retten?, hg. v. St. E. Müller u. E. Möde (Münster 2004) 209ff.

[14] Familiaris consortio (A. 3) Nr. 29.

[15] So jüngst P. Schallenberg, 40 Jahre „Humanae vitae". Moraltheologische Überlegungen, in: Die Neue Ordnung 62 (2008) 427–431.

[16] D. Mieth, Geburtenregelung – bis „Humanae vitae" (1968). Elemente der Lehrtradition, in: Lehramt u. Sexualmoral, hg. v. P. Hünermann (Düsseldorf 1990) 27ff.

[17] Vgl. Geschieden – Wiederverheiratet – Abgewiesen? Antworten der Theologie, hg. v. Th. Schneider (Freiburg 1995).
[18] Vgl. G. Lachner, Praxis u. Theologie der Orthodoxen Kirche, in: ebd. 127ff.
[19] J. Günther, Wenn die Ehe scheitert (Würzburg 2003).
[20] G. Marschütz, Familie humanökologisch. Theologisch-ethische Perspektiven (Münster 2000).
[21] Johannes Paul II., Enzyklika Centesimus annus, hg. v. Sekretariat der DBK (VApSt 101, Bonn 1991) Nr. 39.
[22] Zur Lage des wissenschaftlichen Nachwuchses in der katholischen Theologie: Forschungsbericht, in: Solidarität. Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften, hg. v. K. Gabriel (Münster 2007) 346f.
[23] Vgl. Quo vadis Beratung? Dokumentation einer Fachtagung zur Zukunftsfähigkeit kirchlicher Beratungsarbeit, hg. v. Ch. Hutter u.a. (Berlin 2006).
[24] K. Lehmann, Um des Menschen willen – Beratung als kirchlicher Grundauftrag, in: Weil der Mensch unteilbar ist: Vernetzung, Kooperation u. Integration von Beratungsdiensten in katholischer Trägerschaft, hg. v. Bundesforum Katholische Beratung (Freiburg 2008) 13.
[25] Leo Nowak in einem Grußwort an den Kongreß der Katholischen Bundesarbeitsgemeinschaft für Beratung 2000, Informationsdienst Nr. 56/01.

Stefan Schreiber

Erfahrungen in biblischen Texten

Auf der Suche nach Erfahrungs-Dimensionen bei Paulus

Lucius, der Protagonist des „Eselsromans" des Apuleius aus dem zweiten Jahrhundert, läßt sich in die Mysterien der ägyptischen Göttin Isis einweihen:

„Ich bin an die Grenze des Todes gekommen und habe die Schwelle der Proserpina betreten, durch alle Elemente bin ich gefahren und dann zurückgekehrt, um Mitternacht habe ich die Sonne in blendend weißem Lichte leuchten sehen, den Göttern drunten und den Göttern droben bin ich von Angesicht zu Angesicht genaht und habe sie aus nächster Nähe angebetet." [1]

Nach langen Irrfahrten hatte ihn die Göttin von einem Esel in einen Menschen zurückverwandelt. Der stilisierte Elemente aufnehmende Text spiegelt Geschehen und persönliches Erleben beim Initiationsritual zur Aufnahme in den Mysterienkult. Lucius, so würden wir heute sagen, macht persönliche *Erfahrungen* mit der Gottheit Isis und ihrer kultischen Verehrung. Dabei stehen die Erfahrungen der Todesnähe und eines neuen, strahlenden Lebens im Mittelpunkt; es geht um Lebensbewältigung.

Die Mysterien der griechischen Götter Isis und Sarapis und andere Mysterien (in Eleusis; Dionysoskult; Mithraskult) fanden in hellenistischer und römischer Zeit weite Verbreitung[2]. Sie waren attraktiv als Orte der existentiell tragenden Begegnung des einzelnen mit der gewählten Gottheit. Die Individualisierung religiöser Erfahrung spiegelt die Suche nach Authentizität, nach persönlichem Angesprochensein und Erleben. Und diese Suchbewegung ist keineswegs ein spezifisches Phänomen der Spätantike, sondern von den heutigen Angeboten sowohl des Esoterikmarktes als auch der christlichen Spiritualität bestens bekannt.

Blickt man von hier aus auf Paulus, dessen Briefe die ältesten Zeugnisse christlichen Lebens darstellen, ist man fast erstaunt darüber, daß die Dimension der Erfahrung in der Paulus-Forschung bestenfalls eine untergeordnete Rolle spielt. Wahrgenommen wird vor allem der innovative *Theologe* Paulus. Allenfalls weist man auf die Bedeutung des Damaskus-Erlebnisses hin. Sieht man von Versuchen wie Albert Schweitzers Buch „Die Mystik des Apostels Paulus" [3], das wenig rezipiert wurde, ab, wird die Frage nach konkreter Erfahrung hinter den textlichen Bezeugungen selten gestellt. Und das nicht ohne Grund. Schließlich ist es bis heute notorisch schwierig, das Verhältnis zwischen Text und Erfahrung auch nur im Ansatz methodisch nachvollziehbar und damit verifizierbar bzw. falsifizierbar zu

bestimmen. Welche konkreten Erfahrungen der Christen in Korinth stehen denn hinter der Auflistung verschiedener Charismen in 1 Kor 12? Spiegeln Wundererzählungen heilvolle Erfahrungen einzelner (und wenn ja, dann welche), oder handelt es sich um in geprägte Formschemata verpackte theologische Aussagen? Eine Klärung wird drängend.

Die Fragestellung: Text und Erfahrung

Es kann weiterführen, die Fragestellung zunächst zu präzisieren. Dafür bietet sich eine heuristische Unterscheidung zwischen Erfahrungen *mit* Texten und Erfahrungen *in* Texten an.

Erfahrungen mit biblischen Texten sind zum Beispiel das Ziel der in der christlichen Tradition fest verankerten „lectio divina" (geistliche Schriftlesung), deren schrittweise Annäherung an den Text zur Begegnung mit dem Herrn im Wort der Schrift, also zur persönlichen Erfahrung mittels des Mediums „Text" anleiten will. Solche Begegnung in gemeinschaftlicher Form zu praktizieren, bildet die Intention des sogenannten Bibelteilens. Immer geht es dabei um Prozesse persönlicher, stimmiger Aneignung und Anwendung des Textes im jeweiligen Lebenskontext von Menschen. Exegetische Einsichten können dabei das Verstehen der Textaussage sicher bereichern; das genuine Ziel der Exegese als akademischer Disziplin kann es jedoch nicht sein, persönliche Erfahrungen mit Christus herbeizuführen. Wissenschaftliche Exegese bleibt an ihren (freilich sehr vielfältigen) Methodenkanon gebunden.

Den Gegenstand exegetischer Arbeit stellen *antike* Texte dar. So versteht sich Exegese grundlegend als historische Disziplin, die unter Anwendung anerkannter wissenschaftlicher Methodik den Text in seiner Zeit, seiner kulturellen Umwelt und seiner spezifischen Sprechsituation zu analysieren und zu verstehen sucht. Daher interessiert sie sich in historischer Perspektive für die Erfahrungen, die hinter den Texten stehen und in ihnen bewahrt sind. Dabei stößt sie unweigerlich auf das angesprochene Problem der Verhältnisbestimmung von Text und Erfahrung.

Nun scheint aber die Tatsache, daß heutige Leser und Leserinnen existentiell tragende Erfahrungen mit biblischen Texten machen, einen Schlüssel für die Berechtigung der Nachfrage nach in den Texten bewahrten früheren Erfahrungen zu liefern. Eine solche Korrelation beider Erfahrungsdimensionen wahrzunehmen, hilft ein texthermeneutisches Modell von Heribert Wahl, das in Analogie zu einer psychoanalytischen Konzeption erwachsen ist.

Selbst-Objekt, Symbol-Zeichen und Text

Sein Modell einer interaktiven Texthermeneutik entwirft Heribert Wahl in Analogie zum Verfahren der psychoanalytischen Richtung der Selbst-Psychologie bzw. Selbstobjekt-Psychologie (Heinz Kohut, Ernest Wolf)[4]. Diese Richtung basiert auf einem Beziehungsgefüge, bei dem ein „Selbst" (Patient, Säugling) eine Übertragung bestimmter psychischer Funktionen auf ein „Selbst-Objekt" (Therapeut, Mutter) vornimmt, das wiederum diese Übertragung durch Wahrnehmung von Gegenübertragungsreaktionen zu verstehen sucht oder beantwortet.

Charakteristisch ist, daß dabei der Patient den Analytiker nicht als eigenständiges Individuum (als „Objekt"), sondern als Teil von sich selbst (als „expanded self") erlebt; so übernimmt der Therapeut für den Patienten psychische Funktionen, die ihm selbst (aus biographisch-traumatischen Gründen) nicht zur Verfügung stehen (z.B. sich selbst bejahen können). Man bezeichnet diesen Vorgang als Selbst-Objekt-Übertragung: Der Analytiker übernimmt die Rolle des Selbst-Objekts für den Patienten. Bei der Beziehung von Selbst und Selbst-Objekt handelt es sich um eine grundlegende psychische Struktur, die entwicklungspsychologisch grundgelegt und somit nicht auf therapeutische Situationen beschränkt ist. In der Beziehung zum mütterlichen (und väterlichen) Selbst-Objekt bildet sich das Selbst des Säuglings in mehreren Phasen erst aus. Immer neue Transformationsprozesse führen zu einem hinreichend stabilen Selbst des Menschen, der jedoch zeitlebens auf ein tragendes Selbst-Objekt-Milieu angewiesen bleibt, das freilich durch (kulturelle) Transformationen und Verwandlungen „reift".

In Analogie zu diesem Prozeß zwischen Selbst und Selbst-Objekt beschreibt Wahl nun die hermeneutische Beziehung zwischen Text und Rezipient. Für unsere Fragestellung interessant ist dabei die Beobachtung, daß die aktuelle Interaktion zwischen Text und Rezipient aus psychoanalytischer Sicht „die Chance (bietet), an die im Text sich niederschlagenden und in Strukturen geformten Beziehungserfahrungen heranzukommen und sie zu verstehen"[5]. Aktuelle Erfahrungen werden transparent für geschichtliche Erfahrungen:

> „Als geschichtliche Größe existent, stellen Texte zugleich konkret geformte, verdichtete Niederschläge früherer Erfahrungen von Selbst-Selbstobjekt-Beziehungen dar, vergleichbar der zur (psychischen) Struktur gewordenen Interaktionsgeschichte eines individuellen Selbst."[6]

Der Text muß dazu die Chance bekommen, als solcher, d.h. in seiner Struktur, „in deiktischer Übertragung seine vergangene Geschichte in der Gegenwart zu lokalisieren", und der Rezipient muß für diese Übertragung offen sein, die er „in seinen entsprechenden, kognitiv-emotionalen Reaktionen (Gegenübertragung im weiteren Sinn) registriert und reflektiert"[7]. Nur unter Anerkennung der historischen Distanz und kulturellen Fremdheit des Textes kann eine ähnliche Bedürfnislage oder

Fragestellung, die sich im Text niedergeschlagen hat, erkannt und in ihrer kontextuellen Relevanz erfaßt werden[8].

Solche Erfahrungen mit einem Text lassen sich als *symbolische* Erfahrungen verstehen. Wahl beschreibt in einem anderen Beitrag symbolische Erfahrung als transformierte Erfahrung früherer Selbstobjekt-Beziehungen[9]. Er betont, daß ein Zeichen (wozu auch ein biblischer Text zählen kann) erst in einem Beziehungskontext mit einem begegnenden Selbst zu einem potentiellen Symbol-Zeichen wird[10]. Eine solche gelungene Beziehung, d.h. „eine jetzt tragende oder erhebende Erfahrung" des Selbst in der Begegnung mit dem kulturell oder gruppenspezifisch überlieferten Symbol-Zeichen, spiegelt eine passende Transformation und damit aktuell erneut stimmige Selbstobjekt-Erfahrung (getröstet, anerkannt sein usw.)[11]. Die Entstehung des Symbol-Zeichens wurzelt in einer „früheren, genuinen Selbstobjekt-Erfahrung von Menschen, die fähig waren, diesen Erfahrungs-Gehalt in eine neue (mythische, religiöse oder künstlerische) Gestalt umzuwandeln"; weil diese Gestaltung eines Erfahrungs-Modells von weiteren Kreisen als trefflich und ansprechend erfahren wurde, konnte sie zum gültigen kulturellen Muster werden[12].

Wenden wir diese Überlegungen beispielhaft auf die neutestamentliche Wunderüberlieferung an, läßt sich schließen, daß in den Erzählungen zwar nicht das historische Geschehen der Wunderhandlung an sich protokollartig berichtet, wohl aber die historische Erfahrung einzelner mit dem „Wunder" – verstanden als personales Beziehungsgeschehen (mit dem Wundertäter) und als existentiell betreffende Erzählung – sprachlich gestaltet und verbürgt ist. Diese existentielle Erfahrung (oder Selbstobjekt-Erfahrung) wird in der Gestalt des Textes kondensiert. Konkret ist an ganz verschiedene subjektive Erfahrungen des Heil-Seins zu denken, ob an physische Heilung von Krankheit oder an tröstliche Hoffnung beim Hören einer entsprechenden Erzählung.

Impliziert ist bei der symbolischen Erfahrung freilich das Wissen um die Distanz zur beschriebenen Wirklichkeit. Das Symbol-Zeichen verweist auf diese Wirklichkeit, fällt aber nicht restlos mit ihr zusammen; nur so bleibt die Kritik am Text oder Mythos möglich[13]. Nicht zuletzt darin liegt auch die Grenze einer historischen Re-Konstruktion von vorausliegender Erfahrung, die im besten Fall *analog* wahrgenommen wird. Damit sind Erfahrungen in Texten immer nur *mittelbar* erkennbar. Doch ist auf diesem Weg zumindest die Frageperspektive wissenschaftlich begründet, die potentiellen, in Texten kondensierten historischen Erfahrungen nachspürt.

Eine psychologisch fundierte Wahrnehmung von Erlebnis und Erfahrung in urchristlichen Texten hat unlängst Gerd Theißen vorgelegt[14]. Dabei geht er auf die „Erlebnisechtheit" urchristlicher Erfahrungen wie Träume, Visionen, Freude und Trauer ein und bietet Möglichkeiten (sozial-)psychologischer Einordnungen und Beschreibungen. Das Buch zeigt, wie aktuell die exegetische Frage nach konkreten Erfahrungen ist, die in den Texten eine bestimmte Gestalt gewonnen haben[15].

Zu den genuinen Aufgaben der wissenschaftlichen Exegese zählt also die Bearbeitung der Fragestellung: Aus welchen Erfahrungen lebten die ersten Christen? Anders formuliert: Gibt es eine Spiritualität der ersten Christen?[16] Die Perspektive richtet sich auf die gelebte, erfahrene Beziehung zu Gott und von dort aus auf die Beziehung zu in unterschiedlicher Intensität verbundenen Menschen. Aus dieser Perspektive lassen sich wichtige Passagen der Paulusbriefe betrachten.

Die religiöse Erfahrung des Paulus

Paulus selbst deutet in seinen Briefen eigene religiöse Erfahrungen an. Die bekannteste ist sein sogenanntes Damaskuserlebnis, nach eigenen Angaben in Gal 1,15f. und 1 Kor 9,1; 15,8 eine Christuserscheinung, die die Berufung zum Apostel für die Heidenvölker beinhaltete. Phil 3,7f. beschreibt diese Erfahrung als Auslöser für einen radikalen Bruch mit seinem bisherigen Leben innerhalb des Judentums. Paulus benutzt dabei traditionelle Sprache, die seine Hörer aus Beschreibungen prophetischer Visionen und Berufungen kennen, die im frühjüdischen Kontext als außergewöhnliche Offenbarungen Gottes galten.

So erinnert das „Sehen" von 1 Kor 9,1 an prophetische Visionen (z.B. Am 8,1–3; Jes 6,1–11; 1 Kön 22,19–22), das Erwählungsmotiv aus Gal 1,15 an Prophetenberufungen (Jes 49,1.5f.; Jer 1,5) und die Kategorie des „Offenbarens" aus Gal 1,16 an apokalyptische Formen der Mitteilung besonderen Wissens (Dan 2,19; 7,1f.). Das Verb *ōphthē* – er erschien – in 1 Kor 15,8 verwendet die Septuaginta für Theophanien (z.B. Gen 12,7).

Mit Gerd Theißen kann man dabei von einer *extremreligiösen* Erfahrung sprechen[17], die ein außergewöhnliches, die Alltagswelt überschreitendes Phänomen darstellt. Diese löste eine (innerjüdische!) Lebenswende aus: Vom Verfechter einer streng traditionellen, Israel von den Völkern klar abgrenzenden Tora-Frömmigkeit wurde Paulus zum Vordenker einer freien Tora-Anwendung, die Heiden in das endzeitliche Gottesvolk integriert. Theißen nimmt eine Einordnung dieser Erfahrung in psychologische Kategorien vor[18]. Demnach zählen Visionen zum Bereich der Halluzinationen, die heute nicht mehr als pathologische Phänomene verstanden werden, sondern als idiosynkratische Wahrnehmungen, die andere in derselben Situation nicht teilen; ihre Bewertung ist kulturell sehr unterschiedlich vorgeprägt. Näherhin diagnostiziert Theißen eine besondere Nähe der paulinischen Vision zu sogenannten Erleuchtungs-Visionen, ohne daß moderne Beschreibungen solcher Erlebnisse völlig mit den Texten des Paulus in Übereinstimmung zu bringen wären. Aber immerhin: Die Vision des Paulus ist nicht analogielos und damit auch in ihrer Erlebnisechtheit nicht grundsätzlich in Zweifel zu ziehen. Erkennt man ihre subjektive Authentizität an, ohne sie als pathologisch abzuqualifizieren, bietet sie eine plausible Erklärung für die Lebenswende des Paulus.

Wenn Theißen an späterer Stelle den inneren Wandel des Paulus als Lösung eines innerpersonalen Konflikts beschreibt und in Analogie zu einem mehrstufigen therapeutischen Prozeß setzt, überstrapaziert er in meinen Augen die knappen paulinischen Angaben in ihrer psychologischen Übertragbarkeit.

In 2 Kor 12,1 weist Paulus auf weitere „Erscheinungen und Offenbarungen" hin, die ihm zuteil wurden, und präzisiert dies in 12,2–4, indem er von einem ekstatischen Erlebnis berichtet, das ihm bereits 14 Jahre vor der Abfassung des Briefs widerfuhr. Er beschreibt dieses Erlebnis mit einer kulturell geläufigen Kategorie als eine Art Himmelsreise, als Entrückung in den dritten Himmel bzw. in das Paradies. Wenn er dabei zweimal erwähnt, daß er selbst in der rückblickenden Distanz Realität („im Leib") und Vision („außerhalb des Leibes") nicht auseinanderhalten kann (12,2f.), deutet er den extremreligiösen Charakter der Erfahrung an. Psychologisch könnte man von einem veränderten Bewußtseinszustand sprechen, theologisch von einer mystischen Gottesschau.

Bemerkenswert ist jedoch die Zurückhaltung des Paulus gegenüber der eigenen extremreligiösen Erfahrung. In 2 Kor 12,5 spricht er in bewußter Distanz von sich selbst in der dritten Person: „Für diesen will ich mich rühmen; für mich selbst will ich mich nicht rühmen, außer meiner Schwachheit." Hier schlägt, für Paulus typisch, der Gesprächskontext des Briefs durch. Gegenüber seinen Herausforderern stellt er klar, daß er zwar ihre Kriterien geistlicher Kompetenz mehr als erfüllt, zugleich jedoch entwertet er diese Kriterien völlig, indem er seine Schwachheit betont – und damit den Blick für Christus frei macht. Paulus stellt also seine Beziehung zu den Korinthern in den Vordergrund. So wichtig ihm seine Erfahrung persönlich gewesen sein mag – für das Leben der Gemeinde in Korinth ist sie sekundär, ja droht vom Wesentlichen abzulenken: der Christus-Beziehung.

Beziehungs-Erfahrungen in Thessaloniki

Der älteste Paulusbrief, der erste Thessalonicherbrief, gibt uns einen kleinen Einblick in tragende Elemente des Lebens einer neu entstandenen Christus-Gemeinde. Dabei fällt auf, daß nahezu die Hälfte des Briefs der *Beziehung* des Paulus zur Gemeinde gewidmet ist. So besteht die Eröffnung des Briefkorpus (1 Thess 2,1–12) in einer sogenannten brieflichen Selbstempfehlung: Paulus blickt zurück auf sein Wirken beim Gründungsaufenthalt in Thessaloniki und ruft dabei seine persönliche Glaubwürdigkeit in Erinnerung. Er betont seine Aufrichtigkeit (2,3–6.9f.), mehr noch: seine persönliche Zuneigung zur Gemeinde, der er wie eine Mutter bzw. ein Vater Anteil am eigenen Leben gab und die er auf diese Weise zum Christsein quasi erzogen hat (2,7f.11f.).

Im gesellschaftlichen Milieu Thessalonikis zur Zeit des Paulus ist diese Rückversicherung einer gelungenen Beziehungs-Erfahrung durchaus brisant. Populäre Wanderphilosophen, die sich nach dem kynischen Modell eines Wanderpredigers –

Paradebeispiel ist Diogenes – stilisierten, traten gern an öffentlichen Plätzen auf und verkündeten Lehren, die zum glücklichen Leben anleiten sollten. Nicht selten waren darunter auch Scharlatane, die die Gutgläubigkeit ihrer Hörer ausnutzten[19]. Um sich davon abzugrenzen und den Erfolg seiner Evangeliums-Verkündigung zu sichern, erinnert Paulus die Thessaloniker an die gelungenen und tragenden Erfahrungen während des Aufenthalts des Missions-Teams (Paulus, Silvanus, Timotheus).

Die bleibende positive Verbindung zu den „Gründungsvätern" stärkt die Identität der jungen Gemeinde. Der erste Hauptteil des Briefkorpus (1 Thess 2,13–3,13) thematisiert die Beziehung zwischen Apostel und Gemeinde und aktualisiert sie zugleich. Paulus beteuert seine Verbundenheit mit der Gemeinde und seine Besuchsabsicht, die freilich durch höhere Gewalt bislang vereitelt wurde (2,17–20). Um so wichtiger ist ihm die Kontaktpflege durch die Sendung des Timotheus, die die Beziehung aufrechterhält, und seine ununterbrochen intensive persönliche Verbundenheit mit der Gemeinde (3,1–10). Paulus rückt die Ebene der Beziehung in den Vordergrund. Er weiß ganz genau, daß auf seiner Verkündigung des Evangeliums die Überzeugung und Lebenskraft der Gemeinde gründen und daß diese Verkündigung nicht von der Person des Verkündigers, des Apostels, zu trennen ist.

Denn Leben nach dem Evangelium bedeutet für Paulus Nachahmung der Verkündiger und darin des Herrn selbst (1 Thess 1,6). Das Evangelium als Größe sui generis entfaltete beim Auftreten der Missionare in Thessaloniki seine „Kraft" (1,5); dahinter verbirgt sich eine existentielle, an dieser Stelle nicht näher bestimmte Erfahrung der kleinen Christus-Gruppe. Dabei ist das Evangelium als *„unser* Evangelium" (1,5) untrennbar mit dem menschlichen Verkündiger verbunden: Nur in den Worten eines Menschen ist das Evangelium zu hören, und dennoch bleibt es stets Wort Gottes (2,13). Die gelungene und somit grundlegende und tragende Beziehung zum Apostel könnte man – um noch einmal Gerd Theißen zu bemühen – als *normalreligiöse* Erfahrung kennzeichnen. Obwohl sie prinzipiell im Rahmen der Möglichkeiten alltäglicher Erfahrung verbleibt, besitzt ihre Erinnerung und Aktualisierung im Text grundlegende Relevanz für das Leben der Gemeinde in Thessaloniki. Sie bildet die Basis, auf der eine „Theologie" erst aufbauen kann.

Geist-Erfahrungen in Korinth

Geistliche Erfahrungsdimensionen spielten offenbar in der Gemeinde von Korinth eine herausragende Rolle. Die thematische Einheit 1 Kor 12–14 beginnt Paulus mit der Überschrift „Über die Geistesdinge". Dieser Text macht nicht nur verschiedene Phänomene von Geisterfahrungen sichtbar, sondern auch soziale Probleme, die sich aus dem konkreten Vollzug ergaben. In Korinth dominierten extremreligiöse Geisterfahrungen, besonders die Glossolalie[20]; Paulus beschreibt sie als vom Geist gewirkte, ekstatische, aber unverständliche Artikulationen (1 Kor 12,10.28; 14).

Man kann an Menschen in euphorischen Zuständen denken, die sich der Phoneme der Sprache bedienen, aber keine Semantik besitzen. Dieses Geistwirken ließ in den Augen der Korinther eine neue Existenz, eine Überschreitung der nüchternen Realität des Alltags tatsächlich erfahrbar werden.

Erfahrungen in einem veränderten Bewußtseinszustand zählten in der antiken mediterranen Gesellschaft – anders als in der westlichen Gesellschaft heute – zur anerkannten Wirklichkeit; sie waren gesellschaftsfähig, kulturell plausibel und konnten eine besondere Nähe zum „Göttlichen" signalisieren[21].

Und doch wurde diese intensive Erfahrung zur Zerreißprobe für das Gemeindeleben in Korinth. Offenbar kam es zur Eskalation, weil diejenigen, die die Glossolalie vollzogen, in immer größere Euphorie gerieten, während die anderen lediglich zuschauen konnten, da sie die glossolalische Phonemik nicht verstanden (1 Kor 14). Eine Spaltung in der Gemeinde drohte (12,25), weil die Geisterfahrung die zwischenmenschlichen Beziehungen in Frage stellte.

Die Antwort des Paulus möchte für ein weit vielfältigeres Geistwirken sensibilisieren. In den Begabungen *jedes* Gemeindegliedes wirkt der Geist, sie sind Geschenke des Geistes, wofür Paulus in 1 Kor 12 den Begriff „Charismen" benutzt. Zwei Charismenlisten spiegeln die Vielfalt solcher Begabungen, denn neben extremreligiösen Phänomenen wie Heilungsgabe, Wunderkraft und Glossolalie stehen normalreligiöse Begabungen wie Weisheit und Erkenntnis, Helfen und Leiten, prophetische Rede (eine Deutung der aktuellen Lebenswirklichkeit, keine übernatürliche Offenbarung) (12,8–10.28–30). Es geht also darum, Erfahrungen mit den eigenen Geist-Begabungen auch wahrzunehmen und wertzuschätzen. Der Maßstab, den Paulus aufstellt, erlaubt eine solche Wertschätzung aller Begabungen: Charismen finden ihr Ziel im „Nutzen" für die anderen (12,7), im „Aufbau der Gemeinde" (14,5.12).

Die auf diese Weise entstehende Beziehung innerhalb der Gemeinde beschreibt Paulus mit der Metapher der organischen Einheit des Leibes, der aus vielen, vielfältigen Gliedern besteht (12,12–27). Diese Beziehung eröffnet einen Raum für persönliche Geisterfahrungen, die jenseits der Alternative elitär oder alltäglich bewertet werden. Die Erfahrungen des Geistes konstituieren ein Beziehungsdreieck mit drei Eckpunkten: die eigene Geistbegabung, darin die Beziehung zu Gott und zur Gemeinschaft. Der Gemeinschaftsbezug ist zugleich das Korrektiv für den Vollzug geistlicher Erfahrungen.

Spirituelle, rituelle und soziale Erfahrungen

Verschiedene Erfahrungsebenen prägen den Text Röm 6,1–11, der die Teilhabe an Christus und die Taufe thematisiert. In 6,3–5 hält Paulus als bekannte Tatsache, die demnach auch der angeschriebenen Gemeinde in Rom nicht fremd sein kann, die Teilhabe der Christen an Tod und Erweckung Jesu fest.

In diesem Text scheinen sich zunächst *spirituelle* Erfahrungen niedergeschlagen zu haben. Denn die Teilhabe („Gleichheit", „Abbild") am Tod und am Begrabenwerden Jesu, die in die Teilhabe an seiner Erweckung mündet, genauer in einen neuen Lebenswandel, setzt die persönliche Erfahrung eines Existenzwandels voraus. Orte einer solchen Erfahrung der neuen Beziehung mit Christus sind die christlichen Hausgemeinden. Wer sich einer Christus-Gemeinde anschließt, erlebt eine einschneidende Lebenswende, eine Art „Bekehrung" in der Neuausrichtung an Christus[22]. Die neue Christus-Beziehung gestaltet sich als Lebensprozeß[23].

Die Erfahrung des Lebenswandels steht freilich unter dem sogenannten eschatologischen Vorbehalt. Das neue Leben partizipiert bereits an der zukünftigen Vollendung, ohne diese jetzt schon zu besitzen. Entsprechend vorsichtig formuliert Paulus in Röm 6,8: „Wenn wir nun mit Christus gestorben sind, glauben wir, daß wir auch mit ihm leben sollen." Doch gerade dieser Vorbehalt macht die Erfahrungen im weiteren Lebenskontext der eher widerständigen sozialen Wirklichkeit glaubwürdig.

Eine *rituelle* Erfahrung spiegelt sich in den Hinweisen auf den Taufritus in 6,3f. („in den Christus Jesus hinein getaucht/getauft", „durch die Eintauchung/Taufe in den Tod"). Die existentielle Erfahrung der Verwandlung wird darin rituell konzentriert erlebbar. Der ritualisierte Vorgang, ins Wasser hineinzutauchen, untergetaucht zu sein und wieder aufzutauchen, impliziert an sich schon einen Erlebnischarakter und vermag so die Erfahrung vom Mit-Sterben und Neu-Leben zu symbolisieren.

Das Element des Wassers ruft biblische Konnotationen wach (das Chaoswasser bei der Schöpfung, die tödliche Wasserflut beim Exodus), die auch tiefenpsychologisch ausgewertet werden können. Interessant sind als Analogie und zeitgeschichtlicher Rezeptionshorizont die Initiationsriten in den eingangs erwähnten Mysterienkulten: Der Initiand vollzieht das urzeitliche, mythische Geschick der Kultgottheit nach (was mit eindrücklichen Inszenierungen wie z.B. Lichteffekten gestaltet werden konnte) und hat so Teil am Leben der Gottheit. Solchen rituellen Vollzügen eignet ein hoher Erlebnischarakter, der ein ernstzunehmendes Suchen nach religiösen Erfahrungsmomenten dokumentiert. Die christliche Taufe partizipierte an dieser Bewegung, läßt sich aber nicht von den Mysterien ableiten.

Schließlich sind mit dem Geschehen der Lebenswende *soziale* Erfahrungen verbunden, die Paulus theologisch gedeutet als Befreiung aus den Sündenstrukturen der Welt ins Gespräch bringt: „daß ihr zwar Tote seid für die Sünde, Lebende aber für Gott in Christus Jesus" (Röm 6,11). Eingegangen ist in diese Aussage wohl die gesellschaftliche Erfahrung eines scharfen Einschnitts in den üblichen Bezügen zur Familie, zu Vereinen und Wirtschaftspartnern beim Eintritt in die Christus-Gemeinschaft. Unterschiedliche Lebensformen stehen sich gegenüber, so daß sich Jesus-Anhänger in der römisch geprägten Gesellschaft tendenziell als Außenseiter erfuhren. Andererseits steigert sich das Identitätsbewußtsein: Die Erfahrung der

Christus-Gemeinschaft erhält kollektive Züge; Frederic Bruce kann von „a communal or corporate mysticism" (eine gemeinschaftliche oder kollektive Form von Mystik) bei Paulus sprechen[24]. Paulus prägt dafür die Formulierung vom Leben „in Christus", womit der neue Lebensraum unter der Herrschaft Gottes gemeint ist, in den man durch die Taufe eintritt und der offen ist für verschiedene Geisterfahrungen, die Gemeinde als Kollektiv des „Leibes Christi" konstituieren (1 Kor 12).

Die Erinnerung an die Lebenswende, die so radikal ist wie der Tod, ist in Röm 6 sprachlich kondensiert und damit für die Erfahrungen Späterer anschlußfähig. Paulus kann sie an anderer Stelle im Bild der Neuschöpfung in Christus fassen (2 Kor 5,17; Gal 6,15) und damit frühjüdische Bekehrungsmetaphorik aufgreifen. Diese zeigt, wie radikal die mit der Bekehrung verbundene Erfahrung wahrgenommen werden konnte. Vorstellungen wie Wieder-Erneuerung, Wieder-Formung und Wieder-Lebendigmachen und der Gegensatz von Tod und Leben finden sich auch in dem frühjüdischen Roman „Josef und Aseneth", wo der Jude Josef für die Bekehrung seiner geliebten Aseneth, einer Ägypterin, betet (JosAs 8,10f.).

Text und Beziehungs-Erfahrung

Die Beispiele aus den Paulusbriefen haben sowohl die Auffindbarkeit als auch die Bedeutung der Erfahrungsdimension bei Paulus angezeigt. Damit erscheint die exegetische Nachfrage nach religiösen Erfahrungen des Urchristentums sinnvoll, ja notwendig. Wichtig ist, die historische Situierung solcher Erfahrungen, die nicht einfach die unseren sind und die von anderen Zeitumständen bedingt wurden, wahrzunehmen. Es handelt sich um geschichtlich erinnerte Erfahrungen, deren Kondensat sich in neutestamentlichen Texten findet. Die Fremdheit dieser Erfahrungen bringt es mit sich, daß die Exegese sie nicht für heutige Bedürfnisse reproduzieren kann. Wohl aber kann sie auf deren geschichtliche Existenz hinweisen, ihre Bedeutung für christliches Leben verdeutlichen und den Text für heutige, in Analogie geschehende Lese-Erfahrungen bereitstellen.

Dabei geht es um Beziehungserfahrung, die im Geist geschieht und sowohl Gott bzw. Christus als auch die anderen Gemeindeglieder als Gegenüber erkennt. Das Modell des Beziehungsdreiecks schützt vor einlinigen Beziehungen, die verkürzen und unfrei machen, und öffnet einen dreidimensionalen Erfahrungsraum. Es ist charakteristisch für das „spirituelle" Denken des Paulus, die geistlichen Erfahrungen der einzelnen Christen stets an ihren Gemeinschaftsbezug rückzubinden.

Beziehungs-Erfahrungen schlagen sich in Texten nieder. Dementsprechend deutet Paulus eine Theologie des *Wortes* an. Die persönliche Aneignung des Wortes der Verkündigung von Christus (Röm 10,17) läßt das textuelle Erfahrungskondensat wieder flüssig, lebendig werden – für die Zeit des Paulus und *mutatis mutandis* für Menschen heute, die sich auf Erfahrungen mit dem Text einlassen:

„Das Wort ist dir nahe, in deinem Mund und in deinem Herz, das ist das Wort des Glaubens, den wir verkünden. Denn wenn du mit deinem Mund bekennst: Herr ist Jesus, und in deinem Herzen glaubst: Gott erweckte ihn aus Toten, so wirst du gerettet werden" (Röm 10,8f.).

ANMERKUNGEN

[1] Apuleius, Der goldene Esel, Metamorphoseon Libri XI (Tusc). Lt.-dt., hg. u. übers. v. E. Brandt u. W. Ehlers (Düsseldorf [5]1999); dazu H.-J. Klauck, Die religiöse Umwelt des Urchristentums I (Stuttgart 1995) 115–118, Text 117.

[2] Einen guten Überblick zu den Mysterienkulten bietet Klauck (A. 1) 77–128; zu den Isis/Sarapis-Mysterien vgl. M. Bommas, Heiligtum u. Mysterium. Griechenland u. seine ägyptischen Gottheiten (Mainz 2005).

[3] A. Schweitzer, Die Mystik des Apostels Paulus (Tübingen [2]1954).

[4] H. Wahl, Empathie u. Text. Das selbstpsychologische Modell interaktiver Texthermeneutik, ThQ 169 (1989) 201–222.

[5] Ebd. 207; vgl. ders., Lebenszeichen von Gott – für uns. Analysen u. Impulse für eine zeitgemäße Sakramentenpastoral (Münster 2008) 100–135.

[6] Ebd. 208, vgl. 222.

[7] Ebd. 210, vgl. 218.

[8] Ebd. 220.

[9] Ders., Symbolische Erfahrung: umgestaltete Beziehungserfahrung. Skizze einer psychoanalytisch fundierten Symboltheorie, in: Wege zum Menschen 5 (1999) 447–462, 449.

[10] Ebd. 448.

[11] Ebd. 450.

[12] Ebd. 451.

[13] Ebd. 454 u. 460.

[14] G. Theißen, Erfahrung u. Erleben. Die spirituelle Dimension der urchristlichen Religion, in: Erleben u. Verhalten der ersten Christen. Eine Psychologie des Urchristentums (Gütersloh 2007) 111–250.

[15] Vgl. auch L. T. Johnson, Religious Experience in Earliest Christianity. A Missing Dimension in New Testament Studies (Minneapolis 1998).

[16] Zu dieser Frage vgl. St. Schreiber, Gibt es eine neutestamentliche Spiritualität? Eine Problemanzeige, in: TThZ (erscheint in Heft 4/2009 oder 1/2010).

[17] Theißen (A. 14) 115.

[18] Ebd. 141–155.

[19] Dazu A. J. Malherbe, Paul and the Popular Philosophers (Minneapolis 1989).

[20] Zur kulturgeschichtlichen Einordnung der Glossolalie vgl. Ch. Wolff, Zungenrede I. Neues Testament, in: TRE 36 (2004) 754–763; vgl. Johnson (A. 15) 107–117 u. 120–124.

[21] J. J. Pilch, Ereignisse eines veränderten Bewußtseinszustandes bei den Synoptikern, in: Jesus in neuen Kontexten, hg. v. W. Stegemann, B. J. Malina u. G. Theißen (Stuttgart 2002) 33–42.

[22] R. Jewett, Romans. A Commentary (Minneapolis 2007) 408, verweist auf kollektive mystische Erfahrungen der römischen Gemeinde.

[23] Vgl. Ch. Strecker, Auf den Tod getauft – ein Leben im Übergang. Erläuterungen zur lebenstransformierenden Kraft des Todes bei Paulus im Kontext antiker Thanatologien u. Thanatopolitiken, in: JBTh 19 (2004) 259–295.

[24] Fr. F. Bruce, Was Paul a Mystic?, in: RTR 34 (1975) 66–75, 67.

Josef Schmidt SJ

Evolution und Schöpfungsglaube

Der evangelische Theologe Wolfhart Pannenberg schreibt: „Der Kampf gegen den Darwinismus gehört zu den folgenschwersten Fehlentwicklungen im Verhältnis von Theologie und Naturwissenschaft."[1] Nach Pannenberg sagt uns die Evolutionslehre vor allem, daß der Kosmos keine statische Ordnung ist, sondern ein sich entwickelndes Ganzes – eine Aussage, in welcher der christliche Glaube eine seiner Grundgewißheiten, nämlich die der Geschichtlichkeit der Welt und des Menschen hätte bestätigt finden können. Für den katholischen Theologen Karl Rahner SJ ist in der biblischen Schöpfungslehre der Begriff der Selbstentwicklung und Selbstentfaltung enthalten im Unterschied zur artifiziellen Herstellung, so daß sich auf diese Weise eine Entsprechung zur Evolutionstheorie ergibt[2].

Diese beiden anerkannten Theologen stehen für die heute weithin geteilte Auffassung (nicht nur in der akademischen Theologie, sondern auch im allgemeinen gebildeten Glaubensbewußtsein), daß sich die Schöpfungslehre und die Lehre von der Evolution des Lebens nicht widersprechen. Es fällt einem zuweilen nicht ganz leicht, den lange, noch zur Zeit des Theologen und Paläontogen Pierre Teilhard de Chardin SJ (1881–1955) dauernden Streit heute so recht zu verstehen. Doch gab es für ihn vor allem folgende Gründe.

1. Das Verständnis der biblischen Schriften: Man nahm sie in einem Sinn wörtlich, wie selbst die biblischen Verfasser und Redakteure sie unmöglich wörtlich genommen haben konnten. Bekanntlich existieren zwei Schöpfungsberichte: Gen 1 und 2, wobei der zweite der ältere ist. Im älteren zweiten wird auf der noch öden Erde aus deren Lehm der erste Mensch geschaffen; dann erst wird die Erde zu einem Garten gemacht, in den die Tiere hineingeschaffen werden, und schließlich wird die Frau aus dem Leib des Mannes gebildet. Im ersten Schöpfungsbericht bildet die Erschaffung des Menschen den Schlußpunkt. Ein Widerspruch? Aber wenn sogar die Bibel selbst keine Schwierigkeiten hat, beide Berichte gelten zu lassen, warum sollen wir sie haben? Und warum sollen wir uns dann mit Widersprüchen zu unserer heutigen Weltsicht herumquälen, die wir im ersten Schöpfungsbericht finden? Dort werden am ersten Tag das Licht und der Wechsel von Tag und Nacht erschaffen und erst am vierten Tag Sonne und Mond. Schon am dritten Schöpfungstag sprießen aus der Erde die Pflanzen. Sie brauchten also noch keine Sonne. Und die ganze Schöpfung soll noch dazu in sechs Tagen geschehen sein.

Carl Friedrich von Weizsäcker sagte, man könne den biblischen Schöpfungsbericht nur entweder „ernstnehmen" oder „wörtlich nehmen"[3]. Wenn man ihn nun

ernstnimmt (und nicht buchstäblich wörtlich), enthält er die einfache Aussage, daß die Welt ihren Grund in der Schöpfermacht Gottes hat. Die literarische Gestaltung ist allerdings nicht unwichtig. In ihr sind interessante Aussagen zu finden: Zum Beispiel ist die Erschaffung von Sonne und Mond als bloßer „Lampen" (Maór) am Himmel ein Hinweis auf ihre Nicht-Göttlichkeit (in Abgrenzung zu den babylonischen Schöpfungsmythen, in denen das Licht vergöttlicht ist); die Pflanzen als Nahrung für Mensch und Tier gemeinsam (Gen 1,9ff.), das ist die Andeutung eines paradiesischen Friedens zwischen Mensch und Tier, von dem der Prophet Jesaia als Zukunft sprechen wird (Jes 11,6ff.; 65,25). Diese Aussagen sind bedeutsam, aber die Kernaussage ist jene von der Schöpfermacht Gottes.

2. Ein weiterer Grund lag darin, daß man dem Schöpfungsbericht eine feste Ordnung entnahm, die am Anfang für alle Zeiten als unveränderlich geschaffen erschien. Dies verband man mit der Lehre des Aristoteles von der Konstanz der Wesensformen und der durch sie gebildeten Gestalten des Lebens. Charles Darwins Evolutionslehre rührte hier an eine bestimmte Metaphysik, in der das Christentum seit der Spätantike seine Vernünftigkeit auszusprechen gewohnt war.

3. Schließlich verstand man den Gedanken der Entwicklung des Lebens aus einfachen zu höheren Formen als eine Reduktion des Höheren auf das Niedere und damit als die Auflösung der Geistigkeit und Würde des Menschen in untergeistige Formen des Seins hinein. Begünstigt wurde diese Auffassung dadurch, daß die Lehre Darwins, zwar nicht von Darwin selbst, aber von einflußreichen Anhängern zu einer Propagierung des Atheismus genutzt wurde, so etwa von Ernst Haeckel („Die Welträtsel" 1899, mit vielen Auflagen danach). Man kann sagen, daß man in Deutschland den Darwinismus vor allem durch die Brille von Haeckel sah und ablehnte.

Mit einem besseren Verständnis der biblischen Schriften, einer Lösung von einer bestimmten Wesensmetaphysik und mit der Einsicht, daß ein evolutives Weltverständnis keineswegs per se atheistisch sein muß, hat sich der Konflikt entspannt. Damit ist aber für den Dialog auch eine neue Ebene erreicht. Gelassener läßt sich nun die Frage stellen, ob diese beiden großen Hinblicke auf die Welt einander etwas zu sagen haben, so daß die eine Weltsicht durch die andere gewinnen und zu einem tieferen Selbstverständnis gelangen kann. Eine solche Vermittlung ist die Aufgabe der Philosophie. Sie kann aber nur gelingen, wenn beide Seiten zu einer entsprechenden philosophischen Selbstexplikation bereit und in der Lage sind. Dafür einen Weg zu weisen ist mein Anliegen. Ich werde in zwei Schritten vorgehen. Zuerst werde ich in einer biblisch theologischen Entfaltung den Schöpfungsbegriff für diesen Dialog auf den Punkt bringen. Dann werde ich zeigen, daß eine prinzipiell evolutive Weltsicht zu einem Verständnis der Wirklichkeit verhelfen kann, das exakt für den Schöpfungsglauben offen ist.

I. Der biblisch-theologische Schöpfungsglaube

Wie ist der biblische Schöpfungsglaube entstanden? Es zeigt sich, daß er einer besonderen Logik folgt, die für das Begreifen dieses Glaubens von entscheidender Bedeutung ist. Das große Ereignis in der Geschichte Israels war die Befreiung aus Ägypten. Die kollektive Erinnerung an diese rettende Tat Gottes konstituiert das Volk. So gehört das „Siegeslied des Mose", in dem er die Rettung vor dem Heer des Pharao preist (Ex 15), zu den ältesten Texten des Alten Testaments. Gott ist der Befreier. So stellt sich Gott auch selbst vor in der Einleitung zum ersten Gebot vom Sinai und zu den Geboten überhaupt: „Ich bin Jahwe, dein Gott, der dich aus Ägypten, dem Sklavenhaus, herausgeführt hat. Du sollst keine anderen Götter neben mir haben" (Ex 20,2f.). Der gemeinsame Gott wird also identifiziert als der geschichtlich wirkende Gott. Doch wenn sich Gott in der Geschichte als so mächtig erwiesen hat, dann hat er die Geschichte überhaupt in der Hand und hat auf ihrem langen Gang immer schon an die zu Rettenden gedacht. Er war also auch der Gott der Vorfahren. Er hat somit die „Väter" bereits geführt. Diesem Gott liegt demnach „an uns". Wir sind ihm wichtig, so lautet die Gewißheit.

Es wird demzufolge eine Vorgeschichte erzählt, zunächst ab Abraham, den Gott erwählt hat und dem er das Land versprochen hat, in welches das Volk nach langem Weg durch die Geschichte ziehen soll. Deren wichtige Ereignisse sind der Aufenthalt in Ägypten, der Zug durch die Wüste, die Landnahme und die Etablierung des Königtums. In Konfrontation mit den Göttern Kanaans und wohl auch Ägyptens, welche die Welt und die Natur erhalten, mußte man sich die Frage stellen: Wie steht unser Gott zu diesen göttlichen Mächten? Wenn er der ist, der die ganze Geschichte in der Hand hat, dann muß er auch über die Natur im ganzen mächtig sein. Die Macht über die Natur ist aber nur dann radikal gedacht, wenn sie letzte Schöpfermacht ist. Eindeutiger als in den umliegenden Religionen gilt der Gott Israels deshalb als der eine und unabhängige Herr über die Welt im ganzen, dem sie ihr Sein verdankt und dem sich kein Geschehen in dieser Welt entziehen kann.

So wurde – etwa im neunten Jahrhundert – der Vätergeschichte der Schöpfungsbericht von Gen 2 vorangestellt. In ihm wird sofort vom Menschen gesprochen, den Gott aus Lehm bildet, um ihm dann das Leben einzublasen. So bildet Gott auch die Tiere, und aus dem ersten Menschen (Adam) bildet er den zweiten Menschen (Eva). Die Vorstellung, daß Gott seine Geschöpfe formt aus einem Material und auf diese Weise schafft, hält sich noch bis in die späten Schichten des Alten Testaments. Deshalb heißt es im Buch der Weisheit (1. Jh. v. Chr.): „Deine allmächtige Hand, die die Welt aus gestaltlosem Stoff (ex amorphu hyles) gebildet hat" (Weis 11,17). Hier wird offensichtlich der griechische Hylemorphismus herangezogen, um jene alte Schöpfungsvorstellung zu formulieren.

Der bekannte Schöpfungsbericht von Gen 1 ist ein sehr viel späterer Text. Er dürfte aus der Zeit des babylonischen Exils oder nach dem Exil stammen (6./5 Jh.):

„Im Anfang schuf Gott Himmel und Erde. Die Erde aber war wüst und leer (tohu wabohu). Finsternis lag über der Urflut, und Gottes Geist schwebte über dem Wasser. Und Gott sprach: Es werde Licht, und es ward Licht" (Gen 1,1 ff).

Es ist umstritten, ob hier von einer Schöpfung aus dem Nichts die Rede ist. Hat Gott erst das „tohu wabohu" geschaffen und dann die Welt? Ein eigenartiger Gedanke. Oder beweist Gott seine Schöpfermacht in der Gestaltung des Chaos? Jedenfalls ist Gott in Gen 1 der souveräne Schöpfer, auch wenn das tohu wabohu als ein ihm vorgegebenes Chaos verstanden wird. Es scheint, daß die Schöpfung in Gen 1 durchaus so verstanden werden konnte, wie sie in Weis 11,17 beschrieben wird, nämlich als Gestaltung einer vorgegebenen formlosen Materie.

Jedenfalls ist die Souveränität Gottes hier klarer zum Ausdruck gebracht als im älteren Schöpfungsbericht von Gen 2, schon durch die Art des Wirkens: Gott schafft durch das Wort, nicht mehr in handwerklicher Manier, also distanzierter und souveräner. Das Wort erinnert aber auch an das Geschichtswirken Gottes. Gott hat den Abraham gerufen, hat den Mose angesprochen und sich am Sinai in den Geboten kundgetan. Die Theologie der Weltschöpfung kommt ja auch wesentlich durch eine Radikalisierung des Glaubens an das Geschichtswirken Gottes zustande, und sie wird selbst wieder in einer Entsprechung zum geschichtlichen Wirken formuliert. Denn Gottes Wort ist die Tat, die allem Geschehen einen Anfang setzt.

Schöpfung aus dem Nichts

Der ausdrückliche Begriff von der „Schöpfung aus dem Nichts" findet sich erst im zweiten Makkabäerbuch aus dem zweiten Jahrhundert vor Christus (griechisch geschrieben). Der Zusammenhang ist folgender: Der Seleukide Antiochus Epiphanes – er herrschte von 175 bis 164 – wollte die Religion seines Reichs vereinheitlichen. Dabei störten die Juden (Palästina gehörte zum Seleukidenreich). Der Tempel wurde geschändet, das Volk sollte unter Todesandrohung gezwungen werden, die eigenen religiösen Gebote zu übertreten (und z.B. Schweinefleisch essen). Von einer Mutter mit ihren sieben Söhnen wird berichtet. Die Söhne bleiben standhaft. Sie werden gefoltert und getötet, einer nach dem anderen. Die Mutter muß zusehen. Schließlich ist nur noch der jüngste übrig. Antiochus fordert die Mutter auf: Wenn du willst, daß dir wenigstens dieser übrig bleibt, so bringe ihn dazu, eurem Gott abzuschwören. Die Mutter aber wendet sich mit folgenden Worten an ihr Kind:

„Ich bitte dich mein Kind, schau dir den Himmel und die Erde an, sieh alles, was es da gibt, und erkenne: Gott hat das alles aus dem Nichts geschaffen (wörtlich: uk ex onton: nicht aus Seiendem, bei einigen Textzeugen: ex uk onton: aus nicht Seiendem), und so entstehen auch die Menschen. Hab keine Angst vor diesem Henker. Sei deiner Brüder würdig und nimm den Tod an! Dann werde ich dich zur Zeit der Gnade mit deinen Brüdern wiederbekommen" (2 Makk 7,28f.).

Der hochspekulative Gedanke der Schöpfung aus dem Nichts wird ausgesprochen in einem dramatischen geschichtlichen Zusammenhang. Dies bindet ihn nochmals an das göttliche Geschichtswirken. Auf den Gott, der über Welt und Natur mächtig ist, kann vertraut werden. Existentiell vor dem Nichts stehend richtet sich das Vertrauen auf den, dessen Macht auch am Nichts keine Grenze hat. Aufschlußreich ist die Verbindung des Glaubens an die Schöpfung aus dem Nichts mit der Hoffnung auf die Auferstehung von den Toten. Auch sie findet sich in den älteren Schichten des Alten Testaments noch nicht (erst im 2. Jh. v.Chr: Dan 12; Jes 26,19; und in 2 Makk 7,9; 12,44; 14,46).

Im Neuen Testament findet sich diese Verknüpfung dann ebenfalls: Im Römerbrief heißt es von Abraham, daß er an den Gott, „der die Toten lebendig macht und der das Nichtseinde ins Dasein ruft ... gegen alle Hoffnung hoffend geglaubt hat" (Röm 4,17f.). Die Formulierung des Schöpfungsglaubens nach 2 Makk 7,28 wurde in der christlichen Schrift „Der Hirt des Hermas" (um 120) aufgenommen: Gott ist der, „der aus dem nicht Seienden das Seiende geschaffen hat" (I, 1). Irenäus (2. Jh.) dürfte sie wohl zitieren, wenn er von Gott sagt: „omnia ... fecit ex eo quod non erat ad hoc quod sint omnia (alles hat er gemacht aus dem, was nicht war, damit es sei)" (adv. haer. I, 22,1). Die klassische Lehre von der „creatio ex nihilo (der Schöpfung aus dem Nichts)" war damit etabliert.

Nochmals der Zusammenhang: Gott ist der Retter, der Gebieter. Er ist Herr über die Geschichte und deshalb über die Welt im ganzen. Die Erschaffung der Welt ist also ebenfalls eine Art geschichtlicher Akt, kein natürlicher Hervorgang, sondern ein Freiheitsakt. Auch das Verständnis, daß Gott an den Menschen liegt, daß sie ihm nicht gleichgültig sind, enthält die Vorstellung eines freien Sich-Zuwendens Gottes, die dann zum Gedanken der Erwählung führt, der sich durch das ganze Alte Testament zieht. Auf diesen Gott kann man bauen. Sein Wesen ist aber dann so, daß er vom Menschen als einziger Gott anerkannt werden muß im Sinn des ersten Gebots: Gott allein! Der hat gerettet. Auf ihn ist zu bauen. Aber er nimmt auch in die Pflicht, und rundum in die Pflicht nehmen kann nur dieser Gott. Nur er ist die letzte Instanz, die allein letztlich gebieten kann. Die Unbedingtheit der Gebote, die Unbedingtheit des Gewissens, hängt an der Unbedingtheit Gottes.

Zugleich gilt: Sich von diesem Gott in die Pflicht nehmen lassen, heißt auf ihn bauen, auf ihn vertrauen, und auf ihn vertrauen heißt glauben, daß er der über alles mächtige Gott ist. So hängen die zentralen Themen des Alten Testaments miteinander zusammen: das Bauen auf den Gott, der rettet, der geschichtlich wirkt, der er-

wählt, der unbedingt verpflichtet und der die Welt in Freiheit erschaffen hat. Und erschaffen hat er sie, damit sie zu sich komme und ihren göttlichen Schöpfer in Freiheit erkenne und anerkenne. Dieser Gott, der den Menschen individuell und kollektiv so beansprucht, ist auch der Gott auf den man ganz bauen kann. Dann aber muß er das Ganze unserer Wirklichkeit in der Hand haben, auch die Natur, deren Teil wir sind, d.h. er ist Schöpfer im strikten Sinn[4].

Aus dieser Theo-Logik, also der Logik des Glaubens, ergibt sich ein hochspekulativer Gedanke, der die sich an die Bibel anschließende Schöpfungslehre der „abrahamitischen" Religionen (Judentum, Christentum, Islam) auszeichnet, nämlich die Lehre der Schöpfung aus dem Nichts. Sie unterscheidet sich von den Vorstellungen der umliegenden Religionen und deren Mythen in dieser Radikalität des Schöpfungsgedankens, aber auch von einer Schöpfungslehre wie sie Platon im „Timaios" entwirft, wo der „Vater des Alls", als Demiurg eine vorgegebene Materie nach der ewigen Ordnung der Ideen gestaltet. Und es zeigt sich, daß dieser Gedanke durchaus etwas zu tun hat mit der Frage, nach der Vereinbarkeit von Schöpfungsglaube und evolutivem Weltbild.

Schöpfung aus dem Nichts heißt: Die Welt ist „ins Nichts gestellt". Sie grenzt nur an sich selbst, sie grenzt an „nichts". Der positive Sinn dieser Aussage ist: Die Welt ist auf sich selbst verwiesen. Sie ist sich selbst übergeben, um sich aus sich selbst zu entwickeln. D.h. die Lehre von der Schöpfung aus dem Nichts ist die Lehre von der größtmöglichen Selbständigkeit der Welt, der größtmöglichen, das bedeutet: zwar keiner absoluten, aber doch einer solchen, daß eine „Außensteuerung" ihrer gar nicht denkbar ist, denn sie grenzt an nichts. Sie ist auf sich verwiesen, ist als ganze sich selbst gegeben. Darin liegt aber beides: das Selbstsein und die Abhängigkeit. Die Welt ist sich selbst *gegeben*, und: sie ist sich *selbst* gegeben. Beides sagt der Schöpfungsbegriff in einem. Das ihr im ganzen eigene Beisichsein kommt in ihr zur Erscheinung, vor allem im Lebendigen und im Geistigen. Hier manifestiert sich ihr Selbstsein. Die Welt konnte aus sich Leben und Geist hervorbringen. Sie stellt sich in diesen Wirklichkeiten selbst dar, manifestiert sich in ihnen. Anders gesagt: Sie kommt zu sich. Im Geist blickt sie auf sich zurück.

Die Lehre der Schöpfung aus dem Nichts ist von daher ganz natürlich mit einer prozessualen und evolutiven Sicht der Entstehung komplexer Gestalten in der Welt zu verbinden. Der Streit zwischen Theologie und Evolutionslehre ist also tief bedauerlich, weil völlig unnötig. Die Bibel kann gegen eine solche Verbindung nicht ins Feld geführt werden. Denn in den biblischen Schöpfungsberichten kommt es allein auf die Kernaussage an, daß die Welt letztlich in ihrem ganzen Sein von Gott abhängt. Heute wissen wir, daß sich die Welt in einem langen Prozeß zum jetzigen Zustand entwickelt hat. Aber zu diesem Prozeß hat Gott sie freigesetzt. Dies kann man dem Schöpfungsbericht entnehmen. Gott hat ihr Raum gegeben, sich zu entfalten und zu sich zu kommen. Nikolaus Cusanus (1401–1464) schreibt: „Et audit te terra et hoc audire eius est fieri hominem (und es hört dich die Erde, und dies ihr Hören ist das Werden des Menschen)" (De visione Dei 10).

II. Die Relevanz der Schöpfungslehre für eine evolutionäre Weltsicht

Ich möchte im folgenden eine philosophische Konzeption vorlegen, die in profilierter Weise von Karl Rahner SJ, Adolf Haas SJ und Béla Weissmahr SJ entwickelt wurde[5] und die – im Unterschied zur aristotelischen Metaphysik – den Evolutionsgedanken in die Ontologie aufnimmt und sich auf diesem Weg für den Schöpfungsglauben öffnet. Nun ist für die Philosophie der Blick auf das Ganze der Wirklichkeit kennzeichnend in der Absicht, sie in ihren grundlegenden Strukturen zu begreifen (dies ist seit den Vorsokratikern das Programm der Metaphysik). Doch diese Blickrichtung wird von der Evolutionslehre insofern ebenfalls verfolgt, als sie im Projekt einer „synthetischen Theorie" zu einem Begreifen aller Bereiche unseres Lebens führen will und das biologische und geistige Leben nochmals einordnet in die Entwicklung des Kosmos. Sie berührt damit die klassisch philosophischen Fragen nach dem, was ist und zwar im ganzen des Seins. Ich beginne mit dem Begriff des Lebens und seiner Einordnung in den Kontext dessen, was ist.

Die eigentümliche Struktur des Lebens

Leben – wie unterscheiden wir es vom Nichtlebendigen? Wir unterscheiden es, indem wir es als etwas identifizieren, das nicht nur *ist* und *wird*, wie alles sonst in unserer Welt, das wir uns stets dadurch zu erklären suchen, daß wir es auf äußere Bedingungen zurückführen, wobei unser wissenschaftliches Bemühen darauf zielt, es von dorther nach mathematischen Gesetzen abzuleiten. Lebendiges stellt sich unserem Blick ganz anders dar. Zwar teilt es offenbar mit dem Nichtlebendigen die materiellen Bestandteile und deren Gesetze und steht mit ihm in einem Abhängigkeitsbezug. Zugleich aber hat es noch eine eigentümliche Innerlichkeit, die wir im Außerlebendigen so nicht finden. Es hat ein Verhältnis zu sich selbst. Das Lebendige kann seine im Außenbezug befindlichen Elemente und Vorgänge zu einer Ganzheit integrieren, die es selbst ist, als die es besteht und agiert und durch die es sich zur Umwelt ins Verhältnis zu setzen und gegen sie zu behaupten vermag. Die „Lebenswissenschaft", die „Biologie", beschreibt diesen Vorgang als „Stoffwechsel" und „Umwelt-Abgrenzung".

Wir haben hier Seiendes in einer bestimmten Struktur vor uns, nämlich in der des Selbstverhältnisses. Mit diesem Selbstverhältnis ist auch die Unterscheidung von „gut" und „schlecht" gegeben. Für das Lebewesen ist etwas vorteilhaft oder nachteilig, gut oder nicht gut, und es vollzieht diese Unterscheidung selbst. Sie ist also nicht von uns in es hineingetragen. Bei bloßen physikalischen oder chemischen Vorgängen können wir von einer solchen Unterscheidung im Ernst nicht reden. Erst das Leben stiftet die Kategorie des „Wertes". Ein anderer Ausdruck dafür ist „Ziel" oder auch „Sinn". Das Lebewesen ist auf ein Ziel ausgerichtet und hat Ziele. Es

sucht, strebt, hat die Tendenz, sich durchzusetzen. Es läßt sich nicht anders beschreiben. Die Vorgänge innerhalb seiner haben genau diesen „Sinn". Man kann sie vom Ziel des Lebendigen her „verstehen", vom Ziel, sich auf seine Ganzheit zu beziehen und seine Außenbezüge und überhaupt anderes dafür „in Dienst nehmen". Sein Wirken ist also mit einem Vorgriff verbunden, dem Vorgriff auf seine Ganzheit, die, obwohl als bestimmende *Wirklichkeit* schon vorhanden, „noch nicht" besteht, also erst noch zu *verwirklichen* ist. Deswegen muß das Bestreben des Lebewesens, sich zu erhalten, unterschieden werden vom Gesetz der Trägheit, nach welchem ohne Fremdeinwirkung der Jetzt-Zustand erhalten bleibt.

Das Leben als „Sinn" des Seins und unseres Universums

Das Leben ist keine äußere Zutat zu unserer Welt, sondern geht aus ihr hervor. Im Leben zeigt sich, was unsere Welt sein kann, was sie potentiell ist. Denn sie realisiert im Lebendig-Sein offenbar ihre eigene innere Möglichkeit. Hat diese „Realisierung" mit dem zu tun, was sie als Welt überhaupt ist? Die Welt ist, so können wir auf einen ersten Blick sagen, für uns das Universum. Sie ist einfach das, was „ist". Hängt nun dieser schlichteste und allgemeinste Begriff dessen, was „ist", irgendwie zusammen mit jener Einheit von Welt und Leben? Betrachten wir den Begriff dessen, was „ist", genauer! Was heißt „Sein"? Vor allem dies: Selbständigkeit, Eigensein, ein Selbstsein, das auch unserem Denken gegenübersteht. So sagen wir etwa: „Das ist nicht bloß erdacht. Es besteht wirklich. Es *ist.*" Wenn wir so sprechen, meinen wir, daß das, was „ist", unabhängig von uns besteht, auch unabhängig davon, ob wir gerade daran denken. Wir können also sagen: Sein bedeutet im Wesentlichen *Selbständigkeit*. Sein steht in sich, hat Eigenstand, ist in sich und aus sich selbst.

Zugleich ist das einzelne Seiende allerdings verknüpft mit anderem Seienden, auch mit uns als den erkennenden Subjekten. Es ist nicht einfachhin und total selbständig und aus sich selbst, sondern ist verursacht, bedingt, steht in Wechselbeziehung und Wechselwirkung mit anderem Seienden und ist aus diesen Bezügen gar nicht wegzudenken. Es *wäre* überhaupt nicht außerhalb dieser vielfachen Bezüge, die somit beweisen, daß es nicht schlechthin selbständig und aus sich selbst ist. Schon der Begriff des „Seins" ist ja ein Allgemeinbegriff: Er umfaßt alles, was ist, und fügt das einzelne Seiende in diesen denkbar umfassendsten Zusammenhang ein.

Haben wir damit die Selbständigkeit des Seins, von der wir doch ausgingen, gleich wieder zum Verschwinden gebracht? Bei näherem Hinsehen keineswegs. Denn das Sein im ganzen, das Universum des Seins, hat genau die Selbständigkeit, die wir am einzelnen Seienden feststellten und ihm bei aller Verknüpfung mit anderem Seienden auch nie ganz absprechen können. Das Ganze des Seins ist auf jeden Fall selbständig. Es ist aus sich. Es ist nicht „von anderem her". Was wäre auch das andere zum Sein? Es wäre das Nichts. Und damit ist klar: Das Sein hat kein „Anderes". Es

ist aus sich, und es ist grenzenlos. Grenzen könnte es nur ans Nichts. Es grenzt also an nichts. D. h. es ist unbegrenzt. Das Sein als Ganzes ist aus sich selbst, und es hat in sich die denkbar höchste Selbständigkeit. Diese ist dem Sein also keineswegs äußerlich, sondern wesentlich. Was aber heißt Selbständigkeit? Es heißt: im Grunde auf sich selbst bezogen zu sein, das Eigenste, das eigene Sein, aus sich selbst zu haben, also schlicht: *selbst* zu *sein*.

Die zwei Dimensionen des Seins – endliches und unendliches Sein

Sein ist Selbstsein, und dieses Selbstsein stellt sich in verschiedenem Grad dar. Letztlich aber ist das Sein reines Selbstsein, vollkommenes Durch-sich-selbst-Sein. Das aber ist der Begriff des im eigentlichen Sinn unendlichen Seins, des Absoluten. In ihm kann es kein Auseinander, keinen Außenbezug geben, kein Anderssein, sondern nur Einheit und reinen Selbstbezug. Warum? – Eine Andersheit, ein Auseinander, bedarf stets einer weiteren Vermittlung und vermag deshalb den Bezug der Gegenseitigkeit niemals vollkommen durch sich selbst zu konstituieren. Hätten wir im Sein nur diese Außenvermittlung, dann gäbe es letztlich kein Selbstsein, aber auch kein Sein. Denn Sein heißt letztlich: Selbst-Stand und Selbstvermittlung. Der Gedanke alleiniger Außenvermittlung schlösse also das Sein überhaupt aus, was unmöglich ist. Wenn wir aber Sein nicht ohne Selbstsein denken können, muß das Sein letztlich durch sich selbst vermittelt sein. Das Sein im ganzen muß somit letztlich, d. h. in seinem Grund, aus sich und durch sich selbst vermittelt sein. Doch dieses vollkommene Aus-sich-sein, welches reines Selbstsein und reine Selbstvermittlung sein muß, ist ein Sein, das sich von dem unserer Welt mit ihrem konstitutiven Außer-sich-Sein radikal unterscheidet.

Unschwer ist zu erkennen, daß sich mit diesem Seinsbegriff der rationale Gottesbegriff der monotheistischen Religionen abzeichnet: der Begriff eines Seins in vollkommener Identität mit sich, in reinem Selbstvollzug, „actus purus" (reiner Vollzug). Nur im Blick auf diesen Begriffsinhalt können wir von einem Sein sprechen, in welchem der dem Sein überhaupt eigene Maßstab des Selbstseins vollkommen realisiert ist. Wenn es allerdings ohne dieses vollkommene Sein überhaupt nichts geben könnte, sich aber der existierende Kosmos von diesem Sein radikal unterscheidet, dann kann sein Verhältnis zu ihm nur so gedacht werden, daß er in diesem höchsten oder tiefsten göttlichen Sein gründet.

Die Welt und Gott – der evolutionsgemäße Begriff der Schöpfung

Die Tradition der abendländischen Metaphysik (von Parmenides bis Hegel) spricht davon, daß die Welt als der Gesamtbereich des Endlichen in einem rein aus sich selbst Seienden, nicht mehr strukturell endlichen Sein gründet. In der Religion war

dieser Gedanke schon zuvor lebendige Überzeugung, wenn auch nicht als Ergebnis philosophischer Argumentation, sondern als eine dem Menschen geschenkte Intuition oder eröffnete Botschaft, die sich im Glauben an die Schöpfung unserer Welt durch Gott ausspricht. Am konsequentesten sprechen die drei monotheistischen Religionen (Judentum, Christentum, Islam) von der Schöpfung dieser Welt durch den einen Gott. Nach ihrer Lehre erschafft Gott nicht durch die Formierung eines gegebenen Materials, sondern er erschafft aus nichts. Dies aber ist nur ein anderer Ausdruck für das Erschaffen einer in sich selbständigen Welt, denn es bedeutet: die Welt ist nicht auf irgendeine Vor-Welt zurückzuführen, sondern verweist in ihren welthaft faßbaren Bedingungsbezügen überall nur auf sich selbst. Für die Naturwissenschaft heißt dies: Ihre Begründungssuche trifft immer und überall nur auf Welt.

Eine Begründung der Welt selbst nach dieser Methode kann es deshalb nicht geben. Denn die Welt verweist in ihren Begründungen immer und überall auf sich. Sie gründet in diesem Sinn in „nichts", weil in nichts *außer* sich und deshalb in nichts außer *sich*. Dies macht ihre Selbständigkeit aus. Und doch ist sie in dieser *Selbständigkeit* begründungsbedürftig. Warum? Eben wegen ihrer internen Außenbezüge und deren Begründungsverläufen. Denn diese zeigen, daß die Welt in ihrer Gesamtheit, und somit auch im einzelnen, kein vollkommener Selbstbezug ist. Ihre internen Differenzen sind real (z. B. bin ich nicht der andere, und keiner von uns hat den anderen produziert, und nur durch eine von uns unterschiedene Vermittlung sind wir zueinander gebracht), und diese realen Differenzen können in keiner Weise in einen vollkommenen Selbstbezug übersetzt werden, genauer gesagt: nicht in den *einen*, allein möglichen, in dem sich nichts mehr gegenübersteht als die reine mit sich vermittelte Identität. Das Außersichsein der Welt vollzieht sich zwar innerhalb ihrer, kennzeichnet sie aber im ganzen als begründungsbedürftig durch das ganz Andere zu ihr: das reine In-sich-selbst-Sein.

Doch ist diese Begründung durch das ganz Andere eine Begründung ganz anderer Art. Es ist keine Begründung in der Weise der innerweltlichen Begründungen. Das ganz Andere ist kein „Stück der Welt", auch kein Anfangsglied. Dies macht seine radikale Transzendenz aus, seine Transzendenz, über die es aber auch immanent sein kann und Begründung zur Eigenständigkeit, zu einem eigenen, wenn auch sich *gegebenen* Sein, d. h. einem *„sich selbst"* gegebenen *„Selbst"*-Sein. Die Entwicklung der Welt muß von daher als Selbstentwicklung gedacht werden. D. h. Schöpfung konsequent gedacht kann nichts anderes meinen als die Begründung von Selbstsein und die Befähigung zur Selbstgestaltung. Dort, wo sich dieses Selbstsein als solches erfaßt, ist auch die Schöpfung zum Ziel gelangt.

Freilich ist mit diesem Ziel dem Geschöpf auch die Aufgabe seiner weiteren Verwirklichung gestellt, nämlich sich gemäß seiner tieferen Abhängigkeit in Eigenverantwortung zu vollziehen und d. h. die eigene Freiheit als Verantwortung aus ihrem göttlichen Grund heraus zu begreifen. Zugleich enthält die Gewißheit der eigenen

Verantwortung einen Anspruch, der in seiner Unbedingtheit das Ich sowohl transzendiert als auch begründet. Was mich unbedingt bindet, kann selbst nicht mehr ein Bedingtes, anderem Untergeordnetes sein. Hier habe ich dann aber auch Boden, auf dem ich stehen kann. Ich kann darauf bauen, daß ich in der Macht, die mich so unbedingt bindet, auch geborgen bin. Wir sahen, daß an dieser inneren Logik der biblische Schöpfungsgedanke hängt.

Schöpfung zum Selbstsein und zum Selbstvollzug

Mit diesem Begriff der „Schöpfung" ist die Lehre von ihrer „Evolution" nicht nur vereinbar, sondern bereits mitgegeben. Denn Schöpfung ist dann Befähigung zum Selbstsein, und dies bedeutet in einer Welt der Zeitlichkeit und des Werdens: zu einem Selbstsein als Selbst-Gestaltung und Selbst-Entfaltung. Dieser Begriff der Schöpfung steht einem Verständnis von ihr entgegen, das einseitig am technischen Herstellen orientiert ist und eher an Platons Mythos vom göttlichen Demiurgen (Handwerker) erinnert, als an das biblische Wort von der Schöpfung aus Nichts. Allerdings ist zuzugeben, daß sich die christliche Vorstellung und Theologie weitgehend an diesem Modell technischer Verfertigung orientiert hat (und zum Teil heute noch orientiert), wodurch sie einem technizistischen Verständnis der Natur und einem entsprechenden Umgang mit ihr Vorschub geleistet haben mag. Wichtig ist jedoch, die Voraussetzungen dieser Vorstellung kritisch zu untersuchen.

Ein in sich noch mangelhaft verstehender Schöpfungsglaube verband sich mit einer bestimmten Verwendung antiker Begrifflichkeit, nämlich der Begriffe „Form" und „Materie". Aristoteles unterschied die sinnlichen Dinge nach diesen Aspekten. Er erläutert sie mit technischen Beispielen (Bauplan und Baumaterial). Sie sind nach ihm aber im natürlichen Sein geeint, so daß die Form nichts Äußerliches am Seienden ist, sondern gerade das Substantielle seines Vollzugs. Doch verbleibt dieser Vollzug als ein Werdender immer auch mit einer gewissen Bestimmbarkeit und Potentialität behaftet, die den Aspekt seiner Nicht- oder Noch-Nicht-Form ausmacht, und dieses Außer-sich-Sein ist die von seiner Form unterscheidbare Materialität an ihm. Eine zu stark an der technischen Erläuterung orientierte Zuordnung dieser zwei Begriffe des Aristoteles begünstigte bei ihrer Rezeption durch die christliche Philosophie und Theologie ein entsprechendes Verständnis der Natur als ganzer, nämlich ihre technikanaloge Hervorbringung durch den göttlichen Schöpfer.

Danach ist Gott der „designer" der Welt, der sie als Ganze, aber auch alles einzelne in ihr nach seinen Zwecken formt und gestaltet. Doch bringt diese Konzeption gerade die Pointe des biblischen Schöpfungsgedankens zum Verschwinden, die darin besteht, daß die Welt zum Selbstsein geschaffen ist, zu einem Selbstsein, das sich am deutlichsten dort zeigt, wo die Welt zu sich „erwacht", um sich in Freiheit selbst zu

vollziehen. Hier zeigt sich das eigentliche Prinzip der Schöpfung: nämlich ihre Erschaffung zum Selbstsein und zum Selbstvollzug. Von diesem Prinzip her ist konsequenterweise das gesamte Werden der Welt als Selbstentwicklung und Selbstgestaltung zu denken. Teilhard de Chardin brachte diesen Begriff der Schöpfung treffend in die Worte: „Dieu fait se faire les choses" (Gott macht, daß die Dinge sich selbst machen)[6].

Die Geschichte des geschaffenen Kosmos ist nach dieser Konzeption die Geschichte seines allmählichen Zu-sich-selbst-Kommens auf dem ebenso verschlungenen wie zielführenden Weg zu sich, der ihn (sogar relativ bald) zum Leben, d.h. zum lebendigen Vollzug seiner selbst gelangen ließ und in den tastenden Versuchen der weiteren Entfaltung dieses Lebens zu dem ungeheuren Reichtum seiner konkreten Gestalten. Auf Freiheit hin ist die Schöpfung zu betrachten und damit auch von der Freiheit her: von der Freiheit ihres Schöpfers auf ihre Freiheit hin, so wie sich dies in der theologischen Entstehung und Entfaltung des Schöpfungsglaubens gezeigt hat. Das Vertrauen auf die Macht, die mich sittlich bindet, ist in dieser Logik auch der Glaube an die Macht, die den Kosmos begründet, ihn zu sich selbst befähigt und ihn auch in die Verantwortung desjenigen Bewußtseins legt, in welchem der Kosmos sich selbst und seine Verantwortung vor dem Schöpfer erfaßt.

Wir sehen, daß nicht nur die Evolutionslehre den Schöpfungsglauben dazu bringt, seiner eigenen Potentiale neu und tiefer ansichtig zu werden und sie entsprechend zu explizieren, sondern daß eine evolutive Sicht der Wirklichkeit, dort wo sie zu einer philosophischen Ganzheitssicht wird, sich aus philosophischen Gründen zum Schöpfungsglauben hin zu öffnen in der Lage ist.

ANMERKUNGEN

[1] W. Pannenberg, Systematische Theologie II (Göttingen 1991) 143.

[2] K. Rahner, Evolution, Evolutionismus II, in: SM, Bd. 1 (Freiburg 1967).

[3] C. F. von Weizsäcker, Zeit u. Wissen (München 1992) 478f.

[4] Diese Logik in der Genese des Schöpfungsgedankens bleibt gültig auch nach den Modifikationen an ihrer exegetischen Gestalt, in der sie erstmals von Gerhard von Rad vorgelegt wurde; so Pannenberg nach Abwägung der Diskussion in: Systematische Theologie II (A. 1) 28f.

[5] K. Rahner, Die Hominisation als theologische Frage, in: ders. u. P. Overhage, Das Problem der Hominisation (Freiburg 1961); K. Rahner, Die Einheit von Geist u. Materie im christlichen Glaubensverständnis, in: ders., Schriften zur Theologie, Bd. 6 (Einsiedeln 1965) 185–214. In differenzierender Ausführung der Konzeption Rahners: B. Weissmahr, Gottes Wirken in der Welt (Frankfurt 1973); ders., Ontologie (Stuttgart 1985); ders., Kann Geist aus Materie entstehen?, in: ZKTh 121 (1999) 1–24; ders., Die Wirklichkeit des Geistes (Stuttgart 2006). Vor allem zum Lebens-Begriff: A. Haas, Das Lebendige: Spiegel seiner selbst. Versuch einer naturphilosophischen Lebensdefinition, in: Schol 36 (1961) 161–191; ders., Der Mensch als Zielgestalt der Evolution, in dieser Zs. 165 (1960) 424–433; ders., Zeugung u. Präsenz. Die beiden Grundakte des Lebendigen, in dieser Zs. 172 (1963) 32–34.

[6] P. Teilhard de Chardin, La vision du passé (Paris 1957) 217.

Thomas Schärtl

Die Rationalität religiöser Überzeugungen

Der Waffenstillstand zwischen Religion und Religionskritik scheint aufgekündigt zu sein. Ein Überblick über eine Welle von Publikationen zum sogenannten „Neuen Atheismus" belegt hinlänglich[1], daß sich die Theologie erneut mit atheistischen Anfragen auseinandersetzen muß[2]. Die Debattenlage ist keineswegs nur auf den englischsprachigen Raum beschränkt, auch wenn sich dort ein dezidiert kulturkämpferisches Klima herausgebildet hat, sondern macht sich auch in der deutschsprachigen Landschaft bemerkbar – allerdings mit einigen Besonderheiten: Michael Schmidt-Salomon hat um sein „Manifest des evolutionären Humanismus" eine erstaunliche Anzahl von Gelehrten, besonders Naturwissenschaftlern, aber auch Philosophen und Juristen, versammelt, so daß man den Eindruck haben könnte, daß es in Deutschland gerade intellektuelle Kreise sind, die Religionen und Kirchen kritisch gegenüberstehen. Kann man als intelligenter und aufgeklärter Mensch nicht (mehr) religiös sein?

An und für sich sind solche Anfragen nicht neu – Theologinnen und Theologen können ein Lied davon singen, wie sie von Universitätsleitungen behandelt werden, d.h. wie sehr manche Rektorate das Vorurteil spiegeln, Theologie sei nicht mehr als eine christliche Betschule und habe im Haus der Universität eigentlich nichts zu suchen. Neu ist die atmosphärische Aufladung der gegenwärtigen Religionskritik mit einer „theory of everything", die man in der Evolutionstheorie gefunden zu haben glaubt. Richard Dawkins ist in diesem Kontext nur der Stimmungsmacher einer Bewegung, die monotheistischen Religionen eine klare Absage erteilt: Angesichts der Tatsache, daß man die eher planlose Evolution des Lebens nicht leugnen könne, werde der Glaube an einen guten und vorausschauenden Schöpfergott nicht nur überflüssig, sondern sogar unmöglich. Der Glaube an Gott, den Vater, sei daher nichts weiter als die Hingabe an eine Art „Über-Kuscheltier", dem kindisch gebliebene Erwachsene immer noch anhängen, weil sie sich Tröstungen in allen Lebenslagen davon versprechen können.

Bernulf Kanitscheider, deutscher Naturphilosoph und bekennender Atheist, geht denn auch einen Schritt weiter und wirbt für eine Ethik ohne theologische Vorzeichen – für eine Ethik der Lust und des Augenblicks, die die großen Sinnfragen, die von den Religionen aufgeworfen werden, in kleinere Sinnerlebnisse zergliedert und sich damit begnügt[3]. Ob solche Ethiken nicht nur dann lebbar sind, wenn man sich in einer bürgerlich-privilegierten Position befindet, wenn man es sich – in anderen Worten ausgedrückt – *leisten* kann, die Sinnenfreuden des Augenblicks zu

genießen, ist eine andere Frage, die hier nicht weiter thematisiert werden muß. Kanitscheider steht – so ließe sich der bisherige Eindruck verdichten – für eine sehr spezielle, europäische Form des Neuen Atheismus: Im Namen der wissenschaftlichen Weltauffassung wird dem religiösen Standpunkt eine Absage erteilt; zudem wartet man mit einem Ersatzstoff für Religion auf, der sich deutlich von den Idealen einer Vernunftreligion (wie sie von der europäischen Aufklärung etwa propagiert wurde) unterscheidet, weil an diesem Stoff nichts mehr religiös ist: Es geht darum, sich im Diesseits heimelig einzurichten, sein Tun allein diesseitigen Instanzen gegenüber zu verantworten und sich mit der Existenz eines augenblickshaften Bewußtseinsbläschens in einem tumben materiellen Universum zu bescheiden.

Auf der Suche nach Strategien

Der Slogan, den der Neue Atheismus prägen könnte, müßte lauten: „Wer wissenschaftlich denkt, kann nicht religiös sein." Man kann, wie Alister McGrath[4] und John Haught[5] in verschiedenen Veröffentlichungen gezeigt haben, an der Geltung dieses Slogans durchaus berechtigte Zweifel haben. Warum sollte die Evolutionstheorie im Widerspruch zum christlichen Gottesglauben stehen? Das wäre doch nur dann der Fall, wenn Christen allesamt hartgesottene Kreationisten wären. Ein Blick in modernere Entwürfe zur theologischen Schöpfungslehre bzw. zum Dialog zwischen Darwinismus und Theologie zeigt[6], daß eine evolutionäre Weltanschauung nicht nur nicht im Widerspruch zum christlichen Credo steht, sondern vielleicht sogar dazu beitragen kann, den christlichen Gottesbegriff zu vertiefen[7].

Der Streit um den richtigen Begriff von Gott ist allerdings nur eine von mehreren Diskursoberflächen in der gegenwärtigen Auseinandersetzung zwischen Theismus und Atheismus. Obwohl die Klärung des Gottesbegriffs erheblich zur Aufklärung über die teilweise berechtigten, teilweise jedoch überzogenen Anliegen des Neuen Atheismus beitragen kann, liegt das eigentliche Problem in der Frage nach der *Rationalität* religiöser Überzeugungen. Vor dem Hintergrund der angeblich uneingeschränkt wissenschaftlichen Vernünftigkeit naturwissenschaftlicher Verfahren scheinen religiöse Überzeugungen einen geradezu minderwertigen Status zu haben. In ihrer Erklärungsleistung scheinen sie naturwissenschaftlichen Theorien nicht nur unterlegen; in Teilbereichen dürfte es sogar der Fall sein, daß naturwissenschaftliche Hypothesen religiöse Vorstellungen ersetzt haben. Wer glaubt beispielsweise noch, daß Gott für Gewitter verantwortlich sei oder daß die Welt in sieben Tagen erschaffen wurde und das Erdalter demzufolge nur etwa 5000 Jahre betragen könne? Religionen wurden in der Konfrontation mit naturwissenschaftlichen Erkenntnissen zur Modifikation und zum Teil zur Aufgabe bestimmter Thesen gezwungen. Spricht dies nicht für das Methodenideal der Naturwissenschaften und gegen die Rationalität religiöser Überzeugungen?

Für den religiös Glaubenden sind die genannten Beispiele meist nur Marginalien. Heutzutage würden viele (zumindest europäisch gesinnte) religiöse Menschen unterstreichen, daß das Erdalter kein Gegenstand religiöser Überzeugungen sein kann und daß die Bibel sicher kein Buch ist, das wissenschaftliche Hypothesen präsentiert. Religiöse Überzeugungen beschäftigen sich, so könnte man vereinfachend sagen, mit anderen, mit „höheren" Dingen. Aber welche Dinge sind das nun genau? Handelt es sich hier um einen besonderen Blick auf die Welt – eine Anschauung der Welt unter der Perspektive des Unendlichen? Und führt diese besondere Rücksicht dann zu einem Verständnis religiöser Überzeugungen, das sie von wissenschaftlichen Theorien im herkömmlichen Sinn verschieden sein läßt? Schließlich: Wie wirkt sich ein adäquates Verständnis religiöser Überzeugungen auf die Rationalität religiöser Überzeugungen aus?

Theoretisch stehen drei verschiedenen Möglichkeiten[8] zur Verfügung, die genannten Fragen zu beantworten[9]: 1. Religiöse Überzeugungen sind von herkömmlichen Überzeugungen grundverschieden. Sie können nicht am Maßstab wissenschaftlicher Vernunft orientiert werden. 2. Religiöse Überzeugungen unterliegen wie alle Überzeugungen ein- und denselben Vernunftstandards. Im Hinblick auf die Rechtfertigung religiöser Überzeugungen sind dieselben Standards in Geltung. 3. Religiöse Überzeugungen haben ein eigenes Gepräge. Dennoch gibt es Analogien im Bereich anderer Überzeugungen, die uns helfen könnten, die Rationalität religiöser Überzeugungen zu klären und darzulegen.

Vollkommen unterschiedliche Bedeutungswelten?

Diese erste Strategie kann in unterschiedlicher Weise ausgelegt werden. Eine mögliche, in der Frühphase der analytischen Religionsphilosophie durchaus vertretene Auffassung besagt, daß religiöse Überzeugungen nur wie Überzeugungen aussehen, die Propositionen zum Gegenstand haben, in Wirklichkeit aber keinen kognitiven Wert besitzen, sondern eine grundsätzliche Einstellung zum Leben ausdrücken oder den illustrativen Ausdruck und die Vermittlung ethischer Normen ermöglichen. Richard Bevan Braithwaite (1900–1990) beispielsweise hat das letztere vertreten[10].

Nun stimmt es zwar zweifellos, daß religiöse Überzeugungen eng mit moralischen Überzeugungen verknüpft sind und daß sie – wie grundlegende Überzeugungen jeglicher Art – eine Grundeinstellung zum Leben ausdrücken; andererseits werden viele Menschen, die religiöse Überzeugungen haben, auch behaupten, daß damit ganz bestimmte Existenzbehauptungen verbunden sind: die Behauptung beispielsweise, daß Gott existiert, daß Jesus Christus existiert hat und von den Toten auferstanden ist, daß es ein ewiges Leben gibt usw. Braithwaites Position kann religiösen Überzeugungen auch dann noch einen gewissen Sinn abgewinnen, wenn sich

die erwähnten Existenzbehauptungen als sinnlos oder falsch herausstellen würden. Aber diese Möglichkeit ist gerade nicht das, womit der *religiöse* Standpunkt rechnet und was ihn kennzeichnet; der Ernst des religiösen Standpunkts schließt die oben angedeuteten Existenzbehauptungen gerade ein und unterstellt ihre Wahrheit und ihren Sinn.

Eine mögliche Variante dieser Strategie kann aber auch so aussehen, wie sie philosophisch von Dewi Z. Phillips (1934–2006) und seinem Lehrer und Mentor Rush Rhees (1905–1989) vertreten wurde. Beide wurden als herausragende britische Philosophen bekannt, die sich dem Erbe Ludwig Wittgensteins (1889–1951) verpflichtet fühlen. Dabei bleibt es allerdings im Detail umstritten, ob Wittgenstein selbst wirklich jene religionsphilosophische Anschauung vertreten hat, die ihm von Rhees[11] und Phillips[12] zugeschrieben wird.

Rhees und Phillips unterstreichen die Inkommensurabilität zwischen religiöser Weltsicht und wissenschaftlicher Vernunft. Religion und Wissenschaft hätten vollkommen unterschiedliche Bedeutungswelten zum Gegenstand. Religiöse Existenzbehauptungen seien demzufolge von wissenschaftlichen Existenzbehauptungen vollkommen verschieden, so daß sich alle theologischen Versuche, sich einem irgendwie wissenschaftlich agierenden Methodenideal anzugleichen – nehmen wir etwa die Gottesbeweise in ihrer klassischen und modernen Formulierung als typische Anläufe, die Existenzbehauptungen der religiösen Weltsicht zumindest in Teilen als vernünftig darzustellen – als aussichtslos herausstellen müssen. Gegner haben Rhees und besonders Phillips immer wieder den Fideismusvorwurf gemacht – ein Vorwurf, der im Kern besagt, daß am Ende nur der blinde Sprung in den Glauben bleibe, wo der Vernunft der Weg abgeschnitten wird[13]. Allerdings zeichnet dieser Vorwurf selbst nur eine Karikatur von dem, was *wirkliche* Fideisten, die für das Verständnis von Religion eine *religionskonforme* Vernunft einfordern, behaupten würden[14].

Obwohl diese als Inkommensurabilitätsthese ausgelegte Strategie einen nicht zu leugnenden Reiz besitzt, weil sie viele atheistische Anfragen an Religion als irrelevant erscheinen läßt, hat sie doch auch einen enorm hohen Preis. In der Tradition von Augustinus von Hippo (354–430), Anselm von Canterbury (1033–1109) und Thomas von Aquin (1225–1274) bleiben Vernunft und Glaube spannungsvoll aufeinander bezogen. Diese Tradition scheint in der ersten Strategie aufgegeben zu sein. Die erwähnte Spannung selbst läßt sich durchaus mehrfach auslegen; die Bezogenheit schließt aber ein, daß sich Religion nicht von jeglichem Vernunftanspruch ausnehmen läßt, auch wenn der religiöse Glaube die Tätigkeit der Vernunft erweitert und auf neue Horizonte hin eröffnet[15].

Gründe für den religiösen Glauben

Die zweite Strategie behandelt religiöse Überzeugungen mehr oder weniger wie alle anderen Überzeugungen auch. Unter den namhaften Religionsphilosophen der Gegenwart ist es besonders Richard Swinburne (geb. 1934), der diese Auffassung vertritt. Seiner Ansicht nach gibt es ausreichend viele Gründe, die den religiösen Glauben und die damit verbundenen Existenzbehauptungen vor dem Forum der Vernunft rechtfertigen können. Swinburne justiert den Glaubensbegriff an wahrscheinlichkeitslogischen Überlegungen[16] und versucht im Rahmen seiner Revitalisierung der Gottesbeweise den Nachweis zu führen, daß die Existenz des Universums, das Wesen hervorgebracht hat, die über Bewußtsein, Moralität und religiöse Erfahrungen verfügen, unter der Hypothese, daß Gott existiert, wahrscheinlicher ist als unter der gegenteiligen Hypothese[17].

Swinburne selbst geht davon aus, daß sein wahrscheinlichkeitstheoretischer Ausgangspunkt auch einem nichttheistischen Wissenschaftler einleuchten könne, sobald man sich auf diese rationale *Basis* verständigt habe[18]. Doch würde ein naturalistisch argumentierender Atheist wie Dawkins sich wirklich mit diesem Vorschlag einverstanden erklären? Wäre ihm die Gestalt des *ganzen* Universums nicht ein viel zu ungenauer Datenpool? Würde er nicht das, was Swinburne als unwahrscheinlich ansieht, durch eine graduelle Akkumulierung des Unwahrscheinlichen zu erklären versuchen?[19] Es zeigt sich hier bereits, daß beide Seiten vermutlich nicht denselben Erklärungsbegriff verwenden. Was dem Naturwissenschaftler als Erklärung genügt, mag dem Philosophen als *Erklärung* noch lange nicht genügen[20]. Die großen philosophischen und theologischen Fragen beginnen erst dann zu bohren, wenn die naturwissenschaftlichen Fakten eingesammelt vorliegen. Dies ist der Ansatzpunkt der dritten Strategie.

Glaube als Gewißheit

Diese Strategie würde gegen Swinburne und gegen eine Ausrichtung der Rationalität religiöser Überzeugungen an quasiwissenschaftliche Standards einwenden, daß Gott keine Hypothese ist. Religiöser Glaube hat mit Gewißheit zu tun (und nicht mit relativer Wahrscheinlichkeit), auch wenn diese Gewißheit von der Gewißheit des Wissens noch einmal verschieden ist[21]. Zudem würden viele religiöse Menschen unterstreichen, daß sich der Glaube an Gott mehr oder weniger aufdrängt, wenn wir uns gezwungen sehen, bestimmten Grunderfahrungen im Leben einen Sinn zu geben. Außerdem zeigt jede noch so oberflächliche Analyse des Phänomens religiöser Erfahrung, daß man sich hier – anders als in der Wissenschaft – gerade nicht mehr neutral verhalten kann. Das Involviertsein aus der Perspektive der ersten Person ist typisch für die religiöse Erfahrung, den Glaubenakt und – in abgeleiteter Form – auch für die Glaubensbegründung[22].

In ihren Einschätzungen kann sich diese Strategie zum Teil auf William James (1842–1910) und Ludwig Wittgenstein berufen[23]. Sie würde daher auch von einem *analogen* Rationalitätsbegriff sprechen, der einerseits der Grundverpflichtung zur Rationalität nicht aus dem Weg geht, andererseits aber die Rationalität des Religiösen von wissenschaftlicher Rationalität zu unterscheiden sucht. Religionsphänomenologisch spricht sehr viel für diese dritte Strategie, denn sie würdigt die religiöse Gewißheit als ein Vorkommnis *sui generis*, das sich von den Gewißheiten wissenschaftlicher Verfahren unterscheidet, ja unterscheiden muß. Der Glaube an Gott, so lautet der Slogan dieser Strategie, ist keine Hypothese. Denn an Hypothesen hängen wir nicht unser Leben auf; die Sprachspiele wissenschaftlicher Verfahren legen es uns vielmehr nahe, Hypothesen gegenüber skeptisch zu sein und sie auf alle denkbaren Falsifikationsmöglichkeiten hin zu justieren. Im Kontext religiösen Glaubens jedoch verhalten wir uns anders. Sind wir deswegen irrational? Oder können wir uns – wie es diese Strategie nahelegt – darauf berufen, daß Rationalität in Religion und Wissenschaft jeweils etwas Unterschiedliches bedeutet?

Grundlegende Überzeugungen

Was die obengenannte dritte Strategie einklagt, ist das Eigenrecht und die Eigendynamik religiöser Überzeugungen. Das schließt ihre Vergleichbarkeit mit anderen Überzeugungen nicht aus. Aber zunächst gilt es, ihren besonderen Status genauer zu klären. Das hat von zwei Seiten aus zu geschehen: Zum einen kann man fragen, was religiöse Überzeugungen als Überzeugungen eigentlich ausmacht und was sie sind. Zum anderen ist zu klären, was das Attribut „religiös" bedeutet und inwiefern dieser Zusatz der obengenannten und favorisierten dritten Strategie zuarbeitet und sie stützt[24].

Eine Auflistung verschiedener religiöser Überzeugungen könnte sehr schnell zeigen, daß es sich hierbei um grundlegende Überzeugungen handelt. Für solche Überzeugungen ist es typisch, daß sie den Rahmen meines Weltbilds darstellen. Dieses Weltbild ist gewissermaßen der Reim, den ich mir auf die Welt und ihre Phänomene mache. Es enthält daher nicht nur Existenzbehauptungen, die für mich selbstverständlich sind, sondern auch Werturteile und ethische Grundhaltungen; mein Weltbild ist so mit meinem Leben verbunden, daß es die Lebensformen prägt, die mich prägen[25]. Grundlegende Überzeugungen unterscheiden sich von einfachen, problematisierbaren Überzeugungen gerade dadurch, daß ich sie nicht ohne weiteres aufgeben kann, weil ich meine eigene Identität und all das, wofür ich einstehen würde, damit verbunden sehe. Bei problematisierbaren Überzeugungen ist das nicht so. Wenn ich überzeugt bin, daß es bei der Inauguration des neuen Präsidenten in Washington schneit, dann spielt das für die Weise, wie ich mein Leben führe, vermutlich keine große Rolle (es sei denn ich bin, sagen wir, eine Art Scha-

mane, der von der Wettersituation am Tag der Inauguration das Schicksal der Amtsführung des Präsidenten und davon sein eigenes Wohl und Wehe abhängig machen würde). Sollte ich diese Überzeugung aufgeben müssen, so mag das vielleicht ärgerlich oder blamabel sein, aber es bringt mein Weltbild nicht zum Einsturz.

Anders ist es bei grundlegenden Überzeugungen wie etwa, daß Gott den Menschen ein ewiges Leben verheißen hat. Es ist einerseits gar nicht so leicht festzulegen, was mich im Detail vom Festhalten an dieser Überzeugung abbringen könnte. Andererseits aber – sollte ich diese Überzeugung aufgeben – wird mich dieser Verlust zu einem anderen Menschen machen (vorausgesetzt freilich, ich habe einmal *ernsthaft* daran festgehalten). Das ernsthafte Festhalten, das meine Identität betrifft, zeichnet *grundlegende* Überzeugungen vor problematisierbaren Überzeugungen aus[26].

Menschen haben grundlegende Überzeugungen nicht nur in religiösen Dingen; im Alltag sind es gar nicht so selten politische Ansichten, die uns vor Augen führen, was grundlegende Überzeugungen sind und wie schwer es sein kann, Menschen von grundlegenden Überzeugungen abzubringen oder zur Übernahme bestimmter grundlegender Überzeugungen zu überreden. Selbst die metaphysischen Überzeugungen unserer Lebenswelt sind grundlegende Überzeugungen, die freilich in einem seltsamen Osmoseverhältnis mit wissenschaftlichen Weltauffassungen stehen können: Daß Gegenstände nicht alle fünf Minuten verschwinden und danach ebenso spontan wieder in Existenz treten, daß materielle Gegenstände in Raum und Zeit lokalisiert sind, daß Kräfte meßbar sein müssen, daß artifizielle Gegenstände wie Tische oder Stühle keine Seele haben – all das ist Teil unseres Weltbilds und ruht auf *grundlegenden Überzeugungen* auf. Das macht sie gegenüber sogenannten wissenschaftlichen Erkenntnissen nicht blind; aber wissenschaftliche Erkenntnisse dirigieren unsere grundlegenden Überzeugungen nur insofern, als sie uns bisweilen zwingen können, unser Handeln und unser Verhalten, ja unsere Einstellungen gegenüber bestimmen Phänomenen zu verändern. Der Einfluß auf die Lebensform, die uns prägt, ist die entscheidende (aber auch komplexe) Schnittstelle. Denn grundlegende Überzeugungen sind nicht unmittelbarer Ausfluß spezifischer Einzelerfahrungen und Einzelerkenntnisse.

Religiöse Überzeugungen

Was macht religiöse Überzeugungen nun zu *religiösen* Überzeugungen? Die Diskussion dieser Antwort könnte Bände füllen, weil sich manche heutzutage scheuen, Religion *normativ* zu definieren, d. h. einen kriterialen Religionsbegriff vorzulegen, der uns helfen könne, *Religion* (nehmen wir das Christentum oder den Islam als konkretes Beispiel) von *Quasi-Religion* (denken wir an die rituellen Elemente eines Fußballspiels von Schalke 04 und die gelegentliche Beschwörung oder Verunglimp-

fung des Fußballgottes) zu unterscheiden. Dennoch muß eine Definition dieser Art – zumindest als Arbeitshypothese – versucht werden, um wenigstens im Ansatz zu verstehen, worüber wir sprechen, wenn wir von Religion reden.

Vielleicht ist in diesem Umfeld Friedrich Schleiermachers (1768–1834) Religionsbegriff noch brauchbar[27]. Im Sinn Schleiermachers kann man Religion als die Anschauung des Universums unter der Perspektive des Unendlichen begreifen[28]. Es ist die Dimension des Unendlichen bzw. Unbedingten, die religiöse Überzeugungen zu ebensolchen macht. Das unterscheidet das Religiöse einerseits von anderen Bereichen, auf die sich grundlegende Überzeugungen auch beziehen (wie etwa Metaphysik und Ethik), verbindet sie andererseits aber auch mit diesen; wo immer das Unbedingte in der Ethik und Metaphysik Thema wird, zeichnet sich ein religiöser Subtext ab. Insofern man mit Schleiermacher und der idealistischen Tradition sagen kann, daß Religion zur Vernunfttätigkeit des Menschen wesentlich gehört, aus ihr entspringt oder wenigstens mit ihr in einem organischen Einklang ist, wird man – gewissermaßen gegen David Humes (1711–1776) Verdikte[29], die im sogenannten Neuen Atheismus schemenhaft wieder aufgegriffen wurden – das Vorkommen religiöser Überzeugungen nicht als Problem oder Störung empfinden. Das rechtfertigt sie aber nur in einem sehr vagen und weiten Sinn (etwa so, wie man das Vorkommen von künstlerischen Ausdrucksformen oder Geschmacksurteilen rechtfertigen kann, ohne die Formen bzw. Urteile selbst zu rechtfertigen).

Zu zeigen, daß das Vorkommen von religiösen Überzeugungen legitim ist, weil religiöse Überzeugungen etwas thematisieren, was Gegenstand und Tendenz der menschlichen Vernunft selbst ist (nämlich der Ausgriff auf Unendliches oder das Gewahrwerden des Unbedingten in seinen vielfachen Schattierungen), ist bereits ein wichtiger Spielzug in der Auseinandersetzung mit jenen, die – gewissermaßen im Kielwasser von Friedrich Nietzsche (1844–1900), Sigmund Freud (1856–1939) und Dawkins – Religion als Degenerationserscheinung, Krankheit oder Wahnvorstellung betrachten, wenn sie nicht gleich Leichtgläubigkeit und Dummheit der Menschen für das Aufkommen religiöser Überzeugungen verantwortlich machen wollen. Aber, wie bereits angedeutet, dieser Spielzug deckt noch nicht ab, was wir als Rechtfertigung im spezifischen Sinn verstehen. Wir wollen *wissen*, ob es wahr ist, daß Gott existiert, daß es ein Leben nach dem Tod gibt, daß sich Gott in Jesus von Nazaret geoffenbart hat.

Rechtfertigung religiöser Überzeugungen?

Dieser Drang zur am Wissen orientierten Rechtfertigung stößt bei religiösen Überzeugungen auf allerlei Schwierigkeiten: Zum einen gilt – und das ist fast trivial –, daß Glaube *nicht Wissen* ist. Einer der Gründe für diese Ansicht, die zur Tradition gehört und sich im Konzept der eschatologischen Verifikation im Kontext zeit-

genössischer Diskussionen zur Bewahrheitung von Glaubensaussagen[30] wiederfindet, ist der Gedanke, daß wir Gott erst am Ende der Zeit von Angesicht zu Angesicht schauen können, wenn und weil unsere irdische Pilgerfahrt beendet sein wird und alles, was uns an einer vollkommenen Gottesbegegnung gehindert haben mag, weggefegt sein wird. Solange wir jedoch auf unserer irdischen Pilgerfahrt noch unterwegs sind, sind wir auf das Deuten von Ereignissen angewiesen, wobei uns dabei klar vor Augen steht, daß wir, während wir „unterwegs" sind, keine Eindeutigkeit erzielen können. Unsere Deutungen hängen in gewisser Weise von unseren Einstellungen und Vorurteilen ab, so daß wir bestimmte Ereignisse in ihrem Licht sehen – und nicht andersherum (was aber nicht heißen soll, daß wir jede beliebige Deutung auf jedes beliebige Ereignis anwenden dürften).

Ein Filmbeispiel kann das verdeutlichen: Der Thriller „The Game" (USA 1997, Regie: David Fincher) erzählt von einem reichen Großfinanzier, Nicholas van Orton (gespielt von Michael Douglas), der von seinem Bruder mit einem nicht näher spezifizierten Spiel bekannt gemacht wird. Van Orton durchläuft verschiedene Eignungstests, wird von der Spielfirma CRS zunächst aber als Kandidat abgewiesen. Dennoch kommt es zu zahlreichen Vorfällen (eine Harlekinpuppe taucht vor der Tür seiner Villa auf; ein mit ihm vom TV-Bildschirm herabsprechender Nachrichtenmoderator gibt ihm Anweisungen usw.), die van Orton glauben lassen, daß er sich dennoch in einem ausgeklügelten Spiel befindet. Als die Vorfälle immer skurriler und lebensgefährlicher werden (ein Taxifahrer versenkt van Orton mitsamt dem Taxi im Pazifik, van Orton kann sich durch eine glückliche Fügung gerade noch retten usw.; er wird von der Kellnerin, die sich zunächst mit ihm verbrüderte, betäubt und wacht auf einem mexikanischen Friedhof wieder auf), muß es der Hauptfigur so vorkommen, als sei er einer gigantischen Täuschung auf dem Leim gegangen, die nur den Zweck hat, ihn psychisch ans Ende seiner Kräfte zu führen, um ihm dann sein Vermögen abzunehmen. Erst ganz am Ende – in einem spannungsvollen Showdown – stellt sich heraus, daß auch die lebensgefährlichen Manöver noch Teil eines gigantischen, bis ins Detail ausgeklügelten Spiels waren, das von van Ortons Bruder mit der Unterstützung einer Spezialfirma für die Hauptfigur arrangiert hatte, um ihn zu einem „besseren" Menschen zu machen.

Werfen wir einen Blick auf die epistemisch-hermeneutischen Herausforderungen, die der Plot illustriert. Die Hauptfigur *weiß* die meiste Zeit *nicht*, ob sie sich in einem Spiel oder in einer Falle befindet. Die längste Zeit halten sich die konkurrierenden Deutungsoptionen sogar die Waage, Ereignisse können sowohl als Teil des Spiels als auch als Teil eines gigantischen Bluffs gedeutet werden, obwohl nicht beide Deutungen gleichzeitig wahr sein können. Auch die fortschreitende Akkumulierung von Ereignissen führt nicht zur vollkommenen Eindeutigkeit. Die stellt sich tatsächlich erst am Ende des Films ein. In „The Game" stehen sich zwei grundlegende Überzeugungen („Dies ist ein Spiel" – „Dies ist eine Verschwörung") rivalisierend gegenüber; der Hauptcharakter selbst springt sogar gelegentlich von der

einen in die andere Perspektive. Diese Sprünge sind nicht unbedingt irrational, wenn man bedenkt, daß es nicht nur darauf ankommt, Ereignisse zu sichten und zu gewichten, sondern auch zu *deuten*. Phasenweise scheinen beide Perspektiven gleichermaßen berechtigt zu sein. Und das Übergewicht einer bestimmten Perspektive läßt sich nie zur Eindeutigkeit hin verstetigen. Welche Perspektive ist nun – aus der Sicht der Hauptfigur – eigentlich die rationalere?

Der Film zeigt in der ihm eigenen Erzählform, daß wir im Hinblick auf die Rationalität bestimmter Deutungen nicht selten auf eine sozusagen eschatologische Perspektive angewiesen sind: Erst *vom Ende her*, wenn es keine neuen Ereignisse mehr zu sichten und zu bewerten gilt, läßt sich eine Deutungsperspektive verstetigen und vereindeutigen. Solange wir uns aber noch „mitten im Geschehen" befinden, bleibt die gewünschte Eindeutigkeit eine Utopie. Das Problem der eschatologischen Blickrichtung ist, wie das Filmbeispiel zeigen kann, nicht allein für religiöse Überzeugungen von Belang, sondern im Grund auch überall dort, wo wir uns auf eine Ganzheit „einen Reim machen" müssen, obwohl wir das Ganze *als* Ganzes noch nicht zu Gesicht bekommen haben.

„Vernünftig sein" in religiösen Dingen

Ein anderes Problem, das im Hintergrund der Frage nach der Rechtfertigung religiöser Überzeugungen steht, berührt den *Vernunftbegriff*. Es ist nämlich gar nicht so klar, was „vernünftige Rechtfertigung" genau bedeutet. Das liegt nicht nur daran, daß der Vernunftbegriff selbst womöglich vage und unterbestimmt ist[31], sondern auch daran, daß „vernünftig sein" je nach Kontext ganz verschiedene Erfordernisse mit sich bringt. So ist es beispielsweise im Alltag durchaus vernünftig, sich auf Urteile anderer zu verlassen; im Kernbereich naturwissenschaftlichen Forschens ist es aber vernünftiger, grundsätzlich skeptisch zu sein, weil eine derartige Skepsis zu einem Wettbewerb der besseren Methoden führen kann. Es kann für einen Ehepartner vernünftig sein, einen Streitpunkt nicht bis in den letzten argumentativen Winkel zu verfolgen, um einer möglichen Entfremdung in der Partnerschaft nicht Vorschub zu leisten; für einen Rechtsanwalt, der die Tragfähigkeit bestimmter Argumente zu bewerten hat, kann es aber verheerend sein, wenn er mitten im Verfahren klein beigibt und der Gegenseite großzügige Zugeständnisse macht.

Was sich als harter Kern des Vernünftigseins ausmachen läßt, ist vermutlich die schlichte Tatsache, daß es sich dabei um eine Haltung handelt, die die *Bewertung von Gründen*, die eine Person vorbringt, wenn es darum geht, eine Handlung von einem bestimmten Typ auszuführen (wobei in diesem Rahmen auch das Haben von Meinungen oder Überzeugungen als Handlung im weiteren Sinn verstanden werden kann) zuläßt und sich entsprechenden Bewertungsprozessen auch stellt[32]. Vernünftigsein ist in gewissem Sinn eine Praxis, die auf einer Haltung aufruht; die

dabei implizierten Bewertungen jedoch sind in höchstem Maß kontextbezogen, wie die oben erwähnten Beispiele belegen können.

Wie gestaltet sich das „vernünftig sein" in religiösen Dingen? Es dürfte auf der Hand liegen, daß es bei religiösen Überzeugungen um andere Dinge und Fragen geht als in naturwissenschaftlichen Theorien. Wenn „vernünftig sein" kontextuell bedingt und nur analog explizierbar ist, dann dürfen auch religiöse Überzeugungen ein gewisses Eigenrecht reklamieren. Aber – noch einmal: Wie gestaltet sich vernünftig sein in religiösen Kontexten? Die Frage ist schon deshalb nicht leicht zu beantworten, weil unsere Idee von Vernünftigsein vom politischen Öffentlichkeitsbegriff kontaminiert ist[33], so daß wir in Kosten- und Nutzenkategorien, in Schadensbezifferungskategorien und in privaten Freiheitsrechtskategorien zu denken gewohnt sind. Aber ist all das schon vernünftig, was anderen nicht wehtut und gesamtgesellschaftlich keinen Schaden anrichtet? Oder ist nur das vernünftig, was auch im Licht der Öffentlichkeit getan und vertreten werden kann? Oder ist gerade das vernünftig, was öffentlich allgemeine Anerkennung und Zustimmung fordert und keine Empörung auslöst?

„Guten Gewissens" glauben

Klammern wir diese Zusatzaspekte, die die Fragestellung gleichzeitig auch ein wenig vernebeln, einmal ein, so würden wir jemand in religiösen Dingen für vernünftig erachten, der seine religiösen Überzeugungen „guten Gewissens" vertritt und vertreten kann. Der Ausdruck „guten Gewissens" ist seinerseits zunächst etwas vage, aber er läßt sich als Netz verwenden, um einige hilfreiche Kriterien einzufangen. Da sind zum einen negative Kriterien: Wer *guten Gewissens* an seinen religiösen Überzeugungen festhält, der kann nicht an etwas Inkonsistentes glauben und auch nicht an etwas, das die innere Architektur seines Weltbildes fragmentiert oder unterminiert. Jemand kann guten Gewissens an seinen religiösen Überzeugungen festhalten, wenn er andererseits vor dem Vorhandensein alternativer religiöser Weltbilder nicht die Augen verschließt, sondern versucht, sich einen Reim darauf zu machen, wie und wieso es zu den Unterschieden und zu den Gemeinsamkeiten in Hinsicht auf diese Weltbilder kommen konnte und von welcher Warte aus er sich überhaupt ein Urteil über diese Weltbilder erlauben darf.

Es gibt aber auch positive Kriterien, die die Grundlage einer Bewertung darstellen können: Wer guten Gewissens an seinen religiösen Überzeugungen festhält, der muß an der *Wahrheit* dieser Überzeugungen *interessiert* sein, d.h. an einer größtmöglichen Kohärenz mit anderen Überzeugungen und mit jenen Überzeugungen, die im Lauf der Zeit aus vielfachen Erfahrungen mit der Welt erwachsen. Und wer guten Gewissens an seinen religiösen Überzeugungen festhält, muß in der Lage sein zu zeigen, wo und wie diese Überzeugungen sein Leben prägen und wie sie sich im

Leben als „fruchtbar" erweisen, auf welche existentielle Fragen sie eine Antwort zu geben versuchen, wie sie das Unbedingte und Unendliche im vernünftigen, bewußten Leben vergegenwärtigen und ob die Instanzen, von denen der Erwerb bestimmter Überzeugungen abhängt, ihrerseits vertrauenswürdig sind. Reichen diese Kriterien, die sozusagen eine Haltung des Vernünftigseins in religiösen Dingen zum Ausdruck bringen wollen, schon aus, um jemanden, der sich diese Kriterien zu eigen gemacht hat, schon als *vernünftigen Menschen* einzustufen?

Man kann durchaus zurückfragen, ob jemand in religiösen Belangen vernünftig ist, der sich darauf versteift, nur das gelten zu lassen, was er selbst unmittelbar erfahren hat und was ihm selbst als Wissen gewiß ist. Viele würden zugeben, daß eine solche Haltung die eines Skeptikers ist – eine Haltung, deren Alltagsuntauglichkeit erwiesen und deren Vorkaufsrecht auf den Vernunftbegriff durchaus nicht gesichert ist. Und man kann weiter fragen, ob das Vernünftigsein in religiösen Kontexten auf Gedeih und Verderb daran hängt, daß wir die Wahrheit unserer Überzeugungen erweisen – und „Wahrheit erweisen" heißt in diesem Zusammenhang nichts anderes als unsere Überzeugungen zu *Wissen* zu machen. Wäre solch ein Standard nicht viel zu übertrieben? Würde solch ein Standard sich nicht desaströs auf viele andere Formen von grundlegenden Überzeugungen auswirken?

Vernünftig sein ist primär eine Haltung; eine Haltung kann sich auch dann bewähren, wenn die Überzeugung, die in Rede steht, als solche nicht gerechtfertigt ist. Es gibt Bereiche (grundlegende Überzeugungen in Hinsicht auf Metaphysik, Ethik, Ästhetik und eben auch Religion), in denen der Standard eines absolut sicheren Wissens zu hoch oder zu übertrieben oder sogar unangemessen wirken könnte. Dennoch versuchen wir, in diesen Bereichen das Vernünftige vom Unvernünftigen zu trennen. Und wir tun dies dadurch, daß wir den Gehalt der in Rede stehenden Überzeugungen gewissermaßen mit den Haltungen der Personen, die diese Überzeugungen *haben*, „verrechnen". Es ist gerade *nicht unvernünftig*, so etwas zu tun.

Überzeugungen und Erfahrung

Ein ganz eigenes Problem der Rechtfertigung religiöser Überzeugungen ergibt sich aus ihrem Charakter als *grundlegende* Überzeugungen. Wer sich eine Übersicht über grundlegende Überzeugungen aus dem religiösen oder nichtreligiösen Bereich verschafft, wird schnell sehen, daß es sich hier nicht um Meinungs- und Gewißheitszustände handelt, die das unmittelbare Ergebnis bestimmter empirischer Erfahrungen sind oder die sich auf Propositionen beziehen, die schlicht analytisch und apriorisch gelten könnten. Gibt es einen Weg, grundlegende Überzeugungen wie zum Beispiel die Aussage: „Artifizielle Gegenstände wie Tische und Stühle haben keine Seele" auf Erfahrungssätze zu stützen? Wir würden vermutlich sagen, daß solche Überzeugungen nicht aus Erfahrungssätzen abgeleitet werden können,

daß auf der anderen Seite Erfahrungen sie gebildet, gewissermaßen „erwirkt" haben. Die Erwirkung durch Erfahrung läßt sich daran ablesen, daß sich die in Rede stehenden Überzeugungen im Umgang mit der erfahrenen und erfahrbaren Wirklichkeit bewähren. Das macht sie zwar noch nicht zu Wissen – *wie* wir zu Wissen kommen, ist uns erst auf der Grundlage von bestimmten Überzeugungen ermittelbar, so daß wir grundlegende Überzeugungen nicht noch einmal als Wissen einholen können –, aber hilft uns bei einer *kritischen Bewertung* von grundlegenden Überzeugungen: Leere Überzeugungen lassen sich nicht mehr von der erfahrbaren Wirklichkeit betreffen[34].

Das kann auch für religiöse Überzeugungen gelten; sofern sie erkenntnis- und handlungsleitend sind, können sie sich an der Erfahrung bewähren (Erfahrung hier in einem weiten Sinn verstanden). Es kann sein, daß die Erwirkung durch Erfahrung zu einer Modifikation, zu einem Umbau der Architektur oder zu einer Veränderung des Netzes von grundlegenden religiösen Überzeugungen führt. Vorgänge dieser Art sind komplex, weil sich Erfahrungen erst in einer Art Sedimentationsprozeß verfestigen müssen, um nachdrücklich auf Überzeugungen einzuwirken. Andererseits bildet die „Erwirkbarkeit" zumindest im Umweg ein fundamentales Kriterium, um die Rationalität von Religiösem auszuweisen: Wo die Erwirkung durch Erfahrung unklar bleibt oder wo gerade die gegenteilige Überzeugung durch Erfahrung erwirkt wird, da ist das Festhalten an einer bestimmten Überzeugung fragwürdig geworden. Dieses Kriterium liefert zwar keine Begründung von grundlegenden Überzeugungen, verweist aber auf einen Grund und Boden, aus dem sie ihre Kraft speisen. Wie in anderen Bereichen so sind auch im religiösen Kontext „kraftlose" Überzeugungen verdächtig und ob ihrer Wirkungslosigkeit leer.

Das hier noch einmal eigens entfaltete Kriterium der „Erwirkung" durch Erfahrung zeigt uns allerdings auch, daß wir keine unmittelbare Bewahrheitung grundlegender Überzeugungen durch Erfahrung erwarten sollten. Das wäre nicht fair – nicht nur nicht fair bei religiösen, sondern auch nicht bei ethischen oder metaphysischen Überzeugungen. Die Eigendynamik führt rein rationalistische Erkenntnis-, Wissens-, und Wissenschaftsideale an ihre Grenzen. Andererseits leistet sie ebenfalls keinem reinen Fideismus Vorschub, der religiöse Überzeugungen von rationalen Anfragen auszunehmen hat.

Wie wirkt sich diese Einsicht auf die Auseinandersetzung mit den eingangs thematisierten Atheismen aus? Sofern sich die Diskussion um rationale Standards dreht, wird man rein empirisch-wissenschaftliche Rationalitätsstandards als unfair und überzogen werten dürfen, gerade weil sie bei grundlegenden Überzeugungen aller Art nicht greifen und auch nicht greifen können. Sofern es sich um die Prädominanz einer bestimmten Weltanschauung – nämlich einer naturalistischen – handelt, wird man auf den Überzeugungsrahmen einer Weltanschauung verweisen dürfen mit der Frage, welche Erfahrungen eine rein naturalistische Weltanschauung erwirkt haben könnten und wie diese Erfahrungen von den existentiellen und reli-

giösen Erfahrungen abweichen, die den Rahmen und das Netzwerk grundlegend religiöser Überzeugungen erwirkt haben.

ANMERKUNGEN

[1] Vgl. bes. R. Dawkins, Der Gotteswahn (Berlin 2007); Ch. Hitchens, Der Herr ist kein Hirte (München 2007); D. C. Dennett, Den Bann brechen. Religion als natürliches Phänomen (Frankfurt 2008); S. Harris, Das Ende des Glaubens (Winterthur 2007).

[2] Zur theologischen Diskussion vgl. Wiederkehr des Atheismus? Fluch oder Segen für die Theologie, hg. v. M. Striet (Freiburg 2008); Th. Schärtl, Neuer Atheismus. Zwischen Argument, Anklage u. Anmaßung, in dieser Zs. 226 (2008) 147–161. Zur philosophischen Auseinandersetzung vgl. P. Strasser, Warum überhaupt Religion? Der Gott, der Richard Dawkins schuf (München 2008).

[3] Vgl. B. Kanitscheider, Auf der Suche nach dem Sinn (Frankfurt 1995); ders. u. B. Dessau, Von Lust u. Freude. Gedanken zu einer hedonistischen Lebensorientierung (Frankfurt 2000).

[4] Vgl. A. u. J. C. McGrath, Der Atheismus-Wahn. Eine Antwort auf Richard Dawkins u. den atheistischen Fundamentalismus (Asslar 2007).

[5] Vgl. J. F. Haught, God and the New Atheism. A Critical Response to Dawkins, Harris, and Hitchens (Louisville 2008).

[6] Vgl. ders., Christianity and Science. Toward a Theology of Nature (Maryknoll 2007).

[7] Vgl. ders., God after Darwin. A Theology of Evolution (Boulder 2000); ders.: Deeper than Darwin. The Prospect of Religion in the Age of Evolution (Boulder 2003).

[8] Zur parallelen Fragestellung und zur Positionierung dieser Alternativen vgl. F. Ricken, Von Hume zu Augustinus – Wege der analytischen Religionsphilosophie, in: Gottesglaube – Gotteserfahrung – Gotteserkenntnis. Begründungsformen religiöser Erfahrung in der Gegenwart, hg. v. G. Kruck (Mainz 2003) 177–195; vgl. zudem A. Kreiner, Formen analytischer Rationalität, in: ebd. 197–212. Zu einigen historischen und religionsphilosophischen Detailaufnahmen im Hinblick auf diese Strategien vgl. M. Laube, Im Bann der Sprache. Die analytische Religionsphilosophie im 20. Jahrhundert (Berlin 1999); vgl. zur allgemeinen Übersicht A. Loichinger, Ist der Glaube vernünftig? Zur Frage nach der Rationalität in Philosophie u. Theologie, 2 Teilbde. (Neuried 1999); W. Löffler, Einführung in die Religionsphilosophie (Darmstadt 2006).

[9] Zu einer vergleichbaren Einteilung vgl. Th. M. Schmidt, Objektivität u. Gewißheit. Vernunftmodelle u. Rationalitätstypen in der Religionsphilosophie der Gegenwart, in: Religiöse Überzeugungen u. öffentliche Vernunft. Zur Rolle des Christentums in der pluralistischen Gesellschaft, hg. v. F. –J. Bormann u. B. Irlenborn (Freiburg 2008) 199–217.

[10] Vgl. R. B. Braithwaite, An Empiricists View on the Nature of Religious Belief (Folcroft 1977).

[11] Vgl. Rush Rhees on Religion and Philosophy, hg. v. D. Z. Phillips (Cambridge 1997); R. Rhees, Discussions of Wittgenstein (Bristol 1996).

[12] Vgl. D. Z. Phillips, Religion and Wittgenstein's Legacy (Aldershot 2005); ders., Religion and Understanding (Oxford 1967); ders., Religion Without Explanation (Oxford 1976); ders., Belief, Change, and Forms of Life (Basingstoke 1986).

[13] Vgl. ders. u. K. Nielsen, Wittgensteinain Fideism? (London 2005).

[14] Vgl. St. Evans, Faith Beyond Reason. A Kierkegaardian Account (Grand Rapids 1998).

[15] Vgl. P. Helm, Faith and Understanding (Grand Rapids 1997).

[16] Vgl. R. Swinburne, Faith and Reason (Oxford ^{2}2005).

[17] Vgl. ders., Die Existenz Gottes (Stuttgart 1984); engl.: The Existence of God (Oxford ^{2}2004).

[18] Vgl. ders., An Introduction to Confirmation Theory (London 1973).

[19] Vgl. R. Dawkins, Der blinde Uhrmacher: Warum die Erkenntnisse der Evolutionstheorie beweisen, daß das Universum nicht durch Design entstanden ist (München 2008).
[20] Vgl. P. Strasser, Theorie der Erlösung. Eine Einführung in die Religionsphilosophie (München 2006).
[21] Vgl. hierzu Th. Schärtl, Erfahrung, Exerzitium, Autorität u. Einsicht. Überlegungen zur rationalen Verantwortung für religiöse Überzeugungen, in: Religiöse Überzeugungen u. öffentliche Vernunft (A. 9) 132–173, 134f.
[22] Vgl. weiterführend Th. Schärtl, Gotteserfahrung denken, in dieser Zs. 225 (2007) 444–456.
[23] Vgl. dazu insges. ders., Wahrheit u. Gewißheit. Zur Eigenart religiösen Glaubens (Kevelaer 2004).
[24] Zur genaueren Analyse vgl. Th. Schärtl, Was sind religiöse Überzeugungen?, in: Was sind religiöse Überzeugungen?, hg. v. H. Joas (Göttingen 2003) 11–46.
[25] Vgl. Th. Schärtl, Was heißt es, überzeugt zu sein? Anmerkungen zur rationalen Verantwortung für religiöse Überzeugungen, in: ThPh 79 (2004) 201–218.
[26] Vgl. ders. (A. 21) 143f.
[27] Auch wenn dialektische Theologien kritisch an diesem Begriff gerüttelt haben, so gibt es nach wie vor in der protestantischen Theologie Auffassungen, die Schleiermacher und mit ihm einen idealistisch getränkten Religionsbegriff freundlich aufnehmen. Vgl. zur Auseinandersetzung R. R. Niebuhr, Schleiermacher on Christ and Religion (London 1965); Karl Barth, The Theology of Schleiermacher. Lectures at Göttingen, winter semester of 1923/24, ed. by D. Ritschl (Grand Rapids 1982). Zur Anknüpfung an Schleiermacher und die idealistische Tradition vgl. U. Barth, Gott als Projekt der Vernunft (Tübingen 2005); ders.: Religion in der Moderne (Tübingen 2003); G. Wenz, Religion. Aspekte ihres Begriffs u. ihrer Theorie in der Neuzeit (Göttingen 2005).
[28] Vgl. F. Schleiermacher, Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern, hg. v. R. Otto (Göttingen [8]2002) 50–55.
[29] Vgl. Ricken (A. 8) 177f.
[30] Vgl. bes. J. Hick, Faith and Knowledge (London 1957) 177f.
[31] Vgl. zu dieser Fragestellung F. Kambartel, Die Vernunft u. das Allgemeine. Zum Verständnis rationaler Sprache u. Praxis, in: Die eine Vernunft u. die vielen Rationalitäten, hg. v. K.-O. Apel u. M. Kettner (Frankfurt 1996) 58–72.
[32] Vgl. M. Kettner, Gute Gründe. Thesen zur diskursiven Vernunft, in: Die eine Vernunft (A. 31) 424–464.
[33] Zu Detailanalysen vgl. das Sammelwerk Religion in der pluralistischen Öffentlichkeit, hg. v. Th. Schmidt (Würzburg 2008).
[34] Vgl. Schärtl (A. 21) 154–160.

UMSCHAU

Pedro Arrupe – Erneuerer der Gesellschaft Jesu

Zu einem Sammelband über sein Leben und Wirken

Pedro Arrupe SJ, Generaloberer des Jesuitenordens von 1965 bis 1983, hatte und hat als Identifikationsfigur und Hoffnungsträger für Jesuiten und Nichtjesuiten eine überragende geschichtliche Bedeutung[1]. Sein spirituelles Profil hat die Gesellschaft Jesu geprägt – so sehr, daß man ihn nicht ganz zu Unrecht als Stifter einer „dritten Gesellschaft Jesu" (nach der alten bis 1773 und der neuen seit 1814) bezeichnet hat; denn bei allen Kontinuitäten ist der Bruch mit der durch Jan Philip Roothaan SJ (Generaloberer von 1829 bis 1853) und später besonders durch Wladimir Ledóchowski SJ (Generaloberer von 1915 bis 1942) geprägten Gesellschaft eklatant. Darüber hinaus ist Arrupe für die ganze Kirche eine markante Gestalt nachkonziliarer Erneuerung im Gefolge des Zweiten Vatikanischen Konzils. Aber er ist auch immer ein Stein des Anstoßes und ein Zeichen des Widerspruchs gewesen, und dies nicht nur für solche Kreise, die im Grund das Zweite Vatikanum ablehnten.

Manche Jesuiten und auch Papst Paul VI. beurteilten ihn persönlich als Heiligen, aber als schwachen General, der nicht wirklich die Jesuiten „regiere". Nun ist vorab zu sagen, daß solche Urteile jedenfalls dann unhistorisch und darum ungerecht sind, wenn sie Arrupe am Regierungsstil etwa Ledóchowskis messen. Zunächst ist in Rechnung zu stellen – wie Federico Lombardi SJ im Vorwort (9) zu Recht hervorhebt –, daß die Zeit und die Erwartungen andere waren und sein Generalat ohne den Zusammenhang mit dem „Drängen nach Erneuerung der Gesellschaft Jesu und des Ordenslebens zur Zeit des Konzils", auch mit der damit verbundenen Ungeduld, nicht verstanden werden kann. Und das heißt: Was vor allem vom General erwartet wurde, war nicht oder nicht nur Leitungskapazität („donum regiminis") im klassischen Sinn, sondern vor allem eine apostolische und spirituelle Perspektive auf der Linie der konziliaren Erneuerung, kurz: eine „Vision".

Dieser Sammelband ist eine Teilübersetzung des italienischen Originals „Pedro Arrupe. Un uomo per gli altri", herausgeben von Gianni La Bella, Professor für Zeitgeschichte an der Università degli studi di Modena e Reggio Emilia. Weggelassen wurden vor allem die regionalen Beiträge – und dies ist kein Verlust, da sie über programmatische Reden Arrupes und allgemein bekannte administrative Maßnahmen hinaus in den meisten Fällen wenig Informatives und Neues bieten und zumal die harten Konflikte meist vertuschen oder nur am Rand berühren. Geblieben sind 17 Beiträge, die sowohl das spirituelle Profil Arrupes wie seinen Regierungsstil, aber auch die Generalkongregationen von 1965/66 und 1974/75 und die globalen Konflikte mit einer konservativen Gruppe spanischer Jesuiten sowie mit dem Heiligen Stuhl (bei der Generalkongregation 1974/75 und dem Versuch des „Rücktritts" 1980/81) behandeln. Vor allem die letzten sieben Beiträge stützen sich auf bisher nicht allgemein zugängliche Quellen wie den „Fondo Speziale" Arrupes, Akten der Generalkongregationen, Protokolle der Assistentenversammlungen, das spanische Provinzarchiv sowie persönliche Erinnerun-

gen der Autoren, die häufig die Geschehnisse an exponierter Stelle miterlebt haben, und bringen deshalb eine Reihe neuer Erkenntnisse.

Auf eigene Erfahrungen stützen sich die Beiträge von Michael Campbell-Johnston SJ über die Gründung des Jesuit Refugee Service („Pedro Arrupe und der Dienst an den Füchtlingen", 268–275) und die mehr persönlichen Beiträge von Ignacio Echániz SJ über die Jahre der Krankheit Arrupes („Wenn das Weizenkorn nicht stirbt ...", 534–546), von Ignacio Iglesias SJ („Pedro Arrupe – Beiträge zu seiner inneren Biographie", 547–585, auf Grundlage der persönlichen geistlichen Aufzeichnungen Arrupes) und schließlich von Francisco Ivern SJ („Arrupe, wie ich ihn kannte", 598–608), ein kurzer, aber sehr interessanter Beitrag über die persönlichen Charakterzüge Arrupes.

Zum Regierungsstil Arrupes leitet der Beitrag von Manuel Alcalà SJ „Arrupe und das Ordensleben in der nachkonziliaren Ära" (160–199) über. Er beschreibt sowohl Arrupes innere Leitung des Ordens in den Jahren der Krise als auch seine gesamtkirchliche Bedeutung und Ausstrahlung über den eigenen Orden hinaus (nicht zuletzt als Vorsitzender der Union der Generaloberen). Kennzeichnend ist sein Wort vom 3. Dezember 1966: gefährlicher als alle einzelnen Irrtümer sei es, „aus Angst, etwas Falsches zu tun, die Hände in den Schoß zu legen und in Wartestellung zu verharren" (167). Alcalà bringt hier die tiefe Spiritualität und auch Kirchlichkeit Arrupes, sein prophetisches Charisma und seine starke geistliche Ausstrahlung zum Ausdruck. Sicher kann man Arrupe auch nicht vorwerfen, daß er vor Gefahren und Einseitigkeiten, zum Beispiel eines rein innerweltlich-horizontalistischen Mißverständnisses, einer Vernachlässigung der spirituellen Mitte oder einer marxistischen Schlagseite (vgl. hier auch den Beitrag von Francisco Ivern SJ über seinen Brief zur marxistischen Gesellschaftsanalyse, 276–285) blind gewesen sei und nicht in der Sache deutlich genug vor diesen Gefahren gewarnt hätte.

Eine andere Frage ist es, inwieweit er diese Prinzipien in konkrete Personalpolitik und in den Alltagsentscheidungen der Leitung umzusetzen vermochte. Alcalà verschweigt jedenfalls in seinem Beitrag auch nicht Arrupes Grenzen, die schon bei seiner Wahl zum General angesprochen wurden (339): einen manchmal allzu großen Optimismus, die Nichtbeachtung von Warnsignalen, die nicht immer glückliche Hand bei Personalentscheidungen und speziell in der Wahl seiner Mitarbeiter (161), schließlich die „gefährliche Weise", in der er sich den Medien aussetzte, „ohne zu merken, daß ein Bild entstand, wo er für fortschrittliches kirchliches Denken, der Papst (Paul VI.) aber für konservatives Denken stand" (169).

Mit diesem Beitrag berührt sich eng der von Elías Royón SJ über den Leitungsstil Arrupes (200–234). Dieser ist vor allem charakterisiert durch eine Haltung primär des Hinhörens, des Dialogs und der Aufmerksamkeit auf das, was der Geist Gottes mit und durch den Untergebenen wirken will. Aber gerade hier zeigen sich die Grenzen möglicher Urteile infolge der bisher fehlenden Zugänglichkeit der Quellen. Der Autor gesteht ein, daß deshalb eine Untersuchung seines konkreten Verhaltens in den Konflikten noch nicht möglich sei (201). Was dann jedoch bleibt, ist ein Programm, ein Idealbild, wobei jedoch offen bleibt, inwieweit es realisiert wurde oder auch zur Gänze realisierbar war.

Wichtig für das Verständnis des Regierungsstils von Arrupe ist zweifellos, daß für ihn die Krise kein rein innerkirchliches Phänomen war, daher nicht mit rein aszetisch-spirituellen Appellen zu beantworten, sondern Aspekt eines epochalen Wandels der Welt und der Gesellschaft, wobei im

Schoß der Krise die Chance und Hoffnung lag. Von da aus ergab sich als Hauptaufgabe der Leitung die geistliche Unterscheidung, die wiederum eine gemeinsame Aufgabe war (217–221), wobei freilich dem Oberen die Letztentscheidung zukommen sollte. Die Grundhaltung Arrupes war die des Vertrauens, bis dahin, „daß man ihm nachsagte, er würde lieber hintergangen werden, als seinen Mitbrüdern zu mißtrauen" (224). Diese Haltung mag vom Evangelium inspiriert sein, ist aber für den Inhaber von Leitungsfunktionen nicht unproblematisch, da sie nicht nur ihn persönlich, sondern auch die Gemeinschaft trifft. Auch Gianni La Bella erwähnt, daß Arrupe seinen Mitarbeitern „ein unbegrenztes Vertrauen" entgegenbrachte (94). Nur konnte dies, wie sich im Fall des Skandals um den Assistenten Mario Schönenberger (Schweiz) zeigte, erheblichen Schaden verursachen, und zwar gerade für die Glaubwürdigkeit der Ordensleitung, zumal die Oberen (freilich nicht alle!) als „Gefangene ihrer eigenen Diskretion" schwiegen.

Wichtige neue historische Informationen erbringen vor allem die Beiträge von Urbano Valero SJ „An der Spitze der Gesellschaft Jesu: Die 31. Generalkongregation" (313–402), von La Bella über „Arrupe und die Krise der ‚wahren' Gesellschaft Jesu" (73–131) und von Alfonso Álvarez Bolado SJ über „Die 32. Generalkongregation" (403–495). Valero spannt in seinem 90 Seiten langen Beitrag den Bogen von der 31. Generalkongregation 1965/66 bis zur Prokuratorenkongregation von 1971. Bei der Generalswahl 1965 galten außer Arrupe auch Paolo Dezza SJ, John L. Swain SJ und Roderick Mackenzie SJ als Kandidaten. Die ersten beiden, schon vorher in römischen Leitungspositionen, sah man als Vertreter eines vorsichtigen Erneuerungskurses in betonter Kontinuität mit der bisherigen Richtung (337f.). Arrupe war also nicht Kompromißkandidat, seine Wahl vielmehr Ausdruck einer klaren Erneuerungsoption der Mehrheit der Generalkongregation (338f.). Speziell für ihn sprachen sein ignatianisches spirituelles Profil und sein weltkirchlicher Horizont. Die persönlichen Grenzen wurden von den anderen japanischen Delegierten durchaus zur Sprache gebracht; man hoffte jedoch, daß dies die Assistenten ausgleichen würden (339).

Am bedeutsamsten von allen Beiträgen ist wohl der von La Bella über die Krisenerscheinungen innerhalb des Ordens und speziell die spanischen Versuche, eine eigene Provinz „strikter Observanz" zu gründen. La Bella unterstreicht mit Recht die Momente der Diskontinuität, die in der 31. Generalkongregation ihren Ausdruck finden. Dieser Einschnitt sei eine „wahre kopernikanische Wende" (79), bzw. so tiefgreifend, daß „kein anderer Orden und keine andere katholische Organsiation ... in der Zeit nach dem Konzil eine so tiefe und radikale Metamorphose erlebt (hat) wie die Gesellschaft Jesu" (85). Eine besondere Bedeutung kommt hier der „spanischen Revolte" zu (107–121), also dem Versuch spanischer Jesuiten, eine eigene „Personalprovinz" zu bilden, die die herkömmlichen Regeln und Gebräuche befolgte. Dies begann nach Vorbereitungen Anfang 1969, wobei auch gleich die vatikanische Kurie eingeschaltet wurde, während die römische Ordensleitung zunächst den Ernst der Situation nicht erfaßte (114). Erzbischof Casimiro González Morcillo von Madrid begann auf eigene Faust mit einer Befragung der spanischen Bischofskonferenz.

Im Vatikan nahm man das Problem sehr ernst, sah freilich in einer Trennung keine Lösung bzw. betrachtete eine solche als für die eigenen Ziele, im Jesuitenorden ein Instrument kirchlich-päpstlicher Ausrichtung zu haben, als kontraproduktiv, suchte jedoch diese Bestrebungen als Druckmittel

zu benutzen, den Gesamtorden wieder mehr auf päpstlichen Kurs zu bringen. Auf Betreiben des Vatikans trat Arrupe diesen Bestrebungen Anfang 1970 durch einen Brief an die spanischen Mitbrüder und eine Spanien-Reise entgegen. Das eigentliche Heilmittel sah er in einer neuen Generalkongregation, von der er hoffte, daß sie aus dem Engpaß der nachkonziliaren Polarisierung herausführen, die Unklarheiten wegnehmen und die Spaltungen heilen würde. Und auch deshalb traf er – gegen die klare Mehrheit der Prokuratorenkongregation 1970 – die Entscheidung für die 32. Generalkongregation (was sich freilich hinsichtlich seines Ziels als Fehlkalkulation erweisen sollte!). Die Opposition gegen die Erneuerungen des Ordens, von einem weiteren Kreis von Sympathisanten gerade in Rom unterstützt, setzte sich die Jahre hindurch fort und mündete schließlich in den päpstlichen Eingriff von 1981.

Von der 32. Generalkongregation (1974/75) handelt der Beitrag von Bolado, den er – selber Delegierter dieser Generalkongregation – aufgrund ihrer Akten sowie persönlicher Erinnerungen schrieb. Sie stand bekanntlich unter dem Vorzeichen der Spannungen mit Papst und Kurie: Der Versuch der klaren Mehrheit der Generalkongregation, den Unterschied von Professen und Koadjutoren aufzuheben und alle Jesuiten (einschließlich der Brüder) bei den letzten Gelübden das vierte Gelübde des Papstgehorsams für apostolische Sendungen ablegen zu lassen, scheiterte am päpstlichen Veto; das Dekret über „Glauben und Gerechtigkeit" stieß offensichtlich in dieser Akzentsetzung im Vatikan nicht auf ungeteilte Zustimmung, da es die „priesterliche" Zielsetzung des Ordens nicht klar genug zum Ausdruck bringe, so Kardinalstaatsekretär Jean Villot im Schreiben vom 2. Mai 1975 (493).

Zu den Hintergründen dieser Geschehnisse liefert der Autor einiges Erhellendes; anderes aber bleibt im Dunkel. Paul VI. sprach sich bereits seit Beginn der Generalkongregation klar gegen die Zulassung von Nichtpriestern zum vierten Gelübde aus (410, 411), offensichtlich aus der Befürchtung heraus, die Gesellschaft Jesu würde so zu einem Säkularinstitut (436 A. 85). Villot beschuldigte Arrupe am 23. Januar 1975, er habe der Generalkongregation die klare Position des Heiligen Stuhls vorenthalten (438–440). Insbesonders stellt sich die Frage, weshalb der Brief Villots an Arrupe vom 3. Dezember 1974, in dem mitgeteilt wurde, die Ausdehnung des vierten Gelübdes auf alle Jesuiten, auch die Brüder, scheine „große Schwierigkeiten zu bieten, die die notwendige Approbation seitens des Hl. Stuhles verhindern würden", der Generalkongregation nicht sofort, sondern erst 13 Tage später mitgeteilt wurde.

Die Begründung Bolados, der General stehe nicht über der Generalkongregation und müsse diese frei diskutieren lassen (420f.), überzeugt hier kaum. Arrupe hätte der Generalkongregation reinen Wein über die Situation im Vatikan einschenken müssen. Dann aber drängt sich die Frage auf: Wurde hier nicht um eines unter den gegebenen Verhältnissen unmöglichen Ziels willen (der Ausdehnung des vierten Gelübdes auch auf die Brüder) die Chance des Möglichen vertan, nämlich die Chance der Abschaffung des Unterschieds von Professen und Koadjutoren innerhalb der Patres, eines Unterschiedes, der nicht nur anachronistisch war, sondern im Grund nie in der von Ignatius intendierten Weise funktioniert hat? Denn es steht offensichtlich fest, daß sich die vatikanischen Bedenken nur auf die Ausweitung des vierten Gelübdes auf Nichtpriester bezogen (408). Eine Ausdehnung des vierten Gelübdes auf alle Patres wäre damals (unter den Nachfolgern Pauls VI. nicht mehr!) ohne päpstliche Bedenken möglich gewesen.

Dies hängt freilich eng zusammen mit den Kommunikationsschwierigkeiten zwischen Ordensleitung und Vatikan, die schließlich in den Konflikt von 1980/81 mündeten. Arrupe war sicher ein Mann, der sich in seiner Kirchlichkeit und seiner (durchaus traditionellen, wie auch aus seinem Verhalten zur Enzyklika „Humanae vitae" hervorgeht) Papsttreue von kaum jemandem übertreffen ließ. Aber er war, wie La Bella in seiner Einführung zu Recht hervorhebt, kein Diplomat und unterschätzte daher die mit Finesse und Diplomatie „eingepackten" Kritiken Pauls VI. in ihrer Tragweite (44). Eine Reihe wertvoller neuer Informationen enthält hier auch der Beitrag von Alcalà über den am Willen von Papst Johannes Paul II. gescheiterten Rücktritt Arrupes, dann – nach seinem Schlaganfall – die päpstliche Ernennung von Paolo Dezza SJ zum „Delegaten" und die darauf folgenden Geschehnisse (496–533). Johannes Paul II. fürchtete nicht Arrupe, sondern seine eventuellen Nachfolger Vincent' T. O'Keefe SJ und Jean-Yves Calvez SJ (509f.); nach dem Schlaganfall Arrupes wollte er O'Keefe als Generalvikar ausschalten. Einen Versuch freilich, die widersprüchliche Politik des Papstes, der erst einen „Ausnahmezustand" verhängt und dann nach einem Jahr die Jesuiten für reif genug für eine Generalkongregation hält, zu deuten, unternimmt auch der Autor nicht.

Diese Sammlung ist eine wichtige Publikation über die neueste Ordens- und Kirchengeschichte, die auch „heiße Eisen" keineswegs scheut. Im nachhinein ist – bei allen Grenzen – als bleibende und keineswegs selbstverständliche Leistung des Generalats Pedro Arrupes anzuerkennen, daß er in einer Krisenzeit dem Orden (und der ganzen Kirche) Orientierung und Perspektive vermittelt und damit der damaligen vorherrschenden Erwartung entsprochen hat. *Klaus Schatz SJ*

[1] Pedro Arrupe. Generaloberer der Jesuiten. Neue biographische Perspektiven. Hg. v. Gianni La Bella u. Martin Maier. Freiburg: Herder 2008. 624 S. Gb. 42,–.

BESPRECHUNGEN

Biographien

NEUHOLD, David: *Franz Kardinal König – Religion und Freiheit.* Ein theologisches und politisches Profil. Stuttgart: Kohlhammer 2008. 376 S. (Studien zur christlichen Religions- und Kulturgeschichte. 8.). Gb. 42,–.

Über eine Person der Zeitgeschichte historisch zu arbeiten, ist mutig und begrüßenswert; besonders dann, wenn es sich um den einflußreichsten österreichischen Kirchenmann des vergangenen Jahrhunderts handelt: Franz Kardinal König. Erinnert sei nur an seine Bedeutung in Kirche und Gesellschaft Österreichs, für die Ökumene mit den Ostkirchen oder seine Rolle auf dem Zweiten Vatikanum. David Neuhold beabsichtigt, mit diesem Buch eine grundlegende Monographie zum theologischen und politischen Profil Königs vorzulegen.

Sie gliedert sich in vier Teile: Im ersten Teil (Vorarbeiten und Hinführung) skizziert der Autor seine methodischen Voraussetzungen im Sinn einer „prospektiven Kirchengeschichte", die für Gegenwart und Zukunft gewinnbringend sein will. Zu den beiden klassischen geschichtlichen und systematischen Zugängen tritt en passant ein soziologischer als dritte Methode hinzu. In der Anwendung letzterer – vor allem im dritten Teil – liegt die große Stärke des Autors. Auf elf Seiten folgt ein knapper Abriß der „biographischen Eckdaten Königs", bei dem man Neuhold zugutehalten muß, daß er keinen Zugang zu den Archivbeständen der Erzdiözese Wien erhalten hatte.

Im zweiten Teil (Theologisch-spirituelles Profil – Sein und Werden Königs) entwirft er ein erstes theologisch-spirituelles Profil. Die Auswahl wirkt zuweilen etwas willkürlich. So beschäftigt sich Neuhold hauptsächlich mit den Jahren 1945 bis 1975 als der „theologischen Kernzeit" (43) des Kardinals. Auf diese Weise entfallen die Ausbildung am Germanicum und das erste wissenschaftliche Arbeiten. Während man noch den Titel der theologischen Dissertation erfährt, wird das Thema der philosophischen nicht genannt. Neuholds Aufmerksamkeit konzentriert sich vor allem auf die drei Aufsätze Königs in dessen dreibändigem Hauptwerk „Christus und die Religionen der Erde"; und er klassifiziert diese „theologisch dicht befrachteten Beiträge" als „literarische Summa seines wissenschaftlichen Arbeitens vor dem Antritt seiner kirchlichen Karriere" (76).

Einen weiteren Schwerpunkt legt der Autor auf das Wirken Königs während des Zweiten Vatikanums, auf dem er als Mitglied der Theologenkommission ein wichtiger Konzilsvater war. Er greift verschiedene Redebeiträge, von ihm „Statements" genannt, heraus und beschreibt ihren Inhalt. Zwei Bemerkungen könnten weiterführend sein: In Fußnote 173 (82) wird auf eine Rede Königs hingewiesen, die er anläßlich der 550-Jahrfeier zur Eröffnung des Konstanzer Konzils im Juli 1964, also vor Verabschiedung der Kirchenkonstitution, gehalten hat. Ihr kirchenpolitisch brisanter Inhalt – Verhältnis Papst-Konzil bzw. Klerus-Laien – würde einige wichtige ekklesiologische Grundaxiome Königs verdeutlichen. Auf „interessantes und verwertbares Material" in drei Ordnern des Karl-Rahner-Archivs macht Neuhold in Fußnote 220 (94f.) aufmerksam. Zwar ehrt es den Ordenstheologen Karl Rahner SJ,

daß König mit ihm „als theologischem Schwergewicht im Rücken" (94) eine wirkmächtige Wortmeldung zum möglichen Marienschema im Konzilsplenum vortragen konnte, doch wie arbeiteten die beiden zusammen? Was stammt von Rahner, was von König?

Aufschlußreich dürfte auch die Auswertung von Königs Hirtenbriefen sein. Einen guten Überblick geben die Abschnitte über die Religionsfreiheit, das Verhältnis zum Judentum und die Pastoralkonstitution.

Die Stärke dieser Monographie liegt eindeutig im dritten Teil (Politische und gesellschaftliche Dimension des Wirkens Franz Königs im Österreich der II. Republik), wo die wichtige und bedeutende Rolle des „roten Kardinals" als Brückenbauer innerhalb der österreichischen Kirche und Gesellschaft deutlich wird. Die Grundthesen werden im letzten Teil (Resümee und Ausblick) nochmals in geraffter Form zusammengefaßt. Neuholds Buch gibt den einen oder anderen Anstoß zu interessanten und weiterführenden Fragestellungen. Irritierend ist die Häufung umgangsprachlicher, fast flapsiger Formulierungen wie: es wird „das politisch-funktionale Geschehen in einigen Perspektiven beackert" (29); „Nachdem hier Anfragen gestellt wurden, die kritisch-methodisch das Feld bereiten, geht es nun ans Eingemachte" (82) oder: „höchstes römisch-katholisches Parlament" (26) für ein ökumenisches Konzil. *Niccolo Steiner SJ*

Scheuer, Manfred: *Selig die keine Gewalt anwenden.* Das Zeugnis des Franz Jägerstätter. Innsbruck: Tyrolia 2007. 207 S. Gb. 17,90.

Am 26. Oktober 2007, dem österreichischen Nationalfeiertag, wurde der oberösterreichische Bauer und Mesner Franz Jägerstätter (1907–1943) im Linzer Mariendom seliggesprochen. 64 Jahre zuvor, am 9. August 1943, war er in Brandenburg/Havel wegen „Wehrkraftzersetzung" hingerichtet worden. Seit 1940 zum Militärdienst einberufen, konnte er auf Betreiben seiner Heimatgemeinde zwei Mal als „unabkömmlich" freigestellt werden. Beim dritten Mal war er – entgegen dem Rat von Verwandten und Freunden, darunter auch von Priestern – entschlossen, den Dienst mit der Waffe zu verweigern. Seine Frau Franziska, die er 1935 kennengelernt und am Gründonnerstag 1936 geheiratet hatte, stand zu ihm: Bei der Seligsprechung war die 94jährige mit ihren drei zwischen 1937 und 1940 geborenen Töchtern anwesend (zuvor war Jägerstätter 1933 Vater einer unehelichen Tochter geworden).

Manfred Scheuer, seit 2003 Bischof von Innsbruck, ist ein intimer Kenner der Lebens- und Wirkungsgeschichte Jägerstätters: Seit Anfang der 90er Jahre arbeitete er bei der Historisch-Theologischen Kommission der Seligsprechungs-Causa mit und übernahm 1998 das Amt des Vizepostulators. Der 1997 eröffnete Seligsprechungsprozeß wurde auf diözesaner Ebene 2001 abgeschlossen, im Februar 2007 votierte die Vollversammlung der Kardinäle und Bischöfe der Kongregation für die Selig- und Heiligsprechungsprozesse für die Qualifizierung des Lebenszeugnisses als „Martyrium" (Dekret vom 1. Juni 2007).

Das vorliegende Buch speist sich aus Scheuers langjährigen Arbeiten und Gutachten, aus Ansprachen und Referaten sowie aus Predigten und Impulsen. Auf eine knappe biographische Hinführung (9f.) folgen drei Teile: „Wenn der Glaube zum Martyrium führt – Die Grundlagen" (12–72), „In der Spur der Seligpreisungen – Lockruf des Evangeliums" (74–96) sowie „In der Kraft des Gedächtnisses – Erinnerung wird Leben" (98–132), abgeschlossen vom Gebet um die Seligsprechung und den

Gebeten und der Liturgie für den Gedenktag am 21. Mai, Jägerstätters Tauftag (133–136).

Scheuer arbeitet anhand der Quellen und unter Bezugnahme auf Briefe und Aufzeichnungen Jägerstätters dessen größtenteils einsamen Weg der Entscheidungsfindung heraus. Er gipfelte in der folgenreichen Einsicht, daß man nicht gleichzeitig Katholik und Nationalsozialist sein könne. Jägerstätter war „kein absoluter Pazifist", aber davon überzeugt, daß Hitlers Angriffskrieg „ungerecht war und daß er deshalb nicht mitmachen könne" (78). Damit geriet er in Gegensatz zur Mehrheit der Bevölkerung wie auch kirchlicher Autoritäten. Für Scheuer bewegte er sich konsequent in der Spur der biblischen Seligpreisungen, wie sehr berührend ausführt ist. Der neue Selige habe „sich nicht durch die menschen- und gottverachtende Ideologie des Nazis kolonisieren und besetzen lassen" (116).

Dank des Werks „In Solitary Witness. The life and death of Franz Jägerstätter" (1964) des US-amerikanischen Soziologen Gordon Zahn († 2007) wurde Jägerstätters Zeugnis international bekannt: Er inspirierte die katholische Friedensbewegung, fungierte als Vorbild für die Proteste gegen den Vietnamkrieg oder beim Widerstand gegen die Nuklearwaffenindustrie und beeinflußte den Friedensaktivisten Daniel Berrigan SJ. 1965 fiel Jägerstätters Name in der Debatte um die Pastoralkonstitution „Gaudium et spes", als er von Erzbischof Thomas D. Roberts als Beispiel für einsame Gewissensentscheidungen genannt wurde. Axel Cortis Jägerstätter-Film sorgte 1971 für Debatten. Seit 1983 organisiert Erna Putz jährlich Gedenkfeiern am Todestag und zu runden Geburtstagen Jägerstätters. In Israel ist sein Lebenszeugnis durch ein Theaterstück von Joshua Sobol bekannt, der tschechische Komponist Pevel Smutny schuf eine „Missa heroica in honorem Franz Jägerstätter" und eine geistliche Kammeroper, in Graz wurde im September 2007 die Kirchenoper „Franz Jägerstätter" von Viktor Fortin uraufgeführt.

All diese Informationen sind in diesem ansprechenden Buch zusammengetragen. Wie Scheuer dabei biographische Stationen mit theologisch-spiritueller Analyse (bes. im zweiten und dritten Teil) verknüpft, spricht an und überzeugt. Drei spannende Vorträge (142–191) anläßlich von Jägerstätter-Gedenktagen runden das Buch ab. Sie stammen von drei in Innsbruck lehrenden Theologen: Józef Niewiadomski, Wolfgang Palaver und Roman A. Siebenrock. – Mit der Seligsprechung wurde das Lebenszeugnis Franz Jägerstätters nicht musealisiert. Sein Vorbild wirkt weiter, dieses Buch hält die kreative Erinnerung daran wach.

Andreas R. Batlogg SJ

Ullrich, Volker: *Der Kreisauer Kreis.* Reinbek: Rowohlt 2008. 159 S. (rowohlts monographien. 50701.) Br. 8,95.

Sympathie weckt dieses Buch schon mit seiner Umschlagvorderseite: Neben Photos von Peter Yorck von Wartenburg und Helmuth James von Moltke sind auch deren Frauen Marion und Freya abgebildet. Volker Ulrich, der das „Politische Buch" bei der Wochenzeitung „Die Zeit" betreut, verhilft in seiner Darstellung des Kreisauer Kreises dem lange unterschätzten Beitrag der Frauen zu ihrem Recht (10). Ohne die vorbehaltlose Unterstützung ihrer Frauen hätten die führenden Männer des Kreises ihre gefahrvolle Tätigkeit nicht ausüben können (91).

Helmuth James von Moltke und Peter Yorck von Wartenburg bildeten das Zentrum des Kreisauer Kreises, in dem es um die Planung einer neuen politischen und

wirtschaftlichen Ordnung nach dem Nationalsozialismus ging. Der Blutrichter Roland Freisler wird dies in der Verhandlung vor dem Volksgerichtshof als „Feld-, Wald- und Wiesenhochverrat" bezeichnen. Ullrich zeichnet im ersten Kapitel ausführlichere Lebensbilder von Moltke und Yorck. Knapper fallen die Angaben zu 17 weiteren Mitgliedern des Kreisauer Kreises aus, unter ihnen Augustin Rösch SJ, Alfred Delp SJ und Lothar König SJ. Hervorgehoben werden Delps Beiträge für die Wirtschafts- und Sozialpolitik aus dem Geist der katholischen Soziallehre, insbesondere sein Vorschlag eines existenzsichernden Familienlohns (77). Der Autor unterstreicht die erstaunliche Heterogenität der Mitglieder des Kreisauer Kreises mit ganz unterschiedlichen sozialen, politischen und weltanschaulichen Hintergründen. Viele von ihnen waren im Staatsdienst, was ein schwieriges Doppelspiel zwischen beruflichen Zwängen und oppositionellen Aktivitäten verlangte (87).

Eindrücklich ist die Klarsicht Moltkes über die verbrecherische Natur des nationalsozialistischen Regimes von Anfang an. Schon am 30. Januar 1933 bezeichnete er die Ernennung Hitlers zum Reichskanzler als „Beginn einer Katastrophe erster Ordnung" (22). Angesichts der Kriegsverbrechen und der Judenvernichtung stellte er 1941 die Frage, von der Ullrich sagt, daß sie sich jeder Deutsche damals hätte stellen müssen: „Darf ich denn das erfahren und trotzdem in meiner geheizten Wohnung sitzen und Tee trinken? Mach' ich mich dadurch nicht mitschuldig? Was sage ich, wenn man mich fragt: Und was hast Du während dieser Zeit getan?" (85) 1943 hatte Moltke einen entscheidenden Anteil an der Rettung mehrer Tausend Juden in Dänemark (vgl. 107f.).

Unterschiedliche Auffassungen gab es unter den Kreisauern zur Frage eines Attentats auf Hitler. Moltke war zwar für einen Staatsstreich, aber gegen eine gewaltsame Beseitigung Hitlers, weil er eine neue Dolchstoßlegende fürchtete. Eine Minderheit sah keine Alternative zu einer Ermordung Hitlers (112). In der Verhandlung konnte Freisler Moltke keine Beteiligung an den Staatsstreichsplänen nachweisen. Es blieben nur die denkerischen Planungen aus dem Geist des Christentums. So konnte Moltke nach den Todesurteilen schreiben: „Wir werden gehenkt, weil wir zusammen gedacht haben. ... Freisler sagte zu mir in einer seiner Tiraden: ‚Nur in einem sind das Christentum und wir gleich: wir fordern den ganzen Menschen!' Ich weiß nicht, ob die Umsitzenden das alles mitbekommen haben, denn es war eine Art Dialog – ein geistiger zwischen F. und mir, denn Worte konnte ich nicht viel machen –, bei dem wir uns beide durch und durch erkannten" (129).

Moltke schrieb in seinem letzten Brief an Delp kurz vor der Hinrichtung: „Denn wir wollen, wenn man uns schon umbringt, doch auf alle Fälle reichlich Samen streuen." Volker Ullrich legt in diesem Sinn eine ansprechende, informative und kompakte Darstellung des Kreisauer Kreises und seines Vermächtnisses auf dem neuesten Stand der Forschung vor. *Martin Maier SJ*

Wind, Renate: *Dorothee Sölle.* Rebellin und Mystikerin. Die Biographie. Stuttgart: Kreuz 2008. 212 S. Gb. 19,95.

Die Biographie versucht, die persönliche, politische, wie theologische Entwicklung einer der bekanntesten deutschen Theologinnen der Nachkriegszeit nachzuzeichnen. Renate Wind nähert sich der Person und dem Werk Dorothee Sölles in 19 kurzen Kapiteln. Dabei geht sie weitgehend

chronologisch vor. Sie stützt sich auf autobiographisches Material, aber auch auf Dokumente und Bilder, die ihr von Sölles Ehemann, Fulbert Steffensky, wie von der „besten Freundin", Luise Schottroff, zur Verfügung gestellt wurden. Darüber hinaus greift sie auf Interviews mit Weggefährten und -gefährtinnen zurück. Wind nimmt für sich die „Rolle einer Zeitgenossin" in Anspruch. Sie hat Dorothee Sölle beim gemeinsamen Engagement in der Friedensbewegung kennengelernt. Sölle habe „die Befreiungs- und Emanzipationsprozesse einer unruhigen Generation im Aufbruch in ihrer Widersprüchlichkeit begleitet und dem Widerstand gegen die Strukturen der Gewalt eine spirituelle Dimension verliehen ... Wer sie gehört hat bei Kundgebungen und Diskussionen, auf Kirchentagen und Demonstrationen, wird die Entschiedenheit ihrer Rede und die mitreißende Kraft ihrer Worte in Erinnerung haben" (20).

Wind ordnet das Biographische in einen zeitgeschichtlichen Horizont ein. Aufgrund der Kürze der Kapitel ist der historische Kontext jedoch zwangsläufig knapp, manchmal zu knapp gefaßt. Die einzelnen Kapitel markieren wichtige Lebensstationen: Sölles großbürgerliche liberale Herkunft, ihre jugendliche Auseinandersetzung mit dem Nationalsozialismus, den Entschluß, Theologie zu studieren, prägende Personen auf ihrem Lebensweg, wie zum Beispiel ihre Religionslehrerin Marie Veit, aber auch Friedrich Gogarten, Rudolf Bultmann, Martin Buber; ihre erste Ehe und deren Scheitern, die Bewältigung von Kindererziehung und Berufstätigkeit als Alleinerziehende – für die 50er Jahre eine emanzipierte Ausnahmeerscheinung –, die Bekanntschaft mit Fulbert Steffensky, ihrem späteren Ehemann, die zweite Heirat, Lebens- und Ehekrisen, nicht zuletzt ihre schwere Krankheit.

Weitere Kapitel fokussieren Sölles theologischen Werdegang. Sie beleuchten die großen Lebensthemen: die Suche nach Heimat und Identität, die Bedeutung der jüdischen Tradition, die Verbindung von Politik und Mystik, von Spiritualität und Widerstand. Schließlich wird auch das vielseitige Engagement Sölles dargestellt: in der Friedensbewegung, bei den Christen für den Sozialismus, in der Hilfsaktion Vietnam e.V., beim Politischen Nachtgebet in Köln oder bei zahlreichen Kirchentagen.

Drei Kapitel widmet Wind dem Aufenthalt Sölles in den USA: 1975 erhielt sie einen Ruf ans Union Theological Seminary in New York. Diese Kapitel sind aufschlußreich. Sie fördern neue Facetten der Persönlichkeit Sölles zutage. Sie sei „in dieser Zeit richtig aufgeblüht" (123), so Sölles Tochter Mirjam. Sie wurde international bekannt, erhielt jene akademische Reputation, die ihr in Deutschland verwehrt geblieben war. Ihre Bücher wurden ins Englische übersetzt. Aus einem einjährigen Lehrvertrag wurde eine zehnjährige Lehrtätigkeit. Man erinnert sich an sie „mit Liebe und Verehrung" (124). Sölle hat in den USA Kontakte zu zahlreichen sozialen Bewegungen geknüpft, die sie unterstützte und inspirierte. Sie war auch solidarisch mit den lateinamerikanischen Befreiungsbewegungen, mit der Bürgerrechts- und Friedensbewegung, und sie lernte die feministische Theologie kennen. Diese Begegnungen waren für ihr weiteres theologisches Schaffen, aber auch für ihr politisches Engagement von wegweisender Bedeutung.

Noch interessanter wird die Biographie, wo sich Wind auf Gespräche mit Weggefährten und -gefährtinnen stützt, und wo sie ihre Recherchen persönlich bewertet. So erfährt man, daß Sölle sich mitunter auch „daneben benommen" hat, etwa, als sie einen Gastvortrag am Union Theological Seminary störte, indem sie dazwischenrief

und damit auch den Präsidenten des Seminars in Verlegenheit brachte. Sie war nicht diplomatisch, war in kurzer Zeit in kirchlichen Kreisen der USA ebenso bekannt und umstritten wie in Deutschland, und dennoch begegnete man ihr mit Bewunderung und Respekt.

Auch Anspruch und Wirklichkeit, so Wind, klafften bei Sölle immer wieder auseinander, beispielsweise in der Frage der freiwillig gelebten Armut, die sie bei Dorothy Day, der Begründerin des „Catholic Worker Movement" so bewunderte und dabei auch idealisierte. Darin zeige sich, so Wind, „eine Form von Verbalradikalismus, der zu dem eigenen Leben zuweilen auch im Widerspruch steht. Daraus wäre (Sölle) kein Vorwurf zu machen, wenn nicht der Anspruch so radikal formuliert wäre, wenn eine reflektierte, kritische Auseinandersetzung mit der eigenen Widersprüchlichkeit zu erkennen wäre. So aber geraten Anspruch und Wirklichkeit immer wieder aneinander. Die Frau, die so entschieden die Sache der Armen vertritt, hat mit den realen Erscheinungen der Armut ihre Schwierigkeiten" (145).

Die Biographie gewinnt durch zahlreiche bisher nicht veröffentlichte Photos, aber auch durch Briefe und Postkarten, die abgedruckt sind, wie zum Beispiel ein Brief von Martin Buber, eine Postkarte von Dorothy Day, eine Postkarte, die Sölle an Luise und Willi Schottroff aus Vietnam adressierte. Indes, eine theologiegeschichtliche Einordnung von Sölles Denken in den Horizont der politischen Theologie, als Mitstreiterin von Jürgen Moltmann und Johann Baptist Metz, fehlt. Als Vertreterin dieser neuen theologischen Richtung wird sie aber in den USA zunächst wahrgenommen.

Wer Dorothee Sölles Œuvre kennt, ist mit vielem, was Renate Wind berichtet, vertraut. Um so reizvoller sind Passagen, in denen sich die Autorin auf Interviews stützt. Schade nur, daß nicht noch weitere Personen zu Wort kommen, etwa aus dem familiären Kontext, oder aus dem Kontext von Sölles vielfältigen politischen Engagements. Denn gerade die Gespräche mit Zeitzeugen sind das Salz der vorliegenden Biographie. *Monika Tremel*

Spink, Kathryn: *Jean Vanier und die Arche.* Die Geschichte einer außergewöhnlichen Berufung. Schwarzenfeld: Neufeld Verlag 2008. 207 S. Gb. 17,90.

Jean Vanier, der Gründer der „Arche", einer internationalen ökumenischen Organisation, in deren Gemeinschaften Menschen mit und ohne geistige Behinderung zusammenleben, ist den deutschen Lesern nicht unbekannt. Durch eine Reihe von Übersetzungen ist er in den vergangenen Jahren in die deutschsprachige Öffentlichkeit getreten. Dem programmatischen Titel „Gemeinschaft. Ort der Versöhnung und des Festes" (1983) folgten „Heile, was gebrochen ist" (1990), „In Gemeinschaft leben" (1993, eine überarbeitete Ausgabe des Buches von 1983) und schließlich: „Einfach Mensch sein. Wege zu erfülltem Leben" (2001). Indirekt verdankt Jean Vanier seine Bekanntheit im deutschsprachigen Raum auch zahlreichen Büchern von Henri J. M. Nouwen, die vieles der „Arche-Spiritualität" spiegeln.

Kathryn Spinks Buch ist eine gelungene Zusammenfassung von Jean Vaniers Leben und Werk. Es ist entstanden aus einer früheren französischen Veröffentlichung („Jean Vanier et l'Arche, une communion dans l'amour", 1993); das Manuskript wurde ausgeweitet und vervollständigt durch eine Vielzahl von Gesprächen, welche die Autorin vor Ort geführt hat. So konnte gut aufgezeigt werden, wie die Idee der Arche tief in der Biographie von Jean Vanier wurzelt: Aus dem anfänglichen Ehr-

geiz des jungen Vanier, „der besten Marine der Welt zu dienen" und auf einem großen Kriegsschiff Ruhm zu erwerben, entstand ein zerbrechliches Schifflein, das den Namen „Arche" bekam.

Schicksalshaft und providentiell steht in der Biographie von Jean Vanier die Begegnung mit Thomas Philippe, einem Dominikanerpater, der als Seelsorger und Professor in Paris tätig war. Ihm fällt es zu, Jean Vanier in die Welt von geistig Behinderten einzuführen, wo ein Schrei von Leiden und der Ruf nach Freundschaft laut werden. Dieser Ruf trifft Jean Vanier so tief, daß die Richtung für den Rest seines Lebens schnell klar wird. Am 4. August 1964 beginnt er ein gemeinsames Leben mit zwei geistig behinderten Menschen. Ein Abenteuer, das ihn zunächst selber überfordert (51), das aber immer verbindlichere Zusagen verlangt: „Wenn man sich mit den Armen auf den Weg macht, gilt es auf Lebenszeit" (65); „Ich kann nur weitermachen, wenn mir aufgeht, daß Gott einen Bund zwischen Eric (einem schwerstbehinderten Menschen) und mir geschlossen hat; wegen dieses Bundes sind wir füreinander verantwortlich" (128ff.; 136ff.).

In der Verborgenheit dieser kleinen Gemeinschaften, die sich schnell über alle Länder ausbreiteten, hat Jean Vanier den „Urschrei" nach Liebe geistig behinderter Menschen gehört. So wurde er zu einer öffentlichen Stimme für unzählige Menschen, die selber keine hatten. Er sprach in vielen Kursen, Exerzitien wie auf öffentlichen Plätzen. Zunächst im Innenbereich der Arche, dann in der großen Öffentlichkeit der katholischen Kirche (Wallfahrten nach Lourdes 1991, Synode der Bischöfe in Rom, beim Treffen der Neuen geistlichen Bewegungen auf dem Petersplatz 1998), schließlich auf der Lambeth-Konferenz in London 1998. Die Botschaft, die Jean Vanier in die Welt trug, war nicht bloß ein „aufmerksam machen" auf eine soziale Wunde, sie hatte auch eine einheitsstiftende Wirkung. Wie der behinderte Mensch in einer kleinen Gemeinschaft oft „der Stein ist, der von den Bauleuten verworfenen wird und doch alles geheimnisvoll zusammenhält", so vermag er auch größere Gemeinschaften, ja Konfessionen zusammenzuführen.

Parallel zu dieser „Verkündigung" der Botschaft, die Jean Vanier als seine Aufgabe betrachtete, erfolgte eine schnelle und weltweite Ausbreitung: Gemeinschaften, die ein familiäres Zuhause bieten sollen, wurden in vielen Ländern auf allen Kontinenten gegründet. Inzwischen sind es über 130. Die Ausdehnung folgte einer inneren Eigendynamik, wonach die Wünsche nach neuen Niederlassungen ständig stiegen, obwohl gleichzeitig ein Mangel an kompetenten und fähigen Personen offensichtlich wurde.

Ein ganz neues Problem, das sich heute fast weltweit in den Archegemeinschaften zeigt, ist der zunehmende Druck staatlicher Vorgaben. Es fällt nicht leicht, evangelische Werte (Hochschätzung des Individuums, familiäres Zusammenleben, religiöse Feiern) innerhalb finanzieller und ökonomischer Zwänge des Staates zu realisieren. Bis jetzt hat die Hoffnung Recht bekommen, daß sich trotz wachsender Schwierigkeiten, das Ideal einer Archegemeinschaft zu realisieren, immer wieder Menschen dafür begeistern lassen (180). Dafür steht Jean Vanier fest ein. Er verfügt über die Gabe, aus Grenzen, Kritik und Blockierungen Herausforderungen zu machen, Gelegenheiten eigenen und gemeinschaftlichen Wachstums zu entdecken: „Es schenkt Frieden, wenn wir entdecken, daß wir nicht selbst erfolgreich sein müssen, sondern einfach Jesus in und durch uns handeln lassen können."

Das vorliegende Buch ist geeignet für Menschen, die in privaten und beruflichen

Beziehungen zu behinderten Menschen stehen und diese Beziehung aus einem christlichen Glauben gestalten wollen; ebenfalls für junge Menschen, die auf der Suche nach einer Tätigkeit im Rahmen des freiwilligen sozialen Jahres oder einem Praktikum im Rahmen ihres Studiums sind, schließlich generell für alle, die an zukunftsträchtigen Aufbrüchen in der Kirche Interesse haben. *Hans Schaller SJ*

Müller-Doohm, Stefan: *Jürgen Habermas.* Frankfurt: Suhrkamp 2008. 157 S. (Suhrkamp BasisBiographie. 38.) Br. 7,90.

Jürgen Habermas hat wie kaum ein anderer Philosoph des 20. Jahrhunderts wissenschaftliche Forschung und politische Praxis in der Bundesrepublik Deutschland geprägt. Er ist nicht nur ein herausragender Philosoph, der Arbeiten vieler Disziplinen inspiriert hat, sondern auch bis heute ein öffentlicher Intellektueller, der sich in gesellschaftliche Diskurse einmischt. Seine Grundidee läßt sich dabei auf drei Aspekte zuspitzen: Menschen handeln in ihrer Lebenswelt kommunikativ, Normen sind nur durch eine Einigung im Diskurs gültig, und Demokratien sind auf mehrdimensionale Verfahren zur Aushandlung strittiger Fragen angewiesen. Die Biographie von Stefan Müller-Doohm bietet einen ausgezeichneten Einblick in das Lebenswerk von Jürgen Habermas. Biographische Aspekte kommen dabei ebenso zur Sprache wie seine wichtigsten Thesen. Müller-Doohm gliedert seine Ausführungen in drei aufeinander aufbauende Teile zu Leben, Werk und Wirkung.

Im ersten Teil wird der Leser umfassend über die einzelnen Phasen des Lebenswegs von Habermas informiert. Im Mittelpunkt steht dabei sein Werdegang als Wissenschaftler – von der Assistentenzeit bei Theodor W. Adorno über seine Professur in Frankfurt bis hin zu seiner Tätigkeit als Direktor des Max-Planck-Instituts in Starnberg. Diese Stationen werden eingebettet in die öffentlichen Debatten, an denen er intensiv teilgenommen hat. Seine Beiträge in der Zeit der Studentenunruhen finden genauso Beachtung wie der Historikerstreit über die Bedeutung der Interpretation der nationalsozialistischen Diktatur für die heutige Bundesrepublik.

Im zweiten Teil führt Müller-Doohm die Leser gekonnt und pointiert durch die wichtigsten wissenschaftlichen Ideen von Habermas. Dabei faßt er in den Unterkapiteln übersichtlich verschiedene Werke zusammen und geht auf ihre grundlegenden Einsichten ein. Er skizziert die sprachphilosophischen Grundlagen seines Ansatzes wie auch die Kernaussagen seiner Werke „Theorie des kommunikativen Handelns" (1981) und „Faktizität und Geltung" (1992). Seine gesellschaftstheoretische Fundierung (Lebenswelt und System) wird erläutert, die Bedeutung des kommunikativen Handelns erklärt, die Pointe der Diskursethik herausgestellt (Geltung durch Zustimmung im idealen Diskurs) und die Merkmale der deliberativen Demokratie werden markiert (vor allem die Bedeutung einer kritischen Öffentlichkeit). Müller-Doohm gelingt es, komplexe Argumente präzis und verständlich darzustellen und ihre jeweiligen Akzentuierungen nachzuzeichnen. Den Abschluß dieses Teils bilden die vielfältigen Arbeiten von Habermas zu konkreten Herausforderungen der deliberativen Demokratie, und zwar zu Globalisierung, Bioethik und Religion.

Im dritten und kürzesten Teil der Biographie beschreibt Müller-Dohm den Einfluß von Habermas auf Wissenschaft, Öffentlichkeit und Politik. Dabei stellt er zuerst knapp Erwiderungen bzw. Erweiterungen anderer Autoren vor, zum Beispiel

von Niklas Luhmann, Jean-François Lyotard und Axel Honneth, um dann die gesellschaftlichen Wirkungen von Habermas nachzuzeichnen. Eine ausführliche Zeittafel und eine Bibliographie der Werke von Habermas und ausgewählter Sekundärliteratur bilden den Abschluß.

Mit diesem Buch ist eine hervorragende Lebensbeschreibung von einem großen (sozial-) philosophischen Denker des 20. Jahrhunderts gelungen. Aufteilung, Gewichtung und Darstellung von Leben und Werk Jürgen Habermas', der Theorie und Praxis verbunden und beide Bereiche entscheidend mitbeeinflußt hat, gelingen Müller-Doohm überzeugend. Insbesondere der zweite Teil zum Werk von Habermas bedient sich einer Sprache, die für Nichtphilosophen vielleicht anspruchsvoll erscheinen mag, die aber deswegen auch für Philosophen einen interessanten Überblick bietet. Neben dem Fließtext finden sich zudem strukturierende Zwischenüberschriften und Verweise, die den Lesern die Navigation durch den Band erleichtern.

Jürgen Habermas selbst hat immer wieder die Auseinandersetzung mit seinen Kritikern gesucht, was im letzten Teil kurz zur Sprache kommt. Weil Habermas Forschung als diskursives Geschehen verstanden hat, wäre es sicherlich spannend, den Argumenten der Kritiker noch intensiver nachzugehen als dies im vorliegenden Buch möglich war. Darauf hat Müller-Doohm die Leser sicherlich neugierig gemacht. *Michael Reder*

Bona, Dominique: *Camille und Paul.* Kunst und Leben der Geschwister Claudel. München: Knaus 2008. 383 S. Gb. 22,95.

Man glaubt sie zu kennen, die Geschwister Claudel: Camille – als Geliebte, Modell und Bildhauerkollegin von Auguste Rodin; Paul – als in vielen literarischen Gattungen versierten Hauptvertreter des französischen „renouveau catholique". Von ihr bleibt die leidenschaftliche, künstlerisch fruchtbare Affäre in Erinnerung, von ihm vor allem das Drama „Der seidene Schuh". Was für Menschen hinter diesen fragmentarischen Mosaiksteinchen stehen, was ihr Leben und Werk, vor allem aber auch ihre intensive und spannungsreiche geschwisterliche Beziehung zueinander auszeichnet, das kann man nun in dem vorliegenden Buch nachlesen. Romanhaft-anekdotisch, kenntnisreich und einfühlsam erzählt die Autorin in diesem in Frankreich äußerst erfolgreichen Werk das Leben der Claudels.

Aufgewachsen in der französischen Provinz, gefördert von einem stets solidarischen Vater, bevormundet von einer strengen und abweisenden Mutter, bestimmen die klassischen bürgerlichen Werte ihrer Zeit Kindheit und Jugend: „Arbeit, Mühsal, Sparsamkeit, Rechtschaffenheit, Pflichtgefühl, Ergebenheit, Opferbereitschaft" (27). Daß in dieser Familie zwei herausragende Künstler heranwachsen werden, ist wenig vorhersehbar. Normal war der Weg der unscheinbar bleibenden Schwester Louise, zwei Jahre jünger als die Älteste, Camille (geb. 1864), zwei Jahre älter als der Jüngste, Paul (geb. 1868).

Der Weg von Camille und Paul verläuft anders. Sie ziehen ihre Kraft vor allem aus der engen Beziehung zum je anderen. Eine Geschwisterliebe, in welcher der Eros keine Rolle spielen darf. Dann trennen sich die Wege, die zunächst noch gemeinsam aus der Provinz nach Paris führen. Es kommt zum Bruch, der nie überwunden wird. Camille wagt den Ausbruch. Immer schon künstlerisch interessiert, begabt und gefördert, lernt sie in Paris den 24 Jahre älteren Auguste Rodin kennen. Sie wird zunächst seine Schülerin, dann seine Geliebte. Wie er entwirft sie Skulpturen voll Ausdruckskraft

und Leichtigkeit, wenn auch mit ganz eigenem Stil. Doch sie fordert von ihm, ganz und gar nur für sie da zu sein. Rodin aber ist ein Mann vieler Frauen, ein Mann, der ihr Treue und Einzigartigkeit verspricht, aber seine Schwüre immer wieder bricht. Daraufhin sagt sie sich von ihm los, ohne innerlich doch jemals von ihm freikommen zu können. Aus Liebe wird Wahn. Sie glaubt sich von Rodin verfolgt, glaubt, er wolle sie vernichten. Ihr Geist verdüstert sich, 1913 wird sie in eine geschlossene Heilanstalt eingewiesen. Die restlichen 35 Jahre ihres Lebens wird sie dort unter erbärmlichen Umständen verbringen. 1943 stirbt sie. Paul, der einst so geliebte Bruder, hat sie trotz mehrfachen Flehens nicht aus dieser Existenz befreit.

Paul Claudel nahm einen anderen Weg. Daß sein Medium die Sprache sein würde, zeichnete sich schon früh ab. Gleichzeitig wurde es ein Weg heraus aus der Enge in die weite Welt der Diplomatie. Jahre seines Lebens wird er als Botschafter in vielen Ländern der Welt verbringen, wird Könige und Kaiser kennen sowie die großen Künstler der Zeit, wird Päpsten und Präsidenten die Hand schütteln. Und daneben schreiben: Theaterstücke vor allem, die die eigene Gehetztheit, Heimatlosigkeit und Liebesunfähigkeit in hohen Versen spiegeln; aber auch Gedichte, Oden, religiöse Betrachtungen. 33 dickleibige Bände wird sein posthum herausgegebenes Gesamtwerk umfassen. Im Zentrum: Gott. 1886 hatte es ihn wie ein Blitzschlag getroffen. Mitten in einer Weihnachtsmesse in Notre-Dame bewegt ihn die Kirchenmusik im Innersten: „In einem Nu wurde mein Herz ergriffen, ich glaubte" (132) – so wird er es später berichten. Tatsächlich bekennt er sich fortan mit Vehemenz zum Katholizismus, in den er als Kleinkind hineingetauft worden war.

Renouveau catholique – tatsächlich, vor allem das „re" trifft auf Claudel zu. Konservativ, auf Traditionen beharrend, kirchlich wie politisch gegen alles „Moderne" wird er sein. Das wird ihn nicht hindern, nach drei Jahrzehnten zwanghafter sexueller Enthaltsamkeit mehrere Affären einzugehen und sich in einer Vernunftehe als Familienvater zu etablieren. Der Schwester jedoch wird er nie verzeihen: weder den „Verrat" ihrer jugendlichen Symbiose, noch die Beziehung zu Rodin oder die Selbstentblößung als Künstlerin. 1955 stirbt er hochgeachtet und verehrt. Das Grab der Schwester, die vergebens auf seine Hilfe hoffte, ist unbekannt.

Diese Doppelgeschichte erzählt die Autorin einfühlsam, eher beschreibend als wertend, eher verstehen wollend als urteilend. Sie nimmt die Lesenden hinein in die Verwicklungen von Lebensgeschichte, die zugleich Kunstgeschichte wird. Ein lesenswertes Buch, zumal nicht der Versuch gemacht wird, die Beschriebenen zu glorifizieren. *Georg Langenhorst*

Scheer, Udo: *Jürgen Fuchs.* Ein literarischer Weg in die Opposition. Inhaftiert in Berlin-Hohenschönhausen. Berlin: Jaron 2007. 390 S. 14,90.

Jürgen Fuchs steht vor Robert Havemann, Bärbel Bohley und Wolf Biermann auf Platz eins einer Ranking-Liste, die die Häufigkeit von Stasi-Opfer-Namen anhand der Fundstellen in den Akten dokumentiert. Der Thüringer Publizist und Autor Udo Scheer legt eine nüchterne und dennoch inspirierte Biographie des Schriftstellers und Bürgerrechtlers Jürgen Fuchs vor, die eine strikte politische Biographie sein will. Dieses Versprechen löst sie ein.

Kindheit und Jugend im Vogtland werden leider nur lapidar zusammengefaßt, viel zu knapp. Die für Jürgen Fuchs sehr prä-

gende und ihn später zu zwei wichtigen Romanen inspirierende Zeit bei der DDR-Armee dagegen analysiert Scheer sehr genau. Das Militär als Nötigung und erstes Trauma – das autoritäre politische DDR-System entblößt sich dort ungewollt als deutscher Militarismus mit sozialistischem Vokabular. Danach studiert Jürgen Fuchs in Jena Psychologie, wird aus politischen Gründen und wegen eigener Texte exmatrikuliert und entwickelt sich in beängstigender Rasanz zum jüngsten Dissidenten der DDR. Udo Scheer mixt persönliche Erlebnisse mit Zeitzeugenbefragungen, intensive Lektüre von Stasi-Akten kombiniert er mit anderen Recherchen. Es entsteht eine Art politisches Feature in Textausschnitten, zum Beispiel ein Bericht anhand der Gedächtnisprotokolle von Jürgen Fuchs, der seine Stasi-Anwerbegespräche danach sinngemäß niederschrieb. Unter den Verhältnissen der DDR ergab das etwas Eigenes und Freches. Wie in seinen frühen Gedichten nimmt Jürgen Fuchs gleichermaßen Zensur und Selbstzensur ins analytische Visier.

Jürgen Fuchs zieht in das Gartenhaus von Robert Havemann in Grünheide bei Berlin und bringt Gleichaltrige mit den Staatsfeinden Biermann und Havemann zusammen. Der exmatrikulierte Student wird nach der Ausbürgerung von Biermann 1976 aus dem Wagen von Havemann heraus verhaftet und nach neun Monaten in den Westen hinausgenötigt. Seine Erfahrungen in der U-Haft begleiten ihn bis zu seinem viel zu frühen Tod, den Freunde und er auf zielgerichtete radioaktive Strahlungseinwirkung durch den DDR-Geheimdienst schieben. Den Beweis dafür bleibt auch dieses Buch schuldig.

1977 war Jürgen Fuchs der erste, der öffentlich die Freikaufpraxis politischer DDR-Gefangener durch die Bundesregierung problematisierte. Hören wollte das niemand. Er arbeitet mit unglaublicher Intensität für eine grenzüberschreitende Opposition und macht sich dadurch im Westen nicht nur Freunde. Vom Ministerium für Staatssicherheit wird Jürgen Fuchs zum Staatsfeind Nummer eins erklärt. Udo Scheer beschreibt zum Glück auch vieles außerhalb der Aktenwirklichkeit – Jürgen Fuchs erscheint wie ein beinahe hyperaktiver Autor, der vielleicht auch ein Schuldgefühl kompensieren wollte, die DDR auf Druck verlassen zu haben. Lange fühlt sich Fuchs fremd in Westberlin, wie ein intensives Gedicht aus dem Jahr 1978 zeigt: „Tagesnotiz vom 13. 10. 78 / Diese kleine Insel aus Flitter und Stein / Könnte die Rettung sein – / Wenn ringsum Wasser wäre / Und nicht mein Zuhause." Die beiden wiederzuentdeckenden Gedichtbände nach der Übersiedlung sprechen für sich und berühren.

Ohne Fuchs hätte Heinrich Böll wichtige Informationen über die Andersdenkenden in der DDR nicht erhalten. Fuchs stellt entscheidende Kontakte zu Petra Kelly und der Partei „Die Grünen" her – jener politischen West-Gruppierung, zu der viele Ost-Dissidenten eine gefühlte Nähe pflegten. Nebenher arbeitet er mit seiner Frau bis zuletzt ganz praktisch in einer Betreuungsstelle für sozial gefährdete Kinder und Jugendliche.

Das Buch ist redlich bis glänzend geschrieben. Die Vorsicht bei der Schilderung des Privaten behindert öfter die mögliche Lebendigkeit bei der literarischen Rekonstruktion. Der Biograph hätte mit mehr Menschen außerhalb des Fuchsschen Freundeskreises sprechen müssen, zum Beispiel mit dessen ehemaligem Hausverlag Rowohlt: Warum verlegte der die „Gedächtnisprotokolle" (1977) vor der Verhaftung von Fuchs in der DDR noch nicht und warum nach seinem Tod gar nichts mehr? Scheer verweist dafür auf andere nicht ausgelotete Forschungsstränge bezüglich literarischer und politischer Wirkung.

Mit dem Ende der DDR begann für Jürgen Fuchs eine neue Phase des literarischen und politischen Kampfes. Im neuen Deutschland recherchierte er ein Jahr lang in der Gauck-Behörde als deren zeitweiliger Mitarbeiter. Und alles, was in den kritischen Diskussionen um die Birthler-Gauck-Behörde angesprochen wurde, hat Jürgen Fuchs in seinem Buch „Magdalena" (1998) schon thematisiert. Da ist er schon von der Blutkrankheit befallen und kämpft zum letzten Mal. Eine Leiche mehr in den schier endlosen Kellerverliesen des Realsozialismus? Das hätte Jürgen Fuchs nicht verdient.

Verdient hätte er einen noch gründlicheren und freieren biographischen Versuch – vielleicht ja auch von Udo Scheer, der sich dafür mehr Zeit nehmen sollte. Solange keine Alternativen geschrieben worden sind, lesen wir eben dieses sehr ordentliche Buch über einen außerordentlichen Menschen. *Lutz Rathenow*

ZU DIESEM HEFT

Seit langem ist in der Kirche eine wachsende Diskrepanz zwischen offizieller Ehe- und Familienpastoral und gelebter Praxis vieler Gläubigen zu beobachten. Bernhard Sutor, Professor für Politikwissenschaft an der Universität Eichstätt-Ingolstadt, benennt die Defizite gegenwärtiger Verkündigung sowie theologischer Forschung und mahnt einen entschiedeneren Realitätsbezug an.

Stefan Schreiber, Professor für Zeit- und Religionsgeschichte des Neuen Testaments an der Universität Münster, gibt anhand der paulinischen Briefliteratur einen Einblick in neuere Untersuchungen zur Erfahrungsdimension in biblischen Texten.

Die Frage nach dem Verhältnis von Evolutionstheorie und Schöpfungsglaube steht im Darwin-Jahr 2009 im Mittelpunkt des Interesses. Josef Schmidt, Professor für Philosophische Gotteslehre und Geschichte der Philosophie an der Hochschule für Philosophie in München, gibt im Rückblick auf die spannungsreichen Auseinandersetzungen eine vertiefende philosophisch-theologische Antwort.

In der Auseinandersetzung mit den verschiedenen Spielarten des „Neuen Atheismus" steht vor allem die Rationalität religiöser Überzeugungen auf dem Prüfstand. Thomas Schärtl, Professor für Philosophie an der Universität Augsburg, untersucht die atheistische Religionskritik einiger prominenter Autoren und überprüft die Rationalität ihrer Argumentationen.

Benedikt XVI. auf den Spuren Jesu

Auf den Besuch in Kamerun und Angola im März folgt vom 8. bis 15. Mai 2009 die Reise Papst Benedikts XVI. in den Nahen Osten bzw. ins Heilige Land – nach Jordanien und Israel. Sowohl der israelische Staatspräsident Shimon Peres und Mahmud Abbas, der Präsident der Palästinensischen Autonomiebehörde, wie auch der jordanische König Abdullah II. haben den Papst im voraus herzlich willkommen geheißen. Nach den Turbulenzen um die Regensburger Rede mit dem verunglückten Mohammed-Zitat des byzantinischen Kaisers Manuel II. Palaiologos (2006), den Irritationen um die vom Papst promulgierte Karfreitagsfürbitte „Für die Juden" im vorkonziliaren „tridentinischen Ritus" (2008) sowie der Aufhebung der Exkommunikation der vier Traditionalistenbischöfe (Anfang 2009), unter ihnen ein notorischer Holocaust-Leugner, ist dies keine Selbstverständlichkeit.

Der Papst kommt als Pilger. Darauf hat er hingewiesen. Und das betonten wiederholt nicht nur das vatikanische Presseamt, sondern auch der Lateinische Patriarch von Jerusalem, Fouad Twal: „Es ist kein politischer Besuch." Elias Chacour, griechisch-katholischer Erzbischof von Akko, Haifa, Nazaret und ganz Galiläa, ergänzte hingegen in einem Interview: „Was auch immer er sagt und tut, wird als politisches Statement aufgefaßt werden. In diesem Land der monotheistischen Religionen ist einfach alles immer auch politisch."

Bloße Rhetorik ist das nicht, wenn man sich Chacours Hinweise vor Augen hält, die zeigen, wie delikat diese Pastoralreise in verschiedener Hinsicht sein wird: „Zunächst einmal ist er nicht Johannes Paul II., der mit seinem persönlichen Charisma und seiner Biographie keinerlei Angriffspunkte bot. Er machte bei seiner Reise 2000 alles richtig, es gab nicht einen einzigen Kritikpunkt." Beim jetzigen Papst sei das ganz anders: „Er hat nicht dieses Charisma, und er ist auch noch Deutscher, das ist nun mal ein Faktum, das eine Rolle spielt, ob man will oder nicht. Und er hat in Regensburg die Muslime vor den Kopf gestoßen. Dann ist da auch noch der 14. Mai. Wenn er an diesem Tag in Israel ist, muß er dem Staat zu seinem Gründungstag gratulieren, alles andere wäre unhöflich. Aber damit verprellt er dann die Palästinenser, für die der 14. Mai ein Trauertag ist. Das ist ein kaum zu lösendes Dilemma."

In der Biographie des 1939 geborenen Erzbischofs spiegelt sich die sensible Lage der Christen im Heiligen Land wider, besonders die extreme Situation jener Christen, die Palästinenser und zugleich israelische Staatsbürger sind: Chacour stammt aus dem vier Kilometer südlich der libanesischen Grenze gelegenen, seit dem 16. Jahrhundert besiedelten Kafr Bir'im, einem der beiden zu 100 Prozent von Christen bevölkerten arabischen Dörfer, die 1951 von der israelischen Armee zerstört wurden. Ein vom Obersten Gerichtshof beschlossenes Rückkehrrecht ist bis

heute nicht wirksam geworden. Wer aus Kafr Bir'im und Iqrit stammt, zählt deswegen zu den „Obdachlosen, Landlosen, Adressenlosen und Rechtlosen Israels" – „Flüchtlinge und Entwurzelte im eigenen Land", so Chacour, dessen traumatische Jugenderfahrung „das Potential hatte, uns zu Terroristen zu machen". Daß er sich, ebenso wie Christen in anderen Gebieten des Heiligen Landes, Ermutigung für seinen Glauben und die heikle, aber unverzichtbare Präsenz der Christen in Israel erhofft, läßt sich unschwer nachvollziehen.

In der Westbank machen die 20000 bis 30000 Christen etwa ein Prozent der Bevölkerung aus. Waren vor 25 Jahren über 60 Prozent der Bewohner Bethlehems Christen, sind es heute nur noch etwa neun bis zehn Prozent, und der Massenexodus geht weiter. Schuld daran ist nicht der Islam, sondern der israelisch-palästinensische Konflikt. Christen und Muslime in Israel pflegen, abgesehen von kleineren Zusammenstößen, ausgezeichnete Beziehungen; sie bilden eine „Hoffnungs- und Leidensgemeinschaft" (Chacour). Zwischen der jüdischen Mehrheit und der islamischen Mehrheit stellt die Anwesenheit der Christen einen mäßigenden Faktor dar. Wird ihre Auswanderung nicht gestoppt, verschieben sich die Gewichte – auf Kosten der Stabilität.

All das spielt auf den Stationen dieser Reise eine Rolle, die in Jordanien beginnt: Dort wird der Papst neben einer Messe im Stadion der Hauptstadt in der Hussein Bin-Talal-Moschee in Amman ein interreligiöses Treffen mit Vertretern des Islam haben, den Grundstein für die katholische Universität in Madaba legen und eine symbolische Weihe des Grundsteins für eine große Kirche bei der Taufstelle am Jordan vornehmen. In Israel wird er Jerusalem und Nazaret besuchen – und nach Bethlehem fahren. Den Gazastreifen, wo noch 2000 bis 3000 Christen (0,2 Prozent der Bevölkerung) leben, meidet er sicherheitshalber ebenso wie das Museum in Yad Vashem, wo er nur einen Gedenkraum für die Shoah aufsuchen wird, um keine Debatte über Pius XII. aufkommen zu lassen.

In der 2000jährigen Kirchengeschichte waren erst drei Bischöfe von Rom im Heiligen Land. 1964 machte Paul VI. während einer Drei-Tages-Reise nach Jordanien einen Elf-Stunden-Abstecher nach Jerusalem (das damals noch zu Jordanien gehörte) und an den See Gennesaret. Im Jubiläumsjahr 2000 – diplomatische Beziehungen zwischen dem Heiligen Stuhl und Israel bestehen seit Januar 1994 – kam der bereits von Krankheit gezeichnete Johannes Paul II., der in die Ritzen der Westmauer des Tempels einen Zettel steckte: ein Bild, das um die Welt ging. Und nun der „Papst, der aus Deutschland kommt", wie Benedikt XVI. in seiner Rede in Auschwitz am 28. Mai 2006 sagte.

Der Papst ist kein Privatmann. Auch als Pilger bleibt er das Oberhaupt des Vatikans. „Auf den Spuren Jesu" hat Joseph Ratzinger zeitlebens seine Theologie entfaltet, und er hat es sich als Papst nicht nehmen lassen, ein Jesusbuch zu veröffentlichen. Jetzt kommt es nicht nur auf Worte und Reden an, sondern auf Zeichen – der Ermutigung, der Wegweisung, vielleicht auch mancher Klarstellung. *Andreas R. Batlogg SJ*

Klaus Müller

Die Vernunft, die Moderne und der Papst

Ende Januar, Anfang Februar 2009 sind wir Zeitzeugen einer historisch zu nennenden Tragödie geworden: Papst Benedikt XVI., der sonst oft so scheu und schüchtern nicht nur wirkende, sondern seiende, wollte in einem wagemutigen Akt menschlichen und geistlichen Großmuts – durchaus dem barmherzigen Vater aus dem Lukasevangelium vergleichbar – der schismatischen Piusbruderschaft die Hand reichen, um diese jüngste Wunde der Trennung in der katholischen Kirche zu heilen. Deren endgültiges Aufbrechen in Gestalt der verbotenen Weihe von vier Bischöfen durch Erzbischof Marcel Lefebvre 1988 hatte er als damaliger Verhandlungspartner des Vatikans nicht verhindern können.

Wenn aus Versöhnung eine Tragödie wird

Diese auch persönliche Niederlage, zusätzlich eingedunkelt vom Gefühl, die Kirche habe durch einige Entwicklungen nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil geistlich-theologische Verluste erlitten, ist wohl für den Pontifex im Gang seiner ersten vier Amtsjahre zu einer derart quälenden Herausforderung angewachsen, daß er sie in der begrenzten Zeit, die er sich bleiben sieht, unter allen Umständen einer Lösung zuführen wollte. Nur so erklären sich die höchst riskanten Akte eines geradezu tollkühnen Entgegenkommens gegenüber der Piusbruderschaft, ohne daß dieser in irgendeiner Form (wie früher in ähnlichen Fällen üblich) eine Vorleistung abverlangt worden wäre. Unter dieser Vorgabe haben sich dann mangelnde Informiertheit, Kommunikationsdefizite, politische Inkompetenz und wohl auch menschliche Eitelkeiten seitens einiger Kurienmitglieder zu einem Gewirr von Fallstricken verflochten, in deren Mitte dann auch noch einer der betroffenen vier aus der Exkommunikation geholten Bischöfe als expliziter Leugner der Shoah agierte. Die Folgen sind bekannt.

Hinter dieser kirchlich-politischen und auch persönlichen Tragödie liegt aber noch eine andere Dimension, die als nicht weniger tragisch empfinden wird, wer sie entdeckt: Es handelt sich um eine philosophische. Es bedarf keiner weiteren Erläuterung, daß *das* Lebensthema von Joseph Ratzinger/Benedikt XVI. seit Anfang seiner akademischen Lehrtätigkeit bis in seine Enzykliken hinein das Verhältnis von Vernunft und Glaube war und ist. Zum Tragischen der Vorgänge um die Bischöfe der Piusbruderschaft gehört nicht nur, daß sie das Gewicht der Stimme Benedikts

in diesem heute so dringlichen Disput beschädigt haben, sondern daß es in seinen philosophischen Hintergrundüberzeugungen einen Zug gibt, der ihn wohl partiell blind macht für das, was die Piusbruderschaft im Kern umtreibt und auch unumwunden bekundet: die kompromißlose Ablehnung und Bekämpfung all dessen, was unter den Begriff der Moderne fällt. Deren Denken – symbolisch zu verdichten im Begriff der Autonomie der Vernunft und den Idealen der Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit – gilt den Pius-Anhängern als schiere Erfindung des Satans zur Vernichtung der Kirche und ihrer Wahrheit.

Benedikt XVI. seinerseits hegt der Grundlage dieser Moderne, also zumal ihrer Philosophie, gegenüber eine so tiefe Skepsis und pflegt im Umgang mit ihr eine so ausgeprägte Hermeneutik des Verdachts, daß es zwischen seinen leitenden Überzeugungen und Teilen der Doktrin der Pius-Leute zu einer Art Osmose kommt, die ihn dann die Brisanz anderer Teile dieser Positionierung wohl nur eingeschränkt wahrnehmen oder ausblenden läßt. Dieser philosophischen Tiefenschicht sind die nachfolgenden Überlegungen gewidmet.

Gott in den breaking news der Weltpresse

Das hatte man, bevor es geschah, eigentlich nicht für möglich gehalten: daß die gute alte Gottesfrage, gar noch in Zuspitzung auf das Verhältnis von Vernunft und Glaube, eines Tages im spätmodernen globalen Medienzirkus als *breaking news* auftauchen würde, als Sensationsmeldung, die tagelang alles andere, was sonst noch geschah, in den Schatten stellte. Doch genau das geschah am 16. September 2006, als Papst Benedikt XVI. beim Besuch seiner alten Wirkungsstätte als Dogmatikprofessor, der Universität Regensburg, die mittlerweile legendäre Vorlesung über „Glaube, Vernunft und Universität" hielt[1]. Binnen Tagesfrist hob in der muslimischen Welt ein Sturm der Entrüstung an, weil der Papst mit einem mittelalterlichen Zitat eines byzantinischen Kaisers den Propheten Mohammed und den ganzen Islam mit dem Vorwurf beleidigt habe, gewalttätig zu sein. Vatikanische Behörden und dann der Papst selbst nahmen Klarstellungen vor, die nur mühsam und auch bloß in Teilen die Wogen minderten.

Gewiß: Auch nur ein Halbsatz über die eigene Gewaltgeschichte des Christentums hätte dem – von etlichen Kreisen durchaus gezielt gesuchten – Mißverständnis einer Verurteilung des Islam politisch den Weg verlegt. Benedikt hätte nur zu wiederholen brauchen, was er Jahre zuvor im Sinn eines Schuldbekenntnisses unter ausdrücklicher Nennung der Kreuzzüge über christliche Gewalttätigkeit gesagt[2] und wenige Monate vor der Regensburger Vorlesung noch auf dem Weltjugendtag zu Köln[3] sowie zuletzt beim Neujahrempfang 2006 des diplomatischen Corps in Rom[4] wiederholt hatte. Aber nüchternem Hinhören hätte auch vor den Klarstellungen schon deutlich sein können, daß es dem Papst einzig um eine ganz

bestimmte Formulierung in dem Zitat ging[5]: Der Kaiser Manuel II. Palaiologos, den Benedikt zitierte, war der Meinung, daß Glaubensverbreitung durch Gewalt widersinnig sei, weil sie im Widerspruch zu Gottes Wesen und zum Wesen der Seele stehe: „‚Gott hat kein Gefallen am Blut … und nicht vernunftgemäß – nicht syn logo – zu handeln, ist dem Wesen Gottes zuwider.'"[6]

Ohne Zweifel hätte sich der Papst buchstäblich auf eine ganze Wolke anderer Zeugen berufen können, um zum Ausdruck zu bringen, daß Gewaltausübung und Verkündigung einander strikt ausschließen[7]. Jedoch in keinem dieser Zeugnisse findet sich der Bezug auf den Logos – also war es dem Papst auf eben diesen angekommen. Er wollte damit schon im Ansatz seiner Überlegungen sagen: Gott und Vernunft gehören untrennbar zusammen. Die Konsequenzen des faktischen, durch das Zitat bedingten Islambezugs verdeckten, daß es nicht um ein religionspolitisches oder religionskritisches Problem ging, sondern um die Verfassung des Verhältnisses von Vernunft und Glaube.

Zwar hatte bereits dieser Eröffnungszug der Vorlesung durchaus eine kritische Spitze, aber die zielte nicht auf den Islam, sondern hat innerchristliche Adressaten. Das belegt die Tatsache, daß es in der Vorlesung Benedikts ab dem zweiten Absatz nach dem berüchtigten Zitat bis zum Ende, das heißt in 90 Prozent des Texts, wie ein italienischer Kritiker errechnete[8], um das Problem der sogenannten Hellenisierung geht, das heißt darum, ob diese Zusammenführung von Vernunft und Glaube nur Resultat einer Überformung – oder gar Verfremdung – der christlichen Grundbotschaft durch das griechisch-philosophische Denken in den ersten Jahrhunderten nach der Zeitenwende ist; oder ob es sich bei der Vernunft-Glaube-Verschränkung um eine geschichtliche Konvergenz beider Traditionen handelt, die von der Sache selbst, also vom christlichen Gottesbegriff, getragen ist. Das ist die wirkliche These, um die es geht und über die zu streiten ist. Schon im Spätmittelalter war diese Bindung Gottes an die Vernunft unter christlichen Theologen strittig, weil man darin so etwas wie eine Beeinträchtigung der Allmacht Gottes erkannte, und auch der Islam umfaßt Traditionsstränge, die diese Sicht teilen, daß Gott um seines Gottseins willen nicht einmal an die Vernunft und die Wahrheit gebunden sein dürfe.

Die Reformation hat diesen engen Zusammenhang von griechischem Denken und biblischen Glauben abgelehnt, weil sie darin den ursprünglichen Klang des Evangeliums nicht mehr zu vernehmen meinte. Der Hauptstrom der evangelischen Theologie Mitte des 19. und Anfang des 20. Jahrhunderts vermißte – angeführt von dem großen deutschen Theologen Adolf von Harnack – die Glut des anfänglichen Glaubens der frühen Christen und hoffte, durch die Befreiung von dem philosophischen Ballast aus einer Gottesmetaphysik die menschenfreundliche sittliche Botschaft Jesu wiederzugewinnen, die zugleich mit dem modernen Bewußtsein des aufgeklärten Menschen kompatibel war. Und heute stellt sich die Hellenisierungsfrage im Horizont einer polyzentrisch gewordenen, viele Kulturen umfassenden globalen Weltkirche.

Papst Benedikt bezieht in allen drei Hinsichten pointiert Stellung: Für ihn ist der Gang der christlichen Botschaft durch das Medium des griechisch-philosophischen Denkens keine Verfremdung, denn es gebe bis ins Alte Testament hinein bereits Berührungen zwischen dem griechischen Denken und den biblischen Traditionen – und schon darin seien die Grundentscheidungen, „die eben den Zusammenhang des Glaubens mit dem Suchen der menschlichen Vernunft betreffen“[9], auf eine Weise vorbereitet und entfaltet worden, daß diese Begegnung von Vernunft und Glaube selbst in die Gestalt des christlichen Glaubens hineingehört.

Und darum – das ist die Antwort auf die zweite und dritte Frage – führte eine Abkoppelung von Vernunft und Glaube, selbst wenn sie entweder um der Größe Gottes willen oder wegen der Vernunftförmigkeit der Theologie wegen vollzogen wird, zu einer Verdunkelung und Verengung von Glaube und Vernunft, die sich bis zu beiderseitigen Pathologien steigern können, und das wieder dränge auf, auch heute fällige Inkulturationsprozesse sozusagen nicht an dem Vernunftkatalysator vorbei zu leiten, weil genau dieser für die Universalität der Botschaft aufkommt, die es braucht, um sie überhaupt für die konkrete Inkulturation geöffnet zu halten[10].

Der Papst und die philosophische Moderne

Erstaunlich war, daß sich die in der Sache eigentlich Erstbetroffenen, nämlich heutige Vertreter des sogenannten Kulturprotestantismus, die die Hellenisierungsthese im Wesentlichen teilen, verblüffend spät erst zu Wort meldeten – und dann eher spitz: Der Münchener evangelische Theologe Friedrich Wilhelm Graf etwa sah die päpstliche Kritik an der Hellenisierungsthese gleich 400 Millionen Protestanten weltweit das wahre Christsein bestreiten[11]. Für die vorausgehende, auf das Binnenchristliche konzentrierte Interpretation spricht im übrigen auch, daß der Papst für sein Anliegen nicht – gleichsam in der Attitüde des Immer-schon-gewußt-Habens – eine innerkatholische Stimme in den Zeugenstand ruft, obwohl das vielfach möglich gewesen wäre. Stattdessen läßt er das ihm Wichtige einen orthodoxen Christen sagen, der sich übrigens als alles andere denn ein Katholikenfreund gerierte.

Überdies war Manuels philosophischer Berater Georgios Gemistos Plethon, ein Philosoph und Reformpolitiker, der sich ein hochambitioniertes Programm vorgenommen hatte und der in dessen Verfolg zu einem scharfen Monotheismus-Kritiker geworden war: Zu Plethons erklärten Absichten gehörte nämlich, die Differenz zwischen Christentum und Heidentum durch Rückkehr zu einer uralten vorchristlich, griechisch-religiösen Weisheit, einer „theologia prisca“, zu beseitigen und mit deren Hilfe die konfessionellen und gewaltgeladenen Spaltungen zwischen Ost- und Westkirche einerseits sowie Christentum und Islam anderseits zu überwinden[12]. Mir will scheinen, daß etwas von eben dieser Intention hörbar in dem Diktum des Kaiser Manuel nachhallt. Zumindest aber entzieht diese diachrone

Rekontextualisierung dem Verdacht auch auf nur indirekte Provokationsabsichten des päpstlichen Zitats jegliche vernünftige Grundlage.

Damit soll in keiner Weise insinuiert sein, an der pointierten Wortmeldung Benedikts sei nichts, worüber zu diskutieren wäre – im Gegenteil. Das sollte etwa gerade auch im Blick auf die Art und Weise geschehen, wie in der Regensburger Vorlesung die Philosophie der Moderne, also vor allem diejenige Kants und der ihm Nachfolgenden, zur Geltung kommt, nämlich wenig differenziert oder erst gar nicht.

Es mag kein Zufall sein, daß exakt an dieser Stelle dem Papst bei der Paraphrasierung einer an sich bekannten Stelle aus der Vorrede der zweiten Auflage der „Kritik der reinen Vernunft" ein bemerkenswerter Fehler unterlief: Kant habe geschrieben, „er habe das Denken beiseiteschaffen müssen, um dem Glauben Platz zu machen" [13], sagte der Papst. Im Original steht freilich: „Ich mußte also das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen" [14] – und das besagt etwas ganz anderes als die Paraphrase insinuiert (denn nur denkend vermag ja Kant dem Glauben jenen Platz zu geben, der durch die Aufhebung, d.h. Einschränkung des Wissens frei wird). Ich hatte immer schon den Eindruck, daß diese philosophische Moderne Joseph Ratzinger fremd war und blieb und er darum – trotz manchen Respekts gerade vor Kants moralphilosophischem Denken [15] – zu ihrem eigenen theologischen Reichtum keinen wirklichen Zugang hat finden können [16].

Nachdem sich der Medienwirbel um die Regensburger Vorlesung etwas gelegt hatte, stellten sich freilich Wirkungen ein, mit denen auch niemand gerechnet hatte: 38 muslimische Autoritäten ganz verschiedener Herkunft schreiben dem Papst in verbindlichem Ton einen offenen Brief zu seinen Ausführungen in Regensburg [17]; exakt ein Jahr später, am 13. Oktober 2007 folgt dem ein weiteres Schreiben von 138 muslimischen Gelehrten an den Papst und eine ganze Reihe anderer kirchlicher Autoritäten, auf das der Papst seinerseits wenig später mit einer Einladung zum theologischen Dialog antwortet.

Bevor es aber zu einer solchen Begegnung kam, geschah etwas ganz anderes – und wieder ging es um den Papst, die Vernunft und den Glauben. Der Rektor der größten Universität Roms, „La Sapienza", gegründet 1308 von Papst Bonifaz VIII., heute eine Massenuniversität mit 140000 Studierenden, hatte Papst Benedikt eingeladen, an die Hochschule zu kommen und die Inaugurationsrede zur Eröffnung des Akademischen Jahres zu halten. Das sollte schon im Herbst 2007 geschehen. Dagegen erhob sich in einem Kreis von knapp 70 der insgesamt 4500 Professoren und dann auch bei Studenten Widerspruch, weil der Papst in seiner Zeit als Kardinal 1990 bei einem Vortrag in Parma das kirchliche Vorgehen gegen Galileo Galilei verteidigt und sich darum als kirchlicher Obskurantist und Wissenschaftsfeind desavouiert habe. Wer sich den inkriminierten Text vornimmt, kann bereits beim ersten Lesen der Unhaltbarkeit der Vorwürfe ansichtig werden. Aus diplomatischen Gründen wurde dennoch das Kommen des Papstes zu einem Besuch herabgestuft; statt der *lectio magistralis* sollte er nur ein Grußwort sprechen und dann die Uni-

versitätskapelle besuchen. Aber selbst das ging nicht. Wenige Tage vor dem geplanten Besuch am 17. Januar 2008 kam es zu Besetzungen des Rektorats. Die Stimmung kochte derart hoch, daß der Vatikan den Termin ganz absagte, jedoch die ursprünglich geplante Vorlesung im vollen Wortlaut veröffentlichte[18]. Es handelt sich erklärtermaßen um so etwas wie eine Fortsetzung der Regensburger Vorlesung, und die Verhältnisbestimmung von Vernunft und Glaube, die Benedikt da – im übrigen in Rekurs nicht nur auf Thomas von Aquin, sondern auch John Rawls und Jürgen Habermas – vornahm, hätte wahrlich niemandem Anstoß geben können, ganz im Gegenteil[19]. Man braucht nur etwas in den Wortlaut hinein zu hören, um sich davon überzeugen zu können:

„Ich würde sagen, daß die Vorstellung des heiligen Thomas über das Verhältnis von Philosophie und Theologie sich in der Formel ausdrücken lasse, die das Konzil von Chalzedon für die Christologie gefunden hatte: Philosophie und Theologie müssen zueinander im Verhältnis des ‚Unvermischt und Ungetrennt' stehen. Unvermischt, das will sagen, daß jede der beiden ihre eigene Identität bewahren muß.

Die Philosophie muß wirklich Suche der Vernunft in ihrer Freiheit und ihrer eigenen Verantwortung bleiben; sie muß ihre Grenze und gerade so auch ihre eigene Größe und Weite sehen …

Mit diesem ‚Unvermischt' gilt auch zugleich das ‚Ungetrennt': Die Philosophie beginnt nicht immer neu vom Nullpunkt des einsam denkenden Subjekts her, sondern sie steht im großen Dialog der geschichtlichen Weisheit, die sie kritisch und zugleich hörbereit immer neu aufnimmt und weiterführt; sie darf sich aber auch nicht demgegenüber verschließen, was die Religionen und was besonders der christliche Glaube empfangen und der Menschheit als Wegweisung geschenkt haben.

Manches, was von Theologen im Laufe der Geschichte gesagt oder auch von kirchlicher Autorität praktiziert wurde, ist von der Geschichte falsifiziert worden und beschämt uns heute. Aber zugleich gilt, daß die Geschichte der Heiligen, die Geschichte der vom christlichen Glauben her gewachsenen Menschlichkeit diesen Glauben in seinem wesentlichen Kern verifiziert und damit auch zu einer Instanz für die öffentliche Vernunft macht."[20]

Wer darin Obskurantismus erkennen will, folgt einer „hidden agenda", hegt also eine ganz andere Absicht, als in einen vernünftigen Disput über Vernunft und ihr Verhältnis zur Gottrede einzutreten: Dahinter steht vielmehr die gezielte Suche nach einem Konflikt zwischen Religion und der Spätmoderne der Gegenwart.

Exakt diese Erfahrung aber ist in den Augen des Papstes nichts Neues, sondern der wahre Charakter der Moderne seit ihren Anfängen: ein einziges Programm menschlicher Selbstermächtigung, das alle Transzendenz aus Wissen, Denken, Leben und Wollen ideologisch zu eliminieren sucht. Dieser pessimistischen Lesart der Moderne begegnet man schon in der späten Phase des Theologieprofessors Ratzinger und dann in seiner Zeit als Kurienkardinal am greifbarsten in seiner Auseinandersetzung mit dem wohl markantesten Text des Zweiten Vatikanischen Konzils, der Pastoralkonstitution „Gaudium et spes".

Moderne-Kritik im Gewand einer Konzils-Lektüre

Am 7. Dezember 1965 von einer überwältigenden Mehrheit der Konzilsväter (2309 Ja- gegen 75 Nein-Stimmen) angenommen, ist die Pastoralkonstitution „Gaudium et spes" als längster und als letzter verabschiedeter Text des Konzils der bis heute umstrittenste geblieben. Eine konservative Fraktion der Konzilsväter hatte ihn zu verhindern gesucht, dennoch brach sich in der Mehrheit – gestützt auf wichtige Impulse der Konzilspäpste Johannes XXIII. und Paul VI. – die Überzeugung Bahn, daß dieses Konzil, das so viel Theologisches nach innen zu sagen wußte, nicht darauf verzichten könne, sich auch nach außen an „die Welt" – und das meint: die Nichtkatholiken – zu wenden. Man kann sagen, daß dabei der Prozeß des Zustandekommens dieses Textes sein eigentliches Resultat darstellt[21], das wichtiger ist als der verabschiedete Text, weil sich die Öffnung der Kirche auf die Welt hin, die der Text fordert, im Wagnis, ein solches Dokument zu formulieren, selbst performativ vollzieht.

Ein solches Konzilsdokument hatte es bislang noch nie gegeben. Das eigentlich Neue daran war, daß sich die oberste kirchliche Lehrinstanz – anders als je vorher (und heute!) – in vorläufiger Form zu äußern wagte[22]. Wenn die kirchliche Autorität sich ernsthaft auf eine Lektüre der berühmten „Zeichen der Zeit" (GS 4) einläßt, will sie ihren Adressaten gewiß etwas sagen, was diesen zum Heil dient. Aber sie anerkennt damit auch, daß sie gemeinsam mit ihren Adressaten die Aufgabe der Hermeneutik und deren Risiken, die Deutung der Situation, vor sich und nicht schon hinter sich hat.

Es war ohne Zweifel eben diese hermeneutische Offenheit, die es möglich machte, daß Gaudium et spes von Anfang an höchst kontrovers interpretiert wurde. Galt es den einen als „das ‚gelungenste' Dokument des Konzils"[23], so machten andere in diesem Dokument, namentlich in seiner Einführung (GS 4–10) den tiefsten Impuls für nachkonziliare Entwicklungen aus, die das Konzil selbst nie gewollt habe. Zu den prominentesten Vertretern dieser zweiten Lesart gehört ohne Zweifel der damalige Theologieprofessor Ratzinger. Bereits 1975, zum zehnten Jahrestag der Verabschiedung von Gaudium et spes, schrieb er:

> „Was ... an diesem Text so wirksam wurde, war nicht die inhaltliche Summe, die ganz auf der Linie der kirchlichen Überlieferung bleibt und deren Möglichkeiten ausschöpft; es war vielmehr die allgemeine Intention des Aufbruchs, die sich hauptsächlich im ‚Vorwort' niedergeschlagen hatte. ... Nicht als ob der Text selbst ausgeschöpft wäre, sondern weil die Wirkungsgeschichte ... sich gerade an den Geist dieses Vorworts klammerte und weitgehend von dessen Zweideutigkeiten geprägt wurde."[24]

Diesen „Geist des Vorworts", auf den sich Ratzinger da beruft und den er der Zweideutigkeiten zeiht, nennt er wenig später beim Namen: Es ist der „erstaunliche Optimismus"[25], der aus dem Dokument spreche und der noch mehr die zu ihm

führenden Beratungen durchherrscht habe. Würden – so Ratzingers Lesart – gemäß Gaudium et spes Kirche und Welt zusammenwirken, schiene nichts mehr unmöglich zu sein. Mit diesem Konzilsdokument sei eine Art „Gegensyllabus“[26] formuliert, der nach generationenlangen Reserven und Blockaden eine grundsätzliche produktive und positive Neubestimmung des Verhältnisses zwischen katholischer Kirche und dem Denken der Neuzeit oder Moderne möglich mache.

In der Tat eignet diesem Konzilsdokument etwas von einem Gegensyllabus: Der Syllabus war eine Liste von 80 verworfenen Sätzen gewesen, mit denen Papst Pius IX. auf intellektuelle und politische Probleme seiner Zeit reagiert hat – ein Häresienkatalog, den man getrost als Bankrotterklärung der Kirche vor der Weltsituation der damaligen Zeit bezeichnen kann und der dann unter Pius X. seine Fortschreibung in den Anathemata und Lehrschreiben gegen den sogenannten Modernismus fand, von dem wir heute wissen, daß er eine genuin römische Erfindung war, weil das, was an der Kurie als Modernismus herumgeisterte, niemand ernsthaft vertreten hat[27]. Demgegenüber nimmt Gaudium et spes tatsächlich eine grundsätzliche Neubestimmung des Verhältnisses zur Moderne vor, die unübersehbar – und hörbar bis ins Sprachliche hinein – von einem aufklärerischen Moment durchzogen ist: So werden beispielsweise die bei der rasanten Umgestaltung der gesellschaftlich-sozialen Welt auftretenden Probleme als in solchen Prozessen übliche „Wachstumskrisen“ (GS 4) bezeichnet; die Annahme einer Autonomie der irdischen Wirklichkeiten und ihre Einforderung werden als dem Willen des Schöpfers entsprechend bezeichnet (GS 36); wie selbstverständlich findet ein Ausdruck Eingang in das Dokument, der noch zehn Jahre zuvor als Unwort diskriminiert war: „evolutiv“ (GS 5)[28]; die Reinigung der Religiosität von Magie und Aberglaube wird begrüßt (GS 7); und dann wörtlich im Eröffnungssatz von GS 22: „Tatsächlich klärt sich nur im Geheimnis des fleischgewordenen Wortes das Geheimnis des Menschen wahrhaft auf“ – da wird Religion, genauer: die christliche Religion selbst als Aufklärung verstanden.

Ratzinger hat in seiner Kritik von 1975 diesem Grundduktus von Gaudium et spes unverhohlen vorgeworfen, das vergessen zu haben, was man prägnant mit dem Titel des berühmten Gemeinschaftswerkes von Max Horkheimer und Theodor W. Adorno auf den Nenner einer „Dialektik der Aufklärung“[29] bringen kann. Das meint: Vernunft, die überzeugt ist, durch Aufklärung den Menschen von allen durch die Natur auferlegten Zwängen zu emanzipieren, ihm die Furcht zu nehmen und ihn zum Herren seiner selbst zu machen, verstrickt sich im Gang ihres Fortschritts im Netz ihrer eigenen Erfindungskraft. Die Grundsituation der Vernunft heißt: Verhängnis. Aus diesem sieht Horkheimer nur einen einzigen Ausweg. Schon in der „Dialektik der Aufklärung“ hatte er angedeutet, daß zumindest an *einem* Punkt der okzidentalen Vernunftgeschichte das Denken aus dieser Bindung an die Natur freigekommen sei, nämlich im Judentum: denn dort sei an ihre Stelle die Bindung an den allem Natürlichen gegenüber ganz anderen Gott getreten.

Vom Bewußtsein eben dieser Dialektik der Moderne kann Ratzinger in Gaudium et spes keine Spur erkennen. Verblüffen muß diese These freilich schon angesichts des Textes der „Einführung" (GS 4–10). Denn dort findet sich kein einziger Zug der Beschreibung der modernen Welt von der wirtschaftlichen Dynamik bis zum religiösen Bewußtsein, der nicht mit einem „aber" oder durch ein „und doch" konterkariert wird. Die Schlußbilanz der Gegenwartsanalyse lautet darum:

„Unter diesen Umständen zeigt sich die moderne Welt zugleich stark und schwach, in der Lage, das Beste oder das Schlimmste zu tun; für sie ist der Weg offen zur Freiheit oder Knechtschaft, Fortschritt oder Rückschritt, Brüderlichkeit oder Haß. Zudem wird nun der Mensch sich dessen bewußt, daß es seine eigene Aufgabe ist, jene Kräfte, die er selbst geweckt hat und die ihn zermalmen oder ihm dienen können, richtig zu lenken. Wonach er fragt, ist darum er selber" (GS 9).

Was wäre das, wenn nicht klarer Ausdruck des Wissens um die Dialektik der Aufklärung? Als besondere Pointe kommt hinzu, daß ausweislich der heute bekannten und erforschten Textgeschichte von Gaudium et spes die modernekritischen Züge gerade auf Betreiben deutscher Konzilstheologen in den Text Aufnahme fanden, denen die ersten, primär von französischen Kollegen stammenden Vorlagen zu optimistisch erschienen waren[30]. Es ist nicht zu viel unterstellt, wenn man dahinter nicht nur die geschichtlichen Erfahrungen der Deutschen von 1914 bis 1945 wirken sieht, sondern sich auch daran erinnert, daß die Wahrnehmung einer Dialektik der Aufklärung – anders als in Frankreich oder England – von Anfang an konstitutiv zur Tradition der klassischen deutschen Philosophie der Moderne gehört: Der erste, der diese Dialektik geradezu stilbildend und genial ausformuliert hat, war kein Geringerer als Friedrich von Schiller – und zwar im Antagonismus zweier nahezu gleichzeitig entstandener Texte: Seiner Jenaer Antrittsvorlesung „Was heißt und zu welchem Ende studiert man Universalgeschichte?"[31] von 1789, die ihn schlagartig zur Koryphäe machte, und der sogenannten Philosophischen Rede in dem Romanfragment „Der Geisterseher"[32], die eine durch und durch skeptische Sicht auf eine von allen guten Geistern verlassene Welt entfaltet, während die Vorlesung von einem tiefen Optimismus hinsichtlich der Geschichte und ihrer Aufklärung und Lenkung durch menschliche Vernunft durchherrscht ist[33].

Und nicht zu vergessen ist in diesem Zusammenhang natürlich auch Kant, dessen kritische Schriften, namentlich die „Kritik der praktischen Vernunft" und „Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft" dankbar und geradezu enthusiastisch (vor allem von Theologen und Predigern) als überfälliges Gegengewicht gegen eine seichte Aufklärung begrüßt wurden[34]. Gerade Kants Religionsschrift und seine Beiträge zur Geschichtsphilosophie erörtern eindringlich das Problem der Vernunftdialektik, das sich ja zumeist in der Frage nach dem Ursprung und der möglichen Überwindung des Bösen verdichtet. Der philosophischen Moderne selbst jedenfalls ist der Problemkomplex der Vernunftdialektik konstitutiv

und detailliert eingeschrieben[35] – und Gaudium et spes reflektiert diesen Befund unübersehbar gerade in der „Einführung"[36]. Eine Interpretation, die das ausblendet, scheint mir nur möglich unter Voraussetzung eines Neuzeitklischees, das sich der Anerkennung der inneren Differenziertheit und der genuin christlichen Wurzeln modernen Philosophierens verweigert. Ratzinger tendiert in diese Richtung, wenn er das neuzeitliche Denken als grundsätzlich aporetisch qualifiziert und ihm ein von ihm sogenanntes christliches „Wissen aus der Taufe"[37] entgegenstellt, das darin wirksam wird, daß der Mensch sich seiner Eigenmacht entreißen und in den Leib Christi, also die Kirche einfügen läßt, weil ihm, dem geschichtlich gefallenen Wesen, auch nur wieder geschichtlich aufgeholfen werden könne.

Tragisch scheint mir, daß die damit festgezurrte Verhältnislosigkeit zur Moderne, die ich für die verborgene Ursache von Benedikts Aufgeschlossenheit für die Stimmen am rechten Rand der Kirche und jenseits seiner halte, keineswegs konstitutiv zu seinen denkerischen Grundkoordinaten gehört. Das zeigt sich nicht zuletzt daran, daß er in einer wichtigen Phase seines Schaffens sich auf denkerischen Bahnen bewegen konnte, die ihn buchstäblich um Haaresbreite in Tuchfühlung mit den Denkern der reflektierten Moderne und selbstkritischen Aufklärung, also mit Repräsentanten des deutschen Idealismus brachten und nahezu in einen Dialog mit dieser Moderne auf Augenhöhe führten – denkerische Bahnen im übrigen, die er nicht einfach hinter sich gelassen hat, sondern die bis in jüngste Zeit in seinen Wortmeldungen Spuren hinterlassen.

Der beinahe gelungene Dialog mit der Moderne

Diese Dimension in Ratzingers Denken macht sich vor allem geltend in einem ganz spezifischen Gebrauch des Logos-Begriffs. Breit ausgefaltet finden sich diese Gedanken bereits in der „Einführung in das Christentum" von 1968[38], auf einen bündigen Nenner gebracht begegnen sie besonders markant bei einem Kolloquium an der Pariser Sorbonne 1999 im Blick auf die Frage der Reichweite des Geltungsanspruchs naturwissenschaftlicher Erkenntnis. Dort formulierte der damalige Kardinal:

> „Es geht um die Frage, ob die Vernunft bzw. das Vernünftige am Anfang aller Dinge und auf ihrem Grunde steht.
>
> Es geht um die Frage, ob das Wirkliche aufgrund von Zufall und Notwendigkeit …, also aus dem Vernunftlosen entstanden ist, ob also die Vernunft ein zufälliges Nebenprodukt des Unvernünftigen und im Ozean des Unvernünftigen letztlich auch bedeutungslos ist, oder ob wahr bleibt, was die Grundüberzeugung des christlichen Glaubens und seiner Philosophie bildet: In principio erat Verbum – am Anfang aller Dinge steht die schöpferische Kraft der Vernunft. Der christliche Glaube ist heute wie damals die Option für die Priorität der Vernunft und des Vernünftigen."[39]

In dieser scheinbar einfachen Passage steckt ein komplexes Argument: Wenn es in der Welt Vernunft gibt und mit ihr Erkenntnis und Wissenschaft, dann in strengem Sinn nur, wenn auch ihre Quelle, ihre Herkunft ihrerseits vernunftförmig ist. Wäre das nicht der Fall, dürfte Vernunft sich nicht selbst trauen. Sie wäre einem Unvernünftigen entsprungen, sie funktionierte eben so, wie sie funktioniert, müßte sich aber jeden Geltungsanspruchs enthalten. Sie wäre – um es mit Nietzsche zu sagen – eine Illusion, von der wir vergessen haben, daß sie eine ist[40]. Denn woher sollte sie wahrheits- und wissensfähig sein, wenn das schon von ihrem Ursprung nicht gesagt werden kann? In der Tat handelt es sich bei diesem Gedanken um eine Option, also den Entscheid für eine bestimmte Weltbeschreibung. Diese Option stützt sich nicht nochmals auf einen Beweis, ja sie ist eines Beweises weder bedürftig oder auch nur fähig, *wenn* man unterstellt, daß es so etwas wie Vernunft überhaupt gibt. Sie ist statt dessen getragen von einem letzten Selbstvertrauen der Vernunft in die eigene Wahrheitsfähigkeit, ein Gedanke, den Ludwig Wittgenstein auf den lapidaren Nenner brachte, alles Wissen gründe im Letzten auf Anerkennung[41]. Oder mit Joseph Ratzinger gefragt:

„... kann eigentlich die Vernunft auf die Priorität des Vernünftigen vor dem Unvernünftigen, auf die Uranfänglichkeit des Logos verzichten, ohne sich selbst aufzuheben?“ [42]

„Nein“, heißt die Antwort natürlich. Freilich kann sich Vernunft trotzdem für den Primat des Unvernünftigen entscheiden, aber dann muß sie vernünftigerweise auf jeden Geltungsanspruch, also auf sich selbst verzichten – das heißt sogar noch das eigene Selbstdementi müßte Vernunft nach dem Maßstab der Vernünftigkeit vollziehen, wenn ihre Äußerung mehr sein soll als ein sinnloses Geräusch. Die Unterstellung eines arationalen Wirklichkeitsgrundes triebe die menschliche Vernunft in einen performativen Selbstwiderspruch. Eben daraus zieht Ratzinger den Schluß, daß, wenn es Vernunft gibt in der Welt, der Urgrund der Welt, aus dem alles hervorgeht – also theologisch Gott –, selbst Vernunft sein muß[43]. Eben daraus erklärt sich Joseph Ratzingers Überzeugung, daß im Christentum Aufklärung Religion geworden sei:

„Der christliche Glaube beruht nicht auf Poesie und Politik, diesen beiden großen Quellen der Religion; er beruht auf Erkenntnis: ... Im Christentum ist Aufklärung Religion geworden und nicht mehr ihr Gegenspieler.“ [44]

Auch Benedikts erste Enzyklika „Deus caritas est“ steht in dieser argumentativen Linie. In Aufnahme der immer wieder zuvor schon aufzufindenden Verbindung des Vernunftmotivs mit dem der Liebe identifiziert er dort das metaphysische Gottesbild der „Urvernunft“ [45] mit einem, der „mit der ganzen Leidenschaft wirklicher Liebe“ [46] liebt. Die Begründung für diese Identifikation von Logos und Liebe klingt in einer Predigt vom Tag der Regensburger Vorlesung an, wenn es dort heißt:

„(Die) schöpferische Vernunft ist Güte. Sie ist Liebe. Sie hat ein Gesicht. Gott läßt uns nicht im Dunkeln tappen. Er hat sich gezeigt als Mensch. So groß ist er, daß er es sich leisten kann, ganz klein zu werden."[47]

Dieser Gedanke korrespondiert unüberhörbar einer These, mit der der italienische Philosoph Gianni Vattimo in den vergangenen Jahren Furore gemacht hat: Durch das Christentum sei denkbar geworden, daß das, worüber hinaus Größeres nicht gedacht werden kann – also Gott –, seine größte Größe darin erweise, daß es auf diese seine Größe verzichtet, um anderem Raum zu geben, es als anderes sein zu lassen, und das sei nichts anderes als Liebe. Denn – sinngemäß mit Augustinus formuliert – Lieben heißt: Zu etwas oder jemanden sagen: „Ich will, daß Du bist."[48] Im Gedanken der Menschwerdung, des Sich-klein-Machens Gottes – paulinisch gesprochen: der Kenosis – habe dieser Gedanke seine singuläre Ausprägung gefunden.

Auch dieser Gedanke findet sich bereits Jahrzehnte vorher in Ratzingers „Einführung", und zwar genau in der Funktion, „die Verwandlung des Gottes der Philosophen"[49], wie er schreibt, zur Geltung zu bringen, also Vernunft und Glaube zusammen zu halten: Er bezieht sich dazu auf ein von einem anonymen Jesuiten stammendes Diktum am Anfang von Hölderlins „Hyperion"-Roman. Dort heißt es: „‚Non coerceri maximo, contineri tamen a minimo, divinum est – Nicht umschlossen werden vom Größten, sich umschließen lassen vom Kleinsten – das ist göttlich.'"[50] Ratzinger kommentiert:

„Jener unbegrenzte Geist, der die Totalität des Seins in sich trägt, reicht über das ‚Größte' hinaus, so daß es gering ist für ihn, und er reicht in das Geringste hinein, weil nichts zu gering ist für ihn. Gerade diese Überschreitung des Größten und das Hineinreichen ins Kleinste ist das wahre Wesen des absoluten Geistes."[51]

Nur aus dieser „Uridentität von Wahrheit und Liebe"[52] läßt sich der Logos als schöpferisch begreifen und so der Gedanke denken, daß außer dem Absoluten noch etwas anderes sei. Doch in der uns beschäftigenden Option Benedikts für einen Primat des Logos steckt noch ein weiterer Zug, dem es nachzugehen gilt – dies um so mehr, als er eine notable Überraschung impliziert.

Fein gestellte philosophische Ohren werden beim vorstehenden Zitat sofort aufgemerkt haben. Da war vom „wahren Wesen des absoluten Geistes" die Rede. Klingt das nicht nach Idealismus? Es klingt nicht nur so: Wenige Seiten später in der „Einführung" entfaltete Ratzinger den Primat des Logos auf exakt eben die Weise, wie das auch die idealistische Tradition in ihren besten Stimmen tat und tut: Wenn Vernunft – wie erläutert – um ihrer selbst willen Gründe hat, für einen Primat des Logos zu optieren, dann folge daraus, daß alles Sein seiner innersten Struktur nach logisch, also Gedanke sei. Was sich an objektivem Geist in den Dingen finde, sei „Abdruck und Ausdruck"[53] eines schöpferischen Vorgedachtwerdens durch einen subjektiven Geist – und unser Denken sei dessen Nach-Denken im buchstäblichen Sinn. Von daher kommt Ratzinger zu dem kühnen Resümee:

„Zu sagen ‚Credo in Deum' – ‚Ich glaube an Gott' drückt die Überzeugung aus, daß objektiver Geist Ergebnis subjektiven Geistes ist und überhaupt nur als dessen Deklinationsform bestehen kann, daß – anders ausgedrückt – Gedachtsein (wie wir es als Struktur der Welt vorfinden) nicht ohne Denken möglich ist." [54]

Das aber heißt für ihn, daß auch Materie in letzter Konsequenz „Gedachtsein, objektivierter Gedanke ist" [55] – eine Überzeugung, der der nachmalige Kardinal auch Jahrzehnte später, bei dem Kolloquium an der Sorbonne, im Blick auf die prominente Gegenposition Jacques Monods vom reinen Zufall als der einzig denkbaren Hypothese erneut Ausdruck verlieh[56]. Auf den Nenner gebracht sagt er damit: Wenn es einen Primat des Logos gibt, dann gilt: „... alles Sein ist letzten Endes Gedachtsein und ist auf Geist als Urwirklichkeit zurückzuführen – wir stehen vor dem ‚idealistischen' Weg." [57]

Das verhält sich in der Tat so. Denn unter Idealismus ist – systematisch gesehen – ein Doppeltes zu verstehen: *Erstens* die Überzeugung von einer fundamentalen Erkennbarkeit und Verständlichkeit alles Wirklichen. Und das impliziert *zweitens* die Annahme, daß alle Wirklichkeit im Letzten etwas Geistiges ist, weil wir wirklich bis zum Grund nur uns und unser geistiges Leben selbst erkennen, denn nur da steht uns ein unmittelbarer Bezug zum Erkannten offen. Fundamentale Wirklichkeitserkenntnis kann es darum nur in Bezug auf eine Wirklichkeit geben, die von Wesen geistig, also logosförmig ist, wie schon Platon überzeugt war[58].

Diesen Ansatz teilt Ratzinger im Kern seit je. Doch zugleich sucht er die Abgrenzung zu den historisch aufgetretenen Positionen des philosophischen Idealismus, indem er in der „Einführung" schreibt:

„Gewiß, auch er (der christliche Glaube) wird sagen: Sein ist Gedachtsein. Die Materie verweist selbst über sich hinaus auf das Denken als das Vorgängige und Ursprünglichere. Aber entgegen dem Idealismus, der alles Sein zu Momenten eines umfassenden Bewußtseins werden läßt, wird der christliche Gottesglaube sagen: Das Sein ist Gedachtsein – aber doch nicht so, daß es nur Gedanke bliebe und daß der Schein der Selbständigkeit sich dem näher Zusehenden als bloßer Schein erwiese. Christlicher Glaube an Gott bedeutet vielmehr, daß die Dinge Gedachtsein von einem schöpferischen Bewußtsein, von einer schöpferischen Freiheit her sind, und daß jenes schöpferische Bewußtsein, das alle Dinge trägt, das Gedachte in die Freiheit eigenen, selbständigen Seins entlassen hat." [59]

Genau diese Abgrenzung aber vermag nicht zu überzeugen. Wer immer sich in den Quellen des idealistischen Denkens ein wenig umtut, wird unschwer Belege beibringen können, die genau für das aufkommen, was Ratzinger dem philosophischen Idealismus kritisch als Defekt anrechnet. Hier nur ein einziges, aber besonders geeignetes Beispiel: Schelling beschreibt das Verhältnis von Absolutem und Endlichem, von Gott und Schöpfung in der Logik des Bildes. Weil alles Bild Gottes ist, ist in diesem Bild auch Gottes Selbständigkeit abgebildet, die sich als Selbststand des Seienden geltend macht:

„Das ausschließend Eigentümliche der Absolutheit ist, daß sie ihrem Gegenbild mit dem Wesen von ihr selbst auch die Selbständigkeit verleiht. Dieses in-sich-selbst-Sein, diese eigentliche und wahre Realität ... des Angeschauten ist Freiheit."[60]

Die Grenzziehung zum Idealismus, die Ratzinger vornimmt, erweist sich systematisch gesehen als künstlich und gegenstandslos. Intensive kritische Auseinandersetzungen mit den faktisch ausgearbeiteten klassischen Idealismen angefangen bereits mit Kant über Fichte, Schelling, Hegel bis Hölderlin würden das bestätigen. Ratzinger hat leider, je später je mehr, dieses ganze Areal der philosophischen Moderne ausgeblendet und seine christlich-idealistische Verankerung philosophisch nahezu exklusiv im Gespräch mit Platon entfaltet. Das ist – bei aller Hochschätzung Platons – insofern bedauerlich, als sich gerade bei den modernen Idealisten mehr als anderswo Ressourcen für jene „Ausweitung unseres Vernunftbegriffs und -gebrauchs"[61] fänden, die Benedikt XVI. in der Regensburger Vorlesung gegen eine nur auf die instrumentelle Vernunft sich beschränkende Aufklärung eingefordert hat[62]. Gerade dort lägen auch Anschlüsse bereit, die sich als Liebe offenbarende „Vernunft des Weltalls"[63] theodizeesensibel auszulegen „als jene größere Rationalität, die auch das Dunkle und Irrationale in sich aufnimmt und heilt"[64].

Daß es katholische Theologen gibt, die dem gegenüber mit aller Macht versuchen, über den Umweg protestantischer Deutung jüdischer Tradition den „abrahamitischen Religionen ... einen nicht aufgehenden Rest an Arationalität"[65] zu sichern, zeitgleich aber säkulare Philosophen, die die Stärke und Überlebensfähigkeit des Christentums an seinem selbstreflexiven Potential festmachen[66], und zugleich muslimische Denker, die entschieden für eine Bereinigung der Gottesidee im Zeichen des Logos plädieren[67], läßt ahnen, wie viel Unabgegoltenes in dieser Debattenlage noch der Bearbeitung harrt.

Benedikts Stimme wäre dabei persönlich-intellektuell wie kirchenamtlich von höchstem Belang. Durch die Vorgänge um die Piusbruderschaft Anfang 2009 hat sie an Strahlkraft und Überzeugung eingebüßt. Tragisch genug, daß das seine tiefste Wurzel in einer mangelnden Zuwendung zu eben jener Moderne hat, die um ihrer humanen Fortsetzbarkeit willen mehr als alles andere einer solchen Stimme bedürfte, die im Geist Christi ins Zentrum der Kulturen und der Seelen zu sprechen vermöchte.

ANMERKUNGEN

[1] Vgl. die offizielle Druckversion in: Benedikt XVI., Glaube u. Vernunft. Die Regensburger Vorlesung. Kommentiert von G. Schwan, A. Th. Khoury u. K Lehmann (Freiburg 2006).

[2] Vgl. J. Ratzinger, Glaube – Wahrheit – Toleranz. Das Christentum u. die Weltreligionen (Freiburg 2003) 165.

[3] Vgl. Benedikt XVI., Gott u. die Vernunft. Aufruf zum Dialog der Kulturen (Augsburg 2007) 88f.

[4] Ebd. 103.

[5] Vgl. dazu Ch. Thim-Mabrey u. A. Greule, Zitat – Verstehen – Mißverstehen. Ein sprachwissenschaftlicher Kommentar zur „Regensburger Vorlesung", in: Die „Regensburger Vorlesung" Papst Benedikts XVI. im Dialog der Wissenschaften, hg. v. Ch. Dohmen (Regensburg 2007) 165–186.
[6] Benedikt XVI. (A. 1) 16.
[7] Vgl. einschlägige Quellenzitate bei Th. Kobusch, Christliche Philosophie. Die Entdeckung der Subjektivität (Darmstadt 2006) 168.
[8] Vgl. Anonymus, Contro Ratzinger 2.0. Scontro di civiltà e altre scioccechzze (Milano 2006) 29f.
[9] Benedikt XVI. (A. 1) 28f.
[10] Vgl. dazu auch schon die Bonner Antrittsvorlesung von 1959: J. Ratzinger, Der Gott des Glaubens u. der Gott der Philosophen. Ein Beitrag zum Problem der theologia naturalis, hg. u. mit einem Nachwort versehen v. H. Sonnemans (Leutesdorf 2004).
[11] Vgl. bes. W. Huber, Glaube u. Vernunft, in: www.faz.net/s/RubBF7CD2794CEC4B87B47C719A68C59339/Doc (Stand 2.11.2006); F. W. Graf, Eine Wissenschaft, die sich für das Ganze zuständig weiß, in: SZ, 6.12.2006, 16.
[12] Vgl. W. Blum u. W. Seitter, Georgios Gemistos Plethon (1355–1452). Reformpolitiker, Philosoph, Verehrer der alten Götter (Zürich 2005). – Vgl. auch K. Müller, Streit um Gott. Politik, Poetik u. Philosophie im Ringen um das wahre Gottesbild (Regensburg 2006) 171–174.
[13] Benedikt XVI. (A. 1) 24.
[14] I. Kant, Kritik der reinen Vernunft. 2. Aufl. AA III, 19.
[15] Vgl. Benedikt XVI. (A. 3) 83.
[16] Vgl. etwa Benedikt XVI. (A. 3) 37.
[17] Vgl. http://www.islamicamagazine.com/online-analysis/open-letter-to-his-holiness-pope-benedict-xvi.html (Stand 11.2.2009).
[18] Vgl. www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2008/january/documents/hf_ben-xvi_spe_20080117_la-sapienza_ge.html (Stand 12.2.2009).
[19] Freilich gab es auch hier tumbe Kommentare, so etwa – sehr ungewöhnlich – in der SZ, 18.1.2008, 11: J. Schloemann, Unterwegs mit der Wahrheit.
[20] www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2008/january/documents/hf_ben-xvi_spe_20080117_la-sapienza_ge.html (Stand 12.2.2009).
[21] Vgl. O. H. Pesch, Das Zweite Vatikanische Konzil. Vorgeschichte – Verlauf – Ergebnisse – Nachgeschichte (Würzburg 1993) 333.
[22] Vgl. ebd. 316.
[23] Ebd. 348.
[24] J. Ratzinger, Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentaltheologie (München 1982) 396.
[25] Ebd. 398. – Eine neokonservative Kulturjournaille perpetuiert diese Sicht mittlerweile in geradezu schamloser Infotainment-Manier: vgl. A. Kissler, Die Kirche, das Konzil und die Hesselbachs: http://www.kath.net/detail.php?id=22274 (Stand 4.3.2009).
[26] Ebd.
[27] Vgl. O. Weiß, Der Modernismus in Deutschland. Ein Beitrag zur Theologiegeschichte (Regensburg 1995).
[28] Vgl. dazu auch M. Trennert-Helwig, Vielfältige Wirkungen. 50 Jahre nach dem Tod von Pierre Teilhard de Chardin, in: HerKorr 59 (2005) 131–136.
[29] M. Horkheimer u. Th. W. Adorno, Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente (Frankfurt 1981).
[30] Vgl. dazu Pesch (A. 21) 325–326.
[31] F. v. Schiller, Was heißt u. zu welchem Ende studiert man Universalgeschichte?, in: ders., Sämtliche Werke. Berliner Ausgabe, Bd. 10, hg. v. H.-G. Thalheim u.a. (Berlin 2005) 275–293.
[32] Ders., Der Geisterseher, in: ebd., Bd. 7 (Berlin 2005) 67–291.

[33] R. Safranski, Schiller oder die Erfindung des Deutschen Idealismus (München 2004) 306–319.
[34] Vgl. N. Hanske, Kant im Auf u. Ab der katholischen Kantrezeption, in: Irenik u. Antikonfessionalismus im 17. u. 18. Jahrhundert, hg. v. H. Klueting (Hildesheim 2003) 279–294; Kant u. der Katholizismus. Stationen einer wechselhaften Geschichte, hg. v. N. Fischer (Freiburg 2005).
[35] Vgl. R. Langthaler, Gottvermissen. Eine theologische Kritik der reinen Vernunft? (Regensburg 2000).
[36] Vgl. Pesch (A. 21) 325f.
[37] Ratzinger (A. 24) 347. – Vgl. dazu P. G. Sottopietra, Wissen aus der Taufe. Die Aporien der neuzeitlichen Vernunft u. der christliche Weg im Werk von Joseph Ratzinger (Regensburg 2003).
[38] Vgl. J. Ratzinger, Einführung in das Christentum. Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis (München [2]1972) 101–106.
[39] Benedikt XVI. (A. 3) 40.
[40] Vgl. F. Nietzsche, Ueber Wahrheit u. Lüge im außermoralischen Sinne, in: ders.: Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe, Bd. 1/2, hg. v. G. Colli u. M. Montinari (München 1988) 873–890, 880f.
[41] Vgl. L. Wittgenstein, Über Gewißheit, hg. v. G. E. M. Anscombe u. G. H. v. Wright, Werkausgabe, Bd. 8 (Frankfurt 1984) Nr. 378.
[42] Benedikt XVI. (A. 3) 41.
[43] Vgl. dazu auch Benedikt XVI. (A. 3) 120.
[44] Ebd. 29. – Zum Selbstverständnis der christlichen Theologie als (im Vergleich zur vorhergehenden sogar besseren) Philosophie vgl. auch K. Müller, Glauben – Fragen – Denken, Bd. 1: Basisthemen in der Begegnung von Philosophie u. Theologie (Münster 2006) 25–37.
[45] Benedikt XVI, Enzyklika Deus Caritas Est, VApSt 171 (Bonn 2006) Nr. 10.
[46] Ebd.
[47] Benedikt XVI. (A. 3) 121; vgl. ebd. 95.
[48] Vgl. G. Vattimo, Glauben – Philosophieren (Stuttgart 1997) 65–69.
[49] Ratzinger (A. 38) 94.
[50] Zit. nach ebd. 97.
[51] Ebd.; vgl. 232.
[52] Ebd. 98.
[53] Ebd. 102.
[54] Ebd. 104.
[55] Ebd. 105.
[56] Vgl. Ratzinger (A. 2) 121f.
[57] Ratzinger (A. 38) 105.
[58] Vgl. F. v. Kutschera, Die Wege des Idealismus (Paderborn 2006) 252–261.
[59] Ratzinger (A. 38) 106; vgl. 106f.
[60] F. W. J. Schelling (VI, 39); zit. nach H. Fuhrmann, Schellings Philosophie der Weltalter (Düsseldorf 1954) 65.
[61] Benedikt XVI. (A. 1) 29.
[62] Vgl. S. A. Bonk, „... der Vernunft ihre ganze Weite wieder eröffnen"? Eine Nachfrage u. der Versuch ihrer Beantwortung, in: Die „Regensburger Vorlesung" (A. 5) 73–85, bes. 78–84.
[63] Ratzinger (A. 2) 126.
[64] Ebd.
[65] J. Hoff, Gewalt oder Metaphysik. Die Provokation aus Rom. Ein Essay; zit. nach www.zeit.de/online/2006/38/papst-vernunft (Stand 12.2.2009).
[66] Vgl. Th. Macho, (Interview) Starkes Christentum: „Religionen, die nicht denken, gehen unter", zit. nach www.diepresse.com/home/import/thema/294853/print.do (Stand 12.2.2009).
[67] So A. Meddeb, Le Dieu purifié, in: J. Bollack, Ch. Jambet u. ders., La conférence de Ratisbone – Enjeux et controverses (Paris 2007).

Margareta Mommsen

Rußlands gelenkte Demokratie

Das Tandem Putin – Medwedjew

In Rußland leitete die Annahme einer demokratischen Verfassung im Dezember 1993 eine neue Ära ein. Doch bald stellte sich heraus, daß die praktische Umsetzung der neuen Regeln nicht den Intentionen der Verfassungsväter entsprach. Die Kluft zwischen Verfassungsnorm und Verfassungspraxis weitete sich über die letzten zehn Jahre hin immer mehr aus. Dies gab Anlaß zur Prägung von Begriffen, in denen sich diese Tendenz plastisch widerspiegelte. Größte Verbreitung fand die „gelenkte Demokratie"; diesen Begriff lancierte ein russischer Publizist zu Beginn der Präsidentschaft Wladimir Putins in der Presse[1]. Die Formel behielt ihre Aktualität über die Wahl Dmitrij Medwedjews zum Präsidenten im März 2008 hinaus. Ergänzend kam die sogenannte „Tandemdemokratie" in Mode, womit auf die neue politische Doppelspitze und zugleich auf die anhaltenden Demokratiedefizite angespielt wurde.

Im Kern geht es bei der „gelenkten Demokratie" – wie bei den ähnlich gemünzten Begriffen der „simulierten" oder „imitierten Demokratie" – darum, mit Kritik und Häme herauszustellen, daß demokratische Einrichtungen und Verfahren wie Wahlen und ein Parlament zwar weiter bestehen, jedoch strikter Kontrolle von oben unterworfen sind. Die Folge davon ist, daß es keinen freien und offenen Parteienwettbewerb gibt und der öffentliche Raum für Politik äußerst eingeengt ist. Da sich diese Verhältnisse in der zweiten Präsidentschaft Putins noch verschärften, wurde es unter kritischen Beobachtern üblich, den Begriff der Demokratie aufzugeben und von einem „autoritären" und selbst „autokratischen" System zu sprechen.

In diesem Beitrag soll ausgelotet werden, warum der beabsichtigte Aufbruch in die Demokratie im postsowjetischen Rußland weitgehend mißglückte. Darüber hinaus interessiert, welche Grundmerkmale eine „gelenkte Demokratie" auszeichnen und ob unter der Präsidentschaft Medwedjews Chancen für eine neue Welle der politischen Liberalisierung bestehen. Die hier vorgenommene Analyse ist einem systemimmanent kritischen Ansatz verpflichtet. Er zielt darauf ab, die einzelnen Ursachen und das Ausmaß des Auseinanderklaffens von Verfassungsnorm und Verfassungspraxis zu erhellen. Ins Blickfeld rücken dabei auch die Hypotheken der Sowjetzeit sowie die Visionen und Modelle, an denen sich die führenden politischen Akteure des Umbruchs orientierten.

Die Schwierigkeiten des Systemwechsels sollen anhand der Entwicklungsdynamik während der Präsidentschaften Jelzins und Putins aufgezeigt werden. Vor allem sind die Bruchstellen zwischen den Provisorien unter Jelzin und der Institutionalisierung des Autoritarismus unter Putin in den Blick zu nehmen. In einem weiteren Schritt werden die Winkelzüge und die von Putin selbst so benannte „Handsteuerung" der „Operation Nachfolger" beschrieben, die den Übergang von Putins monozentrischem System zu dem „Tandem Putin – Medwedjew" zum Gegenstand haben. Die dabei zu beobachtenden Vorgänge illustrieren einem Lehrstück gleich die typischen Merkmale der „gelenkten Demokratie". Zuletzt werden die Mechanismen der gegenwärtigen kollektiven Führung beleuchtet und Szenarien erörtert, die aus dem Tandem wie überhaupt aus der „gelenkten Demokratie" herausführen könnten.

Verfassungskampf und Fehlstart in die Demokratie unter der Präsidentschaft Jelzins

Zu den größten Hindernissen beim Start in ein demokratisches Regierungssystem gehörte, daß es unter den politischen Eliten keinen Konsens über eine neue Verfassungsordnung gab. In dem Kampf über die jeweils erstrebte Vorherrschaft von Legislative und Exekutive blockierten sich der damalige „Volksdeputiertenkongreß" des russischen Gliedstaates und der vom Volk direkt gewählte russische Präsident Boris Jelzin gegenseitig. Aus der Sackgasse der „Doppelherrschaft" führte erst die gewaltsame Auflösung des Parlaments im Oktober 1993 heraus[2]. Diese Initiative wurde wiederum für die Kräfte zu einem Menetekel, die doch auf friedliche Weise die Demokratie hatten einführen wollen. Zusätzliche Verwirrung stiftete der Umstand, daß die alte Sowjetverfassung am Ende der UdSSR vielfach verändert und daher für die Steuerung des Staatsschiffs untauglich geworden war. Neue Modelle und Kommissionen zur Ausarbeitung einer Verfassung gab es zuhauf. Außerdem orientierte man sich an den Reformen, die wie die Einführung einer Präsidentschaft unter Michail Gorbatschow zu späten und unwirksamen Ehren gekommen waren. Während die UdSSR im Strudel der aufbrechenden nationalen Emanzipationsbewegungen unterging, griffen die Führungen der Nachfolgestaaten begierig nach dem Modell einer starken Präsidentschaft, in der sie die wichtigste Voraussetzung für einen stabilen Staat und erfolgreichen Systemwechsel erblickten.

Auch in Rußland wurde zwei Monate nach der gewaltsamen Auflösung des Parlaments im Dezember 1993 eine Verfassung verabschiedet, die auf den ersten Blick eine erhebliche Konzentration der Macht beim Präsidenten auswies. Der französische Verfassungsjurist Patrice Gélard meinte, daß die neue russische Verfassung „zu 50 Prozent aus französischer konstitutioneller Inspiration, zu 30 Prozent aus amerikanischer Inspiration und zu 20 Prozent aus imperialem russischen Erbe"[3] bestünde.

In Rußland wurde die neue Verfassungsordnung unterschiedlich eingeschätzt. Während es unter politischen Akteuren üblich wurde, sie als ein „präsidentielles" System zu bezeichnen, waren einzelne russische Verfassungsjuristen ebenso wie westliche Experten der Auffassung, daß es sich um ein semi-präsidentielles oder präsidentiell-parlamentarisches Mischsystem handele. Zu diesen Interpreten zählt auch Walerij Sorkin, der Vorsitzende des Russischen Verfassungsgerichts, der stets die Modellierung der russischen Verfassung am Vorbild der Verfassung der Fünften Französischen Republik hervorhob. Anläßlich des 15. Geburtstages der russischen Verfassung am 12. Dezember 2008 wurden diese Einschätzungen wiederholt[4]. Bei der Gelegenheit erinnerte der Verfassungsautor und Staatsrechtler Sergej Schachraj daran, daß man im Zug der Verfassungsgebung ein Mischsystem vor Augen hatte und keineswegs „eine starke Präsidentschaft" errichten wollte[5].

In der Verfassungswirklichkeit behauptete sich jedoch entgegen dieser Zielsetzung von Anfang an eine äußerst starke Präsidentschaft, eine Art von „Superpräsidentialismus", wie man das Regiment Boris Jelzins bald nannte. Dabei wirkte sich vor allem die Tatsache aus, daß die neuen Einrichtungen jenseits aller Verfassungsphilosophien unmittelbar aus den sowjetischen staatlichen Organen herauswuchsen. Die neuen Amtsträger entstammten durchwegs der kommunistischen Nomenklatura und brachten daher sowjetische autoritäre und technokratische Denkgewohnheiten mit, die nicht zu der neuen Verfassungsordnung paßten. Ganz besonders war Boris Jelzin, Rußlands demokratischer „Gründerpräsident" und zuvor viele Jahre lang kommunistischer Gebietsparteisekretär, mit den unterschiedlichen Einflüssen und Herausforderungen des Umbruchs konfrontiert[6]. Dazu gehörten sowjetische Mentalitäten, erste Erfahrungen mit einem kruden Parlamentarismus und einem embryonalen Parteiensystem sowie mit unvorhersehbaren dramatischen Begleitumständen der „Wiedergeburt" Rußlands. Vor diesem Hintergrund war er zusammen mit seinen Mitstreitern davon besessen, ein System mit starker Exekutive zu errichten. Aus diesem Wunsch heraus deutete die Jelzin-Führung die neue Verfassungsordnung als „präsidentielles" System und verstand darunter eine Hegemonie des Präsidenten gegenüber allen anderen Staatsorganen.

Ungeachtet dieser einseitigen Auslegung als präsidentielles System hält die angenommene Verfassungsordnung indessen viele Optionen offen und eignet sich durchaus für eine moderne Parteiendemokratie bei gleichzeitiger Respektierung einer herausgehobenen Position des Präsidenten. In der Verfassungspraxis hat jedoch das Kokettieren mit dem „Präsidentialismus" die tatsächliche Herausbildung eines autoritären Systems begünstigt und zugleich die Entwicklung einer demokratischen Infrastruktur beeinträchtigt. Außerdem behauptete sich die Vorstellung, daß die Regierung nur ein nachrangiges Durchführungsorgan sei, eine Art „Wirtschaftskabinett" ganz nach sowjetischem Muster. Hingegen wurden der in der Verfassung verankerten dualen Exekutive und damit einer durchaus politischen Rolle der Regierung so gut wie keine Beachtung gezollt. Die semi-präsidentielle Verfassungslogik kam nicht zum

Tragen. Zu den maßgeblichen Ursachen dieser Entwicklung gehörte, daß der vom Verfassungskampf traumatisierte Jelzin ebenso wie seine „Jungreformer" zuallererst danach strebten, dem Präsidenten den Weg zu einer raschen Transformation in Richtung Marktwirtschaft freizuschlagen. So faßte das Mißverständnis von der Verfassungsordnung als einem „präsidentiellen System" rasch Fuß. Überhaupt war Jelzins Verständnis von Demokratie vowiegend auf die Einführung der Marktwirtschaft ausgerichtet. Während sich die „Jungreformer" im demokratischen ABC besser auskannten, hielten auch sie den raschen Übergang zur Marktwirtschaft für vorrangig und befürworteten schon deswegen einen starken „Präsidentialismus".

Bei der bewußt einseitigen Verfassungsauslegung waren die Schwäche der politischen Parteien und die ererbte obrigkeitsstaatliche Kultur hilfreich. So verteidigte Jelzin sein „präsidentielles" Verständnis der Verfassung schon im Spätherbst 1993:

„Aber was wollen Sie? In einem Land, das an Zaren und Führer gewöhnt ist; in einem Land, in dem sich keine klaren Interessengruppen herausgebildet haben, in dem die Träger der Interessen nicht bestimmt sind, sondern gerade erst normale Parteien in der Entstehung begriffen sind; in einem Land, in dem der Rechtsnihilismus überall zu Hause ist – wollen Sie in einem solchen Land das Hauptgewicht allein oder in erster Linie auf das Parlament legen? ... Jede Zeit hat ihr eigenes Machtgleichgewicht in einem demokratischen System. Heute schlägt in Rußland dieses Gleichgewicht zugunsten des Präsidenten aus."[7]

Jelzins zutreffende Einschätzung der Schwäche der politischen Parteien erfolgte noch vor den ersten Dumawahlen. Diese ergaben im Dezember 1993 völlig unübersichtliche Kräfteverhältnisse. Dem Präsidenten fehlte eine parlamentarische Mehrheitspartei als Machtbasis und als Personalreservoir, als die Regierungsbildung anstand. Er zog es daher vor, ein Präsidialkabinett aus Technokraten zu berufen[8]. Dieses Muster einer Regierungsbildung ohne Berücksichtigung der parlamentarischen Mehrheitsverhältnisse machte Schule. Es wurde noch immer praktiziert, als Präsident Putin längst über verfassunggebende Zweidrittelmehrheiten der Kremlparteien verfügte. Dies zeigt, daß sich die politischen Führungen den Grundvoraussetzungen einer modernen Parteiendemokratie hartnäckig verschlossen. Dadurch wurde die Entwicklung der Parteien und das Entstehen politisch verantwortlicher Kabinette nachhaltig behindert. Die demokratischen Einrichtungen hatten so einen denkbar schlechten Start.

Vor dem Hintergrund schwacher Parlamente und politisch farbloser Ministerkabinette entwickelte sich die Präsidialadministration zu einer „Regierung" im eigentlichen Wortsinn[9]. Generell war von Anfang an die Meinung vorherrschend, daß sich die Regierung vorrangig mit Wirtschaftsfragen, die Administration jedoch mit der Politik des Landes zu beschäftigen habe. Dies entsprach der typisch sowjetischen Trennung zwischen der auf „Verwaltung" beschränkten Tätigkeit der staatlichen Organe und den die Politik gestaltenden höchsten Parteiorganen. Die Kontinuität zwischen Sowjetsystem und postsowjetischer „Demokratie" war ekla-

tant. Denn tatsächlich trat die Präsidialadministration in vieler Hinsicht das Erbe des mächtigen Sekretariats des Zentralkomitees der KPdSU an, während die neue Regierung hingegen das niederrangige sowjetische Ministerkabinett beerbte[10].

Dazu paßte es, daß sich die neue politische Führung durch ein technokratisches Selbstverständnis auszeichnete. So sprach sich der langjährige Regierungschef Viktor Tschernomyrdin noch Anfang 1996 im Zusammenhang mit einer Regierungsumbildung dafür aus, daß das Kabinett aus „Fachleuten" (*professionaly*) zu bilden sei, da es seiner Meinung nach kein politisches Organ sei[11]. Als Tschernomyrdin Anfang 1998 jedoch mehr Selbständigkeit und Interesse an der Nachfolge des Präsidenten zeigte, sah Jelzin die Zeit für dessen Ablösung gekommen. Er begründete die Entlassung der Regierung so:

„Das Land braucht eine neue Mannschaft. Die Kabinettsmitglieder müssen sich mehr auf die Entscheidung konkreter Fragen konzentrieren und sich weniger um Politik kümmern." [12]

Erst mit der Regierung Primakow, die von September 1998 bis Mai 1999 währte und vor dem Hintergrund der Wirtschafts- und Finanzkrise zustandegekommen war, tat sich vorübergehend ein Bruch mit jenen Denk- und Verhaltensgewohnheiten auf. Erstmals kam auch das semi-präsidentielle Verfassungsdesign zum Tragen. Der designierte Ministerpräsident Jewgeni Primakow erhielt eine breite Zustimmung in der Duma, und er versuchte seinerseits, in eigener Regie und auf der Grundlage der parlamentarischen Kräfteverhältnisse eine faktische Koalitionsregierung zu bilden. Während seiner Regierungszeit büßte die Präsidialadministration prompt ihre dominierende Rolle gegenüber dem Ministerkabinett ein. Auch Jelzin verlor deutlich an politischer Statur und sein berühmt-berüchtigtes Kaderkarussell, mit dem er immer wieder eine Machtbalance zwischen den verschiedenen Organen der Exekutive herzustellen versuchte, griff diesmal nicht[13].

Primakow wurde jedoch bald gegen Sergej Stepaschin und dieser gegen Wladimir Putin als Premierminister ausgetauscht, denn das Amt des Premierministers mußte für den von dem informellen Machtkartell der „Kremlfamilie" ausgesuchten Nachfolgekandidaten Jelzins freigemacht werden. Nach dem glücklosen Zählkandidaten Stepaschin rückte im August 1999 Wladimir Putin als der zuletzt auserkorene Kandidat zum Ministerpräsidenten auf. Putin war damals Leiter des Nachfolgeorgans des KGB (FSB) und Sekretär des Sicherheitsrats. Er brachte eine 17jährige Berufserfahrung im KGB in sein neues Amt ein, das er nur wenige Monate später gegen die Präsidentschaft austauschte. Nachdem Jelzin zum Jahresende 1999 vorzeitig zurückgetreten war, rückte Putin automatisch in den Rang eines „geschäftsführenden" Präsidenten auf. Von da aus war es ein Leichtes, den Sieg in den Präsidentschaftswahlen im März 2000 heimzutragen[14].

Das politische System, das sich in der Ära Jelzin herausgebildet hatte, bestand aufs ganze gesehen aus einem wechselnden Mix demokratischer, autoritärer und anarchischer Elemente. Ein herausragendes Merkmal lag in seinem gleichzeitigen

oligarchischen Charakter, der auf die wachsende Vorherrschaft informeller Machtzirkel aus hohen Staatsbeamten und den als „Oligarchen" bezeichneten Wirtschaftskapitänen der privatisierten Staatsunternehmen zurückzuführen war. Ungeachtet dieser Entwicklungen, die einer öffentlichen Kontrolle der politischen Führung Abbruch taten, waren unter Jelzin einige demokratische Essentials erhalten geblieben, so gewaltenteilige Mechanismen im Verhältnis von Legislative und Exekutive und von Zentrum und Regionen. Auch Medienvielfalt und Meinungsfreiheit gehörten zu den Errungenschaften der Jelzin-Jahre. Im Urteil der meisten Politologen ging deshalb das politische System unter Jelzin noch als eine „defekte Demokratie" durch[15]. Einer ihrer auffälligen und nachhaltigen „Defekte" bestand in dem manipulierten Machttransfer auf Jelzins Nachfolger Wladimir Putin.

Putins „gelenkte Demokratie" und die „Vertikale der Macht"

Putin übernahm von seinem Vorgänger die Auslegung der Verfassungsordnung als „präsidentielles System" und die Tendenz, die politischen Entscheidungsprozesse in informelle oligarchische Kreise zu verlagern. Er verfolgte auch die von Jelzins „Jungdemokraten" eingeschlagenen liberalen wirtschaftspolitischen Zielsetzungen. Er zeigte jedoch kein Verständnis für die unter Jelzin intakt gebliebene Gewaltenteilung und für freie Medien. Ganz im Gegenteil setzte er alles daran, die vertikale wie horizontale Gewaltenteilung abzubauen. Die freien Medien wurden stark eingeschränkt. Putins „Präsidentialismus" und die angestrebte Errichtung einer „Vertikale der Macht" war mit Vetoakteuren unvereinbar[16]. Die langen Arbeitsjahre im KGB hatten Putin offenkundig weitaus stärker als Jelzin mit der sowjetischen Denkweise, alles unter Kontrolle zu halten, geprägt.

Nach und nach wurde Jelzins „defekte Demokratie" und das in den 90er Jahren entstandene System einer polyzentrisch aufgesplitterten Macht zugunsten einer penibel „gelenkten Demokratie" mit straffer „Machtvertikale" abgelöst. Ein von oben kontrolliertes und immer wieder per „Handsteuerung" adjustiertes Regime sorgte dafür, daß der Ausgang von Wahlen für die politische Führung ohne jedes Risiko war. Allerdings blieben die demokratischen Institutionen und Verfahren erhalten. Dies diente jedoch nur dazu, die faktische Aushöhlung des Verfassungsstaates zu bemänteln. Vor diesem Hintergrund kamen die Begriffe „simulierte" und „imitierte" Demokratie in Mode.

Die Zustimmung zu Putin belief sich in seiner zweiten Amtszeit konstant auf 70 bis 80 Prozent der in Umfragen ermittelten Meinung der Bevölkerung. Es entstand der Eindruck, daß er allein an der Spitze der „Vertikale" die ganze staatliche Macht verkörperte. Russische Soziologen sprachen von einem „monozentrischen" System, westliche Rußlandexperten von einem „plebiszitären Autoritarismus". Zum Regime gehörte ein handverlesenes Führungspersonal: Putin holte seine Mit-

streiter aus den Kreisen seiner Kollegen im Jurastudium und den Arbeitskollegen im KGB. Letztere erhielten wegen ihrer besonderen Nähe zur Verwaltung des staatlichen Gewaltmonopols die Bezeichnung als „Silowiki". Putin verteilte die aus ganz verschiedenen Subkulturen stammenden politischen Mitstreiter auf die höchsten staatlichen Posten und setzte dadurch unterschiedliche Akzente. Diese deuteten bald mehr in eine „liberale" Richtung, bald mehr in Richtung eines „Law and Order"- Staates. So erhielt der „liberale Jurist" Dmitrij Medwedjew die Leitung der Administration übertragen und Michail Fradkow, ein farbloser Apparatschik mit engen Kontakten zu den „Silowiki", den Vorsitz der Regierung[17].

Empirische soziologische Untersuchungen wiesen eine umfassende und systematische Heranziehung von Vertretern aus den Sicherheitsorganen und aus dem Militär nach[18]. Das neue politische Personal entsprach den neuen ideologischen Ziellinien des Regimes. Sie gipfelten in der Wiedererrichtung Rußlands als starkem Staat und als bedeutendem Akteur in der Weltpolitik. Dieser Trend kam in der Bevölkerung gut an. Auch die vorwiegend den boomenden Ölpreisen auf den Weltmärkten zu verdankende wirtschaftliche Erholung und die so ermöglichte Steigerung des allgemeinen Lebensstandards wurden honoriert. Der neue plebiszitäre Autoritarismus des Regimes beruhte maßgeblich auf diesen Faktoren.

Zu den auffälligen Merkmalen von Putins „Vertikale der Macht" gehörte die Schaffung neuer Institutionen und die Umbildung der Verfassungseinrichtungen. So verlor der Föderationsrat seine unter Jelzin herausragende Stellung als parlamentarischem Vetoakteur. Ein Novum war die Einführung der „Bevollmächtigten Vertreter des Präsidenten", des konsultativen „Staatsrats" und einer ebenso nur beratenden „Gesellschaftskammer". Letztes Glied bei der Straffung der Vertikale bildete die Abschaffung der direkten Volkswahl der Gouverneure[19]. Die institutionellen Neuerungen widersprachen durchweg den Verfassungswerten der Gewaltenteilung und der demokratischen Repräsentation.

Darüber hinaus wurden die politischen Parteien, die Massenmedien und das Parlament in die „Vertikale" fest integriert. Die umfassende Steuerung der Vertikale erfolgte durch den Präsidenten und seine Administration. Ihr arbeiten die „Polittechnologen" als Politikberater und professionelle Propagandisten des Regimes zu. Hier werden die Gesetzesvorlagen und präsidentiellen Erlasse vorbereitet und hier wird die Tätigkeit der Regierung überwacht. Die Präsidialadministration steht an der Spitze der „Vertikale". Problematisch erscheint, daß die allmächtige Behörde mit ihren über 2000 Beamten einer gesetzlichen Grundlage entbehrt und sich jeder demokratischen Kontrolle entzieht.

Hin und wieder werden diese Verhältnisse von Regimekritikern scharf gegeißelt, so von Semjon Nowoprudskij in der Wremja Nowostej im Mai 2008:

„Im heutigen Rußland ist das Parlament kein wirkliches Parlament, die Regierung ist schon lange keine wirkliche Regierung mehr, hingegen verfügt die Präsidialadministration schon seit Jahren über die reale Macht, anstatt als bloß technische Kanzlei zu dienen."[20]

Der Soziologe Lew Gudkow trieb die Kritik noch weiter. Er meinte, da Legislative und Exekutive vom Kreml abhängig seien, handle es sich „um eine Abschottung der Willkürherrschaft, um eine Rückkehr zu dem archaischen Modell personifizierter und autokratischer Macht“[21].

Bei der so offenkundig in Präsident Putin personifizierten autokratischen Macht handelt es sich allerdings nur um die Außenfassade des Regimes. Demgegenüber besteht dessen intransparente Innenfassade aus einer Oligarchie informeller Gruppen, in der „wenige ranghohe Beamte und Großunternehmer das Sagen haben“, wie die Soziologin Olga Kryschtanowskaja urteilt[22]. Putins Autorität gründet also nicht allein auf der Vertikale, sondern auch auf seiner Rolle als effizientem Moderator innerhalb des inoffiziellen Machtkartells, der sogenannten Kremloligarchie. In beiden Fällen kommt Putin seine von den Medien sorgfältig gelenkte Popularität in der Bevölkerung zugute. In Anbetracht der einzigartigen Funktion Putins als Scharnier zwischen dem oligarchisch und dem autokratisch verfaßten Teil des Systems war ein Machttransfer auf einen anderen Akteur kaum vorstellbar. Diese Zäsur rückte jedoch mit dem Ende der zweiten Amtszeit Putins im März 2008 unaufhaltsam heran.

Der „handgesteuerte“ Übergang vom Monozentrismus zum „Tandem Putin – Medwedjew“

Um den Übergang vom System Putin zu der kollektiven Führung von Putin und Medwedjew, dem neuen politischen „Tandem“, zu bewerkstelligen, bedurfte es in der Tat einer komplizierten „Handsteuerung“ des politischen Prozesses. Putin nannte mitten in der schwierigen „Operation Nachfolger“ die „Handsteuerung“ das Prinzip, das noch weitere 15 bis 20 Jahre Rußlands System bestimmen müsse, bevor dieses „automatisch“ funktionieren könne[23]. Mit diesen sibyllinischen Worten zielte er auf das mutmaßliche Ende der „Lenkung“ und die Hinwendung zu einer gelebten Verfassung.

Die vielen Winkelzüge und Improvisationen bei der Abwicklung der „Operation Nachfolger“ entstammten jedenfalls dem Werkzeugkasten für die „Handsteuerung“. Der erste Schritt der „Operation Nachfolger“ bestand darin, daß zwei halboffizielle Kandidaten aus der Entourage Putins, der „Liberale“ Dmitrij Medwedjew und der „Silowik“ Sergej Iwanow, zu einer Art Probelauf auf die Präsidentschaft zugelassen wurden. Dies war nur an ihrem Aufstieg in der Regierungshierarchie abzulesen. Umfragen ermittelten ihre wechselnden Sympathiewerte. Im August 2007 lag Iwanow vor Medwedjew. Als deshalb Mitte September die Nachricht durchsickerte, das Amt des Ministerpräsidenten werde neu besetzt, waren alle Beobachter überzeugt, daß Iwanow nominiert werde und daß er – entsprechend dem Muster des Machttransfers von Jelzin auf Putin – der vorab gesalbte Nachfolger Putins

sei. Als zuletzt aber nicht Iwanow, sondern der unbekannte Apparatschik Viktor Subkow zum Premierminister nominiert wurde, war klar, daß das frühere Modell des Machttransfers nicht neu aufgelegt würde und daß Iwanow als Nachfolger ausgeschieden war[24]. Die Kremloligarchie hatte ihm offenkundig das Plazet verweigert. Unterdessen war Zeit für neue Manöver gewonnen.

Tatsächlich kam eine neue Dynamik in das Puzzle, als sich Putin am 1. Oktober 2007 auf dem Parteitag des „Einigen Rußland" darum bitten ließ, in den anstehenden Dumawahlen die Liste der Partei anzuführen. Putin schloß nicht aus, im Fall des Sieges der Partei an die Spitze der Regierung zu treten, distanzierte sich davon aber wieder. Das „Einige Rußland" gab die Dumawahlen trotzdem als „Referendum für Putin" aus. Dies kam einem glatten Verfassungsbruch gleich. Er war nötig, um den dünnen Faden des handgesteurten Machttransfers nicht zu verlieren. Dank dem vorgeblichen Plebiszit für Putin erwarb die Kremlpartei die erwünschte verfassunggebende Mehrheit von zwei Dritteln der Mandate.

Die Zweidrittelmehrheit war wertvolles politisches Kapital, um jedwede „Neukonfiguration der Macht" gesetzlich abzusichern. Außerdem half das Plebiszit Putin bei der Moderierung der informellen Kremlgruppen. Die Stärkung Putins war um so dringlicher geworden, als verschiedene Seilschaften der „Silowiki" seiner schiedsrichterlichen Autorität entglitten waren und ihre Rivalitäten als öffentliche Schlammschlachten in der Presse austrugen[25]. Dieser Vorgang machte jedermann deutlich, wie inhomogen und folglich instabil die politische Führungsstruktur verfaßt war.

Am 10. Dezember 2007 präsentierte Putin die Kandidatur Medwedjews als einen Vorschlag von vier politischen Parteien. Damit hatte das Rätselraten über den Favoriten des Kreml ein Ende. Medwedjew appellierte kurz darauf öffentlich an Putin, im Fall seiner Wahl den Vorsitz der Regierung zu übernehmen. Putin willigte diesmal grundsätzlich ein. Damit wurde das „Tandem" zu einem offiziellen Projekt[26]. Von nun an priesen die staatlich kontrollierten Medien den großen Nutzen einer starken politischen Doppelspitze Medwedjew – Putin. Medwedjews Bitte, Putin möge den Vorsitz der Regierung übernehmen, ließ darauf schließen, daß die informelle Kremloligarchie ihre Zustimmung zu Medwedjew von Putins Begleitschutz abhängig machte. Denn nur so konnten sich Putins Mandarine über das eigene Verbleiben an der Macht sicher sein. Medwedjews Selektion erklärten viele damit, daß der liberale Flügel in der Kremloligarchie gegenüber den dreisten „Silowiki" gestärkt werden mußte[27]. Hinzu kam, daß Medwedjew keine eigene Hausmacht besaß und deshalb als schwacher Kremlherr durchging, mit dem die informellen Mitregenten leichtes Spiel hätten.

Auf seiner letzten Pressekonferenz als Präsident stellte sich Putin am 14. Februar 2008 auch Fragen zu seiner künftigen Tätigkeit als Regierungschef und zur Bewerkstelligung des „Tandems". Er antwortete ganz im Sinn der semi-präsidentiellen Verfassungsordnung, daß „die höchste exekutive Autorität im Lande bei der Regie-

rung liegt, die vom Premierminister geführt wird. Es gibt genug Macht", versicherte er. Damit desavouierte er letztlich den bisher praktizierten „Präsidentialismus" und deutete zugleich eine informelle Teilung der Macht an: „Dmitrij Anatoljewitsch und ich werden sie (die Macht) auf praktische Weise aufteilen."[28] Dies ließ auf Fortsetzung der „handgesteuerten" Politik schließen.

Um den kalkulierten Machttransfer an der Staatsspitze bis zuletzt nicht zu gefährden, enthielt sich Medwedjew der Teilnahme an öffentlichen Debatten mit den anderen Kandidaten. Er wurde erwartungsgemäß am 2. März 2008 mit einem Stimmenanteil von 70,28 Prozent zum Präsidenten gewählt. Meinungsumfragen zufolge war schon lange vorher eine Mehrheit gewillt, für jeden Kandidaten zu stimmen, den der ausgehende Präsident favorisieren werde. Der Zieleinlauf des Kandidaten gestaltete sich daher problemlos. Doch zuvor hatte die „Operation Nachfolger" der ganzen Welt die systematische Manipulation des Wahlbürgers als ein Kernelement der „gelenkten Demokratie" vor Augen geführt. Außerdem hatte sie die Inhomogenität der Kremloligarchie entlarvt und zugleich Einblicke in die politisch dynamischen Sphären des Regimes gewährt. In der Tat könnte sich ein Richtungswechsel am ehesten aus einem Revirement der Kräfte unter den informellen Kremlgruppen ergeben.

Das Tandem Putin – Medwedjew und wie weiter?

Nur einen Tag nach Medwedjews Inauguration als Präsident wurde Putin von der Duma mit überwältigender Mehrheit und mit geradezu monarchischen Ehren als Ministerpräsident bestätigt. Die praktisch gleichzeitige Amtseinführung der beiden Duumviren war auf einen augenfälligen Legitimitätsgewinn für das Tandem ausgelegt[29]. Um die kollektive Führung praktisch aufs Gleis zu bringen, hatte eine Arbeitsgruppe unterdessen die Exekutive umstrukturiert. Die Regierung wurde durch Entlastung ihrer Agenda deutlich aufgewertet. Putin gliederte ein Präsidium des Kabinetts aus, um die „Effizienz der Regierungsarbeit zu steigern"[30]. Angesichts der Bildung dieses engeren Gremiums wurden in der regierungskritischen Presse Befürchtungen laut, daß das sowjetische Politbüro zurückgekehrt sei.

Das Revirement des politischen Personals in den Organen der Exekutive ergab ein kompliziertes Sesselrücken, jedoch keinen Aderlaß. Die Kontinuität der Kader mußte es Medwedjew erschweren, Mitstreiter seiner persönlichen Wahl heranzuholen und so eine Hausmacht zu bilden[31]. Um sich eine breitere Unterstützung zu beschaffen, bemühte sich Medwedjew um gute Kontakte zu allen Clans und Kasten, darunter die Geheimdienste und das Militär. Er kann sich der Unterstützung des Unternehmertums und des Mittelstandes sicher sein, weil diese Kreise sein Eintreten für rechtsstaatliche Verhältnisse und für eine Entbürokratisierung der Wirtschaft honorieren. Um auch in der Bevölkerung stärkeren Anklang zu finden, ver-

suchte Medwedjew, die auf Kredit von Putin bezogene Beliebtheit durch eigene Quellen der Popularität zu ersetzen. Dabei kam ihm der Fünftagekrieg im Kaukasus zur Hilfe. Erstmals trat Medwedjew gleich Putin in martialischer Haltung hervor. Er zeigte militante Entschlußkraft und patriotische Sprachgewalt, um die Interessen Rußlands lauthals zur Geltung zu bringen. Als „Kriegspräsident" gewann Medwedjew deutlich an politischer Statur[32].

Anderseits schienen nach den Augustgewittern die in Medwedjew ursprünglich gesetzten Erwartungen in ein innenpolitisches Tauwetter wieder zerstoben. Das Tandem verfiel in seinen beinahe gewohnten Trott. Medwedjew trat nicht aus dem Schatten seines Mentors Putin hervor. In der Öffentlichkeit halten sich hartnäckig bildhafte Vorstellungen von der weiterhin dominierenden Führungskraft Putins. So gilt Medwedjew nur als Kopilot in einem Flugzeug, das von Putin gelenkt werde. In eine ähnliche Richtung geht das Bild von zwei Fahrern auf einem Tandemrad, auf dem Medwedjew nur den Kindersitz einnehme und folglich die Pedale mit seinen Füßen nicht erreiche. Namhafte russische Soziologen bezeichneten Putin und Medwedjew als ein „einziges politisches Individuum mit vier Beinen und vier Armen" und verdeutlichten so die geringen Überlebenschancen des Duumvirats[33].

Als Medwedjews erste Botschaft an das Parlament wiederholt aufgeschoben wurde, überschlugen sich Spekulationen über mögliche Unstimmigkeiten im Tandem. Tatsächlich zeichnete sich die Botschaft durch eklatante Widersprüche zwischen einem militanten antiamerikanischen außenpolitischen Teil und erstaunlich liberalen innenpolitischen Ausführungen aus. Doch gerade damit schien Medwedjews Vorschlag, die Amtszeit des Präsidenten von vier auf sechs Jahre zu verlängern und so einen Stabilitätsgewinn für das bestehende System zu erzielen, wenig vereinbar[34]. Der augenscheinliche Widerspruch löst sich allerdings auf, wenn man mit guten Gründen unterstellt, daß beide Duumviren in der Verstetigung des „Präsidentialismus" tatsächlich die erste und allerbeste Gewähr dafür sehen, das System auch und insbesondere angesichts der ausgebrochenen Wirtschaftskrise zu konsolidieren.

Medwedjew hat die russische Präsidialhegemonie wiederholt geradezu verabsolutiert. In einem Interview machte er Anfang Juli 2008 diese bedeutungsschweren Aussagen:

> „Bei allem Respekt für die parlamentarische Form der Demokratie, das Auftauchen einer parlamentarischen Demokratie auf dem Territorium der Russischen Föderation würde den Tod bedeuten für Rußland als Land. Rußland muß auf Jahrzehnte oder vielleicht auf Jahrhunderte hinaus eine präsidentielle Republik bleiben, um als einheitlicher Staat zu überleben."[35]

Damit ging Medwedjew weiter als Jelzin und Putin in ähnlichen Warnungen vor einer Beschneidung des vorgeblichen Präsidentialismus. Es ist nicht auszuschließen, daß Medwedjew mit seinen vollmundigen Bekenntnissen zum „Präsidentialismus" einer etwaigen vorzeitigen Beendigung seiner eigenen Präsidentschaft entgegenzu-

treten versucht. Diese Gefährdung ist in der aktuellen Machtkonstellation durchaus angelegt. Denn das „Einige Rußland" wäre zusammen mit Putins Regierung durchaus in der Lage, den Präsidenten schachmatt zu setzen. Sie wären imstande, präsidentielle Gesetzesvorlagen und jedes Veto gegen die Gesetze der Duma zu blockieren. Die satten Mehrheiten in den regionalen Parlamenten könnten die präsidentiellen Nominierungen zu Gouverneursposten zunichte machen. Es wäre schließlich ein Leichtes, ein Amtsenthebungsverfahren gegen den Präsidenten anzustrengen und die vom Präsidenten gewünschte Entlassung des Premiers zu verhindern[36]. Auch wenn umstürzlerische Entwicklungen dieser Art nicht akut zu sein scheinen, so zeigen die von Beobachtern wiederholt angedachten Szenarien, daß hier Munition für all diejenigen bereit liegt, die – etwa in der Kremloligarchie – ein schnelles Ende der kollektiven Führung wünschen.

Anderseits bietet die neue Konstellation überaus günstige Voraussetzungen dafür, um endlich das Verhältnis zwischen Präsident – Regierung – Parlament auf verfassungsgemäße demokratische Grundlagen zu bringen. Der Präsident könnte sich auf seine allgemeine Richtlinienkompetenz und seinen Status oberhalb der Exekutive beschränken, und eine aus dem „Einigen Rußland" gebildete starke Regierung Putin könnte die politische Verantwortung gegenüber den Wählern übernehmen. Augenblicklich spricht ungeachtet der erfolgten Anhebung des Status der Regierung wenig für dieses Szenario. Dazu hat sich die obrigkeitsstaatliche Kultur des Landes aufs neue und zu stark verfestigt. Die unter Jelzin als Reflex gegenüber dem kommunistischen Einparteienstaat einsetzende Parteienprüderie und die noch als Provisorien konzipierten Präsidialkabinette haben sich in Putins „gelenkter Demokratie" wie selbstverständlich verstetigt. Die Duumviren sowie größere Teile der politischen Elite scheinen weiterhin nicht dazu bereit zu sein, die mentalen sowjetischen Fesseln abzulegen und sich den Risiken eines freien politischen Wettbewerbs auszusetzen. Ungeachtet fortgesetzter rhetorischer Befürwortung eines Parteienpluralismus huldigt man dem Fetisch eines „Präsidentialismus" ohne Kontrollen und Gegengewichte und nährt damit die Vorstellung von unveränderlichen Machtverhältnissen.

Die auch in Rußland eingetroffene Wirtschaftskrise schafft Kontextbedingungen für einen Richtungswechsel. Unter den Kremlauguren werden ganz unterschiedliche Szenarien diskutiert. Während die einen meinen, daß die Krise das Tandem noch weiter zusammenschweißen werde, sehen andere vorgezogene Präsidentschaftswahlen und die Rückkehr Putins in den Kreml als eine abgemachte Sache. Vergleichsweise wenige Beobachter setzen darauf, daß die Auswirkungen der Wirtschaftskrise zu einem Ansteigen sozialer Proteste führen werde und als Reaktion darauf mit einer Ablösung der „gelenkten Demokratie" durch eine „Entwicklungsdiktatur"[37] zu rechnen sei.

Schließlich mehren sich seit Beginn des Jahres 2009 die Einschätzungen und auch die Indizien dafür, daß es Medwedjew gelingen könne, seine Position zu konsoli-

dieren. Dies wäre mit dem Einzug von Reformern in die politische Führung verbunden. Grundsätzlich ist in Rechnung zu stellen, daß die Legitimitätsgrundlagen der „gelenkten Demokratie", die auf der positiven ökonomischen Entwicklung, der allgemeinen Verbesserung der materiellen Lebensverhältnisse und schließlich auf dem gestiegenen Nationalstolz über Rußlands neue Rolle als „Energiesupermacht" beruhen, angesichts der Wirtschaftskrise wegbrechen. Unter den Bedingungen des vorherrschenden „Präsidentialismus" sowie des gerade wegen der Wirtschaftskrise zu erwartenden Revirements der Kräfte unter den informellen Kremlgruppen spricht in der Tat vieles für einen erneuten Versuch der Modernisierung von oben.

ANMERKUNGEN

[1] Sergej Markow, in: Nesawisimaja Gaseta, 2.3.2000.
[2] M. Mommsen, Wohin treibt Rußland? Eine Großmacht zwischen Anarchie u. Demokratie (München 1996) 156ff.
[3] S. v. Steinsdorff, Die Verfassungsgenese der Zweiten Russischen u. der Fünften Französischen Republik im Vergleich, in: Zeitschrift für Parlamentsfragen, H. 3/1995, 486–504.
[4] W. Sorkin, Interview mit der Rossijskaja Gaseta, 12.12.2008.
[5] S. Schachraj, in: Nesawisimaja Gaseta, 12.12.2008.
[6] M. Mommsen, Wer herrscht in Rußland? Der Kreml u. die Schatten der Macht (München [2]2004) 19ff.
[7] Iswestija, 16.11.1993.
[8] Mommsen (A. 2) 226f.
[9] E. Huskey, Presidential Power in Russia (London 1999) 43ff.
[10] O. Luchterhandt, Präsidentialismus in den GUS-Staaten, in: Neue Regierungssysteme in Osteuropa u. der GUS, hg. v. dems. (Berlin [2]2002) 300ff.
[11] Zit. nach R. Sakwa, Russian Politics and Society, (London [3]2002) 115.
[12] M. Mommsen, Die Ohnmacht von Parlament u. Parteien bei der Regierungsbildung in Rußland, in: Das Russische Parlament. Schule der Demokratie?, hg. v. E. Bos, M. Mommsen u. S. v. Steinsdorff (Opladen 2003) 127.
[13] Ebd. 130ff.
[14] M. Mommsen, Wladimir Putin – Zerstörer der Demokratie u. Begründer einer Oligarchie der Geheimdienste, in: Zwischen Demokratie u. Diktatur. Staatspräsidenten als Kapitäne des Systemwechsels in Osteuropa, hg. v. E. Bos u. A. Helmerich (Berlin 2006) 30ff.
[15] G. Mangott, Zur Demokratisierung Rußlands, Bd. 1: Rußland als defekte Demokratie (Baden-Baden 2002).
[16] M. Mommsen u. A. Nußberger, Das System Putin. Gelenkte Demokratie u. politische Justiz in Rußland (München 2007) 32ff.
[17] Ebd. 63ff.
[18] O. Kryschtanowskaja, Anatomie der russischen Elite. Die Militarisierung Rußlands unter Putin (Köln 2005) 160ff., 144ff.
[19] Mommsen u. Nußberger (A. 16) 36ff.
[20] Wremja Nowostej, 14.5.2008.
[21] L. Gudkow, Staat ohne Gesellschaft. Zur autoritären Herrschaftstechnologie in Rußland, in: Osteuropa 1/2008, 9.
[22] Kryschtanowskaja (A. 18) 144.

[23] Wremja Nowostej, 19.10.2007.
[24] M. Mommsen, Wer wird Rußland regieren? Die Kreml-AG, in: Rußland. Der Kaukasische Teufelskreis oder die lupenreine Demokratie, hg. v. N. Schreiber (Klagenfurt 2008) 34ff.
[25] Kommersant, 9.10.2007; Nowyje Iswestija, 10.10.2007.
[26] Wremja Nowostej, 11.12.2007; Kommersant, 12.12.2007.
[27] Mommsen (A. 24) 46ff.
[28] Rossijskaja Gaseta, 15.2.2008.
[29] Nowaja Gaseta, 8.5.2008.
[30] Moscow Times, 20.5.2008.
[31] ITAR TASS, 15.5.2008.
[32] H.-H. Schröder, Rußland u. der Kaukasuskrieg, in: Rußland-Analysen, Themenheft „Krise im Südkaukasus", Nr. 169/2008, Forschungsstelle Osteuropa Bremen, 19.9.2008, 16ff.
[33] Nesawisimaja Gaseta, 1.12.2008 u. 26.11.2008.
[34] Poslanie Federalnomu Sobraniju Rossijskoj Federatsii, President Rossii, Ofitsialnij Sajt, 5.11.2008; H.-H. Schröder, „Change" auf Russisch? Medwedjews erste Botschaft an die Föderalversammlung, in: Rußland-Analysen Nr. 173, Forschungsstelle Osteuropa, Bremen, 14.11.2008.
[35] Westi TV, 2.7.2008.
[36] Nesawisimaja Gaseta, 8.4.2008; Wedomosti, 16.4.2008; Wremja Nowostej, 8.4.2008.
[37] G. Satarow, Reuters, 30.10.2008.

Konrad Hilpert

Nach dem Erscheinen der Instruktion „Dignitas personae"

Zehn Merkmale einer künftigen Moralverkündigung im Geist der Ermutigung und des Vertrauens

Eines wird man dem jüngsten, sehr umfangreichen Dokument der Glaubenskongregation über einige Fragen der Bioethik mit den Anfangsworten „Dignitas personae"[1] bescheinigen müssen – nämlich Konsequenz. Diese reicht so weit, daß jede Form der künstlichen Befruchtung außerhalb des mütterlichen Leibs abgelehnt wird (12). Das war zwar schon in der Instruktion „Donum vitae" aus dem Jahr 1987 geschehen, als deren aktualisierende Fortschreibung sich das neue Dokument versteht (1). Aber das Umfeld war damals noch ein anderes: Die erstmals 1978 gelungene Zeugung *in vitro* mit anschließendem Transfer in die Gebärmutter einer Frau war zwar schon entwickelt, aber in der medizinischen Praxis noch ein Sonderfall; und der Gesetzgeber war in vielen Ländern – auch in Deutschland – noch mitten in der Debatte, wie diese neue Möglichkeit und alles, was sich um sie herum abzeichnete, rechtlich ausgestaltet werden sollte. Ergebnis dieser Debatte war das im Jahr 1990 beschlossene Embryonenschutzgesetz, dessen Eckpunkten ein großer Konsens zugrunde lag, an dessen Erarbeitung auch Theologen beteiligt waren.

Heute sind die In-vitro-Fertilisation (IVF) und neuere Formen der medizinisch assistierten Schwangerschaft (besonders das seit 1992 praktizierte ICSI-Verfahren der intrazytoplasmatischen Spermieninjektion) in der medizinischen Praxis längst etabliert und stoßen in der Bevölkerung auf weitestgehende Akzeptanz. Die Zahlen sprechen für sich: Laut IVF-Register[2] finden pro Jahr in Deutschland etwa 60000 Behandlungen statt (2006: 59295) und werden ca. 10000 (2006: 10112 – davon lebend 10072) auf diese Weise gezeugte Kinder geboren. Weltweit leben derzeit nach seriösen Auskünften zwischen dreieinhalb bis vier Millionen Menschen, die durch solche medizinische Hilfen ihr Leben erlangt haben[3]. Diese rasante Verbreitung und Etablierung dürfte wohl auch der Grund dafür sein, daß die allermeisten bischöflichen Dokumente und vatikanischen Stellungnahmen zu bioethischen Fragen aus den 90er Jahren und aus dem ersten Jahrzehnt des neuen Jahrtausends die Ablehnung der künstlichen Befruchtung gar nicht als Ausgangs- und Bezugsverbot thematisieren.

Das war aber in den Debatten immer wieder ein wunder Punkt in der Argumentationslogik, insofern kritische Stimmen zurecht darauf verweisen konnten, daß die Überzähligkeit von anfallenden Embryonen zwar durch Gesetze in der medizini-

schen Praxis wirksam eingeschränkt (wie das in Deutschland durch das geltende Embryonenschutzgesetz geschieht), aber entgegen der Intention der Gesetze nicht völlig vermieden werden kann. Dieser unvermeidliche Anfall von sogenannten überzähligen bzw. verwaisten Embryonen stellte im Streit um die Stammzellforschung einen wichtigen Legitimationsgrund dar, weil es international einen ziemlich breiten Konsens darüber gibt, daß die für die Forschung bestimmten Stammzellen weder aus Embryonen gewonnen werden dürfen, die in einer Mutter zu einem Kind heranwachsen, noch daß Embryonen ausschließlich für Forschungszwecke hergestellt werden sollten. Wenn man darüber hinaus aber auch die Forschung mit Stammzellen aus überzähligen, zum Absterben bestimmten und in der Praxis entsorgten Embryonen ablehnen möchte, dann ist es nicht hinreichend konsequent, nur eine Verschiebung des Stichtags, den Import oder die Herstellung von Zellinien verbieten zu wollen, wie dies verschiedene Gruppen politisch auf ihre Agenda geschrieben haben. Konsequent ist vielmehr dann nur, für eine Position einzutreten, die das Entstehen überzähliger Embryonen gänzlich unmöglich zu machen bezweckt. Das bedeutet eben nichts anderes als jede Form extrakorporaler Befruchtung – gleich ob im homologen oder im heterologen System – für unerlaubt zu erklären.

Die Frage, die sich stellt, ist allerdings diejenige, wie wahrscheinlich es ist, daß sich die eingeschlagene Entwicklung wieder rückgängig machen läßt. Das zu wünschen ist *eine* Sache, es als realistisch einzuschätzen eine ganz *andere*. Aber selbst wenn es vorstellbar wäre, wären ja die vielen auf diese Weise zustandegekommenen Menschen und ihre Eltern schon da, viele darunter getauft, die Sakramente empfangend und seelsorglichen Zuspruch suchend. Welche Auswirkung hat dann eine derart konsequente „Unterrichtung" auf diese Menschen und an wen könnte sie gerichtet sein mit der realistischen Erwartung, etwas zu verändern?

Die folgenden Überlegungen haben diese Frage nach dem hier und jetzt Möglichen im Blick. Sie setzen sich also weniger mit den in der Instruktion selbst vorgelegten sittlichen Normierungen auseinander. Vielmehr geht es ihnen um die Wahrnehmung der darin bewerteten Sachverhalte, um die Anforderungen an die Begründung und um die Erwartungen der Menschen an kirchliche Stellungnahmen zur Moral.

Der Moraltheologe hat nicht die Kompetenz zu entscheiden, was Menschen dürfen und was nicht. Seine Aufgabe ist bescheidener: nämlich Texte, in denen diese Frage behandelt wird, zu verstehen, ihre Argumentationslogiken zu analysieren, die gelebten Überzeugungen zu erheben und Perspektiven auszuloten, wie eine glaubwürdige Orientierung aussehen könnte. Er ist dabei seiner Kirche und ihrer Tradition verbunden, aber gleichzeitig auch den Menschen, ihren Problemen und dem Stand wissenschaftlicher Erkenntnis. Von daher hat er darauf zu achten, daß die Orientierungen auch gangbar sind.

Künstliche Befruchtung als medizinische Hilfsmaßnahme begreifen

Unabhängig davon, wie man die In-vitro-Fertilisation mit ihren verschiedenen Methoden moralisch bewertet, ist sie als das zu sehen, was sie im Setting des medizinischen Alltags und der Paare, die sie in Anspruch nehmen, ist: nämlich als ein medizinisches Verfahren zur Realisierung eines lang gehegten Kinderwunsches, der auf dem „normalen" Weg nicht in Erfüllung geht. Ihre Charakterisierung als „Ersatz des ehelichen Aktes durch eine technische Prozedur" (16) und als „Herrschaft der Technik über Ursprung und Bestimmung der menschlichen Person" (17) treffen allenfalls auf einzelne, bizarre Konstellationen zu. Im Regelfall jedoch handelt es sich um miteinander eng verbundene Paare, die diesen Weg einschlagen, wenn alles andere erfolglos geblieben ist.

Dahingehend, daß eine solche Behandlung nur als *ultima ratio* nachgesucht wird, wirken schon die Begleitumstände, die ein Paar und hier besonders die Frau im Zug dieser Verfahren auf sich nehmen muß: Von dem aufwendigen internen Klärungs- und Willensbildungsprozeß über die hormonelle Überstimulation bis zur andauernden Angst, daß der Versuch gescheitert sein könnte, ist eine derartige Behandlung alles andere als eine angenehme und nebenbei absolvierbare Prozedur.

Verstärkt wird der Druck, die Möglichkeiten der Reproduktionsmedizin nicht leichtfertig in Anspruch zu nehmen, aber auch von der Seite des behandelnden Arztes und von den gesetzlichen Rahmenbedingungen her. Denn zumindest hierzulande ist eine medizinische Indikation, die das Vorliegen physiologischer und psychologischer Gegebenheiten bestätigt und Konstellationen ausschließt, die für das Aufwachsen eines Kindes evident problemschaffend sind, Voraussetzung ärztlichen Handelns und der Beteiligung der Krankenversicherung. Daß „die Leiden der Ehepaare, die mit Problemen der Unfruchtbarkeit konfrontiert sind" in der Instruktion ausdrücklich erwähnt werden (16), wird diesen gut tun. Daß darauf nicht existentieller eingegangen und diesem Leiden bei der Beurteilung von Strategien, damit im eigenen Leben zurechtzukommen, nicht mehr Gewicht eingeräumt wird, dürfte wohl schmerzlich empfunden werden. Der Gesetzgeber hat mit dem Embryonenschutz eine Reihe von Beschränkungen errichtet, deren Zweck exakt der ist, die Durchführung der reproduktionsmedizinischen Methoden ausnahmslos an konkrete Wünsche konkreter Paare für eine Schwangerschaft zu binden.

Zweifellos stellen die Möglichkeiten und Techniken der Reproduktionsmedizin für das allgemeine Bewußtsein und für die Einstellung zum Leben insgesamt eine Herausforderung dar, insofern sie den Verfügungsbereich des Menschen erheblich erweitert haben. Etwas, was in der bisherigen Menschheitsgeschichte schicksalhafte Grenze war, erscheint plötzlich als überwindbar. Freilich ersetzen diese Techniken nicht einfach die Natur, sondern sie sind Versuche, gewonnene Erkenntnisse dazu einzusetzen, den gestörten Naturablauf gelingen zu lassen. Verändert hat sich allerdings, daß das, was bislang als Grenze des Handelns und Entscheidens hingenom-

men werden mußte, nicht mehr mit den tatsächlichen Grenzen des Könnens übereinstimmt. Für die Theologie ergibt sich daraus das weitere Problem, daß sie die Rede von Gott als Schöpfer auch jedes individuellen Lebens angesichts der Reproduktionsmedizin reformulieren muß.

Dabei besteht von ihrer eigenen Anthropologie her keinerlei Zweifel, daß auch das mittels In-vitro-Fertilisation entstandene Kind von Gott bejaht und zur Erlösung berufen ist. Der starke Gegensatz, der in der Instruktion errichtet wird, wenn die Entstehung mittels In-vitro-Fertilisation als „Produktion" (14–16) bzw. als „Ergebnis einer technischen Handlung" (17) der „menschlichen Fortpflanzung" gegenübergestellt wird, ist kaum geeignet, für diesen theologischen Sachverhalt sensibel zu machen, obschon er gerade von Seiten nicht weniger betroffener Eltern dankbar zum Ausdruck gebracht wird. Die tatsächliche Schwierigkeit ist aber doch eher die, daß das Wissen um das ganze Setting nicht mehr von allein zusammenpaßt mit der Vorstellung Gottes als eines Akteurs, der direkt die Vorgänge im Leib der Frau steuert. Daß die kirchlichen Texte auf diese Schwierigkeit hinweisen, wird ihnen niemand verübeln. Eine Frage ist eher, ob die Inkongruenz zwischen Alltagswahrnehmung und Gottesvorstellung als Konkurrenzverhältnis zwischen moderner Medizin und Gott bezüglich der Herrschaft über Leben und Tod gedeutet werden muß, oder als theologische Herausforderung für eine neue Reflexion des Verständnisses von Gottes Handeln in der Welt angenommen wird.

Mit der Sichtweise der In-vitro-Fertilisation als Behandlung sind die moralischen Vorbehalte gegen sie nicht schon ausgeräumt. Die entscheidenden sind laut der Instruktion das Zerreißen der ehelichen Gemeinschaft und die Entstehung von überzähligen Embryonen. Um sie soll es in den beiden nächsten Punkten gehen.

Den Zusammenhang von Ehe und Familie und der Weitergabe menschlichen Lebens anerkennen

Der Instruktion liegt daran, Ehe und Familie als den „authentischen Ort" des Ursprungs des menschlichen Lebens vorzustellen (6) und normativ zur Geltung zu bringen: „Eine gegenüber dem Ungeborenen wahrhaft verantwortliche Zeugung ‚muß die Frucht der Ehe sein'" (6). Bei der In-vitro-Fertilisation werde „der eheliche Akt" durch „eine technische Prozedur" „delegiert oder ersetzt" (16).

Die starke Form eines Ersatzes, wie sie hier kritisiert wird, trifft auf die künstliche Zeugung im heterologen System sicherlich zu. Anders verhält es sich im homologen System: Denn trotz medizinischer Assistenz ist hier die Bedingung gerade die, daß das Entspringen-Lassen neuen Lebens in der festen Beziehung eines Paares geschieht und diese zur Familie hin transformiert. Auch der passende Kontext sexueller Übereignung in Intimität kann hier weiterhin gepflegt und ausgestaltet werden, was bei der heterologen In-vitro-Fertilisation gerade ausgeschlossen ist. Wenn also durch medi-

zinische Hilfe ein Weg gefunden wird, daß unter den genannten Bedingungen eine Schwangerschaft möglich wird, dann handelt es sich weniger um eine Substitution des ehelichen Verkehrs als um dessen Weiterführung und Ergänzung. Daß der Kontext dieses Teils der personalen Akte zwischen den Partnern befremden und sogar verstören kann, ist zuzugestehen. Doch unterscheidet sich die Künstlichkeit der Umgebung, die ja nur eine vorübergehende ist, nicht grundsätzlich von derjenigen anderer Akte persönlicher Intimität wie eine Geburt, der Todeskampf oder auch eine Organspende unter Verwandten; außerdem ist der Vorgang durch räumliche Absonderung und die Verschwiegenheitspflicht in seiner Privatheit geschützt.

Wenn die Techniken der künstlichen Befruchtung sämtlich und unabhängig von dem Umstand, ob die Geber der Keimzellen miteinander verheiratet sind oder nicht, als unzulässig beurteilt werden, so liegt dem eine Sicht zugrunde, in dem die In-vitro-Befruchtung als eine einzelne Zeugungshandlung für sich betrachtet wird. Tatsächlich jedoch erhält sie eine andere Qualität, wenn sie als in eine übergeordnete Sinnperspektive eingefügt gesehen wird. Die einzelnen Handlungsschritte jeweils für sich gewinnen einen anderen Sinn, wenn sie ohne Zusammenhang mit Intentionen und Kontexten betrachtet werden. Erst wenn das Inanspruchnehmen der medizinischen Hilfe in die Perspektive und Einheit des biographischen Entwurfs des gemeinsamen Lebensprojekts gestellt wird, stellt sich im Einzelfall deutlicher heraus, was stärkt, was dem Leben Sinn und Perspektive gibt und was für die Beständigkeit des Miteinanders von Wichtigkeit ist. Das Konzept der Elternschaft, an dem der Instruktion so liegt, wird jedenfalls nicht automatisch gefährdet, sondern eher noch bestärkt, wenn die Befruchtung im homologen System unterschieden wird von der heterologen Konstellation.

Zwischen vermeidbaren Mißbräuchen und unvermeidlichen Risiken unterscheiden

Die Instruktion beklagt, daß zwischen den im Zug künstlicher Befruchtung erzeugten Embryonen und den tatsächlich geborenen Kindern ein zahlenmäßiges Mißverhältnis besteht. Das wird niemand ernsthaft bestreiten können. Im Blick darauf wird durchaus zugestanden, „daß nicht alle Verluste von Embryonen im Bereich der In-vitro-Befruchtung dieselbe Beziehung zum Willen haben. Aber es ist auch wahr, daß das Aufgeben, Zerstören und Beseitigen von Embryonen in vielen Fällen vorgesehen und gewollt ist" (15). Zu letzteren gehört etwa die Aussortierung derer, die Defekte aufweisen, die, die aufgrund genetischer Merkmale verworfen werden und die, die mit einer Mehrzahl anderer übertragen und anschließend „reduziert" wurden. Faktisch würden alle Techniken der In-vitro-Befruchtung so angewandt, „als ob der menschliche Embryo bloß eine Anhäufung von Zellen wäre, die man gebraucht, selektiert und ausscheidet" (14).

Damit ist sicher ein sehr ernster Sachverhalt benannt, der hier zu Bewußtsein gebracht wird. Deshalb wird man zweifellos in die Richtung hin arbeiten müssen, wie der Embryonenverlust präventiv möglichst gering gehalten werden kann. Gesetzgeber und medizinische Standesethik müssen sich entscheiden, ob sie dies durch Restriktionen bewerkstelligen können, wie dies das deutsche Embryonenschutzgesetz ja bisher auch getan hat.

In der Instruktion selbst wird auch das Argument erwähnt, daß „sich die Risiken des Embryonenverlusts nicht sehr von jenen unterscheiden, die mit dem natürlichen Zeugungsprozeß verbunden sind" (15). Die Wucht dieses Argumentes wird man erst erahnen, wenn man weiß, daß die Verlustrate sich in einer ähnlichen Größenordnung bewegt, wie dies auch in der Natur der Fall ist. Das ist sicher keine Rechtfertigung für schrankenlosen Embryonenverbrauch, aber es macht bewußt, daß auch Schwangerschaften, die auf natürlichem Weg zustandekommen, statistisch mit einem großen Verlust verbunden sind. Das kann schwerwiegende theologische Fragen aufkommen lassen, ja vor Abgründe führen. Aber es läßt auch deutlich werden, daß es in der eingespielten kulturellen Praxis keine Hilfen und Initiativen für den Umgang damit gibt.

Man wird folglich überlegen müssen, ob die Schutzforderungen in Zukunft stärker in die Richtung gehen müßten, die uferlose Ausweitung zu begrenzen und Vorsorge zu treffen, daß die vorhandenen Embryonen nicht wahllos und in riesiger Zahl und für beliebige Zwecke benutzt werden dürfen, um gerade das zu vermeiden, was in der Instruktion als Sorge genannt wird, nämlich daß der menschliche Embryo „als bloßes ‚Labormaterial' behandelt" wird (22).

Die Eigentümlichkeit der expressiven Qualität von Sexualität und Kinderwunsch würdigen

Wie Sexualität und Fruchtbarkeit zusammenhängen, ist ein vielfach behandeltes und klassisches Problem der Moraltheologie, das vor allem im Zug der Vorbereitung und der Verabschiedung der Pastoralkonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils in Auseinandersetzung mit der früheren Lehre eine modifizierte Bestimmung gefunden hat. Jahrzehntelang vor allem im Blick auf die Möglichkeiten der Empfängnisverhütung thematisiert und positionell umstritten, wird es nun in der Instruktion im Blick auf die Möglichkeiten künstlicher Befruchtung gleichsam von der anderen Seite her gelesen: Die Fruchtbarkeit der Liebe der Partner erscheint als sichtbarer Ausdruck des gegenseitigen Jas von Mann und Frau (6).

Das ist, wie man zugeben wird, eine großartige Vision. Es dürfte aber kaum möglich sein, sie auf jeden einzelnen Sexual- und Zeugungsakt hin zu applizieren. Denn Kinder können auch gezeugt werden, ohne daß der dazu führende sexuelle Akt ge-

genseitige Bejahung ausgedrückt hat, und ihre Annahme und Aufnahme kann dann trotzdem Verantwortlichkeit, Bejahung und den Willen zu einer gemeinsamen Zukunft ausdrücken. Oft wird diese Ausdrucksdimension erst im nachhinein und im Lauf längeren Nachdenkens aufgerichtet werden und das schrittweise Ergebnis der Auseinandersetzung mit der eingetretenen Situation sein. Umgekehrt finden personale Akte, die die gegenseitige Liebe von Mann und Frau zum Ausdruck bringen, häufig statt, ohne daß die Gegenseitigkeit für eine Zeugung offen ist. Das kann nicht nur dort der Fall sein, wo die Entstehung eines Kindes unter den momentanen Umständen als nicht verantwortbar oder als nicht erwünscht erscheint, sondern es ist definitiv dort der Fall, wo Ehepaare nach dem Klimakterium ihr Intimleben fortsetzen. Und das ist bei der heutigen Durchschnittsdauer einer stabilen Ehe bei zahllosen sexuellen Begegnungen der Fall.

Die expressive Dimension der Sexualität und die expressive Dimension des gemeinsamen Kinder-Habens verweisen demnach aufeinander, aber sie sind nicht deckungsgleich und inkludieren sich nicht notwendig. Der Kinderwunsch Verheirateter kann durchaus ein Habitus der Liebe und der gegenseitigen Übereignung sein, auch wenn die Zeugung nicht durch einen sexuellen Akt geschieht. Dies zeigt die Adoption, die in der Instruktion einschränkungslos bejaht wird (13). Es handelt sich hierbei sicher um einen Grenzfall. Immerhin wirft er die Frage auf, ob sich von diesem Grenzfall unter der genannten Hinsicht des Zusammenhangs der expressiven Dimensionen von Sexualität einerseits und Fruchtbarkeit anderseits von dem anderen Grenzfall grundsätzlich unterscheidet, daß in Liebe verbundene und für Kinder offene Eltern ihre sexuellen Akte wegen deren Erfolglosigkeit durch die Inanspruchnahme medizinischer Hilfe ergänzen.

Die Überlegungen zum moralischen Status von Embryonen vorlegen

Die zentrale These, auf die so gut wie alle Bewertungen der Instruktion gründen, ist die, daß bereits die befruchtete menschliche Eizelle eine volle menschliche Person sei und deshalb die gleiche unbedingte Achtung und den gleichen Schutz verdiene wie eine erwachsene Person. In diesem Sinn steht an der Spitze der ganzen Instruktion programmatisch der Satz: „Jedem Menschen ist von der Empfängnis an bis zum natürlichen Tod die Würde einer Person zuzuerkennen" (1). Die Schlußfolgerung, die hierauf aufgebaut wird, lautet:

> „Der Körper des Menschen kann von den ersten Stadien des Daseins an nie auf die Summe seiner Zellen reduziert werden. Der embryonale Mensch entwickelt sich Schritt für Schritt nach einem genau festgelegten ‚Programm' und mit einem eigenen Ziel, das mit der Geburt jedes Kindes offenbar wird" (4).

Und weiter, als wörtliches Zitat von Donum vitae:

„Der Mensch muß von seiner Empfängnis an als Person geachtet und behandelt werden und infolgedessen muß man ihm von diesem Augenblick an die Rechte der Person zuerkennen und darunter vor allem das unverletzliche Recht jedes unschuldigen Menschen auf Leben" (4).

Der sogenannte Status des Embryos ist allerdings äußerst umstritten. Fast alle rechtlichen Regelungen in den einzelnen Ländern, die weitere Spielräume für die in der Instruktion thematisierten Einzelfragen erlauben, stellen diese schlichte Gleichsetzung der frühen Embryonen mit den geborenen erwachsenen Menschen in Frage, indem sie entweder den Beginn der Schwangerschaft als entscheidende Zäsur zugrundelegen und damit auch die besondere Rolle der Mutter berücksichtigen oder aber den Status des Embryos bzw. des Fötus sogar als schrittweisen Prozeß zugrundelegen, ohne deshalb aber die klassischen Argumente der Kontinuität, der Identität und der Potentialität einfach zu ignorieren. Dies ist um so bemerkenswerter, als so gut wie alle diese Staaten die Menschenrechte anerkennen und somit im Verbot des Tötens als Ausdruck der Achtung des Grundrechts auf Leben übereinstimmen.

Die Instruktion weist diese Logik strikt zurück, setzt sich damit aber nicht eigentlich auseinander. Sie begründet das damit, sich nicht „auf Aussagen philosophischer Natur festzulegen", betont aber im selben Zusammenhang, daß „das Vorhandensein einer Geistseele von keiner experimentellen Beobachtung ausgemacht werden kann" (5). Stattdessen beruft sie sich auf „eine Wahrheit ontologischer Natur" (5) und verweist vor allem auf das in der früheren Instruktion Donum vitae entfaltete Argument der Kontinuität der Entwicklung (5). Mit der neu eingeführten Redeweise vom „embryonalen Menschen" (4) erscheint das Potentialitätsargument als überflüssig, weil der Unterschied zwischen der befruchteten Eizelle und dem geborenen Individuum damit nicht mehr überbrückt werden muß. Der entsprechende Abschnitt der Instruktion gesteht zwar erkenntnismäßige Grenzen der entsprechenden Überlegungen ein, verzichtet aber völlig darauf, die These weiter zu plausibilisieren (5). Dies genügt dem Stand der international intensivst geführten Diskussion aber je länger desto weniger, da es weder den konkurrierenden Positionen noch den Fragen, die sich an die vertretene Position richten lassen, gerecht wird. Dadurch entsteht gelegentlich die Gefahr, daß die doch bestehenden Gemeinsamkeiten mit gradualistischen Sichtweisen in der „Frontstellung" gegen die Behandlung von Embryonen als bloßem biologischen Material aus dem Blick geraten.

Den theologischen Horizont artikulieren

„Wenn die katholische Kirche Prinzipien und moralische Bewertungen für die biomedizinische Erforschung des menschlichen Lebens vorlegt, folgt sie *dem Licht der Vernunft wie auch des Glaubens*" (3). Wie wird dieser wohl als Selbstverpflichtung zu verstehende programmatische Satz in der Einleitung faktisch ausgeführt? Wenn sich die Instruktion immer wieder auf die Vernunft (3, 5, 7) oder auf die Erkenntnisse der Wissenschaft (2, 3, 4, 5, 10) beruft, dann realisiert dies die Überzeugung, daß der Glaube „das, was menschlich ist, aufnimmt und achtet, aber auch reinigt", erhebt und vervollkommnet (7). Konkret expliziert wird das allerdings nur am christlichen Menschenbild (7–8) und an der Deutung der Zeugung als Abbild der Trinität (9). Es verwundert, daß der wichtige Artikel 16, der die Untrennbarkeit von Fortpflanzung und sexuellem Akt der Eheleute darlegt, aus dieser Logik auszubrechen scheint, indem er seine Überlegung jedenfalls dem Wortlaut nach als zusätzliches Argument einführt und dabei ausdrücklich „die Kirche" als Subjekt dieser Überzeugung hervorhebt.

Fragt man darüber hinaus nach dem theologischen Profil des Textes, so tritt dieses so gut wie ausschließlich als Referenzierung auf frühere kirchliche Texte in Erscheinung. Rund 20 Mal wird das Vorgängerdokument Donum vitae als Beleg angeführt, rund 30 Mal Äußerungen der Päpste aus der jüngeren Zeit, während man nach Referenzen auf die großen Kirchenlehrer, die Kirchenväter und die Beschlüsse der Konzilien (das Zweite Vatikanum wird immerhin dreimal genannt) vergeblich sucht. Auch der im Dekret über die Ausbildung der Priester des Zweiten Vatikanums festgehaltenen Selbstverpflichtung zu einer Moraltheologie, die in Zukunft reicher genährt sein solle aus der Lehre der Heiligen Schrift, wird dieser Text kaum gerecht werden. Die wenigen Schriftbezüge (vor allem in 7) erschöpfen sich im allgemeinen. Die Chance, Gott als Geber des Lebens, die Gewährtheit des Lebens und den Schutz von Leben in der biblischen Tradition zu fokussieren, wie das etwa noch die Gemeinsame Erklärung von Evangelischer Kirche in Deutschland und Deutscher Bischofskonferenz „Gott ist ein Freund des Lebens" 1989 versuchte[4], wird nicht ergriffen. Das ist angesichts so kraftvoller Texte wie beispielsweise Psalm 139, 13–16 und Hiob 10, 8–12 ein nicht unbeträchtliches theologisches Defizit.

Den Dissens in der Theologiegeschichte erwähnen

Es ist eine Tatsache, daß die christliche Theologie über lange Strecken ihrer Geschichte auch eine andere Sichtweise gekannt und geduldet hat. Hinter dieser anderen Sichtweise stehen immerhin so große Autoritäten wie Augustinus und Thomas von Aquin. Frühere offizielle Texte hatten dies noch, wenn auch nur kurz oder versteckt, erwähnt[5]. Dies war ein Zeichen der Sorgfalt und der Redlichkeit der Ar-

gumentation und darüber hinaus eine Hilfe für den kundigen Leser. Die völlig umstandslose Betonung der Beständigkeit der Lehre im neuen Text (16) ist diesem theologiegeschichtlichen Sachverhalt nicht angemessen, selbst wenn man der festen Ansicht wäre, daß die eingenommene Position die besser begründete ist.

Dies gilt um so mehr, als die Beständigkeit der Lehre nur mit Textstellen belegt wird, die bis zu Papst Pius XII. zurückreichen, zahlenmäßig sogar fast ausschließlich mit Belegstellen aus Dokumenten des Pontifikats Johannes Pauls II. Dabei hatten gerade die Enzykliken von Papst Benedikt XVI. vorgemacht, wie man dem Verdacht, kirchliche Positionstexte schafften sich ihr eigenes Referenzsystem, vorbeugen kann, indem Texte aus dem reichen Schatz der Theologie- und Lehrgeschichte schöpfen. Daß die faktische Mehrstimmigkeit der Theologiegeschichte erwähnt und kommentiert wird, erweist sich jedoch auch insofern als sinnvoll und vielleicht sogar als notwendig, weil es sich um Traditionen handelt, die auch im Judentum und im Islam Niederschlag gefunden haben.

Die Vorläufigkeit ethischer Stellungnahmen zu konkreten Problemen erkennbar machen

Es gibt in der Instruktion auffällige Unterschiede insbesondere zwischen dem zweiten Teil, der sich mit neuen Fragen der Fortpflanzung befaßt, und dem dritten, der neuen Therapien gilt, „die eine Manipulation des Embryos oder des menschlichen Erbguts mit sich bringen" (3). Während dort nämlich die Beurteilungen massiv negativ ausfallen und zugleich ohne jede Einschränkung formuliert sind („auszuschließen": 12, „ganz und gar verwerflich": 15, „ethisch unannehmbar": 16, „eine in sich unerlaubte Technik": 17, „unvereinbar mit der Achtung, die den menschlichen Embryonen geschuldet ist": 18, „klar unannehmbar": 19, „moralisch unannehmbar": 20, „immer ein schweres sittliches Vergehen": 21, „Ausdruck" einer „eugenischen Mentalität", „die niederträchtig und höchst verwerflich" ist: 22, „in schwerwiegender Weise unsittlich": 23), begegnen hier neben weiteren starken Ablehnungen (32, 33, 34) mehrfach auch vorsichtig formulierte.

So heißt es bezüglich der Keimbahntherapie zweimal, daß sie „zum gegenwärtigen Zeitpunkt" „sittlich nicht erlaubt" sei (26). Bemerkenswerterweise wird im Zusammenhang dieser Beurteilung als zusätzlicher Komplikationspunkt angefügt, daß eine derartige, „derzeit noch hypothetische" Anwendung von Gentherapie auf den Embryo „im technischen Kontext einer In-vitro-Befruchtung erfolgen müßte und dann allen ethischen Einwänden gegen dieses Verfahren begegnen würde" (26) – eine Feststellung, die in der Konsequenz der im vorausgegangenen Teil dargelegten ausnahmslosen Verurteilung jeder medizinisch assistierten Zeugung zu einem vorweggreifenden und ausnahmslosen Verbot führen müßte. Ähnlich erwähnt der Abschnitt über das sogenannte therapeutische Klonen „wissenschaftliche und ethi-

sche Fragen", die die Techniken der Stammzellgewinnung aus geklonten Embryonen aufgeworfen hätten und stellt das tutioristische Prinzip im Anschluß an eine Äußerung Johannes Pauls II. unter die Konditionierung: „solange diese Zweifel nicht geklärt sind" (30). Auch „die Verwendung von embryonalen Stammzellen oder daraus entwickelten Zellen", die aus dem Ausland importiert werden – also genau jener Weg, den das deutsche Stammzellgesetz geht – wird nicht einfach kategorisch verurteilt, sondern „nur" als „sehr problematisch" bezeichnet (32, vgl. 34). Eine noch viel erstaunlichere und systemwidrige Ausnahme findet sich im Abschnitt über „die Verwendung von menschlichem ‚biologischen Material' unerlaubten Ursprungs" (34f.). Trotz der Einschärfung der „Verpflichtung, die Mitwirkung am Bösen und das Ärgernis zu meiden" und den Wert des Lebens bis hin zum Widerstand zu bezeugen (35), wird hier für die Differenzierung der Verantwortlichkeiten plädiert und ausdrücklich gesagt, daß „aus gewichtigen Gründen" die Verwendung des so genannten biologischen Materials „sittlich angemessen und gerechtfertigt sein" könnte: „So dürfen zum Beispiel Eltern wegen der Gefahr für die Gesundheit der Kinder die Verwendung von Impfstoffen gestatten, bei deren Vorbereitung Zellinien unerlaubten Ursprungs verwendet wurden" (35).

Man mag darüber spekulieren, ob diese internen Spannungen innerhalb des Dokuments von unterschiedlichen Vorlagen bzw. Autoren herrühren und weshalb sie bei der Endredaktion übersehen wurden. Aber man kann darin auf jeden Fall Anzeichen für zwei ethische Denk- und Kommunikationsstile sehen, von denen der eine seine Kraft aus der Eindeutigkeit und unerbittlichen Strenge schöpft, während der andere darauf bedacht ist, in höchst komplexen Fragen nicht unterkomplexe Antworten zu geben, und zugleich realisiert, daß ethische Erkenntnis nie einfach schon endgültig ins Ziel gekommen, sondern im Kontext sich stark verändernder Lebensrealitäten und neuer zusätzlicher Erkenntnisse mit einem gewissen Maß an Vorläufigkeit behaftet ist.

Hilfen für den Umgang mit den bestehenden Differenzen geben

Die Instruktion Dignitas personae ist ausdrücklich „an die Gläubigen und an alle wahrheitssuchenden Menschen" gerichtet (3). Sie sieht hierbei ihr Ziel darin, „die Bildung der Gewissen zu fördern" (10). Das ist nicht eine bloß formelhafte Widmung, sondern impliziert Erwartungen an die genannten Adressatengruppen, die im letzten Abschnitt des Dokuments dann auch ausgesprochen werden: Die Gläubigen sollen „sich kraftvoll einsetzen, um eine neue Kultur des Lebens zu fördern" und „die Inhalte dieser Instruktion mit dem religiösen Gehorsam ihres Geistes annehmen" (37). Von „allen Menschen guten Willens, vor allem (den) Ärzten und (den) Forschern, die sich dem Dialog öffnen und nach der Wahrheit suchen", wird erwartet, daß sie „diese Prinzipien und Bewertungen zu verstehen und zu teilen wissen" (37).

Was aber bedeutet es für die lehrende Kirche, wenn diese erwartete Kongruenz nicht eintritt oder wenn sich zwar Übereinstimmungen in den Prinzipien zeigen, aber die Bewertungen in den konkreten Fragen stark differieren, wie es unübersehbar und ja auch aus kirchlicher Einschätzung ganz offensichtlich derzeit der Fall ist (siehe die kulturkritischen Bemerkungen in den Nummern 2, 14, 15, 16, 19, 22, 28, 35, 36)? Was, wenn sogar Geschwister im christlichen Glauben nach gründlicher Erwägung zu gegensätzlichen Einschätzungen kommen? Müssen die Bürger von Staaten, die den Embryo erst ab der Nidation für schützenswert erklären, sämtlich oder wenigstens die Parlamentarier, die Ärzte und die Molekularforscher als Mörder bzw. Totschläger gelten? Und die vielen Frauen weltweit, die mittels einer Spirale verhüten, als Abtreiberinnen? Sollten sich Mitarbeiterinnen im kirchlichen Dienst, die mit reproduktionsmedizinischer Hilfe ein Kind bekommen haben, demnächst offenbaren müssen?

Diese möglichen Konsequenzen wären erschreckend. Aber der Text des Dokuments gibt diesbezüglich keine Hilfen. Das ist seine vielleicht größte Schwäche, und hier liegt die Herausforderung für die Zukunft. Denn auch die Verantwortlichen wissen, daß die Kirche in der modernen Gesellschaft zwar auf großes Interesse in moralischen Fragen stößt, daß aber ihr Einfluß nicht mehr so weit reicht, die rechtlichen Regeln, die für alle gelten sollen, bestimmen zu können. Infolgedessen gibt es idealtypisch nur folgende Ansätze, um die starken Gegensätze zwischen amtlichen Positionen und gesellschaftlich akzeptierten und durchsetzbaren Regelungen erträglich zu machen, nämlich *erstens*: den Rückzug in die Partikularität. Ist der betonte Hinweis auf das „gemäß der Kirche" im Zusammenhang der Kritik an der Trennung von Fortpflanzung und sexuellem Akt bei der assistierten Schwangerschaft (16) bereits ein Beispiel hierfür? Jedenfalls reibt er sich mit dem erklärten Vorsatz des Gesamtdokuments, alle wahrheitssuchenden Menschen von der Vernünftigkeit der vorgebrachten Argumente überzeugen zu können (37); überdies würde das einen Verzicht auf Einflußnahme bedeuten. *Zweite* Möglichkeit: eine Modifikation der Verbindlichkeit dergestalt, daß bei Fragen, in denen ein gesellschaftlicher Konsens aller nicht erzielt werden kann, nach innen der Verzicht auf die Inanspruchnahme legaler Möglichkeiten empfohlen und nach außen lediglich auf die Garantierung der Gewissensfreiheit gedrungen wird, so daß Katholiken durch die Mehrheitsentscheidungen nicht in Konflikte kommen müssen (also Möglichkeit des individuellen Verzichts auf bestimmte Therapiewege, Kennzeichnungspflicht von als problematisch angesehenen Medikamenten und ähnliches mehr). Als *dritter* Weg bietet sich schließlich an, sich auf dem Boden der menschlichen Vernunft auf die mühsame Suche nach dem größtmöglichen Maß an Übereinstimmung und gleichzeitig dem Ausschluß von evident Unvernünftigem bzw. Unverantwortbarem zu begeben. Bei diesem Weg – neuerdings spricht man im Anschluß an Jürgen Habermas viel von „Übersetzungsbemühungen" – setzt man sich dem Risiko aus, daß die Argumente ohne Autoritätsrespekt der Kritik unterzogen werden und am

Ende nur selten Maximalstandpunkte herauskommen dürften. Dafür handelt es sich aber um den Weg, bei dem am ehesten von allen akzeptierte und durchsetzbare Leitplanken errichtet werden können. Eine Moralverkündigung, die glaubt, die wahren Argumente zu haben, aber nicht zu überzeugen vermag, kann der Förderung der Bildung der Gewissen kaum dienen.

Statt hilflos über vermutete Löcher zu klagen, die in den Lebensschutz gerissen werden, sollte man besser das dramatische Bild vom Dammbruch einmal zu Ende denken: Dammbrüche sind wohl bedauerlich, weil sie eine unkontrollierbare Gefahr näher an die Menschen heranlassen. Verheerend wirken sie aber nur, wenn man alles Vertrauen in die überkommenen und vielleicht noch erhöhten Dämme gesetzt hat. Verantwortungsvolle Politiker und Landschaftsarchitekten tun heute etwas anderes: Sie bauen in einer bestimmten Entfernung einen weiteren oder sogar noch einen dritten Damm, schaffen Rückhaltebecken, Überlaufzonen, Flußauen und ähnliches und treffen auf diese Weise Vorsorge, daß der Schaden, vor allem derjenige für die Menschen an Leib und Leben, im Ernstfall minimal bleibt. Absehbare oder nur befürchtete Dammbrüche machen also nicht wehrlos und stellen keine Rechtfertigung dar, es beim Klagen und Verbieten zu belassen.

Das Zueinander von Verantwortung für das Leben und Freiheit sichtbar machen

Es verdient Beachtung, daß die Verfasser der Instruktion offensichtlich gemerkt haben, daß ein Text, der so viele Regeln enthält, die auf weite Strecken auch noch die Gestalt emphatischer Verbote haben, von den Lesern nicht gerade als einladend, als ermutigend und zum Handeln inspirierend empfunden wird. Wohl deshalb hat das zentrale Textkorpus eine Rahmung erhalten, die diesen Eindruck zwar nicht einfach aufhebt, aber doch mildert, indem er selbst zum Thema gemacht wird und Auskunft über die verfolgten Intentionen erteilt wird.

So kommt die „Einleitung" dem Verdacht zuvor, die katholische Kirche habe grundsätzlich ein negatives Verhältnis zur Wissenschaft und zur kulturellen Fortentwicklung.

> Deshalb wird ausdrücklich erklärt, daß „das Lehramt ein Wort der Ermutigung und des Vertrauens gegenüber einer kulturellen Perspektive bringen (möchte), die in der Wissenschaft einen wertvollen Dienst am umfassenden Gut des Lebens und der Würde des Menschen sieht. Die Kirche schaut deshalb mit Hoffnung auf die wissenschaftliche Forschung und wünscht, daß sich viele Christen dem Fortschritt in der Biomedizin widmen und den eigenen Glauben in diesem Umfeld bezeugen. Sie wünscht zudem, daß die Früchte dieser Forschung auch in den armen und durch Krankheiten betroffenen Gebieten zur Verfügung gestellt werden, um die aus humanitärer Sicht dringendsten und dramatischsten Nöte angehen zu können. Schließlich möchte die Kirche jeder Person nahe sein, die an Leib oder Seele leidet, um nicht nur Trost, sondern Licht und Hoffnung zu schenken" (3).

Im Schlußteil wird ausführlich auf den Vorwurf eingegangen, die kirchliche Sittenlehre enthalte zu viele Verbote:

„In Wirklichkeit gründet diese Lehre auf der Anerkennung und Förderung aller Gaben, die der Schöpfer dem Menschen gewährt hat, wie das Leben, die Erkenntnis, die Freiheit und die Liebe" (36).

In anthropologischer, historischer und theologiegeschichtlicher Fortführung dieser Aussage, die auch die Ambivalenz der menschlichen Fähigkeiten zur Sprache bringt (Formen der Diskriminierung und Unterdrückung einerseits und Anerkennung der Würde jeder Person andererseits) gelangt der Text zu der entscheidenden Feststellung:

„Hinter jedem ‚Nein' erstrahlt in der Mühe des Unterscheidens zwischen Gut und Böse ein großes ‚Ja', das die unveräußerliche Würde und den Wert jedes einzelnen unwiederholbaren Menschen anerkennt, der ins Leben gerufen worden ist" (37).

Daß das Dokument das Bedürfnis anerkennt, die vielen und starken Verbote nicht einfach so stehen zu lassen, gehört zu seinen bemerkenswerten Zügen. Freilich ist es überzeugender, wenn so ausführliche „Instruktionen lehrmäßiger Natur" (1) auch in ihren zentralen Passagen ein positives Verhältnis zur zeitgenössischen Kultur erkennen lassen (das Konzil hat dafür gern den Topos „Zeichen der Zeit" benutzt!) und das Mißverständnis, Glauben bestünde vor allem in der Befolgung kirchlich verordneter Moralverbote, erst gar nicht aufkommen lassen. So gesehen sind „Ermutigung", „Vertrauen" und „Freiheit" die eigentlich programmatischen Ziele, an denen sich eine auf die Frohe Botschaft verpflichtet wissende Moralverkündigung auszurichten hat. Es mag durchaus sein, daß es manche Menschen gibt, die von der Kirche vor allem Festigkeit und Eindeutigkeit erwarten, weil sie angesichts der großen Pluralität vor allem Sicherheit suchen. Aber es gibt daneben die unzählig vielen, die vor allem Ermutigung, ansteckende Beispiele, Hilfen und Annahme in ihrer konkreten Not suchen. Und denen Ohr, Herz und Sinne aufgingen, wenn die Verantwortlichen in derartigen Texten auch würdigen würden, worum sie sich als Mütter und Väter, als Ärzte, Krankenschwestern oder Berater, als Parlamentarier, Forscher, Lehrer oder Seelsorger im Dienst am Gut des menschlichen Lebens und der Würde mühen, täglich und unter Einsatz ihrer ganzen Energie.

Vergäbe sich die Kirche eigentlich etwas, wenn sie dort, wo sie aus ihrer Überlieferung und aus ihrer Sorge um die Zukunft des Menschlichen heraus bedenkliche Entwicklungen im Gang sieht, den Betroffenen im Gestus der Bitte und des guten Zuredens entgegenträte (also etwa „bedenkt dieses und jenes", „bezieht das in Euere Erwägungen mit ein") und gleichzeitig zugeben würde, daß sie nicht für alle denkbaren Fälle der so komplexen Realität einfache Musterlösungen parat hat, sondern allenfalls Grundsätze und Kriterien und ihr Vertrauen auf den Beistand des Geistes? Würden solches Vertrauen auf die Urteilsfähigkeit der Menschen, denen

wohlwollend und informiert zugeredet worden ist, und das Eingeständnis, daß es in manchen dieser neuen Fragen auch einmal Ratlosigkeit und einen Rest an Unsicherheit geben kann, den selbst definierten Auftrag des Lehramts, „die Bildung der Gewissen zu fördern" (10), nicht noch glaubwürdiger machen?

ANMERKUNGEN

[1] Kongregation für die Glaubenslehre, Instruktion „Dignitas personae" über einige Fragen der Bioethik vom 8. September 2008; amtliche deutsche Übersetzung: VApSt 183 (Bonn 2008). – Nicht weiter erläuterte in Klammern gesetzte Zahlenangaben im folgenden Text beziehen sich auf die numerierten Abschnitte dieses Dokuments.

[2] Vgl. D. I. R.-Jahrbuch 2007, Deutsches IVF-Register 2008, 26.

[3] Vgl. das statistische Material zur assistierten Reproduktion in Europa, veröffentlicht von A. Nyboe Andersen u. a., Assisted reproductive technology in Europe, 2004: results generates from European registers by ESHRE, in: Human Reproduction 23 (2008) 756–771.

[4] „Gott ist ein Freund des Lebens": 22–28.

[5] Vgl. K. Hilpert, Kirchliche Stellungnahmen zum Embryonenschutz. Ein Beitrag zur Hermeneutik, in: Forschung contra Lebensschutz? Der Streit um die Stammzellforschung, hg. v. dems. (Freiburg 2009, im Druck).

Gottfried Leder

60 Jahre Grundgesetz

Ein Jubiläum gibt Anlaß zu gratulieren und für die Zukunft gute Wünsche zum Ausdruck zu bringen. Wer selbst ein rundes Jubiläum feiert, wird – hoffentlich – erfahren können, geschätzt und vielleicht sogar geliebt zu sein. Je länger die schon zurückgelegte Wegstrecke ist, desto eher wird sich mit der Freude darüber aber auch eine neue Nachdenklichkeit verbinden. Die Rückschau hebt zwar die guten und beglückenden Erfahrungen wieder ins Bewußtsein. Aber sie sollte doch auch die Versäumnisse nicht aussparen, die wir uns selbst anrechnen und zur Last legen müssen. Der Blick nach vorn wird uns vielleicht besorgt machen, und unsere Erwartungen werden von der Erfahrung mitbestimmt sein, daß unsere Vitalität und Flexibilität nicht gerade stärker werden. Für Zuversicht und ein festes Vertrauen in die Zukunft braucht es dann jedenfalls andere Quellen als nur einen oberflächlichen und naiven Optimismus.

Der Geburtsvorgang: ein kurzes Bulletin

Im Mai 2009 vollendet unsere Verfassung, das „Grundgesetz für die Bundesrepublik Deutschland", ihr 60. Lebensjahr. Am 8. Mai 1949, kurz vor Mitternacht, stimmten die Mitglieder des Parlamentarischen Rates in Bonn mit 53 gegen zwölf Stimmen dem von ihnen erarbeiteten Text endgültig zu. Die Chronisten haben sogar die genaue Uhrzeit der Abstimmung vermerkt: Es war um 23.55 Uhr[1]. Aber die scheinbar naheliegende Assoziation: „Also fünf Minuten vor zwölf!" gäbe nicht einmal die halbe Wahrheit wieder. Eher hat damals die Erinnerung an das Ende der nationalsozialistischen Herrschaft exakt vier Jahre zuvor die Beteiligten bewegt und zu zügiger Entschlossenheit angespornt.

Der nächtlichen Abstimmung folgen Tage äußerster politischer Agilität. Die westlichen Besatzungsmächte bekunden vorbehaltlich ihrer fortdauernden Rechte ihr Einverständnis. Zwischen dem 18. und dem 21. Mai stimmen – mit einer Ausnahme – alle westdeutschen Landtage dem Entwurf des neuen Grundgesetzes zu und bringen damit die Gründung der „Bundesrepublik Deutschland" auf den Weg. Nur Bayern versagt seine Zustimmung, beschließt jedoch zugleich, „die Rechtsverbindlichkeit dieses Grundgesetzes auch für Bayern" anzuerkennen, wenn es in zwei Dritteln der beteiligten Länder angenommen sei. Am 23. Mai 1949 wird das Grundgesetz dann von den Mitgliedern des Parlamentarischen Rates und den Ministerprä-

sidenten der Länder in einer Feierstunde in Bonn unterzeichnet und förmlich verkündet. Es tritt, wie noch heute in Art. 145 Abs. 2 GG nachzulesen ist, „mit Ablauf des Tages der Verkündung in Kraft". Am 24. Mai 1949 um 0.00 Uhr beginnt damit auch – zeitgleich und in der Sache mit dem Prozeß der Verfassungsschöpfung untrennbar verbunden – die rechtliche Existenz der Bundesrepublik Deutschland. Auch sie begeht also ihren 60. Geburtstag.

Ein Bilanzversuch – und eine Anfrage

Die Aufgabe, redlich, selbstbewußt, aber auch selbstkritisch eine Bilanz dieser sechs Jahrzehnte zu ziehen, bleibt Sache der ganzen Gesellschaft. Jeder individuelle Versuch, einen Beitrag dazu zu leisten, ist unvermeidbar von subjektiven Aspekten mitbestimmt und muß sich auch seinerseits kritischer Nachfrage stellen. Auch ein entschiedener Anhänger dieser Verfassung ist davon nicht befreit.

Weder Überschwang noch Schönfärberei sollten also die Wahrnehmung der Realität trüben. Deren Bild möglichst schwarz in schwarz zu zeichnen wäre freilich ebensowenig angebracht. Was Kritik verdient, darf nicht unbeachtet bleiben. Aber auch überzogene Bescheidenheit wäre fehl am Platz. Denn wenn sich am Ende einer solchen bilanzierenden Rückschau ein positiver Saldo ergäbe, sollten wir uns freuen und zu diesem Befund gratulieren. Wir alle würden dann ja als Bürgerinnen und Bürger dieses Landes – nimmt man alles nur in allem – Nutznießer und Gewinner dieser sechs Jahrzehnte gewesen sein, und die, die bei uns leben, hätten ebenfalls daran teilgehabt.

Wie also steht es damit? Können wir uns beglückwünschen, weil wir – viele von uns von Anbeginn an – in diesem Staat und unter dieser Verfassung gelebt haben und auch heute – seit fast zwei Jahrzehnten sogar alle gemeinsam – leben? Oder überwiegen die Argumente, die uns mit dem Ergebnis eines fairen Abwägens von Soll und Haben eher unzufrieden sein lassen? Was würde einen solchen Glückwunsch an unsere eigene Adresse rechtfertigen? Was genauer läßt uns vielleicht doch ablehnend sein? Oder hindert die Politikverdrossenheit in unserem Land zu viele von uns sogar schon daran, eine solche sachorientierte Bestandsaufnahme überhaupt noch zu versuchen? Geben manche eher ihrer fast schon habituell gewordenen Neigung zu klagendem Selbstmitleid nach, als sich angesichts des uns doch Zugekommenen zufrieden zu zeigen und sich auch einfach einmal zu freuen?

Unsere Überlegungen beginnen mit einem kurzen Blick auf die damalige Situation unseres Landes. Dann ist im Rahmen des hier Möglichen auf die zentralen Elemente der Antwort einzugehen, die das Grundgesetz damals auf die Vergangenheit und für die Zukunft gegeben hat. Danach sollen drei signifikante Wegmarken in der Wirkungsgeschichte dieser Verfassung betrachtet und einige noch offene Fragen unseres Verfassungslebens angesprochen werden. Zum Abschluß wird dann die ak-

tuelle Diskussion um die fortdauernde Bedeutung des Grundgesetzes und um die richtigen Ansätze für seine Interpretation angesprochen werden und zum Versuch einer Gesamtwürdigung hinführen.

Wie es damals um uns stand

Mit dem Inkrafttreten des Grundgesetzes hat unzweifelhaft ein neuer Abschnitt deutscher Geschichte begonnen. Das Gewicht dieser Zäsur kann man kaum wirklich erfassen, ohne sich zuvor erneut die Zeitumstände zu vergegenwärtigen, in denen – und für die und in die hinein – das Grundgesetz erarbeitet und verkündet worden ist. Vier Jahre zuvor hatte die totale Kapitulation zugleich das Ende der nationalsozialistischen Gewaltherrschaft gebracht. Daß das in Wahrheit auch Befreiung bedeutete, wurde damals freilich nur von wenigen wahrgenommen. Für alle wurde dagegen nun Schritt um Schritt das grauenhafte Ausmaß auch der moralischen Katastrophe offenbar, die über das Land gekommen war. Die physischen und psychischen Folgewirkungen der vollständigen Niederlage wuchsen von Tag zu Tag. Mehr als zehn Millionen Flüchtlinge und Vertriebene waren in das – de facto längst geteilte – Land geströmt. Hunger und winterliche Kälte bedrängten fast alle. Zehntausende Soldaten des Krieges waren noch, vor allem in der Sowjetunion, in Gefangenschaft; von dort sollten die letzten Überlebenden erst 1955 die Heimkehr erleben.

Dieser Lage entspricht der eigentümlich signalhafte Charakter des Grundgesetzes, wie er in den drei Grundlinien seiner Antwort auf die Vergangenheit exemplarisch deutlich wird. Zum einen dokumentiert diese Verfassung, die aus wohlerwogenen Gründen damals doch nicht so genannt wurde[2], den Willen zu einem politischen, mentalen und moralischen Neubeginn von Grund auf. Nach den Schrecklichkeiten der nationalsozialistischen Herrschaft erteilt sie jeder Form totalitärer Gewaltherrschaft eine klare Absage. Zum andern knüpft sie durchaus an die Tradition und die Prinzipien ihrer Vorgängerin aus Weimar an, entscheidet sich jedoch in Abgrenzung von ihr zugleich für ein neues Modell parlamentarisch-demokratischer Regierungsform, dessen Elemente seitdem manche Nachahmung in Verfassungen anderer Länder gefunden haben. Schließlich versucht sie in fast beschwörender Weise, die Grundsubstanz ihrer Antwort in die Zukunft hinein festzuschreiben.

Das Grundgesetz als dreifache Zeitansage

Angesichts der dramatischen Situation jener Tage darf das Grundgesetz in der Tat als eine ebenso beeindruckende wie logisch-konsequente Zeitansage gewertet werden. Das Wort „Zeitansage" ist dabei durchaus absichtsvoll gewählt. Daß Entschei-

dungen von fundamentaler Bedeutung getroffen wurden, ist den meisten Menschen damals freilich kaum ins Bewußtsein gedrungen. Noch immer verdrängte die Sorge um das Durchkommen und um das tägliche Brot alles andere.

Aber nun beginnt die neue Verfassung mit einer Aussage, die gleichermaßen als Feststellung wie als Programm gelesen werden will: „Die Würde des Menschen ist unantastbar" (Art. 1 Abs. 1 GG). Das ist fürwahr, wie die Jüngeren unter uns heute vielleicht sagen würden, ein „hammerharter" Satz. Er wird sofort noch bekräftigt: Diese Würde des Menschen „zu achten und zu schützen ist Verpflichtung aller staatlichen Gewalt". „Darum" folgt das Bekenntnis zu „unverletzlichen und unveräußerlichen Menschenrechten", und den „nachfolgenden Grundrechten" wird eine betonte Vorrangstellung in der Verfassung insgesamt eingeräumt und ausdrücklich die Kraft zugesprochen, „Gesetzgebung, vollziehende Gewalt und Rechtsprechung als unmittelbar geltendes Recht" zu binden. (Art. 1 Abs. 2 und 3 GG)[3].

Das also soll von nun an „ohne wenn und aber" Fundament und Maßstab des politischen Handelns und der rechtlichen Ordnung in diesem Land sein. Mit dieser zentralen Botschaft erteilt die neue Verfassung zugleich jeder Art menschenverachtender, totalitärer Herrschaft eine klare Absage. Politisch und moralisch, sozial gerecht und um des friedlichen Zusammenlebens aller willen soll von Grund auf ein neuer Anfang für das Gemeinwesen gemacht werden.

Die fundamentale Bedeutung dieser „Zeitansage" kann man wohl wirklich nur angemessen einschätzen, wenn man die Zeit im Blick behält, in die hinein sie 1949 erfolgt ist. Nach meiner persönlichen Auffassung ist eben das jedoch auch eine unverzichtbare Voraussetzung für die unverkürzte Wahrnehmung der Maßstäbe, die auch noch nach 60 Jahren für jede Diskussion über die Bedeutungsgehalte gerade auch des ersten Satzes unserer Verfassung gelten sollten. Die Geschichte entläßt uns auch in dieser Hinsicht nicht.

Das Grundgesetz hat weiterhin wichtige Grundentscheidungen der Weimarer Verfassung wieder aufgenommen. Es bewahrt und erneuert das demokratische, das republikanische und insbesondere das Rechtsstaatsprinzip und formt die ersten sozialstaatlichen Anstöße der Weimarer Verfassung in Art. 20 und 28 GG zu einer gleichrangigen Staatsfundamentalnorm aus. Zugleich antwortet es jedoch auf die strukturellen Schwächen der Weimarer Verfassung, die schlußendlich zum Scheitern der Republik erheblich beigetragen haben, mit einem gänzlich neuen Konzept parlamentarisch-demokratischer Regierungsform.

Zur Erinnerung: Die Weimarer Verfassung hatte bekanntlich in ihrem Art. 53 WRV die Zuständigkeiten der monarchischen Staatsspitze aus der Bismarckschen Reichsverfassung weitgehend in das neue Amt des Reichspräsidenten hinüberprojiziert. Danach ernannte – und entließ – allein der Reichspräsident den Reichskanzler. Nach Art. 54 WRV bedurften dieser und seine Minister jedoch zu ihrer Amtsführung zugleich des Vertrauens des Reichstags. Ein Mißtrauensvotum des Parlaments war aber nicht an besondere Voraussetzungen gebunden. Fand sich

dafür eine Mehrheit, war der Kanzler aus dem Amt geworfen, auch wenn diese Mehrheit nicht gewillt oder nicht fähig war, ihrerseits eine neue Regierung zu bilden. Diese doppelte Abhängigkeit des Reichskanzlers ließ ihn also gewissermaßen stets an zwei seidenen Fäden hängen. Riß – weshalb auch immer – auch nur einer von beiden, waren er und sein Kabinett aus dem Amt entfernt, und es begann erneut eine „regierungslose" Zeit. Hinzu kam, daß der Reichspräsident nach Art. 48 WRV unter bestimmten Umständen die Gesetzgebungszuständigkeit an sich ziehen und durch Verordnungen wahrnehmen konnte, die nur noch der Gegenzeichnung durch den Reichskanzler bedurften. Im Ergebnis war so dem ohnehin geschwächten Parlament und seinen Parteien gleichsam von Verfassung wegen auch der Rückzug aus der vollen Verantwortung für Bestand und Leitung des Gemeinwesens eröffnet.

Diese Konstruktionsfehler der Weimarer Verfassung wirkten sich zunehmend destabilisierend aus, je schwieriger angesichts des Anwachsens der radikalen Gruppierungen die Bildung demokratischer, republikfreundlicher Regierungen wurde. Daß den Feinden der Republik schließlich die Regierungsmacht formal „übertragen" wurde, ändert nichts daran, daß sie sie eben auch „ergreifen" konnten – mit schrecklichen Konsequenzen.

Das Grundgesetz vermeidet diese Schwächen eines semiparlamentarischen Systems und konzipiert stattdessen ein unverkürztes vollparlamentarisches Regierungssystem. Es ist nun ausschließlich Sache des Bundestages, mit absoluter Mehrheit den Bundeskanzler zu wählen. Das Vorschlagsrecht des Bundespräsidenten hat eher formale Bedeutung. Auch im äußersten Fall kann dieser nur Neuwahlen auslösen oder einer Minderheitsregierung den Weg freigeben. Damit ist die Position des Kanzlers deutlich gestärkt. Im Verbund mit seiner Richtlinienkompetenz nach Art. 65 GG ist auch die Handlungsfähigkeit des Kabinetts stabilisiert; die einzelnen Bundesminister sind nicht mehr einem direkten Mißtrauensvotum des Bundestages ausgesetzt. Bei alledem kommt jedoch dem „konstruktiven Mißtrauensvotum" des Art. 67 GG gleichsam die Funktion eines Schlußsteins zu. Das Parlament kann zwar, wenn sich in ihm eine neue Mehrheit bildet, den Bundeskanzler auch während der laufenden Amtsperiode aus dem Amt entfernen. Aber dieses Recht kann es nur ausüben, indem es mit absoluter Mehrheit einen Nachfolger wählt. So ist gewährleistet, daß regelmäßig eine von der Parlamentsmehrheit gewählte und im Zweifel auch getragene Regierung im Amt ist.

Diese konsequente Verwirklichung des Prinzips der repräsentativen parlamentarischen Demokratie ist das zentrale Element der Antwort des Grundgesetzes auf das Scheitern von Weimar. Es ist nicht zuletzt die Regelung des „konstruktiven Mißtrauensvotums", die unser Land bis heute vor der fatalen Schwächung durch sich kurzfristig wiederholende Regierungswechsel bewahrt hat.

Schließlich aber hat das Grundgesetz aus der doppelten Erfahrung des Scheiterns der Weimarer Demokratie und der Katastrophe der nationalsozialistischen Dikta-

tur noch eine überraschende und doch letztlich logische Konsequenz gezogen. Es macht den Versuch, die fundamentalen Grundsätze seiner neuen Ordnung auch in die Zukunft hinein festzuschreiben und so deren Geltung dauerhaft zu sichern. In Art. 79 Abs. 3 wird, neben einer Bestandsgarantie für das föderalistische System, jede Änderung dieser Verfassung, durch welche „die in den Artikeln 1 und 20 niedergelegten Grundsätze berührt werden" würden, für *unzulässig* erklärt. Die Substanz des großen Eröffnungsartikels und die schon aus Weimar überkommenen fundamentalen Prinzipien der Staatsgestaltung in Art. 20 sollen also für immer vor jeder Abschwächung oder inhaltlichen Entleerung geschützt sein.

Lebendige Verfassung im Wandel

Diese „Ewigkeitsklausel" des Grundgesetzes hat aber seine Offenheit und Flexibilität gegenüber gravierenden politischen und gesellschaftlichen Veränderungen keineswegs beeinträchtigt. Auch wenn im Umgang mit einer Verfassung und ihrer Textgestalt stets Behutsamkeit walten sollte, muß diese doch auf einen einschneidenden Wandel im Leben der staatlichen Gemeinschaft reagieren und Antwort geben können.

Zwischen 1951 und 2006 haben Bundestag und Bundesrat als die dafür zuständigen Organe 52 „Gesetze zur Änderung des Grundgesetzes" beschlossen. Die dabei erfolgten Veränderungen des Verfassungstextes sind natürlich von unterschiedlichem Gewicht, und kritische Nachfrage wird da oder dort auch ein allzu heftiges Wehen des schnellen Zeitgeistes ausmachen können. Daß vor allem in den ersten Jahren noch manche Nachbesserung notwendig wurde, verwundert ebenso wenig wie eine deutliche Häufung von Änderungsgesetzen nach dem „Machtwechsel" von 1969. Aus der Gesamtheit der Fälle ragen jedoch einige deutlich heraus. Sie versuchten jeweils, auf besonders einschneidende Veränderungen in der Gesamtsituation unseres Landes zu antworten, und sie waren demgemäß besonders heftig umstritten. Auf drei dieser Verfassungsänderungen wird im folgenden etwas näher eingegangen, weil sie in gewisser Weise zugleich Marksteine zwischen unterscheidbaren Perioden in der Geschichte der Bundesrepublik und ihrer Verfassung darstellen.

Zuerst sind hier – die Auswahl bleibt natürlich subjektiv mitbestimmt – diejenigen Änderungen des Grundgesetzes zu nennen, mit denen das Parlament 1956 die verfassungsrechtlichen Konsequenzen aus der Errichtung der Bundeswehr und dem im Jahr zuvor erfolgten Beitritt der Bundesrepublik zur NATO zieht. Die vorausgegangenen Auseinandersetzungen hatten die ganze Gesellschaft außerordentlich bewegt. Die Hoffnung vieler, es könne für unser Land eine von einem absoluten Pazifismus geprägte Zukunft in der Mitte eines konfliktfreien Kontinents geben, hat sich freilich bis heute nicht erfüllt.

Ein gutes Jahrzehnt später wollte die große Koalition aus CDU/CSU und SPD mit der verfassungsrechtlichen Klarstellung der Rechte und Pflichten der einzelnen Staatsorgane im Fall eines außerordentlichen Notstands eine im Grundgesetz seit Anbeginn klaffende Lücke schließen. Die Auseinandersetzungen darüber erfaßten schließlich die ganze Gesellschaft, in der viele ein unkontrolliertes Übermächtigwerden der Staatsmacht fürchteten. Die im Juni 1968 erfolgte Verabschiedung der „*Notstandsverfassung*", die eine größere Zahl von Grundgesetzartikeln betraf, begünstigte das Entstehen der „außerparlamentarischen Opposition", die später dann zu einer der Quellen ernster Herausforderungen für den demokratischen Staat wurde.

Dabei hatte es der stufenweise Abbau der Vorbehaltsrechte der westlichen Siegermächte im Grund längst notwendig gemacht, eine eigenverantwortete Antwort auf das Dilemma zu geben, vor das sich jeder demokratische Staat gestellt sieht. Die Regelungen jeder Verfassung gelten naturgemäß zunächst immer der im voraus berechenbaren Normalität. Es ist auf den ersten Blick auch nur schwer von der Hand zu weisen, daß eine in jeder Hinsicht zureichende Normierung des staatlichen Handelns auch für alle nicht im voraus berechenbaren Details eines Ausnahmezustandes ohnehin unmöglich sei – Not kenne eben kein Gebot. Aber dieses Argument liefert selbst noch keine Bestimmung dessen, was vor dem Forum der Verfassung als Ausnahmezustand zu gelten hat, und unterschätzt die Gefahr willkürlicher Interpretationen und nicht mehr legitimierbaren Handelns einzelner, die gerade über Handlungsmacht verfügen.

Das Staatsrecht kann also hier nicht aufhören. Es muß versuchen, den normlosen Zustand zu überwinden, indem es im Rahmen des Möglichen denkbare Fälle des Staatsnotstands definiert, für diese dann veränderte und auch erweiterte Zuständigkeiten regelt und im übrigen gerade durch die deutliche Unterscheidung zwischen Ausnahmezustand und Normalität in jedem Fall auf der möglichst schnellen Rückkehr zur letzteren besteht.

In der Rückschau erscheint heute das Urteil erlaubt, daß das Grundgesetz mit seiner „Notstandsverfassung" von 1968 der äußerst sensiblen Mitte zwischen nicht verantwortbarer Untätigkeit und übertreibender Aktivität sehr nahe gekommen ist. Vollständig auflösbar ist das beschriebene Dilemma für einen demokratischen Staat wohl nicht. In der Bundesrepublik Deutschland gilt aber jetzt auch im Notstandsfall ein auf diesen hin modifiziertes Verfassungsgebot. Die dem Demokratieprinzip zuwiderlaufende These: „Souverän ist, wer über den Ausnahmezustand entscheidet!" hat ihre Geltung hier verloren.

Das Grundgesetz und der Prozeß der Wiedervereinigung

Ein dritter, besonders einschneidender Vorgang einer Grundgesetzänderung war schließlich die große *Verfassungsreform*, mit der zwischen 1990 und 1994 der Prozeß der Wiederherstellung der staatlichen Einheit Deutschlands in mehreren Schritten verfassungsrechtlich vorbereitet, untermauert und aufgearbeitet worden ist. Bis heute wollen einem die Komplexität, die Ablaufgeschwindigkeit besonders der ersten Phase und die Ergebnisse dieses bisher bedeutsamsten Änderungsvorhabens als schier atemberaubend erscheinen.

Von seiner Entstehung an hatte das Grundgesetz das Ziel der Wiederherstellung der staatlichen Einheit Deutschlands an drei Stellen thematisiert. In der Präambel war der Wille, die „nationale und staatliche Einheit zu wahren", bekräftigt und erklärt worden, man habe „auch für jene Deutschen gehandelt, denen mitzuwirken versagt war". Und „das gesamte Deutsche Volk" blieb „aufgefordert, in freier Selbstbestimmung die Einheit und Freiheit Deutschlands zu vollenden". Daneben hatte das Grundgesetz damals zwei mögliche Wege zur Erreichung dieses Ziels benannt. Es hatte zum einen im Art. 23 GG seinen damaligen Geltungsbereich durch eine Aufzählung der alten Bundesländer markiert und danach lapidar bestimmt: „In anderen Teilen Deutschlands ist es nach deren Beitritt in Kraft zu setzen." In einem gewissen Spannungsverhältnis dazu schien freilich von Anfang an der damalige Schlußartikel 146 GG zu stehen: „Dieses Grundgesetz verliert seine Gültigkeit an dem Tage, an dem eine Verfassung in Kraft tritt, die von dem Deutschen Volke in freier Entscheidung beschlossen worden ist."

Vom Spätherbst des Jahres 1989 an waren diese beiden Bestimmungen bald in Wissenschaft, Publizistik und Politik heftig umkämpft. Während die Bundesregierung und auch die Mehrheit in der am 18. März 1990 ersten frei gewählten Volkskammer den *Beitritt* der DDR gemäß Art. 23 anstrebten, stand dem zunächst die These gegenüber, daß mit Art. 146 auch ein anderer, sogar bevorzugenswerter Weg zur Wiedervereinigung offenstehe. Als sich dann die tatsächliche politische Entwicklung immer deutlicher der Lösung nach Art. 23 zuneigte, wurde die Gegenthese dahingehend zugespitzt, daß die Wiederherstellung der deutschen Einheit gerade *nur* auf dem Weg über die Schaffung einer neuen Verfassung zu erfolgen habe. Die Forderung nach einer neuen Verfassung für das wiedervereinigte Deutschland verselbständigte sich dann immer mehr, und der – inzwischen geänderte – Art. 146 wurde von manchen als *verbindlicher Auftrag* des Grundgesetzes dazu interpretiert und entsprechend politisch verfochten[4]. Dabei zeigte der gesamte Kontext klar, daß das Grundgesetz sich 1949 keineswegs bedingungslos zur Disposition gestellt, sondern sein eigenes Außerkrafttreten *gerade*, aber eben eigentlich auch *nur* für den Fall angekündigt hatte, daß eine Wiederherstellung der Einheit Deutschlands allein über die Erarbeitung und Verabschiedung einer neuen Verfassung durch das ganze Volk oder seine Repräsentanten möglich werden würde – und nicht auf dem Weg des „Beitritts" nach Art. 23[5].

Unterstützend wurde auch der – vorgeblich fortdauernde – „Provisoriumscharakter" des Grundgesetzes erneut thematisiert und Art. 146 als Bestätigung dafür in Anspruch genommen. Daß das Grundgesetz 1949 in seiner Präambel dem staatlichen Leben „für eine Übergangszeit" eine neue Ordnung gegeben hatte, war zuvor eher selten diskutiert worden. So war das „Provisorium" Grundgesetz in die Jahre gekommen und dabei immer überzeugter auch als eine vollgültige Verfassung akzeptiert worden. Von Legitimationsdefiziten des Grundgesetzes war weniger die Rede gewesen, und in jedem Fall galten sie als längst geheilt[6].

Jetzt aber war plötzlich wieder heftig umstritten, in welchem Sinn denn das Grundgesetz ursprünglich als ein Provisorium gewollt gewesen sei und ob sein provisorischer Charakter nicht notwendig das Ereignis der Wiedervereinigung überdauert habe und also fortwirke. Dagegen war jedoch geltend zu machen, daß die Formulierung „für eine Übergangszeit" eben einen *zeitlichen*, *nicht* aber einen *materiell-inhaltlichen* Vorbehalt markiert hatte und daß das Grundgesetz also in dieser Hinsicht – mit seinen fundamentalen Bestimmungen über die Grundrechte, über die grundlegenden Staatsziele und über die Grundlinien der Staatsorganisation – von Anbeginn an nichts weniger als „provisorisch" gewesen ist. In der Tat hätte sich ein ungeteiltes Volk ja mit ihm als der Grundregel seines Zusammenlebens hervorragend auf Dauer einrichten können.

Der Streit darüber, ob das Grundgesetz – nach den notwendigen Änderungen und Ergänzungen – auch weiterhin die Verfassung für Deutschland sein könne oder ob das wiedervereinigte Deutschland eine andere, neue Verfassung brauche, dauerte auch über den im September 1990 abgeschlossenen Einigungsvertrag[7] hinaus an. Mit diesem Vertrag und den in ihm enthaltenen „einigungsbedingten Änderungen des Grundgesetzes" hatte jedoch die notwendige Reform des Grundgesetzes bereits begonnen. Sie ist mit der Einfügung eines umfangreichen, die Verwirklichung der Europäischen Union betreffenden neuen Artikels 23 im Dezember 1992 fortgesetzt und mit der endgültigen Beschlußfassung von Bundestag und Bundesrat über die im Einigungsvertrag noch offen gebliebenen „*weiteren*" Verfassungsänderungen im Spätherbst 1994 zum Abschluß gekommen. Zuvor hatte eine „Gemeinsame Verfassungskommission" in mehrjähriger intensiver Arbeit die dafür notwendigen Kompromisse herbeigeführt und so ein insgesamt breit akzeptiertes Ergebnis der Reform ermöglicht.

Der spektakuläre Vorgang, in dem innerhalb eines knappen Jahres die Wiederherstellung der staatlichen Einheit Deutschlands erreicht werden konnte, hat die Standfestigkeit, die normative Kraft und zugleich die Flexibiliät des Grundgesetzes einer harten Bewährungsprobe unterzogen. Das Grundgesetz hat sie, wie ich meine, in beeindruckender Weise bestanden und seine Grundsubstanz ohne Schaden bewahren können.

Es gibt auch offene Fragen

Aber das ist keine Garantie auch für die Zukunft. Politische und gesellschaftliche Entwicklungen werden immer wieder zu neuen Anforderungen an den Staat führen, und die geltenden Normen der Verfassung werden sie weder immer steuern noch ihnen immer wehren können. Zu einem realistischen Ausblick gehört es deshalb, auch einige Probleme anzusprechen, deren Lösung die Verfassung tangieren und möglicherweise erneut zu gewissen Veränderungen ihres Normenbestandes Anlaß geben könnte.

Da steht zum Beispiel die verfassungsrechtlich wie verfassungspolitisch relevante Frage, ob der Bundestag nicht ein Selbstauflösungsrecht haben sollte. Auch die verfassungsgerichtliche Prüfung der Bedenken, die sich 1982/83 aus der auf dem Umweg über die „Vertrauensfrage" nach Art. 68 GG herbeigeführten Bundestagsauflösung ergeben haben, hat diese Frage nicht verstummen lassen. Freilich könnten sich die demokratischen Parteien dann aber durch den Rückzug auf Neuwahlen zu schnell der Verpflichtung entziehen, erforderlichenfalls auch mit sehr pragmatischen Zielsetzungen eine Koalition zu bilden.

Auch die breite Tendenz, innerhalb des politischen Gesamtsystems nach größeren Möglichkeiten partizipatorischer Mitwirkung für alle oder doch für möglichst viele zu suchen, legt eine ständig neue Reflexion dieses Problemfeldes nahe. Die Schöpfer des Grundgesetzes hatten freilich für ihre Entscheidung zugunsten des repräsentativen Demokratiekonzepts nach aller historischen Erfahrung gute Gründe[8]. So haben sie insbesondere die Wahl des Staatsoberhaupts der ausschließlich für diesen Zweck konstituierten Bundesversammlung überantwortet. Die einzige Ausnahme auf der Bundesebene bildet die für den Fall der Neuordnung von Ländergrenzen vorgesehene Volksabstimmung nach Art. 29 GG. Grundsätzlich sollten plebiszitäre Mitwirkungsmöglichkeiten auch auf der Landes- und der Kommunalebene jedoch die Zuständigkeiten der gewählten Organe zwar durchaus nach bestimmten Regeln ergänzen, nicht aber ersetzen können.

Daß auch das föderalistische Prinzip in Art. 79 Abs. 3 GG eine starke Absicherung erfahren hat, hindert nicht, daß sich aus ihm immer wieder als problematisch empfundene Folgerungen ergeben können. Die offenen Fragen der Föderalismusreform – unter ihnen etwa die nach der Wertung der Länderstimmen im Bundesrat – dürften, sollten sie sich als lösbar erweisen, fast notwendig verfassungsrechtliche Konsequenzen nach sich ziehen. Ähnliches gilt für Probleme, wie sie sich auch im weiteren Vollzug der Integration in der Europäischen Union immer wieder neu ergeben können. In diesem „Staatenverbund", der kein Bundesstaat und eben doch mehr als ein Staatenbund ist, kann die gegenwärtige Verteilung der Zuständigkeiten zwischen seinen Organen gewiß nicht sakrosankt sein. Und die offenbar möglichen Kompetenzkonflikte zwischen Gerichten auf europäischer Ebene und dem Bundesverfassungsgericht lassen erkennen, daß die Flexibilität der Verfassung sich auch in der Zukunft immer wieder neu wird bewähren müssen.

Die Kontinuität der Verfassung ist ein hohes Gut

Wie wichtig uns aber auch die Fortdauer ihrer unverkürzten Geltungskraft sein muß, soll nun noch an drei Vorgängen exemplarisch verdeutlicht werden. Der erste könnte eher als ein wenig skurril erscheinen. Die beiden anderen indes müssen mit wachsender Besorgnis bedacht werden.

Als mit der Einigung über die Bedingungen des Beitritts der DDR entschieden war, daß das Grundgesetz auch weiterhin die Verfassung für das nun wiedervereinigte Deutschland sein würde, hatte der ursprüngliche Art. 146 GG eigentlich seine Funktion verloren. Der Eventualfall, für den er geschaffen worden war, war nicht eingetreten. Aber um der Sicherung der erforderlichen Mehrheiten willen ist er damals nicht gestrichen, sondern in einer neuen, kompromißbedingten Formulierung erhalten geblieben. Was er jetzt auszusagen vermag, ist freilich politik- wie verfassungstheoretisch wohl kaum mehr als eine Trivialität – es sei denn, man wollte in ihm die versteckte Einladung erkennen, dem Grundgesetz von neuem nur einen „ja schließlich provisorischen" Charakter zu bescheinigen.

Ein dauerhafter Schaden für die politische Kultur unseres Landes stünde jedoch zu befürchten, wenn die negativen Reaktionen gewisser Teile der Öffentlichkeit auf Entscheidungen von Abgeordneten, die eindeutig von Art. 38 GG gedeckt sind, in unserem Land Schule machen sollten. Die Vorgänge des Jahres 2008 im Hessischen Landtag und um ihn herum sind hinreichend bekannt. Nicht hinreichend bekannt sind dagegen allem Anschein nach bei manchen die Verfassungsbestimmungen über das freie Mandat von Abgeordneten und über die Notwendigkeit der Unterscheidung zwischen erwünschter Fraktionsdisziplin und unzulässigem Fraktionszwang. Deutlich unterentwickelt ist offenbar weiter das Gespür dafür, was eine Gewissensentscheidung kennzeichnet – und daß das flotte Urteil anderer Personen, es handle sich gar nicht um eine solche, meist auf ein hohes Maß an Arroganz bei den Urteilenden schließen läßt. Schließlich erstaunt die bestürzt machende Maßlosigkeit mancher innerparteilichen Verbalattacken gegen Abgeordnete, die eine zwar vielleicht unerwünschte, aber eben doch völlig legitime Entscheidung getroffen haben. Der Satz von der Würde des Menschen und ihrer Unantastbarkeit läßt auch hier grüßen!

Besonders bedenkenswert und problemgeladen erscheint aber schließlich die Entwicklungsrichtung einer verfassungsrechtlichen Diskussion, die sich seit einer Reihe von Jahren immer deutlicher abzeichnet. Sie führt uns an den Anfang des Grundgesetzes und damit zugleich an den Ansatzpunkt unserer Betrachtungen zurück.

Angeregt schon durch den Konvent von Herrenchiemsee und dessen Motto, daß „der Staat für den Menschen da" sei und „nicht der Mensch für den Staat", hatte der Parlamentarische Rat mit dem ersten Satz des Grundgesetzes nicht einfach irgendein Grundrecht fixiert. Mit den Worten: „Die Würde des Menschen ist unantastbar" hatte er vielmehr bewußt und im Wissen um ihre unzählbaren Verletzungen

während der nationalsozialistischen Herrschaft ein unverfügbares Fundament an den Anfang stellen wollen, auf dem die gesamte Ordnung des neu zu begründenden Gemeinwesens aufbauen und von dem sie insgesamt getragen und legitimiert sein sollte. Im Sinn dieser Intention ist die Eingangsbestimmung des Grundgesetzes lange praktisch unangefochten als „Basis für ein ganzes Wertsystem" verstanden worden, in der der objektive „sittliche Wert der Menschenwürde" zugleich zum maßgebenden Rechtswert und zum „obersten Konstitutionsprinzip allen objektiven Rechts"[9] erhoben worden ist. Der zentrale Wert der Menschenwürde stellt demnach im Verhältnis zu den anderen, vor allem in den „nachfolgenden Grundrechten" verfassungsrechtlich verankerten Werten gleichsam einen Obersatz dar, ohne selbst im strengen Sinn ein Grundrecht zu sein. Aber anders als für die Grundrechte, die zwar nicht in ihrem Wesensgehalt, aber immerhin nach Maßgabe des Art. 19 GG eingeschränkt werden dürfen, gilt für den Rechtswert der Menschenwürde eine absolute Bestandsgarantie. Daraus folgt insbesondere, daß der Wert der Menschenwürde – und damit der Anspruch auf ihre Unantastbarkeit – nicht Gegenstand einer wechselseitigen Güterabwägung werden kann, wenn zwischen ihm und einem der als „nachfolgend" bezeichneten Grundrechte ein Konflikt zu bestehen scheint oder auch wirklich besteht.

Dieser insbesondere von Günter Dürig in seiner berühmten Erstkommentierung zu Art. 1 Abs. 1 GG[10] begründeten Position ist nun vor einigen Jahren Matthias Herdegen in einer umfassenden Neuinterpretation des Art. 1 GG entgegengetreten[11]. Herdegen bestätigt zwar, daß der Parlamentarische Rat mit der Menschenwürdeklausel „einen Staat und Verfassung vorgeordneten Anspruch"[12] in das positive Verfassungsrecht übernehmen wollte. Aber für ihn verliert die Entstehungsgeschichte weitgehend ihre Bedeutung. Allein „die Exegese der Menschenwürde als Begriff des positiven Rechts" und das Faktum ihrer Nennung in der Verfassung seien „für die staatsrechtliche Betrachtung maßgebend"[13]. Zwar sei durch Art. 1 Abs. 1 ein „kategorialer Würdeanspruch aller Menschen" begründet. Jedoch „sind Art und Maß des Würdeschutzes für Differenzierungen durchaus offen, die den konkreten Umständen Rechnung tragen"[14]. Damit macht Herdegen, wie die weitere Kommentierung zeigt, insbesondere zwei große Felder der wissenschaftlichen wie der politischen Diskussion in sehr prinzipieller Weise neu zum Gegenstand auch der verfassungsrechtlichen Auseinandersetzung: zum einen die Folgeprobleme der unbestreitbar rasanten Entwicklung der Biomedizin und der Biotechnologie und ihrer Forschungsmöglichkeiten und zum anderen die Frage nach dem Beginn der Existenz eines Menschen, deren Beantwortung natürlich auch den Zeitpunkt bestimmt, zu dem der uneingeschränkte Schutz der Menschenwürde einzusetzen hat.

Nicht nur die Grenzen der eigenen Sachkompetenz verhindern es, die Position Herdegens hier weiter zu verfolgen. Sie hat eine längere Vorgeschichte, auf deren Hintergrund sie durchaus gesehen werden muß, und findet zudem in allerjüngster

Zeit vermehrt auch anderweitige Unterstützung[15]. Im Rahmen unserer Betrachtung muß also der Hinweis genügen, daß insbesondere Ernst-Wolfgang Böckenförde der Position Herdegens mehrfach und nachdrücklich mit für mich überzeugender Argumentation entgegengetreten ist[16]. Er kommt dabei letztlich zu dem Ergebnis, daß in der Interpretation Herdegens „die fundamentale Norm des Grundgesetzes der tragenden Achse verlustig" zu gehen droht[17].

Freude, Nachdenklichkeit und Genugtuung

So werden am 60. Geburtstag des Grundgesetzes nicht nur die Festredner insgesamt durchaus gute Gründe haben, unserer Verfassung ein gutes Zeugnis auszustellen. Subjektive Gefühle einzelner Mitbürger, noch immer nicht in einer wirklichen Demokratie zu leben, sollten sie daran nicht ernstlich hindern. Denn die Existenz und das Fortbestehen dieser Verfassung gibt bei diesem Jubiläum wirklich Anlaß zur Freude darüber, unter und mit einer der freiheitlichsten Verfassungen der Welt leben zu dürfen. Das schließt nachdenkliche Offenheit für neue Entwicklungen nicht aus, und es macht angesichts mancher Tendenzen auch besorgte Wachsamkeit keineswegs überflüssig. Dieser Verfassung und uns selbst sollten wir aber an diesem Tag viele Mitbürgerinnen und Mitbürger wünschen, die sie für wichtig halten, sie hochschätzen und dann und wann sogar auch einmal ein wenig stolz auf sie sind.

ANMERKUNGEN

[1] Der Parlamentarische Rat u. das Grundgesetz, hg. v. Deutschen Bundestag (Berlin 2008) 19.

[2] Zu den näheren Überlegungen vgl. G. Leder, Das Grundgesetz als Aufnahme, Antwort u. Neubeginn, in: Bildung – Politik – Verfassung (Hildesheim 1999) 150ff.

[3] Zur Erinnerung: Die Weimarer Reichsverfassung 1919 hatte noch mit dem Satz: „Das deutsche Reich ist eine Republik" begonnen. Von den Grundrechten hatte sie erst in ihrem letzten Abschnitt gehandelt und sie insgesamt weitgehend zur Disposition des Gesetzgebers gestellt.

[4] Nur als ein Beispiel vgl. M. Sachs, Das Grundgesetz im vereinten Deutschland, in: JuS (1991) 985ff.

[5] Die Begründung dazu im einzelnen bei G. Leder, Die „Anwendung des Art. 146 des Grundgesetzes" – eine unendliche Geschichte?, in: Sozialethik u. politische Bildung (FS Bernhard Sutor, Paderborn 1995) 285ff.

[6] So eindeutig die herrschende Meinung. A. A. aber z.B. H.-P. Schneider, Die verfassunggebende Gewalt; in: Handbuch des Staatsrechts, Bd. 7, hg. v. J. Isensee u. P. Kirchhof (Heidelberg 1992) 22f.

[7] Es ist heute schon wieder nicht ohne Reiz, sich den vollständigen Titel dieses Vertrags in Erinnerung zu rufen: „Vertrag zwischen der Bundesrepublik Deutschland und der Deutschen Demokratischen Republik über die Herstellung der Einheit Deutschlands".

[8] Vgl. dazu Beratungen u. Empfehlungen zur Verfassungsreform, hg. v. Presse- u. Informationszentrum des Deutschen Bundestages = Zur Sache 3/76, 45–70.

[9] Grundgesetz. Erstkommentierung zu Art. 1 Abs. 1, Rdnr.4, verfaßt v. G. Dürig, Kommentar hg. v. Th. Maunz u. G. Dürig u.a.

[10] Dem vollständigen Text müssen heute auch Besitzer des genannten Kommentars etwas mühsam nachspüren, wenn sie nicht einer weitsichtigen Anregung gefolgt sind und ihn auch bei seiner Ersetzung durch den neuen Kommentartext gesondert aufbewahrt haben.

[11] Diese hat nun die ursprüngliche Kommentierung durch G. Dürig in Grundgesetz. Kommentar (A. 9) ersetzt.

[12] Ebd. Rdnr. 17.

[13] Ebd. Rdnr. 17.

[14] Ebd. Rdnr. 50.

[15] Nach einem Bericht der FAZ v. 24.11.2008 über eine Veranstaltung der Carl Friedrich von Siemens Stiftung mit der Überschrift: „Was kommt nach dem Grundgesetz?" hat der Staatsrechtler Horst Dreier sich dort nachdrücklich gegen eine „Sakralisierung" des Grundgesetzes gewandt und offenbar in dem neugefaßten Art. 146 GG ein geeignetes Instrument gesehen, mit dem die Verbotssperre der „Ewigkeitsklausel" des Art. 79 Abs. 3 GG überwunden werden könne. Es ist unübersehbar, daß es auch der weiteren Durchsetzung der Position von Herdegen zugute käme, wenn das gelänge.

[16] So zuerst E.-W. Böckenförde, Die Würde des Menschen war unantastbar, in: FAZ, 3.9.2003, 33.

[17] Ders., Bleibt die Menschenwürde unantastbar? in: Blätter für deutsche u. internationale Politik, H. 10/2004, 1216ff., 1218.

UMSCHAU

Das Leben könnte gut sein

Die Tagebücher der Ruth Maier

Im November 1942 schrieb Ruth Maier in ihr Tagebuch[1]: „Einmal nimmt alles ein Ende und dann ist alles gut. Es ist wie ein unruhiges Beben in meiner Brust. Ein Nagen: Was bist Du? Wozu lebst du? Alles, was ich begonnen habe, habe ich verfehlt. Es ist mir, als wäre es zu spät, als ginge mein Leben an etwas Wesentlichem vorbei. Der einzige Trost ist, die Hand auf die Stirne zu legen. In seinem eigenen Schmerz Beruhigung suchen."

Todesahnung und tiefe Resignation sprechen aus dieser Aufzeichnung der gerade einmal 22jährigen. Etwa drei Wochen später wurde Ruth Maier verhaftet, per Schiff und Zug nach Auschwitz-Birkenau verbracht und dort unmittelbar nach der Ankunft am 1. Dezember 1942 in der Gaskammer ermordet. So endete das Leben einer jungen Frau, die uns in ihren Tagebuchaufzeichnungen und Briefen mit einer enormen Präsenz entgegentritt, mit einer tiefen Sehnsucht nach Entfaltung, nach Liebe, mit philosophischem Ernst und einer oft nicht weniger philosophischen Lust an Ironie und Spott, mit Mädchenträumen und den drückenden, existentiellen Problemen einer Exilantin, die als Jüdin vor Hitlers Herrschaft flüchten mußte und zugleich mit der Frage ringt, worin dieses ihr Judentum eigentlich besteht, und die von einer elementaren Empörung über das ihr und anderen angetane Unrecht beseelt ist. Das Leben von Ruth Maier, die mit so großen Talenten, mit Lebensfreude und Humor gesegnet war, hätte gut sein können, wenn es nicht unter dem Schatten der am Ende tödlichen nationalsozialistischen Verfolgung gestanden wäre.

Ruth Maier wurde am 10. November 1920 in Wien geboren. Ihre Eltern, Ludwig und Irma Maier waren säkularisierte Juden. Ihr Vater war Akademiker, Dr. phil., sprach acht oder neun Sprachen und arbeitete als Generalsekretär der österreichischen Postgewerkschaft sowie der im Geburtsjahr von Ruth Maier entstandenen internationalen Postgewerkschaft. Die Kindheit Ruths und ihrer eineinhalb Jahre jüngeren Schwester Judith verlief behütet und war reich an Anregungen; dazu gehören auch zahlreiche Auslandsreisen, die vermutlich im Zusammenhang mit der internationalen Tätigkeit des Vaters standen. Er stammte aus Žarošice in Mähren. Sein Weg in die Metropole Wien war der von vielen. Vor allem nach der Emanzipation von 1867 hatte es eine starke jüdische Zuwanderung aus den östlichen Kronprovinzen gegeben; der jüdische Bevölkerungsanteil stieg – bei allgemein kräftigem Ansteigen der Einwohnerzahl – von zwei auf zehn Prozent. Alle Erscheinungsformen jüdischen Lebens waren vorhanden: von der Orthodoxie bis hin zur völliger Säkularisierung im großstädtischen Umfeld. Letzteres traf auf die Familie Maier zu, die sich von der jüdischen Tradition weitgehend abwendete. 1926 wurde Ruth bei der Jüdischen Gemeinde abgemeldet, zu Hause feierte man Weihnachten.

Ludwig Maier tritt uns auf den Abbildungen im Buch als ein Mann bildungsbürgerlichen Typus' entgegen: gepflegte Erscheinung, Dreiteiler, Krawatte, im Hintergrund die Bücherwand. Aber diese Attribute gehören hier nicht zu einem saturierten

Bildungsbürger, sondern zu einem Arbeiterbewegungs-Intellektuellen, wie gerade das österreichische Judentum eine ganze Reihe sehr bedeutender hervorgebracht hat. Die sozialistische Arbeiterbewegung war weitgehend frei von Antisemitismus und in ihrer utopischen Perspektive einer Welt der Freien und Gleichen konnte die traditionelle messianische Gerechtigkeitssehnsucht, säkular gewendet, aufgehen. Das Wien, in das Ruth Maier geboren wurde, galt in Europa als die Stadt, die der sozialistischen Vision am nächsten kam. Es war nicht mehr das Vorkriegs-Wien unter dem christlichsozialen Bürgermeister Karl Lueger (1844–1910), der sich als antisemitischer Volkstribun gerierte. Die Einführung des allgemeinen und gleichen Wahlrechts für beide Geschlechter 1918 hatte eine stabile Dominanz der Sozialdemokratie zur Folge, aus der das „Rote Wien" mit seiner fortschrittlichen Wohnungsbau-, Sozial- und Kulturpolitik erwuchs. In dieses Milieu wurde Ruth Maier hineingeboren. Das Haus, in dem die Maiers lebten und in dem der Vater auch seine Büroräume hatte, war ebenfalls ein Produkt dieser Epoche: ein modernes Wohnhaus im Bauhausstil im 18. Bezirk.

Ludwig Maier starb am 28. Dezember 1933 unerwartet im Alter von nur 51 Jahren an einer Wundrose. Seine Tochter Ruth war erst 13 Jahre alt. Politisch muß die Zeit gerade für ihn als Funktionär der sozialdemokratischen Arbeiterbewegung höchst angespannt gewesen sein. Seit dem 7. März 1933 regierte der christlichsoziale Kanzler Engelbert Dollfuß (1892–1934) auf der Basis eines Ermächtigungsgesetzes und steuerte im Bund mit den paramilitärischen Heimwehren auf eine Diktatur zu. Den Kulminationspunkt dieser Entwicklung, das erfolglose Aufbäumen der Sozialdemokraten gegen die Zerstörung der Demokratie im Februaraufstand 1934, erlebte Maier nicht mehr. Doch der erste Tagebucheintrag von Ruth Maier nach dem Tod ihres Vaters vermerkt die Auflösung der sozialdemokratischen Partei: „Es wird Hausdurchsuchung sein. Ich hab' hübsch Angst."

Die sozialistische Gedankenwelt ist in den Aufzeichnungen von Ruth Maier präsent, ohne eine zentrale Rolle zu spielen. Fast noch wichtiger ist ein anderer Zug der Wiener Moderne: eine zuweilen etwas handgestrickte Traumanalyse à la Sigmund Freud (1856–1939). Dennoch belegen zahlreiche Notizen, manchmal auch längere Passagen, daß sie auch das politische Geschehen genau beobachtete. Mit dem sogenannten „Anschluß" Österreichs am 13. März 1938 brach dieses mit brutaler Wucht über die politischen Gegner des Nationalsozialismus, vor allem aber über die Juden des Landes herein. Aus der unmittelbaren „Anschlußzeit" liegen keine Tagebücher vor, doch die Notizen vom Herbst geben hinreichend Aufschluß über die Pogromstimmung, die seit dem März in Österreich herrschte und eine Katalysator-Funktion für die NS-Judenpolitik hatte.

„Der von der österreichischen Bevölkerung getragene Pogrom im Zuge des ‚Anschlusses', die wilden ‚Arisierungen' und die Häme des Publikums bei der öffentlichen Demütigung von Jüdinnen und Juden signalisierten den NS-Machthabern, daß die Menschen bereit waren, eine radikalere Politik gegenüber der jüdischen Bevölkerung mitzutragen", schreibt der Historiker Albert Lichtblau in seiner „Geschichte der Juden in Österreich" (2006). Eine massive Fluchtbewegung setzte ein: Bis zum Beginn des Zweiten Weltkriegs verließen mehr als 120000 Juden das Land, etwa die Hälfte von ihnen Richtung Großbritannien und USA; etwas mehr als 10000 landeten in Mittel- und Südamerika, 18000 verschlug es nach Shanghai und über 9000, wie Ruths Onkel Oskar, gingen nach Palästina. Im Gegensatz zu den genannten boten die meisten euro-

päischen Zufluchtsländer keine dauerhafte Sicherheit, weil sie schon in der ersten Phase des Zweiten Weltkriegs von NS-Deutschland besetzt wurden. Fast 13 Prozent, nämlich 16692 der rund 130000 aus Österreich geflüchteten Juden wurden in den Zufluchtsländern aufgegriffen und ermordet.

Doch zurück ins folgenschwere Jahr 1938: Die Familie Maier muß ihre Wohnung abgeben und zur Untermiete in ein einziges Zimmer ziehen, die beiden Töchter müssen ihre angestammte Schule verlassen und eine jüdische Schule, das Chajes-Gymnasium, besuchen. Das ist die Begegnung mit einer bis dato unbekannten jüdischen Welt. Es bleibt eine Episode, die aber für die fortdauernde Auseinandersetzung von Ruth Maier mit ihrem Judentum von dauerhafter Bedeutung bleibt. Ende 1938 kann ihre Schwester Judith mit einem der sogenannten Kindertransporte nach England, wo man sich infolge des Novemberpogroms zur Aufnahme von 10000 jüdischen Kindern bereiterklärt hat. Ihre Mutter und Großmutter folgen in den nächsten Monaten. Wahrscheinlich, weil sie dort als Hausmädchen hätte arbeiten müssen, entscheidet sich Ruth gegen England und nimmt die Chance war, nach Norwegen zu gehen.

Hier hatte offenkundig das alte Solidarsystem der Postgewerkschaft funktioniert: Ruths Bürge und Gastgeber Arne Strøm aus Lillestrøm bei Oslo ist Funktionär des norwegischen Zweigs und aktiver Sozialdemokrat. Mit knapp drei Millionen Einwohnern war Norwegen ein kleines Land und auch als Zufluchtsland für Juden von untergeordneter Bedeutung, wohl auch deshalb, weil es kaum eine jüdische Bevölkerung gab. Die etwas mehr als 2000 in Norwegen lebenden Juden setzten sich zu etwa zwei Dritteln aus Einheimischen und zu einem Drittel aus Flüchtlingen zusammen.

Wenige Monate nach der Ankunft Ruth Maiers in ihrem Exil begann der Zweite Weltkrieg. Für die Norweger ist zunächst vor allem der sowjetische Winterkrieg gegen Finnland 1939/40 von Belang, bei dem man mit dem sich energisch verteidigenden skandinavischen Brudervolk mitfiebert, aber nicht von der Neutralitätspolitik abweicht, wie sie auch schon im Ersten Weltkrieg betrieben wurde. Der Winterkrieg wurde im März 1940 vertraglich beendet. Unmittelbar darauf, am 7. April 1940, begannen deutsche Truppen mit der Besetzung Dänemarks und Norwegens. Dabei ging es vor allem um Norwegen und dessen Seehafen Narvik, über den Deutschland Eisen aus den nordschwedischen Erzgruben bezog.

Es ging aber auch um Marinestützpunkte an der Küste und in weiterer Perspektive um die Eingliederung Norwegens in ein künftiges Großdeutsches Reich. Das „Unternehmen Weserübung" sollte auf eine „freundliche Besetzung" hinauslaufen. Sie war den Norwegern aber keineswegs willkommen. Allein konnten sie sich gegen die mächtige deutsche Militärmaschinerie aber nicht behaupten. Die britisch-französischen Landungsunternehmen in norwegischen Häfen mußten aber wegen der unerwartet erfolgreichen deutschen Offensive gegen Frankreich im Mai 1940 abgebrochen werden. Am 7. Juni 1940 ging König Håkon VII. ins britische Exil, wo auch eine Exilregierung eingerichtet wurde. Schon zwei Wochen später kapitulierte Frankreich. Es folgte der Luft- und Seekrieg gegen England, den Ruth Maier mit Bangen um das Los ihrer Familie verfolgte. Aber vor allem saß sie selbst in einer Falle. Im April 1941 erfuhr sie auf der amerikanischen Botschaft, daß sie bis Kriegsende nicht mit einem amerikanischen Visum rechnen konnte.

In Norwegen herrschte der NSDAP-Gauleiter von Essen, Josef Terboven, als Reichskommissar. Die Amtsgeschäfte führte ab 1. Februar 1942 der norwegische Naziaktivist Vidkun Quisling, allerdings ohne we-

sentliche Befugnisse und ohne größeren Rückhalt in der Bevölkerung. Der Widerstand behielt trotz massiver Verfolgungen die geistige Hegemonie. Rund 50000 Norweger kamen in norwegische und zum kleineren Teil auch in deutsche Konzentrationslager, 366 Todesurteile wurden im Kampf gegen den Widerstand vollstreckt, in der selben Dimension bewegt sich die Zahl der im Kampf oder in Gestapohaft ums Leben Gekommenen.

Diese Zahlen sind schrecklich, nehmen sich aber im Vergleich mit dem massiven Terror, der etwa in den slawischen Ländern ausgeübt wurde, eher gering aus. Ziel war es ja, die Norweger für Großgermanien zu gewinnen. Auch die antijüdische Politik setzte daher mit einer gewissen Verzögerung ein; die geringe Zahl der in Norwegen lebenden Juden spielte dabei ebenfalls eine Rolle. Abgesehen von einzelnen, eher unsystematischen Diskriminierungen seit Frühjahr/Sommer 1941, lastete kein der österreichischen Pogromstimmung vergleichbarer Druck auf den Juden Norwegens – eher ein atmosphärischer, der sich aus dem verstreuten Nachrichten über die Judenverfolgungen in anderen deutsch besetzten Gebieten ergab. Allerdings blieb der Verfolgungsapparat nicht untätig.

Zunächst ging es darum, die Juden zu erfassen. Im Frühjahr 1942 wurden ihre Pässe mit einem „J" gestempelt. Als Juden galten dabei alle Mitglieder der jüdischen Gemeinde oder Personen mit drei jüdischen Großeltern. Bei den Ermittlungen griff man zu so „zivilen" Mitteln wie einem Fragebogen, den auch Ruth Maier erhielt und am 4. März 1942 pflichtgemäß ausfüllte. Am Sonntag, dem 25. Oktober 1942 um 10.30 Uhr erhielten alle Polizeiämter den Befehl, am nächsten Morgen alle jüdischen Männer über 15 Jahre zu verhaften. Deutsche Quellen vermelden 370 Festgenommene. Am selben Tag wurde die Einziehung jüdischen Vermögens verfügt. Am 26. November wurden dann auch Alte, Kinder und Frauen verhaftet, unter ihnen Ruth Maier. Die Razzia führten Gestapo-Leute, Mitglieder von Quislings paramilitärischen Einheiten und die Polizei durch.

Viele Festgenommene wurden in einem der 100 Taxis zum Osloer Hafen gebracht, die der zuständige Polizeioffizier Knut Rød für diesen Zweck beschlagnahmt hatte. Noch am selben Tag ging von dort der Dampfer „Donau" mit 532 Menschen ab. Der Älteste war 81 Jahre alt, der Jüngste fünf Monate. Am 30. November um 11.10 Uhr kam das Schiff in Stettin an, wo die Deportierten der SS übergeben und in Güterwaggons umgeladen wurden. Am folgenden Abend, dem 1. Dezember, gegen 21 Uhr, erreichte der Zug Auschwitz. 186 Männer wurden zur Zwangsarbeit ausgesondert, alle anderen sofort in der Gaskammer ermordet. Unter ihnen war Ruth Maier.

Die Deportation vom 26. November 1942 war die erste und bei weitem größte aus Norwegen. Insgesamt wurden in drei Schiffstransporten 771 jüdische Menschen aus Norwegen über Stettin nach Auschwitz deportiert, etwa 30 überlebten. In der Bevölkerung, bis in die Kreise der Quisling-Anhänger hinein, stießen diese Maßnahmen auf Unverständnis und Ablehnung. An die 1000 Juden konnten mit Hilfe von Unterstützernetzwerken über die grüne Grenze nach Schweden fliehen.

Das ist bei weitem nicht die einzige Leistung des Widerstands, auf die die Norweger mit Recht stolz sind. Jahrzehntelang ist aber hinter diesem Stolz die Verstrickung von Norwegern in den Holocaust völlig verschwunden. Zwar rechnete man mit den Kollaborateuren ab und Quisling wurde hingerichtet, aber Knut Rød, ein maßgeblicher Organisator der Deportation vom 26. November 1942, wurde 1948 vor Gericht von allen Vorwürfen freigesprochen und

konnte 1965 als geachteter Polizeibeamter in den Ruhestand treten.

Erst mit einer parlamentarischen Untersuchung über den Verbleib des Eigentums enteigneter Juden in den Jahren 1996/97 änderte sich diese Bewußtseinslage. Vor drei Jahren wurde in Oslo, in der ehedem von Quisling bewohnten Villa Grande, das „Zentrum zum Studium des Holocaust und religiöser Minoritäten" mit einem Staatsakt eröffnet, bei dem Außenminister Gahr Støres die Komplizenschaft von Norwegern explizit ansprach. Das war ein wichtiger Schritt in dem Prozeß der internationalen Bewußtseinsbildung über den Holocaust, der noch lange nicht abgeschlossen ist. Auch die Publikation der Tagebücher und Briefe von Ruth Maier in Norwegen durch Jan Erik Vold ist Teil dieses Prozesses.

Es ist gut, das dieses Buch schon nach kurzer Zeit auf Deutsch vorliegt, denn Deutsch ist die Sprache der Nation, die eben nicht nur mehr Komplizen als jede andere, sondern die überhaupt erst das NS-Regime und den Holocaust hervorgebracht hat. Und Deutsch war die Muttersprache von Ruth Maier, in der sie auch ihre Aufzeichnungen und Briefe verfaßte mit denen sie uns ein am Ende sehr bitteres, aber auch ein klares und anrührendes Zeugnis hinterlassen hat. *Jürgen Zarusky*

[1] Maier, Ruth: „Das Leben könnte gut sein". Tagebücher 1933 bis 1942. Hg. v. Jan Erik Vold. München: DVA 2008. 544 S. Gb. 24,95.

BESPRECHUNGEN

Literatur

Frühwald, Wolfgang: *Das Gedächtnis der Frömmigkeit.* Religion und Literatur in Deutschland. Frankfurt: Verlag der Weltreligionen 2008. 378 S. Gb. 22,80.

Der Bogen des Buchs ist weit gespannt: Er reicht von der Klassik und Romantik bis zur jüngsten Gegenwart. Exkurse greifen bis in die Barockzeit und zu Luther zurück. „Frömmigkeit" wird hier zum Leitbegriff, der ein erhebliches Stück deutscher Literatur auf neue Weise in den Blick nimmt und zusammenfaßt – von der Hausfrömmigkeit eines Matthias Claudius bis zur Weltfrömmigkeit Goethes, von der Naturfrömmigkeit Eichendorffs bis zur mythischen Frömmigkeit Elisabeth Langgässers, von der „Frömmigkeit im Krieg" (Albrecht Goes) bis zur Passionsfrömmigkeit auf dem Hintergrund der Schrecken des 20. Jahrhunderts in Texten Horst Bieneks, Peter Huchels oder Tankred Dorsts. „Gerahmt" wird dieser Gestaltenzug von zwei Essays mit der Überschrift „Untröstlichkeiten", die an die Grenzen selbst profaner, außerkirchlicher Frömmigkeit führen: Der eine gilt dem Leben und Dichten des „Hexenbeichtvaters" und geistlichen Poeten Friedrich Spee von Langenfeld SJ, der andere handelt vom freiwilligen Tod der Dichter (Heinrich von Kleist, Jochen Klepper, Klaus Mann, Sándor Márai).

Nicht nur Frömmigkeitsstile werden anschaulich gemacht – auch Poeten werden inmitten ihrer Umwelt porträtiert, wobei sich Wolfgang Frühwald als Meister knapp andeutender historisch-soziologischer Durchblicke bewährt. So entdeckt er in Claudius' Betrachtung von Tod und Verwesung zugleich ästhetische wie naturwissenschaftliche Züge, in seinen Hausidyllen Übergänge vom älteren „ganzen Haus" zur modernen Familie. Oder er bemerkt zu Joseph von Eichendorff: „Die Zeit der Industriegesellschaft, welche im Kaffeehaus die Freizeit entdeckte und die Nacht aus den Straßen der Städte vertrieb …, war auch das Zeitalter des Bildungsbürgertums, für welches Joseph von Eichendorff – nicht ganz zu Unrecht – ein Dichter der idyllisch verklärten alten Zeit gewesen ist" (161).

Eine besonders eindringliche Analyse ist Alfred Döblins Spätwerk „November 1918" gewidmet, in dem nach Frühwalds Beobachtungen die darwinistisch-naturwissenschaftlichen Züge früherer Texte Zug um Zug zurückgenommen werden: Christliches tritt an die Stelle des Profanen, Heidnischen, der Jenseitsglauben drängt die Selektionstheorie zurück, der Wille zur menschlichen Gemeinschaft relativiert den Sozialdarwinismus, von dem der Autor zurecht bemerkt, er sei die Weltanschauung der Generation von 1890 bis 1910 gewesen, „aus deren Handlungs- und Tatorientierung sich der Nationalsozialismus ideologisch nährte" (203 f.)."

Die Geschichte der deutschen Literatur – war sie nicht (zumindest auch) eine Geschichte der variantenreichen deutschen Frömmigkeit, oszillierend zwischen protestantischem und katholischem Denken und Fühlen, zwischen Schrift- und Bildkultur, zwischen dem Bildlos-Literarischen im Norden und dem Bildlich-Künstlerischen im Süden? Das ist die Frage, vor die Frühwald seine Leser stellt. Der Autor beant-

wortet die Frage positiv. Das ist ein neuer Ton. An Frömmigkeitsgeschichte zu erinnern war ja in germanistischen Kreisen in den vergangenen Jahrzehnten fast anstößig. Das Thema war gründlich tabuisiert. Erst in jüngerer Zeit machten Albrecht Schöne, Hermann Kurzke, Winfried Schlaffer und andere erneut auf den gewaltigen Vorrat pietistischer Vokabeln und Ausdrucksweisen aufmerksam, aus dem ein großer Teil der Wortkunst der Weimarer Klassik (vor allem bei Herder und Goethe) „komponiert" ist – und vor kurzem (2005) hat Lucian Hölscher eine „Geschichte der protestantischen Frömmigkeit in Deutschland" vorgelegt, die zumindest dann und wann den Blick auch auf die lange übergangenen religiösen Texte und Lieder lenkt.

Der Hauptgrund für die Zurückhaltung gegenüber dieser so naheliegenden und einleuchtenden Sicht auf die Literatur war aber wohl, daß eine Mehrzahl der Literaturinterpreten die Geschichte der Frömmigkeit in Deutschland spätestens mit der neuzeitlichen Säkularisation für beendet ansah. Denn wurde die literarische Verwendung christlicher Muster seit Goethes „Werther" nicht immer wieder von der entschiedenen Absage an christliche Traditionen begleitet? Und sank auf der anderen Seite das Religiöse nach Barock und Romantik nicht vielfach auf das Niveau einer didaktischen Gebrauchsliteratur ab? Doch im Eifer des Gefechts hat man wohl übersehen, daß christliche Motive im literarischen Haushalt nie ganz verschwanden, daß sie spätestens seit dem Expressionismus auch in der neuesten deutschen Dichtung wieder im Vordringen waren – manchmal unterirdisch, manchmal aber auch deutlich nach außen sichtbar wie bei Döblin, Langgässer, Goes, Huchel, Bienek. Mag es sich dabei auch nicht selten um ein fragmentarisches, ein ruinöses Christentum handeln – es ist in seiner Aussagekraft gewiß ebenso ernst zu nehmen wie Hiobs Klage, Verzweiflung und Vertrauen.

Daß Wolfgang Frühwald diese oft übersehenen Traditionslinien in Erinnerung bringt und nachzeichnet – darin liegt das Verdienst dieses Buchs, das zahlreiche, zum Teil schon bekannte Einzelstudien des Autors zu einem Ganzen verbindet. Es geht dabei nicht um wohlfeile Tröstungen, nicht um einen romantischen Rückzug vor der „bösen Welt": „Wenn aus Literatur wirklich Trost in extrem gefährdeten Lebenssituationen zu gewinnen ist", bemerkt Frühwald in einer „Nachschrift" (314ff.), „dann steht diese Literatur einem Endzeitdenken nahe, das als apokalyptisch deshalb zu bezeichnen ist, weil die Offenbarung des Johannes ... ihr geheimer und offener Bezugstext ist. Die Offenbarung des Johannes beschreibt mit apokalyptischen Bildern Endzeit und Verdammnis, doch beschreibt sie auch das Glück und die Zukunft derer, die standhaft bleiben in der Bedrängnis letzter Not." So können in Frühwalds Sicht auch sperrige Texte, „unheilige" Autoren in die Betrachtung einer Frömmigkeitsgeschichte eingehen: Brentanos Erlösungs- und Bekenntnisschreie ebenso wie die „beruhigte Eschatologie" des Eichendorffschen Naturgedichts, ja selbst Ausgeburten des Schreckens wie Cordelia Edvardsons Erinnerungen an Auschwitz oder Tankred Dorsts höllisch finsteres Korbes-Drama.

Frühwalds Buch ist ein Anstoß, in der deutschen Literatur vieles Bekannte neu zu sehen, vieles Unbekannte neu zu entdecken. Die Zeugnisse sind reicher, vielfältiger, komplexer, vertrackter, als der Verstand der Verständigen – auch der germanistische Fachverstand – lange Zeit gemeint hat. Man muß nur die Standpunkt-Prothesen ablegen und die Augen öffnen. *Hans Maier*

Religionsphilosphie

Religion und Rationalität. Hg. v. Görge K. Hasselhoff u. Michael Meyer-Blanck. Würzburg: Ergon 2008. 371 S. (Studien des Bonner Zentrums für Religion und Gesellschaft. 4.) Gb. 48,–.

In diesem Band sind Vorträge veröffentlicht, die in einer Ringvorlesung am Bonner Zentrum für Religion und Gesellschaft anläßlich der Vorlesung von Papst Benedikt XVI. an der Universität Regensburg (September 2006) gehalten wurden. Andere Beiträge wurden hinzugenommen, ohne daß man genau erfährt, welche zu dieser oder zu jener Gruppe gehören. In ihrem Vorwort erklären die Herausgeber Görge K. Hasselhoff und Michael Meyer-Blanck, daß das Werk aus der Sicht von Religionswissenschaftlern Stellung nehmen will zu „Glaube und Vernunft" bzw. zu der begrifflich erweiterten Form dieses Begriffspaars „Religion und Rationalität" (daher der allgemeine Titel des Buchs) in ihrer „Verhältnisbestimmung". Die 17 Vorträge werden unter drei Aspekten angeordnet: In den ersten sechs Beiträgen geht es um „Glaube und Vernunft bei Joseph Ratzinger/Papst Benedikt XVI."; fünf weitere Abhandlungen befassen sich mit „Rationalität und Religion in der Geschichte"; mit „Religion in Reflexion und Applikation" ist der dritte Teil des Bands überschrieben.

Es ist nicht einfach, allen Texten in dieser Besprechung gerecht zu werden, zumal sie sich mit ganz verschiedenen Fragestellungen der Theologie und Philosophie befassen. Sie alle wollen die von Papst Benedikt XVI. aufgeworfene Frage von „Glaube und Vernunft" analysieren, diskutieren und nicht nur im Rahmen der christlichen Ansichten vergleichend abwägen. Michael Schulz untersucht den wesentlichen und das allgemeine Thema bestimmenden Begriff vom „Vernunftverständnis" (15–42), der als „Dauerbrenner im Denken" des Theologen Joseph Ratzinger und jetzigen Papstes dargestellt wird. Interessant dabei ist, daß Schulz ein Resümee „zentraler Aussagen" des ehemaligen Theologen „zu seiner Vernunftkonzeption" mit einem „Überblick über die Reaktionen auf die Regensburger Rede" liefert; es finden sich in diesem Beitrag nicht nur die Meinung des Autors, sondern auch Reaktionen auf die päpstliche Vorlesung von mehreren Wissenschaftlern – unter anderem von Jürgen Habermas und Kardinal Walter Kasper –, die ihre Position schon an anderer Stelle (Die Religionen und die Vernunft, hg. v. Knut Wenzel, Freiburg 2007) veröffentlicht haben.

Die Aussage des Papstes in Verbindung mit den Äußerungen von Kaiser Manuel II. Palaiologos (gest. 1425), „daß der Islam eine eindeutige Vernunftorientierung vermissen lasse" und daß „die Ausbreitung des Islam … allein mit dem Schwert" (erfolge), erregte bekanntlich die Gemüter. Hier hätte man den Islam in seinen theologischen Grundsätzen viel klarer darstellen müssen. Wessam A. Farag geht in seinem Beitrag „Papst Benedikt XVI. und das byzantinische Zitat – Versuch eines Brückenschlags" (63–78) kaum auf die positiven geistigen Errungenschaften des Islam im Mittelalter ein; statt dessen bemüht er immer wieder den Koran, um den Islam zu verteidigen.

Die islamische Kultur hat viel zugunsten einer rationalen Entwicklung geleistet, was leider aus vielfältigen Gründen, trotz mancher wiederbelebender Versuche durch einzelne moderne Reformatoren, mehr und mehr blockiert wird. Hier ist der Beitrag

von Harald Suermann „Die Bedeutung der Ratio im christlich-islamischen Dialog" (169–178) aufschlußreich; er wäre noch aufschlußreicher, hätte er etwas mehr über die Bedeutung der späteren theologisch-philosophischen Wissenschaftler im Islam ausgeführt, auch um die Äußerung von Michael Schulz über Abu Hamid al-Ghazali (1059–1111) zumindest zu lindern (19), da dieser Universalgelehrte selbst in der arabisch-islamischen Welt als Theologe und auch als Philosoph mit impulsgebenden Einflüssen auf die folgenden europäischen Jahrhunderte in seiner großartigen Vielfalt nicht gewürdigt wird.

Hoda Nehmés Aufsatz „Der Beitrag des arabischen Denkens zur Stärkung des Rationalismus im interreligiösen Dialog" (337–346) ist in seiner allgemeinen Tragweite ein Versuch, auf besonders besonnene und einleuchtend analysierende Weise die Entwicklung der modernen islamischen Welt unter dem Gesichtspunkt einer Suche nach Identität zu erklären. Dabei wird deutlich, wie sehr die islamische Welt in der Moderne Religion und Wissenschaft bzw. Rationalität, wieder miteinander zu versöhnen suchte, was in den letzten Jahrzehnten Gegenstand der Auseinandersetzung ist. Klar betont Nehmé dabei die Rolle der arabischen Christen: auf dem Gebiet der Sprache als Instrument einer wissenschaftlichen Entwicklung, Zurückweisung des religiösen Fanatismus, vernünftige Erziehung usw. All das würde sicherlich zur Stärkung des Rationalismus beitragen, wie es der Titel zum Ausdruck bringt. Bedauerlich ist jedoch, daß ein weiterer Vortrag von Hoda Nehmé, den sie im August 2007 auf einer Tagung in Eichstätt gehaltenen hat und der besonders umfassend über die vielfältigen positiven und negativen Reaktionen auf die Rede des Papstes informiert, keinen Platz in diesem Sammelband fand. *Raif Georges Khoury*

WEIDEMANN, Christian: *Die Unverzichtbarkeit natürlicher Theologie.* Freiburg: Alber 2007. 468 S. (Symposion. 129.) Gb. 49,–.

Das Buch Christian Weidemanns stellt sich der besonders in Theologenkreisen verbreiteten Auffassung entgegen, daß rationale Argumente für den Glauben an Gott überflüssig, ja schädlich seien, da dieser Glaube keiner äußeren Rechtfertigung bedürfe und durch eine solche nur sich selbst entfremdet werde. Doch ist der Glaube dann noch kommunikabel? Soll er dies sein (und bleiben), muß eine auch mit dem Ungläubigen gemeinsame Ebene der Verständigung gefunden werden. Genau diese allgemeinste Ebene der Kommunikation von Überzeugungen nennt man Vernunft.

Da sie den Menschen ausmacht, gehört sie zu seiner „Natur", d.h. zu seinem Wesen. Wer auf dieser Ebene über Gott spricht, betreibt demnach „natürliche Theologie". Vorbehalte gegen sie müssen nicht immer vom Glaubenden ausgehen. Sie können auch durch einen rationalistisch verengten Vernunftbegriff bedingt sein, mit dessen religionskritisch wirksamster Variante sich der Autor einleitend auseinandersetzt (17ff.). Sie besagt, religiöse Aussagen seien weder wahr noch falsch, sondern sinnlos. Denn es gebe nur entweder logisch formale oder inhaltlich empirische Aussagen. Letztere könnten dann auch nur empirisch gerechtfertigt werden. Doch dieses Sinnkriterium ist zu eng. Weder kann es danach selbst als sinnvoll gelten (denn es ist nicht nur formal, aber auch nicht empirisch), noch erfaßt es die zwar bloß induktiv verifizierbaren und doch strikt allgemein geltenden Gesetzesaussagen der Naturwissenschaft (um nur zwei der vorgebrachten Einwände zu nennen).

Trotz der somit durchaus von der Theologie nutzbaren Möglichkeiten zu einem erweiterten Vernunftbegriff hat in letzter Zeit

eine an den späten Ludwig Wittgenstein anknüpfende Religionsphilosophie an Einfluß gewonnen, welche die Glaubensaussagen von dem Rechtfertigungsdruck, dem jede Behauptung ausgesetzt ist, dadurch zu befreien sucht, daß sie diesen Aussagen schlicht den Behauptungscharakter abspricht: Sie seien lediglich Bekenntnisse von Absichten und Einstellungen und stets in solche zu „übersetzen". „Ich glaube an Gott" heißt dann etwa: „Ich will gut sein und will, daß auch die andern es sind" (so R. B. Braithwaite, D. Z. Phillips u. a.). Doch der Autor zeigt, daß ein solches „nonkognitivistisches" Religionsverständnis abwegig ist (50ff.), da Glaubensaussagen stets auch Tatsachenbehauptungen enthalten und ohne sie ihren Sinn verlören (65).

Ähnlich streng wird ins Gericht gegangen mit dem Versuch, den Inhalt von Glaubensaussagen in ihrer sozialen oder therapeutischen Funktion aufgehen zu lassen (66ff.). Die Funktion kann in diesem Fall nämlich nur dann greifen, wenn sie selbst nicht durchschaut wird, so wie es in der Medizin mit Placebo-Medikamenten geschieht (75). Eine andere Weise, sich der gemeinsamen Vernunftebene zu entziehen, ist mit der Auffassung des Glaubens als irrationalem „Sprung" gegeben, eine Richtung, die sich gern auf Søren Kierkegaard beruft (wie ich meine, nicht ganz zu Recht) (131ff.). Aber auch die irenisch-tolerante Konzeption der Religionen als bloß subjektiver Vorstellungen angesichts einer unerkennbar transzendenten Wirklichkeit, wie sie John Hick und seine Schüler vertreten, verfehlt mit ihrem Verzicht auf die Wahrheitsfrage das genuine Glaubensbewußtsein und löst es im Grund auf (139ff.).

Für den Glauben, der ernst genommen werden will, ist es also unverzichtbar, die Vernunftebene im Sinn einer „natürlichen Theologie" zu betreten. Doch das bedeutet sogleich, daß er sich Einwänden stellen muß. Der gewichtigste dürfte das Theodizeeproblem sein (170ff.). Der Autor geht die verschiedenen Versuche zur Verteidigung der Einheit von Güte und Allmacht Gottes angesichts der Übel durch. Das Ergebnis ist durchweg negativ, und in bezug auf die vorgelegten Strategien ist dem Autor zuzustimmen. Doch bleibt von ihm der Weg unbeachtet, den Boethius mit seiner Doppelfrage einschlägt: „Wenn es Gott gibt, woher dann das Übel? Aber woher das Gute, wenn es ihn nicht gibt?" Während die erste Frage unbeantwortet bleibt (und nur sie ist für den Autor leitend), kann auf die zweite eine Antwort gegeben werden. Sie lautet: Das letztlich Gute gibt es nicht ohne Gott, denn in seiner fordernden Unbedingtheit fällt es mit ihm zusammen.

Im letzten Teil erörtert der Autor zwei Entwürfe zu einem vernunftbegründeten Glauben. Der erste ist die „Wette" Blaise Pascals (371ff.). Ihr Grundgedanke: Der unendliche Wert der ewigen Seligkeit verkleinert das Risiko des Glaubens verglichen mit dem des Unglaubens ins Unendliche. Doch zeigt der Autor, daß dieses Kalkül von Bewertungen ausgeht, die nicht schon feststehen, sondern die Überzeugungskraft des Glaubens oder Unglaubens bereits voraussetzen. Freilich fehlt in Weidemanns Kritik der entscheidende Punkt: ob nämlich ein solches Vorteilskalkül dem Gegenstand überhaupt angemessen ist und ihn nicht sogleich zum Verschwinden bringt. Als zweiter Entwurf wird die Glaubensbegründung der aus den USA kommenden „Reformed Epistemology" (A. Plantinga, W. P. Alston, N. Wolterstorff) behandelt (413ff.). Sie geht davon aus, daß der religiöse Glaube in der Regel eine „basale", lebensbestimmende Überzeugung ist wie die Grundüberzeugungen unseres Alltagsverstandes.

In beiden Bereichen stellt sich die Frage der Rechtfertigung erst mit den Einwänden, die dann die Beweislast tragen. Dabei zeigt

sich in beiden Bereichen eine Zirkularität der Argumentation, die auf die Unmöglichkeit einer äußeren Beurteilung verweist. Doch existiert auch ein deutlicher Unterschied: In den grundlegenden Alltagsüberzeugungen gibt es Übereinstimmung, im religiösen Glauben nicht. Auf diesen Einwand wird mit der „reformierten" (d.h. kalvinistischen) Lehre von der Erbsünde und der Erwählung geantwortet. Der Autor hat es nicht schwer, in dieser Antwort den Rückfall auf einen der Vernunft entzogenen Glaubensstandpunkt nachzuweisen.

Leider beschränkt sich die Darstellung auf diese zwei Konzepte einer „natürlichen Theologie". Daß es auch ganz andere, wie ich meine viel diskussionswürdigere gibt, etwa transzendental-ontologische (K. Rahner SJ, E. Coreth SJ, B. Weissmahr SJ) oder objektiv-idealistische (V. Hösle) und phänomenologisch-existentielle (E. Levinas, J. Splett, R. Schaeffler), nährt den Verdacht, daß der Autor in seiner Kritik am wissenschaftstheoretischen Sinn-Kriterium nicht konsequent genug ist und selbst einem einseitigen Maßstab vernünftiger Argumentation verhaftet bleibt. Immerhin lautet der letzte Satz des Buchs: „Persönlich glaube ich, daß zumindest die Hoffnung auf Gott rational gerechtfertigt werden kann" (436). Angesichts der Qualität vieler Einzelanalysen und der Fülle von Informationen, die das Buch zu einer empfehlenswerten Lektüre machen, darf man auf die wissenschaftliche Einlösung dieser Hoffnungsbekundung gespannt sein. *Josef Schmidt SJ*

ZU DIESEM HEFT

Klaus Müller, Professor für Philosophische Grundfragen der Theologie an der Universität Münster, sieht hinter der einseitigen Versöhnungsgeste von Papst Benedikt XVI. gegenüber der Priesterbruderschaft Pius X. auch eine philosophische Dimension. Diese besteht in einem ungeklärten Verhältnis zur Moderne.

Seit der Annahme einer demokratischen Verfassung in Rußland im Dezember 1993 weitete sich die Kluft zwischen Verfassungsnorm und Verfassungspraxis immer mehr aus. Margareta Mommsen, Professorin für Politikwissenschaften an der Universität München, lotet aus, warum der beabsichtigte Aufbruch in die Demokratie im postsowjetischen Rußland weitgehend mißglückte.

Die Instruktion „Dignitas personae" der Glaubenskongregation befaßt sich mit aktuellen Fragen der Bioethik. Konrad Hilpert, Professor für Moraltheologie an der Universität München, würdigt das Dokument und weist auf einige Probleme und Unstimmigkeiten hin.

Im Mai 2009 jährt sich die Verabschiedung des Grundgesetzes der Bundesrepublik Deutschland zum 60. Mal. Gottfried Leder, Professor für Politikwissenschaft an der Universität Hildesheim, zieht Bilanz und schenkt dabei dem Prozeß der Wiedervereinigung besondere Aufmerksamkeit.

Ein neues Kapitel der Zeitgeschichte?

Die Gliederung in historische Zeitabschnitte mag vieles vereinfachen, kann aber auch den Blick für Brüche, Neuanfänge und Kräfte im Ablauf der Geschichte schärfen. So will ein Vorschlag in den vergangenen 60 Jahren der Bundesrepublik Deutschland drei je etwa 20jährige Perioden erkennen: Die „Ära Adenauer" und seiner Nachfolger Ludwig Erhard und Kurt Georg Kiesinger von 1949 bis 1968, die man gern klischeehaft als „restaurativ" abstempelt; sodann die Phase der „Achtundsechziger" bis zum Mauerfall 1989, die man als „antiautoritär" und „progressiv" etikettiert; und schließlich die jüngste Zeit bis heute.

Für die Ära von 1989 bis heute bieten, allerdings in globaler Perspektive, zwei amerikanische Autoren bedeutsame Stichworte für eine umfassende Charakterisierung an, wobei man sich diese 20 Jahre durch die beiden US-Präsidenten Bush Vater (1989 bis 1993) und Bush Sohn (2001 bis 2009) gerahmt zu denken hat. 1989 vertrat Francis Fukuyama in seinem Artikel „Ende der Geschichte?" die Auffassung, Geschichte im bisherigen Sinn sei zu Ende. Die westliche Idee der liberalen Demokratie und der freien Marktwirtschaft habe sich so endgültig durchgesetzt, daß keine andere Theorie mehr mit ihr konkurrieren könne. Ohne eine Auseinandersetzung um Ideologien fehle der Geschichte aber der innere Antrieb, der sie bisher vorangebracht habe. Fukuyama folgte dabei dem russisch-französischen Philosophen Alexandre Kojève, der seinerseits auf Hegel und Marx aufbaute, für den Klassengegensätze die treibende Kraft der Geschichte bildeten. Sind sie beseitigt, so findet angeblich auch keine Geschichte mehr statt.

Samuel P. Huntington formulierte 1993 in seinem Buch „Kampf der Kulturen" (dt. 1996) eine davon abweichende, aber nicht völlig gegensätzliche Position. Zwar nimmt auch er ein Ende des Konflikts zwischen Ideologien an, welche noch die nationalstaatlich verfaßten Bündnisse geprägt haben; doch nun trete an dessen Stelle die Auseinandersetzung zwischen Zivilisationen, in der vor allem die chinesische, hinduistische und islamische der westlichen mit ihrer Geschichte, ihren Sprachen, Wertvorstellungen und Religionen gegenüberstünden. Letztere habe zu lange die arrogante, falsche und gefährliche Ansicht vertreten, ökonomische Modernisierung bringe zugleich auch den Durchbruch westlicher Werte mit sich. Diese seien jedoch durch eine Geopolitik der Macht durchzusetzen, angeführt von den Vereinigten Staaten von Amerika.

Fukuyamas Theorie vom Siegeszug des Neoliberalismus trug ebenso zur „Bush-Doktrin" vom notwendigen Kampf einer „Koalition der Willigen" gegen die „Schurkenstaaten" bei wie Huntingtons Modell vom „Zusammenprall der Kulturen". So bestimmten beide Diagnosen, trotz der Einwände, die von vielen Seiten

gegen sie erhoben wurden, nachhaltig die Weltsicht der Zeit nach 1989. Nun sehen manche in zwei gegenwärtigen Ereignissen das gemeinsame Scheitern beider Ansätze und damit das Ende dieser Ära: Die aktuelle Weltwirtschaftskrise widerlege, so argumentiert man, die Behauptung vom Siegeszug der liberalen Marktwirtschaft, und die These vom unaufhaltsamen „Krieg der Kulturen" erscheine unglaubwürdig, da die USA seit Januar 2009 in Barack Obama, Sohn eines Kenianers und zeitweise in Indonesien aufgewachsen, sowie Joe Biden in ihren höchsten Ämtern ein Symbol der „Osmose der Kulturen" präsentieren.

Wenn man daraus mit Robert Misik folgert: „Die welthistorische Phase, die mit dem Fall der Mauer und dem Ende des Kalten Krieges begonnen hatte, ging zu Ende", erinnert das an Goethes Ausspruch am Abend nach der Kanonade von Valmy: „Von hier und heute geht eine neue Epoche der Weltgeschichte aus, und ihr könnt sagen, ihr seid dabei gewesen." Vielleicht kann man von hier aus auch verstehen, in welchem Sinn man 60 Jahre nach Gründung der Bundesrepublik und 20 Jahre nach dem Zusammenbruch des Ostblocks eine Zäsur annehmen kann.

Die Kanonade vom Valmy im September 1792 war zwar ein strategisch unbedeutendes Gefecht, verlieh aber den Revolutionstruppen die moralische Kraft zum Sieg über die antirevolutionäre Allianz und gewährleistete letztlich die politische Durchsetzung der Ideen der französischen Revolution. Analog wäre auch beim Versuch, in den beiden Ereignissen Weltfinanzkrise und Wahl von Obama eine Zäsur der gegenwärtigen Zeitgeschichte zu sehen, nach Ideen Ausschau zu halten, deren Durchsetzung durch sie markiert wird. Als erste könnte man die Einsicht nennen, daß die Globalisierung unaufhaltsam fortschreitet, weshalb es kaum noch möglich ist, einen Teil der Menschheit als feindlich abzugrenzen, um ihn zu vernichten. Wir stehen zunehmend nur vor der Wahl, entweder gemeinsam zu überleben oder gemeinsam unterzugehen. Atomar, militärisch ist dieser Status bereits erreicht, und politisch sowie wirtschaftlich sind wir nicht mehr weit davon entfernt, wie die Weltwirtschaftkrise belegt. Dasselbe gilt für die Klimapolitik.

Damit hängt zum zweiten zusammen, daß Kulturen – und mit ihnen auch Weltanschauungen und Religionen – nicht weiter voneinander isoliert existieren, sondern miteinander in zunehmend enge Berührung geraten. Zwischen einem Sich-Verschmelzen und Sich-Bekriegen müssen sie wohl den Weg zu einem friedlichen, allerdings auch engagierten Dialog finden und sich um dessen Bedingungen bemühen.

Aufs Ganze gesehen – und dies gilt über alle kürzeren geschichtlichen Perioden hinaus – ergibt sich aus diesen Überlegungen, daß die Macht der Ideen weithin unterschätzt wird: Nachhaltige historische Veränderungen werden aber offensichtlich weniger durch militärische Gewalt und auch nicht in erster Linie durch den Einsatz finanzieller oder technischer Mittel hervorgerufen, sondern vielmehr durch den Einfluß von sich wandelnden geistigen Einstellungen. Das belegen wohl alle großen Wandlungen der vergangenen 60 Jahre. *Albert Keller SJ*

Klaus Mertes SJ

Kirchliche Schulen – warum?

Überlegungen eines Praktikers

Warum soll es kirchliche Schulen geben? Zunächst einmal schlicht wegen der großen Nachfrage. Diese ist jenseits aller programmatischen Überlegungen ein Faktum. Es gibt seit Jahren eine stabile, ja steigende Nachfrage nach kirchlichen Schulen – erstaunlicherweise gegenläufig zum sinkenden Gottesdienstbesuch und auch zum abnehmenden öffentlichen Ansehen der Institution Kirche. Woher kommt diese Attraktivität der kirchlichen Schulen?

Aus kirchlichen Kreisen sind gelegentlich abfällige Bemerkungen über diese Nachfrage zu hören. Da fühlt man sich instrumentalisiert von Bildungsinteressen, die angeblich nichts mit einem Interesse an der eigentlichen Botschaft der Kirche zu tun haben. Da unterstellt man den Eltern gerne Fluchttendenzen aus der harten schulischen Wirklichkeit in das warme Nest kirchlicher Werteorientierung, die man sich für die Kinder noch wünscht, während man sie für sich selbst nicht mehr ganz so ernst nimmt, und schließlich vermischt sich diese Kritik mit dem Verdacht, kirchliche Schulen würden für das Zusammenrücken sozialer Eliten mißbraucht. In Einzelfällen mag diese Kritik stimmen, aber in pauschaler Form ist sie ungerecht.

Gründe für die Nachfrage

Die Nachfrage nach kirchlichen Schulen hängt zum einen oft mit familiären Bildungstraditionen zusammen, die weit in die Eltern- und Großelterngeneration reichen. Dies ist die Frucht der langen kirchlichen Bildungsbewegung, die insbesondere im 19. und 20. Jahrhundert vielen Katholiken in Deutschland erst den sozialen Aufstieg ermöglichte. Zum anderen klopfen heute viele Eltern an die Türen kirchlicher Schulen, die sich in ihrer Jugend von der Kirche abwandten, aber nun über die Erziehung ihrer Kinder neu zu den Wurzeln ihrer eigenen Erziehung zurückfinden. Oft verbinden diese Eltern mit der Anmeldung ihrer Kinder auch für sich eine neue Klärung ihres Verhältnisses zur Kirche. Schließlich zeigt sich besonders in den neuen Bundesländern und in Berlin, daß religiös suchende Menschen über die Schulwahl für ihre Kinder in ihrem eigenen religiösen Suchen weiterzukommen hoffen. Auch in den alten Bundesländern wird die Anzahl dieses Nachfragetyps wachsen. Das stellt eine besondere Chance für die Kirche dar, sofern diese, wie es in

den neuen Bundesländern schon geschieht, bereit ist, ihre Schulen nicht nur für die „eigenen Leute" zu öffnen.

Des weiteren haben sich kirchliche Schulen in unserer multireligiösen Gesellschaft mehr und mehr zu entscheiden, ob sie anfragenden Juden und Muslimen ihre Türen öffnen. Eltern aus den anderen monotheistischen Religionen trauen kirchlichen Schulen – mehr als manchen staatlichen – einen respektvollen Umgang mit ihrem eigenen religiösen Bekenntnis zu. Je mehr der Staat – wie sich dies zur Zeit in Berlin abzeichnet – beansprucht, religiöse Bildung durch Pflichtfächer wie Ethik bzw. „Lebensgestaltung-Ethik-Religionskunde" (LER) selbst in die Hand zu nehmen, um so mehr tut sich hier eine interessante Perspektive in der Nachfrage nach kirchlicher Bildung auf.

Mißverständnisse

Natürlich gibt es bei den Nachfragenden auch Mißverständnisse. Diese müssen in der konkreten Begegnung geklärt werden – übrigens nicht nur mit den Eltern, sondern auch im Selbstverständnis der Schule, denn manche kirchliche Schulen neigen dazu, an sie herangetragene Erwartungsklischees zu einem Teil ihres Selbstverständnisses zu machen. Am häufigsten begegnet einem das Mißverständnis, daß Kinder an kirchlichen Schulen in einem konfliktfreien, behüteten Milieu groß würden. Sofern diese Auffassung das Echo darauf ist, daß es kirchlichen Schulen gelingt, Konflikte gut zu bearbeiten und die Schüler und Schülerinnen effektiv vor Gewalt zu schützen, darf man sich als kirchlicher Schulträger darüber freuen. Aber andererseits ist es auch richtig, daß alle Konflikte und Probleme, die es in staatlichen Schulen gibt – Drogen, Alkoholmißbrauch, Mobbing, Ausländerfeindlichkeit, Medienmißbrauch –, auch in kirchlichen Schulen vorkommen. Das Schulprofil besteht nicht darin, daß bestimmte Probleme nicht vorkommen, sondern darin, wie man mit ihnen umgeht. In der Regel handelt es sich ohnehin um Schwierigkeiten, für die es keine einfachen Lösungen gibt.

Ein weiteres Mißverständnis liegt darin, kirchliche Schulen als „Elite-Schulen" zu sehen. Da in Deutschland der Elitebegriff sozial besetzt ist[1], verbirgt sich dahinter meist ein Eliteverständnis, das sich über soziale Zugehörigkeit definiert[2]. Natürlich wollen kirchliche Schulen ein exzellentes Bildungsangebot aufstellen. Doch wenn sie sich ein soziales Eliteverständnis zu eigen machen – meist eher verdeckt als offen –, ergibt sich in der Tat ein programmatischer Anziehungseffekt für bestimmte soziale Schichten. Kirchliche Schulen sind aber nicht dazu da, soziale Eliten zu sammeln und für sie ein Milieu zu schaffen. Dies entspricht auch nicht der Realität des kirchlichen Schulsystems in Deutschland[3]. Kirchliche Schulen können sich am besten gegen das Mißverständnis der sozialen Elite-Schule wappnen, wenn sie es nicht selbst übernehmen.

Soziale Kriterien eignen sich weder in der einen noch in der anderen Richtung als Aufnahmekriterien. Es wäre beispielsweise ebenso diskriminierend, ein Kind nicht

in eine kirchliche Schule aufzunehmen, weil es aus einem bildungsinteressierten und besserverdienenden Elternhaus kommt, wie ein Kind deswegen aufzunehmen, weil es aus einem bildungsfernen, weniger verdienenden Elternhaus stammt. Soziale Probleme, unter deren Druck Kinder leiden, beschränken sich ohnehin nicht auf den Zeitpunkt ihrer Aufnahme in die Schule. Im Lauf einer langen Schulzeit können Scheidungen mit nachfolgenden „Rosenkriegen" ebenso in das Leben eines Schülers oder einer Schülerin einbrechen wie Arbeitslosigkeit, Konkurs des elterlichen Betriebs, schwere Krankheit und vieles andere mehr.

In den letzten Jahren tauchte bei den Anfragen nach einem Schulplatz immer häufiger das Mißverständnis auf, die kirchlichen Schulen seien in der Gestaltung des Schulalltags viel freier als die staatlichen Schulen. Nun ist es zwar richtig, daß die freien Schulträger Gestaltungsspielräume besonderer Art haben – die sie oft genug gar nicht richtig nutzen[4] –, aber da kirchliche Schulen öffentliche Schulen sind und somit als „Ersatzschulen" einen allgemeinen gesellschaftlichen Auftrag erfüllen, sind sie an viele staatliche Vorgaben gebunden. Von den Reformen der letzten Jahre, die im Gefolge der allgemeinen PISA-Panik auf die Schulen herabhagelten, sind sie genauso betroffen wie die staatlichen Einrichtungen. Auch sie stehen vor der Aufgabe, die Schuljahreszahl umzustellen, die Stundentafeln zu kürzen, die immensen neuen bürokratischen Anforderungen an Schule und Lehrberuf zu bewältigen, und sie stoßen dabei auf dieselben Dilemmata wie die staatlichen Schulen. Vor diesem Hintergrund gilt: Die kirchlichen Schulen sind kein Schonraum gegen die harte Wirklichkeit an den staatlichen Schulen.

Kirchliche Schulen für eine lernende Kirche

Als die Jesuiten 1549 in Messina zum ersten Mal eine Schule für externe Schüler eröffneten, setzten sie eine Dynamik in Bewegung, an deren Ende ein weltweites Netzwerk von Schulen stand. Ignatius selbst hatte diese Entwicklung mitgetragen, obwohl er anfangs „nur" ausgezogen war, um auf der Straße den Ungebildeten, den „rudes"[5], das Evangelium zu predigen, die Werke der Barmherzigkeit zu praktizieren und im weitesten Sinn „den Seelen zu helfen", insbesondere durch die Praxis der „Geistlichen Übungen". Mit seinen Schulen wurde der Orden nun aber zu einem der wichtigsten Träger von Allgemeinbildung in Europa und weltweit. Angesichts dieser Entwicklung war es nötig, sich grundsätzlich zu vergewissern: „Warum betreiben wir eigentlich überhaupt Schulen?" Ignatius' Sekretär Juan de Polanco SJ (1517–1576) stellte zur Antwort auf diese Frage eine Liste von 15 Gründen zusammen, deren erster lautet: „Die Jesuiten lernen selbst am besten, wenn sie andere lehren."[6]

Dieser Satz gilt auch für die Kirche – für Diözesen und Ordensgemeinschaften – als Schulträger, als Anstellungsträger von Lehrerinnen und Lehrern, und auch als die Kirche, die sich in ihren Lehrkräften repräsentiert: Sie lernt am besten, wenn sie

andere lehrt. Rückzug vom Bildungsauftrag wäre intellektueller, kultureller Suizid. Bildung entsteht in einer lebendigen Begegnung, an der Lehrer oder Lehrerin sprechend und hörend, erkennend und korrigierend, kritisch und selbstkritisch beteiligt sind. Die Kirche begibt sich in diesen Vorgang zu ihrem eigenen Vorteil mit hinein, wenn sie Schule macht.

Lehrend lernen

Lehren bedeutet Weitergabe von Wissen. Doch wissen alle ernstzunehmenden Lerntheorien – angefangen bei Platon über Ignatius, der die Rolle des geistlichen „Magisters" in den Geistlichen Übungen definiert, bis hin zu neuzeitlichen Ansätzen – davon zu berichten, daß die grundlegende Rolle des Lehrenden darin besteht, dem lernenden Menschen dabei zu helfen, zu eigener Erkenntnis zu kommen. Weitergabe von Wissen, insbesondere von methodischem Wissen, dient diesem Zweck: „Alle Menschen werden Schüler Gottes sein" (Jes 54,13; Joh 6,45). Das ist die Vision einer Lerngemeinschaft, in der kein Mensch mehr Lehrer braucht, die ihn belehren, weil Gott lehrt. Es ist das Ziel, auf das kirchliche Schule hinführen muß. Es ist das Privileg des Lehrberufs, sich an diesen Lernvorgängen der Schülerinnen und Schüler zu beteiligen und dabei ständig mitzulernen.

Im prozeßorientierten Lernen bringen Jugendliche ihre eigenen Fragen und ihre eigenen Kenntnisse ein. Oft genug sind diese für den Lehrenden neu. Wer prozeßorientiert unterrichtet, muß also bereit sein, zu lernen. Jugendliche haben ja, wenn sie nicht von erwachsenen Besserwissern zum Schweigen gebracht werden, viele „dumme Fragen", die eben gar nicht dumm sind. Da ihnen die Mittel für intellektuelles Imponiergehabe aller Art – Fachterminologie, Fremdworte, Bildungszitate und Belege – fehlen, ist es auch schwer, sie mit wortreichen Antworten zu blenden. Lehrende müssen aus der im Fachgebiet gelernten Sprache herauszutreten und eine neue Sprache lernen, die den „rudes", den noch ungebildeten jungen Menschen, verständlich ist. Diese Aufgabe verlangt hohe intellektuelle Kreativität, da die Komplexität der Fragestellungen bei der Übersetzung nicht banalisiert werden darf. Die Jugendlichen spüren es, wenn ihnen unterkomplex vermittelt wird, was komplex ist, und wenden sich ab. Obwohl sie „rudes" sind, sind sie sehr anspruchsvoll.

Fächerübergreifend lernen

In der spezialisierten Expertengesellschaft lernen Lehrkräfte unterschiedlicher Fächer gerade in der Schule voneinander; Schule setzt dem Rückzug der Fachlehrer auf ihr Spezialwissen Grenzen. Zum einen akzeptieren die Schüler die Selbstbegrenzung der Lehrer auf ihr Fach deswegen nicht, weil sie selbst mit mehreren

Fächern am Tag befaßt sind. Wenn ein Biologielehrer Evolution unterrichtet, werden die Schüler ihn irgendwann auf angrenzende oder darüber hinausgehende Grundlagenfragen ansprechen. Wenn er nicht antwortet, werden sie sich abwenden und schließlich auch das Fach Biologie innerlich abschreiben. Dasselbe gilt für das Fach Religion und viele andere Fragen. Kirche als Schulträger wird also durch die Schüler notwendig zu einem ständigen Gespräch über Sinnzusammenhänge herausgefordert, das sie vor der Versuchung eines bloß spezialisierten, sektoralen Selbstverständnisses schützt.

Zum anderen begegnen sich in der Schule die Vertreter der verschiedenen Fächer tagtäglich in verschiedenen Zusammenhängen, die über den Unterricht hinausgehen. Auch hier ist die Beschränkung auf das Fachgebiet nur partiell oder gar nicht möglich. Ständig müssen sich die Lehrerinnen und Lehrer in der Schule gemeinsam mit dem Schulträger um ein Schulprofil bemühen, das Sinnzusammenhänge zwischen Fächern formuliert; in Prüfungen müssen sie fächerübergreifende Aspekte berücksichtigen und in fächerübergreifenden Prüfungsgruppen sitzen. Hinzu kommt, daß alle Unterrichtenden – gleich ob Mathematik- oder Kunstlehrer – mit denselben Erziehungsfragen befaßt sind, da es ja dieselben Schüler sind, mit denen sie es in erzieherischen Fragen zu tun haben. Die Notwendigkeit der Kooperation führt zu Entscheidungen, die gemeinsam zu verantworten sind. Auch hier gibt es keine Möglichkeit des Rückzugs in eine Spezialistenwelt – übrigens auch nicht die Möglichkeit der Delegation von Erziehungsverantwortung an Sozialarbeiter und Schulpsychologen, so sinnvoll deren Einbeziehung in die Beratungs- und Entscheidungsprozesse ist. Wenn die Kirche in diesen umfassenden Prozeß mit einsteigt, wird sie mit hineingenommen in die gemeinsame Verantwortung für Kinder und Jugendliche, aus der sie selbst ständig lernt.

Erziehend lernen

In der Schule begegnen sich Schüler, Lehrer und Eltern – eine weitere Herausforderung zu ständigem Lernen. Wenn Eltern ihre Kinder in der Schule abgeben, geben sie das Kostbarste ab, das sie haben. Das macht Schule auch für Eltern zu einer zweiten Schulzeit nach ihrer eigenen Schulkarriere. Sie sind als Eltern von Schülern Lernende. Doch dies gilt auch für die Schule und deren Repräsentanten. Jede Schule kommt in Berührung mit den Krisen und Lernprozessen von Familien, mit existentiellen Fragen und Problemen, aber auch mit ihren Freuden und großen Geschichten. Die Kirche hat hier eine weitere Chance, mitzulernen in der Begleitung von Jugendlichen in Familienkrisen oder von Eltern in Erziehungskrisen. Es gibt kein großes gesellschaftliches, kulturelles oder soziales Problem, das nicht irgendwann einmal ganz konkret in der Schule auf den Tisch kommt. In der Schule ist die Kirche nahe am Leben der Menschen, gerade auch dann, wenn Lehrer sich nicht verwech-

seln mit Eltern oder Eltern mit Lehrern. Jede Schule muß sich zu Eltern verhalten – zuhörend oder weghörend, kooperierend oder sich abgrenzend, Nähe und Distanz angemessen markierend. Das ist ein ständiger Lernprozeß, der auf Dauer Lebensweisheit mit sich bringt. Die Kirche kann in der Schule Lebensweisheit lernen.

Bildung als gesellschaftlicher Auftrag

Das Grundgesetz sieht vor, daß freie Träger, also auch die Kirchen, das Recht haben, Schulen in eigener Trägerschaft zu gründen: „Das Recht zur Errichtung von privaten Schulen wird gewährleistet."[7] Hinter Art. 7 Abs. 4 GG steht die Einsicht, daß es für die Gesellschaft wünschenswert ist, wenn der Staat nicht alleiniger Träger von Bildung ist. In diesem Sinn haben gerade auch die Kirchen nach 1945 darauf bestanden, das Recht auf Schulgründung im Grundgesetz zu verankern.

Warum aber soll die Kirche Schule machen? Weil dem Recht, Schulen zu gründen, eine Pflicht korrespondiert, Schule nicht allein dem Staat zu überlassen. Hier muß man sich entscheiden, was für eine „Bildungsrepublik" man haben will. In Deutschland gibt es aus der preußischen Schultradition heraus eine Fixierung auf den Staat als Schul- und Bildungsträger. Der Anteil an öffentlichen Schulen in freier Trägerschaft (Privatschulen) ist in Deutschland dementsprechend geringer als in anderen Ländern[8]. Die Kirchen sind und bleiben aber ein privilegierter gesellschaftlicher Akteur, um dafür zu sorgen, daß Bildung aus einem gesellschaftlichen Willen entsteht, der nicht nur über den Staat agiert, und der auch nicht nur Eigeninteressen bündelt. Immerhin stellen die kirchlichen Schulen in Deutschland etwa 80 Prozent der nichtstaatlichen Schulen.

Eltern – Bildungskunden der Schule?

Angesichts der tatsächlichen oder herbeigeredeten Krise des staatlichen Schulsystems treten zur Zeit neue nichtstaatliche Schulgründer auf. Allerdings sind Elternvereine, die versuchen, Grund- und andere Schulen zu gründen, nur so lange existentiell an ihren Schulen interessiert, wie ihre eigenen Kinder diese besuchen. Das führt zu einer instabilen Struktur der Trägervereine, und hier liegt die Grenze der Eignung von Elternvereinen als Schulträger.

Zum anderen ergibt sich der Bildungsauftrag einer Schule nicht nur aus dem Willen derjenigen Eltern, deren Kinder gerade an dieser oder jener Schule sind. Für die tägliche Gestaltung des Schullebens ist dieser Punkt von entscheidender Bedeutung. Der Bildungsauftrag der Schule ist ein gesellschaftlicher Auftrag, der im Konfliktfall auch gegen den Willen einzelner Eltern oder Elternmehrheiten an bestimmten Schulen im Interesse des Allgemeinwohls durchgesetzt werden muß. Dazu braucht

die Schule eine eigene, eben eine gesellschaftliche Legitimation. Diese muß inhaltlich vom Allgemeinwohl abgeleitet werden.

Würde der Bildungsauftrag der Schulen auf dem Elternwillen basieren, so könnte man tatsächlich Eltern als „Bildungskunden" definieren – und die Schüler gleich mit, wie dies in neueren Äußerungen ja auch immer häufiger geschieht. Lehrer und Lehrerinnen wären dann Vollstrecker des Eltern- bzw. des Kundenwillens. In welche Aporien dies führen kann, zeigen aktuelle Entwicklungen, wo Eltern über die erzieherischen Maßnahmen für Kinder anderer Eltern mitbestimmen, an disziplinarischen Maßnahmen der Schule mitwirken und wo die Verwechslung von Lehrerrolle und Elternrolle im Schulalltag zu Kurzschlüssen aller Art führt. Die kirchlichen Schulen sind mit ihrer manchmal überzogenen Rhetorik von der „Erziehungsgemeinschaft" zwischen Eltern und Lehrern übrigens auch dafür anfällig[9].

Bildung – eine Frage der Solidarität

Ein versteckter gesellschaftlicher Trend zur Desolidarisierung im Bildungsbereich wird sichtbar, wo Schulgründungen aus dem Boden schießen, die mit hohen Schulgeldern Schulangebote aufstellen, um denen, die es sich leisten können, angeblich oder tatsächlich optimale Bildung zu verkaufen. „Verkaufen" ist das entscheidende Stichwort in diesem Zusammenhang. Der Trend zur Ware „Bildung"[10] wird nicht allein durch staatliche Kontroll- und Bremsmaßnahmen aufzuhalten sein – zumal sich die Politik selbst auf die ökonomische Bildungsrhetorik der Organisation für wirtschaftliche Zusammenarbeit und Entwicklung (OECD) eingelassen hat. Je mehr die Solidarität in der Gesellschaft schwindet, um so weniger läßt sie sich von oben her organisieren und sichern. Eine am Wettbewerbsgedanken orientierte Bildungslandschaft und eine nach Marktgesichtspunkten gedachte „Wahlfreiheit" der Eltern wird die typischen Gesetzmäßigkeiten des Marktes aufweisen. Die Befürworter werden argumentieren, daß die Liberalisierung des Bildungsmarktes zum größeren Wohl der Allgemeinheit führen wird, doch die Bildungsverlierer werden der staatlichen Bildungsfürsorge zufallen.

Nun sind die Kirchen allein schon von ihrer Tradition her herausragende gesellschaftliche Bildungsträger mit einem solidarischen, am Allgemeinwohl orientierten Selbstverständnis. Kirchliche Schulen dienen nicht nur der eigenen Klientel, sondern der Stadt, der Gesellschaft. Bei Juan de Polanco, einem der ersten Jesuiten, klingt das so:

> „Die Schüler werden Fortschritte beim Lernen machen, die Armen, die wahrscheinlich weder Lehrer und noch viel weniger private Tutoren bezahlen können, werden dazu ebenso in der Lage sein ... Eltern werden von der finanziellen Bürde befreit, ihre Kinder auszubilden ... Diejenigen, die jetzt nur Schüler sind, werden wichtige Stellen zu jedermanns Nutzen und Vorteil einnehmen."[11]

Über Jahrhunderte war die finanzielle Basis dieses Versprechens das Armutsgelübde von Ordensleuten. Heute haben sich die Finanzierungsstrukturen verändert. Doch der Ursprung zeigt, wie sehr das Bildungsideal mit einem aus dem Innern der Gesellschaft kommenden Gerechtigkeitsideal verbunden ist, das nicht zu kaufen ist. Der Sinn der staatlichen Zuschüsse an private Bildungsträger besteht heute darin, das zu ersetzen, was in früheren Zeiten insbesondere von Ordenleuten und anderen Idealisten quasi ehrenamtlich geleistet wurde. Dieser Geist der Ehrenamtlichkeit bleibt aber trotz staatlicher Refinanzierung die eigentliche Kraftquelle der Motivation, sich für Bildung zu engagieren. Wenn der Staat die private Schule durch Zuschüsse in die Lage versetzt, das soziale Sonderungsverbot des Grundgesetzes auch durchzusetzen[12], dann tut er etwas, was seinem eigenen Interesse entspricht: Er stärkt jene Bildungsträger in der Gesellschaft, die nicht Eigen- oder Kundeninteressen bedienen wollen, sondern einen gesellschaftlichen Auftrag mit umsetzen, notfalls auch im Konflikt mit Partikularinteressen.

Das Sabbat-Paradox

Auf einem Bildungskongreß, der am 16. November 2000[13] in Berlin stattfand, haben die Kirchen unter dem Stichwort „tempi" eine Schulkonzeption vorgelegt, die das „Sabbat-Paradox" in den Mittelpunkt einer kirchlich verantworteten Pädagogik stellt:

„Der Sabbat installiert die Reflexion. In fast 3000 Jahren hat er bewiesen, daß er *übernützlich* (Thomas Mann) ist. So wird er zur Quelle kulturellen Lebens, sozialer und technischer Errungenschaften. Darin liegt ein trans-funktionalistisches Paradox: Die Aufhebung des Zwangs zur Arbeit gibt dem Nutzenkalkül ein positives Vorzeichen. Sie ermöglicht die Frage nach dem Nutzen des Nutzens und eröffnet die lange Perspektive. Die Pointe: Wissenschaft, Technik und Wirtschaft profitieren vom Sabbat."[14]

Am Sabbat ruht Gott, und mit ihm seine Schöpfung (Gen 2,3). Die Schöpfung, insbesondere der Mensch als Gottes Ebenbild (Gen 1,26) ist um seiner selbst willen gut, nicht in Bezug auf Zwecke, denen er nützt. Der Sabbat ist zugleich der Tag der Freiheit, an dem Israel feiert, daß es frei ist von der ägyptischen Sklaverei, die den Menschen und seine Würde den Gesetzen der Ökonomie unterwarf. Der Sabbat symbolisiert also eine Wirtschaft und Gesellschaft, deren Ziel die Freiheit ist. Den Nutzen des Sabbats für die Gesellschaft, für die Ökonomie wird nicht verwirklichen können, wer den Sabbat nur deswegen intendiert, weil er – etwa der Regeneration der Arbeitskraft – nützt. Er nützt nur, wenn er nicht wegen seines Nutzens bejaht und gelebt wird. Hier geht es um eine Grundentscheidung, an der sich das Selbstverständnis von Gesellschaft und auch von Bildung entscheidet. Bildung steht im Dienst der Freiheit, der selbstständigen Erkenntnisfähigkeit und Urteilskraft der „rudes". Alles andere folgt daraus.

Kritisch zugespitzt besagen die Thesen des Kongresses weiterhin, daß der in der New Economy gängige Begriff der „Wissensgesellschaft“ [15] auf einem funktionalistischen Wissensbegriff basiert:

„Ein nur an Zeit und Geld gekoppeltes Lernen kann inhaltlich indifferent werden und Maßlosigkeit produzieren. Bildung dagegen fragt nach Inhalt und Maß. Sie stellt den Menschen in den Mittelpunkt und ist mehr als die Produktion von Humankapital. Das letzte Kriterium der Ökonomie ist der Gewinn. Das letzte Kriterium der Bildung ist das gute Leben.“ [16]

So hat die jesuitische Pädagogik in den letzten Jahren den Zweck der Bildung am Dienst an der Würde der Schüler und Schülerinnen festgemacht und daraus geschlossen, daß Raum für Reflexion, inhaltliche Verpflichtung auf die Frage nach der Gerechtigkeit und Offenheit für die Frage nach Gott Kernbestand nicht nur eines christlichen, sondern auch eines humanen Bildungsverständnisses sind. Konkret entfaltet wurden diese Punkte jüngst in den zehn Evaluationskriterien für den jesuitischen Charakter von Schulen[17]. Natürlich liegt in diesen programmatischen Äußerungen auch erhebliches Potential für Selbstkritik. Oft genug tappen kirchliche Schulen und Ordensschulen in die Falle eines funktionalistischen Selbstverständnisses, wenn sie etwa Schulen als Rekrutierungsbasis für Nachwuchs oder als weltanschauliche Kaderschmieden mißbrauchen. Aber das mindert nicht die grundsätzliche Bedeutung der programmatischen Äußerungen, die kirchlicherseits in den letzten Jahren zu vernehmen waren und sich wohltuend absetzen vom Primat der Ökonomie in der Bildung.

Der Tempi-Kongreß setzt dem gängigen Leitbegriff der „Wissensgesellschaft“ den Begriff der „Bildungsgesellschaft“ entgegen. Damit trifft er eine zentrale Richtungsentscheidung, an der sich, biblisch gesprochen, etwas für das „Reich Gottes“ entscheidet. Bildung ist ein Grundrecht aller jungen Menschen. Nicht weil „Kinder unsere Zukunft sind“, muß Schule sein, sondern weil sie ein Recht auf Bildung haben. Am anthropologisch begründeten Status des Schülers im Bildungsprozeß entscheidet sich die Humanität einer ganzen Gesellschaft. Warum also soll Kirche Schule machen? Weil sich am Thema Schule etwas Wesentliches für ihre eigene Sendung entscheidet, die ja über sie selbst hinausweist.

Kirchliche Schulen – keine Bollwerke oder Pfarrgemeinden

Die Kirchen sind in ihrem eigenen Umgang mit Schulen nicht gegen ein Nutzenkalkül gefeit. In der säkularisierten, pluralistischen Gesellschaft scheint es naheliegend zu sein, die eigenen Schulen als Bollwerke zu verstehen, hinter denen sich (noch) ein einheitliches kirchliches Milieu reproduzieren läßt. Gerne greift man auch auf Schulen zurück, wenn es darum geht, kirchliche Interessen zu verfolgen. In den Schulen kommt man schließlich leicht an Jugendliche heran, die man sonst nicht mehr erreicht.

Die Bollwerk-Vorstellung führt jedoch in die Irre. Säkularisierung und weltanschaulicher Pluralismus sind auch in den kirchlichen Schulen längst präsent. Die Frage lautet, ob sich die Kirchen dieser Realität öffnen oder nicht. Äußerer Uniformitätszwang würde im Ergebnis nur dazu führen, daß Jugendliche ihre Fragen und Erfahrungen in der Schule verschweigen und sich am Ende der Schulzeit im Namen der Freiheit von der Kirche abwenden. Auch hier gilt das Sabbat-Paradox unerbittlich: Wer Schule macht, um mit den Jugendlichen etwas zu machen, verliert sie. Wer Schule macht um „sein eigenes Leben zu retten, wird es verlieren" (vgl. Mk 8,35).

An der Konzeption von Schule entscheidet sich, wie es ein Schulträger mit der Freiheit hält. Denn Schule ist als Institution eine Zwangsinstitution. Kinder und Jugendliche gehen nicht freiwillig in die Schule, sondern – auch wenn sie sie im konkreten Einzelfall gern besuchen – auf Grund der allgemeinen Schulpflicht und – im Regelfall – auch, weil ihre Eltern das wollen.

Dies hat die innerkirchliche Institutionskritik der 70er Jahre richtig gesehen. Allerdings hat sie das Kind mit dem Bad ausgeschüttet, als sie daraus schloß, daß Schule kein geeigneter Ort sei, um jungen Menschen das Evangelium von der Freiheit der Kinder Gottes nahezubringen, und deswegen zum Rückzug der Kirche aus den Schulen blies. Diese Fundamentalkritik lief darauf hinaus, daß der Verkündigungsauftrag der Kirche mit dem Bildungsauftrag der Schule nicht vereinbar sei, weil Schule nicht ohne Zwang gedacht werden könne. Man fragte:

„Wie will die Kirche von der bedingungslosen Liebe Gottes sprechen können, wenn sie in der Schule zugleich für ein System steht, das notwendig ausgrenzt und Menschen nach Leistung bewertet und einordnet?"

Dieser Einwand beruht auf einem Irrtum: Schule kann zwar nicht ohne Zwang gedacht werden, doch die Frage ist: Zwang wozu? Wenn kirchliche Bildung gemäß der Konzeption von „tempi" als Freiheitspädagogik aufgefaßt wird, dann hat sie die Aufgabe, Freiheitsräume zu „erzwingen" – nicht nur intern gegenüber Gewalt, Mobbing, Ausländerfeindlichkeit und Verletzung von Würde in den eigenen Reihen, sondern auch gegenüber den mächtigen gesellschaftlichen, ökonomischen, familiären[18] und gelegentlich auch kirchlichen Interessen, die auf Jugendliche immer wieder zugreifen wollen. Schule darf mit Schülern viele Dinge nicht machen, die viele andere gerne mit ihnen machen würden und in anderen Kontexten auch dürfen. Sie darf – im Unterschied zu Pfarrgemeinden, die sich ja freiwillig gesellen – Bekenntnisse nicht zur Voraussetzung für die Zugehörigkeit machen. Sie darf nicht Überzeugungen disziplinarisch einfordern. Sie darf nicht zur Teilnahme an Veranstaltungen zwingen, die nicht schulisch sind: zu Demonstrationen, Weltjugendtagen oder auch – dies sei hier im Wissen um einige notwendige Differenzierungen gesagt – zu Gottesdiensten[19].

Sich öffnen angesichts des Pluralismus

Vor diesem Hintergrund scheint es mir nur konsequent, daß sich kirchliche Schulen dem Pluralismus und der Säkularisierung öffnen. „Öffnen" bedeutet nicht, daß die Kirche als Schulträger konfessionelle Eindeutigkeit hinter sich läßt. Im Gegenteil: Es ist die Chance der kirchlichen Schule, in sichtbarerer konfessioneller Identität jungen Menschen begegnen zu können, die von einer säkularen und pluralistischen Gesellschaft geprägt sind und sich auf der Suche nach tragenden Antworten auf Fragen nach dem „guten Leben"[20] befinden: die Frage nach Gott, die Frage nach Begründungen von ethischen Ansprüchen, die Frage nach der Gerechtigkeit, die Fragen nach der eigenen Identität. Was kann ich wissen? Was soll ich tun? Was darf ich hoffen?

„Öffnen" bedeutet zunächst: die eigenen Augen öffnen und sehen, daß die Schülerinnen und Schüler auch in kirchlichen Schulen aus einer säkularen, pluralistischen Gesellschaft kommen. „Öffnen" kann auch bedeuten, die Konfession nicht zum alleinigen Aufnahmekriterium der Schule zu machen. Besonders in den neuen Bundesländern ist der Anteil an konfessionslosen Schülern an kirchlichen Schulen hoch, und dies nicht nur notgedrungen wegen des Minderheitsstatus der Christen, sondern weil sich daraus für alle Beteiligten Chancen ergeben. „Öffnen" bedeutet, daß der konfessionelle Religionsunterricht an kirchlichen Schulen offen ist für Angehörige anderer Konfessionen, Religionen und auch für suchende Religionslose. Das hat Konsequenzen für die Konzeption des konfessionellen Religionsunterrichts. „Öffnen" bedeutet auch, daß die Schulseelsorge alle Schülerinnen und Schüler in die elementaren Vollzüge von Schweigen, Gesang, Meditation und Gebet einführt und nicht hohe Schwellen einbaut, die es nur den Vollidentifizierten ermöglicht teilzunehmen.

Es gibt (einige wenige) kirchliche Schulen, die die Möglichkeit anbieten, das Fach Religion abzuwählen und statt dessen den Ethikunterricht zu besuchen. Wenn die Kirche im staatlichen Bereich Religion als ordentliches Unterrichtsfach innerhalb eines Wahlpflichtbereichs fordert[21], so kann es durchaus angemessen sein, daß sie diese Abwahlfreiheit auch in ihren eigenen Schulen ermöglicht. Hier läßt sich allerdings einwenden, daß die Wahl einer kirchlichen Schule – jedenfalls seitens der Eltern – gerade mit der Entscheidung für den Religionsunterricht einhergeht: Wer eine kirchliche Schule wählt, wählt Religion als Fach. Eine Wahlmöglichkeit ist also durchaus gegeben. Es ließe sich auch, wie es außereuropäisch an kirchlichen Schulen manchmal der Fall ist, Religion als Wahlpflichtbereich zwischen katholischem, evangelischem, muslimischem und jüdischem Religionsunterricht einrichten. Das ist sinnvoll, wenn andererseits gesichert ist, daß die Lerngruppen innerhalb des Wahlpflichtbereichs auch gemeinsame Unterrichtsphasen haben und zusammenarbeiten. Es ist ja nicht Zweck einer für Pluralität offenen Schule, daß sie die unterschiedlichen Bekenntnisse voreinander abschottet und verschont, sondern genau im

Gegenteil, daß sie diese zusammenführt im schulischen Diskurs. Pluralität innerhalb einer Schule stellt dann eine Bildungschance für alle Beteiligten dar.

„Öffnen" bedeutet schließlich auch, daß kirchliche Schulen nicht nur von katholischen oder evangelischen Lehrkräften repräsentiert werden. In konfessionell noch relativ geschlossenen Milieus mag es möglich sein, ein konfessionell einheitliches Lehrerkollegium zu bilden. Andernorts ist dies nicht möglich. Der Öffnung des Kollegiums sind sicherlich Grenzen gesetzt, insbesondere da Eltern zu Recht erwarten dürfen, daß ihre Kinder in einer kirchlichen Schule auch von kirchlich gebundenen Lehrkräften unterrichtet werden. Andererseits kann es auch eine Bereicherung für ein Kollegium sein, wenn Lehrkräfte dazugehören, die konfessionell nicht oder anders gebunden sind – sofern sie sich offen zeigen für die Frage nach Gott und bereit, vor den Schülern Zeugnis abzulegen für ihre Überzeugungen. Es kann auch die Glaubwürdigkeit der Schule erhöhen, wenn die Schüler an der Offenheit des Kollegiums erkennen, daß sie ernst macht mit ihrer Offenheit ihnen gegenüber.

Das Profil kirchlicher Schulen nach exklusiven Merkmalen

Seit Jahren befinden sich die kirchlichen Schulen in einer intensiven Debatte über ihr eigenes Profil. Dabei stehen sich meist zwei Denkschulen gegenüber. Die eine tendiert dazu, das Profil exklusiv zu definieren. Demnach gibt es über die allgemeinen Kriterien für eine „gute Schule" hinaus, die alle Schulen realisieren müssen, exklusive Kriterien, die kirchliche Schulen von anderen unterscheiden. Des weiteren müssen Ordensschulen eigene exklusive Kriterien erarbeiten, die sie nochmals von diözesan getragenen Schulen unterscheiden.

Häufig ergibt sich ein exklusives Profilverständnis, das auf einigen besonderen Veranstaltungen beruht: auf Gottesdienst, Schulgebet, Besinnungstagen, Sozialpraktikum. Tatsächlich sind diese Veranstaltungen auch wichtig für das Schulprofil. So zeichnet die Praxis der Besinnungstage kirchliche Schulen dadurch aus, daß hier neben gruppenpädagogischen Prozessen erste Formen des geistlichen Austauschs, Gebet und Liturgie eingeübt werden. Das Sozialpraktikum[22] ist geradezu ein Profilmerkmal kirchlicher Schulen geworden, besonders auch da, wo es nicht zusätzlich zu einem Betriebspraktikum, sondern an dessen Stelle durchgeführt wird. Mit dem Sozialpraktikum hat die kirchliche Pädagogik ein Modell geschaffen, das Lernen durch Erfahrung in den Mittelpunkt stellt. Das Thema „Gerechtigkeit" wird so nicht mit erhobenem moralischen Zeigefinger an die Schüler herangetragen, sondern dadurch daß sie die Gesellschaft aus der Perspektive von Obdachlosen, Behinderten, Alten, Illegalen und Gefangenen sehen können.

Ein weiteres exklusives Profilmerkmal kirchlicher Schulen ist häufig ihre Kooperation mit kirchlichen Jugendverbänden. So spannungsreich diese auch in vielen

Fällen sein mag, so sehr liegt in ihr auch eine große Chance für andere Formen des Lernens und Reifens im Umfeld der Schule. In Jugendverbänden gesellen sich Jugendliche freiwillig, lernen Verantwortung für das Verbandsleben und für Gruppenstunden zu übernehmen, entdecken und entwickeln oft Stärken, die im schulischen Kontext nicht angesprochen werden. Je besser die Kooperation funktioniert, desto mehr profitieren beide, Jugendverband und Schule, davon.

Die exklusiven Profilmerkmale der kirchlichen Schulen stehen aktuell unter einem Druck, der von der Politik ausgeht. Je knapper die Zeit in der Schule wird, desto mehr stehen Veranstaltungen wie Sozialpraktika, Besinnungstage und Gottesdienste zur Debatte. Das Profil kirchlicher Schulen kann ja nicht darin bestehen, daß sie die Schüler zu noch längeren Schulzeiten verpflichten und noch mehr obligatorische Schulveranstaltungen ins Programm aufnehmen als die staatlichen Schulen, die in den letzten Jahren ja auch erheblich mehr Zeit für Schule besetzen mußten. Und je mehr die Schule Nachmittagszeit beansprucht, desto mehr gerät das gewachsene Verbandsleben in die Defensive. Neuere Versuche, Verbände zu Dienstleistern der Schule zu machen (zum Beispiel in der Pausen- und Mittagsbetreuung), verändern ihren Charakter grundlegend in Richtung der Gesetzmäßigkeiten, die in der Zwangsinstitution Schule zu beachten sind.

Kirchliches Schulprofil – inklusiv verstanden

Die Schattenseite eines exklusiven Profilverständnisses liegt darin, daß es einige einzelne Elemente des Schulprogramms heraushebt und damit auch ideologisch überlastet, während der schulische Alltag umgekehrt von Profilfragen entlastet wird. Dies führt zu einem beziehungslosen Nebeneinander von Schulprofil und Schulalltag, manchmal sogar zu einem Gegeneinander. Im Lehrerkollegium vollzieht sich eine stille Spaltung zwischen den engagierten Profilträgern, die sich meist ehrenamtlich für die Profilveranstaltungen einsetzen, und den „Facharbeitern", die sich zurückhalten. Demgegenüber betont ein inklusives Profilverständnis, daß sich das Schulprofil in allen schulischen Vollzügen realisieren muß. Das Schulprofil ist ein Querschnittsfaktor in der gesamten Schule, es ist nicht auf einige Veranstaltungen reduzierbar.

Viele Anliegen kommen in nichtkirchlichen pädagogischen Ansätzen zum Ausdruck, die mit kirchlichen Anliegen übereinstimmen. Man muß sie deswegen nicht ausdrücklich kirchlich vereinnahmen und kann sie doch als Profilmerkmal bezeichnen. Die ignatianische Pädagogik hat zum Beispiel in den neueren Dokumenten „Reflexion" als eines ihrer wesentlichen Merkmale herausgearbeitet: „Jesuitenschulen sollen Orte sein, an denen über die Bedeutung des Gelernten reflektiert wird."[23] Das korrespondiert mit vielen Ansätzen säkularer Pädagogik, die weiterführende Methoden der Reflexion, Supervision und Evaluation im Unterricht entwickelt haben. Es gehört zum Schulprofil kirchlicher Schulen, hier anzuknüpfen, statt sich davon abzusetzen.

Ein anderes Praxisfeld für das Schulprofil sind die täglich anfallenden erzieherischen Aufgaben. Die Frage, nach welchen Kriterien und Verfahren mit disziplinarischen Schüsselsituationen umgegangen wird, prägt wesentlich den so schwer faßbaren „Geist" einer Schule, der aber zugleich sein inneres Profil ausmacht. So ist „Gerechtigkeit" nicht nur ein Thema des Sozialpraktikums oder des Unterrichts, sondern auch schulischer Alltagspraxis: Widerfährt den Schülern in den vorgesehenen disziplinarischen Verfahren Gerechtigkeit? Nehmen die schulischen Autoritäten Stellung gegenüber Gewalt oder verstecken sie sich bei Konflikten? Und weiterführend: Werden die Lehrkräfte gerecht entlohnt? Wird die Würde der Armen in der Schule respektiert – zum Beispiel in Form von niedrigen Preisen für Klassenfahrten[24]?

Inklusives Profilverständnis ist im übrigen die unverzichtbare Grundlage für die Lehrermotivation an kirchlichen Schulen. Lehrer haben zu Recht ein Interesse daran, daß das Schulprofil, die „Schul-Idee" des Schulträgers, ihnen eine Hilfe und Orientierung gibt für ihr alltägliches Handeln in Unterricht und Erziehung. Solange das Schulprofil als Ideologie über dem Schulalltag schwebt oder als Druck auf einzelnen lastet, demotiviert es. Wenn das Schulprofil hilft, bessere Lehrer und Lehrerinnen zu sein, dann wird das Kollegium auch dem Schulprofil innerlich zustimmen und es mit Begeisterung umsetzen.

ANMERKUNGEN

[1] Vgl. M. Saulek, Jesuitenpädagogik u. Elitebildung, in: Engagement 4 (1999) 396–400.

[2] Vgl. J. Friedrichs, Gestatten: Elite – auf den Spuren der Mächtigen von morgen (Frankfurt 2008). Die Autorin nimmt hier das neue Elitegerede im Bildungsbereich in erfrischender Weise aufs Korn.

[3] Die letzte umfassende empirische Untersuchung zu den katholischen Schulen in freier Trägerschaft stammt von J. Dikow in: Engagement 3 (1999) 175–228.

[4] Vgl. Themenheft „Zur Freiheit der katholischen Schule", Engagement 2 (2005).

[5] Der Begriff „rudes" enthält die beiden Bedeutungsaspekte „jugendlich" und „ungebildet".

[6] Zit. nach J. W. O'Malley, Die ersten Jesuiten (Würzburg 1995) 247.

[7] „Private Schulen als Ersatz für öffentliche Schulen bedürfen der Genehmigung des Staates und unterstehen den Landesgesetzen. Die Genehmigung ist zu erteilen, wenn die privaten Schulen in ihren Lehrzielen und Einrichtungen sowie in der wissenschaftlichen Ausbildung ihrer Lehrkräfte nicht hinter den öffentlichen Schulen zurückstehen und eine Sonderung der Schüler nach den Besitzverhältnissen der Eltern nicht gefördert wird. Die Genehmigung ist zu versagen, wenn die wirtschaftliche und rechtliche Stellung der Lehrkräfte nicht genügend gesichert ist" (Art. 7 Abs. 4 GG).

[8] Vgl. OECD-Statistik in: FAZ, 29.1.2008.

[9] Vgl. Themenheft „Das magische Dreieck", Engagment 4 (2003) bes. 271–274.

[10] Vgl. J. Krautz, Ware Bildung (München 2007).

[11] Zit. nach O'Malley (A. 6) 247f.

[12] Private Schulträger steuern ohnehin über die staatlichen Zuschüsse hinaus Eigenmittel bei: In Berlin kostet ein Schüler an einer privaten Schule den Staat nur zwei Drittel der Ausgaben, die für einen Schüler an einer staatlichen Schule anfallen.

[13] tempi – Bildung im Zeitalter der Beschleunigung, Bildungskongreß der Kirchen am 16.11.2000 in Berlin. Zum Hauptvortrag vgl. L. O'Donovan, Bildung im Zeitalter der Beschleunigung, in dieser Zs. 219 (2001) 219–234.

[14] tempi – Bildung im Zeitalter der Beschleunigung, 8. These, vgl. www.dbk.de/imperia/md/content/pressemitteilungen/tempi_thesen.pdf

[15] Vgl. Orientierung für die Zukunft. Bildung im Wettbewerb, hg. v. d. Alfred Herrhausen Gesellschaft für internationalen Dialog (München 2001) 151.

[16] tempi – Bildung im Zeitalter der Beschleunigung (A. 14) 9. These.

[17] Der jesuitische Charakter der Jesuitenkollegien: Kriterien für einen Prozeß der Evaluation an Jesuitenkollegien u. Kollegien in ignatianischer Tradition. Arbeitspapier (München 2008) zu beziehen über: Deutsche Provinz der Jesuiten, Seestraße 14, 80802 München.

[18] Hier wäre die in kirchlichen Kreisen beliebte Rede von der Erziehungsgemeinschaft von Eltern und Schule als Profilmerkmal kirchlicher Schulen noch einmal eigens zu bedenken.

[19] Jedenfalls stehen Schulgottesdienste aufgrund ihres schulischen Charakters in einem anderen Systemzusammenhang als Gottesdienste (auch Jugendgottesdienste) in der Gemeinde und müssen deswegen anders gestaltet werden. Das viel beklagte Elend mit den Schulgottesdiensten hat seinen Ursprung darin, daß der systemische Unterschied zwischen Schule und Gemeinde nicht genügend beachtet wird und nicht zu Konsequenzen in der Gestaltung führt.

[20] Vgl. die Formulierung des tempi-Kongresses.

[21] Vgl. die aktuelle Diskussion um das allgemeine Pflichtfach Ethik in Berlin.

[22] Vgl. Themenheft „Compassion – eine Idee macht Schule", Engagement 1 (2005); vgl. auch L. Kuld, „Compassion" – Menschsein für andere. Zu einem schulischen Modellversuch, in dieser Zs. 217 (1999) 568–570.

[23] Der jesuitische Charakter von Jesuitenkollegien (A. 17) Präambel.

[24] Vgl. ebd. Kriterium 5 u. 6.

Andreas Lob-Hüdepohl

Bedrohtes Sterben

Zur Debatte um Patientenverfügungen

Die nach einem Urteil des Bundesgerichtshofs vom 17. März 2003 entflammte Debatte um die Verbindlichkeit, Reichweite und Wirksamkeitsvoraussetzungen von Patientenverfügungen, mittels derer zukünftige Patienten für den möglichen Fall ihrer Nichteinwilligungsfähigkeit bereits heute bestimmte Festlegungen für ihre medizinische wie pflegerische Behandlungen treffen wollen, ist in mehrfacher Hinsicht symptomatisch: Sie signalisiert eine beachtliche Sensibilität für das Thema Sterben, zugleich aber auch eine tiefe Verunsicherung, ja Ratlosigkeit im Umgang mit den vielen Problemen, mit denen sich eine erhebliche Zahl von Menschen in dieser Lebensphase konfrontiert sieht.

Ein vordergründiger Streit

Die Debatte signalisiert besonders eine tiefgreifende Vertrauenskrise: Viele Menschen bezweifeln, daß Medizin und Pflege in ihrer letzten Lebensphase tatsächlich ihr Sterben zulassen oder ob Ärztinnen und Pfleger nicht doch alle verfügbaren medizinisch-technischen Instrumente einsetzen, um die biologischen Funktionen ihres Körpers so lange als möglich aufrechtzuerhalten, damit aber den Prozeß ihres Sterbens künstlich und vor allem unangemessen verlängern. Manche ängstigen sich vor dem Verlust ihrer Selbstkontrolle oder mißtrauen den Entscheidungen derer, die im Fall der eigenen Nichteinwilligungsfähigkeit stellvertretend für sie existentiell bedeutsame Fragen abwägen und beantworten müssen. Längst nicht alle haben die Zuversicht, auch in Krankheit, Behinderung oder Alter insgesamt, also in gänzlich anderen als den gegenwärtig gewohnten und geschätzten Lebensumständen, noch ein lohnendes Maß an Lebenszufriedenheit erfahren zu können.

Es mag durchaus bestritten werden können, ob diese Vertrauenskrise angesichts empirischer Befunde aus der Medizin oder Pflegewissenschaft berechtigt ist. Gleichwohl sind solche und ähnliche Sorgen ernst und vor allem zum Anlaß zu nehmen, dem schwindenden Vertrauen in ein würdevolles Sterben entgegenzuwirken. In diesem Zusammenhang sind Patientenverfügungen durchaus ein wichtiges Instrument, dieses Vertrauen wieder zu stärken. Denn allein dadurch, daß sich die Verfasser von Patientenverfügungen im Abfassen ihrer Willenserklärung mit ihrem

eigenen Sterben und Tod beschäftigen, geben sie für den Fall ihrer Nicht-mehr-Befragbarkeit beachtliche Aufschlüsse, wie sie von anderen, namentlich vom medizinischen wie pflegerischen Personal, behandelt werden wollen und wie ihre Autonomie als Patient so zur Geltung gebracht werden kann.

Freilich sind Patientenverfügungen keinesfalls das einzige Instrument oder gar der Königsweg, ein würdevolles Sterben zu sichern oder zu garantieren. Mit einem Sterben in Würde verbinden die meisten Menschen erheblich mehr als die Vollstreckung irgendeiner ihrer Willenserklärungen – sei sie früher mündlich oder schriftlich geäußert oder sei sie heute nur als Mutmaßung von Dritten ermittelbar. Vielmehr verbinden sie mit einem Sterben in Würde etwa den Wunsch, unerledigte „letzte" Dinge zu regeln, an einem vertrauten Ort zu sterben, gleichwohl unzumutbare Belastungen ihrer Angehörigen zu vermeiden; oder die Sehnsucht, mit vertrauten Menschen zu kommunizieren – und sei es nur noch in der Weise, gehalten an ihrer Hand die Nähe eines Nahestehenden zu spüren; und nicht zuletzt das tiefe Verlangen, ohne unerträgliche körperliche oder seelische Schmerzen den *eigenen* Tod (Rainer Maria Rilke) und nicht durch die Gnade anderer Hände zu sterben[1].

Vor diesem Hintergrund verblaßt die Bedeutsamkeit von Patientenverfügungen, und es stellt sich die Frage, ob die derzeit auch im Deutschen Bundestag wieder intensiv geführte Debatte über ihre Reichweite, ihre Verbindlichkeit und ihre Wirksamkeitsvoraussetzungen von den eigentlichen Wünschen und Sehnsüchten vieler Menschen nicht eher ablenken. Alle drei mittlerweile in das Parlament eingebrachten Gesetzesentwürfe konzentrieren sich ausschließlich auf die Frage, wie (und welche) früher geäußerte Willensbekundungen eines aktuell nicht mehr einwilligungsfähigen Patienten vom nunmehr zuständigen Betreuer bzw. Gesundheitsbevollmächtigten gegenüber den behandelnden Ärzten bzw. dem Pflegepersonal zur Geltung gebracht werden können, dürfen oder sogar müssen – mit oder ohne neuerliche Prüfung des nur mutmaßlich ermittelbaren aktuellen Willens des Patienten, allein oder nach Beratung im Rahmen eines ethischen Konsils usw.[2]

Alle anderen Aspekte und Notwendigkeiten, die mit einem würdevollen Sterben in Verbindung stehen und eigentlich in den Mittelpunkt rücken müßten, bleiben dagegen außen vor. Das gilt nicht nur für die – in diesem Zusammenhang immer wieder gern bemühte – palliativ-medizinische bzw. palliativ-pflegerische Versorgung sterbender Patienten. Das gilt insgesamt für eine medizinische und pflegerische Begleitung solcher schwer gebrechlicher Menschen, die den Stationen ihres endenden Lebenswegs wirklich angemessen ist. Gemeint ist wiederum nicht nur die uneingeschränkte Absage an die maximaltherapeutische Versorgung einer Höchstleistungsapparatemedizin, die den Körper des Sterbenden zum bloßen Reaktor technischer Artefakte degradiert. Gemeint ist auch die Sicherstellung basaler menschlicher Bedürfnisse, die sich freilich über die Lebensspanne ändern und sich gerade in der letzten Lebensphase von den durchschnittlichen Erwartungen und Intuitionen unseres täglichen Lebens unterscheiden.

Längst nicht alle basalen Bedürfnisse, die – wie etwa das Bedürfnis nach medizinisch-pflegerischer Basisversorgung – anerkanntermaßen zu einem menschenwürdigen Leben in seiner Endphase gehören, werden automatisch respektiert und befriedigt. Bei einigen dieser basalen Bedürfnisse zeigt sich freilich, daß ihre faktische Mißachtung keinesfalls ein gesetzliches Regelungsdefizit, sondern „lediglich" ein (gravierendes) Vollzugsdefizit anzeigt. Dies trifft besonders auf den Bereich angemessener Ernährung am Lebensende zu – übrigens eine Frage, der viele Menschen mit Blick auf die (scheinbar) praktizierte Regelversorgung älterer, besonders dementer Menschen durch eine perkutan endoskopische Gastrostomie (sog. PEG-Sonde, die dauerhaft durch die Bauchdecke die künstliche Ernährung eines Menschen ermöglicht) mit starken Vorbehalten und Ängsten entgegensehen und deshalb ein wichtiges Motiv für die Abfassung einer Patientenverfügung darstellt.

Ernährung am Lebensende – Sicherstellung oder Bedrohung würdevollen Sterbens?

Unstrittig ist, daß jeder Mensch einen unabweisbaren Anspruch auf eine angemessene Ernährung hat – und zwar über die ganze Spanne seines Lebens und damit auch in allen Phasen besonderer Zuwendung und Pflegebedürftigkeit am Lebensende. Freilich hängt die Angemessenheit einer Ernährung nicht nur von der individuellen Lebenssituation eines Menschen ab, sondern auch von der generellen Lebensphase, in die ein Mensch eintritt. Was für einen jugendlichen, gesunden oder vorübergehend erkrankten Menschen in Bezug etwa auf Kalorien und bestimmte Nährstoffe angemessen ist, kann nach übereinstimmender Auffassung innerhalb der Ernährungsmedizin für einen älteren, unheilbar erkrankten oder sterbenden Menschen unangemessen sein, ja sogar zur menschenunwürdigen Qual werden[3]. Ebenfalls unstrittig ist, daß *künstliche* Ernährung etwa über eine PEG-Sonde grundsätzlich dann die natürliche Ernährung substituieren soll, wenn diese vorübergehend (z.B. nach einer Operation) oder auf Dauer (z.B. beim sogenannten apallischen Syndrom oder bei fortgeschrittener Amyotropher Lateralsklerose) unmöglich ist. Dieses grundsätzliche Ja zur künstlichen Ernährung legitimiert aber keinen uneingeschränkten Einsatz – insbesondere dann nicht, wenn das Instrument künstlicher Ernährung den Mehrwert natürlicher Ernährungsweisen des Menschen oder die Lebensqualität des Pflegebedürftigen erheblich einschränkt oder sogar empfindlich verletzt und damit das Leiden vergrößert wird. Denn – auch das ist eine elementare Einsicht der Ernährungsmedizin – die natürliche Ernährung durch Essen und Trinken dient keinesfalls nur der Zufuhr von Nährstoffen und Flüssigkeit. Sie ist beim Menschen sogar zu einem „Grundvergnügen"[4] kultiviert, das für dessen würdevolles Leben essentielle kommunikative und soziale Grundbedürfnisse des Menschen befriedigt[5].

In diesem Sinn ist das Leitziel der Ernährung Pflegebedürftiger nicht identisch mit der Verabreichung eines fest definierten Quantums an Nährstoffen und Flüssigkeit; das Leitziel ist statt dessen ausschließlich die Sicherstellung seiner subjektiven Lebensqualität als wichtigster Indikator eines würdevollen Lebens. Insofern das menschliche Sterben integraler Teil seines Lebens ist, gehört zur Sicherstellung eines würdevollen Lebens auch die Gewährleistung eines würdevollen Sterbens. Bereits aus medizinisch-pflegerischer Perspektive umfaßt ein menschenwürdiges Sterben vielfältige Aspekte; die wichtigsten von ihnen gehören zum Kernbestand pflegerischer Basisversorgung, die keinem Menschen vorenthalten werden dürfen, von denen aber auch umgekehrt ein Patient niemals dispensieren kann. Neben dem Respekt vor der Patientenautonomie sind dies, wie die Bundesärztekammer in ihren Grundsätzen zur ärztlichen Sterbebegleitung feststellt, eine menschenwürdige Unterbringung, menschliche Zuwendung, Körperpflege, Lindern von Schmerzen, Atemnot oder Übelkeit sowie das Stillen von Hunger und Durst[6]. Neben der Symptomkontrolle, dem weitestmöglichen Erhalt von Selbstbestimmung und Selbstkontrolle sowie sogar der Begleitung von Angehörigen steht vor allem die Ermöglichung eines guten und friedvollen Todes und darin der Erhalt sowie die Steigerung subjektiv erfahrener Lebensqualität im Vordergrund pflegerischer Basisversorgung[7].

Auffällig ist, daß die pflegerische Basisversorgung „nur" das Stillen von Hunger und Durst, aber weder die natürliche noch künstliche Ernährung umfaßt. Beide sind zwar nicht ausgeschlossen, mit dem Stillen von Hunger und Durst – entgegen den gewöhnlichen alltagsweltlichen Intuitionen – aber nicht identisch. Ernährungsmedizinische Untersuchungen belegen, daß die Verabreichung von Nahrung und Flüssigkeit – ob natürlich oder künstlich – keinesfalls automatisch die Gefühle von Hunger und Durst zu stillen vermag, sondern stattdessen zu belastenden Nebenwirkungen, nicht selten sogar zu einem vermehrten Leiden des sterbenden Patienten führt[8]. Selbst das Stillen von Hunger und Durst kann gelegentlich in den Hintergrund treten, da terminal erkrankte Patienten oftmals lediglich an Mundtrockenheit leiden, die durch Lippenpflege (Reinigung, Feuchthalten durch Fettstift usw.), Mundpflege (Spülung, regelmäßige Reinigung der Zähne bzw. des Zahnersatzes usw.) sowie durch Verabreichung wohlschmeckender Getränke oder Eischips „therapiert" wird[9]. Selbstverständlich kann die natürliche oder künstliche Ernährung die palliativ-medizinische Versorgung unterstützen. Dennoch bedarf es einer einzelfallbezogenen Nutzen-Lasten-Abwägung im Sinn der medizinethischen Grundsätze von Steigerung des Wohlergehens und Übelvermeidung.

Besonders relevant ist eine Güterabwägung zwischen Nutzen und Lasten für Patienten mit fortgeschrittener Demenz, wenn die natürliche Nahrungs- und Flüssigkeitsaufnahme kaum noch möglich erscheint und durch eine künstliche Ernährung substituiert wird – und zwar unabhängig davon, ob sie bereits in die terminale Sterbensphase eingetreten sind oder nur dem ehemals vertrauten Alltag immer weiter

entrücken. Schon die medizinische Indikation der künstlichen Ernährung dieser Menschen ist fraglich; bislang ist die ernährungsmedizinische Wirksamkeit bzw. Unbedenklichkeit, daß künstliche Ernährung tatsächlich den einsetzenden Gewichtsverlust schwer dementer Patienten oder die Flüssigkeitszugabe deren Dehydrierung effektiv stoppen und so das Leben verlängern können, ist keinesfalls verläßlich belegt[10]. Selbst wenn die medizinische Indikation gegeben ist, beschädigt eine mehr oder minder vollständige Ernährung auf künstlichem Weg die Lebensqualität der Betroffenen schwer[11]. Denn gemeinsam zu essen und zu trinken oder die Nahrung durch die Hand eines Angehörigen oder eines Pflegenden gereicht zu bekommen, vermittelt mitmenschliche Zuwendung und Solidarität und erleichtert damit die soziale Teilhabe und Inklusion der Patienten. Eine Sondenernährung bewirkt dagegen deren Ausgrenzung und Isolation. Sie verunmöglicht andere Aspekte pflegerischer Basisversorgung wie die *leiblich vermittelte* menschliche Zuwendung und soziale Kommunikation. Selbst die persönliche Bewegungsfreiheit wird oftmals gravierend eingeschränkt: 70 Prozent aller Demenzerkrankten mit einer Ernährungssonde werden in Deutschland zumindest zeitweise im Bett fixiert und somit zum bloßen Objekt medizinisch-pflegerischer Technik degradiert[12]:

„Die alltägliche Praxis in Krankenhäusern und Pflegeheimen zeigt, daß künstliche Ernährung mittels PEG, mitbedingt durch Personalknappheit und Zeitmangel, bei vielen Patienten nicht nur nicht in der Lage ist, die gewünschten und erhofften Therapieziele zu erreichen, sondern daß sie durch Vereinsamung und Ausgrenzung Leiden schafft. Dies widerspricht den basalsten mitmenschlichen Ansprüchen.“[13]

Zentraler Referenzpunkt: die Würde des Menschen in beziehungsreicher Autonomie

Die exkursorischen Überlegungen zur angemessenen Ernährung am Lebensende belegen zweierlei: Die offensichtlich bedenkenlose, mit der Würde des Menschen allerdings nur schwer vereinbare Praxis, kranke oder schwer demente Menschen an ihrem Lebensende *ohne weiteres*, also ohne zwingende bzw. alternativlose medizinische Indikation künstlich zu ernähren, dokumentiert in einer für viele Verfasser von Patientenverfügungen ganz wesentlichen Frage kein juristisches Regelungsdefizit, sondern offenbart ein eklatantes Vollzugsdefizit medizinisch-pflegerischer wie juristisch anerkannter Grundregeln in der Begleitung und Versorgung dieser Patienten. Patientenverfügungen, die für solche Fälle Vorsorge treffen wollen, schaffen in einer prinzipiell eindeutigen Situation nicht ein Mehr an Klarheit, sondern offenbaren lediglich eine – durchaus verständliche – Ohnmachtserfahrung vieler Menschen gegenüber einer Praxis, die ganz offensichtlich gegen die Regeln der medizinisch-pflegerischen Kunst verstößt, die also gerade nicht *lege artis*, nach den

Regeln der Kunst ist. Ein Zweites: Das Argument der Menschenwürde im Kontext einer angemessenen Ernährung am Lebensende rekurriert nicht auf den Primat der Selbstbestimmung des Betroffenen, sondern hebt auf dessen strikten Selbstwert bzw. Selbstzwecklichkeit im Modus seiner subjektiv erfahrenen Lebensqualität ab. Auch wenn dies überrascht, so ist dies nur konsequent: Dieses Argument ruht auf einem gehaltvollen Verständnis menschlicher Autonomie auf, das gerade an die moralphilosophische Tradition Immanuel Kants anzuschließen vermag[14].

Die Würde des Menschen steht für dessen Unverfügbarkeit (Integrität) und Einmaligkeit (Identität). Das *Um-seiner-selbst-willen-Dasein* – in der Terminologie Kants wäre von Selbstzwecklichkeit („Zweck an sich selbst") der „Menschheit, sowohl in der eigenen Person, als auch in der Person eines Jeden anderen" zu sprechen[15] – schützt ihn vor der bloßen Instrumentalisierung für fremde Zwecke und Interessen. Aus dieser Unverfügbarkeit für fremde Zwecke und Interessen folgt unmittelbar sein Recht, über seine Lebensführung und sein Lebensschicksal selbst bestimmen zu können. Darin gründet die Verpflichtung ärztlichen und pflegerischen Handelns, die Unverfügbarkeit und Einmaligkeit eines Patienten zu jedem Zeitpunkt seines Lebens zu respektieren und die durch Krankheit beeinträchtigte Fähigkeit zur eigenverantwortlichen Lebensführung entweder wieder herzustellen oder wenigstens vor weiterer Beeinträchtigung zu schützen. Das schließt zweierlei aus: Der erkrankte Patient darf niemals zum bloßen Instrument der beruflichen Interessen einer Ärztin oder eines Pflegers gemacht werden – und hätten Ärzte und Pflegerinnen noch so hehre Motive. Und es ist auszuschließen, daß ein medizinischer Eingriff gegen den erklärten Willen des Patienten erfolgt – und sei dieser noch so medizinisch indiziert. In diesem Sinn ist der konsequente Schutz der Patientenautonomie seit langem ein anerkannter Grundsatz von Medizinrecht wie Medizinethik.

Das Um-seiner-selbst-willen-Dasein des Menschen ist aber kein Dasein als in sich ruhende Monade, sondern wesentlich ein Dasein in Beziehung. Die Unverfügbarkeit und Einmaligkeit eines Menschen dokumentiert sich weniger in dessen Fähigkeit, sich gegen andere Menschen abzugrenzen und zu behaupten, sondern vielmehr in der lebensdienlichen Gestaltung wechselseitiger Beziehungen. Auch diese Einsicht ist in der Tradition der Moderne bzw. der Aufklärung nicht mehr wegzudenken: Freiheit ist wesentlich kommunikativ verfaßt und damit um ihrer selbst willen bindungsreich. Die Identitätsarbeit einer Person ist wesentlich Beziehungsarbeit; sie schließt das Ringen um die Authentizität des eigenen Lebensentwurfs ebenso mit ein wie das Ringen um wechselseitige Achtung und Anerkennung als aufeinander angewiesene wie unterstützungsbedürftige Wesen. Dies bedeutet keine Einbuße, sondern gerade einen Gewinn von personaler Autonomie, die sich in den hohen Standard existentieller Souveränität steigern kann.

Solche Souveränität besteht nicht in einer krampfhaft allein um sich selbst besorgten Existenz; sie manifestiert sich statt dessen als sich selbst entgrenzende Selbstver-

fügung eines Menschen in die gemeinsam sorgende, ja auch fürsorgende Obhut anderer. Gerade in der Situation als Patient besteht personale Souveränität darin, „die Abhängigkeit und Hilfsbedürftigkeit, in die einen die Krankheit in Bezug auf die anderen bringt, gelassen hinzunehmen oder gar als Zuwendung zum anderen zu erfahren“ [16]. Infolgedessen ist die Würde des Menschen keine substantialistisch-ontologische Größe, die als Bollwerk gegen andere zu verteidigen ist, sondern eine intersubjektiv-beziehungsreiche Größe, die in den konkreten wechselseitigen Interaktionen „von Mensch zu Mensch“ wirklich werden will. Deshalb verlangt die Würde eines Menschen als Patient oder als Sterbender – zugespitzt formuliert – nicht den *Objektschutz* einer abwehrbedürftigen Trutzburg, innerhalb derer ein Mensch selbstgenügsam seiner Selbstbestimmung sich widmen kann, sondern den *Beziehungsschutz* eines offenen zwischenmenschlichen Interaktionsgeschehens.

Die Würde des Menschen zu schützen verlangt daher, den Reichtum und die Lebensfülle jener zwischenmenschlichen Beziehungen und Bindungen zu achten und zu stärken, aus und in denen alle über ihre ganze Lebensspanne hinweg leben – und zwar bis zum Tod und deshalb vor allem im Sterben als letzter Phase eines menschlichen Lebens. Eine rechtliche Regelung der Patientenverfügung, die das Gewicht vorausverfügender Willenserklärungen verabsolutiert und faktisch zu einer Eins-zu-Eins-Umsetzung verpflichtet, bricht die Sterbensphase eines Menschen aus diesem Beziehungsreichtum zwischenmenschlicher Interaktionen heraus und halbiert letztlich das, was sie nur als Ganzes zu schützen vermag: die Würde des Menschen in seinem Sterben. Eine Patientenverfügung hingegen, deren Willensbekundung nach Eintreten der antizipierten Krankheitssituation im Licht der konkreten Lage bei der Ermittlung des mutmaßlichen Willens eingebunden und damit interpretiert werden muß, nötigt die stellvertretenden Entscheider dazu, sich skrupulös in die Lebenslage des Betroffenen hineinzuversetzen und dabei vor allem aufmerksam auf die verbalen wie nonverbalen Äußerungen des Patienten zu achten.

Bei aller Unvollkommenheit solcher Perspektivenübernahme oder Achtsamkeit gewährleistet die Einbettung einer Patientenverfügung in einen situativen Interpretations- und Entdeckungszusammenhang die äußerste Versehrbarkeit des Sterbenden sowie dessen Anerkennung als eines auf andere Angewiesenen und Sorgebedürftigen. Umgekehrt ist die stellvertretende Entscheidung einer Betreuerin oder eines Gesundheitsbevollmächtigten ausnahmslos an den mutmaßlichen Willen des Patienten gebunden, der von ihr bzw. ihm – bestenfalls im Rahmen eines ethischen Konsils mit anderen – ermittelt wird. Nicht die subjektive Einschätzung des Betreuers oder der Gesundheitsbevollmächtigten sind maßgeblich, sondern allein der möglichst genau erfaßte Wille des Patienten, der sich gerade in der letzten Lebensphase nicht selten im subjektiven Wohlgefühl des Patienten übermittelt. Ein bloßes Gutdünken oder gar eine bewußte Abweichung der stellvertretenden Entscheidung von dem auch nur gemutmaßten Willen des Patienten wäre ein eklatanter Verstoß gegen dessen Würde [17].

Die Gefahr einer trügerischen Sicherheit

Gegen die Konzeption, der in einer Patientenverfügung dokumentierten vorausverfügenden Willensbekundung lediglich den Status eines beachtlichen Indizes bei der Ermittlung des mutmaßlichen Willens einzuräumen, wird oftmals das Argument vorgetragen, daß auch die stellvertretende Entscheidung, die skrupulös in die Lebenslage des Betroffenen hineinzuversetzen sich bemüht, vor Irrtum nicht geschützt ist und deshalb immer die vorausverfügende Willenserklärung Vorrang haben müsse, um des Patienten Anspruch auf Selbstbestimmung einzulösen. Diese unbedingte Vorrangstellung einer Patientenverfügung mißachtet freilich das Faktum, daß ein ethisch gehaltvoller Begriff selbstbestimmter Lebensführung weit über eine situativ getätigte Willenserklärung hinausgeht. Ethisch gehaltvolle Selbstbestimmung eines Menschen ist immer ein Prozeß der kontinuierlichen Meinungs- und Urteilsbildung, der Selbstvergewisserung und des Neubedenkens.

Diesem Sachverhalt trägt die Medizinethik und das Medizinrecht seit langem Rechnung: Das Konzept des „informierten Einverständnisses" (*informed consent*)[18] bettet die Zustimmung (oder Verweigerung) des Patienten zu einem medizinischen Eingriff in einen umfangreichen Prozeß der Information, der (Selbst-)Beratung und schließlich der abwägenden Entscheidungsfindung. Dieser Abwägungs- und Entscheidungsprozeß ist prinzipiell offen, auch wenn er immer wieder zu Zwischenergebnissen – etwa in der Form erteilter Zustimmung oder Verweigerung – führt. Die Einschätzung des betroffenen Patienten kann sich mitunter radikal ändern, sei es durch neue Informationen, sei es – und dies ist oftmals bedeutsamer – durch eine neue Lebenssituation, die die persönlich favorisierten Gewichtungen und Wertungen erheblich verschieben.

Jede moralisch gehaltvolle Entscheidungsfindung und Willensbekundung ist schon aus epistemologischen Gründen an die Perspektive der jeweils vorfindlichen Lebenslage gebunden. Dieser spezifische Lebenskontext bildet das Leibapriori jeder Erkenntnis[19] und damit jeder Wahrnehmung und Beurteilung eines konkreten Sachverhalts. Verändern sich die Lebenskontexte im Verlauf einer Lebensspanne, so verändern sich auch Wahrnehmungen und Bewertungen vorgeblich gleicher Entscheidungskonstellationen. Dies gilt auch für die Beurteilung von krankheitsbedingten Lebenslagen. Empirische Studien zu Sichtweisen und Bewertungen von schwerwiegenden Krankheiten und Behinderungen belegen, daß deren Fremdwahrnehmung durch Gesunde erheblich von der Selbstwahrnehmung der Betroffenen abweicht – und das besonders da, wo die nunmehr von schwerer Krankheit Betroffenen vorher selbst zu den gesunden und nichtbehinderten Menschen zählen[20]. Dies belegt, daß die im vorhinein fiktiv angenommene Einschätzung der persönlichen Perspektiven und Interessen ganz erheblich von der real erlebten Einschätzung abweichen kann und oftmals auch tatsächlich abweicht. Besonders eindrücklich sind die Selbstzeugnisse gerade jener Patienten, denen durchschnittlich

urteilende Gesunde am wenigsten gewillt sind, subjektiv erfahrene Lebensqualität zuzubilligen, und solche Lebenssituationen deshalb in ihren Patientenverfügungen auszuschließen bestrebt sind: etwa Patienten, die am Looked-In-Syndrom (LIS) oder an der Amyotrophen Lateralsklerose (ALS) erkrankt sind. So stellt eine seit 13 Jahren an ALS erkrankte und seit neun Jahren künstlich beatmete Patientin fest:

„Ob ich die Beatmung gewollt habe? Definitiv nein. Aber wer möchte das schon. Beatmet zu werden ist ja kein Gesellschaftsspiel, zu dem man sich an einem regnerischen Sonntagnachmittag zusammensetzt, um die Langeweile zu vertreiben. Und doch bin ich froh, mich für die Beatmung entschieden zu haben ... Irgendwie bin ich heute froh, daß ich meinen damaligen Wunsch, keinerlei Schlauchwerk an oder in meinen Körper zu akzeptieren, noch nicht schriftlich fixiert hatte. Sonst stünde ich ja heute nicht hier! Heute habe ich eine Patientenverfügung. Ebenso habe ich all das in und an meinem Körper, das ich ‚gesund' strikt abgelehnt hätte. So ändern sich die Meinungen über Leben und Tod. Eine Tür fällt zu und fünf andere öffnen sich. Meine Verfügung liegt sicherheitshalber in Kopie bei allen mich behandelnden Ärzten und Krankenhäusern. Allerdings weicht diese erheblich von meinen Lebenskriterien von vor der Beatmung ab. Und das ist gut so." [21]

Jede rechtliche Regelung von Patientenverfügungen muß die Eigenart und die Eigenlogik eines ethisch gehaltvollen Verständnisses menschlicher (Patienten-)Autonomie respektieren und absichern. Dazu zählt unbestritten die Abwehr von außen induzierter Fremdbestimmung durch Angehörige, Ärztinnen oder Pfleger. Dazu zählen aber auch die oftmals subtilen Formen *selbstinduzierter*, also vom Patienten selbst bewirkter oder zumindest billigend in Kauf genommener Fremdbestimmungen. Eine selbstinduzierte Fremdbestimmung liegt dann vor, wenn die zu einem früheren Zeitpunkt vorausverfügende Willenserklärung einer Patientenverfügung ohne weiteres, also ohne erneute Prüfung und Abklärung der Selbsteinschätzung der Lebenslage des Betroffenen mit einer aktuellen Willenserklärung des Patienten gleichgesetzt wird. Damit entscheidet allein das äußere Eintreten der antizipierten Fallkonstellation über dessen weiteres Schicksal und nicht eine erneute und aktualisierende Abwägung der in Frage stehenden Güter und Optionen *aus der Perspektive des Patienten* – und sei diese noch so schwierig zu ermitteln.

Selbst der vergleichsweise freizügige Regelungsvorschlag des Deutschen Juristentags von 2006, der für eine hohe Verbindlichkeit förmlich fixierter Patientenverfügungen optiert, sieht die Gefahr solcher negativen Selbstbindung und versucht sie durch folgende Schutzvorschrift zu minimieren:

„Es ist gesetzlich klarzustellen, daß eine Patientenverfügung nicht verbindlich ist, wenn der Patient bei der Abfassung spätere medizinische Entwicklungen, vor allem neue therapeutische Möglichkeiten, nicht berücksichtigen konnte, bei deren Kenntnis er nach sorgfältiger Ermittlung seines mutmaßlichen Willens eine andere Entscheidung getroffen hätte." [22]

Angesichts eines kontinuierlichen Erkenntnis- und Therapiefortschritts der Medizin und Pflege dürfte die sorgfältige Ermittlung des mutmaßlichen Willens die

Regel sein. Dennoch rechnet diese Schutzvorschrift nur mit äußeren Änderungsprozessen der medizinisch-pflegerischen Sachlage, nicht aber mit den intrinsischen Einstellungs- und Bewertungsveränderungen auf Seiten der betroffenen Patienten, die sich trotz gleichbleibender „äußerer Lage" einstellen können. Sie ist deshalb nicht geeignet, den Patienten vor einer trügerischen Sicherheit, in der er sich durch die Abfassung einer Patientenverfügung mit absolutem Verbindlichkeitsgrad wähnt, wirksam zu schützen.

Vom Schicksal über das Machsal zum Gestaltsal

Wie Menschen in existentiell bedeutsamen Situationen entscheiden und handeln, hängt in hohem Maß davon ab, wie sie solche Situationen auf dem Hintergrund ihres soziokulturell vermittelten Selbst- und Weltverständnisses deuten. Gerade die soziokulturell vermittelte Deutung des Sterbens und des Todes hat sich aber in den letzten 200 Jahren erheblich gewandelt[23].

In vormoderner Zeit waren Sterben und Tod ein unverdrängtes, öffentliches Ereignis. Es wurde in allen Phasen des Lebens gewissermaßen unüberrascht gestorben; Tod und Sterben waren kontinuierliche Wegbegleiter der eigenen Biographie. Menschen starben in allen Lebensphasen, bedauerlicherweise natürlich, aber doch ohne daß dies als unnatürlich angesehen wurde – als Kind, als Jugendlicher, als junger Erwachsener oder als Hochbetagter. In früherer Zeit wurde die allmählich sich einstellende Nahrungsverweigerung älterer Menschen als natürlicher Prozeßverlauf eines abschiedlichen Lebens gedeutet und respektiert: „Ganz gut geht's ihnen, aber sie mögen halt nichts mehr essen." Das Sterben eines Menschen galt vielen als ein sich einstellendes *Schicksal*, das durch beziehungsreiche Rituale und Zeremonien gezähmt sowie überwiegend durchhofft wurde auf das sich vollendende Leben in Ewigkeit[24].

Es gehört zur Ambivalenz des medizinischen Fortschritts, diese Deutung und Verarbeitung des Sterbens und des sich anbahnenden Todes versachlicht, damit aber auch ihre zähmende und letztlich zur Gelassenheit führende Wirkung getilgt zu haben. Der Tod steht im medizinisch-technischen Sinn für den banalen Exitus biologischer Funktionen, das Sterben deshalb nur noch als Verfallsprozeß vitaler Körperfunktionen, dem so lange wie möglich maximaltherapeutisch Einhalt zu gebieten ist. Zur Tragik des medizinischen Fortschritts gehört auch, daß er zwar die Allgegenwart des Sterbens und des Todes für eine überwiegende Zahl der Menschen bis an die äußersten Grenzen einer beträchtlich erweiterten Lebensspanne verbannen konnte, oftmals aber sogar zum Beklagten wird, wenn sich Verfall und Exitus der Körperfunktionen dann doch und fast schon „unverschämterweise" bei einem Patienten einstellen. Tod und Sterben mutieren vom Schicksal zum *Machsal* (Odo Marquard). Ihr Eintreten gilt in einer breiten Öffentlichkeit fast schon als medizi-

nischer Skandal, als Versagen ärztlicher Kunst. So müssen Tod und Sterben wenigstens maximaltherapeutisch „gehändelt" und „gemanaged" werden. Diese oftmals unbewußt eingenommene Grundhaltung ist für die ernährungsmedizinische Versorgung älterer, dementer oder sterbender Menschen fatal: Denn sie führt oftmals in eine ernährungsmedizinische Überversorgung, die lediglich einen „unreflektierten klinischen Aktivismus"[25] spiegelt. Ursache dieses reflexartigen Aktivismus ist die ungewohnte und unangenehme Erfahrung eigener Ohnmacht in der terminalen Krankheitsphase eines unserer Fürsorge anvertrauten Menschen. Wenigstens will man doch den Sterbenden nicht verhungern und verdursten lassen! Auf der Seite (zukünftig) Betroffener manifestiert sich das Machsal „Sterben und Tod" im Bestreben, möglichst nichts dem Zufall zu überlassen und durch frühzeitige Festlegungen auch dann jederzeit noch „Herr der Lage" zu sein, wenn sich die gewohnten Selbstbehauptungskräfte des Individuums längst erschöpft haben. Auch das gehört unzweifelhaft zu den hintergründig wirkenden Motiven einer möglichst uneingeschränkten Vorfestlegung durch Patientenverfügungen.

Nicht zuletzt durch die Hospizbewegung angeregt steigen in den letzten Jahren indes das Bewußtsein und das Gespür für das, was Sterben auch und ganz wesentlich ist: eine mitunter höchst dichte und sozial beziehungsreiche Phase, während der der Sterbende die geglückten wie mißglückten Stationen seiner Biographie nochmals durcharbeitet – allein oder auch mit anderen – oder in der er einfach nur abschiedlich leben lernt – manchmal in einer Weise, die „Gesunden" und „Außenstehenden" nicht zugänglich ist. In dieser Weise verändern sich Tod und Sterben nochmals vom Schicksal über das Machsal zu einem *Gestaltsal*: Das Sterben ist gewiß die unwiderruflich letzte Phase des Lebens, die ein Mensch gerade deshalb mit einem möglichst hohen Maß an subjektivem Wohlbefinden, an subjektiv erlebter Würde durchleben will. Gesundheitsförderung und damit der ärztliche Behandlungsauftrag bestehen in dieser Phase darin, dieses subjektive Wohlbefinden des Sterbens zu ermöglichen und mitzugestalten: etwa durch psychosoziale Beziehungsarbeit, durch eine angemessene medizinisch-pflegerische Basisversorgung und durch eine behutsame ernährungsmedizinische Therapie, die auch zu ihrem Verzicht bereit ist.

Solcher Verzicht ist auf Seiten von Ärztinnen, Pflegern, Betreuern oder Gesundheitsbevollmächtigten das unbedingt erforderliche Widerlager zu einem abschiedlich Lebenden, der die *ars moriendi* nicht nur als Teil einer *ars vitae* zu lernen, sondern als *ars diminuendi*, als Kunst also der allmählichen Zurücknahme aus dem aktiven Leben zu praktizieren sich müht und – nach christlicher Überzeugung – sich dabei darauf vorbereiten mag, seine Lebensführung in die Hände seines Schöpfers zurückzulegen.

ANMERKUNGEN

[1] Vgl. u.a. Enquete-Kommission Ethik u. Recht in der modernen Medizin. Zwischenbericht zu Patientenverfügungen.

[2] Vgl. die Gesetzesentwürfe der drei Antragsgruppen um a) den Abgeordneten J. Stünker, b) den Abgeordneten W. Bosbach und c) den Abgeordneten W. Zöller. Alle drei Entwürfe sehen die Verankerung von Patientenentwürfen im Betreuungsrecht (§ 1901 BGB) vor. Alle sehen eine Bindungswirkung auf die Entscheidung des Betreuers bzw. der Gesundheitsbevollmächtigten vor, unterscheiden sich aber hinsichtlich der Reichweite (ohne Schranken oder infauste Prognose in der Phase unumkehrbar tödlichen Verlaufs), der Verbindlichkeit (ohne Einschränkung immer dann, wenn antizipierte Willenserklärung auf die medizinische Indikation zutrifft, versus bloßes Indiz für die Ermittlung des mutmaßlichen Willens durch den Betreuer (Gesundheitsbevollmächtigten) und der Wirksamkeitsvoraussetzung (schriftlich, mündlich, notariell beurkundet usw.).

[3] Vgl. S. Rothärmel u.a., Leitlinie Parenterale Ernährung der Deutschen Gesellschaft für Ernährungsmedizin. Zwölf ethische u. rechtliche Gesichtspunkte, in: Aktuelle Ernährungsmedizin 32 (2007) Suppl-1, 69–71.

[4] U. Körner u.a., Leitlinie Enterale Ernährung der Deutschen Gesellschaft für Ernährungsmedizin (DGEM) u. der Deutschen Gesellschaft für Geriatrie (DGG), in: Aktuelle Ernährungsmedizin 29 (2004) 226–230.

[5] So selbst der Medizinische Dienst der Spitzenverbände der Krankenkassen in: Grundsatzstellungnahme. Ernährung u. Flüssigkeitsversorgung älterer Menschen. Abschlußbericht P 39, hg. v. MDS (Essen 2003) 55.

[6] BÄK, Grundsätze der Bundesärztekammer zur ärztlichen Sterbebegleitung, in: Deutsches Ärzteblatt 101 (2004) A 1298–1299.

[7] Vgl. G. Richter, Ernährungs- u. Flüssigkeitstherapie in der Terminalphase des Lebens: Ethische u. medizinische Grundlagen, in: Ernährungsmedizin. Prävention u. Therapie, hg. v. P. Schauder u. G. Ollenschläger (München ^{3}2006) 933–953.

[8] J. Mayer u. E. Nagel, Künstliche Ernährung aus ethischer Sicht, in: Ernährungs- u. Infusionstherapie. Standards für Klinik, Intensivstation u. Ambulanz, hg. v. W. Hartig u.a. (Stuttgart ^{8}2004) 745–753.

[9] Leitfaden Palliativmedizin, hg. v. C. Bauswein u.a. (München 2000).

[10] Vgl. Richter (A. 7).

[11] Vgl. K. Gahl, B. Wöhrmann u. A. Simon, Künstliche Ernährung – lebensnotwendig oder verzichtbar?, in: Ethik Med 19 (2007) 226–228.

[12] Vgl. Mayer u. Nagel (A. 8).

[13] Richter (A. 7) 943.

[14] Zum Gewinn einer unverkürzten Rezeption der Autonomie-Konzeption Kants vgl. A. Lob-Hüdepohl, Sozialprofessionelle Ethik als Beitrag zur Public-Health-Ethik, in: Bundesgesundheitsblatt, H. 2 (2009).

[15] Vgl. I. Kant, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, BA 67.

[16] F. Akshe-Böhme u. G. Böhme, Mit Krankheit leben. Von der Kunst, mit Schmerz u. Leid umzugehen (München 2005) 88.

[17] Dies entspricht exakt der Logik (bedauerlicherweise nicht automatisch auch der Praxis) des bundesdeutschen Betreuungsrechts; vgl. W. Bienwald, Kommentar zum Betreuungsrecht, § 1901 BGB Rn 22ff., S. 305ff.

[18] Vgl. J. Vollmann, Informed consent als Politikum in der Medizin, in: Angewandte Ethik als Politikum, hg. v. M. Kettner (Frankfurt 2000) 253–279.

[19] Vgl. K.-O. Apel, Transformation der Philosophie, Bd. 2 (Frankfurt 1976) 217–264.

[20] Vgl. G. Wolbring, Folgen der Anwendung genetischer Diagnostik für behinderte Menschen. Gutachten für die Enquete-Kommission des Deutschen Bundestages Recht und Ethik der modernen Medizin (Berlin 2001).

[21] A. Jansen, zit. nach K.-H. Pantke, J. Schmidt u. A. Jansen, Die Lebensqualität Schwerstbetroffener: Patienten berichten, in: Patientenverfügungen – Willensentscheid oder überflüssige Formalität?, hg. v. K.-H. Pantke u.a. (Berlin 2008) 6–17, 8f.

[22] Deutscher Juristentag 2006: Beschluß zum Strafrecht, Nr. 8.

[23] Vgl. mit Blick auf Pflege und Sterbebegleitung: A. Lob-Hüdepohl, Das Widerfahrnis des Todes u. die Erfahrung des Sterbens – theologisch-ethische Erkundungen in schwierigem Terrain, in: Die Zeit der Sterbens. Diskussionen über das Lebensende des Menschen in der Gesellschaft, hg. v. A. Brüning u.a. (Berlin 2005) 10–33.

[24] Vgl. Ph. Ariès, Geschichte des Todes (München 1995).

[25] Richter (A. 7) 952.

Hans Zender

Musik verstehen – was heißt das?

Eine Szene meiner Kindheit hat sich meinem Gedächtnis unauslöschlich eingegraben: Ich sehe mich als Neun- oder Zehnjährigen im Wohnzimmer der Verwandten, die wir besuchen, dem Radio gegenüberstehend. Während die Familie zum Essen gegangen ist, höre ich die Übertragung einer der ersten Aufführungen von Igor Strawinskys „Le Sacre du printemps" in Deutschland nach dem Krieg. Ich höre das Werk zum ersten Mal und bin vollkommen sprachlos. Es beginnt die „Danse sacrale", und die Stelle mit dem Vogelruf tritt ein. Ich bin so überrascht, daß ich in eine Art von Betäubung falle, die noch nach dem Ende des Stückes eine Zeitlang anhält. Das blitzartige Erscheinen dieses Motivs hatte innerhalb seiner weniger als zwei Sekunden Dauer meine gesamte bisherige Vorstellung von Musik zerstört, die geprägt war von der großen Kirchenmusik unserer Kultur von der Gregorianik bis Johann Sebastian Bach auf der einen Seite, und der Musik des bürgerlichen Individualismus, der Klassik und Romantik auf der andern. Das bürgerliche Wohnzimmer, in dem ich mich befand, schien zerborsten und ebenso in Trümmern zu liegen wie die realen Städte und Dörfer ringsum: Die Kirchen meiner Imagination schienen wie die wirklichen ihre Mauern und Fenster eingebüßt und sich einer in sie eindringenden, wild wuchernden Natur geöffnet zu haben.

Natürlich wäre ich damals nicht imstand gewesen, diese zusammengedrängte Erfahrung auch nur rudimentär zu formulieren oder gar zu begründen – dazu brauchte es viele Jahrzehnte. Aber ich muß darauf bestehen, daß die Erfahrung selber komplett und völlig präzise war und mein späteres Schicksal als Künstler bestimmte. Es war das zunächst nicht zum Bewußtsein vordringende, zweifelsfreie Verstehen einer komplexen geistigen Situation, ein unbewußtes Verstehen, wie wir sagen müßten (die alten Taoisten hätten das klarer bezeichnen können mit ihrem Ausdruck „wahres Wissen" gegenüber dem „bewußten Wissen"). Ich hatte eingesehen, daß es Musik gab, die gänzlich anderen Gesetzmäßigkeiten gehorchte als diejenige, in der ich bisher gelebt hatte; gleichzeitig spürte ich, daß diese „alte" Musik durch den überwältigenden Eindruck der neuen weder außer Kraft gesetzt noch verschwunden war, sondern – im Gegensatz zu den Ruinen draußen – neben der neuen weiterexistierte. Ich hatte also plötzlich gelernt, daß wir heute gezwungen sind, in mehreren Welten gleichzeitig zu leben, in Welten, deren Lebensgesetze sich widersprechen. – Um diese Art von Erfahrungswissen zu verstehen, müßte man versuchen, das Verstehen selbst zu verstehen.

Dimensionen des Hörens von Musik

Ich habe der Beschreibung meines eigenen Hörerlebnisses nicht nur deswegen so viel Raum gegeben, weil die heikelsten Fragen vielleicht nur durch die Evidenz persönlicher Erfahrung beantwortet werden können, sondern auch, um ein Modell zu haben, anhand dessen die Erfahrung des Hörens von Musik beschrieben werden kann. Ein konzentrierter Musikhörer ist gar nicht so weit entfernt von dem Zustand des kleinen Jungen vor dem Radioapparat. Der Vorgang des Hörens geschieht in „real time", in Echtzeit, er ist ein Stück besonders intensiv genutzter Lebenszeit des Hörers. Da jeder Moment eines erklingenden Musikstücks zu seiner Aussage gehört und so der gesammelten Aufmerksamkeit bedarf, um im unmittelbaren Sinn verstanden zu werden, bleibt buchstäblich kein Augenblick für die Reflexion des Gehörten übrig. Viele Menschen glauben ja, daß man Musik überhaupt erst durch eine reflektierende Anstrengung verstehen könne. Diese bleibt aber der Zeit nach dem Hören als Erinnerungszeit vorbehalten, bzw. einem erneuten, diesmal vielleicht selektiven, analytischen oder auf einen bestimmten Aspekt ausgerichteten Hören. Der Vorgang des direkten gesammelten Hörens allein aber vermittelt den tiefsten Eindruck der Musik, und wird im Gedächtnis abgelagert, um vielleicht erst viel später gründlich reflektiert zu werden; der Körper und das Unbewußte sind an diesem primären Verstehen von Musik stark beteiligt. Die Musik kann einem in die Glieder fahren, wie man es oft bei Kindern und manchmal auch bei sehr intensiv erlebenden Erwachsenen beobachten kann.

Insbesondere werden die Kontraste der Musik, als Überraschungen, intensiv erfahren. Es gibt Musikkulturen, welche die Überraschung als grundlegenden ersten Affekt bezeichnen; man darf aber nicht übersehen, daß etwas nur als „Überraschung" empfunden werden kann auf Grund einer zunächst herrschenden gleichbleibenden Kontinuität – insofern könnte man auch jenen altindischen „Affekttonleitern" zustimmen, welche den Affekt der „Ruhe" als Auslöser aller andern in den Mittelpunkt stellt. Ruhe und Überraschung jedenfalls bilden die Basis aller Affekte, die beim Hören erfahren werden. Natürlich verändert eine häufige Übung des Hörens im Sinn einer immer zunehmenden Differenzierung das Hören selber – es läßt sich kaum vermeiden, daß sich Vergleiche mit anderen Hörerfahrungen herstellen, daß die Wiedererkennung des Gebrauchs bestimmter künstlerischer Mittel, Stilmerkmale usw. sich ins frisch aufnehmende Bewußtsein eindrängt. Es bleibt aber wahr, daß nur ein Hören, das sich dem individuellem Stück sozusagen mit Haut und Haaren ausliefert und es nicht nur ohne Vorurteile, sondern ohne Erwartungen einer bestimmten Form von Sinn aufnimmt, zur Tiefendimension der sich ereignenden Musik vordringt – ja vielleicht „ist" diese Tiefendimension das „Sich-Ereignen"!

Nun gibt es nicht nur ein Hören des Hörers, das sich ausschließlich mit dieser konkret sich ereignenden Gegenwart beschäftigt, sondern auch ein Hören des

Komponisten – ein inneres, imaginatives Hören, das sich eine zukünftige Musik erst ausdenkt. Und drittens gibt es ein Hören des Interpreten, das zurückblickt auf die Musik der Vergangenheit, um sie wieder neu lebendig zu machen. Die Dreiteilung unserer Musikkultur in Komponieren, Interpretieren und Hören verdanken wir einem geschichtlichen Schritt, der zuerst – und zunächst ausschließlich – in Europa gemacht worden ist: der Erfindung der schriftlichen Notation von Musik. Diese Notation war von Anfang an konstruktiv und spekulativ ausgerichtet und brachte sehr bald die Grundlagen unserer heutigen Vorstellung von Musik hervor: die Quantifizierung der musikalischen Zeit in der Mensuralnotation und die Mehrstimmigkeit.

Die Mehrstimmigkeit wiederum ist erstens Quelle der Harmonik – die sich zur eigenen Wahrnehmungsebene entwickelt – wie auch zweitens der Polyphonie als der simultanen Wahrnehmung individueller Linien. Man muß sich einmal klarmachen, welches Maß an Konzentration schon dem Hörer einer mittelalterlichen Motette abverlangt wurde: Anstelle eines einstimmigen, also eindeutigen Signals – wie etwa dem gregorianischem Choral oder der volkstümlichen Musik – soll er nun ein vielfältiges Beziehungsgeflecht aus drei oder mehr gleichzeitig sich ereignenden autonomen Ereignissen wahrnehmen; sowohl die Gesetzmäßigkeit der durch die aufeinandertreffenden Stimmen sich ergebenden Harmonik wie auch die Autonomie der Stimmen in ihrer individuellen rhythmischen und melodischen Struktur, in ihren verschiedenartigen – durch oft mehrsprachige Texte noch unterstrichenen – Affekten; schließlich soll er die – manchmal in symbolischen Zahlenbeziehungen gedachten – Proportionen der Gesamtform als eigene Sinnebene verstehen, und hinter allem einen bestimmten Autor mit unverwechselbaren Eigenschaften erkennen.

Das Verstehen von Musik ist also schon im 13./14. Jahrhundert zu einem mehrdimensionalen, vielschichtigen Vorgang geworden, der nicht mehr auf eine Formel zu bringen ist; es bedarf außer dem spontanen Hören auch der Kenntnis gewisser musikalischer Grundregeln oder „Vorverabredungen", der vielfachen Wiederholung des Hörvorgangs, endlich des Studiums der schriftlichen Quellen, um ein solches Stück in seiner Komplexität zu verstehen. Ohne Notenschrift wäre eine solche Veränderung des Hörens gar nicht möglich gewesen; die Schrift hat das musikalische Kunstwerk im europäischen Sinn erst hervorgebracht.

Hören und Verstehen des Interpreten

Der Interpret hört auf das Echo der verklungenen Musik, und ist damit beschäftigt, dasjenige in der Gegenwart erlebbar zu machen, was als Dokument der Vergangenheit vor ihm liegt – gleichgültig übrigens ob das vor ihm liegende Werk vor vielen Jahrhunderten oder vor einigen Monaten entstanden ist. Dabei ergibt sich sofort

eine Zweiteilung seiner Funktion. Auf der einen Seite muß er für ein möglichst genaues Verstehen im Sinn der Überlieferung der betreffenden Musik (bzw. im Sinn der Partitur des betreffenden Komponisten) Sorge tragen, für ein richtiges Verstehen ihrer Schriftzeichen wie auch dessen, was nicht aufgezeichnet ist: für ihre Bedeutung im funktionalen, technischen, expressiven, symbolischen Sinn. Er muß also eine Kopie des Originals anstreben: seine Transposition von einer früheren Zeit in die gegenwärtige. Auf der andern Seite aber muß er alles daransetzen, das Stück aus seiner „toten" Vergangenheit in die lebendige Gegenwart zu bringen. Das kann nur geschehen, wenn er es in das Stadium einer klingenden Aufführung versetzt, in einem Akt, in dem seine eigene Vitalität und Kreativität mit der des Autors des Stückes verschmilzt. Er braucht dazu nicht nur jene Form des Verstehens, die zu einer möglichst exakten Kopie führt, sondern vor allem ein Verstehen der Spannungsverhältnisse und individuellen Eigenschaften des Werkes durch einen Vorgang der Identifikation mit dem Stück, ohne die seine Intuition nicht geweckt wird.

Aus diesen beiden Aspekten des Interpretierens haben sich in unserer arbeitsteiligen Gesellschaft seit langem zwei verschiedene Berufsrichtungen herausgebildet: die des praktischen Musikers und die des Musikologen. Dient der erste der Vermittlung des ganzheitlichen Erlebens von Musik, so macht der Musikologe die vielen Schichten von Sinn und Zusammenhang deutlich, die ein Kunstwerk konstituieren. Er versteht es erstens als schriftliches Dokument im Zusammenhang seiner Schriftzeichen, deren Konstanz oder Bedeutungswandel er durch die historischen Zeiten verfolgt. Er versteht es zweitens als Ausdruck einer Epoche, aber auch als Ausdruck eines Individuums, und versucht zu verstehen, was im einzelnen Werk dem epochalen oder einem individuellen Denken oder gar biographischen Einflüssen entspringt. Er versteht es drittens als proportionales Gefüge, und das nicht nur im Sinn der Großform des Ganzen, sondern bis hin zum kleinsten Detail des Werkes – denn jedes Stück Musik ist restlos in Zahlen beschreibbar. Nicht nur die rhythmischen Vorgänge sind in Zeitdauerverhältnissen zu erfassen, sondern auch die Lautstärkenverhältnisse und die Tonhöhen: Jedes Intervall ist als Zahlenproportion der Schwingungsverhältnisse der Einzeltöne bestimmbar. Hier darf der Musikologe der Notenschrift allerdings nicht auf den Leim gehen: Diese ist räumlich, d.h. quantifizierend; die Musik selber ist beides nicht, sondern zeitlich und in Empfindungsqualitäten denkend.

Der Musikologe versteht das Kunstwerk viertens aber auch als einen affektiven Zusammenhang, der uns die feinsten seelischen Schwingungen und Entwicklungen wie in einem Spiegel zeigt. Er versteht es fünftens in seinen gesellschaftlichen Funktionen, in seiner Einbindung in religiöse Riten, politische Repräsentation, Bildungsinstitutionen, Medien; er versteht es endlich in seiner Nähe und Ferne zur Wortsprache und berührt damit eines der Grundthemen einer allgemeinen Anthropologie. Die Wortsprache befähigt den Menschen, Dinge der Außenwelt zu benennen, und sie schafft so erst den Unterschied von Außen und Innen, von Objekt und

Subjekt. Die Musik dagegen hat weder irgendein Vorbild in der äußeren Natur und Dingwelt noch einen symbolischen Bezug dazu.

Ist auch ein Stück Musik als ein Objekt zu begreifen? Die Musik wird zweifellos intersubjektiv verstanden, aber was ist das für ein Verstehen? Der Musikologe wird hier – wenn er nicht auf alte metaphysische Modelle zurückgreifen will – gezwungen, die Musik zu beschreiben als eine vom Menschen errichtete Konstruktion in der Zeit. Sie ist gebaut aus unserer eigenen Lebenszeit, sie wird durch unsere eigene Konzentrationskraft in unser eigenes Bewußtsein projiziert. Aber woher dann der starke Eindruck, den sie gerade auf das Unbewußte und Halbbewußte macht? Woher ihre oft erschütternde und ergreifende Wirkung? Ist sie vielleicht eine alternative Sprache zur Sprache der Worte, ist sie beheimatet in einer seelischen Schicht, die noch vor der Trennung von Innen und Außen liegt?

So sehr alles darauf hindeutet, daß sich Musik und Sprache in der biologischen Evolution in enger Nachbarschaft gebildet haben, erscheinen sie doch im heutigen ausdifferenzierten Zustand als nicht kompatibel. Die Zeichen der Wortsprache – also die Worte – haben eine Bedeutung, während die Klänge der Musik nur sich selber bedeuten. Die Worte sind zwar, insofern sie Klänge sind, der Musik ganz nahe – und der Musikologe hat viel zu betrachten an der unterschiedlichen Wechselbeziehung beider Welten innerhalb der geschichtlichen Epochen –, aber gleichzeitig sind sie abstrakte Begriffe und so der Musik extrem entgegengesetzt.

Der Musikologe wird also vorsichtig sein müssen, wenn er die Musik in ihrem Zusammenhang mit sprachlich dominierten Strukturen, wie es die gesellschaftlichen sind, untersucht; ja er muß sich bewußt sein, daß er selbst in seiner Arbeit ständig etwas sehr Problematisches tut: Er versucht, mit der diskursiven Sprache eine gänzlich andere Art von Sprache – nämlich eine, die nur sich selbst repräsentiert – zu beschreiben.

Aber die Dinge liegen noch komplizierter. Im Lauf der europäischen Musikgeschichte scheint die Musik seit dem Beginn der schriftlichen Notation von der Wortsprache „gelernt" zu haben, so etwas wie identifizierbare – wenn auch nach wie vor bedeutungsfreie – Gebilde hervorzubringen, die immer mehr beweglichen kleinen Klangobjekten gleichen. Immer wiederkehrende Tonfolgen, gleichbleibende Metren, später Motive, Themen, ganze Formabschnitte, die öfters wiederholt erscheinen, bilden formale Analogien zu der Struktur der Wortsprache; musikalische Formverläufe, die deutlich als Analogien von sprachlicher Syntax und Grammatik erscheinen, bilden sich immer mehr heraus. All das trägt zu einer Art von Objektivierung der späteuropäischen Musik bei, wobei das eine andere Objektivierung ist als die viel fundamentalere der Wortsprache. Trotzdem können wir der sich stellenden Frage nicht entkommen: Kann man ein Stück Musik als Objekt bezeichnen? Erst der Eintritt in den Bereich der Moderne wird uns instand setzen, diese Frage zu beantworten.

Hören und Verstehen des Komponisten

Der Komponist muß die größten Spannungen und Widersprüche aushalten. Er ist, wenn man das künftige Werk als Objekt betrachtet, damit beschäftigt, ein Objekt zu erstellen – nämlich die Partitur –, das ein anderes, noch nicht existierendes „Objekt" beschreibt – nämlich die Handlung einer künftigen Aufführung eines Werkes. Nun ist eine Partitur aber nur zum Teil eine Beschreibung; sie ist in weit höherem Maß eine Aktionsanweisung an künftige Interpreten, bei der man nicht genau vorhersagen kann, wie und inwieweit sie befolgt werden wird, denn sie sieht frei handelnde Subjekte als Ausführende vor.

Betrachtet man wiederum den Vorgang des kompositorischen Handelns von innen, so muß man ihn beschreiben als einen subjektiven Akt in Prozeßform. Der Geist des Komponisten ist bis zum Platzen angefüllt mit einer bestimmten musikalischen Vorstellung, die noch keine Form gewonnen hat. Seine erste Arbeit wird also sein, diese Vorstellung zu interpretieren durch die ihm vertrauten Schriftzeichen, Formtypen, Instrumente, Tonsysteme und Rhythmen. Wo ihm das konventionelle Material hier nicht zu reichen scheint, erfindet er neues dazu. Im Zeitlupentempo muß er nun Schritt für Schritt sein Stück entdecken – ich sage entdecken, weil jeder dieser Schritte ein Balanceakt ist zwischen seiner inneren Vorstellung und der durch die Notation sich schaffenden konkreten Realisierung. Je nach Können und Erfahrung wird er die von ihm gewählten Mittel beherrschen oder von ihnen beherrscht werden. Je nach der Kraft seiner inneren Vorstellung wird er die Mittel mehr konventionell oder auf eine Weise nutzen, in der sie neu gedeutet werden. Seine innere Vorstellung wiederum ist nicht eine „idée fixe", sondern eine in einem langen Prozeß tiefer Konzentration sich entwickelnde lebendige Form, die aus unbewußt tastenden Anfängen sich langsam zu der Bewußtheit jedes kleinsten Details entwickelt – denn dieses muß ja in Zeichen übersetzt und dann hingeschrieben werden.

Am schwierigsten ist die Abstraktionsarbeit in der Bewältigung der lächerlich großen Differenz zwischen der realen Zeit, in der das künftige Werk im Geist des Komponisten erscheint, und der Zeit der schneckenhaft langsamen Aufzeichnung, die einen Komponisten nötigt, vielleicht monatelang an einem Stück von wenigen Minuten Dauer zu arbeiten. Das zweite Grundproblem des schriftlichen Komponierens ist, daß eben die Schrift den Komponisten zwingt, seine inneren, qualitativ bestimmten Vorstellungen andauernd zu quantifizieren. Immer wieder muß deswegen der Komponist, um den Faden seines Gewebes nicht zu verlieren, von der gestreckten Zeit des Schreibens ganz bewußt in seiner Vorstellung zur dramatischen Spannung einer live auf dem Podium sich ereignenden Aufführung zurückkehren. Der Komponist muß so in einem langen Prozeß sein Stück aus der Zukunft in die Gegenwart ziehen. Er „glaubt" so lange an sein Stück, bis es fertig vor ihm steht als ein in der Partitur tatsächlich objektiviertes Werk – das allerdings nicht identisch ist

mit der Musik seiner inneren Vorstellung; es ist ihr nur ähnlich. Ein Komponist wie Giacinto Scelsi (1905–1988) hat uns das nachdrücklich zu Bewußtsein gebracht, indem er sich weigerte, seine Partituren selber zu schreiben, und Kollegen dafür bezahlte, sie nach von ihm bereitgestellten Tonbändern zu erstellen; auf diesen Tonbändern befanden sich seine von ihm selber in „real time" instrumental wiedergegebenen Musikstücke. So enthüllt sich die Niederschrift eines Stückes schon als ein Interpretationsvorgang, die Partitur selber ist nicht das Original des Werkes – nicht nur bei Scelsi.

Tritt der Komponist nun aus seiner wie immer komplexen inneren Welt heraus und betrachtet sich und seine Arbeit nicht von innen sondern von außen, um sie zu verstehen, so wartet wiederum ein nicht lösbares Problem auf ihn. Unsere heutige etablierte Hierarchie der musikalischen Berufsbilder hat ihm die Rolle des Schöpfers, gar des Erfinders und ewigen Neuerers zugewiesen, dem Interpreten und Musikologen dagegen die Aufgabe des Nachschöpfenden bzw. des Reflektierenden, während der Hörer der lediglich passiv Empfangende blieb. Durch den Geniekult der klassisch-romantischen Epoche, wie auch durch die Verehrung des Revolutionären und der Revolutionäre wurde diese Rolle noch ideologisch aufgeladen. Denn der Begriff „Genie" macht nur Sinn in einer Kultur des Subjektivismus, wo der geniale Einzelne sich über ein intaktes Regelsystem hinwegsetzt; und Revolutionen macht man nur, wenn man von einem möglichen und notwendigen Fortschritt der Verhältnisse überzeugt ist.

Was aber, wenn man sich in einer Kultursituation wie der aktuellen wiederfindet, in der es ein intaktes Regelsystem nicht mehr gibt, und in der sich der Begriff „Fortschritt" durch die geschichtliche Erfahrung als höchst ambivalent herausgestellt hat? In der Tat gab es Epochen, in denen dem Komponisten eher die Funktion eines Bewahrers einer Tradition als ihres Überwinders zugeteilt wurde. Heute ist die Situation viel zu komplex, um sie mit der Alternative „Tradition oder Fortschritt" zu erfassen. Wir haben gelernt, einen Text als ein Geflecht der verschiedensten Bestandteile und Einflüsse zu lesen – der Autor erscheint weniger als Schöpfer als vielmehr als ein Kanal, durch den die unterschiedlichsten Strömungen fließen (manchmal ohne sein Wollen und Wissen). Der Komponist ist Schöpfer, er ist aber auch Interpret einer Vergangenheit, auf die er sich bezieht – ob er sie nun überwinden oder fortsetzen will. Am Schöpferischen aber, als der Freisetzung neuer geistiger Energien, hat wiederum auch der Interpret teil, und sogar der Hörer, welcher neue Impulse individuell aufnimmt und verarbeitet.

Die Frage für einen heutigen Komponisten ist eher, ob er sich primär als Individualist und Neuerer versteht, oder als jemand, der geschichtliches Material neu deutet und neu zusammensetzt. Beides ist nicht mehr zu trennen, denn unsere eigenen Traditionen erscheinen uns als global ausgerichteten Erdenbürgern nicht mehr ausreichend. Wir verstehen in allen Lebensbereichen, so auch in der Kunst, das Sinnangebot unserer eigenen Überlieferung als eines unter vielen; die Rückseite dieser

eher befreienden Empfindung ist ein Gefühl völliger Orientierungslosigkeit, die sich bis zur Lähmung und Entscheidungsunfähigkeit auswirken kann.

Es ist schon so, wie Barnett Newman es im New York der 50er Jahre ausgedrückt hat: „Wir finden uns als Künstler heute wieder als dem Chaos direkt gegenüberstehend." Ein Weitergehen kann es nur durch eine Neuentdeckung des Schöpferischen geben, das nun nicht als „revolutionäre" Abweichung von kulturellen Normen, sondern als freie Schaffung eigener Normen begriffen wird. Da aber dieses Schöpferische nicht auf einer einsamen Insel, sondern inmitten einer Vielheit konkurrierender Resttraditionen lebt und sich artikulieren muß, gehört zu dieser freien schöpferischen Entscheidung auch die freie Wahl eines bestimmten geschichtlichen Punktes, auf den man sich bezieht, um überhaupt einen Einstieg zu haben. Dieser Punkt muß das ersetzen, was früher die Überlieferung vom Meister auf den Schüler war; heute kann er in der jüngsten oder in einer weit zurückliegenden Vergangenheit liegen, und es ist völlig gleichgültig, ob diese Beziehung negativ-kritisch oder weiterführend-positiv ist. Sonst landet man in einem Niemandsland, nämlich entweder in einer unverständlichen Privatsprache oder in einem, formal gesehen, ebenso unverständlichen Kauderwelsch von unverbindlichen Zitaten und Anspielungen.

Verstehen von Musik heute

Nunmehr sind wir endlich bis dahin vorgedrungen, wo wir die Frage nach dem Verstehen von Musik als heutige Menschen stellen können. Wir können nicht mehr von einer festen Vorstellung von Kunst ausgehen. Vor 100 Jahren hätte man bei der Frage, wie man die Musik verstehen solle, entweder auf die harmonischen und satztechnischen Regeln, auf formale Ordnungen wie die Variation oder die Sonatenform hingewiesen, oder man hätte die Musik als eine Sprache der subjektiven Gefühlsempfindungen bezeichnet. Noch weiter zurück, im Barock, hätte man nicht von Gefühlen, sondern von Affekten gesprochen, die nach bestimmten Regeln von der Musik repräsentiert werden, und von den Künsten der Polyphonie, die man zu lernen habe, um sie zu verstehen. Und gehen wir an den Ursprung unserer musikalischen Tradition, zum gregorianischen Choral, so finden wir eine Musik, die sich versteht als Darstellung der phonetischen und grammatischen Struktur der liturgischen Sprache – ohne eigene musikalische Formgebung, ohne Bildhaftigkeit oder Affekte. Um sie zu verstehen, muß man das antike Tonsystem und die Liturgie kennen.

Für unser aus der Moderne abgeleitetes Verstehen von Musik sind alle diese Sinnschichten aber nur vorläufige Antworten auf die Frage nach einem allgemeinen Sinn von Musik. Das Verstehen einer Fuge ist nicht das Verstehen Bachscher Musik; ich kann die Waldsteinsonate korrekt in ihrer Form analysieren, und doch nichts von

der Beethovenschen Sprache verstehen. Es ist ein Aberglaube, das noch so genaue Verstehen der historischen Bedingungen oder der quantitativen Ordnungsprinzipien von Musik für das Verstehen von Musik überhaupt zu halten. Ich erlebe dieses Mißverständnis ab und zu am eigenen Leib, wenn junge Musiker beim Analysieren meiner Stücke zwar dann gut zurechtkommen, wenn sie bestimmte Stücke betrachten, die die konstruktiven Methoden der Moderne fortsetzen, aber völlig ratlos sind, wenn sie auf solche treffen, die sich genau diesem Denken verweigern. Ein wahrhaft konzentriertes, phänomenales Hören, also ein Verstehen, das sich nur an die ankommenden Phänomene von Klang und Stille hält, würde feststellen, daß es zwischen konstruktivistischer und informeller Musik nicht den geringsten Unterschied gibt.

Was unterscheidet die musikalische Moderne, in die wir spätestens vor 100 Jahren eingetreten sind, von den bisherigen musikgeschichtlichen Epochen, die sich zwar durch so etwas, was man heute „Paradigmenwechsel der Ästhetik" nennen würde, voneinander abheben, aber doch durch eine gemeinsame Grundvorstellung von Musik verbunden sind? Um diese Frage zu beantworten, müssen wir diese Grundvorstellungen in den Blick zu bekommen versuchen – denn wir können zunächst nur feststellen, daß es in der Moderne keine selbstverständlichen Grundvorstellungen mehr gibt.

Jede Musik wurde begriffen als ein geformtes Ganzes wechselnd bewegter Klänge, deren Bewegungsrichtung als linear in die Zukunft fließend betrachtet wurde. Es mußten aus dieser Vorstellung heraus Stücke entstehen, die in ihrer Stückhaftigkeit doch als zu einem individuellen, in seinen Teilen harmonisch ausgeglichenen Ganzen geordnet erschienen. Durch die Partitur erschienen sie als mit sich identisch, d.h. trotz der sich ergebenden verschiedenen Deutungen durch die Interpreten auf ein ideales Modell rückführbar. Ihre Ganzheit war das Ergebnis eines sich einheitlich darstellenden Stils, also einer auf geschlossener harmonisch-melodischer, rhythmisch-metrischer und großformaler Systematik beruhenden Ordnung. Identität und systematisch-geschlossene Ganzheit – das sind aber nicht nur die Grundlagen des klassischen Kunstwerks, sondern auch die der klassischen Metaphysik. So nennt Georg Picht das klassische Kunstwerk ein „Götterbild". Es ist ein Bild des in einer Idealform blühenden Lebens. Die Moderne dagegen arbeitet sich daran ab, hinter diese Erscheinung von Musik zurückzufragen.

Im einzelnen erscheint dieser Vorgang als destruktiv: In der Atonalität und in der Emanzipation des Geräuschs wird die tonale Ordnung aufgehoben, in dem gleichzeitigen Erscheinen verschiedener rhythmischer Abläufe wird das regelmäßige Metrum zerstört und damit die Zeitempfindung zersplittert, in der Aleatorik wird die lineare Folge der musikalischen Ereignisse offen gelassen und damit jede „Kausalität" im Stück (wie etwa Gegensatz und Wiederholung, Steigerungen, Entwicklungen, Variationen) zunichtegemacht; ja man kann nicht mehr von einer Identität des Stückes mit sich selber reden, denn jede Aufführung muß auf Grund der Spiel-

regeln anders ausfallen. In Musikformen wiederum, die nur einen einzelnen Klang, nur ein gleichbleibendes rhythmisches Kontinuum oder nur eine stets gleichbleibende Lautstärke als ihr Material benutzen, werden Wechsel und Gegensatz als einfachste Formprinzipien ausgeschlossen.

Ganz allgemein gesagt: Der Ablauf eines Werkes kann heute nicht mehr ohne weiteres als eine Form bezeichnet werden, die am Ende zu einer logischen und emotionalen Geschlossenheit und Einheit gebracht erscheint, es sei denn, der einzelne Komponist hat sich genau dies wieder neu als Ziel gesetzt (was natürlich ohne weiteres möglich ist). Formgebung erscheint oft als vielfältig, zerklüftet und asymmetrisch, und überrascht den Hörer in ihrer Präsentation immer neuer Gestalten und Formationen. Solche Stücke erscheinen eher wie ein Ausschnitt aus einem nicht erscheinenden Ganzen – ohne Anfang und Ende. Sie scheinen Fragmente zu sein – ohne daß sie es im kompositorischen Sinn tatsächlich sind.

So sehr die Kunst der Moderne äußerlich damit beschäftigt ist, alle Sinnkonstruktionen der alten Epochen zu zerstören, wäre es doch das größte aller Mißverständnisse, sie selber als sinnlos oder zerstörerisch oder auch nur als Bild oder Apologie der Negativität verstehen zu wollen. Das genaue Gegenteil ist der Fall: In ihrer Aktivität kündigt sich ein neues und umfassenderes Bild von der Welt und der Kunst an. Da der heutige Mensch sich nicht nur durch seine Regionalkultur, in die er hineingeboren ist, definieren will, muß er die reiche Vielfalt der vielen andern Kulturen samt ihren Widersprüchen nicht nur hinnehmen, sondern möglichst produktiv verarbeiten. Je mehr er die einzelnen kulturellen Codes als Konstruktionen von Sinn erkennt und nicht als Entdeckung einer verborgen vorgegebenen natürlichen Gesetzmäßigkeit, wird er bereit zu friedlicher Toleranz, aber auch zu ungeahnten schöpferischen Experimenten sein. Dabei liegt die tiefste Möglichkeit einer lebendigen Moderne wahrscheinlich nicht in einer noch so kühnen Mischung einzelner Kulturen, sondern – wenigstens aus meiner Perspektive – in der Entdeckung einer Tiefendimension, die die bisherige Kunst kaum kannte, ja die vielleicht durch die hohe Schönheit der alten, „götterbildähnlichen" Kunst geradezu verdeckt wurde.

Denken, das vom Hören kommt

Bevor wir uns an diese Tiefendimension noch etwas anzunähern versuchen und damit den Bogen zu anfänglichen Gedanken dieses Essays schlagen, möchte ich noch auf einen Gedanken Jean Pauls hinweisen. Er äußerte in seiner „Clavis Fichtiana": „Wäre nur die Sprache z. B. mehr von der hörbaren als von der sichtbaren Welt entlehnt: so hätten wir eine ganz andere Philosophie und wahrscheinlich eine mehr dynamische als atomistische."

Mir ist erst vor kurzem aufgegangen, daß dieser Satz nicht nur ein utopischer ge-

nialer Aphorismus ist, sondern eine Grundmöglichkeit des Denkens avisiert, die in der europäischen Tradition kaum auftaucht, wohl aber in der indischen und buddhistischen. Es gibt ein Denken, das von der simultanen, quasi zeitlosen Wirklichkeitserfassung des Auges abgeleitet ist: Es ist jenes Denken, das in Gestalt der griechischen Philosophie und Metaphysik die europäische Denkweise bis hin zur Naturwissenschaft geprägt hat. Ich will es das Augendenken nennen, weil es danach strebt, die Welt als gegebene feste Konstellation zu erfassen, so wie das Auge den Raum erfaßt. Wollte man eine dem Ohr entstammende Denkweise dagegensetzen, so müßte man nach einem Denken suchen, das auf dem zeitlichen Abtastvorgang des Hörens beruht, und als Ziel nicht eine fixierte einmalige Aussage, sondern einen allmählich klar werdenden Entwicklungsprozeß anstrebt. Von genau dieser Art sind die östlichen religiösen Wege, ob sie den Upanishaden oder dem Buddhismus entstammen. Nicht umsonst kann man bei ihnen eine viel höhere Aufmerksamkeit auf den Körper – besonders auf den Atem – finden als in der griechisch-europäischen Tradition. Man kann diesen Gegensatz aber auch in den Anfängen der europäischen Philosophie selber finden. Platon war derjenige, der in seiner Philosophie den Affekten für die Erkenntnis der Welt den ersten Platz gab, während Aristoteles, dessen Anschauung sich spätestens in der Scholastik für das Abendland durchgesetzt hat, der passiven intellektuellen Rezeptivität in der Wahrnehmung den Vorrang gibt – und davon ist unsere ganze Kultur bis heute geprägt.

Man wird das Gefühl nicht los, daß das heutige Interesse der westlichen Welt an alternativem Denken, aber auch das immer stärkere Echo der großen europäischen Musik in der ganzen Welt etwas zu tun hat mit einer unbewußten Sehnsucht, die Einseitigkeit des westlichen Denkens zu kompensieren bzw. zu korrigieren. Vielleicht hat auch die Kunst der Musik gerade in der westlichen Welt eine so unglaubliche Entwicklung genommen, weil sie eine kompensierende Funktion innerhalb des Gefüges der westlichen Kultur hatte: Sinn als eine zeitlich gestreckte Wahrnehmung, und nicht als statisches Bild. Schopenhauer muß davon etwas geahnt haben.

Die Musik der Moderne hat damit begonnen, den vorhin geschilderten objekthaften Formcharakter, den die Musik von der diskursiven Sprache übernommen hat, sei es zu eliminieren, sei es zu relativieren. Sie gelangt zu einer elementareren, die verstreichende Zeit auf ganz neue Weise ins Zentrum stellenden Formgebung. Die moderne Kunst mit ihrer Zerstörungsarbeit an den subjektivistischen Erlebnisstrukturen von Kunst scheint fähig zu sein, den Blick frei zu machen für ein Erleben, das hinter dem Subjektivismus liegt – oder, wenn man will, ihm zugrundeliegt. Dies trifft sich mit den Aussagen der Mystiker aller Kulturen, die übereinstimmend sich auf eine Denkebene beziehen, welche über dem Verstehen des Verstandes und der Gefühle liegt. Es ist die Ebene des Numinosen – C. G. Jung hätte sie als Sphäre der Archetypen identifiziert. Die Musik erscheint hier nicht mehr als ein kunstvoll auf den Gesetzen der zeitlichen Wahrnehmung errichtetes, harmonisch-schönes Gebäude, sondern als eine Weise, unsere eigene Existenz im Aspekt des Hörens zu

leben. Das Hören tastet sich am Geschehen der Zeit entlang und wird von zwei extremen Zuständen angezogen: vom Erleben der puren Kontinuität einer in sich ruhenden Gegenwärtigkeit und vom Erleben des unvorhersehbar einbrechenden Schöpferischen.

Verstehen der Moderne als existentielles Hören

Kontinuität und Überraschung – wir fanden diese Polarität schon ganz im Anfang unserer Überlegungen. Der Logos der Musik erscheint in der Moderne verändert: Er wird nicht mehr, wie in der Zeit der Herrschaft der griechischen Metaphysik, als Identität und Einheit des Ganzen erkennbar, sondern zeigt sich in der Offenheit, schöpferischen Freiheit und Unvorhersehbarkeit des musikalischen Geschehens. Das Numinose war zwar auch in der alten Musik auf vielfältige Weise gegenwärtig: als das Sakrale in der kirchlich dominierten Zeit; als das „Erhabene" der Klassiker; ja selbst in unserer heutigen Unterscheidung von „ernster" und „unterhaltender" Musik ist noch ein Schatten davon zu ahnen. In der Moderne aber ist das Numinose bei nahezu allen großen Komponisten direkter Antrieb geworden – in der bildenden Kunst kann man den gleichen Vorgang besonders klar bei den großen Künstlern des „American Expressionism" beobachten.

Fundamentale Wechsel können sich nicht von heute auf morgen vollziehen, Betrachten wir die aktuelle Szene, so erscheint die Musik als ein Metier, dessen Ausübung von der alles beherrschenden Kommerzialisierung und einer diffusen Ästhetik des Entertainment bestimmt wird. Wir finden deshalb im Augenblick auch bei den heute entstehenden kompositorischen Werken eine Fülle von Mischformen, wo Merkmale alter Ästhetiken im neuen Zusammenhang der Moderne wieder auftauchen: sei es als verfremdete oder collagierte Zitate, sei es als Bemühungen, die gewohnten Kommunikationsformen durch Beschwörung der alten Subjektivität wiederzubeleben, sei es durch ein Sich-Klammern an noch komplexere quantitative Konstruktionsmethoden, die das alte europäische Ordnungsdenken unter veränderten Bedingungen fortsetzt. Bis zu einem gewissen Grad erscheint das auch als notwendig: Denn das Schockierend-Neue der Moderne kann nur dann voll erlebt werden, wenn die so andersartige Kunst der alten Zeit noch in ihrer intakten Form verstanden und bewahrt wird, und die Funken nur so sprühen können, wenn Altes und Neues aufeinandertreffen.

Damit sind wir bei einem Hören und Verstehen angelangt, das unserer heutigen Wirklichkeitserfahrung entspricht. Es ist offen gegenüber allen ankommenden akustischen Phänomenen, seien es Alltagsgeräusche, Klänge der Natur oder durch den Menschen definierte Musik. Es ist offen für die vielen verschiedenen Wege, die der Mensch in den vergangenen Epochen und in unserer Zeit gefunden hat, um sich in bewußter Weise mittels Klängen, die in der Zeit bewegt werden, auszudrücken. Es

hat verstanden, daß Hören ein konzentrativer Vorgang ist, wodurch der Hörer nicht nur Sinnvolles empfängt, sondern dieses selber mitschafft. Formen der Musik sind keine Objekte, sondern Phänomene. Wir können das Verstehen der Moderne jetzt verstehen als ein existentielles Hören, das sich mit den von der Wahrnehmung bereitgestellten Phänomenen von Klang und Stille direkt beschäftigt – das lernen will, das Hören zu hören, wie ich es in einem Essay über John Cage einmal versucht habe auszudrücken. Es erlebt Musik als Folge von Ereignissen verschiedenartiger Qualität. So wird es Zeit, zuletzt noch nach der anthropologischen Bedeutung dieses bewußten Hörens zu fragen, ja nach seinem möglichen Sinn für die Evolution des Menschen.

Voraussetzung für das bewußte Hören ist zunächst eine völlige Wachheit der Aufmerksamkeit, die bereit, ist alles plötzlich Ankommende zu registrieren. Dies setzt aber eine ebenso vollständige Sammlung auf den Zustand des Jetzt, in dem vielleicht gar nichts passiert, voraus. Jeder Musiker kennt diesen Punkt der absoluten Konzentration, noch bevor ein Ton erklungen ist. Nennen wir diesen Zustand „Stille", so muß es also zunächst darum gehen, dieses Nichts an Geschehen nicht zu verlassen: nicht zu denken, denn das würde die absolute Konzentration am meisten stören. Erst wenn wir so durch unsere Aufmerksamkeit den alltäglichen Fluß der Zeit angehalten haben, so daß weder Erinnerungen ans Vergangene noch Vorbereitungen und Erwartungen künftigen Geschehens auftauchen, sind wir wirklich offen für ein unvorhersehbares Ereignis. Um Musik überhaupt hören und verstehen zu können (und das gilt für jede ernsthafte Art von Musik), bedarf es also des Eintritts in diesen Raum der Konzentration, eines Nicht-Denkens bei größter geistiger Wachheit. Jede Musik ist eine Schrift auf diesem weißen Papier des Nichtklingenden; ihre Klangzeichen wären gar nicht verstehbar, wenn sie nicht aus diesem Kontinuum der Stille herausgeschnitten wären durch die sie gliedernden und anordnenden Pausen und Zäsuren.

Dieses „Denken des Nichtdenkens", wie es die Zenbuddhisten nennen, ist die Voraussetzung für alle Aktivität des Geistes – sei es die imaginative in Kunst und Religion, sei es die verstandesmäßige wie in der Praxis des Lebens oder in den Wissenschaften. Ist es nicht naheliegend anzunehmen, daß die Musik bei der Entwicklung des Geistes zunehmend die Rolle eines Trainings der puren Konzentrationskraft hatte und noch hat? Und biologisch gedacht bedeutet die Konzentrationskraft für das Überleben einen eindeutigen Vorteil. Natürlich gilt das für alle geistigen Aktivitäten, aber wo ist eine manchmal stundenlange kontinuierliche Konzentration auf sehr komplexe Zeitabläufe so essentiell wie in der Musik? Allerdings wäre diese mögliche Bedeutung der Musik für die Evolution nur unvollständig. Die Musik hat, wie alle Künste, auch etwas zu tun mit der Entwicklung und Bewußtwerdung des Ich. So wurden zuletzt in der klassisch-romantischen Zeit die subjektiven Schichten, als Bewußtwerdung der eigenen Individualität, von der Kunst sowohl dargestellt wie mitkonstituiert.

Die heutige Hirnforschung hat festgestellt, daß das Ich, biologisch gesehen, zunächst einmal gar keinen festen Ort im neuronalen Geflecht unseres Körpers hat; es scheint aus mehreren konkurrierenden Ansätzen sich erst langsam heranzubilden. Nun sind Ich-Krisen nicht nur dem Zeitalter des Subjektivismus wohlvertraut; schon viel früher haben etwa die Mystiker aller Schulen immer auf die Vorläufigkeit, Brüchigkeit, ja Nichtigkeit dessen, was wir so stolz unser Ich nennen, hingewiesen. Die Moderne befindet sich von Anfang an im Kampf mit dem subjektivistisch gedeuteten Ich, und ist auf der Suche nach dem, was C. G. Jung das Selbst nennt: eine höhere und stabilere Form des Ich, ein Ich sozusagen, das sich selbst mitgebaut hat. Konzentrative Stille ist nicht auf das Ego zentriert, sie ist deswegen der Baustein, mittels dessen das Selbst die Ichlosigkeit in das Ich einbaut.

Wir haben in der bewußt gewordenen Stille und im bewußt gewordenen kontingenten Ereignis den Schlüssel zur Musik der großen Meister der Moderne gefunden. Diese Musik kann vielleicht den, der sich auf sie einläßt, ein Stück weit zu dem hinführen, was C. G. Jung die Individuation nennt. Der Künstler der Moderne kann und will nicht mehr den ästhetischen Kult des Subjektivismus oder gar das heutige unersättliche Bedürfnis nach Entertainment bedienen, er kann aber auch nicht sich identifizieren mit dem eigentümlichen Wir-Gefühl etwa der kirchlichen Gemeinde. Die Kunst ist ihm ein Mittel geworden, das ihm dabei hilft, sein rationales und gefühlsfixiertes Ich zu überschreiten und seinem geistigen Selbst näher zu kommen. So etwa könnte man den anthropologischen Sinn nicht nur der modernen, sondern jeder Kunst umschreiben, der durch die Moderne neu und überklar ans Licht getreten ist, und den zu verstehen nicht nur eine Wachheit des Intellekts und der Emotionalität voraussetzt, sondern eine geistige Aktivität, die bereit ist, den Sprung ins Unbekannte zu wagen.

Benoît Vermander SJ

China und Taiwan

Appeasement-Politik und ihre Gefahren

Seit 1949, also seit nunmehr 60 Jahren bestehen „zwei Chinas" nebeneinander: die Volksrepublik China mit der Hauptstadt Peking und die Republik China, die Taiwan und einige Nachbarinseln umfaßt. Das bedeutet nicht, daß China, wie man manchmal sagt, seit sechs Jahrzehnten „getrennt" ist, denn Taiwan wurde 1895 mit dem Vertrag von Shimonoseki von China an Japan abgetreten und war erst einige Jahre zuvor zur selbständigen Provinz des chinesischen Kaiserreichs geworden.

Seit 1949 hat sich die jeweilige Situation von China und Taiwan tiefgreifend gewandelt[1]. China stieg gleichsam von einem Pariastaat zu einer Supermacht auf, während Taiwan ein vorbildlicher Wirtschaftsaufschwung und eine ebenso beispielhafte Demokratisierung gelang. In kultureller Hinsicht hat die Insel ein reiches und bewegtes Erbe übernommen, das über das ausschließlich „chinesische" Modell hinausgeht, welches ihr die Nationale Volkspartei (Kuomintang, KMT) nach ihrer Flucht vom Festland 1949 angeboten hat. Dabei hat Taiwan den Beitrag der melanesisch-polynesischen Ureinwohner und der seit 400 Jahren aus Fujian kommenden Siedler, die Errungenschaften der japanischen Kolonialzeit und die seit 60 Jahren wirksame ethnisch-kulturelle Vermischung mit ihren starken amerikanischen Einflüssen genutzt. Gleichzeitig mußte Taiwan durch den Aufstieg seines mächtigen Nachbarn, von dem sein weiteres Wirtschaftswachstum abhängt, in den letzten zehn Jahren eine Schwächung seines internationalen Status hinnehmen.

Diese kulturellen und politischen Veränderungen auf Taiwan waren durch die Wahl von Chen Shui-bian zum Präsidenten im März 2000 zu einem Abschluß gekommen. Die Demokratische Fortschrittspartei (DFP), der er angehört, verbündete sich damals durch ein identisches Programm mit der Opposition und strebte entschlossen die international anerkannte, formelle Unabhängigkeit der Insel an, ohne jedoch eine direkte Konfrontation mit übermächtigen chinesischen Nachbarn zu riskieren. Nach seiner knappen Wiederwahl 2004 nahm Chen Shui-bian ein bewegtes zweites Mandat wahr: Seine persönlichen Finanzskandale und die seiner Familie häuften sich, die Kluft zwischen den Einkommen verringerte sich zum Nachteil der Mittelschicht, und die zunehmende internationale Isolierung Taiwans aufgrund der überaus offensiven Außenpolitik des Präsidenten entmutigte selbst die Anhänger der Unabhängigkeit.

In diesem schwierigen Kontext wurde der Kandidat der Demokratischen Fortschrittspartei Frank Hsieh im März 2008 von Ma Yingjiu, dem Kandidaten einer

erneuerten Nationalen Volkspartei, besiegt, der mehr als 58 Prozent der Stimmen erhielt. Ma Yingjiu war sich wohl bewußt, daß er seine Wahl zu einem Gutteil einer schlechten Konjunktur verdankte: „It's the economy, stupid!" (auf die Wirtschaft kommt's an), wie er einige Monate zuvor mit dem berühmten Satz von Bill Clinton sagte. Tatsächlich gaben die Inselbewohner dem Sohn eines Kuomintang-Generals zwar ein klares Mandat, doch erklärten sie auch zu 61 Prozent, daß sie sich ausschließlich als „Taiwanesen" verstehen, und kaum mehr als ein Prozent bezeichneten sich als „Chinesen", während die übrigen eine doppelte – taiwanesische und chinesische – Zugehörigkeit beanspruchten. Die wirtschaftliche Wiederbelebung, eine maßvolle Annäherung an China und ein größerer internationaler Handlungsspielraum – das war das politische Grundmuster mit dem sich Ma Yingjiu seine Wahl sicherte.

Ein Neubeginn

In diesem Kontext begegnete am 6. November 2008 Präsident Ma Yingjiu dem Verantwortlichen für Taiwan-Fragen der Volksrepublik China, Chen Yunlin, dem höchstrangigen chinesischen Funktionär, der sich seit 60 Jahren nach Taipeh begeben hat[2]. Dieser Besuch des Pekinger Offiziellen wurde mit Vereinbarungen über den Flugverkehr, die Schiffahrtsverbindungen und den Postverkehr zwischen den beiden Küsten der Seestraße abgeschlossen, die einer Quasi-Normalisierung gleichkommen.

Seit der Wahl von Ma Yingjiu zum Präsidenten von Taiwan im März 2008 und seinem Amtsantritt im Mai haben sich die Beziehungen zwischen China und Taiwan in einer nie dagewesenen Geschwindigkeit entwickelt. Waren während der Präsidentschaft von Chen Shui-bian (2000 bis 2008) die Beziehungen zwischen dem Festlandriesen und der kleinen Insel von gefährlichen Spannungen gekennzeichnet, so verlaufen nun die Gespräche in einer kooperativen Atmosphäre. Beide Seiten knüpfen damit an die Verhandlungen an, die 1993 in Singapur stattfanden[3]. Diese wurden damals infolge der Abkühlung der Beziehungen, die nach der ersten Direktwahl des Präsidenten in Taiwan 1996 einsetzte, kaum fortgesetzt[4]. Der Gipfel vom November 2008 ist also ein Neubeginn nach 15 Jahren.

Die Lage bleibt allerdings zwiespältig und bewegt, und man würde ihr nicht gerecht, sähe man nur den Kontrast zwischen einer Eiszeit und einer plötzlichen Wiedererwärmung der chinesisch-taiwanesischen Beziehungen. Um zu verstehen, was in dieser Interaktion, deren Ergebnisse über die Zukunft der gesamten Region entscheiden, auf dem Spiel steht, sind drei Punkte zu prüfen: Was ist der genaue Inhalt der bereits getroffenen Vereinbarungen, und welche Ergebnisse sind von ihnen zu erwarten? Was sind die Themen und die Probleme, die nunmehr zur Diskussion stehen? Welche Gefahren könnten den in Gang gekommenen Prozeß beeinträchtigen?

Der Inhalt der Vereinbarungen

In den letzten drei Jahren der Präsidentschaft von Chen Shui-bian haben die Behörden auf dem Festland die Bildung von alternativen Foren unterstützt, die eine Stellvertreterfunktion für einen Dialog zwischen den Regierungen erfüllten. Die wichtige Rolle dieser Begegnungen auf Nichtregierungsebene verdeutlichte einerseits die Weigerung der Chinesen, der Regierung Chen volle Legitimität zuzuerkennen, und andererseits die rigide Haltung ebendieser Regierung Chen, die vor allem darauf bedacht war, vor aller Welt die taiwanesische Souveränität zu bekräftigen, selbst um den Preis einer gefährlichen Konfrontation mit dem großen Nachbarn auf dem Festland. Diese informellen Gespräche wurden mit der Nationalen Volkspartei geführt, die damals in der Opposition war, wobei deren Führer in Peking wie Staatschefs empfangen wurden – außer Ma Yingjiu, der ab 2005 als mutmaßlicher Präsidentschaftskandidat der Nationalen Volkspartei galt und nicht nach Peking kam. Es gab auch Gespräche mit Berufsverbänden, vor allem mit denen der Fluggesellschaften. So konnte schrittweise ein System von Charterflügen aufgebaut werden, das den taiwanesischen Geschäftsleuten zum chinesischen Neuen Jahr und anderen Festen die Rückkehr ins Land durch Direktflüge erlaubte. Die Inselregierung genehmigte diese Abmachungen zuerst zögerlich, unterstützte sie dann aber, da sie damit Erleichterungen für ihre Geschäftleute herstellen konnte, ohne ihre eigene Souveränität zu gefährden.

Auf der Grundlage dieser rechtlichen und praktischen Lösungen konnten ab Juli 2008 Direktflüge eingerichtet werden, die zuerst jedes Wochenende und dann, nach der ersten Runde der China-Taiwan-Gespräche in Peking im Juni 2008, auch täglich stattfanden[5]. Das Flugverkehrssystem, das sich nicht in die gewöhnlichen Reglementierungen einordnen läßt, hat sich also ausgeweitet und wurde so schließlich zur Norm[6]. Die ersten Gespräche zwischen der neuen taiwanesischen Regierung und den Festlandbehörden führten auch zu einer Teilliberalisierung des chinesischen Touristenverkehrs nach Taiwan – eine Vereinbarung, auf die die Taiwanesen große Hoffnung setzten in der Erwartung, daß der Tourismussegen die wirtschaftliche Situation verbessern würde, die seit Juni/Juli 2008 unsicher erscheint. In dieser Hinsicht ist die Enttäuschung bisher allerdings groß: Die Zahl der chinesischen Touristen, die von den organisierten Reisen profitieren, bleibt niedriger als erwartet. Die Liberalisierung des Luftverkehrs geht noch nicht mit einer starken Zunahme von Festlandtouristen einher, deren Reisen doppelt kontrolliert werden – von den eigenen Behörden und denen auf Taiwan. Im Jahr 2008 wurden von den mehr als fünf Millionen direkten oder indirekten Flügen zwischen der Insel und dem Festland 95 Prozent von Taiwanesen gebucht.

Den ersten Vereinbarungen vom Juli folgte eine Phase intensiver Verhandlungen, die mit den Gesprächen und Abmachungen von Taipeh im November 2008 abgeschlossen wurden. Vier Dokumente wurden unterzeichnet: zur Einrichtung von

Frachtschiffverbindungen, zur Stärkung der direkten Flugverbindungen, zur Herstellung normaler Postverbindungen und zur Lebensmittelsicherheit.

Taiwan vermochte also ohne unmittelbare politische Implikationen einen Dialog mit China über praktische Fragen aufzunehmen und Vereinbarungen abzuschließen, die sich günstig auf seine Wirtschaft auswirken. China war bereit, sich auf diese Logik einzulassen, um ein Kapital an gutem Willen zu schaffen, wobei es darauf setzt, daß jede Vereinbarung, die die gegenseitige Abhängigkeit der Wirtschaften und Gesellschaften verstärkt, zur friedlichen Wiedervereinigung führt. Der Pragmatismus seines Vorgehens belegt den relativ gemäßigten Charakter der Mannschaft von Hu Jintao in der Taiwan-Frage[7].

Fragen, die noch anstehen

Im November 2008 einigten sich die beiden Seiten auf halbjährliche Treffen. Die nächste Begegnung wird also im Juni 2009 in China (wahrscheinlich in Nanking) stattfinden, danach werden sich die Unterhändler im Oktober wieder in Taipeh treffen. Zuerst geht es darum, die Themen zu bestimmen, über die man reden will.

Für die taiwanesische Seite gilt es inzwischen als ausgemacht, daß die Gespräche im Juni und November 2009 folgende Punkte behandeln sollen. Die Liberalisierung des Finanzverkehrs: Taiwan hofft, daß seine Banken die Erlaubnis erhalten, in China zu arbeiten, und erklärt sich bereit, chinesischen Investoren Zutritt zu seinem Territorium zu gewähren. Ein anderer Verhandlungspunkt ist der Rechtsschutz für taiwanesische Investoren in China, wo sie oft Opfer von Gaunern und Erpressern werden. Taiwan beklagt sich auch, daß zahlreiche Mafiosi der Insel auf chinesischem Territorium Zuflucht finden und von dort aus telefonisch Menschen erpressen und anderweitig einschüchtern; darum bildet der Kampf gegen die Kriminalität einen dritten Punkt, zu dem die Insel eine formelle Vereinbarung erhofft. Schließlich finden sich auf der möglichen Agenda 2009 noch verschiedene Themen, die mit dem verbunden sind, was Taiwan gern die „diplomatische Waffenruhe" nennt, und die hier eigens erläutert werden sollen.

Die „diplomatische Waffenruhe" umfaßt zunächst einen informellen Aspekt: Es geht darum, ein Einfrieren bestimmter diplomatischer Bündnisse zu erreichen und auf die „Scheckbuchdiplomatie" zu verzichten, mit der Peking die geringe Zahl von Ländern, die Taiwan, d.h. die „Republik China", noch anerkennen, weiter vermindert hat. Taipeh hofft, daß es seine 23 Verbündeten halten kann und sieht ein positives Signal in der Tatsache, daß die neuen Regierungen in Nicaragua und Paraguay ihre Treue noch nicht aufgegeben haben[8]; dies soll ein Zeichen dafür sein, daß Peking bei den beiden Protagonisten auf seinen kostspieligen diplomatischen Stil zu verzichten gedenkt. Man möchte die Zusicherung, daß dies weiterhin so gehandhabt wird.

Ein zweiter Aspekt der „diplomatischen Waffenruhe" hängt damit zusammen, daß Taiwan dieses Jahr Gastgeber zweier paraolympischer Veranstaltungen ist: der Weltspiele der nichtolympischen Sportarten (World Games) in Kaohsiung und der Olympischen Spiele für Gehörlose (DeafOlympics) in Taipeh. Beide Sportveranstaltungen werfen Probleme bezüglich des Gebrauchs bzw. Verbots von Nationalfahnen (schon bei der Fahne der Republik China in Taiwan) und andere sensible protokollarische Fragen auf. (Just vor den Olympischen Spielen in Peking hatten Taiwan und China verbissen über die offizielle Bezeichnung für die Insel verhandelt.) Alle diese Schwierigkeiten können ohne grundlegende Zugeständnisse bewältigt werden, wenn sich Peking flexibel zeigt.

Das letzte, aber bei weitem wichtigste Thema, das mit der „diplomatischen Waffenruhe" zusammenhängt, betrifft die Haltung Chinas bei der Abstimmung der Weltgesundheitskonferenz im Mai 2009[9]. Taiwan beansprucht hier immer noch einen Beobachterstatus, ohne seine Aufnahme in die eigentliche Weltgesundheitsorganisation zu beantragen. Peking hat sich in dieser Frage flexibler gezeigt als in der Vergangenheit und nährt taiwanesische Hoffnungen, breitet aber über seine Absichten noch den Schleier des Geheimnisses. Ließe Peking Taiwan zur Weltgesundheitskonferenz zu, so sähe Taiwan darin zweifellos eine bedeutsame Erweiterung seines internationalen Handlungsspielraums, was die strategischen Weichenstellungen der Regierung Ma beträchtlich festigen würde. Würde Peking aber, wie in den vergangenen Jahren, weiterhin sein Veto einlegen, so würde, umgekehrt, die konziliante Haltung der Mannschaft um Ma in Frage gestellt, und das mühsam errichtete Gebäude könnte davon erschüttert werden. Für die Nationale Volkspartei wie auch früher für die Demokratische Fortschrittspartei, die derzeit von Frau Tsai Ying-wen geführt wird, bleibt die Erweiterung des internationalen Spielraums eine Hauptsorge; da darf der Unterschied im Politikstil nicht über die Kontinuität der Ziele hinwegtäuschen.

Wenn einmal zu all diesen Punkten Vereinbarungen getroffen worden sind, was noch nicht ausgemacht ist, werden sich noch dornigere Fragen abzeichnen: Kann eine Friedensvereinbarung unterzeichnet werden, und wenn ja, auf welcher völkerrechtlichen Grundlage[10]? Würde diese einen Rückzug der 1300 chinesischen Raketen einschließen, die auf Taiwan gerichtet sind, und im Gegenzug von seiten der Taiwanesen ein formelles Engagement für die Vereinigung, wenn auch ohne feste Fristen? Könnten Taiwan und China in bestimmten Bereichen kooperieren, beispielsweise in Umweltfragen, was für Ma ein wichtiges Problem ist, aber keine Priorität hat[11]? Würde sich die Waffenruhe zu formellen Abmachungen über den internationalen Status Taiwans ausweiten? Mit all diesen Fragen geht man äußerst vorsichtig um. Der Übergang von den „low politics" (Sozial- und Wirtschaftspolitik) hin zu den „high politics" (Außen- und Sicherheitspolitik) ist offensichtlich voller Fallstricke.

Darum sind die Risiken zu prüfen, die einen Prozeß belasten, den die Regierung Ma gern als überaus rational beschreibt. Vier Gefahrenquellen können ausgemacht

werden, die die erfolgreich begonnenen Verhandlungen in Frage stellen können: die öffentliche Meinung in Taiwan, die Rolle der Nationalen Volkspartei, die Entwicklungen in Peking und schließlich das „politische Defizit" der Verhandlungen im Kontext der Weltwirtschaftskrise.

Die öffentliche Meinung in Taiwan

Das Ausmaß des Wahlsiegs von Ma Yingjiu sollte nicht zu Illusionen verleiten. Die öffentliche Meinung bejaht zwar weithin eine Liberalisierung des Austauschs zwischen Insel und Festland, ist aber weiterhin wenig zu grundlegenden Konzessionen bezüglich der Souveränität der Insel bereit. Der eingangs erwähnte Besuch Chen Yunlins zeigt die virulenten Widersprüche: Diese Begegnung zwischen Ma und Chen, dauerte nicht länger als sieben Minuten, und Chen Yunlin beschränkte sich auf einige einsilbige Äußerungen, um Ma Yingjiu ja nicht als „Präsident" anreden zu müssen, denn offiziell ist Taiwan in den Augen Pekings immer noch eine rebellische Lokalregierung. Vor allem war der Zeitplan für die Begegnung plötzlich verschoben worden, und der Austausch zwischen den beiden fand fast heimlich statt. Nicht weit davon entfernt nahmen die Demonstrationen gegen den Besuch von Chen Yunlin an Heftigkeit zu, und die 7000 Polizisten, die aufgeboten wurden, hatten größte Mühe sie zu beherrschen.

Als Chen Yunlin am Montagmorgen, dem 3. November seinen Besuch begann, schienen die aktiven Gegner noch sehr in der Minderheit zu sein: Die Position der Anhänger eines prinzipiellen Isolationismus ist nicht leicht zu verteidigen, und die Konfrontationspolitik des früheren Präsidenten Chen Shui-bian hat die internationale Stellung Taiwans eindeutig geschwächt. Trotzdem erwies sich die Situation gespannter als vermutet: Die Polizei hielt die jungen, entschlossenen Demonstranten auf ungeschickte Weise in Schach oder mißhandelte sie sogar. Sie entriß ihnen tibetische Fahnen oder auch die Fahne der Republik China, d. h. Taiwans, um den Gast aus Peking nicht zu kränken, und nahm willkürliche Festnahmen vor. Vor Chen Yunlin erwähnte der Vorsitzende der Nationalen Volkspartei Wu Po-hsiung auch Ma Yingjiu, wobei er die Anrede „Herr" und nicht „Präsident" verwendete, und er schien so die Legitimität der Republik China zu verleugnen.

Die Regierung Ma läuft Gefahr, den Preis für diese zögerlichen Anfänge zahlen zu müssen: Möglicherweise empfinden viele Bürger die Annäherung an China als gleichbedeutend mit der Aushöhlung der öffentlichen Freiheiten. Dieses Gefühl erhält auch Nahrung durch die gleichzeitige Unterdrückung der Demonstrationen und die besondere Strenge der Staatsanwälte und Untersuchungsrichter gegenüber Persönlichkeiten der Opposition, die wegen Korruption angeklagt werden, allen voran der frühere Präsident Chen Shui-bian. Die Zunahme der präventiven Verhaftungen und die politische Kontrolle der Justiz werfen allmählich ernsthafte Fragen

auf, auch wenn sich die Behörden heftig gegen den Vorwurf wehren, auf die Rechtsprechung Einfluß zu nehmen.

Die Rolle der Nationalen Volkspartei

So entwickelt sich eine einstweilen noch diffuse Sorge: Kehrt die Nationale Volkspartei nicht zu ihren autoritären Gewohnheiten zurück? Werden die demokratischen Errungenschaften Taiwans durch die rasche Annäherung an China nicht bedroht, und hat man unter dem Vorwand, während eines strategisch wichtigen Besuchs die Sicherheit zu gewährleisten, nicht bereits die öffentlichen Freiheiten eingeschränkt? Diese Befürchtungen erfassen große Teile der Bevölkerung, besonders die Jüngeren, die im Anspruch auf ihre taiwanesische Identität, verbunden mit ihrem Recht auf Meinungs- und Demonstrationsfreiheit, die Gelegenheit zu einer echten politischen Feuertaufe finden. Man darf nicht zu früh Alarm schlagen; die gegenwärtige Regierung hat ja noch nichts getan, was das demokratische Gleichgewicht gefährden würde. Aber weder ihre ungeschickte Handhabung der öffentlichen Gewalt noch ihre allzu offensichtliche Ehrerbietung gegenüber dem chinesischen Abgesandten sind ein gutes Vorzeichen.

Die chinesische Staatsmacht, die weiterhin nach den Strukturen einer Staatspartei organisiert ist, fühlt sich bei Verhandlungen, die in ähnlicher Struktur geführt werden, wohler und hofft, die Nationale Volkspartei werde ihr das notwendige Gegenstück liefern – darum der Vorrang der Repräsentanten der Partei vor den Regierungsbehörden. Viele Mitglieder der Nationalen Volkspartei machen das Spiel mit[12] und fördern dabei die Konkurrenz zwischen Ma Yingjiu und dem Apparat, der ihn an die Macht brachte. Würden die Verhandlungen mit Peking auch nur einer partiellen Rückkehr zu einer Staatspartei Vorschub leisten, so würden sie selbst von den Taiwanesen, die grundsätzlich für eine Annäherung sind, abgelehnt.

Die Haltung Pekings

Peking hat freilich alle Karten in der Hand. Der Erfolg der Regierung Ma hängt ganz vom guten Willen der chinesischen Staatsmacht ab, zumal von der Erweiterung des internationalen Handlungsspielsraums der Insel, die sich zunächst in ihrer Zulassung zur Weltgesundheitskonferenz zeigen würde. Sollte sich Peking in diesem Punkt unflexibel zeigen und Taiwan im Mai die Zulassung nicht bekommen, so kann Ma seine Haltung verhärten. Doch könnte die Nationale Volkspartei, die dann von der Schwächung der Macht des Präsidenten profitieren würde, auch versuchen, die Bereitschaft zu grundlegenden Konzessionen zu beschleunigen. Sie würde dann vor allem versuchen, das Festlandministerium zu bekommen, bei dem Ma darauf bedacht war, eine Persön-

lichkeit außerhalb der Partei zu ernennen. Mit einer Zweidrittelmehrheit im Parlament könnte die Fraktion der Nationalen Volkspartei die Regierung dazu zwingen, rascher, als sie das wünscht, in politische Verhandlungen einzutreten.

Im übrigen drohen die wirtschaftlichen und sozialen Schwierigkeiten, die sich abzeichnen, eine Legitimitätskrise der Kommunistischen Partei Chinas nach sich zu ziehen, und die gewaltsame Rückkehr einer „harten Fraktion" ist möglich. Dann könnte sich der Druck auf Taiwan verstärken, denn die Wiedervereinigungsrhetorik bleibt ein Legitimationsfaktor der Führer und ein gutes Mittel, um von sozialen Spannungen abzulenken. Die Stellung von Ma bleibt nicht weniger prekär, zumal sich die Position Pekings zu ändern droht: Wird Ma im Jahr 2012 wiedergewählt, so ist er Präsident bis 2016; umgekehrt hat Hu Jintao seine zweite und letzte Amtszeit angetreten, die 1212 endet.

Daß China fähig ist, den vorgesehenen Kurs der Verhandlungen zu ändern, legte bereits eine Fernsehansprache von Hu Jintao nahe, die am 31. Dezember 2008 zum 30. Jahrestag eines Briefes von Deng Xiaoping „an die taiwanesischen Landsleute" ausgestrahlt wurde, in der erstmals von einem „friedlichen Charakter" der Wiedervereinigung die Rede war. Der Ton ist zwar konziliant, doch der direkte Appell an die Demokratische Fortschrittspartei, den Anspruch auf Unabhängigkeit aufzugeben, aber auch der suggerierte Hinweis, China könnte aufgrund von politischen Konzessionen Taiwans seine militärische Drohung reduzieren und den Umständen anpassen, zeigen, daß Peking die Initiative behalten möchte. Diese Äußerungen veranschaulichen auch die gewachsene Bedeutung der Taiwan-Frage in den Prioritäten der chinesischen Führer für das Jahr 2009.

Die Weltwirtschaftskrise und das politische Defizit

Bis jetzt haben die chinesische und die taiwanesische Regierung einen sehr bürokratischen Weg der Annäherung gewählt und sich auf Wirtschaftsfragen konzentriert, bevor man auf Politik zu sprechen kam. Diese Strategie konnte als selbstverständlich erscheinen, doch berücksichtigt sie möglicherweise nicht, wie öffentliche Meinungen reagieren. Beide Regierungen haben keine wirklichen symbolischen Gesten gefunden, wie die Ankündigung einer ökologischen Kooperation eine hätte sein können: Taiwan und China sind Umweltverschmutzer großen Stils aber auch technologische und finanzielle Mächte geworden. Sie könnten im globalen Kampf gegen die Klimaerwärmung gut zusammenarbeiten, denn die Taiwan-Straße bietet sich als ideales Gebiet für Pilotprojekte zur Reduzierung der Umweltverschmutzung und zur Entwicklung alternativer Energien an. Wie symbolarm man vorgeht, zeigt sich in den zwei Pandabären, die Peking dem Zoo von Taipeh geschenkt hat. Dieses Geschenk erregte den Zorn der taiwanesischen Umweltschützer, die die Instrumentalisierung einer gefährdeten Tierart brandmarkten, die immer dann ausländischen Zoos angebo-

ten wird, wenn Peking die Bedeutung unterstreichen will, die es einem diplomatischen Ziel zuweist. Die bürokratische und hierarchische Struktur, die der Kommunistischen Partei Chinas wie auch der Nationalistischen Partei Taiwans gemeinsam ist, hat dazu geführt, daß sie ein Vorgehen „von oben" bevorzugen.

Der Umweg über die Ökonomie, den man in Ermangelung eines substantielleren politischen und symbolischen Stils genommen hat, könnte sich als kontraproduktiv erweisen. Wenn sich die weltweite Krise ausweitet und die Annäherung der beiden Länder in Taiwan keine merkliche Wirkung entfaltet, ja sogar unpopuläre Folgen wie die mögliche Verteuerung des Immobilienmarkts zeitigt, kann die Enttäuschung feindliche Reaktionen auslösen. Auch könnten neue Rivalitäten entstehen, wenn die taiwanesischen Investoren in Länder abwandern, in denen die Arbeitskraft inzwischen weniger kostet als in China. Die Wirtschaft ist in Perioden starken Wachstums ein Annäherungsfaktor, kann aber in Zeiten struktureller Anpassung die Uneinigkeit verstärken.

Diese Überlegungen sollen die neuen Chancen, die sich zeigen, nicht herunterspielen. Im optimistischsten Szenario könnte die Logik der Appeasement-Politik die Wahrnehmung des Taiwan-Problems sowohl bei den chinesischen Führern als auch in ihrer öffentlichen Meinung sogar grundlegend verändern: Forscher auf dem Festland fragen neuerdings, ob es nicht möglich ist, anzuerkennen, daß die „Republik China", die 1911 errichtet wurde, nach 1949 fortbestand, was Taiwan eine internationale Legitimität gäbe – eine Hypothese, die vor kurzem noch undenkbar war. Die Demonstrationen gegen den Besuch von Chen Yunlin hatten die paradoxe Wirkung, daß sie der chinesischen öffentlichen Meinung zeigten, daß der Anspruch auf eine taiwanesische Identität auch nach der Wahlniederlage von Chen Shui-bian sehr wohl weiterbesteht. Allgemeiner gesagt: Entspanntere und substantiellere Beziehungen zwischen den beiden Küsten der Taiwan-Straße könnten zur Aufhebung chinesischer Tabus bezüglich des Status und der Zukunft Taiwans beitragen[13].

Das vorsichtige, schrittweise und konziliante Vorgehen der Regierung Ma Yingjiu trägt also Früchte und bricht mit dem abenteuerlichen Politikstil, der ihm vorausging. Nichtsdestoweniger hat es auch bedenkliche Grenzen, denn im Grund fehlt ihm eine echte politische Dimension, da es kein nationales Projekt für Taiwan und keine mobilisierende Vision entwirft. Es schafft für Taiwan keinen Platz auf der internationalen Bühne und erweckt den Eindruck, die Annäherung an China erfolge über ein gewisses Verstummen Taiwans im internationalen Kontext. Es vernachlässigt die Verwendung der starken taiwanesischen Trümpfe beim Aufbau eines Modells nachhaltiger Entwicklung in der chinesischen und asiatischen Welt. Die Annäherung zwischen Taiwan und China kann, nachdem sie durch eine überzogene Rhetorik blockiert wurde, nicht durch das andere Extrem, die Verleugnung der Bedeutung des Politischen und Symbolischen, zustandekommen. Ihr Fortbestand kann nur die Frucht der Zustimmung und des Erfindungsreichtums von Gesellschaften auf der Suche nach einem Traum und einem Projekt sein.

ANMERKUNGEN

[1] Zur Geschichte und Dynamik der chinesisch-taiwanesischen Beziehungen vgl. J.-P. Cabestan u. B. Vermander, La Chine en quête de ses frontières, la confrontation Chine-Taiwan (Paris 2007).

[2] Allerdings ist Chen Yunlin weder Mitglied des Politbüros noch des Zentralkomitees der Kommunistischen Partei Chinas.

[3] Die Regierung Ma Yingjiu hat seit ihrem Antritt erklärt, daß sie die spitzfindige Formel übernimmt, die 1992 vor dem Gipfeltreffen von Singapur erarbeitet wurde, daß nämlich beide Seiten anerkennen, daß nur „ein China" existiert, wobei sie allerdings diesen Begriff unterschiedlich interpretieren.

[4] Zu Kontext und Bedeutung der Präsidentschaftswahl 1996 vgl. B. Vermander, Démocratie en monde chinois, in: Études 385 (1996) 437–447. Die chinesisch-taiwanesischen Beziehungen hatten sich im Sommer 1999 noch verschlechtert, als sie Präsident Lee Teng-hui als „spezielle Beziehungen von Staat zu Staat" qualifizierte.

[5] Diese „Chiang-Chen-Gespräche" haben ihren Namen von den beiden Chefunterhändlern: Chiang Pinkung, Vorsitzender der Stiftung für den Austausch über die Taiwan-Straße (SEF), für Taiwan und Chen Yunlin, Vorsitzender der Gesellschaft für Beziehungen über die Taiwan-Straße (ARATS), für China.

[6] Auch wenn es sich um technische Vereinbarungen handelt, hat deren Inhalt stets eine politische Bedeutung. So hat die Nationale Volkspartei akzeptiert, daß die Direktflüge über die Meeresstraße die heimischen Flughäfen anfliegen dürfen, was Proteste von seiten der Opposition provoziert hat, die darin eine Beeinträchtigung des Prinzips der taiwanesischen Souveränität sieht.

[7] Angesichts der kontraproduktiven Ergebnisse, die ihre aggressiven Initiativen, zumal in den Jahren 1996 und 2000, erbrachten, verstanden es die chinesischen Führer, ihren Stil zu ändern.

[8] Während der achtjährigen Präsidentschaft von Chen haben neun Länder ihre diplomatische Anerkennung von Taiwan auf China übertragen.

[9] Die Weltgesundheitskonferenz besteht aus Delegierten der Mitgliedstaaten der Weltgesundheitsorganisation. Ihre hauptsächliche Aufgabe ist es, deren Programm und Budget zu genehmigen und die politische Ausrichtung der Organisation festzulegen.

[10] Obwohl es viele rechtliche Hindernisse gibt, halten es Analysten für denkbar, daß Hu Jintao im Hinblick auf einen Friedensnobelpreis, den er mit Ma Yingjiu teilen würde, eine solche Vereinbarung vorbereitet und unterzeichnet.

[11] Vgl. das Gespräch von Ma Yingjiu mit den Teilnehmern der 25. Konferenz Taiwan-Europa am 4. 12. 2008.

[12] Die klientelartige Beziehung zwischen der Kommunistischen Partei Chinas und der Nationalen Volkspartei hat das gemeinsame vierte Wirtschaftsforum beider Parteien in Schanghai im Dezember 2008 erneut veranschaulicht. Die Nationale Volkspartei hatte eine Delegation von 400 Personen, hauptsächlich Unternehmensleiter, zusammengestellt, um bei der chinesischen Regierung verschiedene Maßnahmen zur Neubelebung der Wirtschaft auf Taiwan zu erreichen. Damals erklärte der Vorsitzende der Konsultativkonferenz des chinesischen Volkes Jia Qinglin: „China ist damit einverstanden, Taiwan wirtschaftlich zu unterstützen, wenn das Bedürfnis dafür spürbar wird" (CNA, 22.12.2008).

[13] Analysten auf dem Festland sagen im Hinblick auf die eröffneten Perspektiven, daß die Einstellung der chinesischen Führer und Experten in den letzten Monaten von der Priorität des „Krisenmanagements" zu einer Priorität des „Chancenmanagements" gewechselt habe.

Georg Cremer – Gerhard Kruip

Reich der Freiheit oder Hartz IV für alle?

Sozialethische und ökonomische Überlegungen zum bedingungslosen Grundeinkommen

Angestoßen durch eine Initiative des Ministerpräsidenten von Thüringen, Dieter Althaus[1], aber auch durch Beiträge des Chefs der Drogeriekette dm, Götz Werner, und des Direktors des Hamburger Weltwirtschaftsinstituts HWWI, Thomas Straubhaar[2], ist in der jüngsten Zeit die Diskussion um ein bedingungsloses Grundeinkommen (auch solidarisches Bürgergeld, im folgenden nur „Grundeinkommen") wieder verstärkt aufgenommen worden[3]. Die Debatte war schon einmal in den 1980er Jahren intensiv geführt worden – übrigens ebenfalls unter Beteiligung katholischer Sozialethiker[4]. Auch heute fordern einige katholische Verbände wie die Katholische Arbeitnehmerbewegung (KAB)[5] die Einführung eines bedingungslosen Grundeinkommens. Unter diesem einheitlichen Begriff werden sehr unterschiedliche Modelle vertreten, die sich insbesondere in der Höhe, der Ausgestaltung und zudem darin unterscheiden, ob das Grundeinkommen die bisherigen Sicherungssysteme weitgehend ersetzen (Straubhaar) oder ergänzen (KAB) soll.

Grundidee und Gründe für ein bedingungsloses Grundeinkommen

Die auf den ersten Blick sehr faszinierende Idee des Grundeinkommens besteht darin, daß alle Bürger und Bürgerinnen (bzw. alle Einwohner und Einwohnerinnen) pauschal und unabhängig von ihrer Bedürftigkeit einen Geldbetrag erhalten, der zumindest ihr soziokulturelles Existenzminimum abdeckt. Dieses Grundeinkommen wird verrechnet mit der auf alle Einkommensarten zu entrichtenden Einkommenssteuer.

Die Befürworter begründen ihren Vorschlag vorrangig mit folgenden Argumenten: Durch ein solches Grundeinkommen werde die Armut bekämpft. Es entfallen die von vielen Menschen als entwürdigend empfundenen Bedürftigkeitsprüfungen. Da dann ein großer Teil der bestehenden Sozialleistungen (z.B. Arbeitslosenversicherung, Arbeitslosengeld II, Sozialhilfe, Kindergeld, Wohngeld, nach einer Übergangszeit auch Renten und Pensionen) entfallen soll, werde das Sozialsystem übersichtlicher und der bestehende bürokratische Aufwand deutlich reduziert. Dadurch, daß die Existenz jederzeit ohne Teilhabe am Arbeitsmarkt gesichert sei, honoriere das Grundeinkommen andere Formen der Arbeit (Familienarbeit, ehren-

amtliche Arbeit). Weil der Zwang zur Arbeitsaufnahme entfiele, könnten Tätigkeiten weit mehr als heute den Neigungen der Menschen entsprechen. Die Arbeit könne jederzeit für eine Weiterbildung unterbrochen werden, dies fördere den Qualifikationserhalt über die gesamte Lebenszeit. Durch die garantierte Sicherung der Existenz verliere eine unterbrochene Berufsbiographie ihren Schrecken; die bei einem drohenden Beschäftigungsverlust heute beobachtbare erbitterte Konkurrenz zwischen Mitarbeitenden derselben Unternehmung würde entfallen.

Außerdem würden zur Finanzierung des Grundeinkommens über die Steuer alle Einkommensarten herangezogen, während die Finanzierung der sozialen Sicherung heute vorwiegend zu Lasten des Produktionsfaktors Arbeit erfolgt. Die Sozialabgaben könnten weitgehend entfallen, dies werde den Abbau der Schwarzarbeit ermöglichen. Ein Teil der Befürworter (u. a. Straubhaar) verweist darauf, daß durch die Abfederung durch das bedingungslose Grundeinkommen auch niedrigere Löhne akzeptabel seien; es sei eine Senkung der Löhne insbesondere für Geringqualifizierte und damit eine höhere Beschäftigung zu erwarten. Allerdings ist gerade die Bewertung dieser Folge eines Grundeinkommens unter den Befürwortern strittig; die KAB will ihr dadurch entgegenwirken, daß das Grundeinkommen mit einem gesetzlich garantierten Mindestlohn verbunden wird.

Gelegentlich wird auch betont, mit dem Grundeinkommen werde ein Neubau des Systems der sozialen Sicherung gewagt, während alle Versuche der Reform der umlagefinanzierten Sicherungssysteme, die aus einer anderen, noch durch Vollbeschäftigung, hohes Wirtschaftswachstum und eine höhere Geburtenrate geprägten Zeit stammten, nicht zielführend seien. Straubhaar betont zudem, diese „Grundsanierung" des Sicherungssystems setzte Mittel für dringende Aufgaben wie die Bildung und den Ausbau der Infrastruktur frei und biete Chancen, das Problem der Staatsverschuldung zu lösen. Dagegen sieht Margit Appel, die Straubhaars Vorstellungen einer weitgehenden Aufgabe der bisherigen Sicherungssysteme dezidiert ablehnt, im bedingungslosen Grundeinkommen ein Modell zur Sicherung von Freiheit; es solle in Ergänzung des grundlegenden Rechts auf Leben als allgemeines Menschenrecht deklariert werden[6]. Viele der genannten Ideen sind vor dem Hintergrund der Annahme entwickelt worden, daß unserer Gesellschaft langfristig die Erwerbsarbeit ausgehe und deshalb soziale Sicherheit mit dem Ziel der gesellschaftlichen Teilhabe für alle von der Erwerbsarbeitsbeteiligung so weit als möglich abgekoppelt werden müsse[7].

Höhe des Grundeinkommens

Für eine sozialethische Beurteilung hängt viel von der genauen Ausgestaltung des Grundeinkommens ab. Gemäß dem Vorschlag Althaus' erhalten alle erwachsenen Bürger ein Grundeinkommen in Höhe von 800 Euro monatlich, unabhängig von ihrer Bedürftigkeit; 200 Euro hiervon haben sie für ihre Krankenversicherung auf-

zuwenden. Ab dem ersten Euro, den sie selbst verdienen, zahlen sie 50 Prozent Einkommenssteuer. Bei einem Bruttoeinkommen von 1600 Euro monatlich würden sich die zu zahlende Steuer und das Grundeinkommen genau ausgleichen. Erst oberhalb dieses Einkommensbetrags würden Bürger tatsächlich Steuern zahlen, während sie bei Einkommen darunter eine Nettozahlung erhalten würden, die man auch als „negative Einkommenssteuer" verstehen kann.

Bei Einkommen unterhalb 1600 Euro wird also ein Sozialtransfer gezahlt und das eigene Einkommen mit einer Transferentzugsrate von 50 Prozent auf das Grundeinkommen angerechnet. Bürger mit einem Einkommen über 1600 Euro erhalten ein sogenanntes kleines Bürgergeld von 400 Euro (200 Euro hiervon sind wiederum für die Krankenversicherung bestimmt) und müssen vom ersten Euro an eine Einkommenssteuer von 25 Prozent entrichten. Auch hier gleichen sich bei einem Einkommen von 1600 Euro das kleine Bürgergeld und die Steuerpflicht gerade aus. Bei einem Einkommen über 1600 Euro wirkt das kleine Bürgergeld zusammen mit dem Steuersatz von 25 Prozent praktisch wie ein Steuerfreibetrag in Höhe von 1600 Euro. Kinder bekommen ein Kinderbürgergeld von 300 Euro zuzüglich 200 Euro Gesundheitspauschale.

Straubhaar schlägt in seinem „idealtypischen Konzept" zwei Varianten in Höhe von 800 Euro bzw. 600 Euro vor, was nach Abzug der Gesundheitspauschale von 200 Euro netto 600 Euro bzw. 400 Euro entspricht. Dieses Grundeinkommen wird steuerfinanziert und ersetzt praktisch alle bisher gewährten Sozialleistungen. Die KAB orientiert in ihrem sehr grob skizzierten Modell die Höhe des Grundeinkommens für Erwachsene an der Armutsrisikogrenze des zweiten Armuts- und Reichtumsberichts (938 Euro). Götz Werner legt sich in der Höhe seines Vorschlags nicht eindeutig fest; nach einem moderaten Einstieg soll das bedingungslose Grundeinkommen in einem längeren Zeitraum kontinuierlich ansteigen, wobei Beträge in der Endstufe von 1500 Euro pro Person genannt werden. Die Finanzierung soll über eine Konsumsteuer von bis zu 100 Prozent erfolgen. Unter den hier genannten Vorschlägen ist der Althaus-Vorschlag am weitesten ausgearbeitet. Die Vorschläge unterscheiden sich von den bereits bestehenden Formen der Grundsicherung (wie z.B. Arbeitslosengeld II) dadurch, daß sie bedingungslos ausgezahlt werden, also keine Bedürftigkeitsprüfung erfolgt.

Sozialethische Dimension

Auch wenn die Idee des bedingungslosen Grundeinkommens vielen als höchst attraktiv erscheint, gibt es bei näherer Betrachtung doch einige grundsätzliche sozialethische Bedenken gegen ein solches Modell, die mit den Prinzipien der Subsidiarität, Solidarität und Beteiligungsgerechtigkeit zusammenhängen. Zweifelsohne kann Solidarität in einer Gesellschaft nur funktionieren, wenn prinzipiell alle, so-

fern sie dazu in der Lage sind, ihren Beitrag zum Gemeinwohl leisten. Nach dem Subsidiaritätsprinzip kommt der Eigenverantwortung sogar ein gewisser Vorrang zu. Daraus ergibt sich eine zumindest moralische Verpflichtung, selbst für den eigenen Unterhalt zu sorgen, sofern man dazu in der Lage ist. Das bedingungslose Grundeinkommen ermöglicht es aber tatsächlich, auch dann auf Kosten der Allgemeinheit zu leben, wenn man sehr wohl arbeiten könnte. Dies kann wegen anderer wichtigerer Vorteile in Kauf genommen werden, wenn nicht zu viele diese Möglichkeit nutzen, was voraussetzt, daß das Grundeinkommen nicht zu hoch angesetzt wird. Auch besteht die Gefahr, daß mit dem Grundeinkommen Menschen, die keine Erwerbsarbeit gefunden haben oder finden können, nur noch alimentiert werden und der Druck entfällt, auch ihnen Arbeitsmöglichkeiten zu beschaffen, was eine Verletzung des Prinzips der Beteiligungsgerechtigkeit darstellen würde.

Noch schwerer wiegt das Problem, daß insbesondere für eine bestimmte Gruppe von jungen Menschen ein solches Grundeinkommen eigene Anstrengungen in der Qualifizierung und Arbeitssuche überflüssig erscheinen lassen könnte. Wenn sie dann nach mehreren Jahren als Bürgergeldempfänger entdecken, daß sie doch lieber einen sinnvollen Beitrag leisten und gern arbeiten würden, wird es für viele zu spät sein, sich noch in den regulären Arbeitsmarkt zu integrieren. Auch ist die Erwartung, ein durch ein Grundeinkommen ermöglichter Rückzug aus dem Arbeitsmarkt würde freiwillige und ehrenamtliche Tätigkeiten befördern, nicht ohne weiteres kompatibel mit den bisherigen Erfahrungen mit ehrenamtlichem Engagement. Es sind häufig diejenigen, die beruflich oder anderweitig stark gefordert sind oder waren, die sich ehrenamtlich engagieren.

Zusammenhang zwischen Grundeinkommen und den (bisherigen) Sozialleistungen

Die meisten Befürworter sehen einen entscheidenden Vorteil darin, daß sehr unterschiedliche Sozialleistungen in einem einheitlichen Grundeinkommen zusammengeführt werden und so ein Teil der bisherigen Sozialleistungen wegfallen kann. Für die Bewertung aus sozialpolitischer Sicht ist von Bedeutung, welche bisherigen Sozialleistungen in der Gegenfinanzierung berücksichtigt werden und damit bei Realisierung des Modells aufgegeben würden. Die Erwartung, durch ein Grundeinkommen alle oder fast alle bisherigen Sozialleistungen zu ersetzen (wie dies beispielsweise Straubhaar annimmt), erweist sich bei näherer Betrachtung als sozialethisch hoch problematisch oder politisch schwer durchsetzbar.

Wird beispielsweise auf eine Arbeitslosenversicherung verzichtet, da ja bei Verlust der Arbeit weiterhin das Grundeinkommen bezogen wird, so bedeutete dies, daß unmittelbar mit Eintritt der Arbeitslosigkeit das Einkommen auf das Niveau des Grundeinkommens absinkt. Auch wenn dies – im Gegensatz zu heute – dann

nicht mehr mit einer Vermögensprüfung verbunden wäre, ist es zumindest fraglich, ob diese – in den finanzierbaren Modellen – äußerst niedrige Absicherung im Fall der Arbeitslosigkeit mit den Gerechtigkeitsvorstellungen langjährig Beschäftigter kompatibel ist, die mit ihrer Steuerbelastung die Finanzierung des bedingungslosen Grundeinkommens für andere ermöglichen. Auch ist kaum zu erwarten, daß die Absicherung durch ein Grundeinkommen in Höhe von 600 Euro (Althaus-Vorschlag) oder gar 400 Euro (untere Straubhaar-Variante, beide Werte bei einem Alleinstehenden nach Abzug der Gesundheitspauschale) innerbetriebliche Konflikte bei drohendem Arbeitsplatzverlust wirklich entspannen kann.

Weiterhin notwendig ist die Auszahlung bisher akkumulierter Rentenansprüche, da diese mit eigentumsähnlichen Rechten verbunden sind, und ältere Erwerbstätige bei Einführung des Systems keine ausreichende eigene Vorsorge mehr aufbauen können. Auch kann die bedarfsgerechte Unterstützung von Menschen in besonderen Lebenslagen nicht durch das Grundeinkommen ersetzt werden, da die Hilfe für und die Teilhabe von behinderten Menschen allein mit dem Grundeinkommen nicht gesichert werden kann. Die vorgesehene Gesundheitspauschale in Höhe von 200 Euro kann möglicherweise auch die Pflegeversicherung im heute gegebenen Umfang abdecken; diese deckt aber nur einen Teil der Kosten im Falle der Pflegebedürftigkeit. Sozialleistungen für Menschen, die die Mehrkosten der Pflege nicht selbst decken können, wären somit weiterhin notwendig. Ähnliches gilt für das neu beschlossene Elterngeld. Außerdem ist fraglich, ob wirklich alle Steuerfreibeträge (z.B. Sparerfreibetrag) und Abschreibungstatbestände (z.B. Arbeitskosten, Spenden) wegfallen sollen, wie das in der Regel bei den mit einem Grundeinkommen verbundenen Besteuerungsmodellen vorgesehen ist.

Verwaltungsvereinfachung?

Schon aus diesen Gründen werden sich schließlich die Möglichkeiten zur Verwaltungsvereinfachung in Grenzen halten. Denn auch weiterhin müssen Fälle besonderer Bedürftigkeit bearbeitet werden. An anderer Stelle wird der bürokratische Aufwand zunehmen: Der Althaus-Vorschlag sieht vor, daß vom ersten selbstverdienten Euro an eine Steuer von 25 Prozent bzw. 50 Prozent zu entrichten ist. Somit müssen auch kleine Einkommen vom Finanzamt zur Berechnung des Transferentzugs erfaßt werden. Nahezu alle Bürger und Bürgerinnen werden dann eine Einkommenssteuererklärung abgeben müssen.

Der Vorschlag (Straubhaar), alle Einkommen bereits an der Quelle mit 50 Prozent zu besteuern, läßt sich bei einem Teil der Einkommensarten, zum Beispiel bei Geldanlagen im Ausland, nicht realisieren bzw. ist, wie bei freiberuflicher Tätigkeit, nur schwer durchsetzbar. Der hohe Quellenabzug kann auch nicht ohne weiteres durchgeführt werden, wenn Bundesbürger den Bezug eines bedingungslosen

Grundeinkommens in Deutschland mit einer Arbeitsaufnahme im Ausland verbinden, was unter den Bedingungen der Arbeitnehmerfreizügigkeit des EU-Binnenmarktes ohne weiteres möglich ist. Bei einer Besteuerung in dieser Höhe vom ersten Euro an sind Ausweichreaktionen der Bürger zu erwarten, die ihrerseits wiederum durch Kontrolle eingedämmt werden müssen. Wie hoch der Kontrollaufwand sein wird, wird auch davon abhängen, wie umfangreich Schatten- und Schwarzarbeit als Ausweichreaktionen genutzt werden. Zwar würde, wie die Befürworter des Grundeinkommens betonen, mit der Aufgabe umlagefinanzierter Sicherungssysteme dieser Anteil des Abgabenkeils zwischen den Bruttoarbeitskosten und den Nettoeinkünften entfallen. Ein Kostendeckung erreichender Transferentzug des Grundeinkommens, der faktisch über 50 Prozent liegen müßte (siehe unten), würde aber zumindest gering qualifizierte Arbeit noch stärker belasten als heute.

Es wäre insbesondere im Bereich der Dienstleistungen möglich und ausgesprochen attraktiv, eine formelle Nichterwerbstätigkeit mit dem Bezug des Grundeinkommens in voller Höhe und Einkommen aus Schwarzarbeit zu kombinieren. Da das Grundeinkommen bedingungslos gewährt werden soll, entfielen auch die heute bei der Leistungsgewährung ansetzenden Kontrollen gegen die Schwarzarbeit. Die Gefahr der Schwarzarbeit wird auch von einigen Befürwortern des Grundeinkommens gesehen und die Möglichkeit erwogen, Schwarzarbeit durch den Entzug des Grundeinkommens (gegebenenfalls verbunden mit der Ausgabe von Lebensmittelgutscheinen) zu sanktionieren. Obwohl Straubhaar davon ausgeht, daß bei Einführung seines Vorschlags die Schwarzarbeit zurückginge, fordert er, die beim Wegfall der bisherigen Sicherungssysteme freigesetzten Mitarbeitenden vermehrt im Kampf gegen Steuerhinterziehung und Schwarzarbeit einzusetzen. Ohne eine Kontrollbürokratie käme also auch das bedingungslose Grundeinkommen nicht aus.

Fiskalische Belastungen

Gerade auch aus sozialethischen Gründen ist es außerdem wichtig zu prüfen, ob das Grundeinkommen überhaupt finanzierbar wäre bzw. welche Nachteile welche Finanzierungsmöglichkeiten mit sich bringen würden. Durch mehrere Gutachten zum Althaus-Vorschlag (von Michael Opielka und Wolfgang Strengmann-Kuhn[8] im Auftrag der Konrad-Adenauer-Stiftung, vom Sachverständigenrat für die gesamtwirtschaftliche Entwicklung[9] und von Clemens Fuest u.a.[10], Universität zu Köln) liegen inzwischen auch Berechnungen zu Kosten und Finanzierungsmodellen vor, die eine Abschätzung der fiskalischen Belastungen erlauben. Ohne auf Details eingehen zu können, kann gesagt werden, daß die genannten Berechnungen einen zusätzlichen Finanzierungsbedarf von etwa 188 bis 227 Milliarden Euro ausweisen.

Im Gegensatz hierzu hält Straubhaar aufgrund einer von ihm selbst als grobe Überschlagsrechnung bezeichneten Abschätzung der Kosten und Einsparungen sein „idealtypisches Modell" für finanzierbar, wobei er in einer statischen Betrachtung die Einsparungen bei Sozialausgaben (einschließlich Renten und Pensionen) den direkten Kosten des Grundeinkommens gegenüberstellt. Auch Straubhaars grobe Überschlagsrechnung zeigt die Notwendigkeit hoher Steuerbelastungen, um das Grundeinkommen zu finanzieren. Nur bei einem sehr niedrigen Grundeinkommen von 600 Euro (d.h. 400 Euro nach Abzug der Gesundheitsprämie) und dem Wegfall aller bisherigen Sozialleistungen würde das Grundeinkommen nicht zu einer deutlichen zusätzlichen fiskalischen Belastung führen.

Straubhaar widerspricht auch der Abschätzung von Opielka und Strengmann-Kuhn, die für das Althaus-Modell ein Defizit von ca. 189 Milliarden Euro ausweisen. Allerdings beruht diese Zurückweisung nicht auf einer detaillierten Gegenrechnung. Straubhaar verweist lediglich darauf, daß nach seiner Ansicht weit mehr der bisher gewährten Sozialleistungen entfallen können als bei Althaus angenommen. Und er verweist prognostisch auf „dynamische Effekte" auf dem Arbeitsmarkt. In der Vorstellung Staubhaars sollen mit der Einführung des Grundeinkommens alle sozialpolitisch motivierten Regulierungen des Arbeitsmarkts wie Kündigungsschutz, Flächentarifvertrag und Sozialklauseln gestrichen werden. Straubhaar entwirft so ein von vielen anderen Befürwortern des Grundeinkommens strikt abgelehntes Modell, in dem nach einem schockartigen Einbruch der Löhne im Niedriglohnbereich die Arbeitslosigkeit „auf null" zurückgeht.

Bei der Abschätzung des Finanzierungsbedarfs ist auch zu berücksichtigen, daß die Renten anderweitig finanziert werden müssen, wenn die Beiträge des umlagefinanzierten Systems entfallen. Pensionen müssen weiterhin aus dem Steueraufkommen finanziert werden. Da ältere Erwerbstätige bei Einführung des Systems keine ausreichende eigene Vorsorge mehr aufbauen können, können Renten und Pensionen erst nach einer langen Umstellungszeit entfallen. Das Althaus-Modell berücksichtigt dies durch eine von den Arbeitgebern zu entrichtende Lohnsummensteuer von zehn bis zwölf Prozent (aus der zudem auch eine vom Umfang der Beschäftigung abhängige Zusatzrente von bis zu 600 Euro finanziert werden soll).

Bei Straubhaar dagegen werden auch die heutigen Renten- und Pensionszahlungen in Höhe von 49 Milliarden Euro in die Gegenfinanzierung des Grundeinkommens eingebracht. Die Altlasten des Rentensystems und damit die Umstellungskosten des Systems wären, so Straubhaar, „über ein Staatsdefizit zu finanzieren, das mit dem allmählichen Auslaufen der Restansprüche gegen null tendiert". Allerdings muß diese Übergangsphase – berücksichtigt man den Vertrauensschutz für langjährige Beitragszahler und die heutige Lebenserwartung – mehrere Dekaden umfassen. Diese angenommene Defizitfinanzierung der Umstellungskosten sollte berücksichtigt werden, wenn der Wirtschaftswissenschaftler Straubhaar als Gewährsmann für die Finanzierbarkeit des bedingungslosen Grundeinkommens herangezogen wird.

Stützt man sich auf die Größenordnungen des zusätzlichen Finanzierungsbedarfes des Althaus-Vorschlags, wie er in den Studien von Opielka/Strengman-Kuhn, Fuest sowie des Sachverständigenrats abgeschätzt werden, so ist festzuhalten, daß es kontraproduktiv wäre, einen Betrag in dieser Größenordnung in den öffentlichen Haushalten an anderer Stelle einzusparen, etwa durch Senkung der Ausgaben für Infrastruktur, Bildung und Wissenschaft oder öffentliche Sicherheit. Dies würde auch öffentliche Ausgaben gefährden, die für den Erhalt eines lebenswerten Landes unverzichtbar sind. Ohne dieses Umfeld wäre eine leistungsfähige Ökonomie, ohne die ein Grundsicherungssytem der vorgeschlagenen Größe nicht zu finanzieren ist, nicht aufrechtzuerhalten. Selbstverständlich muß auch die Finanzierung des Althaus-Modells über eine erhöhte Staatsverschuldung ausscheiden, da aufgrund weiter wachsender Zinsverpflichtungen das Finanzierungsproblem nur in die Zukunft verschoben würde. Die Finanzierbarkeit des Grundeinkommens kann also nur hergestellt werden, wenn die Höhe und/oder die Steuerbelastung deutlich unattraktiver gestaltet werden.

Die fiskalische Belastung kann reduziert werden, wenn das Niveau des bedingungslosen Grundeinkommens deutlich abgesenkt wird. Fuest u.a. halten das Grundeinkommen bei einer Höhe von 500 Euro netto (und etwas angehobenen Transferentzugsraten) grundsätzlich für finanzierbar. In der niedrigen Variante von Straubhaar beträgt das Grundeinkommen netto sogar nur 400 Euro. Nur diese Nettobeträge, also das Grundeinkommen abzüglich des Betrags für die Gesundheitsprämie, sind mit den heutigen bedürftigkeitsgeprüften Transferansprüchen (SGB II: Grundsicherung für Arbeitssuchende) eines Alleinstehenden vergleichbar, da die Bezieher heute Krankenversicherungsschutz haben. Der Transferanspruch eines Alleinstehenden beträgt, je nach Höhe der Kosten für die Unterkunft, heute zwischen 600 und 650 Euro, in Ballungszentren mit hohen Mietkosten bis zu 700 Euro. Ein auf 500 Euro oder gar 400 Euro abgesenktes bedingungsloses Grundeinkommen würde also bedeuten, das soziokulturelle Existenzminimum für diejenigen, die sich nicht helfen können, deutlich abzusenken, um ein System einzuführen, das auch denen Transfers leistet, die nicht bedürftig sind.

Eine andere mögliche Stellschraube ist die Höhe des Transferentzugs: Eine Finanzierung des von Althaus vorgelegten Modells wäre, so Opielka und Strengmann-Kuhn, beispielsweise dadurch möglich, daß die Transferentzugsrate für Einkommen unter 1000 Euro 80 statt 50 Prozent betrüge und der Steuersatz auf Einkommen darüber 35 statt 25 Prozent. Der Transferentzug für die unteren Einkommen läge dann jedoch auf der Höhe des heutigen Transferentzugs bei Sozialleistungen (SGB II). Schwarzarbeit wäre dann äußerst attraktiv, das dargelegte Kontrollproblem würde weiter zunehmen. Auch für gut qualifizierte Erwerbstätige mit höheren Einkommen – die bei Einführung eines Grundeinkommens sich sicherlich nicht aus dem Arbeitsmarkt zurückziehen werden – wird das Modell bei höheren Steuersätzen wenig attraktiv.

Ein kurzes Wort zu den Vorstellungen von Götz Werner[11]: Ein bedingungsloses Grundeinkommen in Höhe von 1500 Euro pro Person, der visionären Endstufe seines Vorschlags, wäre aus dem verfügbaren Bruttosozialprodukt schlechterdings nicht zu finanzieren. Die simple Multiplikation dieses Wertes mit der Bevölkerungszahl in Deutschland ergibt, daß die Summe der Grundeinkommen fast so hoch wäre wie das heutige Volkseinkommen. Werner selbst weist zwar diese Rechnung „besonders hellsichtiger Ökonomen" mit dem Argument zurück, man müsse keine neuen Einkommensströme generieren, sondern nur die bestehenden umsteuern. Werner unterschätzt aber die mit dieser Umsteuerung verbundenen massiven Anreizprobleme.

Auch der Vorschlag Werners, das Grundeinkommen über eine Konsumsteuer bzw. Mehrwertsteuer von bis zu 100 Prozent zu finanzieren, hat allenfalls visionäre Bedeutung. Er ist unter den Bedingungen offener Grenzen (EU-Binnenmarkt) nicht zu realisieren. Eine Konsumsteuer in dieser Höhe müßte Waren im Inland zwangsläufig deutlich teurer machen als im Ausland. Es entstünden hohe Anreize, sich der hohen Konsumsteuer durch den Bezug von Waren aus dem Ausland zu entziehen. Wir bräuchten also wieder strikte Grenzkontrollen. Attraktiv würde zudem der Gütertausch auf dem Schwarzmarkt. Werner selbst vertritt heute einen evolutionären Ansatz, den er als „Wellenmethode" bezeichnet, und will als ersten Schritt zu einem Grundeinkommen die Grundsicherung für Kinder deutlich verbessern.

Systembruch statt Systemwandel

Einige Befürworter des Grundeinkommens verweisen auf „das Ende der Arbeitsgesellschaft": Aus ihrer Sicht ist Erwerbstätigkeit als Regelbasis der Existenzsicherung nicht zukunftsfähig. Hierzu ist zum einen festzuhalten, daß das Grundeinkommen allenfalls dann finanziert werden kann, wenn die breite Mehrheit der Bevölkerung im erwerbsfähigen Alter weiterhin erwerbstätig ist. Die Finanzierung des Modells ist also daran gebunden, daß Deutschland weiterhin eine „Arbeitsgesellschaft" bleibt. Zudem muß berücksichtigt werden, daß der demographische Wandel die Bedingungen auf dem Arbeitsmarkt verschieben wird, sobald die geburtenstarken Jahrgänge im Lauf des kommenden Jahrzehnts das Rentenalter erreicht haben. Bei jeder Erhöhung von Steuern ist in Rechnung zu stellen, daß hohe Belastungen dazu führen können, daß gut qualifizierte Menschen eine Arbeitsaufnahme im benachbarten Ausland der Beschäftigung hier vorziehen und dort sicherlich auch einen Zugang zum Arbeitsmarkt finden können.

Schließlich sind weitere Risiken zu bedenken, die in ihrer Brisanz von der Höhe des Grundeinkommens abhängen. Denn es handelt sich sicherlich nicht um einen bloßen Umbau, sondern um einen Neubau unseres Systems sozialer Sicherung, dessen Wirkungen kaum abzuschätzen sind. Wie wird sich die Arbeitsmotivation in unterschiedlichen Gruppen der Bevölkerung entwickeln? Positive Wirkungen auf dem Arbeits-

markt werden nur dann entstehen, wenn insbesondere die Löhne für Geringqualifizierte fallen. Werden dies die Gewerkschaften akzeptieren? Wie viele Menschen werden sich auf Teilzeitbeschäftigung zurückziehen, wie viele ein Sabbatjahr einlegen oder frühzeitig zu arbeiten aufhören? Kann es nicht zu einer Überreaktion kommen, so daß schließlich zu wenige Menschen arbeiten? Wie sehen die Auswirkungen insbesondere für Frauen aus? Könnte nicht zumindest für die weniger gut Qualifizierten unter ihnen die Versuchung oder der äußere Druck, sich aus dem Erwerbsleben zurückzuziehen oder sich auf Teilzeitarbeit zu beschränken, besonders groß sein? Gibt es nicht in Wahlkampfzeiten die Gefahr populistischer Versprechungen zur Erhöhung des Grundeinkommens – mit langfristig sehr nachteiligen Folgen für die wirtschaftliche Entwicklung? Oder, als umgekehrter Effekt: Besteht nicht die Gefahr, daß bei Zunahme der fiskalischen Belastungen das Grundeinkommen abgesenkt oder abgeschafft wird mit negativen Folgen für diejenigen, die sich auf diese Zusage verlassen haben? All diese Fragen sind nicht wissenschaftlich zu beantworten, weil es keine ausreichenden Datengrundlagen für entsprechende Prognosen gibt.

Fazit

Die Entscheidung über ein bedingungsloses Grundeinkommen ist ein kompliziertes Abwägungsproblem zwischen einer Reihe von Vor- und Nachteilen, die nur teilweise sicher abgeschätzt werden können. Insbesondere die Bedingungslosigkeit des Grundeinkommens tangiert verbreitete Gerechtigkeitsvorstellungen, gemäß der alle, die arbeiten können, eine moralische Pflicht zur Arbeit haben. Das Grundeinkommen birgt Risiken einer Verletzung des Prinzips der Beteiligungsgerechtigkeit, da durch fehlende Anreize zur Qualifizierung die Gefahr besteht, daß Menschen von produktiver Arbeit ausgeschlossen werden. Der postulierte Abbau von Bürokratie kann allenfalls mit großen Einschränkungen durchgeführt werden, unter anderem deswegen, weil Kontrollen dagegen aufzubauen sind, daß sich Bürger der Mitfinanzierung des Systems durch Schwarzarbeit entziehen.

Die derzeit diskutierten maßgeblichen Modelle sind nicht finanzierbar, die Finanzierungsprobleme dürften im Prozeß des demographischen Wandels noch zunehmen. Inakzeptabel ist die in der Diskussion gegebene fehlende Differenzierung zwischen äußerst unterschiedlichen Modellen. Manche Befürworter des bedingungslosen Grundeinkommens verweisen zur Entkräftung des Einwands mangelnder Finanzierbarkeit auf die Abschätzungen von Straubhaar, vertreten aber nicht die politischen Konsequenzen seiner radikalen Annahmen, die faktisch auf eine Abschaffung der bisherigen Sicherungssysteme hinauslaufen.

Um Finanzierbarkeit zu erreichen, müssen bei den Modellen, die die meisten Befürworter vertreten, einschneidende Korrekturen erfolgen; insbesondere müßte die Höhe des Grundeinkommens abgesenkt und/oder die Steuerbelastung deutlich er-

höht werden. Damit werden aber die von den Befürwortern postulierten Vorteile zumindest stark in Frage gestellt. Ein Grundeinkommen von 400 oder 500 Euro netto eröffnet kein Reich der Freiheit. Es würde für diejenigen, die heute auf die bedarfsgeprüfte Grundsicherung angewiesen sind, eine deutliche Verschlechterung ihrer sozialen Absicherung darstellen. Es ist aber sozialethisch nicht akzeptabel, sehr wahrscheinlich im übrigen auch verfassungswidrig, zur Sicherung der Finanzierbarkeit des bedingungslosen Grundeinkommens das soziokulturelle Existenzminimum für Menschen, die sich nicht selbst helfen können, deutlich abzusenken oder Hilfen in besonderen Notlagen zu beschneiden. Eine intelligente Weiterentwicklung der bestehenden Sicherungssysteme birgt geringere Risiken und bietet die Möglichkeit, soziale Ziele wie Armutsbekämpfung, gesellschaftliche Teilhabe, Honorierung der Familienarbeit oder Unterstützung ehrenamtlichen Engagements zielgenauer zu verfolgen.

ANMERKUNGEN

Eine Erstfassung dieses Beitrags ist für die Arbeitsgruppe Sozialpolitik der Kommission VI der Deutschen Bischofskonferenz verfaßt worden. Die Autoren danken für wertvolle Anregungen aus der Diskussion. Der Beitrag stellt allein die Meinung der Autoren dar.

[1] D. Althaus, Für ein Solidarisches Bürgergeld, in dieser Zs. 224 (2006) 723–728.

[2] Vgl. Bedingungsloses Grundeinkommen u. Solidarisches Bürgergeld – mehr als sozialutopische Konzepte, hg. v. Th. Straubhaar (Hamburg 2008), dort bes. den gleichnamigen Beitrag von I. Hohenleitner u. Th. Straubhaar: 9–127.

[3] Vgl. u.a. die Beiträge in: Aus Politik und Zeitgeschichte 51–52/2007.

[4] H. Büchele u. L. Wohlgenannt, Grundeinkommen ohne Arbeit (Wien 1985). Heute stellt sich insbesondere der Sozialethiker Michael Schramm auf die Seite der Befürworter: vgl. ders., Trampolin, kein Sofa. Ein „Solidarisches Bürgergeld" ist das Gebot der Stunde, in: HerKorr 61 (2007) 91–95.

[5] Katholische Arbeitnehmer-Bewegung Deutschlands, 13. Bundesverbandstag. 19.–21. Oktober 2007. Beschluß zum Antrag der Bundesleitung zum Grundeinkommen: www.kab.de/mm/mm002/Beschluss_Grundeinkommen.pdf.

[6] M. Appel, Bedingungsloses Grundeinkommen, in dieser Zs. 225 (2007) 55–64.

[7] Neben dem Vorschlag eines monatlich auszuzahlenden Grundeinkommens gibt es auch weitere Vorschläge, beispielsweise, allen Bürgern und Bürgerinnen mit dem Eintritt ins Erwachsenenalter einen bestimmten Kapitalstock auszuzahlen, um Bildungsinvestitionen zu stützen und sie von dem Zwang zur Erwerbsarbeit unabhängiger zu machen: vgl. G. Grözinger u.a., Die Teilhabegesellschaft. Modell eines neuen Wohlfahrtsstaates (Frankfurt 2006).

[8] M. Opielka u. W. Strengmann-Kuhn, Das Solidarische Bürgergeld – Finanz- u. sozialpolitische Analyse eines Reformkonzepts, in: Das Solidarische Bürgergeld – Analysen einer Reformidee, hg. v. M. Borchardt (Stuttgart 2007) 13–141.

[9] Sachverständigenrat zur Begutachtung der gesamtwirtschaftlichen Entwicklung, Das Erreichte nicht verspielen. Jahresgutachten 2007/08 (Wiesbaden 2007) 233–244.

[10] C. Fuest u.a., Beschäftigungs- u. Finanzierungswirkungen des Bürgergeldkonzepts von Dieter Althaus, in: ifo Schnelldienst H. 10 (2007) 36–40.

[11] G. Werner, Zwischenbilanz zum Grundeinkommen, 2008: www.unternimm-die-zukunft.de/Ausgewaehlte_Texte/Zwischenbilanz-zum-Grundeinkommen.pdf

UMSCHAU

Kirche im Angesicht des Islam

Als Doktorarbeit fällt das Buch von Felix Körner aus dem Rahmen[1]. Seine Arbeit ist weder historisch noch prinzipiell wissenschaftlich angelegt. Es ist vielmehr eher eine Frucht seines mehrjährigen Aufenthalts in der Türkei. Seine Gesprächspartner waren Menschen der Straße und der Universität, religiöse Muslime. Das führte dahin, daß nicht so sehr Bücherwissen seine Arbeit bestimmt, sondern der Umgang mit den Fragen der Menschen, die ihm als Menschen, Priester und Theologen begegneten. In diesem Sinn ist das Buch in auffallender Weise vom Zuhören und vom Leben „angesichts des Islam" geprägt.

Es beginnt mit einer „einführenden Betrachtung" über „angesichts". Von Wolfhart Pannenberg hat Körner drei Dinge gelernt: Das christliche Zeugnis muß auch seiner Form nach der Botschaft entsprechen; es kann „keine vorbereitete Widerlegung der Weltsicht eines anderen Menschen sein"; es tun sich kontroverse Grundüberzeugungen auf, in denen sich der Islam vom spezifisch Christlichen abhebt (16f.).

Im ersten Kapitel beschreibt Körner den „Anstoß" bzw. die Gesprächsgrundlage seiner Ausarbeitung. Konkret ist es eine 24seitige Broschüre mit dem Titel „Einladung an die Christen zur Rechtleitung und wahren Erlösung", dessen Autor Ömer Öngüt (geb. 1927) eine Mehrzahl volkstümlich geschriebener Bücher zu islamischen Themen verfaßt hat. In der Broschüre kommen die Lehren über Allah und die Stellung Jesu im Islam zur Sprache; sodann handelt sie von den Gründen für den Unglauben der Christen und den Anlässen, sich dem Islam zuzuwenden. Den Text hat Körner im Anhang in kommentierter Übersetzung angefügt. Für ihn ist er ein Beispiel, wie auf der Ebene von nicht formaltheologisch ausgebildeten Gläubigen ein interreligiöses Gespräch, also eine „Laiendiskussion" geführt werden kann (23). In einer ersten theologischen Auseinandersetzung mit der „Einladung" versucht er es dann mit drei Experimenten: zunächst der Widerlegung, dann der Suche nach einer gemeinsamen Grundlage, um schließlich ein Kriterium aus den Argumenten des „Glaubens" zu gewinnen (wobei der Glaubens*begriff* allerdings mehr implizit vorausgesetzt als eindeutig geklärt wird).

In den folgenden Kapiteln nähert sich Körner der Fragesituation aus verschiedenen Richtungen. Das zweite Kapitel „Ankara" bietet eine Fülle von Materialien, in denen die Wahrnehmung des Christentums in der heutigen Türkei Profil gewinnt. Am Anfang stehen 50 Fragen. Es folgen Jesusdarstellungen in der Presse. Sichtweisen des Christentums und der Kirche werden vorgestellt, wie sie in Zeitschriften, Tageszeitungen und Schulbüchern zu finden sind. Dokumentiert wird der Einspruch gegen die christliche Mission in Freitagspredigten und politischen Äußerungen. Schließlich folgen Reaktionen auf den jetzigen Papst und seinen Türkeibesuch. Das Kapitel endet mit Anfragen der „Ankaraner Schule", also türkischer Theologen, an das Christentum.

Danach wendet sich Körner den Dialogbemühungen bzw. dem Umgang mit dem Islam in der früheren Theologiegeschichte zu. Das dritte Kapitel ist überschrieben: „Anfänger. Die lateinische Christenheit coram Islamo. Gedachte Dialoge". Es handelt von Petrus Venerabilis, Thomas von Aquin, Ra-

mon Llull, Nikolaus von Kues, Pius II. und – etwas unerwartet – dem Zeitgenossen Richard Heinzmann. Das vierte Kapitel „Andersheit" fragt unter dem Stichwort „Schwache Theologie": „Glauben wir an denselben Gott?" Im Anschluß an die Topik des Aristoteles und das heutige Interesse an den „Loci" Melchior Canos, vor allem aber im Blick auf Rüdiger Bubner plädiert Körner für eine Weiterentwicklung und Verwendung des topischen Ansatzes. Dabei geht es um kontextbezogenes Denken und die Beachtung unterschiedlicher Gesichtspunkte, bei denen sich die Weisen der Begründung ändern und die Bezeugung des jeweils Anderen Bedeutung gewinnt.

Das führt Körner zu seinem „Ansatz" einer Darstellung des Christentums, in dem die „Bezeugung" zur Leitkategorie wird (5. Kap.). Er beginnt mit einem Überblick zur Erforschung des Zeugnisbegriffs. Der Durchlauf beginnt bei Johannes Beutler SJ, geht über Klaus Kienzler, Peter Hünermann, Edmund Arens und Ansgar Steinke zu Karl Rahner SJ und endet bei Körners Doktormutter Barbara Hallensleben, bei der er im Blick auf die ignatianischen Exerzitien gute Hinweise zur Bezeugung des einzelnen findet. Im Anschluß daran entwickelt er seine Sicht von sechs „notae theologiae", die er in origineller Weise unter folgende Stichworte stellt: 1. „Bezeugend – Die Rationalität des Einzelnen"; 2. „Bekennend – Das Einstimmen der Gemeinschaft"; 3. „Begründend – Die Schwäche des Argumentes"; 4. „Befreiend – Die Weitung des Blicks"; 5. „Bekehrungsfähig – Die Unvorhersehbarkeit der Geschichte"; 6. „Beziehungsstiftend – die Aufgabe der Vermittlung". Mit diesen „notae" fügt er den einzelnen in den Umkreis der Kirche, erläutert nochmals die Grenzen eines rein argumentativen Vorgehens, um Raum zu gewinnen für den Anderen, für die Situationen in der Geschichte, in der es dann zur Bildung neuer Beziehungen und damit eines neuen Austauschs kommen kann. Es entsteht damit zugleich eine neues Verständnis von Rationalität.

Auf der Grundlage dieser „notae" beobachtet Körner in den weiteren Kapiteln das christlich-islamische Gespräch. Das sechste Kapitel „Antworten" verfolgt den unmittelbaren Umgang von Theologen mit Muslimen. Körner erläutert ihn an einer Reihe von „Klassikern", unter ihnen Johannes von Damaskus und Manuel II. Palaiologos, dann an einigen protestantischen Freikirchlern und dem anglikanischen Erzbischof von Canterbury Rowan Williams, schließlich an katholischen Autoren, an den Jesuiten Thomas Michel, Salah Aboujaoudé und Christian W. Troll sowie an dem Dominikaner und Bischof Pierre Claverie. Dabei geht es immer um eine kritische Lektüre, die letztendlich im Licht der von Körner entwickelten Kriteriologie geschieht.

Drei „mit dem Islam kontroverse Grundimplikationen des christlichen Glaubens" ergeben sich aus seinen Studien: 1. „Gott stellt seine Gottheit in der Geschichte aufs Spiel"; 2. „Der Mensch ist zu schwach, seine Bestimmung zu leben"; 3. „Vollkommene Gemeinschaft mit Gott und Eigenständigkeit bedingen einander" (328). Körner vermeidet es, im theologischen Jargon zu reden. Er spricht hier bewußt nicht von der Jesusgeschichte, Jesu Gottessohnschaft, der Trinität, sondern möchte zu den lebenden Implikationen vordringen, in denen sich Menschen zustimmend oder verneinend begegnen. So vermeidet er auch den Rekurs auf klassische Weisen einer eher abstrakten synthetisierenden Theologie; sie fehlt fast völlig in seiner Literatur.

Was Körner die „Grundimplikationen des christlichen Glaubens" nennt, muß folglich seine Bewährung im konkreten Leben finden. Er stellt sie unter das Leitmotiv „Ancilla" (7. Kap.) und spricht dann von „Szenen aus dem Leben Mariens" und „Empiri-

scher Ekklesiologie". Er erläutert sie an konkreten Menschen und Ereignissen aus seinem konkreten Lebensumfeld: an einem in einer Freikirche in der Türkei getauften Juden, an der Marienanrufung des Papstes in Ephesus und deren türkischer Übersetzung, an einem Gespräch über die Heiligen, an einer Erfahrung mit dem – „langweiligen" – Rosenkranzgebet, an einer Kirchenführung, die vor dem Bild Marias mit dem Kind endet und zur Einladung wird, von der „starken Schwäche der Kinder" zu sprechen (335). Vielleicht lassen die wenigen Andeutungen erkennen, daß hier auch eine neue Sprache gesprochen wird.

Das Buch endet mit dem zusammenfassenden achten Kapitel „Anakephalaiosis". Dieses Wort, das in Eph 1,10 seine frühe christozentrische Auslegung und Aufgipfelung erfährt, erklärt Körner nicht. Er bleibt vordergründig bei der „Zusammenfassung", wie sie das altgriechische „kephalaion" (= Hauptsache, Summe, Zusammenfassung) rhetorisch zum Ausdruck bringt. Er arbeitet mit Begriffen des „Zugreifens": Eingriff, Übergriff, Angriff, Begriff, Ausgriff, endet mit „Apologie" und „Theologie" und fragt sich, was sie am Ende leisten in der Laiendiskussion, die er mit den Menschen führen will (und muß). Es bleibt die Schwäche, und es ist für ihn die Schwäche, die Gott selbst darin zeigt, daß er Mensch wird. Zum Schluß berichtet Körner von einem Gespräch, wo er die Antwort schuldig geblieben ist: Ein Mädchen hatte ihn gefragt: „Wieso glauben Christen, daß Maria in der Dreifaltigkeit ist? Hat Gott eine Frau?" Erst nach dem Gespräch weiß er: „Ich hätte doch nur sagen brauchen: ‚Hat Gott eine Frau? Er will jeden Menschen zu seinem Partner erwählen. Wenn wir ja sagen, dann kann Gott auf die Welt kommen.' Aber diese Antwort wird mir erst im Nachhinein klar. Eine Möglichkeit ist ungenutzt verstrichen. Auf die Niedrigkeit seiner Magd hat Gott geschaut. Es bleibt nur die Hoffnung, daß Gott durch seine schwachen Geschöpfe wirken will" (347).

Ein solches Buch kann nur schreiben, wer sich entschieden auf den Dialog als einem Wechsel von Hören und Sprechen eingelassen hat und sich selbst dabei im wahren Sinn des Wortes losläßt und „mit-teilt".

Hans Waldenfels SJ

[1] Körner, Felix: Kirche im Angesicht des Islam. Theologie des interreligiösen Zeugnisses. Stuttgart: Kohlhammer 2008. 392 S. Br. 19,80.

BESPRECHUNGEN

Ethik

Magesa, Laurenti: *Ethik des Lebens.* Die afrikanische Kultur der Gemeinschaft. Freiburg: Herder 2007. 280 S. (Theologie der Dritten Welt. 36.) Br. 19,90.

Der Theologe Laurenti Magesa aus Tansania ist durch seine zahlreichen Beiträge zur afrikanischen Theologie kein Unbekannter. „Ethik des Lebens", sein jüngstes Werk in deutscher Sprache, versucht den Beweis einer nicht alltäglichen These: „Als Lebenssicht, insbesondere aber als Lebensweise, muß die Afrikanische Religion zu den großen Weltreligionen gezählt werden" (279). Er will zeigen, daß Afrikas Religionen trotz ihrer Vielfalt eine Einheit bilden und ihre Konzepte weltweite Bedeutung haben: „Wenn die ‚Mutter' der menschlichen Kultur und Zivilisation Afrika heißt, dann müssen die Religionen der Menschheit zwangsläufig auch ein afrikanisches Element beinhalten" (40).

Magesa führt den Leser zunächst ein in die spirituelle Welt der afrikanischen Religion. Der europäische Leser fühlt sich noch zu Hause bei den Bildern eines Schöpfergottes, gesehen als der „Große Urahn" (50), als der „Große Älteste" (55), der allen Menschen Leben schenkt, sich um sie sorgt und sie beschützt. Schwieriger wird es, sich in der Welt der spirituellen Wesen zurechtzufinden, wo es Ahnen gibt, menschliche Geister und Naturgeister, die „in Flüssen, Strömen, Seen, Bäumen oder Wurfspießen wohnen". Vieles wiederum klingt aktuell, wie das ganzheitliche Denken der Afrikaner, für die „das Physische und das Spirituelle nur zwei Dimensionen ein und derselben Welt" sind (82). Daß „die Erde ein kostenloses Geschenk an die Menschheit ist" und Einzelpersonen Grund und Boden nur treuhänderisch verwalten dürfen" (70), könnte aus der christlichen Soziallehre stammen. Und biblisch klingt, daß das eigentliche Fehlverhalten die Habgier, und für Afrikaner Teilen und Partizipation „Quintessenz authentischen Menschseins (Obuntu)" sind (74f.).

Für den Autor ist der zentrale Begriff afrikanischer Ethik die Bewahrung und Entfaltung des Lebens, „Leben in seiner ganzen Fülle (ist) die Grundlage und Sinn und Zweck der Afrikanischen Religion" (86). Leben kann sich aber nur in Gemeinschaft entfalten: „Leben ist dann, wenn man zusammen ist, allein ist man ein Tier", sagt ein Sprichwort (74). Daraus ergibt sich als ethisches Kriterium: Gut ist, was dem Leben dient; was das Leben gefährdet oder vermindert, ist schlecht. Mit diesem Prinzip interpretiert Magesa über mehrere Kapitel alle Facetten des Lebens traditioneller afrikanischer Gesellschaften: Geburt, Initiation und Tod; Sexualität, Ehe und Familie; gesellschaftliche Strukturen, wie Familie und Clan, Altersgruppen und Geheimbünde; die Legitimierung und Ausübung politischer Autorität. Wer eine Einführung in die Grundlagen afrikanischer Religion und Kultur sucht, findet hier reiche Nahrung, gespickt mit anschaulichen Beispielen aus dem ganzen Kontinent und Zitaten bekannter Ethnologen.

Magesas Ausführungen über afrikanische Religion und ihre Ethik ist eher beschreibend und idealtypisch, als kritisch oder historisch. Der Leser steht angesichts der Probleme des heutigen Afrika am Ende

doch vor vielen unbeantworteten Fragen. Wenn der Schutz des Lebens so zentral in der afrikanischen Denkweise verankert ist, wie erklärt sich dann die extreme Brutalität gegen Frauen und Kinder in Afrikas Konflikten und Kriegen? Wenn Habgier die afrikanische Ursünde ist und politische Autorität so stark als Dienst am Leben der Gemeinschaft und der Wahrung der Harmonie definiert war, was sind die Ursachen für die bodenlose Korruption und den Machtmißbrauch der postkolonialen Eliten Afrikas?

Magesa verfällt nicht der Versuchung seiner Generation afrikanischer Denker, alle negativen Erscheinungen dem Kolonialismus und der Mission anzukreiden. Er beschränkt sich darauf, anschaulich und verständlich die innere Kohärenz der Afrikanischen Religion aufzuzeigen, um für sie einen ebenbürtigen Platz im Konzert den Weltreligionen zu fordern, stellt aber als christlicher Theologe keine kritischen Fragen an seine religiöse Tradition. Ausgespart bleibt die Frage, wie denn die wertvollen Elemente der Tradition mit den Herausforderungen des Evangeliums und den Erkenntnissen der Moderne in Einklang zu bringen sind. Die bedrängende Frage, in Europa wie auch in Afrika, ist doch, wie sich Werte und Weisheit der Religionen und Traditionen in den Stürmen der Ökonomisierung der Welt und Säkularisierung des Lebens, von denen auch Afrika nicht verschont bleibt, erhalten und erneuern lassen. Vielleicht gibt uns Laurenti Magesa seine Einsichten zu diesen Fragen in einem zweiten Band. *Wolfgang Schonecke M. Afr.*

Islam

Abu Zaid, Nasr Hamid: *Gottes Menschenwort.* Für ein humanistisches Verständnis des Koran. Ausgewählt, übers. u. mit einer Einleitung v. Thomas Hildebrandt. Freiburg: Herder 2008. 235 S. (Georges Anawati Stiftung. 3.) Br. 15,–.
Abu Zaid, Nasr Hamid – Sezgin, Hilal: *Mohammed und die Zeichen Gottes.* Der Koran und die Zukunft des Islam. Freiburg: Herder 2008. 222 S. Gb. 19,95.

Vielen Menschen, gerade auch im deutschen Sprachraum, die sich mit Fragen der zeitgenössischen Koranauslegung und der Erneuerung des islamischen religiösen Denkens allgemein befassen, ist der 1943 in Kairo geborene und seit Ende der 90er Jahre in den Niederlanden lebende Literaturwissenschaftler und Koranforscher Nasr Hamid Abu Zaid ein Begriff. Das von Navid Kermani aus eigenen Gesprächen mit Abu Zaid entstandene, erzählende Buch „Ein Leben mit dem Islam" (Freiburg, 1999) hat sicher viel dazu beigetragen, Abu Zaid und sein ebenso mutiges wie intelligentes Bemühen um eine neue Sicht des Koran – und damit gewissermaßen auch des Islam – bekannt zu manchen. Die beiden vorliegenden Bände erweitern das Bild in bedeutender, je verschiedener Weise.

In „Gottes Menschenwort" legt der junge Bamberger Islamkundler Thomas Hildebrandt fünf klug ausgewählte Essays Abu Zaids in präziser und gut lesbarer Übersetzung vor. Dazu bietet er einen einführenden Essay, der durch Sachkompetenz und Klarheit besticht. Die Textauswahl und ihre Anordnung vermitteln ein abgerundetes Bild des Schaffens Abu Zaids. Der Leser wird so von Abu Zaid selbst – diskret assistiert von Hildebrandt – in „die historischen und zeitgenössischen Formen

und Möglichkeiten des muslimischen Verständnisses des Koran" eingeführt. Zugleich wird ihm ein Überblick „über die Entwicklung von Abu Zaids Schaffen" eröffnet: „von der Untersuchung klassisch-islamischer, bald rationalistischer und bald mystischer Korandeutungen, über das Schlüsselwerk ‚Der Begriff des Textes' von 1990, bis in die jüngere Gegenwart, in der sich der Autor mit Blick auf den Koran von besagtem Begriff immer deutlicher abwendet, um jetzt den Begriff des ‚Diskurses' in den Mittelpunkt zu stellen" (12). Umfassende Literaturhinweise und ein Index der zitierten Koranstellen schließen diesen äußerst hilfreichen, vorbildlich edierten Band ab. Die Unterstützung der Georges-Anawati-Stiftung macht den für ein wissenschaftliches Werk bemerkenswert günstigen Preis möglich.

Der zweite hier vorliegende Band Abu Zaids ist von ganz anderer Art, ist er doch auf der Grundlage einer Reihe von Interviews, die die Publizistin Hilal Sezgin mit dem Autor im Sommer 2007 in englischer Sprache führte, entstanden. Dabei, so heißt es im Nachwort, wurde der von Sezgin – sozusagen im Namen Abu Zaids – verfaßte deutsche Text eigens noch einmal ins Englische rückübersetzt, so daß dieser die Gelegenheit hatte, ihn zu überprüfen. Entstanden ist ein 14 Kapitel umfassendes Buch, das nicht weniger als den „Koran und die Zukunft des Islam" ins Auge faßt. In diesem Werk gibt es weder eine hinführende Einleitung, noch Fußnoten und Indices. Vor allem ein Index der von Abu Zaid erklärten Koranstellen wäre gerade zu diesem Buch von Interesse, weil die Auswahl der Koranstellen zu den verschiedenen Themen und ihre nicht selten originelle Auslegung seitens des Autors wohl das Wertvollste dieses Bands ausmachen. Die bewußt auf ein breiteres Publikum abzielenden Aussagen Abu Zaids wollen helfen, zu „verstehen statt (zu) verteidigen" wie die Überschrift des ersten Kapitels es programmatisch formuliert. Solange Abu Zaid bei Fragen der Koranauslegung bleibt, überzeugt er immer wieder und zeigt, daß auch schwierige Sachverhalte für den religionswissenschaftlich und/oder theologisch gebildeten Laien allgemeinverständlich dargestellt werden können, ohne ins Triviale abzurutschen.

Gegen Ende des Bands, vor allem in den beiden letzten Kapiteln über Lehrentwicklung und Fundamentalismus, häufen sich dann jedoch Aussagen, die stutzig machen. Sie sind von einem Grad der Verallgemeinerung und Unschärfe gekennzeichnet, der, auch wenn man das Genre des Buchs in Rechnung stellt, der Sache um die es Abu Zaid geht, kaum dienlich sein dürften. Zum Beispiel heißt es: „Im Glaubenszusammenhang haben wir es mit einer relationalen Wahrheit zu tun. Dogmen sind wahr – für den Gläubigen. Für Muslime ist Mekka ein Ort mit überragender Bedeutung – dem Nichtmuslim bedeutet Mekka gar nichts" (191). Hätte der Autor in einem direkt von ihm selbst geschriebenen Buch diesen Satz so, ohne weitere Qualifizierungen, geschrieben? Was genau hat er im Interview im Englischen gesagt? So wie diese Aussage im vorliegenden Buch erscheint – und es ließen sich eine ganze Reihe weiterer, ähnlich salopper Aussagen anführen –, untergräbt sie die wissenschaftliche Autorität und Überzeugungskraft des Autors bei Gläubigen und Agnostikern gleichermaßen. Auch wäre zu fragen, warum der Autor immer wieder statt „Gott" den Begriff „das Göttliche" benutzt (vgl. z.B. 65; 90).

Zum Thema Monotheismus und Globalisierung lesen wir folgende kuriose Aussage und fragen uns, inwieweit sie Abu Zaid zuzuschreiben ist: „Alle Welt spricht von Globalisierung. Und was ist das – ist das Monotheimus? Die Globalisierung

macht den Markt zum Einen Gott, der die gesamte Welt regiert, und zwar nur nach den Vorgaben der Macht, nicht der Barmherzigkeit. Der Monotheismus des Marktes kennt kein Mitleid, kein Gefühl, keine Anteilnahme; und das ist es, wogegen die Menschen demonstrieren. Religiöser Monotheismus ist viel besser, denn er kennt beides: Er kennt die Barmherzigkeit und die Macht. Denn woher kommt das Ideal des Mitleids, der Anteilnahme? – aus der Religion" (103).

Diese Beispiele lassen klärende und vertiefende Gespräche muslimischer und christlicher Theologen mit Abu Zaid über Themen wie etwa „religiöse Wahrheit und Pluralismus der Glaubenssichten und -aussagen", „Gottesglaube und Gottesbilder", „Geschichte und Offenbarung" sinnvoll und angesagt erscheinen. *Christian W. Troll SJ*

ZU DIESEM HEFT

Seit Jahren erfreuen sich Schulen in kirchlicher Trägerschaft einer steigenden Nachfrage. Klaus Mertes, Rektor des Canisius-Kollegs in Berlin, untersucht die Gründe für diese Attraktivität und benennt die Kriterien für ein überzeugendes Profil kirchlicher Schulen angesichts von Säkularisierung und Pluralismus.

Die immer wieder aufflammenden Debatten um die Patientenverfügungen signalisieren eine hohe Sensibilität für das Thema Sterben in der Gesellschaft. Andreas Lob-Hüdepohl, Rektor der Katholischen Hochschule für Sozialwesen Berlin, fragt nach den Ursachen der Unsicherheit und Ratlosigkeit im Zusammenhang mit der letzten Lebensphase.

Die Auffassung von Musik hat sich im Lauf der Moderne verglichen mit früheren Epochen gravierend verändert. Hans Zender, Komponist, Dirigent und Professor für Komposition, geht der Frage nach, welche Motive, Elemente und Hintergründe heutiges Musikverstehen prägen.

Das Verhältnis zwischen der Volksrepublik China und Taiwan ist durch spannungsreiche Beziehungen gekennzeichnet. Benoît Vermander, Direktor des Ricci-Instituts in Taipeh, gibt einen Einblick in die neueren Entwicklungen zwischen den beiden Staaten.

Seit einigen Jahren werden verschiedene Modelle eines bedingungslosen Grundeinkommens verstärkt diskutiert. Georg Cremer, Generalsekretär des Deutschen Caritasverbandes, und Gerhard Kruip, Professor für Christliche Anthropologie und Sozialethik an der Universität Mainz, prüfen kritisch die Modellvorschläge und plädieren für eine intelligente Weiterentwicklung der bestehenden Sicherungssysteme.

Recht auf Kirchenkritik

Verschiedene Vorgänge um die Aufhebung der Exkommunikation von vier Bischöfen der Pius-Bruderschaft im Januar 2009 haben die Frage der Kirchenkritik in grundsätzlicher Weise aufgeworfen. Dabei ist auszugehen vom Recht, das sich die römisch-katholische Kirche gegeben hat. In den Katalog der allen Gläubigen gemeinsamen Rechte und Pflichten ist das Menschen- und Christenrecht auf freie Meinungsäußerung (c. 212 § 2 und 3) aufgenommen. Kritik wird demnach nicht einfach bloß als hinzunehmendes Ärgernis geduldet oder als unvermeidbares Ereignis verwünscht, sondern ist schlicht ein Recht. Daß es Anlässe dafür gibt, zeigt bereits Gal 2,11–14, wo Paulus den Petrus in der Frage der Öffnung der jungen Kirche zu den Nichtjuden zur Rede stellt. Mit dem Recht auf Kirchenkritik sind Pflichten verbunden, darunter die Pflicht zur Wahrung der Gemeinschaft mit der Kirche, zur Mitwirkung an der kirchlichen Heilssendung, die Pflicht zum Gehorsam im Bewußtsein der eigenen Verantwortung usw.

Dieses Christen- und Menschenrecht ist der hier auf Erden handelnden Kirche vorgegeben und daher im innerkirchlichen Bereich auch zu beachten, selbst wenn zu wenig über dessen rechtlichen Schutz und die Einklagemöglichkeit gesagt ist. Ein von der Hierarchie definiertes Wohl der Kirche setzt dieses Recht nicht außer Kraft, sondern erfüllt sich gerade mit seiner Wahrnehmung. Es ist unverzichtbar und unverwirkbar. Auch hat die getreue Pflichterfüllung weder dem Rechtsgenuß vorherzugehen, noch ist sie Bedingung dafür, Rechte ausüben zu dürfen oder gar zu haben.

Weshalb trifft Kirchenkritik als solche trotzdem bis heute auf tiefes Unbehagen, auf Mißtrauen und Ablehnung? Da ist zum einen die Einstellung, welche nicht jedem, sondern nur „dem ganz Reinen" ein solches Recht zur Kritik zugesteht. Demnach dürften nur jene Kirche kritisieren, welche selbst „untadelig", ja „sündenlos" seien. Sagte Jesus nicht selbst: „Wer von euch ohne Sünde ist, werfe als erster einen Stein" (Joh 8,7)? Weiter wird ins Feld geführt, die Sünde verzerre die Wirklichkeit, und so habe zumindest eine ausgiebige Selbstprüfung der kritischen Äußerung vorauszugehen, um sie gerecht, ehrlich und förderlich ausfallen zu lassen. Wer kritisiere, laufe Gefahr, pharisäerhaft zu sein und versäume, zuerst vor der eigenen Tür zu kehren. Doch dem läßt sich die Frage entgegenhalten, ob dann nicht ehrlicherweise jede Kritik an der Kirche unterbleiben müßte? Oder gilt im Umkehrschluß, daß echte Bekehrung statt zu Kritik zu Gehorsam und Zustimmung geführt hätte?

Wer also Kritik übt, setzt sich dem Vorwurf aus, seine Kritik sei so unreif wie er selbst. Vergessen wird dabei, daß selbst ein unordentliches moralisches Leben nicht ausschließt, Wahres zu erkennen; und hält nicht gerade die römisch-katholische

Kirche daran fest, daß selbst ein schwerer Sünder Gutes zu tun und deshalb Wahres zu erkennen vermag?

Eine zweite Einstellung hat die Institution und die Institutionenträger im Blick. Sie verlangt einen Schutz der Autorität, denn Autorität sei lebenswichtig: ohne Autorität kein geordnetes Gemeinschaftsleben. Dazu wiederum benötige sie Vertrauen, um ihr Amt wahrnehmen zu können; mit Gewalt könne und wolle sie ja gerade nicht vorgehen. Kritik zerstöre nun jedoch das Vertrauen in die Autorität. Auch wer einen Schwachpunkt oder Fehlgriff kritisiere, schwäche das lebenswichtige konstitutive Amt der Kirche. Jede Kritik stelle doch, selbst wenn sie Frucht echter Gewissensprüfung sei, irgendwie immer die Kirchenführung als unfähig und ungeeignet hin. Selbstverständlich beruht nicht jede Kritik auf voller Kenntnis der Sachlage, abgesehen davon, daß jene sie benutzen können, die auf jeden Fehltritt von Kirchenleuten warten, die unbarmherzig richten oder gar nur Verkaufs- oder Einschaltquoten steigern wollen. Doch will man, um mögliche schlimme Folgen zu verhindern, notwendige und heilsame Kritik unterlassen? Wahrheit befreit – dies ist immerhin ein Satz des Evangeliums (Joh 8,32), den man auch so verstehen darf, daß unterdrückte Wahrheit versklavt. Eine Autorität, welche Fehler einräumt, verliert heute in der Regel nicht Vertrauen, sondern gewinnt und stärkt es.

Wer die Kirchenleitung kritisiert, muß sich auch nicht selten entgegenhalten lassen, das „Schaf" wolle den „Hirten" belehren; man fürchtet, daß die Kritik Vorbote eines neuen Konziliarismus sein oder daß gar dem Lehramt Konkurrenz entstehen könnte – so kürzlich ein Kardinal. Das ist ein gewaltiges Mißverständnis, denn es hieße, daß das Recht auf Meinungsfreiheit noch etwas ganz anderes bezwecke als die Ansichten der Gesetzesadressaten und der „Opfer der Politik" zur Geltung zu bringen: nämlich das Gemeinwesen – sei es Staat, sei es Kirche – unterminieren zu wollen. Dieser Verdacht ist absurd, denn das Recht auf Meinungsfreiheit ist ein „Recht der Feder" (Kant) nach weltlichem und kirchlichem Verständnis und nicht auf Delegitimation der Obrigkeit aus. Nur wer sich durch Ovation und im Schweigen Legitimität verschaffen will, kann seine Macht durch solche Kritik in Frage gestellt sehen. Beide Haltungen sind jedoch – gerade für die Kirche – falsch und abwegig.

Schließlich lautet ein weiterer Vorwurf, Kritik sei von vornherein einseitig nicht nur in ihrem Inhalt, sondern weil sie von einzelnen und nicht von allen komme. Damit sei sie weder repräsentativ, noch gebe sie Aufschluß darüber, wie die Mehrheit denke. Letzteres ist richtig. Nur darf aus der Bescheidung, welche das Menschen- und Christenrecht auszeichnet, nicht der Hebel zu seiner Diskriminierung werden. Wer sich äußert, verantwortet Inhalt und Form. Eine innere Richtigkeit ist wünschenswert und doch vom Menschenrecht ebensowenig zur gültigen Äußerung verlangt, wie daß die Äußerung repräsentativ sein muß. Es ist die Äußerung *dieser* Person oder *dieser* Gruppe, mehr nicht! Repräsentativ können allenfalls Umfrageergebnisse oder Massenunterschriften sein. Sittlicher oder theologischer Mißbrauch des Rechts ist nie auszuschalten. Doch er ist auch nicht von vornherein zu unterstellen. *Norbert Brieskorn SJ*

Johannes Wallacher

Adam Smith – Moralphilosoph und Ökonom

Adam Smith (1723–1790) gilt aufgrund seiner erstmals im Jahr 1776 erschienenen „Untersuchung über die Natur und den Ursprung des Wohlstands der Nationen" – kurz „Wohlstand der Nationen" – als Begründer der modernen Wirtschaftswissenschaften. Bis heute beziehen sich Ökonomen auf dieses Werk. Nicht selten wird Smith dabei als „Protagonist des Eigeninteresses" angesehen. Ihm zufolge dominiert im wirtschaftlichen Leben der Eigennutz alle anderen menschlichen Beweggründe, was den Wohlstand der Nationen mehre, ohne daß dies die einzelnen Akteure in ihren Handlungen eigentlich intendieren. Dazu wird in der Regel auf die wohl bekannteste Textstelle im zweiten Kapitel des I. Buchs verwiesen:

„Nicht vom Wohlwollen des Metzgers, Brauers und Bäckers erwarten wir das, was wir zum Essen brauchen, sondern davon, daß sie ihre eigenen Interessen wahrnehmen. Wir wenden uns nicht an ihre Menschen-, sondern an ihre Eigenliebe, und wir erwähnen nicht die eigenen Bedürfnisse, sondern sprechen von ihrem Vorteil."[1]

Nicht wenige Ökonomen und Vertreter ökonomischer Vertragstheorien ziehen daher eine direkte Verbindung von Smith zum Konzept des egoistischen Nutzenmaximierers, dem Homo Oeconomicus der neoklassischen Wirtschaftstheorie, sowie zu einem Wirtschaftsliberalismus, in dem der freie Markt von sich aus den allgemeinen Wohlstand mehre.

Die Deutung von Smith als geistigem Vorreiter eines einseitigen Wirtschaftsliberalismus, der den Eigennutz moralisch zur Tugend stilisiert, vernachlässigt jedoch, daß die ökonomischen Überlegungen von Smith vor dem Hintergrund seines Gesamtwerks zu sehen sind. Denn Smith war Moralphilosoph – und als solcher legte er in seinem ersten Hauptwerk, der 1759 erstmals erschienenen „Theorie der moralischen Gefühle", ein umfassendes System der Moralphilosophie vor. Obwohl er seine Moraltheorie selbst als sein Hauptwerk ansah und sie bis kurz vor seinem Tod in sechs Auflagen immer wieder ergänzte und überarbeitete[2], ist sie schon früh gegenüber dem Wohlstand der Nationen in den Hintergrund getreten.

Dies zeigt sich bis heute etwa auch in den gegenwärtigen Debatten über das Verhältnis von Markt, Staat und Moral, die im Zug der globalen Finanz- und Wirtschaftskrise entbrannt sind. Dabei wird zwar auch auf Adam Smith als Ahnherr der Ökonomie verwiesen. Seine Moralphilosophie findet dabei jedoch kaum Beachtung, obwohl die Theorie der moralischen Gefühle vor exakt 250 Jahren erschienen ist. Angesichts dieses Jubiläums scheint es angebracht, die Bedeutung dieses Werks

gerade für die ökonomischen Überlegungen von Smith in Erinnerung zu rufen. Die Mehrzahl der Smith-Interpreten ist nämlich der Ansicht, daß zwischen seiner Moral-, Wirtschafts- und Staatstheorie ein enger Zusammenhang besteht und sich aus einer integrierten Betrachtung seines Gesamtwerks interessante Orientierungen auch für aktuelle wirtschaftsethische Fragen gewinnen lassen[3].

Das mißverstandene Adam-Smith-Problem

Es ist hilfreich, zunächst das sogenannte Adam-Smith-Problem[4] in den Blick zu nehmen, das sich in der Auseinandersetzung um das angemessene methodische Vorgehen der Nationalökonomie, dem sogenannten Methodenstreit, im deutschsprachigen Raum im ausgehenden 19. Jahrhundert zwischen der historischen und der neoklassischen Schule der Ökonomie stellte. Im Kern ging es bei diesem Methodenstreit um die Frage, ob die Ökonomie als Wissenschaft den historischen Kontext einschließlich soziokultureller Prägungen der jeweiligen Gesellschaften berücksichtigen muß. Nach Ansicht der historischen Schule ist dies der Fall und verlangt ein empirisch-induktives Vorgehen, um angemessene Aussagen über ökonomische Handlungszusammenhänge machen zu können. In scharfer Abgrenzung dazu erhob die Neoklassik den Anspruch, die Ökonomie als rein positive Theorie zu konzipieren, mit der auf der Basis einer formal-deduktiven Methode zeit- und kontextunabhängige Erkenntnisse gewonnen werden sollen.

Im Rahmen dieses Streits stellte sich auch die Frage nach dem inneren Zusammenhang der beiden großen Werke von Smith, da sich in der Argumentation der Vertreter der historischen Schule ein Widerspruch auftat. Die historische Schule wendete sich einerseits dagegen, den menschlichen Eigennutz als das zentrale Gesetz der Ökonomie anzusehen und verwies dabei ausdrücklich auf den Moralphilosophen Smith, der gleich im ersten Satz seiner Theorie der moralischen Gefühle den Menschen als soziales und mitfühlendes Wesen einführe. Anderseits sah man im Autor des Wohlstands der Nationen den Begründer der klassischen und damit auch den Wegbereiter der scharf kritisierten neoklassischen Wirtschaftstheorie, da Smith die menschliche Natur dort auf eigennütziges Verhalten reduziere und darauf seine ökonomische Theorie aufbaue.

Im Lauf der Zeit gab es unterschiedlich akzentuierte Versuche, dieses Adam-Smith-Problem zu erklären und aufzulösen[5]. Ein erster Ansatz betonte einen angeblichen Gesinnungswandel im Denken von Smith, der während eines längeren Frankreich-Aufenthalts nach der Erstauflage der Theorie der moralischen Gefühle unter dem Einfluß der französischen Physiokraten seine zentralen anthropologischen und ethischen Positionen revidiert habe. Diese „Umschwung-Theorie" war allerdings leicht zu entkräften, da von einem solchen Gesinnungswandel in den späteren Auflagen der Theorie der moralischen Gefühle, die weit nach Smiths Frank-

reich-Aufenthalt und der Veröffentlichung seines Buchs Wohlstand der Nationen erschienen sind, keine Rede sein kann.

Eine bis heute gängige Interpretation, die auf Henry Thomas Buckle in seinen Ausführungen über die Geschichte der Zivilisation in England von 1861 zurückgeht, verweist darauf, daß Smith in seinen beiden Hauptwerken menschliches Verhalten in unterschiedlichen sozialen Bezügen bzw. „Welten" (Moral, Wirtschaft) untersuche und daher aus methodischen Gründen jeweils unterschiedliche, bewußt verkürzte anthropologische Annahmen verwende. Nach Buckle hat sich Smith einer abstrakten Fiktion, einer Theorie des Als-ob bedient, „indem er auf einem Gebiet, welche keine Experimente zuläßt, und das infolge seiner großen Kompliziertheit auch kein eigentliches induktives Verfahren gestattet, eine Form der Deduktion angewendet habe, welche von einer künstlichen Trennung an sich untrennbarer Tatsachen ausgeht"[6].

Einschlägige Smith-Interpreten bezweifeln allerdings, daß diese Fiktions- oder Aspekttheorie, welche letztlich auch die neoklassische Wirtschaftstheorie für die Konstruktion ihrer Homo Oeconomicus-Annahme übernommen hat, dem Anliegen von Smith gerecht wird. Sie gehen vielmehr davon aus, daß die beiden Hauptwerke von Smith Teile eines schlüssigen Gesamtentwurfs darstellen, indem die Theorie der moralischen Gefühle dem Wohlstand der Nationen „nicht nur chronologisch, sondern auch systematisch vorausgeht"[7], auch wenn es in ihrer Zuordnung einige unübersehbare Schwierigkeiten gibt. Wie Walter Eckstein in seiner Einleitung zur deutschen Übersetzung der Theorie der moralischen Gefühle hervorhebt, sind die beiden Hauptwerke von Smith „nach dem Bericht seiner Biographen doch Teile eines Kurses über Moralphilosophie gewesen". Demzufolge wäre wohl für Smith „kaum einzusehen, wie sich die wirtschaftliche Welt von der Welt der Moral trennen ließe, da doch die letztere gar nicht anders gedacht werden kann, als das ganze Leben umfassend"[8].

Die These eines inneren Zusammenhangs der moralphilosophischen und ökonomischen Überlegungen von Smith erscheint plausibel und wird im weiteren in drei Schritten eingehender entfaltet. Auf der Basis einiger Anmerkungen zum Theorieverständnis von Smith werden Grundzüge seiner Moralphilosophie skizziert, um dann auf dieser Basis das ethische Fundament seiner Politischen Ökonomie zu erläutern.

Das Verständnis von Wissenschaft, ihrer Aufgabe und Methode

Den Hintergrund für das Werk von Smith bilden sein teleologisches Naturverständnis und der Deismus – eine Gottesvorstellung der schottischen Aufklärung. Smith war der festen Überzeugung, daß Welt und Kosmos ein zweckmäßig organisiertes Ganzes sind, das Ausdruck einer ordnenden Intelligenz eines guten Gottes ist. Die gesamte Natur und damit auch der Kosmos menschlichen Denkens, Fühlens und Handelns sind auf ein Ziel hingerichtet: Sie sollen nämlich dazu bei-

tragen, die Pläne, die „der Schöpfer der Natur zur Herbeiführung der Glückseligkeit und Vollkommenheit der Welt entworfen hat" zu verwirklichen[9]. Dies steht jedoch für Smith keineswegs im Widerspruch zur „natürlichen Freiheit des Menschen", weil dieser gute Schöpfergott nicht in seine Schöpfung eingreift, sondern es dem Menschen selbst überlassen bleibt, die geordnete Struktur der Welt durch die Vernunft zu erkennen.

Wenn man auf diesem Hintergrund nach Wegweisern für ein angemessenes Verständnis der beiden Smithschen Hauptwerke und ihrer Verbindung sucht, so lohnt ein Blick auf seine „Essays on Philosophical Subjects" , in denen Smith sein Verständnis von Wissenschaft umreißt[10]. Aus ihnen geht ohne Zweifel hervor, daß Smith ein großer Bewunderer Isaac Newtons (1643–1727) war und er sich dessen wissenschaftliche Methode zum Vorbild genommen hat. Im ersten und wohl bedeutendsten der insgesamt sechs Essays on Philosophical Subjects, dem „Essay über die Geschichte der Astronomie", beschreibt er nun sein Verständnis von Wissenschaft, ihrer Aufgabe und ihrer Methode. Smith selbst verwendet dabei – wie zu dieser Zeit durchaus üblich – die Begriffe Wissenschaft und Philosophie weitgehend synonym. Für ihn sind die Philosophie und alle anderen Wissenschaften in einem gewissen Sinn gleichartige Unternehmungen, die alle das Ziel verfolgen, verschiedene Phänomene zu beobachten und dann kausale Zusammenhänge zwischen ihnen herzustellen. Dazu stellt er Prinzipien vor, die jede philosophische Untersuchung „führen und leiten". Jede Philosophie beginnt damit nach klassischer Vorstellung mit dem Staunen und der Verwunderung, wozu auch das Unbehagen und die Verunsicherung gehören, wenn Menschen mit unbekannten Sachverhalten konfrontiert werden. Daraus entsteht ein Bedürfnis nach Erklärung, d.h. das Unbekannte mit etwas zu verknüpfen, was uns vertraut ist.

Diesen Antrieb, inneres Unbehagen angesichts eines unbekannten Sachverhalts durch Klärung zu beseitigen, hat grundsätzlich jeder Mensch. Das methodische Bemühen des Wissenschaftlers zeichnet sich nun aber gerade dadurch aus, nicht nur einzelne Phänomene isoliert zu erklären, sondern nach allgemeinen Prinzipien zu suchen, die eine kausale Erklärung für die Verbindung eines weiten Spektrums von beobachteten Phänomenen liefern. Dementsprechend ist Philosophie für Smith „die Wissenschaft von den verbindenden Prinzipien der Natur", deren Ziel es ist, „den Tumult der Phantasie zu besänftigen" (Essays on Philosophical Subjects, Astronomy II.12). Dies wird jedoch nur dann erreicht, wenn die Prinzipien, die eine Theorie zur Erklärung heranzieht, möglichst plausibel, vertraut und in ihrer Zahl gering sind und diese Theorie einen möglichst großen Bereich beobachtbarer Erscheinungen erklären kann. Sobald die Theorie zu komplex ist, um sie zu verstehen, oder nicht umfassend genug, um auch weitere (neue) Phänomene zu verstehen, sind wir abermals beunruhigt und unzufrieden und suchen nach einer einfacheren und besseren Erklärung.

Die empirische Beobachtung wie die menschliche Vorstellungskraft (bzw. Abstraktion) besitzt damit für den Erkenntnisfortschritt eine gleichermaßen zentrale Bedeutung. Aufbauend auf den durch Beobachtung gewonnenen Daten kommt der Wissenschaftler gemäß Smith durch sein Vorstellungsvermögen zu einer Theorie, in der er diese Daten in einen konsistenten Erklärungszusammenhang bringen kann. Für Smith sind wissenschaftliche Theorien also vorgestellte Strukturen, die beobachtbare Phänomene und Ereignisse konsistent miteinander verknüpfen. Wie Newton physikalische Phänomene mit möglichst wenig plausiblen Prinzipien konsistent erklärt, sucht Smith in ähnlicher Weise nach angemessen Prinzipien für die verschiedenen Sphären menschlichen Handelns.

Ein Blick auf das methodische Vorgehen von Smith wäre unvollständig, ohne auf seine enge Verknüpfung von Theoriebildung und historischer Analyse hinzuweisen. Letztere sieht er als wichtige empirische Basis für verallgemeinernde Aussagen. Wenn man die Strukturen zurückliegender Gedankensysteme reflektiert, gelangt man nach seiner Auffassung zu einem vertieften Verständnis gegenwärtiger Theorie. Damit unterscheidet sich Smith in seinem methodischen Vorgehen sowohl von der historischen Schule als auch von der neoklassischen Wirtschaftstheorie, da er historisch-empirisches Vorgehen nicht gegen Theoriebildung ausspielt, sondern eine Vermittlung zwischen Erfahrung, Kontext und Abstraktion anstrebt. Sein Vorgehen ist daher kontextsensibel, was für seine ethische wie ökonomische Theorie bedeutsam ist.

Grundzüge der Moralphilosophie von Smith

Das allgemeine Prinzip der Moraltheorie von Smith ist die *Sympathie*, die er zunächst zur Beschreibung von Moralpraktiken verwendet, d.h. er erklärt auf der Basis der Sympathie, wie Menschen das Verhalten und den Charakter anderer und ihrer selbst beurteilen. Die Sympathie ist kein altruistisches Handlungsmotiv. Smith meint damit eine elementare menschliche Reaktion, nämlich die Fähigkeit, an jeder Art von Affekten teilhaben zu können. Dieses Vermögen wird also formal und nicht inhaltlich bestimmt. Die Motivation dafür ergibt sich für Smith aus der Sozialnatur des Menschen und dem Bedürfnis zu interagieren – und zwar nicht nur intellektuell, sondern auch affektiv.

Da wir freilich die Affekte anderer nicht unmittelbar erfahren können, müssen wir uns dazu von unserer eigenen Position entfernen und mittels unserer Einbildungskraft in die Lage des Gegenübers versetzen. Auf diese Weise können wir uns vorstellen, was wir in der gegebenen Situation empfinden würden. Es reicht also nicht aus, bloß das Gefühl der anderen Person zu betrachten, sondern es sind auch die Umstände und Ursachen zu erfassen, die diesen Gefühlsausdruck auslösen. Deshalb können wir sympathetische Gefühle haben, ohne daß der Betroffene Emp-

findungen zeigt, wenn zum Beispiel jemand heftig den Kopf anstößt, was offensichtlich sehr schmerzhaft ist, der Betroffene dabei aber keinen Schmerz zeigt. Da Sympathie wesentlich auf der menschlichen Vorstellungskraft beruht und ein reflexives Moment erfordert, ist eine sympathetische Anteilnahme selbst am Schicksal räumlich weit entfernter Menschen möglich; es handelt sich also um eine Disposition mit prinzipiell universaler Reichweite. Dasselbe gilt prinzipiell für Menschen, die zeitlich vor uns gelebt haben (historische Personen, denen Unrecht widerfahren ist) wie auch für Angehörige zukünftiger Generationen.

Die Sympathie dient jedoch nicht nur dazu, die gefühlsmäßige Interaktion zu beschreiben, sondern Smith will daraus auch ein Kriterium zur Beurteilung von Gefühlen und letztlich auch von Verhalten oder Haltungen gewinnen. Wenn der Zuschauer mit dem Gefühlsausdruck des Betroffenen sympathisiert, d. h. Mitgefühl des Zuschauers und affektive Reaktion des Betroffenen übereinstimmen, dann ist in der Übereinstimmung auch ein Urteil darüber enthalten, daß der Zuschauer die gefühlsmäßige Reaktion des Betroffenen für angemessen hält und damit auch sein Verhalten billigt. Weicht das Mitgefühl des Zuschauers dagegen vom Affekt des Betroffenen ab, so kommt es zur Mißbilligung, weil er seine gefühlsmäßige Reaktion für über- oder untertrieben hält. Dabei lassen sich unterschiedliche Dimensionen moralischen Urteilens unterscheiden[11].

Die erste Dimension – Smith selbst spricht auch von „erster Instanz" – geht auf das Bedürfnis nach wechselseitiger Sympathie und Billigung zurück. Smith zufolge haben die Menschen ein ursprüngliches Verlangen danach, daß ihre Gefühle von anderen geteilt werden, da dies zum Beispiel den Kummer erleichtert und die Freude verstärkt. Voraussetzung für die wechselseitige Sympathie ist, daß beide Seiten ihre Gefühle so anpassen, daß eine Übereinstimmung überhaupt möglich wird. Der Zuschauer muß eine Sensibilität für die Gefühle anderer entwickeln, umgekehrt kann der Betroffene vom Zuschauer nicht erwarten, daß dieser seine eigenen Gefühle in der gleichen Intensität mitfühlt. Deshalb muß der oder die Betroffene das eigene Gefühl so mäßigen, daß der Zuschauer überhaupt in der Lage ist, sein Gefühl nachzuempfinden. Dafür ist es notwendig, daß sich auch der Betroffene von seinem Standpunkt entfernt und einen überpersönlichen Standpunkt einnimmt. Nur durch diesen *reziproken Rollentausch* ist es also möglich, daß der Zuschauer mit dem Betroffenen sympathisiert und umgekehrt. Grundlage für eine solche „affektive Offenheit für andere" sind für Smith die grundlegenden Tugenden der Selbstbeherrschung – zur Mäßigung der eigenen Gefühle – und der Sensibilität für andere, um an Gefühlen anderer Anteil haben zu können.

Der überpersönliche Standpunkt auf dieser „ersten Instanz" wird für Smith durch *reale Zuschauer* repräsentiert. Auf dieser Ebene gleichen Menschen ihre moralischen Gefühle kontinuierlich miteinander ab und bewerten je nach Übereinstimmung ihr Verhalten wechselseitig. Dabei reflektieren die entsprechenden Urteile vor allem den Kontext der in einer bestimmten Moralgemeinschaft

vorherrschenden Überzeugungen. Um den Anspruch auf Unparteilichkeit einlösen zu können, braucht es zusätzlich eine „zweite Instanz", die sich nicht an der „moralischen Bestätigung der Gesellschaft" bemißt und auf das Bedürfnis nach Billigung, sondern auf das intrinsische Bedürfnis nach Billigungswürdigkeit zurückgeht. Smith erläutert diesen Unterschied im dritten Teil der Theorie der moralischen Gefühle in einem langen Diskurs über den Unterschied zwischen dem „Verlangen nach Lob und nach Lobenswürdigkeit". Für ein wirklich unparteiisches Urteil sind die im Kontext der bestehenden Moralgemeinschaft begründeten Urteile der „ersten Instanz" kritisch zu prüfen und zu hinterfragen. Dafür können jedoch nicht mehr die Meinungen von realen Zuschauern („äußeren Menschen") der Maßstab sein, sondern dazu bedarf es einer weiteren Veränderung des Standorts, um wirklich unabhängig von der „Gefahr der Parteilichkeit" der sozialen Umwelt zu werden. Dazu braucht es den „vorgestellten unparteiischen Zuschauer", der wohl informiert unter Erfassung aller Interessen der von einer Handlung Betroffenen ein objektives Urteil trifft.

Mit dieser Figur des vorgestellten unparteiischen Zuschauers legt Smith die Grundlagen für einen Universalisierungsgrundsatz, der auch dem kategorischen Imperativ Kants und der daran anknüpfenden Tradition der Vernunftethik zugrundeliegt, auch wenn hier sehr stark von Kontexten abstrahiert wird. Smith selbst liefert keine eigene normative Begründung dafür, warum der Mensch einen solchen Standpunkt der Unparteilichkeit einnehmen soll. Aufgrund seines deistischen Gottesbildes hält er dies vermutlich auch nicht für notwendig. Wenn die Natur „von der Weisheit Gottes" nach vernünftigen Prinzipien geordnet und damit in guten Händen ist, ist es für Smith sinnvoll, ja sogar Pflicht, ihre Gesetze zu erkennen und zu befolgen.

Auch wenn damit aus der Perspektive moderner Ethik die Notwendigkeit deutlich wird, die Moraltheorie von Smith durch eine Begründung der Universalisierungsregel zu ergänzen, so finden sich im moralischen Kontextualismus von Smith doch wichtige Grundgedanken, die dieses Konzept auch für aktuelle ethische Fragestellungen, gerade im Kontext der Globalisierung sehr interessant machen. Die Smithsche Konzeption eines Moralprinzips, das sich am Anspruch einer universalen Unparteilichkeit orientiert, gleichzeitig aber rückgebunden ist an die moralischen Gefühle und den sozialen Kontext der betreffenden Akteure, ist genau darum interkulturell gut vermittelbar und hat eine hohe Motivationskraft.

Besonders Ernst Tugendhat hat zu einer Renaissance der Moraltheorie von Smith beigetragen: In seinen Vorlesungen über Ethik legt er ausführlich dar, welche Bedeutung dessen Verbindung von Universalisierungsregel mit der „Fähigkeit des affektiven Einschwingens" für eine kontextsensible Ethik in Ergänzung der Kantischen Theorie besitzt[12]. Tugendhat läßt dies Smith selbst in einem fiktiven Dialog mit Kantianern und Utilitaristen an folgendem anschaulichen Bild erläutern:

„Ihr', so könnte er (Smith) den Kantianern und Utilitaristen entgegenhalten, ‚seht die Menschen in ihrem Verhältnis zueinander wie in ihren Rüstungen eingeschlossene Ritter; die Moral besteht dann nur darin, daß kein Ritter den anderen schädigen soll (negative Pflichten) und daß er sich auch um die Interessen der anderen kümmern soll (positive Pflichten), aber das heißt doch nur, daß jeder nach Bedarf durch die Schlitze in seiner Richtung den anderen seine guten Dienste zuschieben soll. Ist es denn nicht aber so, daß wir in unserem faktischen alltäglichen moralischen Bewußtsein mehr voneinander erwarten? Erwarten wir nicht, daß wir unser Visier öffnen und, statt uns nur Güter zuzuschieben und vor Schaden zu schützen, aufeinander *eingehen* sollen? Was aber heißt aufeinander eingehen anderes als affektives Teilnehmen?'."[13]

Der ethische Gehalt der politischen Ökonomie von Smith

1. *Arbeitsteilung als Grundprinzip der Ökonomie.* Das allgemeine Prinzip der ökonomischen Theorie von Smith ist das der Arbeitsteilung. Dementsprechend beginnt Smith den Wohlstand der Nationen damit, die Arbeitsteilung, ihre Bedeutung und ihren Ursprung zu erläutern. Die Trennung der Produktion in getrennte Arbeitsgänge ist, wie Smith am Beispiel der Herstellung von Stecknadeln zeigt, die Grundlage für die Spezialisierung und damit die Steigerung der Produktivität menschlicher Arbeit, was für Smith die Quelle des Wohlstands der Nationen ist. Die Arbeitsteilung ist auch die Voraussetzung für technologischen Fortschritt, da erst die Beschränkung auf wenige Arbeitstätigkeiten den Einsatz geeigneter Maschinen ermöglicht und entsprechende Anreize zur Erfindung solcher Maschinen gibt.

Smith betont sodann, daß der Umfang der Arbeitsteilung von der Marktgröße abhängig ist. Nur eine ausreichende Marktgröße ermöglicht entsprechende Skalenerträge und gibt Anreize für die Spezialisierung, so daß es darauf ankommt, die Marktgröße zu erweitern, zum Beispiel durch den Ausbau der Verkehrsinfrastruktur (Straßen, Wasserwege). Mit dem gleichen Argument begründet Smith im IV. Buch des Wohlstands der Nationen auch seine klassische Welthandelstheorie, die auf dem Theorem der absoluten Kostenvorteile und damit auf den Produktivitätsunterschieden zwischen Ländern basiert. Danach bringt es allen Ländern erhebliche, wenn auch nicht gleiche Vorteile, wenn sie im Rahmen einer internationalen Arbeitsteilung ihre spezifischen Standort- und Produktivitätsvorteile ausnützen, Zollschranken abbauen und sich am freien Güteraustausch beteiligen.

Damit wird deutlich, daß sich das Verständnis von Gesellschaft und Wirtschaft fundamental von früheren Konzeptionen wie etwa der Antike unterscheidet. Während beispielsweise Aristoteles explizit vom Ideal der Autarkie ausgeht, sieht Smith die Arbeitsteilung als Grundlage für die Produktivität und damit auch den Wohlstand der Nationen an. Die Menschen werden ungleich stärker voneinander abhängig, so daß arbeitsteilige Gesellschaften auch entsprechende Formen der Interaktion brauchen.

2. *Smith als Vorreiter des Homo Oeconomicus?* Vor diesem Hintergrund untersucht Smith, was der Arbeitsteilung zugrundeliegt. Die Arbeitsteilung ist „in ihrem Ursprung nicht etwa das Ergebnis menschlicher Erkenntnis, welche den allgemeinen Wohlstand ... voraussieht und anstrebt. Sie entsteht vielmehr zwangsläufig ... aus einer natürlichen Neigung des Menschen, zu handeln und Dinge gegeneinander auszutauschen."[14] Die „Neigung zum Tausch" ist für Smith eine ebenso elementare menschliche Disposition wie das Sympathievermögen.

Damit stellt sich die Frage nach der Verbindung zwischen Arbeitsteilung und Sympathie, den beiden zentralen Prinzipien der ökonomischen und ethischen Theorie von Smith. Er selbst verwendet den Begriff der Sympathie im Wohlstand der Nationen kein einziges Mal, was wesentlich dazu beigetragen hat, eine Kluft zwischen beiden Werken anzunehmen. Bei näherer Betrachtung gibt es jedoch einige implizite Verbindungen. Für Smith selbst ist die Neigung des Menschen zum Tausch eine „notwendige Folge der menschlichen Fähigkeit, denken und sprechen zu können"[15]. Diesen Grundgedanken führt er an dieser Stelle nicht weiter aus. Karl Graf Ballestrem verweist diesbezüglich jedoch auf die Vorlesungen Smiths über Rechtsphilosophie, die er in Glasgow gehalten hat und die als Fragmente seiner geplanten Rechtsphilosophie postum als „Lectures on Jurisprudence" veröffentlicht wurden. Daraus wird deutlich, daß Tauschen für Smith untrennbar mit Überzeugen verbunden ist. Wenn jemand einen Schilling bietet, so heißt es dort, „bietet er in Wirklichkeit ein Argument an, um einen anderen davon zu überzeugen, daß es in dessen Interesse sei, dem eigenen Vorschlag zu folgen"[16]. Dies setzt freilich die Fähigkeit voraus, sich in die Situation anderer zu versetzen und ihre Interessen mit den eigenen abzustimmen – ein klarer Bezug zum reziproken Rollentausch und zur Sympathie.

Smith zufolge sind zwei unterschiedliche Formen der Interaktion als Antwort auf die wechselseitigen Abhängigkeiten möglich, die sich aus der Arbeitsteilung ergeben. Dies ist zum einen die ständige Abhängigkeit vom Wohlwollen der Mitmenschen, was für Smith weder mit der Würde des Menschen vereinbar noch für eine arbeitsteilige Gesellschaft effizient ist. Smith bevorzugt demgegenüber den Tausch als Form gegenseitigen Übereinkommens, was untrennbar mit dem Sympathievermögen verknüpft ist. Dies zeigt auch die Passage, die unmittelbar vor dem eingangs erwähnten und meistzitierten Satz von Smith steht und diesen in ein ganz anderes Licht rückt:

> „Jeder, der einem anderen irgendeinen Tausch anbietet, schlägt vor: Gib mir, was ich wünsche, und Du bekommst, was Du benötigst. Das ist stets der Sinn eines solchen Angebotes, und auf diese Weise erhalten wir nahezu alle guten Dienste, auf die wir angewiesen sind."[17]

Smith versteht Tauschbeziehungen demnach ganz wesentlich als *Systeme der Kommunikation*, in denen jeder von seinem Recht Gebrauch machen kann, den anderen vom Wert seines Angebots (von Waren, Arbeit oder Kapital) zu überzeugen. Die marktmäßige Koordination über Angebot und Nachfrage, vermittelt über Konkurrenz und Wettbewerb, kann dann als Abstraktion und (partielles) Substitut

einer Verständigung mit dem Tauschpartner interpretiert werden. Ballestrem[18] folgert daraus, daß für Smith Kommunikation und Konkurrenz und nicht, wie häufig unterstellt, Eigennutz und Konkurrenz die konstitutiven Merkmale arbeitsteiliger Marktwirtschaften sind. Das bedeutet nicht, daß Smith das Eigeninteresse im wirtschaftlichen Handeln nicht für ein wichtiges Handlungsmotiv hält, das positive Wirkungen auf den allgemeinen Wohlstand haben kann. Allerdings geht aus der Theorie der moralischen Gefühle unzweifelhaft hervor[19], daß er dieses Eigennutzstreben nur dann für moralisch gerechtfertigt hält, insofern dadurch die legitimen Interessen der Anderen nicht beeinträchtigt werden.

Wenn man die beiden Werke von Smith unter dieser Rücksicht betrachtet, wird deutlich, daß er ein sehr differenziertes System mit verschiedenen, wechselseitig aufeinander bezogenen Mechanismen vorsieht, die dazu dienen, den Eigennutz in angemessener Weise einzugrenzen bzw. in eine gemeinwohlverträgliche Richtung zu lenken[20]. Im Wohlstand der Nationen betont Smith in der Auseinandersetzung mit den Merkantilisten und den Monopolisten besonders den Wettbewerb zur Kontrolle von ungezügeltem Eigeninteresse und wirtschaftlicher Macht. Alle Marktteilnehmer müssen nämlich im wirtschaftlichen Wettstreit immer mit anderen um bestmögliche Lösungen konkurrieren und sich daher ihre Position immer wieder durch Leistung und Innovationen verdienen. Daraus darf allerdings nicht der voreilige Schluß gezogen werden, daß Smith allein auf die „unsichtbare Hand" des Wettbewerbs vertraut.

Er sieht vielmehr weitere Kontrollinstanzen für den Eigennutz vor, die sich vor allem aus der Theorie der moralischen Gefühle erschließen. Grundlage dafür ist das ethische Urteilsvermögen jeder einzelnen Person, das auf der Sympathie und dem Moralprinzip des überpersönlichen und unparteiischen Zuschauers aufbaut. Smith selbst räumt freilich ein, daß das individuelle Urteilsvermögen allein zu schwach ist, um den Eigennutz im Wettbewerb eingrenzen zu können, so daß es unterstützend dazu allgemeine Regeln der Sittlichkeit braucht, nach denen die einzelnen Akteure ihre Handlungen ausrichten. Dabei handelt es sich um moralische Konventionen, die sich im Lauf der Zeit ändern können und für die es nur informelle Sanktionsmechanismen wie öffentliche Mißbilligung gibt. Smith ist sich im klaren darüber, daß zusätzlich dazu auch ein System positiver und durchsetzbarer Gesetze notwendig ist, um das Streben nach Eigennutz, Prestige und Macht wirksam zu kontrollieren. Gleichzeitig betont er jedoch, daß die Gesamtheit dieser Gesetze, die man heute als Ordnungsrahmen bezeichnet, ganz wesentlich von den allgemeinen Regeln der Sittlichkeit und diese wiederum von der individuellen Moral geprägt und jeweils umgekehrt durch diese zu ergänzen sind:

> So sind Regeln seiner Ansicht nach „in vielen Beziehungen unbestimmt und ungenau, sie lassen viele Ausnahmen zu und erfordern so viele Modifikationen, daß es uns kaum möglich ist, unser Verhalten ganz und gar durch die Rücksicht auf sie zu bestimmen und einzurichten"[21].

Prüfinstanz für die individuelle Moral wie für die verschiedenen Formen von Regeln bleibt immer der vorgestellte unparteiische Beobachter.

Smith bietet damit, was die Zuordnung und wechselseitige Verknüpfung von Individual- und Institutionenethik angeht, einen Rahmen, der weit differenzierter ist als die gängige Unterscheidung zwischen individueller Verantwortung und ordnungspolitischen Strukturen. Dies zeigt sich beispielsweise an der Analyse der gegenwärtigen Finanzkrise, die für die einen primär auf individuelles Fehlverhalten („Gier") von Finanzmarktakteuren, für die anderen auf strukturelle Defizite der Finanzordnung zurückzuführen ist. Dabei wird freilich oft vernachlässigt, daß beide Aspekte kaum unabhängig voneinander zu betrachten sind, zumal sie jeweils von bestimmten gesellschaftlichen Leitbildern (wie z. B. dem Grundsatz des „shareholder-value") mitbestimmt werden.

3. *Smith als Vorreiter des Wirtschaftsliberalismus?* Die Bedeutung, die Smith den mit staatlicher Zwangsgewalt durchsetzbaren Gesetzen zur Kontrolle des Eigeninteresses beimißt, verweist bereits darauf, daß man ihn wohl auch kaum als Vorreiter eines „Laissez-faire"-Kapitalismus ansehen kann. Dies wird noch deutlicher, wenn man das V. Buch des Wohlstands der Nationen genauer betrachtet, wo er seine Auffassung von Politischer Ökonomie einschließlich der Aufgaben des Staates wie der entsprechenden Finanzierung beschreibt. Der Staat hat für Smith weitreichende Verantwortung für die Bereitstellung und den Schutz öffentlicher Güter. Dazu gehören für ihn nicht nur die Sicherung nach außen (Landesverteidigung) und nach innen (Justizwesen zur Sicherung von Eigentumsrechten), die beiden klassischen Aufgaben wirtschaftsliberaler Staatskonzepte, sondern auch die staatliche Verantwortung für öffentliche Einrichtungen und Infrastruktur (Verkehrswege, Post), allen voran ein flächendeckendes System von Bildung in einem umfassenden Sinn für die breite Bevölkerung, vor allem für die Jugend.

Auch in diesem Zusammenhang zeigt sich ein unverkennbarer Bezug zu seiner ethischen Theorie. Das Gemeinwesen sollte sich nämlich Smith zufolge deshalb um eine umfassende Bildung der Bürger kümmern, weil die fortschreitende Arbeitsteilung zwar die Grundlage für den allgemeinen Wohlstand schafft, umgekehrt aber auch unübersehbare negative Rückwirkungen auf die Gesellschaft hat. Die zunehmende Spezialisierung im Zug der Arbeitsteilung geht Smith zufolge nämlich zu Lasten der geistigen und sozialen Fähigkeiten der Arbeiter und Arbeiterinnen. Smith sorgt sich besonders darum, daß die Menschen dadurch in ihren „differenzierten Empfindungen abstumpfen" und ihre „gesunde Urteilskraft verlieren"[22] – eine ganz klare Anspielung auf das Sympathievermögen. Um dem entgegenzuwirken sieht Smith den Staat in der Pflicht, ein flächendeckendes System der Grundbildung für alle Jugendlichen der einfachen Bevölkerung und die Möglichkeit zu Studien der Naturwissenschaften und Philosophie für Angehörige mittlerer und oberer Schichten zu schaffen. Im Wohlstand der Nationen weist er auch explizit darauf hin, daß möglichst viele Bürger und nicht nur die Politiker „civil virtues" brauchen, damit in einer Gesellschaft nicht nur der „commercial spirit" dominiere.

Daraus läßt sich schlußfolgern, daß das Adam-Smith-Problem für Smith selbst wohl kein wirkliches Problem dargestellt hat. Auch wenn es verfehlt wäre, Moraltheorie und Politische Ökonomie von Smith als vollständig konsistent aufeinander abgestimmte Theorien zu deuten, so gibt es doch unverkennbare Bezüge und wechselseitige Ergänzungen, die es rechtfertigen, einen inneren Zusammenhang im Werk von Smith zu sehen. Er geht jeweils von einem realistischen Bild des Menschen aus, das ein weites Spektrum menschlicher Dispositionen einbezieht (altruistisch-eigeninteressiert, affektiv-reflektiv); die Sozialität des Menschen und sein Bedürfnis nach Kommunikation spielen in der moralischen wie wirtschaftlichen Verständigung jeweils eine zentrale Rolle. Auf dieser Basis versucht er eine Antwort auf eine Grundfrage zu geben, die sein Gesamtwerk verbindet: wie nämlich eine gesellschaftliche Interaktion freier Individuen in arbeitsteiligen Gesellschaften möglich ist, in der das private Interesse der einzelnen Bürger untrennbar mit dem Gemeinwohl verbunden und von diesem abhängig ist. Dies ist nach wie vor eine höchst aktuelle Fragestellung und dazu kann das Werk von Adam Smith auch heute wichtige Impulse liefern.

ANMERKUNGEN

[1] A. Smith, Der Wohlstand der Nationen (München 1978) 17.

[2] Vgl. dazu die Einleitung von W. Eckstein, in seiner deutschen Übersetzung von „The Theory of Moral Sentiments", auf die im weiteren Bezug genommen wird: A. Smith, Theorie der ethischen Gefühle (Hamburg 1977) XI-LXXI, XXIII.

[3] Vgl. dazu z.B. R. Manstetten, Das Menschenbild der Ökonomie. Der homo oeconomicus u. die Anthropologie von Adam Smith (Freiburg 2000); A. Sen, Ökonomie für den Menschen (München 2000).

[4] Z. B. M. Patzen, Zur Diskussion des Adam-Smith-Problems – ein Überblick, in: Der andere Adam Smith, hg. v. A. Meyer-Faye u. P. Ulrich (Bern 1991) 21–54.

[5] Vgl. Eckstein (A. 2) LIII-LXVI sowie Patzen (A. 4) 25–27.

[6] Eckstein (A. 2) LV, im Anschluß an H. T. Buckle, Geschichte der Zivilisation in England, Bd. 2 (deutsche Übersetzung von 1865).

[7] Patzen (A. 4) 28. [8] Eckstein (A. 2) LVI. [9] Smith (A. 2) 251.

[10] Vgl. A. S. Skinner, Adam Smith: Philosophy and Science, in: Scottish Journal of Political Economy 19 (1972) 307–319; dt. Übersetzung in: Ethik, Wirtschaft u. Staat, hg. v. H. C. Recktenwald (Darmstadt 1985) 289–314.

[11] Vgl. C. v. Villiez, Sympathetische Unparteilichkeit: Adam Smiths moralischer Kontextualismus, in: Adam Smith als Moralphilosoph, hg. v. C. Fricke u. H.-P. Schütt (Berlin 2005) 64–87, bes. 68–74.

[12] Vgl. E. Tugendhat, Vorlesungen über Ethik (Frankfurt 1993) 282–309 (Vorlesung 15).

[13] Ebd. 295 (Hervorhebung im Original).

[14] Vgl. Smith (A. 1) 16. [15] Ebd.

[16] Vgl. K. Graf Ballestrem, Adam Smith (München 2001) 145f.

[17] Vgl. Smith (A. 1) 17. [18] Ballestrem (A. 16) 146. [19] Vgl. bes. Smith (A. 2) 199f.

[20] Vgl. dazu z.B. H. C. Recktenwald, Adam Smith, in: J. Starbatty, Klassiker des ökonomischen Denkens, Bd. 1 (München 1989) 134–155, bes. 139–143, oder Patzen (A. 4) 44–47.

[21] Smith (A. 2) 265. [22] Smith (A. 1) 662.

Sigrid Müller – Michael Rosenberger – Walter Schaupp – Werner Wolbert

Ethikkodex professioneller Seelsorger

Bei einem Treffen der österreichischen Moraltheologen und Moraltheologinnen kam die Frage auf, was den jungen Menschen als Berufsethos für seelsorgliche Berufe mitgegeben werden könne. Diese Frage löste eine intensive Diskussion aus. Es gibt Kodizes und Leitlinien seelsorglichen Handelns in Hülle und Fülle, doch richten sie ihren Fokus bisher allesamt auf die fachliche („handwerkliche") Qualität und nicht auf das Ethos. Ebenso gibt es Ethikkodizes für alle möglichen Berufsgruppen. Einzig die professionellen Seelsorgerinnen und Seelsorger besitzen keinen Ethikkodex im umfassenden Sinn. Deshalb haben wir uns an den Versuch gewagt, analog zu den Ethikkodizes anderer Berufsgruppen einen solchen Kodex für professionelle Seelsorgerinnen und Seelsorger zu entwerfen.

Diesen Kodex legen wir nachfolgend allen Personen in der professionellen Seelsorge vor. Wir möchten sie damit zur kollegialen Diskussion über ihr vorhandenes Berufsethos anregen. Ebenso ist es uns ein Anliegen, die moraltheologische Auseinandersetzung mit dem Thema einer pastoralen Berufsethik anzustoßen. Es sollte die Zeit kommen, in der sich alle professionell in der Seelsorge Tätigen im Rahmen der Ausbildung mit diesem Thema auseinandersetzen müssen.

I. Präambel

Als Gottes Ebenbild im Lebenshaus der Schöpfung ist der Mensch gerufen, diese Welt als treuhänderischer Verwalter Gottes zu gestalten, sie zu bebauen und zu behüten und dafür zu sorgen, daß alle Geschöpfe in Frieden und Gerechtigkeit das Leben miteinander teilen (Gen 1–2). Diese Berufung trifft den Menschen insbesondere in der Verwirklichung und Ausübung des Berufs, den er ergriffen hat. Hier ist sein erster und vornehmster, wenn auch nicht einziger Platz, Welt zu gestalten.

Jedoch ist der Mensch ein schwaches, irrendes und verführbares Wesen. Für die rechte Verwirklichung seiner Berufung braucht er daher ethische Orientierung und gemeinschaftliche Unterstützung. Nur im gemeinsamen Mühen und im wechselseitigen kritischen Begleiten können Menschen dem Ziel ihrer Berufung dauerhaft näherkommen. Das gilt insbesondere im Blick auf die Gemeinschaft der Kolleginnen und Kollegen des gleichen Berufsstands. Deshalb haben viele Stände im Lauf der Geschichte berufsethische Normen oder Kodizes entwickelt, auf die sie sich

verständigen und verpflichten und deren Verletzung sie gegebenenfalls auch ahnden.

Die Kirche versteht sich als pilgerndes Gottesvolk auf Erden – unterwegs mit allen Menschen guten Willens, um diese Welt menschlicher, friedlicher, gerechter zu machen (GS 1). Als von Gott erwählte und geliebte Gemeinschaft ist die Kirche heilig. Aber als schwache Menschen können ihre Glieder, auch ihre Amtsträger, irren und sündigen. Pastorales Handeln weiß sich von Gottes Gnade getragen und erfüllt, doch es ist und bleibt fehlbar – auch und gerade moralisch. Denn je größer die Aufgabe, um so größer die Versuchungen. Professionelle Seelsorgerinnen und Seelsorger sind daher der Aufgabe ethischer Normierungen ihres beruflichen Handelns nicht enthoben, sondern gerade um der Heiligkeit der Kirche willen gerufen, sich eine Berufsethik zu geben und deren Umsetzung mit höchster Sorgfalt anzustreben.

Zwar besitzt die Kirche ein Gesetzeskorpus, in dem einige herausragende berufsethische Aspekte seelsorglichen Handelns gesetzlich geregelt werden. Aber wie im weltlichen Bereich auch deckt das allgemeine Gesetz nicht den gesamten Bereich eines spezifischen Standesethos ab. Im Sinn des Subsidiaritätsprinzips (QA 79) wäre das auch gar nicht sinnvoll. Vielmehr soll das allgemeine (Kirchen-)Gesetz nur den Rahmen abstecken, innerhalb dessen sich ergänzend und konkretisierend Berufskodizes bilden, die sich die Berufsgruppen in ihrer Eigenständigkeit und Eigenverantwortlichkeit selber geben. Sie tun dies mit der Zielsetzung einer klaren berufsethischen Orientierung, der Etablierung einer Plattform kollegialer ethischer Verständigung und dem Anstoßen einer ständigen Weiterentwicklung des individuellen und gemeinschaftlichen Berufsethos.

Diesen Kodex gibt sich die *Berufsgruppe der professionellen Seelsorgerinnen und Seelsorger*. Sie verpflichtet all ihre Mitglieder auf die darin aufgeführten Grundhaltungen und Normen. Im Konfliktfall werden ihre gewählten Vertreterinnen und Vertreter ermutigt und autorisiert, Maßnahmen zur Einhaltung des Kodex zu ergreifen und auf schwerwiegende Verstöße zu reagieren.

II. Begriff und Selbstverständnis professioneller Seelsorge

Eine klare Abgrenzung des Profils einer Berufsgruppe erfordert einen ebenso klaren Begriff ihres Berufs. Im folgenden wird daher unter Seelsorge das verstanden, was das Zweite Vatikanische Konzil formuliert: Den Menschen in „Freude und Hoffnung, Trauer und Angst" beistehen, sie begleiten und in eine je größere Fülle des Lebens führen (GS 1). Seelsorge in diesem (bewußt enger gefaßten) Sinn ist primär Hirtendienst. – Wo Menschen im Namen der Kirche lehren, wo sie Einrichtungen der Kirche leiten und verwalten, mag das mittelbar und in einem weiten Sinn ebenfalls seelsorgliches Tun sein. Da solches Tun aber von ganz anderen ethischen

Problemen und Herausforderungen gekennzeichnet ist, soll es im folgenden bewußt ausgeklammert werden. Hier geht es um Seelsorge im unmittelbaren und engen Sinn.

Auch „ehrenamtliche" oder „nebenamtliche" Tätigkeiten mögen seelsorglichen Charakter im eben beschriebenen Sinn haben. Doch wendet sich der Kodex nur an jene Personen, für die die seelsorgliche Arbeit ihre Profession, ihr „Hauptberuf" (oder ein Teil ihres Hauptberufs) ist. Nicht immer muß das jener Beruf sein, aus dem sie ihren Lebensunterhalt beziehen. Es muß aber der Beruf sein, für den sie den Hauptanteil ihrer Zeit und Energie, ihrer Kreativität und Hingabe einsetzen und aus dem sie jenseits von Familie und Freundeskreis den Großteil ihrer Sinnerfüllung ziehen. Denn nur wenn dies der Fall ist, können und müssen höchste ethische Ansprüche an sie gestellt werden. Je professioneller jemand einen Beruf ausübt, um so höheren Anforderungen muß er genügen.

Die Beschränkung der Zielgruppe auf professionelle Seelsorgerinnen und Seelsorger bedeutet keine absolute Exklusivität. Auch nichtprofessionelle Seelsorgerinnen und Seelsorger können darin wichtige Orientierungen finden. Ebenso können kirchliche Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter in anderen kirchlichen Aufgabenfeldern aus diesem Kodex wertvolle Impulse ziehen. Sie werden aber teilweise andere, ihrem Aufgabengebiet besser angemessene Normen und Orientierungen brauchen.

III. Grundhaltungen professioneller Seelsorge – Tugendethik

Als Seelsorgerinnen und Seelsorger sind wir wie alle Getauften zur Heiligkeit und Vollkommenheit in Glauben, Hoffnung und Liebe berufen (LG 39). Diese Berufung bindet uns ein in die Gemeinschaft der Kirche, in der wir uns gegenseitig stärken und beschenken. Wir Seelsorgerinnen und Seelsorger sind daher nicht nur Gebende, sondern zuallererst Empfangende. Gleichwohl wollen wir die Berufung zur Vollkommenheit besonders ernst nehmen, denn der erste und wichtigste seelsorgliche Dienst ist das vorbildhafte Mühen im *Glauben, Hoffen und Lieben*. Ein fester, durch Zweifel und Schwierigkeiten gereifter Glauben, eine starke, durch Rückschläge gewachsene Hoffnung und eine leidenschaftliche, hingabefähige Liebe zu Gott und allen Geschöpfen sollen uns in der Nachfolge Jesu Christi immer tiefer prägen. Hätten wir diese drei Grundhaltungen nicht, wäre unser seelsorglicher Dienst fruchtlos und hohl (1 Kor 13).

Die drei sogenannten theologischen Tugenden werden begleitet von den vier Kardinaltugenden: *Besonnenheit* (Klugheit) und *Klarheit* (Tapferkeit), *Maßhaltung* und *Gerechtigkeit* sollen die leitenden Grundhaltungen unseres Lebens und Dienstes sein. Wir wollen sie im Leben und in der geistlichen wie pastoralen Aus- und Weiterbildung einüben und darauf achten, daß wir uns im alltäglichen seelsorglichen Handeln treu an ihnen orientieren.

Darüber hinaus wollen wir uns um jene Haltungen besonders bemühen, die für unseren Beruf als Seelsorgerinnen und Seelsorger besondere Bedeutung haben (Standestugenden): *Vertrauenswürdigkeit, Diskretion, Integrität, Loyalität* und *Professionalität*. Wir wollen uns regelmäßig selbstkritisch prüfen, ob wir ihnen gerecht werden. Im kollegialen Austausch, in der geistlichen Begleitung und in der Supervision wollen wir uns von anderen sagen lassen, wo wir hinter ihrer Verwirklichung zurückbleiben. An auftretenden Defiziten wollen wir geduldig arbeiten – in der Hoffnung, daß Gott das gute Werk vollendet, das er in uns begonnen hat.

IV. Leitlinien für einzelne Aufgabenbereiche – Normethik

Seelsorge umfaßt viele Aufgabenfelder und Tätigkeitsbereiche. Im Wissen um deren vielschichtige Verschränkung und um die notwendige Beschränkung auf die Hauptfelder geben wir uns im folgenden Richtlinien für unser Handeln. Wir blicken dabei auf die Verantwortung für das eigene Wohlergehen, für die eigenen beruflichen Kompetenzen, für die beruflichen Beziehungen, für den Umgang mit Macht, für den Umgang mit kirchlichem Besitz und Geld, für den Umgang mit Sexualität und emotionaler Nähe, für den Umgang mit vertraulichem Wissen.

Verantwortung für das eigene Wohlergehen

Seelsorge als Dienst am Nächsten schließt Verantwortung für sich selbst nicht aus, sondern ein – und das an allererster Stelle. Wer nicht für das eigene psychische und physische Wohlergehen sorgt, kann sich nicht wirksam um andere sorgen.

Wir bemühen uns um physische und emotionale Gesundheit durch geeignete Ernährung und angemessenen Schlaf, Bewegung, freie Tage und Ferien, durch die Pflege von Freundschaften außerhalb unserer pastoralen Beziehungen und durch Vorsicht gegenüber dem Mißbrauch von Alkohol und Drogen, übermäßigem Fernseh- oder Internetkonsum und der Arbeitssucht (*workoholism*). Wir bemühen uns um eine Zeiteinteilung gemäß den Prioritäten unseres Dienstes. Für die Verheirateten darf die Familie, für die Unverheirateten der Freundeskreis bzw. die Gemeinschaft im Presbyterium oder Orden nicht zur Nebensache werden. Wir bemühen uns um ein Zeitmanagement zwischen Selbstausbeutung und Dienst nach Vorschrift und um eine rechte Balance zwischen Arbeit und Erholung.

Wir bemühen uns um eine lebendige Spiritualität, indem wir eine reguläre Disziplin reflektierenden Lesens, privaten und öffentlichen Gebets, spiritueller Anleitung und anderer Praktiken befolgen, die unsere Aufmerksamkeit gegenüber Gott stärken. Wir bemühen uns um moralische Integrität, um Übereinstimmung von Reden, Denken und Handeln. Wir suchen die Teilnahme in einer vertraulichen

und unterstützenden Gemeinschaft von Kolleginnen und Kollegen und Freundinnen und Freunden, um Rat und Unterstützung für unsere Visionen und unsere Werte zu bekommen. Wir bemühen uns um die richtige Berufseinstellung. Diese beinhaltet unter anderem die Bejahung der pastoralen Arbeit und ihrer Verankerung in der Kirche, das Meiden von Resignation und Rigorismus, die Fähigkeit und den Willen loszulassen (z.B. bei Stellenwechsel oder Pensionierung). Wir vermeiden eine Totalidentifikation mit dem Beruf, die eine distanzierte Selbstreflexion ausschließt.

Verantwortung für die eigenen beruflichen Kompetenzen

Kompetenzen sind einerseits die Fähigkeiten und das Wissen, welche eine Person benötigt und sich aneignen muß, um den spezifischen Herausforderungen ihres Berufs gerecht werden zu können und den entsprechenden Anforderungen gewachsen zu sein (Fähigkeitskompetenzen). Kompetenzen sind andererseits Verantwortungsbereiche, die man als professionelle Seelsorgerin bzw. als professioneller Seelsorger übertragen bekommt, um in ihnen eigenverantwortlich wirken zu können (Zuständigkeitskompetenzen).

Im Hinblick auf professionelle Seelsorge müssen drei Kategorien von Kompetenzen unterschieden werden: erstens die humanen Grundkompetenzen, zu denen unter anderem die Selbstkompetenz (Umgang mit sich selbst, Selbstorganisation) und die personal-kommunikativen Kompetenzen (Umgang mit Menschen, Empathiefähigkeit u.a.) gehören; zweitens die spirituell-gläubigen Kompetenzen (persönliche Fähigkeiten des Glaubens und Betens); drittens die berufsspezifischen Fachkompetenzen (z.B. Führungskompetenz, organisatorische Kompetenz, liturgische oder exegetische Kompetenz). Professionelle Seelsorge braucht Kompetenzen in allen dieser drei Kategorien.

1. Wir anerkennen, daß es für die eigene berufliche Zufriedenheit entscheidend ist, sich der eigenen Kompetenzen bewußt zu werden, sie zu entwickeln und sie richtig einzusetzen. Kontinuierliches theologisches Studium und beständige pastorale Fortbildung sind dafür unabdingbar. Wir schulden sie all jenen, für die wir als pastoral Handelnde da sein möchten. Wir wollen dazu beitragen, daß unsere Fähigkeiten möglichst den uns übertragenen Zuständigkeiten entsprechen.
2. Wir wollen uns der Grenzen der eigenen Kompetenzen bewußt bleiben und bereit sein, Menschen von anderer Seite kompetente Hilfe zuteil werden zu lassen, sobald dies nötig ist (z.B. Personen an professionelle psychologische oder psychotherapeutische Beratung zu verweisen). Pastorales Handeln kann dort, wo wir keine ausreichenden Kompetenzen besitzen, mehr schaden als nützen.
3. Persönliche Frömmigkeit und spirituelle Tiefe dürfen den Blick für die Notwendigkeit einzelner Fachkompetenzen, aber vor allem auch der sozial-kommuni-

kativen Kompetenzen nicht trüben. Umgekehrt wollen wir Sorge dafür tragen, daß unsere menschlichen Kompetenzen und Fachkompetenzen in spirituelle Grundhaltungen eingebettet bleiben und von diesen durchdrungen werden. Ansonsten wird aus professioneller Seelsorge beliebig austauschbare pastorale Technik.

4. Wir wollen besonders darauf achten, daß im Lauf unseres beruflichen Lebens die sozial-kommunikativen Kompetenzen gegenüber den spezifisch-fachlichen Herausforderungen nicht verkümmern. Der pastorale Beruf fordert uns dazu heraus, uns im Wissen um die allen Menschen entgegenkommende Liebe Gottes immer wieder neu auf Menschen einzulassen.

5. Wir sind bereit, uns immer wieder aktiv der Kritik anderer zu stellen, um auf Schwächen und Defizite in unserer eigenen Arbeit aufmerksam zu werden und unsere berufliche Praxis dem Blick von erfahrenen Kollegen auszusetzen (Supervision).

6. Bewußt wollen wir unser eigenes Können und unsere eigenen pastoralen Ziele in das größere Ganze übergeordneter pastoraler Einheiten (Pfarrei, Krankenhaus usw.) einordnen und von dort her reflektieren.

7. In all unserem seelsorglichen Tun wollen wir mit größtmöglicher Sorgfalt vorgehen. Je gewichtiger die Folgen unseres Handelns oder Unterlassens sein können, um so mehr ist diese Sorgfalt von uns gefordert.

Verantwortung für die beruflichen Beziehungen

Seelsorge ist Dienst an der Einheit der Kirche. Sie soll Menschen im Namen Jesu zusammenführen und Gemeinde aufbauen (1 Kor 14,12). Dafür bedarf es einer Kultur der wechselseitigen Wertschätzung und Anerkennung. Wir Seelsorgerinnen und Seelsorger wollen die ersten sein, die diese Kultur leben und fördern. Um Gemeinde aufzubauen, braucht es aber auch den uneigennützigen Einsatz der einzelnen. Verfügbarkeit und Dienst-Bereitschaft sollen daher selbstverständliche Kennzeichen unserer Arbeit mit und für die Menschen sein.

Seelsorge ist aber auch Dienst an der Welt. Die Kirche soll für alle Welt Zeichen und Werkzeug des Heils sein (LG 1). Mit allen Menschen guten Willens soll sie uneigennützig zum Wohl der Schöpfung zusammenarbeiten (GS 21). Wir wollen allen außerkirchlichen Einrichtungen und Bewegungen mit Offenheit und Kompromißfähigkeit begegnen.

1. Die Residenzpflicht ist uns keine ungebührliche Last und Einschränkung, sondern ein Zeichen unserer freien Bindung an den konkreten Aufgabenbereich, der uns anvertraut ist. Dort wollen wir den Menschen in Freud und Leid nahe sein. Sie sollen unsere Nähe spüren und sich auf uns verlassen können.

2. Gegenüber den uns ehrenamtlich oder hauptamtlich Unterstellten wollen wir auf eine Mitarbeiterführung achten, die den geltenden Maßstäben gerecht wird. Die

Fürsorgepflicht für diese Menschen mahnt uns, auf ihr Wohlergehen und ihre physische wie psychische Gesundheit zu achten und sie nicht zu überfordern. Sofern wir dafür zuständig sind, werden wir auch die finanzielle Verantwortung für unterstellte Personen sorgfältig und weitblickend wahrnehmen (bei Ehrenamtlichen: Kostenerstattungen, Versicherungsschutz usw.; bei Hauptamtlichen: Gehalt, Sozial- und Rentenversicherung usw.).

3. Unseren gleichgestellten Kolleginnen und Kollegen bzw. den in einem Team gleichberechtigten Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter wollen wir mit aufrichtiger Kooperationsbereitschaft, Teamgeist, Kollegialität und Geschwisterlichkeit begegnen. Wo immer ein Gremium Verantwortung trägt, wollen wir in ihm gemeinsam nach dem richtigen Weg suchen und diesen dann auch in Solidarität miteinander gehen. Auch wenn wir einer Mehrheitsentscheidung persönlich nicht zustimmen können, werden wir sie mittragen, solange sie nicht eindeutig gegen unser Gewissen verstößt. Zur Kollegialität gehört auch die Sorge um die Kolleginnen und Kollegen. Wenn wir überzeugt sind, daß sie in ihrem pastoralen Wirken eine falsche Richtung einschlagen, werden wir ihnen diskret und respektvoll unsere Bedenken mitteilen (*correctio fraterna*).

4. Unseren Dienstvorgesetzten, insbesondere dem Bischof und dem Papst, begegnen wir mit Respekt vor der Person und mit Gehorsam gegenüber ihren Entscheidungen. Wir sind ihnen loyal verbunden in der Gemeinschaft der einen Kirche. Die Verfügbarkeit für eine neue oder zusätzliche Aufgabe – so weit diese uns nicht eindeutig überfordert – ist der Prüfstein unseres guten Willens. Das (Kirchen-)Recht werden wir als die uns vorgegebene Rahmenordnung achten und befolgen. Zugleich verstehen wir unseren Gehorsam nicht als blinden Gehorsam, sondern als ein gemeinsames Hören auf das, „was der Geist den Gemeinden sagt" (Offb 2f.). Ein diskretes und respektvolles, aber klares Widersprechen gegenüber den Oberen kann daher geboten sein. Das offene Zuwiderhandeln gegen gesetzte Normen wird hingegen nur der äußerste Fall sein, wenn das Gewissen dies zweifelsfrei befiehlt.

5. Die amtlichen Beziehungen zu nichtkirchlichen Institutionen wollen wir sorgsam pflegen und weiterentwickeln. Besonders zu staatlichen Stellen und zu Vereinigungen im Dienst am Menschen und an der Schöpfung (Nichtregierungsorganisationen) wollen wir ein vertrauensvolles Verhältnis aufbauen. Wo dem Mißverständnisse und Konflikte der Vergangenheit entgegenstehen, wollen wir diese bestmöglich abbauen. Kirchliche Eigennützigkeit soll kein Motiv unserer Zusammenarbeit sein. Unser Ziel ist es, durch optimale Kooperation das Wohlergehen aller heute und künftig lebenden Geschöpfe zu befördern.

6. Treten in irgendeiner der genannten Beziehungen Konflikte auf, die wir nicht selber lösen können, sind wir offen für Konfliktmanagement und Mediation durch professionelle Dritte. Von unserer Seite her wollen wir die Bereitschaft aufbringen, moralische Schuld oder professionelle Fehler einzugestehen und um Vergebung zu

bitten. Wir vertrauen darauf, daß uns dies letztlich am ehesten Verständnis und Akzeptanz der Betroffenen bringt und einen Neuanfang im Namen Jesu ermöglicht.

Verantwortung für den Umgang mit Macht

Leitungsfunktionen haben immer mit der Übertragung und Ausübung von Macht zu tun, sei sie geistlicher oder kirchenpolitischer Art. Macht ausüben aber bedeutet im christlichen Sinn immer, Verantwortung zu tragen. Macht ist kein Selbstzweck und darf daher nur gebraucht, nicht aber mißbraucht werden.

1. Wir nehmen die uns übertragene Macht an und gebrauchen sie in Verantwortung für die und vor der Aufgabe, mit der sie verbunden ist. Dazu suchen wir die rechte Mitte zwischen Eigenmächtigkeit (Willkür, Machtmißbrauch) und Verantwortungsscheu (nichts entscheiden wollen, sich hinter anderen Instanzen verstecken, nicht zu Entscheidungen stehen).
2. Wir gebrauchen Macht im Sinn von Leitungsverantwortung so, daß sie für das Gelingen des Gemeindelebens förderlich ist. Wir streben eine möglichst hohe Beteiligung der Gemeindemitglieder in Entscheidungsprozessen an und sind bereit zu Kompromissen, wo sie nötig sind.
3. Wir teilen Macht mit anderen, insbesondere dort, wo haupt- wie ehrenamtliche Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter besondere Kompetenzen zeigen oder entwickeln können (Talente einsetzen). Dadurch schützen wir uns vor Machtkonzentration und Überlastung.
4. Wir sind uns bewußt, daß wir zwar die an uns delegierte Macht, nicht aber die Verantwortung für die uns übertragene Aufgabe weiterdelegieren können.
5. Wir gebrauchen spirituelle Macht im Kontext der seelsorgerlichen Begleitung und im sakramentalen Bereich so, daß wir sie in den Dienst der anderen Menschen stellen und sie einfühlsam auf ihrem je eigenen Weg mit Gott begleiten. Persönliche Konflikte und seelsorgerliche oder sakramentale Handlungen trennen wir streng, so daß es zu keinem Mißbrauch von Macht im spirituellen Bereich kommt (z.B. Verweigerung des Friedensgrußes aufgrund von persönlicher Abneigung; Diskriminierung von Menschen, die einen spirituellen Weg einschlagen, den man selbst nicht teilt; Aufdrängen der eigenen Spiritualität).
6. Erfahrungen der Ohnmacht nehmen wir an. Erfahrungen der Ohnmacht machen uns sensibel für den rechten Gebrauch von Macht und bewahren uns vor einer rücksichtslosen Machtausübung. Wir überprüfen sie im Gebet darauf, ob sie uns als Hinweis auf eine nötige Neuorientierung unseres Handelns oder der Strukturen in der Gemeinde dienen können.
7. Wir sehen nüchtern auf die Grenzen unserer Macht und gebrauchen sie in Bescheidenheit und in Achtung vor den Aufgaben, mit denen sie verbunden ist.

Verantwortung für den Umgang mit kirchlichem Geld und Besitz

Weil materielle Güter unweigerlich die Grundlage pastoraler und spiritueller Aktivitäten sind, ist der seriöse Umgang mit kirchlichem Geld und Besitz ein entscheidender Faktor unseres seelsorglichen Dienstes. Das bedeutet nicht nur einen Ausschluß jeder Selbstbereicherung, sondern ebenso jeder Unkorrektheit aus wohlwollenden Motiven.

1. Bei der treuhändischen Verwaltung kirchlicher bzw. pfarrlicher Gelder und Güter gehen wir mit höchster Sorgfalt vor. Alle Einnahmen und Ausgaben werden mit Beleg in einer genauen Rechnungslegung dokumentiert.
2. Unsere eigenen materiellen Ansprüche an die Kirche bzw. Pfarrei (z.B. bei der Renovierung eines Pfarrhauses oder beim Einrichten des Büros) werden das rechte Maß nicht überschreiten.
3. Die für fremde Zwecke eingenommenen Gelder werden wir korrekt zuordnen und in der Rechnungslegung ausweisen. Bei zweckgewidmeten Kollekten werden wir den Zuwendungszweck immer streng beachten und niemals umwidmen. Auch bei dringendem Bedarf werden wir aus dem Sozialtopf oder dem Jugendfonds keine anderen Aufgaben querfinanzieren.
4. Wir wollen mit Spendengeld oder mit kirchlichem Besitz nicht Macht ausüben. Deshalb werden Gelder oder kirchliche Güter nie „nach Gutsherrenart", sondern immer nach transparenten und gerechten Maßstäben verteilt bzw. zur Nutzung überlassen. Schlüssel für kirchliche Räume werden all jenen gegeben, die diese Räume für kirchliche Aufgaben brauchen.
5. Nach Möglichkeit werden wir in den Fällen großzügig sein, wo Hilfe oder Unterstützung dringend notwendig erscheinen.
6. Indem wir jeder Korruption widersagen und eine innere Festigkeit erstreben, wollen wir spirituell wachsen in Treue und Unbestechlichkeit.
7. Im Umgang mit kirchlichen Geldern und Gütern achten wir auch darauf, daß nicht Gewinnmaximierung und Gruppenegoismus an erster Stelle stehen, sondern die Verantwortung für Frieden, Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung. Faire Preise für Produkte aus der Region wie aus der Einen Welt, gerechte Produktionsbedingungen und ökologische Standards sollen oberste Kriterien für Geldanlagen sowie Einkauf und Nutzung von Gütern sein.

Verantwortung für den Umgang mit Sexualität und emotionaler Nähe

Sexualität gehört zu jedem Menschen, und jeder Mensch bedarf in seinem Leben emotionaler Nähe. Im Zusammenspiel von Gefühlen, Bedürfnissen und ihrem körperlichen Ausdruck ist jedoch eine besondere Klarheit nötig, um Mißverständnisse zu vermeiden und einen vorbehaltlosen Umgang miteinander zu ermöglichen.

1. Wir nehmen unsere eigene Sexualität wie die anderer Menschen an und berücksichtigen sie im Umgang miteinander.
2. Wir sind aufmerksam auf die eigenen Regungen und Wünsche. Dazu bemühen wir uns um eine ehrliche Selbsterkenntnis. Nehmen die eigenen Regungen und Wünsche ein Maß an, das wir nicht mehr verantwortlich bewältigen können, suchen wir kompetenten Rat.
3. Wir halten eine freundliche, aber klare Distanz und vermeiden Doppeldeutigkeiten in Worten und Handlungen. Wir achten auf eigene unbewußte und unbeabsichtigte Signale und auf die der uns Anvertrauten. Im Zweifel halten wir Distanz und prüfen uns redlich.
4. Wir nähern uns niemals sexuell den uns pastoral Anvertrauten und geben sexuellem Begehren insbesondere von Menschen, die zu uns in einem Vertrauens- und Abhängigkeitsverhältnis stehen, nicht nach. Wir sind bereit, bewußt Grenzen zu setzen und ihre Beachtung einzufordern. Wo wir diese Grenzen nicht aus eigener Kraft sichern können, nehmen wir die Hilfe Dritter in Anspruch.
5. Auf Bemühungen um besondere emotionale Nähe, die sich auch indirekt ausdrücken können (z.B. häufige Besuche oder Einladungen nach Hause, Suche nach Familienersatz) reagieren wir mit der gebotenen Zurückhaltung. Wo es möglich ist, untersuchen wir diese auf ihre Hintergründe und bemühen uns um eine sachgerechte Lösung. Wo nötig, ziehen wir die persönliche oder professionelle Hilfe anderer hinzu (Familienberatung, Besuchsdienste usw.).
6. Wir bemühen uns durch angemessene Aufmerksamkeit und den verantwortungsvollen Einsatz von Personal, sexuellem Mißbrauch von Kindern und Jugendlichen vorzubeugen.
7. Wir achten und pflegen einen eigenen Freundes- und Familienkreis und suchen Freizeitaktivitäten (Sport, Kultur, Kunst, Beteiligung am gesellschaftlichen Leben usw.), die uns erfüllen. Dadurch bemühen wir uns, daß die aus unserer Sexualität entspringende Energie zum eigenen Wohl genutzt wird und unser Bedürfnis nach Nähe, Anerkennung, Geborgenheit und innerer Zufriedenheit in hohem Grad und in verantwortlicher Weise außerhalb der dienstlichen Beziehungen erfüllt wird.

Verantwortung für den Umgang mit vertraulichem Wissen

Die Intimität und Privatsphäre einer Person zu achten ist Ausdruck des Respekts vor ihrer Würde und Voraussetzung einer freien und ungehinderten Entfaltung ihrer Persönlichkeit. Um wirksame Hilfe erhalten zu können, müssen Personen anderen oft ein Wissen anvertrauen, mit dem vertraulich umgegangen werden muß. Dies betrifft nicht nur die Beichte, die besonders geschützt ist, sondern vielfältige andere und analoge Situationen. Verletzungen der Vertraulichkeit verletzen die

Würde der Person, zerstören, wenn sie bekannt werden, das Vertrauensverhältnis und können schwere nachteilige Folgen für die betreffende Person haben.

Der pastorale Dienst umfaßt eine Vielfalt an Begegnungen und Gesprächen. In vielen Situationen ist von vornherein klar, daß alle gewonnenen Informationen vertraulich zu behandeln sind (Beichte, Beratungssituationen, geistliche Begleitung). In anderen bedarf es eines wachen und aufmerksamen Gespürs, sich des vertraulichen Charakters bestimmter Informationen bewußt zu werden und diesen zu achten (z.B. informelle Gespräche im Rahmen der Sakramentenpastoral).

1. Immer, wenn wir über Dritte sprechen, wollen wir aufmerksam für mögliche nachteilige Folgen weitergegebener Informationen für die Betroffenen bleiben. Von Geschwätzigkeit und dem unbedachten Ausplaudern vertraulicher Informationen aus Geltungssucht halten wir uns strikt fern.

2. Als in der Pastoral tätige Personen tragen wir Verantwortung für die entsprechende Rahmenbedingungen wie zum Beispiel geschlossene Räume, Verschluß vertraulicher Aufzeichnungen usw.

3. Der pastorale Dienst erfordert den Austausch von Informationen innerhalb des pastoralen Teams. Wir wollen diesen Kreis klar definieren und Wissen innerhalb dieses Kreises schützen und nicht nach außen dringen lassen. Wir wollen Wissen auch im Rahmen von Supervision nur geschützt weitergeben.

4. Sensible Informationen wollen wir ansonsten nur mit Zustimmung der Betroffenen weiterverwenden. Wenn irgend möglich, sollte solches Wissen nur anonymisiert weitergegeben werden.

5. Wir sind uns bewußt, daß bestimmte pastorale Aufgaben zu Konflikten bezüglich der Vertraulichkeit führen können (z.B. *forum internum* und *externum* in der Priesterausbildung). Solche Rollenkonflikte wollen wir möglichst von vornherein meiden.

6. Wenn akuter und schwerer Schaden für Dritte oder akute Gefahr für die betreffende Person selbst droht (z.B. Suizidgefährdung), kann die überlegte und begrenzte Offenlegung von Wissen notwendig werden.

7. Unbeschadet des Beicht- und Amtsgeheimnisses wollen wir uns als in der Pastoral Tätige in keiner Weise an der Verschleierung kriminellen Handelns beteiligen (z.B. wenn es um sexuellen Mißbrauch geht). Der Schutz von Tätern und das Ansehen von Institutionen – auch der Institution Kirche – dürfen nicht über dem Schutz und der notwendigen Sorge für Opfer stehen.

V. Abschließende Bemerkungen

„Wenn nicht der Herr das Haus baut, müht sich jeder umsonst, der daran baut" (Ps 127,1). Wir bitten daher Gott um seinen Geist, der uns das rechte Verständnis die-

ser ethischen Orientierungen gibt und uns in unserem professionellen seelsorglichen Handeln leitet und stärkt.

Ein Kodex lebt davon, daß er mit Leben erfüllt wird. Wir wollen daher in unserer Berufsgruppe im lebendigen Austausch über die hier vorgelegten Orientierungen und Richtlinien bleiben. Wir wollen uns gegenseitig Rat und Bestärkung geben in dem festen Bemühen, sie im beruflichen Alltag umzusetzen. Außerdem wollen wir beständig im Gespräch bleiben, um diesen Kodex weiterzuentwickeln und ihn im Hören auf das Evangelium den je neuen Herausforderungen der Seelsorge anzupassen.

Diesen Kodex hat sich die Berufsgruppe der professionellen Seelsorgerinnen und Seelsorger in ihrer Verantwortung vor Gott und den Menschen und in Beachtung der kirchlichen Lehren und Gesetze gegeben. Sie erwartet keine offizielle Stellungnahme oder Autorisierung der kirchlichen Oberen, zählt aber auf deren Wohlwollen, die Charismen ihrer Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter im Sinn des Dienstes am Aufbau der Gemeinde zu stärken und zu fördern.

Michael Braun

Vokabular der Erinnerungen

Zum 100. Geburtstag von Hilde Domin

Die „Enzensbergersche Konstante“[1], die besagt, daß jeder Gedichtband, gleichviel ob in Rußland oder in Island, eine empirisch ermittelbare Zahl von Lesern hat (nämlich +/– 1354), wird von Hilde Domins lyrischem Werk mühelos übertroffen. Von ihrem ersten Lyrikband wurden 33000 Exemplare verkauft, von den „Gesammelten Gedichten“ (bis 2004) weit über 20000. Damit hat Hilde Domin (1909–2006) ihren Nachruhm bereits zu Lebzeiten gesichert. Ulla Hahn hebt hervor, daß ihre „leichten Worte immer Gewicht“ haben, das „Gewicht gelebten Lebens“ (VE 174). Für Manès Sperber ist sie eine „Dichterin des Wesentlichen“, die antritt, die „Botschaft einer wunderbar schöpferischen und abscheulich zerstörerischen Epoche“ zu verkünden (VE 160, 162). Für Reiner Kunze war sie „einer der solidarischsten Menschen“, denen er zeit seines Lebens begegnet ist[2]. Und Marcel Reich-Ranicki hält „Hilde Domins Poesie in deutscher Sprache (für) einmalig“, weil sie sich „durch enorme Klarheit, enorme Entschiedenheit und enorme Unabhängigkeit bewährt“ (VE 183).

Biographie im Zeichen von Sprache und Exil

Hilde Domins Biographie[3] ist von vier Konstanten bestimmt: von ihrem zweifachen Geburtsdatum, von der Poetik einer wahrhaftigen Sprache, vom Judentum als Schicksalsgemeinschaft und von ihrem Doppellos von Exil und Rückkehr.

Nicht als Dichterin ging Hilde Domin ins Exil, aber sie wurde im Exil zur Dichterin. In dem Aufsatz „Unter Akrobaten und Vögeln“ (1964) bekennt sie:

> „Ich, H. D., bin erstaunlich jung. Ich kam erst 1951 auf die Welt. Weinend, wie jeder in diese Welt kommt. Es war nicht in Deutschland, obwohl Deutsch meine Muttersprache ist. Es wurde spanisch gesprochen, und der Garten vor dem Haus stand voller Kokospalmen … Meine Eltern waren tot, als ich auf die Welt kam. Meine Mutter war wenige Wochen zuvor gestorben“ (VN 34).

Hinter dieser Wendung von der Neugeburt des Künstlers steht keine exotische Metapher, sondern eine existentielle Lebenszäsur. Der Tod der Mutter, der die Tochter „entblößt“ (GG 120) und an den Rand des Selbstmords gebracht hat, ist ein

literarisches Schlüsselerlebnis. Das Schreiben von Gedichten befreite sie aus der Krise – mit der Folge einer ungewöhnlichen Produktivität. Die „ersten 150 oder 200 Gedichte" schrieb sie „sehr rasch hintereinander, zwischen Herbst 51 und Herbst 53". Gedichte schreiben wurde zum Lebens-Mittel im Wortsinn, „wie Atmen" (VN 37), eine Rettung durch und mit Sprache: „Im Schreiben ist Freiheit: die Befreiung vom Erlittenen und zugleich seine Bewahrung, im Schreiben wird es aufgehoben und weiterreichbar, ‚exemplarisch' gemacht" (GE 271).

Besiegelt wird Hilde Domins Heimkehr ins Wort mit der Änderung des Familiennamens: aus Hilde Palm, geborene Löwenstein, wurde Hilde Domin. Diesen Namen nahm sie auf Empfehlung Wolfgang Weyrauchs an, den sie unmittelbar nach ihrer Landung auf deutschem Boden in Bremerhaven traf. Die Abbreviatur ist „Berufungsname" und zugleich Hommage an ihr drittes Asylland, die Dominikanische Republik, in der sie von 1940 bis 1954 lebte. Die Namenswahl wird in dem Gedicht „Landen dürfen" als dichterische Landnahme erläutert: „Ich nannte mich / ich selber rief mich / mit dem Namen einer Insel / gerade als ich an Land ging" (GG 229).

Das reale Geburtsdatum hat eine kleine anekdotische Vorgeschichte. Im Jahr 1997 feierte Hilde Domin in Heidelberg ihren 85. Geburtstag; in dem aus diesem Anlaß erschienenen Materialienband „Vokabular der Erinnerungen" (1998) ist als Geburtsdatum noch der 27. Juli 1912 festgehalten (VE 187). Zwei Jahre später, 1999, wurde im Stuttgarter Neuen Schloß der 90. Geburtstag der Dichterin festlich begangen; nun war das Geburtsdatum auch offiziell korrigiert[4].

Köln, die „versunkene Stadt"

„Colonia me genuit" (Köln hat mich geboren), schreibt Hilde Domin in Anlehnung an den berühmten Satz Vergils („Mantua me genuit"). Ihre Kölner Kindheit hat sie in dem langen Aufsatz über „Meine Wohnungen" (1974) beschrieben, der bezeichnenderweise den Doppeltitel „Mis moradas" trägt – Reminiszenz daran, daß die späteren Wohnungen im spanischsprachigen Exil allesamt „Fluchtwohnungen, Zufluchtwohnungen" waren, mit „vier Türen, daraus zu fliehn"[5]. Die Kölner Wohnung in der Riehler Straße, die so groß war, daß die Kinder im Flur mit Rollschuhen laufen und Fahrrad fahren konnten, war eine „Wohnung der ‚temps perdu'", ein Erinnerungsort aus einer fernen Zeit, der sie beim Wiederbesuch Jahrzehnte später überwältigte[6]. Mit ihrem jüngeren Bruder verbrachte sie ihre Kinder- und Jugendjahre in einer Atmosphäre, in der sie „immer, ohne Angst, die Wahrheit sagen" (VN 12) durfte.

Das Gedicht „Köln" ist Domins poetische Hommage an ihre Geburtsstadt (GG 243):

Die versunkene Stadt
für mich
allein
versunken.

Ich schwimme
in diesen Straßen.
Andere gehn.

Die alten Häuser
haben neue große Türen
aus Glas.

Die Toten und ich
wir schwimmen
durch die neuen Türen
unserer alten Häuser.

Nach der Rückkehr ist die Vertrautheit mit der Heimatstadt, in der die Dichterin geboren und aufgewachsen ist, einer Erfahrung der Fremde gewichen. Im Fluß der Erinnerung verschwimmen die Grenzen zwischen der realen, im Krieg zerbombten und nach 1945 wieder aufgebauten Stadt und dem mythischen bzw. historischen Ort, von dem wir aus rheinländischem Sagengut (der versunkenen Stadt Gression) und aus der römischen Geschichte (Colonia Agrippinensis) wissen. Durch die Gleichzeitigkeit dieser Wahrnehmungsdimensionen wird es möglich, das Unvereinbare im Paradoxon zu vereinigen, so daß sich die Utopie einer Begegnung der Lebenden mit den „Toten" bietet, die „nie wieder heimkehren können, den im Exil, im Krieg, in den Lagern Umgekommenen" (AH 62).

Zu diesen Toten zählen auch Hilde Domins Eltern, die im Exil starben. Dem Vater, einem aus Düsseldorf stammenden Juristen, der von den Nazis aus dem Amt verstoßen und schimpflicherweise auf Lastwagen durch die Stadt gefahren worden war, gelang mit der Mutter, einer aus Frankfurt stammenden ausgebildeten Opernsängerin, rechtzeitig die Flucht über die belgische Grenze. Das mütterliche Temperament und der Gerechtigkeitssinn des Vaters, den sie als „Demokraten und Idealisten" (VN 23) bewunderte, lehrten sie die bürgerliche Tugend der „Zivil-Courage", jenen „Mut den kein Tier hat" (GG 335).

Aus Begeisterung für ihren Vater studierte Hilde Domin zunächst Jura; später wechselte sie zu den „Wissenschaften, die die Welt ‚verändern'" (AH 11). Sie studierte in Köln, Berlin und Heidelberg Nationalökonomie, Soziologie und Philosophie und lernte bei Karl Jaspers das Selbstvertrauen der Existenzphilosophie, bei Karl Mannheim die Selbstrelativierung der Position des „freischwebenden" Intellektuellen:

„Jaspers sieht das Sichauffangen im Scheitern und das Seiner-selber-Innewerden im Scheitern, also in der Grenzsituation. Das ist eine Sache, die habe ich gelebt ... Mannheim hat uns das Sich-selber-Relativieren beigebracht, d.h. die eigene Situation dauernd in Beziehung sehen zu der Gesamtsituation."[7]

Anders als ihre Lehrer, die sie eine Kassandra schalten, registrierte Hilde Domin schon früh die Zeichen des „hereinhängenden Unheils". Sie hörte während ihrer Berliner Studienzeit auf einer NS-Versammlung in der „Hasenheide" eine Rede Hitlers und erlebte bei den Reichstagswahlen am 31. Juli 1932 in Freiburg die aufgeputschte Stimmung, „als wäre alles schon entschieden, und alles sei verloren" (GA 340).

Exil auf Probe in Italien

Das Exil begann für Hilde Domin schon 1932, bevor es ihr durch die „Nürnberger Rassengesetze" aufgezwungen wurde. Sie hatte 1931 in Heidelberg den Archäologiestudenten Erwin Walter Palm (1910–1988) kennengelernt, den Gefährten ihres Lebens[8]. Die Studienreise nach Rom (1932) wurde unfreiwillig zur ersten Station ihres langjährigen Exils. Zunächst setzte Hilde Domin ihr Studium in Rom und dann in Florenz fort. 1935 promovierte sie mit einer Arbeit über „Pontanus als Vorläufer von Machiavelli" in Politikwissenschaft, verzichtete jedoch auf eine wissenschaftliche Laufbahn, um als Mitarbeiterin ihres Mannes dessen Studien zu unterstützen. 1936 heiratete sie ihn auf dem Kapitol in Rom.

Mit Erwin Walter Palm galt sie fortan als rassisch Verfolgte, obwohl ihr das Judentum aufgrund des assimilierten Elternhauses „ein unklarer, eben nicht gelebter Begriff" war (AH 65) und „keine Glaubensgemeinschaft" oder „Volkszugehörigkeit" bedeutete. Das Judentum ist für Domin keine gewachsene Lebenswelt, sondern eine von außen aufgezwungene, nicht wählbare „Schicksalsgemeinschaft", in die sie „hineingestoßen" worden ist, „ungefragt wie in das Leben selbst", vor der sie sich aber „nicht drücken" will, weil die menschliche Solidarität mit den Verfolgten unabdingbar zu ihrem „Credo" gehört (AH 66f.). Wie Hans Sahl (1902–1993) zählt sie sich zu der „endgültig letzten Generation deutsch-jüdischer Dichter", nach denen keine mehr kommen, die als Primärzeugen von der deutsch-jüdischen Emigration erzählen können: „Denn wir, die Überlebenden dieser Verfolgung, sind die Letzten in der deutschen Geschichte" (VN 120). Diese paradoxe Zugehörigkeit zum jüdischen Schicksal hat sie stets als „Zentnergewicht" (AH 60) erfahren, aber auch als eine persönliche und literarische „Quelle der Kraft": „Ich verdanke diesem aufgezwungenen Schicksal Erfahrungen, die mir sonst fremd geblieben wären. Extremerfahrungen. Ich bejahe sie" (AH 67f.).

Nach Hitlers Rombesuch 1938 und Mussolinis antisemitischem Rassendekret vom 7. September, gerade rechtzeitig vor der großen Verhaftungswelle Anfang

1939, entschlossen sich Hilde und Erwin Walter Palm, über Nacht nach Sizilien zu fliehen. Von dort aus emigrierten sie im Februar 1939 über Paris nach Südengland, wo sie Hilde Domins Eltern wiedersahen. Hilde Domin, die an einem College in Somerset als Sprachlehrerin Diplomatenkinder unterrichtete, schreibt über diese Station ihrer Sprachodyssee:

„In England lebten wir dreisprachig. Italienisch war unser beider Privatsprache. Es war so gut wie ein Geheimcode. Mit den Eltern sprachen wir deutsch. Und im übrigen bemühten wir uns ... um das Englische ... Überraschenderweise konnten wir ... von einem Tag zum andern fließend Englisch" (AH 27f.).

Doch aus Angst vor einer deutschen Invasion und vor verkappten Nazi-Spionen zeigte sich das Gastland ungastlich. Jüdische Flüchtlinge und Nazi-Sympathisanten wurden gemeinsam in Internierungslagern als sogenannte feindliche Ausländer eingesperrt[9]. Sogar Domins fast 70jähriger Vater wurde verhaftet und erst freigelassen, nachdem er ein Visum bekommen hatte. Die Eltern hatten ihr letztes Geld mit der Tochter geteilt, damit sie im Sommer 1940 mit ihrem Mann England verlassen konnte. Im „untersten Deck eines kleinen Dampfers" (AH 28) – Stefan Zweig reiste in der ersten Klasse desselben Schiffs – gelangte sie über Kanada und Jamaika nach Santo Domingo. Die Erfahrungen dieser sechswöchigen Suche nach einem Zufluchtsort dokumentiert das Gedicht „Graue Zeiten" (GG 340):

Menschen wie wir unter ihnen
fuhren auf Schiffen hin und her
und konnten nirgends landen

Menschen wie wir unter ihnen
durften nicht bleiben
und konnten nicht gehen

Menschen wie wir unter ihnen
standen an fremden Küsten
um Verzeihung bittend daß es uns gab.

Zweischneidiges Leben im „zweiten Paradies"

Die Ankunft der Palms auf der Karibikinsel Santo Domingo wurde beinahe durch ein polizeiliches Versehen vereitelt. Der Beamte in Jamaika, wo das Flüchtlingsschiff eintraf, verstand das Wort „for transshipment only" im Paß als Verbot, einen Fuß aufs Land zu setzen, und hielt die Flüchtlinge auf einem Munitionstransportschiff fest. In letzter Minute ermöglichte ein Bote des Gouverneurs den Flüchtenden das Betreten der Insel. Von dort aus flogen sie über Kuba nach Santo Domingo.

Auf dieser Insel am „Ende der Welt" (GA 56) endete ihre Odyssee. Es war eine exotische „Zuflucht am Rande" (VN 84), aber keineswegs das demokratische Land, als das es sich offiziell präsentierte. Der Diktator Rafael Trujillo Molina[10] war ein „furchterregender Lebensretter", Diktator und selbsternannter „Großer Wohltäter" in einer Person, der mit den Flüchtlingen aus Zentraleuropa ein ansehnliches Bildungssystem aufzubauen und „sein Land aufzuweißen" hoffte (VN 83), aber andersgesinnte politische oder kulturelle Zirkel brutal unterdrückte.

Ihren Mann, dessen Arbeiten sich als Pionierleistung auf dem Gebiet der spanisch-amerikanischen Kunstgeschichte erwiesen, unterstützte Hilde Domin bei der Übersetzung seiner zunächst italienischen, dann englischen Vorlesungen in die spanische Sprache. Daß Hilde Domin als Mitarbeiterin ihres Mannes und seit 1948 als Deutschlektorin an der Universität Santo Domingo die „Texte gewendet" hat „wie andere Kleider wenden" (VN 30), erwies sich als Glücksfall. Die Sprache wurde zum Katalysator der dichterischen und übersetzerischen Tätigkeit. Im Exil übersetzte sie mit ihrem Mann die Hauptautoren der spanischen Moderne[11]. „Gedichte lesend" machte sie sich „in dem fremden Lande, in der fremden Sprache ein wenig heimisch" (FP 37).

Über die Brücke der fremden Sprachen vergewisserte sich Hilde Domin der Muttersprache, des letzten unverfügbaren Besitzes, den ihr die Verfolger nicht nehmen konnten. Sie ging nicht so weit wie Paul Celan, der mit der „durch die tausend Finsternisse todbringender Rede" hindurchgegangenen Muttersprache als Mördersprache rang[12]. Aber sie legte großen Wert auf die Wahrhaftigkeit des Wortes und hielt den Verderb der Sprache mit Konfuzius für den Anfang des Verderbens der Menschen.

Domins längstes und autobiographischstes Gedicht, „Wen es trifft", markiert die Grenze zwischen Exil und Rückkehr. Es ist das letzte Gedicht, das sie vor ihrer Rückkehr nach Europa schrieb, entstanden im Oktober 1953 nahe der kanadischen Grenze; und es ist die „erste Anrede" an die, die dem „Überlebenden von Verfolgung begegnen" (FP 33). In suggestiven Bildketten spricht eine furchtlose „kleine Stimme". Sie setzt dem sklavischen Schicksal des Exilierten die Freiheit entgegen, „das Verschlingende beim Namen (zu) nennen / mit nichts als unserm Atem" (GG 240).

Diese Freiheit erlaubt es, das Wissen von Exil und Verfolgung zu dokumentieren, ohne es erklären zu müssen. Auf diese Weise hält „Wen es trifft" das Zeitzeugnis des Überlebenden im Gedicht fest. Es ist kein Holocaust-Gedicht, aber ein Gedicht über den Umgang mit der Erinnerung an Holocaust und Antisemitismus, das in eine ganze Reihe weiterer, längst noch nicht hinlänglich gedeuteter Gedichte gehört, beispielsweise „Es kommen keine nach uns" (1958) und „Von uns" (1961)[13]. Hilde Domin war sich bewußt, wie schwierig es ist, die individuellen Erfahrungen der letzten Zeitzeugengeneration von Exil und Holocaust denen weiterzugeben, die davon nur gehört und gelesen hatten. Um so wichtiger war es ihr, die verdichteten Erfahrungen vor allem an die jüngere Generation weiterzugeben. Die Brücke, die

ihre Gedichte vom Zeitzeugengedächtnis zum kollektiven literarischen Gedächtnis schlagen, wird getragen vom Sprachvertrauen auf eine wahrhaftige Erinnerung, die nichts verfälscht oder verkürzt.

Rückkehr aus dem Exil

Die Rückkehr nach Deutschland nach 22jährigem Exil war ein zehn Jahre währender Prozeß, der von zwei längeren Spanienaufenthalten unterbrochen wurde. Erstmals kehrten Domin und Palm im Frühjahr 1954 auf Einladung des Deutschen Akademischen Austauschdienstes (DAAD) zurück. Sie besuchten Hamburg, Berlin, Frankfurt und die Heimatstadt Köln. 1954/55 wohnte Hilde Domin mit ihrem Mann fast ein Jahr lang in München, wo sie nach 25 Jahren ihren Bruder wiedersah. Sie erkannte in dieser Zeit, daß sie „hier ein wenig mehr / als an andern Stätten / zuhaus" war (GG 16). Bei ihrem erneuten Deutschlandbesuch 1957 bereitete ihr die literarische Welt eine „euphorische Heimkehr" (VN 38). Die Titelmetapher des ersten Lyrikbandes „Nur eine Rose als Stütze" (1959) wurde von der Kritik als Vertrauensbeweis in die deutsche Sprache verstanden (VE 53–56). Auf dieses Wortvertrauen fällt jedoch der Schatten der mißbrauchten Sprache aus dem „Wörterbuch des Unmenschen"[14]. Die Rose als letzte „Stütze" ist auch die „Windrose der Qualen", die „Ghetto-Rose", die „Niemandsrose", von der Domins Schicksalsgeschwister Nelly Sachs und Paul Celan sprechen.

Als nahezu „einziger Rückkehrer unter den Lyrikern", wie Hilde Domin am 28. September 1966 an Nelly Sachs schreibt[15], kam sie als Botin der Versöhnung nach Deutschland zurück. Dafür steht ihr offenherziges Bekenntnis zur Bundesrepublik Deutschland, in der die deutsch-französische Versöhnung, die „Anbindung Deutschlands an Europa", die deutsch-israelische Begegnung zwischen Konrad Adenauer und David Ben Gurion sowie das Grundgesetz möglich wurden[16].

Doch trotz der Niederlassung in Heidelberg, wo Hilde Domin seit 1961 bis zu ihrem Tod lebte, blieb die Rückkehr in das „Land, in dem unsagbare Furchtbarkeiten unter dem Schweigen und Wegsehen aller geschehen waren", ein „Erlebnis von äußerster Zerbrechlichkeit" (AH 70). Das „Hier" (so der Titel des dritten Lyrikbandes, 1964) war nicht mehr, aber auch nicht weniger als das „Land / wo wir das Fremdsein / zu Ende kosten" (GG 253). Dieses ambivalente Rückkehrerlebnis einer Heimat in der Fremde[17] thematisiert der Roman „Das zweite Paradies", der 1960 vom Fischer-Verlag abgelehnt und erst 1968 bei Piper verlegt wurde. Seine Botschaft hat in einem interkulturellen Deutschland, in dem derzeit ein Fünftel der Bevölkerung mit „Migrationshintergrund" lebt, an Gültigkeit nichts verloren: „Gewöhn dich nicht. / Du darfst dich nicht gewöhnen. / Eine Rose ist eine Rose. / Aber ein Heim / ist kein Heim" (GG 210).

Gedichte an die Nachgeborenen

Hilde Domins Gedichte haben sich der Negativität der Weltuntergangsliteratur ebenso verweigert wie der politischen Tendenzdichtung. Sie warnen vor „Nachkrieg und Unfrieden" (so die von ihr 1970 herausgegebene, 1995 erweiterte Anthologie) und vor dem Vernichtungspotential des technischen Fortschritts: „Der übernächste Krieg / sagt Einstein / wird wieder mit Pfeil und Bogen geführt"[18]. Domins „Lieder zur Ermutigung" (1961) setzen Zeichen der Hoffnung wider alle Hoffnung: „Aber wieder steigt / aus unseren leeren / hilflosen Händen / die Taube auf" (GG 221). Das „Vertrauen, dieses schwerste / A B C" (GG 222) wurzelt in einem „Alphabet ... / von tätigen Buchstaben" (GG 359). Die Gedichte artikulieren Modellerfahrungen, mit denen die Dichterin den politisch wachen, brüderlich denkenden Menschen im Leser anzusprechen bemüht ist. Der Kern dieser dialogischen Poetik ist das unerschütterbare Vertrauen auf die Anrufbarkeit eines Du.

Sprecher der dichterischen Modellerfahrungen sind immer wieder Figuren aus Bibel und Mythos. Das Gedicht „Abel steh auf" (1953/1969) formuliert den Appell, dem Brudermörder Kain eine Bewährungschance zu geben. „Sisyphus" (1967) ist ein jenseits der Philosophie des Absurden angesiedelter Aufruf, auch gegen alle Aussichten den Stein bergaufwärts zu rollen, den Mut zum Neuanfang nicht aufzugeben. Diese Gedichte sind „Depeschen aus der Agentur der praktischen Vernunft", wie Iso Camartin anläßlich der Verleihung des Heidelberger Preises für Exilliteratur an Hilde Domin (1992) sagte.

Mit ihrer dialogischen Struktur, dem Gestus des biblischen Hoffnungsappells, mit der an der spanischen Lyrikmoderne geschulten Klarheit des Ausdrucks und einem vom literarischen Nachkriegsrealismus genährten Minimalismus der Worte sprechen Domins Gedichte eine Sprache aus unserer Zeit, aber nicht nur für unsere Zeit. Sie sind auch an die Nachgeborenen gerichtet, die von den „grauen Zeiten" des Exils, des Kriegs und des Holocaust nicht mehr aus dem Mund von überlebenden Zeitzeugen hören werden, weil diese unweigerlich aussterben. Wir werden immer mehr auf die Zeugnisse der Literatur angewiesen sein, in denen das Wissen über diese Vergangenheit überliefert wird. Deshalb sind Domins Gedichte wie in ihrem gleichnamigen Gedicht „Nur Zeugen": „Nichts können wir ändern, / nur zusehen, / über dem unbegreiflichen / Vermögen weh zu tun / die Tränen mischend" (GG 201).

Wozu Lyrik heute

Immer wieder wird die Frage nach dem Nutzen der Poesie gestellt[19]. Diese Frage gehört, sei es soziologisch, ästhetisch oder pädagogisch motiviert, sei es im systemsprengenden oder im systemerhaltenden Sinn, zum Inventar der literarischen Selbstkritik. Aber allen Untergangsprognosen zum Trotz hat sich die Poesie als er-

staunlich lebensfähig erwiesen. Als das legendäre „Kursbuch 15" (1968) mit der Frage des „Wozu" am elitären Selbstverständnis des Dichters kratzte, der zwar „hoch im Kurs" stehe, aber „nichts zu melden" habe[20], da meldete sich Hilde Domin mit ihrem Einspruch „Wozu Lyrik heute" zu Wort.

Das Buch ist im Frühjahr 1968 erschienen, am Vorabend der politischen und literarischen Revolution, als die Autoren nicht mehr Gedichte, sondern „Analysen und Steine" in die Hand zu nehmen pflegten. Es ist ein Programmbuch engagierter Poesie, das sich jedoch gegen die Programmierung und gegen die Re-Ideologisierung der Literatur wendet. Aus der Defensive streitet Hilde Domin *für* eine öffentliche Poesie in der Gesellschaft. Ihre Gewährsleute sind Theodor W. Adorno und Herbert Marcuse: jener mit seiner dialektischen Kritik der Kulturindustrie, dieser mit seiner Warnung vor dem eindimensionalen, fremdgesteuerten Menschen. Mit Adorno zielt Hilde Domin auf die Vereinigung des Unvereinbaren. Schreiben und Handeln, Gesellschaftskritik und Kunstautonomie gehören für sie zusammen.

Wenn man „Wozu Lyrik heute" aus dem literatursoziologischen Korsett der Zeit befreit, bleiben gültige Definitionen der gesellschaftlichen Position der Literatur. Das Gedicht ist ein „Augenblick von Freiheit", die Kunst des „Innehaltens", die Autor und Leser als Zeitgenossen eint (FP 59), es ist ein Produktionsmittel „zur Erkenntnis von Wahrhaftigkeit", ein „Nichtwort // ausgespannt / zwischen / Wort und Wort" (GG 227). Es will „nicht auspacken, nicht aufzählen, erklären, beschreiben, was das Wort bereits deckt" (WL 142). Es ruft auf – mit den Ausdrucksmitteln einer „geschärften und genauen Sprache", vor allem mit Paradoxa – gegen Mitfunktionieren, gegen „Menschenblindheit" und Vorauskonformismus („wenn man sich heute so bettet, wie man morgen liegen möchte"). So spricht Hilde Domin den Menschen mit Bertolt Brecht „auf seine bessere Möglichkeit, auf das Überschreiten einer Grenze an". Dies ist nach dem „Bankrott der horizontfüllenden Utopien" mit ihren Worten die einzige „Mindest-Utopie, ohne die es sich nicht lohnt, Mensch zu sein" (GE 403–406).

ANMERKUNGEN

[1] H. M. Enzensberger, Meldungen vom lyrischen Betrieb, in: FAZ, 14.3.1989. – Zitatnachweise im Text aus dem Werk Hilde Domins mit folgenden Siglen: AH = Aber die Hoffnung. Autobiographisches. Aus und über Deutschland (München 1982); FP = Das Gedicht als Augenblick von Freiheit. Frankfurter Poetik-Vorlesungen (München 1988); GA = Gesammelte autobiographische Schriften (München 1992); GE = Gesammelte Essays (München 1992); GG = Gesammelte Gedichte (Frankfurt 1987); VE = Vokabular der Erinnerungen. Zum Werk Hilde Domins, hg. v. B. von Wangenheim, Neuausgabe v. I. Metz (Frankfurt 1998); VN = Von der Natur nicht vorgesehen. Autobiographisches (München [3]1981); WL = Wozu Lyrik heute. Dichtung u. Leser in der gesteuerten Gesellschaft (München 1981).

[2] R. Kunze, Solidarität statt Herde, in: Unerhört nah. Erinnerungen an Hilde Domin, hg. v. M. Tauschwitz (Heidelberg 2009) 95.

[3] Vgl. B. Lermen u. M. Braun, Hilde Domin. „Hand in Hand mit der Sprache" (Bonn 1997); I. Scheidgen, Dichterin des Dennoch. Eine Biographie (Lahr 2006); dies., „Damit es anders anfängt zwischen uns allen", in dieser Zs. 222 (2004) 473–486; M. Braun, Hilde Domin, in: Killy Literaturlexikon, Bd. 1 (Berlin 2008) 79–81; M. Tauschwitz, Daß ich sein kann, wie ich bin. Hilde Domin: Die Biographie (Heidelberg 2009).

[4] Es ist müßig, über die Gründe dieser Änderung zu spekulieren; ähnliches ist auch von Else Lasker-Schüler bekannt.

[5] B. Brecht, Zufluchtsstätte, in: Ausgewählte Werke, Bd. 3 (Frankfurt 1997) 347.

[6] Vgl. den vielfach ausgezeichneten Dokumentarfilm von Anna Ditges, Ich will dich. Begegnungen mit Hilde Domin (D 2007).

[7] Zit. nach H. Meller, Hilde Domin, in: Deutsche Dichter der Gegenwart, hg. v. B. v. Wiese (Berlin 1973) 360.

[8] Vgl. H. Domin, Die Liebe im Exil. Briefe an Erwin Walter Palm aus den Jahren 1931–1959, hg. v. J. Bürger u. F. Druffner (Frankfurt 2009).

[9] Vgl. N. Gstrein, Die englischen Jahre (Frankfurt 1999).

[10] Vgl. M. Vargas Llosa, Das Fest des Ziegenbocks (Frankfurt 2001).

[11] Vgl. Rose aus Asche. Spanische u. spanisch-amerikanische Lyrik seit 1900, hg. u. übertr. v. E. W. Palm (München 1958).

[12] P. Celan, Gesammelte Werke, Bd. 3, hg. v. B. Allemann u. St. Reichert (Frankfurt 1983) 186.

[13] GG 141 u. 241; vgl. M. Karsch, „Das Dennoch jedes Buchstabens". Hilde Domins Gedichte im Diskurs um Lyrik nach Auschwitz (Bielefeld 2007) 286–302.

[14] Vgl. D. Sternberger, G. Storz, W. E. Süskind, Aus dem Wörterbuch des Unmenschen. Erw. Neuausgabe (Frankfurt 1986).

[15] Briefwechsel zwischen Hilde Domin u. Nelly Sachs, in: B. Lermen u. M. Braun, Nelly Sachs. „an letzter Atemspitze des Lebens" (Bonn 1998) 243. Auch die Lyriker Rose Ausländer (1965) und Hans Sahl (1953) waren aus dem Exil nach Deutschland zurückgekehrt.

[16] H. Domin, Dankeswort, in: Literaturpreis der Konrad-Adenauer-Stiftung 1995: Hilde Domin, hg. v. G. Rüther (St. Augustin 1995) 24f. (auch in: FAZ, 5.7.1995); vgl. GA 73–70.

[17] Vgl. St. Lehr-Rosenberg, Umgang mit Fremde u. Heimat in den Gedichten Hilde Domins (Würzburg 2003).

[18] H. Domin, Der Baum blüht trotzdem. Gedichte (Frankfurt 1999) 50; Hilde Domin. Sämtliche Gedichte, hg. v. N. Herweg u. M. Reinhold (Frankfurt 2009) 193.

[19] Vgl. G. Kaiser, Wozu noch Literatur? Über Dichtung u. Leben (München 1996); A. Thalmayr (alias H. M. Enzensberger), Lyrik nervt. Erste Hilfe für gestreßte Leser (München 2004).

[20] K. M. Michel, Ein Kranz für die Literatur, in: Kursbuch 15 (1968) 174; vgl. dagegen www.fcdelius.de/widerreden/wider_kursbuch_15.html

Wolfgang Beinert

Konkreter Gott – abstrakte Lehre?

Die Bedeutung der Volksfrömmigkeit für den Glauben der Kirche

Wenn eine Leitungspersönlichkeit in der Kirche oder ein Angehöriger der Theologenzunft das Wort „Volksfrömmigkeit" in den Mund nimmt, geht es ihm wie einem, der den ersten Schluck Guinness-Bier verkostet: Es schmeckt seltsam. Beim Bier vergeht das nach dem dritten Glas, sagt die Werbung. Und bei der Volksfrömmigkeit? Ist die hinter dem Begriff stehende Wirklichkeit für Lebensform und Lebenspraxis des Glaubens bekömmlich, nützlich, wertvoll sogar – oder sollte man von ihr im Christentum Abstand nehmen? Dieser Frage gehen die folgenden Überlegungen aus dogmatischer Perspektive nach. Methodisch-systematisch sollen die Inhalte und praktischen Auswirkungen von Volksfrömmigkeit bestimmt und kritisch gewertet werden. Das geschieht in vier Schritten: Der erste steckt das Begriffsfeld ab. Des weiteren erörtern wir den theologischen Stellenwert jenes Volkes, um dessen Spiritualität es geht. Dann betrachten wir die charakteristischen Elemente der Frömmigkeit, die dieses Volk auszeichnen und offenbar von anderen Formen unterscheiden. Schließlich versuchen wir nach diesen und mittels dieser Reflexionen zu orten, wo Wert und Unwert der Volksfrömmigkeit im Kontext des Christenglaubens liegen.

Was ist Volksfrömmigkeit?

Ein guter Theologe soll sich nach Meinung des Lehramts nie nur und nicht einmal in erster Linie über die Sache, sondern über dessen Urteil zu der Sache informieren. Wir schlagen also den offiziellen Katechismus der katholischen Kirche auf. Fündig wird man im zweiten Hauptteil über die Feier der christlichen Mysterien, anschließend im umfangreichen Traktat über die Sakramente. Dort ist erst von den Sakramentalien, dann vom christlichen Begräbnis die Rede. Logischerweise endet damit alle Feier, und „Das Leben in Christus" hebt an – der dritte große Teil. Zwischen beiden ist ein kurzer Abschnitt über die Volksfrömmigkeit eingeschoben[1].

Interessanterweise wird diese nicht in sich abgehandelt, sondern unter katechetischem Aspekt – ein leises Mißtrauen ist unübersehbar. Es erscheint später wieder[2]. Beschrieben wird sie als Ausdrucksgestalt des „religiösen Sinnes des christlichen Volkes", deren Formen „das liturgische Leben der Kirche umgeben". Als Beispiele

werden registriert: Reliquienverehrung, „das Aufsuchen von Heiligtümern", Wallfahrten, Prozessionen, Kreuzwegandachten, die religiösen Tänze, der Rosenkranz und die Medaillen[3]. Es folgt ein Verweis auf das Zweite Vatikanische Konzil, welches das Verhältnis zur amtlichen Liturgie notiert: Fortsetzung und nicht Ersatz (SC 13). Der Katechismus macht abschließend aufmerksam auf das Dokument der lateinamerikanischen Bischofskonferenz in Puebla 1979. Man kann ergänzend verweisen auf das Schlußdokument von Santo Domingo aus dem Jahr 1992. In beiden Texten ging es um die Neuevangelisierung Lateinamerikas. Eine vatikanische Hilfe will ein „Direktorium über die Volksfrömmigkeit und die Liturgie. Grundsätze und Orientierungen" vom 17. Dezember 2001 sein[4]. Insgesamt existieren also verhältnismäßig viele Bekundungen des kirchlichen Amtes, alle deutlich von einem Ton bestimmt, der nicht frei ist von Besorgnis, ja erfüllt von einer gewissen Skepsis gegenüber einer in der Kirche existierenden Spiritualität.

Diese Zurückhaltung rührt daher, daß das Thema erstmals im Zusammenhang mit der Reformation des 16. Jahrhunderts diskutiert werden mußte. Sie hatte viele Gestalten der spätmittelalterlichen Frömmigkeitspraxis als abgöttisch und glaubenswidrig disqualifiziert. Das Konzil von Trient wollte die Spiritualität der Vorzeit prinzipiell legitimieren, konnte aber nicht umhin, die unbestreitbaren Mißbräuche einzugestehen und den Kampf gegen sie aufzunehmen. Das Resultat war das in letzter Minute zustandegekommene Dekret „De invocatione, veneratione et reliquiis Sanctorum, et sacris imaginibus" (Von der Anrufung und Verehrung der Reliquien der Heiligen und der heiligen Bilder) von 1563[5]; es wird auch im Katechismus kommemoriert[6]. Daher rührt der katechetische Ansatz, der nahezu immer mit den kirchenamtlichen Positionsbestimmungen verknüpft ist: Sie reden stets im Sprachspiel einer Oberschicht-Unterschicht-Gesellschaft, selbstverständlich aus der Sicht von „oben". Sie ergibt sich aus dem geltenden hierarchologischen Kirchenbild, weist aber auch auf ein bürgerliches Bildungsgefälle hin. Neuerlich wird die Volksfrömmigkeit in der Aufklärung thematisiert. Jetzt ist sie ein Euphemismus für die Unaufgeklärtheit der sozial Marginalisierten[7]. Wir verstehen, warum das Wort Volksfrömmigkeit für viele einen strengen Geschmack besitzt.

Vor diesem Hintergrund können wir darunter die Äußerungen des christlichen Lebens und Glaubens in der Lebenswelt des Volkes bzw. bestimmter Volksgruppen verstehen. Sie können sich in positiver und in negativer Beziehung zu den offiziellen amtlichen und theologischen Sprach- und Ausdrucksformen befinden. Diese Äußerungen dienen dazu, den Glauben in vereinfachter und auf das tägliche christliche Leben zugeschnittener Form zu artikulieren. Das kann als Anpassung, aber auch als Ergänzung des „Hoch-Glaubens" erfolgen.

Ein Fall, wo beides sichtbar wird, ist Entstehung und Schicksal des Fronleichnamsfestes. Auf dem Hintergrund einer gesteigerten eucharistischen Anbetungsfrömmigkeit und des mittelalterlichen Schauverlangens setzten sich im 13. Jahrhun-

dert fromme Frauen im heutigen Belgien für ein neues Fest der Realpräsenz Christi im Sakrament ein. Als die heilige Juliana von Lüttich († 1258) Visionen von einer Mondscheibe mit einem dunklen Fleck am Rand hatte, den sie auf eben diesen Mangel deutete, setzte eine bald auch von der Hierarchie aufgegriffene Bewegung ein, die Papst Urban IV., ehedem Archidiakon in Lüttich, 1264 zur universalkirchlichen Einführung des Festes veranlaßte. Letzter Anstoß war das „Wunder von Bolsena", das Raffael in den Stanzen des Vatikans dargestellt hat: Ein böhmischer Priester, der Zweifel an der wirklichen Gegenwart hatte, erlebte, daß sich das Korporale rot färbte, als er etwas Wein verschüttete. Es war übrigens zum ersten Mal, daß ein Papst ein Fest dekretierte und damit gesamtkirchliche Jurisdiktion ausübte. Es wurde allerdings erst dann wirklich rezipiert, als es gegen die eucharistischen Häresien des Berengar von Tours und der Katharer instrumentalisiert wurde. Bis heute hat es eine ungewöhnliche Popularität behalten. Nicht ohne Grund heißt es in Altbayern „Prangertag" wegen der ins Weltliche reichenden Prachtentfaltung.

Wir stellen fest: Aus einer Volksbewegung entwickelt sich mit amtskirchlicher Approbation ein Hochfest, welches seinerseits wieder befruchtend auf die Volksfrömmigkeit, aber auch auf den Volksglauben an die wirkliche Gegenwart Christi in der Monstranz-Hostie einwirkt. Nur ganz am Rand sei bereits hier vermerkt, daß diese Schaufrömmigkeit in einer nicht geringen Spannung zu den biblischen Vorgaben steht, die im Kontext des Letzten Abendmahls vom Essen der eucharistischen Speise sprechen.

Wer ist das Volk?

Wir beginnen eine nähere Analyse, indem wir uns zuerst dem „Volk" zuwenden, dessen Frömmigkeit uns beschäftigt. Das Feld der gängigen Einschätzung kann man durch vier Pflöcke deutlich markieren. Vor nicht langer Zeit pflegten kirchliche Festredner das Publikum zu begrüßen mit der Anrede: „Eminenzen, Exzellenzen, hochwürdigste und hochwürdige Herren und (mit Emphase) mein liebes katholisches Volk!" Volk – das sind also die Titellosen, die Nichtbeamteten, die Gewöhnlichen. Sie wurden manchmal außerdem noch infantilisiert. „Geliebte Diözesankinder", redete zum Beispiel der Regensburger Erzbischof Michael Buchberger (1871–1961) noch in den 50er Jahren die Adressaten seiner Hirtenbriefe an. Sie gelten als unmündig, zu ihrem Wohl angewiesen auf den Vater Bischof. Ein dritter Pflock markiert die Unterscheidung der Gottesdienstteilnehmer in Priester/Bischöfe und Gläubige. Selbst noch im heutigen deutschen Missale lautet die Rubrik am Palmsonntag für die „zweite Form des Einzugs":

„Die Gläubigen versammeln sich mit Zweigen in den Händen vor dem Portal der Kirche oder in der Kirche selber. Der Zelebrant und seine Assistenz ziehen mit einer Gruppe von Gläubigen zu einem geeigneten Platz in der Kirche außerhalb des Altarraumes."[8]

Da man nicht unterstellen kann, daß Bischöfe und Priester ungläubig sind, muß man fast annehmen, die Gläubigen seien eher jene, die daran glauben müssen, was den Unterhalt der ersteren angeht. Im „Decretum Gratiani", einer einflußreichen Kirchenrechtssammlung des 12. Jahrhunderts, jedenfalls steht, daß die Laien das Recht (!) haben, Steuern („den Zehnten") zu berappen[9].

Damit stehen wir bei der folgenschwersten Bestimmung des christlichen Volkes. Gratian führt an der zitierten Stelle die Unterscheidung von Klerikern und Laien ein. Kleriker sind „die Erwählten" (griechisch kléros = Los): „Es gibt aber eine andere Art von Christen, nämlich die Laien. Laós ist nämlich ‚Volk'." Sie sind die Konzessionschristen, die gnädigerweise einiges dürfen, während die Kleriker die Erwählten und die Herrscher genannt werden. Das christliche Volk ist durch und durch negativ bestimmt. Bezeichnenderweise ist es bis heute nicht gelungen, eine wirklich positive Definition oder Beschreibung des Laien zu finden. Auch das Zweite Vatikanum, das sich alle Mühe gab, fand keine echte Lösung. Wenn die Kirchenkonstitution „Lumen gentium" die Laien als „die Christgläubigen mit Ausnahme der Glieder des Weihestandes und des Ordensstandes" (LG 31) charakterisiert, ist das eine bloße Umdrehung der Relationen. Was an Positivem von ihnen gesagt wird, gilt genauso für die Kleriker. Es kann unter diesen Voraussetzungen nicht verwundern, daß die Frömmigkeit des Volkes a priori und a fortiori – also letztlich unabhängig von ihrer tatsächlichen Gestalt – vorwiegend skeptisch, so negativ wie das Volk selber betrachtet und beurteilt wurde.

Dieses Bild vom Volk widerspricht der Lebenswirklichkeit der Kirche; es ist biblisch nicht begründet und theologisch nicht zu rechtfertigen. Man wird kaum Widerspruch ernten, wenn man darauf hinweist, daß in aller Regel die christliche Sozialisation nicht durch Enzykliken, Hirtenworte und Handbücher der Dogmatik einschließlich ihrer katechetischen Derivate bewerkstelligt wird, sondern durch die so genannten Laien. Die meisten Christenmenschen haben ihren keimhaften Taufglauben vor jedem kirchenamtlichen Einfluß mittels des Wortes und Beispiels ihrer Eltern und anderer Familienmitglieder entwickelt, später vielleicht durch Kindergärtnerinnen oder Grundschullehrer. Zu diesen „Mitteln" zählen wir auch die Volksfrömmigkeit: Das Brauchtum, die Lektüre der Heiligenviten oder kirchliche Feste (Weihnachten in der Familie) sind immer noch früh wirkende Elemente des Glaubenswachstums und des Glaubenslebens. Das Amt ist unter dieser Perspektive nicht in erster Linie „potestas" (Machtzentrum) als vielmehr „ministerium" (Dienstleistung) für das Kirchenvolk.

Wichtiger als dieser Hinweis ist der biblische Befund. Für einen Petrus oder Paulus wäre die Klassifikation Gratians völlig unverständlich gewesen. Ganz abgesehen davon, daß es zu ihrer Zeit keinen Klerus als Stand gegeben hat, ist für die frühen Nachfolgerinnen und Nachfolger Jesu Volk die Höchstqualifikation des Christseins. Auf dem Hintergrund des Ersten Testaments charakterisieren sich die Anhänger des „neuen Weges" (Apg 9,2) als das „neue Volk Gottes" und mei-

nen damit ohne Ausnahme alle Gemeindemitglieder. Die beste Zusammenfassung dieser Theologie gibt der späte erste Petrusbrief. In einer dichten Reminiszenz alttestamentlicher Texte spricht er die Adressaten, kleinasiatische Heidenchristen, wie folgt an:

„Ihr seid ein auserwähltes Geschlecht, eine königliche Priesterschaft, ein heiliger Stamm, ein Volk, das sein besonderes Eigentum wurde, damit ihr die großen Taten dessen verkündet, der euch aus der Finsternis in sein wunderbares Licht gerufen hat. Einst wart ihr nicht sein Volk, jetzt aber seid ihr Gottes Volk; einst gab es für euch kein Erbarmen, jetzt aber habt ihr Erbarmen gefunden" (1 Petr 2,9f.[10]).

Die Gemeindebezeichnungen „Geschlecht", „Priesterschaft" usw. stehen parataktisch nebeneinander. Sie haben alle dasselbe Gewicht und das nämliche Subjekt – sämtliche Christinnen und Christen in den Gemeinden. Sie sind zugleich und gleichermaßen Priester und Angehörige des Volkes. Gewiß sind die Begriffe nicht deckungsgleich, aber ebenso gewiß begründen sie keine Hierarchien. Der Gegensatz zu Volk ist Nicht-Volk. Laien sind somit in der Sprache der Heiligen Schrift alle Gemeindemitglieder, Nicht-Laien sind die Heiden. Ganz anders als später sind also Volk („laós") und Laie („laikós" = Volksangehöriger) durch und durch positive Termini. „Volksfrömmigkeit" ist aus dieser Sicht identisch mit der christlichen Frömmigkeit überhaupt. Der Gegenbegriff ist Heidentum und seine Spiritualität.

Die theologische Gnoseologie (Erkenntnislehre) hat sich von diesen Daten bestimmen lassen. In den Kontroversen seit dem 16. Jahrhundert mußte die Frage nach den Kriterien des Glaubens gelöst werden. So entstand die Lehre von den „loci theologici", den theologischen Orten, d.h. den Fundstellen der Glaubensinhalte. Heute unterscheidet man unter dem Namen Bezeugungsinstanzen des Glaubens fünf solcher Fundorte. Zwei liegen in der Vergangenheit und sind in gewisser Weise abgeschlossen: die Heilige Schrift und die Tradition. Die restlichen drei agieren jeweils in der Gegenwart: das kirchliche Lehramt, die wissenschaftliche Theologie und der Glaubenssinn der Gläubigen („sensus fidelium"). Sie haben nicht alle denselben Rang, insofern die Bibel die unhintergehbare und höchste Norm des christlichen Glaubens ist, aber sie haben alle ihr unaufgebbares Recht, kraft dessen sie Glaubensquelle sind, welche je auf eigene Weise alle anderen Instanzen tangiert und modifiziert.

Der Glaubenssinn der Gläubigen, also des christlichen Volkes, hat eine glaubensqualifizierende Bedeutung. Der Kürze halber verzichten wir auf eine eingehende Darstellung dieser fünften Bezeugungsinstanz des Glaubens und schauen uns gleich an, was die Kirchenkonstitution Lumen gentium als Zusammenfassung der positiven Tradition zu Protokoll gegeben hat[11]. Im grundlegenden zweiten Kapitel über „Das Volk Gottes" – alle Christenmenschen – lesen wir:

„Das heilige Gottesvolk nimmt auch teil an dem prophetischen Amt Christi, in der Verbreitung seines lebendigen Zeugnisses vor allem durch ein Leben in Glaube und Liebe, in der Darbringung des Lobesopfers an Gott als Frucht der Lippen, die seinen Namen bekennen. Die Gesamtheit der Gläubigen, welche die Salbung vom Heiligen haben, kann im Glauben nicht irren. ... (Durch den Heiligen Geist) dringt es mit rechtem Urteil immer tiefer in den Glauben ein und wendet ihn im Leben voller an" (LG 12)[12].

Festzuhalten ist aus diesem Text: 1. Ausdrücklich ist die Spiritualität des Volkes, also auch seine Frömmigkeit und deren prinzipielle (also nicht unbedingt in jedem Detail verwirklichte) Realisierung als Teil des sensus fidelium gewürdigt. 2. Die Gläubigen sind die fundamentalen Träger der kirchlichen Unfehlbarkeit; die amtlichen Bevollmächtigten sind nur dann damit begabt, falls und so weit sie als Repräsentanten und Sprecher der Gesamtkirche lehren. Ausdrücklich hat das Erste Vatikanum insinuiert, daß sich der Papst vor einer Ex-cathedra-Entscheidung aller Mittel („auxiliis") bedienen muß, um den Glauben der Gesamtkirche festzustellen[13]. 3. Der Glaubenssinn trägt aktiv und nicht nur als Reflex des Lehramts zur besseren und tieferen Durchdringung des Glaubens bei.

Er ist also im Rahmen des Glaubenserkenntnis-Prozesses eine eigenständige Instanz der Glaubensfindung. Sie verwirklicht sich „durch ein Leben in Glauben und Liebe", also durch grundsätzlich alle Dimensionen und Aspekte der christlichen Existenz – durch Kunst und Wissenschaft, durch Arbeit und Lebensgestaltung, also auch und nicht an letzter Stelle durch die Frömmigkeit der Christenmenschen und deren Gestaltwerdung im Christenleben. Es bedarf wohl keines besonderen Hinweises, daß damit keineswegs sämtliche Äußerungen des sensus fidelium heiliggesprochen sind – was gleichsinnig auch auf das Lehramt und die akademische Theologie zutrifft. Die Glaubensbezeugungsinstanzen sind in sich und in Relation zu den jeweils anderen kritisch anzugehen, zu befragen und ihre Aussagen ins Leben der Kirche und das eigene Leben zu transformieren.

Spiritualität des Volkes

Wie und in welchem Maß trägt die Spiritualität des christlichen Volkes in Gestalt der Volksfrömmigkeit aus theologischer Sicht zum Glauben der Kirche bei? Unter Spiritualität verstehen wir den Kern der Religiosität von Individuen oder von einer Gruppe, d. h. ihre auf Gott bezogene Gesamtausrichtung einschließlich der daraus sich ergebenden Lebenspraxis[14]. Dieses Zentrum tritt in der Volksfrömmigkeit vornehmlich in den nachfolgend benannten Phänomenen zutage. Vornehmlich – das heißt, daß durchaus noch weitere Phänomene auszumachen sind, welche jetzt nicht angesprochen werden können. Besonders signifikant scheinen jedenfalls folgende vier Stichworte zu sein:

1. *Lebensbezug:* Die Volksfrömmigkeit bindet die Aussagen des christlichen Glaubens in Existenz und Existenzvollzug nicht wie die Theologie durch argumen-

tative Spekulation ein, sondern durch ein ganzheitliches Erfassen von Symbolen, Bildern und Zeichenhandlungen. Das Weihwasser erinnert an die Taufe, die Kniebeuge vor dem Tabernakel an die eucharistische Realpräsenz. Von besonderer Wichtigkeit sind Personalisierungen. Sie können sich in einer kultischen Papstverehrung auszeitigen, aber auch in der Zuwendung zu den Heiligen, namentlich zu Maria. Solche Zuwendung wird gefördert durch Heiligenviten, bei denen es weniger um die historische Exaktheit geht als um die Profilierung der Macht Gottes, die sich in ihren wundersamen Schicksalen offenbart.

Wir reden schließlich von der Heiligenlegende: Ein eindrucksvolles Beispiel bietet die Erzählung von Christophorus[15]. In der ursprünglichen Fassung des 5. Jahrhunderts wird aus einem menschenfressenden Kynokephalen („Hundskopf") durch die Taufe ein Menschenwesen. Christ werden bedeutet also, eine neue Existenz bekommen. Im Westen verwandelt sich der Hundskopf in einen Riesen, der vor einem kleinen Bübchen in die Knie gehen muß: Die Macht Christi wird augenfällig. Der Taufbezug bleibt erhalten, sofern der Riese von seiner Last ins Wasser getaucht wird. Auch die Todes- und Auferstehungsmystik, die schon Paulus mit der Taufe verbindet, deutet sich an. Im Mittelalter stellt man Christophorus an den Kirchenausgang: Er erinnert die Gottesdienstbesucher daran, daß sie Gottes Heil in den Alltag begleitet. Man meinte, am Tag, da man sein Bild betrachtet habe, werde man nicht sterben.

So verschieden die Beziehung zum konkreten Leben in den Formen der Volksreligiosität auch ist, sie stellt eine theologisch und pastoral hochbedeutsame Inkulturation des Christentums dar und her. Erst durch sie werden in der Regel die Inhalte und Zielperspektiven des Christentums in das gelebte Leben der Getauften übersetzt. Die Christen werden Christen durch existentielle Erfahrung vor aller theologischen Reflexion.

2. *Katholizität*: Ging es gerade um die Verbindung vom Ritus zum Leben, so müssen wir jetzt unter dem Rubrum Katholizität von der Verbindung der Alltagswirklichkeit zum Ritus sprechen. Wir nehmen eine Richtungsumkehr vor. Der griechische Begriff steht an dieser Stelle im ursprünglichen Sinn, der nichts mit der erst spät erfolgenden konfessionellen Verengung zu tun hat. Gemeint ist die Überzeugung, daß sich die Fülle des Gottesheils auf die Fülle der Schöpfungswirklichkeit bezieht. Daher ist grundsätzlich alles, was zur Schöpfung gehört, fähig, in den Dienst des universalen Gnadenhandelns der Trinität zu treten und heilend-heiligende Kraft zu entfalten. Der tiefste Grund für diese Katholizität liegt in der Inkarnation der zweiten göttlichen Person. Mensch werden heißt eintreten in die Totalität der Welt – eine Aussage, die auch naturwissenschaftliche Fundamente hat, denkt man an die innerste Einheit der materiellen Wirklichkeit. Wenn also Gott Mensch wird, nimmt er buchstäblich alle Welt an und erlöst sie[16].

Die Volksfrömmigkeit greift diese Theologie besonders in den zahlreichen Segenshandlungen auf, die an allen möglichen Objekten vollzogen werden. Sie sind

meistens in die amtliche Liturgie übernommen worden. In der geltenden Fassung des deutschen „Benediktionale" stehen Feiern und Formeln ebenso für Kräuter an Mariä Himmelfahrt und für Mütter vor und nach der Geburt wie für Rathäuser, Tiere, Liftanlagen und Bergsteigergeräte. Die Krönung ist an der 99. Stelle die „Segnung jeglicher Dinge". Das entscheidende Gebet faßt trefflich den religiösen Hintergrund der Segenspraxis zusammen[17]:

„Allmächtiger, ewiger Gott, alles, was du geschaffen hast, ist gut und nichts ist verwerflich, wenn wir es mit Dank von deiner Güte entgegennehmen. Es wird geheiligt durch dein Wort und unser Gebet. Dir danken wir für deine Macht und Güte. Segne + (diesen Gegenstand), damit alle, die ihn nach deinem Willen gebrauchen, im Glauben wachsen und von dir Hilfe und Schutz erfahren. Darum bitten wir durch Christus, unseren Herrn."

Wenigstens zu erwähnen ist in diesem Zusammenhang auch der einst weit verbreitete Reliquienkult. Man meinte, daß in den Überresten der heiligen Menschen eine Kraft („virtus") enthalten sei, die durch physischen Kontakt auf Dinge und andere Menschen ausstrahlen und diese dadurch in die Sphäre des Heiligen ziehen würde[18].

3. *Solidarität*: Zu den Basisthemen der christlichen Religion und damit auch der Theologie gehört die Ekklesiologie, die Tatsache, daß die Anhängerinnen und Anhänger Jesu mit ihrem Herrn und untereinander in der Gemeinschaft der Kirche verbunden sind. Sie spielt eine wesentliche Rolle als mittelnde Instanz im Heilsgeschehen. In Zusammenfassung der neutestamentlichen Aussagen formulierte das Zweite Vatikanum, die Kirche sei „in Christus gleichsam das Sakrament, das heißt Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit" (LG 1). Es entwickeln sich Formen der Frömmigkeit, die die Communio der Christen sinnenfällig machen. Sie entsprechen dem paulinischen Vorstellungsschema von der Kirche als Christi Leib, dessen einzelne Glieder solidarisch zum Heil aller Glieder wirken (1 Kor 12,12–31a).

In der Volksreligiosität realisiert sich dieser theologische Gedanke unter anderem im Brauch des Sternsingens um Neujahr und Epiphanie. Er reicht ins 16. Jahrhundert zurück, verschwand im Gefolge der Aufklärung und hat nach dem Zweiten Weltkrieg gerade in unserem Land eine erstaunliche Neubelebung erfahren. Damit ist er ein Beleg dafür, daß Volksspiritualität eine auch jetzt noch lebendige Realität ist. Alte Formen werden ausgeschieden, ältere neu vitalisiert, ganz neue entwickelt[19]. Die Sternsinger propagieren den Missionsgedanken, also einen ekklesiologischen Topos. Alle Völker der Erde sind eingeladen, wie einst die Magoi, die Sterndeuter des Matthäusevangeliums, zu Christus in der Gemeinschaft der Kirche zu kommen. Die Solidarität zu den anderen Menschen zeigte sich auch im Brauch des Aschenkreuzes, obschon sich gegenwärtig eher die Vergänglichkeitssymbolik damit verknüpft. In der Alten Kirche war der Aschermittwoch der Tag der Ausweisung der schweren Sünder aus dem Gotteshaus zur öffentlichen Bußleistung vor

der Kirche. Sie wurde vor allem in Gallien dramatisch gestaltet: Die Übeltäter wurden, mit Asche bestreut, in Büßergewändern des Gotteshauses verwiesen. Die Verbleibenden ließen sich nun Asche aufs Haupt legen, um ihre eigene Sündhaftigkeit und die Gemeinschaft mit den ausgeschlossenen Gemeindemitgliedern zu bekunden[20].

4. *Identität:* Die Heilsbedeutsamkeit der Kirchengliedschaft ist in sich eine transzendente Wirklichkeit. Daß die Ecclesia mehr ist als ein Religionsverein oder eine Anstalt zur Förderung der Moral gehört in den Bereich des Mysteriums. Die „sichtbare Kirche" ist gleichermaßen stets die „unsichtbare Kirche". Beide gehören unlösbar zusammen, so daß in der einen immer auch die andere gegenwärtig steht. Das verlangt nach sinnenhafter Bezeugung.

In der Volksfrömmigkeit haben sich darum Formen entwickelt, die helfen wollen, sich der eigenen Christlichkeit und Kirchenangehörigkeit im Alltag zu versichern. Dem dienen zum Beispiel Anstecknadeln, Kreuze an der Kleidung, Grußformeln. Dem dienen auch die Prozessionen (besonders die Flurumgänge), die sich mit liturgischen Festen verbindenden weltlichen Feiern und Institutionen. Die „Dult" als Name für einen öffentlichen Markt mit Volksfestcharakter leitet sich her vom „Indultum", dem Ablaß, der am Kirchweihfest, einem Mittelpunkt ekklesialer Wirklichkeit, verkündet wurde. Auf der Hand liegen die Bezüge der Handelsmesse zur Eucharistiefeier, nach welcher sie einstmals vor der Kirche stattfand. Wenn man will, kann man solche Identitätsversicherung noch im altbayerischen Brauch sehen, daß der Firmpate seinem Schützling eine Uhr schenkte als Zeichen der Selbstorganisation, die der durch das Sakrament als Erwachsener bestärkte („firmare" = stärken) junge Christ zu übernehmen hatte. Daß der Junge nun wirklich volles Gemeindemitglied mit Sitz auf der Männerseite war, bekundete die erste Zigarre und die Maß Bier am hohen Tag. Auch jetzt sind Neuformungen zu registrieren: Identitätsbildend sind heutzutage in relevantem Maß die Kirchen- und Katholikentage und die seit rund zwei Jahrzehnten periodisch von den Päpsten ausgerufenen Weltjugendtage, die inzwischen, emotional hoch aufgeladen, ganz auf die Person des Papstes fixiert sind. Umstritten ist allerdings, ob diese „Events" tatsächlich spirituelle Langzeitwirkung besitzen[21].

Unvermerkt sind wir zu jener Seite der Volksfrömmigkeit gelangt, die das erwähnte Mißtrauen der „Nichtvolksangehörigen" in der Kirche hervorrufen mußte und welche die Volksfrömmigkeit insgesamt in Verruf gebracht hat – nicht wirklich zu Unrecht. Sie hat ohne Zweifel immer der Glaubensbestärkung gedient, immer aber auch Gefahren gezeitigt, welche das Gegenteil erreicht haben, nämlich die Schwächung und sogar gelegentlich die Diskreditierung des christlichen Glaubens. Das geschieht dann, wenn die Bindung an die anderen Bezeugungsinstanzen des Glaubens sich lockert, wenn die Volksfrömmigkeit ein isolierter Ausdruck der religiösen Befindlichkeit wird. Fast unvermeidlich driftet sie ab vom Glauben in die Fahrwasser des After- und Aberglaubens.

Es lassen sich vor allem drei negative Formen benennen. Zum einen nähert sie sich bis zur Ununterscheidbarkeit der Magie. Indem man bestimmte Bräuche (möglichst exakt) vollzog, wollte man die bösen Kräfte zum Rückzug bringen. Die konsekrierte Hostie im Stall, die dem Vieh ins Futter gestreute geweihte Kreide oder das Unterschieben von Heiligenbildern unter das neugeborene, noch ungetaufte Kind zum Schutz vor dem Teufel sollen exemplarisch für eine Unzahl von ähnlichen Beschwörungshandlungen stehen. In der Messe wurde die Elevation der konsekrierten Gestalten der eigentliche Grund, ihr „beizuwohnen": Wer Hostie und Kelch ansah, alterte nicht, erkrankte nicht, starb an diesem Tag nicht. – Zum anderen diskreditiert sich die Volksfrömmigkeit oft durch mangelhaften Bezug zur Heiligen Schrift, durch Distanz zum sakramentalen Leben und durch Übertreibungen. Hierfür steht der noch bis ins frühe 20. Jahrhundert bezeugte „risus paschalis", das Ostergelächter. Um die Freude über die Auferstehung Christi sinnenkundig zu machen, suchte der Prediger die Gemeinde durch Witze, derb-lustige „Ostermärlein", obszöne Bewegungen zum Lachen zu bringen. – Ein dritter negativer Zug ist die Trivialisierung und Banalisierung des Numinosum und, im Spiegel, auch des Bösen. Im Mittelalter wird die faktisch allmächtige (also gottgleiche) Maria zur Heilerin Jesu[22]. Heute kann man Engelfiguren als „Handschmeichler" erstehen. In Altbayern wird der „Spirifankerl", der Böse also, verantwortlich gemacht, wenn einem öfters Dinge zu Boden fallen – in Wirklichkeit verursacht durch das altersbedingte Nachlassen der Feinmotorik.

Volksfrömmigkeit erweist sich bei genauerer Inaugenscheinnahme als ambivalentes Phänomen. Glaubensfördernden Aspekten stehen glaubenshinderliche, sogar glaubenszerstörende gegenüber wie Magie und Aberglauben. Da das Phänomen selbst als Realisierung der christlichen Spiritualität prinzipiell positiv zu beurteilen ist, als Ausdruck der Glaubensbezeugung des sensus fidelium sogar theologisch unverzichtbar ist, verlangt es nach einer sachlich-kritischen Einordnung in das Gefüge der christlichen Religion.

Die Bedeutung der Volksfrömmigkeit im Kontext des Christenglaubens

Wie jede Religion hat auch die auf Jesus von Nazaret sich gründende das Ziel, die Menschen in heilschaffende Begegnung mit Gott zu bringen. Das geschieht in der Gemeinschaft der Kirche durch die Mittlerschaft eben dieses Jesus, der als der Christus Gottes, als der endgültige Heilbringer, geglaubt wird. Die entscheidende Frage lautet daher, wie die Gläubigen in die reale Gemeinschaft mit Gott, dem Vater Jesu Christi gelangen können. Das Problem fällt nicht erst für das Jenseits an, sondern schon für die irdische Existenz, da zum Glauben der Kirche gehört, daß Gott durch seine Gnade uns in Christus schon jetzt gegenwärtig wird, konkret durch sein Wort, durch die Sakramente und durch die Gemeinschaft der Glaubenden (vgl. LG

7). Genauer kann man formulieren: Wie wird uns hier und jetzt die Gegenwart Gottes zuteil und wie werden wir ihrer gewahr? Um eine Antwort auf diese Frage zu finden, müssen wir einen kurzen erkenntnistheoretischen Ausflug unternehmen.

Es gibt drei menschliche Erkenntnisweisen. In der Intuition leuchtet eine Wahrheit in sich unmittelbar auf. Ein Beispiel ist das Widerspruchsprinzip. In der induktiven oder deduktiven Ableitung schließen wir von einem Fall oder mehreren Fällen auf alle anderen. Das passiert bei der Ableitung der Naturgesetze oder der Feststellung, etwas falle unter sie. Es leuchtet leicht ein, daß beide Weisen zur Gotteserkenntnis ungeeignet sind. Es könnte anders dann keine vernünftigen Atheisten geben. So bleibt die letzte Möglichkeit: die Erfahrung. Darunter verstehen wir Eindrücke, die zu einer bleibenden Erweiterung des Bewußtseins führen. Solche Eindrücke können sinnlicher Art sein: zum Beispiel ein Händedruck oder Musik; oder sie können unsinnlicher Art sein: etwa eine Vorstellung oder Imagination (ich stelle mir die „Hymne an die Freude" aus der Neunten Symphonie vor) sowie das Selbstbewußtsein (Präsenz des Bewußtseins für sich selbst). Wieder ist unschwer einzusehen, daß man auf beide Weisen nicht zur Gotteserkenntnis gelangen kann. Es gibt aber noch eine weitere Weise: die religiöse Erfahrung. Die Weltbetrachtung vermag uns bei genügender Aufmerksamkeit und Offenheit über die endlich-empirische Welt hinauszuführen (lat. „transcendere") in einen Bezug zum *un*endlich-transzendenten Absolutum. Dieses erscheint uns als real, konkret, lebendig, alles andere übersteigend und zugleich begründend. Man nennt es gemeinhin Gott. Die Religionen sind die Vergemeinschaftungen der Menschen, die solche Erfahrungen in der einen oder anderen Weise – die dann die Unterschiede der Religionen zur Folge haben – gemacht haben und noch jetzt machen.

Nun hat diese Art von Erfahrung eine eigentümliche, sie von den beiden anderen Arten abhebende Struktur. Bei diesen handelt es sich um zweiseitige Bezüge: Die Dinge tangieren uns (ein Geräusch dringt ans Ohr; eine Erinnerung drängt sich auf), und wir können uns den Dingen zuwenden (ich höre mir jetzt Musik an; ich denke an den letzten Urlaub). Bei der religiösen Erfahrung aber kann man sich nicht einfach Gott zuwenden, damit er gegenwärtig wird. Gott muß sich uns zuwenden, damit wir ihn erfahren. Die Theologie lehrt, daß die Voraussetzung einer Gotteserfahrung Gottes Gnade ist. Philosophisch gesehen liegt hier die Ursache für die Transzendenz und Absolutheit Gottes. Es läßt sich keine Relation von uns zu ihm herstellen, sondern nur von ihm zu uns. Gott muß sich offenbaren, damit wir uns ihm zuwenden und eine Beziehung zu ihm aufnehmen können.

Der Kölner Politikwissenschaftler Wolfgang Leidhold, dem wir eine scharfsinnige Analyse über die religiöse Erfahrung verdanken[23], spricht von einer „abwesenden Präsenz". Er greift damit auf, was etwa Jesaja den „verborgenen Gott" („Deus absconditus": Jes 45,15) nennt[24]. Paulus kennt die „Früchte des Geistes", als welche er aufzählt: „Liebe, Freude, Friede, Langmut, Freundlichkeit, Güte, Treue, Sanftmut und Selbstbeherrschung" (Gal 5,22f.). Das alles sind innere Erfahrungen, die nicht

unbedingt und nicht unmittelbar durch innerweltliche Impulse ausgelöst worden sind, die über sie vielmehr hinausreichen in die Transzendenz. Sie sind anwesend, sofern sie uns berühren und bewegen, sie sind abwesend, weil wir ihre Quelle nicht direkt angeben können. Es ist ähnlich wie bei einem Ton, dessen Emittenten wir nicht wahrzunehmen vermögen. Der Unterschied: Den Tonverursacher können wir grundsätzlich orten, den „Geist" grundsätzlich nicht. Er bleibt verborgen.

Religiöser Erfahrung ist also eine bleibende Spannung zwischen Präsenz und Absenz eingestiftet. Wir Menschen lieben aber klare Verhältnisse, auch im religiösen Bereich. So besteht die beständige Versuchung, entweder den Pol der Absenz oder den der Präsenz auf Kosten des Gegenpols zu favorisieren. Wird Gott ganz in die unerkennbare Abwesenheit verbannt, folgt als äußerste Konsequenz der Nihilismus[25]. Wird er der Immanenz ungebührlich einverleibt, kommt es zur Ersatzreligion des „konkreten Gottes", der Vergötterung von Mensch, Natur oder einer Idee (Ludwig Feuerbach: Gott ist eine Projektion des Menschen)[26]. Der christlichen Religion wird nur eine Theorie und Praxis gerecht, die die Spannung aufrechterhält in allen ihren Dimensionen.

Eine solche Dimension ist zum einen die Frömmigkeit, zum anderen die theologische Reflexion. Was letztere betrifft, so neigt sie zur Abstraktion vom konkreten religiösen Leben. Die Orthodoxie wird in dieser Hypothese wichtiger als die Orthopraxis, die Exegese der Schrift hat Vorfahrt vor der geistlichen Lektüre, das Dogma bindet den vertrauensvollen Glauben – kurz: Aus dem Glauben wird eine Lehre. Die Spiritualität ist mithin eine überlebenswichtige Komponente echter Religiosität. Da das Volk ein wesentlicher und integraler Bestandteil der gelebten und vollzogenen Religion ist, bildet die Volksfrömmigkeit einen wesentlichen und integralen Bestandteil des Christentums. Sie steuert der theologischen Abstraktion gegen durch die Konkretion von Gottesverehrung und Glaubensleben. Wohlgemerkt: Von einem Gegensteuern, nicht von einem Ersatz ist die Rede. Die Auflistung der Engführungen und Verkehrungen, denen die Volksreligion ausgesetzt ist, verweist auf das ebenso notwendige Gegensteuern der Theologie – und des kirchlichen Lehramts.

Das alte, durch Papst Benedikt XVI. wieder aktualisierte Problemverhältnis Glaube und Vernunft meldet sich. Aufzurufen ist die frühe Mahnung von 1 Petr 3,15, die Christen müßten Rechenschaft vom Logos ihrer Hoffnung geben können. Wir landen also bei der Feststellung der theologischen Erkenntnislehre, daß die Bezeugungsinstanzen des Glaubens korrelational zueinander sind, d.h. sich gegenseitig bedingen, ergänzen und korrigieren und nur auf diese Weise ihre Zeugniskraft bewahren. Ihre Kraft und ihr Reichtum sind je und immer in das Gesamtgefüge des Christenglaubens einzubringen, damit dieser wird, was er nach dem Willen Jesu Christi zu sein hat: Anbetung des Vaters „im Geist und in der Wahrheit" – „denn so will der Vater angebetet werden" (Joh 4,23). Das ist der letzte Maßstab für alle Spiritualität und für jegliche Theologie.

ANMERKUNGEN

[1] Katechismus der katholischen Kirche (München 2003) 448f. (Nr. 1674–1676,1679).
[2] Nr. 1676: Der religiöse Sinn volksfrommer Übungen bedarf „falls nötig" der Reinigung und Korrektur. Zuständig dafür sind die Bischöfe.
[3] Nr. 1674.
[4] VApSt 160 (Bonn 2001).
[5] Vgl. DH 1821–1825.
[6] Nr. 1674.
[7] Vgl. W. Brückner, Art. Volksfrömmigkeit I. Begriffsgeschichtlich, in: LThK^3, Bd. 10, 858.
[8] Meßbuch für die Bistümer des deutschen Sprachgebietes, Kleinausgabe (Freiburg ^{2}1988) 170.
[9] Decretum Magistri Gratiani 12,1, 7: zit. nach P. Neuner, Ekklesiologie, Bd. 1 (Graz 1994) 110.
[10] Der Text ist ein Gewebe aus diesen ersttestamentlichen Zeugnissen: Ex 19,5 G; 23,22 G; Jes 43,20f.; Hos 1,5. 9; 2,3.23.
[11] Es gibt auch eine abwertende Strömung, vertreten in der Neuscholastik. Der „sensus fidelium" war nur das in sich inaktive Echo des Lehramts.
[12] Die Schriftbelege sind weggelassen. Der salbende „Heilige" ist der Gottesgeist.
[13] DH 3070.
[14] Vgl. L. Mödl u. T. Steiner, Den Alltag heiligen. Rituale, Segnungen u. Sakramentalien (Stuttgart 2008) 15–41.
[15] Ebd. 65f.
[16] Man kann an das alte Adagium denken: „Quod non est assumptum, non est redemptum" (Was nicht angenommen, das ist auch nicht erlöst). Eine allumfassende Erlösung setzt demnach auch eine allgemeine „Annahme" der Schöpfungswirklichkeit voraus.
[17] Benediktionale. Studienausgabe für die katholischen Bistümer des deutschen Sprachgebietes (Einsiedeln 1978) 398.
[18] A. Angenendt, Heilige u. Reliquien. Die Geschichte ihres Kultes vom frühen Christentum bis zur Gegenwart (München ^{5}1997).
[19] Dazu kann der Brauch des Osterfrühstücks mit dem aus der Kirche mitgebrachten Osterlicht gerechnet werden.
[20] H. Kirchhoff, Christliches Brauchtum. Feste u. Bräuche im Jahreskreis (München ^{2}2007) 96.
[21] Eine scharfe Kritik findet sich bei Mödl u. Steiner (A. 14) 88–90.
[22] H. P. Dinzelbacher, Hoch- u. Spätmittelalter, in: Handbuch der Religionsgeschichte im deutschsprachigen Raum, Bd. 2, hg. v. dems. (Paderborn 2000) 145f.
[23] W. Leidhold, Gottes Gegenwart. Zur Logik der religiösen Erfahrung (Darmstadt 2008).
[24] Der Begriff spielt bekanntlich bei Luther und in der reformatorischen Theologie eine erhebliche Rolle.
[25] Leidhold (A. 23) 63–82.
[26] Ebd. 83–107.

Georg Langenhorst

Neues von der Gottsucherbande

Surreale Spiegelungen von Religion im Werk von Sibylle Lewitscharoff und Felicitas Hoppe

„Ich gönne mir das Wort Gott"![1] Mit diesem provokativen Bekenntnis steht Andreas Maier repräsentativ für eine Tendenz in der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur, die man als „neue Unbefangenheit"[2] im Umgang mit Religion und in der Annäherung an die Gottesfrage bezeichnen kann. Schriftstellerinnen und Schriftsteller aller Generationen ignorieren ganz bewußt das lange Zeit vorherrschende Religionstabu.

Dabei sind ganz unterschiedliche Zugänge in Stil, Gattung und Aussageabsicht erkennbar: Über Religion kann man schreiben in der Sprache des Alltags (wie etwa Hanns-Josef Ortheil oder Ralf Rothmann); Religion läßt sich thematisieren in der Erinnerung an die Faszination von Liturgie (wie etwa bei Arnold Stadler oder Ulla Hahn); Religion wird geschildert als Teil repressiver Lebenszwänge (wie etwa bei Christian Friedrich Delius oder Josef Winkler); Religion wird literarisch gestaltet in der Sprache des selbstverfaßten Mythos (wie etwa von Patrick Roth); Religion wird Teil von Wahrnehmung und Ausdruck erlebter oder erdachter Wirklichkeit und Möglichkeit (wie etwa bei Michael Krüger oder Hans Magnus Enzensberger); Religion wird zur fasziniert entdeckten Dimension von Fremdheit und Fernsucht (wie etwa bei Adolf Muschg oder Barbara Frischmuth).

In der damit nur angedeuteten Vielfalt gegenwärtiger literarischer Annäherungen an Religion und Gottesfrage zeigt sich jedoch eine weitere, erstaunlich produktive Variante: Über Religion läßt sich schreiben im Modus des Grotesk-Surrealen, des Absurd-Komischen, des Skurril-Phantastischen. Vor allem im Werk von zwei immer stärker öffentlich wahrgenommenen Gegenwartsautorinnen der mittleren Generation findet sich dieser literarische Zugang: bei Sibylle Lewitscharoff und Felicitas Hoppe. In biographischer oder werkgeschichtlicher Hinsicht finden sich zwar einige überraschende Parallelen und Verbindungslinien zwischen diesen beiden Autorinnen[3], gleichwohl zeigt sich das jeweilige Werk in ganz eigenständigem Profil.

Die 1954 in Stuttgart geborene und dort auch aufgewachsene Sibylle Lewitscharoff – Tochter eines bulgarischen, orthodoxen Vaters und einer deutschen, pietistisch-evangelischen Mutter, selbst evangelisch getauft und erzogen – hat den Literaturbetrieb von Anfang an verblüfft. Daß man heute so schreiben kann, war lange Zeit kaum denkbar: äußerst klug, humorvoll, reich belesen, anspielungsreich,

kreativ in der Erfindung neuer Worte und Wortfügungen, und all das in einer Mischung aus Skurrilität und Surrealismus. Vergleiche fallen schwer. Wenn überhaupt auf ein mögliches Vorbild verwiesen wird, dann fällt häufig der Name von Jean Paul. Das mit dem Magister abgeschlossene Studium der Religionswissenschaft in Berlin hat tiefe Spuren hinterlassen, genauso wie längere Aufenthalte in Buenos Aires, Rom und Paris oder die Broterwerbsarbeit als Buchhalterin in einer Berliner Werbeagentur. Während das Erstlingswerk „36 Gerechte" weitgehend unbeachtet geblieben war, gelang ihr mit „Pong" 1998 der literarische Durchbruch, markiert durch die Auszeichnung mit dem renommierten Ingeborg-Bachmann-Preis.

„Pong" – Gott unter dem Hut

„Pong" – ungewöhnlich wie der Titel ist auch das ganze Buch. Pong ist der Name des Protagonisten, eines liebenswürdigen Eigenbrötlers, vorgestellt als Verrückter. „Einem Verrückten gefällt die Welt, wie sie ist, weil er in ihrer Mitte wohnt."[4] Fern von jeder normalen Handlung wird geschildert, was Pong in seiner überbordenden Phantasie denkt, wie er fern jeder Normalität das Weltgeschehen wahrnimmt, als drehe und beziehe sich alles auf ihn. In den Kosmos dieser ver-rückten Gedanken werden wie selbstverständlich religiöse Versatzstücke integriert. Dazu einige Beispiele. Wie folgt wird ein Morgen geschildert, an dem Pong sich vornimmt, sein Leben zu ändern:

„Er wird jetzt eine Brücke zu Gott schlagen, was sich im Sturzgold früher Sonnenstrahlen jauchzend bestätigt. Wolken mit schräggekämmtem Haarflor, hinter denen ER sich verbirgt und auf seinen Scheitel schaut, sind in den Himmel gehängt. Schnüre langen von ihm bis dahin. Seine Trostbändel! Aus himmelseingeborenem Stoff, helle flüssige schlenkerige Fragen hinauf-, klare kurze wohlgelehrte Response hinabschreibend. Eine Schule des Glücks und kein Gesudel" (14f.).

Angesichts eines sinnlos gewordenen Lebens wähnt sich Pong durch einen apokalyptischen Traumbefehl dazu berufen, „das Land zu entvölkern" (28). Die Ausführung und erfolgreiche Durchführung könne niemand verhindern, „auch Gott kaum und Gottes Helfer schon gar nicht, es sei denn, ER rührte ihnen persönlich die Flügel" (29). Doch bevor er sich an sein – wie immer geartetes – Werk macht, spricht er „ohne zu wissen, wozu es gut sein könnte, ein kleines Gebet" (ebd.), einen skurrilen Text:

„HERR, wohin sollen wir gehen.
Lös auf den Harngestank des wüsten Einerlei.
Was Metzger ausarbeiten, arbeit ein.
Die kalten Panzerbauer zerleg,
mach ungeschehen, was geschehen, und fall
der toll gewordenen Luft in die Zügel."

Ein verrückter apokalyptischer Bitt-Psalm, der Pong von seinem Vorhaben ablenkt. Stattdessen wendet er sich einer geplanten Leichenrede für die künftig Verstorbenen zu, die „von der Gottesfreundschaft" (32) handeln soll. Von einem Zoobesuch zurückgekehrt, erblickt Pong später einen Hut, der „keinen Fingerbreit über der Gartenhecke" entlanggezogen wird. Schon steht für ihn fest: ein „Hutwunder" (40). Und er grübelt: Vielleicht steckt ja Gott unter diesem Hut, „ER", der „die Menschen ja nicht in seinen Blick nehmen" dürfe, „sonst fallen sie tot um". Oder „steckt gar nicht Gott, sondern der Adversarius unter dem Hut?" (40f.)

Als Pong sich in ein Mädchen verliebt, Evmarie, versucht er, sich durch biblische Lektüre Vergewisserung zu verschaffen. Eva und Maria: zwei Namen, zwei Programme, zwei Testamente – wie ist das zusammenzubringen? „Die Zweideutigkeit der Testamente ärgerte diesen Jüngling. Hochfahrend und reich an Menetekeln, betrübt ihn das Alte, ohne daß die zittrige Selbstgewißheit des Neuen ihn freuen könnte." Denn „Gott liegt im Streit mit sich selbst. Ob er überhaupt weiß, was er will?" (89) Was ist da schon der Mensch als Geschöpf Gottes?

„Ein Liliputaner von zweifelhaftem Charakter, der in Schande leben muß. Kommt im Totenhemdchen zur Welt, stirbt unterwegs fast vor Müdigkeit, hat schlechte Zähne, Herzklopfen in der einsamen Nacht. Ist als Bild gedacht und begibt sich unverzüglich daran, eigene Bilder zu machen, was vorauszusehen war. Widerruf folgt auf Widerruf, weil IHN bald reut, was ER gemacht hat" (90).

Wie also Eva und Maria, wie die beiden Testamente zusammenbringen? Pong hat eine bastlerische Idee:

„Was keiner so leicht wagt, hat er gewagt, nämlich den schwarzen Stoff von der Schmalseite der Bundeslade gelöst, aus dem Bauch Drähte herausgewickelt und damit zwei Bücher verdrahtet, durch die der Strom nun gegen vielfache Blockadekraft anschwimmen muß. Welche Bücher? Natürlich ein Neues und ein Altes Testament" (94).

Stromschlag über Stromschlag jagt er durch diese Konstruktion, wieder und wieder werden biblische Geschichten in neue Kraftfelder gestellt: „Judas Ischariot wird im Bollerwagen hereingezogen und von allen bestaunt ... Um den Garten Gethsemane legt er so eine Schlinge und jagt den Strom durch" (95). All die absurden Ideen führen jedoch zu keinem Erfolg. So wie die Liebesmühen um Evmarie so auch all die Phantasievisionen. Übersättigt von Wahnvorstellungen breitet Pong auf der Schlußseite der Erzählung die Arme aus, kreist durch sein Zimmer, bis er „zum Rand des Daches lief und über das niedere Gitter sprang, mit schallendem Juchhe dem Mond entgegen" (144). Der verrückte Apokalyptiker Pong setzt seinem Leben selbst ein Ende.

Im 2003 vorgelegten Roman „Montgomery" greift Lewitscharoff zu einer eher konventionellen Erzählweise, erweist sich aber auch hier als Meisterin ihres Fachs. Der zwischen Stuttgart und Rom oszillierende Roman erzählt die letzten Lebens-

tage eines ungewöhnlichen Filmproduzenten. Auch hier findet sich eine Fülle von religiösen Motiven, ohne daß sie ähnlich prägend wirken wie in „Pong": Verweise auf den Besuch von Kirchen und Meßfeiern, auf Prozessionen und liturgische Traditionen in Rom, lange Ausführungen über Pius XII.[5], biblische Verweise auf Kain und Abel, den Dekalog oder auf „Jesus, immerzu Jesus", der die „kindlichen Alpträume" des evangelisch erzogenen Protagonisten „beherrscht hatte" (131). In den geschilderten Welten – im pietistischen Stuttgart aus der erinnerten Kindheit und Jugend, im katholischen Rom der Erzählgegenwart – nimmt Religion einen wichtigen Platz ein und wird deshalb miterzählt. Eine zentrale, stilbildende Bedeutung erhalten diese religiösen Elemente hier jedoch nicht.

„Consummatus" – Berichterstattung aus dem Jenseits

Eine Pong ähnliche Phantasmagorie jenseits von einliniger Deutbarkeit legte Sibylle Lewitscharoff 2006 mit dem Roman „Consummatus" vor. Der Titel spielt an auf die biblisch vermittelten Schlußworte Jesu am Kreuz – auf Latein „consummatus est" (es ist vollbracht) –, die mehrfach in den Roman eingebaut werden.

Samstag, der 3. April 2004. Der 55jährige Stuttgarter Gymnasiallehrer (Deutsch und Geschichte) Ralph Zimmermann (wohl eine Anspielung auf den Geburtsnamen des mehrfach eingespielten Bob Dylan, Robert Zimmermann) kehrt – wie so oft samstags – in das dortige Café Rösler ein und nimmt ein alkoholreiches, vierstündiges Frühstück zu sich. Um ihn her, bei ihm: die Schatten seiner Toten, die fortwährend wispern, ihn umschweben, Erinnerungen und Einflüsterungen vornehmen. Tatsächlich, Lewitscharoff wagt in diesem Roman in spielerischer Fortschreibung der Orpheus-Sage die Einkehr in das Reich der Seelen der Verstorbenen, die mitten unter uns existieren. Eine bizarr gemischte Gesellschaft tritt auf: Dichterstimmen ertönen (etwa die von Gottfried Benn, Rainer Maria Rilke, August Strindberg), Jesus erscheint, Größen der Popszene des 20. Jahrhunderts tauchen auf (wie Andy Warhol, Jim Morrison, Jimi Hendrix), aber auch die Seelen von Personen aus Zimmermanns persönlichem Umfeld, Freunde, die Mutter, vor allem aber seine Geliebte, Johanna, genannt Joey oder Jojo. Frech, raffiniert, witzig mischt die Autorin einen Erinnerungsstrom zusammen, in dem Gedanke und Phantasie, Empirie und Transzendenz in einen gewaltigen Narrentanz eintauchen.

Im Zentrum des Erinnerungsreigens beichtet Zimmermann, wie er aus Versehen die Geliebte Joey vor Jahren überfahren hat – ein Unglück, das er nie überwunden hat. Vor vier Jahren, so berichtet der Ich-Erzähler weiter (wenn es denn ein „Erzähler" ist), habe er eine Nahtoderfahrung durchlitten, die ihn nun befähigt, anders als andere die Seelen der Toten mitten unter uns zu erkennen. Und mehr: Ihm, dem „großen Totenohr", wurde die Rolle auferlegt, als „Berichterstatter"[6] vom Jenseits zu fungieren. Der Auftrag ist eindeutig: „Kehr um und sag, wie's dort zugeht. In

klaren, einfachen Worten" (70). Was aber tun, wenn man die Worte nicht findet oder niemand sie hören will? Wenn man spürt: „Umso öfter ich ihn benutze, desto mehr mißfällt mir der Begriff *Jenseits*" (37)?

Jedes Kapitel dieser gewagten literarischen Jenseitsphantasie wird eingeleitet durch ein sogenanntes „Jupiterquadrat", gebildet aus vier übereinander angeordneten Reihen zu je vier nur einmal vorkommenden Zahlen von 1 bis 16, deren Quersummen in allen Kombinationen jeweils 34 ergeben. Die jeweilige Kapitelnummer wird optisch hervorgehoben. Mehr als Spielerei: ein Verweis auf eine kabbalistische Tradition, der die mystische Nichtfaßbarkeit des Erzählten noch steigert.

Kaum verwunderlich, daß ein Roman, der die Grenze von Leben und Tod überwindet, voll ist von religiösen Anspielungen: Da finden sich Verweise auf biblische Gestalten wie Adam, Hiob, Jakob, Josef oder Kain; immer wieder taucht Jesus auf; zahlreiche Bezüge bringen „Gott" ins Spiel. Diese Dimension ist in der Literaturkritik zwar bemerkt, kaum jedoch tatsächlich gewürdigt worden[7]: In aller spielerischen Verrücktheit liegt mit „Consummatus" ein zugleich äußerst sprachmächtiger wie tief theologischer Roman vor. Wie folgt charakterisiert der Erzähler sich selbst:

> „Das Leiden unseres Herrn Jesus Christus nahm ich ernst, ernster als meine Eltern, die an der Oberfläche Christen waren und nur an wichtigen Feiertagen in die Kirche gingen. Jesus blickte nachts durchs Fenster in mein Zimmer, um zu prüfen, ob alles aufgeräumt war und die Schuhe nebeneinander standen, auf den Millimeter genau. Schwieriger war, daß er auch in mein Herz blickte. Und da sah es manchmal nicht schön aus" (59).

Doch anders als in vielen anderen autobiographisch motivierten Romanen, die als therapeutische Abrechnung mit den Zwängen der religiösen Erziehung konzipiert sind, wird hier die bleibende Bedeutung von Religion betont: „An jedes einzelne Wunder habe ich in Kindertagen geglaubt, und es fällt mir kein Grund ein, weshalb ich sie im Erwachsenenalter bespötteln sollte" (155). Im Gegenteil: „Seit meinen Pubertätsjahren gehörte ich zur sogenannten Gottsucherbande, grübelte mir über Gotteserweisen und Gottesproblemen die Stirnhöhle eitrig" (84). Und das nicht positionslos: „Zu den Pantheisten, den eifrigen Verfechtern der Ökumene, die jeden toleriert, der irgendwann irgendwas für Gott nimmt ... zählte ich mich nie" (85). Ein Gottsucher, der aus dem Jenseits zurückgekehrt ist, um davon zu erzählen, ohne es doch angemessen zu können – das ist er, dieser Ralph Zimmermann, „Gottes kreuz und quer rennendes Schlußgeschöpf" (49), voll von der Erfahrung des „Zermahlenwerdens zwischen dem Mühlstein Gott und dem Mühlstein Teufel" (64).

Als Mensch voller „Gottesbedürftigkeit", der „IHN" häufig „im Munde" führt (87), wird er aber nicht nur zum Boten des Jenseits, sondern zum Gotteskünder: „Die frohe Botschaft lautet: Es gibt Ihn" (95). Und wie könne man sich Gott vorstellen?

„Geahnt, gewünscht hatte ich es immer, daran gezweifelt auch immer. Er ist die große schwarze Null. Seine Majestät sind enthalten in jeder wohlgefaßten Rechnung. Er wird spürbar in der Stille einer großen Bibliothek. Zusammenfall Seines Reiches mit dem Universum und einer Winzigkeit darüber hinaus. Durchs Leben streicht Er als Hinwelle, das Totenreich durcheilt Er als Rückwelle. Er ist nicht der klassische Repräsentant eines vollkommenen Menschen. Er ist der Verweigerer, der uns Seine Nähe vorenthält. Er ist diskret. Zwischen An- und Abwesenheit schaltet Er schneller hin und her, als wir es in Lichtgeschwindigkeit messen könnten. Er ist die maximale Eleganz. Wenn Er blinzelt, hagelt es einen Scherz, der von uns Menschen schlecht verkraftet wird" (95).

Tatsächlich entwickelt der Erzähler so eine ganz eigene, teilweise von kabbalistischen Lehren inspirierte Gotteslehre und heilsgeschichtliche Schau, von denen er durchaus weiß, daß sie „theologisch nicht korrekt" (204) sind, aber das schert ihn wenig: „Alle werden Gott, genauer gesagt alles, was tot ist." Die Konsequenz lautet:

„Gott wächst sekündlich. Einzigartiges Wesen, das sich während der Schöpfung zurückzog, in die Anonymität sank und damit allem, was lebte und starb, erlaubte, allmählich zu Ihm zu werden und an einem erneuten Gotteswachstum teilzuhaben. Dazwischen machte er sich noch bemerkbar und schickte Seinen Sohn – zu Konkurrenzzwecken, als Mittler und Mahner auf der Schädelstätte, als Richter und Erlöser im Himmel" (204).

Und was genau bringen die Toten ein, um zu Gottes Wachsen beitragen zu können? „Drei Eigenschaften bestimmt: Einsamkeit, umfassende Wirksamkeit, verstörende Unwirksamkeit" (205). Und er selbst, der langsam mehr und mehr betrunkene Erzähler, umgeben von seinen Seelenschatten? „Ich bin kein Zaddik, kein heiliger Narr, der Gott herausfordert, Ihm etwas abhandelt oder wenigstens eine Antwort von Ihm erzwingt", sondern „nur eine flaue Christenseele, die alles schluckt und gegen alle Erfahrung hofft und hofft und hofft" (96).

Gegen Ende des Romans verläßt Ralph Zimmermann das Café und schlendert durch die schneeflockenumspielte Stuttgarter Altstadt. Im Blick auf das kommende Osterfest kreisen seine Gedanken um den Gott, der die Auferstehung der Toten ermöglichen soll. „Die Selbsterschließung Gottes in *Ich bin der ich bin* ist der schönste aller Kurzmonologe, in endloser Wortfolge zieht er sich durchs Universum", selbst wenn zuzugeben sei, daß „auch die Triangel aus Vater, Sohn und Geist" (220) ihre Reize habe. Er selbst jedoch werde durch „das *Michsehrwundern* definiert" (221).

Die Schlußworte bleiben den Stimmen der Seelen überlassen, die – gedruckt zwischen Symbole fallender Flocken – den Lutherspruch setzen: „Glaube ist eine verwegene Zuversicht auf Gottes Gnade. Solche Zuversicht macht fröhlich, trotzig und lüstig gegen Gott und alle Creaturn" (232). Den letzten Punkt setzt jedoch eine zuvor nur in den zwei Anfangsseiten gehörte Erzählerstimme, die berichtet, wie Ralph Zimmermann sich in einem Weinhaus mit einem Freund trifft: „Die Ge-

schichte vom Mann, der seine Toten immer um sich hat, endet fröhlich" (236). Wo Pong bei vielen Lesenden einen bitteren Nachgeschmack hinterläßt, endet Consummatus in verwundert-verwirrtem Optimismus.

Die Literaturkritik reagierte auf diesen Entwurf mit Verwunderung und ungewöhnlicher Begeisterung. Lewitscharoff lege hier so etwas vor wie eine „Wiedereinführung christlichen Gedankenguts in die Pop-Mythen des 20. Jahrhunderts"[8]. Diesem Text, „wunderlich und begeisternd, schwebend und schwer" gehe es schlicht „um alles, um Transzendenz und Transparenz"[9]. Tatsächlich: Mit Leichtigkeit, Sprachwitz und surrealistischem Ernst pendelt sie zwischen Diesseits und Jenseits in eine eigene Wirklichkeitsebene, die sich aller Festlegung entzieht. Einen derart gottgetränkten, jenseitssehnsüchtigen Roman hat die deutschsprachige Literatur lange nicht gesehen. Es ist tatsächlich, so Martin Mosebach in einem von höchstem Respekt bestimmten Porträt der Dichterin in der „Zeit", eines der „kühnsten Bücher der neueren Literatur"[10]. So ist es kaum überraschend, daß Sibylle Lewitscharoff mehrfach preisgekrönt wurde, etwa mit dem „Preis der Literaturhäuser" (2007) und dem Marie-Luise-Kaschnitz-Preis (2008). Der im Februar dieses Jahres erschienene Roman „Apostoloff", eine drastisch-skurrile Auseinandersetzung mit ihrem spezifisch bulgarischen Familienstrang, wurde mit dem Preis der Leipziger Buchmesse 2009 ausgezeichnet. Lewitscharoff ist fraglos eine Autorin mit Zukunft.

„daß ER UNS nicht aus den Augen verliert ..."

Das literarische Verfahren von Sibylle Lewitscharoff, Religion im Modus des Skurril-Phantastischen zu thematisieren, findet sich in vergleichbarer Form am ehesten bei Felicitas Hoppe (geb. 1960). Hoppe wuchs mit vier Geschwistern in Hameln auf, ihre Kindheit war katholisch geprägt, einer ihrer Brüder wurde katholischer Priester – und promovierte mit einer Arbeit im Grenzgebiet von Theologie und Literatur[11]. Wie Sibylle Lewitscharoff studierte Felicitas Hoppe – wenn auch nur im Nebenfach – Religionswissenschaften (neben Germanistik und Rhetorik); wie diese lebte sie längere Zeit im Ausland (unter anderem reiste sie ein Jahr lang mit einem Containerschiff um die Welt); auch sie lebt in Berlin und ist seit etwa zehn Jahren literarisch produktiv; beide sind zudem als Verfasserinnen von hier nicht näher betrachteten Kinderbüchern hervorgetreten. Auch Hoppes Werk wird viel beachtet und ist mit mehreren Preisen ausgezeichnet (zuletzt: Bremer Literaturpreis 2007; Roswitha-Gedenkmedaille der Stadt Bad Gandersheim 2007).

Anders als bei Lewitscharoff spielt die biographisch-religiöse Prägung bei Hoppe eine transparente Rolle. Die Bedeutung der vielschichtigen „Adaption biblischer, christlicher, kirchlicher oder im weitesten Sinn religiöser Überlieferungen und Ausdrucksformen"[12] in ihrem Werk ist so bereits mehrfach untersucht worden. In dem 2004 veröffentlichten Essay „Beichtkinder. Über Bekenntniswahn und Bekenntnis-

zwang“ [13] gibt sie ihre religiöse Beheimatung deutlich an: „Um es vorwegzunehmen – ich komme aus einer katholischen Familie von Tag- und Nachtträumern“ [14], heißt es dort gleich zu Beginn. In die Reflexionen über den öffentlichen Umgang mit persönlichen Bekenntnissen im postmodernen Medienzeitalter fließen Erinnerungen an die Kindheit ein, vor allem über das Sakrament der Beichte:

> „Meine erste Beichte legte ich im Alter von fünf Jahren ab“, gibt sie an. „Damals erschien mir die Möglichkeit einer persönlichen Beichte geheimnis- und verheißungsvoll, der Beichtstuhl als ein Ort, an dem alles gesagt und nichts verraten werden durfte, das *aufgespannte Ohr Gottes*“ (90).

Das ist eine Metapher, der wir ähnlich bereits bei Sibylle Lewitscharoff begegnet sind. Der Reiz von Beichte aus heutig-reflektierter Sicht: Das Kind konnte „eine Mischung aus vagem Schuldbekenntnis und Erfindung“ loswerden, ein Prozeß, in dem „die Schönheit der Diskretion“ sich verband mit dem „Glauben an die unendlichen Möglichkeiten der Fiktion einerseits“ und der möglichen „Absolution davon andererseits“ (91). Quintessenz: „Ob Gott gnädig ist, sei dahingestellt, daß die Welt keine Gnade kennt, ist hinlänglich bekannt. Niemals wieder hat man mich dermaßen *beim Wort* genommen wie in den Beichtstühlen meiner Kindheit“ (ebd.).

„Beim Wort genommen werden“ und „Glaube an die unendlichen Möglichkeiten der Fiktion“ – mit diesen Schlagworten deutet Hoppe die für sie gültige literarische Produktivkraft des Katholizismus an. Auch wenn die Aussagen über die Kindheit nicht in die Gegenwart der Erwachsenen zu verlängern sind, bleiben Prägespuren.

Ihren Beitrag zum internationalen Schreibprojekt „Europaexpress“ schreibt sie nicht zufällig als ironisch-ernsthaften „Brief an den Vatikan“ [15]. Und gefragt, ob die Religionen heute an ihr Ende gekommen seien, stellt sie in einem Radiointerview klar: „Die Menschen kommen offenbar ohne das nicht aus. Wenn man versucht, darauf zu verzichten, entsteht … eine Leerstelle“. Man könne also „nie nicht glauben“. Das Problem in den aufgeklärten Gesellschaften bestünde darin, daß man „so unglaublich viel Zeit mit Befreien verbracht“ habe, „daß man jetzt völlig ratlos in der Landschaft steht und nicht weiß, was zu tun ist“. Es gebe aber nicht einfach einen Weg zurück in die alten Formen von Kirchlichkeit, sondern zunächst eher ein „Aufschrecken darüber, daß man etwas verloren hat“. Sie selbst, „die ich mein Leben lang mit Religion zu tun hatte“, finde es wichtig, „das Alte betrachtend vielleicht neue Formen zu entwickeln“ im Blick darauf, „was tatsächlich gelebte Religion ist“ [16]. Und es bleibt ein Ungenügen aller jener Versuche, Religion zu gestalten, ein Mangel und eine Sehnsucht: „Schließlich kommt es nicht darauf an, daß wir Gott nicht aus den Augen verlieren, sondern darauf, daß ER UNS nicht aus den Augen verliert. Das ist wohl die größte Angst von allen: Daß wir SELBST nicht mehr gesehen und gehört werden“ [17], so Hoppe in einem Essay aus dem Jahr 2008.

Von all dem ist in ihren literarischen Werken nur indirekt die Rede. Felicitas Hoppe schreibt weder biographische Erinnerungsliteratur noch religiöse Such-

prosa. Mit deutlicher Skepsis betrachtet sie „Schriftsteller, die sich damit brüsten, IHN bei Bedarf wieder in den Mund zu nehmen", wobei dieser literarische Rückgriff doch wohl eher „eine Befindlichkeit bleibt, eine Metapher, gehütetes Erbe oder Bild der Sehnsucht, eine süße oder auch schmerzhafte Erinnerung, im günstigsten Fall ein Gedicht" [18]. Auch dem Topos der „neuen Unbefangenheit" im Blick auf Religion steht sie eher skeptisch gegenüber, denn: „Kam Literatur jemals ohne Religion, Religion jemals ohne Literatur aus?" [19]

So wie Lewitscharoff kann Hoppe, so will sie selbst literarisch mit Religion und Gottesrede nicht umgehen. Und doch ist das Religiöse eine der prägenden Dimensionen ihres Schreibens. Skurril, kafkaesk, absurd-komisch, vertrackt-verfremdet – so oder ähnlich hat man die Prosa von Felicitas Hoppe, dieser „wilden, großen Geschichten-Finderin" [20], von Anfang an zu kennzeichnen versucht. Mit den Geschichten „Picknick der Friseure" trat sie 1996 an die verblüffte Leseöffentlichkeit, die in diesen Miniaturskizzen gleich eine besondere erzählerische Begabung erkannte (im gleichen Jahr erhielt Hoppe den Aspekte-Literaturpreis). Vor allem in der Geschichte „Der Pilger" scheint eine katholische Lebenswelt auf, in der ein inbrünstig gläubiger Vater seine Familie religiös drangsaliert, sie „vor den Hausaltar im Erdgeschoß" [21] zu Gebetsübungen zwingt und für das Heil seiner von der Verdammnis der Weltlichkeit bedrohten Tochter eine „Pilgerreise zu einem heiligen Brunnen" (18) unternimmt.

„Pigafetta", der erste Roman von Hoppe, erschien 1999 und nimmt Erfahrungen der einjährigen Weltumreisung auf. Der erklärungsbedürftige Titel spielt auf Antonio Pigafetta an, den Chronisten der ersten Weltumsegelung durch den Portugiesen Fernando Magellan (1519–1522). In die eigenwilligen, gedankenreichen, wie stets bei Hoppe symbolgetränkten Schilderungen der langen Fahrt werden immer wieder „biblische Bilder, Geschichten und Anspielungen" [22] eingespeist. Verweise auf Jona, auf Sintflut und Arche, auf Gebete, Gottesdienste und Kirchenlieder, auf wiederholte Bibellektüre in Verbindung mit der Beerbung biblischer Sprachformen heben das Geschilderte in eine parabolische Dimension, die sich freilich durch ironische Brechungen eindeutiger Festlegung entzieht. Die ironische Sprachanknüpfung an religiöse Traditionen kann bis hin zu den Anklängen an eine Jesus-Transfiguration reichen: Man habe sie „erst getauft, dann aber verlassen" [23], kann die Erzählerin beklagen.

Der Ritterroman „Paradiese, Übersee", 2003 veröffentlicht, ist in vergleichbarem Stil verfaßt. Auch hier geht es um eine Reise, die den Lebensweg symbolisiert, auch hier treten Versatzstücke christlicher, spezifischer: katholischer Tradition auf wie Weihnachten, die heiligen drei Könige, die berühmte „Echternacher Springprozession", bei der man stets „drei Schritte nach vorn, zwei wieder zurück" [24] macht, Pilgerfahrten, Heiligengeschichten.

„Was bleibt ist ein Rätsel"

Noch deutlicher werden die oben beschriebenen Strukturmerkmale des Erzählens in dem Roman, der Felicitas Hoppe endgültig einem breiten Publikum bekannt gemacht hat: „Johanna" (2006). Einerseits geht es hier tatsächlich um Johanna von Orleans (1412–1431), die als katholische Heilige verehrt wird, andererseits aber vor allem um die Unmöglichkeit, die Geschichte einer solchen Frau heute einfach zu erzählen. Die namenlos bleibende Erzählerin bereitet sich auf ihre Doktoratsprüfung vor, hat eine Promotion über die heilige Johanna verfaßt. Sie fühlt sich dem Thema und den Ansprüchen des akademischen Verfahrens jedoch nicht gewachsen. Die Prüfung scheitert. Zum Gedenken an den Todestag Johannas fährt sie nach Rouen, dem zentralen Gedenkort Johannas. Dort trifft sie sowohl auf ihren Professor als auch auf dessen Mitarbeiter „Peitsche", der ihr bei der Promotion hilfreich zur Seite gestanden hatte und mit dem sie eine heimliche, gegenseitig nicht zugestandene Liebesbeziehung verbindet, obwohl sie sich mit ihm zerstritten hat. Sie trifft aber auch auf historische Gestalten aus Johannas Vergangenheit. In unaufdringlichen Verbindungen wird ihr Scheitern mit dem Scheitern der historischen Gestalt verknüpft. Am einen positiven Grundton setzenden Ende des Romans deuten sich eine Versöhnung und eine mögliche gemeinsame Zukunft mit „Peitsche" an.

Es ist ein seltsamer Roman, der zahlreiche Erwartungen unterläuft. Hoppe erzählt eben *nicht* die Geschichte der heiligen Johanna – ohne Vorkenntnisse werden Lesende sich im Mosaik der Anspielungsbausteine nicht zurechtfinden. Sie verweigert sich dem Genre des Universitätsromans, nimmt wohl aber einzelne Aspekte der Universitätssatire, genauer: der „Gelehrtensatire"[25], auf. Sie erweist sich als gelehrt und souverän im Umgang mit ihrem Stoff, gibt ihn aber nicht weiter. Der Roman ist erneut überladen mit Symbolen, entfaltet aber keine symbolische Botschaft. Er nimmt postmoderne Stilmittel auf – Überblendungen, metafiktionale Betrachtungen, Crossover-Techniken – läßt sich aber auch nicht einfach in die Gattung des postmodernen oder posthistorischen Romans einordnen[26]. Diese Erwartungsdurchbrechung betrifft auch die religiöse Dimension. Ein Roman über eine Heilige sollte doch auch eindeutige religiöse Aussagen aufnehmen? – Fehlanzeige!

Schon früh benennt die Verfasserin ihr poetologisches Prinzip: „Damen und Herren, was bleibt ist ein Rätsel"[27]. Später wird dieses Rätsel, das Problem näher benannt: „Worauf kommt es in der Geschichte an? Nicht darauf, daß man Geschichten erzählt, sondern wie man Geschichte macht, wenn man erzählt" (47). Mit diesen in die Handlung verwobenen Gedanken werden wir Leser mit angesprochen, werden unsere möglichen Erwartungen korrigiert. Wie erzählt man von historischen Vorgängen? Wie von Heiligen, bei denen sich Historie und Glaube in untrennbare Amalgame verbunden haben?

„Damit wir uns hier nicht mißverstehen, Chroniken nacherzählen kann jeder, aber damit macht man keine neue Geschichte. Die Geschichte besteht ja nicht nur aus Geschichten, die man leichtfertig nachbeten darf, nur weil sie ein dankbares Publikum finden. Die Geschichte besteht aus Qual und Bemühung, aus Einsicht und Furcht, aus Versuch und Angst, aus Respekt und Eifer, aus Einwand und Schweiß, aus endlos langen schlaflosen Nächten" (74).

Wie also erzählt man eine solche Geschichte wie die der heiligen Johanna, genannt „mein Prahlhans, mein Aufschneider Gottes" (48)? Hier die Erzählerin in unserer Zeit, dort, vor fast 800 Jahren, das junge Mädchen im Krieg! Wie kann das zusammenkommen? „Johanna brennt, und ich sitze im Hörsaal." – „Johanna brennt, und ich schlafe" (34). Letztlich bleibt es bei der kunstvollen Problematisierung. Johanna bleibt der Erzählerin rätselhaft: „Hast du wirklich geglaubt, du bist seine Tochter?" (39), fragt sie sich im Blick auf die Gottesbeziehung der Heiligen. So unbedingt erscheint sie ihr, so kompromißlos, wie ein „weit geöffnetes Ohr, das jedes Wort auf die Goldwaage legt. Grausames Ohr, strenge Wirtin der Wörter" (36). Nicht einmal Flüche ließ sie zu, dabei steht doch fest: „Nur ein glaubendes Herz versteht sich auf Fluchen, nur wer glaubt, daß Gott hört, kann ihn bündig verleugnen. Hochmut glänzt nur im Spiegel der Sünde, in der Hoffnung auf Strafe und Aufmerksamkeit." Deshalb: „Schafft die Sünde ab, und der Spaß ist vorbei … Ohne Gott auch kein Gegner, die Wut geht ins Leere" (37).

Aber ist die Geschichte der Johanna nicht eine Glaubensgeschichte? Muß in ihr nicht von Gott, von Opfer, von Sünde, von Erlösung die Rede sein? Wie steht es mit der „AUSSICHT AUF RETTUNG", die leitmotivisch als „Ahnung von Frischluft, ein Hauch von Idee, eine fröhliche Werbung" (57) in den Roman eingespielt wird? Gewiß, „allem voran" kommt es „auf den echten Glauben" an, denn ohne „Glaube ist ja kein Spiel zu gewinnen. Glaube. Na gut. Nur, an wen? Und an was?" (64) – Biblische Assoziationen verstärken die Zweifel. Sicherlich, das wären starke Themen und Aussagen: „Demut und Reue, Buße und Beichte, Vergebung und Gnade, Kniefall und Schuld." Aber: „Reine Mode" (148). Auch hier: Die Erwartungen an Affirmation und Eindeutigkeit werden in ihre Schranken gewiesen. Die Unsicherheiten, Offenheiten, ungedeuteten Vieldeutigkeiten heutiger Lebensentwürfe werden zum poetologischen Prinzip. Und worum geht es letztlich in all diesen Ansätzen, Zügen, Gegenzügen, Fragmenten?

„Ums Ganze. Nicht um links oder rechts, sondern um oben und unten, um Himmel und Hölle. Und um die Angst vor der Sache dazwischen, die man gemeinhin DAS LEBEN nennt. Das Fegefeuer. Das kleine Feuer dazwischen, das dafür sorgt, daß es überall immer nach Rauch riecht, zitternde Flammen, nervöse Geschwister, obwohl wir von morgens bis abends mit Waschen und Bügeln beschäftigt sind" (97).

Religion, Verweise auf die Bibel, Gott – sie werden bei Sibylle Lewitscharoff wie bei Felicitas Hoppe kreativ und produktiv in das literarische Programm einge-

bracht. Im Aufgreifen postmoderner Techniken der nicht markierten Zitatencollage, der sich eindeutiger Festlegung entziehenden Ironie und des alle Ernsthaftigkeit zugleich bestätigenden wie unterlaufenden Witzes changieren die Werke dieser Autorinnen zwischen Absage und möglicher Annäherung, zwischen Distanz und Affirmation. Gewiß, auch Lewitscharoff und Hoppe „gönnen sich" das „Wort Gott", aber anders: Religion und Gottesfrage, Annäherungen an Heilige und Jesus, Konfession und Transzendenz werden in surrealer Brechung neu und anders sprachlich fruchtbar. Und entscheidend: Der von beiden Autorinnen gewählte Weg der drastischen sprachlichen Verfremdung entstammt einem letzten Respekt vor der Nichtgreifbarkeit der aufgerufenen Dimension.

ANMERKUNGEN

[1] A. Maier, Ich gönne mir das Wort Gott. Gespräch, in: Die Zeit Literatur (März 2005).

[2] Vgl. ausführlich: G. Langenhorst, „Ich gönne mir das Wort Gott". Annäherungen an Gott in der Gegenwartsliteratur (Freiburg 2009).

[3] Zusammengeführt werden sie etwa bei H. Spiegel, Felicitas Hoppe u. Sibylle Lewitscharoff: Haben Sie Überväter, meine Damen, in: FAZ, 17.3.2007.

[4] S. Lewitscharoff, Pong (Berlin 2000) 7. Die folgenden Seitenangaben im Text nach dieser Ausgabe.

[5] Dies., Montgomery (München 2005) 313ff.

[6] Dies., Consummatus (München 2006) 7.

[7] Ausnahmen: A. von Schirnding, Einführung in das Werk von Sibylle Lewitscharoff, in: Zur Debatte 4/2008, 18f.; A. Portmann, Eule, Schneebrand, Kreutzschlitzschraube. Zur religiösen Dimension in Sibylle Lewitscharoffs Roman „Consummatus", in: Religion u. Gegenwartsliteratur. Spielarten einer Liaison, hg. v. dems., A. Grözinger u. A. Mauz (Würzburg 2009) 91-104.

[8] B. Langner, Komm, stirb mit mir, in: Literaturen 4/2006, 65f.

[9] U. Rüdenauer, Sibylle Lewitscharoff, in: Kritisches Lexikon zur Gegenwartsliteratur 10/2008, 8.

[10] M. Mosebach, Erst leben, dann schreiben. Ein Lob der Dichterin Sibylle Lewitscharoff, ihrer visionären Erfindungskraft u. sprachlichen Eleganz, in: Die Zeit, 19.7.2007, 55f.

[11] U. T. G. Hoppe, Zwischen Atum u. Mohrenland. Eine theologische Relecture narrativer Texte Werner Bergengruens unter besonderer Rücksicht ihrer geschichtstheologischen Möglichkeiten u. Grenzen (Münster 2007).

[12] W. Wiesmüller, Unterwegs mit dem Stern der Verheißung? Biblisch-religiöse Spurensuche in der Prosa von Felicitas Hoppe, in: Felicitas Hoppe im Kontext der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur, hg. v. S. Neuhaus u. M. Hellström (Innsbruck 2008) 55–68, 55.

[13] Vgl. E. Garhammer, „Das aufgespannte Ohr Gottes": Das Thema Schuld in der Gegenwartsliteratur, in: Orien 72 (2008) 1–4.

[14] F. Hoppe, Beichtkinder, in: Betrifft..., hg. v. F. Höllerer u. T. Schleier (Frankfurt 2004) 88–95, 88.

[15] F. Hoppe, Brief an den Vatikan, in: Europaexpress. Ein literarisches Reisebuch, hg. v. T. Wohlfahrt u. C. Lange (Frankfurt 2001) 18–20.

[16] M. Köhler, Die Schriftstellerin Felicitas Hoppe über das vermeintliche Ende der Religionen, dradio.de, 9.7.2006.

[17] F. Hoppe, Man muß eben ein Sohn Gottes sein – Erinnerung an J. D. Salinger, in: Schreiben/Glauben. Miszellen zu Literatur u. Religion, hg. v. J. Kalka; Valerio 7/2008 (Göttingen 2008) 22f.

[18] Ebd. 21.
[19] F. Hoppe, Sieben Schätze. Augsburger Vorlesungen (Frankfurt 2009) 140.
[20] P. Schanz, Steh auf, nimm den Koffer und geh. Über Felicitas Hoppe, in: Ralf Rothmann trifft Wilhelm Raabe. Der Wilhelm Raabe-Literaturpreis – das Ereignis u. die Folgen, hg. v. H. Winkels (Göttingen 2005) 139–148, 145.
[21] F. Hoppe, Picknick der Friseure. Geschichten (Reinbek 1996) 16.
[22] J. Seip, Stäbe – Netze – Schrift. Biblische Rezeption bei Felicitas Hoppe, Ferdinand Schmatz, Patrick Roth, in: „Brennender Dornbusch u. pfingstliche Zungen". Biblische Spuren in der modernen Literatur, hg. v. E. Garhammer u. U. Zelinka (Paderborn 2003) 143–160, 145.
[23] F. Hoppe, Pigafetta (Reinbek 1999) 139.
[24] Dies., Paradiese, Übersee (Hamburg 2003) 84.
[25] S. Neuhaus, Felicitas Hoppe, in: Kritisches Lexikon zur deutschsprachigen Gegenwartsliteratur 10/07, 11.
[26] Vgl. dazu die Beiträge in: Felicitas Hoppe im Kontext der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur (A 12).
[27] F. Hoppe, Johanna (Frankfurt 2006) 11.

UMSCHAU

Kapitalismus oder soziale Marktwirtschaft?

Zwei prominente Katholiken aus der Erzdiözese Paderborn, ein Erzbischof und ein CDU-Politiker, haben im Herbst 2008, unmittelbar bevor die Turbulenzen auf den Finanzmärkten ein globales monetäres und soziales Erdbeben auslösten, ein leidenschaftliches Bekenntnis zur Freiheit und Eigenverantwortlichkeit des Menschen in der Wirtschaftsgesellschaft abgelegt. Der eine folgert daraus, daß ein wild gewordener Kapitalismus um der Gerechtigkeit willen durch die soziale Marktwirtschaft gezähmt, der andere im Kontrast dazu, daß der Kapitalismus gerettet werden müsse, weil es ohne ihn keine soziale Gerechtigkeit gebe.

Die vergleichende Lektüre der beiden Bücher – von Reinhard Marx: „Das Kapital"[1] und von Friedrich Merz: „Mehr Kapitalismus wagen"[2] – mündet zuerst in eine Sprachlosigkeit, die schnelle Urteile ausbremst. Denn zu groß sind die Unterschiede. Zwar beziehen sich beide auf eine Studie der Bertelsmannstiftung von Anfang 2008, nach der 73 Prozent der Befragten darüber klagen, daß die Verhältnisse in Deutschland ungerecht seien. Der Bischof sieht darin einen Reflex der wirtschaftlichen Machtverschiebung zugunsten der Kapitaleigner, die in den Zeiten der Globalisierung bei den Arbeitnehmern entwickelter Länder Sozialabbau und Lohnverzicht durchsetzen, während Armut und Hunger in den am wenigsten entwickelten Ländern zunehmen. In einem einleitenden fiktiven Brief fragt er seinen Namensvetter Karl Marx, ob der Lauf der Geschichte ihm letztendlich Recht geben werde und der Kapitalismus an sich selbst zugrundegehe. Merz dagegen entdeckt in der geäußerten Klage bei den Befragten einen erheblichen Aufklärungsbedarf – zum einen über den Grundsatz der Gerechtigkeit und zum andern über das Leitbild der sozialen Marktwirtschaft.

Diametral weichen die Gerechtigkeitskonzepte der beiden Autoren voneinander ab. Reinhard Marx ist gleichermaßen von religiös-biblischen Vorstellungen, von der kirchlichen Tradition und von modernen Menschenrechtsideen inspiriert. Er hebt den Aspekt der Beteiligungsgerechtigkeit als fundamentale Strukturnorm einer modernen Gesellschaft hervor. Sie gründet in der moralischen Gleichheit und im Respekt vor der Würde des individuellen Subjekts und bezieht die wirtschaftlich-sozialen Anspruchsrechte und die bürgerlichen Freiheitsrechte ein. Deshalb verletzten materielle Entbehrung, der Verlust wirtschaftlicher Einbindung und der gesellschaftliche Ausschluß inmitten extremen Reichtums die soziale Gerechtigkeit. Sie rechtfertigen den Einspruch der Kirchen sowie den politischen Protest der Bürgerinnen und Bürger.

Friedrich Merz dagegen will der unscharfen Rhetorik des Gerechtigkeitsbegriffs und einer mißverstandenen Verteilungsgerechtigkeit entgehen. Deshalb orientiert er sich zuerst an der antiken Philosophie, nämlich an einer der Metaphern Platons, die Grundnorm der Gerechtigkeit nicht von der wohlgeordneten Stadt, sondern von der Harmonie der Seelenkräfte des Menschen her auszulegen. Folgerichtig steht für ihn die persönliche Tugend der Gerechtigkeit im Vordergrund. Der Mensch wird als eigenverantwortliches und freies Individuum begriffen, die Forderung nach materieller Gleichheit, die ein Minimum der Existenz-

sicherung für die wahrhaft Bedürftigen übersteigt, zurückgewiesen und dem Sozialstaat eine Selbstbeschränkung auferlegt.

Kontrovers ist auch der Zugang zum Leitbild der sozialen Marktwirtschaft. Marx ist davon überzeugt, daß ein funktionsfähiger marktwirtschaftlicher Wettbewerb eigeninteressierte Akteure voraussetzt, die wohlinformiert sind, die Chancen wie Risiken ihrer Entscheidungen klug abwägen und über die hinreichende Leistungs- und Kaufkraft verfügen, daß jedoch vitale Bedürfnisse der Armen und gesundheitlich Beeinträchtigten nicht im Blick sind. Nirgendwo auf der Welt habe sich die freie Marktwirtschaft allein als segensreich für die Armen erwiesen. Der Markt sei auch blind gegenüber jenen außerhalb des Marktes erbrachten Vorleistungen in den Familien, die selbst für dessen Funktionsfähigkeit unverzichtbar sind. So gewährleiste der Sozialstaat gerade den Schutz der Freiheit der schwächeren Mitglieder der Gesellschaft und der abhängig Beschäftigten etwa durch das Mietrecht oder die Tarifautonomie und das individuelle Arbeitsrecht. Staatliche Interventionen dem Urteil der Marktkonformität zu unterwerfen, sei unangemessen. Ein Kapitalismus, in dem die Kapitalrendite das einzige Orientierungsmerkmal des Marktes sei, wäre keine soziale Marktwirtschaft.

Merz dagegen sieht bereits in der Marktwirtschaft als solcher einen institutionellen Ausdruck der Freiheit. Sie enthalte die Strukturelemente des Privateigentums, der Vertragsfreiheit, des Wettbewerbs und des wertstabilen Geldes. Diese Elemente stimmten auch mit denen des Kapitalismus überein. Das Adjektiv „sozial" sei ursprünglich für die Bezeichnung der Marktwirtschaft gar nicht vorgesehen gewesen, weil der Wettbewerb allein bereits die soziale Dimension gewährleiste. Denn je mehr Freiheit des Wettbewerbs existiere, um so mehr entstehe soziale Gerechtigkeit. So stimme ein Kapitalismus, der den Regeln des Wettbewerbs untersteht, mit der sogenannten „sozialen Marktwirtschaft" überein.

Weitere Gegensätze stechen ins Auge: Der Buchtitel des Bischofs weckt die Erwartung, daß dieser sich an eine kritische Auseinandersetzung mit der Gesellschaftsanalyse von Karl Marx macht. Diese wird jedoch massiv enttäuscht. Der Titel des Politikers soll provozieren. Die Provokation verdampft jedoch, sobald man entdeckt, wie sehr der Kapitalismus zu einem bloßen ökonomischen Funktionsgerüst reingewaschen und von jenem primären gesellschaftlichen Machtgefälle entleert wird, das in der konzentrierten Verfügungsmacht über die Produktionsmittel gründet. Kapitalismus ist dann bloß noch eine irenisch herausgeputzte Marktwirtschaft, die weniger effizient und dynamisch, ja sogar ärmer wäre, wenn sie ohne den Geldvorschuß des Bankensystems auskommen müßte. Der Münchener Erzbischof ist ganz im katholischen Milieu daheim; Zitate aus päpstlichen Rundschreiben fließen ihm wie selbstverständlich in die Feder, sie bieten ihm scheinbar ein argumentatives Rückgrat. Der CDU-Politiker aus Westfalen dagegen gilt als ein scharfer und entschiedener Querdenker, dessen klare Problemanalysen zwar bestechen, ihn aber auch anecken lassen. Er nimmt es wohl in Kauf, bei Hofe unbeliebt oder ins politische Abseits gedrängt zu werden.

Während Reinhard Marx zögert (und das wohl zu Recht), ob er die über längere Zeit aufgestauten Vorträge, Artikel und Essays, die unterschiedliche Anlässe ahnen lassen, filtern, relativ lose aneinanderreihen und ohne systematische Strenge aufbereiten soll, ist die Streitschrift von Friedrich Merz viel offensiver angelegt und bleibt auch stärker auf einen Brennpunkt konzentriert. Er sucht zunächst die Ausgangsfrage der Gerechtigkeit zu beantworten, dann die Vorbehalte gegen die soziale Marktwirtschaft und den

Neoliberalismus zu entkräften und schließlich über zwei Drittel des Buchs mit hoher fachlicher und politischer Kompetenz die notorischen Problemfelder des unternehmerischen Handelns, der Sozialversicherungen, der Bildung, der öffentlichen Haushalte sowie der Rolle des Parlaments und der Bürgerbeteiligung zu durchleuchten.

Mir ist beim Querlesen der unterschiedlich profilierten Texte eine jeweils besondere Eigenart aufgefallen: Der Bischof zeigt sich stark angerührt von persönlichen Begegnungen. Seine beeindruckende Empathie gilt den Verlierern der wirtschaftlichen Entwicklung, den in ihrer Würde verletzten Arbeitslosen, Hartz IV-Opfern, prekär Beschäftigten und niedrig Entlohnten sowie den alleinerziehenden Frauen und in Armut lebenden Kindern. Für einen Bischof ungewöhnlich, kann er solche Anzeichen bedrohter Freiheit im Horizont amtlicher Statistiken, sozialwissenschaftlicher Expertisen sowie von Armuts- und Jugendberichten verorten. Die Sorge von Friedrich Merz scheint eher dem schlechten Image des Kapitalismus und der sozialen Marktwirtschaft sowie der bedrohten Freiheit gewerblicher Unternehmer oder einer Mittelschicht zu gelten, die von der kalten Steuerprogression geschlagen ist. Schließlich ist eine stilistische Besonderheit auffällig: Der Bischof verwendet sehr selbstbewußt die „Ich"-Form. Der Politiker dagegen bedient sich bei seinen nachdrücklichen Appellen der einvernehmenden Wendung: „Wir Deutschen".

Die gleichzeitige Lektüre von zwei derart exponierten Vertretern einer sozialethischen und politischen Reflexion verleitet dazu, die Kontraste stärker zu gewichten als die Berührungspunkte. Ein Blick in die Literaturlisten mag diese Sichtweise bestätigen, denn unter den 98 bzw. 43 Titeln gibt es eine Schnittmenge von nur vier Autoren. Aber die Berührungspunkte der beiden sind nicht zu übersehen, überwiegen stellenweise sogar deren aufreizende Polarität. Beide neigen dazu, sich einen Traumgegner zu modellieren und daran abzuarbeiten, den es nicht mehr oder jetzt nicht gibt – den real existierenden Sozialismus vor dem Mauerfall oder die außerparlamentarische und später in den Parlamenten vertretene Linke.

Beide verehren die Facetten eines ordoliberalen Leitbilds der Marktwirtschaft, die durch wirtschaftliche Leistungsfähigkeit und sozialen Ausgleich gekennzeichnet ist. Beide treibt ein vitales Anliegen um, die Wurzeln eines ursprünglich gereinigten Neoliberalismus freizulegen, was überflüssig ist, nachdem die Finanz- und Wirtschaftskrise den skeptischen Stimmen gegenüber dem marktradikalen, wirtschaftsliberalen Hauptstrom Recht gegeben hat. Beide fallen stellenweise in eine tugendethische Reflexion über die Gier der Finanzmanager oder die zivilgesellschaftliche Verantwortung der Unternehmer zurück. Beide liefern sich schließlich einem atemberaubenden Freiheitspathos aus. Der Bischof durcheilt dabei in abenteuerlichem Tempo die abendländische Geschichte, um seine Option argumentativ, wenngleich wenig überzeugend abzustützen, während diese für die kirchliche Sozialverkündigung außerhalb des deutschen Sprachraums eher marginal bleibt. Der CDU-Politiker verdrängt dabei den Neustart der nordrhein-westfälischen CDU aus den Trümmern des Zweiten Weltkriegs und wird den Sozialklauseln des Grundgesetzes nicht hinreichend gerecht. Immerhin – die vergleichende Lektüre der beiden Autoren ist anregend. *Friedhelm Hengsbach SJ*

[1] Marx, Reinhard: Das Kapital. Ein Plädoyer für den Menschen. Unter Mitarbeit von Dr. Arnd Küppers. München: Pattloch 2008. 319 S. Gb. 19,95.

[2] Merz, Friedrich: Mehr Kapitalismus wagen. Wege zu einer gerechten Gesellschaft. München: Piper 2008. 224 S. Gb. 19,90.

BESPRECHUNGEN

Kirche

WALDENFELS, Hans: *Löscht den Geist nicht aus!* Gegen die Geistvergessenheit in Kirche und Gesellschaft. Paderborn: Schöningh 2008. 187 S. Br. 24,90.

Hans Waldenfels SJ, emeritierter Professor für Fundamentaltheologie an der Universität Bonn, legt mit diesem Buch eine beeindruckende Tour d'horizon zu wichtigen aktuellen Fragen in Kirche und Gesellschaft vor. Dabei handelt es sich um eine Zusammenstellung zum Teil schon veröffentlichter Aufsätze und Vorträge, die durch ein inneres Band zusammengehalten werden. Zentraler Bezugspunkt ist die zunehmend pluralistische Welt, in der Menschen aus verschiedenen Völkern und Ethnien, mit unterschiedlichen Weltanschauungen und religiösen Überzeugungen zusammenleben (Kap. 5–8). Schlüsselworte in dieser zeitgeschichtlichen Analyse und Diagnose sind Pluralismus, Multikulturalität, Dialog, Freiheit und Toleranz. Als ausgewiesener Fachmann im Feld des interreligiösen Dialogs schenkt Waldenfels der Beziehung zwischen Christentum und anderen Religionen eine besondere Aufmerksamkeit.

Besonders interessant und zukunftsweisend ist sein von Klaus Hemmerle entlehntes Verständnis der Kirche als „Weggemeinschaft und Weg-Religion" (15). Dazu bemerkt er selbstkritisch: „Es ist eine der Schwächen des Christentums, daß der Weggedanke lange Zeit in den Hintergrund getreten ist, obwohl Jesus von Nazareth sich ‚den Weg' genannt hat" (91). Daraus können sich theologisch Anknüpfungspunkte etwa mit der konfuzianischen Tradition und deren zentraler Kategorie „Dao" (Weg) ergeben. Auch in der Theologie der Befreiung spielt der Weggedanke, in dem sowohl Geschichte als auch Praxis enthalten sind, eine wichtige Rolle.

Waldenfels hat den Freimut, unbequeme Fragen an die Kirchenleitung zu richten. Mit Recht bezeichnet er es als widersprüchlich, wenn sich die Kirche nach außen für den Dialog stark macht, innerkirchlich aber keinen wirklichen Dialog kennt und pflegt (vgl. 13). Mit Kardinal Franz König thematisiert er ein ganzes Bündel von Problemen, die schon lange einer Lösung harren: Zölibat, Frauenfrage und Frauenordination, Humanae Vitae, wiederverheiratete Geschiedene (vgl. 35). Ebenfalls widersprüchlich ist es für ihn, den Besuch des Sonntagsgottesdienstes zu fordern, wenn in immer mehr Gemeinden am Sonntag die Eucharistiefeier wegen des Priestermangels ausfällt: „Kirchenrechtlich haben die Gläubigen ein Recht auf die Sakramente" (21).

Nur zwei kleine kritische Anmerkungen: Das Lektorat hätte bemerken können, daß die Glaubenskongregation keinen Präsidenten, sondern einen Präfekten hat (150). Ob es angemessen ist, zur Frage nach dem Kern der christlichen Botschaft neben Bischof Franz Kamphaus den Chefredakteur von „Bild" Kai Diekmann zu zitieren, sei dahingestellt (vgl. 71). Dessen Blatt trägt nicht unbedingt zur Erhaltung christlicher Werte bei.

Insgesamt gelingt Hans Waldenfels ein überzeugendes Plädoyer „gegen die Geistvergessenheit in Kirche und Gesellschaft" und für eine Rückbesinnung auf die Mitte des Glaubens: auf die Frage nach Gott und nach seiner Weltzuwendung in Jesus Chri-

stus und im Heiligen Geist. Man spürt immer wieder, daß sein theologisches Denken auch aus den praktischen Erfahrungen der langjährigen Mitarbeit in einer Düsseldorfer Pfarrei inspiriert ist. Wer meint, daß die Theologie heute an den wichtigen Fragen des gesellschaftlichen Diskurses vorbeigeht, wird durch dieses Buch eines Besseren belehrt. *Martin Maier SJ*

LEDER, Gottfried: *Auf neue Art Kirche sein ...?* Laienhafte Anmerkungen. Berlin: LIT 2008. 157 S. (KirchenZukunft konkret. 5.) Br. 14,90.

Die Spannung, die im Titel steckt: „Auf *neue Art* Kirche sein" versehen mit einem Fragezeichen und „laienhafte Anmerkungen" als Frage nach der Legitimation – diese Spannung kennzeichnet das Buch zwischen Aufruf und Nachdenken. Das Vorwort verdeutlicht, daß Wandlungsbereitschaft zum Wesen der Kirche als „ecclesia semper reformanda" gehört: Das gilt sowohl für die Amtsinhaber als auch für die „Untergebenen", deren aktives Wirken gefordert wird. Rechenschaft über die antreibenden Motive ist unerläßlich. Gottfried Leders belegbare Erfahrungen als Laie in der Kirche sind subjektiv, doch er haftet rechtlich und moralisch für das Gesagte. Seine Hoffnung ist durch Ermutigungen und Enttäuschungen in den Jahren gewachsen: Das soll auch für seine Leserinnen und Leser gelten. Der Autor will ermutigen und Wege weisen. So betont er, „daß es einer Konkretisierung der Zielvorgabe und einer genaueren Beschreibung der Wege" zum Ziel bedarf. Die Hildesheimer Diözesansynode 1989/1990, von Bischof Josef Homeyer einberufen und für Leder ein „wegweisendes Exempel" (24), vermittelt die Einsicht, daß der Stil, das gelebte Miteinander, wesentliches Kennzeichen dieser „neuen Art" ist.

Zum anderen wird erfahren, daß das Verhältnis der Ortskirche zur Weltkirche gründlich neu diskutiert werden muß. Zu oft ist der Hinweis auf die Weltkirche ein „Killerargument" (26) für die Diskussion. Leder scheut sich nicht, die Vielfalt möglicher Interpretationen des Themas aufzuzeigen, und macht dann im siebten Kapitel deutlich, daß die „neue Art" zwar Änderungen bewirkt, nicht aber zu einer „anderen Kirche" führen darf. Ob diese Gefahr besteht, kann immer nur an einem „konkreten Veränderungsvorschlag" geprüft werden, doch da nennt er kein Beispiel. Ich hätte mir auch noch an anderen Stellen konkrete Beispiel gewünscht. Einige bringt er: Das Zweite Vatikanische Konzil und die Würzburger Synode sind hoffnungsvolle Zeichen. Wenn die Gegner der Erneuerung von „falschen Erwartungen" sprechen, so macht ihnen Leder in sprachlich grundsätzlich gekonnter Betrachtung den Unterschied zwischen Hoffnung und Erwartung klar.

Immer wieder betont der Verfasser vom Grundsätzlichen her die Notwendigkeit der Erneuerung: Kirche ist ein Prozeß – nur weil sie oft wandlungsfähig war, lebt sie. Priestermangel und beachtliche Austrittszahlen machen heute die Erneuerung zur existentiellen Notwendigkeit. Daß unsere Kirche ein Bittgebet aus der Schweizer Liturgie übernommen hat, in dem Kirche – und das ist Zugeständnis des eigenen Mangels und Hoffnung auf Gottes wandelnde Gabe – um neue Kraft bittet und diese Kraft dann zum Wohl aller Menschen einsetzen will, das gibt ihm Mut und es soll die Leser und Leserinnen stärken.

Den „innerkirchlichen Umgangsstil" (61) nennt Leder als eines der Themen, die Dauerbrenner sind und „grundlegende Aspekte unseres Kirchenverständnisses" beinhalten. Zum innerkirchlichen Um-

gangsstil gehört die Forderung, Fragen zu stellen und auch Widerspruch zu erheben. Widerspruch bei einer anderen Meinung ist die Basis für einen Dialog. So wagt er zu fragen, ob es nicht im kirchlichen Bereich unter bestimmten Bedingungen eine moralische Pflicht zum Widerspruch geben sollte, damit Dialog möglich wird. Er fordert seine Leserinnen und Leser zur Stellungnahme und erhofft ihr Handeln. Wie wichtig „eine Kultur des offenen Wortes" (66) ist, verdeutlicht er überzeugend. Eine Kultur des Ratgebens und Ratnehmens ist für die „neue Art" unverzichtbar. Seine differenzierte Darstellung des heutigen Verhältnisses von Entscheidungsträgern und Beratenden in unserer Kirche bestärkt dies. Ich kann dieses zehnte Kapitel nur jedem, der in kirchlichen Gremien wirkt, als Lektüre empfehlen: ein wechselseitiges Treueverhältnis ist gefordert.

Die spirituelle Bedeutung des Dialogs zeigt er am Beispiel des in hoher Emotionalität aufgenommenen Besuchs von Papst Johannes Paul II. in Deutschland 1980. Er hatte nicht die erhoffte Dauerwirkung, weil der vorbereitende Dialog fehlte, der jedoch „Vorbedingung für Nachhaltigkeit" (85) ist. In seinen letzten Kapiteln lädt Leder zu grundsätzlichem Nachdenken ein. Da geht es um Kirche und Welt und – am Beispiel von „Donum vitae" verdeutlicht – um das Verhältnis von Gehorsam und Gewissen und dann um das Verhältnis von Wahrheit und Freiheit. Seine Botschaft: Wenn unsere Kirche sich entschlösse, Behutsamkeit walten zu lassen, „die der Wahrheit alle Ehre gibt" und doch frei macht, könnte man hoffen, „daß eine neue Art des Kircheseins schon im Kommen ist" (157). Kirchlich Engagierte und Fernstehende sollten dieses Buch lesen und bedenken und dann entsprechend handeln.

Hanna-Renate Laurien

Wresinski, Joseph: *Die Armen – Begegnung mit dem lebendigen Gott.* Übers. u. hg. v. Marie-Rose Blunschi Ackermann. Zürich: LIT 2008. 142 S. (Glauben und Leben. 45.) Br. 19,90.

Joseph Wresinski (1917–1988) ist ein in Deutschland noch weitgehend unbekannter Pionier des partnerschaftlichen Engagements mit den Allerärmsten und, wie dieses Buch zeigt, ein spiritueller Meister. Selbst aus einer Einwandererfamilie stammend, die Sozialhilfe bezog, entschloß er sich nach einer Konditorlehre, Priester zu werden. Als Seelsorger lebte er zehn Jahre lang im Obdachlosenlager von Noisy-le-Grand bei Paris. Er gründete die Internationale Bewegung ATD Vierte Welt, die heute auf allen Kontinenten tätig ist, und initiierte den „Welttag zur Überwindung von Armut und Ausgrenzung", der 1992 durch die UNO anerkannt wurde und jährlich am 17. Oktober begangen wird. Seine Erfahrungen mit Menschen im Elend halfen Père Joseph, die christliche Botschaft „in ihrer Fülle wieder zu finden" (11) und machten ihn zu einem „Wortführer der Ärmsten im theologischen Diskurs", so seine Interpretin Marie-Rose Blunschi Ackermann. Sie hat nach einem ersten Band „Selig die Armen" (2005) nun eine zweite Serie von Betrachtungen des französischen Priesters übersetzt und herausgegeben.

Diese von 1972 bis 1985 entstandenen Texte sind in drei Teile gegliedert: Zunächst sucht Wresinski im oft so unmenschlichen Leben von Menschen im Elend die „Brosamen" von Glaube, Hoffnung und Liebe. Ein zweiter Teil enthält Meditationen zu den Sonntagsevangelien der Fastenzeit. Abschließend wird die Heilsbedeutung von Eucharistie, Leiden, Sterben und Auferstehung Jesu aus der Perspektive der Ärmsten erschlossen. Es handelt sich dabei weder um einen frömmlerischen Traktat noch um

theologische Spekulation, sondern um den geistlich und theologisch verarbeiteten Ertrag eines lebenslangen Lernens von den Ärmsten, das erfrischend neue Einsichten in die „Angelegenheiten Gottes" (9) eröffnet. Zugleich wirbt Père Joseph eindringlich darum, daß sich auch die Wohlhabenden darauf einlassen, „abseits der ausgetretenen Pfade ... die am stärksten Ausgestoßenen zu suchen" (99), und sich „mit dem Willen, daß die Ärmsten vorangehen", für ihre, auch politischen Anliegen einsetzen (53) – in der Haltung Jesu, der „sein ganzes Menschenleben lang von ihnen gelernt" (8) und „mit ihren Ohren gehört, mit ihnen geteilt, gefühlt und gelitten" (9) hat.

Wohltuend, weil spirituell und realistisch, ernst und doch optimistisch, radikal und doch ausgewogen, versöhnlich und liebevoll-gewinnend, ist der Ton dieses Buchs. Nüchtern und mit liebevollem Staunen, „das unendliche Große im unendlich Kleinen zu entdecken" (47), läßt Père Joseph die Schicksale armer Familien lebendig werden: ihr Abgehängt- und Verachtetsein, ihr Scheitern, aber auch ihren „ewigen Neuanfang" (32), ihre „ungeschickten" Liebesgebärden und ihre erhellenden Kommentare, die „ein Verstehen der Wahrheiten Gottes" ermöglichen, „das ich ohne sie nicht erwerben kann" (9). Einen ganz neuen Klang bekommen aus dieser Perspektive die Gleichnisse Jesu vom Hochzeitsmahl (88–94) und von den Arbeitern im Weinberg (94): Gott geht in Jesus in immer neuen, gesteigerten Anläufen den „Ausgestoßensten der Gesellschaft" (89) nach, den Arbeitern der elften Stunde, „die niemand einstellen wollte" (94).

Die Verklärung Jesu (64–74) versteht Père Joseph als Bestärkung des Glaubens der Apostel, die darüber bestürzt waren, daß Jesus „die Unreinsten berührte" und zu seinen „ersten Heilszeugen machte" und er dann selbst „zu dem am meisten Verachteten" wurde (66). Weil es „für Jesus unhaltbar" und „am meisten gegen die Absichten Gottes" ist, die „Armen daran zu hindern, sich als Kinder Gottes auszuweisen" (66), vertreibt er die Händler aus dem Tempel, dessen gängige Praxis „die Armen ausbeutet und sie vom Tempel und der Begegnung mit Gott ausschließt" (79). Eine ungeheuer dramatische, existentiell farbige, weil auch die Abgründe der Menschen im Elend erreichende Soteriologie (104–137) schließt die Auslegungen Wresinskis ab. Er hat Recht: Ohne die Allerärmsten „laufen wir Gefahr, uns zu täuschen ... über das Wesen Gottes selbst" (105). *Michael Hainz SJ*

Recht

Stein, Tine: *Himmlische Quellen und irdisches Recht.* Religiöse Voraussetzungen des freiheitlichen Verfassungsstaates. Frankfurt: Campus 2007. 372 S. Br. 32,90.

Diese Habilitationsschrift ist von großem Ernst gekennzeichnet. Eindringlich stellt Tine Stein den Leser vor einen Scheideweg: Will er in jener Linie weitergehen, welche das Grundgesetz 1949 mit einem vorpositiv begründeten Menschenwürdeverständnis eingeschlagen hat, oder will er den Weg jener Rechtspolitik gehen, welche seit einigen Jahren sich durchzusetzen scheint, in welcher das Recht willfähriger gegenüber einer Interessenpolitik geworden ist, Menschenwürde und Menschenrechte eingeschränkt verstanden und eine sittlichkeitsstabilisierende Funktion zunehmend geschwächt werden (330f.)? Um die Entscheidung ge-

genüber den zwei Möglichkeiten vernünftig ausfallen zu lassen, entwickelt Stein zwei Thesen: die Genesis- und die Geltungshypothese.

Die Genesisthese – es ist eine These und nicht eine Hypothese (62–265) – besagt, daß es den modernen rechts- und freiheitsstaatlichen Verfassungsstaat ohne die jüdische und christliche Religion nicht gäbe; in einem informativen Schnelldurchgang arbeitet sich Stein durch die gesamte Rechts- und Politikgeschichte, um zu zeigen, wie das jüdisch-christliche Erbe das Verfassungsleben gestaltete, zu den Menschenrechten führte und den Sinn für Freiheit, Gleichheit und Würde des Menschen geweckt hat. Dieser Durchgang führt von den frühen Zeiten des Judentums über David und Exil zur Urkirche und ins Frühmittelalter und über den mittelalterlichen Ordo schließlich in die modernen Konstellationen von Gesellschaft, Staat, Kirchen und Religionsgemeinschaften. Die Autorin arbeitet heraus, wie sich der Freiheits- und Verantwortungsgedanke bildete, Gleichheit der Menschen und Solidarität aus jüdisch-christlichem Impuls zu Forderungen wurden und wie die christliche Botschaft von sich her die irdische politische Ordnung an sich selbst freigab.

Die Geltungsthese besagt, daß dieses Erbe unbedingt nötig sei, um dem Menschen mit seiner unverfügbaren Würde und samt seinen Rechten gerecht werden zu können. Würde dieses Erbe nicht mehr die Politik regulieren, zähmen und auf den Menschen hin öffnen, drohe der Mensch zum Spielball von Interessen zu werden; Embryos wie ältere Menschen und Sterbende wären einem in sich instabilen Nutzendenken unterworfen. Zusammenfassend gesagt: Wer die beiden Thesen ablehne, verleugne seine Herkunft, setze das Menschsein des Menschen aufs Spiel und enthalte sich sowie anderen die Wahrheit vor (8). Stein vermeidet den Fehlschluß, aus den früheren Zuständen Normen für die Gegenwart abzuleiten. Vielmehr sieht sie den Anspruch der Mitsprache der jüdisch-christlichen Botschaft dadurch legitimiert, daß nur damit das Menschenwürdige erhalten oder wiedereingeführt werden kann.

Blendend geschrieben, reich dokumentiert und engagiert vorgetragen, fordert Stein mit beiden Thesen heraus. Auch wenn sie sich an keine Neuinterpretation wagt und auch sonst keine eigene Forschung vorlegt, liegt das Verdienst in der überaus gelungenen und eingängig lesbaren Zusammenfassung und zum Teil auch kritischen Sichtung der historischen und exegetischen Forschung. Aber der Autorin geht es um mehr als nur um eine lesenswerte, informative Auflistung der Einflüsse. Sie will im freiheitlichen Verfassungsstaat den Christen bzw. dem Christentum Argumente für eine qualifizierte Mitsprache verschaffen.

Auch wenn Stein bereits der Selbstzweckformel Kants und damit der Aufklärung einen hohen Stellenwert einräumt, so wären um der Wahrheit willen bei der Genesisthese andere Strömungen stärker zu berücksichtigen gewesen: stoische, römisch-rechtliche und germanische, um nur die wichtigsten zu nennen. Bei der Geltungsthese wiederum wäre, worauf Stein sich stellenweise einläßt, der „Diskurs des Vorletzten" zu stärken (einst der „naturrechtliche" genannt). Anthropologisch und vom Gewissen her argumentierend, anknüpfend an ein philosophisch aufzeigbares Unverfügbares könnte er sich unbelasteter einbringen als es die Verweise auf Gott tun, die im europäischen Kontext immer den Bezug auf die Kirchen und damit auf ihre Geschichte mitschleppen. Daß das Buch bereits Lobsprüche auf die Autorin und dazu noch aus der Feder jener, welche sie häufig zitiert, enthält, ist unnötig. *Norbert Brieskorn SJ*

Wirtschaftsethik

Wirz, Stephan: *Erfolg und Moral in der Unternehmensführung.* Eine ethische Orientierungshilfe im Umgang mit Managementtrends. Frankfurt: Peter Lang 2007. 297 S. (Moderne Kulturen Relationen. 9.) Br. 51,50.

Manager stehen heute immer wieder in der Kritik. Die teils hitzigen Diskussionen über ihre Gehälter sind ein Beispiel hierfür. In der Öffentlichkeit wird zudem diskutiert, was überhaupt Maßstäbe sind, nach denen Manager Unternehmen leiten und welche Rolle dabei „gesellschaftliche Verantwortung" spielt. Dies stellt explizit die Frage nach den ethischen Implikationen von Unternehmensführung.

Die von Stephan Wirz vorgelegte Studie greift diese Frage in umfassender Weise auf. Er analysiert ethische Implikationen von Managementkonzepten und legt einen eigenen Orientierungsfaden für ethische Unternehmensführung vor. In gut portionierten übersichtlichen Schritten werden dem Leser im ersten Teil des Bandes in historischer Anordnung insgesamt 18 Modelle der Unternehmensführung vorgestellt und hinsichtlich ihrer ethischen Implikationen abgeklopft. Dabei finden sich bekannte Ansätze wie der von Max Weber („Rationaler Einsatz der Human- und Sachmittel") oder Milton Friedman („Profitabilität als Verantwortung der Unternehmensführung") genauso unter den analysierten Konzepten wie sehr aktuelle, aber vielleicht noch weniger bekannte Entwürfe wie der von Stephan Schmidheiny („Kurs auf eine nachhaltige Entwicklung") oder Fredmund Malik („Corporate Governance").

Zwei gegenläufige Tendenzen stehen im Zentrum des darauffolgenden Vergleichs: Ethische Fragen spielen zwar über die Zeit hinweg eine immer wichtigere Rolle innerhalb der Konzepte. So wird beispielsweise der Mensch immer weniger als reine Maschine gesehen und auch die gesellschaftlichen Verflechtungen des Unternehmens werden als Herausforderungen des Managements gedeutet. Allerdings werden die moralischen Einsichten auch immer wieder von einzelnen Konzepten zurückgenommen oder gar unterlaufen.

Darauf aufbauend entwickelt Wirz im dritten Teil ein eigenes multidimensionales Konzept der Unternehmensführung. Dabei wagt er den Spagat, ökonomische (Gewinnerzielung) und ethische Aspekte der Unternehmensführung zusammenzubringen, ohne diese naiv gleichzusetzen, wie das heute von Unternehmensethikern teilweise vorschnell gemacht wird. Er betont hierbei die Notwendigkeit eines mehrdimensionalen Managementkonzepts, das sich der verschiedenen anthropologischen und sozialen Dimensionen des Unternehmens und seiner Mitarbeiter stellen sollte. Der Mensch als eigenständige Person (paradigmatisch ausgedrückt in den Menschenrechten) und ein funktionierendes soziales Umfeld sind Kernelemente dieses Verständnisses von Management. Natürlich müssen Manager auch die (Gewinn-)Funktion des Unternehmens im Blick haben, diese Funktionalität ist aber immer auch ethisch zu begleiten. Ethische Unternehmensführung gibt es dabei nur im Plural als einen Korridor von Optionen, in dem immer auch andere und bessere Wege denkbar sind.

Der Band gibt einen guten Überblick über vielfältige Facetten der aktuellen unternehmensethischen Debatte und buchstabiert diese überzeugend an der Frage nach der Unternehmensführung aus. Das multidimensionale Konzept, das Wirz ent-

wickelt, kann auf weite Strecken überzeugen. Daß Erfolg und Moral nicht automatisch zusammenfallen, und gleichzeitig auch nicht gegeneinander ausgespielt werden dürfen, begründet er anschaulich. Sehr hilfreich ist dabei auch die Betonung der ökologischen Dimension von Unternehmensführung, die im Prinzip der Retinität zum Ausdruck kommt: Unternehmen sind immer schon in eine Umwelt einbezogen und deshalb herausgefordert, diese in ihrem Handeln mit zu beachten. Für den religiös sozialisierten Leser sind zudem die theologischen Kommentare anregend.

Der Band bietet also nicht nur einen spannenden Überblick über bestehende Konzepte, sondern stellt sich auch dem Anliegen, ein eigenes Konzept zu entwickeln. Dies ist äußerst facettenreich, gleichzeitig allerdings auf einem relativ hohen Abstraktionsniveau entfaltet. Ob das angegebene Ziel, nämlich eine (praktische) Orientierungshilfe für Führungspersonen zu sein, erreicht werden kann, hängt deshalb auch davon ab, wieviel Zeit sich der Leser für die Lektüre des umfangreichen Gedankengangs nehmen kann. *Michael Reder*

ZU DIESEM HEFT

Vor 250 Jahren, 1759, veröffentlichte Adam Smith seine „Theorie der ethischen Gefühle". Johannes Wallacher, Professor für Sozialwissenschaften und Wirtschaftsethik an der Hochschule für Philosophie München, ruft die Bedeutung dieses Werks für die ökonomischen Überlegungen Smiths und aktuelle Fragestellungen in Erinnerung.

Im Gegensatz zu vielen anderen Berufsgruppen besitzen die professionellen Seelsorgerinnen und Seelsorger keinen umfassenden Ethikkodex. Sigrid Müller, Michael Rosenberger, Walter Schaupp und Werner Wolbert, Professoren für Moraltheologie an den Universitäten Wien, Linz, Graz und Salzburg, legen einen Entwurf vor, mit dem sie zur kollegialen Diskussion anregen möchten.

Am 27. Juli wäre Hilde Domin 100 Jahre alt geworden. Michael Braun, Leiter des Referats Literatur der Konrad-Adenauer-Stiftung und Professor für Deutsche Sprache und Literatur an der Universität Köln, würdigt das Werk der Dichterin auf dem Hintergrund ihrer Biographie.

Der Begriff Volksfrömmigkeit hat für viele einen zweifelhaften Ruf. Wolfgang Beinert, Professor für Dogmatik an der Universität Regensburg, beurteilt Volksfrömmigkeit prinzipiell positiv und ordnet sie sachlich-kritisch in das Gefüge der christlichen Religion ein.

Sibylle Lewitscharoff und Felicitas Hoppe bringen in ihrem Werk Religion und Gott auf neue und andersartige Weise zum Ausdruck. Georg Langenhorst, Professor für Didaktik des Religionsunterrichts und Religionspädagogik an der Universität Augsburg, stellt den grotesk-surrealen Zugang zum Transzendenten in neueren Werken der Autorinnen vor.

Demenzfreundlichkeit

Mit zunehmender Alterung der Bevölkerung tritt das Problem der Altersdemenz verstärkt ins öffentliche Bewußtsein. Einerseits verbreiten die epidemiologischen Zahlen wie apokalyptische Reiter Angst und Ratlosigkeit: In Deutschland leiden derzeit mehr als eine Million Menschen an Demenz unterschiedlicher Art und Ausprägung; zwei Drittel von ihnen an Alzheimer-Krankheit. Im Jahr 2040 könnten es doppelt so viele sein. Von den 70- bis 74jährigen gelten 2,8 Prozent als dement; von den 80- bis 84jährigen 13 Prozent, und von den 90jährigen und Älteren 34,6 Prozent. Immer sind auch die Angehörigen betroffen.

Andererseits werden seit einiger Zeit verstärkt Anstrengungen unternommen, das Thema zu enttabuisieren, alte Menschen mit Demenz weniger zu stigmatisieren und auszugrenzen und das Verständnis für ihre Rechte und Bedürfnisse sowie den angemessenen Umgang mit ihnen zu fördern. Neben den Wohlfahrtsverbänden widmen sich seit langem örtliche und regionale Alzheimer-Gesellschaften diesem Anliegen – seit 1989 auch durch einen effizienten Bundesverband. Im Jahr 2000 wurde der Verein „ALZheimer-ETHIK" gegründet, der durch Schriften und Online über Demenzerkrankungen informiert und Betroffene individuell berät. 2006 begann die „Aktion Demenz e.V. – Gemeinsam für ein besseres Leben mit Demenz", bei kommunalen Gremien, Bürgerforen, lokaler Presse und Pfarrgemeinden für eine Kultur des respektvollen Umgangs mit altersverwirrten Menschen zu werben und Ideen zu sammeln, wie eine „demenzfreundliche Kommune" zu schaffen wäre. Die Bundesregierung will noch dieses Jahr in Zusammenarbeit mit einschlägigen Initiativen ein „Wissens- und Hilfenetzwerk für Demenzkranke" aufbauen. Seit Juli 2008, seit die Pflegekasse die Betreuung von Altersverwirrten unterstützt, lassen sich mehr Freiwillige dafür ausbilden, und in Zukunft soll auch die Pflegebedürftigkeit für Demenzkranke günstiger definiert werden.

Kommt es zu einem Bewußtseinswandel auf breiter Ebene? Der wäre sehr zu wünschen, denn noch immer begegnen viele Menschen dem Phänomen Demenz mit Unkenntnis, Befremden und einer latent abwertenden, dehumanisierenden Einstellung. Der uninformierte Bürger erschrickt zunächst, wenn er bemerkt, daß seine Nachbarin nur noch in Begleitung das Haus verlassen kann, weil sie sonst nicht mehr zurückfinden würde; daß der Schulkamerad, den er im Heim besucht, anscheinend sinnlose Sätze wie „Hier oft zisch zasch" spricht oder daß sein Schwager abends die Schuhe in den Kühlschrank stellt. Das alles widerspricht massiv dem Ideal höchstmöglicher Rationalität, Effizienz und Autonomie, an dem unsere Leistungs- und Wissensgesellschaft den Wert einer Person und ihres Lebens mißt, weshalb wir eine so beeinträchtigte Daseinsform mit verletztem Artenstolz von uns

weisen und meinen: Wer seine Angehörigen nicht mehr kennt, ist „im Sinne des Humanum kein Mensch mehr" (Walter Jens). Manche Medien, die das Leben von Menschen mit Demenz ausschließlich als trostlos und die Sorge für sie als bloße Last darstellen, verstärken diese Abwertung.

Doch damit verkennt man die bleibende Personwürde wie auch die noch mögliche Lebensqualität der Betroffenen. Wer diese nicht einseitig am Vollbesitz kognitiver Leistungs- und sprachlicher Ausdrucksfähigkeit festmacht, sondern sich auf die Besonderheiten von Demenzkranken einstellt, kann erkennen, daß sie bei all ihren Einschränkungen immer noch als Menschen, als Personen denken und empfinden: Sie wissen um sich selbst. Sie können auf ihre Weise mit ihren Mitmenschen in Beziehung treten, indem sie unter Umständen plappernd, mitlachend oder körperlich Zuneigung ausdrücken. Sie können symbolisch denken, in manchen Erinnerungen den Zusammenhang mit ihrem früheren Leben herstellen und trotz verlorener Selbstkontrolle von früheren Werteinstellungen beeinflußt werden. Damit haben sie nicht weniger Personstatus und Anspruch auf Achtung als ein Kind, dessen Denken und Sprechen noch nicht voll entfaltet ist.

Und es lohnt sich, ihre Lebensqualität zu fördern. Dabei wird immer deutlicher erkannt, daß diese, mehr noch als von der medizinischen Behandlung, von einer einfühlsamen Pflege und Betreuung abhängt. Demenzkranke haben ja – wie der Gerontologe Andreas Kruse aufgrund einer „mimischen Ausdrucksanalyse" feststellt – „ein relativ differenziertes Erleben" von Freude, Wohlbefinden, Ärger und Traurigkeit. Sie ärgern sich, wenn man sie zu etwas drängt, und auch ihr „aggressives" Verhalten, das bei Pflegenden nicht selten Gewalt provoziert, ist von ihrer Überempfindlichkeit her durchaus rational verstehbar als Antwort auf Störungen, Nichterkennen von Situationen oder Hilfsbedürftigkeit, gerade wenn sie solche Erfahrungen sprachlich nicht mitteilen können. Freude empfinden sie ebenso differenziert über persönliche Ansprache und Zuwendung, Besuch von Angehörigen, beliebte Aktivitäten, bestimmte Mahlzeiten, Teilnahme am Gottesdienst usw.

Einfühlsame Pflege und Betreuung wollen aber gelernt sein und sind etwa bei notwendiger Betreuung rund um die Uhr eine enorme Last, die geteilt und verarbeitet werden muß. Doch erleben Menschen, die sich auf diesen Umgang mit Demenzkranken einlassen, auch eine Bereicherung und Sinnerfüllung. Renate Demski, die Gründerin des Vereins „ALZheimer-ETHIK", bekannte sogar: „Demente Menschen sind für uns faszinierende Menschen."

Die Bemühungen um demenzfreundliche Familien, Kommunen, Altenheime und Pflegekassen haben inzwischen in Gestalt von entsprechenden Materialien auch den Religionsunterricht erreicht, und Seelsorger überlegen, wie sie Pfarrangehörige mit Demenz in Gottesdienste und Begegnungen von Gemeindemitgliedern einbeziehen können. Wache Christen können auf vielfältige Weise eine aktuelle Facette von Gerechtigkeit und Nächstenliebe entdecken: die Tugend der Demenzfreundlichkeit. *Bernhard Grom SJ*

Walter Kardinal Kasper

Glaube, der nach seinem Verstehen fragt

Ein Beitrag zur Diskussion um ein aktuelles Thema

Ein altes, von vielen längst abgehaktes Thema, das Thema „Glaube und Vernunft", ist in den letzten Jahren überraschend neu aktuell geworden. Im Grund ist dieses Thema so alt wie die Theologie selbst. Denn die Theologie hat sich von Anfang an vom Mythos und der mythischen Theologie abgegrenzt und sich dem Logos – d. h. der antiken Aufklärung in der hellenistischen Philosophie – zugewandt. Mit Hilfe des Prinzips „fides quaerens intellectum" (der Glaube verlangt nach Einsicht) hat sie Wert darauf gelegt, daß der Glaube weder blinde Vertrauensseligkeit noch unaufgeklärter Aberglaube ist, sondern nach Verstehen sucht und fragt[1].

Dafür, daß diese alte Frage heute neu aktuell geworden ist, gibt es vielerlei Gründe. Als ersten Grund kann man nach dem Scheitern der modernen Ideologien und Utopien das neue Aufleben und die Revitalisierung der Religion oder besser: der Religionen nennen. Gemeint ist nicht eine Flucht ins Irrationale und Emotionale, in New Age-Esoterik, in Amalgame von Religion und Psychologie und manchen pseudoreligiösen Kitsch; es sind die großen Religionen: Hinduismus, Buddhismus, Islam und Christentum, die sich gegenwärtig nicht nur im privaten und persönlichen Bereich zurückmelden, sondern auch auf die öffentliche politische Bühne zurückgekehrt sind, leider oft in einer beunruhigend fundamentalistischen und gefährlich gewalttätigen Form. Die in den letzten Jahrzehnten als gesichert geltende Säkularisierungsthese, die einen fast naturnotwendigen Zusammenhang zwischen den Modernisierungsprozessen und dem Absterben bzw. der Privatisierung der Religion herstellte, wird inzwischen weithin als obsolet betrachtet. Die Religion ist zurück und verlangt nach vernünftiger Durchleuchtung und Interpretation.

Doch wir erleben auch beunruhigende Formen der Entgleisung der Neuzeit, deren innere Dialektik und Grenzen immer mehr deutlich werden. Auf der einen Seite ist die neuzeitliche Subjektivität oft in Subjektivismus und Individualismus umgeschlagen, die sich in postmoderner Beliebigkeit und damit verbundener Entsolidarisierung der Gesellschaft zeigen. Auf der anderen Seite erleben wir eine erschreckende Verdinglichung des Menschen; wir sehen uns mit einem Szientismus und Naturalismus konfrontiert, der Menschen nicht mehr als Subjekte, sondern als Objekte behandelt und sie angeblich vorgeordneten Zwecken opfert. Solche Tendenzen zeigen sich in der Hirnforschung, Biogenetik, der Diskussion um Abtreibung, in der Embryonenforschung, in ideologisch extrapolierten Evolutionstheo-

rien wie in Richard Dawkins unsäglichem Pamphlet „Der Gotteswahn". In einer solchen Situation, in der das Humanum selbst auf dem Spiel steht, kann der Kampf nicht mehr wie in der Aufklärung des 18. Jahrhunderts in erster Linie Priesterbetrug und Obskurantismus gelten; um des Menschen willen ist eine Aufklärung der Aufklärung und eine Besinnung auf das, was uns heilig ist, angesagt.

Schließlich und vor allem sind wir nach den Erfahrungen des letzten Jahrhunderts neu mit der Theodizeefrage konfrontiert. Das 20. Jahrhundert hatte in einer Weise zuversichtlich und fortschrittsgläubig begonnen, wie es uns heute zu Beginn des 21. Jahrhunderts kaum mehr nachvollziehbar ist. Doch die innerweltlichen Heilserwartungen sind in zwei brutalen totalitären Systemen und in zwei Weltkriegen mit Millionen von Toten fürchterlich gescheitert. Auschwitz und die Gulags, dann der 11. September 2001, mit dem das 21. Jahrhundert begonnen hat, haben aufschrecken lassen, nachdenklich gemacht und uns am Fortschritt der Menschheit an Humanität zweifeln lassen. Nun drohen viele einem kleinmütigen Defätismus oder einem zynischen Nihilismus zu verfallen. In dieser Situation beginnt man, die Weisheit und das motivierende und inspirierende Potential der Religionen neu zu entdecken und fruchtbar zu machen.

Jürgen Habermas: die aufgeklärte Aufklärung

Einer der Wortführer in dieser Diskussion ist in den letzten Jahren Jürgen Habermas geworden. In seiner Rede zur Verleihung des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels 2001 hat er unter dem unmittelbaren Eindruck des 11. September 2001 das Thema „Glauben und Wissen" neu aufgegriffen und gestellt. Gleich eingangs stellte er fest, daß durch den 11. September die Spannung zwischen säkularer Gesellschaft und Religion in neuer Weise explodiert ist. Während die Säkularisierung glaubte, sich theologische Aussagen aneignen, anverwandeln und damit die Religion überholen zu können, sieht sie sich nun mit dem Fortbestehen der religiösen Gemeinschaften konfrontiert; darüber hinaus stellt Habermas fest, daß mit der säkularisierenden Übernahme, Aneignung und Anverwandlung religiöser Inhalte etwas verlorengegangen ist und eine spürbare Leere hinterlassen hat. Die Vernunft hat sich mit ihrem Programm der säkularisierenden Aneignung überfordert, so daß die derart überanstrengte Vernunft nun an sich verzweifelt. Die philosophischen Begriffe sind in ihrer Abstraktheit von einer transzendentalen Blässe, so daß von ihnen wenig Motivation und Inspiration ausgeht, um die gewaltigen anstehenden Probleme, vor denen wir stehen, zu bewältigen. Habermas stellt fest: Die utopischen Energien sind erschöpft[2]; er spricht von einer schleichenden Entropie der knappen Ressource Sinn.

In dieser Situation macht Habermas auf die Religion als Sinnressource aufmerksam und plädiert für eine Säkularisierung, welche keine feindliche Übernahme ist,

welche die Religion nicht vernichtet oder aufzehrt, sondern sie rettend übersetzt. Er spricht von einer rettenden Dekonstruktion der Glaubenswahrheiten, in der Religion auch dem religiös Unmusikalischen etwas zu sagen hat, so daß er von ihr Abstand halten kann, ohne sich ihrer Perspektive zu verschließen. Paradebeispiel einer solchen rettenden Übersetzung ist für ihn die Übersetzung der biblischen Vorstellung von der Gottebenbildlichkeit des Menschen in den Begriff der unbedingten Würde jedes Menschen.

Nach der aufsehenerregenden Rede bei der Verleihung des Friedenspreises kam es 2004 in der Katholischen Akademie in Bayern zu dem berühmten Disput mit dem damaligen Kardinal Joseph Ratzinger über „Dialektik der Säkularisierung" und „Vernunft und Religion"[3], und am 12. September 2006 zu der bekannten Rede von Papst Benedikt XVI. in Regensburg über „Glaube, Vernunft und Universität"[4]. Die Universität Regensburg reagierte 2007 mit einer internationalen Fachtagung „Glaube und Vernunft im Kontext der universitas litterarum". Schon zuvor fand, ebenfalls 2007, in der Münchener Hochschule für Philosophie der Jesuiten eine aufschlußreiche Podiumsdiskussion mit Jürgen Habermas statt. In dem Beitrag von Habermas über „ein Bewußtsein von dem, was fehlt" kommt weder Melancholie über ein durch die Säkularisierung unwiederbringlich Verlorenes zum Ausdruck, und noch weniger eine naive unaufgeklärte Aufklärung, welche die Religion überwunden zu haben meint, sondern eine aufgeklärte Aufklärung, welche sich ihrer eigenen Dialektik und ihrer Grenzen bewußt ist. Diese muß sich, um nicht an der motivierenden Kraft ihrer guten Gründe zu verzweifeln, dem aus der Säkularisierung folgenden Defätismus stellen und für eine neue kritische Aneignung und rettende Übersetzung des in den religiösen Menschheitsüberlieferungen Unabgegoltenen plädieren[5]. Habermas fügt ausdrücklich hinzu, daß er damit die Religion weder ersetzen noch verdrängen will[6].

Beachtet man diesen Ausgangspunkt, dann wird deutlich, wie sich dieser bereits im Ansatz vom Ausgangspunkt der Regensburger Rede von Papst Benedikt unterscheidet. Während Habermas, die unabgegoltene Aufklärung in einer aufgeklärten Weise weiterführen und retten will, hält Papst Benedikt am Modellcharakter des Bündnisses von Christentum und Hellenismus fest und kritisiert die neuzeitliche Enthellenisierung, welche sich nach ihm schon im Spätmittelalter abzeichnete und dann in der Reformation und vollends in der Neuzeit zum Durchbruch kam. Auf diese modernitätskritische Wendung hat Habermas enttäuscht reagiert[7]. Die Frage ist also: Ist die Neuzeit eine Verfallsgeschichte oder ein unvollendetes Projekt, in das sich die Theologie kritisch-konstruktiv einmischen kann und soll?

Im Hintergrund der Überlegungen von Jürgen Habermas steht eine interessante geschichtsphilosophische Überlegung, die an Karl Jaspers' Theorie von der Achsenzeit um die Mitte des ersten vorchristlichen Jahrtausends anknüpft. Dort soll sich weltgeschichtlich der Schub vom Mythos zum Logos vollzogen haben, aus dem sowohl die jüdisch-christliche Überlieferung wie die Metaphysik, Jerusalem

und Athen hervorgegangen sind. Die Moderne hat sich einseitig das griechische Denken kritisch angeeignet, das jüdisch-christliche Heilswissen dagegen als ein ihr Fremdes abgestoßen oder – wie bei Georg Wilhelm Friedrich Hegel – dieses als bloß vorstellendes Denken verstanden und im spekulativen Denken aufgehoben und es sich damit untergeordnet. Gegen diese unaufgeklärte Aufklärung, die ihre eigene Herkunft aus der jüdisch-christlichen Tradition verkennt, wie gegen die absolut gesetzte, sich als vollendet ausgebende Aufklärung, betont Habermas das Unabgeschlossene der Auseinandersetzung und plädiert für eine selbstkritische und lernbereite Vernunft, die das Unabgegoltene der religiösen Menschheitsüberlieferungen anerkennt[8].

Damit hat Habermas die jüdisch-christliche Überlieferung in einer unerwarteten Weise denkerisch neu ins Gespräch gebracht. Es wäre aber falsch, von einer sich abzeichnenden neuen Synthese von Glauben und Wissen sprechen zu wollen. Das Gegenteil ist richtig. Nach Habermas hat die Neuzeit, nicht zuletzt Immanuel Kant, die Grenzen zwischen Glauben und Wissen scharf markiert; dieser Riß läßt sich nach ihm nicht mehr kitten. Die neuerliche Debatte steht also unter der Voraussetzung, daß neuzeitliche Vernunft und neuzeitlicher Glaube sich gegenseitig in ihrer Autonomie anerkennen, was sowohl gegenseitige Korrektur und Kritik wie gegenseitige Lernbereitschaft einschließt.

Die aufgeklärte Aufklärung, für die Habermas plädiert, läßt sich nur aus dem größeren neuzeitlichen philosophiegeschichtlichen Zusammenhang verstehen und in seiner Bedeutung würdigen. Es handelt sich bei diesem Konzept nicht um einen mehr oder weniger zufälligen glücklichen Einfall oder um einen aus der aktuellen Not gebotenen Entwurf. Es handelt sich vielmehr um eine kritische Aneignung eines der bedeutendsten neuzeitlichen religionsphilosophischen Entwürfe, der Position Kants und dessen Werk „Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft" (1793). Diesen Zusammenhang hat Habermas in seinem Beitrag „Die Grenze zwischen Glauben und Wissen. Zur Wirkungsgeschichte und aktuellen Bedeutung von Kants Religionsphilosophie" ausführlich dargelegt[9].

Habermas legt hier eine konsequent agnostische und eine – auf den ersten Blick überraschende – republikanische Kantinterpretation vor. Damit nimmt er Kant als Vorläufer für seine Konzeption einer idealen Kommunikationsgemeinschaft in Anspruch; er geht aber auch über ihn hinaus. Hatte Kant die biblische Idee von Gottes Herrschaft auf Erden mit der Idee des höchsten Gutes übersetzt, versucht dies Habermas mit dem nach ihm funktional äquivalenten innerweltlichen Begriff der Republik als einer idealen Kommunikationsgemeinschaft. Auf die Frage, ob diese Interpretation zu Recht besteht, möchte ich nicht eingehen, sondern sie den Kantspezialisten überlassen.

Mit dieser agnostischen und republikanischen Interpretation des Reichs Gottes möchte Habermas nicht der naiven unaufgeklärten Aufklärung verfallen, welche sich die Religion vernünftig aneignet, indem sie diese sich selbst enteignet und da-

mit aufhebt. Er versteht sich als ein aufgeklärter Aufklärer, der weiß: Man kann den Kuchen der Religion nicht gleichzeitig aufzehren und behalten wollen. Habermas will den Kuchen behalten. Er braucht ihn als Sinnressource und als Motivation und Ermutigung gegen den Defätismus. Aber als Agnostiker läßt er die Aussagen der Religionen auf sich beruhen. Nach seinen schriftlichen Äußerungen steht er als religiös unmusikalisch ihren – wie er es nennt – opaken Aussagen mit Respekt, aber auch in einer gewissen Distanz und Fremdheit gegenüber.

Metaphysik und Freiheit

Die Bedeutung dieser Position für eine neue Diskussion über das Verhältnis von Glauben und moderner Vernunft steht außer Frage. Als Theologe wird man dafür dankbar sein, allerdings ohne diese Position theologisch vereinnahmen zu wollen. Denn bei aller Anerkennung wirft sie auch Fragen auf. Darauf möchte ich nun in einem zweiten Teil der Überlegungen eingehen, um dann eine eigene theologische Position zu entwickeln.

Zunächst stellt sich die Frage, ob man Kants Religionsphilosophie tatsächlich agnostisch und grundsätzlich nachmetaphysisch interpretieren und verstehen kann. Kant vertritt bekanntermaßen die Meinung, daß sich die theoretische Vernunft, wenn sie den Bereich des Empirischen überschreitet, in Aporien verwickelt, so daß sie die Gottesfrage theoretisch nicht beantworten kann. Auch die metaphysische Tradition war sich der Grenzen der natürlichen Gotteserkenntnis bewußt. Schon Aristoteles wußte, daß die Metaphysik letztlich nur stammeln kann[10], und nach Thomas von Aquin wissen wir von Gott mehr, was er nicht ist, als was er ist[11].

Doch Kant gibt diesem Gedanken eine neue Wende. Nach ihm scheitert zwar die theoretische Vernunft am Gottesgedanken; dennoch ist für ihn die Existenz Gottes ein Postulat der praktischen Vernunft. Ausgehend von der praktischen Vernunft, d.h. von der sittlichen Freiheit, will Kant eine Metaphysik der Freiheit grundlegen, wie sie nach ihm vor allem Johann Gottlieb Fichte entworfen hat und wie sie heute philosophisch wie theologisch verschiedentlich aufgegriffen wird[12].

Kant war sich bewußt, daß die menschliche Vernunft durch Fragen belästigt wird, die ihr durch die Natur der Vernunft selbst aufgegeben sind und die sie nicht abweisen, aber auch nicht beantworten kann, weil sie alles Vermögen der menschlichen Vernunft übersteigen[13]. Deshalb gilt für ihn: „Irgendeine Metaphysik ist immer in der Welt gewesen, und wird auch wohl ferner, mit ihr aber auch eine Dialektik der Vernunft, weil sie ihr natürlich ist, darin anzutreffen sein."[14] So schreibt er nicht von ungefähr und nicht aus Gedankenlosigkeit eine „Metaphysik der Sitten" (1785/86), d.h. eine Metaphysik, die vom sittlichen Freiheitshandeln ausgeht.

Aus diesem Grund fällt es schwer, so apodiktisch, wie Habermas das tut, von einer durch Kant unwiderruflich angebrochenen nachmetaphysischen Epoche zu

sprechen[15]. Kant wollte die Metaphysik nicht beenden, sondern sie im Gegenteil neu begründen. Auf diesem Weg ist die Philosophie nach ihm weitergegangen: sowohl im Idealismus Fichtes, Friedrich Wilhelm Schellings und Hegels, wie im dialektischen Materialismus von Karl Marx. Ob sie dabei den Begriff Metaphysik gebraucht hat oder auch nicht, tut wenig zur Sache[16]. Grundsätzlich kann man Metaphysik nur durch Metaphysik überwinden. Auch der Empirismus oder der Materialismus sind, wenn sie sich als Gesamterklärungen der Wirklichkeit verstehen, eine Metaphysik, wenngleich eine schlechte Metaphysik. Theodor W. Adorno hat die Dialektik, die sich im Scheitern der Vernunft auftut, ausgehalten, wenn er als letzten Satz seiner negativen Dialektik schreibt: „Solches Denken ist solidarisch mit Metaphysik im Augenblick ihres Sturzes." [17]

Die metaphysische Frage und damit die Gottesfrage lassen sich nicht ausklammern; man kann sie nicht auf sich beruhen lassen. Sie stellt sich unabweisbar nicht nur in der antiken Philosophie, sondern auch im neuzeitlichen, von der Subjektivität bzw. von der Freiheit ausgehenden Denken. Sie ist, biblisch gesprochen, dem Menschen ins Herz geschrieben (vgl. Röm 2,14f.). Der Mensch läßt sich nicht verstehen ohne zumindest die Frage und die Suche nach Gott.

Die zweite Frage betrifft die Möglichkeitsbedingungen und die Grenzen des republikanischen Freiheitsideals, d.h. die für Habermas grundlegende „Theorie des kommunikativen Handelns" (1981). Habermas ist sich bewußt, daß dieses Ideal angesichts der Faktizität der Wirklichkeit nur unter glücklichen Umständen gelingen kann, ja daß es sich im Grund um eine performativ vorausgesetzte, kontrafaktische Annahme handelt: um das Postulat und um die Antizipation einer idealen vollkommenen Kommunikationsgemeinschaft.

Es wurde schon oft angemerkt, daß der ontologische Status dieses Postulats und dieser Antizipation unklar ist. Kant ist auch hier wesentlich deutlicher. Er hat dargelegt, daß die Verwirklichung eines Reichs der Freiheit innerhalb der von Naturgesetzen regierten Welt nur unter Voraussetzung des Gedankens Gottes möglich ist. Denn allein Gott als unendliche Freiheit und als Herr der Natur kann die Natur zu einem möglichen Raum der Freiheit machen und sie in Übereinstimmung mit der selbstbestimmten Freiheit des Menschen bringen[18]. Ohne den Gottesgedanken bliebe die menschliche Freiheit und eine Ordnung der Freiheit angesichts der Faktizität der Welt chancen- und hoffnungslos – eine Feststellung, welche man sich besonders im gegenwärtigen, im Vergleich zu anderen Kontinenten sehr stark säkularisierten Europa gut merken sollte.

Im Anschluß an und in Weiterführung von Kant kann man also sagen: Anders als der atheistische Humanismus erweist sich die unendliche Freiheit Gottes nicht als Grenze und Infragestellung der menschlichen Freiheit, sondern als deren Möglichkeitsbedingung. In ähnlichem Sinn sagte Max Horkheimer: „Einen unbedingten Sinn ohne Gott zu retten, ist eitel." [19] Habermas hat sich mit diesem Satz ausführlich auseinandergesetzt; am Ende läßt er dabei nur den Begriff der unbedingten

Wahrheit als Postulat übrig[20]. Aber kann ein als Postulat vorausgesetzter, nur gedachter Gott in einer von Naturgesetzen bestimmten Welt helfen und retten?

Die Auseinandersetzung mit der Theorie des kommunikativen Handelns kann noch einen Schritt weitergehen. Sie muß fragen, ob menschliche Freiheit in intersubjektiver Handlungs- und Kommunikationsfreiheit aufgeht. Die alten Philosophen hätten dem nachdrücklich widersprochen. Nach Aristoteles gründet die Metaphysik im Staunen und Sich-Wundern über die Unbegreiflichkeiten des Alltags; nach ihm regen die Unbegreiflichkeiten zum Nachdenken an und führen zu immer größeren Fragen. Metaphysik ist darum für ihn *erste* Philosophie, das heißt Streben nach Weisheit und Liebe zur Weisheit, nicht aber Besitz der Weisheit. Sie ist für Aristoteles wie für Thomas von Aquin Weisheit, die nicht um eines anderen willen, sondern um ihrer selbst willen gesucht wird. Die Metaphysik ist darum die eigentlich freie Wissenschaft[21].

Das ist ein wichtiger und entscheidender Gedanke. Freiheit geht nicht im *Pragma*, d.h. nicht im Tun auf; sie vollendet sich in der *Theoria*, die der Welt, den Dingen und den Menschen zweckfrei begegnet, ihnen Raum gibt, sie ankommen und gleichsam sprechen läßt und die so die Wahrheit der Wirklichkeit erkennen will. Nach Aristoteles ist in der Schau mehr Weisheit als im Handeln[22]. Die *Theoria* ist nach der philosophischen Tradition die Erfüllung und das Glück des Menschen. Denn die *Theoria*, die nicht um eines anderen Zweckes, sondern sich selbst Zweck ist, entspricht dem Menschen, dessen Würde es ist, daß er nie nur als Zweck für etwas oder für jemand behandelt werden darf, sondern daß er vielmehr Zweck an sich selbst ist. Die Metaphysik als freie, um ihrer selbst willen bestehende Wissenschaft ist also Freiheitsphilosophie und Ausdruck der höchsten Würde des Menschen. Sie ist es, die der naturalistischen Verzweckung und Verdinglichung des Menschen, von der eingangs die Rede war, widersteht.

Die Rehabilitation der praktischen Philosophie, um die es Habermas zu Recht geht, erfordert auch eine Rehabilitation der theoretischen Philosophie als Weisheitslehre. Sie könnte ein wichtiger Beitrag sein zur Neubesinnung auf grundlegende humane Verhaltensweisen, die uns weithin abhanden gekommen sind, wie Stille, Staunen, Schauen, Sich-Wundern – alles Haltungen, welche das scheinbar so Selbstverständliche wie die Verblendungen durch Vorurteile und Ideologien aufbrechen und den Blick freigeben für das Geheimnis des Lebens und der Wirklichkeit.

Der Glaube als Quelle der Weisheit

Nimmt man die beiden kritischen Anmerkungen zusammen, so stellt sich das Thema „Glaube und Vernunft" nochmals ganz neu. Das Thema dreht sich sozusagen um. Die Religion bzw. der Glaube sind jetzt nicht mehr nur Motivations- und Inspirationsquelle für die Praxis, sondern sie sind auch und sogar zuerst eine eigene

und eigenständige Quelle der Weisheit. Glaube und Vernunft sind damit nicht zwei Größen, die erst nachträglich miteinander in Beziehung gesetzt werden, sei es daß die Theologie die Philosophie als Magd oder die praktische Philosophie die Theologie als Motivationsspenderin benützt. Es gilt vielmehr, die dem Glauben selbst immanente Vernunft bzw. die dem Glauben selbst immanente Weisheit zu entfalten und damit das Thema „Glaube und Vernunft" als ein dem Glauben selbst eigenes und aus dem Glauben selbst sich ergebendes Thema zu behandeln. Genau das war das Anliegen des klassischen Axioms „fides quaerens intellectum"; es ist der Glaube selbst, der nach seinem Verstehen fragt.

In der gegenwärtigen Theologie gibt es dazu unterschiedliche Ansätze. Vor allem ist das monumentale Spätwerk von Hans Urs von Balthasar zu nennen. Auch Joseph Ratzinger/Benedikt XVI. geht in diese Richtung. Doch während er von der bleibend normativen Kongenialität von biblischer Botschaft und hellenistischer Philosophie ausgeht, sieht Johann Baptist Metz das Christentum durch einen solchen Versuch von seiner jüdischen Wurzel abgeschnitten. Das führt nach ihm zu einer Halbierung des Geistes des Christentums; deshalb versucht er, das eigene Geistangebot von Bibel und Judentum zur Geltung zu bringen und die Selbstauslegung der biblischen Botschaft mit Hilfe der jüdischen anamnetischen Vernunft zu bewerkstelligen[23].

Zunächst wird man Joseph Ratzinger/Benedikt XVI. insoweit Recht geben müssen, als die Begegnung zwischen biblischer Botschaft und griechischem Denken nicht erst ein nachbiblisches, sondern bereits ein innerbiblisches Phänomen ist. Die Bibel ist nicht erst in den Weisheitsschriften, sondern bereits von der ersten Seite an Weisheitslehre. Schon das Buch Genesis nimmt in der Schöpfungsgeschichte altorientalische Weisheitslehre auf, der ägyptische Joseph, Mose und sein Nachfolger Josua werden als Weise bezeichnet, der Messias wird als mit dem Geist der Weisheit begabt erwartet[24]. Das Neue Testament kennt eine Weisheits-Christologie und eine Weisheits-Ekklesiologie[25]. Was biblisch Weisheit heißt, kann schon im Johannesevangelium auch Logos heißen. Damit war die Brücke geschlagen zu den altkirchlichen christologischen und trinitarischen Glaubensbekenntnissen, die bis heute für alle Kirchen maßgebend sind. Eine grundsätzliche Enthellenisierung würde das Christentum seiner Grundlagen und seiner innersten Substanz berauben und es in seiner geschichtlich gewordenen Gestalt letztlich aufheben[26].

Auch später ist das Gespräch zwischen Jerusalem und Athen weitergegangen. Das geschah in der mittelalterlichen Philosophie und Theologie auf recht unterschiedliche Weise bei Thomas von Aquin, Bonaventura und in der Pariser Artistenfakultät. Auch die neuzeitliche Philosophie und Theologie können keineswegs unter der Generalüberschrift „Enthellenisierung" eingeordnet werden. Hellenistisches Denken blieb für die Renaissance, für Schelling wie für Hegel und ihre Schulen grundlegend[27]. Auch jüdisches Denken ist immer mit präsent; man denke in der Antike an Philon von Alexandrien, im Mittelalter an Maimonides, in der Neuzeit

an Spinoza, heute an Martin Buber, Franz Rosenzweig, Walter Benjamin, Ernst Bloch, Horkheimer, Adorno, Emmanuel Levinas und viele andere und an deren nicht geringen Einfluß auf die gegenwärtige Theologie.

Es stehen sich also nicht petrifizierte, in sich geschlossene Denkwelten – hie jüdisch-biblisches und dort hellenistisches Denken – gegenüber; auch die Gegenüberstellung von hellenistisch-christlicher Synthese am Anfang und neuzeitlicher Auflösung und Verfall stellt eine Vereinfachung dar. Die Neuzeit ist ein vielschichtiger, dialektisch verlaufender, unvollendeter Prozeß, in dem das Gespräch zwischen Jerusalem und Athen, von biblischem und hellenistischem Denken, das die gesamte Tradition durchzieht, weiterging. Sie ist ein unvollendetes Projekt, das es kritisch-konstruktiv weiterzuführen gilt und in das sich die Theologie selbstbewußt kritisch-konstruktiv einbringen kann und soll. Positionen wie die von Jürgen Habermas eröffnen diesen Dialog aufs Neue, führen ihn aber auch über sich hinaus.

Offenbarung – rettende Deutung des Menschen und der Welt

Die Theologie braucht darum keine Anleihen bei der Philosophie zu machen, sondern kann die der Offenbarung selbst innewohnende Weisheit auslegen, von ihr her die Welt sehen und auf diese Weise die Stimmigkeit, Überzeugungskraft und – sagen wir es ruhig – die innere Schönheit des Glaubens darlegen.

Eine solche Selbstauslegung ist uns bereits begegnet bei der Auslegung der Gottebenbildlichkeit des Menschen im Sinn der unbedingten Würde des Menschen. Das ist nicht das einzige Beispiel. Ausgehend von der Freiheit Gottes, der sich in der Liebe der Welt mitteilt, kann man die Welt als Ort der Freiheit und der Kommunikation deuten. Versteht man Gottes Freiheit in sich selbstmitteilender Liebe als umfassenden Deutungshorizont, dann ergibt sich daraus, daß, anders als im aristotelischen Denken, nicht die Substanz, sondern die Relation die grundlegende Wirklichkeit ist. Es ergibt sich also ein relationales Wirklichkeitsverständnis. Das zeigt sich vollends, wenn man, wie es in der gegenwärtigen Theologie oft geschieht, die Wirklichkeit im Licht der Trinitätslehre deutet und sie zum Paradigma einer christlichen Weltauslegung macht und zeigt, daß Liebe der Sinn von Sein ist[28]. In diesem Licht läßt sich auch das Kreuz, das weltlicher Vernunft als der Skandal christlichen Glaubens gilt, als Offenbarung der bis in die äußerste menschliche Erniedrigung eingehenden Liebe Gottes und – wie Paulus sagt – als Gottes Kraft und Weisheit (1 Kor 1,24) im Glauben verstehbar machen[29].

Schließlich erschließt sich auf diese Weise ein so sperriges Dogma oder – in der Sprache von Habermas – eine so opake Aussage wie die Hoffnung auf die Auferstehung der Toten. Soll nämlich die Forderung nach unbedingter Gerechtigkeit, die innerweltlich nicht aufgeht, nicht scheitern, soll also gelten, daß der Mörder nicht über sein unschuldiges Opfer triumphieren darf, dann ist solches Vertrauen nur im

Vertrauen auf eine andere, nichtweltliche Instanz und in der Hoffnung auf die Auferstehung der Toten möglich, wie es Benjamin, Horkheimer und Bloch gezeigt haben und wie es Metz eindrücklich aufgegriffen hat.

Hier macht nicht die Philosophie das Angebot einer rettenden Übersetzung an die Theologie; vielmehr macht die Theologie ihr eigenständiges Angebot einer rettenden Deutung des Menschen und der Welt. Um es nochmals mit Adorno zu sagen:

„Philosophie, wie sie im Angesicht der Verzweiflung einzig noch zu verantworten ist, wäre der Versuch, alle Dinge so zu betrachten, wie sie vom Standpunkt der Erlösung aus sich darstellen. Erkenntnis hat kein Licht, als das von der Erlösung her auf die Welt scheint: alles andere erschöpft sich in der Nachkonstruktion und bleibt ein Stück Technik." [30]

Glaube – ein verantwortetes Risiko

Alle diese Auslegungen sind Auslegungen des Glaubens; sie sind ein Angebot, das man niemand aufreden und noch weniger irgendjemand aufzwingen kann und darf. Man kann diese Deutungen als ein vernünftiges Angebot aufweisen, das sich an und in der Welt und ihren Fragen bewährt, aber man kann sie niemand „anbeweisen"; in der Welt und im Leben gibt es auch viele Gegenargumente. Die Existenz eines allmächtigen und gütigen Gottes ist angesichts des Ausmaßes von unschuldigem Leiden und von horrender Ungerechtigkeit in der Welt keine vor Augen liegende, leicht einsichtig zu machende Wahrheit. Das unschuldige Leiden ist der „Fels des Atheismus" [31]. So ist der Glaube kein alles erklären wollendes System, sondern ein Wissen auf Hoffnung hin, ein die Vollendung vorwegnehmendes und sie antizipierendes Wissen. „Spe salvi", „auf Hoffnung hin sind wir erlöst" sagt Paulus (Röm 8,24), und so lautet der erste Satz und damit der Titel der zweiten Enzyklika von Papst Benedikt XVI. (2007).

Nach biblischem Verständnis ist die Wahrheit Gottes Treuewahrheit (*emeth*); sie erweist sich geschichtlich, aber sie wird erst am Ende der Zeit eschatologisch voll bewahrheitet. In dieser Welt sind wir Pilger, die nach Gottes Angesicht suchen (Ps 27,8; 42,3). Wir leben noch nicht in der Schau; wir erkennen Gott nur in rätselhaften Umrissen; erst in der Ewigkeit schauen wir ihn von Angesicht zu Angesicht (1 Kor 13,12), so „wie er ist" (1 Joh 3,2). Theologisches Wissen ist darum keine triumphalistische Ideologie der *beati possidentes* (glücklich Besitzenden), sondern Pilger- und Hoffnungswissen [32]. Der Philosophie ist ein solcher Gedanke nicht fremd. Bei Adorno lesen wir:

„Am Ende ist Hoffnung, wie sie der Wirklichkeit sich entringt, indem sie diese negiert, die einzige Gestalt, in der Wahrheit erscheint. Ohne Hoffnung wäre die Idee der Wahrheit kaum nur zu denken, und es ist die kardinale Unwahrheit, das als schlecht erkannte Dasein für die Wahrheit auszugeben, nur weil es einmal erkannt war." [33]

Hoffnung, die man sieht – sagt Paulus – ist keine Hoffnung (Röm 8,24). Hoffnung kann man nicht beweisen; Hoffnung ist ein Risiko. Blaise Pascal, der große Gegenspieler von René Descartes, hat dies verstanden, wenn er an einer bekannten Stelle seiner „Pensées" vom Glauben als einer Wette spricht[34]. Der Glaube ist sozusagen ein Risiko, bei dem man sich selbst mit aufs Spiel setzt. In ähnlicher Weise hat Søren Kierkegaard gezeigt, daß man sich aus der Existenz nicht herausspekulieren kann; man kann sich denkend nicht gleichsam neben sich stellen. Im Glauben denkt man letztlich mit der eigenen Existenz.

John Henry Newman hat diesen Gedanken in seiner Erkenntnis- und Glaubenslehre näher ausgeführt. Nach ihm leistet die Argumentation nur eine Konvergenz, das heißt eine Bündelung von Wahrscheinlichkeiten, die erst im Licht des Folgerungssinns (*illative sense*) des Gewissens überzeugend werden[35]. Die scholastische Theologie spricht in diesem Zusammenhang vom Licht des Glaubens, das den Gegenstand des Glaubens erst einsichtig macht. Wir können es auch einfacher mit Antoine de Saint-Exupéry sagen: „Nur mit dem Herzen sieht man gut."

So ist der Glaube zwar kein unvernünftiges, tollkühnes Risiko; er ist ein verantwortetes Risiko und eine verantwortliche Wette. Der Glaubende kann Rechenschaft (*apologia*) geben von der Hoffnung, die in ihm ist (1 Petr 3,15); er kann den inneren Logos und die innere Logik des Glaubens aufzeigen. Aber der Glaube gibt auf die Fragen des Lebens und nach dem Sinn des Lebens und der Welt keine objektiv zwingenden, beweisbaren und insofern allgemein einsichtigen Antworten. Man muß sich selber riskieren.

Agnostikern und Atheisten geht es nicht anders. Auch sie haben keine objektiv beweisbaren Antworten; letztlich glauben auch sie. Mit Carlo M. Martini SJ und Umberto Eco kann man fragen „Woran glaubt, wer nicht glaubt?" (München 1999). So leben beide, der Gläubige und der Nichtgläubige, ein Risiko; beide gehen – um mit Pascal zu sprechen – eine Wette ein. Der Streit des Glaubens mit dem Unglauben kann darum geschichtlich nicht ein für alle Mal entschieden und beendet werden. Aber der Glaubende kann den Nichtglaubenden fragen: Wo ist und wer hat ein besseres und ein vernünftigeres Angebot? Wohin sollen wir sonst gehen? Wo sind sonst solche Worte des Lebens? (vgl. Joh 6,68)

So kämpft die Theologie gegen den Kleinmut, die vorweggenommene Verzweiflung, gegen den Defätismus und die Resignation, die den Mut zu den großen Dingen (*magnanimitas*) verloren und die die Frage nach Gott als dem letzten Grund und Ziel aufgegeben haben, um sich mit den kleinen, oft auch den banalen Freuden des Alltags zufrieden zu geben. Sie kämpft gegen die *acedia* (Faulheit), die bequem, träg, spießig, skeptisch, kleingläubig und kleinmütig ist, die ihre Endlichkeit und Schwäche verabsolutiert und entschuldigend vor sich herträgt. Sie kämpft aber ebenso gegen den Hochmut, die vorweggenommene Erfüllung und Vollendung, den Stolz, die Selbstherrlichkeit (*hybris, superbia*), die prometheische Gigantomachie, den Allmachtswahn, die Arroganz und Selbstgewißheit von Ideologien, seien

es Ideologien, welche aus dem Glauben eine alles wissen könnende Gnosis machen und die dann oft genug gewalttätig gegen andere werden, oder seien es Ideologien, welche die Welt und den Menschen definitiv ohne Gott erklären und das Leben ohne Gott – *etsi Deus non daretur* (als ob es Gott nicht gäbe) – meistern, gestalten und leben zu können meinen.

Dem Hochmut setzt der Glaube die Demut entgegen. Sie nimmt im Sinn Pascals Größe und Elend des Menschen ernst: die Größe gegen den Kleinmut, das Elend gegen den Hochmut. Hoffnungswissen steht so zwischen Kleinmut und Hochmut; es ist Demut und Großmut in einem; es weiß um das eigene Elend und wagt doch das Große. Es wagt zu leben: *etsi Deus daretur*[36].

Eine solche Haltung ist in einer Situation wie der unsrigen, in welcher weltliche ideologische Zukunftsverheißungen enttäuscht und getrogen haben, die utopischen Energien weitgehend erschöpft sind und Hoffnung Mangelware geworden ist, lebens-, ja überlebenswichtig; denn ohne Hoffnung kann niemand leben, kein einzelner und auch kein Volk[37]. Dieses Licht der Hoffnung will die Philosophie hochhalten, wenn sie mit Adorno und Habermas die Unausdenkbarkeit der Verzweiflung dartut; dieses Licht der Hoffnung will wesentlich konkreter der Glaube anstecken. So kann die Theologie mit dem Thema Glaube und Vernunft Mut zum Glauben wie zum Denken machen. Darin besteht die Aktualität wie die Dringlichkeit unseres Themas.

ANMERKUNGEN

[1] Zu diesem Axiom und zur Verhältnisbestimmung von Glaube und Vernunft vgl. W. Kasper, Der Gott Jesu Christi (WKGS, Bd. 4, Freiburg 2008) 16–22.

[2] J. Habermas, Zeitdiagnosen. Zwölf Essays (Frankfurt 2003) 22–49.

[3] J. Habermas u. J. Ratzinger, Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft u. Religion (Freiburg 2005).

[4] Vgl. Glaube, Vernunft u. Universität – Erinnerungen u. Reflexionen, in: Benedikt XVI., Der Besuch in Bayern. Die Predigten u. Reden, hg. v. F. Wetter (Freiburg 2006) 104–120.

[5] „Ein Bewußtsein von dem, was fehlt". Eine Diskussion mit Jürgen Habermas, hg. v. M. Reder u. J. Schmidt (Frankfurt 2008).

[6] J. Habermas, Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Ausätze (Frankfurt 1988) 60.

[7] Ders., Ein Bewußtsein von dem, was fehlt, in: NZZ, 10./11.2.2007.

[8] „Ein Bewußtsein von dem, was fehlt" (A. 5) 28f.; J. Habermas, Jerusalem, Athen u. Rom, in: ders., Zeit der Übergänge (Frankfurt 2001) 173–196.

[9] J. Habermas, Zwischen Naturalismus u. Religion (Frankfurt 2005) 216–257.

[10] Aristoteles, Met 993 a.

[11] Thomas von Aquin, S. th. I q.1 a.7 ad 1; a.9 ad 1.

[12] Ich erwähne hier nur meinen Lehrer in Philosophie J. Möller, Metaphysik. Denkvollzug der Freiheit (Würzburg 1997) und meinen Schüler Th. Pröpper, Erlösungsglaube u. Freiheitsgeschichte (München ^{2}1988).

[13] I. Kant, Kritik der reinen Vernunft, A VIII.

[14] Ebd., B XXXI.

[15] J. Habermas hat sich mit der Frage einer Metaphysik nach Kant anhand der bedeutenden Entwürfe von D. Henrich und R. Spaemann auseinandergesetzt, in: Nachmetaphysisches Denken (Frankfurt 1988).
[16] L. Oeing Hanhoff, Art. Metaphysik, in: HWPh, Bd. 5 (1980) 1272–80.
[17] Th. W. Adorno, Negative Dialektik (Frankfurt 1966) 398.
[18] I. Kant, Kritik der praktischen Vernunft, A 223ff.
[19] M. Horkheimer, Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen (Hamburg 1970) 69.
[20] Habermas, Zeit der Übergänge (A. 8) 190.
[21] Aristoteles, Met 981 b; 982 a u. b; Met 1 lc.1; lc. 3 u.a.
[22] Vgl. ders., Met 981 b.
[23] J. B. Metz, Anamnetische Vernunft. Anmerkungen eines Theologen zur Krise der Geisteswissenschaften, in: Zwischenbetrachtungen, hg. v. A. Honneth (Frankfurt 1989) 733f.
[24] F. Sedlmeier, Wortoffenbarung u. Weisheitssuche. Erbe u. Aktualität des Alten Testaments, in: PATH 2008/1,25–52.
[25] Vgl. W. Kasper, Die Kirche Jesu Christi (WKGS, Bd. 11, Freiburg 2008) 49–53.
[26] Vgl. meine Tübinger Abschiedsvorlesung: Zustimmung zum Denken. Unerläßlichkeit der Metaphysik für die Sache der Theologie, in: ThQ 169 (1989) 257–271. Zu Auseinandersetzung mit einigen neueren protestantischen Strömungen: W. Kasper, Glaube u. Vernunft. Zur protestantischen Diskussion um die Regensburger Vorlesung von Papst Benedikt XVI., in dieser Zs. 132 (2007) 219–228.
[27] W. Beierwaltes, Griechische Metaphysik u. christliche Theologie, in: Glaube u. Vernunft, hg. v. E. Dirscherl u. Ch. Dohmen (Freiburg 2008) 33–44; vgl. auch J. Werbick, Griechischer Geist u. biblischer Glaube, in ebd. 86–106.
[28] Vgl. W. Kasper, Der Gott Jesu Christi (A. 1) 37f.
[29] Vgl. ders., Das Kreuz als Offenbarung der Liebe Gottes, in: Catholica 61 (2007) 1–14.
[30] Th. W. Adorno, Minima Moralia (Frankfurt 1964) 333.
[31] G. Büchner, Dantons Tod, 3. Akt, 1. Szene.
[32] Thomas von Aquin, S. th. I/II q.1 a. 6.
[33] Adorno (A. 30) 123f.
[34] B. Pascal, Pensées, Fragment 233.
[35] J. H. Newman, An Essay in Aid of A Grammar of Assent, 1870 (dt. Entwurf einer Zustimmungslehre, Mainz 1961).
[36] Nach wie vor empfehlenswert J. Pieper, Über die Hoffnung (1935, Einsiedeln 2006).
[37] Vgl. W. Kasper, Zusage von Heil. Religion u. die Zukunft des Menschen, in: IkaZ 36 (2007) 300–315.

Karl-Heinz Grohall

Armut in Deutschland?

Anmerkungen zum 3. Armuts- und Reichtumsbericht der Bundesregierung

Das Fragezeichen in der Überschrift mag irritieren. Geht man doch schon seit langem davon aus, daß es Arme auch in Deutschland gibt. Die Bettler auf den Straßen beweisen es täglich. Und doch steht das Fragezeichen zu Recht. Ihre alltäglich-selbstverständliche Wahrnehmung täuscht darüber hinweg, daß Armut schwer zu beobachten ist. Um sie genau zu beschreiben, bedarf es besonderer Anstrengungen. Armut versteckt sich. Überall aber, wo Armut bekämpft werden soll, muß sie zuerst verstanden werden, um das Notwendige wirkungsvoll tun zu können.

Der Anlaß, dieses erneut zu versuchen, ist der im Sommer 2008 erschienene 3. Armuts- und Reichtumsbericht der Bundesregierung[1]. Die Bundesregierung setzt damit erneut einen Bundestagsbeschluß vom 29. Januar 2000 (BT-Drs. 14/2562) und vom 19. Oktober 2001 (Plenarprotokoll 14/196) um: nämlich regelmäßig in der Mitte einer Legislaturperiode einen solchen Bericht vorzulegen. Seine Aussagen beziehen sich überwiegend auf das Jahr 2006 und berücksichtigen weder den wirtschaftlichen Aufschwung der Jahre 2007/08 noch die aktuellen wirtschaftlichen Probleme. Auch vermittelt er den Eindruck eines regierungsamtlichen Erfolgsberichts, da er jeder Problembeschreibung entsprechende politische Gegenmaßnahmen gegenüberstellt. So titelte die Frankfurter Rundschau am 26. Juni 2008: „Jeder achte ist arm – und die Regierung zufrieden". Der Bericht konzentriert sich vor allem auf die Einkommensarmut.

Schwierigkeiten der Armutsmessung

Arm ist danach, wer monatlich über 60 oder weniger Prozent des durchschnittlichen Nettoäquivalenzeinkommens pro Kopf verfügt. Dieses europaweite Maß gewichtet nach einer OECD-Skala den Bedarf der Personen, die einem Haushalt angehören (ein Erwachsener Faktor 1, weitere Erwachsene über 14 Jahre Faktor 0,5 und Kinder unter 14 Jahren Faktor 0,3) und dividiert das Haushaltseinkommen durch die Summe der Faktoren[2].

Im Jahr 2006 erreichten oder unterschritten 13 Prozent der Bevölkerung diese Armutsgrenze (XI). Andere Grenzen (etwa 50 %, 40 % oder 70 %) verringern bzw.

erhöhen den Anteil der Armen. Durch diese normative Setzung der Armutsgrenze kann eine eventuell auf Interessen ausgerichtete Armutsgröße erzeugt werden. Der Umfang der Armut ist auch vom Meßverfahren (Stichprobe, Plausibilität der Fragestellung, Genauigkeit des Einkommensbegriffs u. a.) abhängig (X ff.). Die Berechnung der Armutsquote durch Mittelwert oder Median als Abweichungen vom Durchschnittseinkommen wird Armut solange nicht zum Verschwinden bringen, wie es Einkommensunterschiede gibt[3]. Und so stellt bereits der zweite Bericht fest, daß die Bestimmung des Umfangs der Armut objektiv nicht möglich, sondern immer „mit Werturteilen verbunden" ist[4]. Doch sind statistische Armutsstudien deshalb nicht sinnlos, denn das Interesse richtet sich nicht allein auf die absolute Höhe der Armutsrisikoquote, sondern auf „Trends im Zeitverlauf" und auf „Unterschiede zwischen sozio-ökonomischen Gruppen", die sich mit den bisher verwendeten Meßmethoden feststellen lassen (XI).

Lebenslagen – Teilhabe- und Verwirklichungschancen

Einkommensgrenzen allein können Armut nicht vollständig beschreiben. Deshalb verwendet bereits der zweite Armutsbericht zusätzlich zwei mit den Begriffen „Lebenslagen" und „Teilhabe- und Verwirklichungschancen" bezeichnete Forschungsansätze[5]. Unter Lebenslagen wird „die Gesamtheit der sozialen Zusammenhänge" verstanden, „in denen Personen ihre materiellen und immateriellen Potentiale nutzen"[6]. Armut wirkt sich auf die verschiedenen Lebenslagen aus. Sie kann Mangel an Bildung, Krankheit, Wohnungsnot sein, sich als sozialer Rückzug und auf andere Weise zeigen. Armut vermindert auch Verwirklichungs- und Teilhabechancen[7]. Damit sind die Fähigkeiten und realen Möglichkeiten von Menschen gemeint, ein Leben führen zu können, für das sie sich aus guten Gründen entscheiden konnten und das die Selbstachtung nicht in Frage stellt.

Armut wird als abhängig von verfügbaren Ressourcen (Arbeitsplatz) und persönlichen Kompetenzen (Fähigkeiten) verstanden. Ihr Auftreten ist zusätzlich auch davon beeinflußt, wie Menschen ihre Ressourcen und Fähigkeiten für eine selbständige und gewünschte Lebensführung nutzen. Zuständigkeit und Verantwortung der Betroffenen selbst werden betont und Armutsvermeidung hängt auch von ihrer Mitwirkung ab. Die Betonung des Selbstbemühens steht einer, wie Paul Nolte schreibt, verbreiteten „Transfermentalität, die auch bei gesichertem ... Einkommen eine Subventionierung des eigenen Lebens durch den Staat" bei optimaler persönlicher Freiheit erwartet, entgegen. Nach der Studie „Perspektive Deutschland" ist eine Mehrheit der Meinung, die Absicherung der Lebensrisiken vom Staat erwarten zu können[8].

Absolute und relative Armut

Der dritte Armutsbericht zieht die Armutsrisikogrenze bei 60 Prozent des mittleren Nettoäquivalenzeinkommens und stellt fest, daß 2006 13 Prozent der Bevölkerung höchstens ein monatliches Pro-Kopf-Einkommen von 781 Euro zur Verfügung stand. Dabei handelt es sich um die relative Armut, die sich grundsätzlich von der absoluten Armut unterscheidet. Absolut Armen fehlt das Lebensnotwendige (Nahrung, Obdach). Die relative Armut zeigt eine Minderbeteiligung am Gesamteinkommen. Absolute Armut gibt es in Deutschland kaum, denn jeder ist durch die Sozialhilfe in seiner bloßen Existenz gesichert. Die Sozialhilfe beansprucht aber noch mehr. Sie will „eine der Würde des Menschen entsprechende Teilhabe am gesellschaftlich üblichen Leben" ermöglichen (21).

Absolute Armut heißt konkret, daß 2002 etwa 30 Prozent der Bevölkerung in Entwicklungsländern täglich weniger als eine Kaufkraft von nur 1,08 Dollar (ca. 0,88 Euro) und etwa 70 Prozent täglich eine Kaufkraft von 2,15 Dollar (ca. 1,69 Euro) zur Verfügung hatten[9]. In den Zonen der absoluten Armut kommen andere Benachteiligungen – von der hohen Kindersterblichkeit und HIV-Infektionen bis zur Unterernährung und dem Fehlen von sauberem Wasser – hinzu. Schließlich gibt es auch dort soziale Ungleichheit, also relative Armut. Sie entsteht dort wie hier durch eine ungleiche Einkommensverteilung und ist eine unterdurchschnittliche Teilhabe am Gesamteinkommen eines Landes.

Manchmal wird auch die Meinung geäußert, daß es in Deutschland keine Armut gibt, weil die Grundsicherung der Sozialhilfe oder das Arbeitslosengeld II sie verhindern. Ein Beispiel: Für ein Ehepaar mit zwei Kindern unter 14 Jahren, das monatlich 1643 Euro Grundsicherung (Stand Januar 2008) erhält, errechnet sich ein Pro-Kopf-Äquivalenzeinkommen von 782 Euro, das die Armutsgrenze von 781 Euro um einen Euro übersteigt. Es bleibt dem Leser überlassen, dieses als Beseitigung absoluter Armut oder als Finanzierung relativer Armut zu bewerten.

Der Anteil derjenigen, die 60 Prozent des mittleren Äquivalenzeinkommens haben, hat – bezogen auf Westdeutschland – von 10,7 Prozent (1982) auf 13,9 Prozent (2006) zugenommen[10]. Um aber ein realistischeres Bild der Armut zu erhalten, sind die Geringverdiener bis 75 Prozent des Äquivalenzeinkommens hinzuzurechnen, so daß 2006 ungefähr ein Drittel der Bevölkerung (36,4 %) relativ arm waren.

Um das Relative der Armut zu unterstreichen, stellt der Bericht der Armut den relativen Reichtum gegenüber. Die dafür entsprechend erforderliche Reichtumsgrenze ist bei 200 Prozent des durchschnittlichen Äquivalenzeinkommens gesetzt und entspricht einem Pro-Kopf-Einkommen von mindestens 3416 Euro, welches 8,8 Prozent der Bevölkerung (ca. 6,8 Millionen) erreichen (33). Unter Reichtum kann vieles verstanden werden[11]. Eine Mehrheit versteht unter Reichtum Gesundheit und Bildung, ein Leben ohne finanzielle Sorgen, unabhängig sein von staatlicher Absicherung und daß man sich jederzeit etwas leisten kann (26). Reich wird

man eher durch gute Ausgangsbedingungen und mit entsprechenden Beziehungen als durch Fähigkeiten und harte Arbeit (29). Auf 50 Prozent der Haushalte entfällt in Deutschland etwas weniger als vier Prozent des Nettovermögens (ohne Betriebsvermögen), während zehn Prozent über etwa 47 Prozent verfügen[12]. Der Kern des Vermögens besteht aus Immobilien. Im oberen Zehntel der Einkommensbezieher besitzt fast jeder Grund und Boden, hingegen sind es im untersten Zehntel nur sechs Prozent. Nur drei bis vier Prozent des Bruttovermögens halten Privathaushalte in Aktien[13].

Ein Armutsbericht kann Verläufe (der Armut) und den Grad der Nutzung von Potentialen nicht beschreiben. Er zeigt eine Momentaufnahme. Tatsächlich sind die 13 Prozent Armen der Statistik im Zeitverlauf nicht immer die gleichen Personen. „Armut ist heute", wie Rainer Geißler schreibt, „Armut auf Zeit und nur noch manchmal Armut auf Dauer"[14]. Es wird angenommen, daß etwa fünf Prozent der Armutsquote längerfristig oder dauerhaft arm sind. Für alle anderen ist Armut eine „Lebenspassage"[15]. Die Fluktuation in der Armutspopulation vollzieht sich überwiegend in dem bereits erwähnten Bevölkerungsdrittel, das in der Armutszone lebt. Eine zeitweilige Armut gehört also zu relativ vielen Biographien (zum Beispiel während der Ausbildung oder bei befristeter Arbeitslosigkeit)[16]. Ein Armutsbewußtsein entwickelt sich aus solchen Erfahrungen aber erst, wenn andere Probleme oder Krisen – wie zum Beispiel im Augenblick – hinzukommen und Zukunftsängste hervorrufen. Die Bezieher der geringsten Einkommen gehören am häufigsten zu den Dauerarmen[17]. Sie werden immer ärmer. Können einige Wochen noch überbrückt werden, so wird es danach von Tag zu Tag beschwerlicher und folgenreicher in Armut zu leben.

Armutslebenslagen in Deutschland

Die Armutsberichterstattung ordnet untersuchte Einzelfälle nach ihren sozioökonomischen Merkmalen. Das Ergebnis ist, daß Arbeitslose, Alleinstehende und Alleinerziehende, Personen ohne Schul- und Berufsabschluß sowie mit Migrationshintergrund überdurchschnittlich oft zu den Armen zählen[18]. Personen mit Hauptschulabschluß und Paarhaushalte mit Kindern sind durchschnittlich von Armut betroffen. Haushalte ohne Kinder, Personen mit Fachhochschul- und Hochschulabschluß sowie Facharbeiter, qualifizierte und leitende Angestellte sind hingegen selten arm. Diese Verteilung orientiert sich am Einkommen. Erst ein Blick auf einzelne Lebenslagen zeigt aber das ganze Ausmaß der Armut.

Familie: Die Familie bietet noch immer ihren Mitgliedern Rückhalt und wechselseitige Unterstützung sowie Kindern gute Entwicklungschancen. „Mehr als drei Viertel aller Kinder wachsen nach wie vor in einer Familie mit verheirateten Eltern auf" doch nimmt die „Zahl ... der Kinder bei Alleinerziehenden und bei Lebens-

gemeinschaften" stetig zu (87). Ihr Anteil stieg von etwa 2,507 Millionen im Jahr 1996 auf 3,185 Millionen im Jahr 2006 (88). Das Armutsrisiko von Familien mit Kindern ist unter anderem von der Anzahl der Einkommensbezieher im Haushalt, vom Alter der Kinder und der Art ihrer Betreuung abhängig. Deshalb haben gerade Alleinerziehende ein hohes Armutsrisiko (92).

Armut in Familien kann zu Entwicklungsdefiziten bei Kindern und Jugendlichen, zu gesundheitlichen Problemen und zu sozialer Benachteiligung, etwa durch mangelnde Integration in der Schule und unter Gleichaltrigen, führen.

„Auch emotionale Instabilität und Verhaltensauffälligkeiten der Kinder sind nicht selten Begleiterscheinungen von Armut und sozialer Ausgrenzung. ... beeinträchtigt werden auch die kognitive und sprachliche Entwicklung sowie die schulischen Leistungen der Kinder" (89).

Den unter den Armen häufiger anzutreffenden Eltern mit niedriger Qualifikation fällt es schwerer, ihre Kinder im Schulalltag zu unterstützen: „Die Verwirklichungschancen der Kinder aus bildungsfernen Familien sind ... oftmals schon in der Grundschule geringer" (97).

„Verbrauchsanalysen belegen, daß Eltern mit niedrigem Einkommen zuerst an ihren eigenen Bedürfnissen sparen, bevor sie Einschnitte bei denen ihrer Kinder machen" (98). So verzichten sie auf Urlaubsreisen und sparen an Kultur- und Bildungsangeboten. Eine materielle Unterversorgung der Kinder beim Grundbedarf erfolgt erst am Ende einer längeren Phase der Einkommensarmut. Häufig verfügen Armutsfamilien über ein geringeres Haushaltswissen, so daß ihnen ein ökonomischer Umgang mit ihren Ressourcen schwerfällt (99).

„Für Haushalte und Kinder mit Armutsrisiko läßt sich häufig auch eine geringere soziale Vernetzung feststellen. Mit dem sozioökonomischen Status einer Familie sinkt beispielsweise die Zahl der Freizeitaktivitäten des Kindes" (99).

Gesundheit: Auch in einem „entwickelten Sozialstaat ... läßt sich ein Zusammenhang zwischen der sozialen und der gesundheitlichen Lage feststellen" (115); sie beeinflussen sich wechselseitig. Personen mit 100 bis 150 Prozent des Äquivalenzeinkommens sagen zu 46 Prozent, daß sie sich bei guter Gesundheit befinden, hingegen sind in den niedrigen Einkommensgruppen (60 bis 80 %) nur 38,2 Prozent dieser Ansicht. Entsprechend schildern Personen in höheren Einkommensschichten zu sieben Prozent und in unteren zu 11,1 Prozent ihren Gesundheitszustand als beeinträchtigt.

Partizipation: Die Frage, ob sich soziale Ausgrenzung aufgrund von Armut „unter anderem auch darin manifestiert, daß diese Bevölkerungsgruppen geringer politisch und gesellschaftlich partizipieren als andere" (126), muß bejaht werden:

„Das Ausmaß, in dem einzelne oder bestimmte Gruppen an der Gestaltung von Politik und Gesellschaft partizipieren, kann als Gradmesser gesellschaftlicher Inklusion bzw. Aus-

grenzung angesehen werden. ... Eine Analyse aktueller Daten (kommt) zu dem Ergebnis, daß Personen aus einkommensschwachen Haushalten tendenziell in geringerem Maße politisch mitgestalten als Personen mit höherem Einkommen" (128).

Ähnliches gilt – mit Ausnahme von Kino, Disco und Popkonzerten – für die Freizeitaktivitäten. Personen unter der Einkommensarmutsgrenze besuchen zu 8,7 und solche darüber zu 16,7 Prozent Kulturveranstaltungen. Sportlich aktiv sind von den Besserverdienenden 40,7 Prozent und von denen, die unter der Armutsgrenze leben, 29,1 Prozent[19]. Ein gutes Drittel der Bevölkerung ist bürgerschaftlich engagiert. Nach den Ergebnissen des Zweiten Freiwilligensurveys 2004 waren 25 Prozent der Bevölkerung mit unteren Einkommen zu 27 Prozent und 25 Prozent mit oberen Einkommen zu 37 Prozent freiwillig tätig.

Armut und Gesellschaft

Der Bundesregierung wird vorgehalten, daß sie in ihrem Bericht Armut als ein Problem gesellschaftlicher Randschichten mit großer Nähe zu den „sozial Verachteten", die zu einer „eigenständigen Existenzsicherung nicht fähig" sind, marginalisiere[20]. Auch wenn in Deutschland absolute Armut kaum zu finden ist, sind doch längerfristige Auswirkungen der relativen Armut nicht nur nicht auszuschließen, sondern wahrscheinlich. Es gibt Anzeichen dafür, daß sich die Gesellschaftsstruktur wegen der sich ausweitenden Armutslagen in „aller Stille" verändert. Die sich in der Lebensführung und bei den Teilnahmechancen zeigenden Unterschiede lösen, da sie offensichtlich und langdauernd sind, Veränderungsimpulse aus, von denen fast ein Drittel der Bevölkerung direkt betroffen ist und die von allen indirekt wahrgenommen werden. Gerade den Betroffenen scheint durch die Agenda 2010 bewußt geworden zu sein, daß auch sie, wenn sie arbeitslos werden, unabhängig von ihrer Qualifikation und ihrem vorherigen Einkommen, nach etwa einem Jahr zu Arbeitslosengeld II-Empfängern werden.

Relative Armut ist nicht allein mit geringem Einkommen und in einem Vergleich mit Reichtum zu erklären, weil dadurch andere Merkmale der Armut ausgeblendet werden. Doch stellt der Regierungsbericht gerade diesen Vergleich in den Vordergrund. Dadurch wird die Problemwahrnehmung eingeengt und vor dem aktuellen Krisenhintergrund kann der Eindruck entstehen, es handle sich um einen Konflikt zwischen benachteiligten Hartz IV-Empfängern und überbezahlten Managern. Diese Frontstellung löst zwar Empörung aus, verkennt jedoch die gesellschaftliche Entwicklung zu neuen Lebenslagen und Lebenskonzepten, die sich (notgedrungen) und aus dem Gefühl des gesellschaftlichen Ausgeschlossenseins etablieren[21].

Hier zeigt es sich, wie wenig die dokumentierte Armut darüber weiß, wie die Armen und Armutsbedrohten mit ihren Problemen umgehen: wie sie denken und was sie fühlen, wie sie ihre Lage interpretieren, welche Folgerungen sie daraus ziehen

und was sie unternehmen, um sie zu bewältigen. Eines aber ist bekannt: daß die konkrete Armut weitreichende Ängste auslöst, selbst arm zu werden. 63 Prozent der Bevölkerung sind durch gesellschaftliche Veränderungen verängstigt[22].

Besonders betroffen sind jene, die schon zeitweise oder auf Dauer in Sorge darüber sind, ob ihre Arbeit und damit ihr Einkommen wirklich weiter gesichert sind oder ob ihre Firma demnächst auch Personal einspart[23]. Sie haben beobachtet, daß sich Unternehmen vom Personal trennen und anschließend der Aktienwert in die Höhe schnellte und daß Arbeitnehmer für Lohnerhöhungen streiken, während ihre Kollegen betriebliche Lohnkürzungen und Arbeitszeitverlängerungen akzeptieren, um ihre Arbeitsplätze zu retten.

Welche Erfahrungen tragen zu solchen weitreichenden, aus einer Verunsicherung gespeisten Veränderungen bei? Einige kurze Hinweise können lediglich mögliche Antworten andeuten. Nach Tschernobyl und New York begannen die Menschen deutlicher zu spüren, wie risikobehaftet das Leben ist. Die aktuelle Wirtschaftskrise verstärkt dieses Bewußtsein. Die Auswirkungen dieser Wahrnehmung reichen bis ins Private. Die Folge kann unter anderem ein Risikovermeidungsverhalten sein[24], welches sich in einem verstärkten Sicherheitsstreben äußert. Eine unsichere Zukunft meidet langfristige Festlegungen. Erwachsen zu werden, das Studium abzuschließen, eine dauerhafte Partnerschaft einzugehen und Kinder zu haben werden aufgeschoben, weil damit weitreichende Festlegungen verbunden sind[25]. Solche Risikovermeidung wirkt aber oft nur kurzfristig, um später andere Risiken zu verstärken. So kann der unschlüssige Einstieg in die Berufstätigkeit zu einer nicht mehr revidierbaren Armut im Alter führen. In Deutschland sind besonders durch die Wiedervereinigung und den Zustrom von Migranten soziale Unterschiede erkennbarer geworden, und gleichzeitig haben sich die lange gepflegten Erwartungen an staatliche Wohlfahrtsleistungen als begrenzt und nur mit einer hohen Steuer- und Abgabenlast realisierbar herausgestellt.

Prekäre Lebensverhältnisse

Die Probleme des gesellschaftlichen Wandels sind in den persönlichen Lebensentwürfen angekommen[26]. Zukunftsangst und Armutsgefährdung greifen um sich und haben in dem Begriff der „prekären Lebenslage" einen Ausdruck gefunden. Unmittelbare und mittelbare Erfahrungen mit Armut, niedrigem Einkommen, geringer Qualifikation, unsicheren Berufspositionen und gesellschaftlichem Ausschluß verändern das Selbstbild der Betroffenen. Der eigene gesellschaftliche Ort und die persönliche Entwicklung müssen neu bestimmt werden. So entstehen partiell von der Mehrheitskultur abweichende Lebensmuster, die sich nicht mehr oder nur teilweise der Gesellschaft zugehörig oder an den Rand gedrängt fühlen[27].

Diese Entwicklung kann dazu führen, daß das Empfinden, ausgeschlossen zu sein, sich auch bei jenen entwickelt, die sich noch nicht in einer prekären Lage befinden. Andererseits aber gibt es unter denen in wirklich prekären Verhältnissen solche, die sich mit dieser Situation arrangieren und sich auch „in schlechter Lage" mit einem neuen Selbstverständnis gesellschaftlich integriert fühlen[28]. Deutlich ist dabei, daß unter dem Druck dieser Verhältnisse, der „Zug zur Mitte" sich in eine neue Polarisierung umkehrt[29]. Armut ist nicht mehr ein Problem von Randgruppen, wie es der Armutsbericht nahelegt, sondern betrifft die ganze Gesellschaft.

Die, „die aus der ‚produktiven Sphäre' hinausgeschleudert werden und ‚hinsichtlich ihrer Einkommens-, Wohnungs- und Gesundheitssituation mit immer prekärer werdenden Situationen zu kämpfen' haben", sind zu einem erheblichen Anteil zuvor integriert gewesen[30]. Zukunftsängste und fehlende materielle Sicherheit entwickeln besonders bei Arbeitslosen, Niedriglohnempfängern, Teilzeitbeschäftigten und Leiharbeitern neue Lebensmuster, die auch in religiösen, politischen und moralischen Einstellungen Ausdruck finden[31]. Eine zunehmende Spreizung deutet sich empirisch in einem Rückgang der mittleren Einkommen von 53 (2002) auf unter 50 Prozent (2006) bei gleichzeitiger Zunahme oberer und unterer Einkommensgruppen an (18).

Diejenigen, die sich ohne Veränderungsperspektive in prekären Verhältnissen befinden, weil etwa ihre berufliche Qualifikation begrenzt ist, richten ihr Leben in anderer Weise als die wohlhabende Mehrheit ein. Diese Tendenz wird – unbeabsichtigt – durch die staatlichen Transferleistungen verstärkt, die zwar einen Absturz ins Elend verhindern, ohne aber das Prekäre zu beseitigen. Die unbegrenzte und zuverlässig gezahlte Grundsicherung hat zu einer „Kultur der Abhängigkeit" beigetragen, die aus Menschen Klienten gemacht hat[32].

Prekäre „Milieus"

Es stellt sich die Frage, ob diese Entwicklung zu einer Umstrukturierung der gesellschaftlichen Verhältnisse führt und im Schatten langfristig prekärer Verhältnisse neue „Milieus" entstehen. In diese Richtung weisende Lebensformen und -einstellungen hat Berthold Vogel typisiert[33]. Ich ordne sie der zentralen Variable Beschäftigung als Zustandssegmente „Arbeitslosigkeit", „prekärer Arbeitsmarkt" und „normaler Arbeitsmarkt" zu.

In der *Arbeitslosigkeit* sind die „Überzähligen" zu finden: „Zu ihnen gehört die Mehrzahl der ... Empfänger von Leistungen der Grundsicherung, unter ihnen ... Arbeitslose und ... abhängig Beschäftigte."[34] Geringe Bildungsabschlüsse verwehren ihnen den Zugang zu stabiler Beschäftigung und führen sie in eine „Zone der Verwundbarkeit"[35]. Es fehlt ihnen an belastbaren Sozialbeziehungen. Aus der

Sicht der dominierenden Mittelschicht lassen ihre Leistung und Disziplin zu wünschen übrig. Es könnte sich dabei um eine neue Unterschicht handeln, zu der diejenigen gehören, die „mit den Beschleunigungen kapitalistischer Modernität nicht Schritt halten" können und „sozialpolitisch behandlungsbedürftige Modernisierungsverlierer" sind[36]. Heinz Bude beschreibt sie als Menschen, „die sich daran gewöhnt haben, wenig zu besitzen, wenig zu tun und wenig zu erwarten"[37]. Zu den Überzähligen gehören die „Nicht-Arbeiter", die sich eine Disposition für reguläre Erwerbsarbeit entweder nie angeeignet oder sie nach langer Arbeitssuche verloren haben[38]. Durch die Abhängigkeit von Unterstützung haben sie verlernt, für sich selbst zu sorgen[39].

Ebenso gehören die „Arbeitsmarktdrifter" zu den Überzähligen: Ihnen fällt es schwer, in die Erwerbsarbeit zu finden, die zu einer sozialen und beruflichen Stabilität führt. Sie haben ihre berufliche Stellung verloren und damit ihre materielle Sicherheit und ihr Selbstwertgefühl eingebüßt. Sie scheitern mit ihren Vorstellungen und können den eigenen Maßstäben nicht gerecht werden. Teile der Öffentlichkeit vermuten bei ihnen eine Mentalität passiver Wohlfahrtsabhängigkeit und die Verweigerung von Aufstiegschancen[40]. Sie bedürfen beschäftigungspolitischer Unterstützung.

In *prekärer Beschäftigung* sind diejenigen, die „nur geringe Arbeitsplatzsicherheit genießen, die wenig Einfluß auf die konkrete Ausgestaltung ihrer Arbeitssituation haben, die nur partiell im arbeitsrechtlichen Schutzkreis stehen und deren Chancen auf materielle Existenzsicherung durch Arbeit in der Regel schlecht sind"[41]. Dazu zählen die Niedriglohnempfänger und „Aufstocker", von denen ein erheblicher Teil nur zwei Drittel des Durchschnittslohns verdienen[42].

Das „verdeckte Prekariat" befindet sich in *normaler Beschäftigung*. Es lebt „nicht luxuriös" hat aber noch etwas zu verlieren, fürchtet einen Arbeitsplatz- und Statusverlust, was sich in einem übersteigerten Sicherheitsbedürfnis äußert[43]. Das verdeckte Prekariat macht sich Sorgen um die Altersversorgung und darum, ob es seinen Kindern eine gute Ausbildung ermöglichen kann[44]. Abstiegsängste dringen in diese Randlagen einer noch immer stabilen Mitte ein und werden durch aktuelle wirtschaftliche Probleme verstärkt. Die Zahl derjenigen, die sich Sorgen um ihre wirtschaftliche Situation machen, ist seit dem Jahr 2000 um elf Prozentpunkte auf 26 Prozent (2006) gestiegen[45].

Grenzgänger in prekärer Beschäftigung

Waren die bisher genannten Milieus eher passive Opfer der Veränderungen, so verarbeiten die sogenannten „Grenzgänger" in prekärer Beschäftigung ihre Probleme aktiv. Sie wollen „um jeden Preis" arbeiten. Sie sind beständige Arbeitsmarktakteure, die sich längerfristig „durch das unwegsame Gelände von Minijobs, Praktika,

Leiharbeit, befristete Tätigkeit und staatliche Unterstützungsleistungen" bewegen. Zu ihnen gehören „Hilfsarbeiter in Industrie und Handwerk, aber auch die zahlreichen schlecht bezahlten und rechtlich oft vogelfreien Frauenjobs im Reinigungs- und Gaststättengewerbe, im Supermarkt oder bei den Pflegediensten" [46].

Die „Jobnomaden" unter den Grenzgängern springen von Job zu Job und wissen sich im Umgang mit Ämtern zu helfen. Zu ihnen gehören Hilfsarbeiter und Akademiker: Arbeitsmarkt- und beschäftigungspolitisch sind sie oft ein schwieriger Fall. Sie entziehen sich gern den amtlichen Beschäftigungsangeboten und lassen sich ungern therapeutisch und pädagogisch „bearbeiten"; oft hat man den Eindruck, daß sie am besten alleine zurechtkommen, obgleich sie oft darüber klagen, auf sich allein gestellt zu sein.

Zu den Grenzgängern gehören auch die „Pfadfinder". Sie nutzen aktiv die verschlungenen Pfade der neuen Unübersichtlichkeit und verfolgen ihre Interessen mit Unterstützung der angebotenen Hilfen, wenn auch nicht immer in der vorgedachten Weise. Sie entwickeln sich zu Arbeitsmarktindividualisten.

Bei den genannten Verhaltensformen und Lebenskonzepten handelt sich um einen ersten, aber plausiblen Versuch, die sich aus einer andauernden Armutslage andeutenden Veränderungen zu benennen und zu systematisieren. Berthold Vogel führt diese Entwicklung unter anderem auf eine Arbeitsmarktpolitik zurück, die zu einer partiellen (nicht generellen) Aufweichung arbeitsrechtlicher Begrenzungen, zur Vervielfältigung von Beschäftigungs- und Statusformen und zu einer Aufgabe der Leitlinien geführt hat, die den Qualifikations- und Sozialstatus derer schützen, die ihre Arbeit verloren haben[48]. Offen bleibt, ob die Politik mit diesen Maßnahmen nicht längst vollzogene Veränderungen lediglich nachvollzieht.

Folgewirkungen der Veränderungen für den sozialen Zusammenhalt und die gesellschaftliche Stabilität sind wahrscheinlich. Gegenseitige Verantwortung und Beistand, von denen Integration und Lebensqualität abhängen, könnten Schaden nehmen, wenn die sozial- und gesellschaftspolitische Strategie besonders Selbstbehauptung, Marktfähigkeit und Durchsetzungsbereitschaft fördert[49]. Eine „Politik der ‚fundamentalen Selbständigkeit', wie sie sich in der Abkehr vom statuserhaltenden Wohlfahrtsstaat äußert" [50], kann die tragenden Werte in Frage stellen.

ANMERKUNGEN

[1] Vgl. Lebenslagen in Deutschland. 3. Armuts- u. Reichtumsbericht der Bundesregierung (Berlin 2008): vgl. www.bmas.de/coremedia/generator/26742/property=pdf/dritter__armuts__und__reichtumsbericht.pdf (im weiteren Armutsbericht genannt; Seitenangaben im Text beziehen sich auf diesen Bericht).
[2] Vgl. L. F. Neumann u. K. Schaper, Die Sozialordnung der Bundesrepublik Deutschland (Frankfurt ^{5}2008) 78.

[3] Vgl. H. Bude, Die Ausgeschlossenen. Das Ende vom Traum einer gerechten Gesellschaft (München 2008) 14.
[4] Lebenslagen in Deutschland. Der 2. Armuts- und Reichtumsbericht der Bundesregierung (Berlin 2005): vgl. www.bmas.de/coremedia/generator/892/property=pdf/lebenslagen__in__deutschland__de__821.pdf, 5.
[5] Ebd. 5; vgl. A. Sen, Ökonomie für den Menschen (München 2002).
[6] J. Schroeder, Armutsbekämpfung u. Bildung, in: Kinderarmut u. Bildung, hg. v. B. Herz u.a. (Wiesbaden 2008) 137.
[7] 2. Armutsbericht (A. 4) 9.
[8] H. Fassbender u. J. Kluge, Perspektive Deutschland. Was die Deutschen wirklich wollen (Berlin 2006) 19f.
[9] Weltentwicklungsbericht 2008: Agrarwirtschaft für Entwicklung, hg. v. d. Weltbank (Bonn 2008) 53.
[10] Datenreport. Ein Sozialbericht für die Bundesrepublik Deutschland, hg. v. Statistischen Bundesamt (Bonn 2008) 165.
[11] Vgl. 2. Armutsbericht (A. 4) 12.
[12] Vgl. Bude (A. 3) 133. [13] Vgl. ebd.
[14] R. Geißler, Sozialstruktur u. gesellschaftlicher Wandel, in: Deutschland Trendbuch. Fakten u. Orientierung, hg. v. K. R. Korte u. W. Weidenfeld (Bonn 2001) 106.
[15] Bude (A. 3) 38.
[16] Vgl. St. Leibfried u.a., Zeit der Armut (Frankfurt 1995).
[17] Datenreport (A. 10) 623. [18] Ebd. 168f.
[19] D. Engels, Gestaltung von Politik u. Gesellschaft. Armut u. Reichtum an Teilhabechancen (Köln 2007) 29: vgl. www.bmas.de/coremedia/generator/27424/property=pdf/a366__forschungsprojekt.pdf
[20] Vgl. K. Dörre, Armut, Abstieg, Unsicherheit: Die soziale Frage am Beginn des 21. Jahrhunderts, in: APuZ 33–34 (2008) 3.
[21] Vgl. P. Nolte, Riskante Moderne (München 2006) 134.
[22] Vgl. Bude (A. 3) 44. [23] Ebd. 11.
[24] Vgl. Nolte (A. 21) 8. [25] Ebd. 16. [26] Vgl. ebd. 12.
[27] Vgl. Bude (A. 3). [28] Ebd. 51.
[29] Nolte (A. 21) 95f.
[30] Dörre (A. 20) 4.
[31] Vgl. St. Hradil, Soziale Milieus – eine praxisorientierte Forschungsperspektive, in: APuZ, 44–45 (2006) 5.
[32] Vgl. Bude (A. 3) 16.
[33] B. Vogel, Prekarität u. Prekariat – Signalwörter neuer sozialer Ungleichheit, in: APuZ, 33–34 (2008) 12–18.
[34] Dörre (A. 20) 4.
[35] P. Bescherer, S. Röbenack u. K. Schierhorn, Nach Hartz IV: Erwerbsorientierung von Arbeitslosen, in: APuZ, 33–34 (2008) 19.
[36] Vogel (A. 33) 14.
[37] Bude (A. 3) 10.
[38] Bescherer (A. 35) 21f.
[39] Vgl. Th. Paul, Wohl dem, der sich der Schwachen annimmt (Ps 41,2), in: GuL 81 (2008) 463
[40] Vogel (A. 33) 16. [41] Ebd. 13.
[42] Vgl. Dörre (A. 20) 5.
[43] Ebd.
[44] Vgl. N. Burzan, Die Absteiger: Angst u. Verunsicherung in der Mitte der Gesellschaft, in: APuZ, 33–34 (2008) 7. [45] Ebd. 11.
[46] Vogel (A. 33) 15. [47] Ebd. 16. [48] Ebd. 17. [49] Vgl. ebd. [50] Bescherer (A. 35) 24.

Peter Claus Hartmann

Bildung und Kultur im „deutschen Rom“

450 Jahre Jesuiten in München

In der frühen Neuzeit gab es nur wenige Gruppierungen, die so umstritten waren, wie die „Gesellschaft Jesu“. Die einen sahen den nach militärischem Vorbild organisierten Jesuitenorden als Negativinstitution der katholischen Kirche schlechthin. Deshalb verteufelten sie den sehr effizienten Orden als Inbegriff von Intoleranz, Scheinheiligkeit und als Vertreter eines blinden „Kadavergehorsams“.

Von anderen wurden die Jesuiten, die keine spezielle Ordenstracht und kein geregeltes Klosterleben kannten, wegen ihrer vielen Schulen und Universitäten sehr gerühmt, wegen ihrer Verdienste um die barocke Kunst und Architektur stark bewundert und wegen ihres erfolgreichen Einsatzes in der Mission sowie ihrer gewaltigen Leistungen beim Wissens- und Wissenschaftstransfer von Kontinent zu Kontinent verherrlicht.

Großer Einfluß – viele Gegner

Da der Orden angesichts dieser bedeutenden Leistungen großen Einfluß in Kirche, Politik, Kultur, Schulwesen und Wissenschaft errang, wurde er von Gegnern der katholischen Kirche, teilweise aber auch von Konkurrenten innerhalb der Kirche, als gefährlich angesehen und heftig bekämpft. Dies gilt übrigens nicht nur für die frühe Neuzeit, sondern auch für das 19. Jahrhundert, etwa den Kulturkampf, ferner für das Dritte Reich und die kommunistischen Staaten im 20. Jahrhundert.

In der frühen Neuzeit erregte der Orden als besonders papsttreue, streitbare gegenreformatorische und gegenaufklärerische Speerspitze und sehr effiziente Elite der katholischen Kirche viel Anstoß und schuf sich zahlreiche Feinde. Dies galt für die protestantischen Staaten im 16. und 17. Jahrhundert oder die Jansenisten, aber auch für die Aufklärung im 18. Jahrhundert. Ähnlich umstritten ist die Rolle des Ordens in der frühen Neuzeit auch in der späteren geschichtlichen Darstellung. Da die Geschichtswissenschaft wie die meisten Geisteswissenschaften standortgebunden ist, erscheint auch die recht unterschiedliche Beurteilung wenig erstaunlich. Ein vom Kulturkampf geprägter, nationalliberaler protestantisch-preußischer Historiker bewertete den Jesuitenorden der frühen Neuzeit selbstverständlich ganz anders als ein betont katholischer[1].

Der zentralistische Weltorden der „Societas Jesu", der immer mehr Mitglieder gewann und bald die Elite versammelte, hat jedenfalls die katholischen Staaten und Territorien seit der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts entscheidend mitgeprägt. Dies galt auch für die nach der Konfessionsentscheidung ihres Landesherren strikt katholische Stadt München, die ein besonderes Zentrum der Gegenreformation und ein Vorort der katholischen Reform in Deutschland war und deshalb als „deutsches Rom" betitelt wurde[2].

Dieses „deutsche Rom" wurde, wie zu zeigen sein wird, in besonderer Weise kulturell, geistig, bildungspolitisch und geistlich vom Jesuitenorden geprägt, wenn auch der Landesherr, das Kollegiatsstift Unserer Lieben Frau, die Pfarrkirche St. Peter und die anderen Orden ebenfalls eine Rolle spielten. Besonders die Herzöge, die München zum Zentrum des Katholizismus in Deutschland machten, wiesen die Richtung, nachdem Wilhelm IV. und Ludwig X. Anfang Februar 1522 eine klare Entscheidung für die alte Kirche getroffen hatten. Diese Festlegung des Landesherren war wie in allen Reichsterritorien maßgebend für die jeweilige Konfession der Untertanen[3].

Trotzdem zeigte auch in München allerdings eine relativ kleine Minderheit Sympathien für die neuen Lehren. Diese Sympathien wurden vom Landesherren durch verschiedene Maßnahmen unterdrückt. 1569 mußten schließlich 46 Münchener, die evangelisch bleiben wollten, die Stadt verlassen, und sie zogen meist in die protestantischen Reichsstädte Augsburg und Regensburg. All diese Maßnahmen zur Unterdrückung reformatorischer Ideen wurden mit intensiven seelsorgerischen und bildungspolitischen Aktionen verknüpft. Hier kam den neuen Reformorden, etwa den Ursulinen für die Mädchenbildung, den Kapuzinern und ganz besonders den Jesuiten die entscheidende Rolle zu[4].

Spiritualität und Bildung – nicht nur für Eliten

Dieser Orden pflegte eine neue Spiritualität und Frömmigkeit und wirkte durch seine ausgezeichneten und begehrten Gymnasien intensiv auf die Gesellschaft ein, so auch in München. Ganz zentral für die Bildung und Kultur war dort das Jesuitenkolleg mit Gymnasium, das die Gesellschaft Jesu gleich nach ihrer Berufung nach München durch Herzog Albrecht im Jahr 1559 gründete.

Es wurde zunächst im Augustinereremitenkloster untergebracht und später in einem eigenen Gebäude. Da die Jesuitengymnasien sehr begehrt waren, konnten sie warten, bis der jeweilige Fürst, die Bürgerschaft und der Adel genügend hohe Stiftungen zusammengebracht hatten, um ohne staatliche Mittel das von Ignatius von Loyola geforderte Gratuitätsprinzip, d.h. den kostenlosen Unterricht für alle, zu gewährleisten. Es handelte sich, angesichts der in den anderen Schulen erhobenen Gebühren und Gelder, um ein sehr fortschrittliches, auch mittel- und unterschich-

tenfreundliches System, da zusätzlich durch Stipendien Begabte aus der unteren Mittelschicht und der Unterschicht auch noch den Lebensunterhalt bekamen und dadurch erst das Gymnasium besuchen konnten. So strömten Söhne aller Schichten, aus Adel, Bürgertum und Unterschicht in die Kollegien, so auch ins Jesuitenkolleg in München, der Vorgängerschule des heutigen Wilhelmsgymnasiums[5].

Kein Wunder, daß dieses Münchener Kolleg sofort für alle Schichten der Bevölkerung als ausgesprochen attraktiv galt. Schon bald nach der Gründung besuchten 600 Schüler, Ende des 16. Jahrhunderts etwa 900 und 1631 sogar schon 1464 Schüler aus München und dem Umland dieses Kolleg – und dies bei rund 20000 Einwohnern in München. Damit wurde das Jesuitengymnasium rasch zur dominierenden Bildungseinrichtung der männlichen Jugend in München und verdrängte zunehmend das städtische „Gymnasium poeticum"[6].

Angesichts der heutigen Klagen, daß zu wenige Gymnasiasten aus den Unterschichten kämen, ist es besonders interessant, daß im Münchener Kolleg 15 bis 20 Prozent der Jesuitenschüler in der bayerischen Hauptstadt aus unteren Volksschichten stammten. Damit die Jungen aus dieser Bevölkerungsgruppe auch den kostenlosen Lebensunterhalt in München bekamen, war eigens die Domus Gregoriana als Internat gestiftet worden[7].

So war es, wie Volker Press in einer Studie zeigt, durchaus möglich, daß zum Beispiel ein Korbinian von Prielmaier (1643–1707), Sohn eines Schrannenknechts und Enkel eines leibeigenen Bauern in Erding, der als Stipendiat das Münchener Jesuitenkolleg besuchte, eine steile Karriere durchlief, die an heutige Aufstiegsmöglichkeiten erinnert. Der hochbegabte, bienenfleißige junge Prielmaier kam nämlich, von den Jesuiten nach seinem glänzenden Schulabschluß gefördert, in kurfürstliche Dienste und stieg schließlich zum Hofkammerpräsidenten (Finanzminister) in München auf. Wegen seines Amtes wurde er geadelt, konnte eine Hofmark erwerben und dadurch adeliger Grundherr mit Herrschafts- und Gerichtsrechten über seine bäuerlichen Untertanen werden[8].

Alfons Huber, der eine Dissertation über das Jesuitenkolleg in Straubing vorbereitet, die hochinteressante, unter anderem gesellschaftsgeschichtliche Ergebnisse bringen wird, hat Quellen gefunden, die zeigen, wie effizient die Patres ihre hochbegabten Schüler aus allen Schichten der Bevölkerung und bis ins entlegendste Dorf hinein, rekrutierten. Diese Schulpolitik der Jesuiten wurde übrigens von den Aufklärern im 18. Jahrhundert heftig kritisiert, da die Patres durch die Förderung der Schüler aus der Unter- und Mittelschicht einen Akademikerüberschuß schaffen würden, den man nicht benötige. Adam von Ickstatt forderte beispielsweise deshalb, man möge die höhere Bildung denen überlassen, die sich das leisten könnten und nicht dem Nähr- und Arbeiterstand so viele junge Menschen entziehen. Auch in München kamen, so zeigt eine Studie von Andreas Kraus, fast alle, die Rang und Namen hatten, aus diesem Jesuitengymnasium, das die von katholischem Geist, Frömmigkeit und Überzeugung durchdrungene geistige Elite der Stadt prägte[9].

Pädagogische Grundlagen

Die pädagogische Grundlage für die Jesuitengymnasien war als Unterrichtsmethodik die „Ratio Studiorum" von 1599. Diese Studienordnung legte großen Wert auf die Diktiermethode und das Auswendiglernen von Grammatikstoff, rhetorischen und poetischen Regeln. Großes Gewicht hatte das Studium der lateinischen Sprache. Außerdem pflegte man vor allem die Humaniora, wollte die Schüler zu Gottesfurcht und christlicher Tugend erziehen und vernachläßigte die mathematisch-naturwissenschaftlichen Fächer. Dies stieß dann im 18. Jahrhundert auf herbe Kritik der Aufklärung[10].

Die Aufklärer übersahen jedoch, wie Michael Müller für das sehr große Pariser Jesuitenkolleg Louis-le-Grand aufzeigt, daß die kritisierte Unterrichtsmethodik nach der Ratio Studiorum nur die eine Säule jesuitischer Erziehung darstellte. Die zweite wichtige Säule, welche die erste sehr gut ergänzte und vervollständigte, war das Theaterspiel. Es stellte im 18. Jahrhundert für die 3000 Schüler des Pariser Kollegs ein „zentrales Instrument zur Erziehung und Bildung der Schüler" dar und „ein pädagogisch-anthropologisches Konzept ganzheitlichen und gemeinschaftlichen Lernens und Handelns in Wort und Tat auf der Bühne des Schultheaters".

Das Jesuitentheater

Die Theaterauftritte der Schüler boten diesen die Möglichkeit, die freie Rede vor den Zuschauern einzuüben, sich Selbstbewußtsein und sicheres Auftreten zu erwerben. Viele Jesuitenschüler übten deshalb Berufe aus, für welche die freie Rede Grundbedingung war, d. h. sie wurden Lehrer, Prediger, Advokaten, Richter, Staatsmänner, Diplomaten usw. Durch das Theater, wo die jugendlichen Laienschauspieler Helden, Heilige, Märtyrer, Könige usw. darstellten, wurden den Schülern ferner Identifikationsmöglichkeiten für die eigene Persönlichkeitsbildung, orientiert an christlichen Werten, geboten. Im Pariser Kolleg wurden drei Theater gleichzeitig und dauerhaft bespielt[11]:

> „Das Theaterspielen schulte Stimme, Gestik, Mimik und Auftreten und diente der freien und selbstbewußten Persönlichkeitsbildung, die ansonsten im streng disziplinierten und auf Autorität, Gehorsam und Unterordnung basierenden Kollegsalltag zu kurz kommen mußte. Insofern war das Schultheater ein dringend notwendiges und ausgleichendes immanentes Korrektiv, eine Kompensation für Defizite des Schulalltags und eine Art Ventilfunktion, die den Schülern kreative Freiräume erschloß, in denen sie ihre musischen Begabungen zur Entfaltung bringen konnten."

Dies galt zum Beispiel für die dortigen Jesuitenschüler Molière und Voltaire[12]. Auch im Münchener Jesuitenkolleg setzten die Patres das Theaterspiel systematisch

als Erziehungsinstrument für ihre Schüler ein, die durch Auftreten und Sprechen in der Öffentlichkeit zu Selbstbewußtsein und Persönlichkeitsbildung erzogen wurden. Das Theater war jedoch gleichzeitig für die Jesuiten ein wichtiges Mittel der allgemeinen Seelsorge und ein geeignetes Werkzeug, um möglichst viele Menschen für den katholischen Glauben, seine moralischen Grundsätze, Vorstellungen, Lehren und ganz allgemein für die Kirche zu gewinnen. Hierzu dienten als typische Theaterstücke Bekehrungsdramen der Jesuiten[13].

Besonders unter Maximilian I. von Bayern (1597/98–1651) war München als „deutsches Rom" ein wichtiges europäisches Zentrum des Jesuitentheaters und der Jesuitendichter. Dabei waren die meisten Werke in Latein verfaßt, der Sprache der Gebildeten im damaligen Europa. Immerhin wirkten am Hof Maximilians in München die bedeutenden Jesuitendichter Jakob Bidermann (1578–1639), der vor allem Dramen verfaßte, ferner Jeremias Drexel (1581–1638), der Traktate und Jakob Balde (1604–1668), der „deutsche Horaz", der Oden schrieb[14].

Die Theaterstücke von Bidermann und anderen, zum Teil weniger bekannten Jesuiten wurden in München emsig aufgeführt und dabei gleichzeitig die Schüler eingebunden, ein großes Publikum erfreut und das Drama als Instrument der Seelsorge eingesetzt. Im Jahr 1609 führten die Jesuiten etwa auf dem großen Platz in München, dem späteren Marienplatz, eine Neuinszenierung von Jakob Bidermanns „Cenodoxus, Doktor von Paris" auf. Sie erzielten damit beim Publikum einen gewaltigen Eindruck.

Die Geschichte eines Gott entfremdeten, nur nach weltlichem Ruhm strebenden Pariser Arztes, der schließlich verdammt wird, wurde so wirkungskräftig, zu Herzen gehend und mitreißend aufgeführt, daß sich, wie der Chronist berichtet, sofort 14 hochgestellte, meist adelige Zuschauer bei den Jesuiten zu Bußübungen anmeldeten. Auch das im Jesuitengymnasium am 7. Oktober 1615 aufgeführte Drama Bidermanns, „Josephus Aegypti Prorex", wühlte die Gemüter so sehr auf, daß die zuschauenden Fürsten in Tränen ausbrachen[15].

Die Jesuiten arbeiteten im allgemeinen mit anspruchsvollen und aufwendigen Bühnenbildern und komplizierten, auf der Höhe der Zeit stehenden Bühnentechniken. Im Rahmen der Möglichkeiten des Barocktheaters setzten sie Flug- und Wolkenmaschinen ein, die bewirkten, daß Schlangen, Schwerter und Höllengespenster durch die Luft fliegen konnten. Um eine Vorstellung zu bekommen, seien Quellen zitiert, die von Nikolaus Avancinis Drama „Pietas victrix" berichten. Demnach zuckten „Blitze vom Himmel, der König der Unterwelt" fuhr „unter Wolfsgeheul, Eulengekrächze und anderem infernalem Lärm in einem Wagen auf die Bühne, der von feuerspeienden Drachen gezogen" wurde[16].

Bei der Aufführung dieser Dramen wurden oft ein Großteil der Bevölkerung, zumindest die vielen Tausend Zuschauer, eingebunden, um den Triumph der katholischen Kirche sinnlich wahrnehmbar, zu Herzen gehend vorzuführen und eindrucksvoll zu dokumentieren. Nicht selten bezog man die Zuschauer mit ein, in-

dem man die Massen bei Triumphmärschen mitgehen und mitsingen ließ[17]. Deshalb profitierte auch die ganze Bevölkerung der Stadt von dem von den Jesuiten veranstalteten Theaterereignissen, bei denen die Kollegiatsschüler die Rollen der Darsteller, die Chöre, das Ballett und die Aufgaben der Statisten übernahmen.

Quellen berichten, daß im Sommer 1574 die Gymnasiasten des Jesuitenkollegs unter der Beteiligung der ganzen Stadt das Drama „Konstantinus" aufführten. Damals war ganz München Bühne und die Häuser entsprechend geschmückt. Es gab nicht weniger als 1000 Mitwirkende. Im Rahmen dieses Massenspektakels zog Kaiser Konstantin, der Besieger des Maxentius, auf einem Triumphwagen stehend, „umgeben von 400 Reitern in weithin schimmernden antiken Rüstungen" durch eigens errichtete Ehrenpforten. Diese Aufführung wurde zu einem großen Ereignis für die ganze Bevölkerung Münchens[18].

Gigantisch war auch das Drama, das im Juli 1597 nach der Weihe der St. Michaelskirche vom Jesuitengymnasium aufgeführt wurde: Triumphus Divi Michaelis Archangeli Bavarici (Triumph des Heiligen Michael, Urpatron von Bayern)[19]. Das zehn Stunden dauernde monumentale Theaterstück mit Ballett-Einlagen, Chorgesang und Instrumentalmusik faszinierte das Publikum.

Dieses Festspiel mit herrlicher Musik und 900 Mitwirkenden thematisierte den siegreichen Kampf der römisch-katholischen Kirche gegen ihre Verfolger und Gegner in Geschichte und damaliger Gegenwart, die Beschützer-Rolle des Kirchenpatrons St. Michael für Bayern und die Führungsstellung des Herzogtums in der Gegenreformation, sowie den Triumph der katholischen Reform in Bayern, der dem Erzengel Michael zugeschrieben wurde. Im Drama stand dem Erzengel ein Heer von Tugendpersonifikationen und Märtyrern zur Seite, die den höllischen Drachen vernichteten, zu dessen Gefolge römische Kaiser wie Diokletian und Julian Apostata, aber auch Sektengründer und die Reformatoren des 16. Jahrhunderts zählten. Aufgeführt wurde eine Folge von Szenen, angefangen von Christenverfolgungen des Römerreichs bis zu Darstellungen aus der damaligen Zeitgeschichte. In einer „grandiosen Schlußszene stürzten 300 Teufel in die hochauflodernden Höllenflammen"[20].

Die Michaelskirche

Vor dem Drama wurde das geistlich-architektonische Symbol des „deutschen Rom", die St. Michaelskirche, geweiht. Herzog Wilhelm V. hatte 1583 den Grundstein gelegt, und zwei päpstliche Nuntien hatten damals die geistlichen Zeremonien vollzogen. Zwei Jahre später legte man den Grundstein zum Jesuitenkolleg. Beides sollte nach dem Willen des Herzogs zusammen mit den Residenzbauten des Herzogs der „bayerische Escorial" werden. Beim Bau und der Ausstattung von St. Michael wirkten hervorragende Künstler mit: der niederländische Baumeister Frie-

drich Sustris, der aus Brügge stammende Peter de Witte, genannt Candid, und der niederländische Bildhauer Hubert Gerhard, der unter anderem die Madonna der Mariensäule schuf[21].

Damit entstand die größte und eindrucksvollste Spätrenaissancekirche nördlich der Alpen. Durch dieses monumentale Bauwerk sollte der Anspruch Wilhelms V. und Bayerns dokumentiert werden, die Führungsmacht des deutschen Katholizismus zu sein, die einen glanzvollen Triumph über „finstere" Mächte errang, wie es das von Gerhard geschaffene Ensemble von Bronzestatuen zwischen den Eingangstüren plastisch darstellt. Dort bezwingt der Erzengel Michael den Teufel. Auch der Innenraum mit prächtigem Hochaltar, d.h. der erste monumentale Kirchenbau Münchens nach der Frauenkirche, sollte die Macht und die Pracht der katholischen Kirche unter bayerischer Führung bildlich darstellen. Die Jesuitenkirche sollte, so betont Herbert Schindler, als „machtvolles Baudokument der Gegenreformation" den „Siegeswillen der katholischen Kirche" manifestieren[22].

Die Kirchenweihe nahm unter Anwesenheit des Fürstbischofs von Regensburg, Karl Philipp Wilhelm, einem Sohn von Herzog Wilhelm V., der Weihbischof von Freising, Bartholomäus Scholl, vor. Zu dieser Zeremonie waren 24 Fürsten, Prinzen und Fürstbischöfe, sowie die Fürstäbte von Kempten und St. Emmeram (Regensburg) und außerdem 36 landsässige Äbte und Pröpste bayerischer Klöster gekommen. Nach der Weihe nahmen nicht weniger als 1070 Personen am Festessen im Jesuitenkolleg teil[23].

Dieses Kolleg, das geistige Zentrum, das eng verknüpft war mit dem politischen Zentrum des Katholizismus in Deutschland, d.h. dem Hof des bayerischen Landes, wurde ab 1612 fast ohne Unterbrechung Sitz des Ordensoberen der Jesuiten für die wichtige Oberdeutsche Provinz, zu der neben Bayern Tirol, Ost- und Oberschwaben und die Schweiz gehörten[24].

München als Missionszentrum

Da zahlreiche Jesuiten dieser Ordensprovinz in die Mission nach Lateinamerika und Asien gingen, wurde München auch ein Zentrum mit engen Kontakten zu anderen Kontinenten und dadurch eine Station des Wissens- und Wissenschaftstransfers über die Kontinente hinweg. Im Gegensatz zu den protestantischen Landeskirchen, die, abgesehen von einigen Missionen der Pietisten und Herrnhuter, erst im 19. Jahrhundert Weltmission betrieben, war nämlich die katholische schon damals eine Weltkirche, die vor allem durch die erfolgreiche Mission der Jesuiten auf allen damals bekannten vier Erdteilen wirkte.

So kamen neben vielen anderen Patres und Fratres die beiden für den „Jesuitenstaat" in Paraguay so wichtigen Missionare Anton Sepp und Bernhard Nußdorfer, aber auch die Hofastronomen in Peking, die Patres Kaspar Castner, Ignaz Kögler

und Anton Gogeisl aus der Oberdeutschen Provinz. Ihre Berichte, die verlesen wurden, weiteten den Horizont der Schüler des Kollegs und der Münchener Katholiken, die auf diese Weise auch viel von anderen Kontinenten erfuhren und außerdem durch ihre Spenden zu den Kosten der Mission beitrugen[25].

Bilder – Kulte – Rituale

Man kann sagen, daß in der frühen Neuzeit die unterschiedliche Auslegung der Heiligen Schrift in der Frage der Zulassung oder des Verbots von Bildern in den Kirchen ein zentraler Ausgangspunkt einer gegensätzlichen Kulturentwicklung der Konfessionen war. Dazu spielten unterschiedliche Konzeptionen von Kirchenraum, kontroverse Abendmahlslehren, unterschiedliche Vorstellungen von Gottesdienst und Kult, die Frage der Zulassung oder Ablehnung der Heiligen und der Reliquienverehrung, der Wallfahrten und Prozessionen, sowie die Bejahung oder Nichtzulassung von religiösen Orden und Klöstern, Bruderschaften oder Kongregationen eine wichtige Rolle[26].

Auf der einen Seite stand die reformierte, d.h. die kalvinistisch-zwinglianische Konzeption, die aufgrund von Aussagen des Alten Testaments, wie etwa „Du sollst Dir kein Bildnis von mir machen" (Ex 20,4), jede bildliche Darstellung in der Kirche als verdammenswerten Götzendienst ansah und deshalb die von der alten Kirche übernommenen Gotteshäuser in Bilderstürmen „reinigte" und ganz nüchterne Predigtsäle ohne jeglichen bildlichen Schmuck errichtete.

Auf der anderen Seite stand die katholische Konzeption, welche die oben zitierte Exodusstelle als nicht absolut gemeint, sondern situationsbedingt (Tanz ums Goldene Kalb) ansah und auf bilderfreundliche Stellen des Alten und vor allem des Neuen Testaments hinwies, etwa auf die Bildhaftigkeit der Gleichnisse Jesu und auf Kol 1,15: „Er (Christus) ist das Ebenbild des unsichtbaren Gottes, der Erstgeborene der ganzen Schöpfung." Daraus zogen die Katholiken die Folgerung, ihre Kirchen mit einer Fülle von Bildern und Figuren auszuschmücken als beste Art der Verherrlichung Gottes[27].

Martin Luthers Haltung stand zwischen diesen beiden Positionen. Er sah nämlich die Bilderfrage als nebensächlich an und überließ die Entscheidung – Zulassung oder Nichtzulassung von Bildern in den Kirchen – der jeweiligen Obrigkeit. Daraus erwuchs eine große Variationsbreite innerhalb des Luthertums, die von Bilderstürmen, etwa in Pfalz-Neuburg, über spezielle lutherische Kanzelkirchen bis zur völligen Bewahrung der Gotteshäuser im Zustand des frühen 16. Jahrhunderts reichte, so daß man von der „konservierenden Kraft des Luthertums" spricht[28].

Ähnlich prägten die anderen kurz erwähnten theologischen Gegensätze die spezifisch konfessionellen Kulturen. Sie führten einerseits zu einer protestantischen Wort- und Lesekultur, die Literatur und Wissenschaften besonders förderte, eine

spezifisch protestantische Arbeitsethik ausbildete, eine moderne, auf dem Gemeindegedanken Calvins fußende Staats- und Kirchenidee förderte, aber die katholische Transsubstantiationslehre, die Messe, die Heiligen- und Reliquienverehrung, Wallfahrten und Prozessionen, religiöse Orden und Klöster usw. ablehnte[29].

In großem Kontrast dazu standen die katholische Kultur und Frömmigkeit der Zeit, die wesentlich vom Jesuitenorden und den Klöstern geprägt wurden. Es handelte sich um eine stark alle Sinne ansprechende Kultur, die auch in großem Maß als Volkskultur alle Schichten der Bevölkerung ansprach. Als Historiker kann man feststellen, daß wohl selten in ihrer 2000jährigen Geschichte die katholische Kirche so eng und so intensiv mit allen Schichten der Bevölkerung verwoben und diese so stark von kirchlichem Geist durchdrungen waren wie zu dieser Zeit. Dies gilt auch besonders für das damalige München, das „deutsche Rom" mit seinen 57 Kirchen und Kapellen. Letztere sah man als realisierte „Himmel auf Erden" an, in denen die vielen überall angebrachten und dargestellten Engel und Heiligen im Himmel die Gläubigen gleichsam in ihre Gemeinschaft einbanden. Viel Kult, prächtige Gewänder der Geistlichen, goldfunkelnde Kelche, Ziborien, Monstranzen, viel Musik und Weihrauch, aber auch Prozessionen und Wallfahrten, Heiligenverehrung und Andachten sprachen die Sinne der Menschen an[30].

Gerade in der Epoche des Barock und Rokoko kam die kunstschöpferische Kraft der katholischen Kirche voll zur Geltung:

> „Ihre bewußte Bejahung bildlicher Darstellung in der Kirche, ihre Theologie mit Aufrechterhaltung der Heiligenverehrung, ihre Frömmigkeit, die all die sinnlich wahrnehmbaren Formen zuließ, ihre Bejahung des Wallfahrtswesens und der Prozessionen, der Musik und des geistlichen Theaters, sie alle ermöglichten erst jene Hoch- und Höchstleistungen des kirchlichen Barock und Rokoko", die unter anderem in München eine Blüte erlebten[31].

Die Jesuiten förderten und trugen neben den anderen Orden und den drei Pfarreien der Stadt diese barocke Frömmigkeit, deren Äußerlichkeit die herbe Kritik der Aufklärer auf sich zog, aber auch heute vielen Katholiken fremd und nicht geheuer ist. Allerdings sorgte besonders die Gesellschaft Jesu dafür, daß, trotz aller äußerer Pracht und Form, der Glaube in der religiösen Praxis auch verinnerlicht wurde.

Barocke Frömmigkeit

Zunächst seien jedoch ein paar Beispiele typisch barocker Frömmigkeit in München angeführt. Neben den vielen „stillen und musikalischen Messen" pflegte man das Wallfahrtswesen, Andachten und verschiedenartige Prozessionen. Höhepunkte des Jahres stellten hier jeweils die Karfreitags- und Fronleichnamsprozession dar.

Im März 1622 ist für München erstmals eine Karfreitagsprozession überliefert, bei der jeweils das Leiden Christi vor der Kreuzigung dargestellt wurde. Von der Prozession am Karfreitag von 1722 ist beispielsweise überliefert, daß man zehn Tragbühnen mitführte, welche die Passion Christi vom Abschied Jesu in Bethanien bis hin zur Gottesmutter mit dem toten Christus darstellten. Jede Tragbühne wurde begleitet von einer Gruppe Fackelträger, Geißler, Kreuzträger und Büßer. Seit 1650 gingen die Stadtmusikanten mit, um die Prozession mit entsprechend getragener Trauermusik zu begleiten. Die beim Volk sehr geschätzte und beliebte Prozession wurde immer länger und ausgefeilter, so daß sie 1741 schon auf 111 Bilder angewachsen war. Seit der Regierungszeit Max' III. Joseph gab es aber dann im Zug der Verbreitung aufklärerischer Ideen und Grundsätze Einschränkungen[32]. Am 31. März 1770 verbot sie der Kurfürst für ganz Bayern, ein Verbot, das mehrmals wiederholt werden mußte, da die Prozession beim Volk offensichtlich sehr populär war[33].

Ein großes Ereignis für die Bewohner der Stadt war jedes Jahr auch die Fronleichnamsprozession, die mit großem Aufwand begangen wurde. Sie wurde im Zug der betont katholischen Konfessionalisierung der Stadt und der intensivierten barocken Frömmigkeit immer aufwendiger, prächtiger und ein beeindruckendes Schauspiel für die Gläubigen aller Schichten. Natürlich gingen auch viele Menschen bei der Prozession mit. Laut Prozessionsordnung von 1484 folgten dem „Allerheiligsten" die Honoratioren der Stadt; hierauf kamen die Bäcker, Müller, Schmiede, Schuhmacher, Weber, Metzger usw. bis hin zu den Köchen, Badern, Holzhackern, Witwen und Köchinnen, am Schluß die Bettler[34].

Für das Jahr 1574 wird berichtet, daß 56 auf Wagen dargestellte biblische Bilder aus dem Alten und Neuen Testament mitgeführt wurden, begleitet von Priestern, Heiltumsträgern mit kunstvoll gefertigten Schreinen und Figuren, ferner von Trompetern, Stadtpfeifern usw. Die Prozession führte nicht nur durch die wichtigsten Straßen der Stadt, sondern auch im Zwinger um ganz München herum. Sie zog massenhaft Zuschauer aus nah und fern an[35]. Neben den Bruderschaften der Zünfte, der äußerst mitgliederreichen Bruderschaft Maria Hilf, der 1609 gegründeten Corpus-Christi-Bruderschaft, nahmen auch die Marianischen Kongregationen und andere an der Prozession teil, die eine zentrale Rolle im religiösen Leben und bei der durch ein umfangreiches Brauchtum geprägten Ausübung der Volksreligion einnahmen[36].

Kongregationen und Bruderschaften

Durch diese von den Jesuiten geförderten bzw. gegründeten Bruderschaften und Kongregationen sorgten die Patres für eine starke Durchdringung weiter Bevölkerungskreise mit der barocken Frömmigkeit und deren Verinnerlichung durch Volksmission. Die gebildeten Schichten wurden, beginnend im Jesuitenkolleg,

durch die Gründung von Marianischen Kongregationen, einer Art religiöser Laienvereinigungen, erfaßt, die auch in München einen großen Aufschwung nahmen. Man schuf Kongregationen für die verschiedenen Berufe und Stände. Die jeweiligen Mitglieder gingen die Verpflichtung ein, täglich bestimmte Gebete zu sprechen, regelmäßig zu beichten und zu kommunizieren und außerdem das Altarsakrament und die heilige Maria besonders zu verehren und schließlich tätige Nächstenliebe auszuüben.

Um die Mitglieder der Kongregationen noch besser zu gewinnen und religiös einzustimmen, führten die Jesuiten in München spezifische Religionsübungen, sogenannte Meditationen, ein. Diese entwickelten sich zu einer Art Kantate, bei der man die Predigt mit Meditation, Gebet, bildlichen Darstellungen, Gesang und Musik zu einer Einheit verknüpfte. Darüber hinaus schuf die Gesellschaft Jesu spezielle Gesangbücher für die Marianischen Kongregationen, welche Kirchenlieder in deutscher Sprache enthielten, deren Gesang man besonders pflegte[37].

Die große Bedeutung der Marianischen Kongregationen, besonders der Männerkongregation, kam zur Geltung, als die von den Jesuiten geführte Bürgerkongregation im April 1709, also mitten im Spanischen Erbfolgekrieg, beschloß, einen Bürgersaal zu errichten. Der Präfekt dieser Marianischen Kongregation, der Bürgermeister Johann Maximilian von Alberti, veranlaßte den Kauf des Bauplatzes an der Neuhausergasse, so daß der Rektor des Jesuitenkollegs schon im August 1709 den Grundstein legen konnte. Der Bürgersaal, dessen Erstellung 60000 Gulden kostete, war bereits am 15. August 1710, am Tag Mariä Himmelfahrt, vom Graubündener Architekten Giovanni Antonio Viscardi fertiggestellt worden[38].

Die Jesuiten, die als Beichtväter und Hofprediger einen großen Einfluß auf den Hof und den Landesherren ausübten, wirkten auf diesen beratend ein, wenn er die Überwachung der Rechtgläubigkeit seiner Untertanen in Bayern und München durchsetzte. Wilhelm V. erließ zum Beispiel am 7. Mai 1596 für die Stadt einen fürstlichen Befehl mit Generalmandat über (Priester-)Konkubinat, Ehebruch, Gotteslästerung, aber auch das Ave-Maria-Gebet. Auch sein Sohn und Nachfolger Maximilian I. sorgte dafür, daß in München Gotteslästerungen und Fluchen sowie die Trinkgelage eingeschränkt und der Besuch der Sonntagsmesse besser geregelt wurden. In diesem Sinn ließ der Hofoberrichter 1609 ein Exempel statuieren und all die Münchener festnehmen, die am Sonntag morgens in Wirtshäusern zechten und spielten, anstatt die Messe zu besuchen[39].

Die Aufhebung des Ordens und ihre Folgen in Bayern

Für München, das „deutsche Rom", seine katholische Kultur und ausgeprägte barocke Frömmigkeit, bedeutete die Auflösung des Jesuitenordens durch Papst Clemens XIV. 1773 einen tiefen Einschnitt. Der schwache Papst, der durch Drohungen

und Militäraktionen weltlicher Mächte und die Dauerkritik und die Attacken der Aufklärer gegen die Jesuiten eingeschüchtert worden und beeindruckt war, hoffte durch die Auflösung des streitgewaltigen, umstrittenen katholischen Eliteordens „den wahren und dauernden Frieden der Kirche wieder herzustellen" und die Beziehungen mit den damaligen katholischen Monarchien, die von der Aufklärung geprägt waren, wieder erträglicher zu gestalten.

Aber gerade die Auflösung der Speerspitze und geistigen Elite der Kirche machte sich hier sehr negativ bemerkbar, denn die teilweise pantheistische, teilweise atheistische, in jedem Fall aber der Offenbarungsreligion, besonders der katholischen Kirche, ihrer barocken, vor allem Volksfrömmigkeit, sowie den geistlichen Orden recht feindlich gegenüberstehende Aufklärung fand keine wirksamen geistigen Gegner mehr. Die katholische Aufklärung, die versuchte, Offenbarungsglauben und Ideen der Aufklärung zu vereinbaren und die durch die den Jesuiten nicht sehr gewogenen Augustinerchorherren und Benediktiner in Bayern zu einer gewissen Blüte geführt wurde, konnte sich immerhin noch etwa 30 Jahre halten.

Aber trotz aller Angleichung an die Ideen der Zeit und die Übernahme der im kirchlichen Sinn akzeptablen Seiten der Aufklärung wurden alle Klöster, besonders aber die Bettelordensklöster in den letzten Jahrzehnten des 18. Jahrhunderts von den Aufklärern sehr negativ beurteilt, d.h. sie hatten eine ausgesprochen schlechte Presse. Diese negative Bewertung setzte sich übrigens dann lange Zeit in der protestantisch-preußisch bestimmten Geschichtswissenschaft fort[40]. Die Aufklärer, die vehement gegen katholische Intoleranz kämpften, zeigten, so kann man heute feststellen, im allgemeinen selbst wenig Toleranz und Verständnis für die Formen und Lehren der katholischen Kirche, etwa deren Abendmahls- und Transsubstantiationslehre. Sie haben durch ihre von Vorurteilen und Verständnislosigkeit strotzenden Berichte und Schriften das Negativbild stark geprägt[41].

Friedrich Nicolai, der bedeutendste Aufklärer aus Berlin, ging in seiner Reisebeschreibung von 1781 hart mit dem katholischen München ins Gericht. Er verurteilte den „katholischen Aberglauben". Für ihn war die Münchener Mariensäule eine „als Kunstwerk höchst mittelmäßige Bildsäule" und „ein Denkmal stumpfer Bigotterie und höchstverfehlter Politik"[42]. Für den Aufklärer Carl J. Geiger waren 1790 „Religionsdummheit und Aberglaube ein beherrschender Zug in dem Bilde von München und Bayern"[43].

Zur selben Zeit definierte Ignaz Born den Mönch in seiner „Mönchslehre" als ein „menschenähnliches Tier, bekuttet, des Nachts heulend ... zweibeinig, aufrecht gehend, mit gebeugtem Rücken",[44] und Johann Pezzl verglich 1784 die Bettelmönche mit „gewissen stinkenden gefräßigen Insekten"[45]. Nicolai stellte demgegenüber seinen aufgeklärten Lesern ganz spezielle „Mönchsphysiognomien" vor. Demnach gab es bei den Mönchen spezifische Gesichter mit „perpendikularen Stirnen und spitzen Kinnen dabey; herausklotzende Augen und dabey einen beutelförmigen Mund; herabgedrückte und doch aufgeblähte Nasen"[46].

Angesichts dieser Urteile der damals führenden aufgeklärten Geister hatten die Klöster in Bayern und München, die von den leitenden Männern in Staat und Gesellschaft als rückschrittlich, unnütz und den Aberglauben verbreitend betrachtet wurden, keine Chance zu überleben, zumal der Staat wegen der vielen Kriege der Napoleonzeit und der Einverleibung hoch verschuldeter neuer Landesteile sehr viel Geld benötigte, um den Staatsbankrott zu vermeiden[47].

Deshalb wurden aus ideologischen und Finanzbedarfsgründen vom Ersten Minister Graf Maximilian Montgelas alle Klöster Bayerns und Münchens aufgelöst. Zum Mißfallen vieler Bürger und Einwohner der Stadt verlor München nun endgültig seine Funktion als „deutsches Rom". Die überkommenen, bei der Bevölkerung so beliebten Formen barocker Frömmigkeit und spezifisch katholischer Kultur wurden vom Kurfürsten verboten oder eingeschränkt. Es machte sich ohne Zweifel bemerkbar, daß der geistige Widerpart der Aufklärer, der damals besonders papsttreue, intellektuell hochstehende und fähige Jesuitenorden unter den Schlägen der Aufklärung vernichtet worden war.

ANMERKUNGEN

[1] Vgl. dazu: P. C. Hartmann, Die Jesuiten (München [2]2008); A. Ebneter, Der Jesuitenorden (Köln [3]1984); R. Haub, Geschichte der Jesuiten (Darmstadt 2007); zum Wissens- u. Wissenschaftstransfer: S. Anagnostou, Jesuiten in Spanisch-Amerika als Übermittler von heilkundlichem Wissen (Stuttgart 2000); P. C. Hartmann, Kulturgeschichte des Heiligen Römischen Reiches 1648 bis 1806. Verfassung, Religion u. Kultur (Wien 2001) 340–344.

[2] Vgl. R. Bauer, Geschichte Münchens. Vom Mittelalter bis zur Gegenwart (München 2003) 53–99; P. C. Hartmann, Münchens Weg in die Gegenwart. Von Heinrich dem Löwen zur Weltstadt (Regensburg 2008) 57–72; ders., Rolle u. Bedeutung der Jesuiten für den Wissenstransfer von Kontinent zu Kontinent im 17. u. 18. Jahrhundert, in: Die Jesuiten in Innerösterreich – Die kulturelle u. geistige Prägung einer Region im 17. u. 18. Jahrhundert, hg. v. W. Drobesch u. P. G. Tropper (Klagenfurt 2006) 59–68.

[3] Vgl. H. Lutz u. W. Ziegler, Das konfessionelle Zeitalter. Erster Teil: Die Herzöge Wilhelm IV. u. Albrecht V., in: Handbuch der bayerischen Geschichte, Bd. 1, hg. v. M. Spindler u. A. Kraus (München [2]1988) 337–351.

[4] Vgl. Hartmann, Münchens Weg (A. 2) 52–59. [5] Vgl. ders., Die Jesuiten (A. 1) 69f.

[6] Vgl. F. Schlederer, Unterricht am Jesuitengymnasium. Beispiel München, in: Handbuch der Geschichte des Bayerischen Bildungswesens, Bd. 1, hg. v. M. Liedtke (Bad Heilbrunn 1991) 535–548, 536f.

[7] H. Putz, Die Domus Gregoriana zu München. Erziehung u. Ausbildung im Umkreis des Jesuitenkollegs St. Michael bis 1773 (München 2003) 83–90.

[8] Vgl. V. Press, Korbinian von Prielmaier (1643–1707). Bedingungen, Möglichkeiten u. Grenzen sozialen Aufstiegs im barocken Bayern (Ottenhofen 1978).

[9] A. Kraus, Das Gymnasium der Jesuiten zu München (1559–1773): Staatspolitische, sozialgeschichtliche, behördengeschichtliche u. kulturgeschichtliche Bedeutung (München 2001) 18ff.

[10] Vgl. W. Müller, Bildungspolitische Auswirkungen der Aufhebung des Jesuitenordens, in: Liedtke (A. 6) 711–726; Hartmann, Kulturgeschichte (A. 1) 341f.

[11] Vgl. M. Müller, Die Entwicklung des höheren Bildungswesens der französischen Jesuiten im 18. Jahr-

hundert bis zur Aufhebung 1762–1764. Mit besonderer Berücksichtigung der Kollegien von Paris u. Moulins (Frankfurt 2000) 314–342, bes. 321f.

[12] Ebd. 341.

[13] Vgl. dazu: J.-M. Valentin, Le Théâtre des Jésuites dans les pays de langue allemande (1554–1680), 3 Bde. (Bern 1978); R. Wimmer, Die Bühne als Kanzel. Das Jesuitentheater des 16. Jahrhunderts, in: Das 16. Jahrhundert. Europäische Renaissance, hg. v. H. Kuester (Regensburg 1995) 149–166.

[14] Vgl. Hartmann, Münchens Weg (A. 2) 294f.

[15] Die Jesuiten in Bayern 1549–1773. Ausstellungskatalog (Weißenhorn 1991) 182; M. Schattenhofer, Die geistliche Stadt, in: ders., Von Kirchen, Kurfürsten u. Kaffeesiedern etcetera. Aus Münchens Vergangenheit (München 1974) 7–97, 61; K. von Reinhardstöttner, Zur Geschichte des Jesuitendramas in München, in: Jahrbuch für Münchener Geschichte, Bd. 3 (München 1889) 53–176, 90 u. 109.

[16] Vgl. W. Flemming, Geschichte des Jesuitentheaters in den Landen deutscher Zunge (Berlin 1923); Hartmann, Jesuiten (A. 1) 62f.

[17] Vgl. Hartmann, Münchens Weg (A. 2) 60.

[18] H. Stahleder, Chronik der Stadt München, Bd. 2: Belastungen u. Bedrückungen. Die Jahre 1506–1705, (Ebenhausen 2005) 173.

[19] Triumphus Divi Michaelis Archangeli Bavarici. Triumph des Heiligen Michael, Urpatron von Bayern, hg. v. B. Bauer u. J. Leonhardt (München 2000).

[20] Ebd.; vgl. Hartmann, Münchens Weg (A. 2) 63ff.

[21] Hartmann, Münchens Weg (A. 2) 62, 79–81; L. Altmann, Streifzüge durch Münchens Kunstgeschichte. Von der Romanik bis zur Gegenwart (Regensburg 2008).

[22] Vgl. Hartmann, Münchens Weg (A. 2) 65–67; H. Schindler, Große bayerische Kunstgeschichte, Bd. 2, (München [2]1976).

[23] Stahleder (A. 18) 224f.

[24] Vgl. F. Strobel, Die Gesellschaft Jesu in der Schweiz (Berlin 1976) 57f.

[25] Vgl. Bayerisch-chinesische Beziehungen in der frühen Neuzeit, hg. v. P. C. Hartmann u. A. Schmid (München 2008), dort bes. die Beiträge von X. Sun, 11ff., Y. Wang, 23ff. und G. Greindl, 119ff.

[26] Vgl. Hartmann, Kulturgeschichte (A. 1) 89–144. [27] Ebd. 89–97. [28] Ebd. 97–101.

[29] Ebd. 104f., 107f., 111–119, 124f., 134f., 139f. [30] Ebd. 89–105, 129. [31] Ebd. 165f.

[32] Vgl. A. Mitterwieser, Passionsspiele u. Karfreitagsprozessionen, in: Literar. Beilage zum Klerusblatt, 6. Jg. Nr. 10 (1930) 281–287.

[33] H. Stahleder, Chronik der Stadt München, Bd. 3: Erzwungener Glanz. Die Jahre 1706–1818, hg. v. H. Stahleder (München 2006); Hartmann, Münchens Weg (A. 2).

[34] Vgl. Stahleder (A. 18) 139; Hartmann, Münchens Weg (A. 2) 42.

[35] Stahleder (A. 18) 173. [36] Ebd. 185.

[37] Vgl. Hartmann, Jesuiten (A. 1) 33f.

[38] Vgl. ders, Münchens Weg (A. 2) 98f. [39] Ebd. 69.

[40] Ders., Kulturgeschichte, (A. 1) S. 407f. [41] Ebd. 436–445.

[42] F. Nicolai, Beschreibung einer Reise durch Deutschland u. die Schweiz im Jahre 1781, Bd. 6 (Berlin 1785) 512.

[43] C. J. Geiger, Reise eines Engländers durch Mannheim, Baiern u. Österreich nach Wien (Amsterdam [2]1790) 26, 33.

[44] Zit. nach W. Wüst, Schwabens Kirche, Klöster u. Stifte am Ende des Alten Reiches, in: Zeitschr. d. hist. Vereins f. Schwaben 96 (2003) 69–99, 75.

[45] J. Pezzl, Reise durch den Baierschen Kreis (Salzburg 1784) 202.

[46] Nicolai (A. 42) 83.

[47] Vgl. Hartmann, Münchens Weg (A. 2) 128.

Elisabeth Hurth

Ekel-Fernsehen und Castingshows

„Werteverfall im Dschungelcamp?" fragte der Medienkritiker Tilmann P. Gangloff am 24. Januar 2009 in der „Frankfurter Rundschau" in seinem Rückblick auf die vierte Staffel der RTL-Show „Ich bin ein Star – Holt mich hier raus!" Die Antwort überrascht. Die umstrittene Show, so Gangloff, habe „auch ihr Gutes": in ihr zeige sich die wichtige Rolle des Fernsehens als „Werteagentur", die den Zuschauer herausfordere, selbst zu Werten oder einem vermeintlichen Werteverlust Stellung zu beziehen[1]. Ausgehend von einem rezipientenorientierten Ansatz kommt die Medienwissenschaftlerin Claudia Wegener zu einem ähnlichen Ergebnis. In ihrer Studie „Medien, Aneignung und Identität" verweist sie vor allem auf die alltagsprägende Bedeutung medialer Bezugspersonen im Leben von Jugendlichen. Medienpersonen wie Stars böten den jugendlichen Fans nicht nur Orientierung, sondern setzten auch Prozesse der Identifikation in Gang, die Probehandeln erlauben und dazu auffordern, sich zu positionieren. Die Auseinandersetzung mit Medienfiguren und ihren Wertvorstellungen trage so konstruktiv zur Selbstbildung im Sinn eines Identitätsgefühls bei[2].

Trivialisierung der Kommunikationskultur

Daß man von hier aus einer Show wie dem RTL-Dschungelcamp einen (Mehr-) Wert zuschreiben kann, mag man kaum glauben – zu eindeutig bestätigt die Show genau das, was man dem Fernsehen schon immer vorgeworfen und nachgesagt hat. So ist das RTL-Dschungelcamp auf den ersten Blick lediglich ein Sammelsurium an Absurdem und Abstoßendem, an Tabubrüchen und Grenzverletzungen. Da essen abgehalfterte Stars im fernen australischen Dschungel Känguruhhoden, schnüffeln an Tierkot oder steigen in ein „Terror-Aquarium" – das alles hämisch-spöttisch kommentiert von einem ungleichen Moderatorenteam: dem stets gut aufgelegten, dickleibigen Dirk Bach, der über Nervenzusammenbrüche der Stars (originelle) Witze reißt, und der zickigen Sonja Zietlow, die jene Generation von Zuschauern bedient, die mit Namen und Geschichte(n) der Trivialkultur vertraut ist, nicht aber mit der eigenen jüngeren deutschen Geschichte und folglich auch nicht aufmerkt, wenn Zietlow den „Abgang" eines Pseudo-Prominenten aus dem Camp mit den Worten kommentiert: „So ausgezehrt, wie der zum Schluß aussah, hatten wir Angst, daß die Rote Armee das Camp befreit."

Der Quote schadet solcher Zynismus nicht. Im Gegenteil, die Show ist ein Erfolgsmodell. In der ersten Staffel verfolgten annähernd acht Millionen Zuschauer gebannt, wie „Superstar" Daniel Küblböck in einen gläsernen Sarg mit 30 000 lebenden Kakerlaken hinabstieg. Sein Aufmerksamkeitswert war nach dieser Ekel-Mutprobe so groß, daß Küblböck in der ZDF-Show „Unsere Besten – Wer ist der größte Deutsche?" herausragende Persönlichkeiten der deutschen „Hochkultur" wie Kant und Schiller auf die Plätze verwies. Vertreter eben jener „hohen" Kultur sahen denn auch mit dem RTL-Dschungelcamp den Anfang vom Ende des geistigen Abendlandes gekommen und drangen auf die sofortige Absetzung der Show.

Mit intellektuell verbrämten Lamenti über den geistigen und moralischen Niedergang des Kulturstandorts Deutschland kann man sich erfolgreich im Feuilleton-Blätterwald plazieren. Aber das eigentliche „Problem" wird dadurch nicht aus der Welt geschafft: die zunehmende Boulevardisierung und Trivialisierung der gesamten (massenmedialen) Kommunikationskultur. Lebenswelten sind heute (massen) medial geprägte Lebenswelten, in denen „Massen" nicht einfach von kalkuliert und kommerziell agierenden Medienproduzenten manipuliert werden, sondern ermittelte „massenhafte" Bedürfnisse bedient werden. Vor diesem Hintergrund ist der Boom von Castingshows wie dem RTL-Dschungelcamp oder dem RTL-Pendant „Deutschland sucht den Superstar" („DSDS") zunächst einmal ganz unvoreingenommen als Indikator kultureller Entwicklungen und nicht zuletzt auch religiöser Wandlungsprozesse zu lesen, in denen Sehnsüchte und Wünsche von Menschen zu erkennen sind.

Das „Ekel-TV" im Erleben der Zuschauer

Ein zentrales Bedürfnis in einer populärkulturellen (und eben nicht „hochkulturellen") Mediengesellschaft ist es, in und durch die Medien Aufmerksamkeit zu erlangen. Wer im Kampf um die knappe Ressource Aufmerksamkeit erfolgreich sein will, muß medienwirksam auftreten und seine Privatsphäre dem Blick einer (medialen) Öffentlichkeit zugänglich machen. So erreichte die Schauspielerin Ingrid van Bergen, die im Jahr 1977 im Affekt ihren Mann erschoß, in der vierten Staffel der Dschungelcamp-Show ein kurzfristiges Aufmerksamkeitshoch, als sie Details ihrer Tat vor einem Millionenpublikum „beichtete" und damit gezielt die öffentliche Inszenierung ihrer Person selbst mitbestimmte.

In dieser medialen Selbstdarstellung ist ein Sich-selbst-treu-Bleiben nicht „angesagt". So überzeugte van Bergen nicht nur mit ihrer Medienbeichte, sie bestand auch alle ihr auferlegten Dschungelproben – bis zur Selbstverleugnung. Die aktive Tierschützerin und bekennende Vegetarierin aß lebende Maden, Heuschrecken und Skorpione am Spieß, setzte sich in diversen Zickenkriegen durch und trotzte im hohen Alter von 77 Jahren allen körperlichen Herausforderungen. Das RTL-Publi-

kum war sichtlich beeindruckt – nicht zuletzt ob ihrer „Coolness" – und krönte die Schauspielerin zur Dschungelkönigin. „Ja, ich nehme diese Königswürde an", sagte van Bergen, schwer gezeichnet von den zahllosen Ekel-Prüfungen und doch stolz, auch die letzte Konkurrentin Lorielle London (ehemals Lorenzo und Kandidat von „DSDS") ausgestochen zu haben.

Folgt man der empörten öffentlichen Kritik am sogenannten „Ekel-TV", dann hat das RTL-Dschungelcamp mit (Menschen-)Würde nichts, aber auch gar nichts zu tun. So verurteilte der saarländische Ministerpräsident Peter Müller in einem „Focus"-Interview die „gnadenlose Vorführung" von Menschen in den Castingshows. Man dürfe die gezielte Verletzung der Persönlichkeit und Würde von Menschen „nicht weiter zulassen" und müsse „das Korrektiv der öffentlichen Debatte" einsetzen. Im Interview weist der „Focus" jedoch darauf hin, daß angesichts des vom Fernsehen angerichteten Schadens ein solches Korrektiv zu spät komme. Die Zuschauer scheinen sich, so das resignierende Fazit, „an das Gemeine und Ekelhafte gewöhnt zu haben"[3]. Dieses Urteil über das Fernsehen und seine Zuschauer setzt voraus, daß bestimmte Inhalte des Fernsehens beim Zuschauer eine exakt umschreibbare Wirkung hervorbringen. Das kann das Fernsehen aber nur in den seltensten Fällen. Es ist in der Regel nicht die Ursache, sondern wirkt akzelerierend, vervielfältigend, verstärkend. Die Zuschauer sind keine „Opfer" des Fernsehens, die dessen Einflüssen schutzlos ausgeliefert sind. Fernsehen ist vielmehr eine Aktivität der Zuschauer. Entsprechend wird Fernsehen nicht nur durch das bestimmt, was ausgestrahlt wird, sondern vor allem auch durch das, was beim Zuschauer ankommt.

Hinter dem so verdammungswürdig erscheinenden Ekel-TV muß also noch etwas mehr stecken, als der um seiner selbst willen inszenierte Ekel – etwas, das den Zuschauer anspricht und von ihm als aktivem Mediennutzer „abgerufen" wird. So kann das auffällige und von vielen verurteilte Phänomen, daß das TV-Publikum in der Dschungelcamp-Show seine selbstgewählten Stars in Kakerlakensärge und Terror-Aquarien schickt, auch als eine Form der Frustbewältigung gedeutet werden: „Das Publikum", so der Soziologe Sighard Neckel, „reagiert die Frustration darüber, selbst wenig Beachtung zu finden, an jenen ab, die es aus seiner Mitte selbst erst gerade zum Star gemacht hat."[4]

Die Gnadenlosigkeit, mit der diese öffentliche Demütigung und Degradierung von Stars vorgenommen wird, weist auf den Ernst einer gesellschaftlichen Fehlentwicklung, die man dem Fernsehen nicht als Alleinverursacher anlasten kann. Wenn immer mehr Menschen nur noch Hartz-IV-Karrieren in Aussicht haben, wenn sie die Erfahrung machen, von der Gesellschaft nicht gebraucht und beachtet zu werden, dann sind Schadenfreude oder gar Rachegefühle, die die Dschungelcamp-Show bedient und generiert, eine Möglichkeit, auf diese Lage zu reagieren.

Man mag diese Reaktion als fragwürdig kritisieren und sofort dem Fernsehen erneut anlasten, daß es sein Frustbewältigungsangebot in einen Ekel-Kontext verpackt; aber gerade hinter dieser so anstößig wirkenden Verpackung verbirgt sich

eine weitere Entlastungsleistung des Mediums. Das in allen Einzelheiten dargebotene Gekote, Würgen und Schnüffeln (mittlerweile auch im Repertoire des öffentlich-rechtlichen Fernsehens – wie Thomas Gottschalks jüngste Kot-Wette zeigt) spielt unterschwellig auf eine tiefgreifende Unsicherheit und Angst vor Verfall und Scheitern an: Nichts bleibt, alles verfällt und vergeht, jeder kann jederzeit abstürzen. In apokalyptischen Zeiten, in denen Untergangsszenarien täglich neu (medial) beschworen werden – von der Weltwirtschaftskrise bis zur Klimakatastrophe – wird das „Spiel" mit solchen Ängsten zunehmend attraktiver. Es folgt gezielt medialen Gesetzen und Strategien. Das, was zur Kontingenzbewältigungsleistung von Religion gehört – der Umgang mit der Angst vor Vergänglichkeit und Verfall – wird im RTL-Dschungelcamp über sogenannte „Safe Thrills" abgearbeitet[5]. Der Zuschauer kann in solchen „Thrills" das „Gefühl" von Angst erleben, ohne die Gefahr an sich oder die angsterweckende Situation selbst konfrontieren zu müssen. Die RTL-Ekelshow ermöglicht Angstbewältigung in der Form, daß der Zuschauer aus sicherer Distanz – im bequemen Fernsehsessel – die Erfahrungslast des befürchteten Verfalls medialen Identifikationsfiguren auflädt und sie an diesen quasi durchspielt. Die Show fängt alltagsweltliche Kontingenzen so mit der emotionalen Aktivität des gefahrlosen Spiels auf. Dschungelkönig wird der Star, der dem Zuschauer am überzeugendsten und unterhaltsamsten vorführt, wie man mit Verfall und Vergänglichkeit umgeht.

Rückkehr zum Leistungsethos?

Das ist eine Leistung, die der Star im Medium Fernsehen präsentiert und eine Leistung des Mediums selbst. In der Debatte über den vermeintlich vor allem von Castingshows beförderten Werteverfall ist von Leistung in der Regel nicht die Rede. Dort, wo das Fernsehen als „Plebs-TV" mit systematischen Verdummungsstrategien verurteilt wird, scheint der Leistungsbegriff keinen Platz zu haben – schon gar nicht, wenn, wie vom „Spiegel" unterstellt, eben jenes „Plebs-TV" mit seinen Castingshow-Formaten lediglich ein „Heer verhaltensgestörter Kurzzeit-Freaks" hervorbringt[6]. Maya Götz, Leiterin des Zentralinstituts für Jugend- und Bildungsfernsehen, fällt ein differenzierteres Urteil über die Castingshows. Auch sie hält Sendungen wie das RTL-Dschungelcamp oder „DSDS" hinsichtlich der Wertevermittlung für problematisch, verweist aber darauf, daß in diesen Shows sehr wohl Leistungen erbracht werden müssen, um am Ende zum Superstar oder Dschungelkönig gekürt zu werden. Diese Leistungen aber seien äußerst fragwürdig. „Gerade im Dschungelcamp", so Götz, „bekommen ‚Leistungen' einen Wert, die weder sinnvoll noch zukunftsfähig für Kinder und Jugendliche sind."[7]

Allein daß hier von Leistungen die Rede ist, legt aber noch eine ganz andere Sichtweise nahe, die sich ergibt, wenn man den Plot der Castingshows erneut auf

medial geprägte Szenarien bezieht. Ein äußerst bedrohliches Szenario ist derzeit die Wirtschaftskrise. Berichte über Börsencrashs, Bankpleiten, Insolvenzen schüren Ängste, die zugleich in einen Schuld-Sühne-Diskurs eingetaucht werden. Danach offenbart die gegenwärtige Krise die Gier und den Machthunger von „seelenlosen" Bankern und Spekulanten. Auch namhafte Kirchenvertreter machen sich diese Verurteilungen zu eigen – man erinnere sich etwa an die Attacke von Bischof Wolfgang Huber auf Josef Ackermann, den Chef der Deutschen Bank. So geißelt man allerorts die neue „Sünde" der Zeit, die grenzenlose Gier von Menschen, die nur auf schnelles Geld aus sind, ihren Reichtum stetig vermehren wollen, ohne letztlich etwas dafür zu tun. So wie man es hier nicht (länger) hinnimmt, daß Reichtum und Leistung prinzipiell entkoppelt werden, lautet die wertkonservative und geradezu moraline Botschaft der Castingshows: Nur wer (in den Medien) etwas leistet, wird es zu Reichtum und Ruhm, beziehungsweise zu An-Sehen bringen. Wer vor dem Richterstuhl des TV-Juroren Dieter Bohlen in „DSDS" nichts „bringt", wer versagt, hat es auch nicht verdient, reich und berühmt zu werden.

Vor dem Hintergrund des heute zu beobachtenden Wechsels von Pflicht- und Akzeptanzwerten wie Selbstlosigkeit und Gehorsam zu Selbstentfaltungswerten wie Genußerleben und Selbstverwirklichung fällt in den Castingshows weiter auf, daß hier konventionelle Leistungstugenden wie Ausdauer, Selbstüberwindung und Durchhaltevermögen als Voraussetzung für (den medialen) Erfolg eingefordert werden. In Zeiten, in denen sich der neue Sozialtypus des konsumorientierten Erlebnismenschen in Abkehr von einer reinen Leistungsgesellschaft fest etabliert hat, feiern in den Castingshows zentrale Inhalte des „klassischen" Leistungsethos eine Renaissance. Die einstige „Nullbock-Generation" muß vor TV-Richter Bohlen beweisen, was sie „drauf hat". Sie muß, so Bohlen, sich „beizeiten" ein „Können zulegen", ein „klares Ziel vor Augen haben" und „Entbehrungen in Kauf nehmen" – immer im Wissen darum, daß „nur der Tüchtige Erfolg hat" [8].

Leistungen, die man in seiner normalen Erwerbstätigkeit erbringt, zahlen sich heute immer weniger aus. Die Castingshows zeigen einen neuen Weg zu Erfolg, Anerkennung und Reichtum. Dieser Weg ist auf den ersten Blick äußerst attraktiv, denn er steht – das suggerieren Castingshows permanent – Menschen wie du und ich offen. So kann, wie die sechste „DSDS"-Staffel demonstrierte, auch ein Tellerwäscher zum Star werden. Doch dieser medial inszenierte (amerikanische) Traum vom Aufstieg funktioniert nur unter Einhaltung strengster Mediengesetze, nach denen Leistung „an sich" kein „Wert" zukommt. In den Castingshows wird deutlich, daß man in einer Mediengesellschaft die Leistung von Menschen nur dann anerkennt, wenn sie öffentlich registriert wird. Wer im Dschungelcamp Ekel-Prüfungen durchsteht, wer sich in „DSDS" im Casting quälen läßt, gewinnt nur unter der Bedingung, daß er seine Leistung vor medialen Autoritäten wie Dieter Bohlen und dem TV-Publikum erbracht hat. Wenn die Präsentation der eigenen Leistung in den

Medien nicht erfolgreich ist, besteht keine Möglichkeit, den Traum von Reichtum und Ruhm wahr werden zu lassen. Der Leistungsbegriff ist so primär performativ bestimmt.

„Deine Stimme hat Wiedererkennungswert. Du wirkst authentisch", so würdigt Bohlen die dargebotene Leistung von Daniel Schuhmacher, dem Sieger der diesjährigen „DSDS"-Staffel. Die Art und Weise, wie eine medial erbrachte Leistung „wirkt", dominiert über das, was inhaltlich „geleistet" wird. Hier zeigt sich erneut: In Castingshows wie „DSDS" oder „Das Supertalent" wird eben nicht der talentierteste Musiker oder Sänger gesucht, sondern derjenige, der sein Talent am medienwirksamsten vorführt. Im Vordergrund steht nicht das eigentliche musikalische Können, sondern eine Darstellungsaufgabe, die unterhaltsam zu lösen ist. Dazu fügt sich eine entsprechend in Szene gesetzte Dramaturgie. Der jüngst auf RTL zum Supertalent gekürte Mundharmonika-Spieler Michael Hirte war nicht der beste Musiker in der Runde der Möchtegern-Stars, sondern hatte einfach die beste, das heißt „attraktivste" private Story vorzuweisen, die einem Millionenpublikum öffentlich präsentiert wurde und dieses zu Tränen rühren sollte: Ein Musiker, nach einem Unfall geh- und sehbehindert, stürzt in ein Hartz-IV-Leben ab, schlägt sich als Straßenmusikant durch und schafft es von der Fußgängerzone auf die große Bühne. Dieses bewegende Schicksal, mit dem sich der sogenannte „Durchschnitt" der Gesellschaft unmittelbar identifizieren konnte, erhielt in der RTL-Show die Weihe öffentlicher Aufmerksamkeit.

„Du bewegst die Menschen mit deiner Musik. Du machst dein Schicksal zur Musik", so Bohlens wohlwollendes Urteil über „sein" Supertalent Michael Hirte. In diesem Richterspruch zeigt sich ein weiteres Merkmal, das medial erbrachte Leistungen aufweisen müssen: Sie müssen anrühren, bewegen, zu Herzen gehen. Supertalent, Superstar wird derjenige, der eine mediale Darstellungsaufgabe so löst, daß er damit Emotionen weckt. Auch das ist ein Mediengesetz, dem sich jeder unterwerfen muß, der mit seinen Leistungen in der medialen Unterhaltungswelt erfolgreich präsent sein will, denn: Emotionen machen Quote. Diesem Gesetz folgend, rücken die Kameras in „DSDS" den Kandidaten ganz nah auf den Leib, setzen deren Trauer und Versagensängste, deren Sehnsüchte und Hoffnungen groß ins Bild, so daß sich nach dem Muster einer Real-Time-Soap beim Zuschauer ein Gefühl von Vertrautheit einstellt. Die Boulevardmedien und das Internet liefern dazu die entsprechenden „Personality"-Stories. So offenbart der mediale Blick hinter die Kulissen, daß eine „DSDS"-Kandidatin seit ihrer Kindheit an schwerem Rheuma leidet und ihr die Musik half, mit dieser belastenden Krankheit fertig zu werden. Im erfolgreichen Auftritt dieser Kandidatin zeigt sich einmal mehr: Eine gute Sängerin zu sein, reicht in „DSDS" nicht aus, man muß als Person in den Medien bedingungslos öffentlich agieren und emotionalisieren können. So wird ein Selbstdarstellertum in Gang gesetzt, in dem sich der einzelne ständig von dem Urteil einer medialen Öffentlichkeit abhängig macht.

Werteverfall oder Wertewandel?

„DSDS", so verkündet Bohlen mit ernster Miene im Magazin zur Show, „ist härter geworden". Konkret heißt das: noch weniger Inhalte, noch mehr Spektakel und Sensationen, noch weniger Alltägliches und noch mehr Abstruses und Abnormales. Im Recall, in dem heuer 120 Kandidaten von ursprünglich 31098 (!) Bewerbern weiter ausgesiebt wurden, gelten nunmehr die Gesetze der Dschungelcamp-Show. So mußten die angehenden Superstars ihre Sangeskünste mit einer Würgeschlange um den Hals darbieten und sich dabei Bohlens knallharten Durchhalteparolen aussetzen: „Ich will nicht hören: Ich kann das nicht. Du singst das jetzt durch." In dem Maß, in dem sich in diesem medialen Sozial(star)winismus die Sensationen und Emotionen immer mehr von den Inhalten verselbständigen, wird das Fernsehen zum „Nullmedium" (Hans Magnus Enzensberger), in dem jeder, der in ihm präsent sein will, austauschbar wird und jederzeit den mühsam errungenen Aufmerksamkeitswert wieder verlieren kann.

Was sich in diesem „Wertverlust" zeigt, ist im Gegensatz zum allerorts beklagten Werteverfall letztlich ein Wertewandel, der grundlegend mit der Mediatisierung von Werten zusammenhängt und ihre Gültigkeit an Gesetze medialer „Performance" knüpft. Wenn Politiker nach einer verlorenen Wahl klagen, ihre gutgemeinten und „wert"-besetzten Botschaften von Gerechtigkeit und sozialem Ausgleich seien beim Wähler nicht „angekommen", dann deckt sich das in vielerlei Hinsicht mit Bohlens gnadenlosem Richterspruch: „Du kommst einfach scheiße rüber." Das, was „ankommt", „rüberkommt", ist das, was medial ankommt bzw. wahrgenommen wird. Medial ankommen aber heißt medientauglich sein, sich darstellen können, heißt „performen" können. Von hier aus bemißt sich der „Wert" des einzelnen Menschen und seiner Leistung. Menschen sind nur dann etwas „wert", wenn sie in den und für die Medien tauglich sind.

An dieser Stelle offenbart sich ein medial beförderter „Werteverfall" ganz eigener Art: Die „Halbwertszeit" des Ruhms wird immer kürzer. Wer heute in den Medien als Superstar etwas „wert" ist, kann schon morgen ins mediale Nichts zurückfallen. Angesichts der Inflation der Castingshow-Formate – von „Popstars" (Pro 7) über „Mr. Perfect" (SAT 1) bis zu „Germany's Next Topmodel" (Pro 7) – verschärft sich diese Gefahr des Absturzes zusehends. Je mehr Talente, Topmodels und Superstars nach oben gespült werden, desto schneller blättert der Lorbeer ab. Dazu kommt: Das Medium Fernsehen destruiert, was es konstruiert. Es schafft ein mediales An-Sehen, es „verpaßt" Stars ein Bild, ein Image, das jederzeit auf den Kopf gestellt werden kann. Am deutlichsten wird dies in der Allianz der Castingshow-Maschinerie mit jenem Printmedium, durch das Menschen massenwirksam ins „Bild" kommen. In einer vom Fernsehen und der „Bild"-Zeitung geschaffenen und ununterbrochen angestachelten Öffentlichkeit werden „Nobodys" zu Stars hochgeputscht, um anschließend wieder fallengelassen zu werden – was vor allem dann

eintritt, wenn das medial konstruierte „Bild" nicht den Erwartungen einer boulevardesken Öffentlichkeit entspricht. So stieg der Aufmerksamkeitswert von „Supertalent" Michael Hirte im Verlauf der RTL-Show schier unaufhaltsam an. Doch auf dem Höhepunkt kam es zum Absturz, als bekannt wurde, daß sich Hirte nicht im Sinn seines Images verhielt. Die medial inszenierte Story vom obdachlosen Musiker zum Supertalent brach in sich zusammen, als Hirte auf einem Konzert Obdachlosen keinen Eintritt gewährte.

Es ist dieser Werteverfall, bezogen auf das Wertsein in den Medien, in dem sich die menschenverachtenden Züge des Castingshow-Spektakels zeigen. Da müssen Menschen, die ihr Selbstwertgefühl fast nur noch von ihrer medialen Anerkennung her begründen und öffentlich bekennen: „‚DSDS' ist der Traum meines Lebens", schonungslos erleben, wie dieser Traum zerplatzt und sie von TV-Richter Bohlen öffentlich niedergemacht werden mit Sprüchen wie: „Du singst wie eine Kläranlage außer Betrieb." Wie unmenschlich diese öffentlichen Demütigungen sein können, wird drastisch sichtbar, wenn „DSDS"-Kandidaten angesichts solcher zynischen Urteilssprüche vor laufender Kamera zusammenbrechen (auch das steigert die Zuschauerzahlen) oder wenn aus der Casting-Maschinerie wieder ausgespuckte „Stars" resignierend erkennen müssen: „Ich bin nicht mehr Mensch, sondern Quote."

„Zeig's uns!"

Es ist eine leichte Übung, die Teilnehmer der Castingshows als „Generation doof" zu verurteilen, als verblödete TV-Teilnehmer und Konsumenten, die nicht erkennen oder nicht wahrhaben wollen, daß sie vom Medium manipuliert, vorgeführt und auf Quote reduziert werden. Solche Urteile gehen Hand in Hand mit Schlagzeilen, in denen das Fernsehen selbst – analog zu seinem verblödeten Publikum – als „Doof-TV" tituliert wird. Doch wer Medienwirkungen ausschließlich als medienverursacht beschreibt, postuliert eine Kausalität, die nicht besteht. Das, was man am und im Fernsehen als problematisch ansieht, ist primär ein gesellschaftliches und soziales Problem. Wenn man in Zeiten des Niedergangs der traditionellen Familie immer seltener verläßliche Zuwendung und Aufmerksamkeit aus der natürlichen Umwelt erhält, wenn die Nahweltkommunikation nicht mehr funktioniert und die Gesellschaft selbst insgesamt an fehlender Integrationskraft, Bindung und Orientierung krankt, stößt das Fernsehen in diese Lücke.

Genau das ist der Hintergrund für das seit längerem zu beobachtende Fernseh-Phänomen des „Sender-Suchlaufs". Die privaten Suchmaschinen, allen voran RTL, suchen nicht nur nach Vermißten („Vermißt"), nach Vätern („Papa gesucht") oder für den Bauer die Partnerin („Bauer sucht Frau") – sie suchen vor allem den vollkommensten, talentiertesten und schönsten Menschen. Man sucht das Supertalent,

den Superstar, den Dschungelkönig, „Germany's Next Topmodel" oder „Mr. Perfect". Daß nun auf einmal das TV-Programmangebot aus einer einzigen großen Suche zu bestehen scheint, bedeutet nicht, daß das Fernsehen sich sein suchendes Publikum quasi selbst schafft. Auch hier gilt: Fernsehen kommt immer erst danach. Von daher ist zunächst nach den tieferliegenden Ursachen für den Boom solcher Fernseh-Formate zu fragen. Warum wollen immer mehr Menschen öffentlich auftreten, sich medienwirksam präsentieren und ausstellen? Was für ein Menschenbild scheint hier auf? Was bedeutet es letztlich für eine Gesellschaft, wenn Menschen Anerkennung und Beachtung zunehmend nur noch medial vermittelt erfahren?

Soziologen beschreiben die gegenwärtige Gesellschaftsstruktur häufig als einen Prozeß der Pluralisierung, Individualisierung und Globalisierung, in dem sich das Deutungsmonopol der kirchlich institutionalisierten Religion auflöst und traditionelle soziale Netzwerke wegfallen. Der einzelne wird „freigesetzt" (Ulrich Beck), er kann nicht mehr auf vorgegebene Gewißheiten und Ordnungen zurückgreifen. Diese „Freisetzung" ist an weitgehende Einschränkungen einer „verhartzten" Gesellschaft geknüpft, die ihren Mitgliedern soziale Einschnitte und allgemeine Unsicherheiten zumutet. Es gilt heute als ausgemacht, daß diese wachsenden gesellschaftlichen Widersprüche, aber vor allem auch Verunsicherungen, selbst religionsproduktiv sind. Religion und Glaube, so urteilt Jürgen Habermas, seien Krücken einer „entgleisenden Modernisierung der Gesellschaft". Einer „zerknirschten Moderne" könne „nur noch die religiöse Ausrichtung auf einen transzendenten Bezugspunkt aus der Sackgasse verhelfen"[9]. Konfrontiert mit „Entgleisungen" der Postmoderne, greifen Menschen jedoch zunehmend nicht mehr auf Angebote der christlichen Kirchen zurück, sondern nutzen massenmediale Angebote. Die Sehnsucht nach Orientierung und Halt, die spirituelle Sinnsuche, von der heute überall die Rede ist, wird von Massenmedien wie dem Fernsehen offenbar erfolgreicher bedient als von der expliziten kirchlichen Religionskultur. Mit den Massenmedien verliert die traditionelle Religionskultur so immer mehr an Zuständigkeit. An medialen Erfolgsformaten wie den Castingshows läßt sich ablesen, wie weit dieser Prozeß bereits fortgeschritten ist. Das Phänomen „DSDS" offenbart letztlich, daß wir nicht in einer postsäkularen, sondern längst in einer postchristlichen Zeit leben, in der die Sehnsucht und Suche des Menschen nach Sinn, Wert und Identität nicht mehr von explizit christlichen Glaubensbezügen geprägt ist und Religion zu einem Medienphänomen wird.

Diese Entwicklung zeigt sich in den Castingshow-Formaten vor allem in dem medial beförderten Menschenbild, in dem neuen Show-Menschen. Der Schriftsteller Günter Kunert brachte dieses Menschenbild bei den 22. Mainzer Tagen der Fernsehkritik auf die Formel: „Ich werde ausgestrahlt, also bin ich." Der Mensch findet den Grund seiner Existenz nicht in Gott, sondern im Medium selbst. Das Leben ist nicht von Gott wertgehalten. „Alles was zählt" (so die gleichnamige RTL-Soap) ist, daß man in den Medien etwas „wert" ist und gilt. Der Mensch weiß sich nicht von Gott

angenommen, sondern angesehen und angenommen von einer medialen Öffentlichkeit. Vor dieser Öffentlichkeit erlebt der einzelne seine Einzigartigkeit nicht von seiner Bestimmung zur Gottebenbildlichkeit her. Er vertraut vielmehr auf sein mediales Erscheinungsbild, sein „Image", das ihm Besonderheit verleiht.

Das mediale Erscheinungsbild gibt vor, wer jemand ist. Einst war es das Design, welches das Sein bestimmte. Man konnte es zu etwas bringen, man war etwas „wert", wenn man reich war und das Geld verehrte. Wer etwas auf sich hielt, umgab sich mit Luxus und Statussymbolen. In den Castingshows zeigt sich ein neuer Trend: Der (schöne) mediale Schein bestimmt das Sein. Statussymbole sind nach wie vor angesagt, aber sie reichen für eine „Wertsteigerung" nicht mehr aus. Wertsteigerungen ergeben sich nun aus dem medialen Aufmerksamkeitswert schlechthin, der Prominenz. Sie ist nicht länger für Schauspieler, Sportler oder Politiker reserviert, sondern steht, so das Versprechen der Castingshows, dem breiten Volk zu: Jeder kann es schaffen und zum schönsten, perfektesten und talentiertesten Menschen gekürt werden. Als moderne Heilige leben die Superstars die Botschaft von der für jeden geltenden Erreichbarkeit vollkommenen Glücks im Diesseits vor.

Berühmtheit als Ewigkeitsverheißung?

In der christlichen Anthropologie ist es nicht eine perfekte Idealgestalt, sondern der leidende und gekreuzigte Christus, der dem menschlichen Abbild Gottes nahekommt. Von hier aus können der schöne, perfekte Mensch und das scheinbar vollkommene irdische Glück nicht Maß aller Dinge sein. Dem vom Menschen im Leben aus eigener Kraft zu erreichenden Glück steht im Glauben die nicht machbare Erfüllung und Vollendung gegenüber. Für den Beter in Psalm 4 ist Gott selbst die Erfüllung des Menschen: „Herr, laß dein Angesicht über uns leuchten! Du legst mir größere Freude ins Herz, als andere haben bei Korn und Wein in Fülle" (Ps 4,7f.). Diese „größere Freude" ist eine „Freude des Herzens", die jenes Glück übersteigt, das wir durch „Reichtum und Wohlstand" gewinnen wollen und das uns stets „daran erinnert, wie wenige Tage unser Leben zählt" (Koh 5,18f.). „Es gibt", heißt es im Buch Kohelet, „kein in allem Tun gründendes Glück" (Koh 3,12). Aber es gibt eine Freude, die bleibt, weil Gott sie uns schenkt: „Vor deinem Angesicht herrscht Freude in Fülle, zu deiner Rechten Wonne für alle Zeit" (Ps 16,11).

Wer dieses Geschenk Gottes annimmt, rechnet mit Gott in seinem Leben und lebt dieses Leben aus der Beziehung zu Gott heraus. So sagt man von gläubigen Menschen nicht selten, daß sie so leben, wie Gott sie gemeint hat: Sie versuchen, ihr ursprüngliches Bild in der Welt sichtbar werden zu lassen. Einem solchen Lebensziel stimmen heute immer weniger Menschen zu. Maß und Vorbild ist nicht das göttliche Bild des Menschen, sondern das medial konstruierte Bild, das dem Menschen öffentlichen Ruhm und Ansehen sichert.

Nach biblischem Zeugnis bleibt der Mensch von Gott gerufen: Er kommt von ihm her und ist religiös im Sinn eines Bezogenseins auf diese Herkunft. Im Medium ruft der Mensch sich selbst aus. Der Ruf, der Ruhm wird zur Religion. „Berühmt zu sein", so die Journalistin Susanne Schumacher, „ist die Religion von heute." [10] Sie verheißt dem einzelnen Unsterblichkeit, ein unvergängliches Ansehen im Diesseits. Mehr noch: Sie verspricht „Erlösung" als Entlastung von Alltagskontingenzen, sie befreit Menschen wie dich und mich vom Einerlei eines Lebens, in dem man im Mittelmaß zu versinken droht. Das Fernsehen arbeitet dieser Religion zu und ist ihr Medium. Es gewährt dem einzelnen die „Gnade" des Außergewöhnlichen. Wer in der Hartz-IV-Falle sitzt, wer in Familie und Gesellschaft keine Beachtung findet, dem läßt das Fernsehen die heilsame Erfahrung zuteil werden, einmal aus dem Schattendasein auszubrechen und im Mittelpunkt zu stehen. Das Fernsehen selbst wird so zum „Anwalt einer inszenierten und gleichwohl realen Verbesserung und Überhöhung des wirklichen Lebens" [11]. Es verleiht dem Leben des einzelnen einen außeralltäglichen Rahmen und hebt es aus seiner Bedeutungslosigkeit, seiner Nichtigkeit heraus.

Das gelingt aber nur dann, wenn man sich im Medium selbst im wahrsten Sinn des Wortes „zeigt" und zum „Show"-Menschen wird. Das „Ich werd's denen mal zeigen", so Bohlens Erfolgsrezept, „katapultiert dich aus der Suppe, in der alle schwimmen, in eine geistige Poleposition" [12]. „Zeig's ihm!", so die Aufforderung von Schönheitskönigin Heidi Klum in ihrer Topmodel-Show an eine Kandidatin, die sich auf dem Laufsteg vor einem berühmten Modedesigner präsentieren muß. „Jetzt zeig uns endlich, was du drauf hast!", so Bohlens mahnende Worte an einen „DSDS"-Kandidaten, der sein „wahres" Können offensichtlich noch nicht überzeugend genug „rübergebracht" hat.

Wer an einer Castingshow teilnimmt, muß sich als „Show"-Mensch zur Schau stellen und „zeigen". Dieses „Zeig's uns!" funktioniert nur in Einheit mit dem Gezeigtwerden. Wer sich in „DSDS" nicht von Anfang an multimedial publik macht, sich Zuschauern, Fans und Medien öffnet, ist ohne Siegchance. Eine Homepage, eine Biographie (die man sich schreiben läßt), Autogrammstunden und ständige Interviews mit „Bravo" und Co. sind die „Insignien", die man vor-„zeigen" muß, um sich gegenüber den Konkurrenten erfolgreich ins Bild zu setzen. Für den einzelnen heißt das: Ich muß weniger etwas können oder sein als mich vielmehr gut vermarkten. Ich bin dann anerkannt, wenn ich als Medientyp öffentlich ankomme. Wenn es aber nur noch um den Markt„wert" geht, wenn man ständig „zeigen" muß, was man ist und wert ist, gerät der von Jesus verkündigte Gott in Vergessenheit, der sich dem Menschen liebend hinschenkt und vor dem man nichts „zeigen" und „beweisen" muß.

Gottes bedingungslose Zuwendung zum Menschen läßt sich nicht erzwingen. Sie offenbart sich in seinem gnädigen Handeln, einer freien, ungeschuldeten Liebe, die nicht Maß nimmt an sichtbaren Leistungen und Verdiensten. Das mediale Evange-

lium der Castingshows enthält die frohe Botschaft: Du kannst und du sollst es allen zeigen, wer du bist und was du drauf hast! Mach dein Leben besonders und einmalig! – Das Evangelium Jesu verheißt: Du gehst nicht auf in dem, was du selbst leisten und vor-„zeigen" kannst. Dein Leben besteht nicht allein aus dem, was du selbst aus ihm „machen" und vor anderen „präsentieren" kannst. Es ist dir aufgegeben als eine Gabe, als ein einzigartiges Geschenk Gottes, „der das Verborgene sieht" (Mt 6,18).

ANMERKUNGEN

[1] T. P. Gangloff, Werteverfall im Dschungelcamp?, in: FR, 24./25.1.2009, 39.

[2] Vgl. C. Wegener, Medien, Aneignung u. Identität. „Stars" im Alltag jugendlicher Fans (Wiesbaden 2008) 382–384, 387; Verlorene Werte? Medien u. die Entwicklung von Ethik u. Moral, hg. v. J. v. Gottberg u. E. Prommer (Konstanz 2008).

[3] Ekel-Shows an den Pranger, in: Focus 7 (2009) 93.

[4] S. Neckel, Stars im Kumpelformat, in: Kultur Spiegel 2 (2004) 9.

[5] Vgl. P. Nusser, Unterhaltung u. Aufklärung. Studien zur Theorie, Geschichte u. Didaktik der populären Lesestoffe (Frankfurt 2000) 23; Ch. Geyer, Die große Infektion, in: FAZ, 27.1.2009, 29.

[6] H. Staun, Plebs-TV, in: FAS, 28.9.2008, 33; T. Tuma, Maden in Germany, in: Der Spiegel 4 (2008) 145.

[7] Zit. nach Gangloff (A. 1) 39.

[8] D. Bohlen mit K. Kessler, Nichts als die Wahrheit (München 2003) 302–304.

[9] J. Habermas, Vorpolitische Grundlagen des demokratischen Rechtsstaates?, in: ders. u. J. Ratzinger, Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft u. Religion (Freiburg 2005) 26f.

[10] S. Schumacher, Liebeswahn (Köln 2000) 110; vgl. S. Schirdewahn, Das Berühmte in uns, in: Stars. Annäherungen an ein Phänomen, hg. v. W. Ullrich u. ders. (Frankfurt 2002) 150.

[11] A. Keppler, Wirklicher als Wirklichkeit? Das neue Realitätsprinzip der Fernsehunterhaltung (Frankfurt 1994) 7.

[12] Bohlen (A. 8) 304.

Christoph Böttigheimer

Europa als ökumenische Herausforderung?

Der europäische Einigungsprozeß schreitet seit der Unterzeichnung der Römischen Verträge (1957) einerseits beständig voran, doch ist andererseits das Zusammenwachsen Europas auch mit manchen Problemen behaftet. Neben ökonomischen Herausforderungen, politischer Kompetenzverteilung, dem Zusammenspiel zwischen nationalstaatlichen und europäischen Regeln, nationalem und europäischem Bewußtsein usw. stellt der Vertrag über eine Verfassung für Europa, der am 29. Oktober 2004 von den Staats- und Regierungschefs der EU in Rom unterzeichnet wurde, eine besondere Schwierigkeit dar.

Innerhalb der 25 EU-Mitgliedsstaaten wurde er teils äußerst kontrovers diskutiert, und keineswegs zeichnete sich bei den Abstimmungen stets eine deutliche Befürwortung ab. Der Entwurf des EU-Verfassungsvertrags wurde gar im Jahr 2005 sowohl in Frankreich als auch in den Niederlanden im Zug von Volksabstimmungen abgelehnt. Nach einer Reflexionsphase beschlossen die Staats- und Regierungschefs der EU 2007 das Verfassungsvorhaben auszusetzen und statt dessen wesentliche Inhalte des Verfassungsvertrags durch den Vertrag von Lissabon in die Grundlagenverträge der EU einzuarbeiten. Allein Irland bedurfte hinsichtlich des Lissabonner Vertrags einer Ratifizierung in Form einer Volksabstimmung, die aber 2008 negativ ausfiel.

Die Rückschläge bei der Ausarbeitung einer künftigen EU-Verfassung spiegeln die disparaten Auffassungen, Positionen und Interessen zwischen den EU-Mitgliedsstaaten wider. Schon die Präambel des Vertrags über eine Verfassung für Europa, in welcher das Selbstverständnis der EU dokumentiert werden sollte, war umstritten. Kontrovers wurde die Frage diskutiert, welche Rolle der christlichen Tradition für die europäische Identität zukommt. Welche Rolle hat die Religion überhaupt für ein künftiges, modernes Europa zu spielen? Solche ungelösten Fragen wirken sich nicht nur auf die Ausarbeitung einer EU-Verfassung negativ aus, sondern werfen ihre Schatten auch auf ausstehende Beitrittsverhandlungen, vor allem auf jene mit der Türkei.

Anders als von Polen, Italien, Irland, der römisch-katholischen Kirche, dem Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland sowie von verschiedenen christlich orientierten Parteien gefordert, enthielt die Präambel keinen expliziten Gottesbezug, noch wurde der christliche Ursprung Europas ausdrücklich genannt. Es wurde lediglich „in der Gewißheit, daß die Völker Europas ... entschlossen sind, ... immer enger vereint ihr Schicksal gemeinsam zu gestalten", auf die „kulturellen, religiösen und humanistischen Überlieferungen Europas" Bezug genommen. Die Diskussion um die „Weltlichkeit" einer künftigen europäischen Verfassung bzw. um den Got-

tesbezug in der Präambel machte deutlich, daß Europa seine innere Einheit und Ausrichtung erst noch finden muß.

Europa gilt zwar weithin als ein eigenständiger Kontinent, geographisch betrachtet handelt es sich indes um einen Subkontinent: Es bildet mit Asien zusammen den Kontinent Eurasien. Vor diesem Hintergrund wird einsichtig, daß die Grenzen Europas nicht ausschließlich geographisch bestimmt werden können, vielmehr ist die Frage nach der inneren Einheit zu stellen, d.h. nach der religiös-kulturellen, wirtschaftlichen, sozialen, politischen Identität. Europa kann sich nicht bloß als ein wirtschaftliches Projekt, als ein Binnenmarkt verstehen, sondern muß sich als eine Wertegemeinschaft begreifen, wobei die inneren Werte und der Gemeinsinn erst noch einer diskursiven Herausarbeitung harren.

Sicherlich gehört zum kulturellen Erbe Europas die fundamentale Synthese von biblischem und griechischem Denken, das in den Herkunftsländern orthodoxer Christen seinen Ausgang nahm. Die griechische Kultur hat sich samt dem Wissen um die aristotelische Philosophie durch die arabisch-islamische Präsenz in Europa ausgebreitet und die Kultur und das Selbstverständnis Europas nachhaltig geprägt: „Es ist ... für jeden, der hinsieht, klar, daß Europas kulturelle Herkunft nicht die Kultur der Germanen oder Slawen ist, von denen wir unsere Gene haben, sondern Jerusalem, Athen und Rom."[1]

Aufgrund dieser kulturellen und religiösen Tradition sind die christlichen Kirchen in die Pflicht genommen, an der Einigung Europas bzw. der europäischen Identität mitzuwirken:

> „Die Kultivierung eines Bewußtseins gemeinsamer historischer Erfahrung scheint von erheblicher Bedeutung zu sein für den Prozeß des Zusammenwachsens zu einer politischen Einheit. Dies ist der Punkt, an dem im Fall der entstehenden Einheit Europas die Kirchen einen besonderen Beitrag leisten können für die Entwicklung unseres gemeinsamen Bewußtseins als Europäer."[2]

In diesem Sinn kann kein Zweifel bestehen, daß der Titel dieses Beitrags: „Europa als ökumenische Herausforderung?" eine rhetorische Frage darstellt. Die europäische Identitätssuche und die inhaltliche Ausgestaltung der europäischen Wertegemeinschaft kann nicht ohne, sondern nur unter Mithilfe der christlichen Kirchen gelingen. Doch worin kann der ökumenische Beitrag seitens des Christentums zur Weiterentwicklung der Europäischen Union bestehen?

Notwendigkeit ökumenischen Engagements

Insofern die christlichen Kirchen Europas getrennt und gespalten sind, vermögen sie ihre einheits- und identitätsstiftende Kraft für Europa nur bedingt zu entfalten. Zweifellos stellt der Skandal der Trennung ein nicht zu unterschätzendes Hindernis dar.

Während des abendländischen Schismas im 16. Jahrhundert bedrohten die Kirchen nicht nur den gesellschaftlichen Frieden, vielmehr waren sie fortan unfähig, die Einheitsgrundlage der Gesellschaft sicherzustellen. Da die Religion den politischen Frieden des modernen pluralistisch-demokratischen Staates nicht mehr garantieren konnte und sie ihre Integrationsfunktion verloren hatte, mußte sich die Gesellschaft eine neue, verbindliche Basis suchen, die galt, „etsi Deus non daretur“[3] (auch wenn es keinen Gott gäbe). Die neue Einheitsgrundlage war nun die für alle Menschen verbindliche Vernunft bzw. die als vernünftig erkannten Naturordnungen.

Die Ideen der Neuzeit wie Menschenrechte, Freiheit und Toleranz entstammen zwar dem christlichen Glauben, sie gehen insbesondere auf die Auffassung von der Gottebenbildlichkeit des Menschen zurück, dennoch verdankt sie die europäische Kultur keiner kirchlichen Autorität oder Lehre: „Der Übergang zur Moderne war nicht ein Prozeß einfacher Entfaltung christlicher Ideen.“[4] Entstanden sind die Ideen der Neuzeit vielmehr aus Kritik und Protest an den christlichen Kirchen. Darum wurden sie auch nicht theonom, sondern autonom begründet. Heute bieten die westlichen Säkularstaaten einen respektablen Raum individueller Selbstbestimmung. So räumt beispielsweise Art. 1 II-70 des Vertrags über eine Verfassung für Europa das Recht „auf Gedanken-, Gewissens- und Religionsfreiheit“ ein; „dieses Recht umfaßt die Freiheit, die Religion oder Weltanschauung zu wechseln, und die Freiheit, seine Religion oder Weltanschauung einzeln oder gemeinsam mit anderen öffentlich oder privat ... zu bekennen.“[5]

Wenn sich die Menschenrechte im 16./17. Jahrhundert auch gegen die kirchliche Autorität herausgebildet haben, so gehen sie letztlich doch auf den christlichen Glauben und dessen Auffassung von der Würde des Menschen zurück. Insofern kommt den christlichen Kirchen Europas eine besondere Verantwortung bei der Begründung, Vermittlung und inhaltlichen Spezifizierung der Menschenrechte zu. Allerdings können die christlichen europäischen Kirchen nur dann einen integrativen Beitrag zum Projekt einer geeinten, auf den Menschenrechten basierenden europäischen Gesellschaft leisten, wenn sie die Bedeutung der christlichen Tradition für die Geschichte und Identität Europas gemeinsam unterstreichen und dazu ihre schuldhafte und verhängnisvolle konfessionelle Konfliktgeschichte selbstkritisch aufarbeiten bzw. ihre theologischen Kontroversen in gegenseitiger Aussöhnung überwinden: „Ökumenische Einheit ist das entscheidende Erfordernis einer neuen Glaubwürdigkeit des christlichen Zeugnisses in der Öffentlichkeit der europäischen Kultur.“[6]

Die christlichen Kirchen Europas sind herausgefordert, ökumenisch für eine europäische Werte- und Friedensordnung einzutreten. Im Blick auf ein künftiges, versöhntes Europa kann die Bedeutung des Ökumenismus wohl kaum überschätzt werden. Der christliche Anteil am kulturellen Erbe Europas kann für die Zukunft nämlich nicht anders fruchtbar gemacht werden, als daß die Kirchen bei aller konfessioneller Pluralität und Verschiedenheit wieder zu einer „sichtbaren Einheit“[7]

finden, sich gegenseitig als Kirchen Jesu Christi akzeptieren und sich in der Mitte ihrer Glaubenspraxis, der Eucharistie, uneingeschränkte Gastfreundschaft gewähren. Für eine solche sichtbare Einheit in der Verschiedenheit wurden in der westlichen Ökumene mittlerweile wichtige Voraussetzungen geschaffen, indem nicht nur in der Rechtfertigungslehre, sondern ebenso in der Theologie der Eucharistie[8] wie auch im theologischen Verständnis des kirchlichen Amtes die kirchentrennenden Lehrdifferenzen als aufgearbeitet gelten können[9]:

„Offizielle Gespräche zwischen Theologen der katholischen Kirche und des Lutherischen Weltbundes in den USA und auf Weltebene haben in wesentlichen Punkten einen Konsens über Amt, Ordination und Sukzession erbracht, in anderen Punkten Konvergenzen. Abgesehen von der Lehre über das Petrusamt – über die ein weiterer Dialog erfolgen soll – konstatieren die Gesprächspartner, daß hinsichtlich des Amtsverständnisses (inklusive Ordination und Sukzession) kirchentrennende Gegensätze nicht mehr bestehen." [10]

Allerdings stellt die Kirchenfrage, vor allem die Frage nach der heilsmittlerischen Bedeutung der äußerlich-sichtbaren Gestalt von Kirche ein noch immer ungelöstes Problem dar mitsamt der Frage nach dem Verhältnis von Heiliger Schrift und kirchlicher Überlieferung und der Notwendigkeit des Papstamtes als Dienst an der Gemeinschaft und Einheit der Kirche. Es macht die Verantwortung der christlichen Kirchen für Europa aus, an den offenen ökumenischen Fragen weiterzuarbeiten, da nur eine wiedergewonnene christliche Einheit die religiösen Ursprünge Europas auf Zukunft hin bewahren und die Bedeutung des christlichen Glaubens für die europäische Geschichte und Identität herausstreichen kann.

Die christliche Dimension Europas darf beim Neubau des europäischen Hauses nicht einfach vernachlässigt werden. Ein künftiges gemeinsames europäisches Haus kommt nicht ohne ein wachsendes Bewußtsein kultureller Einheit aus und damit nicht ohne das gemeinsame christlich-europäische Erbe. Wie sehr das Christentum zum geistigen und moralischen Erbe Europas gehört und dabei die Traditionen der West- und Ostkirche gleichermaßen umfaßt, hat Papst Johannes Paul II. treffend bei seiner Ansprache zum Abschluß des vorsynodalen Symposions europäischer Wissenschaftler im Vatikan am 31. Oktober 1991 auf den Punkt gebracht, als er den Wunsch äußerte, daß Europa das Christentum als seine Muttersprache neu lernen und wieder mit zwei Lungenflügeln, dem westlichen und östlichen, atmen solle[11]. Wie sich nur mit beiden Lungenflügeln gut leben läßt, so braucht auch Europa sowohl die byzantinisch-slawisch-orthodoxe als auch die lateinisch-westliche und reformatorische Tradition. Das war im christlichen Westen keineswegs immer so deutlich bewußt wie heute. Heute könnten gerade die mit Rom unierten Ostkirchen dem Osten helfen, den Westen zu verstehen und umgekehrt, und dadurch den kirchlichen europäischen Integrationsprozeß beflügeln.

Der Beitrag der westlichen Christenheit zum europäischen Verständigungsprozeß reicht zurück in die Mitte des letzten Jahrhunderts: Die „Konferenz Europäi-

scher Kirchen" (KEK)[12], der die Europäische Kommission aufmerksam begegnet[13], entstand 1959 im Bewußtsein, daß nicht eine christliche Kirche allein die Probleme eines geeinten Europas lösen könne, sondern hierzu die zwischenkirchlichen Beziehungen auf europäischer Ebene gefördert und verbessert werden müßten. Auf dieser multilateralen Ebene nehmen die europäischen Kirchen seit Jahrzehnten ihre Verantwortung für den europäischen Einigungsprozeß wahr und leisten ihren spezifischen Beitrag zur europäischen Kultur.

Die römisch-katholische Kirche[14], die als „einzige Kirche ... über eine systematisch ausformulierte europapolitische Strategie verfügt"[15], ist nicht Mitglied der Konferenz Europäischer Kirchen, vielmehr ist ihre Organisationsform auf europäischer Ebene der „Rat der Europäischen Bischofskonferenzen" (CCEE)[16], der 1971 im Anschluß an das Zweite Vatikanische Konzil gegründet wurde und mit der Konferenz Europäischer Kirchen eng zusammenarbeitet[17]. Das evangelische Pendant stellt zum einen die „Europäische Ökumenische Kommission für Kirche und Gesellschaft" (EECCS) dar, die 1973 gegründet wurde und heute als „Kommission für Kirche und Gesellschaft" (CES) fester Bestandteil der Konferenz Europäischer Kirchen ist, und zum anderen die „Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa" (GEKE) – ehemals „Leuenberger Kirchengemeinschaft" (LKG).

Die unterschiedlichen kirchlichen Vereinigungen auf europäischer Ebene, die Brüsseler Vertretungen verschiedener nationaler Kirchen und Ordensgemeinschaften sowie die europäischen Ökumenischen Versammlungen[18] machen deutlich, daß sich die Christenheit über alle Konfessionsgrenzen hinweg ihrer Mitverantwortung für den europäischen Weg sehr wohl bewußt ist, was von den europäischen Organen auch weithin positiv gewürdigt wird[19].

Die Charta Oecumenica

Zur europäischen Geschichte und Kultur gehört neben der klassischen Antike auch das Christentum als prägende religiöse Kraft. Aus gutem Grund nehmen daher sowohl die Konferenz Europäischer Kirchen als auch der Rat der Europäischen Bischofskonferenzen ihre politische Verantwortung für ein sich vereinigendes Europa ernst. Unter anderem arbeiteten sie zu Beginn des 3. Jahrtausends eine Leitlinie für die wachsende Zusammenarbeit unter den Kirchen in Europa, die sogenannte Charta Oecumenica (ChOe), aus[20]. Sie wurde auf der Europäischen Ökumenischen Begegnung 2001 in Straßburg von den Präsidenten der „Europäischen Ökumenischen Versammlungen" in Basel (1989) und Graz (1997), Metropolit Jérémie und Kardinal Miloslav Vlk, unterzeichnet.

Im Vorwort bekunden die christlichen Kirchen Europas ihren Willen, auf dem „europäischen Kontinent zwischen Atlantik und Ural, zwischen Nordkap und Mittelmeer, der heute mehr denn je durch eine plurale Kultur geprägt wird, ... mit

dem Evangelium für die Würde der menschlichen Person als Gottes Ebenbild ein(zu)treten und als Kirchen gemeinsam dazu bei(zu)tragen, Völker und Kulturen zu versöhnen"[21]. Die christlichen europäischen Kirchen „sind überzeugt, daß das spirituelle Erbe des Christentums eine inspirierende Kraft zur Bereicherung Europas darstellt" (ChOe 7) und zählen es zu ihrer Aufgabe, die Integration unterschiedlichster ethnischer, kultureller, religiöser und konfessioneller Gruppen in die europäische Wertegemeinschaft zu unterstützen, zu einer heilenden und versöhnenden Gemeinschaft von Menschen unterschiedlicher Kulturen, Religionen und Lebensstile beizutragen, gegenseitige Achtung und Toleranz zu fördern sowie das Evangelium Jesu Christi zu verkünden bzw. „den Dienst der Versöhnung auch für Völker und Kulturen wahrzunehmen" (ChOe 4). Dadurch soll ein wichtiger Beitrag zur gesamteuropäischen Verständigung geleistet werden.

Weil „die ökumenische Verpflichtung zur Einheit in der Wahrheit ... nur dialogisch einzulösen (ist) auf der Ebene der Freiheit und der gegenseitigen Achtung untereinander"[22], verpflichten sich die abendländischen Kirchen in der Charta Oecumenica, die „Einigung des europäischen Kontinents" dadurch zu fördern, daß sie sich „für ein humanes und soziales Europa ein(setzen), in dem die Menschenrechte und Grundwerte des Friedens, der Gerechtigkeit, der Freiheit, der Toleranz, der Partizipation und der Solidarität zur Geltung kommen" (ChOe 3). Ausdrücklich wollen sie „die Grundwerte gegenüber allen Eingriffen ... verteidigen" (ChOe 4) und so ihren Beitrag für Europa als einer Wertegemeinschaft, für die die Religionen naturgemäß eine tragende Rolle spielen, leisten.

Ausgehend von der Personwürde jedes Menschen, die in seiner Gottebenbildlichkeit grundgelegt ist, wird vereinbart, für die absolute Gleichwertigkeit aller Menschen einzutreten und „anzuerkennen, daß jeder Mensch seine religiöse und kirchliche Bindung in freier Gewissensentscheidung wählen kann. Niemand darf durch moralischen Druck oder materielle Anreize zur Konversion bewegt werden; ebenso darf niemand an einer aus freien Stücken erfolgenden Konversion gehindert werden" (ChOe 2). Die europäischen Kirchen verpflichten sich, „die Religions- und Gewissensfreiheit von Menschen und Gemeinschaften anzuerkennen und dafür einzutreten, daß sie individuell und gemeinschaftlich, privat und öffentlich ihre Religion der Weltanschauung im Rahmen des geltenden Rechtes praktizieren dürfen" (ChOe 5).

Neben dem Einsatz für die Anerkennung der Menschenwürde und Menschenrechte fällt auch das sozialethische Engagement in das Aufgabengebiet christlicher Religion. In der Charta Oecumenica verpflichten sich die christlichen Kirchen Europas, sich über die „Inhalte und Ziele" ihrer „sozialen Verantwortung miteinander zu verständigen und die Anliegen und Visionen der Kirchen gegenüber den säkularen europäischen Institutionen möglichst gemeinsam zu vertreten" (ChOe 4). Politische und soziale Fragen wollen die beiden europäischen ökumenischen Versammlungen künftig gemeinsam im Geist des Evangeliums beurteilen und lösen. Der europäische Demokratisierungsprozeß soll gefördert und eine „Friedensordnung

auf der Grundlage gewaltfreier Konfliktlösungen" und sozialer Gerechtigkeit angestrebt werden. Zum ethischen Engagement der europäischen Kirchen zählt ferner der Einsatz für die Bewahrung der Schöpfung, weshalb die kirchlichen Umweltorganisationen und ökumenischen Netzwerke unterstützt werden sollen. Erschwerend wirkt sich allerdings auf das Engagement in sozialethischen Belangen aus, daß sich gerade in aktuellen ethischen Einzelfragen (Segnung homosexueller Lebensgemeinschaften, Biomedizin, Stammzellforschung usw.) vermehrt konfessionelle Divergenzen zeigen.

In einem Europa unterschiedlicher Religionen, Kulturen und Ideologien entsteht eine zunehmend religiöse Pluralität, die Folgen für das tägliche Leben zeitigt und Christen herausfordert, mit Menschen unterschiedlicher religiöser und kultureller Traditionen Spannungen und Konflikte konstruktiv auszutragen und zum Gelingen einer europäischen Gemeinschaft in Gerechtigkeit und Frieden zusammenzuarbeiten. Ein interreligiöser Dialog ist unausweichlich und zwischen den europäischen Kirchen theologisch unstrittig. Konkret sprechen sie sich für den christlich-jüdischen Dialog aus (ChOe 4f.) und verwahrten sich gegen jede Form des Antisemitismus und Antijudaismus. Ebenso besteht gegenüber dem christlich-islamischen Dialog Offenheit und die Absicht, ihn zu intensivieren, indem „über den Glauben an den einen Gott" gesprochen und „das Verständnis der Menschenrechte" geklärt werden soll (ChOe 5). Seit 1986 existiert zwischen dem Rat der Europäischen Bischofskonferenzen und der Konferenz Europäischer Kirchen ein ökumenisches Komitee (CRME) mit dem Ziel, die europäischen Kirchen in der Begegnung mit dem Islam zu unterstützen und die Zusammenarbeit mit muslimischen Gemeinden, Organisationen und Partnern in Europa weiter auszubauen.

Auch der „Ökumenische Rat der Kirchen" (ÖRK) hat sich immer wieder der Frage nach dem theologischen Verständnis religiöser Pluralität gestellt und dabei die Notwendigkeit betont, andere religiöse Traditionen zu respektieren, ihre Besonderheit und Identität anzuerkennen und sich mit ihnen zusammen für Gerechtigkeit und Frieden in der Welt einzusetzen:

> „Alle religiösen Traditionen stehen daher vor der Herausforderung, ihren Beitrag zur Entstehung einer globalen Gemeinschaft zu leisten, deren Mitglieder in gegenseitiger Achtung und Frieden miteinander leben. Es geht hier um die Glaubwürdigkeit religiöser Traditionen als Kräfte, die einer gebrochenen Welt Gerechtigkeit, Frieden und Heilung bringen können."[23]

Evangelisierung Europas

Die Ökumene ist kein Selbstzweck, sondern steht im Dienst einer glaubwürdigen Verkündigung des Evangeliums (Joh 17,21). Die Evangelisierung als die eigentliche Aufgabe der Kirche kann nicht anders als ökumenisch erfolgen, und sie ist für den

Neubau des europäischen Hauses von herausragender Bedeutung. Denn die ursprüngliche Einwurzelung der evangelischen Botschaft in die abendländische Kultur ist heute massiv gefährdet. Die geistig-kulturelle Lage Europas hat sich seit der Neuzeit so gravierend verändert, daß eine Störung der Kommunikation zwischen Kirche und europäischer Kultur unübersehbar und damit eine Neuevangelisierung Europas notwendig ist. Vor über 30 Jahren formulierte Papst Paul VI.: „Der Bruch zwischen Evangelium und Kultur ist ohne Zweifel das Drama unserer Zeitepoche." [24] Neuevangelisierung heißt vor diesem Hintergrund vor allem, den Dialog zwischen Evangelium und Kultur neu aufzunehmen, indem die christlichen Kirchen die neuzeitlichen Grundströmungen wie Emanzipation, Säkularisierung, Pluralisierung usw. nicht nur zur Kenntnis nehmen, sondern positiv auf sie reagieren und bei deren Verwirklichung ihre eigene kulturelle, gesellschaftlich-politische Wirkkraft unter Beweis stellen.

Wegen ihres universalen Verkündigungsauftrags, das bedingungslos ergehende Wort Gottes allen Menschen bekanntzumachen, und wegen ihres Heilsauftrags, an der Auferbauung des Reiches Gottes mitzuarbeiten, darf sich die Christenheit innerhalb der europäischen Industrieländer weder selbst isolieren, noch braucht sie sich vor der Konkurrenz pluralistischer Gesellschaftsorientierungen und Wertsysteme zu fürchten. Stattdessen muß sie im uneigennützigen Dienst des Reiches Gottes den Dialog mit der säkularisierten Gesellschaft und mit allen Menschen guten Willens suchen, vor allem dort, wo sich Früchte der Aufklärung zeigen, die auch Früchte des Heiligen Geistes sind:

> „In der Tat ist das Suchen nach Freiheit, Wahrheit und Gemeinschaft das höchste, älteste und dauerhafteste Verlangen des europäischen Humanismus, welches auch in der gegenwärtigen Zeit weiterwirkt." [25]

Wie die Lebenswirklichkeit der Menschen ständig im Wandel begriffen ist, so ist auch die Evangelisation im Sinn von Verkündigung und Verwirklichung des Reiches Gottes zu keiner Zeit abgeschlossen. Die Inkulturation des Evangeliums ist nicht weniger als die Kultur selbst ein dynamisch offener Prozeß, und kulturelle Umwälzungen tragen dazu bei, daß der christliche Glaube höchstens vorübergehend zum selbstverständlichen Allgemeingut geistig-kultureller Identität wird, so daß die Evangelisation als ständige Aufgabe allen Christen vor- und aufgegeben ist. Konkret besagt eine Neuevangelisierung Europas, daß sich die christlichen Kirchen als Werkzeug und Zeichen des Reiches Gottes zu verstehen und in den Dienst der Menschen zu stellen haben, ohne diese von vornherein bestimmten Kriterien oder Normen zu unterwerfen.

Eine vom Gedanken der Evangelisierung geprägte Pastoral legt es nicht darauf an, „immer weitere Landstriche oder immer größere Volksgruppen durch die Predigt des Evangeliums zu erfassen", sondern zielt darauf hin, „daß durch die Kraft des Evangeliums die Urteilskriterien, die bestimmenden Werte, ... und die Lebensmo-

delle der Menschheit, die zum Wort Gottes und zum Heilsplan im Gegensatz stehen, umgewandelt werden"[26] – und zwar ausgehend von der Mitte des Evangeliums, das bedeutet, getragen von der bedingungslosen Gnade und unbegrenzten Versöhnungsbereitschaft Gottes in Jesus Christus.

In dem Maß, wie sich die christlichen europäischen Kirchen zum Anwalt der Menschen machen, ihren kulturellen und sozioökonomischen Lebenskontext zur Kenntnis nehmen und die Lebenswirklichkeit im Licht des Evangeliums durchleuchten, transformieren und evangelisieren, erfassen sie nicht nur ihr eigenes Wesen immer wieder neu, sondern werden zudem für die Legitimierung und Internalisierung gesellschaftlicher Grundwerte (Freiheit, Wahrheit, Einheit, Menschenwürde, Gerechtigkeit, Frieden, Bewahrung der Schöpfung usw.) unentbehrlich. So bietet sich für die Kirchen Europas die Chance, ihre kulturelle, sinnstiftende Wirkkraft noch einmal unter Beweis zu stellen, sich für den Prozeß der innereuropäischen Annäherung im allgemeinen und für die Umsetzung der Europäischen Menschenrechtskonvention im besonderen unersetzbar zu machen und ihre öffentliche, gesellschaftliche Funktion zu sichern. Ob dies gelingt, hängt nicht zuletzt von der Überwindung der Kirchenspaltung und der damit verbundenen Rückgewinnung kirchlicher Glaubwürdigkeit ab.

Kirchen – Initiationsmotor für lebendiges Zusammenleben

Die christlichen Wurzeln der europäischen Kultur sind für ein geeintes Europa der Werte und der Rechte unverzichtbar. Die christlichen Kirchen haben darum eine bleibende Verantwortung für die europäische Wertegemeinschaft und die Verpflichtung, sich in den europapolitischen Dialog einzubringen. Ihre Glaubwürdigkeit hängt dabei wesentlich davon ab, inwiefern sie ihre Kontroversen beizulegen und die Einheit für ein versöhntes Europa exemplarisch vorzuleben vermögen.

Der ökumenische Prozeß ist keineswegs abgeschlossen. In derzeit schwierigen Phasen, da bislang Erreichtes wieder neu zur Disposition gestellt wird und sich neue Herausforderungen wie etwa Unterschiede in der ökumenischen Zielbestimmung zeigen, kann das Bewußtsein motivieren, daß die christlichen Kirchen gemessen an früheren gewaltsamen Bekämpfungen, theologischen Konfrontationen und Abgrenzungen ökumenisch mittlerweile weit vorangeschritten sind. Theologische Konvergenzen und ökumenische Zusammenarbeit stellen heute keine Ausnahme mehr dar, sondern die Regel. Die Kirchenleitungen sind darum nicht nur um ihrer eigenen Glaubwürdigkeit willen, sondern auch aufgrund ihrer Verantwortung für den europäischen Einigungsprozeß aufgerufen, „Schritte zur Wiederherstellung einer Form kirchlicher Einheit (zu) erwägen"[27].

Gelingende interkulturelle und interreligiöse Begegnungen sind Grundvoraussetzung für ein friedliches, versöhntes Zusammenleben, zur Konvivenz in einem

modernen Europa. Gerade im Blick auf die europäische Einheit könnten die christlichen Kirchen Initiationsmotor sein, sofern sie auf den Neubau des europäischen Hauses nicht nur reagieren, sondern ihn noch mehr als bislang aktiv gestalten und initiieren, indem sie darin eine konfessionsübergreifende Herausforderung erkennen, in ethischen Belangen zusammenarbeiten, mit einer Stimme sprechen, gemeinsam argumentieren und durch ihre gegenseitige Anerkennung verdeutlichen, was Toleranz und Einheit in Verschiedenheit bedeutet. Nur durch ein glaubwürdiges und ausstrahlendes Zeugnis des Evangeliums kann das christliche Erbe Europas als für das moderne Europa bedeutsam und unverzichtbar aufgewiesen werden. In diesem Sinn sind Fortführung und Intensivierung des Integrationsprozesses europäischer Kirchen sowie die Evangelisierung Europas dringend erforderlich. Von dieser wichtigen Aufgabe dürfen sich die Christen Europas nicht dispensieren, nicht nur um ihrer eigenen Identität willen, sondern mehr noch um des gesellschaftlichen Konsenses und des gelebten Ethos' willen, ohne das ein humanes europäisches Zusammenleben nicht gelingen kann.

ANMERKUNGEN

[1] R. Schröder, Abschaffung der Religion? Wissenschaftlicher Fanatismus u. die Folgen (Freiburg 2008) 31.
[2] W. Pannenberg, Die Kirchen u. die entstehende Einheit Europas, in: ders., Beiträge zur Ethik (Göttingen 2004) 223–235, 226.
[3] H. Grotius, De iure belli ac pacis, Prolegomena 11 (ed. P. C. Molhuysen, Lugduni Batavorum 1919) 7.
[4] Pannenberg (A. 2) 231.
[5] Zit. n. M. H. Weninger, Europa ohne Gott? Die Europäische Union u. der Dialog mit den Religionen, Kirchen u. Weltanschauungsgemeinschaften (Baden-Baden 2007) 354.
[6] Pannenberg (A. 2) 229.
[7] Satzung des Ökumenischen Rates der Kirchen III,1, in: Bericht aus Nairobi 1975. Offizieller Bericht der 5. Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen, hg. v. H. Krüger u. W. Müller-Römheld (Frankfurt 1976) 327.
[8] Ch. Böttigheimer, Jahr der Eucharistie – Bewährungsprobe für die Ökumene? Annäherungen in der Eucharistielehre u. mögliche pastorale Konsequenzen, in: epd. Nr. 24, 14.6.2005, Thema der Woche 1–12.
[9] Ders., Ungelöste Amtsfrage? Seit nunmehr 30 Jahren ökumenische Gespräche um das geistliche Amt, in: KNA – ÖKI Nr. 45, 11.11.2003, Thema der Woche 1–7.
[10] H. Schütte, Amt – Ordination – Sukzession im Verständnis evangelischer u. katholischer Exegeten u. Dogmatiker der Gegenwart sowie in Dokumenten ökumenischer Gespräche (Düsseldorf 1974) 428.
[11] Johannes Paul II., Ansprache zum Abschluß des vorsynodalen Symposions europäischer Wissenschaften im Vatikan (31. Oktober 1991), in: Osservatore Romano (D) Nr. 46 (1991) 7.
[12] Der KEK gehören heute 126 europäische Kirchen an sowie 43 assoziierte Organisationen. Zu ihnen gehören mittlerweile alle autokephalen orthodoxen Kirchen Europas. Allerdings hat im Herbst 2008 die russische-orthodoxe Kirche aufgrund eines gescheiterten Beschlusses über die KEK-Mitgliedschaft des zum Moskauer Patriarchat gehörenden Teils der estnischen-orthodoxen Kirche ihre Mitgliedschaft im KEK ausgesetzt.

[13] Das Programm für Menschenrechte, das die KEK ausgearbeitet hatte, wurde in den Rahmen der Schlußakte der „Konferenz über Sicherheit und Zusammenarbeit in Europa" (KSZE; jetzt OSZE) hineingestellt.
[14] H. Schneider, Die Europäische Einigung als Thema der Katholischen Kirche, in: Kirchen u. Religionsgemeinschaften in der Europäischen Union, hg. v. P.-Ch. Müller-Graf u. H. Schneider (Baden-Baden 2003) 73ff.
[15] Weninger (A. 5) 189.
[16] Dem CCEE gehören 33 Bischofskonferenzen Europas an.
[17] Der CCEE pflegt des öfteren Begegnungen mit der KEK.
[18] Die europäischen Ökumenischen Versammlungen werden von verschiedenen europäischen Kirchen und Konfessionen veranstaltet, um die ökumenische Einheit und Zusammenarbeit der Kirchen in Europa zu fördern.
[19] Weninger (A. 5) 117.
[20] Charta Oecumenica. Leitlinien für die wachsende Zusammenarbeit unter den Kirchen in Europa (ChOe): vgl. www.dbk.de/imperia/md/content/schriften/dokumente/charta_oecumenica.pdf
[21] Vgl. auch ChOe 2: „Die wichtigste Aufgabe der Kirchen in Europa ist es, gemeinsam das Evangelium durch Wort und Tat für das Heil aller Menschen zu verkündigen."
[22] W. Thönissen, Ökumene u. Religionsfreiheit, in: Politik u. Theologie in Europa. Perspektiven ökumenischer Sozialethik, hg. v. I. Gabriel (Mainz 2008) 104–120, 119.
[23] So das Studiendokument der „Kommission für Glauben und Kirchenverfassung" (Faith and Order), das 2006 in Porto Alegre der Vollversammlung zur Diskussion vorgelegt wurde: vgl. www.oikoumene.org/fileadmin/files/wccassembly/documents/german/pb14g-religi_sepluralit_t.pdf
[24] Paul VI., Apostolisches Schreiben „Evangelii nuntiandi". Über die Evangelisierung in der Welt von heute v. 8. Dezember 1975 (VApSt 2, Bonn 1975) Nr. 20.
[25] Die katholische Kirche u. das neue Europa, Bd. 2, hg. v. J. Schwarz (Mainz 1996) 671.
[26] Paul VI. (A. 24) Nr. 19.
[27] Pannenberg (A. 2) 234.

UMSCHAU

Jesusfilme – eine bleibende Provokation

„Jesus auf allen Kanälen", „Kaum religiöse Inhalte zum Osterfest", „Sieben Stunden Osterprogramm im ZDF mit Himmel, Hölle und Auferstehung": Schlagzeilen dieser Art kommentieren von kirchlicher Seite das jährliche TV-Programm an Ostern. Tatsache bleibt, daß jedes Jahr die Jesusfilm-Klassiker „König der Könige" und „Die größte Geschichte aller Zeiten" ihren Stammplatz behalten und „Ben Hur" nicht fehlen darf. Jesus-Dokumentarsendungen mit unterschiedlicher Qualität wechseln sich ab, und von den neueren Filmen sind „Die Bibel – Jesus" von Roger Young und seit 2007 Mel Gibsons „ Die Passion Christi" kaum aus dem Osterprogramm wegzudenken.

Über die alljährlichen TV-Wiederholungen der alten und modernen Klassiker hinaus läßt sich fast ein Boom von neuen Jesusfilmen erkennen[1], und dies, obwohl manche Theologen Anfang der 90er Jahre schon ihren Tod prophezeit haben. Das Gegenteil ist eingetreten. Aus der Fülle der neuen Jesusfilme verdienen zwei Produktionen eine größere Beachtung.

2006 war das Jahr der Jesus-Weihnachtsfilme. Raffaele Mertes, der vielfach an den Kirch-Bibelverfilmungen beteiligt war und die Filmreihe „Jesuslegenden" geschaffen hatte, drehte in Jordanien den Zweiteiler „La sacra famiglia" (Die heilige Familie). Passend zur Advents- und Weihnachtszeit kam „Es begab sich aber zu der Zeit" (The Nativity Story) von Catherine Hardwicke in die deutschen Kinos.

Diesen Film kann man in der Tat als Gegenstück zu Gibsons Passionsfilm sehen, als Gegenstück mit kleinen Parallelen. Obwohl die Geburtsgeschichte Jesu in den Evangelien nur wenige Seiten ausmacht, so entfaltet sich die Filmhandlung in über 90 Minuten. Gefilmt wurde in Marokko und wiederum im italienischen Matera, so daß ein aufmerksamer Zuschauer den hohen Kreuzigungshügel der „Passion Christi" entdecken kann, wenn Maria und Josef auf dem Weg nach Bethlehem auch durch Jerusalem gehen. Der Inhalt des Films geht erheblich, aber nicht fiktiv über die recht kurzen Stellen aus dem Matthäus- und Lukasevangelium hinaus. Beide Evangelien sind – angereichert mit apokryphen Elementen wie den Namen der drei königlichen Sterndeuter – wie fast in jedem Jesusfilm kommentarlos miteinander verknüpft, und es wird wenig Wert auf die jeweilige Theologie der verschiedenen Evangelien gelegt.

Die Handlung an sich bringt nichts Neues, doch Maria, gespielt von der damals 16jährigen Keisha Castle-Hughes, hebt sich von den Darstellungen ab, die die Mutter Gottes dogmatisch überhöht als selbstbewußte Frau zeigen: Sie ist oft in sich gekehrt, still und nachdenklich. Für Franziskus von Ritter-Groenesteyn reicht dies nicht: „Maria fehlt es an positiver Ausstrahlung ... Ihre hängenden, traurigen Lippen dürften wohl nur wenige mit der Unbefleckten Empfängnis identifizieren" (kath.net, 13.11.2006). Aber bringt nicht gerade diese menschliche Dimension Maria näher zu den Menschen und regt mehr zum Nachdenken an? Für Charles Martig gibt Castle-Hughes „dieser Maria ein authentisches Gesicht": „In ihrem groben Kleid aus Baumwolltuch, in ihrer vorsichtigen Besonnenheit wirkt die junge Maria sehr zugänglich" (NZZ, 8.12.2006).

Herkömmliche Bebilderung und Ikono-

graphie, Tiefgang und Kitsch – zwischen diesen Dimensionen bewegt sich der Film. Er übernimmt nicht alle altbekannten Bilder: Maria trägt kein blaues Gewand wie auf unzähligen Gemälden, und die Verkündigungsszene findet nicht im stillen Kämmerchen statt, wo die zukünftige Mutter Gottes im Gebet versunken ist. Aber Ochs und Esel in der vom Stern hell erleuchteten Weihnachtskrippe dürfen nicht fehlen. Oliver Rahayel geht in seinem eher negativen Gesamturteil so weit, den Weihnachtsfilm als allzu harmlos, rein illustrativ und familientauglich zu bewerten: „So wurde aus dem hehren Vorhaben ein naives Krippenspiel, bei dem jedes Gefühl für die menschliche wie göttliche Tiefe des Geschehens in Postkartenmotiven und einer pausenlosen Musikbeschallung ertrinkt" (film-dienst 25/2006).

Dennoch gestaltet sich der Weg von Maria und Josef nach Bethlehem als ein Weg zu Gott: Beide akzeptieren „immer mehr das Geschehen, weil sie an Gott glauben und weil sie einander vertrauen" (A. Käuflein, Konradsblatt 50/2006). Dies hat durchaus eine spirituelle Dimension. Auch wenn von Ritter-Groenesteyn kritisch anmerkt: „Warum unterhalten sie (Maria und Josef) sich auf ihrer Reise nicht über das Mysterium, über den Advent des Erlösers?" – sie tun genau dies. Beispielsweise dann, wenn Maria bei einem Abendlager fragt: „Was meinst du, wann werden wir es merken?" Und als Josef nicht sofort versteht, ergänzt sie: „Daß er (Jesus) mehr ist als nur ein Kind. Wird es etwas sein, das er sagt? Ein Ausdruck in seinen Augen?" Weitere Szenen dieser Art hätten sicherlich mehr Tiefgang vermitteln können.

Die letzte Phase des Films bedient dann alle, die die herkömmlichen Bilder sehen wollen: In dem Moment, als Maria (unter Wehen!) den Retter zur Welt bringt, erstrahlt die Krippenhöhle vom herrlichen Glanz des Sterns von Bethlehem; der (bärtige) Engel verkündet die frohe Botschaft den Hirten auf dem Feld; die heiligen drei Könige finden sich bei der Krippe ein – eine gewohnte Weihnachtskomposition. Und in der letzten Szene, als sich die heilige Familie auf der Flucht nach Ägypten befindet, ertönt „Stille Nacht, heilige Nacht". Zugegeben, die Menschheit will Kitsch (gelegentlich) sehen, dennoch wäre hier weniger mehr gewesen.

Trotzdem wird dem Zuschauer keine heile Welt vorgegaukelt. Das dörfliche Leben in Nazaret bietet kaum genug zum Leben. Die Römer treiben unerbittlich die Steuern ein. Die Dorfbewohner begegnen der auf seltsame Weise schwanger gewordenen Maria mehr als skeptisch, und der Weg nach Bethlehem ist steinig und schwer. Verglichen mit der ersten Folge von Franco Zeffirellis „Jesus von Nazaret" läßt Hardwickes Film weniger harmonische Weihnachtsstimmung aufkommen. Stephen Lang empfindet den Streifen sogar als *zu* realistisch und vermutet, daß manche Zuschauer sich die Farbenprächtigkeit alter Monumentalfilme herbeiwünschen[2].

„Es begab sich aber zu der Zeit" wurde ungleich weniger in den Medien beachtet als Gibsons „Passion Christi". Der Grund mag darin liegen, daß der Weihnachtsfilm zu brav, zu unspektakulär bleibt. Daran ändert auch nichts, daß zuerst die Soldaten des düsteren Königs Herodes mit einem Mordauftrag durchs Bild reiten und im Anschluß daran die Weihnachtsgeschichte rückblickend erzählt wird. Es ist wohl so, daß auch ein Jesusfilm „crime and action" bringen muß, um auf den Titelseiten der Zeitungen zu landen. Das Fazit bleibt zwiespältig: ein Weihnachtsfilm – eher für Erwachsene als für Kinder, ein „schöner" Film – aber auch ein Film zum Nachdenken.

Im Titel fast identisch mit Gibsons Werk „Passion Christi" entstand unter der Regie von Michael Offer die britische TV-Serie „The Passion", die im Osterprogramm 2008

auf BBC1 erstmals ausgestrahlt wurde[3]. Beide Filme könnten unterschiedlicher nicht sein. Auf detailgetreue Marterszenen wartet der Zuschauer vergeblich. „The Passion" möchte mehr vermitteln, als nur das Leiden Christi zu zeigen. Die bekannte Geschichte wird verfremdet; man meint zwar, die herkömmlichen Bilder im Film zu entdecken – und doch erscheinen sie anders.

Zu Beginn der ersten Folge kaufen Jesus und seine Jünger einem Händler außerhalb von Jerusalem seinen Esel ab. Beim triumphalen Einzug in Jerusalem werden Jesus sogar rote Blütenblätter zugeworfen. Am Tempel angekommen, verschenkt er den Esel an Kinder. Im Tempel selbst hält er sich zunächst an die Tempelregeln und Opferriten, doch die zum Opfer bestimmte Taube läßt er provokativ vor den Augen des Hohenpriesters in den Himmel steigen. Anschließend machen Jesus und seine Jünger einen Rundgang durch die Straßen der Stadt. Sie pflegen Kranke an einem Wasserbecken – eine sehr andersartig gestaltete Heilung am Bethesda-Teich (Joh 5,1–9). Erst nachdem Jesus die Verhältnisse in Jerusalem kennengelernt hat, folgt die Tempelreinigung.

Während sich der zweite Teil mit den Auseinandersetzungen und Gesprächen im Tempel, angereichert mit vielen außerbiblischen Szenen, als eine Hinführung zum letzten Abendmahl erweist, häufen sich die Verfremdungen im dritten und erst recht im vierten Teil so, daß man nicht mehr nur von einer etwas freien Ausgestaltung der Evangelien sprechen kann. So wird Jesus nach dem Verhör beim Hohenpriester in ein dunkles Verlies geworfen, um die Zeit bis zur Verhandlung beim römischen Statthalter Pontius Pilatus abzuwarten. Die Dornenkrone wird Jesus erst auf dem Kreuzweg brutal auf den Kopf gedrückt. Ein namenloser Mann läuft Jesus entgegen, umarmt ihn fast und wischt ihm mit der Hand das Blut aus dem Gesicht – eine Mischung aus Simon von Kyrene und Veronika mit dem Schweißtuch? Als neue Variation seiner Selbsttötung läßt sich Judas mit einem Seil um den Hals in einen Brunnen hineinfallen. Jesus und den beiden Verbrechern neben ihm werden die Nägel mitten durch den Unterarm geschlagen. Das Volk von Jerusalem nimmt innerhalb der Stadtmauern regen Anteil am Kreuzweg und an der Verspottung Jesu, doch vor der Stadt scheint dies außer den römischen Soldaten keinen mehr zu interessieren. Sogar Maria und Maria von Magdala mit Johannes entschließen sich eher spontan dazu, zum Kreuz Jesu zu laufen und ihm im Sterben beizustehen. Später kommt noch Josef von Arimathäa – dargestellt von einem dunkelhäutigen Menschen – mit Gefolgsleuten hinzu und kann aus der Ferne letztendlich nur noch den sterbenden Jesus sehen.

In der letzten Folge sieht Maria von Magdala einen anderen Mann am leeren Grab. Sie erkennt Jesus aber nicht daran, daß dieser „Fremde" ihren Namen ausspricht, sondern sie fühlt und glaubt allmählich, daß er wirklich der auferstandene Jesus ist. Ähnlich geht es den Emmausjüngern. Diese begleitet wieder ein anderer Mann. Erst als er beim gemeinsamen Essen Brot und Wein mit ihnen teilt und dabei die Abendmahlsworte spricht, sehen sie Jesus vor sich, dargestellt nun wieder durch den „richtigen" Schauspieler. Als Jesus später in Jerusalem vor allen Jüngern steht, erscheint er so, wie sie ihn alle kennen. Am Wasserbecken, dem „Bethesda-Teich", pflegt Petrus einen Kranken. Dort – und nicht am See von Tiberias – fragt Jesus ihn, ob er ihn liebt. Nachdem Jesus Petrus versichert, daß er immer bei ihm ist, geht er durch eine enge Gasse von Jerusalem, schaut sich noch kurz zu Petrus um, und verliert sich dann in der Menschenmenge.

„The Passion" ist ein Jesusfilm, der reflektiert, der interpretiert und verfremdet. Die nüchterne Inszenierung wird konsequent beibehalten, nicht einmal die Musik steigt

nach der Auferstehung zur Jubelbeschallung an. Gerade dadurch vermag er mehr zum Nachdenken anzuregen. Die vielen außerbiblischen Dialoge mit dem Hohenpriester und dem römischen Statthalter vermitteln durchaus politische und religiöse Hintergründe zum Tod Jesu, und es findet sehr wohl eine grundlegende Auseinandersetzung mit dem Glauben an Gott und Jesus statt. Der eher unbekannte Schauspieler Joseph Mawle spielt einen Jesus, der durch seine Menschlichkeit überzeugt und sich dennoch seiner göttlichen Mission bewußt ist.

Die Verfremdungen in diesem Film und das Stilmittel der Verfremdung überhaupt müssen differenziert betrachtet und beurteilt werden. Der interessierte, bibelfeste Zuschauer wundert sich vielleicht zunächst über die ungewohnten Bilder, wird aber durch die gezeigten Szenen vermutlich doch nachdenklicher als sonst und versucht, Hintergründe oder Erklärungen zu finden. Verfremdung hat in diesem Fall durchaus einen gewissen Reiz und regt zur intensiveren Auseinandersetzung an. Der etwas weniger Bibelkundige wird die Verfremdungen möglicherweise wahrnehmen, sich aber nicht weiter damit auseinandersetzen. Und derjenige, der ohne Vorkenntnisse diese BBC-Serie anschaut, erkennt die Verfremdung als solche nicht. Hier wirkt sie im wahrsten Sinn des Wortes – befremdlich.

Mel Gibson wurde vielfach vorgeworfen, daß er die Botschaft Jesu auf drastische Weise verkürzt, indem er sich nur auf dessen Leiden – die Passion – beschränkt. Reduziert ein Film über die Geburt Jesu nicht ebenfalls die darüber hinausgehende Botschaft? In den Rezensionen zu „Es begab sich aber zu der Zeit" war kein Aufschrei bezüglich einer Verkürzung oder Einengung zu hören. Wird also ein Jesusfilm über die Weihnachtsgeschichte eher akzeptiert als ein Jesusfilm, der nur die Leidensgeschichte in voller Breite entfaltet? Ein Film nur über die Passion wie auch ein Film nur über das Weihnachtsgeschehen kann nicht alle Bereiche des vielschichtigen Lebens Jesu Christi erfassen. Demzufolge verkürzen alle Jesusfilme die Person Jesu auf das, was ihnen wichtig erscheint und können nie die gesamte Breite der Verkündigung Jesu erfassen. Selbst Pier Paolo Pasolinis vielfach gelobter Film „Das 1. Evangelium – Matthäus" (1964) läßt die komplette Gleichnistradition weg.

Es gibt Jesusfilme, die zumindest versuchen, soweit als möglich das ganze Leben und Wirken Jesu in den Blick zu nehmen. Filme, die bestimmte Ereignisse und Themen im Leben Jesu aufgreifen und diese zu einer eigenen Handlung ausbauen, vermindern dadurch nicht die Botschaft Jesu, sondern zeigen nur einen Teil davon. Es wird immer Zuschauer geben, die über die im Film vermittelten Bilder hinaus nicht wissen, wer dieser Jesus ist. Sie werden möglicherweise dazu angeregt, die Evangelien aufzuschlagen und sich entsprechend zu informieren. Der Bibelkundige weiß, daß der gekreuzigte Jesus oder das Kind im Stall nicht das ganze Leben Jesu ausmachen – und er kann den Film unter diesem Blickwinkel anschauen. *Thomas Langkau*

ANMERKUNGEN

[1] Kommentierter Überblick über die seit 1990 entstandenen bekannten und unbekannten Jesusfilme, in: Langkau, Thomas: Filmstar Jesus Christus. Die neuesten Jesus-Filme als Herausforderung für Theologie und Religionspädagogik. Münster: LIT 2007. 239 S. Br. 17,90.

[2] Vgl. Lang, J. Stephen: The Bible on the big screen. A Guide from Silent Films to Today's Movies. Ada, MI: Baker Publishing Group 2007. 304 S. Br., 291.

[3] Vgl. www.bbc.co.uk/religion/programmes/thepassion/

BESPRECHUNGEN

Ökumene

Lexikon der Ökumene und Konfessionskunde. Hg. v. Wolfgang Thönissen. Freiburg: Herder 2007. 765 S. Gb. 45,–.

Zwischen 1993 und 2001 brachte der Verlag Herder eine dritte, völlig neu erarbeitete Ausgabe des „Lexikons für Theologie und Kirche" heraus. Gleich anschließend begann er unter dem Reihentitel „Lexikon für Theologie und Kirche kompakt" lexikalische Auszüge aus dem Hauptwerk, die um ein bestimmtes Thema gruppiert sind, zu veröffentlichen. Nach einem „Lexikon der Päpste und des Papsttums" (2001), einem „Lexikon der Kirchengeschichte" (2001), einem „Lexikon der Reformationszeit" (2002), einem „Lexikon der Pastoral" (2002), einem „Lexikon der christlichen Ethik" (2003), einem „Lexikon der Heiligen und der Heiligenverehrung" (2003) und einem „Lexikon des Kirchenrechts" (2004) liegt nun auch ein „Lexikon der Ökumene und der Konfessionskunde" vor. Das Lexikon bietet etwa 730 Artikel, von denen ungefähr 680 aus dem „Lexikon für Theologie und Kirche" übernommen und gut 50 neu verfaßt wurden. Die übernommenen Artikel wurden noch einmal durchgesehen, wenn nötig überarbeitet und um aktuelle Informationen und Hinweise auf neuere Literatur ergänzt. Mit der Veröffentlichung dieses Lexikons ist ein zweifellos bedeutendes Instrument für die theoretische und praktische Ökumene-Arbeit zugänglich geworden. Es bietet eine Fülle von verläßlichen Informationen.

Was kennzeichnet dieses Lexikon? Zunächst seine Aktualität. Es ist jetzt das neueste Ökumene-Nachschlagewerk, auf das man im deutschsprachigen Raum zugreifen kann. Dies ist von großer Bedeutung, weil sich im Bereich der Ökumene immer wieder Neues ereignet. Erst dieses Nachschlagewerk kann über die „Charta Oecumenica" oder über die „Union Evangelischer Kirchen in der EKD" oder die „Protestantische Kirche in den Niederlanden" Auskunft geben – um nur einige Beispiele zu nennen.

Ein zweites macht die Eigenart dieses Lexikons aus: Die weitaus meisten Artikel wurden, wie schon angedeutet, ursprünglich nicht im Blick auf ein Ökumene-Lexikon abgefaßt, sondern für ein weiter gefächertes Lexikon für Theologie und Kirche. Dieses Vorgehen ist weitgehend, aber nicht einfachhin unproblematisch. Innerhalb des Lexikons für Theologie und Kirche war es vertretbar, daß – wiederum beispielsweise – der „Leuenberger Konkordie" oder dem „Lima-Papier" nur eine knappe Spalte eingeräumt wurde. Angesichts ihrer großen ökumenischen Bedeutung hätte diesen Dokumenten jedoch im Ökumene-Lexikon eine ausführlichere Darstellung und Würdigung zugestanden. Andere Artikel verdienten im Lexikon für Theologie und Kirche einen langen Text, im Ökumene-Lexikon hätte ein kürzerer Artikel genügt. Ein Beispiel: der Artikel „Gewissen". In das Ökumene-Lexikon wurden aus dem Lexikon für Theologie und Kirche nicht wenige Artikel aufgenommen, die in diesem ohne Zweifel ihren Platz hatten, aber nicht unbedingt auch in ein Ökumene-Lexikon hätten eingefügt werden müssen.

Eine dritte Eigenart dieses neuen Lexikons ist damit gegeben, daß die Perspektive, aus der heraus die Artikel verfaßt sind, bei al-

ler ökumenischen Ausgewogenheit doch eine vorwiegend katholische ist. Das ist nicht zu kritisieren, da es ja einen einfachhin neutralen ökumenischen Standort nicht gibt, auch nicht für ein Ökumene-Lexikon. Im Gegenteil: Was immer ökumenisch in Theorie und Praxis geschieht, hat notwendigerweise eine konfessionelle Färbung – je nach der kirchlichen Beheimatung der Akteure. Eine vierte und letzte Eigenart des neuen Lexikons liegt darin, daß die Darlegungen zu den verschiedensten ökumenischen Problemen und Prozessen eher aus einer deutschen oder zumindest mitteleuropäischen als aus einer weltweiten Sicht heraus gestaltet sind. Dies ist bereits durch die Herkunft der meisten der Autoren bedingt.

Das neue Ökumene-Lexikon berührt sich mit und unterscheidet sich von zwei anderen, bekannten und verbreiteten ökumenischen Lexika. Sie sind freilich nicht nur schon einige Jahre älter und gehören folglich Phasen der neueren Ökumene-Geschichte zu, die schon hinter uns liegen, sondern sie sind auch von vornherein einer multilateralen und zugleich nicht primär europäisch, sondern universal ausgerichteten Ökumene-Szene zuzuordnen. Es handelt sich zum einen um das 1982 erschienene „Ökumene Lexikon. Kirchen – Religionen – Bewegungen" (Frankfurt: Knecht/Lembeck), herausgegeben von Hanfried Krüger, Werner Löser und Walter Müller-Römheld, sowie um das 1991 im Umkreis des Weltrats der Kirchen in Genf erschienene „Dictionary of the ecumenical movement" , herausgegeben von Nicholas Lossky und anderen. Diese Lexika sind durch das neue Ökumene-Lexikon nicht überflüssig, sondern sinnvoll ergänzt worden. *Werner Löser SJ*

THÖNISSEN, Wolfgang: *Dogma und Symbol.* Eine ökumenische Hermeneutik. Freiburg: Herder 2008. 254 S. Gb. 29,90.

Die ökumenische Bewegung hat zu einem hohen Maß an Übereinstimmung in Glauben, Lehre und Leben der Kirchen geführt. Heute scheint ihr Elan zunehmend einer kaum verhohlenen Skepsis hinsichtlich des Ziels, aber auch der Mittel und Wege des Dialogs zu weichen. Der „ökumenische Imperativ" (15) mit seinem Ruf zur sichtbaren Einheit der Kirche Jesu Christi wird von der Formel einer versöhnten Verschiedenheit abgelöst. Die nunmehr eigens begründungsbedürftige Forderung nach Einheit weicht der Pluralität, die zum zentralen Thema der ökumenischen Theologie wird. Wer mit Wolfgang Thönissen den Weg des Dialogs aufmerksam verfolgt, wird dabei allerdings feststellen können, daß dem „ökumenischen Lernprozeß" (25) ein differenziertes Verständnis von Einheit zugrundeliegt, das ihm eine neue Dynamik verleihen könnte.

Thönissen macht rückblickend vier entscheidende Phasen aus, deren Zusammenschau einen methodischen Neuansatz für das ökumenische Gespräch nahelegen. In einer ersten Phase geht es zunächst darum, die verschiedenen Vorstellungen vom Wesen der Kirche auf der Basis des gemeinsamen Bekenntnisses zu vergleichen. In einer zweiten Phase steht der „Konsens in Grundfragen des christlichen Glaubens" im Vordergrund. Die wachsende Einsicht in Gemeinsamkeiten läßt in einer dritten Phase auch die Verschiedenheiten stärker zu Tage treten und macht eine Aufarbeitung der gegenseitigen Lehrverurteilungen notwendig. Dazu bedarf es einer „an historischer Methodik orientierten kritischen Hermeneutik" (29). Die Analyse der Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre schärft schließlich das Bewußtsein für das Zusammenspiel von Konvergenz und Differenz, die „im Blick auf die Genese ... als unterschiedliche Phasen innerhalb eines umfassenden ökumenischen Prozesses" (31) gesehen werden müssen.

Das Projekt einer „ökumenischen Hermeneutik", wie es von Thönissen vorgeschlagen wird, versteht sich „als kritische Reflexion auf die Bedingungen, Voraussetzungen und Folgerungen" (73) des Dialogs. Letzterer ist für ihn keine Selbstverständlichkeit, sondern verdankt sich der Umkehr und Erneuerung in den einzelnen Kirchen. Die historisch aufgerichteten Barrieren können dabei nicht einfach übergangen werden. Sie müssen ernstgenommen und hinsichtlich ihres Kontexts, aber auch ihrer Folgen für einen neuen Umgang miteinander analysiert werden. Ein Dialog braucht also praktikable Regeln wie beispielsweise die der „Hierarchie der Wahrheiten" oder der Gleichrangigkeit der Dialogpartner. Insofern sich die einzelnen Kirchen nicht einfach von ihrer Geschichte lösen können, stellt sich in diesem Zusammenhang auch die Frage nach einer Konzils- und Dogmenhermeneutik.

Dieser „Vorgang der Ausdifferenzierung von historischen und dogmatischen Sachverhalten" darf dabei nicht als vordergründige Uminterpretation, ja Manipulation von Texten abgetan werden, sondern will einen „verantwortlichen Umgang mit der eigenen Geschichte" (39) ermöglichen. Eine richtig verstandene hermeneutische Theologie weist im Gefolge Gerhard Ebelings „auf ihr Fundament im Wort Gottes" (68) selbst hin, sie macht die Tiefe und Breite der ökumenischen Fragestellung sichtbar. Thönissens eigener Ansatz zielt ebenfalls auf ein theologisches Programm, dessen Sinnspitze in der Spannung von „Dogma und Symbol" (40) in der Vergegenwärtigung der Botschaft des Evangeliums liegt.

Einzelne Phasen und Elemente des Dialogs werden in gesonderten Abschnitten ausführlicher dargestellt. Der Konzils- und der Dogmenhermeneutik wird ebenso ein Kapitel gewidmet wie der Hierarchie der Wahrheiten als „dynamischer (Interpretations-)Regel" (164). Das Denken in symbolischen Formen, dessen innere Logik jeweils eigens beachtet werden muß, macht auf die Differenz zwischen „intendierter Sache und der sie zur Aussage bringenden Sprache" (168), oder anders gesagt zwischen „Grund und Gehalt des Glaubens und seinen Vermittlungsgestalten" (206) aufmerksam. Vor diesem Hintergrund kann auch das „subsistit" als „ekklesiologische Öffnungsklausel" (104) verstanden werden, ohne damit den sakramentalen Charakter der Kirche aufzugeben oder die Einheit in das Reich der Ideen abzudrängen. Letztere bleibt aber trotz aller praktischen und theologischen Bemühungen eine Gabe. Darin liegt für Thönissen die zentrale „apriorische Voraussetzung" (204) eines jeden ökumenischen Einheitsverständnisses.

Mit seiner „Hermeneutik der Komplementarität" (239) gelingt es Thönissen zu zeigen, daß Einheit und Vielfalt theologisch gesehen auf derselben Ebene liegen. Die Rede von einem Paradigmenwechsel in der Ökumene von einem Konsens- hin zu einem Differenzmodell entbehrt demnach jeder Grundlage. Dabei muß allerdings beachtet werden, daß die Vielfalt der konkreten Ausdrucksformen erst durch die Einheit möglich wird, nicht umgekehrt. „Vielfalt durch Einheit, Einheit durch Vielfalt" (244) – so könnte der Ansatz in einer programmatischen Kurzformel zusammengefaßt werden. Die in diesem Band vereinten Studien sind also nicht nur ein Plädoyer für die ökumenischen Bemühungen, sondern versuchen, ein methodisches Rüstzeug für konkrete Fragestellungen zu bieten. *Paul Schroffner SJ*

Begegnung und Inspiration. 50 Jahre Ökumene in Österreich. Hg. vom Ökumenischen Rat der Kirchen in Österreich. Graz: Styria 2008. 288 S. Gb. 24,95.

Es ist eine Erfolgsgeschichte, die sich sehen lassen kann und in Europa ihresgleichen sucht: 14 verschiedene christliche Kirchen gehören dem Ökumenischen Rat der Kirchen in Österreich (ÖRKÖ) an, die in diesem Gremium trotz aller konfessionellen Unterschiede eine gemeinsame, auch Kontroversen überstehende Plattform gefunden haben, die den ökumenischen Gedanken nach außen zu vertreten und nach innen – im Gemeindeleben – zu vertiefen versucht. Und das seit einem halben Jahrhundert – Anlaß für diese Festschrift, in der „Fachleute und Zeitzeugen den einzigartigen Weg nachzeichnen, den die Ökumene in Österreich gegangen ist" (10), wie es im Vorwort heißt.

In elf Abschnitten werden von zahlreichen Autorinnen und Autoren diese Themen entfaltet: 1. Grundlagen, 2. Ökumene in den Bundesländern, 3. Zentrale Fragen des Dialogs, 4. Die gemeinsame Stimme in der Öffentlichkeit, 5. Herausforderung Europa, 6. Ein Kompaß für die Gesellschaft, 7. Die Begegnung mit Juden und Muslimen, 8. Die Stimme der Frauen, 9. Die Stimme der Jugend, 10. Bildungschancen, 11. Ausblick – abgeschlossen mit einem Anhang mit ausgewählter Literatur zu den einzelnen Beiträgen, einer Autorenliste, einer Literaturliste, den Satzungen des Rates, einer Liste der bisherigen Vorsitzenden sowie mit der Auflistung sämtlicher Ökumenischen Gottesdienste aus Anlaß der Gebetswoche für die Einheit der Christen, die der Ökumenische Rat seit 1959 organisiert hat.

Zehn Jahre nach der Gründung des Weltkirchenrates im August 1948 in Amsterdam hatten sich in Österreich am 12. Dezember 1958 zunächst vier Kirchen im ÖRKÖ zusammengetan: die Altkatholische Kirche, die Evangelische Kirche (Augsburger Bekenntnis), die Evangelische Kirche (Helvetisches Bekenntnis) und die Methodistenkirche. 1964 kamen vier orthodoxe Kirchen sowie die Armenisch-apostolische und die Anglikanische Kirche dazu. Der durch das Zweite Vatikanische Konzil ausgelöste „ökumenische Frühling" bewirkte eine Reihe von strukturellen Kontakten mit der römisch-katholischen Kirche, die während des Katholikentages 1983 mit dem Besuch von Papst Johannes Paul II. einen Höhepunkt erlebten. Aber erst ein 1993 erlassenes Direktorium des Päpstlichen Rates zur Förderung der Einheit der Christen räumte nationalen Bischofskonferenzen das Recht ein, Mitglied in regionalen ökumenischen Räten zu werden. Aus dem Beobachterstatus der römisch-katholischen Kirche wurde schließlich 1994 die Vollmitgliedschaft im ÖRKÖ.

Interessant sind die Bundesländerberichte, die – historisch bedingt – ganz unterschiedlich ausfallen, gibt es doch etwa in Vorarlberg nur drei Prozent evangelische Christen (wie natürlich fast überall eine katholische Dominanz festzustellen ist). Um aus der Fülle der durchwegs spannenden, ebenso kurzen wie informationsreichen Beiträge nur einige herauszugreifen: Die „Wiener Christologische Formel" von 1971 (D. W. Winkler, 107–110), die hauptsächlich unter den Auspizien der Stiftung PRO ORIENTE (vgl. J. Marte, 181–185) zustandegekommen ist, stellt eines der bedeutendsten ökumenischen Konsensdokumente des 20. Jahrhunderts überhaupt dar. „Konfessionsverbindende Ehen und Familien" (W. Hinker, 117–122) sind alltägliche Realität, mit der sensibel umgegangen wird – bis hin zu dem Phänomen „Illegale Ökumene" (P. Karner, 123–126). Die 1968 ins Leben gerufene „Ökumenische Morgenfeier" im Österreichischen Rundfunk (L. Wallner SJ, 128–136) gilt ebenso als „Erfolgsprodukt" wie andere Initiativen: etwa die ökumenische Begleitung des KSZE-Prozesses, das Engagement bei der Ersten Europäischen Ökumenischen Versammlung in

Basel (1989) und bei der zweiten derartigen Versammlung in Graz mit ihren 155 Hearings und 160 Workshops für über 10000 Teilnehmer, von denen über die Hälfte aus osteuropäischen Ländern anreisten (seltsamerweise ist im entsprechenden Beitrag nirgendwo das Veranstaltungsjahr 1997 erwähnt: 162–165).

Um das Sozialwort des ÖRKÖ (A. Riedlsperger SJ, 186–193) und viele andere Initiativen, Foren, Räte und „Tage" beneiden andere Länder das kleine Österreich, das in ökumenischer Hinsicht etliche Pionierleistungen erbracht hat. – Das vorliegende Buch legt Zeugnis ab von einer Vielfalt: Sie bereichert die christlichen Konfessionen, ohne einem konfessionellen Indifferentismus zu verfallen. Es ist schön, solche geistgeleitete Vielfalt mitzuverfolgen. *Andreas R. Batlogg SJ*

ZU DIESEM HEFT

Walter Kardinal Kasper, Präsident des Päpstlichen Rates zur Förderung der Einheit der Christen, befaßt sich mit den Gründen für die neue Aktualität des Themas Glaube und Vernunft. Dabei diskutiert er insbesondere jüngere Beiträge von Jürgen Habermas.

Im Sommer 2008 ist der 3. Armuts- und Reichtumsbericht der deutschen Bundesregierung erschienen. Karl-Heinz Grohall, Professor an der Fachhochschule Münster und Leiter der KMK-Fachkommission Sozialpädagogik/Sozialarbeit, setzt sich auf dessen Grundlage mit der Messung, Beschreibung und den Folgen von Armut in Deutschland auseinander.

Vor 450 Jahren kamen auf Bitte von Herzog Albrecht V. die ersten Jesuiten nach München. Peter Claus Hartmann, Professor für Allgemeine und Neuere Geschichte an der Johannes Gutenberg-Universität Mainz, würdigt anläßlich dieses Jubiläums ihren Beitrag zu Bildung und Kultur im frühneuzeitlichen „deutschen Rom".

Elisabeth Hurth, Sprachlehrerin und Publizistin, beleuchtet kritisch das Phänomen der medialen Selbstdarstellung in Castingshows des Fernsehens. Dahinter stehen für sie die Gesetze einer Mediengesellschaft, die Leistung von Menschen nur dann anerkennt, wenn sie öffentlich registriert wird.

Die Ausarbeitung einer künftigen EU-Verfassung steckt nach dem negativen Ausgang der Referenden in Frankreich, den Niederlanden und Irland in einer Krise. Christoph Böttigheimer, Professor für Fundamentaltheologie an der Katholischen Universität Eichstätt-Ingolstadt, fragt nach dem ökumenischen Beitrag des Christentums zur Weiterentwicklung der Europäischen Union.

Aktualität der Theologie der Befreiung

In Lateinamerika gibt es die sprichwörtliche Redensart: „Hay muertos que gozan de buena salud" – „Totgesagte leben länger". Zu diesen „Totgesagten" zählt die Theologie der Befreiung. Spätestens mit dem Fall der Berliner Mauer sahen ihre Gegner das Ende dieser nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil in Lateinamerika entstandenen neuen Theologie eingeläutet. Dabei wurde unterstellt, daß die marxistische Ideologie ein wesentlicher Bestandteil der Theologie der Befreiung sei. Doch Gustavo Gutiérrez OP, der zu Recht als ihr Vater gilt, bemerkte zu ihrem vielbeschworenen Tod ironisch, niemand habe ihn bis jetzt zur Beerdigung eingeladen, und als Vater dürfe er das wohl erwarten. Ernsthafter sagte er, daß ihm weniger die Zukunft der Theologie der Befreiung Sorge mache, sondern die Frage, wo die Armen im 21. Jahrhundert schlafen werden.

Damit ist auch gesagt, daß der Grund, der vor 40 Jahren zur Entstehung der Theologie der Befreiung führte, nach wie vor aktuell ist: der Skandal von Armut und Ungerechtigkeit, Marginalisierung und Ausschließung, der nicht nur die Situation Lateinamerikas, sondern der Welt insgesamt prägt. Die Globalisierung vermochte diesen Skandal nicht aus der Welt zu schaffen, sondern hat im Gegenteil die Kluft zwischen Arm und Reich noch vertieft. Die Folgen der weltweiten Finanz- und Wirtschaftskrise treffen die Armen am härtesten, wobei sie dafür am wenigsten Verantwortung tragen.

Die Entstehung der Theologie der Befreiung schreibt sich in den größeren Zusammenhang der Umsetzung des Zweiten Vatikanischen Konzils ein. Im August 1968 fand die Zweite Generalversammlung der lateinamerikanischen Bischöfe im kolumbianischen Medellín statt, wo es um eine kreative Rezeption des Konzils ging. Was für die katholische Kirche auf dem Konzil eine neue Öffnung gegenüber der Welt war, wurde für die Bischöfe in Medellín eine Öffnung gegenüber der Welt der Armen. Sie brachten die unmenschliche Situation der Armut und Unterdrückung der Mehrheit der Menschen auf dem Subkontinent mit dem Befreiungswillen Gottes in Verbindung. Aus dem Glauben und auf der Grundlage der Bibel zogen sie daraus die Konsequenz der Option für die Armen. Die Bischofsversammlung und die zu dieser Zeit entstehende Theologie der Befreiung befruchteten sich wechselseitig.

Damit war ein Konflikt mit den kirchlichen und politischen Kräften programmiert, die an einer Erhaltung des Status quo interessiert waren. Ein geläufiges Argumentationsmuster war, durch ein soziales und politisches Engagement entferne sich die Kirche von ihrer „eigentlichen" Aufgabe. Doch dies verrät nur, daß ein zentraler Fortschritt des Konzils und der jüngsten päpstlichen Sozialenzykliken noch

immer nicht verstanden und umgesetzt wurde. So liegt der gesamten Pastoralkonstitution „Gaudium et Spes" die differenzierte Einheit von Weltgeschichte und Heilsgeschichte zugrunde. Papst Paul VI. bekräftigte in seinem Apostolischen Schreiben „Evangelii Nuntiandi" (1975) den engen Zusammenhang zwischen Evangelisierung und menschlicher Entwicklung und Befreiung.

Der Konflikt um die Theologie der Befreiung ist im März 2007 mit der Lehrverurteilung des salvadorianischen Theologen Jon Sobrino durch die Glaubenskongregation neu aufgebrochen. Doch die vatikanische Maßregelung Sobrinos hat auch positive Folgen gezeitigt. So zeigt die Theologie der Befreiung auch im Raum der deutschsprachigen Theologie wieder deutliche Lebenszeichen. Mehr als 50 Theologen und Theologinnen diskutierten im Oktober 2008 auf Einladung der Steyler Missionare und der Wiener Katholisch-Theologischen Fakultät über die Aktualität der Theologie der Befreiung. Der Wiener Moraltheologe Günter Prüller-Jagenteufel betonte, Theologie komme auch in Europa nicht umhin, sich den ökonomischen und politischen Herausforderungen der Zeit zu stellen. Eine Folgetagung ist für März 2010 geplant. Seit 2007 gibt es die „Plattform Theologie der Befreiung", die der Vernetzung im deutschen Sprachraum dient (www.befreiungstheologie.net.tc). Im Brückenschlag zwischen Europa und Lateinamerika fand im August 2009 eine befreiungstheologische Sommerschule für Theologiestudierende aus dem deutschsprachigen Raum in El Salvador statt.

Für Jon Sobrino geht es in der Theologie der Befreiung letztlich um nichts anderes, als die Armen ins Zentrum der theologischen Reflexion zu stellen und so weit als möglich ihre Perspektive einzunehmen. Von den Armen aus erkenne man die Realität und verstehe man die Offenbarung besser. Die Begründung dafür ist christologisch: Gott hat sich in seinem Sohn radikal auf diese Welt und ihre Geschichte eingelassen, und er hat dies unter dem Vorzeichen der Option für die Armen getan. Wenn die Option für die Armen so von Gott kommt, dann ist sie höchste dogmatische Verpflichtung. Das hat Papst Benedikt XVI. in überraschender Weise in seiner Ansprache an die Delegierten der 35. Generalkongregation des Jesuitenordens am 21. Februar 2008 bestätigt: „Zugleich ermutige ich euch, eure Sendung unter den Armen und für die Armen fortzusetzen und zu erneuern. Leider mangelt es nicht an neuen Ursachen für die Armut und Marginalisierung in einer Welt, die gekennzeichnet ist durch schwere ökonomische Ungleichgewichte, von Globalisierungsprozessen, die mehr vom Egoismus als von der Solidarität gesteuert sind ... Wie ich den lateinamerikanischen Bischöfen, die am Heiligtum von Aparecida versammelt waren, gegenüber betont habe, ‚ist die bevorzugte Option für die Armen im christologischen Glauben an jenen Gott implizit enthalten, der für uns arm geworden ist, um uns durch seine Armut reich zu machen' (2 Kor 8,9). Es ist deswegen nur natürlich, daß der, der Gefährte Jesu sein will, auch wirklich dessen Liebe zu den Armen teilt. Für uns ist die Entscheidung für die Armen keine ideologische, sondern sie kommt aus dem Evangelium." *Martin Maier SJ*

Karl Kardinal Lehmann

Kriterien des interreligiösen Dialogs

Für den Abschluß der Stiftungsprofessur mit dem Thema „Weltreligionen – Verstehen, Verständigung, Verantwortung" habe ich einen Vortrag mit dem Titel „Notwendigkeit, Risiken und Kriterien für den interreligiösen Dialog heute und in Zukunft" angekündigt[1]. Nachdem in den beiden ersten Einführungsvorträgen der Sinn und die Problematik einer „Rückkehr der Religion(?)" als einer Signatur unserer Zeit, zusammen mit einem Blick auf den neuzeitlichen Säkularisierungsvorgang, bedacht wurden, skizzierten sieben Kurzporträts ausgewählte Weltreligionen: Buddhismus, Judentum, Christentum, Islam, Hinduismus, Religion im alten und neuen China und schließlich die Bahai-Religion. Nach alldem habe ich nun eine doppelte Absicht, nämlich zusammenschauend „Religion, Politik und Gewalt in der heutigen Welt" zu betrachten und abschließend auf den interreligiösen Dialog zu blicken.

Nun will und kann ich damit nicht die Erwartung erfüllen, am Ende der Vorlesungsreihe, zu der auch die wichtigen Kolloquien gehörten, werde eine inhaltliche Synthese stehen, die alles zusammenfaßt. Dies ist aus vielen Gründen nicht möglich. In all den Vorlesungen habe ich selbst aus den Vorträgen und den Kolloquien viel gelernt. Dies fließt in meine Ausführungen zum Abschluß ein und hat mein eigenes Suchen und Denken zum interreligiösen Dialog erweitert und vertieft, auf jeden Fall auch verändert. Eine nochmals den Texten der Vorlesungen entnommene und darin vertretene Hermeneutik des interreligiösen Dialogs – es sind ja immer wieder einige Bemerkungen dazu gemacht worden – bleibt freilich eine künftige Aufgabe.

I. Zum Verständnis von Religionen und Religion

Zuerst müssen wir versuchen, die wesentlichen Grundbegriffe zu klären, die im Begriff des interreligiösen Dialogs verwendet werden. Dabei wird man leicht erkennen, daß die Probleme bereits beim Verständnis dieser Grundbegriffe beginnen[2].

Der Begriff Religion kann vielfach irritieren. Er kann leicht vortäuschen, man könne die oft verwirrende und widersprüchliche Vielfalt der Religionen gleichsam in einer Definition ausreichend zusammenfassen. Davor sind wir bis zu einem gewissen Grad gefeit, weil die Vorlesungen nicht nur die Verschiedenheit der Weltreligionen selbst, sondern eben auch die Spannung zwischen Einheit und Vielfalt in den einzelnen Weltreligionen erkennen ließen. Dies war nicht zuletzt ein grundlegender Ertrag der Vorlesungen, der sich nicht selten bereits in den Titeln spiegelt.

In der Eröffnungsvorlesung habe ich auch mehrfach betont, daß der Singular „Religion" in mancher Hinsicht eine eigene neuzeitliche Prägung darstellt. Ursprünglich bezog sich der Begriff Religion stärker auf den konkreten Vollzug religiöser Überzeugungen, auf eine bestimmte Praxis und auch auf die Sorge um die Bewahrung des überkommenen Glaubens. Der Religionsbegriff wurde in der Neuzeit jedoch durch viele Transformationen hindurch erheblich ausgeweitet. Dabei gewann er zwar an Weite, wurde aber auch immer abstrakter und universaler. Dies hatte zur Konsequenz, daß der Begriff der Religion mit sehr unterschiedlichen Inhalten aufgefüllt werden konnte, so daß man auch zum Beispiel Aberglauben und Satanskulte dazurechnete. Dadurch wurde er aber zugleich immer unfaßlicher und weniger brauchbar für die Beschreibung der gelebten Religion.

In gewisser Weise ist dieser Prozeß freilich unvermeidlich, wenn man überhaupt Wert legt auf eine minimale Erfassung der Einheit religiöser Überzeugungen mitten in der Vielfalt der religiösen Vollzüge. Wir haben ähnliche Prozesse ebenso feststellen können im neuzeitlichen Verständnis des Begriffs „Monotheismus"[3]. Auch andere Wissenschaften haben mit dieser Transformation konkreter Vielfalt zur Einheit zu tun, zum Beispiel auf dem Weg der einzelnen errungenen Freiheitsrechte zur Freiheit als einem Grundbegriff des modernen Staatswesens, aber auch theologisch im Blick auf die Wandlung von vielen einzelnen „Offenbarungsgeschichten" zu Offenbarung im Singular. Eine methodische Folgerung daraus scheint mir darin zu bestehen, daß man in diesem Prozeß nicht nur immer mehr auf den abstrakten Grundbegriff hin tendiert, sondern daß man diesen auch gleichsam nach rückwärts wieder mit der konkreten Vielfalt der Weltreligionen und der religiösen Überzeugungen konfrontiert. Dieser Fortschritt in der Abstraktion und die dazugehörige Rückwendung zu den konkreten Phänomenen sind jedoch noch in ihrem inneren Zusammenhang zu wenig bedacht.

Wenn wir dennoch versuchen, einen Allgemeinbegriff von Religion zu formulieren, wollen wir uns die bisher gemachten Erfahrungen bei einem Definitionsversuch nicht entgehen lassen. Bereits im Jahr 1912 hat James Henry Leuba über 40 Definitionen zusammengetragen[4]. Heute wären es noch viel mehr. Der Vorschlag, auf den Religionsbegriff ganz zu verzichten, hat schon aus wissenschaftsorganisatorischen Gründen keine Akzeptanz erhalten. Eine Folge dieser Einsichten war der Versuch, die inhaltliche Bestimmung möglichst umfassend zu formulieren und etwa in der Orientierung ein Grundelement zu sehen[5]. Mit einem gewissen Recht hat man dagegengehalten, hier kämen die affektiven und voluntativen Aspekte in Religionen zu kurz. Gewiß ist das Moment der Orientierung zur Bestimmung von Religion in dem Sinn festzuhalten, daß sie zur Führung des eigenen Lebens, besonders in den Widersprüchen und in den Schicksalsschlägen der menschlichen Existenz, zur Bewältigung dieser Situationen beitragen will, und zwar in allen Dimensionen des Menschen (Geist, Seele, Leib). Manche Religionen begnügen sich mit dieser Orientierung im Wirrwarr der konkreten Lebenserfahrungen, besonders wenn es an die Grenzen menschlicher Bewältigung allein geht.

Die Herausforderung wird aber stärker, wenn besonders beim Scheitern alltäglicher Orientierungen eine solche Bewältigung prekärer Situationen ausbleibt. In recht verschiedener Weise sucht der Mensch gerade in diesen Grenzsituationen eine Antwort, die ihm „von außen" hilft. Religion soll einen Sinn gewähren, wo sonst nur noch Elend, Chaos und Verzweiflung herrschen würden. Bewältigung von Angst spielt hier stets eine Rolle. Die Instanz, die hier hilfreich sein kann und soll, gerät manchmal in die Nähe von Magie, die Macht gewinnen will über die widrigen Umstände[6]. Sie wird in einigen Religionen aber auch bezeichnet als das „Absolute", das „Heilige", das „Göttliche" oder eben auch mit dem freilich noch vieldeutigen Wort „Gott". Das Wort Transzendenz, das unter Umständen in Stufen über das empirisch Erfahrbare hinausreicht, beschreibt diesen Prozeß[7]. Eine eigene Frage richtet sich auf das Problem der „Personalität" Gottes und wie weit dieser Begriff gerade bei der Beschreibung fernöstlicher Religionen gebraucht werden kann.

Wir haben schon gesehen, daß der Allgemeinbegriff „Religion" sich leicht vom täglichen Vollzug, vor allem auch im Alltag, löst. Deshalb muß man für einen zureichenden Begriff von Religion die Rituale und die Mythen einbeziehen[8]. Gerade in ihnen zeigt sich einerseits, daß die Religion vor allem über die Symbole zur Primärwelt des Menschen gehört (Himmel, Sonne, Mond, Ahnen usw.), daß sich anderseits aber darin zugleich etwas zeigt, was sich nicht in diesen begrenzten vergänglichen Gestalten erschöpft. Mircea Eliade hat dafür den Leitbegriff der Hierophanie eingeführt: Das Unendliche, Ewige und Göttliche bekundet sich und zeigt sich im Umkreis von Natur, Geschichte und Kultur[9]. Dafür gibt es auch in der religionswissenschaftlichen Erhellung des Phänomens die Begriffe der Epiphanie oder der Erleuchtung. Schließlich entsteht an dieser Stelle das Wortfeld der Offenbarung. Dabei gibt es zugleich eine Einheit und eine Differenz: In dem Begegnenden erscheint das Heilige, wobei bei aller Differenz beides zur Erfahrung kommt. Nichts anderes sagt der Begriff Symbol: „Zusammenfall ins Eine der Erfahrung oder des Zuspruchs, in dem doch die Differenz gewahrt bleibt zwischen dem Zeichen und dem, was sich in ihm zeigt."[10]

In diesem Zusammenhang wird evident, daß es in diesen Phänomenen, Symbolen, Ritualen und Mythen bei aller Variabilität eine Konstanz gibt, so daß wir einerseits von einer eigenen Dimension des Religiösen als auch anderseits von einer Religionsgeschichte reden können.

II. Verstehen im Bereich der Religionen

Dieser Befund ist nicht leicht zu interpretieren und auszuwerten. Deshalb ist es auch nicht verwunderlich, daß es viele Reaktionen auf dieses Phänomen gibt. Diese große Variabilität selbst kann zu einer doppelten Verhaltensweise führen. Man schließt sich ganz in die eigene Identität ein und interessiert sich sehr wenig für das

Verhältnis zu anderen Religionen. Wenn es überhaupt eine Relation gibt, so ist es meist strikte Abgrenzung im Sinn einer Verwerfung oder pure Gleichgültigkeit. Damit verbindet sich leicht die Gefahr eines selbstgenügsamen Fundamentalismus und möglicherweise auch eines Fanatismus. Das Ergebnis ist oft ein sehr militantes Verhältnis zu anderen Religionen. Es kann aber auch sein, daß man auf der anderen Seite die Vielfalt so interpretiert, daß die weit auseinanderliegende Pluralität der Religionen als Brechung erscheint, die die verschiedenen gesellschaftlichen, historischen und kulturellen Bedingtheiten jeder Religion spiegelt. Deswegen erscheint die Vielfalt oft relativ gleich-gültig im Sinn einer Indifferenz, die nicht mehr näher beachtet wird. Eine solche Mentalität kann gewiß viele Arten des Verhaltens ausbilden, angefangen von einer grundlegenden Interesselosigkeit für andere Religionen bis zu einer liberalen Toleranz allen religiösen Ausdrucksformen gegenüber. Je differenzierter das Gesamtspektrum von Religion und Religiosität erfaßt wird, desto mehr droht die Gefahr solcher grundsätzlicher Haltungen.

Eine angemessene Verhältnisbestimmung hat es heute immer schwerer. Dies hängt einerseits mit einer großen Verbreitung von Erkenntnissen über die verschiedenen Religionen zusammen, auch wenn diese in hohem Maß fragmentarisch ausgewählt und vulgarisiert wahrgenommen werden. Die Mobilität unserer Welt führt dazu, daß man das Andere und Fremde unwillkürlich wahrnehmen muß, weil es uns ziemlich nah auf den Leib rückt. Man kann heute fremden Religionen weniger ausweichen. Dies steigert sich noch, wenn man auf die Globalisierung blickt. Es gibt Forscher, wie Hans G. Kippenberg[11], die der Überzeugung sind, daß die Globalisierung eine neue, letztlich unfriedliche Epoche der Religionsgeschichte eröffnet. Dahinter steht die mehr oder minder begründete Auffassung, daß Religionen Konflikte erzeugen und intolerant sind. Ohnehin wird schon lange eine wechselseitige Abhängigkeit von Monotheismus und Intoleranz behauptet. Freilich gibt es auch Gegenargumente, denn – so wird erklärt – keine der Weltreligionen könne sich grundlegend Aufrufe zur Gewalt erlauben. Gewaltlosigkeit sei ohnehin eine Grundkomponente aller Religionen[12]. Jan Assmann hat in mehreren Veröffentlichungen einen besonderen Zusammenhang des biblischen, exklusiven Monotheismus, der allen anderen Göttern die Existenz bestritt, und der Gewalt aufzuzeigen versucht[13]. Dieses Thema steht heute im Zentrum der Auseinandersetzung über die Religionen[14].

Diese Interpretationsmöglichkeiten und die daraus folgenden Verhaltensformen sollte man im Hintergrund behalten, wenn man heute über den „interreligiösen Dialog" oder den Dialog der Religionen handelt. In der Tat darf man die Schwierigkeiten nicht unterschätzen, die dem Verstehen des Fremden und Anderen entgegenstehen. Diese reichen von der Unfähigkeit zu verstehen bis hin zur Aneignung des Anderen. Dabei befürchtet man, daß das Verstehen dem Anderen seine Andersheit nehmen kann und daher auch eine Art von Vereinnahmung bedeutet. Es entsteht dabei die Frage, ob das Verstehen das Fremde so sehr in den eigenen Horizont ein-

bezieht und übersetzt, daß ihm die spezifische Eigenheit und damit auch Herausforderung genommen wird[15]. In der Tat setzt, wie die Auseinandersetzung um Migration, Integration und den Kampf der Kulturen zeigt, jedes Verstehen eine gewisse Anerkennung des Fremden in seiner Andersheit voraus. Ohne eine Kraft der empathischen Annäherung und eines sensiblen Verstehenwollens gibt es nach alter Überzeugung keine Erkenntnis. Gerade im Verständnis personaler und religiöser Phänomene bedarf es eines Minimums an Sympathie, ja sogar Zuneigung, um wirklich von innen her die eigene, einem anderen gehörige Wahrheit verstehend zu erschließen. Dies verlangt eine regelrechte Kunst des Verstehens, indem man das Fremde eindringend-eindringlich belagert und es zugleich, wenn es verstanden wird, als eine Gabe begreift. Nur dann ist eine angemessene Begegnung, aber auch eine differenzierte Auseinandersetzung möglich[16].

Von daher ist es – jedenfalls für einen interreligiösen Dialog – grundlegend wichtig, in diesem Sinn verstehen zu wollen. Dies schließt die Weigerung aus, sich überhaupt auf das Andere und Fremde einzulassen und sich selbstgenügsam in sich zu verschließen. Es setzt voraus, daß man sich gerade in der Begegnung mit einer fremden Religion einem Wagnis aussetzt, nämlich entweder das Eigene des Anderen zu verkennen, also mehr oder weniger mißzuverstehen, oder das Andere sich ganz anzugleichen und dadurch vielleicht zu manipulieren. Es kann aber auch die Gefahr drohen, daß man in einer fragwürdigen Begeisterung, in einem trunkenen Enthusiasmus oder einer ungeklärten Faszination vom Fremden regelrecht aufgesogen wird. Wahres Verstehen ist also viel schwieriger.

Aus den angegebenen Gründen können wir gar nicht darauf verzichten, heute fremde Religionen zu verstehen, die uns in vieler Hinsicht nahegekommen sind. Ohne Verstehen droht nicht nur Unverständnis, sondern auch Intoleranz. Es ist in hohem Maß eine Aufgabe und eine große Hilfe, wenn heute die Religionswissenschaft mit ihren sehr verzweigten Disziplinen dabei Unterstützung und Hilfe leistet. Freilich sind diese nicht, wie oft angenommen wird, wegen ihrer Wissenschaftlichkeit und ihres Absehens von einer Zustimmung zu religiösen Gehalten von vornherein immun: Sie sind nicht minder der Ideologieanfälligkeit ausgeliefert. So hat zum Beispiel Carsten Colpe auf die Probleme des Vergleichens hingewiesen[17]. Bei der Fremdheit und dem Eigencharakter religiöser Phänomene, deren Aufweis keine immunisierende Schutzmaßnahme sein darf, ist es durchaus naheliegend, daß man diffizile Vollzüge zum Beispiel rasch als Aberglauben, Magie und ähnliches identifizieren zu können glaubt. Wir sind gegenüber diesen Phänomenen im Verstehen viel vorsichtiger geworden. Aber es herrscht immer noch trotz aller Wissenschaftlichkeit da und dort die Tendenz zu einem „Reduktionismus" vor, daß nämlich dieses und jenes Phänomen nichts anderes sei als... Besonders wenn es um den Ursprung und die „Evolution" von Religionen geht, aber auch um sensible Phänomene, wie zum Beispiel Opferrituale, liegen solche Versuchungen nahe[18]. Aber gerade auch angesichts dieser Gefährdungen ist es unerläßlich, zum Verstehen

fremder Religionen und auch der eigenen Glaubensüberzeugungen die Religionswissenschaft zu Hilfe zu nehmen.

Dabei soll jetzt schon darauf aufmerksam gemacht werden, daß das Verstehen nicht nur in einem streng wissenschaftlichen Horizont realisierbar ist, sondern daß es zum Beispiel auch einer künstlerischen Vermittlung möglich ist, religiöse Gehalte zu erschließen in Wort, Ton, Musik, Bild und Tanz.

III. Von den Anforderungen eines interreligiösen Dialogs

Vor diesem Hintergrund ist es notwendig, genauer auf den Sinn, die Funktion und die Struktur eines Dialogs der Religionen einzugehen. Gewöhnlich fassen wir einen Dialog, der diesen Namen verdient, zu harmlos auf[19].

Ein Dialog ist ja nicht einfach eine Unterhaltung und auch nicht irgendein Gespräch. Es gibt viele Gesprächsformen: Ein freundschaftliches Gespräch, eine sachliche Besprechung, eine wissenschaftliche Diskussion, eine Prüfung oder ein gesellschaftlicher Konsensbildungsprozeß sind jeweils etwas anderes. Man darf das Gespräch nicht monopolartig nur von einem Modell her deuten. Auch sollte man das Wort Dialog, das in den letzten Jahrzehnten über Gebühr gebraucht wurde, nicht vom inflationären Mißbrauch her bestimmen. Dialog ist niemals eine harmlose Form eines allgemeinen Sich-Öffnens auf Welt und Gesellschaft hin oder gar eine Spielart unreflektierter Anpassung. Dialog ist kein Geschwätz.

Dialog ist im Unterschied zum „Gespräch" auf das gemeinsame Finden und Anerkennen von Wahrheit ausgerichtet. Ein Dialog ist entschieden zielgerichtet und auf einen herzustellenden Konsens bezogen. Er strebt nach einer Einigung, die einem zuvor bestehenden Mißverständnis oder auch einem Streit wenigstens ein vorläufiges Ende setzt. Er sucht eine Einigung in einer strittigen Sache, wobei es nicht zuletzt um die solide Haltbarkeit des erreichten Konsenses geht, damit der Streit nicht bei nächster Gelegenheit wieder ausbricht. Dabei muß es nicht immer ein Konsens in allen Dimensionen und Teilbereichen eines Problems oder einer Sache sein. Es gibt auch Stufen der Konsensbildung, also zum Beispiel einen Teilkonsens. Andere Formen des Gesprächs haben eine lockere Führung, sind direkt auf die Sache bezogen, wobei die angestrebte Einigung sich in vielfacher Weise vollzieht[20]. Wenn ein Dialog stärker durch die Argumentation als Form der Kommunikation gekennzeichnet ist, wird er im heutigen Denken eher als „Diskurs" bezeichnet. Ein Diskurs versucht über die Berechtigung eines problematisierten Geltungsanspruchs eine Entscheidung herbeizuführen. Er setzt voraus, daß ein Wahrheitsanspruch in Frage gestellt ist und daß eine gemeinsame, wirklich kooperative Wahrheitssuche in einer zwanglosen und uneingeschränkten Kommunikation der Verständigung dient. In einem solchen gemeinsamen Dialog muß jeder Teilhaber gleiche Chancen haben.

Selbstverständlich bezieht sich der Dialog nicht nur auf Behauptungen oder Aussagen allein, schon gar nicht nur in theoretischer Gestalt. Es gibt auch einen „praktischen Diskurs", der zum Beispiel die Richtigkeit von Handlungsnormen aufweisen soll. Dialog besagt in einer vielleicht weniger scharfsinnigen, aber doch faßbaren Bedeutung, daß es um einen offenen Stil des Umgangs miteinander geht, der angstfrei ist und allen Beteiligten die Chance bietet, als Subjekt in einer Gemeinschaft zu Wort zu kommen und sich in ihr einzubringen. Die Partizipation aller Glieder einer Gemeinschaft schließt selbstverständlich eine besondere Verantwortung und Leitungsvollmacht nicht aus. Im Dialog können bei aller Ebenbürtigkeit der Partner gewiß auch unterschiedliche Rollen wahrgenommen werden.

Dem Dialog eignet im Unterschied zu dem strengeren Diskurs das Merkmal der Offenheit und Gesprächsbereitschaft in allen Lebensäußerungen. In einer Gesellschaft oder einer Gemeinschaft, die heute in der Regel eine hohe Pluralisierung und Individualisierung aufweist, ist der Dialog eine hervorragende und fruchtbare Methode, wie mit einer sehr konkreten Vielfalt und den unvermeidlichen Pluralitäten redlich umgegangen werden kann. Der Dialog muß schließlich an den Willen zur Findung von Wahrheit gebunden bleiben. Es gibt zweifellos einen „substanzlosen" Dialog, einen der letztlich auf Wahrheitsgewinn verzichtet. Weil dies aber in den letzten Jahrzehnten oft nicht genügend Beachtung gefunden hat, ist der Begriff „Dialog", besonders wenn er inflationär gebraucht wird, oft so verkommen, daß man ihn als Form der Wahrheitsfindung grundlegend verteidigen muß. Hier gilt aber der alte Grundsatz: „Abusus non tollit usum" (Mißbrauch hebt den rechten Gebrauch nicht auf).

Ein solcher Dialog hat viele Feinde. Ihre Zahl wächst, wenn es um verschiedene werthaltige Stellungnahmen, besonders also weltanschaulicher, philosophischer, religiöser und theologischer Art, geht. Hier droht zunächst die Gefahr, daß Dialog im Namen von Toleranz zunächst nichts anderes meint als eine beliebige Freiheit der Äußerung. Dabei wird der Anschein erweckt, ein solcher Dialog sei besonders tolerant, wenn er auf Seiten der Partner möglichst wenig Verbindlichkeit voraussetzt und schlechthin alles zugelassen wird. Dabei erscheint heute bereits der Standort eines Partners, der nicht verborgen bleibt, sondern zur Sprache kommt, als Verletzung der Dialogbereitschaft. Gewiß gibt es hier bei der Standortgebundenheit der Teilnehmer die Gefahr einer Unduldsamkeit, von Vorurteilen, ja von Borniertheit. Aber das Vorliegen und Darlegen von Verstehensvoraussetzungen ist nicht einfach „Dogmatismus"[21]. Ich habe in letzter Zeit den Eindruck gewonnen, daß man heute die Religionsfreiheit, auch im verfassungsmäßigen Sinn, oft nur – und zwar gerade im Bereich des interreligiösen Dialogs und der Rede darüber – als negative Religionsfreiheit versteht. Dies ist aber nur die eine Hälfte verfassungsmäßig garantierter Religionsfreiheit. Zu ihr gehört die positive Religionsfreiheit, die der Existenz und dem Wirken von Religion, ohne in den inneren Bereich einzugreifen, Raum gewährt und eine Anerkennung der jeweiligen religiösen Überzeugungen er-

fordert, ja auch Respekt nötig macht[22]. Hier hat sich in vielen Bereichen des öffentlichen Denkens ein Verständnis von Toleranz eingeschlichen, das im Grund im Blick auf verbindliche Gehalte beliebig und „substanzlos" ist. Der Dialog darf nicht durch Machtansprüche gleich welcher Art verzerrt werden. Es gibt dabei auch eine Intoleranz, die sich als Liberalität gibt[23].

Ein Mißverständnis des Dialogs wäre es auch, einen Dialog nur dann als möglich zu sehen, wenn man bloß eine abstrakte Gemeinsamkeit einiger religiöser Elemente zuläßt. Alles, was partikulär, konkret und spezifisch ist, wird dann zugunsten dieser abstrakten Gemeinsamkeit ausgeklammert oder beiseite geschoben. Damit verliert aber Religion, wie früher schon gezeigt worden ist, an Konturen, wird blaß und letztlich unverbindlich. Hier findet sich eine tiefe Gefährdung des modernen Religionsbegriffs. Dies wird noch dadurch erhöht, daß eine bestimmte Religion reduziert wird auf das kognitive Orientierungssystem, theoretische Aussagen und „Lehre", wobei die affektiven Elemente, die ethisch-willentlichen Aspekte sowie die Handlungsimpulse nicht genügend beachtet werden. Eine solche Verkürzung des Phänomens Religion innerhalb der Forderung nach einem interreligiösen Dialog wird meines Erachtens zu wenig gesehen. Die Unverbindlichkeit einer oft blassen und abstrakten Religion verkürzt jedoch das Phänomen.

Dies muß noch aus einem anderen Grund bedacht werden. Das Phänomen der Religion ist von manchen Religionswissenschaftlern so verstanden worden, daß es reduziert wurde auf eine „subjektive existentielle Entscheidung zur Bejahung und Ergreifung eines transzendenten, übervernünftigen, alle bisherigen Ideenassoziationen zerbrechenden Paradoxes ... Eine exemplarische Einsicht in Begriff und Wesen der Religion kann nur eine existentielle und d.h. leidenschaftlich-subjektiv engagierte Stellungnahme zur Transzendenz sein."[24] Eine solche ganzheitliche, vor allem aber auch personale, existentielle und willentliche Entscheidungsdimension gehört zum Verständnis von Religion. Sie macht gewiß jeden Begriff eines Dialogs der Religionen komplexer und im konkreten Verstehens- und Verständigungsversuch schwieriger. Dies unterscheidet wohl diesen Dialog von einem „normalen" Dialogverständnis in den Wissenschaften. Darum haftet aber auch – von einer überwiegend theoretischen Konzeption her gesehen – der konkreten Religion gern der Aspekt des Irrationalen an, besonders wenn zur Beschreibung das Wort und das Bedeutungsfeld des „Gefühls" verwendet wird, wie es besonders seit Friedrich Schleiermacher, Rudolf Otto und anderen praktiziert wurde. Am wahren interreligiösen Dialog sind in der Regel ja Teilnehmer und Anhänger konkreter Religionen beteiligt. Er wird nicht einfach „von außen" veranstaltet, sei es vom Staat, von den Kulturschaffenden oder den Medien oder aber den Wissenschaften her. Im interreligiösen Dialog müssen die Religionen selbst bei aller hilfreichen Begleitung durch andere zueinander finden. Dabei kann es um einen bilateralen oder einen multilateralen Dialog gehen.

IV. Eine neue Kategorie im Verständigungsprozeß

Das Gesagte soll von den Grundworten Verstehen, Verständigung, Verantwortung aus verdeutlicht werden. Unser Wort *Verstehen* kommt wahrscheinlich seiner ursprünglichen Bedeutung nach von der Erfahrung her, daß wir vor einer Sache „stehen" und sie besser wahrnehmen, schließlich sie auch besser ver-stehen, wenn wir sie zum Beispiel vor Gericht vertreten. Das Verstehen braucht also immer ein gewisses Innehalten und Nach-denken. Dies tun wir schon als Menschen. Aber es ist uns besonders aufgegeben, wenn wir vor Fremdem und Anderem stehen. Wir haben außerdem gesehen, wie notwendig im Zeitalter der Globalisierung ein besseres Kennenlernen anderer Kulturen und Religionen ist. Es ist schon ein Stück Friedfertigkeit, wenn wir uns Einsicht verschaffen in das, was uns wenig oder gar nicht vertraut ist. Wir machen außerdem beim Verstehen des Fremden und Anderen die Erfahrung, daß wir wie in einem Spiegel uns dann auch selbst besser verstehen. Darum verlangt gerade das Verstehen von anderen Religionen eine verbesserte Auskunftsfähigkeit im Blick auf die eigenen religiösen Überzeugungen, und zwar ohne jeden Gedanken daran, daß der interreligiöse Dialog unmittelbar zur Missionierung eingesetzt werden sollte.

Wir haben auch gesehen, daß dieses Verstehen Risiken in sich birgt. Auf der einen Seite können Unterschiede geringer eingeschätzt oder gar übergangen werden. Es entsteht ein falscher Schein von Gemeinsamkeit, der – wird er entlarvt – zu großen Enttäuschungen führt. Manchmal hingegen werden eine Gemeinsamkeit oder eine radikale Differenz hervorgehoben, weil man aus ideologischem Interesse bestimmte Ziele erreichen möchte. Echtes Verstehen muß aber diese Wagnisse nüchtern sehen, in Kauf nehmen und sich dennoch gegen sie schützen. Insofern gibt es ein „Lob der Differenz", wenn man die Auffassungsunterschiede wirklich aushält, ohne sie gleich negativ zu beurteilen.

An dieser Stelle müssen wir vom Verhältnis des Verstehens zur *Verständigung* handeln. Verständigung gibt es in einer doppelten Bedeutung. Im weiteren Sinn bezeichnet Verständigung so viel wie verschiedene Prozesse der Mitteilung, der Benachrichtigung und des Austauschs von Informationen. Ganz wichtig dafür ist die Sprache. Im Unterschied zu diesem weiten Begriffssinn von Verständigung, der ähnlich ist wie unser Wort Kommunikation, bezeichnen wir mit dem Begriff Verständigung die Vorgänge, um Einverständnis, Konsens und Übereinstimmung zu erzielen. Ausgebliebenes oder gestörtes Einverständnis soll hergestellt werden. Hans-Georg Gadamer hat diese zentrale Stellung so umschrieben:

> „Das Grundmodell der Verständigung ist der Dialog, das Gespräch ... Dialogische Verständigung ist im Prinzip unmöglich, wenn einer der Partner des Dialogs sich nicht wirklich für das Gespräch freiläßt." [25]

Wir wollen jetzt nicht über den Auslegungsstreit in der Hermeneutik-Diskussion handeln, wie er zum Beispiel zwischen Karl-Otto Apel, Jürgen Habermas und Alb-

recht Wellmer stattgefunden hat. Jedenfalls hat das Ziel einer Verständigung einen stark empathischen, emotiven und bis zu einem gewissen Grad auch ethischen Anstrich, denn wenn das Einverständnis in der Sache das Ziel aller Verständigung ist, dann drängt alle Verständigung zu einem Konsens. Wir haben aber, besonders im ökumenischen Gespräch unter den christlichen Kirchen, gelernt, daß eine solche Verständigung noch viele Schritte zuläßt. Daraus kann man für den interreligiösen Dialog lernen. Es gibt zum Beispiel ein Minimum an Einvernehmen, es gibt Teilkonsense oder auch als Maximum einen Totalkonsens. Vielleicht ist aber auch noch gar keine geglückte Übereinstimmung erreichbar. Dann gibt es in unterschiedlicher Weise Konvergenzen oder Divergenzen, die sich einem Konsens nähern oder davon wegführen. Dies muß selbstverständlich auch im interreligiösen Dialog beachtet werden. Der erreichte Status muß dann zuverlässig festgehalten werden für weitere Versuche der Verständigung. Wenn man hier nicht sorgfältig die operativen Schritte und deren Erreichbarkeit reflektiert, kommt man sehr leicht zu Übererwartungen, gerade im interreligiösen Dialog. Man steuert leicht auf einen erwarteten, erhöhten Konsens zu, auch wenn man ihn noch nicht erreicht hat. Illusionen darüber sind aber gefährlich.

Dies gibt Anlaß zu einem weiteren Nachdenken. Es wäre ein Irrweg, wenn man den Dialog der Religionen nur auf Fragen theoretisch-theologischer Art begrenzen würde. Religiöse Überzeugungen sind im Blick auf den Menschen ganzheitlich und enthalten auch personale, ethische, affektive und willentliche Momente. Wenn man dies im Dialog nicht genügend beachtet, dann kommt man leicht zu einem abstrakten oder gar papierenen Konsens.

So ergibt sich die Frage, ob man nicht selten von einem interreligiösen Dialog zu viel verlangt und zu viel erwartet. Das Modell eines theoretischen Konsenses ist jedenfalls allein nicht angemessen, so sehr das geistige Element Gewicht behält. Der Dialog hat im Blick auf die Religion auch dann einen Sinn, wenn man zunächst „nur" Verschiedenheiten zwischen Religionen aufdeckt. Der Dialog scheitert oft, wenn man eine argumentative Widerlegung des Gegenübers oder das Erreichen einer gemeinsamen Begründungsebene anzielt. Hier hat der interreligiöse Dialog eine eigene Struktur. Das schlagende Argument hat seine Grenzen und kann zerstörerisch wirken. Weiter bedarf es einer anderen Erfassung des „Gegenstandes" der Begegnung im interreligiösen Dialog. Es geht dabei ja nicht nur um ein abstraktes Vergleichen von Positionen. Für den interreligiösen Dialog kann selbst das Scheitern von Konsensbemühungen produktiv und fruchtbar werden.

Ich möchte dafür den Begriff des religiösen Zeugnisses vorschlagen und eine Anregung von Felix Körner SJ aufgreifen und verstärken[26]. Dies ist nicht nur eine eigene „Redeform", sondern bringt auch das umfassendere Verstehen einer Religion ins Spiel: Es ist zugleich die authentische Darstellung eines Bekenntnisses, wie es zur Religion gehört. Die radikale Andersheit des Gesprächspartners braucht nicht grundlegend zu überraschen. Oft ist bereits das damit einhergehende Gespräch an-

ders. Schon während der Präsentation der eigenen Überzeugung tritt man in einen Austausch mit den jeweils vorgestellten Partnern. Auch entdeckt man erst im Dialog ganz die eigene Sicht. Oft scheint erst im Angesicht des Anderen das Eigene auf. Infragestellung kann auch Neues zu Gesicht bringt. Das Zeugnis ist in diesem Fall eine Mischung von Argumentation und Selbstevidenz eines Anderen, der oder das sich darin zeigt. Man kann darüber streiten, ob man schon an dieser Stelle das Wort Offenbarung gebrauchen soll. Jedenfalls kann man sinnvoll miteinander sprechen, auch wenn sich (noch) kein gemeinsamer Begriffsrahmen einstellt. So haben Zeugnisse, selbst wenn sie noch nicht zu einem Konsens führen, ein hohes hermeneutisches und heuristisches Potential. Das Gegenüber von Zeugnissen ist also immer zugleich eine riskante Begegnung, verlangt ein dynamisches dialogisches Verfahren und läßt Differenzen besser verstehen. Das Vorverständnis wird in der Begegnung einem unter Umständen großen Wandel ausgesetzt. In diesem Zusammenhang will ich davon absehen, daß noch eine weitere Dimension beim religiösen Gespräch hinzukommt, die in der Verständigung eine Rolle spielt: Nicht alles, was sich in unseren Gedanken abspielt, ist, so wie es sich abspielt, der sprachlichen Wiedergabe fähig. Es gibt viele nicht ausgesprochene, bewußte oder unbewußte Hintergründe. Dies muß bei der „Objektivierung" religiöser Erfahrungen besonders bedacht werden, kommt aber im Fall des interreligiösen Dialogs durch die Kommunikation in Zeugnisform hier zur Sprache.

Ich bin der festen Überzeugung, daß man damit dem interreligiösen Dialog besser gerecht wird, ihn nicht maßlos überfordert und er dadurch auch fruchtbarer werden kann. Es kann sich zudem ein Verstehen vollziehen, daß nicht schon von vornherein den Sieg des eigenen Erkenntnismusters impliziert. Geltungsansprüche werden zwar zur Kenntnis genommen, aber zugleich eingeschränkt, weil man eben zuerst kennenlernen will.

Damit wandelt sich wohl auch die Art des „Dialogs". Das schlichte Kennenlernen, Kontakte, Besuche und einfache Gespräche bekommen ein größeres Gewicht. So gibt es zum Beispiel Besuche von Christen – im konkreten Fall waren es Theologiestudenten – in Moscheen, und zugleich eine Gegeneinladung von Muslimen in eine christliche Kirche. Vielleicht tun wir uns unter anderem deshalb mit dem interreligiösen Gespräch so schwer, weil wir diese schlichten Begegnungsformen – vor allem auch in der Nachbarschaft – geringschätzen und zu wenig pflegen. Hier kann sich hinter einfachen Formen der Begegnung ein wichtiges Feld religiöser Begegnung auftun. Man interessiert sich füreinander und geht nicht achtlos oder achselzuckend aneinander vorüber. Ein Taxifahrer hält auf der Straße, die ich überqueren will, und fragt freundlich: „Geht es Ihnen wieder besser?" Auf meine bejahende Antwort folgt ein: „Ich freue mich." Woher er komme, möchte ich wissen: „Ich bin ein Iraner. Ich bin 26 Jahre im Exil. Ich bin dankbar, daß ich hier sein darf." Meine Antwort: „Ich wünsche Ihnen Gottes Segen und auf ein gutes Wiedersehen." Er fuhr weiter. Diese Elemente des religiösen Dialogs, gerade auch im menschlichen

Vorfeld, dürfen wir nicht verachten. Darum muß die eigene Kategorie des Zeugnisses philosophisch-hermeneutisch und spirituell-theologisch viel mehr entfaltet werden. Wir haben dafür manche Hilfen (zum Beispiel Max Scheler, Gabriel Marcel, Emmanuel Levinas, Jacques Maritain, Ludwig Wittgenstein u. a.).

V. Kriterien für den interreligiösen Dialog

Vor diesem Hintergrund verändert sich die Frage nach den Kriterien des interreligiösen Dialogs. Es sind nicht nur intellektuelle Beurteilungsmaßstäbe. Ich möchte in aller Kürze einige, wie mir nun scheint, neu orientierte Kriterien erwähnen, ohne sie ausführlicher zu entfalten.

1. Der Dialog muß in Rücksicht auf die Eigenart religiöser Überzeugungen authentisch sein: Verzicht auf Einseitigkeiten und Machtpositionen, wahre Ebenbürtigkeit der Partner, Verzicht auf simple Widerlegung, Bereitschaft zu riskanter Begegnung und auch zur „Schwäche".

2. Jede Suche nach besserem Verstehen des Wesens von Religion darf nicht nur bloß beim Gesprächspartner auf die Feststellung von „Unwesen" in der Religion ausgerichtet sein, sondern muß zugleich zum Finden des Unwesens bei sich und im eigenen Bereich bereit sein.

3. Dabei kommt es gewiß auf die inhaltliche Beachtung einiger grundlegender Anforderungen an Religion heute an. Wenn ein Dialog darüber im ersten Anlauf oder auch länger nicht gelingt, ist er nicht umsonst.

Dazu würde ich ohne Anspruch auf Vollständigkeit folgende mehr praktische Kriterien zur Sprache bringen.

1. Eine Religion, welche die allen Menschen gemeinsame Würde verletzt und den Rang und Wert der Menschen nach Rasse und Klasse, Herkunft und Stand, Bildung und Vermögen/Besitz, ja nach der Zugehörigkeit zu einer bestimmten Religion einschätzt und absolut setzt, gefährdet sich selbst und wirkt zerstörerisch.

2. Jede Religion muß die recht verstandene Freiheit der Menschen fördern. Gewiß kennt jede Religion Ordnung und Bindung an ethische Normen und religiöse Weisungen. Auch gehören Gehorsam und Gemeinschaftsverpflichtung zu jeder Religion. Aber ein maßgeblicher Beweggrund muß für jede Religion in der Überwindung infantiler Bevormundung und in der Förderung wahrer Freiheit zu einem guten Leben bestehen. Die eigene Kritik- und Denkfähigkeit muß gefördert und vertieft werden. Begeisterung, die dies auslöschen würde, und ein blinder Fanatismus können deshalb auch zu sehr fragwürdigen Gestalten innerhalb einer Religion werden. Sie machen sie auch grundlegend unglaubwürdig[27].

3. Jede Religion möchte dem einzelnen Menschen und den religiösen Gemeinschaften zum Finden eines unverlierbaren Lebenssinnes und auch zu einer letzten Geborgenheit verhelfen. Sie macht die Menschen nicht weltflüchtig, sondern hilft

ihnen, die Gefährdungen dieses Lebens zu bestehen und an ihnen nicht zu zerbrechen.

4. Missionarische Sendung gehört zu einer Religion, wenn und solange sie überzeugt ist, daß sie ihre Orientierung, die den eigenen Mitgliedern und Anhängern kostbar und wertvoll ist, auch anderen zu ihrem Nutzen weitergeben möchte und sollte. Aber in dem Augenblick, in dem diese missionarische Sendung in irgendeiner Weise mit Gewalt verbunden wird, ist nicht nur die Würde und Freiheit des Menschen, sondern auch die der Religion zerstört. Dies kann unter Umständen sehr subtil sein.

5. Es gibt im Dialog freilich ein entscheidendes Element, das vielleicht eher sogar zu den Voraussetzungen des Dialogs gehört. Dies ist die theoretische und praktische Frage der Religionsfreiheit, und zwar im Sinn der negativen und positiven Religionsfreiheit. Nach meinem Verständnis ist das Eintreten für eine allseitige Religionsfreiheit und die praktische Verwirklichung dieser Religionsfreiheit ein ganz zentrales und wesentliches Kriterium für jeden interreligiösen Dialog. Die moralische Pflicht des einzelnen, den wahren Glauben zu suchen und anzunehmen, wird durch die Gewährung der Religionsfreiheit keineswegs aufgehoben oder relativiert, sondern lediglich von den Eingriffsmöglichkeiten staatlicher oder anderer Gewalt kategorisch geschieden und gegen sie gesichert. In diesem Sinn hat die Religionsfreiheit eine zentrale und kritische Rolle auch für die anderen Menschenrechte.

VI. Die Mitverantwortung der Religionen für eine menschliche Welt

Es bleibt das Stichwort *Verantwortung*. Dabei möchte ich Verantwortung mit Hans Jonas[28] nicht nur auf die ethische Verantwortung des einzelnen im Blick auf eine begangene Tat einschränken, sondern auch die Verantwortung der heute lebenden Menschen für den Erhalt der künftigen Lebensbedingungen einbeziehen. Natürlich gibt es eine besondere Sorge der Religionen um den Erhalt der Schöpfung, um den Frieden unter den Völkern, um Recht und Gerechtigkeit in aller Welt und um die Versöhnungsbereitschaft bei Konflikten. Es wäre aber gewiß eine Verkürzung, die freilich nicht so selten ist, wenn man einen Dialog unter den Religionen so konzipiert, daß er die religiöse Frage ausklammert und nur politisch und sozial relevante, nur ethisch orientierte Themen in Angriff nimmt. Es wäre geradezu paradox, wenn der interreligiöse Dialog sich um alles kümmern würde, aber nicht um die Suche nach Wahrheit und die Erfüllung dieses Suchens in einer konkreten Religion.

Unter dieser Voraussetzung ist es gewiß anzuerkennen, daß die Religionen sich gerade darum bemühen müssen, ein verbindendes Ethos zu fördern, das schwierige Konflikte meidet, sie mindestens mindert oder sogar lösen hilft und Solidarität unter den Menschen schafft. In diesem Zusammenhang ist ganz unbestritten, daß alle Fragen der Gewaltverhinderung, der Beendigung kriegerischer Verhältnisse, der

Friedenssicherung, der Einhaltung der Menschenrechte, der Aussöhnung und der Versöhnung zwischen Gegnern und Feinden usw. zu den vordringlichen Themen des interreligiösen Dialoges gehören müssen. Leider muß ich hier die nachbarschaftlichen Beziehungen zu den Kulturwissenschaften übergehen, möchte aber die gemeinsamen Aufgaben wenigstens andeuten. Das Verstehen des Fremden und Anderen über verschiedene Kulturen und Religionen hinweg ist das Verbindende.

Hans Küng hat dafür seit vielen Jahren und mit der Unterstützung einer Stiftung ein solches „Weltethos" auf einen Nenner zu bringen gesucht. Es ist hier nicht möglich, darüber ausführlicher zu berichten. Ein eigener Beitrag wäre dafür notwendig[29]. Küngs fünf zentrale Imperative sind bekannt. Sie sollen nochmals kurz in Erinnerung gerufen werden: 1. Kein Zusammenleben auf unserem Globus ohne ein globales Ethos! 2. Kein Frieden unter den Nationen ohne Frieden unter den Religionen! 3. Kein Frieden unter den Religionen ohne Dialog zwischen den Religionen! 4. Kein Dialog zwischen den Religionen und Kulturen ohne Grundlagenforschung! 5. Kein globales Ethos ohne Bewußtseinswandel von Religiösen und Nicht-Religiösen! Hingewiesen sei auch auf die Erklärung des Parlamentes der Weltreligionen vom 4. September 1993, wo sich viele Kurzformeln für das von Küng Gemeinte finden.

Man kann gewiß von diesem „Weltethos", das Hans Küng in vielen Veröffentlichungen entfaltet hat, ausgehen – und dies mitten in allen kulturellen Verschiedenheiten. Vielleicht muß man – besonders am Anfang eines Dialogs – stärker mit einem bilateralen Dialog beginnen, bevor man es multilateral versucht. Beides schließt sich nicht aus. Aber lernen kann man zuerst und besser beim Gegenüber zweier Partner mit ihrem jeweiligen Profil. Die Polyphonie braucht mehr den Meister. Ökumenische Erfahrungen legen ein solches Vorgehen nahe. Im übrigen muß auf die intensive Diskussion zum Gedanken des „Weltethos" verwiesen werden, der ungeachtet aller theologischen und kirchenpolitischen Kontroversen um Küng immer mehr Beachtung gefunden hat und im interreligiösen Dialog nicht übergangen werden kann.

Bei den Überlegungen über die Zukunft der Religionen spielen in der neueren Zeit auch viele Überlegungen eine Rolle, ob nicht die Bewältigung der sozialen und gesellschaftlichen Probleme, vor allem auch im Licht der Globalisierung, Motive braucht, die über die bisherigen Interessensperspektiven individueller und kollektiver Art hinausgehen. Dies ist vielfach in den Beiträgen zum Thema der Stiftungsprofessur „Weltreligionen" behandelt worden, zum Beispiel von Hans Joas[30] und speziell im Blick auf das neue China von Helwig Schmidt-Glintzer[31]. Es ist und bleibt ein wichtiger Gesprächsinhalt des gegenwärtigen und künftigen Dialogs der Religionen, und zwar in den einzelnen Ländern[32], aber auch auf Weltebene. Viele Experten sind der Meinung, daß der gewiß ambivalente Einfluß von Religionen auf die Entwicklung besonders in wirtschaftlich schwachen Staaten und in Regionen geringer Stabilität, also in Entwicklungs- und Schwellenländern, von entscheiden-

der Bedeutung sei. Darum muß dem Zusammenhang zwischen Religion und Entwicklung mehr Aufmerksamkeit geschenkt werden. Im Zeitalter der Globalisierung ist das noch wichtiger. Diese Frage kann aber nur gründlich bedacht werden, wenn die Dimension religiöser Überzeugungen möglichst objektiv behandelt wird. Hier darf man eine gründliche historische und sozialwissenschaftliche Betrachtung nicht übergehen.

VII. Der Dialog muß weitergehen

An dieser Stelle muß ich abbrechen. Ich habe bisher weitgehend die grundsätzlichen Fragen der Hermeneutik des interreligiösen Dialogs angesprochen. Dies war in erster Linie beabsichtigt. So habe ich mich zurückgehalten im Blick auf Äußerungen zur Sache aus christlicher und katholischer Perspektive. Es war auch nicht meine Absicht, innerhalb dieser Reihe solche Ausführungen genauer zu entfalten. Ich habe dennoch im Lauf der letzten Jahre solche Versuche immer wieder unternommen und muß darauf verweisen[33]. Es ist aber ganz unmöglich, im Zusammenhang dieser Vorlesungsreihe, diese Erkenntnisse auch nur knapp zusammenzufassen. Ich verweise besonders auf die umfangreiche Abhandlung „Das Christentum – eine Religion unter anderen?" Besonders verweisen möchte ich auf die nun zugänglichen Sammlungen kirchenamtlicher Dokumente, die in deutscher Sprache vorliegen[34]. Ein wichtiges Feld der Auseinandersetzung sind die Thesen der pluralistischen Religionstheologie. Der interreligiöse Dialog ist für das Christentum überhaupt, aber auch besonders für die katholische Weltkirche eine zentrale Aufgabe[35]. Davon dürfen und können uns auch mißbräuchliche Übertreibungen oder grundlegende Weigerungen nicht abhalten. Papst Johannes Paul II. sagte bewußt um die Jahrtausendwende: „Der Dialog muß weitergehen."[36]

ANMERKUNGEN

[1] Gekürzte und redaktionell bearbeitete Fassung der Abschlußvorlesung, die am 16. September 2009 in voller Länge im Verlag der Weltreligionen in dem Dokumentationsband „Weltreligionen. Verstehen – Verständigung – Verantwortung", hg. v. K. Kardinal Lehmann (Frankfurt 2009) erscheint.

[2] Ich verweise auf die Eröffnungsvorlesung „Rückkehr der Religion? Von der Ambivalenz eines zeitdiagnostischen Schlagwortes" und die zahlreichen Literaturhinweise, die zum größten Teil hier nicht wiederholt werden: www.uni-mainz.de/downloads/stiftungsprof09_flyer.pdf

[3] Vgl. die Vorlesung von W. Huber, Religion, Politik u. Gewalt in der heutigen Welt im Dokumentationsband (A. 1).

[4] J. H. Leuba, A Psychological Study of Religion (London 1912). Appendix.

[5] Vgl. z. B. J. Waardenburg, Religionen u. Religion (Berlin 1986) 34.

[6] Vgl. K. Lehmann, Gott u. Macht. Ein religionsphilosophischer Versuch, in: Vorsehung, Schicksal u. göttliche Macht, hg. v. R. G. Kratz u. H. Spieckermann (Tübingen 2008) 264–290.

[7] Vgl. dazu K. Lehmann, Transzendenz, in: SM, Bd. 4, 992–1005. Ausführlicher dazu ders., Vom Ursprung u. Sinn der Seinsfrage im Denken Martin Heideggers. Versuch einer Ortsbestimmung, Bd. 1/2 (Mainz [2]2006) 468–640 (Geschichte des Transzendenzverständnisses).

[8] Vgl. dazu B. Welte, Kleinere Schriften zur Philosophie der Religion, in: ders., Gesammelte Schriften, Bd. III/2 (Freiburg 2008) 180ff.

[9] Zum Begriff der Hierophanie und dem Zusammenhang der Welt mit religiösen Ausdrucksformen vgl. ebd. 110ff.; M. Eliade, Die Religionen u. das Heilige (Salzburg 1954) 61ff., 147ff.; ders., Geschichte der religiösen Ideen, Bd. 1 (Freiburg 1978) 179 (Beispiel des Himmels).

[10] Welte (A. 8) 184.

[11] H. G. Kippenberg, Gewalt als Gottesdienst. Religionskriege im Zeitalter der Globalisierung (München 2008); vgl. auch U. Beck, Der eigene Gott. Von der Friedensfähigkeit u. dem Gewaltpotential der Religionen (Frankfurt 2008); P. Sloterdijk, Gottes Eifer. Vom Kampf der drei Monotheismen (Frankfurt 2007); St. Weidner, Manual für den Kampf der Kulturen. Warum der Islam eine Herausforderung ist. Ein Versuch (Frankfurt 2008); Religion – Segen oder Fluch der Menschheit?, hg. v. M. v. Brück (Frankfurt 2008).

[12] Vgl. zur Auseinandersetzung den Beitrag von W. Huber im Dokumentationsband (A. 1).

[13] J. Assmann, Moses der Ägypter. Entzifferung einer Gedächtnisspur (München 1998); ders., Die Mosaische Unterscheidung oder der Preis des Monotheismus (München 2003); ders., Monotheismus u. die Sprache der Gewalt (Wien 2006). Vgl. dazu kritisch G. Kaiser, War der Exodus der Sündenfall? Fragen an Jan Assmann, in: Spätlese. Beiträge zur Theologie, Literaturwissenschaft u. Geistesgeschichte (Tübingen 2008) 66–89; K. Koch, Monotheismus als Sündenbock?, in: ThLz 124 (1999) 873–884; E. Zenger, Der Mosaische Monotheismus im Spannungsfeld von Gewalttätigkeit u. Gewaltverzicht. Eine Replik auf Jan Assmann, in: Das Gewaltpotential des Monotheismus u. der dreieine Gott, hg. v. P. Walter (Freiburg 2005) 39–73; Kippenberg (A. 11) 17–22.

[14] Vgl. R. Schieder, Sind Religionen gefährlich? (Berlin 2008).

[15] Vgl. E. Kapsch, Verstehen des Anderen. Fremdverstehen im Anschluß an Husserl, Gadamer u. Derrida (Berlin 2007) 157–165.

[16] Vgl. C. P. Sajak, Das Fremde als Gabe begreifen. Auf dem Weg zu einer Didaktik der Religionen aus katholischer Perspektive (Münster 2005).

[17] C. Colpe, Theologie, Ideologie, Religionswissenschaft (München 1980) 84ff. u. ö.

[18] Vgl. z. B. J. Casanova, Europas Angst vor der Religion (Berlin 2009).

[19] Vgl. K. Lehmann, Vom Dialog als Form der Kommunikation u. Wahrheitsfindung in der Kirche heute (Der Vorsitzende der Dt. Bischofskonferenz 17, Bonn 1994) sowie in: ders., Zuversicht aus dem Glauben. Die Grundsatzreferate des Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz mit den Predigten der Eröffnungsgottesdienste (Freiburg 2006) 205–219; M. Kinnen, Dialog als Schlüsselbegriff im Leben u. theologischen Werk von Karl Lehmann (Mainz 2008) 120–133.

[20] Vgl. dazu Lehmann, Vom Dialog (A. 19) 13ff.; H. Scheit, Wahrheit, Diskurs, Demokratie (Freiburg 1987); J. Habermas, Wahrheitstheorien, in: Wirklichkeit u. Reflexion, hg. v. H. Fahrenbach (Pfullingen 1973); O. F. Bollnow, Das Doppelgesicht der Wahrheit (Stuttgart 1975); B. Waldenfels, Das Zwischenreich des Dialogs (Den Haag 1971); J. Ratzinger, Glaube – Wahrheit – Toleranz (Freiburg 2003); B. Casper, Das dialogische Denken. Eine Untersuchung der religiös-philosophischen Bedeutung Franz Rosenzweigs, Ferdinand Ebners u. Martin Bubers (Freiburg 2002).

[21] Vgl. meine Mainzer Antrittsvorlesung (12.6.1969): Die dogmatische Denkform als hermeneutisches Problem. Prolegomena zu einer Kritik der dogmatischen Vernunft, in: EvTh 30 (1970) 469–487; K. Lehmann, Gegenwart des Glaubens (Mainz 1974) 35–53.

[22] Vgl. K. Lehmann, Religionsfreiheit u. staatliche Neutralität (Vortrag bei der Wissenschaftlichen Gesellschaft in Freiburg am 10.12.1999), in: Freiburger Universitätsblätter 40 (2001) H. 154, 5–13; ders., Säkularer Staat: Woher kommen das Ethos u. die Grundwerte? Zur Interpretation einer These von

Ernst-Wolfgang Böckenförde, in: „Um der Freiheit willen ...". Kirche u. Staat im 21. Jahrhundert (FS Burkhard Reichert, Freiburg 2002) 24–30; ders., Zum schiedlich-friedlichen Verhältnis von Staat u. Kirche heute, in: „Das Werk der Gerechtigkeit wird der Friede sein", hg. v. R. Zollitsch (Freiburg 2008) 13–33; U. di Fabio, Gewissen, Glaube, Religion (Berlin 2008).

[23] Aus konkretem Anlaß vgl. K. Lehmann, Liberal wollte ich immer sein, in: FAZ, 20.5.2009, 10.

[24] Zitate bei E. Feil u.a., Art. Religion, in: RGG[4], Bd. 7, 263–304, 265 mit Rückgriff auf G. Mensching u. L. Richter, Art. Religion in RGG[3], Bd. 5, 961–995, bes. 961, 969ff.

[25] H. G. Gadamer, Wahrheit u. Methode, Bd. 2 (Tübingen 1986) 116.

[26] F. Körner, Kirche im Angesicht des Islam. Theologie des interreligiösen Zeugnisses (Stuttgart 2008); ders., Alter Text – neuer Kontext. Koranhermeneutik in der Türkei von heute (Freiburg 2006); K. Lehmann, Glauben bezeugen, Gesellschaft gestalten (Freiburg 1993) 531–546 (Lit.).

[27] Vgl. K. Lehmann, Der christliche Glaube vor der neuen Religiosität, in: ders., Signale der Zeit – Spuren des Heils (Freiburg 1983) 58–82, 183–185.

[28] Vgl. H. Jonas, Das Prinzip Verantwortung (Frankfurt 1979, Neuauflage 2009); dazu K. Lehmann, „Also ist die Zukunft noch nicht entschieden". Das vielfältige Erbe des Philosophen Hans Jonas als Auftrag, in: Orientierung u. Verantwortung. Begegnungen u. Auseinandersetzungen mit Hans Jonas, hg. v. D. Böhler u. J. P. Brune (Würzburg 2004) 161–184.

[29] Vgl. H. Küng, Projekt Weltethos (München 1990); Weltfrieden durch Religionsfrieden, hg. v. dems. u. K.-J. Kuschel (München 1993); ders., Ja zum Weltethos (München 1995); ders., Weltethos für Weltpolitik u. Weltwirtschaft (München 1997); Wissenschaft u. Weltethos, hg. v. dems. u. K.-J. Kuschel (München 1998); ders., Spurensuche. Die Weltreligionen auf dem Weg (München 1999); Ein Ethos für eine Welt? Globalisierung als ethische Herausforderung, hg. v. K.-J. Kuschel u.a. (Frankfurt 1999); Die Stiftung Weltethos, hg. v. d. Stiftung (Stuttgart o. J.); H. Küng, Wozu Weltethos? Im Gespräch mit Jürgen Hoeren (Freiburg 2002); Dokumentation zum Weltethos, hg. v. dems. (München 2002); ders. u. A. Rinn-Maurer, Weltethos christlich verstanden (Freiburg 2005); ders. u. W. Homolka, Weltethos aus den Quellen des Judentums (Freiburg 2008).

[30] H. Joas, Braucht der Mensch Religion? (Freiburg 2004) 12ff. u.ö.

[31] H. Schmidt-Glintzer, Wohlstand, Glück u. langes Leben. Chinas Götter u. die Ordnung im Reich der Mitte (Frankfurt 2009).

[32] Vgl. z.B. R. Schieder, Wie viel Religion verträgt Deutschland? (Frankfurt 2001); Glaube, Vernunft, Politik. Eine Verhältnisbestimmung, hg. v. H. Zehetmair (Freiburg 2009); W. Schäuble, Braucht unsere Gesellschaft Religion? Vom Wert des Glaubens (Berlin 2009).

[33] Vgl. Das Christentum – eine Religion unter anderen? Zum interreligiösen Dialog aus katholischer Perspektive (Der Vorsitzende der Dt. Bischofskonferenz 23, Bonn 2002), auch in: ders., Zuversicht (A. 19) 401–435 (Lit.); ders., Chancen u. Grenzen des Dialogs zwischen den „abrahamitischen Religionen" in: Benedikt XVI., Glaube u. Vernunft. Die Regensburger Vorlesung (Freiburg 2006) 97–133 (Lit.); ders., Die Notwendigkeit des interreligiösen Gesprächs u. das Verhältnis von Kirche u. Islam, in: CIBEDO – Beiträge zum Gespräch zwischen Christen u. Muslimen (Frankfurt 2007) 4–11, auch in: Christliche u. muslimische Kinder sehen sich an (Düsseldorf 2007) 12–31.

[34] Der Dialog muß weitergehen. Ausgewählte vatikanische Dokumente zum interreligiösen Gespräch, hg. v. E. Fürlinger (Freiburg 2009); Die offiziellen Dokumente der katholischen Kirche zum Dialog mit dem Islam, zusammengestellt v. T. Güzelmansur, hg. v. CIBEDO e.V. (Regensburg 2009).

[35] Zur evangelischen Sicht vgl. W. Huber, Der christliche Glaube. Eine evangelische Orientierung (Gütersloh [5]2009) 128ff.

[36] Johannes Paul II., Apostolisches Schreiben „Novo millennio ineunte" v. 6.1.2001 (VApSt 150, Bonn 2001) 51 (Art. 55).

Sabine Demel

Wohin führt der Weg des ZdK?

„Partner in Kirche und Gesellschaft" – so versteht sich das Zentralkomitee der deutschen Katholiken (ZdK) heute selbst[1]. Und seine Beziehung zur kirchlichen Autorität hat es in die Formel gekleidet: „Selbständig, aber nie gegen den Willen der Bischöfe"[2]. Sowohl das Selbstverständnis wie auch die Verhältnisbestimmung zur kirchlichen Autorität der Bischöfe ist von jeher ein heikles Thema gewesen und wird es wohl auch stets bleiben.

Aktuelle Beispiele dafür sind zum einen die derzeitige Diskussion über eine Erklärung des Gesprächskreises Juden und Christen beim ZdK[3], der von der Deutschen Bischofskonferenz vorgeworfen wird, daß sie „theologische Defizite" aufweise und „geeignet (ist), der falschen Auffassung Vorschub zu leisten, als könne der Gesprächskreis autoritativ und mit kirchlicher Verbindlichkeit ein theologisches Thema behandeln, dessen Klärung dem kirchlichen Amt vorbehalten ist"[4], während von Seiten des ZdK die theologische Dignität der Erklärung herausgestellt und sowohl der Vorwurf zurückgewiesen wird, daß sich der Gesprächskreis kirchenamtliche Autorität anmaße, als auch die gelegentlich kundgetane Erwartung, das ZdK habe sich nicht zu kirchlichen und theologischen Themen zu äußern, deren Klärung dem kirchlichen Lehramt vorbehalten sei[5].

Zum anderen ist auf den Eklat hinzuweisen, daß die Deutschen Bischofskonferenz kurz vor der bevorstehenden Wahl durch die Vollversammlung des ZdK angekündigt hat, daß sie die in den Statuten vorgesehene Bestätigung der Wahl eines bestimmten Kandidaten zum Präsidenten des ZdK nicht erteilen wird, ohne dafür einen Grund zu nennen[6].

Hier drängen sich die Fragen auf: Wo verlaufen die Grenzlinien der legitimen Autonomie des ZdK und wo die der notwendigen Abhängigkeit von der Deutschen Bischofskonferenz? Ein Blick auf die Geschichte des ZdK von seinen Anfängen bis heute ist dafür sehr aufschlußreich. In ihr liegen die Linien der anstehenden Antworten bereits vor.

Die Entstehung als Zusammenschluß der katholischen Vereine 1848

Kaum war das Vereinigungsrecht 1848 in Deutschland als freies Bürgerrecht proklamiert, nutzten auch Katholiken und Katholikinnen (Laien und Priester) dieses „weltliche" Recht, um sich zu gemeinsamen Aufgaben im Dienst an der Sendung

der Kirche zusammenzuschließen. Noch im selben Jahr wurde in Mainz der „Piusverein für religiöse Freiheit" ins Leben gerufen, der binnen Wochen eine Art Kettengründung solcher Piusvereine quer durch ganz Deutschland nach sich zog. Hauptanliegen dieser Piusvereine war es, die katholische Kirche vor willkürlichen Eingriffen des Staates zu schützen und sich zugleich für die geistliche und sittliche Bildung des Volkes zu engagieren sowie gegen soziale Mißstände anzugehen[7].

Dem katholischen Einheitsprinzip entsprechend trafen sich – ebenfalls noch im selben Jahr 1848 – alle örtlichen und regionalen Piusvereine sowie alle weiteren von Katholiken und Katholikinnen gegründeten Vereine in Mainz zu einer nationalen (General-)Versammlung der (katholischen) Vereine Deutschlands – aus heutiger Sicht ist sie als „Erster Katholikentag" zu bewerten – und vereinigten sich zu einem einzigen großen Zusammenschluß namens „Katholischer Verein Deutschlands", der als Träger der künftigen Generalversammlungen fungieren sollte[8].

Die Vereinsbezeichnung „katholisch" war als Gegenpol zu „politisch" gewählt worden. Denn Anliegen des Vereins war es nicht, sich mit dem tages- und parteipolitischen Geschäft auseinanderzusetzen, sondern die politischen Grundsatzentscheidungen hinsichtlich des Verhältnisses von Staat und (katholischer) Kirche kritisch zu begleiten und im Sinn des katholischen Glaubens zu beeinflussen. Gleichzeitig wurde der kirchlichen Autorität gegenüber explizit (schriftlich) versichert, daß man die Vereinstätigkeit keinesfalls auf Bereiche erstrecken wolle, die der kirchlichen Hierarchie vorbehalten sind. Deshalb konnte auch eine deutsche Bischofskonferenz, die ebenfalls in diesem ereignisreichen Jahr 1848 erstmals stattfand, dieser Vereins-Initiative von Katholiken und Katholikinnen problemlos zustimmen[9].

Zur Vorbereitung der regelmäßig stattfindenden Generalversammlungen bzw. Katholikentage und zur Durchführung ihrer Beschlüsse wurde 1868 ein „Zentralkomitee" gewählt[10], das als „erster Katholikenrat auf nationaler Ebene" bezeichnet werden kann[11]. Damit war 20 Jahre nach den ersten Vereinsgründungen eine Strukturreform vorgenommen worden, durch die der eine große Katholische Verein Deutschlands bzw. der Zusammenschluß der verschiedenen Vereine als Dachverband durch die Einrichtung des sogenannten „Zentralkomitees" ergänzt wurde. Um die Verbindung zu den einzelnen Vereinen zu gewährleisten, sollten in diesem Zentralkomitee von jedem Verein bis zu drei Mitglieder vertreten sein.

Aus kirchenrechtlicher Sicht wäre zu erwarten gewesen, daß mit dem Erscheinen des CIC/1917 eine Anpassung des ZdK in Struktur und/oder Nomenklatur an das nun erstmals kirchlich normierte Vereinsrecht (cc. 684–725 CIC/1917) vorgenommen wird. Nach den Kategorien dieses kirchlichen Gesetzbuchs war das ZdK als ein *nichtkirchlicher*, aber *katholischer* Verein einzustufen: nichtkirchlich, da seine Vereinsgründung keine förmliche Errichtung oder Billigung der zuständigen kirchlichen Autorität aufweisen kann, katholisch, da es kirchliche Ziele verfolgt. Eine Anpassung an die kirchenrechtlichen Vereinsvorgaben blieb aber gänzlich aus.

Zu einer neuen, und zwar grundlegenden Strukturveränderung kam es dagegen im Gefolge des Nationalsozialismus. Da während der Herrschaft des Nationalsozialismus eine öffentliche Wirksamkeit des Zentralkomitees unmöglich war, mußten mehr oder weniger zwangsläufig andere Formen entstehen, für die Anliegen der katholischen Kirche im öffentlichen Leben einzutreten. Die fehlende vereinsmäßige Anbindung für ein solches Engagement von Katholiken und Katholikinnen mußte kompensiert werden. Sie wurde kompensiert durch die neue Anbindung an die Pfarreien und Diözesen als Sammelpunkte der verschiedenen Tätigkeiten.

Die Bildung von Diözesankomitees und die Diskussion über ihre Integration seit 1945

Nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs und dem Untergang des Nationalsozialismus mußte in Deutschland das gemeinsam ausgeübte Engagement der Katholiken und Katholikinnen neu gestaltet werden. Einen ersten wichtigen Schritt auf diesem Weg stellt die Gründung von sogenannten Katholikenausschüssen auf Pfarr-, Dekanats- und Stadtebene sowie deren Einbindung auf Diözesanebene in ein Diözesankomitee dar.

Beide Einrichtungen, sowohl die Katholikenausschüsse wie die Diözesankomitees, haben ihren Ursprung in spontanen Zusammenschlüssen von Katholiken und Katholikinnen (Laien und Klerikern) im Erzbistum Köln, die vom damaligen Kölner Kardinal Josef Frings gutgeheißen und gefördert wurden:

„So kam es in der Diözese Köln schon unmittelbar nach 1945 zur Überlegung, ein Diözesankomitee zu bilden, in dem alle freien Initiativen der Laienarbeit in der Diözese zusammengefaßt werden sollten. Neben den katholischen Verbänden und Vereinen im Erzbistum Köln sollten auch die bereits 1946 gegründeten Katholikenausschüsse der Städte vertreten sein. ... Die Bischöfe der damaligen britischen Besatzungszone sprachen sich auf ihrer Konferenz im Juni 1947 für die Bildung solcher Diözesankomitees in ihren Diözesen aus."[12]

Sehr schnell kam als weiterer, naheliegender Gedanke hinzu, daß diese Diözesankomitees auch im Zentralkomitee vertreten sein sollten. Tatsächlich wurden zu der ersten Nachkriegssitzung des Zentralkomitees 1947 neben den „üblichen" Mitgliedern aus den katholischen Verbänden und Einzelpersönlichkeiten aus Kirche, Wissenschaft und Gesellschaft auch die Vertreter der – soweit vorhanden – diözesanen Katholikenkomitees eingeladen. Damit war die Idee verbunden, daß das Zentralkomitee neben den Katholikentagen als weitere Aufgabe künftig auch die neue Form der Laienarbeit in den Diözesankomitees oder Katholikenausschüssen auf nationaler Ebene vereinigen und koordinieren sollte, um unnötige Doppelaktionen und eine Aufsplitterung der Kräfte des Laienapostolats zu verhindern.

Allerdings entwickelte sich dieser Integrationsakt zu einem langwierigen Prozeß von acht Jahren (1945–1953), in dem um das rechte Maß der bischöflichen Einflußnahme auf das Zentralkomitee gerungen wurde[13]. Daß es eine bischöfliche Einflußnahme geben muß, war allseits anerkannt, umstritten war jedoch deren Konkretisierung. Wie maßgeblich mußte diese Einflußnahme sein? Was heißt überhaupt „maßgeblich" in diesem Zusammenhang? Konnte sie sich auf die rechtzeitige vorherige Unterrichtung der Verhandlungsgegenstände des ZdK und auf die Bestätigung der gewählten Vertreter und Vertreterinnen für die Schlüsselpositionen im ZdK beschränken oder muß(te) sie mehr umfassen wie die explizite Zustimmung zu wichtigen Beschlüssen und öffentlichen Erklärungen sowie die bischöfliche Entsendung der Personen in die Schlüsselpositionen des ZdK oder zumindest die bischöfliche Einflußnahme auf die Liste der Kandidaten und Kandidatinnen der vom ZdK zu wählenden Personen?

Von seiten des ZdK in der Gestalt seines damaligen Präsidenten Karl Fürst zu Löwenstein wurde hierbei versichert, daß nichts Wichtiges ohne die Zustimmung der Bischöfe unternommen werde, ohne daß deshalb das Zentralkomitee zu einem bischöflichen Komitee werden dürfe. Als Devise wurde formuliert: „Selbständig, aber nie gegen den Willen der Bischöfe"[14]. Den deutschen Bischöfen war dagegen wichtig, daß das Zentralkomitee keine „Laienorganisation neben dem Episkopat" werden dürfe[15]. Ihr Schreckgespenst war ein Zentralkomitee, das parallel zur Fuldaer Konferenz die eigentliche Führung der Laien beanspruche und demzufolge keine enge Bindung an die Bischöfe (mehr) habe[16] – ein Zentralkomitee also, das sich als „eine Art Laienparlament" verstehe und sich an „formaldemokratischer Anschauungsweise"[17] orientiere. Ihre Devise war es daher gleichsam, jeder „Entwicklung eines von hierarchischer Kontrolle unabhängigen Laienkatholizismus gegenzusteuern"[18].

Kristallisationspunkt dieser unterschiedlichen Auffassungen über das Ausmaß der bischöflichen Einflußnahme auf das ZdK ist die strukturell-rechtliche Charakterisierung des ZdK als „auf Weisung der deutschen Bischöfe gegründet" oder „auf Wunsch" derselben oder lediglich „im Einvernehmen" mit ihnen[19]. Historisch gesehen ist das ZdK jedenfalls „auf Anstoß des alten Zentralkomitees und der Verbände entstanden"[20], also unabhängig von den deutschen Bischöfen.

Neugründung als bischöflich getragene Arbeitsgemeinschaft des Laienapostolats 1952/53

Nach langen Diskussionen im Zentralkomitee selbst und mit den deutschen Bischöfen wurde schließlich 1951 von bischöflicher Seite erklärt:

„Die Bischofskonferenz *bejaht* die Bildung eines ‚Zentralkomitees der deutschen Katholiken', das in Form einer Arbeitsgemeinschaft die verschiedenen im Apostolat der Kirche tätigen Kräfte, Organisationen und Werke zusammenfaßt. Die Eigenart und Eigenständigkeit der einzelnen Organisationen bleibt bestehen."[21]

So kommt es 1952 – in Anwesenheit des Vorsitzenden der Fuldaer Bischofskonferenz, Kardinal Josef Frings – zu einer Neugründung des Zentralkomitees auf der Basis des folgenden, einstimmig gefaßten Beschlusses:

„Die zu der Versammlung am 30.4.1952 in Honnef erschienenen Vertreter des Laienapostolates in den Diözesen, in den katholischen Organisationen und Instituten *konstituieren* das Zentralkomitee der deutschen Katholiken. Sie erfüllen damit den von der Fuldaer Bischofskonferenz 1951 *erteilten Auftrag*, ein solches Zentralkomitee in Form einer Arbeitsgemeinschaft der im Apostolat der Kirche stehenden Kräfte zu bilden."[22]

Das in der unmittelbaren Folgezeit erarbeitete Statut, das vor der endgültigen Beschlußfassung in der Vollversammlung des Zentralkomitees vom Präsidenten des Zentralkomitees mit dem Vorsitzenden der Fuldaer Bischofskonferenz „Wort für Wort durchgesprochen" worden ist[23], definiert in § 1 als Selbstverständnis des Zentralkomitees:

„Das Zentralkomitee der deutschen Katholiken ist der *von der Autorität der Bischöfe getragene Zusammenschluß der im Laienapostolat* der katholischen Kirche in Deutschland tätigen Kräfte."[24]

Hält man an dieser Stelle inne und stellt die Frage nach der Verortung des neugegründeten Zentralkomitees in die Koordinaten von Autonomie und Abhängigkeit, so läßt sich hierauf keine eindeutige Antwort geben. Denn die Erklärung der Deutschen Bischofskonferenz, daß sie die Bildung eines Zentralkomitees „bejaht", spricht eher für die Interpretation einer Art „Anerkennungsakt" des sich selbständig gründenden und daher autonomen Zentralkomitees. Die Formulierung im Neugründungsbeschluß, daß die Konstituierung des ZdK den von der Deutschen Bischofskonferenz „erteilten Auftrag" erfüllt, geht dagegen deutlich in die entgegengesetzte Richtung eines von der Bischofskonferenz eingerichteten bischöflichen und damit von ihr abhängigen Gremiums. In diese Richtung weist auch die Ausdrucksweise im Statut über das Selbstverständnis, ein „von der Autorität der Bischöfe getragener Zusammenschluß" zu sein.

Was in diesen programmatischen Texten (noch) nicht eindeutig war, gewinnt unmißverständliche Klarheit in den konkretisierenden Bestimmungen des Statuts: Hier wird die Idee jeglicher Eigenständigkeit des Laienapostolats durch bischöfliche Abhängigkeit im Keim erstickt. Das fängt schon bei den Mitgliedsbestimmungen an, nach denen die Vertreter der Diözesen zur Gruppe derer zählten, die – der damaligen kirchlichen Verfassungsstruktur entsprechend wohl vom Diözesanbischof – benannt wurden, und nach denen die durch Beschluß der Vollversammlung ausgewählten Einzelpersönlichkeiten auf das Einvernehmen mit dem Episkopat angewiesen waren (§ 4 Statut 1953). Noch deutlicher kommt die bischöfliche Abhängigkeit in zwei weiteren Rechtstatsachen zum Ausdruck: Zum einen war der Generalassistent des ZdK vom Episkopat entsandt und – neben dem Präsidenten

und zwei Vizepräsidenten – Mitglied im Präsidium (§ 10 Statut 1953). Zum anderen war das ZdK ausdrücklich verpflichtet, „im Einvernehmen mit den Bischöfen der deutschen Diözesen" zu arbeiten und für die „Zusammenarbeit" an folgende Regelung der Fuldaer Bischofskonferenz gebunden:

„Der Episkopat wird in der laufenden Arbeit des Zentralkomitees durch den Generalassistenten vertreten …

Entscheidungen über Fragen von grundsätzlicher Bedeutung sind von dem Präsidenten und dem Generalassistenten der Bischöflichen Kommission zur Koordinierung der Kräfte im Laienapostolat zur Bestätigung vorzulegen.

Der Vorsitzende der Fuldaer Bischofskonferenz bestätigt die Wahl des Präsidenten …

Der Episkopat bestellt auf Grund der Vorschläge des Geschäftsführenden Ausschusses die Leiter und die Geschäftsführer der Sachreferate" (§ 12 Statut 1953).

Zusammenfassend kann über den achtjährigen Neugründungsprozeß des ZdK von 1945 bis 1953 festgehalten werden:

In ihm fokussiert sich, „was dem deutschen Katholizismus mehr oder weniger offensichtlich seit 1945 inhärent war: das Ringen der Laien um ein neues Selbstverständnis und – damit eng verknüpft – um ein neues Verhältnis zwischen dem ihnen eigenen Auftrag in Kirche und Welt und dem Eingebundensein in die hierarchische Verfaßtheit der Ekklesia, zwischen actio catholicorum und actio catholica."[25]

Das Ergebnis dieses Ringens, der Neubegründungsbeschluß von 1952 und die Statuten von 1953, ist aus der Perspektive der Laien eher ernüchternd ausgefallen. Denn das ZdK war klar unter die Leitung der Bischöfe gestellt. Das, was Bischof Michael Keller von Münster seinerzeit im Zusammenhang mit einem von ihm allein und selbständig verfaßten Statutenentwurf formuliert hatte, wurde Realität: „Zusammenarbeit aller im Apostolat tätigen Kräfte unter der Oberleitung der Bischöfe"[26]. Auch wenn diese pointierte Formulierung in die Textebene der endgültigen Statuten keinen Eingang gefunden hatte, so spiegelt sie haargenau die Handlungsebene wider. Oder um es mit einer Bemerkung von Kardinal Frings im Jahr 1951 auszudrücken: „Wenn jemand das ZdK gründet, dann sind es die Bischöfe."[27] Und man könnte sinngemäß fortführen: Wenn das ZdK etwas Wichtiges zu sagen oder zu tun hat, dann haben die Bischöfe vorher zugestimmt.

Emanzipation zu einem bischöflich anerkannten Zusammenschluß des Laienapostolats 1967

Auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil (1962–1965) wurde ein neues Selbstverständnis der Kirche entwickelt, das auch zu einer völlig neuen Theologie des Laienapostolats führte. Die Laien werden nicht mehr wie bisher als die von den

Klerikern zu bevormundenden Glieder gesehen, sondern als gleichermaßen mündige Glieder des Volkes Gottes, wie es die Kleriker seit jeher beanspruchen. Dementsprechend wird gleich zu Beginn des Laiendekrets „Apostolicam actuositatem" erklärt: „Das Apostolat der Laien, das in deren christlicher Berufung selbst seinen Ursprung hat, kann in der Kirche niemals fehlen" (AA 1).

Was für ein furioser Auftakt! Hier wird bereits ausgesagt, was im Dekret noch an anderen Stellen weiter ausgeführt wird: Das Laienapostolat ist nicht mehr (wie früher angenommen und gelehrt) von den Klerikern als den Inhabern des geweihten Amtes, sondern direkt von Christus bzw. von der Vereinigung der Laien „mit Christus, dem Haupt" abzuleiten und „Teilnahme an der Heilssendung der Kirche selbst" (AA 2; vgl. auch AA 3).

Dieses neue Verständnis des Laienapostolats konnte nicht ohne Auswirkungen auf das im ZdK organisierte Laienengagement in Deutschland und sein Selbstverständnis bleiben. So führte das Konzil zu einer dritten Zäsur in der Geschichte des ZdK, die bis heute von entscheidender Bedeutung ist: Das Selbstverständnis des ZdK ist *grundlegend neu* bestimmt worden. War es im vorkonziliaren Statut von 1953 ein „von der Autorität der Bischöfe getragener Zusammenschluß", so wird es nun im neuen, nachkonziliaren Statut von 1967 zu dem „von der Deutschen Bischofskonferenz anerkannten Zusammenschluß". Damit ist – ganz im Sinn des neuen kirchlichen Selbstverständnisses auf und seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil – aus dem bischöflich getragenen und damit auch bischöflich abhängigen Zusammenschluß *der selbständige, eigenverantwortliche Zusammenschluß des Laienapostolats* geworden. Insofern ist es durchaus gerechtfertigt, das Jahr des Konzilsabschlusses, 1965, in seiner Bedeutung für das ZdK als „einen Epochenschnitt"[28] zu bezeichnen. Einige Beispiele belegen besonders augenscheinlich die gewonnene Mündigkeit des ZdK:

Erstens wurden fortan die Diözesanvertreter und -vertreterinnen nicht mehr durch den jeweiligen Diözesanbischof für das ZdK benannt, sondern vom jeweiligen Diözesanrat der Katholiken oder von der ihm entsprechenden Einrichtung (§ 4 Statut 1967).

Zweitens bedurften ab sofort die von der Vollversammlung berufenen Einzelpersönlichkeiten nicht mehr der bischöflichen Zustimmung (§ 4 Statut 1967).

Drittens wechselte die Zuständigkeit und Verantwortung für die Sachreferate von den Bischöfen auf das – neu eingerichtete – Generalsekretariat des ZdK (§ 11 Statut 1967), dessen Leiter, der Generalsekretär, vom Präsidium mit Zustimmung des Geschäftsführenden Ausschusses und der Deutschen Bischofskonferenz bestellt wurde (§ 9 Statut 1967).

Viertens war der von der Bischofskonferenz als ihr Verbindungsmann entsandte Bischöfliche Assistent nicht mehr Mitglied des Präsidiums, sondern hatte nur noch das Recht, an den Sitzungen aller Organe des ZdK teilzunehmen (§ 10 Statut 1967)[29].

Fünftens waren die künftige Arbeit des ZdK nicht mehr an das ausdrückliche „Einvernehmen" mit den Bischöfen gebunden und Entscheidungen von grundsätz-

licher Bedeutung nicht mehr an deren „Bestätigung" (§ 12 Statut 1953, der im Statut 1967 ersatzlos gestrichen ist). Dafür war als neue Aufgabe des ZdK die Beratung der Bischöfe in Fragen des gesellschaftlichen und kirchlichen Lebens hinzugekommen (§ 2b Statut 1967).

In dem neuen, den Erkenntnissen des Zweiten Vatikanischen Konzils entsprechenden Statut wurde aber auch der zunehmend heftiger gewordenen Kritik an der unausgewogenen Zusammensetzung des ZdK Rechnung getragen und dementsprechend als neue Organisationsstruktur in § 1 des nachkonziliaren Statuts von 1967 festgehalten, daß das ZdK eine „Arbeitsgemeinschaft der Diözesanräte der Katholiken, der zentralen katholischen Organisationen, der im Laienapostolat tätigen Einrichtungen der Deutschen Bischofskonferenz und sonstiger dem Laienapostolat verbundener Personen, Gruppen und Einrichtungen" ist.

Durch die Einbeziehung der freien Initiativen und der nach dem Konzil neu gegründeten Diözesanräte in das ZdK ist die Repräsentativität des ZdK deutlich erweitert worden. Vor allem die Diözesanräte als neue Mitgliedssäulen im ZdK brachten zwei entscheidende Neuerungen ein: die flächendeckend territoriale Laienvertretung als Ergänzung zur funktionalen Ebene der Verbände sowie die Ablösung des jeweiligen Diözesanbischofs durch den Diözesanrat der Katholiken bzw. durch die ihm entsprechende Einrichtung als die die Diözesanvertreter und -vertreterinnen beauftragende Instanz[30].

Die Entwicklung als freier Zusammenschluß des Laienapostolats bis heute

Weitere, nicht die grundsätzliche Struktur betreffende, sondern den Entwicklungen der Zeit entsprechende Anpassungen des Statuts erfolgten im Zug der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland 1974, der Wiedervereinigung Deutschlands 1990 und schließlich 1995 durch die Einbeziehung der neuen geistlichen Gemeinschaften und Bewegungen[31].

Nach dem derzeit geltenden Statut von 2001 setzt sich das ZdK aus den drei großen Bereichen der kirchlichen Vereine (Verbände, Organisationen, geistliche Gemeinschaften), der Diözesanräte sowie der Einzelpersönlichkeiten aus Wissenschaft, Kirche und Gesellschaft zusammen. Die Vereine entsenden 97 Delegierte, die Diözesanräte 84 und beide zusammen wählen 45 Einzelpersönlichkeiten. Die Arbeitsorgane des ZdK sind die Vollversammlung, der Hauptausschuß, das Präsidium, der/die Präsident/Präsidentin sowie der/die Generalsekretär/-sekretärin mit dem Generalsekretariat, zu dem zahlreiche Referate mit hauptamtlich tätigem Personal gehören, und verschiedene Sach- und Arbeitsbereiche zu pastoralen, politischen, sozialen und anderen Fragen, deren Mitglieder ehrenamtlich tätig sind, unterstützt durch eine(n) Mitarbeiter/Mitarbeiterin des Generalsekretariats, der/die die Geschäfts- und Protokollführung innehat.

Überblickt man die strukturelle Entwicklung des ZdK seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil, so sind zwei Aspekte besonders hervorzuheben.

Erstens: Die im Statut von 1967 neu bzw. erstmals gewonnene *Eigenständigkeit* als von den Bischöfen „anerkannter" statt von ihnen „getragener" Zusammenschluß des Laienapostolats wird das ZdK nicht mehr verlieren, sondern in den nachfolgenden Statuten nur noch detaillierter ausdrücken, begründen und in seiner grundlegenden Konsequenz benennen. So wird bereits im Statut von 1975 das Selbstverständnis so formuliert, wie es auch heute noch gilt:

„(1) Das Zentralkomitee der deutschen Katholiken ist *der Zusammenschluß* von Vertreterinnen und Vertretern der Diözesanräte und der katholischen Verbände sowie von Institutionen des Laienapostolats und von weiteren Persönlichkeiten aus Kirche und Gesellschaft.

(2) Es ist das von der Deutschen Bischofskonferenz *anerkannte* Organ im Sinne des Konzilsdekrets über das Apostolat der Laien (Nr. 26) zur Koordinierung der Kräfte des Laienapostolats und zur Förderung der apostolischen Tätigkeit der Kirche.

(3) Die Mitglieder des Zentralkomitees fassen ihre Entschlüsse *in eigener Verantwortung* und sind dabei von Beschlüssen anderer Gremien *unabhängig*" (§ 1 Statut 2001; vgl. fast wortgleich bereits § 1 Statut 1975).

Aufmerksamkeit verdient hier vor allem der letzte Absatz, in dem die „eigene Verantwortung" und „Unabhängigkeit" des ZdK von anderen Gremien explizit ins Wort gefaßt ist. Um sie ekklesiologisch nicht mißzuverstehen, ist darauf hinzuweisen, daß Eigenständigkeit und Nicht-Gebunden-Sein keineswegs Beziehungslosigkeit oder (demonstrative) Nichtbeachtung der kirchlichen Autorität bedeutet, sondern durchaus auf Zusammenarbeit mit den Bischöfen angelegt ist. Die Eigenverantwortung des ZdK ist also nicht in einem absoluten Sinn zu verstehen, bei dem die Autonomie zu einer Autarkie wird, sondern in einem relativen Sinn, bei dem die Autonomie die ekklesiologisch bedingte Stellung der kirchlichen Autorität anerkennt und so weit wie möglich mit ihr kooperiert. Diese ekklesial-kooperative Autonomie zeigt sich strukturell vor allem in folgenden Punkten: 1. Das von der Vollversammlung beschlossene Statut wie auch alle Änderungen desselben bedürfen der Zustimmung der Deutschen Bischofskonferenz. 2. Der von der Vollversammlung gewählte Präsident muß von der Bischofskonferenz bestätigt werden. 3. Die Bischofskonferenz muß dem/der auf Vorschlag des/der Präsidenten/Präsidentin vom Geschäftsführenden Ausschuß bzw. Hauptausschuß bestellten Generalsekretärs/-sekretärin zustimmen. 4. Die Bischofskonferenz bestellt mit Zustimmung des Geschäftsführenden Ausschusses bzw. Hauptausschusses einen Geistlichen Assistenten, der das ZdK in geistlichen und theologischen Fragen berät und an den Sitzungen der Vollversammlung, des Geschäftsführenden Ausschusses und des Präsidiums mit beratender Stimme teilnimmt. 5. Die Bischofskonferenz muß die Bestellung eines Priesters zum Rektor bestätigen, den der Geistliche Assistent gemeinsam mit dem Generalsekretär dem Geschäftsführenden Ausschuß vorgeschlagen hat. Der Rektor gehört dem Generalsekretariat an und nimmt dort

in besonderer Weise die geistlichen, theologischen und pastoralen Aufgaben wahr. Ferner nimmt er mit beratender Stimme an den Sitzungen der Vollversammlung und des Geschäftsführenden Ausschusses teil.

Zweitens: Pikanterweise fällt auch bei der nachkonziliaren Entwicklung auf, daß – wie schon bei Inkrafttreten des CIC/1917 – das neue kirchliche Gesetzbuch von 1983 offensichtlich kein Anlaß war und ist, Statut und Selbstverständnis den neuen kirchenrechtlichen Bestimmungen anzupassen. Das ist insofern verwunderlich, als der CIC/1983 ein grundlegend neues und vielgestaltiges Konzept des kirchlichen Vereinsrechts eingeführt hat (c. 215 i.V.m. cc. 298–329 CIC).

Demnach gibt es vier verschiedene Vereinsformen, die vor allem nach dem Ausmaß ihrer Autonomie im Hinblick auf die kirchliche Autorität bestimmt werden (cc. 215 i.V.m. 298–329): 1. freier Zusammenschluß mit kirchlicher Zielsetzung bzw. nichtkanonischer Verein; 2. privat-kanonischer Verein ohne Rechtsfähigkeit; 3. privat-kanonischer Verein mit Rechtsfähigkeit; 4. öffentlich-kanonischer Verein. Dem freien Zusammenschluß kommt das größte Maß an Autonomie zu, dem öffentlich-kanonischen Verein das kleinste[32].

Von seiner Entwicklungsgeschichte her müßte sich das ZdK als freier Zusammenschluß nach c. 215 definieren. Für diese Einordnung sprechen vor allem sein Selbstverständnis als „Zusammenschluß" und „Organ" des Laienapostolats, die Eigenständigkeit seiner Beschlußfassung sowie die durch Wahl legitimierten Schlüsselfunktionen im ZdK. Zu klären wäre, wie die bischöfliche Zustimmungsbedürftigkeit des Statuts und seiner Änderungen, die bestätigungsbedürftige Wahl des Präsidenten/der Präsidentin, die Zustimmung zur Bestellung des Generalsekretärs/der Generalsekretärin sowie die Bestellung des Geistlichen Assistenten und die Bestätigung zur Bestellung des Rektors durch die Deutsche Bischofskonferenz zu qualifizieren sind. Sind diese Elemente als freiwillige Selbstbindungen des freien Zusammenschlusses zu verstehen oder weisen sie in die Richtung der Einordnung als (nicht nur kirchlicher, sondern auch) kanonischer Verein?

Vor allem die Rollen des Geistlichen Assistenten und des Rektors werfen Fragen auf. Wie ist die Beratungsfunktion des Geistlichen Assistenten für geistliche und theologische Fragen des ZdK (§ 13 Statut 2001) zu deuten? Und was beinhaltet die Wahrnehmung der geistlichen, theologischen und pastoralen Aufgaben in der Arbeit des Generalsekretariats durch den Rektor (§ 15 Statut 2001)? Entspricht somit der „Geistliche Assistent" im ZdK dem „kirchlichen Assistenten" im öffentlich-kanonischen Verein (c. 317)? Zumindest stimmen sie darin überein, daß deren Träger Priester sein und von der zuständigen kirchlichen Autorität ernannt bzw. bestellt werden müssen sowie ihr umschriebenes Aufgabenfeld jeweils offen und flexibel ausgestaltet werden kann. Auch für die Funktion des Rektors gibt es Parallelen im kirchlichen Vereinsrecht des CIC. Er könnte die Funktion eines „Geistlichen Beraters" im privat-kanonischen Verein (c. 324 § 2) innehaben.

Denn sowohl der Rektor wie auch der Geistliche Berater werden von einem pri-

vaten Verein frei unter den Priestern im Tätigkeitsbereich des Vereins gewählt und müssen durch die zuständige kirchliche Autorität bestätigt werden; ferner finden sich weder im CIC noch im Statut des ZdK konkrete Aussagen über deren Tätigkeitsfeld. Die Tatsache, daß der Geistliche Assistent auf den Rechtsstatus eines öffentlich-kanonischen Vereins weist, der Rektor dagegen auf den eines privat-kanonischen Vereins, spricht allerdings eher dafür, daß beide eigengeprägte Einrichtungen des ZdK sind, die auf die Eigenständigkeit und Unabhängigkeit des ZdK als eines freien Zusammenschlusses gemäß c. 215 zurückzuführen sind. Da Rechtsunklarheiten den Keim zu lähmenden Kompetenzstreitigkeiten in sich tragen, sollte das ZdK eine klare Selbsteinordnung im System des kirchlichen Vereinsrechts nicht (mehr) auf die lange Bank schieben.

Die vereinsrechtliche Freiheit als Gabe und Aufgabe

Das ZdK „hat in seiner mehr als einhundertjährigen Geschichte den Wert der Pluralität von Strukturen kennengelernt. Es weiß aus seiner Auseinandersetzung mit dem kirchlichen Integralismus, welchen Wert eine gewisse Autonomie in der eigenen Arbeit hat. Daher wächst heute in besonderer Weise dem ZdK die Aufgabe zu, mit dafür zu sorgen, daß nicht in falsch verstandenen Vorstellungen von Einheit eine strukturelle Uniformierung der Kirche betrieben wird, sondern daß auch hier eine gesunde Pluralität erhalten bleibt."[33] Werden die Betrachtungen über die Geschichte des ZdK, die derzeitigen Diskussionen um Stellungnahmen aus dem Kreis des ZdK und um Amtsbesetzungen im ZdK mit dieser Erfahrung verknüpft, so ist es sicherlich nicht übertrieben, die Mahnung anzuschließen:

„Damit es (wieder) zu einer wirksamen, kompetenten und vielgestaltigen Präsenz der Kirche in einer sich wesentlich verändernden Gesellschaft kommen kann, wird es zum einen wohl erforderlich sein, daß das ZdK selbst das in der Lehre des Konzils grundgelegte erneuerte Selbstverständnis seiner Kirchlichkeit und seines apostolischen Handelns rezipiert und sich immer selbstbewußter als Teil der Kirche versteht, freilich nicht im Gegenüber zur kirchlichen Autorität, sondern im selbstverständlichen und partnerschaftlichen Zusammenarbeiten an der einen und gemeinsamen Sendung der Kirche. Zum anderen ist auch die kirchliche Autorität herausgefordert, ihre vom Konzil definierte neue Aufgabe und Rolle gegenüber dem ZdK zu erkennen und in die Praxis umzusetzen."[34]

Im Blick auf die aktuellen Konflikte zwischen ZdK und Deutscher Bischofskonferenz sind daher die Bischöfe gut beraten, wenn sie die eingangs angesprochene Stellungnahme aus dem ZdK als das betrachten, was sie ist, nämlich als die *eigene* Stimme des Laienapostolats, seine Meinung in dem, was das Wohl der Kirche betrifft, den geistlichen Hirten und den anderen Gläubigen in der Kirche kundzutun. Sie ist damit Ausdruck nicht nur des Rechts, sondern auch der Pflicht, wie sie nach c. 212 § 3 CIC für jeden katholischen Christen besteht. Solange bei solchen Stel-

lungnahmen der jeweilige Verbindlichkeitsgrad einer Lehre anerkannt und der Respekt vor der Lehrautorität der Kirche gewahrt ist, besteht kein Grund, sie als theologisch defizitär oder als selbsternannte lehramtliche Äußerung zu diskreditieren. Sie sollte zur gemeinsamen Suche nach einem tieferen Verständnis der Wahrheit genutzt werden.

Für die anstehende Wahl des Präsidenten/der Präsidentin durch die Vollversammlung des ZdK und die anschließende Bestätigung des/der Gewählten durch die Deutsche Bischofskonferenz ist in Erinnerung zu rufen, daß die nach dem Konzil errungene Eigenständigkeit des ZdK nicht (wieder zurück) in eine einseitige Abhängigkeit von der Bischofskonferenz aufgelöst werden darf. Soll die Balance zwischen Autonomie und Abhängigkeit, wie sie im Statut des ZdK festgeschrieben ist, gewahrt bleiben, muß dem ZdK die *primäre* Zuständigkeit der freien Wahl zukommen als Ausdruck der Autonomie, während sich die Bischofskonferenz mit der *sekundären* Zuständigkeit der Bestätigung als Ausdruck der Abhängigkeit des ZdK von der Bischofskonferenz begnügen muß.

Dieses sekundäre Recht beinhaltet auch die Möglichkeit der Verweigerung, allerdings nur aus rechtlich relevanten und nachgewiesenen Gründen. Andernfalls kommt dem ZdK und dem/der Gewählten ein Rechtsanspruch auf die bischöfliche Bestätigung zu, so daß eine Verweigerung der Bestätigung ohne rechtlich relevante Grundlage eine Rechtsverletzung darstellt. Desgleichen wäre die Autonomie des ZdK als eines Organs des eigenständigen Laienapostolats im Sinn des Zweiten Vatikanischen Konzils verletzt, wenn die Deutsche Bischofskonferenz mehr als den Rechtsakt der Bestätigung des/der Gewählten beanspruchen sollte.

ANMERKUNGEN

[1] Dokumentation: Partner in Kirche u. Gesellschaft – das Zentralkomitee der deutschen Katholiken (ZdK), hg. v. Zentralkomitee der deutschen Katholiken (Oktober 2000).

[2] Th. Großmann, Zwischen Kirche u. Gesellschaft. Das Zentralkomitee der deutschen Katholiken 1945–1970 (Mainz 1991) 94.

[3] Nein zur Judenmission – Ja zum Dialog zwischen Juden u. Christen, abrufbar unter: www.zdk.de/data/erklaerungen/pdf/Nein_zur_Judenmission_2009_03_09__Aufl2_2009_Mai_1242203300.pdf

[4] Vgl. dazu: Erzbischof Zollitsch zur ZdK-Erklärung über den christlich-jüdischen Dialog: www.dbk.de/aktuell/meldungen/01909/index.html; www.katholische-kirche.de/Nachricht.aspx?NId =1096

[5] H. Heinz, Nicht nur aus Opportunitätsgründen. Zum aktuellen Disput über ein Nein zur Judenmission, in: HerKorr 63 (2009) 318–321.

[6] Vgl. dazu K. Riedel, Gekränkt, betroffen, irritiert. Bischöfe verhindern Wahl des neuen ZdK-Präsidenten u. empören das Laiengremium, in: SZ, 9./10.5.2009,6; M. Drobinski, Der Vorhang fällt im Laienspiel. Streit zwischen katholischen Bischöfen u. Gläubigen eskaliert, in: SZ, 11.5.2009,1.

[7] Vgl. H. Maier, Das Zentralkomitee der deutschen Katholiken, in: Das konsoziative Element in der Kirche. Akten des VI. Internationalen Kongresses für Kanonisches Recht, hg. v. W. Aymans u.a. (St. Ottilien 1989) 831–845,832.

[8] Vgl. Th. Großmann, Katholikentage, in: LThK³, Bd. 5,1339–1345,1340.
[9] Vgl. Maier (A. 7) 833–835. [10] Vgl. Großmann (A. 8) 1340.
[11] H. Hallermann, Katholikenrat, in: LKStKR 2,398–400,398.
[12] Maier (A. 7) 837.
[13] Vgl. dazu Großmann (A. 2) 74–107; F. Raabe, Das Zentralkomitee der deutschen Katholiken 1952–1964. Katholische Laienarbeit in Kirche u. Gesellschaft, in: Katholiken u. Protestanten in den Aufbaujahren der Bundesrepublik, hg. v. Th. Sauer (Stuttgart 2000) 65–88,68f.
[14] Großmann (A. 2) 94.
[15] Grußwort des Vorsitzenden der Fuldaer Bischofskonferenz, Kardinal Frings, zur konstituierenden Sitzung des ZdK am 30.4.1952, zitiert bei Großmann (A. 2) 86. [16] Vgl. ebd. 97.
[17] So die Befürchtung von Bischof Michael Keller aus Münster im Juni 1952, ebd. 97.
[18] Ebd. 93.
[19] Vgl. dazu die Diskussion im Geschäftsführenden Ausschuß des ZdK 1952, nachgezeichnet ebd. 100.
[20] So der zutreffende Hinweis im Geschäftsführenden Ausschuß von A. Roesen, ebd.
[21] F. Kronenberg, Vom Zentralkomitee zum Zentralkomitee, in: Zeugnis u. Dienst (FS Bischof Franz Hengsbach, Bochum 1980) 152–169,157.
[22] Ebd. 160f.
[23] Alle Satzungen des ZdK stehen in digitalisierter Form im Archiv des ZdK in Bonn zur Verfügung.
[24] Kronenberg (A. 21) 161. [25] Großmann (A. 2) 105.
[26] Ebd. 98. [27] Ebd. 78. [28] Ebd. 511.
[29] Der Generalsekretär leitet das Generalsekretariat. Nach dem Statut von 1967 mußte er dies (noch) „im Zusammenwirken mit dem Geistlichen Direktor" tun (§ 11 Statut 1967). Der Geistliche Direktor wird auf Vorschlag des Präsidiums von der Deutschen Bischofskonferenz bestellt (§ 9) und ist der „geistliche und theologische Berater des Zentralkomitees" (§ 11). Die Funktion des „Geistlichen Direktors" wird inzwischen als „Geistlicher Assistent" bezeichnet (§ 14 (2) Statut 2001) und der Generalsekretär leitet nunmehr das Generalsekretariat ohne Bindung an ein Zusammenwirken mit dem Geistlichen Assistenten oder dem Rektor (§ 27 der Geschäftsordnung des ZdK von 2001).
[30] Vgl. Großmann (A. 2) 187f.
[31] Vgl. ders., Zentralkomitee der deutschen Katholiken, in: LThK³, Bd. 10,1431f., 1432.
[32] Die Unterscheidung kanonisch–nichtkanonisch ist nicht gleichzusetzen mit: kirchlich–nichtkirchlich. Kanonisch meint im Zusammenhang des kirchlichen Vereinsrechts: Die Satzung des kirchlichen Vereins entspricht (auch) den speziellen vereinsrechtlichen Satzungs-Vorgaben des CIC/1983 in den cc. 29–329, weshalb die Bezeichnung „kanonisch" synonym zu verstehen ist mit „kirchlich gesatzt"; dementsprechend heißt „nichtkanonisch", daß der kirchliche Verein seine Satzung *frei* gestaltet, unabhängig von den speziellen innerkirchlichen Vereinsvorschriften, so daß der Ausdruck „nichtkanonisch" mit „nichtkirchlich gesatzt" und „ohne kanonisches Statut" gleichbedeutend ist. Demnach ist ein freier Zusammenschluß mit kirchlicher Zielsetzung zwar kein *kanonischer,* wohl aber ein *kirchlicher* Verein. Die Mehrzahl der Vereine der katholischen Kirche ist so organisiert, daß sie nach weltlichem Recht einen „e.V." bilden und nach kirchlichem Recht einen „freien Zusammenschluß von Katholiken und Katholikinnen mit kirchlicher Zielsetzung" (Caritas, Frömmigkeit und/oder Förderung der christlichen Berufung in der Welt) gemäß c. 215 CIC/1983 darstellen, also ein kirchlicher, aber nichtkanonischer Verein sind.
[33] F. Kronenberg., Die katholischen Verbände im Wandel von Kirche u. Gesellschaft, in: Gemeinde des Herrn. 83. Deutscher Katholikentag vom 9. September bis 13. September 1970 in Trier, hg. v. Zentralkomitee der deutschen Katholiken (Paderborn 1970) 52–67,66, der diese Aussage nicht wie hier auf das ZdK bezogen, sondern im Blick auf die Verbände formuliert hat.
[34] H. Hallermann, Die Vereinigungen im Verfassungsgefüge der lateinischen Kirche (Paderborn 1999) 482, der diese Aussagen ebenfalls nicht mit dem Fokus auf das ZdK, sondern auf die kirchlichen Vereine getroffen hat.

Matthias Belafi

Kirchen und Religionen in den Wahlprogrammen

In der öffentlichen Wahrnehmung verlieren programmatische Aussagen der Parteien immer mehr an Bedeutung. Dies betrifft einerseits grundlegende Dokumente, wie die geringe Resonanz auf die Grundsatzprogrammdebatten der Volksparteien CDU, CSU und SPD im Jahr 2007 gezeigt hat. Andererseits gilt dies aber auch für die mittelfristige Programmatik, die die Parteien im Vorfeld der Wahlen in ihren Wahlprogrammen niederlegen. Gleichwohl verlieren diese Wahlprogramme der Parteien – ebenso wie die Grundsatzprogramme – trotz ihrer geringen Resonanz keineswegs ihren Wert: Sind sie doch Richtungsweiser und zeigen konkrete politische Ziele auf, die sich in der folgenden Legislaturperiode in politischen und legislativen Initiativen der Parteien wiederfinden. Schließlich fallen auch Regierungsprogramme, die eine nach der Wahl zu bildende Koalitionsregierung abarbeitet oder zumindest abarbeiten will, nicht vom Himmel, sondern speisen sich als Übereinstimmung oder Kompromiß aus den politischen Zielen der Koalitionsparteien, die in den jeweiligen Wahlprogrammen niedergelegt sind.

Das Schicksal mangelnder gesellschaftlicher Resonanz teilen im übrigen auch die kirchlichen Stellungnahmen zu Bundestagswahlen: daß ihre Wahlaufrufe immer weniger öffentliche Beachtung finden, hat vermutlich weniger mit der nachlassenden Bindekraft der christlichen Kirchen oder mit einer Entwicklung der Hirtenworte weg von Wahlempfehlungen hin zu Wahlaufrufen mit Herausstellung christlicher Prüfkriterien zu tun als mit einem gesellschaftlichen Trend. Dies macht die Erklärungen der Kirchen zu Wahlen indes genausowenig überflüssig wie die Wahlprogramme der Parteien.

Auch zur Bundestagswahl am 27. September 2009 haben die Parteien erneut Wahlprogramme verfaßt[1], die sich mit der gesamten politischen Bandbreite beschäftigen. Insofern finden sich in den Wahlprogrammen auch einige Aussagen, die sich direkt mit den Kirchen und mit Religion befassen bzw. von denen die Kirchen betroffen sind. Im folgenden soll ein Blick auf diese kirchen- und religionsspezifischen Aussagen der Wahlprogramme zur Bundestagswahl 2009 geworfen werden, ohne eine detaillierte politische oder sozialethische Analyse aller Politikfelder vorzunehmen.

Stellung und Beitrag der Kirchen

Die verschiedenen Parteien äußern sich in unterschiedlichem Umfang zu Kirchen und Religionsgemeinschaften. Insbesondere über den gesellschaftlichen Beitrag und die rechtliche Stellung der Kirchen divergiert der Umfang ihrer Aussagen: Während sich die CDU/CSU in ihrem „Regierungsprogramm" in zwei Absätzen zum Themenkomplex der Kirchen äußert, nimmt die SPD mit einem dreizeiligen Absatz Stellung zum Beitrag der Kirchen. Das „Deutschlandprogramm" der FDP umfaßt einen längeren Abschnitt mit dem Titel „Glaubens- und Gewissensfreiheit nicht einschränken", der auch Aussagen zum Beitrag der Religionsgemeinschaften und ihrer Rechtsstellung beinhaltet. Demgegenüber befaßt sich das Programm der Grünen nicht mit der gesellschaftlichen Funktion der Kirchen, Die Linke erwähnt in ihrem Wahlprogramm die Kirchen überhaupt nicht.

Die deutlichsten Aussagen zur Rolle der Kirchen in der Gesellschaft und ihrer Stellung im Staat beinhaltet also das „Regierungsprogramm" der Union. Gleich zu Beginn des Unterkapitels, das sich mit einer „Aktiven Bürgergesellschaft" beschäftigt, wird zunächst die „große Bedeutung" hervorgehoben, die CDU und CSU den christlichen Kirchen „für das geistige Klima und das menschliche Miteinander" zumessen. Erst danach wird allgemeiner von Religionsgemeinschaften gesprochen und auf ihre Funktion als Vermittler von Werten hingewiesen, die sich positiv in der Gesellschaft auswirken. Ganz unabhängig von religiösen Institutionen wird die sinnstiftende und wertbildende Funktion religiöser Bekenntnisse betont, die die Union achten möchte.

Im zweiten Abschnitt bekennen sich CDU und CSU zum „besonderen Verhältnis von Staat und Kirchen im Grundgesetz", zu dem sie ausdrücklich die Kirchensteuer, aber auch die Militärseelsorge und die theologischen Fakultäten zählen, und konkretisieren den Beitrag, den die Kirchen in der Gesellschaft leisten:

> „Wir wissen: Die Präsenz der christlichen Kirchen und der vielfältigen mit ihnen verbundenen Organisationen im öffentlichen Raum leistet einen unverzichtbaren Beitrag, die in der christlich-abendländischen Tradition wurzelnden Wertgrundlagen unseres Gemeinwesens zu festigen und an kommende Generationen weiterzugeben. Kirchen und Religionsgemeinschaften leisten mit vielfältigen Verbänden vor allem auf dem Feld der sozialen Dienste, in der Pflege, im Gesundheitswesen und im Bildungsbereich eine hervorragende Arbeit. Am besonderen Verhältnis von Staat und Kirchen im Grundgesetz, wozu die Kirchensteuer gehört, halten wir deshalb fest. Ausdruck der bewährten Partnerschaft sind auch die Seelsorge an den Soldatinnen und Soldaten der Bundeswehr und die theologischen Fakultäten an deutschen Universitäten" (CDU/CSU, 37).

Kürzer als die Union faßt sich das Regierungsprogramm der SPD: Die Sozialdemokraten würdigen erstens den unersetzbaren Einsatz der Kirchen und Religionsgemeinschaften für eine solidarische Bürgergesellschaft; zweitens stellen sie Kirchen und Religionsgemeinschaften als „wichtige Partner auf dem Weg zu einer humanen Gesellschaft" heraus und unterstreichen drittens ihre Rolle als ethische

Dialogpartner. Dabei lehnt sich der Wortlaut innerhalb des Kapitels zur „Solidarischen Bürgergesellschaft" an das im Jahr 2007 verabschiedete Grundsatzprogramm der Partei an[2]:

„Eine solidarische Bürgergesellschaft ist ohne den Einsatz von Kirchen und Religionsgemeinschaften nicht denkbar. Sie sind für uns zugleich wichtige Partner auf dem Weg zu einer humanen Gesellschaft und im ethischen Diskurs" (SPD, 64).

Das Deutschlandprogramm der FDP geht in seinen recht umfangreichen Ausführungen, die innerhalb des Kapitels „Mehr Bürgerfreiheit durch mehr Vertrauen, Zusammenhalt und Toleranz" angesiedelt sind, zunächst von der religionsrechtlichen Sicht des Staates aus und erst in einem zweiten Schritt zum Beitrag der Kirchen und Religionsgemeinschaften über.

Zuerst stellt die FDP die Religionsfreiheit – sowohl im Sinn eines persönlichen Glaubens als auch eines öffentlichen Bekenntnisses – in ihrer positiven und negativen Dimension als einen liberalen Grundsatz heraus. Sie unterstreicht Toleranz und Respekt vor den Glaubensüberzeugungen anderer als Voraussetzung eines gedeihlichen und friedlichen Miteinanders. Als einzige Partei betont die FDP ausdrücklich ihr Bekenntnis zur weltanschaulichen Neutralität des Staates. Gleichzeitig stellt sie aber auch heraus, am Kooperationssystem in den Staat-Kirche-Beziehungen festhalten zu wollen, nach dem Staat und Religionsgemeinschaften zwar eigenständig, „im Sinn des Gemeinwohls" aber aufeinander bezogen sind. Ausdrücklich betonen die Liberalen auch die Gleichbehandlung der Religionsgemeinschaften durch den Staat. Gleichwohl wird die Achtung der Werteordnung des Grundgesetzes im „Menschen- und Gesellschaftsbild" der Religionsgemeinschaften als Voraussetzung für diese Gleichbehandlung benannt.

Im zweiten Schritt wird der Beitrag der Kirchen und Religionsgemeinschaften „zur Gestaltung des Zusammenlebens in der Gesellschaft" als „positiv" herausgestellt. Mindestens schwammig, wenn nicht sogar doppelsinnig – vor dem geschichtlichen Hintergrund ihres eigenen Verhältnisses zu den Kirchen und ihren früher vertretenen Thesen zur Rolle der Kirchen in Staat und Gesellschaft – führen die Liberalen weiter aus, daß es immer noch bestehende Vorurteile abzubauen gelte. Schließlich wird nicht deutlich, ob es sich um gesellschaftliche Vorbehalte gegenüber dem Beitrag bestimmter Religionen, beispielsweise des Islam, innerhalb der Gesellschaft handelt, oder doch eher um liberale Vorurteile gegenüber dem positiven Beitrag der Kirchen in der Gesellschaft. Schließlich hat die FDP erst im Dezember 2007 ihre praktische Abkehr von den „Freiburger Thesen" (1971) auch programmatisch nachvollzogen und einen Vorstandsbeschluß gefaßt[3], der sich positiv mit dem Beitrag der Kirchen auseinandersetzt und als Grundlage für die Formulierung im Deutschlandprogramm gesehen werden kann:

„Die Freiheit, einen religiösen Glauben persönlich zu leben und öffentlich zu bekennen oder dies nicht zu tun, gehört zu den Grundsätzen der Liberalen. Toleranz und Respekt vor der Glaubensüberzeugung des Anderen gehören zu den wichtigsten Voraussetzungen für ein gedeihliches und friedliches Miteinander in Staat und Gesellschaft.

Liberale bekennen sich zur weltanschaulichen Neutralität des Staates. Wir halten an dem Kooperationsprinzip fest, nach dem Staat und Religionsgemeinschaften je eigenständig und zugleich im Sinne des Gemeinwohles aufeinander bezogen sind" (FDP, 41).

Die Linke erwähnt zwar die Kirchen in ihrem Wahlprogramm nicht, zeigt sich aber für „Vertreterinnen und Vertreter aus ... Religion" gesprächsoffen:

„Unsere Fraktion wird auch in den kommenden vier Jahren offen sein für den Protest und die Forderungen der Arbeitnehmerinnen und Arbeitnehmer und ihrer Gewerkschaften, der Globalisierungskritikerinnen und -kritiker, der Menschen mit Behinderungen, der Frauenbewegung und der Erwerbslosen, von Vertreterinnen und Vertretern aus Wissenschaft, Kultur und Religion sowie von sozial verantwortlichen Unternehmerinnen und Unternehmern. Ihre Ideen und ihr Engagement werden gebraucht" (Die Linke, 57).

Die Kirchen in speziellen Politik- und Rechtsbereichen

Auch außerhalb der Frage nach ihrem gesellschaftlichen Beitrag und ihrer Rechtsstellung finden die Kirchen in den verschiedenen Wahlprogrammen der Parteien Erwähnung. An erster Stelle ist dabei der Bereich der Entwicklungszusammenarbeit zu nennen. Bei diesem Thema sprechen Union, SPD, FDP und Grüne explizit davon, die Zusammenarbeit mit Kirchen und nichtstaatlichen Akteuren intensivieren zu wollen. Unterschiede zeigen sich dabei in den Formulierungen und der Erwähnung unterschiedlicher Akteure:

„Wir werden die öffentliche Entwicklungszusammenarbeit und das unverzichtbare zivilgesellschaftliche Engagement der Kirchen, Nichtregierungsorganisationen und politischen Stiftungen ebenso wie die Kooperation mit der deutschen Privatwirtschaft noch enger miteinander vernetzen" (CDU/CSU, 63).

„Die Zusammenarbeit mit und Förderung von Nichtregierungsorganisationen, Gewerkschaften, Kirchen und Wirtschaft wollen wir auch in Zukunft intensiv fortsetzen" (SPD, 85).

„In Ländern mit schlechter Regierungsführung muß die Arbeit von nichtstaatlichen Akteuren, wie Nichtregierungsorganisationen, Stiftungen und Kirchen sowie der Bürgergesellschaft insgesamt unterstützt werden" (FDP, 74).

„Neben der staatlichen Entwicklungszusammenarbeit wollen wir Nichtregierungsorganisationen und kirchliche Hilfswerke verstärkt fördern" (Bündnis'90/Die Grünen, 209).

Bei CDU/CSU und SPD finden die Kirchen auch Erwähnung, wenn es um bürgerschaftliches Engagement geht. Bei der SPD heißt es, bürgerschaftliches Engagement sei unverzichtbar: „Wir setzen nach wie vor auf die Vielfalt des Engagements in Vereinen, Wohlfahrtsverbänden, Kirchen, Selbsthilfegruppen, Stiftungen, Frei-

willigendiensten, Netzwerken und anderen Organisationen mit Ehrenämtern" (SPD, 59). Die Union erwähnt die Kirchen im Zusammenhang mit „generationenübergreifenden Projekten" sowie „Teilhabe-, Beschäftigungs- und Weiterbildungsmaßnahmen" für Ältere: „Kirchen, Bürgerstiftungen, Verbände und Wirtschaft können bei der Schaffung eines ehrenamtlichen Netzwerkes zur Familienunterstützung wichtige Arbeit leisten" (CDU/CSU, 27).

Wesentlich vielfältiger und kontroverser stellen sich die Positionen der Parteien hinsichtlich der Rolle der Kirchen im Bildungswesen dar. Zwar unbestimmt, aber ausgesprochen kritisch lautet die Ansage von Bündnis'90/Die Grünen: „Wir wollen eine kritische Debatte über die Rolle von Kirchen und Religionsgemeinschaften im Bildungssystem anstoßen" (Grüne, 170). Angesichts der Erfahrungen aus den Diskussionen der vergangenen Monate und Jahre um theologische Fakultäten, Konkordatslehrstühle, kirchliche Trägerschaft von Schulen sowie um schulischen Religionsunterricht läßt eine solche Ankündigung kaum konstruktive Kritik erwarten. Auch wenn das Ziel einer solchen Debatte unbestimmt bleibt, kann hinter der Formulierung nur der Versuch einer Zurückdrängung der Kirchen aus dem Bildungswesen vermutet werden. Andernfalls wäre diese kritische Debatte sicherlich nicht notwendig.

CDU und CSU, die – wie bereits erwähnt – im Abschnitt über die Kirchen auch deren „hervorragende Arbeit" im Bildungswesen und die theologischen Fakultäten an den Universitäten als „Ausdruck der bewährten Partnerschaft" von Staat und Kirche würdigen (CDU/CSU, 37), gehen ausdrücklich auch auf das Thema Religionsunterricht ein: Der Auftrag von Schule gehe über die Vermittlung von Wissen hinaus. Zwar komme den Eltern die vorrangige Pflicht bei der Bildung von Werten und sozialen Tugenden zu, aber auch die Schulen hätten eine hohe Bedeutung: „CDU und CSU treten dafür ein, daß konfessioneller Religionsunterricht in allen Ländern zum Kanon der Pflichtfächer zählt" (CDU/CSU, 32). Damit positioniert sich die Union insbesondere innerhalb der Diskussionen um konfessionellen Religionsunterricht in Berlin und Bremen und tritt für den Religionsunterricht als Pflichtfach auch in diesen beiden Bundesländern ein, in denen der Religionsunterricht bislang nicht verpflichtend stattfindet.

Demgegenüber wählt die FDP eine interpretationsoffene Formulierung hinsichtlich religiöser Bildung in der Schule. Häufig bilde Unwissen über Religionen den Nährboden für Vorurteile. Deshalb sei es „Aufgabe der Länder, in den jeweiligen Lehrplänen für Curricula zu sorgen, die Vorurteile gegenüber Religionen abbauen, indem sie umfassend über diese informieren" (FDP, 41). Dies klingt eher nach einem Plädoyer für Religionskunde als nach einem Bekenntnis zu konfessionellem Religionsunterricht. Auch im Bereich der Kindertageseinrichtungen erwähnt die FDP die Kirchen innerhalb der zu stützenden „Vielfalt von Trägern der freien Wohlfahrtspflege, Kirchen, Elterninitiativen, Kommunen und privat-gewerblichen Anbietern" (FDP, 44).

Die Stellung des Islam in Gesellschaft und Staatskirchenrecht

Beim Thema Religionsunterricht deutet sich bereits die Frage nach der Stellung des Islam in der Gesellschaft, vor allem aber auch innerhalb des Staatskirchenrechts an. Seit langem wird in Deutschland die Möglichkeit eines islamischen Religionsunterrichts diskutiert. Voraussetzung eines solchen Religionsunterrichts ist aber eine anerkannte Religionsgemeinschaft, die in ihrer Verantwortung diesen Unterricht erteilt. Da der Islam keine Strukturen ausgebildet hat wie die christlichen Kirchen, gestalten sich solche staatskirchenrechtlichen Fragen als besonders schwierig. Nicht zuletzt deshalb hat Bundesinnenminister Wolfgang Schäuble im Jahr 2006 die „Deutsche Islam Konferenz" einberufen, die verschiedene muslimische Gruppierungen an einen Tisch mit der Bundesregierung geholt hat. Eng damit verbunden ist die Frage, ob den Muslimen der Status einer Körperschaft des öffentlichen Rechts eingeräumt werden kann. Erst jüngst hat sich auch Hans Langendörfer SJ, der Sekretär der Deutschen Bischofskonferenz, für eine solche rechtliche Gleichstellung der muslimischen Gemeinschaften mit den christlichen Kirchen ausgesprochen[4].

In ihren Wahlprogrammen positionieren sich die Parteien unterschiedlich in der Frage, wie diese Entwicklung einer rechtlichen Anerkennung der islamischen Glaubensgemeinschaften, aber auch eines islamischen Religionsunterrichts, fortschreiten soll. Dabei geht es jedoch nicht nur um die Frage der Gleichberechtigung einer in Deutschland nicht traditionell etablierten nichtchristlichen Religionsgemeinschaft; dahinter steckt vielmehr auch die Frage nach der Integration der hauptsächlich aus der Türkei zugezogenen ehemaligen Gastarbeiter sowie ihrer Folgegenerationen.

Die Union äußert sich in ihrem Regierungsprogramm über die positive Würdigung von Religionsgemeinschaften und von religiösen Bekenntnissen hinaus nicht spezifisch zur Rechtsstellung des Islam. Innerhalb des Kapitels zur Integration geht sie jedoch auf den Dialog zwischen Staat und Muslimen ein, der im Rahmen der Deutschen Islam Konferenz organisiert ist, würdigt deren bisherige Erfolge und fordert ihre Fortsetzung:

> „Unter dem Motto ‚Muslime in Deutschland – Deutsche Muslime' wurde im Jahr 2006 die Deutsche Islam Konferenz ins Leben gerufen. Sie ist die Plattform für einen dauerhaft angelegten Dialog zwischen Staat und Muslimen in unserem Land. Wir wollen diesen erfolgreichen Dialog fortsetzen, der auch die Differenzen zwischen den Partnern nicht ausklammert und bereits einen wertvollen Beitrag zum besseren gegenseitigen Verständnis geleistet hat" (CDU/CSU, 34).

„Kulturellen und religiösen Konflikten" hingegen will die Union „vorbeugen" (CDU/CSU, 33). Weiterhin sprechen sich CDU und CSU dafür aus, „neben dem evangelischen und katholischen Religionsunterricht bei Bedarf auch Unterricht in

anderen Religionen" abzuhalten. Dieser soll „in deutscher Sprache mit in Deutschland ausgebildeten Lehrern und unter staatlicher Schulaufsicht angeboten werden" (CDU/CSU, 32). Die Sozialdemokraten äußern sich nicht zu den rechtlichen Fragen rund um den Islam. Auch finden bei ihnen religiöse Aspekte im Zusammenhang mit Integration keine Erwähnung; sie sprechen lediglich von „kultureller Vielfalt" (SPD, 60).

Die FDP wiederum betont die Gleichbehandlung der Religionsgemeinschaften durch den Staat, für die die Achtung der Werteordnung der Verfassung entscheidend sei (FDP, 41). Ausdrücklich betont sie an anderer Stelle und in Abgrenzung zur „politisch motivierten Ideologie" des Islamismus, daß der Islam als Religion „sehr wohl mit dem Grundgesetz kompatibel" sei. Islamismus sei hingegen „weder mit dem Grundgesetz noch mit den Überzeugungen der FDP vereinbar". Mit ihrer Ablehnung des religiösen Fundamentalismus würden die Liberalen „prodemokratische religiöse Organisationen und Einzelpersonen" stärken (FDP, 29).

In Anknüpfung an ihre Ausführungen zur religiösen Bildung in der Schule führt die FDP aus, daß bei der „gewünschten Einbindung" nichtkirchlicher Religionen „im Sinne der Gleichbehandlung im Einvernehmen mit den betroffenen Religionsgemeinschaften" rechtliche Regelungen gesucht werden sollten (FDP, 41). Dabei wird nicht ganz deutlich, ob es sich nur um eine Lösung hinsichtlich des nichtkirchlichen Religionsunterrichts handeln soll oder ob auch die Rechtsstellung dieser Religionsgemeinschaften angesprochen wird. Zur Integration verweist das Deutschlandprogramm auf „faire Bildungschancen für alle" als „Schlüssel zur Freiheit, zur sozialen Teilhabe, zum persönlichen Glück und Wohlstand. Durch Bildung können sich alle Menschen, unabhängig von ihrer sozialen, ethnischen oder religiösen Herkunft, eigene Wege zum Erfolg bahnen" (FDP, 42).

Während Bündnis'90/Die Grünen keine expliziten Ausführungen zu den Kirchen in ihr Wahlprogramm aufgenommen haben, sind die Erläuterungen zum Islam um so ausführlicher. Unter dem programmatischen Titel „Islam gleichstellen – Islam integrieren" stellen sie fest, daß der Islam heute „die zweitgrößte religiöse Gruppe in Deutschland" ist:

> „Mit der Einwanderung der letzten Jahrzehnte kamen nicht nur Arbeitnehmerinnen und Arbeitnehmer, es kamen auch Millionen Gläubige, die nicht den christlichen Kirchen oder der jüdischen Religion angehören. Das Grundgesetz garantiert auch ihnen im Rahmen der freiheitlich-demokratischen Grundordnung gleichberechtigt individuelle und kollektive Religionsfreiheit."

Muslimische Religionsgemeinschaften dürften „selbstverständlich" auch „repräsentative Moscheen errichten", so die Grünen, die sich damit als einzige Partei zur einer der umstrittensten Diskussionen der letzten Jahre äußern.

Zum islamischen Religionsunterricht führen sie aus, daß die Ausbildung von islamischen Geistlichen und Religionslehrenden in Deutschland „integrationspolitisch" notwendig sei. Deshalb setzen sie sich für eine rechtliche Anerkennung mus-

limischer Religionsgemeinschaften ein: Bund und Länder müßten „endlich mit muslimischen Organisationen eine verbindliche Vereinbarung treffen, wie man innerhalb des geltenden Religionsverfassungsrechts zu einer oder mehreren anerkannten muslimischen Religionsgemeinschaften kommt". Auf dem Weg zur rechtlichen Gleichstellung des Islam seien jetzt schon viele Schritte – „von der Einrichtung islamischer Friedhöfe bis hin zur Seelsorge in Krankenhäusern und Gefängnissen" – möglich.

Die Grünen kritisieren zudem die Einrichtung der Deutschen Islam Konferenz und ihre unverbindlichen Ergebnisse als unzureichend. Gleichzeitig erwarten sie von den Religionsgemeinschaften, die eine Zusammenarbeit mit dem Staat suchen, ein aktives Engagement zur Verwirklichung der Menschenrechte. Die islamischen Organisationen seien heute schon Teil der Zivilgesellschaft in Deutschland und müßten eine entsprechende gesellschaftliche Verantwortung tragen. Namentlich fordern die Grünen „ein aktives Eintreten für die Religionsfreiheit" von Nichtmuslimen, „für die Freiheit des Religionswechsels und für volle Selbstbestimmungsrechte der Frauen", was die Verpflichtung zum Kopftuch ausschließe, „ein aktives Eintreten gegen Antisemitismus sowie die Verurteilung der Diskriminierung von und Gewalt gegen Homosexuelle" (Bündnis'90/Die Grünen, 150–152).

Religion zwischen Diskriminierungsmerkmal und Ursache der Diskriminierung?

Religion wird in einigen Wahlprogrammen auch im Zusammenhang mit Antidiskriminierungspolitik erwähnt – einerseits im Sinn von Religion als einem auszuschließenden Diskriminierungsmerkmal, andererseits aber auch im Sinn von religiös begründeten Ansichten, die andere diskriminierten. Gegen die Diskriminierung aufgrund von Religion und Weltanschauung wenden sich SPD, FDP und Die Linke:

„Alle Formen der Diskriminierung, ob wegen ethnischer Herkunft, Geschlecht, Religion und Weltanschauung, Behinderung, Alter oder sexueller Identität, bekämpfen wir" (SPD, 59).

„In unserer Menschenrechtspolitik wenden wir uns gegen Verfolgung und Ausgrenzung aufgrund von Herkunft, ethnischer Zugehörigkeit, Religion oder sexueller Orientierung" (FDP, 76).

„Linke Politik tritt dafür ein, daß alle Menschen – unabhängig von Alter, Geschlecht, Herkunft, Behinderung, Religion und Weltanschauung, Gesundheitszustand oder sexueller Orientierung – ein selbstbestimmtes Leben führen können" (Die Linke, 27).

Einen wesentlich größeren Umfang nimmt die Antidiskriminierungspolitik im Programm von Bündnis'90/Die Grünen ein, wo sie mehrfach an verschiedenen

Stellen ausführlich thematisiert wird. Dort wird Religion eben nicht nur als Merkmal der Diskriminierung gekennzeichnet, sondern auch als Ursache möglicher Diskriminierung gebrandmarkt:

„Niemand hat das Recht, im Namen einer Religion oder Weltanschauung die Freiheit anderer einzuschränken. Freiheit ist die Freiheit unterschiedlicher Lebensweisen, sexueller Identitäten oder des Glaubens. Freiheit konkretisiert sich in den Grundrechten unserer Verfassung und in den völkerrechtlich verbrieften Menschenrechten" (Bündnis'90/Die Grünen, 144).

Die Grünen wollen sich für eine umfassendere europäische Antidiskriminierungspolitik engagieren, von der die Kirchen bereits nach der momentanen Rechtslage betroffen sind. Nicht zuletzt hat die Europäische Kommission unter anderem auch wegen der Ausnahmen für das kirchliche Arbeitsrecht im Allgemeinen Gleichstellungsgesetz ein Vertragsverletzungsverfahren gegen die Bundesrepublik eingeleitet. Die Grünen wollen „auch im kritischen Dialog mit den betreffenden Institutionen dafür eintreten, daß bestehende Diskriminierungen gemeinsam bekämpft werden. Dem allgemeinen Arbeitsrecht widersprechende Diskriminierungen müssen aufgehoben werden. In einigen Bereichen gibt es wegen des Tendenzschutzes noch Probleme. Dafür wollen wir Lösungen finden" (Bündnis'90/Die Grünen, 144). Allerdings wird dabei nicht ersichtlich, in welche Richtung eine solche Lösung aus Sicht der Grünen gehen sollte.

Besonderes Augenmerk schenken die Grünen der Antidiskriminierung von Homosexuellen. Sie wollen nicht nur die „Kräfte innerhalb aller Religionsgemeinschaften" unterstützen, die die Diskriminierung von Homosexuellen verurteilen (Bündnis'90/Die Grünen, 152), sondern in einer nationalen Aktion gegen Homophobie auch die Religionsgemeinschaften mit an Bord nehmen:

„Wir brauchen einen Nationalen Aktionsplan gegen Homophobie und Transphobie, unter Einbeziehung aller gesellschaftlichen Gruppen einschließlich der Religionsgemeinschaften" (Bündnis'90/Die Grünen, 155).

Nicht zuletzt findet im Zusammenhang mit den Rechten Homosexueller kurioserweise auch der Vatikan eine – mehr als fragwürdige – Erwähnung im Wahlprogramm der Grünen:

„Deutsche Menschenrechtspolitik muß eine klare Position beziehen gegenüber Ländern, die Menschenrechte von Schwulen, Lesben und Transgendern mit Füßen treten. Das gilt gegenüber Teheran genauso wie gegenüber Jamaika, Moskau und dem Vatikanstaat" (Bündnis'90/Die Grünen, 155).

Das christliche Menschenbild

Schaut man über die Kirchen und Religion hinaus auf eine mögliche Erwähnung Gottes oder spezifisch christlicher Bezüge, wird man an einigen Stellen des Unionsprogramms fündig. Mehrfach betonen CDU und CSU das christliche Menschenbild als Grundlage ihrer Politik, auch wenn die Formulierung dabei schon einmal unglücklich gewählt wird, wie das zweite Beispiel zeigt:

„Auf der Grundlage unseres christlichen Menschenbildes ermöglichen wir jedem Menschen das Recht auf die freie Entfaltung seiner Person" (CDU/CSU, 26).

„Das christliche Menschenbild ist und bleibt für CDU und CSU der Orientierungspunkt. Der Mensch ist für uns nicht das Maß aller Dinge, denn wir wissen um seine Fehlerhaftigkeit und seine Verantwortung vor Gott. Zugleich steht der Mensch im Mittelpunkt unserer Politik, zu dessen unantastbarer Würde wir uns bekennen" (CDU/CSU, 40).

„Für CDU und CSU basieren Entwicklungspolitik und das Engagement für die Menschenrechte auf unserem christlichen Menschenbild und sind Ausdruck unserer wertegebundenen Politik" (CDU/CSU, 62).

Gleichwohl soll hier keine Analyse des jeweiligen Menschenbildes in den verschiedenen Wahlprogrammen vorgenommen werden. Der Verweis auf die Erwähnung des christlichen Menschenbildes folgt nur der sprachlichen Analyse der Wahlprogramme auf religiöse Bezugnahmen hin.

Religion und Europa

In den vergangenen Jahren hat – insbesondere im Umfeld der Diskussion um eine europäische Verfassung und der damit einhergehenden Selbstvergewisserung Europas – eine Debatte auf europäischer Ebene über den Stellenwert von Religion stattgefunden. Diese kristallisierte sich vor allem um die Frage einer Bezugnahme auf Gott und/oder das christliche Erbe des Kontinents in der Präambel des Europäischen Verfassungsvertrags[5]. Obwohl eine solche Bezugnahme innerhalb der Europäischen Union nicht mehrheitsfähig war und auch in die Präambel des Vertrags von Lissabon nur die Kompromißformel des Verfassungsvertrags übernommen wurde, nach der Europa aus seinem „kulturellen, religiösen und humanistischen Erbe" schöpft, hat die Diskussion um die christlichen Grundlagen Europas Potential, auch in Zukunft europäische Wertedebatten zu beeinflussen. Darauf verweist auch das Regierungsprogramm der Union, das in seinem Europa-Kapitel die Besinnung auf die „christlich-abendländischen Wurzeln" Europas und eine Bezugnahme auf Gott in den europäischen Verträgen einfordert:

„Wir wollen ein Europa, das sich zu seinen christlich-abendländischen Wurzeln und den Ideen der Aufklärung bekennt und aus ihnen lebt. Wir halten an unserem Ziel fest, dieses Werteverständnis auch mit einem Gottesbezug im EU-Vertrag deutlich zu machen" (CDU/CSU, 61).

Eine bedeutende Rolle spielt Religion auch in der breiten europäischen Debatte über einen möglichen Beitritt der Türkei zur Europäischen Union. Die Kirchen haben dabei immer wieder angemahnt, daß die Europäische Union ihre selbstgesteckten Erweiterungskriterien ernst nehmen und in der Türkei auf eine Anerkennung der Religionsfreiheit drängen muß, unter deren momentanen Einschränkung vor allem die Christen in der Türkei zu leiden haben[6]. Zu diesem Thema nimmt ebenfalls die Union Stellung und fordert unter anderen Kriterien auch Religionsfreiheit von den Beitrittskandidaten ein. Da sie diese Kriterien in der Türkei nicht erfüllt sieht, plädiert sie schließlich für eine „privilegierte Partnerschaft" (CDU/CSU, 62).

Christlicher Bezug – Chiffre oder handlungsleitend?

Zusammenfassend kann gesagt werden: Die Wahlprogramme der Parteien zur Bundestagswahl 2009 weisen zahlreiche direkte und indirekte Bezüge zu den Kirchen und zu Religion auf. Die Union geht deutlich auf den Beitrag der Kirchen ein und beruft sich auf das christliche Menschenbild als Grundlage ihrer Politik. Auch Sozialdemokraten und Liberale würdigen die Kirchen und Religionsgemeinschaften; sie beziehen sich dabei mit ihren Formulierungen stark auf grundlegende Parteibeschlüsse der vergangenen Jahre. Bündnis'90/Die Grünen beschäftigen sich in ihrem Wahlprogramm – insbesondere angesichts des relativ positiven Verhältnisses zu den Kirchen in den vergangenen Jahren – recht auffällig mit Kirchenkritik und widmen der Gleichstellung des Islam weit mehr Raum als dem Beitrag der christlichen Kirchen. Eine deutliche Ausnahme unter den Parteien bildet Die Linke, deren Programm die Kirchen gar nicht und Religion nur ganz am Rand erwähnt.

Inwieweit die Worte der Wahlprogramme aber in Politik umgesetzt werden, kann nur die Zukunft zeigen. Es muß offen bleiben, ob christliche Bezüge nur eine Chiffre darstellen oder wirklich handlungsleitende Maxime der Parteien sind. Die Wahlprogramme können nur Anhaltspunkte für die Positionen der Parteien in den kommenden Jahren geben; eine bestimmte Politik läßt sich daraus nicht direkt ableiten. Entscheidend sind letzten Endes die politischen Handlungen der Parteien. Auch wenn die Wahlprogramme Richtungsweiser sind und einen Einblick in die politischen Absichten der Parteien geben, gilt gerade in der Politik: „An ihren Früchten werdet ihr sie erkennen" (Mt 7,20).

ANMERKUNGEN

[1] CDU/CSU: Wir haben die Kraft – Gemeinsam für unser Land. Regierungsprogramm 2009–2013, vgl. www.cdu.de/doc/pdfc/090628-beschluss-regierungsprogramm-cducsu.pdf; SPD: Sozial u. demokratisch. Anpacken. Für Deutschland. Das Regierungsprogramm der SPD, vgl. www.spd.de/de/pdf/parteiprogramme/Regierungsprogramm2009_LF_navi.pdf; FDP: Die Mitte stärken. Deutschlandprogramm der Freien Demokratischen Partei, vgl. www.deutschlandprogramm.de/files/653/FDP-Bundestagswahlprogramm2009.pdf; Bündnis'90/Die Grünen: Der grüne neue Gesellschaftsvertrag, vgl. www.gruene.de/fileadmin/user_upload/Dokumente/Wahlprogramm/BTW_Wahlprogramm_2009_final_screen_060709.pdf; Die Linke: Kosequent sozial. Für Demokratie u. Frieden. Bundestagswahlprogramm der Partei Die Linke, vgl. http://die-linke.de/fileadmin/download/wahlen/pdf/LinkePV_LWP_BTW_090703b.pdf

[2] Vgl. A. Foitzik, SPD: Die Kirchen im neuen Grundsatzprogramm, in: HerKorr 61 (2007) 603–605.

[3] Liberale Leitlinien zum Verhältnis von Staat, Kirchen u. Religionsgemeinschaften. Beschluß des Bundesvorstandes der FDP (Berlin, 10.12.2007), vgl. www.fdp.de/files/653/BuVo-Staat_und_Kirche.pdf

[4] Vgl. H. Langendörfer, Sollen islamische Glaubensgemeinschaften den christlichen gleichgestellt werden?, in: die tageszeitung, 20.6.2009; vgl. zum gesamten Themenkomplex: Der Islam im öffentlichen Recht des säkularen Verfassungsstaates, hg. v. St. Muckel (Berlin 2008).

[5] 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.

[6] Vgl. z.B.: Zollitsch knüpft EU-Beitritt der Türkei an Religionsfreiheit, in: SZ, 15.2.2008.

Gustav Schörghofer SJ

Andrea Pozzo oder Jenseits des Kunstwerks

Vor 300 Jahren, am 31. August 1709, ist Andrea Pozzo SJ in Wien gestorben. Berühmtheit hatte er schon zu Lebzeiten erlangt. Wesentlich dazu beigetragen haben die beiden Bände seines Lehrbuchs der perspektivischen Malerei „Perspectiva Pictorum atque Architectorum". Nach seinem Tod haben Leone Pascoli und Francesco Baldinucci seine Lebensgeschichte in ihren von 1730 bis 1736 bzw. 1725 bis 1730 erschienenen Künstlerviten erzählt und so das Andenken an den Jesuitenbruder lebendig gehalten. Im 19. und in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts ist es um Pozzo etwas ruhig geworden. Die 1971 erschienene Monographie von Bernhard Kerber[1] leitete eine Wiederentdeckung ein, die in den beiden vergangenen Jahrzehnten durch zahlreiche Publikationen zu Pozzos Kunst und Person vertieft wurde[2] – zumal durch die hervorragenden Arbeiten von Felix Burda-Stengel[3] und Evonne Levy[4]. Es scheint, daß wir heute imstande sind, die Kunst des Andrea Pozzo von neuem zu entdecken und zu schätzen.

Ein verheißungsvolles Talent

Geboren wurde Andrea Pozzo am 30. November 1642 in Trient. Bis zu seinem 17. Lebensjahr ging er bei den Jesuiten in die Schule. In dieser Zeit zeigte sich sein künstlerisches Talent schon so deutlich, daß ihn die Eltern schließlich bei einem Maler in die Lehre gehen ließen. Während der künstlerischen Ausbildung wuchs in Pozzo der Wunsch, sein Leben ganz in den Dienst Gottes zu stellen. Kurze Zeit war er bei den Unbeschuhten Karmeliten (Carmelitani Scalzi). Am 23. Dezember 1665 trat er in Mailand in den Jesuitenorden ein. Die beiden Noviziatsjahre verbrachte er in Genua. Dann kehrte er nach Mailand, in das Kolleg von San Fedele, zurück. Am 2. Februar 1675 legte er dort die Letzten Gelübde ab.

Davor schon war seine außergewöhnliche Begabung aufgefallen. Für die Kirche von San Fedele hatte er Festdekorationen gestaltet. 1676 wurde er ins piemontesische Mondovì gesandt, um dort die Jesuitenkirche auszumalen. Das erste große Werk Pozzos ist dem letzten, der Ausgestaltung der Wiener Jesuitenkirche, insofern ähnlich, als es sich beide Male um die Neuinterpretation einer bereits vorhandenen Architektur mit den Mitteln der Illusionsmalerei handelt. Anschließend war Pozzo in Turin für die dortigen Jesuiten und für den Herzog von Savoyen tätig. 1681 ruft der Generalobere des Jesuitenordens Giovanni Paolo Oliva den Jesuitenbruder

nach Rom. Doch stirbt Oliva im November desselben Jahres, und der verheißungsvolle Maler wird einige Monate lang als Küchengehilfe und Almosensammler beschäftigt. Pozzo hat diese einfachen Dienste offenbar bereitwillig verrichtet. Dem Wunsch des Herzogs von Savoyen, der ihn wieder in seinen Diensten haben wollte, widersetzte er sich jedoch. Als ihn sogar der Generalobere nach Turin senden will, sucht Pozzo beim Papst Unterstützung. Dieser befahl ihm, in Rom zu bleiben. Offenbar weigerte sich Pozzo ganz entschieden, sich und seine Kunst von Mächtigen für ihm fremde Zwecke vereinnahmen zu lassen.

Schließlich wurde Andrea Pozzo doch auch von den römischen Mitbrüdern entdeckt. Es folgt eine Reihe großer Aufträge für Orte, die für den Orden von großer Bedeutung waren und noch immer sind. 1682 gestaltet Pozzo den Korridor vor den „Camerette", den Wohn- und Arbeitsräumen des heiligen Ignatius. 1685 malt er eine Scheinkuppel für die Kirche San Ignazio und ab 1687 bis 1694 die Fresken in der Apsis und im Langhaus dieser Kirche. Schließlich folgt die Arbeit am Ignatius-Altar in der Kirche Il Gesù von 1695 bis 1699.

Im Jahr 1693 erscheint der erste Band der „Perspectiva Pictorum atque Architectorum", den Pozzo Kaiser Leopold I. widmet. 1700 folgt der zweite Band, dem Römischen König Joseph I. gewidmet. 1702 wird Andrea Pozzo auf Wunsch von Kaiser Leopold I. nach Wien gerufen. Er reist Ende 1702 von Rom ab, macht unterwegs in Montepulciano Station und trifft 1703 in Wien ein. Dort beginnt er gleich mit der Neugestaltung der Universitätskirche. Noch im Sommer 1703 besucht ihn Kaiser Leopold I. auf dem Gerüst. Am 3. Dezember, zum Fest des heiligen Franz Xaver, konnte das neu gestaltete Gewölbe fertig bewundert werden. Der Hochaltar wurde 1705 fertig. Die übrigen Arbeiten zogen sich weiter hin und waren beim Tod Pozzos 1709 noch immer nicht abgeschlossen.

Ab 1704 war Pozzo auch im Palais Liechtenstein in der Wiener Roßau tätig. Er malte das riesige Fresko des Festsaals mit den Taten des Herkules. In diesen Jahren ist auch ein illusionistisch gestalteter Altar für die Wiener Franziskanerkirche entstanden.

Die Person des Andrea Pozzo und der Charakter seiner Kunst sind eng miteinander verbunden. Das wird niemanden wundern, der Kenntnis von der Vorgehensweise der Jesuiten und ihrem Gehorsamsverständnis hat. Es ist kein Zufall, daß Felix Burda-Stengel und Evonne Levy auf jeweils eigene Weise diese Zusammenhänge untersucht und neu zugänglich gemacht haben. Auf dem Feld der Kunst wächst heute ein Bewußtsein, daß es nicht bloß um die Produktion von Objekten geht, sondern genauso und vielleicht noch mehr um die Entwicklung und Darstellung persönlicher Haltungen. Ich werde im folgenden die Hinweise von Levy und Burda-Stengel aufgreifen und sie durch eigene Beobachtungen ergänzen.

Der Raum wird zum Bild

Felix Burda-Stengel nennt drei Kriterien, die bei seiner Analyse der Kunst Andrea Pozzos gleichsam inspiriert waren von der Erfahrung mit der Videokunst: die Bewegung des Betrachters, die Installation und das Eintreten des Betrachters in die Installation. Die Kunst Pozzos fordert einen bewegten Betrachter. Kein bloß statisches Anschauen und Gegenüberstehen, sondern ein Umherschweifen und Erfahren im Gehen. Mit Installation ist das Schaffen eines eigenen Kunstraums innerhalb eines bereits bestehenden Raums gemeint. Das Installierte ist untrennbar mit dem umgebenden Raum verbunden. Rauminstallationen sind keine Erfindung der Moderne: Es gibt sie bereits im Barock. Auch die Museen des 19. Jahrhunderts können als Rauminstallationen betrachtet werden. Es gibt über die Zeit hinweg gleichbleibende künstlerische Fragestellungen und Aufgaben. Sie werden jeweils neu mit Mitteln der Zeit gestaltet.

Andrea Pozzo hat die von ihm geschaffenen Räume in bereits vorhandene Architektur eingebaut. Sie müssen betreten werden. Mit den Mitteln von Architektur, Plastik und Malerei wird ein Raum geschaffen, in dem die Grenzen von Realem und Vorgestelltem verschwinden. Die Täuschung hat etwas Überwältigendes. Zugleich wird die Autonomie des Subjekts gewahrt. Denn durch unterschiedliche Betrachterstandpunkte wird die Illusion aufgehoben. Der Betrachter steht hier nicht dem Bild als einer gerahmten Fläche gegenüber, sondern er betritt einen Raum, der im Ganzen den Charakter eines Rahmens hat. Der Betrachter tritt in den Bildraum ein. Pozzos Kunst erreicht dort ihre höchste Qualität, wo sie sehr komplexe betretbare Binnenwelten (Innenräume) schaffen kann. Der Raum insgesamt wird zum Bild, mit all den Bildern, die ihm eingefügt sind. Das läßt sich in der Wiener Universitätskirche (Jesuitenkirche, Abb. 1) sehr lebendig erfahren.

Bei seiner Umgestaltung hat Pozzo die vorhandene Architektur fast unberührt gelassen. Es wurden in den Seitenkapellen die alten Fenster vermauert und neue ausgebrochen. Zur Schönlaterngasse hinter der Kirche wurde die Wand durchbrochen und eine große Nische für das Hochaltarbild gebaut. Alles Übrige ist in den Raum gesetzt, mit einfachen Mitteln errichtet: die Balkone aus Holz, die Säulen der Seitenkapellen und des Hochaltars mit dem Hochaltargebälk aufgemauert. Alle Holzteile sind bunt bemalt, die gemauerten Teile mit Stuckmarmor überzogen. So konnte die Farbigkeit genau bestimmt werden, ohne an die Vorgegebenheit von Naturstein gebunden zu sein. Bänke und Kanzel sind wohl erst nach dem Tod Pozzos eingebaut worden. Sie sind jedoch integrierender Bestandteil des Ganzen. Die Bänke fassen die Gemeinde wie eine Skulptur zusammen und ordnen sie zu vier strengen Blöcken. Die Kanzel bildet einen eigenen stark plastischen Akzent frei im Raum über den Köpfen der Gemeinde.

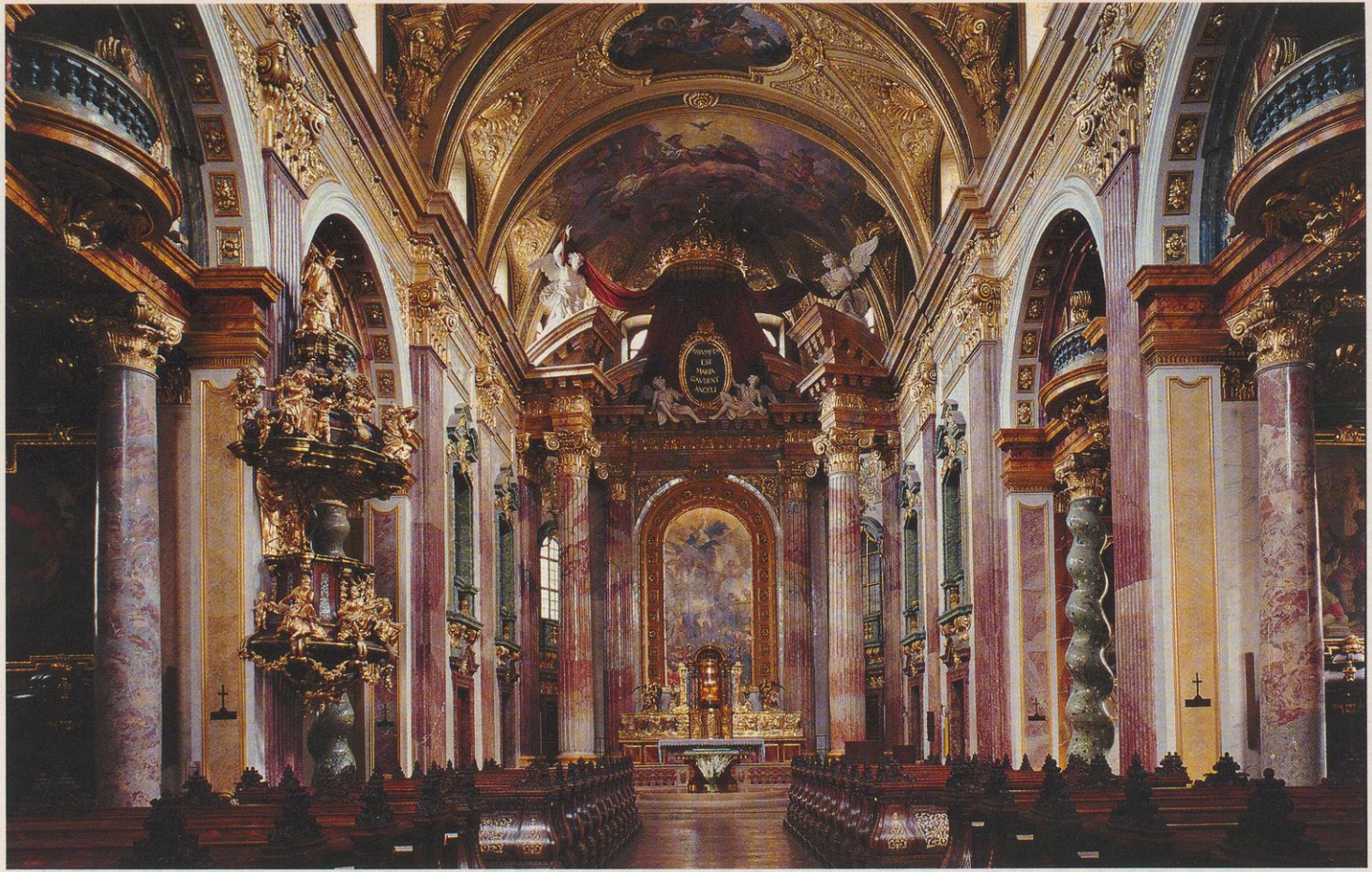


Abb. 1: Andrea Pozzo: Jesuiten-/Universitätskirche Wien, Innenraum (© Margherita Spiluttini)



Abb. 2: Andrea Pozzo: Jesuiten-/Universitätskirche Wien, Scheinkuppel (© Margherita Spiluttini)

Nie faßbar und doch immer gegenwärtig

Wer diesen Raum betritt, befindet sich in einem System mit strengen Handlungsanweisungen: „Stell dich hierhin oder hierhin!", „Geh umher, bleib nicht stehen!", „Laß dir Zeit und komm wieder, es gibt noch mehr zu entdecken!" Die Scheinkuppel im Gewölbe (Abb. 2), das Markenzeichen Pozzos und markantester Anziehungspunkt der Kirche, hat einen im Boden markierten Augpunkt. Von dort betrachtet erscheint die Kuppel täuschend echt. Die beiden anderen Scheinarchitekturen im Gewölbe haben jeweils einen anderen Fluchtpunkt. Und die Scheinkuppeln über den Seitenkapellen ebenfalls. Der Betrachter erlebt daher im Umhergehen einen Wechsel von Täuschung und Enttäuschung. Die Gestalt des Kunstwerks ist nicht mit einem Blick zu erfassen. Sie erschließt sich erst im Umhergehen. Sie muß erwandert werden. Das erfordert Zeit. Der Betrachter muß sich dem Raum anvertrauen, ihm Zeit schenken.

Auch im Hinblick auf Licht und Farbe sind Verweilen und Wiederkommen von Bedeutung. Nicht nur, daß zu bestimmten Stunden am Vormittag von März bis Oktober das Hochaltarbild durch ein Seitenfenster der Nische hinter dem Rahmen direkt vom Sonnenlicht beleuchtet wird und spektakulär aufstrahlt. Das läßt sich mit der Kuppelillusion vergleichen. Der Raum insgesamt verändert im Lauf des Tages immer wieder sein Erscheinungsbild. Die Farben leuchten am Morgen und am Abend in warmen Tönen, werden im Mittagslicht härter. Sie entziehen sich mit dem Schwinden des Lichts, es bleiben Grautöne, Helligkeiten und Dunkles. Schwarz ist unter den Farben kaum vertreten. Seine Rolle übernehmen die Schatten. Wer den Raum in völliger Dunkelheit erlebt, wird erfahren, daß er selbst dann eine eigene künstlerische Gestalt hat. Sie ist seinem Bild während des Tages gleichwertig. Diese Nachtseite der Kirche wird geprägt von weiten Zonen räumlichen Dunkels. Dazwischen leuchten vergoldete Teile der Architektur, Streifen der Gurtbögen, Kapitelle und anderes. Es entsteht eine Lichtarchitektur in einem weiten dunklen Raum.

Der Raum der Jesuitenkirche ist als Kunstwerk für den Betrachter zu keinem Zeitpunkt gänzlich vorhanden. Es sind immer nur Teilaspekte zu sehen. Was dieser Raum als ganzer zeigt, wird nur der in ihm verweilende und sich in ihm bewegende Betrachter erkennen. Er muß die Erscheinungsformen des Raums zu unterschiedlichen Zeiten und aus unterschiedlichen Perspektiven in eins sehen. Und wird so erkennen: Er befindet sich in einer Welt, die nie faßbar und doch immer gegenwärtig ist, die immer die gleiche ist und sich doch nie gleicht. Die sich entzieht und sich wieder zu erkennen gibt, und die sich ihm doch nie verweigert. Es ist das Bild einer Welt, der er sich anvertrauen kann: der Innenraum der Kirche als das Bild der Welt Gottes.

Was für die Wiener Jesuitenkirche gilt, gilt auch für die Kirche in Mondovì und für San Ignazio in Rom. Alle diese von Pozzo gestalteten Räume fordern einen Betrachter, der auf sie eingeht, der in sie hineingeht. Anders sind sie als Kunstwerke nicht zu erkennen. Das Kunstwerk entsteht in der Wahrnehmung des Betrachters. Umgekehrt formt das Kunstwerk den Betrachter.

Das Kunstwerk als Spur des Werkens

Evonne Levy hat in einer umfangreichen Studie die Frage nach dem spezifisch Jesuitischen in der Kunst, besonders in der Architektur, gestellt. Sie kommt zum Schluß, daß es in der Weise des Vorgehens zu finden ist: „Das Jesuitische an jesuitischer Architektur findet sich nicht in den Formen selbst, sondern in dem von der Gesellschaft (Jesu) organisierten und kontrollierten Prozeß, der zu den Formen führt."[5] Levy zeigt am Beispiel der Planungen für die Kapelle des heiligen Ignatius in Il Gesù, wie Fachleute und eine breite Öffentlichkeit in den Prozeß einbezogen wurden. Die verantwortlichen Jesuiten suchten so den Erfolg des Projekts abzusichern. Andrea Pozzo wurde zwar von Anfang an mit dem Auftrag betraut, die Fülle der Einwände und auch persönliche Angriffe bewegten ihn aber schließlich dazu, seinen Rücktritt anzubieten. Er wollte deutlich machen, daß es ihm keineswegs um persönlichen Ruhm ging, sondern daß ausschließlich Gehorsam sein Handeln bestimmt. Vom ursprünglichen Entwurf Pozzos sollte nach vielen Änderungen wenig übrigbleiben. Es mußten so viele Einwände und Veränderungsvorschläge berücksichtigt werden, daß die Ignatiuskapelle in gewisser Weise ein Gemeinschaftswerk wurde. Die Aufgabe Pozzos bestand darin, all dem eine Gestalt zu geben. Er selbst trat hinter das Werk zurück und wurde zugleich als Person durch den Entstehungsprozeß geformt:

„Die Wichtigkeit des ‚Werkes' – der Kapelle – liegt, um es mit anderen Worten zu sagen, nicht so sehr im Endprodukt, das zum Gegenstand der Stilanalyse gemacht werden kann. Vielmehr bildet das Werk – die Kapelle – eine ‚Spur des Werkens'. Und in diesem Werken wird der Architekt selbst als Subjekt geschaffen. Sowohl der Autor als auch sein Werk sind Effekte des jesuitischen Werkens. Hierin liegt, wie ich glaube, das ‚Jesuitische' an der jesuitischen Architektur."[6]

Obwohl Burda-Stengel und Levy unterschiedliche Akzente setzen, kommen ihre Untersuchungen in einem entscheidenden Punkt überein: Das Kunstwerk besitzt eine formende Kraft. Es formt als „Spur des Werkens" beide, den Betrachter und den Künstler. Es relativiert den subjektiven Standpunkt und relativiert das Subjekt. Eigenwille und Eigensinn werden einer Revision unterworfen. Die Welt ist anders als ich sie von meinem Standpunkt aus entwerfe.

Hier ist an einen zentralen Satz in den Exerzitien des Ignatius von Loyola zu erinnern:

„Denn jeder bedenke, daß er in allen geistlichen Dingen soviel Nutzen haben wird, als er aus seiner Eigenliebe, seinem Eigenwillen und Eigeninteresse herausgeht. ... Er soll nichts anderes wollen und suchen, als in allem und durch alles den größeren Lobpreis und Ruhm Gottes, unseres Herrn" (EB 189 b).

Wer nach seiner Person fragt, wird Andrea Pozzo in seiner Kunst finden können und in den beiden Bänden seines großen Lehrbuchs, der „Perspectiva Pictorum atque Architectorum". Das bisher Gesagte gilt auch für Form und Inhalt dieses

Werks. Obwohl unter anderen Bedingungen entstanden als die Ignatius-Kapelle, ist auch die „Perspectiva" die „Spur eines Werkens". Geformt wurde der Künstler selbst. Und das Werk ist auf die Formung eines Betrachters hin gestaltet. Es ist Lehrbuch nicht nur im Sinn einer Vermittlung von Kenntnissen, sondern mehr noch im Sinn einer Entwicklung der Person.

Täuschen und Betrügen des Auges

Die „Perspectiva" zeigt Pozzo als einen Mann der Praxis. Theoretische Erwägungen sind nicht seine Sache. Er ist knapp und präzis in den Anweisungen. Text und Bild verweisen aufeinander. Das Vorgehen ist systematisch. Jeder Schritt muß verstanden werden, bevor ein nächster getan werden kann. Immer wieder wird der Leser direkt angesprochen. Er wird eingeladen, sich auf die Sache und die Vorgehensweise einzulassen. Und nicht nur das: Pozzo wirbt um das Entgegenkommen des Lesers. Er sucht ihm Freude an der Sache zu vermitteln.

Fromme Erwägungen finden sich nicht. Zweimal bloß, jeweils am Ende der Einleitung zu den Bänden, gibt Pozzo einen direkten Hinweis auf Gott: „Inmittelst beliebe der Leser das Werk mit Freuden anzugreifen und nehme sich den Fürsatz, alle Linien seiner Handlungen stets nach dem wahrhaftigen Augpunkt, das ist nach der Ehre Gottes zu ziehen."[7] Der Augpunkt ist für den Künstler der zentrale Bezugspunkt einer Bildkonstruktion und für den Betrachter jener Ort, von dem aus die Bildkonstruktion täuschend echt erscheint. Der Satz läßt sich auf Künstler und Betrachter beziehen und meint in beiden Fällen etwas anderes als einen physischen Ort. Die Tätigkeit des Künstlers und des Betrachters, das Schaffen eines Kunstwerks und das Wandern von Augpunkt zu Augpunkt beim Betrachten des Werks im Raum, wird selber zum Bild und verweist auf etwas anderes. Es verweist auf die Suche nach der Ehre Gottes und damit auf die Formung von Künstler und Betrachter durch ihr jeweiliges Tun. Daß das etwas Erfüllendes und Wünschenswertes ist, sagt Pozzo zum Abschluß seines Vorworts im ersten Band: „So wirst du deine sehr ehrenhaften Wünsche erfüllt sehen, wie ich dir wünsche und verspreche."[8]

Immer wieder ist vom Täuschen und Betrügen des Auges die Rede. Für Pozzo liegt darin der ganz besondere Reiz perspektivischer Darstellungen[9]. Das Täuschen ist in Verbindung mit dem „delectare" zu sehen, dem Belustigen, Ergötzen, Unterhalten, Erfreuen: „Das Aug, ob es wohl unter unsern äußerlichen Sinnen das schlaueste ist, wird dannoch mit einer wunderbarlichen Belustigung von der Perspektiv-Kunst betrogen", heißt es im Vorwort zum ersten Band. Das Aufzeigen unterschiedlicher Sichtweisen des Gleichen und damit eine Freude am Spiel der Formen findet sich immer wieder[10]. Das Täuschen steht im Dienst eines reizvollen Gestaltens und dieses wieder soll den Betrachter zum Verweilen bzw. den Lernenden zum Weitermachen verlocken.

Andrea Pozzo erweist sich als ein Lehrmeister, der vom Schüler Eigenständigkeit erwartet und sie zugleich in ihm wachruft. Dazu der Kommentar:

„Allein hat man sich hierbey wohl zu erinnern, daß nebst fleißiger Lesung dieser unserer Regelen, so nur todte Lehrmeister seyn, man sich ohnausgesetzt und stetshin des Zirckels bedienen solle: angesehen socher den Abgang und Mangel eines lebendigen Lehrmeisters einig und allein noch ersetzen kan."[11]

Oder der witzige Hinweis im Kommentar: „Ich besorge zwar, es möchte der Kupfferstecher in gegenwärtiger Figur den benöthigsten Fleiß nicht angewendet haben; es wird aber doch ein jeder leichtlichen die Fehler entdecken, und zugleich allen Fleißes sich dafür hüten."[12]

Aber nicht nur zur Eigenständigkeit ermuntert Pozzo den Schüler, sondern vielmehr noch dazu, über den Meister hinauszuwachsen:

„Ich zweiffle nicht, daß der, so bißhero meiner Unterrichtung gefolget, von selbsten seinen Weg hierinn glücklich fortsetzen, und noch größere, auch bessere Werck, dann unser gegenwärtige seyn möchten, erfinden und an das Liecht bringen werde."[13]

Eine Reihe von Architekturentwürfen sollen ebenfalls zum eigenen Entwerfen anregen. Pozzo verbindet sie mit der Aufforderung, „sich dieses Risses zu bedienen"[14]. Oder er schreibt: „Indessen können diese Risse klugen köpffen eine Anreitzung geben, auf noch schönere neue Inventionen zu gedencken."[15] Bemerkenswert ist in diesem Zusammenhang der Kommentar zur perspektivischen Kuppel im ersten Band[16]. Pozzo schreibt, daß die auf diesem Blatt gezeigte Kuppel hoffentlich länger halten werde als jene, die er 1685 für San Ignazio gemalt habe. Falls diese aber zugrundegehen sollte, könne man sie nach dem Vorbild des Kupferstichs neu und sogar besser machen. Hier bewegt sich die Kunst Pozzos parallel zur Konzeptkunst unserer Tage: Er gibt Handlungsanweisungen, die Ausführung des konkreten Kunstobjekts wird anderen überlassen.

Andere und bessere Werke

Andrea Pozzo begegnet uns in den beiden Bänden der „Perspectiva" als ein selbstbewußter Künstler. Er trägt seine Lehre mit Meisterschaft vor. Zugleich relativiert er sich immer wieder selbst. So wie er selber im Lauf langer Jahre geformt worden ist durch seine künstlerische Arbeit, so will er auch seinen Schülern eine Formung vermitteln, die sie zu anderen und noch besseren Werken befähigt. Es geht also nicht bloß um eine Vermittlung von Wissen. Mehr noch zählt für Andrea Pozzo die Vermittlung einer Haltung, die Formung der Person. Pozzo tritt selber in den Hintergrund, um die Gestalt des Schülers zur Entfaltung kommen zu lassen. Das Schaffen von Kunst bedeutet für Pozzo mehr als bloß das Herstellen von Objekten. Es

ist bei ihm untrennbar damit verbunden, daß er sich selber als Person einem Prozeß anvertraut, der seine einzigartige Gestalt zur Erscheinung kommen läßt. Für Pozzo heißt das, daß er sich in seinem Werk dem Wirken Gottes anvertraut:

„Verlanget ihr aber, dieser Kunst in kurzer Zeit mächtig zu werden, so müßet ihr euch nicht lang in Durchlesung und Auffschlagung der alleinigen Auslegungen auffhalten, sondern den Circkel und das Linial zur Hand nehmen: und solcher gestalten werdet ihr je mehr und mehr einen Eyffer und Begierde in euch verspüren, nicht nur die Figuren in diesem Werck nachzuzeichnen, sondern auch noch bessere und schönere nach dem Talent und Gabe, so euch GOTT, als der Geber aller Güter, verleihen wird, auszusinnen und zu erfinden. Zu desselben Lob und Ehr soll auch unsere geringe Arbeit, und dann eines jeden Fleiß alleinig angesehen und gerichtet seyn."[17]

Person und Kunst von Andrea Pozzo besitzen eine erstaunliche Aktualität. Sie zeigen, daß es beim Produzieren und beim Betrachten von Kunst auf mehr ankommt als auf bloßes Herstellen und Aneignen von Objekten. Der fixe Standpunkt eines statischen Subjekts, das ganz genau weiß, was zu geschehen hat, wird aufgegeben. Statt dessen lassen sich beide, Künstler und Betrachter, beim Umgang mit Kunst auf einen Prozeß ein. Er formt und verwandelt sie. Die Bedeutung und die Gestalt des Kunstwerks sind unabhängig von diesem Prozeß nicht wahrnehmbar. Das Jenseits der Kunst liegt im Künstler und Betrachter. Andrea Pozzo weist auf etwas hin, dessen Entdeckung heute wieder möglich ist: Der Prozeß des Entstehens und Wahrnehmens von Kunst und der Prozeß des Vertrauens in Gott, der Suche nach ihm in allen Dingen, haben dieselbe Struktur. Glaube und Kunst sind Verbündete. Sie verweisen auf etwas jenseits ihrer selbst.

ANMERKUNGEN

[1] B. Kerber, Andrea Pozzo (Berlin 1971).

[2] Andrea Pozzo, Atti del convegno (Milano 1996); Andrea Pozzo, hg. v. V. De Feo u. V. Martinelli (Milano 1996); Die Jesuiten in Wien. Zur Kunst- u. Kulturgeschichte der österreichischen Ordensprovinz der „Gesellschaft Jesu" im 17. u. 18. Jahrhundert, hg. v. H. Karner u. W. Telesko (Wien 2003); P. Vignau-Wilberg, Perspektive u. Projektion (München 2005); H. Karner, Die Wiener Universitätskirche der Jesuiten: „Der Römische Kayser / und Römische Bischoff gehören zusammen" (Bratislava 2007).

[3] F. Burda-Stengel, Andrea Pozzo u. die Videokunst (Berlin 2001).

[4] E. Levy, Propaganda and the Jesuit Baroque (Los Angeles 2004).

[5] Zit. nach Die Jesuiten in Wien (A. 2) 240. [6] Zit. nach ebd. 241.

[7] A. Pozzo, Perspectiva Pictorum atque Architectorum, Bd. 1 (Augsburg 1719), nach der lat. – dt. Ausgabe.

[8] Ebd. (aus dem Lat.). [9] Ebd. Vorwort, 60,66,71ff. [10] Vgl. ebd. 17,45f., 98f.

[11] Vgl. ebd. 25. [12] Ebd. 50. [13] Ebd. 71.

[14] A. Pozzo, Perspectiva Pictorum atque Architectorum, Bd. 2 (Augsburg 1719) 109.

[15] Ebd. 83; ähnlich ebd. 111 und in der Einleitung zu Bd. 2.

[16] Pozzo (A. 7) 91. [17] Ders. (A. 14) Einleitung.

Christian Beck

Die Sozialenzyklika Caritas in veritate

Nach „Deus caritas est" (2005) und „Spe salvi" (2007) hat Papst Benedikt XVI. mit Datum vom 29. Juni 2009, dem Festtag der Heiligen Peter und Paul, seine erste Sozialenzyklika vorgelegt. Sie trägt den Namen „Caritas in veritate" (Liebe in der Wahrheit) und richtet sich an die gesamte katholische Kirche sowie an alle Menschen guten Willens[1]. In dem Schreiben geht es um „die ganzheitliche Entwicklung des Menschen in der Liebe und in der Wahrheit".

Mit der Veröffentlichung der Enzyklika spricht der Papst in eine Welt hinein, die sich mitten in einer der dramatischsten Krisen der jüngeren Geschichte befindet. Die Globalisierung und die Finanzwelt zeigen deutlich ihre dunkelsten Schattenseiten; die Lage vieler Menschen ist existenzbedrohend. Insofern erscheint die Enzyklika zum besten Zeitpunkt. Sie könnte Leitfaden und Richtschnur für alle Menschen sein, die unter der Krise leiden und sich insbesondere von den Institutionen alleingelassen fühlen. Wäre Caritas in veritate, wie eigentlich ursprünglich beabsichtigt, schon vor zwei Jahren erschienen, wären viele Inhalte des Schreibens mit ziemlicher Sicherheit im täglichen Neuigkeitsrausch untergegangen.

Liebe und Wahrheit

Das päpstliche Rundschreiben besteht aus einer Einleitung (1–9)[2], sechs Kapiteln (10–77) und einem Schlußteil (78–79). In der Einleitung betont der Papst, ähnlich wie in Deus caritas est, den Zusammenhang von Liebe und Wahrheit in der Theologie, im Glauben und schließlich in der Soziallehre der katholischen Kirche. Die Ausführungen hierzu sind sehr fundamental und theologisch traditionell am Naturrecht ausgerichtet. Die Liebe, so der Papst, stelle den „Hauptweg der Soziallehre der Kirche" (2) dar, die nicht selten mißverstanden und immer wieder durch Sinnentleerungen „aus der ethischen Lebenspraxis ausgeschlossen" (ebd.) wird. Von da aus kommt Benedikt XVI. in seinen Ausführungen zu dem komplementären Paar des „veritas in caritate" und des „caritas in veritate" (ebd.). Damit wird deutlich, daß sich die (Nächsten-)Liebe immer in der Wahrheit und die Wahrheit immer in der (Nächsten-)Liebe zu erweisen hat, wenn sie die Wahrheit und Liebe Gottes sein bzw. abbilden soll. Der Leser wird somit hineingezogen in den innersten Kern der christlichen Botschaft, der sich schließlich im Doppelgebot der Liebe zu Gott und den Menschen ausdrückt:

„Ein Christentum der Liebe ohne Wahrheit kann leicht mit einem Vorrat an guten, für das gesellschaftliche Zusammenleben nützlichen, aber nebensächlichen Gefühlen verwechselt werden. Auf diese Weise gäbe es keinen eigentlichen Platz mehr für Gott in der Welt. ... Als Empfänger der Liebe Gottes sind die Menschen eingesetzt, Träger der Nächstenliebe zu sein, und dazu berufen, selbst Werkzeuge der Gnade zu werden, um die Liebe Gottes zu verbreiten und Netze der Nächstenliebe zu knüpfen" (4f.).

In der Konsequenz dieser Glaubenswahrheit beschreibt der Papst die Soziallehre der Kirche, um die es in Caritas in veritate gehen soll, als „Verkündung der Wahrheit der Liebe Christi in der Gesellschaft" (5). Eine ähnliche Verdeutlichung hätte man sich schon in der ersten Enzyklika Deus caritas est erwartet, die von der Nächstenliebe – auch im institutionalisierten Verständnis, etwa des Caritasverbandes in Deutschland – handelt. Die aktuelle Klarstellung bildet ein hervorragendes Fundament um beispielsweise innerhalb der universitären Theologie die von verschiedenen Strömungen über Jahre hinweg gepflegten Fronten zwischen der katholischen Soziallehre und den Vertretern einer sogenannten Caritaswissenschaft im Rahmen der Praktischen Theologie zu befrieden und zu beseitigen. Nie hat das ein katholisches Kirchenoberhaupt in einem Rundschreiben deutlicher und eindringlicher formuliert als Benedikt XVI.: Es geht um die Wahrheit, die (Nächsten-)Liebe und die Gesellschaft, in die hinein sie gesprochen wird. Wer das ernst nimmt, wird keine Gräben zwischen der Soziallehre und der praktischen Tätigkeit (der Caritas) mehr entdecken können. Er wird vielmehr zu der Überzeugung gelangen, daß beides – sozusagen Hand in Hand – die Verwirklichung von Gottes Willen ist. Jedoch täte insbesondere die organisierte Caritas gut daran, intern einmal zu überprüfen, ob ihr Handeln diesem Grundsatz heute noch gerecht wird.

Gerechtigkeit und Gemeinwohl

Die weiteren Ausführungen des Papstes im Rahmen der Einleitung sind geprägt vom Nachdenken über die Gerechtigkeit sowie das Gemeinwohl (vgl. 6ff.). Bedauerlich erscheint jedoch, daß sich Benedikt XVI. auch diesmal nicht zu einem weiterführenden Gerechtigkeitsbegriff entschließt. Daß die Liebe über die Gerechtigkeit hinausgeht und daß jede Gesellschaft ein eigenes Rechtssystem erarbeite (vgl. 6), muß in den Ohren vieler Menschen in zahlreichen Staaten der Welt sehr weh tun, wenn sie täglich die Erfahrung machen müssen, daß ihnen die grundlegendsten Rechte eben von ihren Staaten, in denen sie leben, vorenthalten werden oder daß sie beim Eintreten für ihre eigenen Rechte Benachteiligung, Folter und Tod in Kauf nehmen müssen. Die von Benedikt XVI. beschriebene „Stadt der Menschen" (ebd.) muß konkret gelebt werden können. Dies kann aber nicht der Fall sein, wenn sich auch höhere Amtsträger der Kirche, wie beispielsweise der ehemalige Kardinal von Managua, Miguel Obando y Bravo, mit Staatsmännern verbünden, die bis ins Mark korrupt sind und das Recht beugen.

Die Verkündigung der Gerechtigkeit darf nicht theologisch einseitig zur Jenseitsvertröstung führen; sie nimmt dann den Menschen nicht ernst. Gerechtigkeit steht in unmittelbarer Korrelation zu den Gütern, die an die Menschen verteilt werden und zu dem Gemeinwohl, das ihnen ein Leben in Würde ermöglicht. Das Gemeinwohl ist kein Abstraktum. Vielmehr handelt es sich um die Lebbarkeit des Institutionellen, das sich in den Dienst am und für den Menschen zu stellen hat. Dazu wiederum wäre es interessant, zu erfahren, wie der Papst in seinem Rundschreiben den impliziten Hinweis auf tugendethisches Verhalten meint. Im Abschnitt 8 betont Benedikt die Tradition seiner Enzyklika, die er in einer Linie mit dem Schreiben „Populorum progressio" von Papst Paul VI. (1967) und als dessen Weiterführung sieht. Der Papst bezieht sich hier auf die „Lehren über die ganzheitliche Entwicklung des Menschen", wie sie Paul VI. formuliert hat. Diese wolle er aufnehmen und sie in der „gegenwärtigen Zeit ... aktualisieren" (8). Solche Hinweise lassen darüber nachdenken, ob es tatsächlich eine Möglichkeit sein könnte, in einer Zeit gesellschaftlicher Ausdifferenzierungen erneut tugendethische Ansätze zu formulieren.

Ganzheitliche Entwicklung des Menschen

Das erste Kapitel von Caritas in veritate (10–20) widmet sich der Grundbotschaft von Populorum progressio. Benedikt XVI. unterstreicht, daß die Relektüre dieses päpstlichen Schreibens ihn dazu bewogen habe, seine eigene Enzyklika in diese Tradition zu stellen, womit klar ist, daß Caritas in veritate keine Sozialenzyklika darstellt, die sich mit einem ausgewählten Themenkomplex oder einer speziellen Frage beschäftigt. Caritas in veritate ist eine Sozialenzyklika, die sich mit der (sozialen) Situation der Menschen in der Welt und den entsprechenden Leit- und Randthemen auseinandersetzt. So nimmt es nicht wunder, daß der Papst der ganzheitlichen Entwicklung des Menschen und ihrer Bedeutung mit Blick auf die Verwirklichung der Liebe in Wahrheit großen Raum schenkt. Die Botschaft scheint notwendig in einer Welt, die zunehmend ihr egozentrisches Welt- und Menschenbild zelebriert. Die Menschen wohnen, leben und arbeiten nicht mehr mit-, sondern nebeneinander. Benedikt XVI. bemerkt: „Die ... globalisierte Gesellschaft macht uns zu Nachbarn, aber nicht zu Geschwistern" (19).

Im zweiten Kapitel (21–33) beschreibt der Papst unter der Überschrift „Die Entwicklung des Menschen in unserer Zeit" die allgemeine Weltsituation insbesondere mit Blick auf die Globalisierung, die Entwicklung des Menschen und die Finanzen. Trotz des scheinbaren Eingehens auf die Verwerfungen und Probleme im einzelnen (z.B. spekulative Finanzaktivität, Ausbeutung der Erdressourcen, Wissensschutz, Korruption usw., vgl. 21ff.) bleiben die Ausführungen an der Oberfläche. Die altbekannten Wahrheiten der katholischen Soziallehre finden hier zwar ihren Eingang, versiegen allerdings in ihrer Argumentationskraft mit Blick auf konkrete Erforder-

nisse, die sich die Katholiken weltweit in ihren zum Teil schwierigen Lebenssituationen erwartet hätten. Insbesondere die Enzyklika Populorum progressio, auf die sich Benedikt beruft, ist an dieser Stelle prägnanter gewesen, wenngleich selbstredend von einem päpstlichen Rundschreiben nicht die verbale Rettung der Welt gefordert werden kann.

Unverständlich bleibt im selben zweiten Kapitel, was der Papst mit seinen Worten zur Kultur und zum Kulturverständnis meint. Er spricht davon, daß heute zunehmend ein unkritischer kultureller Eklektizismus beobachtet werden könne:

„Das fördert das Abgleiten in einen Relativismus, der dem wahren interkulturellen Dialog wenig hilfreich ist; auf gesellschaftlicher Ebene bewirkt der kulturelle Relativismus ein getrenntes Nebeneinanderher-Leben der Kulturgruppen ohne echten Dialog und folglich ohne wirkliche Integration" (26).

Aus dem vorliegenden Text wird nicht deutlich, wer für den Eklektizismus und die unkritische Relativierung der Kultur verantwortlich ist. Meint Benedikt die einzelnen Menschen, die Gesellschaft(en) oder gar die religiösen Ausprägungen der Kultur in den einzelnen Ländern und Regionen? Wäre diese Frage beantwortet, folgte die Einlassung, von welcher Warte aus die Relativierung zu erkennen und gegebenenfalls zu verändern sei. In einer weiteren Ausführung zur Kultur diagnostiziert der Papst zwar zu Recht die „Vereinheitlichung der Verhaltensweisen und der Lebensstile" (ebd.), bietet aber keine Lösung für das seiner Meinung nach gravierende, problematische Kulturverständnis der gegenwärtigen Zeit.

In letzter Konsequenz erklärbar und deutbar wird die Kulturreflexion nur vor dem Hintergrund des weiterhin bestehenden Festhaltens an der Einzigartigkeit und Universalität der katholischen Lehre, ohne mit anderen kulturellen Ausprägungen menschlichen Zusammenlebens auf gleicher Augenhöhe Kontakt aufzunehmen. Weder die Ethnologie – mit der die Kirche sich aber nie wirklich auseinandergesetzt hat – noch andere Disziplinen der Kultur- und Lebensforschung können solcherlei Aussagen akzeptieren. Ohne weitere Ausfaltungen und Verdeutlichungen schlägt der Papst bestimmten Formen des interkulturellen Dialogs die Türe vor der Nase zu. Kultur und menschliche Natur sind in ihrem Zusammenwirken nicht zu trennen. Dies gilt aber nicht nur für das Christentum. Möglicherweise müssen sogar besonders die Christen erst wieder lernen, dieses Zusammenwirken in ihrer lebensfördernden und gesellschaftsbildenden Funktion zu praktizieren.

Wirtschaft für den Menschen

Im dritten Kapitel (34–42) reflektiert der Papst über „Brüderlichkeit, wirtschaftliche Entwicklung und Zivilgesellschaft". Hier geht das päpstliche Rundschreiben etwas tiefer auf Interdependenzen von Menschsein und Markt sowie Gerechtigkeit

und wirtschaftliche Entwicklung ein. Einige Sätze dieses Abschnitts bieten dann tatsächlich die kerygmatische Präzision, die man sich vom Gesamttext erhofft hätte:

„Weiter hat die Überzeugung, daß die Wirtschaft Autonomie erfordert und keine moralische ‚Beeinflussung' zulassen darf, den Menschen dazu gedrängt, das Werkzeug der Wirtschaft sogar auf zerstörerische Weise zu mißbrauchen" (34).

An anderer Stelle steht zu lesen:

„Die Soziallehre der Kirche ist der Ansicht, daß wahrhaft menschliche Beziehungen in Freundschaft und Gemeinschaft, Solidarität und Gegenseitigkeit auch innerhalb der Wirtschaftstätigkeit und nicht nur außerhalb oder ‚nach' dieser gelebt werden können. Der Bereich der Wirtschaft ist weder moralisch neutral noch von seinem Wesen her unmenschlich und antisozial. Er gehört zum Tun des Menschen und muß, gerade weil er menschlich ist, nach moralischen Gesichtspunkten strukturiert und institutionalisiert werden" (36).

Deutliche Sätze, die von allen verstanden werden können und die das in eine bedrohliche Schieflage geratene Verhältnis zwischenmenschlicher Schaffens- und Arbeitskraft und Kreativität und geldorientierten (virtuellen) Systemen zurück auf den Weg zum Menschen bringen. Der Mensch ist und bleibt das Zentrum, das Ziel und der Ausgangs- und Endpunkt wirtschaftlichen Handelns, das ihm zu dienen und in der Bewahrung der Schöpfung zu unterstützen hat. Jeder hat dabei entsprechende Rechte und Pflichten[3].

Das bildet auch den Hintergrund für die notwendige Neuausrichtung des Unternehmertums. Der Papst konstatiert, daß das sogenannte alte Unternehmertum sich ändert und neuer Formen bedarf. Als Grundsatz gelte aber die Annahme, „nach der die Führung des Unternehmens nicht allein auf die Interessen der Eigentümer achten darf, sondern ... auch auf die von allen anderen Personenkategorien ..., die zum Leben des Unternehmens beitragen". Eine Botschaft, die zwar von vielen gehört und auch umgesetzt wird, jedoch den Strukturen von international tätigen Kapitalgesellschaften und deren Finanz- und Unternehmensverständnis nicht gerecht wird. Es bleibt ein erheblicher Zweifel, ob die Botschaft dort gehört wird.

Insbesondere bildet in der Bundesrepublik immer noch der Mittelstand das Rückgrat der Wirtschaft. Gleichzeitig sind es genau diese mittelständischen Unternehmer, die sich selbst und anderen immer noch einem gewissen Ethos verbunden wissen und dieses auch leben. Sie sind im übrigen auch die Mitopfer der Finanz- und Wirtschaftskrise, die aber vornehmlich von den international tätigen Gesellschaften verursacht worden ist. Auch hier wäre eine Klarstellung seitens des Papstes notwendig, zumal er wissen muß, daß der Mittelstand auch das Rückgrat der Gesellschaft an sich bildet und daß Gesellschaften ohne sogenannte Mittelschicht und mittelständische Betriebe überaus anfällig und schwankend sind. In Argentinien, Brasilien und Mexiko zeigt sich seit Jahren, was passiert, wenn die Mittelschicht erodiert – von ärmeren Ländern in Mittelamerika oder Afrika ganz zu schweigen.

Wirtschaftsethik als Sozialethik

Das vierte und das fünfte Kapitel (43–52 bzw. 53–67) sind der Entwicklung der Völker, deren Rechte und Pflichten, der Umwelt sowie der Armut gewidmet. Dabei stellt Benedikt XVI. den Schutz des Lebens insgesamt, verbunden mit einem sinnvollen Umgang mit der Schöpfung sowie die Praxis einer gewissen ethischen Lebensweise (vor allem im wirtschaftlichen Handeln) in den Blickpunkt. Völlig zu Recht warnt er vor einer Inflation und einer ideologischen Diskriminierung des Ethikbegriffs und läßt keinen Zweifel daran, daß die Ethik in das Zentrum zu stellen ist: „Man muß sich nur darum bemühen – die Bemerkung ist hier wesentlich! – daß ‚ethische' Sektoren und Bereiche der Ökonomie und des Finanzwesen entstehen" (45). Jedoch findet sich keine Linie zu dem zuvor Gesagten, in dem der Papst das Unternehmertum in den Blick nimmt. Vielleicht könnte die Lösung darin liegen, daß sich die Soziallehre der Kirche öffnet, indem sie ihre wirtschaftsethischen Ausführungen stets als sozialethische Argumente betrachtet.

Wirtschaftsethik erhält genau dann ihren sinnvollen Gehalt, wenn sie sich als Sozialethik begreift. Damit rückt nämlich die Beziehung der Menschen untereinander, die auch in einem Markt oder einer Organisation miteinander kommunizieren, ins Zentrum der Betrachtung. Gegenwärtige – auch katholisch orientierte – Entwürfe einer Wirtschafts- oder Unternehmensethik neigen dazu, die Funktionalität des Wirtschaftens in den Mittelpunkt zu stellen. Der Mensch in seinem Handeln und seiner Verantwortung kommt dabei nicht selten nur noch als auch zu berücksichtigendes Gut hinzu. Nähme man, ähnlich wie der Papst es aufeinanderfolgen läßt, den Umgang mit der Natur und der Umwelt hinzu, dann ergäbe sich die Chance für ein Verständnis der katholischen Soziallehre als einer *Bioethik* im wahrsten Sinn des Wortes.

Andererseits kann die Welt im 21. Jahrhundert auch nicht mehr ernsthaft allein auf den Anthropozentrismus bauen. Es gilt, so wie der Papst konsequent betont, das Leben zu fördern und zu unterstützen:

> „Unsere Pflichten gegenüber der Umwelt verbinden sich mit den Pflichten, die wir gegenüber dem Menschen an sich und in Beziehung zu den anderen haben. Man kann nicht die einen Pflichten fordern und die anderen unterdrücken. Das ist ein schwerwiegender Widerspruch der heutigen Mentalität und Praxis, der den Menschen demütigt, die Umwelt erschüttert und die Gesellschaft beschädigt" (51).

Daraus leitet Benedikt XVI. seine Ausführungen zur Armut, zur Entwicklung, zur Solidarität und anderen Konkretisierungen des menschlichen Lebens ab. Alle diese Ausführungen klopfen an bestimmter Stelle den berühmten Pflock in den Boden und geben Raum zur Diskussion.

Option für die Armen?

In jeder Hinsicht erschütternd, weil nur noch in homöopathischer Dosis vorhanden, sind die Aussagen zur Armut. Wie schon in seiner ersten Enzyklika zeigt sich der Papst auch hier nicht bereit, die Armut in all ihren lebensschädigenden Dimensionen zu verdammen und die strukturellen Ungerechtigkeiten prophetisch herauszustellen. Die „Option für die Armen" verkümmert, wenn die in der Armut steckende Negation des menschlichen Daseins nicht unterstrichen wird. 20 Jahre nach dem Zusammenbruch der Systeme des „real existierenden Sozialismus" hat auch der Kapitalismus noch nicht gezeigt, wie er die Armut auszurotten gedenkt. Er bleibt den Beweis weiterhin schuldig, was nicht der Rückkehr in die alte Systemrationalität das Wort reden soll. Im Gegenteil: Weltweit steigt die Zahl der armen und ärmsten Menschen. Die Schere zwischen Arm und Reich geht immer weiter auseinander. Hunger, schwere Krankheiten und zerstörte Lebensgrundlagen sind Realität für Millionen von Katholiken und Menschen guten Willens, an die sich die Enzyklika richtet.

Hinweise auf die Technisierung, die Veränderung der Kommunikationsmittel sowie die funktionalen Machbarkeiten, auf die der Papst im letzten Kapitel seiner Enzyklika eingeht (68–77), können über diesen gravierenden Schwachpunkt nicht hinwegtäuschen. Dabei scheinen in den ersten Abschnitten die grundlegenden Ideen durchaus vorhanden zu sein. Besteht wirklich immer noch die Angst, eine zu große Solidarisierung mit den Armen und ein Leben an ihrer Seite würde die Kirche zu einer unerlaubten Politisierung führen? Ist man tatsächlich noch der Ansicht, die Verkündigung eines befreienden und solidarischen Gottes sei ein Schandfleck auf der Weste des Christentums? Caritas in veritate gibt darauf keine Antwort. Die erste große Sozialenzyklika eines deutschen Papstes vergibt an dieser Stelle eine große Chance, den im eigenen Text geforderten „ganzheitlichen Humanismus" zu einer den Armen nahen Lebens- und Glaubenseinstellung reifen zu lassen – und dies in einer Zeit, in der gerade die Menschen, die am Rand der Gesellschaften leben, am intensivsten mit den Folgen der Verfehlungen anderer zu kämpfen haben.

ANMERKUNGEN

[1] Vgl. „Caritas in veritate", vgl. www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20090629_caritas-in-veritate_ge.html

[2] Wie bei Enzykliken üblich, erfolgt die Nummerierung nach Abschnitten und nicht nach Seitenzahlen (vgl. Angaben im Text).

[3] Darauf haben die Päpste in ihren Enzykliken immer wieder hingewiesen. Vgl. aber besonders die Zusammenstellungen in: Kompendium der Soziallehre der Kirche, hg. v. Päpstlichen Rat für Gerechtigkeit und Frieden (Freiburg 2006) 244ff.

UMSCHAU

Walter Kasper – Erfahrungen eines Lebens

Ob er an einem vom Papst angeordneten Friedensgebet hätte mitbeten können, fragte Dietrich Bonhoeffer im November 1940 und antwortete: „Ich habe es getan!" – was also so selbstverständlich nicht war. Welcher Weg in der Ökumene ist seither zurückgelegt worden, bis Papst Johannes Paul II. ganz unaufgeregt, wenn auch nicht undiskutiert, zum Friedensgebet aller Religionen in Assisi 1986 und 2002 eingeladen hat! Dieser Weg läßt sich eindrucksvoll in dem Interview-Buch von Kardinal Walter Kasper verfolgen, wenn dieser nach jeweils kenntnisreichen Vorgaben von Daniel Deckers ausführlich Antwort gibt[1].

Geboren 1933 in einer Lehrerfamilie und aufgewachsen zunächst bei Heidenheim an der Brenz, dann bei Göppingen und seit 1946 in Wangen im Allgäu, erfuhr Walter Kasper hautnah Geborgenheit in der Familie und Bedrohung durch das NS-Regime: Der jahrelange Kriegsdienst des Vaters und, bei einer unbedachten Aussage der Kinder, die Bedrohung der Mutter durch eine Inhaftierung im Konzentrationslager, die Gefährdung des eigenen Lebens durch Bombenangriffe oder durch Jagdbomber auf dem Schulweg sowie schließlich die Schießerei beim Einmarsch der Alliierten – solche Erfahrungen seiner Generation lassen sich lebenslang nicht mehr vergessen. Es folgten die Gymnasialzeit mit dem Engagement im Bund Neudeutschland und die Studienjahre in Tübingen und München vor allem bei Johann Rupert Geiselmann, Karl Hermann Schelkle und Josef Schmid. Sein besonderes Interesse galt Johann Adam Möhler (32) und John Henry Newman (33).

Nach der Priesterweihe 1957 und einem Vikariatsjahr in Stuttgart begann Kasper als Repetent im Tübinger Wilhelmsstift mit seiner Dissertation über die Römische Schule; derentwegen kam er erstmals in das noch neuscholastisch geprägte vorkonziliare Rom, repräsentiert vor allem durch Sebastian Tromp SJ (1899–1975). Anschließend habilitierte er über Friedrich Wilhelm Schelling und übernahm eine Professur in Münster (1964), wo noch Joseph Ratzinger (1963–1966) und als dessen Nachfolger Karl Rahner SJ (1967–1971) sowie Johann Baptist Metz (seit 1963) lehrten; dann wechselte er als Nachfolger Ratzingers nach Tübingen (1970).

In diese akademischen Jahre fielen das Zweite Vatikanische Konzil (1962–1965) mit seinen positiven Ergebnissen, aber auch mit negativen Geschehnissen, so etwa den Eingriffen Papst Pauls VI. besonders bei der Kirchenkonstitution und dem Dekret über die Religionsfreiheit (54), sodann die Unruhen der 68er (60), in die Kasper als Dekan in Münster involviert war, und schließlich die Synode der Deutschen Diözesen (1971–1975), an der er teilnahm. Einschneidend war die Auseinandersetzung um Hans Küng in der Tübinger Fakultät bis zum Bruch (1979: 92–97). Eine besondere Wirksamkeit entfaltete Kasper mit seinen Veröffentlichungen vor allem mit der Erarbeitung des Erwachsenen-Katechismus (1985: 83) und dem Buch „Jesus der Christus" (1974).

Danach erfolgt der Wechsel in das Amt des Bischofs (1989: 99). Unter dem Eindruck der Communio-Theologie des Zweiten Vatikanums (56,113) sieht er die Notwendigkeit einer Neuevangelisierung (109,155), für die die neuen Gemeinschaften, beson-

ders Sant' Egidio (etwa 79), sehr wichtig erscheinen. So plädiert er für geistige Zentren, für Mittelpunktpfarreien (156) und Hauskirchen (158), statt einer „Komm-her-Seelsorge" für eine „Geh-hin-Seelsorge" (163) in einer „Kirche für die anderen" (164f. mit Verweis auf Bonhoeffer und Alfred Delp SJ, 253, vgl. 257). Als deren Mitte stellt er nachdrücklich die Eucharistie heraus, das „Sakrament der Einheit" (103, vgl. 114 im Hinblick auf Benedikt XVI., 156,161) und konsequent dazu die Bedeutung der Priester; er würdigt ihren Dienst, warnt aber auch vor gelegentlicher Eigenmächtigkeit (106).

Sehr sorgt er sich um den Priestermangel (69), der nicht durch Wortgottesdienste behoben werden kann (156, vgl. 114). Das priesterliche Amt befinde sich in einem „dramatischen Umbruch" und mit ihm die bisherige Pfarreistruktur (69). So gelte es, das Priesterbild neu zu klären (77). Als Hilfe sieht der Bischof neue geistliche Zentren gemeinsamen Lebens von Geistlichen und ehrenamtlichen Laien an, wodurch sich auch „die Lebensform Priester wieder attraktiver" machen ließe (156f., vgl. 76).

In diesem Zusammenhang geht es auch intensiv um die Laien. Genannt wird die „Anteilnahme aller Getauften am gemeinsamen Priestertum" (75, mit Hinweis auf das Konzil). Auch findet sich die Aussage, daß hauptamtliche Laien in vielen Gemeinden gegenwärtig nicht zu ersetzen sind (75). Doch ihr „Selbstverständnis" sei nicht geklärt (77). Es habe Probleme gegeben, wenn gegenüber vielen, die keine „Miniaturpriester" sein wollen, andere „wenig Verständnis für das Spezifische des priesterlichen Dienstes im Unterschied zum Dienst der Laien" zeigten (75). Ein großer Konflikt entstand, als der Bischof versuchte, „die Predigtpraxis der Laientheologinnen und Laientheologen in der Diözese zurückzudrängen" (76).

Kasper konstatiert, daß die Laien „Seelsorger, die ihnen geistliche Wegbereitung und Orientierung geben", brauchen und daß schließlich „Priester ... nur durch Priester ersetzt werden" können (76); denn ihnen komme eine „Schlüsselstellung" zu, da vor allem durch sie „die Kirche vor Ort konkret wahrgenommen und präsent" werde (70). Auch vermerkt er, daß die „Krise des Amtes ... Ausdruck einer tieferen Krise in der Kirche und des Glaubens der Kirche" sei und daß die „Abschaffung des Zölibats und die Weihe von verheirateten Männern allein" keine hinreichende Abhilfe schaffen würde (70). Schließlich verweist er auf Schwierigkeiten, die es mit Laien in den Gremien gegeben habe (106).

Angesprochen werden dann wichtige Ereignisse während der Rottenburger Zeit, darunter der Hirtenbrief der drei südwestdeutschen Bischöfe zur Zulassung wiederverheirateter Geschiedener zur Eucharistie (144); mehrmalige Besuche in Rom führten zum Rückzug, den der Bischof dahingehend kommentiert, „daß nicht alle unsere Vorschläge ausgereift waren" (149). Genannt wird der Disput mit Kardinal Joseph Ratzinger über das Verhältnis von Gesamtkirche und Ortskirche (150) (vgl. diese Zs., 218, 2000, 795–804) und ein früherer zur theologischen Methode, der zwar ungelöst, aber versöhnlich stehen gelassen wurde (90). Bei der erneuten Zulassung der alten Liturgie wünscht der Bischof, daß nach „einer Übergangszeit ‚liturgischer Rekonvaleszenz' ... eine gemeinsame, alle verbindende und für alle verbindliche liturgische Form" gilt (116).

Auch die Enzyklika „Humanae vitae" (62–65) sowie die Schein-Debatte über die katholische Schwangerenberatung wird erörtert (141ff); entgegen seiner ursprünglichen Position nimmt der Bischof die Intention des Papstes auf, der sich nicht aus moraltheologischen Gründen, sondern um der

„Eindeutigkeit des kirchlichen Zeugnisses" willen für den Ausstieg entschieden habe, wobei sich gezeigt habe, daß ein Zusammenwirken von Kirche und Staat hier nicht mehr möglich war und daß der Papst diesbezüglich die „realistische Feststellung einer Tatsache" getroffen habe (143). Der Bischof resümiert, daß mit „dieser tiefgreifenden Veränderung im Wertbewußtsein ... ein Stück Tradition des deutschen Katholizismus, auf das man stolz gewesen war, weggebrochenen" war (143).

Die überraschende Berufung zum Sekretär (1999: 167) und dann zum Kardinal und Präsidenten des Päpstlichen Rates zur Förderung der Einheit der Christen (2001: 174) bedeutete eine besondere Herausforderung, die nach vorherigen ökumenischen Erfahrungen, so von der Erstellung des Malta-Berichts (1971: 177) bis hin zur Einigung in der Rechtfertigungslehre (1999: 180), in die ganze Weite der Ökumene führte. Es galt, sich in Rom zurechtzufinden, wo ihm der Papst von der „Atmosphäre eines Hofes" umgeben erscheint (172). Als nicht ganz einfach erweist sich die Zusammenarbeit mit den verschiedenen Dikasterien, unter denen die Glaubenskongregation nach Art der „wesentlich älteren Schwester" als „Suprema Congregatio" einen Vorrang innehat (192). Leitend ist die Förderung der „Bekenntnisökumene", durch die im Dialog auf einen Konsens hingearbeitet werden kann und die keine „Rückkehrökumene", sondern nur eine „Ökumene nach vorne" sein kann (188f., vgl. 259f.).

Dann werden die einzelnen Tätigkeitsfelder erörtert, so das katholisch-orthodoxe Gespräch (199), erschwert einmal durch Probleme innerhalb der Orthodoxie und wegen der mit Rom unierten Katholiken (210). Als Aufgabe geht es vor allem um die Ausgestaltung des Petrusdienstes (225f.), für die zuvor die Übereinstimmung in der Primatslehre des ersten Jahrtausends als genügend erschien (so Ratzinger 1976), was aber inzwischen relativiert wurde.

Für Deutschland hat das Gespräch mit den „‚historischen' Kirchen der Reformation" (so 232f.) ein herausragendes Interesse; dabei präzisiert der Kardinal, daß die „evangelischen Kirchen ... nicht in dem Sinn Kirche (sind), wie die katholische Kirche ihr eigenes Kirchesein versteht, und sie wollen es bewußt auch nicht sein" (237). Angesprochen werden die Texte der Glaubenskongregation „Dominus Iesus" (2000) und „Antworten auf Fragen zu einigen Aspekten bezüglich der Lehre über die Kirche" (2007); der Kardinal kommentiert, daß die „Antworten" wohl „etwas zu kurz und schroff" geraten seien (234), daß aber auch die Antwort der EKD auf Dominus Iesus ebenso „schroff" formuliert sei (237) und Dominus Iesus demgegenüber ein „ökumenisch geradezu freundliches Dokument" darstelle (238).

Wiederholt zur Sprache kommt auch die „anglikanische Gemeinschaft" (265, 271, 275f.) bzw. die „anglikanischen Kirche" (274), die freilich „keine Kirche, sondern eine Gemeinschaft unabhängiger Kirchen (Provinzen)" sei (271), mit den Problemen der Ordination von Homosexuellen und Frauen zum bischöflichen Amt (270 u. 274). Besondere Sorge gilt dem Dialog mit den Juden (279) sowie mit den christlichen Palästinensern in Israel (287), hier mit der Irritation durch die Restitution der alten Karfreitagsbitte (290).

Ein kurzer Abschnitt ist schließlich dem Gespräch mit den Religionen gewidmet. Interessant ist hier, daß der Kardinal die Vorgabe vom „Absolutheitsanspruch des Christentums" (so Deckers, 301) nicht aufnimmt, sondern für die Christen die „universale Heilsbedeutung Jesu Christi" anspricht (302). Es folgt ein Epilog zum christlichen Erbe Europas sowie die Predigt des Kardinals, die er in einem Dankgottes-

dienst anläßlich seines 75. Geburtstags gehalten hat.

Die aufschlußreichen Ausführungen sind geprägt von hohem Einsatz, von Loyalität und Solidarität zu Johannes Paul II. wie zu Benedikt XVI., aber auch von der gebotenen Zurückhaltung. So erfährt man nicht ausdrücklich, ob der Kardinal am Ende die von Papst Paul VI. erneuerte Liturgie als allgemein praktizierte erhofft (zu 116) oder ob er die anglikanischen Weihen für gültig hält (266, mit Verweis auf Leo XIII., dessen Ungültigkeitserklärung nicht aufrechterhalten werden kann).

Vor allem drei Problemkreise verdienen besondere Beachtung. Einmal geht es um den Priestermangel, den „Umbruch" des Priesteramts (69), um die Berufungspastoral (76), wobei die Aufhebung des Zölibats ausgespart bleibt, obwohl der Kardinal 1970 zusammen mit Joseph Ratzinger einen diesbezüglichen Rahner-Lehmann-Text unterschrieben hatte (so Deckers, 68); nun gelte es, „das spezifische Profil des Priesters und des Laien" nicht zu verwischen (76), um die „Berufungspastoral" nicht zu gefährden (76). Das Problem ist aber gerade, ob sich die Ausgestaltung des Bischofs- und Priesteramts, die erst im 2./3. Jahrhundert in sacerdotalen Kategorien (Peter Walter) erfolgte, mit der noch einmal später gebotenen Ehelosigkeit so weiterführen läßt. Die Frauenordination wird nur beiläufig erwähnt bei den Anglikanern (267) und den Protestanten (vgl. die diesbezüglichen Gewissensprobleme des Bischofs und Ratsvorsitzenden der EKD Hermann Dietzfelbinger, 238). Insgesamt dürfte das Amtsverständnis (mit seinen emotionalen Implikationen) das größte Problem auf dem Weg zu Einheit sein.

Es fällt auf, daß die wesentlichen Differenzen besonders zwischen der deutschen Kirche und Rom in Fragen von Ehe und Sexualität aufgetreten sind: so durch die noch lange nicht rezipierte Enzyklika Humanae vitae (64 f), durch das Verbot des Verbleibs in der staatlichen Schwangerenberatung (142f., bei dem man dezidiert anderer Meinung sein kann, abgesehen von dem institutionellen Schaden nicht für das Staat-Kirche-Verhältnis, sondern für die deutsche Kirche durch den Eingriff nicht aufgrund der Glaubens- und Sittenlehre), sowie durch den Hirtenbrief der südwestdeutschen Bischöfe (144, bei dem gleichfalls eine andere Position angemessen erscheint). In allen drei Vorgängen votiert der Kardinal vorsichtig für die Einschätzungen und Maßnahmen aus Rom. *Ernst Feil*

[1] Kasper, Walter – Deckers, Daniel: Wo das Herz des Glaubens schlägt. Die Erfahrung eines Lebens. Freiburg: Herder 2008. 320 S. Gb.

BESPRECHUNGEN

Lyrik

Kempowski, Walter: *Langmut*. Gedichte. München: Knaus 2009. 82 S. Lw. 16,–.

Walter Kempowski (1929–2006) war die längste Zeit seines Lebens ein zu Unrecht verkannter Schriftsteller. Die Kritik unterschätzte ihn als besseren Unterhaltungsautor und als einen in die Literatur verirrten Archivar. Erst mit dem zehnbändigen „Echolot-Projekt" (1993–2005) über die deutsche Geschichte zwischen 1943 und 1945, einem in dieser Größenordnung historisch und literarisch einmaligen Zeitzeugnis der europäischen Erinnerungskultur, hat er die verdiente Beachtung gefunden. Inzwischen hat die kulturelle Öffentlichkeit mehr und mehr Notiz von seinem umfassenden Werk genommen: von den Tagebüchern aus den Jahren 1989, 1990 und 1991 bis zu den letzten Romanen; es hat eine vielbeachtete Berliner Ausstellung stattgefunden, es gibt eine Kempowski-Gesellschaft und ein Archiv (in seinem Geburtsort Rostock).

Aber längst ist das Archiv dieses Autors noch nicht ausgeschöpft. Eine ganz neue Seite des Œuvres schlägt der vom Knaus Verlag herausgebrachte Gedichtband auf. Man sollte hier zwar nicht die Stimme eines genuinen Lyrikers erwarten, obwohl Kempowski beteuert hat: „Ich glaubte immer, daß ich nie ein Gedicht schreiben werde, und doch stieß mir die Stimme, wie Rilke sagt, eines Tages den Mund auf. Da wußte ich auf einmal, daß mit meinem Buch ‚Im Block' noch nicht das letzte gesagt worden war über meine Haftzeit in Bautzen." Es ist eine genuine Stimme der Daseinstrauer und Lebensgeduld, der Melancholie und der Memoria, die hier zu Wort kommt und die mit dem Vers eine ihr gemäße Ausdrucksform findet: „Stunde des Abschieds, / da winkte dir keine Hand. / Auf dem Hof hallten Bretter / und aus dem Schornstein stieg Rauch. // Stunde des Abschieds – / weiß hing ein Tuch aus der Wand. / Könntest du Schritte zählen, / es wären die Schritte zurück."

Die Nähe des Todes umweht die um 2003 entstandenen Gedichte, aber was den Tod immer noch bannt, sind die „Wörter", die der Dichter ihm unentmutigt entgegensetzt: „Blachfeld, Sand, Muse, / Terzinen, Saatgut und Tasche." Diese manchmal anspielungsreiche (der „Rauch" kommt aus Bertolt Brechts Buckower Elegien), manchmal etwas bittere Lakonie dämpft die Trostlosigkeit der Ausrufe: „Alles Bitten umsonst" oder „Kein Weh! Kein Ach!" Es ist eben nicht alles zu Ende, das häufig vorkommende „weiße Tuch" kann Kapitulation bedeuten, aber auch gegen Trauer- und Jammerstimmung gerichtet sein. Kempowski geht es um das gelebte Leben in der Erinnerung. Hier kommt ein Grundzug der literarischen Haltung Kempowskis zum Ausdruck, den man als Teil eines „Gedächtnisses der Frömmigkeit" (Wolfgang Frühwald) bezeichnen kann, das sich gegen nihilistische, materialistische oder postmoderne Tendenzen behauptet und auf die geistig-künstlerische Macht des Menschen gegen stumme Verzweiflung setzt.

Mit der „Langmut" erinnert Walter Kempowski an eine klassische christliche Tugend, die uns lehrt, geduldig mit dem Wissen um die eigene Sterblichkeit umzugehen. Der Gedichtband, der dem letzten Willen des Autors entsprechend posthum zu seinem

80. Geburtstag erschien, ist ein kleines, aber vielsagendes Vermächtnis, ein anrührendes Lebensabschiedsbuch ohne Antwort, aber mit vielen Fragen. *Michael Braun*

DAHL, Edwin Wolfram: *Wasserzeichen in Augen.* Gedichte. Salzburg: Otto Müller Verlag 2008. 158 S. Gb. 20,–.

„Gegen die Verfügbarkeit der Welt einen poetischen Kosmos setzen" – so lautete 1999 der Beitrag von Cornelius Hell, mit dem er das lyrische Gesamtwerk des damals 70jährigen Edwin Wolfram Dahl würdigte. Nun fügte der Lyriker selbst zu seinem 80. Geburtstag am 17. Juni 2008 seinen elf Gedichtbänden einen weiteren hinzu mit dem nachdenklich stimmenden Titel „Wasserzeichen in Augen", um so seine Leser zur Suche nach den durchscheinenden Echtheitsmustern ihrer eigenen wie fremder Augen einzuladen.

Wasserzeichen in einem lyrischen Diptychon laden aber ebenso zur Charakterisierung und Echtheitsprüfung der Gedichte ein, die im ersten Teil des zweiflügeligen Lyrikwerks aus den vier vergriffenen Gedichtbänden der Jahre 1970 bis 1984 stammen, darunter zwei aus den Jahren 1951 („Kassandra") und 1953 („Mir ist"). Der zweite Teil hingegen sammelt die seit 1998 entstandenen Gedichte. Die Einführung in das poetische Diptychon erfolgt durch ein „Das Zimmer" überschriebenes Gedicht, „in dem nichts steht / nur dein zwiespältiger Schatten: / ein Entwurf Mensch / ein angefangenes Crescendo". Die Suche nach den Echtheitsmustern in den Augen eines zwiespältigen Schattens oder gar in einem „Entwurf Mensch" wird ebenso ergebnislos verlaufen, wie die Suche in einem angefangenen Crescendo vergeblich ist. Also gilt vorerst der „Außerhalb der Sprechzeit" geprägte und dreimal wiederholte Vers: „Halte die Zweifel / im Anschlag", zumal ja das Töten „aus den Köpfen kommt / Und das nicht nur / in den erklärten Kriegen". Und da „(Der Reim: / ein Verräter)" zu sein scheint, „(Die Reime / die uns verstören)", so sind auch die hier gesammelten 100 Gedichte reimlos und satzzeichenfrei gefügt zu Strophen und gebündelt zu Zyklen von unterschiedlicher Länge und Rhythmik, ausgenommen die vier Gedichte: das Sonett „Der Bläser von Roncalli", bestehend aus einem kreuzgereimten Oktett, der trochäisch-jambische Fünfzeiler „Zum Atmen bleibt noch Zeit", die sieben kreuzgereimten, aus dreihebigen Jamben gefügten Strophen des Gedichts „Am Rheine", das Heines „Loreley" besingt und wie ein Abschiedslied ausklingt, sowie der paargereimte jambische Vierzeiler „Stimme der Muse", dessen drei Strophen den Gedichtband abschließen mit der Widmung „für G.".

Die Stimmung, die in diesem geflügelten Lyrikgebäude herrscht, ist durchweg melancholisch sowie gesellschafts- und zeitkritisch, ein Echtheitsmuster also, das sowohl dem bisherigen lyrischen Kontinuitätsprofil des Autors als auch der gesellschaftlichen wie lyrischen Befindlichkeit und Seelenlage des Lyrikers selbst zu entsprechen scheint, wenn es zum Beispiel im 14teiligen Gedichtzyklus „Zu schwimmen bei Schwabing" heißt: „(Doch die plötz- / lichen Schlag- / stöcke: / verlängerte Arme / gekränkter Minister) // Sie kommen / wie erschlagen / aus der Demokratie / über liberale / Rolltreppen hinweg".

Über die Zäsur der beiden Teile hinweg setzt sich die angesprochene Stimmungslage auch im zweiten Teil des lyrischen Diptychons fort, wo im zweiteiligen Gedicht „Vom Wegschauen" die Leitworte des Gesamttitels zu finden sind: „Wasserzeichen / in den Augen / der Überlebenden". Solche Wasserzeichen, die in ihren Augen zu lesen

sind, spiegeln sich in den zahlreichen Reisegedichten und Zyklen, die auch in den lyrischen Ausstellungsräumen dieses Diptychons zu betrachten sind und so eine vieljährige Schreibtradition präsentieren und fortführen, die sich schon in den früheren Gedichtbänden Dahls bewährt hat, wie zum Beispiel „Zu singen in Salzburg", „Fontana di Trevi" oder „Etüden: kölnisch" und „Touristik Praha".

Wiederaufgenommen wird ebenso das lyrische Motiv des Schweigens und Verstummens, vielfach hervorgehoben in früheren wie auch in den neuesten Gedichten, zum Beispiel „Strenges Gepäck" oder „Delphisch", wo der Dichter sich selbst eingesteht: „Ich muß wieder / schweigen müssen / Nicht wollen / nein müssen // Verstummt der Dichter". Aber schon auf der gegenüberliegenden Seite entsprechen diesen Schlußversen jene aus dem Gedicht „Orphisch", das dennoch zuversichtlich ausklingt mit dem Zuspruch: „Bleibe bei / deinen Gedichten // Du stirbst nicht".

Nach der Lektüre dieses lyrischen Diptychons und nach dem Durchschreiten seiner Ausstellungsräume steht vor dem Leser nicht mehr ein „zwiespältiger Schatten", „ein Entwurf Mensch" oder „ein angefangenes Crescendo", sondern die konkrete Gestalt des 80jährigen Lyrikers Edwin Wolfram Dahl, in dessen vielgestaltigen Gedichten sich nicht nur die Fülle seiner Lebenserfahrung wie auch seine bevorzugten Poeten und Lektüren widerspiegeln, sondern ebenso seine kulturellen Interessen, sein kritischer Blick auf die gegenwärtige Befindlichkeit unserer Gesellschaft wie auch seine religiös geprägte Weltanschauung und insbesondere sein dichterischer Umgang mit Sprache, sein unterkühltes Pathos und seine symbolisierende wie lakonisch-präzise Redeweise: „Das Verteidigen der Nebensätze / Gegen die Hauptsätze / Zum Schutz der Nichtsätze". *Ernst Josef Krzywon*

Religionsphilosophie

Biser, Eugen: *Der Mensch im Horizont Gottes.* Hg. v. Peter Jentzmik. Limburg: Glaukos Verlag 2007, 158 S. Gb. 14,80.

Der emeritierte Münchener Religionsphilosoph Eugen Biser, zu dessen 90. Geburtstag das vorliegende kleine feine Buch erschien, versammelt Beiträge des Altmeisters, die einerseits theologische Grundideen seines Denkens in magistraler Weise repräsentieren und sie andererseits anthropologisch wenden und in den Horizont der Gegenwart stellen. Insofern ergänzt es als Gegenstück jenes Büchlein, das „Gott im Horizont des Menschen" reflektierte und in dieser Zeitschrift (221, 2003, 281) besprochen wurde. Die innere Zuordnung kommt in derselben verlegerischen Aufmachung, nun im Schuber, auch äußerlich zum Ausdruck. Die einzelnen Beiträge stehen in sich, lassen aber auch deutlich einen roten Faden erkennen, der mit einer anthropologischen Synthese einsetzt.

Hierbei geht es Biser um eine Art „Modal-Anthropologie mit dem Ziel der Gotteskindschaft", die den Menschen in den Stand setzen soll, einen „besseren Gebrauch von sich und seinen Möglichkeiten" zu machen (29). Auf diesem Hintergrund setzt er sich des weiteren mit der Orientierungsfrage der Gegenwart auseinander und plädiert angesichts der Fortschrittsmodelle der Geschichte, aber auch der freiheitlichen deutschen Wende von 1989 dafür, Gott als „Creator" und als „Genitor" der Geschichte zu verstehen. Da die Orientierungsfrage

zeitdiagnostisch auch mit der Fähigkeit zu glauben verbunden ist, reflektiert Biser einerseits über den Unglauben der Zeit, dessen Wurzel er in der „Verschattung des Gottesverhältnisses durch die Angst" (56) sieht, und andererseits über den Weg zum Glauben, der durch die Selbstevidenz der Liebe Christi möglich werde, wie denn überhaupt die christliche Offenbarung eine Art Liebeserklärung Gottes an die Menschheit sei.

Was die Stunde geschlagen hat, macht er an der „Stunde der Neuen Theologie" deutlich, deren Neuheit darin besteht, das in Jesus sichtbare „menschliche Antlitz Gottes" (87) als Mitte des Christentums aufleuchten zu lassen. Daher geht er auch im Anschluß an die paulinische Entäußerung dem mystischen Motiv der einzuübenden „Einwohnung" Christi (vgl. Eph 2,17) nach und sieht das Ziel des neutestamentlichen Sprachgeschehens im Sinn seiner „Christologie von innen" nicht in der Aussage über Jesus, sondern in der Selbstaussage Jesu. Dessen Wahrheit zeichne sich dadurch aus, daß sie nicht nur erleuchte, sondern auch befreie, bis hin zur Annahme der Gotteskindschaft, die alle Sinnfragen beantworte. Dafür wiederum bedürfe es des Zuspruchs des Geistes, der als Geist der Kindschaft in den Glaubenden wirkt. Der Kreis schließt sich mit einer Reflexion über den Frieden in der Welt, der nur synergetisch von den Weltreligionen zu bewältigen sei. Damit knüpft er an das Postulat des Friedenswillens an, an den er schon im ersten Aufsatz die Besserung und Entbindung der Potentiale knüpfte.

Alle Beiträge folgen dem unverkennbaren Duktus des Biserschen Denkstils, der geistesgeschichtlich gut vernetzt und von der Antike über die Neuzeit bis in die Gegenwart Philosophen wie Platon und Friedrich Nietzsche, Theologen wie Nikolaus von Kues, aber auch die moderne Exegese, Literaten und Künstler aufruft. Immer geht es um Verinnerlichung des Christentums, als dessen Kronzeuge ihm Søren Kierkegaard dient. Dabei dient die interdisziplinäre Vernetzung einer Zeitdiagnose aus den Quellen des christlichen Glaubens und einem christlichen Neuansatz im Kontext einer Zeit, die von Terrorismus und Atheismus gekennzeichnet ist. Wache Zeitgenossinnen und Zeitgenossen werden viel Einsicht aus den Beiträgen des Buchs gewinnen können, dessen sorgfältige Edition hervorzuheben ist. *Michael Sievernich SJ*

Was ist Humanität? Interdisziplinäre und interreligiöse Perspektiven. Hg. v. Marianne Heimbach-Steins u. Rotraud Wielandt. Würzburg: Ergon 2008. 428 S. (Judentum – Christentum – Islam. Bamberger interreligiöse Studien. 6.) Br. 65,–.

Humanität ist seit jeher ein zentrales Thema der Geisteswissenschaften. Angefangen von der Antike (Cicero) über die Renaissance (Erasmus von Rotterdam) und Aufklärung (J. G. Herder) bis zum 20. Jahrhundert (M. Heidegger) haben sich Autoren immer wieder der Frage angenommen, was zum genuin Menschlichen gehört und wie dieses bewahrt, gefördert oder weiterentwickelt werden kann. Welche Rolle dabei Religion spielt, war ebenfalls ein wichtiger Teil der Arbeiten über Humanität. Sowohl die Frage nach einem überzeugenden Verständnis von Humanität als auch nach der Bedeutung der Religion zur Grundlegung und Förderung von Humanität, hat also eine lange Tradition.

Der Band „Was ist Humanität?", der von Marianne Heimbach-Steins und Rotraud Wielandt herausgegeben wurde, spiegelt unterschiedliche Facetten dieses Themenfeldes wider. In sechs Kapiteln werden diese in jeweils mehreren Beiträgen erschlossen.

Die Kapitel beschäftigen sich unter anderem mit der „Wahrheitsfindung im Diskurs über Humanität", der „Leiblichkeit, Kommunikation und Verantwortung als Ausdruck von Humanität" und der „(De-) Konstruktionen des Fremden als Herausforderung der Humanität". Gerade in der Thematisierung teils weniger bekannter Autoren (z.B. Muhammad Aziz Lahbabi, Kulturphilosophie) und der Reflexion unterschiedlicher disziplinärer Zugänge (von Anthropologie und Ethik über Theologie bis hin zu Literaturwissenschaft) skizziert der Band die große Vielfalt des Themas.

Der zweite Teil fragt zum Beispiel nach der Bedeutung der Transzendenz für das Verständnis von Humanität. Diese Frage wird anhand der religionsphilosophischen Überlegungen Immanuel Kants (S. Klinger), der erkenntnistheoretischen Reflexion einer islamischen Tradition (J. Groß) oder der ontologischen Grundlegung bei Meister Eckhart (E. A. Panzig) analysiert. Gerade beim Vergleich der verschiedenen Autoren wird deutlich, welche unterschiedliche Rolle Transzendenz beim Nachdenken über Humanität spielen kann und wie sie (trotzdem) in vielen philosophischen und theologischen Traditionen als ein zentraler Aspekt ausgewiesen wurde.

Der sechste Teil zu „Menschenrechten und Menschenrechtsethos als Schutzschild der Humanität" wiederum zeigt die Aktualität des Themas in einem konkreten ethischen und politischen Diskurs. Die Ausleuchtung dieses Aspekts reicht von der Reflexion der Toleranz in bedrohlichen Zeiten (K. P. Fritzsche) über die Skizze muslimischer Positionen zum Spannungsfeld von Körperstrafen und Menschenrechten (S. Redmann) bis hin zur Frage nach der Humanität in der Arbeitsgesellschaft (S. Sailer-Pfister). In diesem Teil zeigt sich besonders, inwieweit historische und systematische Überlegungen zur Humanität Auswirkungen auf konkrete (sozial-) ethische Fragen der (Welt-) Gesellschaft haben können.

Als inhaltlicher Querschnitt, der sich durch alle Teile des Bands zieht, kristallisiert sich für den Leser die Frage nach den multireligiösen Quellen und Aspekten von Humanität heraus. Anhand der verschiedenen Themenfelder zeigen die Beiträge, inwieweit Christentum, Judentum und Islam in ihrer je eigenen Argumentationsweise als Grundlage für ein überzeugendes Humanitätsverständnis gedeutet werden können. Der Band behandelt diese Frage sowohl in einer weit angelegten, historischen wie systematischen Sichtweise. Gerade angesichts der aktuellen Debatten über die Bedeutung von Religion in der Weltgesellschaft, zeigen die Beiträge das mögliche Potential von Religionen für eine Neuformulierung bzw. Förderung des Humanitätskonzepts.

Das Buch ist Ergebnis eines Graduiertenkollegs mit dem Titel „Anthropologische Grundlagen und Entwicklungen im Christentum und Islam", das von 1998–2007 an der Universität Bamberg angesiedelt war. Seine Stärke liegt ohne Zweifel darin, daß der Leser einen Einblick bekommt, wie ausdifferenziert wissenschaftliche Forschung in dem Themenfeld heute ist. Doktorarbeiten oder Habilitationen beleuchten oft eine kleine Facette eines großen Themas. Gerade aber aus diesen kleinen Schritten konstituieren sich erst übergreifende Forschungsfragen. Insofern bekommt der Leser einen Einblick in den Alltag geisteswissenschaftlicher Forschung und anhand vieler kleinteiliger Fragestellungen anregende Impulse zur Reflexion von Humanität. Eine große geschlossene Abhandlung zu dem Thema wird damit natürlich nicht vorgelegt, wie die Herausgeberinnen selbst betonen. Zur Reflexion des komplexen Themenfeldes ist aber der ausdifferenzierte und kleinteilige Blick reizvoll und anregend, gerade für den

Leser, der interdisziplinär und interreligös interessiert ist. *Michael Reder*

Schröder, Richard: *Abschaffung der Religion?* Wissenschaftlicher Fanatismus und die Folgen. Freiburg: Herder 2008. 224 S. Gb. 14,95.

Der Streit um die Religion ist gerade dabei, in die nächste Runde zu gehen. Das läßt sich in Buchhandlungen beobachten. Denn dort wird Charles Darwin anläßlich seines Jubiläumsjahres derzeit in Szene gesetzt. Mit dem nachdenklichen Gesicht des Begründers der Evolutionstheorie als Blickfang werden alte Fragen mit neuem Nachdruck gestellt: Sind Glaube und Wissenschaft miteinander vereinbar? Gehören Evolutionstheorie und Atheismus zusammen? Tendiert Religion zwangsläufig zum Fanatismus? Auf den gefeierten Gelehrten beruft sich bekanntlich auch Richard Dawkins („Der Gotteswahn"; „Das egoistische Gen"). Allerdings ist dem Zoologen die weltanschauliche Zurückhaltung Darwins völlig fremd. Lautstark erklärt der bekennende Atheist vielmehr Gottesglauben zum blanken Wahn und fordert vehement dazu auf, Jugendschutz auf religiöse Tatbestände auszudehnen.

Richard Schröder ist nicht bereit, dem missionarischen Naturalisten das Feld widerspruchslos zu überlassen. Dawkins Kampfparole, daß Religion angesichts einer „wissenschaftlichen Weltanschauung" kein Daseinsrecht zu beanspruchen habe, klingt für den ostdeutschen Theologen merkwürdig vertraut. Der frühere Oppositionelle gegen das SED-Regime, der heute an der Berliner Humboldt-Universität lehrt, sieht sich deshalb „vor dem Erfahrungshintergrund eines Christen in einer postkommunistischen, immer noch atheistisch geprägten Gesellschaft" zu einer leidenschaftlichen Antwort herausgefordert. In fünf Kapiteln sucht Schröder zu zeigen, daß die Auseinandersetzung mit Dawkins sich nicht in einem akademischen Disput erschöpft, sondern auf die zentrale Frage hinausläuft: Was ist Grundlage unserer humanen Existenz?

Agressiven Atheismus hat Schröder als existenzbedrohende Realität erlebt. Darum erscheint ihm die Forderung des militanten Antitheologen kaum erträglich, Kinder sollten von allem Religiösen unter Einsatz administrativer Machtmittel ferngehalten werden: „Ich war wohl in der fünften Klasse, als ich hörte, Kinder, die von ihren Eltern nicht sozialistisch erzogen werden (was den Atheismus einschloß), müßten ihren Eltern entzogen werden." Überhaupt bilde der ganze Zusammenhang von Totalitarismus und atheistischer Weltanschauung, so Richard Schröder, bei Dawkins einen blinden Fleck. Dem Glaubensdenker geht es jedoch weniger darum, dem Religionskritiker unklare Begriffe oder mangelnde Bibelkenntnisse nachzuweisen. Vielmehr nimmt er hellhörig wahr, daß Dawkins' Spekulationen den Resonanzraum für eine einflußreiche Grundströmung abgeben – und darum deutet der Theologe den sozialdarwinistischen Theoretiker als gesellschaftspolitisches Phänomen.

Zu Schröders großer Leistung gehört es dabei, nicht bloß abstrakt gegen die reduktionistische Naturalisierung von „Religion" anzukämpfen, sondern um ein Menschenbild zu ringen, das sich nicht im nackten Lebensrecht des Stärkeren und Besser-Angepaßten („survival of the fittest") erschöpft. Das gelingt ihm, indem er den rhetorischen Gestus des Sozialdarwinisten – ironisch und dekonstruktiv – als Instanz gegen dessen expliziten Inhalt liest. Plötzlich wird deutlich, daß die evolutionistische Konstruktion, wonach der Mensch als „Überlebensmaschine" egoistischer Gene

agiert, bloß eine moderne Variante des altbekannten Kampfes aller gegen alle ist, Metapher einer ungezügelten kapitalistischen Konkurrenzgesellschaft, die sich selbst kannibalisiert.

Schließlich führt Schröder seine Leser in eine Erschließungssituation, indem er von jener Gegenkultur erzählt, die im Osten Deutschlands den revolutionären Wandel hin zu mehr Menschenwürde und humaner Selbstbestimmung erst möglich gemacht hat. Er konfrontiert Dawkins' apodiktische Religionstheorie mit politischen Tatsachen: Bürgermeister im Osten Deutschlands würden kaum „Verständnis für die Gefahr der Religion aufbringen. Sie werden eher froh sein, wenn es in ihrem Ort eine attraktive Jugendarbeit gibt. ... Ihnen macht nämlich ein anderer Einfluß auf Jugendliche Sorgen: der des Rechtsextremismus, Skinheads und Neonazis mit ihren brutalen und menschenverachtenden, nämlich ausländerfeindlichen Songtexten. ... Sie hassen auch die Christen, weil sie sich für Ausländer, Asylbewerber und Behinderte einsetzen."

Dieses Buch, das zu kritischem Mitdenken und advokatorischem Handeln einlädt, erscheint zur rechten Zeit. *Thomas Brose*

ZU DIESEM HEFT

Auf dem Hintergrund von Fundamentalismus und Gewalt ist der Dialog der Religionen eine zentrale Herausforderung unserer Zeit. Karl Kardinal Lehmann, Bischof von Mainz, befaßt sich mit Notwendigkeit, Risiken und Kriterien für den interreligiösen Dialog heute und in Zukunft.

Aktuelle Konflikte zwischen dem Zentralkomitee der deutschen Katholiken und der Deutschen Bischofskonferenz werfen Fragen nach dem Selbstverständnis der Laienorganisation und ihrer Beziehung zu den Bischöfen auf. Sabine Demel, Professorin für Kirchenrecht an der Universität Regensburg, zeichnet Entstehung und Entwicklung des Komitees nach und plädiert für gesunde Pluralität und vereinsrechtliche Freiheit.

Matthias Belafi, Geschäftsführer der Kommission für gesellschaftliche und soziale Fragen der Deutschen Bischofskonferenz, befaßt sich mit den kirchen- und religionsspezifischen Aussagen der Wahlprogramme zur Bundestagswahl 2009.

Der Jesuitenbruder Andrea Pozzo ist vor 300 Jahren in Wien gestorben. Gustav Schörghofer, Kunsthistoriker und Rektor der Jesuitenkirche in Wien, würdigt den Maler, Architekten und Kunstschriftsteller als einen Vorläufer moderner Rauminstallationen.

Am 29. Juli 2009 hat Papst Benedikt XVI. seine Sozialenzyklika „Caritas in veritate" vorgelegt. Christian Beck, Professor für Soziale Arbeit an der Katholischen Universität Eichstätt-Ingolstadt, stellt das päpstliche Lehrschreiben vor und kommentiert die wesentlichen Punkte aus Sicht der Menschen, die am Rand der Gesellschaft leben.

Ist das Zweite Vatikanum Verhandlungsmasse?

In Abwandlung der zum geflügelten Wort avancierten Standardfrage des deutschen Journalisten und Fernsehmoderators Robert Lembke in der populären Sendung „Was bin ich? – Heiteres Beruferaten" ist man versucht, im Rückblick auf die letzten neun Monate zu fragen: Wieviel Konzil darf's denn sein? Drei Viertel vielleicht? Die Hälfte? Oder nur ein Drittel? Ist das letzte Konzil „Verhandlungsmasse"? Darf man um einzelne der 16 zwischen 1962 und 1965 verabschiedeten Texte feilschen wie im Basar? Kann man etwa zum Beispiel die Erklärung über die christliche Erziehung anerkennen, aber die Erklärungen über die Religionsfreiheit „Dignitatis humanae" und über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen „Nostra aetate", das Ökumenismusdekret „Unitatis Redintegratio" oder die Pastoralkonstitution „Gaudium et spes" dezidiert ablehnen? Man darf zwar nicht, aber man kann – so jedenfalls die öffentliche Wahrnehmung.

Am 24. Januar 2009 gab der Vatikan die drei Tage vorher per Dekret der Kongregation für die Bischöfe erfolgte Aufhebung der Exkommunikation der vier schismatischen Bischöfe der traditionalistischen Piusbruderschaft bekannt. Am 4. Februar sah sich das Staatssekretariat aufgrund weltweiter Proteste zur Veröffentlichung einer „Note" gezwungen, nachdem im Umfeld der ohne Vorbedingungen erfolgten Versöhnungsgeste des Papstes – die ein veritables Kommunikationsdebakel im Vatikan offenbarte – bekannt wurde, daß einer der vier Rehabilitierten ein notorischer Holocaust-Leugner ist. Die Aufhebung der Exkommunikation bedeute nur die Befreiung von einer schweren Kirchenstrafe, hieß es darin; sie habe „nicht die rechtliche Situation ... verändert". Und weiter: „Für eine künftige Anerkennung der Bruderschaft St. Pius X. ist die volle Anerkennung des Zweiten Vatikanischen Konzils und des Lehramtes der Päpste Johannes XXIII., Paul VI., Johannes Paul I., Johannes Paul II. sowie Benedikt XVI. unerläßliche Bedingung." Schließlich wurden Richard Williamsons Äußerungen zum Holocaust als „absolut inakzeptabel" bezeichnet – nachdem der Papst am 28. Januar in einer Ansprache bereits gesagt hatte, daß „die Shoah für alle eine Mahnung gegen das Vergessen, gegen die Leugnung oder die Verharmlosung" bleibe.

Nach anhaltender Kritik unterzeichnete der Papst am 10. März einen ungewöhnlich persönlich gehaltenen Brief an alle katholischen Bischöfe. Darin erläuterte er seine Vorgehensweise. Zugleich kündigte er an, daß die Kommission „Ecclesia Dei" künftig der Kongregation für die Glaubenslehre angegliedert werde. Damit sei deutlich gemacht, daß es Gespräche über „doktrinelle Fragen" geben müsse, bis zu deren Klärung „die Bruderschaft keinen kanonischen Status in der Kirche" besitzt. Auch hier liest man, „daß die jetzt zu behandelnden Probleme wesentlich doktrineller Natur sind" und „vor allem die Annahme des II. Vatikanischen Konzils und des nach-

konziliaren Lehramts der Päpste betreffen." Mit seinem Motu proprio „Ecclesiae unitatem" vom 2. Juli hat Benedikt XVI. für diese Gespräche den Rahmen geschaffen.

Die Piusbruderschaft scheint von all dem unbeeindruckt. Sie nimmt Weihen vor und bezeichnet diese als Akt der Notwehr, um ihr Überleben zu sichern. Illegal bzw. „gültig, aber unerlaubt" wurden Ende März in Ecône 19 Kandidaten zu „Subdiakonen" geweiht. Später fanden Priesterweihen in den USA statt, Ende Juni auch im oberpfälzischen Zaitzkofen, wo Bischof Williamson seinerzeit das umstrittene TV-Interview gegeben hatte. In einer Erklärung des dortigen Regens ist von „Ausgrenzung vonseiten mehrerer deutscher Bischöfe" die Rede. Das „Schweigen des Papstes" deuteten die Piusbruderschaft ebenso wie die Presse als Zustimmung, was wiederum der Regensburger Bischof Gerhard Ludwig Müller als „Unterstellung" bezeichnete: „Die Modernisten wollen die Bischöfe gegen den Papst in Stellung bringen; die Traditionalisten den Papst gegen die Bischöfe."

Die Piusbruderschaft hat erklärtermaßen nicht vor, das Zweite Vatikanum uneingeschränkt anzuerkennen. Ihre diversen Stellungnahmen sind in einem geradezu inquisitorischen Tonfall gehalten, der entweder das ganze Konzil buchstäblich verteufelt oder Teile davon als „verhängnisvoll" bezeichnet, den Papst einen „Häretiker" und die Kirche als „vom Satan verführt" nennt. Das Memorandum „Die Zeitbomben des Zweiten Vatikanischen Konzils" des Distriktsoberen Franz Schmidberger ist ein abstoßendes Pamphlet.

Es geht um nichts anderes als um einen Richtungsstreit in der Kirche. Mit der Piusbruderschaft mögen jetzt auch andere Kreise ihre Stunde gekommen sehen, das Zweite Vatikanum kleinzureden, zum „Pastoralkonzil" zu relativieren, das keine dogmatisch absolut verbindlichen Texte produziert habe oder in intellektuelle Debatten über „Bruch" und „Kontinuität" zu flüchten. Versteht der Durchschnittschrist, was mit „Hermeneutik der Reform" im Gegensatz zur „Hermeneutik der Diskontinuität" gemeint ist? In ihrer Erklärung zum gegenwärtigen Weg der Kirche meinten die deutschen Bischöfe am 5. März: „Die Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils gehören unaufgebbar zur katholischen Tradition", deren „Lehrautorität", wie der Papst dann in seinem Brief vom 10. März festhalten sollte, sich „nicht im Jahr 1962 einfrieren" läßt.

Nichts, auch nicht nur ein einziger Text ist also aufgebbar! Gegen eine schleichende Aushöhlung und Demontage des Zweiten Vatikanums und gegen spitzfindige Umdeutungen kann nur der Papst selbst einschreiten, um jenen „Unglückspropheten" zu widersprechen, über die sich bereits Johannes XXIII. in seiner Konzilseröffnungsrede am 11. Oktober 1962 beklagt hat. Benedikt XVI. wird jedenfalls regelrecht „vorgeführt". Und nichts passiert. Das legitime Anliegen des Papstes ist und muß die Einheit der Kirche sein – aber um welchen Preis? Auch um den Preis, das Konzil abwerten oder halbieren zu lassen? Der Weg der Kirche seit 1965: ein Irrweg, den es jetzt zu korrigieren gilt, um zur sogenannten „wahren Tradition" zurückzukehren? *Andreas R. Batlogg SJ*

Reinhard Marx

Die Globalisierung gestalten – in verantworteter Freiheit

Zur Sozialenzyklika Papst Benedikts XVI.

Die lang erwartete, mit 29. Juni 2009 datierte Enzyklika Papst Benedikts XVI. „Caritas in veritate" (CiV) zu sozialen Fragen schlägt einen großen Bogen und geht auf viele Aspekte der heutigen Herausforderungen angesichts von Globalisierung und Entwicklung ein. Selbstverständlich soll eine Enzyklika eine Langzeitwirkung entfalten. Sie reiht sich ein in die lange Geschichte der Sozialverkündigung der Kirche und will Perspektiven über den Tag hinaus anbieten. Ziel einer Enzyklika ist nicht, kurzfristig für die Tagespolitik verwertbar zu sein, sondern sie will langfristig Orientierung geben, an die Tradition der Katholischen Soziallehre anknüpfen und diese weiterführen.

Die erste Reaktion der Medienöffentlichkeit auf die Sozialenzyklika war etwas zwiespältig. Während erste schnelle Blicke sogar dazu verleitet haben, von einem „Trauerspiel" oder von „katholischem Selbstgespräch" zu reden, gab es doch sehr rasch auch differenziertere Reaktionen. Die Rezeption ging auch weit über die Grenzen der katholischen Kirche hinaus. So haben Wissenschaftler verschiedener Disziplinen ebenso reagiert wie Vertreter aus Politik, Wirtschaft und Medien.

Es ist gut, daß die Sozialenzyklika die Möglichkeit zu kontroversen Diskussionen eröffnet. Es ist auch begrüßenswert, daß sie die aktuellen Fragen nicht abschließend behandelt und gerade deshalb auch ein Arbeitsauftrag ist für Wissenschaft, Politik und Wirtschaft. Das Erscheinen einer Sozialenzyklika bietet die Chance, die Aufmerksamkeit wieder stärker auf die Themen der Katholischen Soziallehre zu lenken. Diese Chance sollten wir als Kirche nutzen in den verschiedenen Feldern – sei es in der Erwachsenenbildung, der Medienarbeit, in der Schule oder in den Pfarreien, Verbänden und auch in den geistlichen Bewegungen.

Die Enzyklika schlägt thematisch einen großen Bogen von grundsätzlichen Erörterungen bis hin zu Einzelthemen, zu konkreten Vorschlägen und zu Diskussionsbeiträgen. Manche Leser werden etwas suchen, das sie nicht finden, und manche finden etwas, das ihnen nicht gefällt. Das wird sich auch in einem solch umfassenden Dokument nicht vermeiden lassen. Ich bin aber überzeugt, daß die Sozialenzyklika für die Weiterentwicklung der Katholischen Soziallehre etliche wichtige Hinweise im Grundsätzlichen und im Konkreten gibt.

Liebe als Hauptweg der Soziallehre der Kirche

Einen ersten Punkt möchte ich nennen: Papst Benedikt XVI. geht besonders auf die theologische und philosophische Grundlegung der Soziallehre ein. Und er beginnt mit der Liebe. Das Thema Liebe ist vielleicht für manche nicht sofort unmittelbar und deutlich mit der Soziallehre verknüpft, wie es der Papst tut, indem er das Wort „Caritas" sogar an den Anfang des Textes stellt und damit als eine Art Leitmotiv vorgibt.

Er betont auch im Blick auf seine erste Enzyklika „Deus caritas est", daß Liebe hier nicht als romantisches Gefühl gemeint ist, sondern als eine grundsätzliche Überzeugung – als die Erkenntnis und Erfahrung zugleich, daß der Grund unseres Lebens die schöpferische Liebe ist, die wir Gott nennen. Dieser Ausgangspunkt gilt für alle Menschen ohne Unterschied. Daraus ergibt sich das Prinzip, daß der Andere nicht nur leben darf, sondern leben soll, und daß wir in der einen Menschheitsfamilie miteinander verbunden sind. Diese Überzeugung kann nur tragfähig und nachhaltig sein, wenn sie von der Gottebenbildlichkeit aller Menschen ausgeht, also von der Liebe Gottes, die jedem Menschen sagt: Du sollst leben!

Diese Vorstellung aber, die sich wirklich auf alle Menschen bezieht (ganz gleich ob sie getauft, gläubig oder ungläubig sind) – verbunden mit der Aussage, daß wir alle in einer Menschheitsfamilie leben –, ist nicht einfach selbstverständlich. Sie ist in dieser auf die Gottebenbildlichkeit aller Menschen bezogenen Aussage ein Spezifikum der biblischen Offenbarung. Es ist deshalb keineswegs unwichtig, daran zu erinnern, daß dies eine für die Katholische Soziallehre entscheidende Grundaussage ist. Liebe in der Wahrheit heißt hier: die grundsätzliche Anerkennung des anderen, weil er Mensch ist, und weil wir einen Gott gefunden haben, der jeden Menschen geschaffen und zu seinem Bild und Gleichnis gemacht hat.

Im Zusammenhang mit der Enzyklika Pauls VI. „Populorum progressio" fragt der Papst auch, wie Brüderlichkeit erreicht werden kann, deren Fehlen er feststellt. Natürlich können wir über Brüderlichkeit reden oder über Strukturen der Solidarität, um eine eher politische Sprache zu wählen. Aber wie wird Brüderlichkeit oder besser noch Geschwisterlichkeit vorangebracht? Sicher muß man weiter über Institutionen nachdenken, wie es der Papst auch an anderer Stelle tut. Benedikt XVI. stellt hier in einer klaren Analyse fest: „Die zunehmend globalisierte Gesellschaft macht uns zu Nachbarn, aber nicht zu Geschwistern" (CiV 19). Der Wille, daß die eine Menschheitsfamilie auch zum normativen Programm wird, kommt aus anderen Quellen. Ihre Quelle ist im Tiefsten die Liebe, Caritas. Deswegen wählt er den Titel „Caritas in veritate", um deutlich zu machen, daß die sozialen Probleme nur von einem Grundansatz der Liebe her menschlicher und gerechter gelöst werden können: „Die Liebe ist der Hauptweg der Soziallehre der Kirche", betont die Enzyklika (CiV 2). Das „Gefüge offener Sätze", wie man die Katholische Soziallehre genannt hat, wird hier in ein neues Koordinatensystem eingeordnet.

Die „Christliche Gesellschaftslehre" von Joseph Höffner hat einen kleinen Abschnitt mit der Überschrift „Soziale Gerechtigkeit und soziale Liebe"[1]. Manche haben diesen Teil übersehen oder für unwichtig gehalten. Die soziale Gerechtigkeit ist wichtig; der Papst betont das. Das Prinzip der Gerechtigkeit als große Leitidee wird nicht zurückgenommen. Aber es wird deutlich markiert, daß Gerechtigkeit aus der Liebe resultiert und aus der Anerkenntnis der unbedingten Gleichheit aller Menschen, weil alle im Horizont der Liebe Gottes leben.

Eine Welt, die nur in Interessen und Meinungen, Vorteilen und Machtkalkülen denkt, wird die Kraft zu einer globalen Gestaltung, in deren Mitte der Mensch steht, nicht aufbringen. Natürlich sind Eigeninteresse und Suche nach dem eigenen Vorteil („homo oeconomicus") auch eine wichtige Wirklichkeit, und die Katholische Soziallehre leugnet nicht, daß Menschen aus Eigennutz handeln und Anreizsysteme brauchen. Aber wir sind ja keine Marionetten, die nur auf Anreizsysteme hin das Gute tun. Genau dieses Menschenbild hat wesentlich zu einer Ökonomisierung aller Lebensbereiche beigetragen, die sich besonders in der radikalen Ideologie eines primitiven Kapitalismus in vielfältiger Weise in den letzten Jahren ausgebreitet hat und eine wesentliche Ursache der aktuellen Krise ist[2].

Die Orientierung an der „Liebe in der Wahrheit" ist nicht exklusiv zu verstehen, wenn auch die Offenbarung dieses Gottes, der Liebe ist, den Christen eine Horizonterweiterung schenkt, die allen Menschen guten Willens vermittelbar ist. Der Papst ist durchaus offen für die Zusammenarbeit mit anderen Religionen und Weltanschauungen, wenn sie die grundsätzliche Offenheit von Glaube und Vernunft füreinander anerkennen. An diesem Punkt kommt auch die Wahrheitsfrage ins Spiel, die natürlich eine hochkomplexe philosophische Frage ist und hier nur angedeutet werden kann. Die Möglichkeit, in der Vernunft das zu erkennen, was alle normativ bindet, was nicht nur Einzelinteressen genügt oder bestimmten Kulturen entspricht, ist eine notwendige Voraussetzung, um Menschenrechte und Menschenwürde global denken zu können. Der Heilige Vater erinnert hier an die Notwendigkeit naturrechtlichen Denkens, an die Möglichkeit eines gemeinsamen Ethos für alle Menschen.

Wenn wir überhaupt ein solches gemeinsames Ethos – und das sind ja die Menschenrechte in gewisser Weise – denken und begründen wollen, dann sollten die Religionen ihren Beitrag leisten – und sie können ihn nur leisten, wenn sie Glaube und Vernunft miteinander in Verbindung setzen. Eine Religion, die Glaube und Vernunft nicht reflexiv zueinander führen kann, so muß ich schlußfolgern, kann für den Aufbau eines gemeinsamen Ethos und der daraus sich ergebenden Institutionen keinen konstruktiven Beitrag leisten.

Die Notwendigkeit des naturrechtlichen Denkens – ich könnte auch sagen: die Zuversicht, daß Menschen an sich vernünftig genug sind, das Gute zu wählen und das Böse zu verwerfen – wird von der katholischen Kirche von jeher stark vertreten, und ich sehe nicht, welche Alternative es dazu gäbe.

In der Tradition der Katholischen Soziallehre

Benedikt XVI. knüpft an die große Tradition der Soziallehre an; das ist üblich. Der erste Bezugspunkt ist hier Populorum progressio aus dem Jahr 1967. Die Enzyklika sollte ja auch eigentlich zum 40jährigen Jubiläum von Populorum progressio erscheinen. Damals schrieb die Frankfurter Allgemeine Zeitung, ein Hauch von Marxismus sei in die Kirche eingedrungen. Auch damals gab es also schon sehr kritische Rezensionen bezüglich einer Sozialenzyklika.

Populorum progressio steht im Kontext der Entkolonialisierung, der Entwicklungsdekade von 1970 bis 1980, einer vertieften Wahrnehmung der Vereinten Nationen und überhaupt am Anfang einer systematischeren Entwicklungshilfe. Populorum progressio versucht, darauf eine erste Antwort zu geben und prägt den Namen und den Begriff „Entwicklung": „Entwicklung ist der neue Name für Friede", so lautete eine Überschrift in Populorum progressio (vgl. PP 76).

Es wird von Paul VI. und Benedikt XVI. deutlich unterstrichen: Entwicklung ist ein positiver Begriff. Wir glauben, so sagen die Päpste, daß es durch das Handeln der Menschen einen Fortschritt hin zum Besseren geben kann. Entwicklung geht von einer dynamischen Weltsicht aus, von der Vorstellung, daß sich etwas nach vorn bewegt, daß die Welt nicht statisch ist, sondern daß sie sich weiterentwickelt, daß es Geschichte und Fortschritt im positiven Sinn gibt. Ganzheitliche Entwicklung ist das Thema von Populorum progressio, im Gegensatz zu einer rein technischen und materiellen Entwicklung, die den Menschen im Grunde genommen nicht ganz in den Blick nimmt und deswegen auch nicht zu den Zielen kommt, die für eine wahre Entwicklung des Menschen notwendig sind. Das Zweite Vatikanische Konzil hat davon gesprochen, daß die Kirche sich als Zeichen und Schutz, wir können vielleicht auch sagen, als Schutzmacht der Transzendenz der menschlichen Person versteht (vgl. GS 76). Das ist eine ganz zentrale Aussage. Ebenso wie Populorum progressio sieht Caritas in veritate die ganzheitliche Entwicklung des Menschen als Auftrag für die Sozialverkündigung und das Handeln der Kirche.

Der Heilige Vater weist auch auf die Enzyklika Papst Johannes Pauls II. „Sollicitudo rei socialis" hin, die 20 Jahre nach Populorum progressio erschienen ist. Diese Enzyklika hat ebenfalls nicht nur positive Aufnahme gefunden, weil sie sehr stark vom Ost/West-Gegensatz und damit von der Spannung zwischen Marxismus und Kapitalismus ausging. Manche haben dieser Enzyklika eine gewisse Äquidistanz zum Marxismus und zum Kapitalismus vorgeworfen, aber Johannes Paul II. ging es schon damals auch darum, vor einem entfesselten Kapitalismus zu warnen, der im Grunde auch ein Materialismus ist.

Eine wirkliche, ganzheitliche Entwicklung der Völker und aller Menschen kann es nur geben, wenn der Mensch in all seinen Dimensionen im Blick bleibt, nicht nur von seinen materiellen Bedürfnissen her, wenn er eben nicht auf den „homo oeconomicus" reduziert wird. Sowohl Paul VI. wie Johannes Paul II. und auch Bene-

dikt XVI. unterstreichen, daß eine rein technische Sicht der Entwicklung eine materialistische Verkürzung ist, die auch langfristig ökonomisch nicht zu dem Ziel führt, alle, besonders auch die Armen, in ihren Entwicklungsmöglichkeiten zu befördern.

Wie seine Vorgänger verurteilt Benedikt XVI. Ideologien, seien es marktradikale oder sozialistische, die in unterschiedlicher Weise eine materialistische Verkürzung menschlicher Entwicklung befördern. Er betont, wie sehr das Wort Entwicklung eine positive Sicht des Menschen beinhaltet, eine Haltung des Vertrauens dem Menschen gegenüber und seinen Fähigkeiten, in Freiheit und Verantwortung das Gute zu suchen und Schritt für Schritt zu erreichen. Diese Grundsicht, daß die Gestaltung der Welt Gabe und Aufgabe für den Menschen ist, und die Globalisierung nicht einfach ein Verhängnis, sondern eine konkrete, anzunehmende Aufgabe, durchzieht die ganze Enzyklika. Das entspricht dem grundsätzlich zuversichtlichen Grundton der Katholischen Soziallehre, die ja von einem positiven Menschenbild ausgeht, Zutrauen hat in den Menschen und seine Fähigkeiten, weil Gott selbst dieses Vertrauen in seiner Geschichte mit den Menschen immer wieder sichtbar macht.

Deswegen bezieht der Papst auch andere Äußerungen Pauls VI. mit ein, die ein ganzheitliches Bild vom Menschen verstärken. Es mag manche überraschen, auch möglicherweise empören, daß er sogar auf „Humanae vitae" eingeht und deutlich unterstreicht, daß auch diese Enzyklika in der Gesamtsicht Pauls VI. eine Bedeutung hat, eben im Sinn des positiven Blicks auf das Leben insgesamt. Diese Perspektive kann man ja auch bei Johannes Paul II. feststellen.

Eine ganzheitlich positive Sicht des menschlichen Lebens in all seinen Dimensionen und der Gabe des Menschen, an der Schöpfung teilzuhaben und sie zu gestalten, ist eine Grundvoraussetzung, um eine ganzheitliche Entwicklung des Menschen und der menschlichen Gemeinschaft erreichen zu können. Wenn Menschen nicht zur Ehrfurcht vor dem Leben erzogen werden, wie sollen sie Ehrfurcht vor der Schöpfung, vor dem Anderen haben? Wie soll die Sensibilität für alle Menschen, auch für die kommenden Generationen, wachsen, wenn wir selber die uns nachfolgende Generation nicht zur Ehrfurcht vor dem menschlichen Leben, dem kranken Leben, dem ungeborenen Leben, dem behinderten Leben erziehen? Ich halte es nicht für abwegig, ja sogar für notwendig, diese Perspektiven miteinander zu verknüpfen. Aber auch das mag man weiter diskutieren. Nur wo eine positiv annehmende Haltung dem Leben gegenüber da ist, werden auch die Kräfte mobilisiert, das zu tun, was dem Menschen und seinem Leben dient.

Ich möchte hier nur andeutungsweise auf das Verhältnis von Institutionenethik und Tugendethik eingehen: Der Papst bestreitet nicht, daß Institutionen nötig sind und auch ethische Qualität haben, aber er betont immer wieder, daß die moralischen Ressourcen – ich würde mit Bundespräsident Horst Köhler sagen, daß das Bewußtsein: Das tut man nicht! – für jeden einzelnen Akteur, auch im Marktgeschehen selbst, Bedeutung haben. Wo Menschen handeln, gibt es keine moralfreien

Räume. Demokratie und Soziale Marktwirtschaft brauchen Tugenden, nicht nur Institutionen.

Der Papst kritisiert in der Enzyklika sehr deutlich die Vorstellung, wir könnten bei der Schaffung von mehr Gerechtigkeit eigentlich auf die persönliche Moral des einzelnen verzichten und uns auf strukturelle Überlegungen beschränken, die nur vom Eigeninteresse der Menschen und Nationen ausgehen. Allerdings wird die Diskussion über das rechte Verhältnis von Tugendethik und Institutionenethik weitergehen müssen[3].

Eine „neue humanistische Synthese"?

Angesichts der dramatischen Krise, in der wir uns befinden, fordert der Papst ein neues Denken und knüpft damit an die Forderung Johannes Pauls II. nach dem Zusammenbruch des Kommunismus an, jetzt die Chance zu nutzen, ein neues Denken, eine „neue humanistische Synthese" in Gang zu bringen (vgl. CiV 21). Was ist gemeint? Der Papst leugnet nicht, daß in den letzten Jahrzehnten durchaus für einige Völker ein größerer Wohlstand erreicht wurde. Er weist aber auf neue Spannungen hin, sowohl innerhalb der entwickelten, wie der weniger entwickelten Länder, auf neue Formen der Armut, der Ausgrenzung, auf die Vergrößerung von Ungleichheit. Diese Spannungen können durch die Finanz- und Wirtschaftskrise noch verstärkt werden. Wenn wir die aktuellen Herausforderungen nicht als einen wirklichen Lernort, als Chance begreifen, haben wir die Zeichen der Zeit nicht verstanden. Die Soziallehre der Kirche und der Glaube können, so meint der Papst, der Vernunft aufhelfen und diesen Lernprozeß voranbringen.

Eine wichtige Herausforderung sieht der Papst darin – und da knüpft er an „Centesimus annus" (CA) an –, Staat, Markt und Zivilgesellschaft neu in Beziehung zu setzen und ihre Rollen auch auf globaler Ebene neu zu bestimmen. Das ist tatsächlich ein Thema, das entscheidend ist für die Zukunft der Sozialen Marktwirtschaft bei uns und weltweit. Das Wort „Soziale Marktwirtschaft" fällt zwar nicht; ebensowenig wie in Centesimus annus, aber der Papst denkt eben für die Weltkirche und übernimmt nicht einfach die deutsche Begrifflichkeit. Dennoch wird die Sache der Sozialen Marktwirtschaft in der Enzyklika bezeichnet mit dem Zueinander von Staat, Markt und Zivilgesellschaft und auch mit dem Programm einer „neuen humanistischen Synthese". Es geht durchaus um eine Umkehr, eine Veränderung, die die Dominanz der „Logik des Marktes" bricht und ein neues Denken ermöglicht, das Staat, Markt, Gesellschaft und den einzelnen Menschen wieder in ein angemessenes Zueinander bringt. Dabei muß klar sein: Im Zentrum steht der Mensch!

Ganz in der Tradition der Soziallehre der Kirche fordert der Papst eine subsidiäre Gestaltung der verschiedenen Verantwortlichkeiten auf Weltebene. Die Enzyklika greift dabei auch die sehr aktuelle Debatte auf, was ein Staat ist, worauf ein Staat be-

ruht, wie Souveränität zu verstehen ist, wo sie ihre Grenzen findet. Sehr klar wird ausgedrückt, daß diese Debatte nicht auf die Bipolarität Staat – Markt verkürzt werden darf, sondern notwendigerweise die gesellschaftlichen, kulturellen und religiösen Bindekräfte zu einem Gemeinwesen dazu gehören. Das gilt dann auch auf Weltebene.

In der Geschichte Europas haben wir festgestellt, daß der Nationalstaat ein „Sprung nach vorn" war. Die Kohäsion einer Gesellschaft ging im 19. Jahrhundert über den Begriff der Nation, was nicht ungefährlich war und ist, und langfristig auch nicht allein tragfähig sein wird. Wir brauchen aber für einen Staat Kohäsionskräfte, die das Gemeinwesen zusammenhalten. Der Markt ist dazu nicht in der Lage, auch und gerade ein ungeregelter und „staatenloser" Weltmarkt nicht, wie es in den letzten 20 Jahren viele geglaubt haben. Wir sind hier bei einem Thema, das außerordentlich brisant ist und das die Diskussionen des 21. Jahrhunderts prägen wird. Denn wenn wir überhaupt so etwas denken wollen wie eine Weltfamilie, wie Menschenrechte, Vereinte Nationen, dann brauchen wir auch so etwas wie eine Weltgesellschaft, eine Zivilgesellschaft, die sich langsam herausbildet und kulturelle, religiöse und moralische Übereinstimmungen erkennt und sichtbar werden läßt, bei allem Respekt vor der Vielfalt der Kulturen! In diesem sehr weitreichenden Prozeß, der noch in den Kinderschuhen steckt, ist auch die Rolle der Kirche und auch der Religionen allgemein nicht zu unterschätzen.

In diesem Kontext ist also die Diskussion über die „Weltautorität" verortet, die der Papst in dieser Enzyklika anregt. Das ist ja ein altes Thema der Soziallehre, das wir schon bei Johannes XXIII. finden. Es geht hier nicht um die Vorstellung eines Weltstaates, sondern um „global governance", um subsidiäre Institutionen, die ein gewisses Zueinander von Staat, Markt und Zivilgesellschaft auf Weltebene ermöglichen.

Das Ziel der Wirtschaft

In diesem Zusammenhang wird in der Enzyklika angeregt, über das Ziel der Wirtschaft neu zu diskutieren. Ganz konkret lehnt der Papst eine einseitige Orientierung am Shareholder-Value ab. Er betont, daß Unternehmen die berechtigten Interessen anderer mit einbeziehen müssen, auch über das hinaus, wozu sie rechtlich verpflichtet sind. Man könnte sagen, es geht um das, was in der Wissenschaft als „Stakeholder-Modell" diskutiert wird[4].

Etwas offen bleibt in der Enzyklika der Vergleich verschiedener Unternehmensformen, etwa der Unterschied von Profit- und Non-Profit-Unternehmen. Aber warum soll den gemeinnützigen Unternehmen nicht auch ein Teil der wirtschaftlichen Zukunft gehören? Nicht alles muß der erwerbswirtschaftlichen Logik unterworfen werden. Es stellt sich für die Katholische Soziallehre bereits seit langem die

Frage: Gibt es Unternehmensmodelle (Unternehmensverfassungsmodelle, Genossenschaftsmodelle), die den Gegensatz von Kapital und Arbeit besser überwinden können als hergebrachte Modelle? Gerade die jetzige Krise macht diese Problematik noch einmal virulent.

Der Papst will die Gewinnorientierung nicht moralisch negativ bewerten. Aber er fragt zugleich, ob es nicht auch andere Unternehmensziele gibt. Ich sehe diesen Punkt durchaus als einen Diskussionsauftrag für die Katholische Soziallehre. Es gab einfach in den letzten zwei Jahrzehnten zu viele „Denkverbote", weil in der Ökonomie und, davon beeinflußt, in der Politik eine nur am Gewinn orientierte Marktlogik alle auch marktwirtschaftlich zu denkenden Alternativen verdrängt hat. Der Papst weist auf das Beispiel des Mikrofinanzwesens hin, das, anfangs belächelt und umstritten, einen wesentlichen Beitrag zur Entwicklung in den armen Ländern ermöglicht hat.

Die Weiterentwicklung der Marktwirtschaft, das Neujustieren von Staat, Markt und Zivilgesellschaft ist eine der Hauptherausforderungen des 21. Jahrhunderts. Die Trennung von Institutionen- und Tugendethik darf nicht zu einer künstlichen Aufspaltung des Menschen führen. Es braucht Regeln und Rahmenordnungen. Die Kontakte und Interaktionen der Menschen, die auf Märkten stattfinden, sind menschliche Beziehungen und dürfen nicht auf technische Interaktionen und Anreizsysteme reduziert werden. Staat, Markt und Zivilgesellschaft und auch der einzelne Akteur sind miteinander verknüpft. Es wird weiter zu überlegen sein, wo und wie Regeln und moralische Impulse ihren Platz haben müssen. Deswegen unterstreicht der Papst auch die wichtige Bedeutung der Entwicklungszusammenarbeit, die nicht einfach den Gesetzen des Marktes, sondern der Hilfe gehorcht, die zwar durchaus langfristiges Eigeninteresse beinhalten kann, aber nicht kurzfristig auf Gewinn aus ist. Ohne ein solches an Werten orientiertes nachhaltiges Verhalten wäre die eine Menschheitsfamilie nicht aufzubauen und Globalisierung nicht zu gestalten.

Benedikt XVI. spricht vom Prinzip der Unentgeltlichkeit. „Gratuità": Wie übersetzt man das? Unentgeltlichkeit trifft es meines Erachtens nicht ganz. Gratuità ist eigentlich das Prinzip des Schenkens, der Gabe, der Gnade. Eine Weiterentwicklung dieses Gedankens, an so etwas wie einer „Theologie der gratuità" zu arbeiten und das auch für die Katholische Soziallehre fruchtbar zu machen, ist eine Aufgabe, die uns die Enzyklika stellt. Denn jedes Gemeinwesen – dann auch global – lebt nicht nur von dem, was wir einander schulden, also aus Rechtsansprüchen, sondern auch von dem, was wir einander schenken, etwa in der Familie.

Einzelthemen im globalen Kontext

Natürlich spricht der Papst eine ganze Reihe von Einzelthemen an, die aber immer wieder mit der grundsätzlichen Ausrichtung auf die Entwicklung der einen

Menschheitsfamilie verknüpft werden. Es wird deutlich gemacht, daß diese Einzelprobleme nur gelöst werden können, wenn die Menschheit auch strukturell handeln kann mit einer verbindlicheren Autorität auf Weltebene, und gleichzeitig mit den vielfältigen moralischen Impulsen, die von einzelnen Personen, aber besonders auch von den religiösen Gemeinschaften ausgehen.

In diesem Zusammenhang spricht der Papst das Bevölkerungswachstum an. Er verwirft Entwicklungsmethoden, die gegen das Leben gerichtet sind. Denn „die moralisch verantwortungsvolle Offenheit für das Leben ist ein sozialer und wirtschaftlicher Reichtum" (CiV 44). Er betont die Verantwortung gegenüber der Schöpfung und die Verpflichtung, die Erde als Gabe und Aufgabe Gottes zu sehen und sie nicht auszubeuten, ohne an die folgenden Generationen zu denken. Benedikt XVI. spricht wie Johannes Paul II. von „Humanökologie" (vgl. CA 38). Was ist das? Einfach ausgedrückt: Wenn der Mensch und das menschliche Leben nicht wirklich von Anfang an bis zum Ende als etwas Kostbares und Heiliges gesehen werden, dann wird auch der Impuls geringer, die Schöpfung zu bewahren, die der Lebensraum für den Menschen ist. Humanökologie ist eine Grundlage für die Umweltökologie insgesamt. In diesen Kontext sind auch die Hinweise zur Ernährungsfrage, zur Energieproblematik und zum Klimawandel einzuordnen.

Ebenso thematisiert die Enzyklika die Gefahren des internationalen Tourismus, das Problem der Migration, die Erneuerung der Strukturen des Finanzwesens und die Verantwortung der Verbraucher und ihrer Verbände. Was zunächst vielleicht wie eine Aufzählung lose nebeneinander stehender Partikularthemen erscheint, ist bemerkenswert, weil es eben nicht in einen begrenzten, nationalstaatlichen Zusammenhang hinein gesprochen wird, sondern gedacht ist für eine weltweite Rezeption und Diskussion. Für Benedikt XVI. ist klar:

> „Die ganzheitliche Entwicklung der Völker und die internationale Zusammenarbeit erfordern, daß eine übergeordnete Stufe internationaler Ordnung von subsidiärer Art für die Steuerung der Globalisierung errichtet wird, und daß eine der moralischen Ordnung entsprechende Sozialordnung sowie jene Verbindung zwischen moralischem und sozialem Bereich, zwischen Politik und wirtschaftlichem und zivilem Bereich, die schon in den Statuten der Vereinten Nationen dargelegt wurde, endlich verwirklicht werden" (CiV 67).

Darüber müßte in den nächsten Jahren die Debatte geführt werden. Das greift eine seit Jahrzehnten bestehende Forderung der Soziallehre auf. Diese generelle Forderung, verknüpft mit den verschiedenen Einzelthemen, berührt entscheidende und sensible Themen, die aktuell auf der politischen Agenda stehen, sei es auf nationalstaatlicher oder europäischer Ebene oder auf der Ebene von G8 oder G20. Allerdings muß bei der Entwicklung solcher „Global-Governance-Strukturen" die demokratische Legitimation mit im Blick bleiben. So darf der Weg von G8 zu G20 nicht verbunden sein mit einer Schwächung der Ausrichtung auf Freiheit und Menschenrechte.

Wider den technologischen Imperativ

Auch auf den technologischen Imperativ: „Was technisch möglich ist, soll auch gemacht werden!" geht die Enzyklika ein. Es erscheint in der Lektüre wie ein Anhang, fast im Sinn einer warnenden Aussage: Reduziert die Probleme nicht auf technische Probleme! Redet nicht nur über die Macht der Technik und der Institutionen, sondern denkt daran, daß es zunächst moralische Probleme sind! „Es gibt keine vollständige Entwicklung und kein universales Gemeinwohl ohne das geistliche und moralische Wohl der in ihrer Gesamtheit von Seele und Leib gesehenen Personen" (CiV 76). Gerade in diesem Zitat ist die Grundaussage der Enzyklika gut zu fassen.

Für Benedikt XVI., wie zuvor für Johannes Paul II., ist das Evangelium nicht ein „spiritueller Zusatz", sondern der entscheidende Ausgangspunkt einer ganzheitlichen Entwicklung des Menschen. Das Evangelium ist im wirklichen Sinn „Aufklärung". Die Verkündigung des Evangeliums fördert die ganzheitliche Entwicklung des einzelnen Menschen und der Menschheit, der Glaube ist das Licht der Vernunft. Das Evangelium und die Verkündigung des Glaubens haben ökonomische, kulturelle und gesellschaftliche „Qualitätssprünge" ermöglicht. Deswegen ist es so wichtig, daß das Evangelium überall in Wort und Tat bezeugt wird und daß die Soziallehre der Kirche Teil dieser missionarischen Verkündigung ist.

Ein moralisches Ausrufezeichen

Die Sozialenzyklika Caritas in veritate steht in der großen Tradition der Sozialenzykliken, die alle das Denken und Handeln nicht nur der Christen, sondern aller Menschen guten Willens anregen wollen. Sie betont in einer Zeit der Wirtschafts- und Finanzkrise die globalen Herausforderungen, unterstreicht die moralische Bedeutung der Krise, ohne dabei die institutionellen und globalen Veränderungsnotwendigkeiten zu unterschlagen.

Eine Enzyklika ist kein wissenschaftlicher Text, muß aber natürlich wissenschaftlichen Ansprüchen genügen. Sie ist eine lehramtlich verbindliche Richtungsanzeige für die Gestaltung von Politik, Gesellschaft und Wirtschaft, besonders für uns katholische Christen. Sie gibt kein politisches Programm vor, aber sie gibt Richtungen an und will das Nachdenken und das Handeln orientieren.

Diese Enzyklika ist ein zutiefst ermutigendes Wort, das an den positiven Möglichkeiten des Menschen orientiert ist, nicht an Defiziten. Der Mensch ist die wichtigste „Ressource" überhaupt, betont der Papst (vgl. CiV 58). Damit wird im Grunde ein mutmachendes Bild vom Menschen transportiert. Und deshalb ist die Enzyklika wie ein moralisches Ausrufezeichen und ein Appell, die Möglichkeiten, die im Menschen stecken, wachzurufen, Denkverbote zu überwinden und die Globalisierung in verantworteter Freiheit zu gestalten. Denn nur, wenn die Entwick-

lung frei ist, kann sie „ganz menschlich sein; nur in Verhältnissen verantwortlicher Freiheit kann sie in angemessener Weise wachsen" (CiV 17).

ANMERKUNGEN

[1] Vgl. J. Kardinal Höffner, Christliche Gesellschaftslehre, hg. v. L. Roos (Kevelaer 1997) 84–86.

[2] Vgl. in diesem Kontext z. B. Johannes Paul II., Ansprache an die Teilnehmer der Vollversammlung der Päpstlichen Akademie der Sozialwissenschaften, 2.5.2003: www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/2003/may/documents/hf_jp-ii_spe_20030502_pont-acad-sciences

[3] Vgl. Demokratie braucht Tugenden. Gemeinsames Wort des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland u. der Deutschen Bischofskonferenz zur Zukunft unseres demokratischen Gemeinwesens (Gemeinsame Texte 19, Bonn 2006).

[4] Vgl. R. Marx, Ethik oder Profit? Der Stakeholderansatz als Ansatz wertorientierten Managements, in: Zwischen Gewissen u. Gewinn. Werteorientierte Personalführung u. Organisationsentwicklung, hg. v. U. Meier u. B. Sill (Regensburg 2005) 129–143.

Eva-Maria Faber

Johannes Calvin und Ignatius von Loyola

Anwälte einer existentiellen Theologie

Beinahe wäre Johannes Calvin (1509–1564) Jesuit geworden ... Historische Basis für diese Spekulation ist die Tatsache, daß er über etwa zwei Jahre hinweg zeitgleich mit Ignatius von Loyola (1491–1556) in Paris studiert hat. Als der Baske 1528 nach Paris kam (er blieb bis 1535), hatte Calvin zwar kurz vorher die Stadt gerade verlassen[1]. Doch kehrte er im Jahr 1531 nach Paris zurück und blieb dort bis zu seiner Flucht 1533.

Biographische Affinitäten

Die beiden sind sich also vielleicht begegnet, hätten sich jedenfalls begegnen können. Man weiß es nicht. Was wäre gewesen, wenn Calvin bei Ignatius Exerzitien gemacht hätte? Immerhin gab Ignatius dem reformerisch gesinnten Theologieprofessor Martial Mazurier, der an der Theologischen Fakultät in Paris zwischen 1523 und 1550 wiederholt im Verdacht der Häresie stand, die Geistlichen Übungen – und zwar „gerade zu der Zeit, als die Animosität der Fakultät gegen diesen am heftigsten war"[2]. Wenngleich der „Bericht des Pilgers" über die lutherischen Einflüsse und die dadurch entstandene kontroverse Situation in Paris schweigt[3], gab es offensichtlich keine Berührungsängste.

Insofern läßt sich sogar die umgekehrte Spekulation wagen: Vielleicht hätte Ignatius beinahe mit Calvin zusammen als Reformator gewirkt? Sein Wirken trägt ja durchaus reformerische Züge[4]. Der Name Calvin findet in der Korrespondenz des Ignatius keine Erwähnung. Nach Auffassung von Helmut Feld vermied Ignatius die direkte Konfrontation mit den Protestanten, weil er „die Ausbreitung der Häresie letztlich als eine Folge der im katholischen Klerus herrschenden (moralischen und theologischen) Korruption angesehen" habe[5].

Historisch gesehen ist dem Jesuitenorden die gegenreformatorische Stoßrichtung nicht in die Wiege gelegt. Bei der Gründung des Jesuitenordens wird diese Aufgabe in der Bulle „Regimini militantis Ecclesiae" von 1540 noch nicht erwähnt; sie taucht erst in der Bulle „Exposcit debitum" von 1550 auf. Um noch ein weiteres Detail der historischen Verbindungen zwischen Calvin und Ignatius anzufügen: Der Buchdrucker Robert Estienne stieß bei der Absicht zur Veröffentlichung von Bibel-

editionen seitens der theologischen Fakultät in Paris auf Widerstand und flüchtete nach Genf, um dort 1551 eine Ausgabe des Neuen Testaments zu veröffentlichen. Trotz der Kritik der Pariser Fakultät und trotz der Genfer Ursprünge des Buchs (sowie des Übertritts seines Herausgebers zur Reformation) fand diese Ausgabe bei Ignatius positive Aufnahme[6].

Bezüge zwischen Calvin und Ignatius sind bereits (von beiden Seiten aus) verschiedentlich hergestellt worden, motiviert nicht nur durch die Wechselfälle biographischer Wege und durch die Einsicht, daß beide Personen sozusagen der zweiten Generation der konfessionellen Auseinandersetzungen angehören, sondern auch durch die Wahrnehmung von Geistesverwandtschaften. Ein Beispiel dafür ist eine vergleichbare neue Sicht der irdischen Aufgaben. Calvin und Ignatius sind beide an einem Gottesbild orientiert, welches die Menschen in einen engagierten Gehorsam hinein bindet und zum Einsatz in weltlichen Aufgaben inspiriert[7].

Damit verbunden ist eine tiefempfundene Ausrichtung des ganzen Lebens auf die Ehre Gottes. Im Auditoire in Genf sind auf einer modernen Tafel die wichtigsten reformatorischen Prinzipien verzeichnet: „sola scriptura, sola gratia, sola fide", und ganz zuoberst: „soli deo gloria". Dieses Wort aus 1 Tim 1,17 figuriert verbreitet zum Beispiel am Anfang und Ende von Kunstwerken, auf Partituren von Musik oder auch auf Briefen. Eine Variante findet sich am Schluß der „Institutio", die Calvin mit einem „Laus Deo" („Lob sei Gott") beschließt. Die Nähe zum Leitmotiv des Ignatius „Ad maiorem Dei gloriam" ist unverkennbar. Wenn Calvin sich unermüdlich dafür einsetzt, daß nichts die Ehre Gottes verstellen darf und daß wir uns um Heiligung zu bemühen haben, so entspricht dies dem methodischen Streben nach je größerem Dienst zur Ehre Gottes in der ignatianischen Spiritualität. Sogar in ihren persönlichen Gebetsworten ähneln sich die beiden. Das „Suscipe" des Ignatius findet eine Entsprechung in Calvins Gebet: „Mein Herz biete ich Dir dar, o Herr, bereitwillig und aufrichtig (prompte et sincere)." Dieser Gebetsgestus wird auch in seinem Wappen aufgenommen, das ein Herz auf einer ausgestreckten Hand darstellt.

An dieser Stelle soll die Aufmerksamkeit auf ein verbindendes Anliegen hinsichtlich der Aufgabe der Theologie gerichtet werden. Wenngleich sich Durchführung und vor allem konkrete kirchliche Verortung der jeweiligen Ansätze unterscheiden, so treffen sie sich doch in einer vergleichbaren Ausrichtung. Wie Ignatius (was hier nicht detailliert zu zeigen ist) ist auch Calvin an einer existentiellen und erfahrungsbezogenen Theologie interessiert.

Ignatius und Calvin unter der „heidnischen Scholastik" von Paris

Nochmals ist an biographische Parallelen anzuknüpfen. Mit Blick auf Ignatius' Studienzeit in Paris schreibt Ignacio Tellechea: „Mit Vergnügen würde er die Schmähung Melanchthons – wenn er sie gekannt hätte – unterschrieben haben:

Würde man die ‚heidnische Scholastik' von Paris tolerieren, sei die Heilung der Kirche unmöglich."[8] Auffällig groß ist der Kontrast zwischen dem erfahrungsbezogenen Weg des Ignatius und dem trockenen Studienprogramm der philosophischen und theologischen Ausbildung. Die Frage der theologischen Kompetenz des Ignatius ist wohl auch deswegen umstritten, weil eine dem Wissenschaftsbetrieb konforme Art des Theologisierens weder seine Stärke noch sein Anliegen war. Die „Technik" scholastischer Theologie ist ihm eher fremd geblieben. Dennoch nannte Jerónimo Nadal Ignatius „unseren Vater, den Theologen": „Für seine Zeitgenossen war er ein ‚Theologe', insofern er eine außerordentliche Begabung besaß, auf seine religiöse Erfahrung zu reflektieren, das Gelernte pastoral wirksam zu vermitteln und andere ebendies zu lehren."[9]

Calvin hatte wie Ignatius seine ersten Jahre in Paris mit dem Studium der „artes" verbracht, ohne dann allerdings ins Theologiestudium einzutreten. Theologische Kenntnisse im strengen Sinn wird er sich im Eigenstudium vor allem der Kirchenväter, dann aber auch der scholastischen Theologie aneignen. Wie eine minutiöse Untersuchung seiner Bezugnahmen auf die scholastische Theologie zeigt, fällt sein Urteil keineswegs eindeutig negativ aus. So spricht er bisweilen ohne jede polemische Note von der scholastischen Theologie und rezipiert von ihr einzelne Denkfiguren und Methoden der Differenzierung. Im Vergleich der lateinischen und der französischen Fassungen der Institutio vor allem der letzten Ausgabe tritt hervor, daß Calvin die kritische Anspielung auf die scholastische Theologie in der französischen Fassung nicht selten speziell auf die Theologen der Sorbonne bezieht[10]. Die durchgängig kritische Sicht der Sorbonne hat gewiß auch damit zu tun, daß deren Theologie die Basis für die Verurteilung der reformierten Lehre und die Verfolgung der Reformierten in Frankreich darstellte. Sachlich zielt die Kritik auf die Spitzfindigkeit, mit der die Lehre der Frömmigkeit zu unfruchtbaren Spekulationen verkehrt wird:

> „In dieser Weise ist die Theologie von den Sophisten der Sorbonne verfälscht (adulterata) worden, so daß von all ihrer Wissenschaft nicht der kleinste Funke der Frömmigkeit hervorblitzen konnte" (CO 54,310f.: Kommentar zu 1 Joh 2,3)[11].

Ein negatives Urteil fällt Calvin zudem über die Grundkenntnisse des christlichen Glaubens, die ihm in Katechese und Verkündigung während seiner katholischen Zeit vermittelt worden waren. Erwartbar ist der Vorwurf, der Erlösungsglaube sei verfälscht, nämlich nicht im Sinn der Rechtfertigungslehre, sondern als Proklamation von Werkgerechtigkeit, verkündet worden. Hier von größerem Interesse ist indes Calvins Klage, die Inhalte der Glaubenslehre seien ihm nicht wirklich nahegekommen und hätten nicht hinreichend lebensprägende Kraft gehabt. Vermittelt worden seien nur erste Anfangsgründe („rudimenta"), die derart dürftig geblieben seien, daß sie ihn nicht zur rechten Verehrung Gottes hätten anleiten können:

„Weder ebneten sie mir den Weg zu einer zuversichtlichen Hoffnung auf mein Heil, noch bildeten sie mich zur Führung eines christlichen Lebens heran. Dich allein als meinen Gott zu verehren, hatte ich wohl gelernt; da mir aber das rechte Verständnis dafür gänzlich fehlte, stolperte ich gleich beim ersten Anlauf. Ich glaubte, wie man mich gelehrt hatte, daß ich durch den Tod deines Sohnes von der Fessel des ewigen Todes erlöst sei. Doch diese Erlösung war mir ein Traumbild, dessen Wirklichkeit auf keine Weise bis zu mir gelangte. Ich erwartete den kommenden Tag der Auferstehung, doch ich dachte daran mit Schaudern wie an das schwärzeste Unheil" (CO 5,411: Antwort an Kardinal Sadolet, 1539; CStA 1/2,414/415).

Von den Spitzfindigkeiten zum Dienst an der Frömmigkeit

Verkündigung, die nicht auf das ganzheitliche und fruchtbare Ankommen der Lehre beim Menschen achtet, ist für Calvin nicht nur wertlos, sondern eine Verfehlung. In aller Schärfe bringt Calvin dies in seinem Kommentar zu 2 Tim 3,16 zum Ausdruck. Dort wird die Schrift als „nützlich zur Belehrung" empfohlen:

„Denn sie enthält die vollkommene Richtschnur, wie man gut und glücklich leben kann (quia perfectam bene beateque vivendi regulam contineat). Damit ist auch gesagt, daß die Schrift in schlimmem Mißbrauch verdorben wird, wo man nicht diesen Nutzen sucht. Paulus verweist hier indirekt jene Taugenichtse, die das Volk mit leeren Spekulationen, die wie Windhauch sind, genährt haben. Aus demselben Grund können wir heute alle verurteilen, welche die Mühe um die Auferbauung hintanstellen und sich bei scharfsinnigen und wertlosen Fragen aufhalten. Wo immer sie solche wertlosen Spitzfindigkeiten in die Mitte rücken, sind sie mit jenem Schild zurückzuweisen: Die Schrift ist nützlich. Daraus folgt, daß es Frevel ist, sie so zu behandeln, daß sie nutzlos bleibt" (CO 52,383).

Ähnlich hart tönt es in der entsprechenden Predigt zur Stelle: „Wenn ich nicht jenes Bestreben habe (anderen nützen zu wollen) und nicht zur Erbauung derer beitrage, die mich hören, bin ich ein Frevler, der das Wort Gottes profaniert" (CO 54,287).

Diese Ausrichtung auf den Nutzen verdichtet sich in Calvins Verwendung des Begriffs „doctrina". Die doctrina ist nicht die Schrift selbst, sondern die in der Schrift enthaltene Lehre, die sich nur durch die getreue Gefolgschaft zur Schrift erschließen läßt (vgl. Inst. I,6,2). Ihr Charakteristikum aber ist die Ausrichtung auf den Menschen:

„Die ‚Lehre der Schrift' ist ... immer ‚heilsame Lehre'. Calvin will ‚Lehre' im Sinne der Pastoralbriefe verstanden wissen. Nicht das Lehrgebäude und Lehrgefüge steht bei ihm im Vordergrund, sondern ihre Bezogenheit auf das Heil der Menschen."[12]

Das hier beleuchtete Insistieren auf dem Nutzen und der Fruchtbarkeit für das Leben der Menschen muß hinsichtlich seiner Rückwirkung auf den theologischen Ansatz Calvins eigens gewürdigt werden. Entgegen den Klischeevorstellungen, de-

nen zufolge Calvin einseitig die Majestät und Souveränität Gottes in den Mittelpunkt stellt, erweist sich seine Theologie eher als „elliptisch" konstruiert. Wie die neuere Forschung herausgearbeitet hat, hat Calvins Theologie „nicht einen, sondern zwei Brennpunkte: ‚Ehre Gottes' (seine gerechte Souveränität) und ‚Heil des Menschen' (seine Erlösung durch Gottes Barmherzigkeit)", so Eberhard Busch[13]; oder anders formuliert: „die Ehre Gottes und die Ruhe des Gewissens", so Hans Scholl[14].

Von dieser Zielrichtung läßt Johannes Calvin sich als Lehrer der Kirche in Pflicht nehmen. In diesem Dienst, so die Vorrede zur Institutio von 1559, sei es von Anfang an seine Absicht gewesen, „der Kirche zu nützen, indem ich die reine Lehre der Frömmigkeit schütze" (CO 2,1 f.). Daß die Lehre dem existentiellen Christsein dienen soll, zeigt sich auch in der Benennung der Institutio von 1536 als „summa pietatis"[15]. Das katechetische Anliegen, das der Erstausgabe der Institutio eignet, wird Calvin in den Genfer Katechismen von 1537/1538 und 1542/1545 weiterführen, doch bleibt er im Gesamt seines Wirkens auf Nutzen und Fruchtbarkeit der Lehre bedacht.

Welchen Nutzen bringt dir die Kenntnis dieser Sache?

Auf einer ersten Ebene zielt Calvins Aufmerksamkeit für den Nutzen christlicher Lehre auf die Dimension des „pro nobis" bzw. „pro me" („für uns" bzw. „für mich"). Eine besondere Rolle spielt dies im Kontext der Christologie. Die bloße Wesenschristologie führt ins Leere, wenn nicht mitbedacht wird, *wozu* uns Christus gegeben wird. Den „Papisten" wirft Calvin vor, sie ergriffen nichts als einen Schatten von Christus, weil ihre Sorge nur die Lehre vom bloßen Wesen sei:

„Der Glaube sich darf nicht nur am Wesen Christi festmachen, sondern muß sich auf seine Kraft und sein Amt ausrichten. Wenig nämlich würde es nützen zu wissen, wer Christus ist, wenn nicht auch das zweite hinzuträte, was er für uns sein will und zu welchem Ziel er vom Vater gesandt worden ist" (COR 2,11/1,61: Kommentar zu Joh 1,49).

Dies ist der Grund, warum in der Institutio die Christologie mit der Lehre von den Ämtern Christi verbunden wird (vgl. Inst. II,15,1). Bezeichnenderweise verschiebt sich dort aber der Akzent in der Kritik Calvins an der römischen Theologie. Lautet der Vorwurf zuerst, sie sei auf eine Wesenschristologie fixiert, so gibt Calvin dann zu, daß auch die römische Theologie die Titel „Prophet, König und Priester" für Christus kenne. Dennoch fehlt nach Auffassung Calvins etwas:

„Es wäre nun auch wenig nütze, wenn man bloß diese drei Begriffe festhielte: Man muß auch wissen, was sie sollen und wozu sie uns gut sind. Denn sie werden auch von den Papisten ausgesprochen, aber ohne innere Beteiligung und ohne große Frucht. Man hat eben dort keine Ahnung davon, was jede dieser Lobpreisungen bedeutet" (Inst. II,15,1).

Selbst das Wissen um einen Nutzen wäre noch ein objektives Wissen, das nicht notwendig schon verinnerlicht ist. Fruchtbar wird Lehre – selbst wenn sie soteriologisch ansetzt – erst, wenn die „innere Beteiligung" hinzutritt. Die theoretische Aufmerksamkeit für das pro nobis muß sich also mit der Sorge verbinden, wie die Lehre praktisch-konkret der Frömmigkeit dienen kann. Es geht letztlich um die Frage: Wie kann subjektiv begriffen werden, was der Glaube objektiv bedeutet? Wie kommt die Theologie (samt ihrer Einsicht in den Nutzen) in die Erfahrung?

Markant macht sich diese Zuspitzung im Genfer Katechismus von 1545 bei Frage 29 (zum Vorsehungsglauben; siehe ähnlich Frage 40) bemerkbar, wenn Calvin nicht allgemeingültig, sondern an die persönliche Antwort appellierend fragt: „Welchen Nutzen bringt dir die Kenntnis dieser Sache?" (CO 6,18; CStA 2,24).

Bei der christlichen doctrina kommt es Calvin darauf an, wie sie den Menschen betrifft, ihn an-geht und herausfordert:

„Die Hörer sollen dabei in dieser Verkündigung der ‚himmlischen Lehre' nicht nur etwas zur Kenntnis nehmen, wie dies bei einer ‚nuda doctrina', die Calvin bei den scholastischen ‚Sophisten' findet, der Fall wäre, sondern auch zur Stellungnahme herausgefordert, ja verändert werden, sollen sich zur Lehre verhalten."[16]

Ein überaus starker Text zu diesem Thema findet sich im Abschnitt der Institutio über das Leben eines Christenmenschen. Hier wendet sich Calvin gegen solche, die nur dem Titel nach mit Christus zu tun haben und sich dennoch Christen nennen. Sie verkennen das Wesentliche des Evangeliums:

„Denn dies ist nicht eine Zungenlehre, sondern eine Lebenslehre, es wird nicht allein mit Verstand und Gedächtnis begriffen wie die anderen Wissenschaften, sondern der Mensch nimmt es erst dann recht in sich auf, wenn es seine ganze Seele in Besitz nimmt und in der tiefsten Regung des Herzens seinen Sitz und seine Herberge findet. ... Diese Lehre muß, wenn sie uns anders Frucht bringen soll, in unser Herz tief eingesenkt werden und in unsere Lebensführung eindringen, ja, sie muß uns in sich hineinbilden" (Inst. III,6,4).

Kurz gesagt: „Jede Lehre ist nutzlos, wenn Gott sie nicht wie mit seinen Fingern in unser Herz einmeißelt" (CO 52,178: Kommentar zu 1 Thess 5,23). Eben deswegen unterstreicht Calvin die Rolle des Geistes, der letztlich allein für das Ankommen der Botschaft beim Menschen sorgen kann. Dabei weiß Calvin allerdings sehr gut, daß dieses göttlich-pneumatische Wirken nicht die menschliche Verantwortung suspendiert.

Der humanistisch gebildete Reformator scheut sich darum nicht, die Kunst der Rhetorik für Verkündigungszwecke fruchtbar zu machen[17]. Am Rand kann hier wiederum eine Parallele, diesbezüglich vielleicht weniger mit Ignatius selbst als mit der frühen Jesuitentheologie, vermerkt werden. Deren humanistische Prägung betrifft nicht zuletzt die Suche nach einer überzeugenden und ganzheitlich bewegenden Rede:

„Obwohl die Jesuiten niemals eine theoretische Lösung des Problems ausarbeiteten, wie man die scholastische Spekulation pastoral nutzbar machen könne, bestand doch ihre praktische Lösung in der Übertragung der scholastischen Lehre in humanistische Rhetorik."[18]

Zur Weise des jesuitischen Vorgehens gehört – ganz den Zielsetzungen der humanistischen Rhetorik entsprechend – die Anpassung an die jeweiligen Zeiten, Umstände und Personen.

Ähnliches läßt sich in Calvins Ausführungen über die Verantwortlichkeit der kirchlichen Amtsträger finden. Calvin ermahnt zumal die Prediger, es sei ihre Aufgabe, dem Wort Kraft und Lebendigkeit zu geben. Wichtig ist ihm die Aussage aus Gal 3,1, Paulus habe den gekreuzigten Christus so lebendig vor Augen gestellt, als wäre das Sterben Christi selbst gegenwärtig. Eben dies hält Calvin für die Aufgabe aller Prediger (vgl. COR 2,16,60: Kommentar zu Gal 3,1). Sie müssen die Botschaft zuspitzen auf die Adressaten, diese auf den Empfang der Botschaft vorbereiten und von deren Wahrheit überzeugen. Dies gelingt einerseits durch Argumente, andererseits durch eine Orientierung an der Individualität der einzelnen Personen. In einer Predigt zu den mißlingenden Tröstungen Ijobs durch seine Freunde aktualisiert Calvin das Problem:

„Wir werden dadurch gemahnt, daß wir, wenn wir unsre Nächsten in ihren Traurigkeiten und ihrem Verdruß trösten möchten, nicht unüberlegt vorgehen dürfen. So gibt es viele, die immer nur ein einziges Lied parat haben. Sie nehmen keine Rücksicht auf die Person, an die sie sich wenden. Dabei muß man mit den einen anders umzugehen wissen als mit den anderen" (CO 34,5: Predigt über Ijob 16,1–9).

Damit wird verlängert, was bereits im Zuge der Akkommodation Gottes an die Menschen begonnen hat: Anpassung an die Fassungskraft und die Eigenart der Menschen. Ein Hauptmotiv der auf die subjektive Rezeption bedachten Theologie und Verkündigung Calvins ist die Verschränkung von Gottes- und Selbsterkenntnis.

Gottes- und Selbsterkenntnis

„Die Summe unserer Weisheit, sofern sie als wahre und zuverlässige Weisheit angesehen werden darf, besteht aus zwei Teilen: der Erkenntnis Gottes und unserer selbst" (Inst. I,1,1). Dieser erste Satz der Institutio ist Gegenstand vielfältiger Interpretation gewesen. Hier ist nur ein Aspekt aufzugreifen. Wechselseitige Verschränkung von Gottes- und Selbsterkenntnis bedeutet: Im Vollzug der Gotteserkenntnis ist das existentielle Betroffensein unverzichtbar.

Calvin geht zuerst auf die Selbsterkenntnis als Weg hin zur Gotteserkenntnis ein. Modern gesprochen: Menschen müssen bestimmte Erfahrungen mit sich gemacht haben, damit der Wurzelboden für existentiell empfundene Gotteserkenntnis gegeben ist. Unter lutherischem Einfluß beschreibt Calvin die wahre Selbsterkenntnis in

der Erstausgabe der Institutio ausschließlich als Erkenntnis des eigenen Elends. Es ist das Mißfallen an sich selbst, welches zur Gotteserkenntnis führt: „Jeder Mensch muß notwendig vom Bewußtsein seines heillosen Zustandes wenigstens zu irgendeinem Wissen um Gott getrieben werden" (Inst. I,1,1).

Diese einseitige Akzentsetzung richtet sich, wie sich am Beginn des zweiten Buchs der Institutio zeigt, vornehmlich gegen den humanistischen Optimismus, die menschliche Selbsterkenntnis könne bei der Würde des Menschen ansetzen (vgl. Inst. II,1,1)[19]. Calvin kennt jedoch auch einen positiven Ansatz, den er in der Institutio von 1559 sogar voranstellt:

„Niemand kann sich selbst anschauen, ohne daß er seine Sinne sogleich auf die Betrachtung Gottes wendet, in dem er lebt und webt (Apg 17,28). ... Offenkundig hat doch das, was wir sind, seinen Bestand (substistentia) nirgends anders als in dem einen Gott" (Inst. I,1,1).

Auch hier wird die Abhängigkeit des Menschen von Gott betont, aber im Ausgang von der positiven Wirklichkeit des Menschen als Geschöpf Gottes. Das Staunen über das eigene Dasein lenkt den Blick auf den Schöpfer. Darüber hinaus findet der Mensch in sich Fähigkeiten, die er als Gaben deuten muß und die als solche auf den Geber zurückverweisen: „Wir werden von diesen Gütern, die uns wie Tropfen vom Himmel her benetzen, wie von Bächen zur Quelle hingeleitet" (Inst. I,1,1). An dieser Stelle ist die Parallele zur „Betrachtung, um Liebe zu erlangen" im Exerzitienbuch (Nr. 237) zu eindrücklich, um sie unerwähnt zu lassen:

„Hinschauen, in welcher Weise alle Geschenke und Gaben vom Himmel herabsteigen, wie etwa Macht, Gerechtigkeit, Güte, Wissen und jegliche andere menschliche Vollkommenheit, die mit bestimmten festen Grenzen umschrieben ist: sie leiten sich her von jenem unendlichen Schatz des gesamten Guten wie das Licht von der Sonne und aus der Quelle das Wasser".

Calvins Fazit lautet: „Wer sich also selbst erkennt, wird dadurch nicht nur angeregt, Gott zu suchen, sondern gewissermaßen mit der Hand geleitet, ihn zu finden" (Inst. I,1,1).

Calvin leitet aber auch zur gegenläufigen Bewegung an: Gotteserkenntnis muß sich mit Selbsterkenntnis verbinden, um wirkliche Gotteserkenntnis zu sein. Ein distanziertes Gott-Erkennen, ohne im eigenen Selbstverständnis davon betroffen zu sein, kann es für Calvin nicht geben. Hier steht für ihn zuerst die negative Seite im Vordergrund. Wer seinen Blick auf Gott richtet und die Vollkommenheit der göttlichen Gerechtigkeit, Weisheit und Tugend erkennt, muß relativieren, was sich im menschlichen Bereich als gerecht, weise und tugendhaft gebärdet, vielmehr aber ungerecht, Narrheit und Untüchtigkeit ist: „So wenig kann vor Gottes Reinheit bestehen, was unter uns noch das Vollkommenste zu sein schien" (Inst. I,1,2).

Was im Eingangsabschnitt der Institutio noch eher verhalten klingt, wird im Kontext der Rechtfertigungslehre viel drastischer illustriert. Calvin leitet hier geradezu zu einer Betrachtung mit allen Sinnen an, damit dem Menschen alle Anmaßung und

alles Selbstvertrauen vergehen. Er zitiert den Sünder sozusagen vor den Richterstuhl, hält den göttlichen Richter lebhaft vor Augen, um von aller falschen Selbstsicherheit zu befreien (vgl. Inst. III,12). Diese Erkenntnis der eigenen Unwürdigkeit erscheint dabei geradezu als notwendige Disposition für das Rechtfertigungsgeschehen: „Auf diese Weise disponiert Gott seine Erwählten, die geschenkte Gerechtigkeit zu empfangen, die ihnen durch seinen Sohn geschenkt ist, nämlich indem wir reumütig sind" (CO 23,701: 2. Predigt über die Rechtfertigung; vgl. Inst. III,12,8).

Die positive Seite der mit Gotteserkenntnis verbundenen Selbsterkenntnis wird zwar nicht im Eingangsabschnitt der Institutio ausgeführt, folgt aber gleich anschließend im zweiten Kapitel. Mit wünschenswerter Deutlichkeit bemerkt Calvin: „Es genügt nicht, einfachhin festzuhalten, daß er (Gott) der eine ist, der von allen verehrt und angebetet werden muß, wenn wir nicht auch überzeugt sind, daß er der Quell aller Güter ist" (Inst. I,2,1). Authentische Gotteserkenntnis begnügt sich nicht mit einer Erkenntnis Gottes „in sich", sondern schließt die Erkenntnis der eigenen Abhängigkeit und des eigenen Beschenktseins von der Größe Gottes ein. Im Vergleich verschiedener Fassungen der Institutio tritt hervor, wie Calvin gerade diesen Gedanken 1559 noch deutlicher akzentuiert, indem er Gott nicht nur als „Quell aller Wahrheit, Weisheit, Güte, Gerechtigkeit, Gerichte, Barmherzigkeit, Kraft und Heiligkeit" bezeichnet, sondern diese göttlichen Attribute als „bona" (Güter) zusammenfaßt. Sie erhalten so eine unübersehbare Ausrichtung auf den Menschen. Gotteserkenntnis ist Erkenntnis des schenkenden Gottes. Diese mündet in Selbsterkenntnis, die um das Verdanktsein des Eigenen weiß und eine entsprechende Lebensführung erlernt: „Auf diese Weise lernen wir, alles von ihm zu erwarten und zu erbitten und mit Danksagung alles als seine Gabe anzuerkennen" (Inst. I,2,1).

Konkretisierungen

Der Beginn der Institutio erklärt den Grundsatz, den Calvin vielfältig konkretisieren wird. So ist der Genfer Katechismus von 1545 unverkennbar mit Aufmerksamkeit für die Verschränkung von Selbst- und Gotteserkenntnis gestaltet. Ausgangspunkt ist nicht eine Lehre über Gott, sondern die Frage nach dem Sinn des menschlichen Lebens: „Was ist der Sinn des menschlichen Lebens? Die Erkenntnis Gottes unseres Schöpfers" (CO 6,10).

Daß das Menschsein auf die Gotteserkenntnis hingeordnet ist, wird mit der dritten Frage („Was ist nun das höchste Gut des Menschen?") gleich noch unterstrichen: Eben die Gotteserkenntnis ist zugleich das höchste Gut des Menschen. Dieses Selbstverständnis muß gemäß der vierten Frage nicht ohne Nachhaken angenommen werden: „Warum hältst du gerade die Gotteserkenntnis für das höchste Gut?" Mit der Antwort packt Calvin den Menschen bei seinem – im zeitgenös-

sischen Humanismus ausgeprägten – Interesse an seiner Würde: „Wenn sie uns fehlt, sind wir trauriger dran als irgend ein Tier." In der Gotteserkenntnis soll der Selbsterkenntnis aufgehen: „Tua res agitur!"

Wie sehr Calvin daran gelegen ist, die emotionale Tiefe menschlicher Psyche in das Stehen vor Gott einzubringen, zeigt schließlich seine Deutung der Psalmen. Heiko A. Oberman findet darin eine Interpretation „des Heiligen Geistes als göttlichen Psychologen", vergleichbar mit den ignatianischen Exerzitien und ihrer Absicht, „geistliches und psychologisches Wachstum des Herzens zu verbinden"[20]. Diese Einschätzung macht sich vor allem an Calvins Deutung des Psalmenbuches als „Anatomie aller Teile der Seele" fest. Sein Interesse dabei ist es, in den Psalmen eine Identifikationsmöglichkeit für die menschlichen Empfindungen zu finden:

„Denn jede Regung, die jemand in sich empfindet, begegnet als Abbild in diesem Spiegel. Ja, hier hat uns der Heilige Geist alle Schmerzen, Traurigkeit, Befürchtungen, Zweifel, Hoffnungen, Sorge, Ängste, Verwirrungen, kurzum all die Gefühle, durch die Menschen innerlich hin und her geworfen werden, lebensnah vergegenwärtigt. ... Es ist ein seltener und außerordentlicher Erfolg, wenn das Herz offenbar wird, nachdem all seine Schlupfwinkel durchforscht sind und es vom schlimmsten Verderben, der Heuchelei, gereinigt ist" (CO 31,15/17: Vorwort zum Psalmkommentar; CStA 6,21).

Mit Hilfe dieses Spiegels kann ein Prozeß in Gang kommen, in dem der Glaubende lernt, sein Herz vor Gott ganz offenzulegen. Hier wird nicht nur angeboten, „daß wir ganz vertraulich mit Gott umgehen können, sondern auch, daß wir ihm die Schwächen, die wir aus Scham vor den Menschen verborgen halten, offen und bloß erzählen dürfen" (Vorwort zum Psalmkommentar: CO 31,19; CStA 6,21). Erst dann kann sich ereignen, was letztes Ziel aller Verkündigung und Theologie und Heil des Menschen ist: die Erkenntnis Gottes in seinem Erbarmen und seiner schenkenden Liebe. Nach Auffassung Calvins ist Gott beständig der lockende Gott[21], der den Menschen mit Liebenswürdigkeit begegnet, damit sie seine Liebe auch mit innerer Beteiligung ergreifen können. Denn: „Es ist nicht genügend, daß wir von Gott geliebt werden, außer wenn die Erfahrung dieser Liebe auch bis zu uns durchdringt" (CO 31,63: Kommentar zu Ps 4,7). Ignatius hätte dem wohl zugestimmt. Vielleicht hätte Calvin umgekehrt anerkannt, daß die Geistlichen Übungen ein Weg zu solcher Erfahrung sind.

ANMERKUNGEN

[1] H. A. Oberman, Ignatius of Loyola and the Reformation. The Case of John Calvin, in: Ignacio de Loyola y su tiempo. Congreso internacional de Historia, 9–13 setiembre 1991, hg. v. J. Plazaola (Bilbao 1992) 807–817, 815: „He (Ignatius) arrived in the Parisian college de Montaigu (1528), some two weeks after Calvin left the very same training ground, probably the most significant nearmiss in early modern history."

[2] J. W. O'Malley, Die ersten Jesuiten (Würzburg 1995) 286.

[3] Ebd. 43.
[4] Vgl. Ph. Lécrivain, Ignace de Loyola, un réformateur? Une lecture historique des Règles pour avoir le vrai sens de l'Eglise, in: Christus 37 (1990) 348–360.
[5] H. Feld, Ignatius von Loyola. Gründer des Jesuitenordens (Köln 2006) 163.
[6] Vgl. O'Malley (A. 2) 299.
[7] Vgl. A. Tenenti, Ignace, Calvin et l'humanisme, in: Ignacio de Loyola y su tiempo (A. 1) 271–283 sowie Oberman (A. 1) 816.
[8] I. Tellechea, Ignatius von Loyola. Allein u. zu Fuß (Zürich 1998) 197.
[9] O'Malley (A. 2) 287; vgl. auch G. Maron, Ignatius von Loyola. Mystik – Theologie – Kirche (Darmstadt 2001) 84–129.
[10] Vgl. R. A. Muller, The Unaccommodated Calvin. Studies in the Foundation of a Theological Tradition (New York 2000) 39–61.
[11] Zitiert wird nach folgenden Ausgaben: Ioannis Calvini Opera quae supersunt omnia (Braunschweig 1863 –1900), abgekürzt: CO; Ioannis Calvini Opera Omnia. Denuo recognita et adnotatione critica instructa notisque illustrata (Genf 1992ff.), abgekürzt: COR; Calvin-Studienausgabe, hg. v. E. Busch u.a. (Neukirchen-Vluyn 1994ff.), abgekürzt: CStA.
[12] W. H. Neuser, Calvins Verständnis der Heiligen Schrift, in: Calvinus Sacrae Scripturae Professor. Calvin as Confessor of Holy Scripture. Die Referate des Internationalen Kongresses für Calvinforschung vom 20. bis 23. August 1990 in Grand Rapids, hg. v. dems. (Grand Rapids 1994) 41–71, 55; vgl. dazu auch P. Opitz, Calvins theologische Hermeneutik (Neukirchen-Vluyn 1994) 104–117.
[13] E. Busch, Gotteserkenntnis u. Menschlichkeit. Einsichten in die Theologie Johannes Calvins (Zürich 2005) 145.
[14] H. Scholl, Verantwortlich u. frei. Studien zu Zwingli u. Calvin, zum Pfarrerbild u. zur Israeltheologie der Reformation (Zürich 2006) 119.
[15] Siehe dazu auch P. Chr. Böttger, Calvins Institutio als Erbauungsbuch. Versuch einer literarischen Analyse. (Neukirchen-Vluyn 1990).
[16] Opitz (A. 12) 114. [17] Vgl. ebd. 60–71.
[18] O'Malley (A. 2) 296.
[19] Vgl. Opitz (A. 12) 184–190.
[20] Vgl. Oberman (A. 1) 815.
[21] Vgl. E.-M. Faber, Symphonie von Gott u. Mensch. Die responsorische Struktur von Vermittlung in der Theologie Johannes Calvins (Neukirchen-Vluyn 1999) 426–429.

Patrick Becker – Ursula Diewald

Relativismus, Postmoderne und Wahrheitsanspruch

Zeitdiagnostisch formulierte Joseph Ratzinger kurz vor seiner Wahl zu Papst Benedikt XVI.: „Relativismus, der heute als Grundgefühl des aufgeklärten Menschen bis weit in die Theologie hineinreicht, ist das tiefste Problem unserer Zeit."[1] Mit dieser starken These verbindet er, daß der Relativismus zu einer Unverbindlichkeit führe[2] und daß theologische Inhalte „letztlich gegenstandslos"[3] seien. Es drohe ein tödliches „Sinnvakuum"[4]. Kultur werde der Wahrheit entgegengestellt, weil ihre Vielheit die Relativität aller zeige[5].

Diese Aussagen können stellvertretend für die vieler Theologen zitiert werden, die sich angesichts der Entwicklungen in der Philosophie des 20. Jahrhunderts unbehaglich fühlen. Doch trifft die Kritik auch zu? Im folgenden sollen nicht die Motive zur Debatte stehen, die hinter einer solchen Sorge stehen, sondern allein der implizierte philosophische Gehalt einer kritischen Prüfung unterzogen werden. Es wird gefragt, ob es wirklich eine philosophische Position namens „Relativismus" gibt, die die Unverbindlichkeit von Aussagen vertritt, und ob ein derartig verstandener Relativismus tatsächlich das Grundgefühl unserer Zeit darstellt.

Relativismus – Skeptizismus – Pluralismus

Der Relativismusvorwurf bemüht einen Begriff, der kaum weitgefaßter sein könnte. Seine Unschärfe ist von Philosophen bereits erkannt und thematisiert worden. Ein Blick in die Literatur zeigt, daß viele Möglichkeiten der Systematisierung möglich sind[6]. Wie ist der intendierte Relativismusbegriff im Kontext des Zitats von Joseph Ratzinger zu bestimmen? Das Grundthema des Buchs, aus dem das Zitat stammt, ist der Wahrheitsbegriff, dessen richtiges Verständnis gegenüber dem Zeitgeist zum Streitpunkt gemacht wird. Es geht um die Relevanz der Wahrheit für das richtige Verständnis des Christentums. Wahrheit wird als Eckpfeiler des christlichen Glaubens gesehen und als unaufgebbares Kriterium jeder religionstheologischen Toleranz. Die thematische Eingrenzung mittels der Anknüpfung an die Wahrheitsfrage zeichnet diesen Text durchaus gegenüber anderen aus, in denen der Relativismusvorwurf auch erhoben wird. Dennoch wird auch hier nicht klar, durch welche Aussagen über die Wahrheit sich das „Relativismusdogma"[7] exakt auszeichnet. Als Theologe weist Joseph Ratzinger / Benedikt XVI. – anders als ein Wissenschaftstheoretiker oder ein Logiker – der Wahrheit neben der kognitiven und se-

mantischen auch eine heilsbedeutsame Funktion zu. Er begreift sie als eine reale transzendente Entität, die darüber hinaus an eine bestimmte historische Gestalt gebunden ist[8]. Die Andersartigkeit dieses Verständnisses von Wahrheit gegenüber anderen Wahrheitstheorien wird im Text aber nicht weiter problematisiert[9]. Auch eine weitere Klärung des Relativismusbegriffs fehlt, so daß es notwendig ist, an dieser Stelle über den Relativismusbegriff zu reflektieren.

Die Geschichte des Relativismus ist eng mit der Geschichte des Skeptizismus verknüpft. Dieser hatte seinen Nährboden in der Beobachtung, daß menschliche Meinungen auseinandergehen und einmal gewonnenes Wissen leicht widerlegt werden kann. Weil sich viele unserer Erkenntnisse als falsch oder unzuverlässig herausstellten, begannen manche, daran zu zweifeln, daß wahre Erkenntnis überhaupt gelingen könne[10]. Der Skeptizismus läuft daher Gefahr, in den Ruf zu geraten, die Existenz der Wahrheit insgesamt zu verneinen und mit einem Relativismus identifiziert zu werden. Der Skeptizismus fußt jedoch auf einem sehr starken Wahrheitsbegriff: Wer sich mittels einer (mehr oder minder radikalen) Methodik des Zweifels vor Irrtümern bewahren will, der hegt große Hochachtung vor der Idee einer absoluten Wahrheit.

Eine Folge dieser skeptischen Haltung besteht heute im Fallibilismus der Wissenschaftstheorie. Die Möglichkeit richtigen Wissens wird nicht in Zweifel gezogen, wohl aber wird die Position des Zertismus zurückgewiesen, nach der der Mensch mit Gewißheit wissen könne, wann er über richtiges Wissen verfügt. Im Tagesgeschäft der Wissenschaft mag der Unterschied zum Skeptizismus übersehen werden, da sich ihm gegenüber in praktischer Hinsicht nichts ändert: Man kann zwar am Ideal festhalten, daß wahres Wissen erreichbar ist, solange jedoch die Methodik fehlt, den *absoluten* Wert dieses Wissens zu beweisen, bleibt nur zu sagen, man könne sich auch irren. Gerade aufgrund dieser Entgegenstellung zum erkenntnistheoretischen Absolutismus, der seinerseits einen starken Wahrheitsbegriff bemüht, werden fallibilistische Positionen oft als relativistisch charakterisiert.

Eine weitere Verwechslung liegt vor, wenn der Pluralismus als relativistische Position bezeichnet wird[11]. Der Pluralismus besteht darauf – nicht zuletzt aufgrund des erkenntnistheoretischen Fallibilismus –, daß es philosophisch keine Möglichkeit gibt, eine einzelne Position bzw. Methode a priori gegenüber anderen zu verabsolutieren[12]. Verschiedene Positionen werden als grundsätzlich gleichwertig in bezug auf ihre Wahrheits*fähigkeit* anerkannt. Auch hier wird also die Idee einer einzigen Wahrheit nicht ad acta gelegt, und es werden sehr wohl Kriterien benannt, wann Positionen als im genannten Sinn grundsätzlich gleichwertig angesehen werden. Daß aber aus theologischer Sicht hier ein Problem besteht, läßt sich leicht ersehen: Wenn sich die Wahrheitsfrage in einem religiösen Kontext stellt und die vorausgesetzten Bewertungskriterien einem absolutistischen Verständnis folgen, dann verbietet die inhärente Logik von vornherein die Anerkennung der Wahrheit einer anderen religiösen Position.

Relativismus und philosophische Begründung

Kritisch zu betrachten ist die Gleichsetzung von Relativismus mit der Zurückweisung der Idee der Rationalität. Ein heute gängiges Konzept assoziiert mit Rationalität die Einhaltung bestimmter Spielregeln, die als Ergebnis eines Konsenses einer definierten Gruppe angesehen werden, zum Beispiel der Gruppe empirischer Forscher. Man könnte weiter differenzieren zwischen Konzepten, die die Optimierung solcher Spielregeln im Hinblick auf ein Ideal mit universeller Geltung für grundsätzlich möglich halten, und solchen, denen kein solches Ideal vorschwebt[13]. Abgelehnt werden überwiegend Letztbegründungsstrategien, insbesondere metaphysische, die mit Rekurs auf supranaturale Instanzen funktionieren. Aber manche, die in dieser Hinsicht postfundamentalistisch sind, rekurrieren wohl auf ein unhintergehbares Fundament[14].

Wessen Rationalitätsverständnis auf der Idee eines universellen Kriterienkatalogs als Ergebnis eines direkten Zugangs zu ahistorischen Ideen des Wahren, Guten usw. beruht, der wird dieses Rationalitätskonzept sicherlich ablehnen.

Gänzlich unzutreffend wäre diese Kritik allerdings, wenn sie von der Vorstellung geleitet wäre, jemand würde das Begründen als solches ablehnen. Die Möglichkeit der Existenz von zwingenden letzten Gründen als Fundament aller empirischer, moralischer und intellektueller Erkenntnis zu leugnen, geschieht selbst aufgrund bestimmter Gründe. Kaum jemand zweifelt an der Legitimität von Rechtfertigungskonzepten, die auf dem Austausch von Gründen basieren. Zweifel erhebt sich nur dann, wenn aus dieser Legitimität ein universeller Geltungsanspruch abgeleitet wird. Grundsätzlich gehören heute in der Philosophie postfundamentalistische Theorien zum gängigen Repertoire, die in der Tat „bis weit in die Theologie hineinreichen".

Relativismus und Wahrheitsaussagen

Wer mit Gründen argumentiert, kann den Wahrheitswert von Aussagen nicht im allgemeinen ablehnen. Dies läßt sich veranschaulichen, wenn man den Relativismus in seiner eindeutigsten Form betrachtet: in der Form des radikalen kognitiven Relativismus. Diese Lehre besagt, daß alle Aussagen gleichermaßen wahr seien. Selbst hier ist gleiche Gültigkeit nicht automatisch gegeben. Wenn philosophisch ausgesagt wird, daß zwei Aussagen zugleich Gültigkeit haben, dann wird damit behauptet, daß logisch kein Widerspruch entsteht, wenn man zugleich das eine und das andere behauptet. Zu einem Widerstreit kommt es nur dann, wenn hinreichend klar ist, in welcher Relation zwei Aussagen zueinander stehen. Beziehen sie sich auf den gleichen Gegenstand, oder werden sie in einem jeweils anderen Kontext behauptet?

Wirklich problematisch erscheint nur der Fall, in dem zwei scheinbar sich widersprechende Aussagen sich zugleich auf denselben Sachverhalt beziehen, also beispielsweise: „Die Todesstrafe hat einen nachweisbaren Abschreckungseffekt dahingehend, daß die Zahl der absichtlichen Tötungen gegenüber dem Jahr X, in dem die Todesstrafe eingeführt wurde, deutlich gesunken ist." Und: „Die Todesstrafe hat keinen nachweisbaren Abschreckungseffekt dahingehend, daß die Zahl der absichtlichen Tötungen gegenüber dem Jahr X, in dem die Todesstrafe eingeführt wurde, deutlich gesunken ist." Auf den ersten Blick scheint es problemlos möglich zu sein, die beiden Sätze empirisch zu überprüfen. Demnach hat die Todesstrafe entweder einen nachweisbaren Effekt, oder sie hat keinen.

Dies wäre ganz im Sinn der antirelativistischen Literatur, die häufig auf der Korrespondenztheorie der Wahrheit insistiert. Diese besagt faktisch, daß die Wahrheit empirischer Aussagen wie im obigen Beispiel auf der Grundlage bestimmter Tatsachen festgestellt werden kann. Wer das bestreitet, würde einen Solipsismus vertreten, was faktisch niemand tut[15]. Eine so verstandene Korrespondenz bemüht einen sehr bescheidenen Realismusbegriff, den die meisten Antirealisten teilen[16]. Sie wehren sich nur dagegen, dieses Tatsachenwissen „Wahrheit" zu nennen und ihm dadurch den Anschein zu verleihen, als käme ihm ein ontologischer Status zu, der unabhängig von unserer epistemischen Bezugnahme bestünde. Die antirealistische Position widerspricht nicht der Ansicht, daß es unabhängig von uns Tatsachen gibt, sondern sie behauptet nur, daß diesen Tatsachen kein Status zukommt, bevor wir uns für sie interessieren.

Um bei dem Anschauungsbeispiel zu bleiben: Entweder hat die Todesstrafe die besagte Wirkung, oder sie hat sie nicht. Wenn sie diese Wirkung hat, dann besteht sie unabhängig davon, ob ich gerade über sie spreche, was sich zum Beispiel darin zeigt, daß ab und zu jemand von einem intendierten Mord abläßt. Der Antirealist wird jedoch darauf bestehen, daß es keine Entität „Tatsache der abschreckenden Wirkung" gibt, die darauf wartet, durch meine Aussage aktiviert zu werden. Denn wo sollte sie zu finden sein?

De facto spielt diese Realismus-Antirealismus-Debatte im Alltag keine Rolle. Als beispielsweise die Weltöffentlichkeit auf den Fund von Massenvernichtungswaffen im Irak wartete, hat sich kein Antirealist oder vermeintlicher Relativist zu Wort gemeldet und am Sinn dieser Suche gezweifelt, weil es sowieso keine Wahrheit gebe und im Fall der Existenz dieser Waffen die gegenteilige Behauptung der Nicht-Existenz ebenfalls richtig wäre. Nicht zuletzt aufgrund der prinzipiellen Entscheidbarkeit im Alltag warnen manche vor einem Aufblasen der Wahrheit[17]. Wahrheit bedeutet Übereinstimmung mit Tatsachen, aber „Tatsache" ist ein Platzhalter für eine Sammlung ausschlaggebender, empirisch festzustellender Gegebenheiten, an deren Existenz bei Kenntnisnahme niemand mehr zweifelt[18]. Aus diesem Grund wäre es unpräzise, ihnen vorzuwerfen, sie behaupteten, alles sei gleichermaßen wahr oder gar gerechtfertigterweise behauptbar. Der radikale ko-

gnitive Relativismus – seine einzig eindeutige Form – ist eine selbstwidersprüchliche Position, die zu Recht zurückgewiesen wird, die aber niemand ernsthaft vertritt[19].

Aber wie verhält es sich dort, wo sich Aussagen gar nicht so einfach verifizieren lassen? Zum Beispiel könnte ein Rückgang der Zahl der Tötungsdelikte im Jahr X auch auf eine Wirtschaftskonjunktur zurückgeführt werden, weil aufgrund der verbesserten Lebensverhältnisse der Durchschnittsbevölkerung auch die Anzahl der Gewaltverbrechen sinkt. Wie will man die „wahre" Ursache feststellen? Die geringere Mordrate als Ergebnis der Todesstrafe zu sehen ist eine nicht zu entkräftende Interpretationsmöglichkeit, die neben einer Reihe anderer, grundsätzlich legitimer Ursacheninterpretationen steht, selbst wenn exakte Fakten vorliegen. Dies nennt man das Induktionsproblem. Die Frage nach *der* Wahrheit wäre hier unergiebig. Hier geht es weniger um Wahrheit, als vielmehr um die Plausibilität einer Aussage, die mit vielen anderen im Wettbewerb steht.

Der (philosophische) Begriff „Postmoderne"

Autoren, denen es um eine Diagnose der Kultur ihrer Zeit geht, bemühen häufig den Begriff „Relativismus". Er wird meist als Eigenschaft einer bestimmten Epoche begriffen, die mit einem nicht weniger unscharfen Wort bezeichnet wird, dem der „Postmoderne". Trotz vieler Bemühungen, dieser einseitigen Verwendung von Postmoderne als Epochenbezeichnung entgegenzutreten und sie differenzierter als ein disparates Stilmerkmal verschiedener Lebensbereiche (ausgehend von der Architektur und der Literarkritik) zu begreifen[20], begegnet der Begriff hauptsächlich in eben dieser Funktion. Nach der Diagnose dieser Autoren ist dem Menschen von heute nichts mehr ein Widerspruch. Er ist gezwungen, jeder Ansicht Recht zu geben; insofern ist ihm alles beliebig[21]. Diese Ansicht hat Joseph Ratzinger / Benedikt XVI. im Blick, wenn er um die „Verbindlichkeit" wahrer Aussagen besorgt ist[22]. Er fürchtet darum, daß Wahrheit zu einer Frage der beliebigen Einstellung degradiert werden könnte.

Beliebigkeit als inhärentes Merkmal zeitgenössischen Denkens

Als Kronzeuge für die Beliebigkeit der Postmoderne gilt weithin der österreichische Philosoph Paul Feyerabend, insbesondere dank des von ihm formulierten „anything goes" (alles ist möglich), das sich in seinem bekanntesten Werk „Wider den Methodenzwang" findet und heute als Chiffre für Beliebigkeit dient[23]. Feyerabend betont jedoch bereits in dem der überarbeiteten deutschen Ausgabe vorangestellten Vorwort, daß es sich bei dieser Wendung gerade nicht um einen Grund-

satz handelt, sondern um eine Beobachtung. Das Buch stellt insgesamt eine Streitschrift dar und war als provokante Vorlage gedacht, auf die der Rationalist Imre Lakatos antworten sollte – Lakatos verstarb jedoch zuvor. Dies erklärt, warum Feyerabend einseitig gegen den Rationalismus und auch gegen Karl Popper – immerhin sein einstiger Förderer – argumentiert. Der Ruf Feyerabends als *enfant terrible* der Wissenschaftstheorie wurde mit diesem Buch festgeschrieben.

Die Stoßrichtung Feyerabends wird dennoch sichtbar. Es geht ihm darum, Wissenschaft und menschliches Dasein ganz allgemein aus einem Korsett zu lösen, in das es vom Rationalismus Poppers gezwängt wird. Feyerabend wirft Popper vor, einem Objektivismus zu huldigen und damit die Subjektivität jeder Erkenntnis zu bestreiten. Er wirft ihm weiter vor, eine einzelne Methode, den Rationalismus, zu verabsolutieren. Hier setzt Feyerabend an und fordert eine Vielfalt an Methoden. Er zeigt, daß Wissenschaft gerade darin besteht, Konventionen, Methoden und sogar das jeweils herrschende Weltbild zu verletzen und einen Schritt ins Unbekannte zu wagen. Die nüchterne Betrachtung der Wissenschaftsgeschichte hat Feyerabend gelehrt, welche Bandbreite von verschiedensten Methoden und Logiken angewandt wurde. Demnach gibt es „keine einzige Regel ..., so einleuchtend und erkenntnistheoretisch wohlverankert sie auch sein mag, die nicht zu irgendeiner Zeit verletzt worden wäre“ [24]. Aus dieser Beobachtung heraus folgt der „einzige allgemeine Grundsatz, der den Fortschritt nicht behindert: Anything goes“ [25].

Der entscheidende Punkt, der das „anything goes“ Feyerabends von Beliebigkeit unterscheidet, besteht darin, daß Feyerabend sich ausschließlich auf die *Methodik* der Erkenntnisgewinnung bezieht. Er postuliert nicht, daß Werte und Vernunftkriterien völlig beliebig sind. Er behauptet lediglich, daß wir keinen absoluten Wert mit absoluter Sicherheit haben. Es geht an dieser Stelle überhaupt nicht um die Frage, *ob* es Wahrheit gibt, sondern *auf welche Weise* wir mit Erkenntnis *umgehen*. Feyerabend plädiert für Pluralität und Individualität der Forschung und gegen die Verabsolutierung der Erkenntnis.

Metaphysikkritik als Anerkennung der Pluralität

Die gemeinsame Tendenz vieler bedeutender, in Abhängigkeit zueinander stehender Philosophen des 20. Jahrhunderts dürfte in zwei Programmen liegen, die als Hauptmerkmal der Postmoderne gesehen werden können: Metaphysikkritik und Antiessentialismus. Da Gott das erste Angriffsziel der Metaphysikkritik war, stößt sie in der Theologie verständlicherweise auf Argwohn. Aber Metaphysikkritik kann man zunächst so verstehen, daß kritisch mit metaphysischen Aussagen umgegangen wird; es muß nicht automatisch die Existenz von metaphysischen Entitäten selbst abgestritten werden.

Radikaler als bei Friedrich Nietzsche (1844–1900) kann jede Form von Metaphysik nicht abgelehnt werden. Dieser kann als Großvater der Postmoderne gelten. Jedoch zeigt sich bei Nietzsche ein sehr starkes positives Motiv: das der Freiheit. So ist es denn auch zum impliziten Motto der Postmoderne geworden, den Menschen aus Zwängen und von Gewalt zu befreien – wie bereits bei Feyerabend dargestellt. Die Befreiung aus Zwängen geschieht, indem die Pluralität der Lebensentwürfe der einzelnen Menschen anerkannt wird, indem Verschiedenartigkeit auf allen Ebenen gewürdigt wird, indem jede Form von Einpressen des Individuums in ein System abgelehnt wird. Metaphysikkritische Stimmen erheben sich dann, wenn Menschen unter Rekurs auf eine höhere Autorität ihrer Eigenständigkeit beraubt werden. Mit der Wertschätzung von Pluralität und der Ablehnung jeder metaphysisch begründeten Gewalt liegt eine wichtige Grundausrichtung der Postmoderne vor[26].

Auf den Gedanken der Pluralität als Gegenentwurf zum rigorosen Einheitsdenken der Metaphysik, das er „Uniformierung" nennt[27], rekurriert auch der Philosoph Wolfgang Welsch, der die Diskussion um postmoderne Philosophie in Deutschland maßgeblich geprägt hat. Er hält ihn für den „Schlüsselbegriff der Postmoderne":

> „Sämtliche als postmodern bekannt gewordene Topoi – Ende der Metaerzählungen, Dispersion des Subjekts, Dezentralisierung des Sinns, Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen, Unsynthetisierbarkeit der vielfältigen Lebensformen und Rationalitätsmuster – werden im Licht der Pluralität verständlich."[28]

Auch er betont, daß diese Pluralität gerade nicht Beliebigkeit meint. Die in den Feuilletons vorgenommene Gleichsetzung von Postmoderne mit Beliebigkeit hält Welsch für den entscheidenden Grund, warum die Bezeichnung „postmodern" von fast allen Philosophen gemieden wurde und insgesamt eher verschwunden ist. Pluralität lebt von der *Wert*schätzung der Differenz. Um Differenz erfahrbar zu machen, braucht es Kriterien, anhand derer Unterschiede festgemacht und auch bewertet werden. Der Unterschied zur Uniformierung liegt darin, daß uniformes Denken Abweichungen per se verurteilt und andere Modelle daran bewertet, inwieweit sie vom eigenen abweichen. Plurales Denken muß andere Modelle ebenso bewerten (für irgendeines muß man sich ja auch selbst entscheiden), muß sie jedoch nicht von vornherein für schlecht(er) erklären.

Antiessentialismus

Das zweite wichtige Merkmal kann als Folge oder zumindest als logische Erweiterung der Metaphysikkritik betrachtet werden. Das darin zum Tragen kommende Mißtrauen in transzendente, ahistorische und universelle Konzepte der Welterklärung mußte sich über kurz oder lang auch auf die Begriffswelt ausdehnen, die –

nach Ansicht der Skeptiker – diese Konzepte die längste Zeit getragen hatte. Nietzsche hatte gesehen: „Die Gesetzgebung der Sprache gibt auch die ersten Gesetze der Wahrheit."[29] Die Metaphysik erfaßte „die Wahrheit" über die Lebensphänomene im einzelnen durch die (platonische) Einsicht in deren „Wesen" bzw. „Natur". Man mußte aus Sicht der metaphysikkritischen Denker nun daran gehen, auch diese Begriffe als Chiffre zu begreifen, als Platzhalter für ein ganzes Konglomerat an sprachlich-kulturellen Konventionen. Die Phänomene, die man betrachten kann, haben kein unveränderliches Wesen, ihr „Wesen" erschöpft sich vielmehr in dem, was wir über sie vermittels unseres Handelns und Umgangs *mit ihnen* sowie mittels unserer sprachlichen Verständigung *über sie* „wissen". Daher nennt sich diese Position Antiessentialismus. In dieser Perspektive werden von verschiedenen Autoren nach und nach die starken Begriffe der Tradition destruiert: unter anderem „logos", „ratio", „wahre Erkenntnis" und „Wahrheit". Manche Autoren, allerdings nicht alle, beziehen sogar den Begriff „Gott" mit ein.

Antiessentialisten machen keine Aussagen über den Status dieser gestürzten Begriffe, sondern arbeiten schon unter der Voraussetzung, daß diesen Begriffen nichts Sprachunabhängiges entspricht. Sie sehen ihre Aufgabe darin, die Extension dieser Begriffe wieder sichtbar werden zu lassen und die „Grammatik" der zugrundeliegenden Sprache zu analysieren. Denn hinter der Verwendung dieser starken Begriffe vermuten sie Scheinprobleme, an denen sich der Verstand unnötig „Beulen" holt[30]. Der späte Wittgenstein ist in dieser Weise verstanden worden und hat damit eine Bewegung angestoßen, die man gern mit dem „Linguistic Turn" identifiziert, und die bis heute innerhalb der analytischen Sprachphilosophie und der Logik unter verschiedenen Etiketten nachwirkt: „Ordinary-Language Philosophy", „Deflationismus" und andere.

Während die Antiessentialisten durchaus beanspruchen, die Welt zu „entzaubern", hat ihr Programm wenig damit zu tun, die im traditionellen Vokabular gespeicherten Erfahrungen zu trivialisieren oder der beliebigen Interpretation anheimzugeben. Sprache folgt immer Regeln; insofern bleibt auch hier die Kategorie der Beliebigkeit völlig unberührt.

Antiessentialisten bemühen gerne das Bild von Sprache als Werkzeug, womit ihre evolutive Funktion impliziert wird. Insofern könnten Gegner einwenden, die Verbindung von Sprache und Zufall impliziere eine gewisse Beliebigkeit in der semantischen Bezugnahme. Tatsächlich ist dies ein wichtiger Aspekt des antiessentialistischen Programms, insofern damit die Möglichkeit des Vokabularwechsels eröffnet wird: Wir können durch neue semantische Verknüpfungen unsere Sprache, unsere Sicht auf die Welt und dadurch die Welt selbst verändern[31]. Diese Flexibilität der Sprache als Beliebigkeit zu werten, wäre jedoch abwegig. Die Sprache funktioniert als Werkzeug nur dann, wenn sie an alltäglichen und intersubjektiv kommunizierbaren Erfahrungen rückgebunden wird.

Postmoderne und Wahrheitsanspruch

Wenn Postmoderne nicht Beliebigkeit bedeutet, dann kann sie auch mit der Wahrheitsfrage verknüpft werden. Ein hilfreiches Beispiel dafür stellt das Werk Hilary Putnams dar. Der US-amerikanische Philosoph hält an der metaphysikkritischen sowie antiessentialistischen Grundtendenz fest und vertritt dennoch das Konzept einer objektiven Wahrheit.

Der interne Realismus, den Putnam in den 70er Jahren entwickelt hat[32], versucht, einen Mittelweg zwischen – in Putnams Worten – dem klassischen Realismus und dem klassischen Antirealismus einzuschlagen. Den klassischen Realismus charakterisiert Putnam mit den vier Merkmalen Korrespondenz (Wahrheit ist die Übereinstimmung von Satz und Tatsache), Unabhängigkeit (Wahrheit ist unabhängig von unseren Möglichkeiten, sie herauszufinden), Bivalenz (ein Satz ist entweder wahr oder falsch) und Einzigkeit (es existiert nur eine Wahrheit)[33]. Als klassischen Antirealismus bezeichnet Putnam den Kulturrelativismus, nach dem Wahrheit allein als Konvention innerhalb einer Gruppe festgelegt wird und daher keinerlei objektiven Anspruch beinhaltet. Beide Positionen besitzen für uns intuitive Anziehungskraft, da wir einerseits oft genug die Erfahrung machen, daß sich dem Menschen verschiedene Wahrheiten darstellen, zwischen denen er keine Entscheidung treffen kann, wir andererseits aber grundsätzlich daran festhalten wollen, daß letztlich – und unter eindeutig definierten Prämissen – nur eine Version objektive Gültigkeit erfüllt.

Dieser Spagat zwischen subjektiver Darstellung und objektivem Anspruch findet nach Putnam bereits auf begrifflicher Ebene statt. So besitzen Begriffe einerseits keine absolute Bedeutung, sondern werden in verschiedenen Systemen verschieden benutzt. Begriffe sind deshalb relativ, da sie immer in einem System von Annahmen und Voraussetzungen stehen. Wenn wir uns für ein Begriffssystem entschieden haben, gelten hier andererseits aber sehr wohl klare Regeln. Innerhalb dieses Systems erheben wir dann einen objektiven Wahrheitsanspruch, der intersubjektiv überprüfbar ist.

Putnam will nun beide Seiten – die Relativität all unserer Begriffe und Sätze und den Objektivitätsanspruch des Wahrheitsbegriffs – dadurch vereinen, daß er dann von Wahrheit spricht, wenn ein Satz unter erkenntnistheoretisch idealen Bedingungen rational akzeptiert wird. Die Forderung nach idealen Umständen will die objektive Seite aufnehmen: Es gibt eine unabhängige Wahrheit, die wir unter idealen Umständen erfassen können. Mit der rationalen Akzeptanz benennt Putnam die subjektive Komponente: Was wir akzeptieren, hängt von vielen äußeren Faktoren ab, ist aber letztlich unsere Entscheidung. Mit diesem Begriff von Rationalität kann Putnam die kritische Stoßrichtung Feyerabends aufnehmen, der gegen die Objektivierung der Rationalität bei Popper gekämpft hat.

Wahrheit und Rationalität sind bei Putnam miteinander verwoben. Was als rational gelten kann, wird durch unsere Kultur und insbesondere unsere Werte festge-

legt. Damit behauptet Putnam, daß zwischen Tatsachen und Werten eine enge Beziehung besteht. Allerdings sind Werte und damit die Rationalität nicht beliebig. Es gibt allgemeine Wertvorstellungen und auch allgemeine Übereinstimmung bezüglich Rationalität, die Putnam als objektiven Anspruch qualifiziert. Wieder wird deutlich, daß Relativismus und Beliebigkeit nichts miteinander zu tun haben müssen. Auch wenn wir uns prinzipbedingt mit unserer subjektiven Perspektive begnügen müssen, ringen wir doch immer um intersubjektive Kriterien.

Relativismus als das tiefste Gefühl unserer Zeit

Wenn es keine Kriterien für richtig oder falsch gibt, wenn Diskussionen kein Ziel verfolgen, wenn der Glaube gegenstandslos ist, dann ist ein Sinnvakuum tatsächlich unausweichlich. Aber ist eine so verstandene Beliebigkeit wirklich das vorherrschende Weltbild? Gerade weil Philosophen am Konzept von Kriterien festhalten, an der Idee des Austauschs von Argumenten für bestimmte (kontingent geformte) Überzeugungen, gibt es noch Raum für einen philosophischen Diskurs. Jedem Autor ist irgendetwas wichtig, und er wird Kriterien seines Denkens nennen können. Er wird sich weiterhin auch insofern für deren „Wahrheit" einsetzen, als er versuchen wird, andere von seinem Standpunkt zu überzeugen. Nur ist dabei die Vorstellung aufzugeben, daß er damit zugleich postuliert, sein Standpunkt sei gewiß und unter allen Umständen wahr. Die Forderung nach einer Festlegung auf dieser Metaebene ist es, was die postfundamentalistische Kultur der Philosophie verabschiedet hat.

Man braucht bei dieser Beobachtung nicht bei den Berufsphilosophen stehen zu bleiben. Zeigen nicht das Einfordern der Menschenrechte gegenüber China, die Kritik an überzogenen und damit als ungerecht empfundenen Managergehältern oder auch nur der Blick in das Grundgesetz, daß unsere Gesellschaft auf einem starken Wertekonsens steht und über selbigen kontinuierlich diskutiert – und zwar gerade, weil er als eminent wichtig betrachtet wird?

„Relativismus" ist ein Begriff, der in seiner radikalen Form von niemandem beansprucht wird, während er in seinen schwächeren Formen philosophische Debatten betrifft, die mit anderen Namen sinnvoller beschrieben werden können[34]. Manche dieser Debatten beanspruchen Programme, die mit einigem Recht als philosophisch postmodern gelten können, insofern sie in ihrer Anerkennung der Pluralität metaphysikkritisch sind und das Motiv des Antiessentialismus teilen. Der Begriff „Beliebigkeit" dagegen entspricht keiner realen philosophischen Position, sondern entstammt dem moralischen Alltag.

Der hohe Wert der Einwände gegen den Relativismus, für die der Text Joseph Ratzingers / Benedikts XVI. Pate stand, könnte durch die Schärfung des gegnerischen Profils viel deutlicher werden. Denn der Papst stellt zurecht eine wichtige

Diagnose: daß angesichts dieser (relativistischen) Programme bestimmte Fragen „zum zentralen Problem für den Glauben in unserer Stunde geworden“ [35] sind. Diese sind: „Kann Wahrheit erkannt werden? Oder ist die Wahrheitsfrage im Bereich von Religion und Glaube schlichtweg unangebracht? Aber was bedeutet dann der Glaube, was bedeutet die Religion positiv, wenn sie mit Wahrheit nicht in Verbindung treten darf?“ [36]

ANMERKUNGEN

[1] J. Ratzinger/Benedikt XVI., Glaube – Wahrheit – Toleranz. Das Christentum u. die Weltreligionen (Freiburg [4]2005) 60. [2] Vgl. ebd. 102. [3] Ebd. 60.
[4] Ebd. 65. [5] Ebd. 60.
[6] Literatur zu diesem Thema in Auswahl: S. Blackburn, Wahrheit. Ein Wegweiser für Skeptiker (Darmstadt 2005); P. O'Grady, Relativism (Chesham 2002); H. J. Wendel, Moderner Relativismus. Zur Kritik antirealistischer Sichtweisen des Erkenntnisproblems (Tübingen 1990).
[7] J. Ratzinger/Benedikt XVI. (A. 1) 60.
[8] J. Ratzinger/Benedikt XVI. selbst definiert dies so: „Der Glaube, daß es tatsächlich Wahrheit, die verbindliche und gültige Wahrheit in der Geschichte selbst, in der Gestalt Jesu Christi und des Glaubens der Kirche gebe“ (ebd. 97).
[9] Im Gegenteil: J. Ratzinger/Benedikt XVI. folgt in einem späteren Teil des Buchs explizit dem Gedanken der Enzyklika „Fides et ratio“, vgl. ebd., 148–169. Der Leitgedanke dabei ist, daß es der Theologie und der Philosophie naturgemäß um dieselbe Wahrheit gehen müsse, weil die Wahrheit alle Bereiche menschlicher Existenz umfasse. Wenn sich die Philosophie also Wahrheitskonzepten zuwende, die denen des Christentums fremd sind, dann entziehe sie sich ihrer eigenen Grundlage.
[10] Zur Geschichte des Skeptizismus: M. Gabriel, Antike u. moderne Skepsis zur Einführung (Hamburg 2008) bes. 16f.
[11] Dieser Vorwurf kommt in der Auseinandersetzung mit dem theologischen Pluralismus von John Hick zum Tragen, vgl. J. Ratzinger/Benedikt XVI. (A. 1) 96–111.
[12] Vgl. Fr. Kambartel, Art. Pluralismus, in: Enzyklopädie Philosophie u. Wissenschaftstheorie, hg. v. J. Mittelstraß (Stuttgart 2004) Bd. 3, 275f.
[13] Tatsächlich wird oft an eben dieser Stelle die Scheidelinie zum Relativismus gezogen. Beispielsweise sehen hier viele den Unterschied zwischen dem klassischen Pragmatismus, zu dem Hilary Putnam gezählt werden möchte, und dem radikaleren Neopragmatismus, zu dem die meisten Richard Rorty zählen. Während ersterer an einer Art von Konvergenz an Wahrheit im Sinn eines idealen Schlußpunkts der Forschung festhalten kann, bewertet Rorty Fortschritt rein moralisch: Naturwissenschaft und Philosophie liefern nicht adäquatere, sondern effektivere Theorien im Hinblick auf die Steigerung der Lebensqualität für möglichst viele Menschen; vgl. R. Rorty, Wahrheit u. Fortschritt (Frankfurt 2000) 57; ders., Solidarität oder Objektivität. Drei philosophische Essays (Stuttgart 1988) 22–24.
[14] Im Bereich der praktischen Philosophie sind Versuche der „schwachen“, also nichtmetaphysisch oder naturrechtlich konzipierten Letztbegründung besonders deutlich wahrzunehmen. Hier sei beispielhaft Stefan Gosepath genannt, der eine schwache Begründung von egalitärer Gerechtigkeit liefert: vgl. St. Gosepath, Gleiche Gerechtigkeit (Frankfurt 2004) bes. 144–174.
[15] Im Gegensatz zum methodischen Solipsismus, der durchaus noch vertreten wird, vgl. G. Gabriel, Art. Solipsismus, in: HWP, Bd. 9, 1018–1023.
[16] Diese schwächere Form von Realismus wird manchmal robuster Realismus oder auch Minimalismus genannt.

[17] Solche Warnungen spricht der sog. „Deflationismus" aus. Als Überblick über die Kernaussagen des Deflationismus vgl. M. Fischer, Davidsons semantisches Programm u. deflationäre Wahrheitskonzeptionen (Heusenstamm 2008) 8, 83–135, bes. 85.

[18] Insofern kann „Wahrheit" auch relativ unproblematisch als „Konsens" begriffen werden.

[19] Vgl. H. Putnam, Vernunft, Wahrheit u. Geschichte (Frankfurt 1982) 163.

[20] Einen sehr guten Einblick in die Entwicklung des Begriffs „Postmoderne" bietet die Einleitung von P. Kondylis, Der Niedergang der bürgerlichen Denk- u. Lebensform. Die liberale Moderne u. die massendemokratische Postmoderne (Weinheim 1991) 3–19, bes. 14. Dazu muß jedoch angemerkt werden, daß sich das Buch insgesamt als expliziter Beitrag zum epochalen Verständnis versteht; vgl. auch H. Bertens, Die Postmoderne u. ihr Verhältnis zum Modernismus. Eine Übersicht, in: Die unvollendete Vernunft: Moderne versus Postmoderne, hg. v. D. Kamper u. W. van Reijen (Frankfurt 1987); W. Welsch, Unsere postmoderne Moderne (Berlin ^{6}2002).

[21] In dieser Ansicht kann man wohl auch das Motiv des Buchs „Bullshit" von H. Frankfurt (Frankfurt 2006) finden, dessen einleitender Satz lautet: „Zu den auffälligsten Merkmalen unserer Kultur gehört die Tatsache, daß es so viel Bullshit gibt." (8); vgl. auch Kondylis (A. 20) 5.

[22] Im vorliegenden Text ist es ihm hauptsächlich um die Verbindlichkeit theologischer Inhalt zu tun und die Forschung zur religiösen Kultur gibt ihm hier sicherlich Recht: vgl. M. N. Ebertz, Kirche im Gegenwind. Zum Umbruch der religiösen Landschaft (Freiburg 1997) bes. 98–100. Da nach seinem Wahrheitsbegriff jedoch die Einheit des religiös Wahren mit dem Wahrheitsideal aller Erkenntnis korrespondiert, kann man ableiten, daß er um die Verbindlichkeit aller wahren Aussagen besorgt ist.

[23] P. Feyerabend, Wider den Methodenzwang (Frankfurt ^{10}2007).

[24] Ebd. 21. [25] Ebd.

[26] Klar findet sich dies bei den klassischen französischen Autoren wie etwa Jean-François Lyotard, der den Namen „Postmoderne" geprägt hatte.

[27] Welsch (A. 20) 54. [28] Ebd. XVII.

[29] F. Nietzsche, Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne, KSA 1, 877.

[30] Vgl. L. Wittgenstein, Werkausgabe, Bd 1, Tractatus logico-philosophicus. Tagebücher 1914–1916. Philosophische Untersuchungen (Frankfurt 1984) PU § 119 (301).

[31] Autoren schöpfen von dieser Möglichkeit sowohl in praktischer Hinsicht (sie selber führen neue Sprechweisen ein), wie z.B. Jacques Derrida, als auch in theoretischer Hinsicht (sie weisen diesem Mechanismus einen wichtigen Platz in ihren politischen Konzepten zu), wie etwa Richard Rorty. Vgl. u.a. J. Derrida, Die Postkarte von Sokrates bis an Freud u. jenseits, Lfg.1, Envois/Sendungen (Berlin ^{2}1989) 2 Bde.; R. Rorty, Kontingenz, Ironie u. Solidarität (Frankfurt 1989).

[32] Wesentliche Motive finden sich z.B. in H. Putnam, Die Bedeutung von Bedeutung (Frankfurt 1979).

[33] Vgl. ders., Repräsentation u. Realität (Frankfurt 1991) 188.

[34] Hier wird keinesfalls übersehen, daß die in diesem Artikel vorgeschlagenen Debattenbezeichnungen selbst wiederum verallgemeinernd sind. So gibt es weder *den* Skeptizismus noch *den* Pluralismus.

[35] J. Ratzinger/Benedikt XVI. (A. 1) 94. [36] Ebd. 11.

Peter Neuner

Zur Situation der theologischen Fakultäten in Deutschland

Als Einrichtungen von Universitäten und Hochschulen sind auch die theologischen Fakultäten von dem Umbruch bestimmt, der derzeit die deutsche Hochschullandschaft prägt. Studiengebühren, aber auch Begriffe wie Hochschul-Ranking, Exzellenzprogramme, Master- und Bachelor-Studiengänge verunsichern Studierende wie Lehrende. Dabei bezweifelt kaum jemand, daß schon angesichts der Zahl der Studierenden eine Reform des Hochschulwesens unabdingbar ist und daß die Universitäten sie aus eigener Kraft wohl nicht zu leisten vermögen. Die Hochschulen gleichen einer Großbaustelle; die Blaupause aber, nach der gebaut werden soll, ist oft kaum erkennbar oder soll im Streit der Parteien erst entstehen. Die theologischen Fakultäten haben an dieser allgemeinen Verunsicherung ihren Anteil.

Es sind mehrere, sich überlagernde Herausforderungen, die unsere Universitätslandschaft in die wohl schwerwiegendste Umbruchsituation seit den Gebrüdern Humboldt geführt haben. An erster Stelle steht der „Bologna-Prozeß". Eine zweite Herausforderung bildet das Ranking-System, das die Universitäten in einen Wettbewerb um öffentliches Ansehen und finanzielle Ausstattung zwingt. Dazu kommen Sparmaßnahmen, denen die meisten Fächer unterliegen. Darüber hinaus gibt es besondere Problemstellungen, die speziell das Theologiestudium betreffen: die wissenschaftstheoretische Infragestellung einer „Glaubenswissenschaft" sowie die Zahl der Studierenden, die immer wieder Anlaß gibt zu der Forderung, die Zahl der theologischen Fakultäten zu reduzieren.

Hoffnungen und Enttäuschungen nach zehn Jahren „Bologna-Prozeß"

Die derzeit massivste Herausforderung stellt die als Bologna-Prozeß bekannt gewordene Studienreform dar. Im April 1997 erarbeitete der Europarat zusammen mit der UNESCO das Lissabon-Abkommen, das die prinzipielle Anerkennung aller Studienabschlüsse in den Unterzeichnerstaaten festlegte. Im Mai 1998 formulierten anläßlich der 800-Jahr-Feier der Universität von Paris die Wissenschaftsminister von Frankreich, Italien, Großbritannien und Deutschland die „Gemeinsame Erklärung zur Harmonisierung der Architektur der europäischen Hochschulbildung", die „Sorbonne-Erklärung". Darin heißt es:

„Man sollte nicht vergessen, daß Europa nicht nur das Europa des Euro, der Banken und der Wirtschaft ist; es muß auch ein Europa des Wissens sein. Wir müssen auf die intellektuellen, kulturellen, sozialen und technischen Dimensionen unseres Kontinents bauen und sie stärken. Sie sind in großem Maße von ihren Universitäten geprägt worden, die weiterhin eine ganz entscheidende Rolle in deren Entwicklung spielen."[1]

Die Minister regten an, parallel zum Euro-Raum einen „europäischen Hochschulraum" (European Higher Education Area: EHEA) zu schaffen, in dem Qualität, Mobilität und Transparenz sichergestellt sein sollten. Dieses Ziel wurde vor nunmehr zehn Jahren im Juni 1999 in der Bologna-Erklärung der Bildungsminister von 29 europäischen Staaten in Angriff genommen. Inzwischen haben sich insgesamt 46 europäische Staaten angeschlossen, die bis zum Jahr 2010 diesen Hochschulraum verwirklichen wollen. In regelmäßigen Folgekonferenzen – Prag (2001), Berlin (2003), Bergen (2005), London (2007) und Löwen (2009) – erfolgt seither die Umsetzung und wird die Zielsetzung fortgeschrieben.

Der Bologna-Prozeß verfolgt drei eng miteinander verwobene Hauptziele: internationale Wettbewerbsfähigkeit durch Vergleichbarkeit und Transparenz der Studienabschlüsse, Mobilität der Studierenden und Lehrenden und Sicherung der Qualität und der Berufsorientiertheit des Studiums:

1. *Bachelor- und Masterstudium und das System der Credits.* Eine europaweite Vergleichbarkeit der Studien und Transparenz der Zeugnisse sollte erreicht werden durch die Einführung von zwei Studienzyklen: dem „undergraduate"- und dem „graduate"-Studium, zumeist als Bachelor- und Masterstudium bezeichnet. Schon diese Terminologie zeigt, daß das amerikanische System Pate gestanden hat. Fast alle Bezeichnungen und die verwirrenden Abkürzungen sind englisch formuliert. Das Bachelorstudium soll sechs, kann aber auch acht Semester umfassen, der darauf aufbauende Masterstudiengang in der Regel vier Semester, beide zusammen zehn Semester. Ein dritter Zyklus soll zum Doktorgrad bzw. PhD führen, er soll drei bis vier Jahre umfassen und der eigenständigen Forschung dienen. Als einer der entscheidenden Punkte wurde festgelegt, daß der Bachelor den Regelabschluß bilden und nur ein eher geringer Teil – man sprach von 20 Prozent der Studierenden – zum zweiten Studienzyklus zugelassen werden soll. Der Master soll dabei dem bisherigen Diplom entsprechen, einen dem Bachelor vergleichbaren Abschluß kannte die deutsche Universität bislang nicht. Dessen Einführung soll wohl auch die mit wenig Erfolg angestrebte Verkürzung der Studienzeiten realisieren helfen und damit die Universitäten von einer Überzahl an Studierenden entlasten.

Studienleistungen werden nach einem einheitlichen Bewertungssystem mit „Credit-Points" versehen. Diese werden nach einem European Credit Transfer System (ECTS) entsprechend dem jeweiligen Arbeitsaufwand („workload") vergeben. Für den ersten Zyklus sind 180 bis 240 Credits, für den Master 90 bis 120 Credits gefordert. Für das Promotionsstudium ist nicht an die Berechnung von Credits gedacht. Diese Credits sind an allen Hochschulen anerkannt. Sie werden teils durch

Teilnahme an Lehrveranstaltungen, teils durch Prüfungen der einzelnen Module erworben. Außerdem ist vorgesehen, daß auch der Erwerb von allgemeinen Fähigkeiten („softskills") – etwa Sprachkenntnisse, Rhetorik, Personalführung – oder Aktivitäten in der Selbstverwaltung der Universität (etwa als Studentensprecher) in gewissem Umfang mit Credit-Points versehen werden können. Die konkreten Regelungen sind hier den Ländern bzw. Universitäten überlassen. Dem Abschlußzeugnis ist ein „Diploma supplement" beizugeben, das Auskunft gibt über den Studienverlauf und die erworbenen Kenntnisse und Fähigkeiten. Es soll der Transparenz und damit der Chancengleichheit auf dem internationalen Stellenmarkt dienen.

2. *Modularisierung.* Damit die Studienleistungen europaweit anerkannt und Studienorte problemlos gewechselt werden können, soll das Studium modularisiert werden. Dies stellt den zweiten Hauptpunkt des Bologna-Prozesses dar. Es sind Module, d.h. Lehreinheiten zu bilden, die in der Zusammenarbeit von unterschiedlichen Disziplinen jeweils ein inhaltlich Ganzes ergeben. Jedes Modul muß an einer Hochschule in überschaubarem Zeitraum, in der Regel innerhalb von zwei Semestern, studiert und mit einer Prüfung abgeschlossen werden können. Damit wird eine bestimmte Zahl von Leistungspunkten nach dem ECTS erworben. Aus den studienbegleitenden Modulprüfungen errechnet sich die Gesamtnote, Abschlußprüfungen, die gegebenenfalls abgehalten werden können, dürfen jedenfalls nicht das Fach in seiner ganzen Breite abdecken. Durch die interdisziplinäre Zusammenarbeit sollen die Module jeweils einen Überblick aus unterschiedlichen Aspekten bieten und der Ausbildung von „Fachidioten" wehren, die ihre engen Spezialisierungen nicht mehr zu überschreiten vermögen. Folglich ist ausgeschlossen, die einzelnen Disziplinen einfachhin in Module umzubenennen. Diese müssen vielmehr jeweils mehrere Disziplinen umfassen und können nur in Kooperation mehrerer Dozenten angeboten und studiert werden.

3. *Die Qualitätssicherung.* Internationale Vergleichbarkeit und Anrechenbarkeit setzen voraus, daß Qualitätsstandards eingehalten werden. Dem dienen Maßnahmen zur Qualitätssicherung. Zunächst ist festgelegt, daß alle Studiengänge akkreditiert werden müssen. In Deutschland gibt es derzeit neun private Akkreditierungsagenturen, die auf Antrag – und gegen nicht unerhebliche Gebühren – Studiengänge einzelner Fakultäten oder auch ganzer Universitäten prüfen und sie den zuständigen Ministerien zur Billigung vorschlagen. Ein Akkreditierungsrat überwacht und akkreditiert diese Agenturen auf deutscher Ebene. Wissenschaftliche, aber auch gesellschaftspolitisch angestrebte Ziele (z.B. eine Frauenquote) sind Gegenstand dieses Prüfungsverfahrens. Nicht zuletzt soll sichergestellt werden, daß ein Studium berufsbezogen ist, daß es „employability" verleiht: Dieser Begriff wurde im Deutschen mit „berufsqualifizierend" wiedergegeben. Die Tatsache, daß es entsprechende Berufe weithin nicht gibt, ist einer der gewichtigsten Kritikpunkte an den gesamten Prozeß. Hier setzt sich inzwischen eine offenere Interpretation durch, die employability als „arbeitsmarktqualifizierend" versteht. So verstanden ist der Bachelor ein

„Halbfertigprodukt", auf dem eine praktische Einführung in eine konkrete berufliche Tätigkeit aufbauen muß. Jedenfalls schließt diese Vorgabe aus, lediglich das bisherige Vordiplom in Bachelor umzubenennen. Ein Studiengang, der keine Qualifizierung für den Arbeitsmarkt erbringt, könnte nicht akkreditiert werden.

4. *Umsetzung und Kritik.* Es ist offensichtlich, daß einige kosmetische Anpassungen der bisherigen Diplom-Studiengänge oder bloße Umbenennungen den Vorgaben des Bologna-Prozesses nicht genügen. Dieser stellt zweifellos eine tiefgreifende Umstrukturierung der deutschen Hochschullandschaft dar. Die Fakultäten, die bisher von Durchschnitts-Studienzeiten von zehn bis zwölf Semestern ausgingen, müssen einen in sich stehenden Abschluß nach sechs, eventuell auch nach acht Semestern anbieten, alles darüber hinaus ist Aufbaustudium. Strukturiert ist das Studium nicht mehr von Fächern, sondern von fachübergreifenden Modulen her. Und die Qualifizierung wird nicht mehr durch eine Abschlußprüfung, sondern durch Modulprüfungen jeweils am Ende eines solchen Moduls erworben.

In der praktischen Umsetzung haben sich nun aber erhebliche Probleme ergeben. Zunächst einmal ist festzustellen, daß die Realisierung des Bologna-Prozesses in sehr unterschiedlicher Geschwindigkeit verläuft. Während etwa in den Benelux-Staaten, in Nordeuropa und Osteuropa die Bachelor- und Master-Studiengänge weithin schon selbstverständlich sind, geht deren Einführung anderswo eher schleppend voran. In Deutschland wird das Tempo wegen der Kulturhoheit der Länder von den jeweiligen Landesregierungen bestimmt. So ist man zum Beispiel in Bayern mit großer Zurückhaltung und Skepsis an die Umsetzung herangegangen, dagegen hat Nordrhein-Westfalen die Vorreiterrolle übernommen und die Modularisierung durch massiven politischen und finanziellen Druck urgiert. Neue Studienordnungen und Studienverlaufspläne mußten teilweise unter erheblichem Zeitdruck erstellt und zur Akkreditierung vorgelegt werden.

In der Aufstellung der Module haben sich die Fakultäten zumeist an ihren Diplomordnungen orientiert und versucht, so viel Stoff wie möglich im Bachelor-Studium unterzubringen – „getreu dem Motto, daß niemand von sich behaupten könne, dieses oder jenes Fach studiert zu haben, der dieses oder jenes Faktum nicht wisse"[2]. Die Folge ist, daß die Bachelor-Studiengänge, so wie sie eingeführt wurden, nicht selten deutlich überladen sind, daß den Studierenden manchmal ein nur wenig verschlanktes Diplom-Studium, für das zehn oder in der Praxis zumeist zwölf Semester zur Verfügung standen, nun in sechs Semestern abverlangt werden soll. Zusätzlich besteht für die Erteilung der Credit-Points verschiedentlich Anwesenheitspflicht. Der Leistungsdruck auf die Studierenden hat damit erheblich zugenommen.

Besonders an den Hochschulen, an denen die Einführung der neuen Studiengänge unter hohem Zeitdruck erzwungen wurde, konzipierte man verschiedentlich Hals über Kopf Module, die sich mit denen anderer Hochschulen als kaum noch kompatibel erwiesen. Aus der zweifellos löblichen Absicht, das Studium in ganz Europa durchlässig und Studienleistungen international anerkennbar zu machen, wurde es

faktisch erheblich erschwert, den Studienort zu wechseln und die erbrachten Leistungen an einer anderen Hochschule anerkannt zu bekommen oder gar Auslandssemester einzuplanen. Ohne eine Verlängerung der Studienzeit ist ein Wechsel der Universität kaum noch realisierbar. Zudem werden oft sehr unterschiedliche Maßstäbe in der Vergabe der Credit-Points angewandt. Und vor allem: Wenn nur eine Minderheit der Studierenden zum Master-Studium zugelassen werden soll, können dann all die anderen einen Abschluß erwerben, der akademischen Standards gerecht wird und Aussicht auf einen angemessenen Beruf eröffnet? Werden die Bachelors Akademiker zweiter Klasse sein, gegebenenfalls mit schlechten Berufsaussichten? Eigentlich kann nur verwundern, daß die Studierenden gegen diese Reform nicht wesentlich heftiger protestieren.

Auch bei den Professoren dominiert die Kritik. Es erscheint vielen als kaum noch möglich, in das Lehrprogramm wenigstens die grundlegenden Fachinhalte einzubringen, ohne die ein akademisch verantwortbares Studium nicht sinnvoll absolviert werden kann. Durch die Modularisierung hat sich der Lehrbedarf deutlich erhöht. Was bisher etwa in einem viersemestrigen Zyklus gelesen wurde, muß nun alle Jahre angeboten werden, um den Studierenden die Möglichkeit zu geben, ihre Module in der vorgeschriebenen Zeit abzuschließen und die Credit-Points zu erhalten. Zudem müssen, jedenfalls für eine Übergangszeit, auch die traditionellen Studiengänge weitergeführt werden, denn die Studierenden, die in diesen eingeschrieben sind, haben das Recht, ihr Studium nach diesen Vorgaben abzuschließen. Sicher kann manche Lehrveranstaltung für mehrere Studiengänge gemeinsam angeboten werden. Aber faktisch ist der Lehrbedarf erheblich angestiegen. Verschiedentlich scheitert die Umsetzung schon daran, daß die Räume nicht zur Verfügung stehen, in denen die differenzierten Veranstaltungen abgehalten werden sollten. Dazu werden die Module jeweils mit Prüfungen abgeschlossen, so daß die Prüfungsbelastung gerade in den Massenfächern oft erheblich gestiegen ist. Die Kraft und Energie, die durch die Umsetzung dieser neuen Studienordnungen gebunden wird, ist beträchtlich. Viele Professoren fühlen sich schlechthin ausgenutzt und mit Aufgaben überladen, zu deren Erfüllung sie nicht angetreten sind. In den meisten Fällen hat die Politik wenig mehr anzubieten als eine Erhöhung des Lehrdeputats, man müsse eben effektiver arbeiten. Die Finanzierung, die ein so tiefgreifender Reformprozeß nun einmal verlangt, blieb weithin aus. Offensichtlich ist in Politik und Öffentlichkeit die Stimmung weit verbreitet, man müsse den faulen und unbeweglichen Professoren endlich einmal Beine machen!

Ein weiteres Problem, das viele Professoren erheblich belastet: Die Vergleichbarkeit der Studiengänge und Module ist nicht erreichbar ohne ein verhältnismäßig hohes Maß an inhaltlichen Vorgaben für den Stoff, der gerade im Bachelor-Studium angeboten werden muß. Daß sich diese Vorgaben einem Lehrplan annähern und eine gewisse Verschulung des Studiums mit sich bringen, ist nicht zu bezweifeln. Der Mainzer katholische Neutestamentler Marius Reiser hat die Universitätsland-

schaft aufgeschreckt, als er unter Protest gegen die Einschränkung der akademischen Freiheit in Lehre und Forschung zum 1. April 2009 seine Professur niederlegte[3]. Julian Nida-Rümelin, der frühere Staatsminister für Kultur und Medien und derzeitige Präsident der Deutschen Gesellschaft für Philosophie, erklärte schlichtweg den „Bologna-Prozeß heute – zumindest in Deutschland – als gescheitert"[4].

Kritik kommt auch von außerhalb der Universität aus dem Bereich der Wirtschaft. Die Berufe, für die das Bachelor-Studium qualifizieren soll, sind bisher kaum in Sicht. Sollen die bewährten und weithin anerkannten Diplom-Abschlüsse einem letztlich am amerikanischen System orientierten Studium geopfert werden, ohne daß klar wäre, wie es um die Akzeptanz seitens potentieller Arbeitgeber steht? Die Frage ist geradezu paradigmatisch geworden: „Möchten Sie von einem Arzt operiert werden, der sein Studium nach sechs Semestern beendet hat"? Für die Lehrberufe wurde inzwischen durchgesetzt, daß der Bachelor für sie nicht hinreichen soll. Aber wofür soll er dann qualifizieren?

Es kann nicht bezweifelt werden, daß sich erhebliche Probleme angehäuft haben, die sich aber wohl mehr an der Umsetzung des Bologna-Prozesses festmachen als an dessen grundlegenden Zielsetzungen. Die Einwände sind gewichtig, und Fehlentwicklungen können nicht bestritten werden. So wird man zweifellos die Vorstellung, nur etwa 20 Prozent derer, die den Bachelor erworben haben, sollen zum Master-Studium zugelassen werden, aufgegeben müssen. Alle Signale deuten darauf hin, daß dies geschehen wird. Die Berufe, die bisher diplomierten Akademikern vorbehalten waren, werden auch in Zukunft zumeist nur Mastern offenstehen. Doch damit hat der Bachelor nicht ausgedient. Denn wenn ein erheblicher Teil der derzeitigen Studienabbrecher – in manchen Fächern mehr als 50 Prozent – einen in sich stehenden Abschluß machen kann und nicht nur einige Bruchstücke eines Diplomstudiengangs vorzuweisen hat, wird das die Berufschancen sicher verbessern. Wenn es den Bachelor erst einmal gibt, werden sich in vielen Fällen auch dazu passende Berufsbilder auftun. Daß es in der Gestaltung der Module und ihrer Vergleichbarkeit in Deutschland und in Europa ebenso zu Unzuträglichkeiten gekommen ist, wie bei der Berechnung der ECTS-Punkte, wird niemand bestreiten. Und daß der Prozeß nicht, wie zunächst intendiert, bis 2010 abgeschlossen sein kann, ist inzwischen offensichtlich.

Nachbesserungen sind ohne Zweifel nötig. Aber für sie ist der Prozeß mit seinen für alle zwei Jahre vorgesehenen Folgekonferenzen bereits angelegt. Zudem: Wie hätte man Fehlentwicklungen verhindern sollen? Schuldzuweisungen sind schnell gefunden. Hätte sich eine staatliche Stelle, ein Kultus- oder Wissenschaftsministerium mit der Macht durchzusetzen versucht, die erforderlich gewesen wäre, um Fehler zu vermeiden, hätte das die Autonomie der Universitäten und die Freiheit der Wissenschaft in einem Maß beeinträchtigt, das die Universitäten sicher nicht hingenommen hätten – ganz abgesehen von der Tatsache, daß auch dann sicher nicht alles problemlos gelaufen wäre. Zweifellos besteht heute

erheblicher Korrekturbedarf, aber die Möglichkeiten für Korrekturen sind keineswegs verstellt.

Die heimliche Hoffnung, der gesamte Prozeß werde an den Unzulänglichkeiten und an den Problemen, die sich gezeigt haben, scheitern und die Hochschulen könnten dann letztendlich doch bei ihren bisherigen Studiengängen bleiben, dürfte wenig realistisch sein. Inzwischen sind bereits über 75 Prozent aller Studiengänge Bachelor- und Masterprogramme, fast zwei Drittel aller Studienanfänger werden in diesen Studiengängen eingeschrieben. Der politische Wille, Bologna durchzusetzen, scheint ungebrochen, unabhängig von parteipolitischer Couleur. Das Modell von Bachelor und Master ist zudem bereits so fest in europäischen Vereinbarungen verankert, daß eine grundlegende Änderung kaum noch als möglich erscheint. Vielmehr ist zu befürchten, daß dort, wo die Hochschulen oder Fächer sich verweigern, die Entscheidungen durch politische Instanzen getroffen werden.

Autonomie und Wettbewerb der Universitäten

Primär den Forschungsbereich, aber keineswegs ihn allein betrifft das Wettbewerbsprinzip, das in die Universitäten eingeführt wurde. Ranking-Systeme und Exzellenz-Initiativen sollen Leistungsfähigkeit und Leistungsbereitschaft der Hochschulen fördern. Die erheblichen Geldmittel, die in den vergangenen Jahren in die Hochschullandschaft geflossen sind, dienen primär dem Ausbau der „Leuchttürme" wissenschaftlicher Exzellenz, der Spitzenforschung mit internationaler Reputation. Man will in der Weltklasse mitspielen, für die nun einmal die amerikanischen Eliteuniversitäten den Maßstab setzen. Was nicht im Rahmen der Exzellenzprojekte liegt, was eventuell nicht einmal Drittmittel in größerem Umfang eingeworben und so seinen wissenschaftlichen Wert unter Beweis gestellt hat, kann in der Universität nur wenig Sympathie und Förderung erwarten. Die Hochschulen verwalten ihre finanziellen und personellen Mittel inzwischen autonom, und sie sind geneigt, sie („kostenneutral") dorthin umzuschichten, wo sie Leuchttürme bilden wollen. Für alle, die schon von ihrer fachlichen Ausrichtung her weniger im Licht der Öffentlichkeit stehen, hat das zumeist einschneidende Konsequenzen. Außerhalb der Exzellenzinitiativen wird massiv eingespart.

Geisteswissenschaften schneiden in diesem Wettbewerb zumeist schlecht ab. Die Kriterien, nach denen Drittmittel vergeben werden, passen für sie nur sehr begrenzt. Doch auch hier gibt es Unterschiede. Historiker etwa tun sich wesentlich leichter, finanzielle Förderung für eine Edition oder für die Erforschung eines bisher nicht zugänglich gewesenen Archivs bewilligt zu bekommen als etwa Philosophen, die klassische Texte neu untersuchen wollen. Archäologen, die Ausgrabungen machen Dialektforscher, die Feldforschung betreiben, können ihre Anträge wesentlich eher plausibel machen als etwa ein Dogmatiker, der über Neuansätze zur

Christologie oder zur Trinitätslehre arbeitet. Die Chancen, Drittmittel einzuwerben und damit als exzellenter Wissenschaftler zu gelten und in der Universität anerkannt zu werden, sind sehr ungleich verteilt, trotz aller Bemühungen um Gegensteuerung. Geisteswissenschaften stehen unter einem Legitimationsdruck, den Naturwissenschaften und Wirtschaftswissenschaften so nicht kennen. Und dieser Legitimationsdruck gilt für die Theologie in besonderem Maß.

Die Situation in den theologischen Fakultäten

Eine von der Empirie bestimmte Sicht menschlicher Erkenntnis hat der Theologie oft ihren Ort an der Universität abgesprochen, beruhe sie doch nicht auf gesicherten Erkenntnissen und Beweisen, sondern auf Glauben und Autorität[5]. Allerdings hat sich die Argumentation hier verschoben: Daß alle Wissenschaften die Voraussetzungen ihres Faches nicht mittels ihrer eigenen Methoden beweisen können, ist heute wissenschaftstheoretisch nicht mehr umstritten, selbst wenn dies nicht jedem Forscher in gleicher Weise bewußt ist. Was der Theologie angelastet wird, ist vor allem der Eindruck, daß sie nicht frei forschen könne, sondern in ihren Ergebnissen von einem Lehramt abhängig sei, das diese von vornherein vorschreibt und Abweichungen ausschließt. Weniger die Glaubensgebundenheit, als die Vermutung der „Parteilichkeit" rückt die Theologie heute nicht selten ins Abseits. Eingriffe seitens kirchlicher Stellen, etwa in die Besetzung von Professuren durch Verweigerung des „Nihil obstat", die in früheren Jahrzehnten eine Ausnahme darstellten, sich inzwischen aber häufen, wirken verheerend, denn sie scheinen den Vorwurf zu bestätigen, daß Theologie der Freiheit der Wissenschaft entbehre und deswegen keinen Platz an der Universität haben könne.

Frontale Angriffe auf die Universitätstheologie sind derzeit die Ausnahme, sie kommen eher aus innerkirchlichen Kreisen als aus den Reihen der Religionskritiker. Vor Jahren haben einige Bischöfe die kirchliche Zuverlässigkeit der von ihnen als „Staatstheologen" apostrophierten Professoren pauschal in Zweifel gezogen und dafür plädiert, die Priesterausbildung in kirchliche Hochschulen zu verlegen, in denen die offizielle Lehre gewährleistet sei und eventuell mißliebige Dozenten problemlos abgesetzt werden könnten[6]. Angesichts einer wachsenden Bedeutung religiöser Einstellung in der Gesellschaft und dem Gefühl einer Bedrohung durch fundamentalistische Tendenzen nicht allein im Islam, findet derzeit eine universitäre Ausbildung des künftigen religiösen Personals erneut Zustimmung in Politik und Öffentlichkeit. Insbesondere von einer religionswissenschaftlichen Betrachtung erhofft man sich Aufklärung und Zähmung gewaltbereiter Religion. Einer Theologie jedoch, die mit Wahrheitsanspruch auftritt, sich als Funktion der Kirche versteht und sogar konfessionell gebunden ist, traut man weniger zu, Frieden und Toleranz fördern zu können. Der Druck, theologische Fakultäten Schritt für Schritt

in Richtung auf religionswissenschaftlich bestimmte Einrichtungen zu verändern, ist derzeit wohl deren gewichtigste Herausforderung.

Probleme wirft auch die Zahl der Studierenden auf. Gesellschaftliche Trends, zusammengefaßt unter dem Stichwort Säkularisierung, treffen auch die theologischen Fakultäten. Zwar ist die Gesamtzahl mit rund 19000 Studierenden bundesweit weithin stabil, ein Orchideenfach ist katholische Theologie nicht. Jedoch kombinieren inzwischen nahezu drei Viertel der Studierenden Theologie mit einem oder mehreren Fächern und streben einen Beruf im Lehramt an, während noch zum Beginn der 90er Jahre rund zwei Drittel auf dem Weg zum Diplom waren. Die Diplom-Studierenden, auf die hin das Lehrangebot immer noch weithin ausgerichtet ist[7], sind nicht mehr der Regel-, sondern beinahe schon der Ausnahmefall. Diese Verschiebung wird für die Fakultäten einschneidende Veränderungen bringen.

Der Schutz, den Konkordate den theologischen Fakultäten bieten, bezieht sich auf die Ausbildung der Priesteramtskandidaten, deren Zahl dramatisch gesunken ist. Nachdem nun vielerorts auch weniger diplomierte Laientheologen in kirchlichen Berufen angestellt werden, geht auch die Zahl der „Laien", die das Diplom anstreben, deutlich zurück und hat mancherorts einen kritischen Wert erreicht.

In Bayern wurde 2007 beschlossen, den Fakultätsstatus von zwei der sechs theologischen Fakultäten an staatlichen Universitäten[8], nämlich jener von Bamberg und Passau, für zunächst 15 Jahre ruhen zu lassen und sie als Institute für Lehrerbildung weiterzuführen[9]. Massive Einsparmaßnahmen hatten schon vorher den Personalbestand aller bayerischen Fakultäten bis an die Grenze ihrer wissenschaftlichen Leistungsfähigkeit reduziert. Derzeit nimmt der Druck zu, insbesondere im Rheinland bestehende Institute zur Lehrerbildung, wo viele Studierende von sehr wenigen Professoren und Dozenten betreut werden, mit Fakultäten kooperieren zu lassen, die personell noch wesentlich besser ausgerüstet sind. Die kirchlichen Stellen wären schlecht beraten, wenn sie sich derartigen Wünschen allein unter Verweis auf bestehende Verträge widersetzen würden. Das Beispiel Bayern, wo dies versucht wurde, und in der Konsequenz auch jene Fakultäten, die letztlich erhalten geblieben sind, so sehr reduziert wurden, daß sie jetzt nur noch durch Kooperation mit anderen Fakultäten ihren Diplom-Studiengang durchführen können[10], sollte warnendes Beispiel sein. Diese Notlösung, durch die man zunächst alle Fakultäten retten wollte, wurde schnell auch anderwärts als das „bayerische Modell" aufgegriffen und unter dem Motto: „Wenn das schon im katholischen Bayern möglich ist ..." als Normalfall gehandelt.

Wie fast überall ist auch in den theologischen Fakultäten in Deutschland der Bologna-Prozeß auf wenig Gegenliebe gestoßen. Zunächst stellte sich die Frage, wozu ein sechssemestriges Theologiestudium dienen soll. Der Evangelisch-Theologische Fakultätentag, der Zusammenschluß der evangelisch-theologischen Fakultäten in Deutschland, hat sich insgesamt ablehnend verhalten. Mit der Begründung, daß evangelische Theologiestudierende in der Regel eine kirchliche Prüfung ablegen,

hoffte man, sich gegenüber den Reformen des Bologna-Prozesses abgrenzen zu können. Jeder Gedanke an die Übernahme eines Pfarramtes durch Bachelor-Theologen sollte so von vornherein abgewiesen werden[11].

In der katholischen Theologie haben universalkirchliche Normen[12] Vergleichbarkeit und Anerkennung von Studienleistungen schon bisher gewährleistet. Es stellte zumeist kein Problem dar, Absolventen mit einem theologischen Diplom von woher auch immer an einer deutschen Fakultät zum Promotionsstudium zuzulassen. Gegebenenfalls wurden Auflagen gemacht, noch fehlende Leistungen zu erbringen. Durch die überschnell erzwungene Modularisierung drohte die bestehende Vergleichbarkeit von einem Chaos abgelöst zu werden, das selbst einen Wechsel innerhalb Deutschlands oder gar eines Bundeslandes unmöglich machen würde. Um solchen Konsequenzen entgegenzuwirken, hat sich der Katholisch-Theologische Fakultätentag dafür eingesetzt, die Kompatibilität der Studiengänge auch weiterhin zu gewährleisten[13]. Prinzipiell ablehnen wollte man den Bologna-Prozeß nicht. Es herrschte die Sorge, die Berufung auf einen Sonderstatus der Theologie, begründet durch konkordatäre Vereinbarungen, könnte zu einer Entwicklung führen, in deren Verlauf die Theologie ihren Ort innerhalb des Hochschulrechts und damit an der Universität verlieren würde. Diese Gefahr erschien als zu groß. Und zudem: Vielleicht liegt in der Modularisierung des Studiums auch eine Chance. Die Studierenden der Theologie haben ja immer geklagt, daß es für sie kaum möglich sei, über die Grenzen der Einzeldisziplinen hinweg die Theologie als Ganze und die Einheit des Fachs zu erkennen. Vielleicht kann die Kooperation, zu der die Dozenten innerhalb der Module verpflichtet werden, diese Isolierung der Disziplinen überwinden und Anregungen und Erkenntnisse anderer Methoden rezipieren helfen.

Dabei war unbestritten: Für einen kirchlichen Beruf, für den bisher das Diplom gefordert war, kann der künftige Bachelor keinesfalls hinreichen. Für Priester und Pastoralreferentinnen und Pastoralreferenten ist der Master Bedingung. Darum müsse sichergestellt sein, daß diejenigen, die den Grad des Bachelor erworben haben und in einen kirchlichen Beruf eintreten wollen, zum Master-Studiengang zugelassen werden. In diesen Forderungen waren sich die Fakultäten und die zuständigen kirchlichen Stellen völlig einig. Aber sollte man nicht auch die Möglichkeit eröffnen, daß Studierende, die nicht einen kirchlichen Beruf oder ein Lehramt für Religion anstreben, einige Semester Theologie hören und einen akademischen Grad erwerben können? Theologische Qualifikation auch außerhalb der traditionellen kirchlichen und schulischen Berufe, etwa in der Öffentlichkeitsarbeit oder in Politik und Wirtschaft, wäre zweifellos erstrebenswert. Schließlich hat Theologie in der Breite ihrer Disziplinen etwas zu bieten, was für viele Studierende, die eine umfassende Einführung in geisteswissenschaftliches Arbeiten suchen und deren Methodik erlernen wollen, durchaus von Interesse sein könnte.

Von diesen Fragen herausgefordert, hat der Katholisch-Theologische Fakultätentag nach einem intensiven Konsultationsprozeß im Januar 2005 ein Modell für eine

Studienordnung entworfen, die sowohl an den traditionellen theologischen Fächern, deren Gewichtung und Studienanteilen festhält, als auch die Lehrinhalte in thematisch bestimmten Modulen zusammenordnet und sie in einem Bachelor/Master-Studiengang organisiert[14]. Für das Bachelor-Studium wurde ein verhältnismäßig detaillierter Plan von Modulen umschrieben, der nach einer Einführung in die wissenschaftlichen Methoden einen Überblick über die Theologie in ihrer Vielfalt und Ganzheit vermitteln soll. Einer Schwerpunktsetzung und anfänglichen Spezialisierung sollte dann vor allem das Master-Studium dienen. Für dieses blieb der Rahmenplan weithin offen, es soll Raum bieten für unterschiedliche Vertiefungen entsprechend den Möglichkeiten der Hochschule und der wissenschaftlichen Ausrichtung der Professoren. Für das Promotionsstudium, das ausschließlich der fachwissenschaftlichen Qualifizierung dient, wurde keine Modularisierung vorgesehen. Dieses Modell wurde von den Fakultäten und Instituten fast einstimmig angenommen, eine von der Deutschen Bischofskonferenz eingesetzte Arbeitsgruppe hat es sich weitgehend zueigen gemacht.

Für die Fakultäten bestand damit ein Rahmen, der entsprechend den jeweiligen Möglichkeiten und Schwerpunktsetzungen konkretisiert werden muß, der aber helfen kann, die Vergleichbarkeit und damit die geforderte Akkreditierung zu gewährleisten. Sicher blieben Wünsche offen: An vielen Fakultäten bestehen neben dem üblichen Fächerkanon Speziallehrstühle, deren besonderes Lehrangebot nicht in einen allgemeinen Rahmen aufgenommen werden konnte. Gewichtiger ist die Tatsache, daß vor allem an Instituten zur Lehrerbildung die Theologie durch wenige Professuren angeboten werden muß. Eine einfache Übernahme des vorgeschlagenen Modells wird dort nicht zu realisieren sein. Zudem konnten Einwände besonders der exegetischen und historischen Fächer nicht völlig ausgeräumt werden. Da die Module thematisch ausgerichtet sind und einen Namen tragen, zum Beispiel „Mensch und Schöpfung", „Jesus Christus und die Gottesherrschaft", „Christ werden in heutiger Kultur und Gesellschaft", bestand die Sorge, diese Fächer würden wieder in die überwunden geglaubte Lage zurückgeworfen, „dicta probantia" – also Belegstellen – für die systematisch vorgegebene Thematik zu liefern, und damit als Hilfswissenschaften der Dogmatik dienen zu müssen und in ihrer wissenschaftlichen Eigenständigkeit beeinträchtigt zu werden. Es herrschte Einvernehmen, daß einer derartigen Entwicklung jedenfalls gewehrt werden muß. Ungelöst blieb die Frage nach dem Erwerb der geforderten Sprachkenntnisse. Wenn diese in dem Umfang mit ECTS Punkten versehen würden, wie es dem faktischen workload entspricht, bliebe im Bachelor-Zyklus für das übrige Studium nicht mehr viel übrig. Doch dieses Problem besteht auch in den herkömmlichen Studiengängen. Es ist wohl ohne eine Erhöhung der Studiendauer nicht zu lösen.

Für die katholische Theologie ergibt sich ein spezifisches Problem dadurch, daß ihre Studiengänge auch von der Bischofskonferenz und vom Vatikan anerkannt werden müssen[15]. Zwar ist der Heilige Stuhl 2003 dem Bologna-Prozeß beigetreten,

er hat dabei aber erklärt, daß die Ordnung der kanonischen[16] Studien dadurch nicht präjudiziert werde. Die Bildungskongregation bewertete den Modularisierungsvorschlag des Fakultätentags durchwegs positiv, die Modularisierung des Studiums wurde nicht in Frage gestellt. In der inhaltlichen Umschreibung hatte man keine Alternative, ganz zu schweigen von einem überzeugenderen Konzept. Dagegen wollte die Bildungskongregation der Einführung eines Bachelors keinesfalls zustimmen, es werde kein Studienplan genehmigt, der einen Abschluß mit weniger als fünf Jahren Studiendauer vorsieht[17]. Zudem dürfe dieser Abschluß nicht als Master, sondern solle auch weiterhin als Diplom bezeichnet werden und den Titel eines Diplomtheologen (Dipl. theol.) verleihen. Inzwischen wurde festgelegt, den Studienabschluß als Magister und den erworbenen Titel als Magister theologiae (M. theol. oder Mag. theol.)[18] zu benennen.

Auf der Basis dieser Vorgaben beschloß die Deutsche Bischofskonferenz im März 2006 die „Kirchlichen Anforderungen an die Modularisierung des Studiums der Katholischen Theologie (Theologisches Vollstudium) im Rahmen des Bologna-Prozesses“[19], die dann durch Dekret der vatikanischen Kongregation für das Katholische Bildungswesen im Dezember 2006 für fünf Jahre „ad experimentum“ approbiert wurden. Für die Akkreditierung[20] der theologischen Studiengänge wurde im September 2008 eine „Agentur für Qualitätssicherung und Akkreditierung kanonischer Studiengänge in Deutschland e.V.“ (AKAST) gegründet[21]. Sie hat ihren Sitz in Eichstätt, ist vom Akkreditierungsrat, der die Agenturen überwacht und akkreditiert, anerkannt. Sie ist damit den in Deutschland allgemein geltenden „Kriterien zur Akkreditierung von Studiengängen“ verpflichtet und verfährt nach ihnen.

Die theologischen Fakultäten im deutschen Sprachraum sind derzeit Großbaustellen, nicht anders als die Universitäten insgesamt. Untergangsstimmung aber scheint nicht angesagt zu sein. Sicher sind die Herausforderungen erheblich, Fehlentwicklungen müssen, sie können aber auch korrigiert werden. Vor allem fordern die Reformzwänge zu einer Neubesinnung heraus. Vielleicht ist die Theologie derzeit durch institutionelle Vorgaben zu einer Reflexion auf ihr Selbstverständnis herausgefordert, wie kaum einmal seit den Reformansätzen der Aufklärungszeit. Damals haben etwa Franz Rautenstrauch (1734–1785) in Wien und Johann Sebastian Drey (1777–1853) in Tübingen die Herausforderungen erkannt und sie als Chance ergriffen und genutzt.

ANMERKUNGEN

[1] Alle wichtigen Dokumente sind über die Homepage des Bundesministeriums für Bildung und Forschung abrufbar (www.bmbf.de). Sie werden hier nach dieser Dokumentation zitiert.

[2] W. Fach, in: SZ, 10.7.2009.

[3] M. Reiser, „Standardisierung auf niedrigem Niveau“. Warum die Bolognareform ein Irrweg ist u. was

man besser machen müßte, in: Forschung u. Lehre 16 (2009) 420f. Das ganze Heft des Deutschen Hochschulverbandes steht unter dem Thema „Zehn Jahre Bolognareform".

[4] Handout zu einem Vortrag in der Katholischen Akademie in Bayern vom 5.6.2009.

[5] Die Arbeitsgemeinschaft der Studierenden der katholischen Theologie in Deutschland hat 2004 ein Symposium veranstaltet: Die Theologie an der Universität, hg. v. P. Becker u. Th. Gerold (Münster 2005). Über das Selbstverständnis der Theologie an der Universität vergewisserte sich die Fakultät Freiburg anläßlich des 550jähigen Universitätsjubiläums: Universität ohne Gott? Theologie im Haus der Wissenschaften, hg. v. H. Hoping (Freiburg 2007).

[6] Siehe hierzu H. Schmitz, Neue Studien zum kirchlichen Hochschulrecht (Würzburg 2005) 133–152.

[7] Dies gilt insbesondere für die römischen Vorgaben, die unverändert an der Ausbildung der Priesteramtskandidaten orientiert sind.

[8] Dazu kommen noch die theologischen Fakultäten an der Katholischen Universität Eichstätt sowie an der Philosophisch-Theologischen Hochschule der Salesianer in Benediktbeuern.

[9] Zu den Regelungen und zur kirchlichen Zustimmung vgl. G. Bier, Die Stellung Katholisch-Theologischer Fakultäten nach kanonischem Recht u. deutschem Staatskirchenrecht, in: Universität ohne Gott? (A. 5) 130–170, 131.

[10] Davon ist nur die Fakultät in München ausgenommen.

[11] Inzwischen zeigen sich Bemühungen vor allem seitens kirchlicher Stellen der EKD, zumindest einige Aspekte des Bologna-Prozesses zu rezipieren und jedenfalls das Studium zu modularisieren.

[12] Dazu gehören insbesondere die Apostolische Konstitution „Sapientia Christiana" vom 15.4.1979 sowie die hierzu erlassenen „Verordnungen" vom 29.4.1979, das „Akkommodationsdekret" der Kongregation für das Katholische Bildungswesen vom 1.1.1983 sowie die „Rahmenordnung für die Priesterbildung" vom 12.3.2003.

[13] Die einschlägigen Dokumente sind zugänglich unter www.fakultaetentag.de/kthf/

[14] Dokumentiert unter www.fakultaetentag.de/kthf/ mit dem link „Voten des KThF".

[15] Die Einbindung theologischer Fakultäten in staatliche Universitäten ist weithin auf den deutschen Sprachraum beschränkt. Insofern stellen sich Probleme für die kirchlichen Regelungen mit dem Bologna-Prozeß vor allem hier. Einen Überblick über die Struktur des Theologiestudiums in anderen Ländern sowie in anderskonfessionellen Theologien und in der akademischen Ausbildung in nichtchristlichen Religionen in Europa gibt der Berichtsband über die Tagung der Europäischen Gesellschaft für Katholische Theologie im März 2007: Der Weg Europas u. die öffentliche Aufgabe der Theologien, hg. v. P. Hünermann u. J. Schmiedl (Berlin 2007).

[16] Gemeint sind die kirchenrechtlich geordneten Studien, also insbesondere die katholische Theologie.

[17] Inzwischen wird allerdings erwogen, einen Abschluß als „Bachelor of science" zu ermöglichen.

[18] Die vatikanische Sicht erläuterte der Sekretär der römischen Bildungskongregation F. Bechina, „Theologie dient zu nichts, wenn sie nicht dient". Vatikanische Wahrnehmungen u. Szenarien zur Lage der konfessionellen Theologie heute, in: Der Weg Europas u. die öffentliche Aufgabe der Theologien (A. 15) 193–205.

[19] Dokumentiert unter www.katholische-theologie.info/Portals/0/docs/0.Strukturvorgabe%207–2008.pdf

[20] Zeitweilig bestand die Sorge, „daß die römische Bildungskongregation für die katholischen Theologischen Fakultäten in Europa als Akkreditierungsinstanz fungieren" würde; vgl. Universität ohne Gott? (A. 5) 77.

[21] Dokumentiert in: www.akast.info/. Vorsitzender von AKAST ist der frühere Präsident der Universität Bamberg, Alfred Hierold, Geschäftsführer ist Patrick Becker. Für wichtige Hinweise zur Organisation der Akkreditierung möchte ich diesem besonders danken. Vgl. P. Becker, So schlecht wie sein Ruf? Der Bologna-Prozeß ist zehn Jahre alt, in: HerKorr 63 (2009) 415–418.

Klaus Vellguth

Armut und Religionskonflikt in Nigeria

In den Lineamenta zur Afrikasynode, die vom 4. bis 24. Oktober 2009 in Rom stattfindet, schreibt Benedikt XVI.: „So wie es wahr ist, daß Afrika auf eine lange und traurige Geschichte der Ausbeutung zurückblickt, muß festgestellt werden, daß diese Situation des Kontinents nicht mit dem Prozeß der Dekolonialisierung zu Ende ging. Sie dauert bis heute an."[1] Nigeria ist ein Land, das unter der Hypothek leidet, die ihm durch die koloniale Grenzziehung aufgebürdet wurde. Das westafrikanische Land steht im Fokus der deutschen Kampagnen zum Sonntag der Weltmission, den die katholische Kirche heuer weltweit am 24. Oktober 2009 begeht.

Ein Staat aus vielen Nationen

Nigeria ist ein Vielvölkerstaat, der sich aus über 400 Völkern zusammensetzt und mit 144 Millionen Einwohnern der bevölkerungsreichste Staat Afrikas ist. Er grenzt im Westen an Benin, im Norden an Niger und Tschad sowie im Osten an Kamerun. Geprägt ist die soziale Situation des Landes durch extreme Armut. Die durchschnittliche Lebenserwartung beträgt 45 Jahre. Innerhalb der von den Briten gezogenen Grenzen gibt es eine erstaunliche Vielfalt von ethnischen Gruppen, die 248 verschiedene Sprachen sprechen[2]. Die Mehrzahl der Nigerianer gehört drei großen ethnischen Gruppen an: den Hausa, Igbo und Yoruba. Aufgrund der ethnischen Heterogenität des Landes wird Nigeria oftmals auch als ein Land bezeichnet, das sich aus zahlreichen Nationen zusammensetzt und seinen Weg zur Einheit erst noch finden muß. So schreibt der anglikanische Bischof von Akure, Emmanuel Gbonigi, mit Blick auf seine Heimat:

„Wir sind keine Nation. Nigeria ist keine Nation. Es ist ein Staat, der sich aus mehreren Nationen zusammensetzt. Yoruba ist eine Nation. Hausa ist eine Nation. Fulani ist eine Nation. Gwari ist eine Nation. Edo ist eine Nation. Igbo ist eine Nation – es gibt so viele Nationen! Aber wenn all diese Nationen zusammengefaßt werden, so sind wir ein Staat, ein Staat, der sich aus vielen Nationen zusammensetzt."[3]

Neben der ethnischen Heterogenität ist Nigeria auch von divergierenden religiösen Bekenntnissen der Bevölkerung geprägt. Valide Zahlen über die religiöse Zusammensetzung der nigerianischen Gesellschaft sind allerdings schwer zu ermitteln, da die religiöse und ethnische Zugehörigkeit der Bevölkerung schon seit Jahrzehn-

ten nicht mehr im Rahmen offizieller Volkszählungen erhoben werden darf. Der letzte Zensus, der diese Angaben noch beinhaltete, wurde im Jahr 1963 durchgeführt. Damals betrug der Anteil der muslimischen Bevölkerung 47 und der der christlichen Bevölkerung 35 Prozent, wobei 18 Prozent anderen Religionen zugerechnet wurden. In aktuellen Schätzungen geht man davon aus, daß sich die Bevölkerungsverteilung zugunsten des Islam verschoben hat: Während der Anteil der Muslime auf 50 Prozent geschätzt wird, wird der Anteil der Christen mit 40 Prozent und der der Anhänger anderer Religionen mit zehn Prozent angegeben. Mehrheitlich sind die nigerianischen Muslime Sunniten (über 70 Prozent). Die Schiiten leben hauptsächlich in der Sokoto-Region.

Der Islam wurde bereits im 11. Jahrhundert im Reich von Bornu, das im Südwesten des Tschad-Sees lag, eingeführt und breitete sich ab dem 12. Jahrhundert in westlicher Richtung aus, wo einige kleinere Hausa-Stadtstaaten die islamische Religion annahmen. Während der Zeit von Mansa Musa, dem Führer des Mali-Reiches, erreichte der Islam zu Beginn des 14. Jahrhunderts schließlich auch den Stamm der Yoruba im Süd-Westen Nigerias. Im Rahmen des sogenannten Fulani-Dschihad eroberte der Gelehrte Usman dan Fodio (1754–1817) zu Beginn des 19. Jahrhunderts weitere Hausa-Staaten und drang bis weit in den Norden Kameruns vor. Auch Teile des Nordens und des „Mittleren Gürtels" von Nigeria wurden islamisiert.

Der Süden Nigerias blickt auf eine eigenständige, von der Islamisierung unabhängige Religionsgeschichte zurück. Dort wurde der christliche Glaube von europäischen Missionaren zunächst nur mit mäßiger Wirkung verkündet, aber später durch befreite christianisierte Sklaven mit deutlich größerem Erfolg verbreitet. Diese „emanzipierten Sklaven" kehrten aus Amerika über Freetown (Sierra Leone) nach Afrika zurück und verbreiteten ihren neuen Glauben in der alten Heimat. So vollzog sich die christliche Mission entlang der Heimkehrer-Routen der entlassenen Sklaven.

Einheit in religiöser Heterogenität

Bis heute ist Nigeria von seiner ethnischen und religiösen Heterogenität geprägt. Doch auch wenn das Aufeinandertreffen von Christentum und Islam auf den ersten Blick unversöhnliche Gegensätze provoziert, zeigen sich doch bei aller Differenz erstaunliche Parallelen in der Religiosität der Muslime und Christen des Landes. Dies belegt auf eindrucksvolle Weise der Religionsmonitor 2008, der auch die Daten für Nigeria erhoben hat[4].

Zum Zeitpunkt seiner Untersuchung bekannten sich 52 Prozent der Befragten zum Christentum und 48 Prozent zum Islam. Diese Ergebnisse weichen zwar etwas von den derzeitigen Schätzungen der religiösen Verteilung im Land ab, doch spie-

geln sie die annähernd gleichstarke Präsenz der beiden Mehrheitsreligionen im Land. Die Daten zeigen, daß Nigeria im Vergleich zu den anderen 20 Ländern, in denen die Befragung parallel durchgeführt wurde, als das Land mit der ausgeprägtesten Religiosität gelten kann: „Das Land scheint durch und durch religionsgetränkt und mit diesen Zahlen das weitverbreitete Diktum zu bestätigen, Afrikaner seien ‚von Natur aus' religiös."[5]

Mißbrauchte Religion

Während die Religiosität der nigerianischen Muslime und Christen im Hinblick auf ihre Stärke (z.B. den Glauben an ein Leben nach dem Tod) einerseits erstaunlich starke Parallelen aufweist, erschüttern anderseits immer wieder scheinbar religiös motivierte Konflikte das Land. So stellt Klaus Hock in seiner Analyse der Ergebnisse des Religionsmonitors 2008 zur Lage in Nigeria fest: „Gerät die Religion in das Spannungsfeld der politischen Aktion, eignet sie sich ... vorzüglich dazu, die Angehörigen der jeweils anderen Glaubensgemeinschaft zu mobilisieren und zu agitieren."[6] Auch der Erzbischof von Jos, Ignatius Kaigama, betont:

> „Politiker und andere wissen, wenn du die Seele eines Nigerianers erreichen willst, dann nutze die Religion. Wenn Leute Aufmerksamkeit herstellen wollen, dann ist die Religion das einfachste Mittel dazu."[7]

Diese Einschätzung teilt auch der mit Erzbischof Kaigama befreundete Emir von Wase, Alhaji Abdullahi Haruder Maikano, der unisono hinzufügt: „Sie geben dem Ganzen eine religiöse Note, um ihre politische Agenda dahinter zu verstecken."[8]

Tatsächlich hatten die schweren Auseinandersetzungen der 80er Jahre, als es vor allem im Norden Nigerias zahlreiche Ausschreitungen gab, zunächst keinen spezifisch religiösen Hintergrund. Es handelte sich um ein „explosives Gemisch aus ökonomischen, politischen, sozialen, ethnischen und auch religiösen Faktoren, das in bestimmten Konstellationen die innergesellschaftlichen Konflikte eskalieren ließ und zur Explosion der Gewalt führte."[9] Als dann im Jahr 1999 in zwölf von 19 Staaten Nordnigerias das islamische Recht, die Sharia, eingeführt wurde, wurde den unterschiedlichen gesellschaftlichen Konflikten des Landes ein religiöses Kleid übergestreift.

Proteste gegen die Sharia

Die Christen aus dem Norden und die anderen Nicht-Muslime, die in diesen Staaten leben, fühlen sich durch die Einführung der Sharia eingeschüchtert und ihrer Rechte beraubt. Die Diskriminierung beginnt oft schon bei der öffentlichen Bereit-

stellung von Wasser, Strom und Straßen, bei der die Christen benachteiligt werden. Auch wird den Christen der Zugang zu den Medien erschwert. Beispielsweise reduzieren Radio- und Fernsehgesellschaften den Christen ihre Sendezeit. Christliche Werbung wird gänzlich abgelehnt. Darüber hinaus werden christliche Kirchen unter dem Vorwand, daß das Gelände für den Straßenbau oder andere öffentliche Interessen benötigt werde, enteignet und abgerissen. Dabei werden weder eine Umsiedlung noch eine Wiedergutmachung für die zerstörten Kirchen angeboten. Zudem wird den Christen in zahlreichen Regionen eigener Grundbesitz verwehrt. Als Reaktion auf die Einführung der Sharia sowie der damit verbundenen Gewalt erhebt die Katholische Bischofskonferenz von Nigeria ihre Stimme und prangert das Unrecht an:

„Dort, wo die Sharia als Landesgesetz eingeführt wurde, fühlen sich viele Nigerianer in ihren Rechten verletzt. Aufgrund des Sharia-Gesetzes sind viele Tausende Nigerianer gezwungen worden, ihren Arbeitsplatz und ihre Wohnstätte umzusiedeln. Hohe Kosten und Verluste sind damit für den einzelnen verbunden. Viele Einheimische haben keine Möglichkeit der Umsiedlung. Und andere wiederum leiden ganz in der Stille, weil sie zu arm sind, um umzuziehen. Sie haben auch nicht die Kraft, eine legale Entschädigung zu verlangen. Die Einführung des Sharia-Gesetzes betrachten wir als in grober Weise unverantwortlich und inakzeptabel."[10]

Darüber hinaus bewerten die Bischöfe die Sharia als Bedrohung der nationalen Einheit Nigerias. Sie halten es für erforderlich, eine Nationale Konferenz, die auf einem echten Föderalismus basiert, einzuberufen, damit ein gemeinsamer Dialog beginnt, der zur Einheit der Nation beitragen kann. Mit deutlichen Worten fordern die Bischöfe:

„In dem Bemühen für ein demokratischeres Klima und dem Verlangen, eine nationale Einheit auf der Grundlage eines echten Föderalismus zu bauen, wäre eine Nationale Konferenz von Bedeutung. Aber eine solche Nationale Konferenz kann nur gelingen mit Vertretern des gesamten Volkes, die alle Teile Nigerias vertreten, Männer und Frauen, Reiche und Arme; und nicht durch eine Versammlung von Führern, die bereits an einem Wiederaufbau der Nation gescheitert sind. Wir sind davon überzeugt, daß der wahre Föderalismus die Vielfalt in der Einheit anerkennt und das Recht eines jeden Nigerianers, in jedem Teil Nigerias leben und arbeiten zu können."[11]

Aber nicht nur die Katholiken wenden sich gegen die Islamisierung des nigerianischen Rechts[12]. Im Juli 2000 fand als Reaktion auf die Einführung der Sharia in den Nordstaaten ein Gipfeltreffen der Pan-Igbo-Vereinigung (Ohaneze Ndigbo), der Pan-Yoruba-Vereinigung (Afanifere) und der Vereinigung des Niger Delta in Lagos statt. In ihrer Presseerklärung hieß es: „Solange die Sharia-Frage nicht gelöst ist, wird dieses Land nicht in Frieden leben. Unter solchen Umständen kann sich weder eine Weiterentwicklung noch eine dauerhafte Demokratie in diesem Land durchsetzen."[13]

Gesellschaftliche Herausforderungen

Wenn die Konflikte in Nigeria heute auch oft in einem religiösen Gewand daherkommen, haben sie doch ganz andere Ursachen. Diese sind spätestens im 19. Jahrhundert zu suchen, als die europäischen Mächte vor 125 Jahren auf der Berliner Kongokonferenz (die am 15. November 1884 begann) die Grenzen Afrikas mit dem Lineal festlegten und sich bei der Grenzziehung nicht an ethnischen Zusammenhängen, sondern ausschließlich am europäischen Hegemonialstreben orientierten. Die damals festgeschriebene ethnische Heterogenität wird immer wieder virulent, wenn die sozialen Gegensätze zu gesellschaftlichen Spannungen führen.

So sind zwischen den Angehörigen der verschiedenen Ethnien in Nigeria Vorbehalte entstanden, die im Lauf der gemeinsamen Geschichte Nigerias vor allem in gesellschaftlichen Krisenzeiten noch gewachsen sind. Beispielsweise kultivieren die Igbo sprechenden Nigerianer heute einen Argwohn gegenüber dem Rest des Landes, der auf den Biafra-Krieg zurückzuführen ist, der das Land zwischen 1967 und 1970 erschüttert hat. Das Volk der Yoruba ist bis heute teilweise verbittert wegen der Vorkommnisse bei den Wahlen von 1993, die nachträglich annulliert wurden und denen anschließend aus Sicht der Yoruba eine Verfolgung und Ausgrenzung des Yoruba-Volkes folgte. Und auch die Menschen im sogenannten „Middle Belt" fühlen sich marginalisiert und bestenfalls als ein mißachtetes Anhängsel des Landes. Die Menschen im Niger-Delta, das über umfangreiche Ölressourcen verfügt, beklagen, daß man sie des Landes beraubt und ihnen die reichen Bodenschätze entwendet, die oft von ausländischen Firmen ausgebeutet werden. Die muslimischen Hausa- und Fulani-Angehörigen im Norden Nigerias wiederum protestieren gegen die Ausbreitung des Christentums in ihrer Region, die sie als traditionell muslimisches Gebiet bewahren möchten.

Dieses facettenreiche, immense Konfliktpotential wird noch dadurch vergrößert, daß die Armut im Land wächst. Während 1990 bereits 33 Prozent der Nigerianer unter der Armutsgrenze lebten, hat sich der Anteil der verarmten Bevölkerung bis heute mehr als verdoppelt, so daß im Jahr 2008 70 Prozent in Armut lebten. Gleichzeitig bildete sich im Land eine Minderheit, die zu einem extremen Reichtum gelangt ist – vor allem aufgrund der staatlichen Einnahmen des Ölgeschäfts. Gerade die junge Generation ist von den sozialen Spannungen betroffen: Rund 60 Prozent der Jugendlichen sind arbeitslos. Zahlreiche Menschen entwickeln aufgrund ihrer prekären Lebenssituation ein großes Maß an Gewaltbereitschaft; viele rutschen in die Kriminalität ab. Darüber hinaus ist das Zusammenleben der unterschiedlichen Ethnien in Nigeria durch Bestechung und Korruption vergiftet. Die Bischöfe haben deshalb 2005 zum Gebet gegen Korruption und Bestechung in Nigeria aufgerufen und legen ihre Hand in die gesellschaftliche Wunde, wenn sie in diesem Jahr dazu offen Stellung beziehen:

„Korruption und Diebstahl öffentlicher Gelder, die trotz unseres Aufrufs zum Gebet größtenteils unvermindert fortbestehen, haben unser Land in die Knie gezwungen. Dies ist zum Beispiel spürbar im Zusammenbruch der Infrastruktur im Land, im Fehlen von Basiseinrichtungen, in der wachsenden Zahl von Arbeitslosen, in der zunehmenden Welle der Kriminalität."[14]

Kirche als Ferment des Friedens

Die Auseinandersetzungen, die Nigeria zu zerreißen drohen, sind weniger religiöse Gegensätze als vielmehr Konflikte um den Zugang zu wirtschaftlichen Ressourcen, soziale Partizipation und politische Macht. Der Blick auf die religiöse und soziale Situation im Land zeigt: Religion kann in einem Vielvölkerstaat wie Nigeria zur Verschleierung gesellschaftlicher Konflikte und zur Radikalisierung der Bevölkerung mißbraucht werden[15]. Die Religiosität der Bevölkerung stellt aber auch eine Chance zur Befriedung dieses heterogenen Landes dar. Dieses Fazit teilt auch Klaus Hock in seiner Analyse der Ergebnisse des Religionsmonitors 2008:

„Es hängt im Großen und Ganzen vom sozioökonomischen und politischen Kontext ab, in welche Formen der gesellschaftlichen Praxis apokalyptische Vorstellungen transformiert werden. Sie enthalten ein dynamisches Mobilisierungspotential, das zur politischen Radikalisierung führen kann – oder aber auch zu einer Spiritualisierung und Verinnerlichung, die vielleicht sogar entscheidende Impulse zur Überwindung verfahrener innergesellschaftlicher Konflikte zu geben vermögen."[16]

George Ehusani, langjähriger Leiter des Sekretariats der nigerianischen Bischofskonferenz, erkennt im interreligiösen Dialog in Nigeria ein friedenschaffendes Potential. Dabei wendet er sich vor allem an die Verantwortlichen in der katholischen Kirche und betont:

„Mit Blick auf die zweite Afrika-Synode sollte die nigerianische Kirche sich mit dem Vorschlag, Vergebung zu leben, an alle Nigerianer wenden. Die Kirche muß Vorreiter sein im Friedensprozeß und beim Neuaufbau unserer Nation. Jeder Christ in Nigeria sollte Unterstützung dabei erfahren, diese Verantwortung mitzutragen; so werden wir die Last der alten Antipathien, Spaltungen und Gewalttätigkeiten überwinden. Kirchenführer könnten hierfür Mechanismen schaffen und Wegmarken setzen; dann werden all die verschiedenen Völker in Nigeria erkennen, daß uns unsere Geschichte zusammengebracht hat als eine Familie mit einem gemeinsamen Schicksal: Wir haben die Rahmenbedingungen zu schaffen für ein gemeinsames Leben und Arbeiten in Frieden. Als notwendiges gutes Beispiel muß es auch innerhalb der Kirche gelingen, Gerechtigkeit walten zu lassen. Die Kirchenführer müssen ihre Führungsaufgabe verantwortungsbewußt wahrnehmen, sie müssen jede Form von Vetternwirtschaft und ethnischer Engstirnigkeit meiden. Die Werte und Ideale, die sie predigen, müssen in ihren Taten sichtbar sein. So werden sie zum Geburtshelfer für ein gerechteres und friedvolleres Nigeria."[17]

In ähnlicher Weise äußert sich auch der Erzbischof von Kaduna, Matthew Man-oso Ndagoso, mit Blick auf die in diesem Monat stattfindende zweite Afrikasynode:

„Das Thema der Afrika-Synode ... erinnert uns daran, daß Gott uns als Kirche errichtet hat, so daß wir für alle das sichtbare Sakrament der heilbringenden Einheit sein mögen. Ferner fordert uns das Thema heraus, als Sakrament der Einheit das Evangelium in unserem Leben zu bezeugen, indem wir der Welt die Macht Gottes in Christus offenbaren, alle Barrieren niederzureißen, seien sie ethnischer, religiöser oder politischer Natur ... Und daß wir in einem Land wie dem unsrigen, das von Konflikten und Spaltungen heimgesucht ist, aufgerufen und herausgefordert sind, gemeinsam Zeugnis für Versöhnung, Gerechtigkeit und Frieden abzulegen."[18]

Die Herausforderung an die Kirche in Nigeria läßt sich mit einfachen Worten formulieren, die jedoch meist nur in ganz kleinen Schritten umgesetzt werden können: „Selig, die Frieden stiften" (Mt 5,9).

ANMERKUNGEN

[1] Synod of Bishops, II Special Assembly for Africa, The Church in Africa in Service to Reconciliation, Justice and Peace: „You are the salt of the earth ... You are the light of the world" (Mt 5,13–14). Lineamenta (Vatican City 2006) 14.

[2] Vgl. M. Chukwama, Nigerian Politics and the Role of Religion (Bonn 1985) 39.

[3] E. Gbonigi, The Interview with the Anglican Bishop of Akure Diocese in Nigeria, in: Daily Sun, 31.12.2008.

[4] Religionsmonitor 2008, hg. v. der Bertelsmann Stiftung (Gütersloh 2008).

[5] K. Hock, Die Allgegenwart des Religiösen: Religiosität in Nigeria, in: Woran glaubt die Welt? Analysen u. Kommentare zum Religionsmonitor 2008, hg. v. der Bertelsmann Stiftung (Gütersloh 2009) 279–311, 282. [6] Ebd. 304.

[7] Zit. nach B. Tibutzy, Selig, die Frieden stiften, hg. v. missio (Aachen 2009) 9.

[8] Zit. nach ebd.

[9] Hock (A. 5) 281.

[10] Communiqué issued at the end of the first plenary meeting of the Catholic Bishops Conference of Nigeria (CBCN) in 2001, held at Pope John Paul Catholic Centre in Abudja from 5th to 19th March, hg. v. CBCN Publications (Abudja 2001). [11] Vgl. ebd.

[12] Veröffentlichungen des Hudson-Instituts gehen davon aus, daß die Sharia-Krise mehr als 60000 Menschenleben, mehrheitlich Christen, kostete.

[13] Vgl. Tell Newspaper (Lagos), 24.7.2000, 26.

[14] Communiqué issued at the end of the first plenary meeting of the Catholic Bishops Conference of Nigeria (CBCN) in Abudja, 9.–14. March 2009, hg. v. CBCN Publications (Abudja 2009).

[15] Vgl. B. J. Soares, Muslim-Christian Encounters in Africa (Leiden 2006).

[16] Hock (A. 5) 303.

[17] G. Ehusani, Frieden u. Versöhnung in Nigeria, in: Selig, die Frieden stiften (A. 7) 6.

[18] M. Man-oso Ndagoso „Uns ist das Wort der Versöhnung anvertraut", in: Forum Weltkirche 128 (2009) H. 4, 23–27, 27.

UMSCHAU

Wann dürfen wir sterben?

Ein Plädoyer gegen die Tötung auf Verlangen

Hans Küng hat jüngst sein Plädoyer für ein menschenwürdiges Sterben, das die Möglichkeit der Tötung auf Verlangen unter genau geregelten Bedingungen einschließt, angesichts des Schicksals von Walter Jens erneuert (FAZ, 21.2.2009: „Ehrfurcht vor dem Leben"). Küng weist in diesem Zusammenhang zurecht darauf hin, daß Aussagen zur Patientenautonomie vom Komplex der Fragen, die durch Entscheidungen am Lebensende aufgeworfen werden, nicht isoliert werden dürfen: Wer die Verbindlichkeit von Patientenverfügungen in Frage stellt, anstatt sie durch die Gestaltung der rechtlichen Rahmenbedingungen für eine differenzierte Rekonstruktion des mutmaßlichen Patientenwillens zu stärken, der unterstützt – gewollt oder ungewollt – den Ruf nach der Legalisierung der Tötung auf Verlangen. Unbestritten ist auch, daß die menschliche Würde am Ende des Lebens nicht primär von theoretischen Diskursen um die Patientenautonomie, sondern von praktischen Maßnahmen wie dem Ausbau der Hospizarbeit und der Palliativmedizin lebt.

Ich setze mich im folgenden mit dem für den ethischen Diskurs wichtigen Argument Küngs auseinander, die begriffliche Unterscheidung zwischen aktiver und passiver Sterbehilfe werde in der medizinischen Praxis häufig unscharf. Das könne seinen Grund darin haben, daß das Unterlassen in einem Tun bestehe, etwa dem Abstellen einer Beatmungsmaschine; das könne seinen Grund umgekehrt auch darin haben, daß das Unterlassen einer medizinischen Maßnahme gleich einem Tun – etwa der Verabreichung einer Überdosis Morphium – den Tod eines Menschen herbeiführen könne. Was sich begrifflich klar trennen lasse, könne in concreto oft kaum auseinandergehalten werden; die Grenzen seien fließend.

Mein Einwand gegen dieses Argument Küngs lautet: Die begriffliche Unterscheidung von Tun und Unterlassen ist nicht nur für die ethische Theorie, sondern auch für die medizinische Praxis von großer Bedeutung. Denn hinter den *praktischen Entscheidungsproblemen* am Lebensende verbirgt sich ein *theoretisches Unterscheidungsproblem*. Die Frage, ob die Tötung auf Verlangen aus ethischer Sicht unter bestimmten Bedingungen legitim ist, kann aus diesem Grund nicht einfach mit einem pragmatischen Argument beantwortet werden. Ich möchte zeigen, welchen Sinn die Unterscheidung zwischen Tun und Unterlassen besitzt und warum aus ethischer Sicht die Tötung auf Verlangen abzulehnen ist.

1. *Das Problem.* Zunächst soll die Unterscheidung von Tun und Unterlassen aus einem Fallbeispiel heraus entwickelt werden. Stellen wir uns folgende zwei Fälle vor. Erstens: Ein Krebspatient kann nur überleben, wenn er sich einer zusätzlichen Chemotherapie unterzieht. Er ist durch frühere Behandlungen schon sehr geschwächt, läßt sich über die Heilungschancen aufklären und kommt dann zu dem Entschluß: Er möchte keine weitere Therapie über sich ergehen lassen. Der Arzt, der ihn behandelt, weiß um den Zustand des Patienten. Ihm stehen die notwendigen Mittel zur Therapie zur Verfügung, aber er respektiert den Willen des

Patienten, verzichtet auf die Therapie, und der Patient stirbt nach geraumer Zeit. Zweitens: Es ist nun aber auch denkbar, daß der Patient sagt: Ich bin des Lebens so überdrüssig, daß ich auf den Tod nicht warten will. Der Arzt soll mich von diesem Leiden schnell erlösen und mir ein Mittel verabreichen, das den Tod direkt nach sich zieht. Der Arzt kommt diesem Vorschlag nach, und der Patient stirbt unmittelbar darauf.

Man kann nun aber – damit James Rachels folgend, der dieses Problem aufwarf – beide Situationen miteinander vergleichen, indem man Ursache und Folge unterscheidet. Rachels Argumentation zufolge zeigt sich dieses Ergebnis: In beiden Situationen ist der Arzt Ursache für den Tod. Einmal durch sein Unterlassen, denn er hätte ja auch handeln und therapieren können; und einmal durch sein Handeln, also dadurch, daß er den Patienten auf seinen Wunsch hin tötet. Weil das beide Male zur Folge hat, daß der Patient stirbt, gibt es, so folgert Rachels, zwischen den beiden diskutierten Möglichkeiten keinen Unterschied. Das ist das verblüffende Ergebnis dieser Analyse. Rachels geht aber noch einen Schritt weiter und macht darauf aufmerksam, daß wir gewöhnlich keine moralischen oder rechtlichen Bedenken hegen, wenn wir einen Patienten sterben lassen, wohl aber, wenn ein Patient auf eigenen Wunsch hin getötet werden soll. Wenn wir aber das Sterbenlassen, also die sogenannte passive Sterbehilfe, erlauben, dann müssen wir auch das Töten auf Verlangen, die sogenannte aktive Sterbehilfe, gestatten. Zwischen beiden Handlungssituationen gibt es nämlich offenbar keinen normativ bedeutsamen Unterschied. Das Interessante an dieser Argumentation ist, daß die Diskussion der genannten begrifflichen Unterscheidung das Problem mit allen wichtigen Implikationen klar auf den Tisch legt. Diese Schwierigkeiten gilt es im folgenden aufzulösen.

2. *Individueller Wunsch und kollektive Erwartung.* Wo soll die Kritik ansetzen? Zunächst wird der Umgang mit dem Begriff des Nicht-Handelns als problematisch markiert. Kann man ein Nicht-Handeln als Ursache für eine Folge in der Wirklichkeit betrachten? Kann man das Nicht-Handeln des Arztes als Ursache für den Tod des Patienten qualifizieren? Wenn ja, unter welchen Umständen ist dies möglich? Eine erste Antwort lautet: Man kann das Nicht-Handeln des Arztes nur dann als Ursache für den Tod des Patienten qualifizieren, wenn man die normativen Vorstellungen, die im Hintergrund verborgen sind, ins Spiel bringt. Man muß also über die reine Handlungssituation – Ursache und Folge – hinausgehen und implizite normative Vorstellungen mit in die Diskussion einbringen.

Um welche normativen Hintergrundannahmen handelt es sich dabei? Wir können uns das an einem einfachen Beispiel vergegenwärtigen: Ein Spaziergänger wandert im Winter über einen zugefrorenen See und bricht ein. Ein weiterer Spaziergänger, der Zeuge des Geschehens wird, hilft nicht, sondern geht weiter, obwohl er – so setzen wir voraus – hätte helfen können. Wir können diesen Menschen des schuldhaften Unterlassens nur bezichtigen, weil die normative Vorstellung für diesen Fall lautet: Er hätte helfen müssen. Anders formuliert: Wir können das Nicht-Handeln des Spaziergängers als Ursache für den Tod des Ertrunkenen nur qualifizieren, weil im Hintergrund eine kollektive Erwartung wirksam ist. Diese kollektive Erwartung sagt: In der beschriebenen Notlage gibt es eine Verpflichtung zur Hilfe. Wir können diese Erwartung durchsetzen, indem wir Normen etablieren und ihre Befolgung durch Sanktionen schützen.

Übertragen wir das auf das Fallbeispiel vom krebskranken Patienten. Die Aussage, das Nicht-Handeln des Arztes sei die Ursache für den Tod des Patienten, ist nur dann

sinnvoll, wenn im Hintergrund die normative Erwartung anwesend ist: Ein Arzt soll grundsätzlich heilen. Wenn er dieser Erwartung nicht nachkommt, kann sein Nicht-Handeln tatsächlich als Ursache für den Tod des Patienten gewertet werden. Es geht deshalb um die Frage, wie wir erlaubtes und unerlaubtes Nicht-Handeln unterscheiden können. In bezug auf unsere beiden eingangs genannten Beispiele lauten die normativen Hintergrundannahmen: Im ersten Fall soll der Arzt heilen, und der Patient will leben. Hier besteht Übereinstimmung zwischen kollektiver Erwartung und individuellem Wunsch. Wo der Arzt gegen diese normativen Hintergrundannahmen handelt, macht er sich schuldig. Er wird bestraft. Im zweiten Fall soll der Arzt nach unserer Erwartung ebenfalls heilen, aber der Patient will sterben. Hier stimmen kollektive Erwartung und individueller Wunsch nicht überein.

3. *Zwei Arten des Unterlassens.* Die Frage ist, wie wir mit dieser Divergenz umgehen sollen. Zunächst entsteht dadurch die auf den ersten Blick vielleicht befremdliche, aber wichtige Konsequenz, daß das Zulassen des Sterbens nicht der Vereinbarung zwischen Patient und Arzt überlassen werden kann, sondern daß wir dafür verbindliche allgemeingültige Normen brauchen. Ohne explizite Regeln würde die normative Relevanz der Unterscheidung von Tun und Unterlassen zusammenbrechen, mit drastischen Konsequenzen für medizinische Entscheidungslagen. Bliebe nämlich das Zulassen des Sterbens der Übereinkunft zwischen Arzt und Patient überlassen, dann bestünde einerseits die Gefahr, daß der Wille des Patienten, sterben zu dürfen, mißachtet wird; und es bestünde anderseits die Gefahr, daß der Wille des Patienten, leben zu dürfen, mißachtet wird. Denn ohne verbindliche Normen des Unterlassens sähe sich der Arzt prinzipiell dem Verdacht ausgesetzt, gegen sein Berufsethos zu verstoßen; der Patient sähe sich prinzipiell der Willkür des Arztes ausgeliefert. Man kann auch sagen: Der Patient will unter Umständen keine Fortsetzung der Therapie, er will aber doch grundsätzlich den Zeitpunkt des Unterlassens selbst bestimmen. Der Arzt hat das Wohl des Patienten im Blick und respektiert seinen Willen, er will aber nicht, daß ein vom Patienten gewünschtes Unterlassen als Verstoß gegen sein Berufsethos gewertet wird. Wir haben in der Tat ein vitales Interesse an dieser Unterscheidung, denn keiner von uns möchte in eine Situation geraten, in der ihm die ärztliche Hilfe, die er zurecht erwartet, versagt wird.

Um diese Schwierigkeiten zu überwinden, müssen wir zwei Arten des Unterlassens unterscheiden: die *unerlaubte Tötung durch Unterlassen* einerseits und das *erlaubte Zulassen des Sterbens* anderseits. Wir müssen begründen, unter welchen Umständen es erlaubt ist, daß ein Arzt nicht handelt, also auf eine Therapie verzichtet oder eine Therapie abbricht. Die These lautet: Die normativ bedeutsame Trennlinie zwischen den beiden Varianten des Unterlassens kann zwar nur vom individuellen Wunsch des betroffenen Patienten aus gezogen werden, der Patientenwunsch muß aber in Normen seinen Ausdruck finden, die den kollektiven Erwartungen, geheilt zu werden, nicht widersprechen. Dies gilt auch für den Fall, daß der Patient seine Wünsche nicht mehr artikulieren kann. Denn auch hier ist klar: Wir haben ein Interesse daran, Normen für den Fall zu vereinbaren, daß wir die Entscheidung, ob wir leben oder sterben wollen, nicht mehr selbst treffen können – und zwar so, daß diese Entscheidung von anderen Menschen in unserem Sinn getroffen wird. Der Wille des Patienten bleibt in jedem Fall die letzte normative Basis für das, was medizinisch zu tun ist oder auch unterlassen werden darf. Ohne die normative Signifikanz des Patientenwillens, von dem auch das ärzt-

liche Ethos zehrt, erscheint die Unterscheidung von unerlaubter Tötung durch Unterlassen und erlaubtem Zulassen des Sterbens willkürlich. Es ist aber einsichtig, daß es für den Patienten einen Unterschied macht, ob man die von ihm gewünschte Therapie verweigert oder ob man eine Therapie unterläßt, weil es sein ausdrücklicher Wunsch ist.

Zusammenfassend läßt sich sagen: Bei der Beurteilung der Handlungssituation, von der wir ausgegangen waren, müssen implizite normative Hintergrundannahmen, nämlich kollektive Erwartungen und individuelle Wünsche, berücksichtigt werden. Nur auf diese Weise können wir den Unterschied zwischen einem *Töten durch Unterlassen* und einem *Zulassen des Sterbens* begründen. An dieser Unterscheidung aber haben wir ein vitales Interesse. Wegen der Divergenz von kollektiver Erwartung und individuellem Wunsch darf das Zulassen des Sterbens nur unter genau geregelten Bedingungen stattfinden. Das heißt konkret: Es muß eine Norm existieren, nach der der Arzt unter bestimmten Umständen das medizinisch noch Mögliche unterläßt. Nun könnte man aber folgendermaßen weiter argumentieren: Wenn der Arzt gehalten ist, den Wunsch eines Patienten, eine medizinisch mögliche Maßnahme nicht einzuleiten oder abzusetzen, zu respektieren, sollte dann eben nicht auch die Tötung auf Verlangen gestattet sein? Kehren wir zur Unterscheidung von individuellem Wunsch und kollektiver Erwartung zurück: Der zu kollektiver Erwartung verdichtete individuelle Wunsch des Patienten, geheilt zu werden, bringt ein ärztliches Ethos hervor, das der Logik des Heilens (bzw. des Helfens) folgt. Wenn wir den Arzt zu einer Logik des Heilens verpflichten, dann können wir zwar von ihm verlangen zu unterlassen, was dieser Logik entspricht, nicht aber zu tun, was dieser Logik widerspricht. Ich ziehe daraus die Konsequenz: *Die Tötung auf Verlangen* – gleichgültig ob durch ein Tun oder ein Unterlassen – ist aus diesen Gründen *kategorisch abzulehnen*, da auf diese Weise das ärztliche Ethos, das der Logik des Heilens und Helfens folgt, beschädigt werden würde. Gerade das würde zu einer Schwächung der Patientenautonomie führen.

4. *Selbstbestimmung.* Klar ist damit, daß wir ärztliches Handeln an Normen binden, die wir im Einzelfall nicht einfach aufgeben können, ohne die Bindungswirkung dieser Normen zu beeinträchtigen. Autonomie ist aus theoretischer Perspektive ein postkonstitutionelles Phänomen: Sie kommt durch Normen allererst zustande, und sie kann deshalb von der Geltung dieser Normen nicht abgelöst werden. Vielleicht keimt an dieser Stelle der Verdacht auf, die Patientenautonomie sei nicht nur ein Ideal, sondern geradezu eine Illusion, weil der Patientenwunsch durch Expertenwissen und Expertenhandeln überlagert wird. Klar bleibt dabei immer: So wie wir uns dieses hoch spezialisierten Wissens gerade in praktischer Hinsicht alltäglich versichern, können wir auch den Verzicht darauf nicht anders als über Expertenkommunikation (d. h. durch allgemein verbindliche Normen) sicherstellen. Daß dabei Restbestände bleiben – wie überall, wo es gilt, Normen anzuwenden –, daß also der Patient nur aufgrund von durch Experten getroffenen Entscheidungen selber entscheiden kann oder, wenn er nicht mehr entscheiden kann, durch Experten über ihn entschieden wird, stellt weder die Berechtigung der Normen noch die Autonomie des Patienten grundsätzlich in Frage. Denn auch wenn das individuell Wünschenswerte durch rechtliche Regulierungen zu kollektiver Erwartbarkeit verdichtet und verfestigt wird, bleibt eine letzte Sicherheit und Eindeutigkeit eine Illusion.

Klar ist aber, daß die Autonomie des Patienten nur über die Bindung an allgemein verbindliche Normen zustande kommt. Anders formuliert: Die Unterscheidung eines erlaubten Zulassens des Sterbens und einer unerlaub-

ten Tötung durch Unterlassen findet ihren normativen Anker im Willen des Patienten, der freilich die Logik ärztlichen Handelns, welche die Tötung auf Verlangen ausschließt, zu respektieren hat. *Christof Breitsameter*

Literatur:
D. Birnbacher, Tun u. Unterlassen (Stuttgart 1995); W. Jens u. H. Küng, Menschenwürdig sterben. Ein Plädoyer für Selbstverantwortung (München 1995); J. Rachels, Active and Passive Euthanasia, in: New England Journal of Medicine 292 (1975) 78–80; F. Ricken, Handeln u. Unterlassen, in: Lexikon der Bioethik, hg. v. W. Korff u.a., Bd. 2 (Gütersloh 1998) 198–201; R. Spaemann, Nebenwirkungen als moralisches Problem, in: ders., Kritik der politischen Utopie (Stuttgart 1977) 167–183.

Interkulturelle Philosophie

Angesichts der zentralen Rolle, welche die Sprache für die Philosophie spielt, kann es nicht verwundern, daß Philosophie lange Zeit ein ziemlich ethnozentrisches – und vor allem eurozentrisches – Geschäft geblieben ist. „Philosophie" und „Europa" scheinen meist als notwendig zusammengehörend gedacht zu werden. Philosophiegeschichten, welche ihre verschiedenen Ursprünge in Indien, China, Japan, Griechenland, dem Islam, dem subsaharischen Afrika und dem präkolumbianischen Mexiko gleichwertig nebeneinanderstellen, scheinen ebenso die Ausnahme zu sein wie die Idee, daß es „die *eine* Weltphilosophie ... nur im Chor der *vielen* Stimmen spezifischer Philosophien" (246) gibt[1].

Genau diese Eingebundenheit von Philosophie in eine jeweils einzigartige Sprache und die Eingebundenheit jener wiederum in eine stets spezifische Kultur, die sich im Lauf der Zeit beständig verändert, ist der Ausgangspunkt für eine „interkulturelle Philosophie", die weder Kulturphilosophie noch Philosophie der Kulturen oder der Kulturbeziehungen sein will. Eine solche interkulturelle Philosophie möchte sich auch nicht an die Stelle empirischer Kulturanthropologie, Ethnologie, Soziologie oder interkultureller Kommunikationsforschung setzen, obwohl sie natürlich von deren Debatten profitiert und sich ständig auf sie beziehen muß.

Das erste Bändchen der seit 2005 im Verlag Traugott Bautz erscheinenden „Interkulturellen Bibliothek" (IB)[2] ist von Hamid Reza Yousefi und Ram Adhar Mall – zwei der fünf Herausgeber der Reihe – verfaßt. Für die Autoren der „Grundpositionen der interkulturellen Philosophie" (IB 1, 2005) geht es darum, „die Mauer *intra*kulturellen, rein kulturgebundenen Denkens zu durchbrechen, um den Weg für eine *inter*kulturelle Orientierung und die Harmonisierung der Begegnung verschiedener Kulturen, Religionen und Weltphilosophien zu ebnen" (12). Interkulturalität wird dabei als eine „Denkrichtung mit der Einsicht und Bereitschaft, mehrere Wege zuzulassen" (27) bezeichnet, deren Prinzip „weder einen Synkretismus noch das kulturelle Primat eines bestimmten Kulturkreises" (29) meint.

Auch für die Menschenrechte, die internationalen Beziehungen, den interreligiösen Dialog und ganz allgemein die Probleme des immer häufigeren, intensiveren, mehr und mehr Lebensbereiche umfassenden Aufeinandertreffens von immer mehr Kulturen postuliert Yousefi (geb. 1967 in Teheran) im Rückgriff auf den Religionswissenschaftler Gustav Mensching das „dialogische Verfahren der Angewandten Toleranz" (83): Sie er-

kennt die (nicht persönlich-individuelle sondern sozial verfaßte) Andersheit des Anderen an und läßt somit grundsätzlich immer mehrere Wege zu. Dabei geht es nicht um Einstimmigkeit, um Konsens, sondern um den Kompromiß, welcher Differenz und Dissens einschließt und aushält.

Einer der vier Referenzautoren – neben Heinz Kimmerle, Franz Martin Wimmer und Raúl Fornet-Betancourt –, die im Einführungsband der Interkulturellen Bibliothek als Hauptvertreter der interkulturellen Philosophie im deutschen Sprachraum vorgestellt werden (41–75), ist Ram Adhar Mall. Mall (geb. 1937 in Indien) ist Gründungspräsident der „Gesellschaft für Interkulturelle Philosophie"; er lebt und lehrt seit 1967 in Deutschland. Für ihn ist „interkulturelle Philosophie ... eine grundsätzlich neue Orientierung und entspringt der Einsicht in die Polymorphie der einen orthaft ortlosen philosophia perennis. Der polyphone und polyloge Charakter der philosophia perennis trägt metonymische Züge. Die hier entworfene Theorie der interkulturellen Philosophie plädiert für eine überlappend-universale, aber dennoch orthaft ortlose philosophia perennis und weist auf einen Paradigmenwechsel hin" (164 f.)[3].

Der in Wien lehrende Franz Martin Wimmer (geb. 1942), Präsident der „Wiener Gesellschaft für interkulturelle Philosophie", hat sich ausgiebig mit außereuropäischer Philosophie beschäftigt. Sein zentraler Begriff, mit dem er das Anliegen des ghanaischen Philosophen Kwasi Wiredu der „begrifflichen Entkolonisierung" aufnimmt, ist der des „Polylogs" im Sinn eines „Gesprächs unter vielen über einen Gegenstand"; damit verfolgt er die „Fortsetzung des Programms der Aufklärung mit anderen Mitteln, nicht mit dem Mittel einer voraussetzungslosen Wissenschaft, sondern durch einen *Polylog* der Traditionen".

Raúl Fornet-Betancourt (geb. 1946 in Kuba) arbeitet seit vielen Jahren am Missionswissenschaftlichen Institut Missio in Aachen und lehrt an der Universität Bremen. Neben der Veröffentlichung zahlreicher eigenen Schriften zur lateinamerikanischen – insbesondere der Befreiungsphilosophie und -theologie – und zur interkulturellen Philosophie hat er eine geradezu schwindelerregende Tätigkeit als Organisator internationaler Kongresse und als Herausgeber mehrerer Schriftenreihen zur vergleichenden und interkulturellen Philosophie entfaltet (vgl. IB 43, 2007). Der emeritierte Rotterdamer Experte für afrikanische Philosophie Heinz Kimmerle (geb. 1930) vervollständigt das Quartett (vgl. IB 44, 2005).

Bis Ende April 2009 sind 130 Titel der Interkulturellen Bibliothek erschienen. Sie können in drei Gruppen unterteilt werden: Die Mehrheit stellt das Werk eines Philosophen oder einer Philosophin, gelegentlich auch eines Theologen, Sozialwissenschaftlers oder einer philosophischen Schule oder Richtung vor, das „interkulturell gelesen" wird. So versucht beispielsweise Thorsten Paprotny Karl Jaspers „als inspirierenden Vorläufer und Vordenker einer noch nicht ausgeführten ‚Weltphilosophie' (zu) begreifen, die nicht die nivellierende Reduktion kultureller Erscheinungsformen und disparater Denkweisen auf ein ‚Weltethos' (Hans Küng) intendiert, sondern die Pluralität kultureller Wertvorstellung akzeptiert wie respektiert, zugleich jedoch darauf verweist, daß die Internationalität der Philosophie etwas ist, was die Menschen verbindet, die wir wissen, ‚daß wir die Wahrheit nicht haben' (Nietzsche): Daß wir uns nicht anmaßen sollen, die Wahrheit als ‚Seinsgewißheit' glauben, erkannt zu haben und erkennen zu können, wohl aber uns von ihr getragen wissen können" (IB 33, 2005, 11 f.).

In Band 101 der Interkulturellen Bibliothek zeigt Harald Seubert auf, daß bei Max Weber gerade die „interkulturellen Beleuch-

tungen das Profil des okzidentalen Sonderweges" bzw. „ein Netz methodisch kontrollierter Bobachtungen an unterschiedlichen Kulturen ... die Sicht auf das jeweilige Proprium schärfen"; besonders interessant sind in diesem Zusammenhang Seuberts Ausführungen zum „polyperspektivischen Horizont" der Musiksoziologie Webers (IB 101, 2006, 41, 43 u. 77).

„Karl Marx interkulturell gelesen" konzentriert sich leider mehr auf die Gesamtdarstellung von Autor und Werk und die Zusammenfassung der bekannten Eurozentrismus-Vorwürfe als auf die Herausarbeitung der „interkulturellen Züge" des Marxschen Werkes; die hier bedeutsamen Diskussionen des kulturanthropologischen Neoevolutionismus werden komplett ausgeblendet und statt dessen nur unvollständig, jedoch interessant die „Verschiedenen Kulturen des Marxismus – Der Marxismus in verschiedenen Kulturen" erwähnt (IB 78, 2005, 118ff.); damit ist gleichsam das Thema der sogenannten „Inkulturation" einer philosophischen Idee angesprochen.

Auf ansprechende Weise problematisiert Josef Estermann die Position des mexikanischen Philosophen Leopoldo Zea (1912–2004), der die „Rolle Lateinamerikas in der Weltgeschichte weder in einer unkritischen und unkreativen Nachahmung des abendländischen Modells noch in einer radikalen Zurückweisung desselben und eines absoluten Neubeginns" (IB 116, 2008, 96) sah, dessen für die Philosophie und das Selbstverständnis des gesamten lateinamerikanischen Kontinents wegweisendes assumptives Projekt jedoch die indigenen Kulturen seines eigenen Landes überhaupt nicht berücksichtigte.

In diesem Zusammenhang ist der Hinweis von Raúl Fornet-Betancourt in seinem Band „Lateinamerikanische Philosophie im Kontext der Weltphilosophie" wichtig, daß wir „heute Interkulturalität unter den Bedingungen einer westlichen dominanten Kultur praktizieren" müssen, wobei er die Befreiungsphilosophie und -theologie als „Beitrag zur Überwindung des Eurozentrismus" versteht und hervorhebt, daß die „kontextuellen Philosophien ... miteinander in weltverändernder Absicht" kommunizieren (IB 52, 2005, 15 u. 97).

Heinz Kimmerle schrieb die Bände über Jacques Derrida (IB 18, 2005) und Georg Wilhelm Friedrich Hegel (IB 54, 2005) sowie „Der Philosophiebegriff der interkulturellen Philosophie" (IB 66, 2009). Seiner Meinung nach kann man sogar sagen, daß Martin Heidegger „interkulturelle Philosophie wider Willen betreibt, wenn er als Denker oder ‚Fragender' Gespräche mit fernöstlichen Partnern führt, die sich selbst als Philosophen verstehen", wobei der interkulturellen Philosophie eben die Überzeugung zugrundeliegt, daß es „Philosophie nicht nur in *einer* Kultur", sondern „für jede Kultur eine ihr zugehörige Philosophie gibt".

Von Kimmerle stammen auch die zwei Bände einer hoffentlich noch wachsenden Untergruppe der Interkulturellen Bibliothek: „Spiegelungen westlichen und afrikanischen Denkens" (IB 58, 2008) und „Afrikanische Philosophie im Kontext der Weltphilosophie" (IB 60, 2005). Zwei Bände, die die Philosophie der Indianer Nordamerikas bzw. die der Azteken behandeln, sind bisher noch nicht erschienen; sie haben gemeinsam, daß sie sich nicht oder nur anfanghaft schriftlich tradierten Philosophien widmen, die in hauptsächlich von der Ethnologie dokumentierten und untersuchten Kulturen entstanden sind. Hier wäre auch Raum für einen Blick auf alte und neue Subkulturen innerhalb bestehender Kulturen und die in ihnen auffindbaren Philosophien.

Eine zweite, wesentlich kleinere Gruppe von Bänden behandelt unter der Rücksicht ihres Beitrags zur interkulturellen Reflexion bzw. zum interkulturellen Polylog weltweit

präsente religiöse Lehren (Bibel, Buddhismus, Islam, Mystik) und ausdrücklich international-interkulturell angelegte Projekte und Strategien (Welt-Ethos-Projekt, explizit interkulturell ausgerichtete Religionswissenschaft, Psychologie und Pädagogik, die Förderung der Toleranz und der Menschenrechte). Interessant ist hier auch der Versuch von Peter Gerdsen, die „‚scientific community' als Beispiel kultur- und völkerübergreifender Verständigung" (IB 32, 2007, 17) zu betrachten, wobei insbesondere auf ihre neuzeitliche Spaltung in Natur- und Geisteswissenschaften reflektiert wird. In einer dritten, nicht scharf von der vorigen abzutrennenden Gruppe geht es um eine Vielfalt von für die Analyse von Interkulturalität relevanten Themen und den sie zu fördern suchenden Positionen und Reflexionen.

Die kleinen, einfach aufgemachten und preiswerten blauen Bändchen (10 Euro) der Interkulturellen Bibliothek mit ihren 100 bis 150 Seiten pro Band sind ein enormer und faszinierender Steinbruch, aus dem man viel wertvolles Material gewinnen kann, und die sichtbar machen, welch wichtiger Beitrag von der philosophischen Analyse und Reflexion zu erwarten ist. Allerdings scheint die Balance zwischen allgemeiner Darstellung von Biographien und Werken und deren spezifisch interkultureller Problematisierung nicht immer ganz geglückt; manchmal wünschte man sich mehr ausdrückliche Weiterentwicklung der im Eröffnungsband dargelegten philosophischen Ideen und Konzepte, statt lediglich einfache Hinweise darauf. Auch kann es bei der großen Menge der in so kurzer Zeit erschienenen Titel nicht verwundern, daß der eine oder andere Autor seinen Text nicht mehr eingehend überarbeiten konnte; einige ärgerliche Fehler und Ungereimtheiten sogar in Bezug auf Autorennamen und Überschriften hätten vermieden werden können.

Für weiter am jeweiligen Thema Interessierte könnte es hilfreich sein, die zitierten Quellen am Ende des Bandes zusammen aufzuführen und dort einen Abschnitt mit weiterführender Literatur anzufügen. Zu überlegen wäre auch, ob man nicht mittels eines Symposions oder einiger zusätzlicher Bände mit ausdrücklich vergleichenden Texten, für die interkulturelle Philosophie zentrale Themen angehen könnte wie etwa die Beziehungen zwischen Universalismus und Relativismus, Sprache und Denkstruktur, Gesellschaftsformation und Philosophie, Selbstheit-Fremdheit-Andersheit oder auch die spannungsreiche Wahrheitsfrage, das Problem von Übersetzbarkeit zwischen totaler Identität und völliger Differenz und ebenso noch mehr Probleme des praktischen Umgangs mit Kulturenvielfalt in verschiedenen Bereichen.

Über die interkulturelle Philosophie hinaus wäre – gerade in einer systematisch-vergleichenden Perspektive – eine eingehende Problematisierung des Kulturbegriffs fruchtbar, denn, wie etwa Hans Jörg Sandkühler in einer Diskussion in der Zeitschrift „Information Philosophie" zum Thema festgestellt hat: „Das Konzept der Interkulturalität setzt etwas voraus, das es nicht gibt: starre Grenzen zwischen Kulturen, über die hinweg ‚Dialoge' zu stiften sind" (4, 2007, 30). Dazu kommt, was schon kurz angesprochen wurde: daß ja auch innerhalb von Ländern, Ethnien, Sprach- und Religionsgemeinschaften ständig neu entstehende und sich verändernde, oft sehr unterschiedliche und sogar einander entgegengesetzte Subkulturen existieren.

In diesem Zusammenhang und mit dieser Blickrichtung sind hier zwei weitere hervorragende Fundgruben für die Beschäftigung mit interkultureller Philosophie zu nennen.

Erstens: Die Zeitschrift „polylog. Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren" (vgl. www.polylog.net/). Die verlegerisch gut betreuten und sehr ansprechend gestalteten Themenhefte werden von einem Gastre-

dakteur koordiniert und eingeleitet. Dazu kommen gelegentlich weitere Artikel zu anderen Themen sowie Interviews und stets ein ausführlicher Rezensionsteil. Auch hier hatte die erste Ausgabe (1998) mit den Texten von Franz M. Wimmer, Raimon Panikkar, Raúl Fornet-Betancourt und Ram Adhar Mall sowie einem Interview mit der indischen Sozialwissenschaftlerin Vena Daas und einem Aufsatz über die Mündlichkeit der afrikanischen Weisheitslehren einen programmatischen Charakter. Philosophie in Afrika (2) und im Islam (17), Frau und Kultur (4), Gerechtigkeit (6), Hybridität (8), Das zweite Europa (12), Biotechnologie (13), Menschenrechte (14), Gerechter Krieg (16), Weltzivilgesellschaft (18) und Subjektivität (19) sind ebenso zentrale Themen einzelner Hefte der von der Wiener Gesellschaft für interkulturelle Philosophie herausgegebenen Halbjahreszeitschrift wie alternative Geschichten der Philosophie (3), Erkenntnisquellen (5), neue Ontologien (7), Ästhetik (9), Philosophie im 20. Jahrhundert (10–11), Formen des Philosophierens (15) und das Problem des Universalismus (20).

Zweitens: Denselben Namen wie die Zeitschrift trägt ein inzwischen davon unabhängiges, dreisprachiges (deutsch/englisch/spanisch) Internetportal, mit dem Untertitel „Forum für interkulturelle Philosophie", für das Bertold Bernreuter, gegenwärtig Philosophiedozent in Mexiko-Stadt, verantwortlich zeichnet (vgl. www.polylog.org/index-de.htm). Neben einer ausgezeichneten Linkliste zu Autoren und Autorinnen, Institutionen, Bibliographien, Zeitschriften und Lexika aus dem Bereich interkulturell ausgerichteter Philosophie, Sozialwissenschaften und Theologie, einem Kongreßkalender (der auch rückblickend einsehbar ist), einigen Texten vergangener Jahre in Form von sechs Online-Zeitschriften und -bibliographien ist vor allem die reiche Sammlung von Texten in der Rubrik „Anthologie" zu nennen, die teils im Forum selbst, teils anderswo im Internet eingestellt sind. Ein kostenloser Newsletter wird angeboten, der über wissenschaftliche Kongresse und Symposien auf der ganzen Welt zum Thema Interkulturalität informiert.

Von dem spanischen Dichterphilosophen Miguel de Unamuno (1864–1936) ist der oft zitierte Aphorismus überliefert: „Wir müssen das Universelle im Innersten des Lokalen auffinden und im Beschränkten und Begrenzten das Ewige." Für die Interkulturalität als Projekt, das die nirgendwo mehr übersehbaren, oft spannungs- und konfliktreichen Begegnungen und Verflechtungen verschiedener, nicht aufeinander zurückführbarer Kulturen zur gegenseitigen und gemeinsamen Bereicherung potenzieren will, spielt die interkulturelle Philosophie – gerade auch im Zusammenspiel mit den empirischen Sozial- und Kulturwissenschaften – eine wichtige Rolle. Nimmt sie diese historische Aufgabe in den verschiedenen Ländern Europas mittels neuer Reflexionen über diese neuen Verhältnisse, aber auch mittels der Relektüren ihrer eigenen Geschichten und Ergebnisse angemessen wahr, eröffnet sie zugleich eine bedeutsame Möglichkeit der Vertiefung des Selbstverständnisses der europäischen Philosophien.

Stefan Krotz

[1] Kimmerle, Heinz: Interkulturelle Konzeptionen des Philosophiebegriffs u. der Philosophiegeschichte, in: Wege zur Philosophie: Grundlagen der Interkulturalität, hg. v. Hamid Reza Yousefi, Klaus Fischer u. Ina Braun. Nordhausen: Bautz 2006. 430 S. Br. 45,–.

[2] Vgl. www.bautz.de/interkulturell.shtml

[3] Mall, Ram Adhar: Philosophie im Vergleich der Kulturen. Darmstadt: WGB 2009. 194 S. Gb. 44,90.

BESPRECHUNGEN

Karl Rahner

Karl Rahner 1904–1984: Was hat er uns gegeben? – Was haben wir genommen? Auseinandersetzung mit Karl Rahner. Hg. v. Ralf Miggelbrink. Berlin: Lit 2009. (Theologie. Forschung und Wissenschaft. 29) 183 S. Br. 19,90.

Aus Anlaß des 100. Geburtstags von Karl Rahner fand Ende März 2004 in Münster ein zweitägiges Symposion jüngerer Rahnerforscherinnen und -forscher statt, die den Jesuiten nicht mehr als Lehrer gekannt, aber festgestellt haben, daß er sie maßgeblich geprägt hat. Darüber wollten sie sich selbst und einander Rechenschaft geben. Nun liegen ihre Beiträge in Buchform vor – verspätet, weil, wie Ralf Miggelbrink festhält, einige Autoren „ihre Beiträge immer wieder überarbeitet und für den Herausgeber so im Vorfeld der Veröffentlichung immer wieder erlebbar gemacht (haben), was nunmehr für die Leserinnen und Leser den Reiz dieses Buches ausmachen kann: die Erfahrung nämlich der immer noch bewegenden und herausfordernden Größe einer Theologie, mit der wir zwar 20 Jahre nach dem Tod Rahners in der zweiten Generation nach Rahner keineswegs fertig sind, die das theologische Denken der Gegenwart immer noch heftig bewegt und in Atem hält" (6).

Die einzelnen Beiträge stammen von Dorothea Sattler (geb. 1961): Ökumenische Perspektiven in der Tradition Karl Rahners (9–25), Thomas Ruster (geb. 1957): Karl Rahner und die Modernisierung der katholischen Dogmatik (27–41), Roman A. Siebenrock (geb. 1957): „‚So sehr hat Gott die Welt geliebt, …'. Universalität und Differenz des Christlichen in Erinnerung an die Unterscheidung von ‚Natur und Gnade' nach Karl Rahner" (77–103), Bernhard Nitsche (geb. 1963): „… ‚der Fragen wegen, die seine und seiner Zeit Philosophie bewegen'. Karl Rahners Ringen um ein transzendentales Denken als Erbe und Auftrag" (105–147), sowie vom Herausgeber selbst (geb. 1959): „Erkenntnis des Gott-Geheimnisses. Bedeutung und Zukunft von Rahners Theologie der Unbegreiflichkeit Gottes" (149–182). Paul Weß (geb. 1936), dessen aus nicht erkennbaren Gründen zwischen Ruster und Siebenrock angesiedelter Beitrag mit „Transzendentale Geoffenbartheit Gottes. Zur Frage der Transzendenz Gottes in der Theologie Karl Rahners" (43–76) überschrieben ist, hat nicht an der Tagung teilgenommen; er hat in den 50er Jahren Vorlesungen Rahners in Innsbruck gehört und sich später in seiner theologischen Doktorarbeit kritisch mit dem Grundansatz seines Lehrers auseinandergesetzt.

Die nach Anlage und Art unterschiedlichen Artikel lesen sich streckenweise mühsam und sagen manchmal wenig über die faktische Bedeutung Rahners für das jeweilige Denken aus, so gelehrt sie auch verfaßt sind, mit teils überbordendem Fußnotenapparat. Ruster verabschiedet sich, so hat man den Eindruck, völlig von Rahner: „Ich plädiere dafür, die Theologie Rahners als eine seinerzeit nützliche, hilfreiche, vielleicht unumgängliche Phase der theologischen Entwicklung, eben als eine Maßnahme zur Behebung des theologischen Modernitätsdefizits, zu würdigen, heute aber auf jene theologischen Traditionen zu

setzen, die, nachdem die todbringende Dynamik der Moderne unübersehbar geworden ist, ihr mit eigenen Unterscheidungen begegnen können" (41).

Wirklich persönlich und nicht nur mit der üblichen akademischen Distanz gehen auf die Titelfrage (Was hat er uns gegeben – Was haben wir genommen?) eindeutig erkennbar nur Siebenrock und Nitsche ein, letzterer anhand von zehn, teils abstrakten Thesen. Siebenrock nennt namentlich seine Rahner-Lehrer und scheut das direkte „Bekenntnis" nicht, was sich eindrucksvoll im ersten Abschnitt (78–84) seiner Überlegungen (bes. 78) zeigt.

Störend wirkt, daß es im gesamten Buch eine durchgehende Fußnotenzählung (noch dazu in unterschiedlicher Schriftgröße) gibt: Das führt im Beitrag von Weß zu Konfusionen, weil dort wiederholt auf vorangehende Referenzen verwiesen ist, die jetzt aufgelöst sind. Außerdem fragt sich der Leser, warum Artikel Rahners, die bereits in die 23 bisher erschienenen Bände seiner „Sämtlichen Werke" aufgenommen sind, einmal nach dieser Edition, dann wieder nach den „Schriften zur Theologie" zitiert sind. *Andreas R. Batlogg SJ*

RAHNER, Karl: *Worte gläubiger Erfahrung.* Hg. v. Alice u. Robert SCHERER. Mit einem Lebensbild v. Christian FELDMANN. Freiburg: Herder 2009. 125 S. Br. 9,95.

Der „Klassiker" eines theologischen Klassikers: Fünf Jahre nach der letzten Auflage (vgl. diese Zs. 222, 2004, 791f.) ist die von Alice Scherer erstmals 1985 zusammengestellte Rahner-Anthologie in ansprechender Aufmachung sowie in größerem Format wieder neu aufgelegt worden: 88 Textproben aus 17 verschiedenen Publikationen des Jesuitentheologen, die einen repräsentativen Eindruck vermitteln von spirituellen wie auch theologischen Themen, die Karl Rahner bewegt haben. Unvermeidlich leisten solche Textsammlungen der Tendenz Vorschub, sich aus einem großen Opus spirituelle Häppchen und theologische Rosinen herauszupicken und damit einen Autor auf Aphorismen oder Kalendersprüche zu reduzieren.

Die damalige Einleitung von Robert Scherer († 1997), dem ehemaligen Cheflektor des Verlags Herder, der über Jahrzehnte hinweg das Werk Karl Rahners betreute, ist in der neuen Ausgabe zum Nachwort geworden, auch fungiert er jetzt als Mitherausgeber. Hinzugekommen ist das von Christian Feldmann verfaßte Lebensbild „Karl Rahner: Ein Leben" (9–29) – anregend geschrieben, passagenweise etwas zu flott und um den Preis einiger Unschärfen, von denen mindestens zwei bei genauerer Lektüre gängiger Rahner-Portraits und -Biographien vermeidbar gewesen wären: Karl Rahner war zwar in den 50er Jahren einmal Dekan der Innsbrucker Theologischen Fakultät (wo er 1937/38 und von 1948 bis 1963 lehrte), aber eben auch in Pullach an der ordenseigenen Hochschule, wo zwischen 1945 und 1948 für aus dem Krieg heimkehrende Jesuitenstudenten eine theologische Fakultät eingerichtet worden war, an der auch Alois Grillmeier SJ, der spätere Kardinal, dozierte. Dort und nicht in Innsbruck hat Rahner, wie Fritz Herrler SJ 1985 in einem Gedenkband festhielt, mit Kupfer aus der nach einem Fliegerangriff eingestürzten Kollegskuppel in seiner Freizeit Weihwasserkessel geschmiedet (vgl. 28f.). Außerdem ist er – mehr als eine Verwechslung und besonders peinlich – nicht am 30. April (vgl. 29), sondern am 30. März 1984 verstorben, wie immerhin unter den Lebensdaten (vgl. 8) noch richtig vermerkt ist. Was in der Ausgabe von 2004 ebenfalls noch stimmte: Die Herausgeberin Alice Scherer ist 1998 und nicht schon 1994 verstorben (vgl. 125).

Karl Rahners Schriften zu lesen kann immer neu inspirieren. Der Sammlung gelingt es jedenfalls, Türen zu Texten des Jesuiten aufzustoßen, der 25 Jahre nach seinem Tod zurecht zu den geistlichen ebenso wie zu den theologischen Klassikern des 20. Jahrhunderts gezählt wird. *Andreas R. Batlogg SJ*

RAHNER, Karl: *Gotteserfahrung heute.* Hg. v. Andreas R. BATLOGG u. Albert RAFFELT. Freiburg: Herder 2009. 80 S. Br. 9,95.

Kardinal Karl Lehmann, der zu dieser Veröffentlichung ein Geleitwort (9–13) beigesteuert hat, und die beiden Herausgeber sind Kollegen im Herausgebergremium der „Sämtlichen Werke" Karl Rahners. Ihr Anliegen ist unverkennbar, und man kann es leicht nachvollziehen: Karl Rahner soll 25 Jahre nach seinem Tod nicht nur in einer inzwischen auf 23 Bände angewachsenen Edition greifbar sein, sondern auch mit dem einen oder anderen kleineren, aber prägnanten Text, der sich in gefälliger Aufmachung und mit erfreulich großzügigem Druckbild präsentiert.

Die Wahl der Herausgeber ist auf seinen vor 40 Jahren gehaltenen Vortrag „Gotteserfahrung heute" gefallen (17–50), den Rahner im Herbst 1969 in verschiedenen deutschen Städten hielt. In ihrem ausführlichen Nachwort „Gott erfahren – ein Plädoyer Karl Rahners" (53–79) klären sie kompetent über die Entstehungsgeschichte der Texte auf und verorten ihn im nahezu unüberschaubar gewordenen Werk des Jesuitentheologen. Auch wenn sie deutlich mit der Theologie Karl Rahners sympathisieren, muß man eingestehen: Viele hier zu findende Informationen hat man so noch nirgendwo gelesen.

Die Art und Weise, wie Karl Rahner sein Thema angeht, ist auch nach Jahren ebenso faszinierend wie anregend. Daß er längst zu den Klassikern des 20. Jahrhunderts gezählt wird, kann man verstehen, wenn man seine „zeitlos" scheinenden Gedankengänge mitgeht. Kardinal Lehmann hat es auf den Punkt gebracht: „Die Frage nach Gott, ob und wie er erfahren werden kann, beschäftigt Menschen quer durch alle Zeiten, treibt sie um, quält sie bisweilen. Manche scheinen daran zu zerbrechen. Karl Rahner wußte darum. Er versucht, Antworten zu geben, appelliert an Erfahrungen, die jedem wachen und interessierten Menschen zugänglich sind. Man spürt: Hier redet einer nicht theoretisch daher, hier theologisiert einer nicht in akademisch hochgeschraubter Sprache – hier spricht einer, der etwas erfahren hat und dies zugänglich machen möchte" (10f.). *Wolfgang Seibel SJ*

RAHNER, Karl: *Der Priester von heute.* Hg. v. Andreas R. BATLOGG u. Albert RAFFELT. Freiburg: Herder 2009. 71 S. Br. 9,95.

Auf das von Papst Benedikt XVI. ausgerufene, vom 19. Juni 2009 bis 19. Juni 2010 dauernde „Jahr des Priesters" haben die beiden Herausgeber rasch reagiert. Der knappe, prägnante Rahnertext, den sie ausgesucht haben, ist der Schrift „Einübung priesterlicher Existenz" von 1970 entnommen. Dabei handelt es sich ursprünglich um einen Exerzitienkurs für Priesteramtskandidaten des Jesuitenordens, den Karl Rahner 1961 hielt. Man staunt, wie weitsichtig und einfühlsam er damals bereits manche Entwicklungen gesehen hat, ohne daß diese in der unmittelbaren Zeit vor Konzilsbeginn auch nur annäherend absehbar gewesen wäre. Der Mainzer Bischof, Kardinal Karl Lehmann, hat recht, wenn er im Geleitwort schreibt, hier läge „ein ungemein moderner, ja ‚zeitloser' Text" (9) vor – der zweifelsohne dem, der sich darauf einläßt, so manche Anregung geben kann.

Auch wenn es sich nur um ein einziges Kapitel aus dem erwähnten Buch handelt, haben es die 15 unterschiedlich umfangreichen Textabschnitte durchaus in sich. Zusammengefügt ergeben sie wie bei einem Puzzle ein Priesterbild, das wirklich in keinster Weise (im schlechten Sinn) klerikal ist: Individualapostel im Massenzeitalter – Mystagoge einer personalen Frömmigkeit – Humaner Mensch – Brüderlicher Gefährte unter der Last des Glaubens – Glaubwürdigkeit durch Redlichkeit – Ein Liebender – Einer, der nach der neuen Sprache sucht – Einer, der die anderen Geister in der Kirche gelten lassen will – Mensch des Wesentlichen im Religiösen – Ein religiös diskreter Mensch – Mensch ökumenischer Gesinnung – Mensch eines echten Nonkonformismus – Mann des freien Wortes in der Kirche – Ein froher Mensch – Erzieher zur Freiheit.

Wie schon bei dem ersten von ihnen herausgegebenen Bändchen „Gotteserfahrung heute" (2009) kommentieren die beiden Herausgeber den Rahnertext, erschließen Hintergründe und geben wertvolle Informationen. Manche von ihnen heben sich auch wohltuend von anderer, im Umfeld des Priesterjahres erschienener Literatur ab, die mit fragwürdigen Begründungen etwa Johannes Maria Vianney oder die literarische Figur des Don Camillo als Vorbild für heutige priesterliche Existenz meinen hinstellen zu sollen – in, wie mir scheint, ziemlich deutlicher Verkennung der Realität. Es ist schon erstaunlich: 40 Jahre, nachdem Karl Rahner diese Überlegungen vorgetragen hat, wirken sie wie ein zeitgenössischer Text. *Wolfgang Seibel SJ*

Literatur

Stadler, Arnold: *Salvatore.* Frankfurt: Fischer 2008. Gb. 223 S. 17,90.

Salvatore heißt das neue Buch von Arnold Stadler, und man tut sich schwer, das Genre zu beschreiben. Ein Roman? Eine Beschreibung? Ein Essay? Nichts von dem und doch alles. Nomen est Omen.

Auffällig ist, was viele Rezensenten an dem Buch feststellen: Was *ein* Buch sein soll, sind eigentlich drei Bücher. Sie verbindet der Titel und die Beschäftigung mit den Kernaussagen des Matthäusevangeliums. Salvatore ist eine ambivalente Hauptfigur des ersten Buchs. Endvierziger, ehemaliger Theologiestudent, jemand, der die Kirche, nicht aber den Glauben verloren hat. Er ist Heiland und Suchender zugleich, er verkörpert in seiner Figur die zweifelnde Existenz des Menschen. Die Ambiguität der Figur löst sich mit dem Besuch eines Kinos auf. Pier Paolo Pasolinis Verfilmung des Matthäusevangeliums bildet den Katalysator für den Suchenden, um zu seinen Wurzeln zurückzukehren: „Daß sein Leben ein einziges Warten gewesen war, das empfand er, und daß seine Sehnsucht so groß gewesen war, daß er es nicht einmal wußte." Die Sehnsucht wird durch Pasolinis Werk angerührt, derart, daß Salvatore behaupten kann, er sei ein anderer geworden. Ein Satz, der das Leben neu beginnen lassen würde, eine Konversion des säkular Distanzierten, der jetzt aufgewühlt wird durch die drängende Sprache des Films. So als wolle er die Bilder eindrücklich lebendig werden lassen, erzählt Stadler den Film nach.

Das zweite Buch: Die Geschichte des Salvatore hört nun unvermittelt auf. Konnte man bisher noch meinen, die Nacherzählung des Films sei ein Stilmittel des Romans gewesen, findet sich der Leser nun in einer

Art *confessio* Stadlers wieder. Das dritte Buch: Ausgehend von der Evangeliumsverfilmung orientiert sich der Autor nun an einem Bild Caravaggios und findet sich hier zu einem Stelldichein mit einem merkwürdigen Trio ein: hier Salvatore, der Heiland, aber auch Stadler selbst als Suchender – dort Pasolini, der Unverstandene und das Opfer und letztlich Caravaggio, der Mörder und Maler.

„Mich fasziniert der Dichter im Film", bekennt Stadler angesichts von Pasolinis Meisterwerk und bietet einen Schlüssel zum Verständnis seines Buchs an. Denn was ist es anderes, das der zum Schriftsteller gewordene Theologe Stadler sucht, als die Sprache, die die radikale Tiefe zu ermessen versucht, die unbegreiflich ist? In den Nachbemerkungen zu seiner Psalmenübersetzung schreibt Stadler: „Der Gesprächspartner der Psalmen ist Gott, der Ewige, in seiner Herrlichkeit. Dem Menschen bleibt fast nichts, als zu staunen, daß es einen Gott gibt, der so etwas wie den Menschen geschaffen hat, einen Gott, dessen Herrlichkeit alles überstrahlt und die unabhängig ist von der Existenz und vom Fortbestehen des ephemeren Menschen und seiner Welt" (114f.).

Diese Ehrfurcht treibt Stadler an, und sie findet ihren starken Ausdruck im „Dazugehörigkeitsverlangen". Dieses Verlangen ist fast als Philippika zu lesen, die Ehrfurcht, ja die Ästhetik der Religion und gleichzeitig ihre Konfrontation verteidigend gegen alle, in denen Stadler vermeintliche Relativisten sieht, die vom Matthäusevangelium nur zwei Worte, „Abba" und „Amen", als authentisch durchgehen lassen wollen. Die Exegeten seien zu Textmördern geworden, „sie haben den Text an sich gerissen und zerstückelt, daß nichts mehr von ihm übrig blieb". Argumentiert Arnold Stadler als Theologe, der er ist, oder argumentiert er als Philologe, der er ebenso ist? Für ihn schafft der Text des Evangeliums eine Realität, die nicht zurechtgebogen werden kann, und Pasolini und Caravaggio werden ihm zu Protagonisten, die unverfälscht die Unverfügbarkeit und Radikalität der Botschaft ausgesprochen haben.

Neben der Theologenkritik distanziert sich Stadler von Kapitalismus und Neoliberalismus; der Jüngling in Caravaggios Bild „Die Berufung des Matthäus" sei aufgerufen, alles hinter sich zu lassen in der absoluten Nachfolge.

Die Lektüre läßt viele Literaturrezensenten ratlos zurück. Die Theologen werden das Buch als Anlaß zur Diskussion aufgreifen müssen. Denn die Frage ist aktuell: Wie soll heute Verkündigung erfolgen? Und: Was wird verkündigt? Stadler stellt sich mit seinem Buch an die Seite Pasolinis, dessen Christus – wie in den „Freibeuterschriften" zu lesen ist – zur ewigen Opposition gegen den Kaiser, also gegen die Herrschenden, aufruft. Das nimmt Arnold Stadler ernst und setzt es literarisch um. Aus seiner Sicht warnt er Theologie und Kirche, sich selber in Wort und Tat zu neutralisieren. Man kann seine Thesen teilen oder nicht. Aber man muß sich mit ihnen befassen. *Martin Lätzel*

Hilzinger, Sonja: *Elisabeth Langgässer.* Eine Biografie. Berlin: Verlag für Berlin-Brandenburg 2009. 497 S. Gb. 29,90.

Elisabeth Langgässer war in der Nachkriegszeit eine vielgelesene und angesehene Autorin. Der Georg-Büchner-Preis wurde ihr postum 1950 für ein Schaffen verliehen, „das der deutschen Dichtung die Welt öffnete". Heute tragen ein Gymnasium in ihrer Geburtsstadt Alzey und ein dort vergebener Preis ihren Namen, eine literarische Gesellschaft und die Familie der Dichterin kümmern sich um ihr Andenken. Doch nur wenige Bücher sind im Buchhandel erhält-

lich, eine kritische Edition ihrer Werke läßt auf sich warten.

Die umsichtige, akribisch recherchierte und vorzüglich lesbare Langgässer-Biographie von Sonja Hilzinger läßt auf eine Neuentdeckung hoffen. „Als begnadete Dichterin und professionelle Autorin, als Katholikin jüdischer Herkunft und der Kindheitslandschaft lebenslang verbundene Rheinhessin, als sinnliche Intellektuelle und als extrem polarisierende Persönlichkeit" ist Elisabeth Langgässer eine exemplarische Figur der deutschen Literatur und des Kulturkatholizismus des 20. Jahrhunderts – mit allen Widersprüchen.

Hilzinger zeichnet die Lebensstationen der Dichterin minutiös nach, ohne den Blick auf die Zeitumstände zu verlieren. Zu den Erfahrungen der Kindheitsjahre gehören die Vorstellungswelt des katholischen Glaubens und die Landschaft des südwestlichen Rheinhessens, wo Elisabeth Langgässer am 23. Februar 1899 als Tochter eines vom Judentum zum Katholizismus konvertierten Architekten geboren wurde. Nach dem Besuch der Viktoriaschule in Darmstadt, wo sie von 1909 bis 1928 lebte, absolvierte sie ein Lehrerinnenseminar und wählte damit einen Beruf mit einem aufzehrenden zölibatären Arbeitsethos. Erschöpft registrierte sie, wie teilnahmslos die Arbeiterkinder die 84 von ihr liebevoll verpackten Weihnachtsgaben aus der Schule mit nach Hause nahmen.

Im Jahr 1929 zog Elisabeth Langgässer mit ihrer am 1. Januar desselben Jahres aus nichtehelicher Verbindung geborenen Tochter Cordelia zu ihrer Mutter nach Berlin; 1935 heiratete sie den Philosophen Wilhelm Hoffmann, mit dem sie drei Töchter hatte. Der kurzen Zeit literarischer Achtungs- und Anfangserfolge folgte 1936 der Ausschluß aus der Reichsschrifttumskammer. Den Nationalsozialisten war die jüdische Herkunft ihrer ersten Tochter Cordelia nicht verborgen geblieben, die nach der antisemitischen Rassenarithmetik mit drei jüdischen Großeltern eine „Volljüdin" war. Hilzinger zeigt eindringlich auf, wie Elisabeth Langgässer viel, nicht alles (z.B. die Emigration) versuchte, um die Tochter zu retten, bis zu deren Adoption durch eine spanische Familie. Aber die Gestapo stellte die Familie vor die grausame Wahl: entweder Auslieferung der Tochter oder Ächtung der gesamten Familie mit dem Judenstern. Gezwungenermaßen unterschrieb die vierzehnjährige Cordelia ihr, so schien es zunächst, eigenes Todesurteil.

Auch die verzögerte Wiederbegegnung (erst 1949) zwischen Mutter und Tochter – die die Konzentrationslager Theresienstadt und Auschwitz überlebte, sich nach 1945 in Schweden niederließ und später nach Israel auswanderte – schildert Hilzinger aus der Äquidistanz. Viele Leser neigen seit Cordelia Edvardsons Buch „Gebranntes Kind sucht das Feuer" (1984) nachvollziehbar zur Seite der Tochter. Doch die Enkelin, Cordelias Tochter Elisabeth Hoffmann, hat mit eigenen Forschungen, vor allem mit der Herausgabe der Briefe Langgässers 1924–1950 (1990), zu einer distanzierteren Sicht auf die Dichterin beigetragen.

Überhaupt sind die Briefe Langgässers das Herzstück der Biographie. In ihnen kommt die Stimme der Dichterin am unverstelltesten, frei von Lügen, nicht aber von Widersprüchen, zum Ausdruck. So bittet Elisabeth Langgässer während der Arbeit an ihrem Roman „Märkische Argonautenfahrt" Cordelia im Juni 1948 um „ganz reale Anschauungen" aus den Konzentrationslagern. Die Tochter beginnt mit einer Antwort, bricht dann aber ab: „Ach Mama wie konntest du mich darum bitten. Wenn du darum schreiben willst, mußt du mindestens ein Dostojewskij sein."

Die „Märkische Argonautenfahrt" (1950) und der vorhergehende Roman „Das unaus-

löschliche Siegel" (1947) sind heute nicht mehr ohne weiteres verständliche Bücher. Die theologische Poetik, die den Menschen zum Marionettendasein verurteilt, verstört. Doch es ist lohnend, sich mit dem Dualismus zwischen „Seele und Trieb", dem Versuch, den antiken Mythos zu christianisieren, und Langgässers Deutung der Geschichte Deutschlands und der Deutschen „als Gericht, als Bußpredigt, als Läuterung" auseinanderzusetzen. Hinter Langgässers Religiosität, die der Kirche zu unchristlich (und zu erotisch) und der Literaturkritik zu katholisch war, steht die sich aus großen Traditionen nährende Weltmystik des modernen homo religiosus, der zwischen Freiheit und Gnade, Schuld und Sühne, Geheimnis und Aufklärung geworfen ist. Dieses „Gedächtnis der Frömmigkeit" (so Wolfgang Frühwald, dessen Buch der Autorin entgangen ist) ist in den besten Erzählungen Langgässers, „Merkur", „Saisonbeginn", „Glück haben", gut aufgehoben. *Michael Braun*

ZU DIESEM HEFT

Mit „Caritas in Veritate" knüpft Papst Benedikt XVI. an die große Tradition der katholischen Soziallehre an. Reinhard Marx, Erzbischof von München und Freising, interpretiert die Sozialenzyklika als einen Arbeitsauftrag für die Gestaltung von Politik, Gesellschaft und Wirtschaft.

Zeitgleich mit Ignatius von Loyola setzte sich Johannes Calvin in Paris mit der Scholastik französischer Provenienz auseinander. Eva-Maria Faber, Professorin für Dogmatik und Fundamentaltheologie an der Theologischen Hochschule Chur, würdigt sowohl den Ordensgründer wie auch den Reformator als Vertreter einer existentiellen und erfahrungsbezogenen Theologie.

Der Relativismusvorwurf Papst Benedikts XVI. richtet sich an die Beliebigkeit der Zeit. Patrick Becker, Geschäftsführer der Agentur für Qualitätssicherung und Akkreditierung kanonischer Studiengänge (ADAST) und Ursula Diewald, Diplomtheologin, grenzen die Pluralität der Postmoderne gegen konturlose Beliebigkeit ab und verbinden sie mit einem überprüfbaren Wahrheitsanspruch.

Der Bologna-Prozeß, der einen europäischen Hochschulraum für inzwischen 46 Staaten schaffen soll, ist zehn Jahre alt. Er führt zur grundlegenden Neugestaltung der Universitätslandschaft. Peter Neuner, Professor für Dogmatik an der Universität München, beschreibt und bewertet die Maßnahmen der Reform besonders im Blick auf die theologischen Fakultäten in Deutschland.

Der Vielvölkerstaat Nigeria steht im Fokus der Kampagne zum Sonntag der Weltmission am 24. Oktober 2009, an dem die Anfang des Monats beginnende zweite Afrikasynode in Rom beendet wird. Klaus Vellguth, Professor für Missionswissenschaft an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Vallendar, skizziert die Situation in dem westafrikanischen Land, das von extremer Armut, ethnischen und religiösen Konflikten geprägt ist.

Märtyrer für Glaube und Gerechtigkeit

Am 16. November 2009 jährt sich zum 20. Mal der Mordanschlag in der Zentralamerikanischen Universität (UCA) von San Salvador. Sechs der Opfer waren Jesuiten: Ignacio Ellacuría (59), Rektor der Universität, Philosoph, Theologe und entscheidender Akteur in den Verhandlungen, die zum Ende des Bürgerkriegs führten; Segundo Montes (56), Direktor des Menschenrechtsinstituts, Soziologe, der die salvadorianischen Flüchtlingslager in Honduras besuchte; Ignacio Martín-Baró (44), Direktor des Meinungsforschungsinstituts, Begründer der Befreiungspsychologie, der an jedem Wochenende als Pfarrer in Campesinogemeinden auf dem Land wirkte; Juan Ramón Moreno (53), früherer Novizenmeister, Theologieprofessor, der an der Alphabetisierungskampagne in Nicaragua teilgenommen hat; Amando López (53), Theologe, früherer Rektor des Priesterseminars von San Salvador, wo er Oppositionspolitiker versteckte, die in Gefahr standen, ermordet zu werden; Joaquín López y López (71), Leiter des Armenschulwerks Fe y Alegría.

Mit unterschiedlichen Charismen lebten sie wie Jesus: von Mitleid zu den Armen und den Opfern bewegt; für sie haben sie ihre wissenschaftliche Kompetenz und ihre Begabungen eingesetzt; sie haben sie verteidigt gegenüber ihren Unterdrückern in der Oligarchie, der Regierung und der Armee; mit diesen haben sie sich hart konfrontiert; sie sind treu geblieben bis zum Letzten; und sie sind wie Jesus am Kreuz gestorben – im Kugelhagel der Maschinengewehre.

Sie sind die „jesuanischen Märtyrer" von heute. Sie vergrößern die Zahl der Jesuitenmärtyrer seit der 32. Generalkongregation (1974/75), die die Sendung der Jesuiten in der Welt von heute so bestimmt hat: „sich unter dem Banner des Kreuzes im entscheidenden Kampf unserer Zeit einsetzen: im Kampf für den Glauben, der den Kampf für die Gerechtigkeit mit einschließt". In ihnen hat sich verwirklicht, was die Generalkongregation realistisch vorausgesagt hatte: „Wenn wir uns für die Förderung der Gerechtigkeit einsetzen, so wird uns das etwas kosten." Seitdem wurden 49 Jesuiten – meist in der Dritten Welt – ermordet, und sie haben sich in eine größere Liste von Christen, Andersgläubigen und sogar Agnostikern eingeschrieben, die ihr Leben für die Gerechtigkeit gegeben haben. Ich möchte hier nur an Dietrich Bonhoeffer und Alfred Delp SJ erinnern.

Mit den sechs Jesuiten wurden auch Julia Elba Ramos (42), Köchin in einer Gemeinschaft von Jesuitenstudenten, und ihre Tochter Celina (15), Schülerin und Katechetin, ermordet. Sie schliefen im Haus der Jesuiten, weil sie sich dort sicherer wähnten. Aber der Befehl lautete, „keine Zeugen übrigzulassen". Photos zeigen, wie Julia Elba mit ihrem Körper ihre Tochter Celina zu schützen versuchte.

Diese beiden Morde sind ein Tropfen in einem riesigen Meer von unschuldigen

und schutzlosen Opfern. Sie haben sich nicht mit den Mächtigen angelegt wie Erzbischof Oscar Romero oder Ignacio Ellacuría. Sie waren einfach da – so wie die Opfer im Irak oder im Kongo. Sie sind „das gekreuzigte Volk", der „leidende Gottesknecht" unserer Tage.

Aus der Sicht des Evangeliums können wir sagen, daß mit den Märtyrern der UCA Jesus und sein Vater mit dem Kreuz auf den Schultern durch diese Welt gegangen sind. Aber es muß auch gesagt werden, daß es entgegen allem Anschein in ihnen Hoffnung gibt, weil es zuvor Wahrheit, Mitleid und Liebe gegeben hat. Ignacio Ellacuría schrieb mit wissenschaftlicher Strenge, daß sie Träger eines Heilspotentials sind. Ich brachte es auf die Formel: „Außerhalb der Armen und der Opfer gibt es kein Heil."

An diese Opfer zu erinnern ist ein Zeichen von Liebe und Dankbarkeit. Aber das genügt nicht. Man muß auch fordern, daß die Letztverantwortlichen vor Gericht gestellt werden, denn es gibt keine Ordnung in dieser Welt, wenn die Lüge, die Vertuschung und die Straflosigkeit fortbestehen. Aber auch das genügt noch nicht. Das Wichtigste ist, uns zu fragen, „was die Märtyrer von uns verlangen und fordern", und es in die Praxis umzusetzen.

Vor allem im Blick auf den Jesuitenorden und die Kirche fordern sie von uns, so wie sie zu sein und in unserer geschichtlichen Situation das zu tun, was sie taten. Das erste ist ein ehrlicher Umgang mit der Wirklichkeit. Der brasilianische Bischof Pedro Casaldáliga hat dazu geschrieben: „Es gibt mehr Reichtum in der Welt, aber es gibt auch mehr Ungerechtigkeit. Afrika wurde ‚das Verlies der Welt' und eine kontinentweite ‚Shoah' genannt. 2,5 Milliarden Menschen überleben auf der Erde mit weniger als zwei Euro am Tag, und 25000 Menschen sterben täglich laut der Ernährungs- und Landwirtschaftsorganisation der Vereinten Nationen (FAO) an Hunger. Die Wüstenbildung bedroht das Leben von 1,2 Milliarden Menschen in rund 100 Ländern. Den Migranten wird die Geschwisterlichkeit und der Boden unter den Füßen verweigert."

Erzbischof Romero und Ignacio Ellacuría haben die Menschen, die so leben müssen, das „gekreuzigte Volk" genannt. Für uns ist die grundlegende Aufgabe – sei es in unserer sozialen, wissenschaftlichen oder pastoralen Arbeit –, sie „vom Kreuz herunterzuholen". Das ist das grundlegende Mitleid mit sehr konkreten Forderungen: die Opfer zu verteidigen, in einen Konflikt mit ihren Henkern zu treten und ihn durchzustehen, auch wenn er ans Kreuz führt. Das verschwistert uns mit dem gekreuzigten Volk.

Überraschenderweise fordern die Märtyrer auch, uns von den Armen retten zu lassen. Ellacuría sagte, daß die Dritte Welt Heil bringt, weil sie der Ersten Welt ihre Wahrheit zeigt. Bis zuletzt betonte er, daß nur eine Zivilisation der Armut die Zivilisation des Reichtums überwinden kann, die eine zutiefst kranke Zivilisation hervorgebracht hat. Für die UCA suchte er akademische Exzellenz, aber vor allem auch Licht für die Richtung, welche die Universität einschlagen mußte, um das von ihr Verlangte hervorzubringen. Das zweite ist schwieriger und ohne Frage entscheidender: sich von den Armen und den Opfern her ein Licht aufgehen zu lassen. Das fordern von uns die Märtyrer. *Jon Sobrino SJ*

Matthias Hofmann

Afghanistan – Aufbruch am Hindukusch?

Am 20. August 2009 fanden in Afghanistan die Wahlen für das Präsidentenamt und die 34 Provinzräte statt. Es sind letztlich 36 Präsidentschaftskandidaten angetreten, nur wenige (16 Prozent) gehörten politischen Parteien an. Unmittelbar nach der Wahl haben sich Amtsinhaber Harmid Karsai wie auch sein gewichtigster Gegenkandidat, der ehemalige Außenminister Abdullah Abdullah, jeweils zum Sieger erklärt. Es lag im Interesse der westlichen Staatengemeinschaft, daß Karsai wiedergewählt wurde. Auch hatte es Karsai im Vorfeld der Wahlen geschafft, seinen erklärten politischen Gegner – die Nordallianz – zu spalten[1]. Es war ihm gelungen, den militärischen Führer der Nordallianz, den Warlord Mohammad Fahim (ehemals Verteidigungsminister), als seinen zukünftigen Vizepräsidenten und den Warlord Rashid Dostum (Stabschef der Afghan National Army, ANA) als Wahlhelfer zu gewinnen. Damit ist dem politischen Lager der Nordallianz, als dessen neuer politischer Führer Abdullah gilt, eine vorläufig nicht zu ersetzende Stütze weggebrochen.

Harmid Karsai stammt aus der Ethnie der Paschtunen, der größten Bevölkerungsgruppe in Afghanistan, die deshalb das Amt des Präsidenten für sich beansprucht. Abdullah ist Tadschike. Wenn Abdullah die Wahlen für sich entschieden hätte, wären schwerwiegende Umwälzungen in der afghanischen Gesellschaft die Folge gewesen. Eine ähnliche Situation bestand bereits im Juni 1992, als die Loya Jirga (Ältestenrat) per Dekret Burhanuddin Rabbani (Tadschike) zum Präsidenten ausrief. Daraufhin nahm sein politischer Gegner Gulbuddin Hekmatyar (Paschtune) Kabul unter Beschuß, was den Bürgerkrieg erneut entfachte, der letztendlich erst durch den Einmarsch der Taliban ab 1994 zu Gunsten der Paschtunen beendet werden konnte.

Das politische System

Laut Verfassung vom Januar 2004 ist Afghanistan eine Präsidialrepublik. An der Spitze des Staates steht der Präsident, der alle fünf Jahre direkt vom Volk gewählt wird. Er ist Staatsoberhaupt und gleichzeitig Regierungschef. Das Parlament besteht aus der Volkskammer (Wolesi Jirga) mit 249 direkt gewählten Abgeordneten und der Ältestenkammer bzw. dem Oberhaus (Meschrano Jirga) mit 102 Abgeordneten. Letztere setzt sich zu jeweils einem Drittel aus Vertretern der Provinzen, der

Distrikte und Beratern des Präsidenten zusammen. Der neugewählte Präsident benennt sein Kabinett. Er kann jeden geeigneten afghanischen Staatsbürger als Minister vorschlagen. Nach einer Anhörung stimmt das Parlament über die Vorschläge ab. Dabei wäre wünschenswert, daß die Verteilung der Kabinettsposten den ethnischen Mehrheitsverhältnissen Afghanistans entspräche.

Die Wahl der Volkskammer – die nächste soll im Sommer 2010 stattfinden – ist eine reine Personenwahl. Die Einführung eines begrenzten Listenwahlsystems, das den Parteien eine offizielle Funktion einräumen würde, konnte bis jetzt nicht durchgesetzt werden. Daraus resultiert das Problem der Wahlkampffinanzierung. Viele Warlords nutzen die Personenwahl für sich, indem sie ausschließlich „ihre" Kandidaten finanziell unterstützen. Es gibt zwar eine staatliche Institution, die im Vorfeld der Wahlen genau diesen Vorgang unterbinden soll, aber diese war vor der letzten Parlamentswahl 2005 nur in den wenigsten Fällen erfolgreich. Somit ist im derzeitigen Parlament eine nicht geringe Anzahl von Personen vertreten, deren gesellschaftlicher Hintergrund doch sehr fragwürdig erscheint.

Ein Wahlkampf in Afghanistan ist nicht mit einem europäischen Wahlkampf zu vergleichen. Vereinzelt finden zwar öffentliche Wahlkampfveranstaltungen statt, die aber meist von europäischen politischen Stiftungen (Friedrich Ebert-, Konrad Adenauer-, Heinrich Böll-Stiftung usw.) initiiert werden. Der vor Ort übliche „Stimmenfang" erfolgt, indem sich der Kandidat mit den einzelnen Clanchefs trifft und man dann den Preis für die Stimmen aushandelt. Man muß davon ausgehen, daß eine Wahl von verschiedenen Seiten manipuliert wird. Auch nach den Präsidentschaftswahlen im August wurden vielfach Wahlbetrügereien angeprangert[2]. Daraus kann man schließen, daß in vielen Regionen Afghanistans nach wie vor die Person ins Parlament einzieht, die am meisten Geld für die Kandidatur aufbringen kann.

In der afghanischen Verfassung (Art. 83) ist festgelegt, daß aus jeder Provinz mindestens zwei Frauen im Parlament vertreten sein müssen. Das entspricht etwa einem Viertel der Parlamentssitze. Trotz dieses hohen Anteils spielen die Frauen im Parlament eine eher geringe Rolle. Es wird ihnen nahegelegt, sich nicht unbedingt mit eigenen Ideen an den Diskussionen zu beteiligen und sich im Abstimmungsverhalten an ihren männlichen Kollegen zu orientieren.

Afghanische Identität

Die Bevölkerung setzt sich aus verschiedenen ethnischen Gruppen zusammen: Etwa 38 bis 43 Prozent gehören den Paschtunen an, 25 bis 29 Prozent den Tadschiken, sechs bis neun Prozent den Usbeken und fünf bis acht Prozent den Hazara. Darüber hinaus gibt es viele Minoritäten. Schätzungsweise werden in Afghanistan über 50 verschiedene Sprachen gesprochen. Innerhalb der ethnischen Gruppen organisieren die verschiedenen Familienclans Leben und Alltag ihrer Mitglieder.

Die Afghanen fühlen sich also zuerst als Mitglied einer Familie, dann einer bestimmten Ethnie zugehörig – erst zuletzt identifizieren sie sich mit ihrem Land.

Dieser Vorrang der ethnischen vor der nationalen Identität erschwert eine Regierungsbildung nach unserem westlichen Demokratieverständnis. Demokratische Strukturen werden zwar grundsätzlich befürwortet, allerdings sollte der Präsident des Landes doch aus der eigenen Ethnie stammen. Hinzu kommt, daß die Paschtunen als stärkste Volksgruppe für sich in Anspruch nehmen, den Präsidenten zu stellen bzw. im Gegenzug einen Nichtpaschtunen als Präsidenten nicht anzuerkennen.

Für die Tadschiken gelten die Paschtunen als Verbündete der Taliban. Diese hatten 1996 Burhanuddin Rabbani aus Kabul verjagt. Rabbani mußte sich daraufhin mit seiner Exilregierung nach Feyzabad (Provinz Badakhshan) unter den Schutz der Nordallianz und deren Kommandeur Ahmad Schah Massoud begeben. Die Nordallianz kämpfte 2001 zusammen mit den USA in der „Operation Enduring Freedom" gegen die Taliban und vertrieb sie vorläufig. Darauf gründen die Tadschiken ihren Anspruch, den rechtmäßigen Präsidenten von Afghanistan zu stellen. Die Hazara wiederum beharrten darauf, daß es mehr als gerecht wäre, den Präsidenten aus ihren Reihen zu bestimmen, da sie so lange von allen anderen Völkern Afghanistans unterdrückt worden sind.

Sollte für Afghanistan künftig eine Chance bestehen, als *ein* Staat zu existieren, so muß dieses rivalisierende Stammesdenken durchbrochen werden. Dafür gibt es Ansätze: Der letzte König Afghanistans, Mohammed Sahir Schah (1914–2007) aus der Paschtunen-Dynastie der Mohammedzai, sowie der Tadschike und Führer der Nordallianz Ahmad Schah Massoud werden als „Vater der Nation" bzw. als „Widerstandskämpfer" gegen die Rote Armee und die Taliban anerkannt und ethnienübergreifend verehrt.

Innerhalb der Zughörigkeit zu einer Volksgruppe ist die Familie der Dreh- und Angelpunkt der Afghanen. Für die Familie ist man bereit, vieles zu tun, denn nur eine „gesunde" Familie ist stark genug, in Krisensituationen zu überleben und Familienmitglieder, die, aus welchen Gründen auch immer, in Not geraten sind, zu ernähren, für sie Sorge zu tragen und sie zu unterstützen. In einigen Regionen Afghanistans – vor allem auf dem Land – ist es immer noch so, daß vor Ort keinerlei staatliche Strukturen zu erkennen sind. Die Zivilgesellschaft vor Ort muß ihre „Systeme" eines organisierten Zusammenlebens entwickeln bzw. weiterentwickeln. Sozialversicherungen als unterstützende Institutionen in Krankheit, Berufsunfähigkeit und im Alter gibt es (noch) nicht.

Für das Überleben afghanischer Familien ist der innere Zusammenhalt, aber auch die vorurteilsfreie und erinnerungsneutrale Behandlung von „Geschäftspartnern" wichtig. In Afghanistan ist es nicht unüblich, Geschäftsverbindungen mit Personen einzugehen, die aus europäischer Sicht einen eher zweifelhaften Ruf haben. Es ist durchaus möglich, daß Feinde mittels eines Handelsvertrags zu Partnern werden; wenn es die Situation vor Ort erfordert, können auch Freunde zu Gegnern werden.

Die afghanische Geschichte hat uns gezeigt, daß Loyalitäten der Afghanen untereinander oftmals nur von kurzer Dauer sind bzw. häufiger wechseln. Dies ist ein wichtiger Aspekt der afghanischen Überlebensorganisation. Wer Verständnis dafür hat und dies in seine Arbeit einfließen läßt, wird mit Hilfsmaßnahmen und Projekten effektiver sein, als wenn er einfachhin europäisches Denken und Handeln seinem Einsatz vor Ort zugrundelegt.

Religion in Afghanistan

Seit der Staat Afghanistan in seinen heutigen Grenzen besteht, die im Lauf des 19. Jahrhunderts von der britischen Kolonialmacht festgelegt und mit der Einsetzung des kolonialmachttreuen Königs Abdur Rahman Khan bestätigt wurden[3], erlebte das Land die unterschiedlichsten politischen Herrschaftssysteme: Monarchien, Oligarchien, Diktatur, Kommunismus, Talibanregime – und nun wieder Demokratie. Demokratische Verhältnisse gab es bereits unter Mohammed Sahir Schah, der 1964 die konstitutionelle Monarchie (bis 1973) einführte. Im September 1965 fanden bereits die ersten freien Wahlen im Land statt. Alle Regierungssysteme konnten sich jedoch nur in der Hauptstadt Kabul sowie in den größeren Städten und Ortschaften durchsetzen. In den ländlichen Gebieten, die infrastrukturell wenig erschlossenen waren und sind, galten und gelten bis heute andere, sehr individuelle politische Strukturen, die sich eng am Islam orientieren.

99 Prozent der afghanischen Bevölkerung sind Muslime. Nach der afghanischen Verfassung ist der Staat heute eine islamische Republik (Art. 1) und der Islam Staatsreligion (Art. 2). Afghanistan verfügt aber trotzdem über eine moderne und demokratische Verfassung. Artikel 3 beinhaltet allerdings einen Vorbehalt insofern, als kein Gesetz dem Islam widersprechen darf. Artikel 130 sieht die Anwendung der Scharia innerhalb der Verfassungsgrenzen vor.

In der afghanischen Gesellschaft spielt die Religion nach wie vor eine dominierende Rolle, allerdings nicht durch das Diktat der sogenannten Fundamentalisten, sondern weil der Islam mit seinen Geboten im Koran und dessen Auslegungen und Ergänzungen das Staatssystem ersetzt, das in vielen Regionen Afghanistans bis heute unzureichend umgesetzt ist. Die Menschen vertrauen ihrer Familie, dem Clan und den religiösen Traditionen mehr als dem Staat. Deshalb wird vielerorts bis heute die „gültige" Strafgesetzordnung ignoriert, die Scharia kommt nach wie vor vorbehaltlos zur Anwendung; man erfüllt das Zakat, eine im Koran festgeschriebene vermögensabhängige Unterstützung der Bedürftigen, zahlt aber nur ungern und in geringem Maß Steuern; die Kinder gehen ausnahmslos zur Madrassa (Religionsschule) und nicht gleichermaßen in die staatlichen Schulen; was der Mullah bzw. der Imam in der Moschee predigt, hat Gültigkeit; dem, was Politiker sagen und versprechen, wird nur selten Vertrauen geschenkt.

Damit die Verfassung von der gesamten afghanischen Bevölkerung anerkannt wird, müssen den Versprechungen der Regierung, der internationalen Organisationen und Unterstützernationen Taten folgen. Die Afghanen müssen persönliche Vorteile und tatsächliche Teilhabe in diesem demokratischen Prozeß erfahren. Der junge Staat sieht sich hierbei einem doppelten Dilemma ausgesetzt: Zum einen fehlen ihm immer noch ausreichende und gut ausgebildete Staatsbedienstete in der Verwaltung, der Polizei und beim Militär, um landesweit Gesetze und Verordnungen durchzusetzen; zum andern ist er nicht in der Lage, Gelder in die entlegenen Regionen des Landes zu senden, um dort eigene Projekte – auch aus Mangel an Fachkräften – umzusetzen.

Das Bildungswesen

Eine umfassende Allgemeinbildung ist die Grundvoraussetzung eines funktionierenden Staates. Bildung kann am besten durch ein fundiertes und einheitliches Schulsystem vermittelt werden. Laut Verfassung ist es Aufgabe des Staates, für eine allgemeine, Hoch- und Berufsschulausbildung zu sorgen (Art. 46). In Afghanistan gibt es aber kein flächendeckendes Schulsystem mit einem einheitlichen Lehrplan. Es fehlen Schulen und das dafür nötige ausgebildete Lehrpersonal. Zusätzlich leidet die Attraktivität des Lehrberufs daran, daß die Löhne sehr gering sind und unregelmäßig gezahlt werden. Für einen Lehrer oder eine Lehrerin – meist sind es Frauen, die diesen Beruf ergreifen – ist es deshalb von Vorteil, wenn sie in der Nähe des Wohnorts ihrer Familie tätig sein können, damit diese sie miternähren kann.

Europäische Politiker drängen auf die rasche Umsetzung eines einheitlichen Schulsystems im ganzen Land. Dabei vergessen sie allerdings, daß kein europäisches Schulsystem (außer dem in der Schweiz) unter demokratischen Bedingungen, sondern in monarchischen oder aristokratischen Herrschaftsformen eingeführt und gegen jeden Widerstand durchgesetzt wurde. Die Probleme, die die afghanische Regierung nun damit hat, in kürzester Zeit eine flächendeckende Allgemeinbildung zu initiieren, können von Europäern nicht oder nur schwerlich nachvollzogen werden.

Über die Notwendigkeit von Schulen sind sich die Afghanen im Klaren. Sie schicken ihre Kinder ausnahmslos auf die Madrassa. Diese kennt eine Schulpflicht für Mädchen vom siebten bis zum neunten Lebensjahr und für Jungen vom siebten bis zum 13. Lebensjahr. Da aber die Madrassa keine staatliche Einrichtung ist und zudem noch von Privatpersonen oder Organisationen (z.B. von islamischen internationalen Organisationen meist aus Saudi Arabien oder Pakistan) finanziert wird, liegen dem Unterricht auch keine einheitlichen, überregional gültigen Lehrpläne zugrunde.

Ein weiterer Umstand, der die Einführung eines einheitlichen Schulsystems behindert, ist die Tatsache, daß mehr als 75 Prozent der Afghanen in der Landwirtschaft tätig sind. Da der Staat die Landbevölkerung nicht durch finanzielle Zu-

schüsse zusätzlich unterstützt, müssen alle Familienmitglieder bei der Feldarbeit mithelfen, um das Überleben der Familie zu gewährleisten. Eine Bevölkerung, deren Haupterwerb unter diesen Bedingungen in der Landwirtschaft liegt, wird sich nur sehr schwer mit einer allgemeinen staatlichen Schulpflicht, mit festgelegten Unterrichtszeiten und einem Curriculum, das für ihren täglichen Überlebenskampf keine unmittelbare Relevanz zeigt, anfreunden können.

Viele Hilfsorganisationen betätigen sich genau auf diesem Sektor und bauen vielerorts Schulen. Manche Organisationen unterstützen auch die Hochschulen, von denen es 21 staatliche und sechs private gibt. Leider sprechen sie sich nicht immer mit den staatlichen Autoritäten vor Ort ab, was für eine nachhaltige Umsetzung notwendig wäre, sondern setzen meist ihre eigenen Pläne um und durch. Da der Staat selbst nicht die erforderlichen Mittel aufbringen kann, ist er massiv auf die Leistungsbereitschaft der diversen Hilfsorganisationen angewiesen und somit auch deren Umsetzungsstrategien diesbezüglich ausgeliefert.

Das staatliche Finanzwesen

Seit Mai 2005 besitzt Afghanistan ein neues Steuergesetz (beruhend auf Art. 42 der Verfassung) und eine Einkommenssteuergesetzgebung. Dieses Gesetz ist wie die Verfassung des Landes mit internationaler Hilfe erarbeitet worden. Beim Studium des Gesetzes fällt auf, daß es tatsächlich speziell für Afghanistan entwickelt wurde. Allerdings haben die Verfasser zwei wesentliche Details unberücksichtigt gelassen: zum einen die Tatsache, daß es in Afghanistan noch nie eine Steuergesetzgebung gab, die flächendeckend durchgesetzt wurde. Deshalb und auch weil der entsprechende Bildungshintergrund fehlt, wissen die Afghanen nicht, was Steuern sind, welche Bedeutung sie für das Gemeinwesen und für den Staat haben. Zum andern kennt man in allen Staaten des Nahen und Mittleren Ostens ausschließlich Steuergesetzgebungen, die hauptsächlich auf indirekten Steuern wie zum Beispiel der Mehrwertsteuer oder der Umsatzsteuer basieren. Im Iran werden beispielsweise alle Einnahmen mit 20 Prozent besteuert (Ausnahme sind geringfügige Umsätze). Zusätzlich gibt es noch Sonderabgaben für Angehörige anerkannter Religionen, eine Bodensteuer, die religiös verordnete Almosensteuer und Zollabgaben. Eine Einkommensteuer, die in Deutschland etwa ein Drittel der Steuereinnahmen ausmacht, kennt man nicht.

Das Steuerverständnis an sich ist also nur rudimentär vorhanden, das Verständnis für ein Einkommenssteuerprinzip fehlt völlig und kann auch vergleichsweise bei Nachbarstaaten nicht eingeholt werden. Dementsprechend hat der afghanische Staat massive Probleme, Steuern von seinen Bürgern einzuziehen. Erschwerend kommt hinzu, daß man in Afghanistan beinahe ausschließlich mit Bargeld zahlt. Finanzielle Abgaben kennen die Afghanen natürlich, da man diese an Warlords und

Drogenbarone sowie auch an korrupte staatliche Stellen und Instanzen abzuführen hat. Allerdings mit dem Unterschied, daß hierbei eine unmittelbare „Wechselwirkung" erkennbar ist – als Gegenleistung für die Zahlungen kann man sein Geschäft in Ruhe betreiben oder man wird „beschützt". Es wäre effektiver gewesen, eine Steuergesetzgebung einzuführen, die denen der Nachbarländer entspricht bzw. diesen angeglichen ist.

Derzeit bezieht das Land sein Steueraufkommen hauptsächlich aus Zollabgaben. Diese Gelder reichen natürlich bei weitem nicht aus, die finanziellen Herausforderungen des Staates auszugleichen. Der Staatshaushalt des Jahres 2008 belief sich auf etwa 600 Millionen US-Dollar – eine Summe, die Afghanistan selber noch nicht aufbringen kann. Die Fehlbeträge werden vor allem durch die internationalen Geberländer ausgeglichen. Sie werden als „Wiederaufbauhilfe" deklariert, damit die Abhängigkeit des Staates bzw. seines Präsidenten nicht zu offensichtlich erscheint, was seinem Ansehen im Land eher abträglich wäre, da es den Präsidenten als eine „Marionette" der Geberländer erscheinen lassen würde.

Polizei und Militär

Damit Afghanistan in absehbarer Zeit die innenpolitischen Probleme selber lösen oder regeln kann, ist es unbedingt erforderlich, eine durchsetzungsfähige Polizei und ein schlagkräftiges Militär aufzubauen. Hierbei versuchen die Staaten der Internationalen Sicherheitsunterstützungskräfte (International Security Assistance Force, ISAF), ihr möglichstes zu tun. Sie haben mit ihrem vor Ort stationierten Militär und den eigens dafür nach Afghanistan entsandten Polizisten die Ausbildung der afghanischen Polizei und des Militärs weitestgehend übernommen. Ziel dieser Ausbildungsunterstützung ist, daß die afghanischen Sicherheitskräfte frühestmöglich eigenverantwortlich die inneren Angelegenheiten des Staates auf der Grundlage seiner Verfassung regeln können. Diese Ausbildung ist gut, und vielerorts ist sie auch von Erfolg gekrönt.

Der Staat Afghanistan hat beim Aufbau der Sicherheitskräfte mit verschiedenen, teils selbst verursachten Problemen zu kämpfen. Zum einen werden Polizisten – wie andere Staatsbedienstete auch – nur unzureichend und in vielen Fällen auch nicht kontinuierlich bezahlt. Das verleitet sie dazu, auch andere Formen des Einkommens zu suchen und anzunehmen. Da die Polizei teilweise auch korrumpierbar ist, ist ihr Ansehen innerhalb der Bevölkerung oft mit großen Vorbehalten belastet. Zum anderen werden die gut ausgebildeten Militärs gern von den Warlords für deren eigene Armeen, mit Aussicht auf ein deutlich höheres Einkommen, abgeworben.

Durch die Kämpfe im Süden Afghanistans wird das Militär zusätzlich personell geschwächt. Nach der Zielstruktur soll die afghanische Armee auf 134000 Mann anwachsen[4], doch zur Zeit stagniert die Zahl bei etwa 45000 bis 50000 Mann. Die

personelle Schwäche des Militärs bemerkt man vor allem an ihrer fehlenden Präsenz im Land. Es gibt nicht genug Soldaten, um in allen Provinzen des Landes präsent zu sein und dort vor allem den Warlords schlagkräftig entgegenzutreten.

Warlords und Taliban

Warlords sind in Afghanistan nach wie vor Realität, und sie verfügen teilweise über erheblichen politischen Einfluß. Ihre Macht scheint nach wie vor ungebrochen zu sein. Dies ist vor allem dem lang anhaltenden Kriegszustand und dem damit verbundenen Autoritätsverlust des afghanischen Staates geschuldet. Viele Mujaheddin (Widerstandskämpfer) konnten sich gesicherte Positionen innerhalb ihrer Regionen „erarbeiten" und letztendlich als Warlords fungieren. Die häufig wechselnden Loyalitäten untereinander ermöglichten einer immer größer werdenden Zahl von Warlords, Einfluß auch auf die Staatspolitik auszuüben.

Zudem hat der afghanische Staat zeitweise die Warlords regelrecht dazu „angeworben", in ihren jeweiligen Regionen stellvertretend für den Staat die „öffentliche Ordnung" aufrechtzuerhalten. Mit diesem Gentlemen's Agreement und dem Unvermögen der Staatsregierung der letzten Jahre erreichten die Warlords weitgehende Autonomie. Diese seitens des Staates wieder aufzuheben, gestaltet sich nun als sehr schwierig und kaum durchführbar, wie es Hamid Karsai schon manches Mal schmerzlich erfahren mußte.

Die Warlords haben sich durch Drogenanbau und -handel genug finanzielle Mittel verschafft, um Soldaten und Waffen in ihren Dienst zu nehmen. Sie sind somit auch militärisch nicht zu unterschätzen. Sie gelten als ernstzunehmender Faktor in der afghanischen Gesellschaft und verstehen es ihrerseits gut, sich als unverzichtbare Partner des neuen Staates zu präsentieren. Die diesbezügliche Politik in Kabul ist sehr zwiespältig. Zum einen versucht man, die Warlords zu bekämpfen und ihre Haupteinnahmequelle – die Drogen – zu vernichten; zum andern meint man in ihren Aktionen Taten zu erkennen, die nur zum Besten des Staates beitragen und belohnt sie dafür mit wichtigen staatlichen Positionen. So verwundert es zum Beispiel nicht, daß bekannte Warlords sich im Beraterkreis des Präsidenten oder sogar als dessen Vizepräsident wiederfinden. Auch der Vorwurf einiger weiblicher Abgeordneter, daß sich Kriegsverbrecher unter den Parlamentariern befinden, trifft zu.

Neben den Warlords gibt es noch die Gruppe der Taliban, die den afghanischen Staat in dessen Grundfesten – immer stärker – erschüttert. Bei den Taliban (talib = Schüler) handelt es sich um eine politisch-religiöse Gruppierung, die Anfang der 90er Jahre des 20. Jahrhunderts in Pakistan an den Madrassen des Landes entstanden ist[5]. Damals gehörten die Taliban hauptsächlich der Volksgruppe der pakistanischen Paschtunen an. Diese „Taliban der ersten Stunde" hatten sich zum Ziel ge-

setzt, Frieden nach Afghanistan zu bringen und den dort herrschenden Bürgerkrieg – zwischen Paschtunen und Tadschiken – zu Gunsten ihrer paschtunischen „Brüder" zu beenden. Die Vorgehensweise der Taliban, mit der sie ihr gestecktes Ziel zu erreichen suchten, war brutal aber erfolgreich.

Durch den grausamen Bürgerkrieg in Afghanistan war das zivile Leben mehr oder weniger zum Stillstand gekommen. Die meisten Bürger Afghanistans empfingen die Taliban mit „offenen Armen". Immerhin brachten sie die untereinander verfeindeten Warlords dazu – häufig mit Gewalt –, ihre Feindseligkeiten einzustellen. Viele der Warlords waren aber auch bereit, ihre Loyalität zu wechseln, sich selbst auf die Seite der Taliban zu stellen und „Talib" zu werden. So wurde die anfängliche Dominanz der Paschtunen innerhalb der Taliban mit Angehörigen anderer Ethnien durchsetzt und die Taliban immer mehr ein Spiegel der gesamten afghanischen Gesellschaft.

Der afghanischen Zivilbevölkerung war natürlich klar, daß es sich bei den Taliban um keine reinen „Gutmenschen" handelte, aber auch, daß sie zukünftig eine bedeutende Funktion einnehmen würden, wenn ihr Vorhaben – die Befriedung und Eroberung Afghanistans – von Erfolg gekrönt sein würde. Die anfängliche Sympathie seitens der Bevölkerung schlug nach der endgültigen Machtübernahme der Taliban 1996 schnell in Furcht um. Die Taliban versuchten nun, ihre Idee eines „Gottesstaates" umzusetzen. Das afghanische „Gottesstaatprojekt" wurde mit der US-amerikanischen Operation Enduring Freedom im Oktober/November 2001 beendet. Damit war „die Gefahr Taliban" erst einmal abgewendet.

Viele Staaten haben sich in den Wochen, Monaten und Jahren nach der Beendigung der Taliban-Herrschaft für eine internationale Afghanistanhilfe ausgesprochen und angeboten, dem Land beim Wiederaufbau zu helfen. Leider ist es oft bei den Zusagen geblieben. Die Afghanen wollen jedoch Erfolge sehen, sie wollen die Veränderungen in ihrem Staat spüren können. Was sie allerdings bis zum heutigen Zeitpunkt erleben, ist, daß die internationale Hilfe vor allem in Kabul bleibt, die politischen Versprechen der Kabuler Regierung leere Worte sind, und die Warlords in den Provinzen weiterhin das Sagen haben. In dieser bitter enttäuschten Gesellschaft könnten die Taliban wieder Boden gutmachen. Durch das Unvermögen und teilweise auch den Unwillen der internationalen Staatengemeinschaft, sich auf Afghanistan und seine – von der europäischen so verschiedenen – Kultur einzustellen, könnten die Taliban erneut und gestärkt gesellschaftlichen und politischen Raum gewinnen.

Die Afghanen sehen die Taliban nicht als etwas grundsätzlich Böses an; sie erkennen in ihnen die Freiheitskämpfer wieder, die bereit sind, für Afghanistan zu sterben. Wenn die internationale Staatengemeinschaft nun weiter ihren Fokus auf die Bekämpfung der Taliban richtet, könnte möglicherweise die Meinung auftreten, daß, wer die Taliban verfolgt, ja eigentlich gegen ein wesentliches Element Afghanistans kämpft. Wer aber gegen Afghanistan kämpft, wird unweigerlich von den

Afghanen vertrieben werden, wie es schon zuvor Alexander dem Großen, den Persern, den Briten und der Sowjetunion widerfahren ist.

Die Drogenproblematik

Afghanistan produziert zur Zeit doppelt so viel Drogen, wie der Weltmarkt eigentlich benötigt. Die Ernte des Jahres 2009 betrug etwa 6900 Tonnen Opium[6] und hat sich damit seit 2002 kontinuierlich um ein Vielfaches gesteigert (2004: 4200 Tonnen). Der Export von Opium ist das Lukrativste, was das Land zu bieten hat. Zusagen der afghanischen Politik an die Adresse der internationalen Staatengemeinschaft, den Drogenanbau und -handel stärker zu bekämpfen, sind im allgemeinen nur Lippenbekenntnisse, da viele hohe Politiker des Landes selber in den Drogenhandel verstrickt sind[7].

Es gab und gibt internationale Projekte, die der Bevölkerung – über das Verbrennen der Drogenfelder hinaus – Alternativen zum Drogenanbau bieten; diese sind jedoch immer mit einem finanziellen Nachteil verbunden. Zum Beispiel startete eine belgische Hilfsorganisation (Network of European Foundations) ein Projekt, das anstelle von Schlafmohn den Anbau einer anderen für medizinische Zwecke nutzbare Mohnpflanze vorsieht[8]. Dieses Projekt wird wohl daran scheitern, daß die Pharmaindustrie nicht den handelsüblichen Preis für Drogen an die Lieferanten bezahlen will, die Drogenproduzenten jedoch nicht bereit sind, Einbußen hinzunehmen. Die deutsche Welthungerhilfe unterstützt im Osten Afghanistans das Projekt „Rosen statt Drogen": 300 Bauern bauen Rosen an, aus denen man Öl für kosmetische Zwecke gewinnt[9]. Dieses Projekt ist noch nicht gescheitert. Doch die Tatsache, daß ein Liter Rosenöl in Europa etwa 4500 Euro, ein Kilo Heroin jedoch ein Vielfaches davon kostet, lassen die geweckten Hoffnungen in Befürchtungen umschlagen.

Solange die Drogenbarone mit einem anderen Produkt nicht ähnlich viel Geld verdienen können, werden sie Alternativen nicht akzeptieren. So bleibt nur die Strategie, die Drogenernte zu zerstören, um ihrer Herr zu werden. Allerdings sollte man dabei bedenken, daß der Kleinbauer, dem man sein Drogenfeld und damit sein Einkommen vernichtet, massive Probleme bekommen wird, seine Familie zu ernähren. Eine Lösung dieses Problems, die alle Beteiligten zufrieden stellt, ist noch nicht erkennbar. Im Augenblick „profitiert" Europa davon, daß durch die afghanische Überproduktion von Drogen der Preis verfällt und damit der Gewinn der Drogenbarone ebenfalls geschmälert wird. Aber das wird nicht dazu führen, daß man in Afghanistan auf den Drogenanbau verzichtet, bestenfalls wird die Produktionsmenge dem Markt angepaßt.

Ausblick

Das Engagement der internationalen Geberländer ist vielseitig, aber oft auch wenig durchdacht. Sicherlich bekommt der afghanische Staat zur Zeit enorme Summen aus dem Ausland überwiesen aber sehr oft bleiben die Gelder dann in Kabul und versickern dort. Die staatlichen und die nichtstaatlichen Hilfsorganisationen gehen nur selten in die abgelegenen Regionen des Landes, sondern bleiben meist in den größeren Ortschaften der Provinzen.

Auch die von ISAF propagierte internationale Zusammenarbeit – nicht nur die militärische, sondern auch die der jeweiligen staatlichen Hilfsorganisationen – ist oft nur auf dem Papier vorhanden. In der Realität verfolgt jeder einzelne Staat seine eigenen Interessen. Bevor man aber diese Handlungsweise anprangert, sollte man zuerst auf die Modalitäten innerhalb der deutschen Bundesregierung schauen: Nicht zuletzt durch Presseberichte wird immer deutlicher, daß eine effektive Zusammenarbeit der in Afghanistan tätigen Bundesministerien nicht wirklich stattfindet.

Die Bevölkerung in den afghanischen Provinzen wirft ihrer Regierung Mißmanagement und Korruption und den internationalen Kräften Desinteresse an einem speziell für afghanische Verhältnisse ausgearbeiteten Konzept vor – und sie beklagt ihr fortwährendes Elend. Es dürfte klar sein, daß diese Gefühlslage der Afghanen ein nur allzu guter Nährboden für Widerstandsgruppen aller Art ist.

Trotz alledem haben es Afghanistan und seine Bevölkerung verdient, daß sich die Welt mit den Verhältnissen vor Ort arrangiert. Allerdings wäre es – acht Jahre nach dem letzten Krieg – an der Zeit, wirkungsvollere Konzepte für den Wideraufbau Afghanistans zu erarbeiten, die national wie auch international abgestimmt sind. Dabei ist es auch unumgänglich, die Taliban zu integrieren, denn ohne sie wird die internationale Staatengemeinschaft in Afghanistan definitiv scheitern.

ANMERKUNGEN

[1] Die Nordallianz ist ein Zweckbündnis, das im Oktober 1996 von Massoud, Dostum, Rabbani und Chalili gegen die Taliban gegründet wurde; vgl. B. Chiari, Afghanistan. Wegweiser zur Geschichte (Paderborn 2006) 75f.

[2] A. Spalinger, Wahlbetrug in Afghanistan, in: NZZ Online, 23.8.2009, vgl. www.nzz.ch/nachrichten/international/wahlbetrug_in_afghanistan_13394915.html

[3] C. Schetter, Kleine Geschichte Afghanistans (München 2004) 55ff.

[4] Die Bundeswehr. Modern u. leistungsstark, hg. v. Bundesministerium der Verteidigung (Berlin 2009) 32.

[5] Schetter (A. 3) 125ff.

[6] Afghanistan Opium Survey 2009, hg. v. United Nations Office on Drugs and Crime, vgl: www.unodc.org/unodc/en/drugs/afghan-opium-survey.html

[7] M. Hofmann, Drogen am Hindukusch, eine unendliche Geschichte? in: Afghanistan – Land ohne Hoffnung?, hg. v. H. Schuh u. S. Schwan (Brühl 2008) 23ff.

[8] J. Jun, Afghanistan: Think Tank Promotes Strategy For Country's Opium Problem, in: RadioFreeEurope/RadioLiberty, 31.1.2006, vgl. www.rferl.org/content/article/1065288.html

[9] M. Fütterer, Rosen statt Opium, in: stern.de, 11.5.2008, vgl. www.stern.de/wissen/mensch/afghanistan-rosen-statt-opium-619171.html

Jörg Alt SJ

Leben ohne Papiere

Globalisierung – illegale Migration – Armutsbekämpfung

Es überrascht immer wieder, wie geschickt „illegale" Migranten Elemente der „Globalisierung", nutzen, um ihre Migrationsprojekte zu planen und umzusetzen. Unter Globalisierung wird dabei nicht nur die neoliberale Globalisierung des Wirtschafts- und Finanzsystems verstanden, sondern die generelle „Verdichtung und Beschleunigung grenzüberschreitender Interaktionen, die faktisch oder der Möglichkeit nach alle Individuen, Institutionen und Staaten zu einem komplexen Gefüge wechselseitiger Abhängigkeiten miteinander vernetzen."[1] Das beinhaltet verbesserte Verkehrsinfrastruktur, elektronische Kommunikationsmöglichkeiten, die Ausbreitung von Englisch als Unterrichtsfach und die Intensivierung des grenzübergreifenden Personen- und Warenverkehrs.

Wer sich mit den Zusammenhängen zwischen Globalisierung, illegaler Migration und Armutsbekämpfung befaßt, merkt schnell, daß es dazu kaum empirisch fundierte Informationen gibt; bestenfalls gibt es Forschungen im Bereich legaler Migration. Dies ist nachvollziehbar: „Illegale" Migranten sind stets bemüht, sich vor Sozialwissenschaftlern oder Behörden zu verbergen. Das bedeutet, daß man in diesem Bereich auf sehr fragmentarische Informationen bzw. auf grobe Schätzungen angewiesen ist. Neben der Abschottung des „Illegalenmilieus" gegen Außenseiter spielen hier Definitionen eine Rolle, nämlich, wer genau als „illegaler Migrant" zu gelten hat: Sind etwa bereits Migranten, die im Besitz einer behördlich ausgestellten „Duldung" sind oder lediglich jene, die über keinerlei von den Behörden ausgestellte oder anerkannte Papiere verfügen?

Ein dreijähriger Forschungsaufenthalt in Belize (dem früheren Britisch-Honduras) und in den USA ermöglichte mir einen Einblick in das illegale Migrationsgeschehen zwischen Mittelamerika und den Vereinigten Staaten von Amerika. Mit Methoden der qualitativen Sozialforschung wurden Informationen unter „illegalen" Migranten, deren Angehörigen und Experten gesammelt. Die so gewonnenen Erkenntnisse wurden anschließend unter Hinzuziehung von Fachliteratur geprüft, reflektiert und in einen weiteren Kontext gesetzt. Außerdem wurden Ergebnisse früherer Feldstudien unter der Perspektive des geschilderten Forschungsinteresses neu gesichtet und – wo möglich – aktualisiert[2].

Globalisierungsprozesse erzeugen illegale Migration

Es gibt Anhaltspunkte dafür, daß illegale Migration durch Strukturanpassungsprogramme, Freihandel oder ausländische Direktinvestitionen – Kernelemente der gegenwärtigen Weltwirtschaftsordnung – zumindest mitverursacht wird. In der Ukraine etwa kam es aufgrund von Strukturanpassungsmaßnahmen (zum Beispiel durch die Schließung unprofitabler Staatsbetriebe) zu einem enormen Anstieg der Arbeitslosigkeit, in Mexiko durch die Freihandelszone NAFTA, in El Salvador durch die große ausländische Direktinvestition eines Minenkonsortiums. Allein aus diesen drei Ländern wurden nach Schätzungen mehrere Millionen Menschen in die illegale Migration getrieben[3].

Die Auswertung von Interviews, Migrationsstatistiken sowie polizeilicher Aufgriffs- und Abschiebungsstatistiken legt dabei eine Parallele zwischen illegalen „Migrationsflüssen" und dem „Fluß von Finanz-, Waren- und Dienstleistungsströmen" nahe: In Ländern, zwischen denen Geld und Waren in hohem Ausmaß zirkulieren, ist auch eine größere Anzahl „illegaler" Migranten nachweisbar. Umgekehrt sind Länder, in die kaum ausländische Direktinvestitionen fließen und die vom Welthandel abgeschnitten sind, zugleich jene, aus denen kaum „illegale" Migranten anzutreffen sind. Recherchen in diesem Feld erhärten die These, daß man keine globale Integration der Märkte erstreben und gleichzeitig sicherstellen kann, daß Migranten von dieser Zirkulation ausgeklammert bleiben.

Allerdings handelt es sich nicht um eine Einbahnstraße: Verbesserungen der wirtschaftlichen Situation der Herkunftsländer bewegen „illegale" Migranten zu einer Rückkehr. Im Sommer 2006 konnte in Berlin beispielsweise nur noch ein Bruchteil jener ukrainischen „Illegalen" angetroffen werden, die sich zwischen 1995 und 2005 dort aufgehalten haben, weil danach die wirtschaftliche Lage zuhause deutlich besser war als in den Jahren nach dem Zusammenbruch der ehemaligen Sowjetunion. Freilich: Dieser positive Trend wird durch die Auswirkungen der gegenwärtigen Finanzkrise erneut in Frage gestellt, da in der Ukraine wieder Arbeitsplätze verlorengehen.

Strukturanpassungsprogramme, Freihandel und ausländische Direktinvestitionen sind dabei nicht als solche migrationsverursachend, sondern ihre praktische Ausgestaltung und Umsetzung. Wenn durch Protektion und Subvention bestimmte Partner begünstigt werden, zeigt sich, daß Freihandel nicht wirklich „frei" ist und Strukturanpassungsmaßnahmen werden durchgeführt, ohne daß man sich über die soziale Absicherung betroffener Bevölkerungsgruppen ausreichend Gedanken macht. Joseph Stiglitz, der damalige Chefökonom der Weltbank, meinte bereits 1999 im Hinblick auf die vom Internationalen Währungsfonds eingeforderten Strukturanpassungsprogramme in der Ukraine: „Lehrbuch-Ökonomie ist eine gute Sache, wenn es darum geht, Studenten zu unterrichten, nicht aber, wenn man Regierungen berät, von Grund auf eine Marktwirtschaft aufzubauen."[4]

Vor allem in Regionen, wo Arbeitslosen- und Sozialversicherungen kaum existieren, ist Migration dorthin, wo man Jobs vermutet, oft die einzige Alternative zu einem Leben in Armut und Perspektivlosigkeit. Haben aber Menschen Grund zur Annahme, anderswo Arbeit zu finden, dann fällt kaum ins Gewicht, wenn eine Migration nur illegal möglich ist. Die Hoffnung auf Besserung ist stärker als die Gewißheit andauernder Armut. Für diese Hoffnung ist man – falls nötig – auch bereit, sich gegenüber „Schleusern" hoch zu verschulden, weil dies als eine Investition in eine finanziell gesichertere Zukunft gesehen wird.

Durch das weltweite Zusammenwachsen werden inzwischen selbst solche Regionen in das illegale Migrationsgeschehen einbezogen, wo Menschen bis vor kurzem noch den Weg in die eigene Provinzhauptstadt als „Weltreise" betrachteten. Dies ist beispielsweise anhand von Migrationsnetzwerken der Q'eqchi Maya zwischen dem Toledo Distrikt in Belize und Los Angeles nachweisbar. Toledo ist eine Gegend, in die bis vor 30 Jahren kaum Straßen führten, wo noch heute weite Teile nicht einmal elektrifiziert sind und viele Menschen noch von Subsistenz- und Tauschwirtschaft leben. Neuere Entwicklungen wie die Möglichkeit, Kinder auf die Highschool zu schicken, ein palmblattgedecktes Holzhaus durch ein Betongebäude zu ersetzen oder ein kleines Geschäft zu gründen, erfordern Bargeld. Wenn nun der Ertrag der kleinbäuerlichen, familiären Landwirtschaft zu gering ist, um diese Kosten durch Verkauf auf dem Wochenmarkt zu decken oder wenn man aus verschiedenen Gründen nicht für einen Bankkredit qualifiziert ist, dann bleibt illegale Migration eine Option für jene, die intelligent, unternehmensfreudig und abenteuerlustig sind.

Globalisierungsprozesse erleichtern illegale Migration

Das Beispiel des Toledo Distrikts zeigt die Bedeutung transnationaler Netzwerke von Verwandten und Bekannten bei illegalen Migrationsprojekten: Wann immer belizeanische Maya erfolgreich emigrieren, liegt es an den Kontakten zu ihren guatemaltekischen Verwandten. Letztere wanderten schon vor Jahrzehnten, etwa aufgrund der Repression durch das guatemaltekische Militär, in die USA aus und leben und arbeiten dort seither legal oder illegal. Der Informationsfluß zwischen diesen Familien ist heute einfacher denn je: Detaillierte Informationen über Migrations-, Beschäftigungs- und Unterkunftsmöglichkeiten können per Handy übermittelt werden, weil die belizeanische Grenzregion zu Guatemala, die weder ein Strom- noch Telefonnetz besitzt, vom guatemaltekischen Handynetz erreicht wird. Über diese Verwandten bzw. in der Region ansässige kommerzielle und kriminelle „Reiseagenturen" wird dann die Reise abgewickelt und (in der Regel durch Verschuldung) finanziert.

Sodann gewinnt das Internet an Bedeutung, was man bei Highschool-Absolventen im Toledo Distrikt beobachten kann: Diese jungen Männer und Frauen sind gut

ausgebildet, finden aber vor Ort aufgrund einer Jugendarbeitslosigkeit von 39 Prozent keine Arbeit. Deshalb wollen sie ihr Glück in den USA versuchen. Ihr Bild von Amerika und den Lebensverhältnissen dort ist aber entscheidend durch die sich allmählich verbreitenden Videos und DVDs geprägt oder durch Recherchen im (an den Highschools verfügbaren) Internet. Gerade Filme tragen aber dazu bei, daß sie ein unrealistisches, viel zu optimistisches Bild von den USA haben und sich nach einer Migration oft in unerwartet ernüchternden Lebensumständen wiederfinden.

Ein letzter – globalisierungsbedingt – typischer Einfluß auf die Entscheidung zu illegaler Migration sind Kontakte mit Touristen, die aufgrund billiger und verbesserter Reiseangebote vermehrt nach Belize kommen, sich mit örtlichen Bewohnern anfreunden, auch nach dem Urlaub per E-mail mit ihnen kommunizieren und sie irgendwann zu sich in die USA einladen. Geschieht dies aber, wandelt sich ein Besuch oft in unerlaubten Aufenthalt und unerlaubte Arbeitsaufnahme.

Mit der Zunahme globaler Vernetzung legen Migranten immer weitere Entfernungen zurück: Im Zentralamerika der 70er Jahre migrierten 50 Prozent der Menschen innerhalb der Region, 50 Prozent verließen sie in Richtung USA. 1980 verließen bereits 80 Prozent der Migranten die Region in Richtung USA, 1990 sogar 93 Prozent[5]. Dies ist auch anderswo erkennbar, etwa beim Migrationsgeschehen zwischen Afrika und der Europäischen Union. Allein Marokko registrierte zwischen den Jahren 2000 und 2005 eine Verzehnfachung der über Algerien eingewanderten schwarzafrikanischen Migranten:

„Es gibt gute Gründe zur Annahme, daß diese Tendenz sich beschleunigt, weil das subsaharische Afrika über ein höheres Emigrationspotential in die EU verfügt als jede andere Weltregion. Einige Experten vermuten gar, daß sich die Bevölkerungsbewegungen aus Afrika mittel- und langfristig zu einer der größten in der Geschichte entwickeln könnten."[6]

Wohlgemerkt: mittel- und langfristig. Kurzfristig ist ein Sinken der Migration anzunehmen: Erste Zahlen legen nahe, daß die Neuzuwanderung von „illegalen" Migranten aus Afrika in die Europäische Union aufgrund der Weltwirtschaftskrise abnimmt. Auf dem Hintergrund der Auswirkungen aber, die diese Krise südlich der Sahara haben dürfte, wird dieser Rückgang vermutlich nicht von Dauer sein.

Illegale Migration und Armutsbekämpfung

Illegale Migration hat eine lindernde Auswirkung auf die Armut im Herkunftsland. Zunächst verlassen Menschen das Land, die dort ohnehin keine Arbeit hätten und deshalb ihren Familien zur Last fallen würden. Sodann sind die Gelder, die diese Migranten nach Hause überweisen, von enormer Bedeutung. Diese Rücküberweisungen werden aufgrund der englischen Bezeichnung „remittances" auch als „Remissen" bezeichnet. Nach Weltbankschätzungen handelte es sich hier im Jahr 2008

um 305 Milliarden US-Dollar – und dies trotz der sich bereits seit 2007 anbahnenden Wirtschaftskrise[7]. Der reale Betrag dürfte noch um einiges höher liegen, da Rücküberweisungen, die außerhalb des formalen Bankensystems transferiert werden (etwa per Kurier oder per Telephon), sich der statistischen Erfassung entziehen; gerade „Illegale" sind, da ihnen mangels gültiger Papiere etwa die Einrichtung eines Bankkontos nicht möglich ist, auf informelle Kanäle angewiesen[8].

Rücküberweisungen von Migranten entsprechen dem Doppelten von dem, was die Staaten der Welt jährlich zusammen an Entwicklungshilfe zur Verfügung stellen. Sie betragen zwei Drittel der ausländischen Direktinvestitionen. In vielen Ländern sind sie die Haupteinnahmequelle an ausländischem Kapital, noch vor Einnahmen durch Tourismus, ausländische Direktinvestitionen, Rohstoffexport oder Handel[9]. Gewöhnlich wird eingewendet, daß diese Gelder von den Familien zuhause „nur" für Konsum und Hausbau verwendet werden. Trotzdem schafft dieses Geld vor Ort Arbeitsplätze, etwa weil Frauen, deren Männer „illegale" Migranten sind, örtliche Arbeitskräfte für die Erledigung der Feldarbeit oder den Hausbau anstellen. Darüber hinaus sichern Rücküberweisungen die Ausbildung von Kindern und heben das Gesundheitsniveau, weil Ärzte bezahlt werden können.

Rücküberweisungen legaler und „illegaler" Migranten senken das Armutsniveau im Herkunftsland: Eine Studie, die Daten aus 71 Entwicklungsländern berücksichtigt, erbrachte den Nachweis, daß „ein zehnprozentiger Anstieg des Migrantenanteils an der Bevölkerung eines Landes zu einem Rückgang zwischen 2,1 bis 3,5 Prozent jenes Bevölkerungsanteils führt, der weniger als einen US-Dollar am Tag zum Leben hat."[10] Rücküberweisungen senken Armut quantitativ, vor allem aber qualitativ: Für Guatemala beispielsweise ergeben Studien, daß 60 Prozent der Einnahmen von Haushalten im untersten Einkommenszehnt aus Rücküberweisungen bestehen. Diese Haushalte gelten immer noch als „arm", sind aber relativ besser gestellt als zuvor:

> „Internationale Remissen haben einen größeren Einfluß auf die Reduzierung des Ausmaßes von Armut als auf die Anzahl der Armen. Anders gesagt: Sie sind tatsächlich hilfreich für die Ärmsten der Armen."[11]

Das Potential der Rücküberweisungen für Armutsbekämpfung und Entwicklung könnte optimiert werden, wenn diese Gelder auch in die Entwicklung örtlicher Infrastruktur gelenkt werden könnten. Hier ist Mexiko mit dem sogenannten „Tres por uno"-Programm beispielhaft: In bestimmten Regionen schießen kommunale, bundes- und zentralstaatliche Stellen jedem Dollar, den Migranten oder ihre Angehörigen in öffentliche Projekte (z.B. Straßen, Schulen, Sportplätze) investieren, je einen weiteren Dollar zu. Hinderlich für die Gründung arbeitsplatzschaffender Betriebe ist in vielen Weltgegenden, daß vorhandene Gelder nicht durch Kredite aufgestockt werden können, daß keine Rechtssicherheit für Betriebsgründer existiert, oder daß Absatzmärkte und Vertriebswege für mögliche Erzeugnisse fehlen.

Allerdings: Illegale Migration ist auch auf dem Hintergrund der Armutsbekämpfung nicht nur positiv zu bewerten – vor allem aufgrund der monetär nicht quantifizierbaren sozialen Kosten, die damit einhergehen. Kontakte mit „illegalen" Migranten in Deutschland, den USA und Mittelamerika zeigen, daß die Familien unter der Abwesenheit der Eltern leiden. In Mittelamerika, wo der Mann im Haus das Sagen hat, steigen Spannungen in der Familie, weil es Müttern schwerfällt, Autorität gegenüber ihren Söhnen durchzusetzen; in Osteuropa zerbrechen Familien, weil die Väter während der Abwesenheit ihrer Frauen mit Kindererziehung und Haushaltsführung überfordert sind. Sodann kann im Fall von längerer Abwesenheit das Phänomen der „dependency" beobachtet werden: Angehörige legen im Herkunftsland die Hände in den Schoß, weil sie sich an den im Ausland verdienten Geldsegen gewöhnen. Es geht ihnen so viel besser als dem Bevölkerungsdurchschnitt um sie herum, daß es sich für sie nicht lohnt, sich selbst anzustrengen und mehr aus ihrem Leben machen zu wollen.

Hinzu kommen die physiologischen und psychischen Schäden, die ein illegales Migrationsprojekt bei den Migranten selbst hinterlassen kann: Gerade weil sie auch in Notzeiten ihren Familien Geld überweisen wollen und Schulden abzahlen müssen, arbeiten sie zu viel, schlafen zu wenig und essen ungesund. Es braucht nicht einmal „Streßbewältigungshilfen" wie Drogen, Zigaretten und Alkohol, um sich dabei zu ruinieren. An Krankheit scheitert letztlich oft sogar der Traum von der Heimkehr ins Herkunftsland zum Altwerden: Dort gibt es keine medizinische Versorgungsmöglichkeiten für die vielen Krankheiten, die sie sich im Lauf ihres Migrantendaseins erworben haben.

Grenzabschottung in einer globalisierten Welt?

Im Umgang der Industriestaaten mit dem Phänomen der illegalen Migration in der globalisierten Welt herrscht immer noch der im Nationalstaatsdenken verwurzelte Abschottungsansatz vor, der sich vor allem auf Außengrenzkontrollen konzentriert. Weltweit beachtet wurden zwischen 2004 und 2007 die Initiativen von US-Präsident George W. Bush, dem „Illegalenproblem" in den USA (deren Zahl damals auf etwa elf bis zwölf Millionen geschätzt wurde) mit zwei aufeinander bezogenen Initiativen beizukommen: Einer verschärften Grenzsicherung sowie einer Reform der Einwanderungsgesetze. Letztere sollte einen einfacheren Modus für legale Kurzaufenthalte („Gastarbeiterprogramm") und eine kriteriengeleitete Legalisierungsmöglichkeit für „Illegale" miteinschließen. Diese Reform scheiterte 2007 nach zähem Ringen im Senat, die Grenzsicherungspläne hingegen wurden umgesetzt: Für einen Hightech-Zaun, der ein Drittel der Grenze zwischen den USA und Mexiko abriegeln sollte, wurden im Oktober 2006 1,2 Milliarden US-Dollar veranschlagt. Im Sommer 2008 war der Zaun noch nicht einmal zur Hälfte fertiggestellt,

und die Kosten waren von ursprünglich geplanten 4,4 Millionen auf 7,2 Millionen US-Dollar pro Meile gestiegen[12].

Dabei läßt sich durch empirische Beobachtungen des Migrationsgeschehens an den Außengrenzen der Europäischen Union ebenso wie an der Grenze zwischen den USA und Mexiko feststellen, daß Zäune, Sensoren und Mauern illegale Migration nicht verhindern können, sondern sie lediglich umlenken, verzögern – und verteuern[13]. Die Folgen der Grenzsicherung sind: „Illegale" nehmen höhere Kredite auf, um sich kenntnisreichere Schleuser oder längere Umwege leisten zu können und geraten so in eine Art Schuldknechtschaft; außerdem nehmen Verletzungen und Todesfälle zu. An der Südgrenze der USA ist zwischen 1998 und 2004 eine Zunahme der Todesfälle – etwa beim Versuch der Wüstendurchquerung – um 29,1 Prozent zu verzeichnen[14].

Entscheidender für die geringe Effizienz der Kontrollbemühungen ist aber, daß der Personen- und Warenverkehr, der sich im Zeitalter der Globalisierung täglich über die Grenzübergänge wälzt, nicht angemessen auf Mißbrauch kontrolliert werden kann. In den USA passieren den größten (und laut „illegalen" Gesprächspartnern für sie populärsten) Grenzübergang Tijuana – San Diego pro Jahr 50 Millionen Menschen. Pro Tag bedeutet dies 45 000 Autos mit einem oder zwei Insassen sowie 20 000 bis 30 000 Fußgänger. Alle müssen zwar eine Form von Identifikation vorweisen; aber zum einen gibt es hier aufgrund der vielen verliehenen oder gekauften „border crossing cards" eine Reihe von Betrugsmöglichkeiten; zum andern bedeutet jede genauere Inspektion vorgezeigter Papiere lange Wartezeiten, gegen die sich wiederum Protest erhebt[15]. Daran werden auch neue computerlesbare Karten nichts ändern, denn auch diese müssen eingelesen und ihre Informationen abgeglichen werden. Hinzu kommen Durchschlupfmöglichkeiten mit falschen Papieren bzw. echten Papieren mit falschen Identitäten, durch Korruption von Grenzbeamten und in Lastern und Containern für den Warentransport: Nur ein geringer Prozentsatz der Frachtcontainer kann beim Grenzübertritt kontrolliert werden, und es überrascht nicht, daß all jene „illegalen" Gesprächspartner, die diesen Weg wählten bzw. ihn finanzieren konnten, beim ersten Anlauf erfolgreich waren.

Im Zeitalter der Globalisierung wird der grenzüberschreitende Personen- und Warenverkehr weiter zunehmen. Der ehemalige deutsche Innenminister Otto Schily gab bei der Einführung biometrischer Pässe zu Protokoll: Die neu gespeicherten Daten „ermöglichen die automatisierte Erkennung des Paßinhabers als *Ergänzung* zur herkömmlichen Kontrolle durch die Augen der Grenzbeamten"[16]. Das will heißen: Nur bei „Anfangsverdacht" durch Augenkontrolle erfolgt eine gründliche Kontrolle durch das biometrische Hightech-Erzeugnis! Schilys Pressesprecherin, Gabi Holtrup, meinte seinerzeit:

> „Trotz intensivierter grenzübergreifender Kooperation und mehr Geld für Personal und technische Ausrüstung (ist) eine lückenlose Kontrolle unmöglich … Natürlich wird nicht jedes Auto an einer Schengengrenze kontrolliert, sonst würde der Verkehr zusammenbrechen."[17]

Präsident Barack Obama scheint wieder den zweigeteilten Ansatz zu befördern: Zwar hat auch er bereits 400 Millionen US-Dollar aus seinem ersten Konjunkturpaket in den Ausbau der Grenzübergänge gelenkt. Es gibt aber darüber hinaus Anzeichen, daß er die Einwanderungsrechtsreform wieder aufleben lassen will[18].

Politische Gestaltung der illegalen Migration

Illegale Migration ist eine Begleiterscheinung der globalisierten Weltgesellschaft, die mit herkömmlichen Mitteln nicht unterbunden werden kann: Solange es Menschen gibt, für die illegale Migration Hoffnung auf ein besseres Leben bedeutet, solange man mit diesem „business" Geld verdienen kann, solange Arbeitgeber und Privathaushalte „illegale" Billigarbeiter einstellen und ihre Arbeitskraft nutzen – so lange werden Mittel und Wege gefunden werden, auch die ausgeklügeltsten Kontrollen zu umgehen. Wenn aber illegale Migration nicht verhindert werden kann, sollte man versuchen, sie so zu gestalten, daß ablaufende Prozesse besser reguliert und innewohnende positive Potentiale besser genutzt werden können. Verbesserungen müssen beim Individuum ebenso ansetzen wie in den zwischenstaatlichen und internationalen Verbrechensbekämpfungs-, Migrations- und Entwicklungspolitiken.

Zum Beispiel kann man nicht weltweit Menschenrechte einfordern, wenn man nicht bereit ist, diese den im eigenen Land lebenden Menschen zu gewähren: In Deutschland ist „Illegalen" nach wie vor der Weg zur Gesundheitsversorgung oder der Schulbesuch verbaut, weil sie Kontrolle und die Aufdeckung ihres „illegalen" Status befürchten müssen. Für die Gewährung dieser Rechte sprechen auch rein pragmatische Gründe, etwa eine Verringerung von Ansteckungsgefahr bei bestimmten Krankheiten (z. B. Tbc) oder der Vorbeugung krimineller Karrieren bei Kindern und Jugendlichen. Eine Kohärenz in den Interessen von Aufnahmegesellschaft und „Illegalen" besteht ebenso im Bereich der Verbrechensbekämpfung: Könnten „Illegale" Ausbeutung, Mißbrauch, die Verletzung von arbeitsrechtlichen Standards oder gar Verbrechen zur Anzeige bringen, ohne befürchten zu müssen, daß Abschiebung das einzig sichere Ergebnis ihres Mutes ist, wäre Schwarzarbeit und Menschenhandel effektiver bekämpfbar, als es derzeit der Fall ist.

In der Migrationspolitik sollte zunächst und vor allem der mittelfristige Bedarf an legaler Zuwanderung aufgrund demographischer Entwicklung nüchtern festgestellt werden: Im „Alterungsbericht 2009" verwies EU-Kommissar Vladimír Špidla darauf, daß das Verhältnis von Personen im erwerbsfähigen Alter zu Personen im Rentenalter von gegenwärtig vier zu eins auf zwei zu eins im Jahr 2060 sinken wird[19]. Entsprechend forderte schon im Jahr 2000 der Bericht des „United Nations Department of Economic and Social Affairs" (UNDESA) eine „Bestandserhaltungsmigration", um den Bestand von Arbeitskräften für anders nicht zu besetzende Arbeiten

sowie Beitragszahlern für ein Weiterfunktionieren von Sozialsystemen und -kassen zu sichern. Für Deutschland bedeutet dies eine „jährliche Einwanderung von 6000 Personen pro einer Million Einwohner, um den Anteil von Personen im arbeitsfähigen Alter an der Bevölkerung zu halten"[20]. In einer aktualisierten Fassung von 2006 geht UNDESA davon aus, daß aus demographischen Gründen und Gründen, die den Arbeitsmarkt betreffen, von 2005 bis 2010 jährlich weltweit 2,5 Millionen, 2010 bis 2050 jährlich 2,3 Millionen Migranten zum Ausgleich gebraucht werden[21].

Bei Überlegungen, wie dieser Bedarf durch kontrollierte Zuwanderung befriedigt werden kann, sollte man folgendes bedenken: In der Migrationswissenschaft herrscht weitgehende Einigkeit darüber, daß familiär-verwandtschaftliche, transnationale Netzwerke ein Eckstein im illegalen Migrationsgeschehen sind, weil über diese Netzwerke Informationen und Gelder zwischen Herkunfts- und Zielregion ausgetauscht werden und weil Angehörige im Zielland für Neuankömmlinge stets Erstanlaufstellen für eine Arbeits- und Wohnungssuche sind. Entsprechend sollte man solche existierende Verbindungen bei der Anwerbung neuer Arbeitskräfte berücksichtigen. Dem hätte etwa der Entwurf eines Zuwanderungsgesetzes durch die rot-grüne Bundesregierung Rechnung getragen, in dem ein Punktekatalog im Entwurf des Paragraphen 20 des Aufenthaltsgesetzes neben Alter oder Ausbildung der Bewerber auch vorhandene Familienbande sowie Armut und Menschenrechtsverletzungen im Herkunftsland als Kriterien in die Gesamtbewertung von Zuwanderungsantragsstellung einbezogen hätte.

Darüber hinaus wäre zu überlegen, warum durch Anwerbung neue Migranten ins Land geholt werden sollen, wenn doch Hunderttausende „Illegale" bereits im Land leben, die über die Jahre unglaubliche Integrationsleistungen erbracht haben, denn: „Illegale" sind sehr bemüht, sich dem neuen Lebensumfeld anzupassen, weil Auffälligkeit für sie ein erhöhtes Verhaftungsrisiko bedeutet. Entsprechend sollte man, analog zu den US-amerikanischen Vorschlägen einer „earned regularization" (erworbene Regulierung), auch für Deutschland bzw. die Europäische Union die Legalisierung von solchen „Illegalen" ins Auge fassen, die bestimmte Kriterien erfüllen wie etwa ein eigener Beitrag zum Lebensunterhalt, keine Straffälligkeit, Integrationsleistung, soziale Verbindungen.

Globalisierungsprozesse eröffnen immer mehr Menschen in immer neuen Weltgegenden illegale Migration als einen Ausweg aus Armut oder eine Möglichkeit, Geld zu verdienen. Wenn also die Staaten der Welt keine illegale Migration wollen, müssen sie zuerst und zunächst dafür sorgen, daß Menschen in ihrem Herkunftsland ein Leben in Würde führen können. Dies bedeutet kurzfristig die Eröffnung von Wegen, auf denen „Illegale" ihr hart verdientes Geld an die Familien im Herkunftsland überweisen können, ohne daß sich Dienstleister für den Geldtransfer außerhalb des formellen Bankensektors unverhältnismäßig bereichern können. Je nach Zielland können die Gebühren bis zu zehn Prozent des überwiesenen Betrags verschlingen. Denn: Je früher „Illegale" ihr Migrationsziel erreichen (z. B. das Geld

für einen Hausbau oder eine Geschäftseröffnung zu verdienen), um so eher sind sie zur Rückkehr bereit. Mittelfristig muß dafür gesorgt werden, daß in den Herkunftsländern die Rahmenbedingungen für Investitionen in produktive Gewerbe verbessert werden, so daß Rücküberweisungen in den Herkunftsländern Jobs schaffen können. Langfristig müssen die Industriestaaten aber auch ihre eigene Handels- und Subventionspolitik bedenken: Es reicht nicht, Industrien in armen Ländern zu schaffen, wenn man für deren Produkte zur gleichen Zeit durch Aufrechterhaltung von Subvention und Protektion keine fairen Handels- und Vertriebsmöglichkeiten eröffnet.

Illegale Migration und Wirtschaftskrise

Die aktuelle Weltwirtschaftskrise stellt aufgrund ihres Ausmaßes besondere Herausforderungen an jegliche Prognosen. Naheliegend ist etwa die Annahme, daß legale und „illegale" Migranten, wenn sie in ihren Migrationszielländern arbeitslos werden, nach Hause zurückkehren und dort, wo die Lebenshaltungskosten niedriger sind, die Krise aussitzen. Daß dies im Fall bestimmter legaler Migrantengruppen so sein könnte, scheinen erste Auswertungen in den USA nahezulegen[22]. „Illegale" Migranten jedoch, selbst wenn sie aus geographisch nicht allzuweit entfernten Ländern stammen, sind eher gezwungen, in ihrem Migrationszielland auszuharren: So sind beispielsweise die eingegangene Verschuldung für ihr Migrationsprojekt und das Fehlen von Jobs im Herkunftsland für viele ebenso Hindernisse für die Rückkehr wie steigende Kosten für eine „illegale" Wiedereinreise.

In Krisenzeiten haben aber gerade „Illegale" auch Vorteile auf dem Arbeitsmarkt: Anders als Einheimische oder legale Migranten bindet sie wenig an einen Ort oder an eine bestimmte Beschäftigungssparte. Sie sind flexibel und mobil. Dazu kommt, daß auch und gerade in Krisenzeiten eine Nachfrage nach „illegalen" Billigarbeitern besteht – sowohl im privaten als auch im gewerblichen Bereich. Berichte aus der Bauindustrie legen nahe, daß in Zeiten der Krise eher teure legale Arbeiter von Arbeitgebern entlassen werden als geschickte billige und „illegale" Arbeitskräfte. So können die Angebote für potentielle Auftraggeber attraktiv gehalten werden, und Firmen haben dadurch die Chance, eher „im Geschäft" bleiben zu können[23].

Was die Rücküberweisungen betrifft, ist eine deutliche Verschlechterung festzustellen: Die Weltbank sagte für 2009 ein Absinken des weltweiten Remissenflusses um fünf bis acht Prozent auf circa 290 Milliarden US-Dollar voraus – erste konkrete Zahlen aus Ländern Asiens, Afrikas und Mittelamerikas legen aber Einbrüche von bis zu 20 Prozent nahe. Derart deutliche Einbrüche wären ein Novum, da sich gerade Rücküberweisungen in früheren Krisen, im Vergleich mit Krediten und ausländischen Direktinvestitionen, als eher stabiler und verläßlicher Geldfluß für die armen Länder erwiesen haben[24].

Die gegenwärtige Weltwirtschaftskrise sollte deshalb nicht vergessen lassen, daß es Länder gibt, denen wesentlich weniger Ressourcen zur Verfügung stehen, um mit den Auswirkungen und Folgen dieser Krise fertig zu werden. Einbrüche bei ausländischen Direktinvestitionen, Handelsgewinnen, Rohstoffpreisen und Tourismuserlösen werden verschärft durch das Ausbleiben von Remissen und (vermutlich trotz aller Beteuerungen) einem Sinken der real verfügbaren Gelder aus der Entwicklungshilfe.

Auf diesem Hintergrund bleibt zu wünschen, daß die Arbeiten der „Leading Group on Solidarity Levies to Fund Development" (Pilotgruppe zu Solidaritätsabgaben) gute Fortschritte machen: Innerhalb dieses Zusammenschlusses von Staaten und Nichtregierungsorganisationen, der sich mit der Erschließung innovativer Finanzierungsquellen für die Entwicklungsarbeit beschäftigt, wird nicht nur nach Wegen gesucht, Migrantenremissen kostengünstiger transferieren zu können, sondern auch, wie man über eine Transaktionssteuer zum Beispiel auf Währungsspekulationen Geld für arme Länder generieren könnte[25]. Umfassend angewendet würde eine solche Steuer nicht nur kurzfristige Spekulationen auf den Finanzmärkten verringern und damit zur Stabilität des globalen Finanzsystems beitragen, sondern gleichzeitig reale und einplanbare Geldmittel für Armutsbekämpfung und Entwicklung einbringen. Damit wäre sie auch ein wichtiger Beitrag zur Bekämpfung der Ursachen von Migration.

ANMERKUNGEN

[1] Die vielen Gesichter der Globalisierung: Perspektiven einer menschengerechten Weltordnung. Eine Studie der Sachverständigengruppe „Weltwirtschaft und Sozialethik" u. der kirchlichen Werke Adveniat, Caritas international, Misereor, missio Aachen, missio München u. Renovabis (Bonn 1999) 12.

[2] Vgl. J. Alt, Illegal in Deutschland (Karlsruhe 1999); ders., Leben in der Schattenwelt (Karlsruhe 2003); ders., Globalisierung – illegale Migration – Armutsbekämpfung (erscheint im November 2009) Kap. 1.

[3] Vgl. zur Ukraine: 1. Special Report of the Ukrainian Parliament Commissioner for Human Rights. On the status of observance and protection of the rights of Ukrainian citizens abroad (2003); zu Mexiko: S. Polaski, Jobs, Wages, and Household Income, in: NAFTA's Promise and Reality, hg. v. Carnegie Endowment for International Peace (Washington D. C. 2004) oder A. Portes, NAFTA and Mexican Immigration (Princeton University 2006); zu El Salvador gibt es keine systematischen Studien, vielmehr ist man auf Gespräche und Internetrecherchen angewiesen.

[4] J. Stiglitz, Whither reform? Ten years of the transition. Grundsatzrede auf der „World Bank Annual Conference on Development Economics" in Washington D. C., 28. bis 30.4.1999.

[5] S. Mahler, Migration and Transnational Issues. Recent Trends and Prospects for 2020. CA 2020 Working Paper Nr. 4, hg. v. Institut für Iberoamerika-Kunde (Hamburg 2000) 10. – Dabei können die Ergebnisse dieser Volkszählungen eher als konservativ bezeichnet werden, da sie „Illegale" nur unzureichend erfassen.

[6] D. Kohnert, EU-Africa economic relations: Continuing dominance, traded for aid?: vgl. www.giga-hamburg.de/dl/download.php?d=/content/publikationen/pdf/wp82_kohnert.pdf, 16

[7] D. Ratha u. S. Mohapatra, Revised Outlook for Remittance Flows 2009–2011, in: Migration and Development 9 (March 23, 2009).

[8] Experten gehen davon aus, daß zum Betrag der legalen Rücküberweisungen nochmals ein Drittel oder gar die Hälfte dazugeschlagen werden müßte.
[9] Eine Übersicht hierzu bietet etwa D. Ratha, Leveraging Remittances for Development, hg. v. Development Prospects Group World Bank (Washington D. C. 2007).
[10] B. Ghosh, Migrants' Remittances and Development. Myths, Rhetoric and Realities. Study prepared at the request of the Hague Process on Refugees and Migration (THP) and the International Organization for Migration (IOM) (Brussels 2006) 68ff., vgl. www.antigone.gr/listpage/selected_publications/eu/071127.pdf
[11] Global Economic Prospects 2006: Economic Implications of Remittances and Migration, hg. v. The International Bank for Reconstruction and Development and The World Bank (Washington D. C. 2006) 121.
[12] D. B. Wood, Where US-Mexico border fence is tall, border crossings fall, in: Christian Science Monitor, 1.4.2008; R. C. Archibold, Border Fence Is Not Likely to Be Done by Year's End, in: New York Times, 11.9.2008.
[13] Vgl. J. Alt, Illegale Migration: Von der Grünen u. Blauen Grenze zur „Embedded Migration", in: Zeitschrift für Ausländerrecht u. Ausländerpolitik 24 (2004) 310–315.
[14] Government Accountability Office, Illegal Immigration: Border Crossing Deaths Have Doubled Since 1995, Border Patrol's Efforts to Prevent Deaths Have Not Been Fully Evaluated. Report GAO 06–770 (August 2006) 42.
[15] Ph. Martin, S. Martin u. P. Weil, Managing Migration – The Promise of Cooperation (Lanham 2006) 183ff.
[16] Statement auf der Pressekonferenz vom 1.6.2005.
[17] Vgl. Rheinischer Merkur, 11.12.2003.
[18] Vgl. www.whitehouse.gov/issues/immigration/
[19] Die Auswirkungen der demographischen Alterung in der EU bewältigen (Bericht über die demographische Alterung 2009), Mitteilung der Kommission an das Europäische Parlament, den Rat, den europäischen Wirtschafts- und Sozialausschuß und den Ausschuß der Regionen (Brussels, 29.4.2009) 3f.
[20] Pressemitteilung anläßlich der Vorstellung des ersten UNDESA Berichts vom 17.3.2000.
[21] Vgl. World Migration Report 2008 – Managing Labour Mobility in the Evolving Global Economy, hg. v. International Organization for Migration – IOM (Geneva 2008) 36ff.
[22] D. Papademetriou u. A. Terrazas, Immigrants and the Current Economic Crisis: Research Evidence, Policy Challenges and Implications (Washington D. C. 2009).
[23] D. Ratha, S. Mohapatra u. Z. Xu, Outlook for Remittance Flows 2008–2010. Growth expected to moderate significantly, but flows to remain resilient, in: Migration and Development 8 (November 11, 2008) 4.
[24] Zu den Weltbankdaten vgl. Ratha u. Mohapatra (A. 7); zu Rücküberweisungen nach Mexiko vgl. T. Wilkinson, Remittances to Mexico down sharply, in: Los Angeles Times, 2.6.2009.
[25] Vgl. etwa die „Presidency Conclusions" der Jahrestagung der Leading Group on Solidarity Levies to Finance Development vom 29.5.2009: www.joergalt.de/09-05-29_Presidency_Conclusions_Leading_Group.pdf

Christoph Gellner

Leben ohne zu leben

Schuld als Thema der Gegenwartsliteratur

Die Rede von Sünde und Schuld ist in alltagsweltlichen Zusammenhängen, aber auch innerhalb der Kirche selbst unverständlich geworden. „Schuld" ist gewiß ein belastetes Wort – und zwar nach zwei Seiten: Da wird in der Welt des Christentums Schuld individualistisch in Sündenkatalogen auf die Übertretung ewige Gültigkeit beanspruchender Normen des Sittengesetzes eingeengt (vor allem auf den Bereich der Sexualmoral) und weitgehend privatisiert; andererseits wird in der säkularen Gegenwartskultur Schuld verdrängt, geleugnet, bagatellisiert oder aufs Juristisch-Strafbare reduziert. Erstaunlicherweise zeigt die Gegenwartsliteratur statt solcher Schuldvergessenheit „eine hohe Sensibilität für die Schuldfähigkeit des Menschen, ohne Schuldgefühle zu verewigen oder in eine schiefe Sündenmystik zu verfallen"[1].

Um zu einem neuen Ernstnehmen menschlicher Schuld zu führen, arbeitet zeitgenössische Literatur an zwei Fronten zugleich: Zum einen leistet sie gegen die moralistische Privatisierung von Schuld wie die unaufgeklärte Erzeugung religiös aufgeladener Schuldkomplexe kritische Aufklärung über falsche oder neurotische Schuldgefühle; zum anderen zeigt sie gegen die säkulare Verdrängungs-, Verleugnungs- und Entschuldigungsmentalität, die Schuldgeschichten häufig psychologisierend in Entschuldigungsgeschichten umlügt[2], daß die säkulare Welt ihren eigenen Sünden- und Schuldkatalog hat, daß also auch dem, der ohne Gott lebt, Erfahrungen von Versagen und Verfehltheit, die Last eines drückenden Gewissens, der erschreckende Blick in innere Abgründe, das unruhige Gefühl, die eigene Mitte verloren zu haben, nicht erspart bleiben.

Ein zentrales Thema in der Literatur unserer Zeit ist der Zusammenhang von Schuld und verfehltem Leben: daß Menschen an sich selber schuldig werden können, indem sie es versäumen, die eigenen Potentiale zu entdecken, ein authentisches Ich zu werden: Es war *Max Frisch* (1911–1991), der in seinen Romanen immer wieder Schuld thematisierte als Versäumnis, niemand anders als ich selbst zu sein, Schuld als Lebenswiederholung, als Einordnung in vorgegebene Daseinsklischees, Schuld als Unfähigkeit zur Selbstannahme jenseits der einengenden Bilder, Muster und Skripts, die wir von uns selbst und anderen entwerfen – gerade so werden wir am Leben, gegenüber dem Lebendigen in uns schuldig[3]. Daß Menschen nicht sich selber leben, sondern ein Leben führen, das andere von ihnen erwarten: Auf dieser Linie hat *Adolf Muschg* (geb. 1934) die (Deutsch-) Schweiz immer wieder als eine

Gesellschaft verzweifelter Musterschüler beschrieben, die es allen anderen recht machen wollen, wobei jeder „bei einem noch Höheren in der Schuld" steht und „sich immer zappelnd um dessen nachsichtiges Wohlwollen"[4] bemüht. Unter der Last, sich Anerkennung, Liebe, ja, ihr Leben verdienen zu müssen, sind Muschgs Figuren stets auf eigene Kosten tüchtig und betrügen sich durch gnadenlose Selbstüberforderung am Ende doch nur um ihr Leben.

Nirgendwo hat Muschg seine Auseinandersetzung mit dem Erbe reformiert-puritanischen Christentums, das in Gestalt rigider Leistungs- und Perfektionsideale sowie entfremdender Lebensaufträge mentalitätsmäßig tiefe Spuren hinterlassen hat, eindringlicher gestaltet als in der autobiographisch gefärbten Erzählung „Das gefangene Lächeln" (2002), die bereits im Titel den Verlust der Seele als Folge solcher Gottes- und Lebensvergiftung markiert. Bewußt greift Muschg biblisch-christliche Sprachmuster und Begriffe wie Gnade, Sühne, Schuldigkeit und Segen auf: „Wir müssen viel leichter werden, John, um das Gewicht des Lebens zu tragen"[5]; in dieser Losung des briefschreibenden Großvaters an seinen Enkel scheint denn auch die befreiende Vision eines menschenfreundlicheren Umgangs mit sich selber auf, die Sehnsucht nach einem Leben, das keiner Rechtfertigung bedarf und auch nicht um jeden Preis gelingen muß: „Dazu gehört Glück, aber man muß ihm trauen."

Auf der Negativfolie unbarmherzig-skrupulöser Leistungsorientierung, Härte und Disziplin, die sowohl das Lebens- als auch das Gottesbild des 80jährigen Familienpatriarchen bestimmen, spielt *John von Düffel* (geb. 1966) die Suche nach Gnade, Bejaht- und Angenommensein in seinem drei Generationen übergreifenden Familienroman „Houwelandt" (2004) durch[6], doch spielt in der Gegenwartsliteratur ein ausdrücklich religiöser Deutungsrahmen meist keine entscheidende Rolle. Im folgenden stelle ich drei literarische Schlüsseltexte vor, in denen in weithin säkularem Erzählkontext Schuld als Lebensverfehlung auf indirekte, gebrochene, vermittelte Weise thematisch wird. Das heißt: Auch wenn das Wort Schuld direkt nicht eigens vorkommt, ist es der Sache nach doch präsent.

Wider die Komplizenschaft mit der Lebensverfälschung

„Jeder ist eine gefährliche Utopie, wenn er seine Wünsche, Sehnsüchte und Imaginationen wiederentdeckt unter dem eingepaukten Wirklichkeitskatalog", stellt Nicolas Born (1937–1979) im Nachwort zu seinem Gedichtband „Das Auge des Entdeckers" (1972) heraus. „Die Abtreibung solcher transzendierenden Energien ist der wahre Irrationalismus."

Weil es Born um eine wahrnehmungsstärkere Auseinandersetzung mit der Wirklichkeit ging, um eine Literatur, mit deren Hilfe sich die Allmacht des Realitätsprinzips aus den Angeln heben ließ, setzte er immer wieder einen Kontrapunkt gegen

das Ansinnen des eindimensionalen Realen. Gegen die Verkürzung unserer Wünsche, Empfindungen und auch Schmerzen machte er sich für die beunruhigendverstörende Darstellung „unserer besseren Möglichkeiten" stark: „an den besseren Möglichkeiten" müsse „die Realität gemessen werden, nicht umgekehrt". Nur so könne „das Wahnsystem Realität um seinen Alleinvertretungsanspruch gebracht werden"[7]. Immer „auf der *Suche nach einem richtigen, authentischen Leben*"[8], ging es dem 1979 im Alter von 41 Jahren verstorbenen Born um die Entdeckung anderer Lebensmöglichkeiten, die über die festgestanzten Wahrnehmungen des Gegebenen hinausführen, ja, „eine Kettenreaktion von Wünschen und Sehnsucht auslösen, die das standardisierte Lebensschema" durchbricht!

Gegen die Abdrängung des einzelnen ins Globale der großen Entwürfe und des politischen Engagements begab sich Nicolas Born auf die „selbstfinderische Suche nach den besten menschlichen Substanzen, den Gefühlen, Gedanken und der Fähigkeit zur Vernunft", so der Klappentext zu Borns Roman „Die erdabgewandte Seite der Geschichte" (1976), der als vielleicht radikalstes Beispiel der „Neuen Subjektivität" bereits im Titel den Perspektivenwechsel von der Außen- hin zur Innenperspektive des (Ich-) Erzählers markiert und damit genau ins „nicht mehr" der Studentenbewegung und „noch nicht" der Alternativbewegung traf.

Borns Aussteigerroman „Die Fälschung" (1979) thematisiert die Komplizenschaft mit einer allumfassenden Lebensverfälschung, wie sie nirgendwo deutlicher wird als an den modernen Medien, die menschliche Gefühle per Werbespot simulieren und nur noch Fälschungen, Leben aus zweiter Hand produzieren. Basierend auf Erfahrungsberichten eines „Stern"-Reporters, der in Beirut Material für eine Reportage über den im Libanon tobenden Bürgerkrieg sammelte, erzählt Born von der beruflichen und privaten Krise Georg Laschens, der sich schließlich an der großen Fälschung der Wirklichkeit nicht mehr beteiligen will. Warum? Als Journalist und damit unbeteiligter Beobachter, ein „Herr aus Deutschland", der „wie ein Tourist, der bestimmte Sehenswürdigkeiten" aufsucht, nämlich „Kämpfe", empfindet er seine Existenz in Beirut als ein abgeschmacktes „Dabeisein ohne Dasein"[9]. Daß er die mörderischen Kriegsgeschehnisse, die längst zu einem internationalen Medienspektakel geworden waren, zu leicht konsumierbaren Vierfarbenreportagen aufpoliert, um in Europa eine teilnahmslose Leserschaft nervenkitzelnd zu unterhalten und die Auflage der Illustrierten, für die er arbeitet, in die Höhe zu treiben: „Laschen erschien das alles als ein wichtigtuerisches Kriegsspiel, über das er schreiben sollte, damit es sich in der Reportage als Wirklichkeit entpuppte."[10]

Das an die mittelbare Wahrnehmung über die Medien gewöhnte Auge sieht in allem Wahrgenommenen stets nur das Zitat eines schon bekannten Bildes, das austauschbare *déjà vu* bringt jede Einmaligkeit und Echtheit zum Verschwinden. Vergeblich sehnt sich Laschen nach einem „Durchbruch zum wahren Schmerz, zum wirklichen Sehen, zur Wahrheit und Wirklichkeit selber"[11]. „So empfindlich du auch geblieben bist", räsoniert der Korrespondent, „so bist du als Berichterstatter

doch zu einem empfindungslosen Monstrum geworden"[12]. Daß er „die Leser bediente und ihre Gier nach dem Schrecken befriedigte": „Das war die Wahrheit, die ihn antrieb und die sich gleichzeitig als dicke Betrachterwand aus Glas vor sein Sehen schob, so daß sein Sehen verödete."

Von innen und von außen wird Laschen „durch ein Gefühl der Unwirklichkeit aufgezehrt", „das Leben wird für ihn unfaßbar, und alle Versuche, es zu greifen, nehmen für ihn den Charakter einer Fälschung an"[13]. So verdichten sich die Bilder Beiruts immer erschreckender zu Metaphern für „seine ganze Lebensentferntheit ... den ganzen Lebensverlust"[14], wird ihm doch angesichts ebenso blutiger wie sinnloser Kämpfe „sein spukhaftes Leben" nur noch bewußter: „Er selbst hatte aufgehört, wahr zu sein."[15] Taumelte er doch „aus einer Bewußtlosigkeit seit Jahren in eine andere. Aus dieser kreativen Leblosigkeit in die Betäubung durch Kampfgetöse und Brachialgewalt."[16]

Borns Roman erschöpft sich indes nicht in einer Medienkritik an journalistischer (Wirklichkeits-) Fälschung – sie befällt vielmehr wie ein Krebsgeschwür alle Bereiche des Lebens. Obwohl Laschen alles, was ihm begegnet und was er tut, geradezu pedantisch registriert, gleitet alles von ihm ab, sein Leben entwirklicht sich dadurch immer mehr. Laschen bleibt im Beruf wie im Privatleben ein professioneller Zuschauer, der bei aller Erregung über das Gesehene immer nur seine eigene Nichtzugehörigkeit, seine eigene Leere registriert: „Nie hatte er eine Welt kennengelernt; er besuchte nur, haftete jeweils ein paar Tage an ihrer Außenschale, das war alles." Wie ein „Lügengewebe" kommt ihm auch sein Beziehungsleben vor, sein Verhältnis zu Ariane, die an der deutschen Botschaft arbeitet und mit einem Araber liiert ist, ist eine Fälschung, ebenso seine Imagination, ihr zuliebe seine Frau Greta und die Kinder zu verlassen und an ihrer Seite ein neues Leben anzufangen. Die Diagnose einer allumfassenden „Bewußtseinsverharschung" verbindet denn auch die Erzählung über die Unmöglichkeit journalistischer Tatsachenberichterstattung mit der privaten Geschichte eines von Fälschungen durchdrungenen, ja, entstellten Lebens. „Seine Bewußtseinsverharschung, sein spukhaftes Leben wie sein spukhaftes Berufsleben schienen in der Bedeutung plötzlich über ihn, Laschen, hinauszugreifen und allgemeingültig zu werden", heißt es am Ende:

„Alles mußte herbeizitiert werden, für alles gab es sozusagen Chips. Es gab nicht mehr eine Zufriedenheit; Gehalt und Kontostand konnten dafür etwas Derartiges ausdrücken. Eigentlich wollte man heutzutage auch nichts mehr, wurde nur noch von gleißenden Zuckungen der Werbung aufgescheucht und aufgehetzt, irgend etwas zu verbrauchen. Ein raffiniertes System von Assoziationen, von Erinnerungen an *Das Leben* war Das Leben selbst geworden. Bei seiner journalistischen Arbeit hatte ihn die Notwendigkeit gelähmt, sich im Verächtlichen wie im Scheinhaften bewähren zu sollen, darin jeweils den verkäuflichen Kern aufzuspüren. Jeder ferne Ort, jede andere Zeit wurde so in befriedigender Beiläufigkeit zu einem allgegenwärtigen ‚Hier und jetzt'."[17]

Ich vermeide es, enttäuscht zu werden

Mit einer Selbstbeteuerung, die wie ein Aufschrei klingt, endet *Christoph Heins* Novelle „Der fremde Freund":

„Es geht mir gut ... Ich bin einigermaßen beliebt. Ich habe wieder einen Freund. Ich kann mich zusammennehmen, es fällt mir nicht schwer. Ich habe Pläne. Ich arbeite gern in der Klinik. Ich schlafe gut, ich habe keine Alpträume. Im Februar kaufe ich mir ein neues Auto. Ich sehe jünger aus, als ich bin. Ich habe einen Friseur, zu dem ich unangemeldet kommen kann, einen Fleischer, der mich bevorzugt bedient, eine Schneiderin, die einen Nerv für meinen Stil hat. Ich habe einen hervorragenden Frauenarzt, schließlich bin ich Kollegin. Und ich würde, gegebenenfalls, in eine ausgezeichnete Klinik, in die beste aller möglichen Heilanstalten eingeliefert werden, ich wäre schließlich auch dann noch Kollegin. Ich bin mit meiner Wohnung zufrieden. Meine Haut ist in Ordnung. Was mir Spaß macht, kann ich mir leisten. Ich bin gesund. Alles was ich erreichen konnte, habe ich erreicht. Ich wüßte nicht, was mir fehlt. Ich habe es geschafft. Mir geht es gut. Ende."[18]

Heins 1982 in der DDR erschienene Novelle, die 1983 in der BRD unter dem Titel „Drachenblut" herauskam, wurde einer der erfolgreichsten Texte der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur; sie machte ihren Autor schlagartig als Erzähler bekannt.

Um die für eine Novelle typische außergewöhnliche Begebenheit herum – die Beerdigung von Henry Sommer, der bei einer Kneipenprügelei von gelangweilten Jugendlichen erschlagen wurde; mit ihm hatte Claudia ein Jahr lang eine Liebesbeziehung, die keine Freundschaft war, daher: der fremde Freund – werden monoperspektivisch aus der Sicht der Ich-Erzählerin Lebenserinnerungen einer erfolgreichen 40jährigen, geschiedenen, kinderlosen Ärztin erzählt. Daß sie Claudia heißt, erfährt der Leser erst spät. Im Vordergrund steht die zurückliegende Beziehung zu dem fremd gebliebenen Freund:

„Die intimste Frage, die wir uns stellen, ist ein: Wie geht's ... Wann immer wir uns sehen, jedem von uns geht es gut. Darauf können wir uns verlassen, das ist eine sichere Insel in einem Meer überschwappender persönlicher Probleme. Wie geht es dir. Gut. Andernfalls kann man allein bleiben und die Zimmerwände anschreien."

Liebe ist es nicht, auch nicht Glück: „Ich bin nicht glücklich, aber ich bin auch nicht unglücklich. Ich bin zufrieden, und das ist viel."[19] Beide haben eine ähnliche Vorgeschichte, die den Wunsch nach Distanz aus Angst vor Bindungen mit bestimmt: Claudia war verheiratet, hat durch zwei Abtreibungen, die kein Schuldgefühl hinterlassen haben, zu verhindern gewußt, daß sie ein Kind von dem Mann bekam, mit dem sie nichts verband. Er ist verheiratet. Seine Frau wohnt in einer anderen Stadt, seine Besuche bei ihr sind Pflicht wegen der Kinder, zu denen er keine Beziehung hat. Auch die erzählten Arbeits- und Berufsbeziehungen, die eindringlich geschilderte Wohnsituation und der Kontakt zu den Eltern passen ins Schema:

Alle scheinen an der gleichen Krankheit zu leiden, sie lassen nichts an sich herankommen, schmerz-, leb- und erwartungslos haben sie sich mit dem Leben arrangiert.

Verdrängung heißt der eine Schlüssel, *Vermeidung* der andere. Was unter die Haut gehen könnte, wird ausgeblendet. Für die mit der wiederholten Beteuerung eigenen Wohlbefindens einhergehende beinah perfekte Panzerung gibt es kein besseres Bild als die unverletzliche Drachenhaut: „Ich vermeide es, enttäuscht zu werden", resümiert die kluge, gebildete Ärztin in ihrem Schlußmonolog.

„Ich bin auf alles eingerichtet, ich bin gegen alles gewappnet, mich wird nichts mehr verletzen. Ich bin unverletzlich geworden. Ich habe in Drachenblut gebadet, und kein Lindenblatt ließ mich irgendwo schutzlos ... Meine undurchlässige Haut ist meine feste Burg."[20]

Unüberhörbar verweist die biblisch-lutherische Sprachtradition, in der Hein die Ambivalenz von Geborgenheit und Eingesperrtsein im erfolgreichen, scheinbar leidlosen Funktionieren beschreibt, auf die religiöse Sozialisation des Autors.

1944 in einer evangelischen Pfarrersfamilie in Schlesien geboren und in Bad Düben unweit von Leipzig aufgewachsen, durfte Christoph Hein in der DDR nicht auf die Oberschule und besuchte daher als Internatsschüler ein humanistisches Gymnasium in Westberlin; nach dem Mauerbau bleibt er bei der Familie in Ostberlin, arbeitet als Montagearbeiter, Buchhändler, Journalist und Kellner und holt 1964 das Abitur an einer Ostberliner Abendschule nach. Obwohl er an der Berliner Volksbühne unter Benno Besson als Assistent arbeitet, wird ihm das Schauspielstudium verwehrt, statt dessen studiert er Philosophie in Leipzig und Ostberlin. Er avanciert bald zu einem der führenden DDR-Dramatiker, doch wegen zahlreicher Aufführungsprobleme seiner Stücke wendet er sich dem Erzählgenre zu.

Befragt, was ihm vom elterlichen Pfarrhaus geblieben sei, nannte er vor allem die Prägung seiner Sprache, die stark von Luthers protestantischer Bibelübersetzung geprägt sei, und die Erfahrung, daß der Mensch einen über die Natur und über sein eigenes Ich hinausweisenden Lebenssinn brauche, den die atheistischen Philosophien und Weltanschauungen nicht vermitteln könnten. Einzig die Religionen seien in der Lage, dem Menschen eine Antwort auf die Frage nach dem Sinn des Lebens zu geben, auch wenn wir ihre Werte, wie jeden Lebensinhalt und Lebenssinn, ständig überprüfen müssen, damit sie nicht zu Götzen werden[21].

Gerade dies leugnet indes die Ich-Erzählerin von „Drachenblut"; Glaubensdinge und Transzendenz, behauptet sie, spielten bei ihr nie eine Rolle:

„Der Vorwurf, daß ich bewußtlos existiere, wie ein Tier – ich glaube, ein Kommilitone war es, der es mir sagte –, berührt mich nicht. Ich bin lediglich ungeeignet für jede Art von Mystik. Und jede Überlegung, die da mehr sagen will, als die Biologie es vermag, ist für mich mystisch. Ich benötige es nicht. Ich halte das für eine Stärke von mir."[22]

Der Stand unserer deformierenden Zivilisation

„Ich fand, das Leben dieser Ärztin ist schrecklicher als das, was Henry passiert", kommentierte Christoph Hein, „insofern meine ich, es kann kein unerhörteres Ereignis geben als diese Mitteilung über ein Leben, das gar kein Leben mehr ist"[23]. Nach außen zeigt Claudia die Drachenhaut vorgeblicher Unempfindlichkeit, während im Innern die Wunde schwärt. Nirgendwo wird dies deutlicher als in dem schon durch seine außergewöhnliche Länge hervorgehobenen neunten Kapitel, das der Frage von Christa Wolfs autobiographischem Roman „Kindheitsmuster" (1976) nachgeht, auf den in „Drachenblut" mehrere intertextuelle Bezüge verweisen: „Wie sind wir so geworden, wie wir heute sind?"[24]

Heins Heldin nutzt zwei freie Tage für eine Reise an den Ort ihrer Kindheit, die Kleinstadt G. Kernstück der Erinnerung sind menschliche Enttäuschungen und Verluste, ja, fast alle Kindheitserinnerungen Claudias schließen mit der resignativen Einsicht, sie habe schweigen gelernt: schweigen nicht nur über Politik – angespielt wird auf den 17. Juni 1953 sowie den 21. August 1968, beides Schlüsseltabus in der offiziellen Geschichtsschreibung der DDR, über die die Erwachsenen aus Angst nicht zu sprechen wagten –, vielmehr über die eigenen Wünsche und Gefühle, um angepaßt überleben zu können. Da ist zum einen die Verhaftung ihres Lieblingsonkels, eine Art Vaterersatz: Die Eltern lassen ihn fallen, nachdem er dafür verurteilt wird, seine sozialdemokratischen und kommunistischen Genossen an die Nazis verraten zu haben.

Vor allem aber ist da die verdrängte Erinnerung an eine Kinderfreundschaft, die Parallelen zu Heins eigenen Schulerlebnissen hat, wie er sie in seinem autobiographischen Erzählband „Von allem Anfang an" (1997) schildert. Wird Claudias Freundin Katharina doch unter dem Druck einer kirchenfeindlichen Atheismuskampagne der Übertritt in die zum Abitur führende Oberstufe verwehrt, weil sie sich als gläubige Christin weigert, in den sozialistischen Jugendverband einzutreten[25]:

> „Katharina und ihre Familie waren gläubig. Auch darüber führten wir unendliche Gespräche. Mich faszinierten die unglaublichen Geschichten der Bibel, ihre eigentümlich schöne Sprache, die mich völlig widerstandslos machte, und die seltsame, mir gleichzeitig ehrfurchtgebietend und komisch erscheinende Kultur ihrer Religion", erinnert sich Claudia. „Mit Katharina hatte ich ein Abkommen getroffen. Wir wollten nicht nur stets die gleiche Haarfrisur tragen, auch in der Frage, ob es einen Gott gebe, an den man folglich zu glauben habe, oder ob die Religion tatsächlich eine Erfindung und ein Betrug am Volk sei, wie wir es in der Schule lernten, wollten wir zu einer gemeinsamen, einheitlichen Entscheidung kommen."[26]

Nachdem Katharinas Brüder – zwei von ihnen gehören einer christlichen Jugendgruppe an und erfahren dadurch berufliche Benachteiligung – in die BRD geflohen sind, verstärken Claudias Eltern den Druck der Lehrer, die Beziehung zu Katharina

abzubrechen. Ihre Freundschaft zerbricht, als die 14jährige vor der Klasse Katharinas christlich-abergläubische Ansichten der Lächerlichkeit preisgibt. 40jährig entdeckt Claudia, daß ihre Angst zu lieben und geliebt zu werden vom Verlust jener Freundschaft herrührt, daß dieses Verlusterlebnis zur vollkommenen Panzerung gegen alle und alles geführt hat – zu einem Sichzurückziehen in die Schmerz- und Empfindungslosigkeit aus Angst, ein weiteres Mal verletzt zu werden. Hein verzahnt dieses unbewältigte Kindheitstrauma im Schlußkapitel mit Claudias Bekenntnis, in Drachenblut gebadet zu haben:

„Aus dieser Haut komme ich nicht mehr heraus. In meiner unverletzbaren Hülle werde ich krepieren an Sehnsucht nach Katharina. Ich will wieder mit Katharina befreundet sein. Ich möchte aus diesem dicken Fell meiner Ängste und meines Mißtrauens heraus. Ich will sie sehen. Ich will Katharina wiederhaben."[27]

Lebensverfehlung – vorgeführt als Daseinsglück (Rolf Michaelis): Gerade darin liegt die Provokation für den Leser, der sich gegen Claudias seelische Null-Lösung aufbäumen wird, die eine Lebenslähmung, ja, ein in Kauf genommenes Gestorbensein zu Lebzeiten ist. Die besondere Erzählkunst der Novelle liegt gerade in der Doppelbödigkeit von selbstbeteuerter Zufriedenheit und dem unter der Drachenhaut verborgenen Leiden.

Der sachlich unterkühlte Berichts- und Reflexionston der Erzählung, die sprachliche Lakonie und vordergründig einfache Textstruktur vermitteln zunächst den Eindruck, das Ich stehe neben sich und teile Vorgänge und Erwägungen mit, die es kaum berühren. Erst allmählich begreift der Leser, daß die unsentimentale Sprache die eines Menschen ist, der eine Bestandsaufnahme seiner Befindlichkeit machen will, die er mit Hilfe dieser Sprache am besten verdrängen und verschleiern kann. Deren Schutz- und Täuschungsfunktion sucht der Autor kenntlich zu machen. So klingen etwa die kurzen, einhämmernden Sätze des Schlußmonologs, es gehe ihr gut, wie wenn sich die Icherzählerin selber etwas einreden wollte. Zugleich fühlt man, daß gerade im weiten Raum des Unausgesprochenen das Entscheidende enthalten ist, das sich ahnen und erraten läßt. Beschreibt Heins Novelle doch eine gefährliche Gratwanderung, bei der die Hauptperson ständig versucht, ihr gefährdetes Leben mittels Selbstbeschwörung in den Griff zu kriegen – eine Selbsttäuschung, wie der Autor immer wieder deutlich macht.

Ausdrücklich erklärt Hein, seine Novelle sei mit einem durchgängigen Subtext geschrieben, der die entscheidende strukturelle Voraussetzung für den Spannungsreichtum des „Obertextes" darstellt. Wenn die Erzählerin sage: „Mir geht es gut", teile sie verschlüsselt mit, daß es ihr überhaupt nicht gut geht[28]. Im Subtext der Novelle erst teilt sich mit, „daß, wenn ... diese Frau sich abschottet, immer wieder der Schrei deutlich wird". Gerade auf die von Claudia ängstlich verdeckte Lebenssehnsucht soll der Leser achten, nicht zur beruhigenden Identifikation mit den be-

stehenden Verhältnissen soll er angeregt werden, sondern zur kritischen Auseinandersetzung, zum Bewußtwerden der eigenen Verhältnisse.

Gegenüber einer individualistisch-privatistischen Betrachtung macht Hein darauf aufmerksam, daß die außerordentliche grenzüberschreitende Breitenwirkung der Novelle, die noch vor der Wende 1989 in mehrere europäische Sprachen übersetzt wurde, etwas „mit dem *Stand der Zivilisation* zu tun hat, die ja doch in den sonst politisch so unterschiedlichen Ländern vergleichbar ist"[29]. Sie hat zu tun mit den deformierenden Folge- bzw. Unkosten der Zivilisation, der „Unterentwicklung der menschlichen Beziehungen", die in ihrer Kälte, ihren Ängsten wie ihrer Sprachlosigkeit und Verhärtung ein Phänomen der modernen arbeitsteiligen Gesellschaft ist. „Die ganze Zivilisation ist eine Verdrängung", reflektiert die Ich-Erzählerin:

„Das Zusammenleben von Menschen war nur zu erreichen, indem bestimmte Gefühle und Triebe unterdrückt wurden ... Diese Unterdrückung erbrachte das, was wir den zivilisierten Menschen nennen. Offenbar erfordert das Zusammenleben von Individuen einige Gitterstäbe in eben diesen Individuen. Die dunklen Kerker unserer Seelen, in die wir einschließen, was die dünne Schale unseres Menschseins bedroht. Gitter, die uns vom Chaos trennen ... wozu heraufholen, was uns belästigt, bedroht, hilflos macht. Ein radioaktiver Müll des Individuums, der unendlich wirksam bleibt, dessen fast unhörbares Grollen uns ängstigt und mit dem wir nur zu leben verstehen, indem wir ihn in unsere tiefsten Tiefen einsargen, verschließen, versenken. Ins uneinholbare Vergessen getaucht. Wir haben uns auf der Oberfläche eingerichtet. Eine Beschränkung, die uns Vernunft und Zivilisation gebietet."[30]

Dem Ganzen eine Form geben

„Ich glaube, meine Generation ist ziemlich locker, auch was Beziehungen angeht. Nichts ist bei uns mit Schuld belastet wie vielleicht in früheren Generationen, wo selbst Onanie noch eine Sünde war", bekannte jüngst der in Winterthur lebende Schweizer Schriftsteller *Peter Stamm* (geb. 1963):

„Wir sind frei, aber andererseits mit der Schwierigkeit dieser Freiheit konfrontiert. Es gibt keinen Widerstand, an dem wir uns reiben können, kein allgemeingültiges Wertesystem. Also müssen wir uns unsere eigenen Werte schaffen, unsere eigenen Widerstände ... Man könnte vielleicht sagen, wir leben in einer formlosen Zeit."[31]

Schon in seinem Romandebüt „Agnes" (1998) ging es ihm um die Bilder, die wir uns von anderen Menschen machen, und daß man sich selbst in dem Bild erkennt, das sich andere von einem machen. Ein Schweizer Sachbuchautor beginnt eine Affäre mit der amerikanischen Physikstudentin Agnes in der Chicagoer Public Library. Sie wünscht sich von ihm eine Geschichte „wie ein Porträt", hofft sie doch, durch die Geschichte etwas über sich zu erfahren, ja, „eine Form für ihr Leben zu gewinnen".

Darum geht es auch in Stamms Roman „An einem Tag wie diesem" (2006), in dessen Zentrum Andreas steht, ein Schweizer, Mitte 40, der seit 18 Jahren als Deutschlehrer in Paris arbeitet, der ehemaligen Hauptstadt des Existentialismus:

„Sein Leben war eine endlose Abfolge von Schulstunden, von Zigaretten und Mahlzeiten, Kinobesuchen, Treffen mit Geliebten und Freunden, die ihm im Grunde nichts bedeuteten, unzusammenhängende Listen kleiner Ereignisse. Irgendwann hatte er es aufgegeben, dem Ganzen eine Form geben zu wollen, eine Form darin zu suchen."[32]

Sein unerfüllt-ereignisloses Leben hält er für „zu formlos und zugleich zu verworren, um darin Geschichten auszumachen". Nicht von ungefähr erinnert er an Albert Camus' teilnahmslosen Romanhelden Meursault in „Der Fremde" (1942) – Camus wollte ihn „Der Gleichgültige" nennen. Gleichgültigkeit ist wie in Christoph Heins „Der fremde Freund" ein Schutz gegen die Realität; Meursaults Leitformel: „Bleiben oder gehen – es kam auf dasselbe hinaus. Im Grunde war es einerlei", wird von Stamms Held Andreas sogar ausdrücklich bestätigt. Er kommt sich als „Statist und Zuschauer eines imaginären Films" vor, „ein Tourist, der seit bald zwanzig Jahren durch diese Stadt ging, ohne je ganz anzukommen"[33]:

„Vor einigen Jahren war in der Straße ein Film gedreht worden, der zu einem Kultfilm geworden war, und seither kamen Leute aus aller Welt, um die Wirklichkeit an den verträumten Bildern zu überprüfen. Andreas hatte den Film als DVD gekauft, und wenn er ihn sich manchmal anschaute, war es ihm, als seien die Bilder wirklicher als die Straße vor seiner Tür, als sei die Wirklichkeit nur ein Abklatsch der goldenen Filmwelt, eine billige Kulisse. Man mußte die Augen schließen, um die Musik zu hören, um die Bilder zu sehen. Dann war Paris genau so, wie er es sich immer vorgestellt hatte. Andreas mochte es, Teil dieser Kulisse zu sein."

Er verhält sich sich selbst gegenüber völlig gleichgültig, interessiert sich weder für die eigene Vergangenheit noch die Zukunft und durchläuft die Gegenwart wie ein Träumer, ein Passant: „Wenn er an seine Jugend dachte", heißt es einmal, „war es ihm, als blättere er in Gedanken in einer fremden Biographie und betrachte Bilder, die nichts mit ihm zu tun hatten."[34] So viel Selbsterkenntnis immerhin erlaubt Stamm seinem Helden Andreas:

„Er selbst hatte immer darauf geachtet, nicht zu sehr geliebt zu werden, hatte sich nach jedem Schritt, den eine Frau auf ihn zugegangen war, einen Schritt von ihr entfernt. Er hatte die Verunsicherung nicht ertragen, die Abhängigkeit."

Nirgendwo wird seine Grundhaltung deutlicher als in folgender Notiz:

„Andreas glaubte an nichts als den Zufall. Er liebte die seltsamen Koinzidenzen und Wiederholungen des Lebens, die jede Erklärung verboten. Er liebte die überraschenden Muster, die entstanden am Himmel oder auf einer Wasseroberfläche oder im Schattenwurf eines Baums, die dauernden kleinen Veränderungen im immer Gleichen. Nadja nannte es Nihilismus, er selbst nannte es Bescheidenheit."

Coolness wäre auch nicht falsch, dabei merkt Andreas lange gar nicht, wie sehnsüchtig er ist nach einem anderen und besseren Leben.

Dann brechen jedoch zwei Ereignisse in dieses durch Leere und Langeweile gezeichnete Leben ein, die ihn einen recht seltsamen Aufbruch probieren lassen. Zum einen liest er die Liebesgeschichte in einem Lehrbuch für den Deutschunterricht (600 Vokabeln) und glaubt sich selbst und seine Beinah-Affäre mit Fabienne darin wieder zu erkennen, einem Au-Pair-Mädchen, das er als Jugendlicher kennenlernte, einmal küßte und das dann einen anderen heiratete. Bis in die Einzelheiten scheint sich dieser etwas kitschige Roman an das zu halten, was Andreas einst selbst erlebte. Zum anderen plagt ihn ein hartnäckiges Husten. Als sich bei der ärztlichen Untersuchung auf seiner Raucherlunge ein krebsverdächtiger Befund abzeichnet, bricht er sein Pariser Leben ab.

Aus Angst vor der Diagnose, die in seinen Augen nur das Schlimmste bringen kann, holt er sich nicht die Resultate ab. Hals über Kopf kündigt er fristlos, es sind ohnehin gerade Ferien, und verkauft seine Wohnung. Mit der neuesten Geliebten Delphine, einer viel jüngeren Kollegin und dem einzigen Menschen, dem er vom Eingriff erzählte – „Er war selbst erstaunt, daß er ausgerechnet mit ihr darüber sprach, aber vielleicht hatte es damit zu tun, daß sie in seinem Leben keine Rolle spielte, daß sie ihm nicht vertrauter war als jemand, den man auf einer Reise trifft und kurz darauf wieder aus den Augen verliert."[35] – fährt er in sein Schweizer Heimatdorf und zu der noch immer im Stillen geliebten Fabienne, die seinen Freund Manuel geheiratet hat.

In langen Rückblenden erfährt der Leser von ihrer ersten Begegnung und von Andreas' Unfähigkeit, Fabienne seine Liebe zu gestehen: „Er brachte kein Wort heraus, nur ein Krächzen. Fabienne fragte, ob er etwas gesagt habe. Nein, sagte er, er habe nur einen rauhen Hals." Auf der Rückfahrt nach Frankreich schiebt Andreas schließlich eine Kassette mit einem Deutschsprachkurs ins Tonbandgerät und hört auf dieser Lehrkassette die elendlangweilige Geschichte eines Mannes, der täglich die gleiche Routine befolgt: früh aufstehen, zur Arbeit fahren, abends fernsehen und zeitig zu Bett gehen. In fast identischem Wortlaut wurde 130 Seiten zuvor der Tagesablauf von Andreas geschildert. So bereitwillig er zuvor in der Liebesgeschichte die eigene Erfahrung zu erkennen glaubte, so sehr erschüttert Andreas nun der Blick ins vermeintlich eigene Leben:

„Die Gleichheit seiner Tage war sein einziger Halt gewesen. Ohne Stelle, ohne Wohnung, ohne Stundenpläne, die regelmäßigen Treffen mit seinen Geliebten und seinen Freunden war er nur noch ein winziger Punkt in einer bedrohlich leeren Landschaft. Er dachte an die Abende mit Nadja, die immer gleichen Abende. Die Leere sei die Wiederholung, hatte er damals gedacht. Aber es stimmte nicht. Die Leere lauerte jenseits der Wiederholung. Die Angst vor der Leere war die Angst vor der Unordnung, dem Chaos, die Angst vor dem Tod."

Daß sich einer in der eigenen Einsamkeit einrichtet, ein ungelebtes, ja, vergeudetes Leben übersteht, alles Lebenswerte verpaßt und doch normal erscheint: Stamms verstörende Prosa ist ein hellsichtiges Psychogramm zeitgenössischer Gefühlseinsamkeit und Beziehungsunfähigkeit, der die unerläßliche individuelle Formgebung, die bewußte Gestaltung menschlicher Liebes- und Beziehungssehnsucht nicht gelingen will. Als Autor weiß Peter Stamm:

„Liebe kann nur als Geschichte existieren ... Liebesgeschichten und Kunstwerke haben eine Form, die der formlosen Freiheit abgetrotzt werden muß. Beide sind endlose Reihen kleiner Entscheidungen, komplexe Bauten, dauernd in Gefahr einzustürzen und gerade deshalb so reizvoll. Ihre Schönheit liegt im Ganzen, nicht in einem aufregenden Anfang oder einem glücklichen Ende. Sie liegt in der Mitte, in den kurzen Momenten glücklicher Balance von Anziehung und Abstoßung. Der Rest ist Erinnerung, oft das gemeinsame Sich-Erinnern, sind die Familienlegenden und Paarlegenden, die das Fundament jeder Beziehung sind."[36]

Dem Leben eine verbindliche Form und Ausrichtung zu geben, statt von der unendlichen Vielfalt von Möglichkeiten überrollt zu werden, sich ziellos in der Ereignislosigkeit des Immergleichen zu verlieren und so am Leben schuldig zu werden: Das hat letztlich eine im Kern religiös-spirituelle Dimension – ohne selber irgendwelche religiösen Botschaften zu vermitteln, weist Stamms Rede vom „Ganzen" unüberhörbar darauf hin.

Kirchlich-pastorale Gegenakzente?

Vom Beginn des Lebens an müssen wir uns zu allem in Beziehung setzen können, was uns umgibt: zu den frühen Bezugspersonen, zu anderen Menschen, zur jeweiligen kulturellen und sozialen Mitwelt und schließlich zum Ganzen der Wirklichkeit. Alles, was Menschen tun, was ihrer gestaltenden Kraft zugänglich ist, bleibt von unverfügbaren Bedingungen abhängig. Diese Zufälle des Lebens fordern dazu heraus, sie als Fragmente eines umfassenden Zusammenhangs zu sehen, um sich in dieser Welt einigermaßen beheimatet fühlen zu können. Die Antworten der Religionen auf das Bemühen von uns Menschen, im Ganzen eine Form zu finden, unserem Leben einen verbindlichen Richtungssinn zu geben und zu einer unauswechselbar eigenen Geschichte zu formen, sind gewiß verschieden. Aber alle sind darauf ausgerichtet, sowohl für die individuelle Lebensführung als auch das soziale Zusammenleben Maßstäbe und Zielbilder eines nicht verfehlten Lebens, Inspiration und kritisches Korrektiv zu bieten.

Vor allem vermitteln Religionen die Erfahrung, in ein Wirken eingebettet zu sein, einen größeren Zusammenhang, dem sich Menschen glaubend anvertrauen können. Ähnlich dem, was die Psychologie innerhalb menschlicher Beziehungen Grundvertrauen nennt, erschließen sie einen letzten, tiefsten Grund des Bejaht- und

Angenommenseins von Gott her[37]. Angesichts des literarischen Befunds moderner Lebensverfehlung stellt sich verschärft die Frage: Gelingt es Kirche und Pastoral, die in säkularer Sprache formulierten Fragen heutiger Zeitgenossen, ihre Leere, Ängste und Sehnsüchte sensibel wahrzunehmen, zur Sprache zu bringen und allenfalls hilfreich-wohltuende Gegenakzente zu mancherlei Verengungen zeitgenössischer Lebensführung zu setzen oder repetieren sie nur die überkommene religiöse Sprachtradition, ohne sie in das säkulare Heute zu übersetzten[38]?

ANMERKUNGEN

[1] U. Baumann u. K.-J. Kuschel, Wie kann denn ein Mensch schuldig werden? Literarische u. theologische Perspektiven von Schuld (München 1990) 7.
[2] J.-H. Tück, Die Kunst, es nicht gewesen zu sein. Die Krise des Sündenbewußtseins als Anstoß für die Soteriologie, in dieser Zs. 226 (2008) 579–589.
[3] Ch. Gellner, „Sind wir schon dadurch, daß wir geboren sind, schuldig?" Biblisch-religiöse Urfragen im Werk des reformierten Bilderkritikers Max Frisch, in: „Jedes Wort ist falsch und wahr". Max Frisch – neu gelesen, hg. v. J. Badewien u. H. Schmidt-Bergmann (Karlsruhe 2008) 112–138.
[4] A. Muschg, Albissers Grund (Frankfurt 1976) 129.
[5] Ders., Das gefangene Lächeln (Frankfurt 2002) 144; vgl. Ch. Gellner, „... um das Gewicht des Lebens zu tragen". Zum 70. Geburtstag von Adolf Muschg, in: Orien 68 (2004) 87–91.
[6] Vgl. A. Langenhorst, „...die Gottes Gnade fanden zu guter Letzt". Eine theologische Lektüre des Romans „Houwelandt" von John von Düffel, in: Räume der Gnade. Interkulturelle Perspektiven auf die christliche Erlösungsbotschaft, hg. v. M. Eckholt u. S. Pemsel-Maier (Ostfildern 2006) 162–172.
[7] N. Born, Gedichte (Göttingen 2004) 553ff.
[8] D. Wellershoff, Die Fremdheit des Lebens, in: Literaturmagazin 21 (Reinbek 1988) 127.
[9] N. Born, Die Fälschung (Reinbek 1979) 54; vgl. J.-W. Kremp, Inmitten gehen wir nebenher. Nicolas Born: Biographie, Bibliographie, Interpretationen (Stuttgart 1994).
[10] Born, Die Fälschung (A. 9) 56.
[11] Ebd. 259.
[12] Ebd. 186, die folgenden Zitate 218 u. 187f.
[13] Wellershoff (A. 8) 127.
[14] Born (A. 9) 172.
[15] Ebd. 188.
[16] Ebd. 304, das folgende Zitat 18.
[17] Ebd. 308f.
[18] Ch. Hein, Drachenblut (Frankfurt 1985) 174f.; vgl. D. Roberts, Das Auge der Kamera. Christoph Heins „Drachenblut", in: Spätmoderne u. Postmoderne. Beiträge zur deutschsprachigen Gegenwartsliteratur, hg. v. P. M. Lützeler (Frankfurt 1991) 224–243.
[19] Hein (A. 18) 164.
[20] Ebd. 172f. Heins Roman „Frau Paula Trousseau" (2007), der erneut eine solche gepanzerte und zutiefst irritierende Person schildert, spinnt „Drachenblut" zu einem komplexen Drama der (Selbst-) Entfremdung fort.
[21] Ch. Hein, Schreiben gegen die Sterblichkeit; in: EK 18 (1985) 95–98; vgl. Th. Mechtenberg, Vergegenwärtigung des Vergangenen. Leben u. Werk des Schriftstellers Christoph Hein, in: Orien 64 (2000) 66–69.
[22] Hein (A. 18) 85f.

[23] Ders., Öffentlich arbeiten. Essays u. Gespräche (Berlin 1987) 160.
[24] Ch. Wolf, Kindheitsmuster (Darmstadt 1979) 196.
[25] A. Wisely, Verschwiegene Christenheit u. entmündigte Hoffnung in Christoph Heins „Der fremde Freund/Drachenblut", in: Der untote Gott. Religion u. Ästhetik in der deutschen u. österreichischen Literatur des 20. Jahrhunderts, hg. v. O. Bergwald u. G. Thuswaldner (Köln 2007) 191–203.
[26] Hein (A. 18) 121f.
[27] Ebd. 172.
[28] M. Krumbholz, „Ich zähle mich zu den deutschen Humoristen". Im Gespräch mit dem Schriftsteller Christoph Hein, in: NZZ 1./2.6.2002,74; M. Behn, Christoph Hein, in: Kritisches Lexikon zur deutschsprachigen Gegenwartsliteratur (München 1999) 6.
[29] Chronist ohne Botschaft – Christoph Hein. Ein Arbeitsbuch, hg. v. K. Kammer (Berlin 1992) 29, das folgende Zitat 78.
[30] Hein (A. 18) 95ff.
[31] O. O. Kasaty, Entgrenzungen. Vierzehn Autorengespräche über Liebe, Leben u. Literatur (München 2007) 400, das folgende Zitat 403.
[32] P. Stamm, An einem Tag wie diesem (Frankfurt 2006) 111, das folgende Zitat 33.
[33] Ebd. 17f., dort auch das folgende Zitat.
[34] Ebd. 138, die folgenden Zitate 97 u. 169.
[35] Ebd. 57, die folgenden Zitate 31 u. 197.
[36] P. Stamm, „Ich kann nicht lieben, weil ich will." Die freie Liebe ist gescheitert, aber um die unfreie steht es nicht viel besser, in: NZZ-Folio Freiheit – Wie viel verträgt der Mensch? Dezember 2006,74.
[37] Vgl. Ch. Gellner, Gute Zeiten für christliche Lebenskunst. Die neue Aufmerksamkeit für Religion u. Spiritualität als Herausforderung, in: „...biographischer und spiritueller werden". Anstöße für ein zukunftsfähiges Christentum, hg. v. dems. (Zürich 2009) 7–28.
[38] Eingehend Ch. Gellner, Heute eine Sprache des Glaubens finden. Impulse aus der Gegenwartsliteratur, in: ebd. 141–173.

Bernhard Hassenstein

Gewissen in der biologischen Anthropologie

Die Frage nach Grundlagen und Bedingungen von Gewissensurteilen und Gewissenshandlungen ist nicht nur ein Gegenstand für Philosophie und Theologie. Auch die biologische Anthropologie, eine Schwesterwissenschaft der philosophischen Anthropologie, vermag dazu Beiträge zu leisten. Sie geht unter anderem den in der (biologischen) Natur des Menschen verankerten Grundlagen dafür nach, daß Kinder und Erwachsene – idealtypisch betrachtet – mit einem Gewissen ausgestattet sind und nach dessen Weisungen handeln können.

Im folgenden sollen aus dem Problemkatalog „Gewissen" sieben Fragen – teils ausführlicher, teils kürzer – behandelt werden: Welche geistigen Fähigkeiten *ermöglichen* das Gewissen, und wann entfalten sie sich im Kindesalter? Auf welchen Ebenen der Verhaltenssteuerung können Forderungen des Gewissens ihren Ursprung nehmen? Welchen Prinzipien folgt eine *Entscheidung* des Gewissens zwischen möglichen Alternativen? Welche Rolle spielt das *Wissen* bei einer Gewissensentscheidung? Welche Bedingungen *betäuben* das Gewissen und lassen einen Menschen gewissenlos handeln? Was ist – und wann entsteht – *Gewissensnot*? Woher rühren die Inhalte und *Kraftquellen* des Gewissens?

Funktionsebenen des Gewissens und ihre Entfaltung

Die für die Gewissensbildung bedeutsamen Funktionsebenen bilden sich in der kindlichen Entwicklung zeitlich nacheinander aus. Wichtige Schritte sind in Abb. 1 skizziert. Die Darstellung fußt auf dem Schema der „Stufen des moralischen Urteilens" nach Lawrence Kohlberg[1]; in wichtigen Hinsichten wurde es weiterentwickelt von Doris Bischof-Köhler[2].

Ebene 1: Rein *biologisch bedingtes* Verhalten, so der Saugreflex des Säuglings beim Gestilltwerden, wird gesteuert durch Sinneszellen und Nerven-Schaltungen, die sich im Organismus durch seine gengesteuerte Entwicklung, also durch Reifung, herausbilden.

Ebene 2: Von *Lernen* spricht man, wenn individuelle Erfahrungen zur Ergänzung oder Abwandlung des durch biologische Reifung entstandenen Systems der Verhaltenssteuerung führen. Triviale Beispiele: Das Binden einer Schleife ist nicht angeboren, sondern muß gelernt werden; durch *prägungs*ähnliches Lernen entsteht die individuelle Bindung des Säuglings an seine liebevolle Dauer-Bezugsperson.

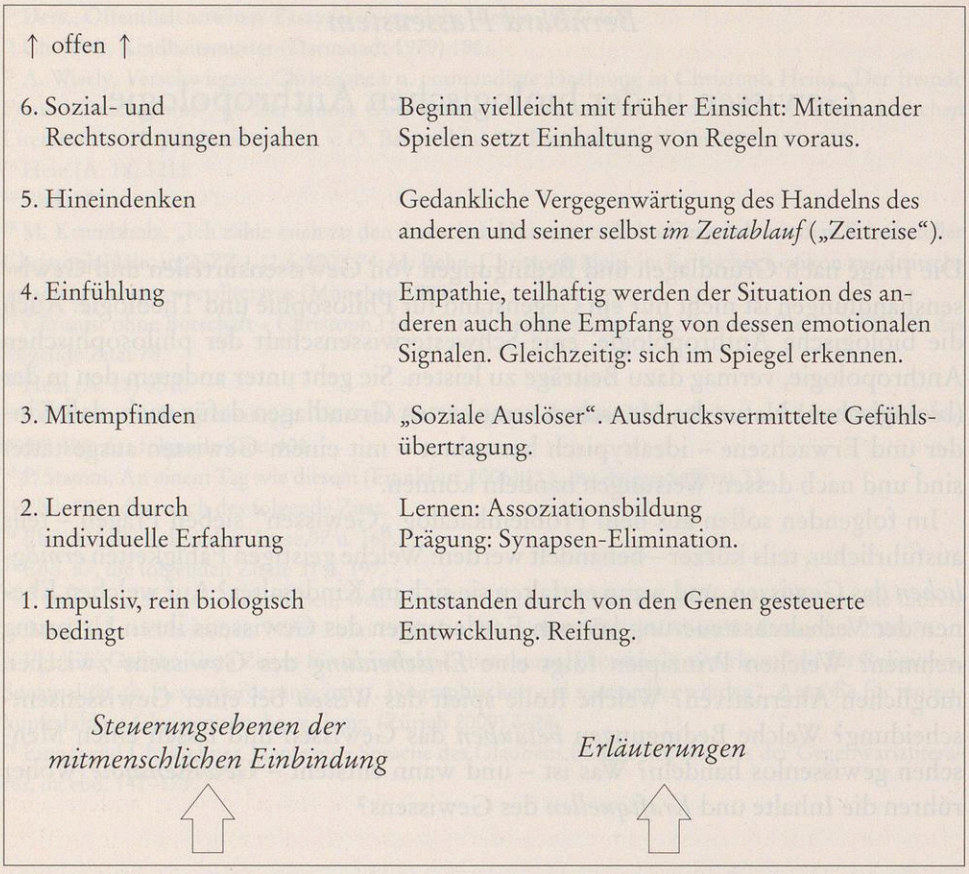


Abb. 1: Steuerungsebenen und Entwicklungsstufen der menschlichen Einbindung. Das Schema ist oben „offen" für die Zufügung einer oder weiterer funktionell übergeordneter Ebenen der Verhaltenssteuerung, beispielsweise moralische Bindung an absolute Werte, Offenheit für religiöse Botschaften.

Ebene 3: *Mitempfinden.* Andere Fachausdrücke hierfür sind: Gefühlsansteckung, ausdrucksvermittelte Gefühlsübertragung, Teilhabe an der Emotion des anderen. Der eigene äußere Gefühlsausdruck, von anderen wahrgenommen, erweckt bei diesen das gleiche Gefühl. In diesem Sinn reagieren schon Kleinkinder auf den Ausdruck emotionalen Unbehagens bei anderen Personen mit Zeichen des Mitgefühls, dazu aber auch mit Gesten und Handlungen des Tröstens und Helfens. „Mitempfinden" zu können, ist in seinem Ursprung kein Lernen, sondern beruht auf einer *angeborenen* Verknüpfung zwischen der Wahrnehmung der Gefühlsäußerung des anderen mit der Anregung des entsprechenden Gefühls bei sich selbst – in verhaltensbiologischer Sicht ein „angeborener auslösender Mechanismus", der auf einen „sozialen Auslöser" anspricht.

Ebene 4: *Einfühlung.* Einfühlung scheint auf den ersten Blick dem *Mitempfinden*, das im vorigen Absatz besprochen wurde, ähnlich zu sein, wenn nicht sogar zu gleichen. Doch setzt Einfühlung eine qualitativ besondere Leistung voraus, die vom Mitempfinden unabhängig ist: Die innerliche Vergegenwärtigung der Situation des anderen, auch wenn dessen emotionale Signale gar nicht wahrgenommen werden. Das Kind kann sich schon allein aufgrund dessen, was es beobachtet und sich vorstellt, in die Situation des anderen *hineinversetzen*, also dessen Perspektive übernehmen. Diese gedankliche (kognitive) Leistung setzt einen erheblichen Fortschritt der Erkenntnisfähigkeit im Vergleich zum bloßen „Mitempfinden" voraus; sie geht zeitlich damit einher, daß das Kind in seiner Vorstellung ein *Konzept von sich selbst* entwickelt: „Ich sehe mich, wie andere mich sehen." Manche Erwachsene erinnern sich an das erstmalige Auftreten des Ich-„Bewußtseins" und berichten, daß dies ein tiefbewegendes Erlebnis war: „Ich bin ich." Hat ein Kind sein „Selbstkonzept" entwickelt, so geht dies damit einher, daß es sein Bild im Spiegel nun nicht mehr nur als ein interessantes sich bewegendes lebendiges Wesen begreift, sondern als Abbild seiner selbst.

Ebene 5*: Hineindenken.* Folgender, von Doris Bischof-Köhler[3] durchgeführter Versuch veranschaulicht die Fähigkeit eines Kindes, sich nicht nur in die Situation, sondern auch in das Handeln eines anderen Menschen „hineinzuversetzen": An einem Tisch sitzen die Versuchsleiterin und das Versuchskind. Eine dritte Person tritt vorübergehend dazu und bittet die beiden, für kurze Zeit ihren Schlüssel aufzubewahren; dieser wird vor ihren Augen in eine gelbe Dose gelegt; dann geht sie fort. Die Versuchsleiterin und das Kind legen jetzt den Schlüssel in eine andere, eine grüne Dose um und überlegen miteinander: „Wo wird die Person, wenn sie zurückkehrt, nach ihrem Schlüssel suchen?" Jüngere Kinder zeigen auf die grüne Dose: „Da ist er ja drin!" Ältere Kinder jedoch (durchschnittlich nach dem vierten Geburtstag) vergegenwärtigen sich, daß ja die dritte Person das Umlegen des Schlüssels von gelb nach grün gar nicht gesehen hat und ihn darum noch in der gelben Dose vermuten muß.

Der Grüngelbdosenversuch demonstriert einen riesigen intellektuellen Schritt des Kindes: in Gedanken nicht nur die Perspektive einer anderen Person zu übernehmen, sich also die „innere Welt" dieser anderen Person als abweichend von der eigenen Vorstellungswelt bewußt zu machen, sondern sich auch das Verhalten dieser anderen Person in Raum und Zeit vorzustellen, ja zu „konstruieren". Diese besondere Fähigkeit hat den (vielleicht vorläufigen) Namen „Zeitreise" erhalten; sie ist sicherlich auch die Grundlage dafür, über eigenes mögliches künftiges Verhalten und über dessen vermutliche Konsequenzen nachzudenken.

Ebene 6: Hier noch eine theoretische Aussage zum Gesamtsystem von Abb. 1: Wenn das Kind eine höhere Stufe der Verhaltensentwicklung erreicht, so geht die Aktivität der tieferen Schichten nicht etwa verloren; im Gegenteil, sie bleiben in Funktion, und die von ihnen ausgehenden Verhaltensimpulse treten mit denen der

anderen Schichten in Wechselwirkung oder Konkurrenz, wie es im weiteren noch angesprochen werden wird. Das Schema von Abb. 1 gibt also nicht nur eine zeitliche Reihenfolge wieder, sondern es ist auch das Abbild von zugleich aktiven, miteinander in Wechselwirkung stehenden Funktionsschichten.

Nun erhebt sich die Frage: Welche der auf Abb. 1 skizzierten Funktionsebenen liefert, wenn man von der Basis an aufsteigt, als erste die organisatorische Grundlage für eine *Gewissens-Instanz*? Die Antwort lautet: Möglich ist dies ab Ebene 4 „Einfühlung". Das Kind entwickelt die Vorstellung, d. h. eine innere Abbildung von anderen, selbst fühlenden Wesen. Sobald ein solches „anderes Ich" im eigenen Bewußtsein repräsentierbar ist, kann es gleichsam als „innerer Gesprächspartner" auftreten und damit auch das Wesen des *Gewissens* annehmen, das zu mir spricht.

Der hiermit skizzierte gedankliche Ansatz beansprucht beileibe nicht, das Wesen des Gewissens ganz zu erfassen. Es geht lediglich um die organisatorische Grundlage eines datenverarbeitenden, verhaltenssteuernden Systems, das den Ansprüchen an die funktionellen Eigenschaften der Gewissensinstanz gerecht werden soll.

Ursprung der Forderungen des Gewissens

Auf *allen* Ebenen der Verhaltenssteuerung wurzeln Tendenzen von solcher Inbrunst und Gefühlstiefe, daß sie beim Konflikt mit anderen Triebfedern als Auftrag des Gewissens empfunden und erlebt werden können. Da der Mensch nicht nur aus Vernunftgründen, sondern auch von Natur aus ein soziales, auf Mitmenschlichkeit ausgerichtetes Wesen ist, können sich schon „Naturtriebe" in der Gestalt von Gewissensforderungen ausdrücken, so: die Geliebte oder den Geliebten in der Gefahr nicht im Stich zu lassen oder sich mit Leib und Leben für seine Kinder einzusetzen. Auf Lernen oder Prägung gründen sich beispielsweise Tendenzen, den Wohn- und Heimatbereich zu behüten und zu bewahren. Die dritte Ebene „Mitempfinden" wird zum Nährboden des Helfenwollens bei wahrgenommenen Notsignalen. Höher differenziert wird dies durch Einfühlung in Schicksale hilfsbedürftiger Wesen und – noch eine Stufe höher – durch Sich-Hineindenken in deren Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Auf der sechsten in Abb. 1 ausgedrückten Stufe sind Gewissensforderungen beheimatet wie das allgemeine Bestreben, sich aus intellektueller Einsicht für Gerechtigkeit und Sozialordnungen einzusetzen.

Die eben getroffenen Zuordnungen zu den verschiedenen Ebenen sollen nur „in erster Näherung" gelten, also für Korrekturen offen sein. Es kommt hier lediglich auf die Aussage an, daß die Quellen für Gewissensforderungen in *allen* zuvor angesprochenen Ebenen liegen können.

Diese Aussage scheint auf den ersten Blick trivial zu sein. Sie gewinnt aber sofort an Bedeutung, wenn man mit verantwortungslosem Verhalten von Jugendlichen und Erwachsenen konfrontiert wird und sich fragen muß: Auf welcher Ebene fehlte

es womöglich in deren Verhaltensentwicklung, und wo ist anzusetzen, um Abhilfe zu schaffen? Auch dies wird im weiteren angesprochen werden.

Junge Menschen beginnen mit dem Herannahen der Pubertät, ihre Bindung an die Riten und Normen sozialen Verhaltens, die ihnen durch die Familientradition überliefert sind, zu lockern. Gleichzeitig werden sie für neue Ideale empfänglich, die auch zur Richtschnur ihres Gewissens werden und für die sie zu kämpfen bereit sind. Dieser Prozeß gehört in die Kategorie der biologischen Reifung und ist daher in seinem Ursprung der untersten, elementaren Ebene von Abb. 1 zuzuordnen.

Zur *obersten* Kategorie 6, aus der gewissensrelevante Tendenzen ausgehen können, ist zu sagen: Sie ist auf Abb. 1 mit den Stichworten „Sozial- und Rechtsordnungen bejahen" gekennzeichnet. Nichts ausgesagt ist damit über die jeweilige Herkunft der Ordnungen, in die das Kind und der Jugendliche hineinwachsen. Diese „Ordnungen" konnten, wie jeder weiß, in der Vergangenheit (und können auch heute noch) religiös, ethisch, rational oder ideologisch geprägt sein. Als führendes Prinzip kann dabei gelten – und unter Umständen von der Obrigkeit intolerant durchgesetzt werden – so Unterschiedliches wie Gottes Gebot, das Altruistische, das Gemeinnützige, das Anständige, das Gesunde, das Erhalten der Tradition (all dies nach Eduard Spranger), die Ehre eines einzelnen oder einer Gemeinschaft, die Ideologie des Klassenkampfs, die Überlegenheit der eigenen Rasse und noch vieles mehr.

Die so begründeten Sozialordnungen schlossen bekanntlich vielfach auch unsäglich körperlich und seelisch Qualenbringendes, also Widernatürliches ein, wie Hexenverfolgung im Abendland, Verkrüppeln der Füße und Verstümmeln der Genitalien von Frauen auf anderen Kontinenten. Bei der Vergegenwärtigung solcher Möglichkeiten wird klar: Für den *Inhalt* dessen, was Menschen im Rahmen der *oberen* Ebenen der Verhaltenssteuerung entwickelten und durchsetzten, ist keinerlei irgendwie geartete prinzipielle Begrenzung zu erkennen, sondern die schrankenlose Beliebigkeit dessen, was menschliche Gedankentätigkeit und Phantasie hervorbringen können.

Die universale Beliebigkeit von Forderungen, die sich bei vielen der jeweiligen Untergebenen auch als Gewissensforderungen zu manifestieren pflegen, sei noch durch folgende Auflistung unterstrichen: Für die Entstehung und Ausformung von Religionen waren in der Vergangenheit unter anderem folgende Ansatzpunkte zu erkennen: Ahnenverehrung, Zukunftshoffnungen, Katastrophen und Verzweiflung, Erfahrung von Wundern, Massenekstasen und Erweckungserlebnisse einzelner in Form von Träumen oder Visionen – in anthropologischer Sicht also fundamental unterschiedliche Gegebenheiten.

Für die inhaltliche Bestimmung von Gewissensforderungen besteht damit eine fast unbegreifliche Spannweite, die durch Abb. 1 repräsentiert wird: vom Ausdruck der biologischen menschlichen Natur bis zur unbegrenzten Unabhängigkeit von biologischen oder gar physikalischen Voraussetzungen.

Prinzipien der Gewissensentscheidung

Angenommen, eine Entscheidung zwischen zwei nicht zu vereinbarenden Handlungsmöglichkeiten sei unvermeidlich, welche der beiden Tendenzen setzt sich dann durch? Zu dieser Frage gibt es zahlreiche Stellungnahmen in der Literatur, so zum Beispiel: „Die Stimme des Gewissens und der Ehre ist sehr schwach, wenn die Eingeweide schreien" (Diderot/Goethe). Ein Fernsehkommentar zum Einsatz von Giftgas im Ersten Weltkrieg lautete: „Bei allen Kriegsparteien wurden moralische Zweifel durch patriotisches Pathos hinweggeschwemmt."

Die Schlüsselrolle spielt hier ein auf biologischer Ebene wirksames Teilsystem der Verhaltenssteuerung, das im allgemeinen wenig Beachtung findet, im Grund aber jedem Menschen aus der Beobachtung seiner selbst und seiner Mitmenschen wohlbekannt ist: eine innere *Instanz der Entscheidung* zwischen zugleich aktivierten, aber miteinander unvereinbaren Verhaltenstendenzen. Wo diese innere Entscheidungsinstanz in Funktion tritt, läßt sie nur *eine* der im Konflikt befindlichen Verhaltens*tendenzen* zum Zug kommen und verweist die anderen durch Hemmung in den Wartestand. Diese innere Instanz hat in der Fachsprache der Verhaltensbiologie den bezeichnenden, wenn auch ungewöhnlich klingenden Namen „Höchstwertdurchlaß". Ein anderer, geläufigerer Ausdruck für diese verhaltenssteuernde innere Instanz ist „Hemmschwelle"; doch macht diese Bezeichnung nicht deutlich, daß dort *zwischen unterschiedlichen Verhaltenstendenzen entschieden* wird, wobei eine von diesen zwar den Charakter des Nichthandelns, also das Wesen einer *Hemmung* des Handelns, haben *kann*, aber keineswegs haben *muß*. – *Wo* der Höchstwertdurchlaß im Nervensystem verankert und verwirklicht ist, ist bislang noch unbekannt; seine Existenz wird jedoch durch die Analyse der Verhaltenssteuerung von Menschen und Tieren erschlossen[4].

In der Sicht der biologischen Anthropologie stammen die inneren Impulse, die bei Entscheidungen des Menschen zwischen verschiedenen Verhaltensrichtungen den Ausschlag geben, aus drei Bereichen, zwischen denen fließende Übergänge bestehen und die auch miteinander in lebhafter Wechselwirkung stehen: biologisch bedingte Impulse (Ebene 1); durch Vorgänge und Ergebnisse des Lernens geprägte Impulse (Ebene 2); durch geistige Prozesse geprägte Impulse (Ebenen 3 ff.).

Unabhängig davon, aus welcher Sphäre Verhaltensimpulse stammen – sie müssen den Höchstwertdurchlaß passieren, bevor sie zur Wirkung kommen, und sie werden dabei *nicht* nach Maßgabe ihrer *Herkunft* aus einer höheren oder niederen Sphäre, sondern nach Maßgabe ihrer jeweiligen *Intensität* gewichtet und entweder hindurchgelassen oder gehemmt. Dies ist eine wissenschaftliche Darstellung des allbekannten Tatbestands, daß der Mensch sich im inneren Konfliktfall entweder nach den geistigen Prinzipien seiner Moral und Vernunft verhalten oder aber von überstarken emotional bedingten Verhaltenstendenzen hingerissen und „überrannt" werden kann, beispielsweise von Heißhunger, Jähzorn und panischer Angst: Dann

sind die geistig determinierten Verhaltenstendenzen im Vergleich zu den biologisch determinierten die schwächeren; im Höchstwertdurchlaß unterliegen sie den stärker aktivierten biologisch bedingten Verhaltenstendenzen, und die Verhaltenssteuerung spielt sich unter diesen Umständen vorwiegend auf der biologischen Ebene ab.

Rein funktionell wird das Prinzip des Höchstwertdurchlasses verwirklicht durch eine dem *Antagonismus* verwandte und doch prinzipiell unterschiedene Schaltungsweise, die „laterale Rückwärts-Inhibition"[5].

Die Funktion des Wissens in der Gewissensentscheidung

Art. 38, Abs. 1 des deutschen Grundgesetzes lautet bekanntlich: „Die Abgeordneten des deutschen Bundestages ... sind ... an Aufträge und Weisungen nicht gebunden und nur ihrem Gewissen unterworfen." Damit wird das Gewissen zur höchsten individuellen Entscheidungsinstanz des Bürgers erklärt und ihm ein einzigartiges Vertrauen entgegengebracht. In diesem Beitrag ist allerdings auch vom Versagen des Gewissens unter bestimmten Bedingungen die Rede. Daraus folgt die Frage nach den angestrebten Wesenseigenschaften des Gewissens, wenn es das ihm von der Verfassung entgegengebrachte Vertrauen auch rechtfertigen soll.

Für die Antwort auf diese Frage läßt sich ein erster Hinweis aus der umgangssprachlichen Formulierung für eine bestmögliche Entscheidung ablesen: „nach bestem Wissen und Gewissen". Was den ersten der beiden Faktoren, das „beste Wissen" angeht, so können ja Unwissen und gedankliche Fehler den Sinn des Tuns, auch wenn es vom besten Gewissen getragen wurde, zunichte machen oder ins Gegenteil verkehren.

Die Chance, verhängnisvolle Fehler in schicksalsträchtigen Gewissensentscheidungen in der Zukunft vermeiden zu können, steigt darum mit dem jeweils erreichten Standard an anwendbarem Wissen: eigene und fremde Lebenserfahrung, praktisches Können und theoretische Kenntnisse in möglichst vielen Bereichen, schließlich aber auch – besonders für Ärzte, Juristen, Lehrer und Politiker – das Orientiertsein über anthropologische Gegebenheiten von der Art, wie sie im folgenden Abschnitt angesprochen werden sollen – über Einflüsse, die das Gewissen betäuben wie verbale aggressive Demagogie und angstbedingte Denkhemmungen. Schwerer als theoretische Einsichten wiegen dabei Erfahrungen im Zusammenhang mit eigenem Handeln, eigenem Beobachten und persönlichem Anhören von Berichten über Lebenserfahrungen möglichst unterschiedlicher älterer, gleichaltriger oder jüngerer Gesprächspartner.

Leider verblassen Erfahrungen – auch von wunderbarster und schlimmster Art – mit der Zeit und mit dem Übergang von einer auf die nächste Generation. So wird die Gewissensforderung, Kriege wegen ihrer unermeßlich verheerenden Konsequenzen zu vermeiden, leider mit dem Zeitabstand vom Zweiten Weltkrieg immer

schwächer. Daraus erwächst der Auftrag des Gewissens, nicht davon abzulassen, das Grauen vergangener Kriege erneut zum Bewußtsein zu bringen und zum gewissensrelevanten Erlebnis werden zu lassen.

Gewissenloses Handeln

Ein Zitat aus dem Jahr 1938 in einer deutschen Zeitung lautete: „Die innere Lügenhaftigkeit der Verträge von Versailles und Saint-Germain ... half das Naturrecht der nationalen Selbstbestimmung mit brutaler Gewalt ... zu verderben. Der Spuk ist vorbei. Großdeutschland entsteht." Diese Worte stammen von dem damals 54jährigen Journalisten Theodor Heuß[6]. Heutzutage würde sie ihm niemand zutrauen. Darum ist der Text ein mahnendes Beispiel für mögliche Auswirkungen des jeweiligen Zeitgeistes auf das, was der einzelne als vom Gewissen gefordertes Denken, Fühlen und Handeln empfindet und erlebt. Das heutige Urteil über das obige Zitat würde lauten: krasser Nationalismus.

Im folgenden seien vier ausgewählte Gegebenheiten angesprochen, die in der Sicht der biologischen Anthropologie als betäubend für die Stimme des Gewissens zu gelten haben: Gruppenaggression; allgemeine angstbedingte Denkhemmung; spezielle angstbedingte Denkhemmung; fehlende Gefühls- und Gesprächspartnerschaft der Erwachsenen für die Kinder in ihrer geistigen und charakterlichen Entwicklung besonders in den Phasen Mitempfinden (Ebene 3), Einfühlung (Ebene 4) und Hineindenken (Ebene 5).

Gruppenaggression: In der Natur des Menschen sind *mehrere*, in unterschiedlichen Situationen auslösbare Anlagen zu aggressivem Verhalten verankert: zum Beispiel zur Selbstverteidigung gegen Angreifer, zur Überwindung von Hindernissen der Zielerreichung („Frustration"), zur Eifersucht gegen Rivalen. In einer vierten Aggressionsform, der Gruppenaggression, sind auf *biologischer* Ebene mehrere, auf den ersten Blick ganz unterschiedliche Verhaltenstendenzen miteinander verknüpft: emotionale Auslösbarkeit durch die Botschaft der Gefährdung der Existenz oder der Ehre der eigenen Gruppe; Ansteckung der aggressiven Stimmung von Mensch zu Mensch (bei anderen Aggressionsformen nicht vorhanden); schrankenlose Solidarisierung mit der eigenen Gruppe; rauschhaftes Gemeinschaftsgefühl; bei höchster Intensität: hemmungslose Grausamkeit gegen den Feind; im sprachlichen Bereich: agitatorische Werbewirkung und Beifallsauslösung durch diffamierende verbale Ausbrüche gegen politische Gegner und nationale Feinde; im emotionalen Bereich: radikales Schwarz-Weiß-Werten nach dem Motto „Freund oder Feind, nichts dazwischen".

Ein Urphänomen des Ausbruchs kollektiver Gruppenaggression war die Mentalität der Bevölkerungen der kriegführenden Staaten in den Augusttagen nach dem Ausbruch des Ersten Weltkriegs 1914, mit erschütternder Eindringlichkeit und detailreich geschildert in der Autobiographie von Stefan Zweig[7].

Im Fieber der Gruppenaggression sind gegenüber den Menschen der Gegenseite keine gewissensbestimmten Gedanken und Gefühle zugelassen: Die Funktionsschichten (Abb. 1) von Ebene 3 an aufwärts (Mitempfinden, Einfühlung, Hineindenken) haben im Höchstwertdurchlaß keine Chancen, die biologische Schwelle zu überwinden. Besonders deutlich offenbart sich das an einem weiteren Merkmal gruppenaggressiver Aufheizung: Mit einem Feind zu verhandeln, ja auch nur zu sprechen, wird als Verrat geahndet – ein krasser Abbruch des für gewissensgesteuertes Denken und Handeln konstitutiven Informations-Austauschs.

Allgemeine angstbedingte Denkhemmung: Zum beruflichen Wissen jedes Lehrers gehört die Kenntnis: „Ein von Mißtrauen beherrschtes Kind hat nicht die Freiheit, seinen Geist spielen zu lassen."[8] Im Bann schwerer Prüfungsangst versagen Examenskandidaten bei Problemen, die sie im Praktikum schon selbst mehrmals ihren jüngeren Kommilitonen erläutert haben.

1989 schrieb der renommierte Journalist Johannes Groß[9]:

„Mehr als zwei Jahrzehnte ist es her, daß ich einem kleinen Beraterstab angehörte, den Bundeskanzler Erhard um sich versammelt hatte. ... Erhard machte von diesem sehr informell arbeitenden Gremium willig Gebrauch. ... Unvergeßlich ist mir aber geblieben, daß aller guter Rat vergeblich war, als er am dringlichsten gebraucht wurde. Den ganzen Sommer über häuften sich krisenhafte Anzeichen für den Bestand der Regierung. ... Während dieser ganzen Zeit war die Regierung substantiell handlungsunfähig, tatenlos rutschte sie dem Abgrund entgegen. ... Auch aus der Wirtschaft kennt man viele Beispiele, wo ein Unternehmer nicht oder gerade falsch entscheidet, wenn der Zwang zur richtigen Entscheidung mit Händen zu greifen ist. ... Warum das so ist, daß intelligente Leute in Panik den Ausweg nicht finden, obgleich irgendwo eine Tür offen steht, habe ich aus einem klugen Buch gelernt[10]: Das produktive Denken ist dem Spieltrieb verwandt. Der Spieltrieb hat aber den Nachteil, daß er im ‚entspannten Feld' operiert und sogleich zurücktritt, wenn eine Gefahr auftritt, die die erprobten Schutzreaktionen notwendig macht. ... Diese biologische Prioritätszuteilung bewirkt leider in Situationen, die originelles Denken, nicht alltägliche Entscheidung verlangen, eine Blockade, die der zum Denken und Handeln Gezwungene nicht überwinden kann. Nicht kann? Er kann doch, wenn er sich gegen seine biologischen Anlagen dazu erzogen hat, in der Spannung entspannt zu sein, mitten im Ernstfall ‚zu spielen'."

Spezielle angstbedingte Denkhemmung[11]: Die Angst behindert nicht nur, falls sie überstark ist, die geistige Tätigkeit insgesamt. Sie hat noch einen anderen, besonderen Einfluß auf das Denken: Sie errichtet spezielle Denkhindernisse für Gedanken, die unerträglich wären („Verdrängung"). Dies wird im folgenden Satz genauer formuliert: Der Mensch scheut vor einem Gedanken zurück, der ihn, wenn er ihn dächte, vor eine Situation stellte, der er sich nicht gewachsen fühlt. Mit anderen Worten: Die Angst errichtet spezielle Denkhindernisse für Konsequenzen, die eigentlich aus dem eigenen augenblicklichen Wissen und Kenntnisstand zu ziehen wären. Aus Angst kann ein Mensch „nicht wahrhaben wollen", was ihm sein Nachdenken eigentlich klar vor Augen führen müßte.

Diese spezielle Denkhemmung betrifft jeweils nur bestimmte einzelne Gedanken, ohne in der Regel die sonstige Gedankentätigkeit zu beeinträchtigen. Ursache ist jeweils allein der spezielle Assoziationsgehalt des blockierten Gedankens: Ist ein Gedanke aufgrund bestehender Assoziationen mit Angst verknüpft, so verursacht bereits seine innere Ankündigung die angstbedingte Selbsthemmung, und der Gedanke bleibt ungedacht.

Wer direkt oder indirekt für das Schicksal von Menschen Verantwortung trägt und Entscheidungen fällen muß, sollte den Mechanismus der angstbedingten Denkhemmung an sich selbst und an anderen Menschen zu erkennen und zu beobachten lernen. Dann kann er sich gezielt bemühen, die Denkangst bei sich selbst zu bemerken und zu überwinden, also der Wahrheit ins Auge zu sehen und sich bewußt die Fähigkeit zu bewahren, auch besorgniserregende Sachverhalte zu Ende zu denken.

Fehlende Partnerschaft zwischen den Erwachsenen und den Kindern: Im Verlauf der geistigen und charakterlichen Persönlichkeitsentwicklung des Kindes entstehen – dies ist in der Natur des Menschen verankert – seine Anlagen zum Mitempfinden, zur Einfühlung und zum „Sich-Hineindenken" und damit auch zur Bildung des Gewissens. Erschreckend ist das offensichtliche Fehlen einer psychischen Gewissensinstanz bei einem gewissen Typ jugendlicher Gewalttäter. Ihnen kann die Fähigkeit völlig abgehen, sich überhaupt ins Innere anderer Menschen einzufühlen und sich hineinzuversetzen. Ihnen fehlt also, was im Funktionsschema der „Ebenen der menschlichen Verhaltenssteuerung" (Abb. 1) in den Stufen Mitempfinden (3), Einfühlung (4) und Hineindenken (5) angeführt ist. Dafür kommen zwei Gründe in Frage: erstens, wenn die erwachsenen Gesprächspartner den Kindern zu wenig oder gar keine Erfahrungs- und Erlebnisgrundlage für das Sich-Einfühlen und das Sich-Hineindenken in andere Lebewesen liefern, also zum Beispiel nicht darauf hinweisen, daß, wenn eine Pflanze verwelkt ist, sie kein Wasser bekam. Die vorhandenen Anlagen bleiben dann substanzlos und blind. Zweitens, wenn eine noch tiefere Grundlage fehlt, nämlich die Bindungsfähigkeit überhaupt. Deren Entwicklung fußt ja auf dem Urvertrauen des Kindes zur kindheitslang erhaltenbleibenden Hauptbindungsperson[12].

Man versucht, beide genannten Defizite durch Therapien auszugleichen, in denen die fehlenden Erfahrungen nachgeholt werden, zum Beispiel durch Rollenspiele, die das konkrete Erlebnis einschließen, zum Opfer von Gewalt zu werden und entsprechende Angst und Qual zu erleiden.

Schon diese Aufzählung und nur skizzenhafte Erklärung von Gegebenheiten, die als gefährdend und blockierend für gewissensgesteuertes Handeln zu gelten haben, läßt die Dimensionen der Aufgabe ahnen, eine von verantwortlichem Handeln getragene Gesellschaft aufrecht zu erhalten. Sie zeigt, als wie vielfältig, ja allgegenwärtig die Gefährdung dieser Errungenschaft in unserer Gesellschaft zu gelten hat.

Gewissensnot

Es kommt vor, daß sich Kinder grundlos an der Scheidung ihrer Eltern oder an anderen Schicksalsschlägen für schuldig oder mitschuldig halten und daraufhin aufs tiefste von schlechtem Gewissen gequält, ja verstört werden. Hier entfaltet das Gewissen eine verhängnisvolle und keine menschenfreundliche, segensreiche Wirkung. In dieser Not brauchen die Betroffenen dringend der menschlichen, von Lebensweisheit und Fachkunde getragenen Hilfe, um von einer *pathologischen* Wirkungsweise des Gewissens befreit zu werden.

Eine ganz andere Form der Gewissensnot entsteht im Fall der unumgänglichen Entscheidung zwischen zwei Handlungen, die beide vom Gewissen gefordert werden, aber einander widersprechen oder sich ausschließen. Diese Situation ist ausweglos; sie schließt die Notwendigkeit ein, so oder so gegen Forderungen seines Gewissens zu verstoßen. Hierzu ein tragisches Beispiel vom Beginn des Zweiten Weltkriegs: Kapitän Hans Langsdorf versenkte vor Montevideo sein Schlachtschiff „Admiral Graf Spee", rettete dadurch das Leben seiner Besatzungsmitglieder, verstieß aber gegen den Befehl des „Führers" und wählte danach – bedeckt mit der deutschen Kriegsflagge – den Freitod.

Die Einsicht, daß es wegen der gegebenen Struktur unserer Welt prinzipiell unaustilgbare Wertwidersprüche und dementsprechend prinzipiell unlösbare Gewissenskonflikte gibt, sollte zum Allgemeingut unserer Bildung gehören. Angesichts solcher unheilvollen Verstrickungen könnte diese Kenntnis vielleicht manchen, der sich selbst zu Unrecht für schuldig hält, von zerstörerischen Vorwürfen seines Gewissens befreien und womöglich vor dem letzten Schritt eines Kapitäns Langsdorf bewahren.

Inhalte und Kraftquellen des Gewissens

Vom Gewissen gesteuertes Verhalten in seiner höchsten vorstellbaren Vollendung war das der Retter in der Hitlerzeit. Nach Literaturangaben[13] gab es in dieser Epoche in Deutschland mindestens 50000 Menschen, die rund 200000 Juden das Leben retteten. Welche Persönlichkeitseigenschaften waren den „Rettern" eigen? Erst seit den Untersuchungen von Samuel Oliner[14] wissen wir darüber einigermaßen sicher Bescheid. Davor hatte man unter anderem folgende Faktoren für maßgebend gehalten: hohes Selbstwertgefühl, Neigung zum Abenteurertum, Haß gegen die Nazis, starke ethisch-religiöse Einstellung, eigenes Außenseitergefühl, starke Identifikation mit einem Elternteil.

All diese Faktoren spielten in den großangelegten Untersuchungen von Samuel Oliner keine entscheidende Rolle. Als statistisch signifikant im Unterschied gegen Vergleichsgruppen erwiesen sich dagegen gewisse Gegebenheiten in der *Kindheit*:

Lob der Eltern für gutes und freundliches Verhalten; enges Verhältnis zu einem Elternteil, der ein gutes Modell für mitfühlendes Verhalten abgab; mitfühlendes Verhalten über die Familie hinaus, zum Beispiel auch für Juden, Zigeuner, Türken usw. Weniger gut zu sichern, aber doch „statistisch hinreichend" häufiger als in der übrigen Bevölkerung kam bei den Rettern vor: ein Netz freundschaftlicher Beziehungen mit Mitmenschen; Freundschaft oder enge Bekanntschaft mit Juden; das Bewußtsein, sein Leben selber zu bestimmen, also kein Gefühl der Ohnmacht.

Aus den hiermit skizzierten Forschungsergebnissen läßt sich folgendes Fazit ziehen: Die Möglichkeit, seinem Gewissen zu folgen, ist in der menschlichen Natur verankert und entwickelt sich in der Kindheit in mehreren, zeitlich aufeinanderfolgenden Stufen. Ob die *Möglichkeiten* auch zu *Fähigkeiten* werden, hängt – zumindest zum Teil – von Kindheitserfahrungen ab, für welche die mit den Kindern lebenden Erwachsenen die Verantwortung tragen.

Viele deutsche Menschen und sonstige Europäer (vermutlich um ein Vielfaches mehr als die Retter) nahmen wahr, was den Juden und anderen Bevölkerungsgruppen angetan wurde, ohne jedoch zu handeln. Das ist Ausdruck eines anthropologischen Zusammenhangs: Wahrnehmungen und gedankliche Einstellungen bedürfen eines nicht vernunft-, sondern gefühlsmäßigen Faktors, um sich in einen Imperativ zu verwandeln, der sich im Höchstwertdurchlaß gegen entgegengerichtete Tendenzen, zum Beispiel persönliches Risikobewußtsein, durchzusetzen vermag. Dieser Faktor kann im Einzelfall zu gering ausgebildet sein, um die Oberhand zu gewinnen, oder ganz fehlen.

Zurück zu den Persönlichkeitsmerkmalen der Retter, und zwar zu denjenigen dreien, die sich als deutlich signifikant erwiesen. In welchen Entwicklungsepochen und funktionellen Ebenen der Verhaltenssteuerung ist ihr Ursprung auszumachen?

Lob der Eltern für gutes und freundliches Verhalten: In formaler Hinsicht handelt es sich um Ebene 2, ein Lernen durch individuelle Erfahrung, das konform geht mit den zur Natur des Kindes gehörenden prosozialen Tendenzen, die als Möglichkeiten auf den Ebenen 3 bis 5 angelegt sind. Allgemein liefert das Anerkennen und Loben des kindlichen Bemühens einen wesentlichen Beitrag zur Entwicklung einer selbstsicheren, nicht permanent durch Selbstzweifel verunsicherten Persönlichkeit.

Enges Verhältnis zu einem Elternteil, der ein gutes Modell für mitfühlendes Verhalten abgab: Auch hier spielt individuelles Lernen eine Rolle, aber von der Kategorie des „prägungsähnlichen Lernens", der Grundlage der individuellen Bindung des Kindes an seine elterliche(n) Hauptbezugsperson(en). Diese Lernform hat die einzigartige Eigenschaft, mit dem Kennenlernen der Individualität der Bindungsperson auch eine entscheidende Gefühlskomponente zu verknüpfen, das (exklusiv!) mit deren Anwesenheit einhergehende Erleben von Geborgenheit und Angstfreiheit. Das Fundamentalprinzip „frühe verläßliche Bindungen als Grundstein seelischer Widerstandskraft" ist das konvergente Forschungsergebnis der von John Bowlby begründeten psychologischen Teildisziplin der Bindungslehre, der

Humanethologie und der kinderärztlichen Deprivationsforschung (Theodor Hellbrügge, Johannes Pechstein usw.)[15].

Weite Erstreckung des mitfühlenden Verhaltens: Auch hier spielt sich die Übernahme des Gewissensinhalts auf der Ebene des Lernens ab; bis ins Schulalter und in die Erwachsenenzeit hinein können „weichenstellende Eindrücke", beispielsweise von eindrucksvollen Persönlichkeiten wie Albert Schweitzer, einen in die Tiefe reichenden formenden Einfluß auf die Persönlichkeit ausüben.

Hiermit sind Inhalte und Kraftquellen des Gewissens am Beispiel einer kleinen, besonderen Menschengruppe besprochen worden, am Beispiel der Retter. Es spricht viel dafür, daß die skizzierten verhaltensbiologischen Deutungen verallgemeinert werden dürfen.

ANMERKUNGEN

[1] L. Kohlberg, Die Psychologie der Moralentwicklung (Frankfurt 1996).
[2] D. Bischof-Köhler, Spiegelbild u. Empathie (Bern 1989); dies., Kinder auf Zeitreise (Bern 2000).
[3] Vgl. ebd.
[4] B. Hassenstein, Verhaltensbiologie des Kindes (Münster ^{6}2008).
[5] Vgl. ebd.
[6] Vgl. St. Zweig, Die Welt von gestern. Erinnerungen eines Europäers (Frankfurt 1970).
[7] Ebd.
[8] B. Hassenstein, Klugheit. Bausteine zur Naturgeschichte unserer geistigen Fähigkeiten (Berlin ^{3}2004).
[9] J. Groß, In Panik. Capital 5 (1989).
[10] Hassenstein (A. 8).
[11] Vgl. ebd.
[12] Vgl. Hassenstein (A. 4).
[13] M. Hunt, Das Rätsel der Nächstenliebe. Der Mensch zwischen Egoismus und Altruismus (Frankfurt 1992).
[14] Vgl. ebd.
[15] Vgl. Hassenstein (A. 4).

UMSCHAU

Der hilflose Aufklärer

„Die Aufklärung" ist ein sehr komplexes historisches Phänomen. An ihrem Beginn im 17. und 18. Jahrhundert steht sie noch im Verbund mit der christlichen Religion, der sie nur langsam entwächst (vgl. Ernst Cassirer, Philosophie der Aufklärung, 1932; Religionskritik und Religiosität in der deutschen Aufklärung, Wolfenbütteler Studien zur Aufklärung, Heidelberg 1989). Erst im 19. Jahrhundert emanzipiert sie sich endgültig von ihrem Mutterboden, um selbst quasireligiöse Ziele und teleologische Geschichtsverläufe zu generieren (vgl. Karl Löwith, Weltgeschichte und Heilsgeschehen, 1953). Mit den Katastrophen des 20. Jahrhunderts sind jene Utopien des Fortschritts und des innerweltlichen Glücks Makulatur geworden. Übriggeblieben ist das ausgekernte Ideal eines selbstbestimmten Handelns in Menschenwürde sowie ein tiefes Unbehagen an historischen Identitäten, gewachsenen Institutionen und geistigen Erbschaften, sofern diese sich nicht rational, sondern nur durch ihr Herkommen ausweisen können.

Geblieben ist freilich auch die Lust am Pläneschmieden und Projektemachen am grünen Tisch, um die Welt einer besseren Zukunft zuzuführen. In diese Rubrik des „So sollte es sein – so wollen wir es machen" fällt das neueste Buch des bekannten Münchener Soziologen Ulrich Beck, der seit seinem Erstlingswerk „Die Risikogesellschaft" vor über zwei Jahrzehnten die öffentlichen Debatten in der Bundesrepublik Deutschland mitbelebt[1].

Ohne viel Federlesens konstatiert der Autor eingangs die Ent-Europäisierung des Christentums bei gleichzeitiger Persistenz der Weltreligionen, die Ausbreitung des Islam in weiten Teilen Europas sowie die Entbindung der Religionen aus ihren ursprünglichen nationalen, territorialen und kulturellen Kontexten. Heikle Themen, bei denen sich der Rezensent als Soziologe gespannt fragt, wie sich diese Tatsachen auf das gesellschaftliche Miteinander auswirken.

Hier nun nimmt das Buch eine überraschende und befremdliche Wendung: Obwohl der Untertitel konstruktive und destruktive Leistungen der Religionen gleichstark verbindet, baut Becks Schrift primär ein häßliches Feindbild von Religion auf, während ihre integrativen und solidarischen Kräfte ein mehr oder weniger kümmerliches Fußnotendasein erleiden müssen. Der Autor stützt sich zur Demonstration seiner Thesen vorwiegend auf das Christentum – mit der Begründung, er kenne sich woanders wenig aus (was sich an den wenigen Bemerkungen zu den Religionen Asiens erschreckend bestätigt).

Religionen versteht Beck tendenziell als Brandherde des Weltfriedens, auf deren „Feuer" die Soziologie ihr „Löschwasser" (13) zu gießen habe: „Daher peinigt den modernen Menschen der Gedanke, religiöse Menschen könnten ernst machen mit ihrem Glauben" (88). Zum Beleg ihrer Gefährlichkeit dient Beck die übliche Kriminalgeschichte des Christentums, deren Gruselstücke von der antiken Gnosisbekämpfung bis zu den „Deutschen Christen" nach 1933 reichen und die er allesamt retrospektiv, vom heutigen liberalen Wertekatalog aus, vernichtend beurteilt.

Es komme ihm darauf an, „die Blutspur durch die Geschichte des Christentums" (107) nachzuzeichnen. Zum verhängnisvoll-

sten Wesenszug jeder Religion dekretiert er ihre angebliche Tendenz, den religiös anders Denkenden zu verteufeln, zu dämonisieren und zu verketzern. Religionen konstituieren sich nach Becks Meinung durch eine „Fundamentalunterscheidung und Hierarchie ... zwischen Gläubigen und Ungläubigen. Den ‚Ungläubigen' ... wird der Status des Menschseins abgesprochen" (74). Er zieht daraus die fast zwangsläufige Bilanz, „daß die Weltgeschichte der Religionen die Geschichte von Irren ist, die sich aktuell oder potentiell wechselseitig an die Gurgel springen" (194f.): „Auch heute geht die Wiederauferstehung des Glaubens mit einer öffentlichen Warnung des Gesundheitsministeriums einher: Religion kann töten!" (218)

Wo aber Gefahr ist, wächst das Rettende auch. Große Hoffnung bei der Zähmung der Religion setzt Beck in die zunehmende Vereinzelung des Menschen, seine Entbindung aus den überlieferten sozialen Zusammenhängen und -halten. Er nennt das – wie in seinen früheren Publikationen – euphemistisch „Individualisierung", ein Vorgang, der die Religion ins Religiöse verdampft.

Der individualisierte und isolierte Mensch löst sich von den hergebrachten Gottesbildern bzw. macht sie mit seinen eigenen Erfahrungen kompatibel: „Der ‚eigene' ist der nicht durch Herkunft zugewiesene Gott" (178). Dieser Gläubige neuen Typs habe der „Preisgabe der Souveränität, (der) Ein- und Unterordnung in die vorgegebene Hierarchie und Orthodoxie der Glaubensgemeinschaft" (131) abgeschworen. Ihn kennzeichne eine „‚glaubwürdige Suche', die ihm Autorität verleiht, nicht das Bemühen um Konformität mit den vorgegebenen Wahrheiten" (119). Er identifiziere sich nicht mehr „mit dem Reinheitsideal der klerikalen Hüter institutionalisierter ‚Volkskirchen-Wahrheiten'" (180). Moralisch beteilige er sich „nicht an der Verbreitung von Ignoranz und Tod mit Hilfe der Autorität der Religion" (185). Kurz gesagt: Die „kollektive Religion zerfällt" (116). Eine Epochenschwelle ist erreicht, mit der ein neuer Menschenschlag selbstbewußt die Bühne der Religionsgeschichte betritt, der nur noch seinem persönlichen Gewissen und seinem Gusto gehorcht. Entsprechend bildeten sich neue quasisakrale Institutionen: „In diesem Sinne wäre Amnesty International eine moderne Kirche des eigenen Gottes" (118).

Eine hundertprozentige Garantie für zivilisiertes religiöses Verhalten gewährt der Individualismus, soviel erkennt Beck, noch nicht – Individualismus kann in Terrorismus umschlagen oder in religiöses Fellachentum: „Religiöses Analphabetentum breitet sich aus; Atheisten wissen nicht einmal, an welchen Gott sie nicht mehr glauben sollen" (115). Aber da helfen weitere Domestikationsstrategien: die Entpolitisierung des Religiösen, die Vermittlung religiöser Inhalte auf kommerziellen Märkten, der religionsneutrale Verfassungsstaat, ein sich herausbildendes universelles Weltethos, die kosmopolitische Revolution. Weil nun selbst dieses Bündel von Maßnahmen noch nicht die endgültige Pazifizierung der religiösen Energien verbürgt, entwirft Beck am Ende des Buchs noch eine besondere Versicherungspolice: „Im Verhältnis der weltreligiösen Wahrheiten zueinander bedarf es eines weltbürgerlichen Kosmopolitismus der Religionen, der nicht auf unumstößlichen, den Menschen vorgegebenen Wahrheiten beruht, sondern auf von Menschen untereinander vereinbarten, letztlich auf Regeln, Verträgen, Verfahren, Menschenrechten, Rechtsstaatlichkeit usw." (242).

Wahrlich nichts Geringeres als die Ideen der Frühaufklärung (Samuel von Pufendorf, Thomas Hobbes, Hugo Grotius), die die Gesellschaft aus dem Vertragsschluß entstehen ließen (eine Idee, welche die Soziologie schon vor über einem Jahrhundert zugunsten „präkontraktueller", kollektiv bewuß-

ter gemeinschaftlicher Elemente – Émile Durkheim – ad acta gelegt hat) feiert hier fröhliche Urständ. Freilich müßte dann der Staat (oder überstaatliche Instanzen) wieder in die Rolle des allmächtigen Wächters über die Einhaltung der Verträge schlüpfen. Denn Verträge, die nicht geheiligt sind, können jederzeit umgangen, gebrochen, verfälscht und verleugnet werden, wenn es die eigenen Interessen gebieten; Verfassungen können verändert oder gestrichen werden oder einfach historisch erledigt sein.

Von dieser geschichtlichen Erfahrung zeigt sich Beck unberührt. Wie ein Generalbaß begleitet sein Projekt das „Anything goes" des erzliberalen Vordenkers, das nur durch das Gesetz eingeschränkte Laissez-faire. Er appelliert an die Religionen, ihre „Fraglosigkeit" zugunsten eines Zweifels am eigenen Weg aufzuheben. Es ist die „Religion der Philosophen", ebenfalls ein Kind der Frühaufklärung, von der er träumt. Darum wird ihm die Kernspaltung des einen Gottes in unzählige Partikel zur conditio sine qua non künftiger Friedensordnungen: „Es kommt darauf an, die Individualisierung der Religion nicht zu verteufeln, weil mit ihr über Religionsgrenzen hinweg die friedfertige Auflösung der Wahrheitsabsolutismen eingeübt wird" (249). Die Alternative „wäre die Hölle des einen Universalismus, der alle anderen unter sich begraben hat" (243).

Man meine nicht, Beck wäre blinder Gefolgsmann der Aufklärung und ihrer Resultate: „Postindustrielle Gesellschaften haben die Reserven, von denen die ‚einfache' Industrialisierung gezehrt hat, aufgebraucht – sowohl die vorgefundenen Ressourcen in der Natur als auch das soziale und kulturelle Kapital der vormodernen Gesellschaftsformationen" (92). Und die „Kirche der Öffentlichen Meinung" – so will ich sie einmal nennen – agiert nach demselben Exklusivitätsmuster wie die traditionellen Religionen: „Ebenso wie die Seite der Gläubigen den ‚Glauben der Säkularisten' als Irrglaube anprangert, betrachtet die säkulare Seite die religiösen Mitbürger als aus ihrem Museumsgrab entwichene Fabelwesen, die sich selbst aus dem Kreis der Modernisierungsakteure ausschließen" (223). Dieser Bankrotterklärung der Moderne folgt aber keineswegs das Unternehmen eines echten Neuanfangs. Der Autor begründet das zunächst biographisch: „Ich, Soziologe, der ich bin, habe im Glauben an die Erlösungskraft der soziologischen Aufklärung das Säkularismus-Idiom im Blut" (13). Und in der Sache Religion fürchtet er eine Regression, wenn das Projekt Aufklärung ihr Ende finden würde: „Eher droht die Gefahr, daß mit dem Ende des säkularen Universalismus die Rationalitätsgrundlagen zerbrechen, was allen Bemühungen, die weltreligiös-weltgesellschaftlichen Konfliktpotentiale zu zivilisieren, die Grundlage entzöge. Die Gefahr also, die mit dem Tod der säkularen Hoffnung letztlich heraufbeschworen wird, ist die Wiedergeburt von Glaubenskriegern und Glaubenskriegen ... die man im Fortschreiten der säkularisierten Moderne überwunden glaubte" (64).

Es ist wirklich schade, was Ulrich Beck aus einer guten Anlage der Untersuchung macht. Seine Grundbeobachtung stimmt ja: „Daß es mit der Religion wieder ernst wird, würde man am Aufbrechen kampfbereiter Fronten merken", orakelte 1970 der Sozialphilosoph Arnold Gehlen weitsichtig. Daß Beck nun im Kult des „eigenen Gottes", den Rückzug auf den je eigenen Standpunkt ein Remedium erblickt, zeugt nicht gerade von Realitätssinn, eher hat er sich von der Ideologie des autonomen Menschen einfangen lassen. Denn die Gefahr militanter Austragung von Konflikten nimmt zu, je separierter die Kombattanten sind – bornierte Sektierer eben. Sie greifen gern zur Kanone, wenn ihnen (oder einem Einzelgänger) die

anderen nicht mehr passen. Die beschämenden Vorgänge in Nordirland etwa waren ja keine „Kriege" zwischen Vatikan und der Church of England, sondern zwischen Regionalfürsten („Warlords" sollte man besser sagen). Nein, umgekehrt wächst die Chance echten interreligiösen Dialogs: große, umfassende religiöse Vereinigungen, deren Verantwortungsträger mit Augenmaß aufeinander zugehen und der Loyalität ihrer Mitglieder gewiß sein dürfen. Becks Konzept einer entmachteten „kollektiven" Religion schafft dagegen ein gefährliches Vakuum nicht mehr beeinflußbarer Sonderlinge und Fanatiker.

Vollkommen berechtigt fragt Beck nach der Rolle der Kirchen und Religionen in einer total globalisierten Welt. Hier möchte ich auf einen anderen Liberalen hinweisen, den im Juni 2009 verstorbenen Ralf Dahrendorf. Er hielt unter anderem die Religionen für ein adäquates Mittel, „Ligaturen" herzustellen, wo die meisten der traditionellen Bindungen mürbe werden oder zerreißen. Man könnte auch sagen: Die institutionalisierte Religion vermittelt Heimat, wo die angestammten Heimaten durch den radikalisierten permanenten Wandel instabil werden.

Die Soziologie hat im Gefolge des kulturrevolutionären Aufräumens nach 1968 in weiten Teilen den Kontakt zum Forschungsgegenstand „Religion" verloren. Nach 40 oder 50 Jahren soll er wieder hergestellt werden, weil diese Gestalt des Lebens offensichtlich nicht von unserem Planeten verschwindet. Aber sie ist Ulrich Beck fremd, unheimlich und bedrohlich geworden. Ich spüre das nicht zuletzt am haarsträubenden Mangel an theologischen, kirchen- und religionsgeschichtlichen, auch religionssoziologischen Kenntnissen, mehr noch am fehlenden lebensgeschichtlichen Umgang mit dem Christentum. Spürt der Autor auch diese Mängel? Das Buch beginnt mit dem Satz: „Ist es möglich, ein Buch mit dem Eingeständnis des Scheiterns zu beginnen?" (13) und endet mit der Selbsteinschätzung eines „buchförmigen Stocherns im Nebel" (249). Soviel Ironie läßt mich hoffen. *Rainer Waßner*

[1] Beck, Ulrich: Der eigene Gott. Von der Friedensfähigkeit und dem Gewaltpotential der Religionen. Frankfurt: Verlag der Weltreligionen 2008. 275 S. Kt. 19,80.

Schicksal, Zufall, Fügung – und welcher Gott?

Zu einer bemerkenswerten Gesamtdarstellung

Klaus P. Fischer (geb. 1941) hat 1974 eine große Monographie vorgelegt: „Der Mensch als Geheimnis. Die Anthropologie Karl Rahners"; in einem mitabgedruckten Statement hat Karl Rahner SJ die Richtigkeit der These Fischers (ignatianische Herkunft der Theologie Rahners) bestätigt. Rahners Sicht auf den Grundbezug des Menschen als Geheimnis hat sich zielführend auf Fischers philosophisch-theologische Beschäftigung mit dem Schicksal ausgewirkt. Er kann auf langjährige Erfahrungen in Publizistik, Religionspädagogik, Erwachsenenbildung und Gemeindearbeit hinweisen. Als Krankenhausseelsorger wurde er immer wieder gefragt: Warum läßt der gute Gott Menschen leiden? Warum der Tod?

Das vorliegende Werk ist gleichsam die „Summe" der Antworten, die Theologie und Philosophie auf diese Fragen gegeben ha-

ben[1]. Es ist in zehn Kapitel eingeteilt. Dabei liegt zwar eine Chronologie zugrunde, die aber dadurch gebrochen wird, daß Fragen und Antworten geschickt systematisiert sind. Das Resümee des überwältigend reichen Inhalts läßt sich hier nicht erschöpfend wiedergeben. Fischers sachkundig gewählte Themen und Namen können einen ersten Eindruck vermitteln:

Das erste Kapitel trägt den Titel „Schicksal als Tragödie". Angefangen mit Gilgamesch präsentiert Fischer die Positionen der Frühzeit, wobei er immer wieder auf Verwandtes in neuerer Zeit, hier zum Beispiel auf Albert Camus, hinweist. Im einzelnen kommen zu Wort: Hiob, Aischylos, Sophokles, Prometheus, Platon, die Stoa, Plotin, Epikur. – Das zweite Kapitel „Aufklärung über Schicksal aus Glaubens-Perspektive" beginnt mit den Theodizee-Versuchen früher Christen, es geht weiter mit Augustinus, der Gnosis, Boethius, Thomas von Aquin, Duns Scotus und Wilhelm von Ockham, Nikolaus von Kues, René Descartes, William Shakespeare bis zu Gottfried Wilhelm Leibniz.

Das dritte Kapitel geht auf die Erschütterung des abendländischen Glaubens durch das Erdbeben von Lissabon 1755 ein; es thematisiert die Frage: „Der Mensch: ‚nur ein Schilfrohr, doch ein Schilfrohr, das denkt'". Die höchst kenntnisreich vorgestellten Auffassungen stammen von Voltaire, David Hume, Immanuel Kant, Arthur Schopenhauer, Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Jakob Burckhardt, Søren Kierkegaard. Auf sie folgt ein eigenes Unterkapitel „Das geistige Erdbeben in Literatur und Musik der Neuzeit", mit ausgiebigen Zitaten von Jean Paul, Wolfgang Amadeus Mozart, Ludwig van Beethoven, Franz Schubert, Johann Wolfgang von Goethe, Friedrich Schiller, Georg Büchner, Theodor Storm, Fedor Dostojewskij. Bei den Philosophen finden sich Karl Marx, Pierre-Joseph Proudhon, Ernst Bloch, Friedrich Nietzsche, Karl Jaspers, Martin Heidegger.

Die „Ausblendung" Gottes ist ein leitendes Thema des vierten Kapitels „Wissenschaft als Schicksals-Therapie?", das auf Descartes, Isaac Newton, Pierre-Simon Laplace, Ludwig Wittgenstein, Sigmund Freud, Franz Josef Wetz, Albert Camus, Jean-Paul Sartre, Ernest Hemingway, Herman Melville und Odo Marquard eingeht.

Ein eigenes kleines fünftes Kapitel ist einem vom Verfasser vermuteten „‚Hintergrundrauschen' von Sinn im Weltall" gewidmet – Sinn nicht gespeist aus Glaubenswahrheiten, sondern vage wahrgenommen (Max Frisch, Carl Gustav Jung, Thornton Wilder, Reinhold Schneider). Mit der Theologie im engeren Sinn beschäftigt sich dann das sechste Kapitel „Schicksal und Leid im Widerstreit rezenter Glaubens-Theorien" mit den Schwerpunkten bei Romano Guardini, Karl Rahner, Joseph Bernhart, Karl Barth, Martin Luther, Peter Knauer SJ, Pierre Teilhard de Chardin SJ, Gisbert Greshake, Wolfhart Pannenberg, Theosophie mit Thorwald Dethlefsen, Hans Jonas, Joseph Ratzinger/Benedikt XVI. (einschließlich seines Jesus-Buchs) und Klaus Berger.

Im siebten Kapitel stellt Fischer sich der Frage: „Das Schicksal der Völker – von Gott geschickt?" Die Ausweitung des Theodizee-Themas von den menschlichen Individuen auf die Völker bringt es mit sich, daß zum Teil schon einmal besprochene Autoren unter dem neuen Aspekt noch einmal zur Sprache kommen. Nach Karl Popper und einem Ausblick auf die Theologie der Geschichte im Alten und Neuen Testament sind das Augustinus, Karl Rahner und Hans Urs von Balthasar. – Die Pluralität und „Unübersichtlichkeit" der modernen und postmodernen Welt prägen das siebte Kapitel: „Vom Schicksal des Schicksals in der modernen Welt". Der Verfasser geht hier (zum Teil noch einmal) ein auf Marquard, Rahner,

Ernst Bloch, Guardini, Günter Anders, Jacques Dupuy SJ; Zeugen der Gottesfragen und -erfahrungen im Konzentrationslager sind Viktor Frankl und Etty Hillesum. Ausführungen zu John Henry Newman bringen das Faktum des Gewissens in die Problematik der Gottesfrage ein. Zwischen den Präsentationen menschlicher Profile findet sich eine bibeltheologische Reflexion zu Ex 3,2.

Auch im neunten Kapitel bietet die Bibeltheologie eine wichtige Annäherung an die Frage: Um welchen Gott geht es? Er wird hier über die Rettung aus dem Schilfmeer, über seine mögliche „Zulassung" von Bösem und Übel, über die „Kollateral-Schäden" des Exodus, über seine „Fügungen" nach dem Buch Tobit und sein Verhältnis zum „Zufall" befragt. Die hier herangezogenen Autoren sind Kierkegaard, Guardini, Camus, Emmanuel Lévinas, Paulus und Pierre Rousselot SJ.

Wie schon der Titel „Gott als Schicksals-Macht in der Bibel" sagt, ist das zehnte Kapitel völlig von bibeltheologischer Sicht geprägt, die sich vor allem den Texten zuwendet, die in den Einwänden gegen den Glauben besonders stark ins Feld geführt werden: Genesis mit Schöpfung, aber auch – unter Theologen immer noch eine Seltenheit – im Blick auf die gottfeindlichen Chaosmächte, Hiob, Bergpredigt, Stillung des Seesturms, Wandel über das Meer, der Blindgeborene, Jesus am Kreuz, der Pantokrator, das Leidenmüssen des Messias. Dazwischen geht Fischer auf die „härtesten" Bibeltexte ein. – In einem „Resümee" faßt Fischer zusammen, was ihm an Einsichten und Fragen nach so differenzierten Gängen durch die Gottes- und Menschengeschichte bedenkenswert erscheint.

Auffällig an diesem Buch ist die große Sensibilität, mit der die Leiden der Menschheit in ihrer Geschichte, aber auch ihre Leiden an Gott präsent bleiben. Die logisch aufgebaute Theodizee-Diskussion hat zu keinen überzeugenden Ergebnissen geführt. Das herkömmliche Verständnis der „Allmacht" Gottes – als könne Gott jederzeit all das, was er nur will – muß einer gründlichen Revision unterzogen werden. Die Versuche, Gott zu entschuldigen oder ihn als grundsätzlich Leidenden darzustellen, sind gescheitert. Die „Zwischenergebnisse" der Moderne, wie sie in der Auseinandersetzung der Theologie mit den Naturwissenschaften zutage getreten waren, die Entbehrlichkeit, Unglaubwürdigkeit und Unwahrscheinlichkeit Gottes, lassen sich angesichts des Scheiterns alles menschlichen Machens nicht halten. Fischer stehen die Katastrophen und Krisen der Menschheit und der Natur (Tsunami) immer vor Augen. Zu kurzschlüssig sind auch neuere theologische Versuche (Leiden und Übel als unvermeidliche „Abfallprodukte der Evolution"; das Leiden als der Preis menschlicher Freiheit usw.). Besondere Aufmerksamkeit wendet der Verfasser den Hinweisen auf Gottes Selbstbegrenzung in der Geschichte und dem unfertigen Charakter der Schöpfung zu.

Ein Zitat kann zeigen, zu welchen Konsequenzen sich Theologie (insbesondere Dogmatik, Fundamentaltheologie, Religionspädagogik) und kirchliche Gottesrede veranlaßt sehen müßten, wenn sie sich auf solche Gottes-Besinnung einlassen: „Immer wieder zeigt er sich als der Ganz-Andere bezüglich Trends, Erwartungen, gleichsam als ‚Quer-Einsteiger' in die normalen Verläufe, meist widerständig-paradox, leicht zu übersehen, und nur denen offenbar und treu, die ihm durch alle Widrigkeiten hindurch die Treue halten. Bis ins NT hinein wird dieser Gott als der erfahren, der sich gleich wieder entzieht, nur a tergo bemerkt werden kann, sich nicht festhalten läßt, dessen Wahrnehmung (Wahrnehmung seines Handelns) mit seinem Selbst-Entzug verbunden ist. Er teilt sich Menschen mit in unüberholbarer Verheißungs- und Hoffnungs-Gestalt" (217).

Angesichts des riesigen Unterfangens war von vornherein nicht zu erwarten, daß Fischer sich der unübersichtlichen Sekundärliteratur im einzelnen zuwendet. Er befaßt sich mit Autoren, die er für beachtenswert hält (z.B. Johann Baptist Metz, Erich Zenger), wenn er sich auch zu Widerspruch veranlaßt sieht (z.B. bei Hans Blumenberg, Armin Kreiner). Dieser Widerspruch erfolgt stets vornehm und auf hohem Niveau. Eigens erwähnt sei, daß das Buch in einer gut lesbaren, auch für Nichttheologen verständlichen Sprache verfaßt ist.

In einigen signifikanten Sätzen des „Resümees" soll der Autor selber noch einmal zu Wort kommen: Menschen sind „nicht fähig, Gott (wegen dessen jede Ähnlichkeit übersteigende Unähnlichkeit mit Geschöpfen) zu be- und zu umgreifen. Darum sind auch abschließende Aussagen ‚über' Gott unmöglich; wir können nicht terminativ ‚über' Gott reden, da wir keine termini Gottes kennen. Wer sagt: ‚Gott hat die gesamte Welt geschaffen' (‚Ur-Ereignis' [!]: Römischer Katechismus), unterstellt, man verfüge über zwei End-Begriffe – Gott, Welt (Zeit) ... Auch der Theologe sollte sich vor abschließenden Aussagen über Gott und Welt hüten (Pascal, fr. 72!) ... Wie der Schöpfer, ist sein Engagement – die Schöpfung – eine unendliche Aussage" (340).

Aus diesem Engagement Gottes, das Fischer „mitten in der Unheimlichkeit der ‚Zeit' (und Geschichte), trotz der Abgründigkeit, des ‚Ungeheuren' der Welt im Normalzustand" erkennen möchte (341), erschließt er die Möglichkeit, Gott als den dem Leben liebend Zugewandten zu erkennen und ihn dank des gewährten Glaubens wieder zu lieben. *Herbert Vorgrimler*

[1] Fischer, Klaus P.: Schicksal in Theologie und Philosophie. Darmstadt: WBG 2008. 360 S. Gb. 49,90.

BESPRECHUNGEN

Östliche Nachbarnationen

Dalos, György: *Der Vorhang geht auf.* Das Ende der Diktaturen in Osteuropa. München: Beck 2009. 272 S. Gb. 19,90.

Polens großer Historiker, der Soziologie Jerzy Szacki bemerkte vor Jahren, der Totalitarismus sei „ein verrückter Versuch (gewesen), die kleine und die große Geschichte zu vereinen". Wenn es so war, ist dem 1943 in Budapest geborenen Schriftsteller György Dalos fast ein Geniestreich gelungen: Er vereint die kleinen und großen Geschichten vom Ende des „roten Gürtels", in den die Sowjetmacht unsere östlichen Nachbarn als Kriegstrophäen gepreßt hatte, mit punktgenauer Anschaulichkeit. Der Rezensent, der über drei Jahrzehnte als Korrespondent in diesen Ländern lebte und arbeitete, hat bisher keine konsistentere Darstellung der europäischen Schicksalswende gelesen. Präzision schenkt hier Atmosphäre – und nicht umgekehrt, wie es viele Essays von Literaten zur Politik so gerne glauben machen. Dabei findet der Autor noch Raum für einen gewitzten Unterton, der bisweilen an Jaroslav Hašek erinnert, dessen braver Soldat Schwejk sich irgendwie von der Doppelmonarchie in die Donau-Diktaturen hinüberrettete, bevor sein Biotop in den Nachwende-Demokratien verschwand.

Am 10. März 1985 starb der sowjetische Parteichef und Bürokrat Konstantin Tschernenko, dem der damals jung-dynamische Michail Gorbatschow und seine Perestrojka folgten. Dalos nutzt die Trauerfeier als Einstieg, um die sechs am Sarg versammelten „machtmüden Cäsaren" Osteuropas – sie alle stürzten vier Jahre später – kurz und prägnant vorzustellen. Bildhaft beschreibt der Autor, wie schnell Gorbatschow die alten Satrapen sich selbst überließ: „Mit seinen Ideen bereiste er, Erfolg erheischend wie auf einer Konzerttournee, die große, weite Welt, was dem Geschmack des schamhaft-puritanischen Kádár (dem ungarischen Parteichef) kaum entsprechen konnte." Die Nöte des Riesenreiches, die Gorbatschows Reformen gleichzeitig bloßlegten und mit verursachten, ließen ihn bald eine „Entlastungspolitik" (wie Dalos sie nennt) suchen. Schon im Juli 1986 gestand er im engsten Zirkel der Macht: „Wir können keine administrativen Methoden in der Führung der Freunde mehr anwenden ... Das bedeutet nämlich, das wir sie uns auf den Hals laden." So zog es die „Freunde" halbherzig zu Reformen – und halb sanken sie unter dem Aufbegehren ihrer Bevölkerungen dahin.

„Polen: Die Tafelrunde der Erzfeinde" lautet das erste Kapitel, und ihm wohnt – wie auch allen weiteren Teilen des Buches – zugleich der Zauber des Anfangs inne wie auch die leise mitschwingende Wehmut angesichts der heutigen gesellschaftlichen Konflikte und Entfremdungen in Osteuropa. „Die Systematik der Verhandlungsführung war von vornherein auf Konsens ausgerichtet", erinnert Dalos an Warschaus Runden Tisch, „das Zusammenbringen der verfeindeten Eliten des Staates war eine absolute Pionierleistung".

Sie wäre allerdings ohne die Vorleistung der katholischen Kirche kaum so gelungen. Der Autor ordnet auch ihre Rolle gebührend ein: „In den Jahren des Ausnahmezustands erwies sich der Klerus als natürlicher Vermittler zwischen den verfeindeten Blöcken,

zwischen Staatsapparat und Zivilgesellschaft." Längst bevor die Partei der „führenden Rolle" abschwor, hatte die Kirche diese schon übernommen. Auch in der damaligen ČSSR war es nicht die samtene Revolution von Prag im November 1989, sondern eine katholische Initiative, die tief in der slowakischen Provinz schon im März 1988 mit öffentlichen Gebeten für Glaubensfreiheit und Menschenrechte die Bevölkerung erstmals wieder auf die Straßen und gegen das System in Bewegung brachte.

In Ungarn fehlte die vermittelnde Macht des Klerus. Dafür zeigte eine „Mischung aus sozialistischer und bürgerlicher Demokratie erstaunliche Reife des zivilen Denkens". Das klingt fast schon nach einem goldenen Zeitalter, verglichen mit der Entwicklung seither. Dalos beschreibt sie am Beispiel Polens, das aber auch viele Züge der Nachbarn spiegelt: „Auf der einen Seite der ‚dicke Schlußstrich' und Monetarismus, gepaart mit postkommunistischem Neureichtum, auf der anderen Seite der postume Antikommunismus mit nationalen und klerikalen Versatzstücken aus der Vorkriegszeit oder gleich aus dem Mittelalter."

So engagiert der Autor die Bürgerbewegungen begleitet hat, so unverklärt sieht er doch auch, daß ihnen klare Vorstellungen dafür fehlten, wie Macht und Verantwortung wahrgenommen werden konnten. Woher sollten unsere Nachbarn die auch haben, möchte man ergänzen, nach einem Minimum an demokratischer Vorgeschichte (die Tschechoslowakei ausgenommen) und einem Maximum an Entmündigung durch Hitler, Stalin und die eigenen grauen Herren der Planbürokratie?

Christian Schmidt-Häuer

MANGOTT, Gerhard: *Der Russische Phönix.* Das Erbe aus der Asche. Wien: Kremayr & Scheriau 2009. 221 S. Gb. 19,90.

Die Darstellung will zeigen, daß sich der russische Phönix im Unterschied zum mythischen Phönix, der sich in strahlendem Glanz aus der Asche emporhebt, auch durch „häßliche Züge" und „aggressive Klauen" auszeichne und bisweilen „eine gefährliche Flugbahn" einnehme (10). Dies liege daran, daß es dem russischen Phönix schwer falle, sich aus der ihm weiterhin anhaftenden und ihn niederdrückenden Asche zu befreien. Mit diesem Bild verweist der Autor auf das schwierige Erbe des Landes und die zwangsläufig prekäre Transformation in Richtung Demokratie und Marktwirtschaft.

Der Politikwissenschaftler Gerhard Mangott zeichnet in seinem Buch die großen Entwicklungslinien seit dem Regiment Boris Jelzins bis zum „Tandem" Wladimir Putin/ Dimitri Medwedjew nach. Die Darstellung ist sowohl chronologisch als auch nach thematischen Schwerpunkten geordnet. Zu diesen zählen etwa Rußlands heftig umkämpfte Verfassungsordnung, weiter die sogenannte „Raubprivatisierung" und die damit verbundene Verfilzung von Politik und Wirtschaft, schließlich die Ursachen und Folgen der Tschetschenienkriege. Mangott streicht zurecht den grundlegenden Unterschied in der Wahrnehmung des ersten und des zweiten Kaukasuskonflikts heraus. Hatte der erste Waffengang, dank der in den Jelzin-Jahren freien Berichterstattung in den Medien, weitaus mehr Kritik als Unterstützung seitens der russischen Bevölkerung auf sich gezogen, so löste der zweite Krieg, dank der nunmehr staatlichen Lenkung der Medien, eine Woge nationalistischer Begeisterung aus. Die neue Medienzensur bewirkte auch, daß Kriegsgreuel verheimlicht wurden und die Gefährdung der Sicherheit aller Russen durch potentielle islamistische Terroristen in den Vordergrund trat.

Bei der Analyse der „Putin-Ära" geht der

Autor den Ursachen der wirtschaftlichen Erholung und der augenscheinlichen politischen Stabilisierung des Landes nach. Während erstere vor allem der stark gestiegenen globalen Nachfrage nach Energieträgern sowie staatlichen Fördersteuern und preisabhängigen Exportzöllen zuzuschreiben war, fußte die Vorstellung von einer Stabilisierung der politischen Verhältnisse vornehmlich auf einer entsprechend wohlwollenden Berichterstattung über das Putin-Regime in den staatlich gelenkten Medien. Mangott verulkt die anhaltende Tendenz, die Politik der Putin-Führung schönzureden, als „Stabilokratie". In der Tat wurde die „Stabilität" des neuen Regimes zum Catchword der neuen Ära. Es konnte indes nicht verwundern, daß angesichts der Verbesserung des allgemeinen Lebensstandards und eines stets gefälligen medialen Images von Putin die Beliebtheit der neuen Kremlführung stetig anstieg.

Der Verfasser beschreibt die einzelnen „Bausteine der Stabilokratie" wie die von oben gesteuerten politischen Parteien und die Kontrolle über Fernsehsender und Zeitungen. Auch die „Männer rund um Putin", ob in den Regierungsapparaten oder in den großen Wirtschaftsunternehmen, werden unter die Lupe genommen und teils als „liberale Technokraten", teils als „siloviki", d.h. als Abkömmlinge der Sicherheitsorgane, identifiziert. Da Putin die andauernden Differenzen zwischen und in den Lagern aushandeln mußte, war er „zu keiner Zeit ein unumschränkter autokratischer Führer" (108), folgert der Autor. Bei der Suche nach einem Nachfolger im Präsidentenamt mußte Putin darauf achten, das Gleichgewicht zwischen den Kremlgruppen nicht aufs Spiel zu setzen. Folglich habe er sich erst im letzten Moment für Medwedjew entschieden und zugleich das Tandem Putin/Medwedjew zu einem offiziellen Projekt erklärt.

In einem letzten Abschnitt behandelt Mangott zentrale Fragen der russischen Außen- und Sicherheitspolitik wie die Energiewirtschaft, die strategische Rüstungskontrolle und den „Fünftagekrieg" zwischen Rußland und Georgien im August 2008. Wie Mangott betont, scheute Moskau in all den Bereichen gerade im Bewußtsein seines Wiedererstarkens nicht vor schweren Konflikten mit den USA wie der EU zurück.

In einem „Nachwort" reflektiert der Autor die in der Wirtschaftskrise grell hervortretenden strukturellen Schwächen des russischen Riesenreiches. Er überläßt es den wenig absehbaren künftigen Entwicklungen, „ob die autoritäre Verhärtung der Herrschaftsordnung" lediglich als ein „transitorisches Moment", oder aber als „machtpolitischer Selbstzweck" anzusehen sei (214).

Die überaus informative Darstellung liest sich durchweg spannend und flüssig; sie verzichtet auf Quellenverweise. Nichtsdestoweniger wird deutlich, daß sich das stets konsistente Urteil des Autors auf eine große Fülle an Informationen und Materialien stützt. *Margareta Mommsen*

Roth, Thomas: *Rußland.* Das wahre Gesicht einer Weltmacht. München: Piper 2008. 331 S. Gb. 19,90.

Seit Jahren werben Bücher über Rußland – wie auch über andere Regionen – auf der Titelseite mit dem Photo eines aus dem Fernsehen bekannten Autors. Die schönste Pointe liefert nun Thomas Roth, der das ARD-Studio in Moskau seit April 2007 leitet und dort zuvor schon zweimal auf Posten war: Er will das „wahre Gesicht einer Weltmacht" zeigen – und bebildert es mit seinem eigenen Konterfei.

Die Erlebnisse und Erkenntnisse von ins-

gesamt rund zehn Jahren zusammenzufassen, reicht keineswegs aus, um der oft strapazierten Frage „Rußland: woher – wohin?“ gerecht zu werden. Roth gibt als zusätzliche Quellen ein paar andere Berichte und Bücher an. Dabei dominieren Themen und Autoren, die Medienvertreter seit Jahren favorisieren, wie zum Beispiel die Putin-Kritik der russischen Politikwissenschaftlerin Lilija Schewzowa, die für das amerikanische Carnegie Moscow Center arbeitet. Vielleicht liegt es an dieser Auswahl, daß Kriterien und Charakterisierungen bei der Beschreibung von Wladimir Putins Rußland gerade am Anfang des Buchs keine neuen Erkenntnisse erlauben. Im weiteren geht der Autor gelegentlich auf Distanz zu den westlichen Maßstäben, setzt persönliche Akzente und urteilt vorsichtig.

Es sind die persönlichen Erfahrungen, die das Buch zu einer lesenswerten Lektüre werden lassen. Die Reportagen aus dem Wahlkampf 2007, aus dem Tschetschenienkrieg 1999, über die Stimmung an nationalen Feiertagen, über die Machtentfaltung der russisch-orthodoxen Kirche, über Leben und Tod mutiger Journalisten sind nicht nur spannend. Sie erlauben auch aufschlußreiche Einblicke, weil Ursachen und Umstände deutlich werden. In diesen Kapiteln porträtiert Roth einzelne Bürger und Politiker, blendet Szenen aus dem Leben in Stadt und Land ein. Arbeitseinsätze und Landschaften sieht der Leser wie in einem Film vor sich, ebenso Armut und Reichtum. Hier ist der Blick scharf; ein auch im Detail differenziertes Rußland-Bild entsteht. Es wird allerdings allzu einseitig beherrscht von einem früheren KGB-Offizier, der „großspurig und lärmend“ die „Wiederauferstehung Rußlands“ verkündete und die Demokratie konsequent abbaute.

Aus anderen Kapiteln wird hingegen ziemlich klar, daß Putins Politik und Popularität sehr viel mit der Hinterlassenschaft seines Vorgängers zu tun hatten und haben. Boris Jelzin ließ die staatliche Autorität und die demokratischen Ansätze im Chaos versinken. Der „gnadenlose Raubkapitalismus“ unter seiner Herrschaft führte zur Verarmung breiter Schichten der Bevölkerung und zur Enttäuschung über die Demokraten. Es war die Zeit der Oligarchen. Sie waren die Profiteure der Privatisierung, bauten ihren Einfluß auf die Politik und die Medien immer weiter aus. Ausgehend von David E. Hoffmans Buch „The Oligarchs“ (2002) beschreibt Roth anschaulich vor allem Aufstieg und Fall von drei Oligarchen, die heute in den westlichen Medien als „Kreml-Kritiker“ oft einen Ehrenplatz erhalten: Boris Beresowskij, Wladimir Gusinskij und Michail Chodorkowski („Er war cleverer, brutaler und skrupelloser als die anderen“, 190).

Was in diesem Teil fehlt, ist der Hinweis auf die Mitwirkung des „Westens“ an dieser Entwicklung. Bei Roth liest es sich so, als ob Jelzins verhängnisvolle Schocktherapie eine Erfindung seiner jungen Reformökonomen gewesen wäre. Sie war es nicht. Jegor Gajdar und Anatolij Tschubais folgten der neoliberalen Doktrin aus Washington. Die dringend notwendigen Kredite waren nur unter entsprechenden Auflagen zu haben (vgl. die hier nicht erwähnten Bücher von Janine Wedel sowie von Peter Reddaway und Dmitri Glinski). Der eigentliche Punkt ist, daß in dieser von den USA geförderten Schocktherapie einer der Gründe für die skeptische bis ablehnende Haltung der russischen Elite gegenüber dem Westen zu finden ist. Roth echauffiert sich über die plumpen antiwestlichen Ausfälle Putins, geht aber mit keiner Silbe auf das starke Engagement amerikanischer Behörden und Stiftungen ein, die ihr Interesse an der Entwicklung des rohstoffreichen Landes verfolgen, wie zahlreiche

Internetquellen, vor allem von der Entwicklungsbehörde USAID, offenlegen.

Der Autor arbeitet gut heraus, wie Putin mit aller Macht versucht, die staatliche Kontrolle über die Rohstoffe, vor allem Erdöl und Erdgas, auszubauen. Das ist der Weg, um Rußland zu stärken und seinen Interessen aus der Position einer Großmacht heraus, gebührend Gehör zu verschaffen. Kann Moskau das energieabhängige Europa erpressen? Dieser nach den mehrfachen Preis- und Pipelinestreitigkeiten mit der Ukraine aufgebauschten Befürchtung widmet Roth ein eigenes Kapitel. In Anlehnung an die Fachliteratur erklärt er verständlich, warum „das Drehen am Gashahn für Rußland keine wirkliche Handlungsoption darstellt". Die Abhängigkeit ist gegenseitig. Strittige Details kann es geben. Sie lassen sich in Verhandlungen lösen.

Zurecht stellt der Autor die Frage, ob ein zurückhaltender Umgang mit dem russischen Präsidenten manchen internationalen Konfliktstoff schon im Vorfeld hätte neutralisieren können. Zu Beginn seiner ersten Amtszeit schien Putin außenpolitisch offener, „westlicher" und veränderungsbereiter gewesen zu sein, als in den Jahren danach. Als das Manuskript im Frühjahr 2008 abgeschlossen war, hatte Putin schon bekannt gegeben, wer sein Nachfolger werden sollte. Er verhielt sich damit nicht anders als Boris Jelzin, der ihn als Präsidenten aufbaute. Doch bei Putins Entscheidung war die Aufregung über diesen Vorgang groß, etwas verdrängt nur durch die Frage, ob Dimitri Medwedew (so die Schreibweise des Autors) sich von seinem Mentor würde emanzipieren können. Inzwischen sieht es in Ansätzen so aus. Doch die Spuren der Vergangenheit bleiben. Ein Politik- und Mentalitätswandel braucht Zeit. Um das besser verstehen zu können, ist die Lektüre dieses Buchs trotz mancher Einwände zu empfehlen. *Mária Huber*

URBAN, Thomas: *Polen*. München: Beck 2008. 179 S. Gb. 12,90.

Das heutige Verhältnis zwischen Polen und Deutschland ist immer noch stärker vorbelastet als die Beziehungen zwischen den meisten anderen europäischen Nachbarländern. Ob es um das Berliner „Zentrum gegen Vertreibungen" oder Falschmeldungen über „polnische Konzentrationslager", die geplante Öl-Pipeline durch die Ostsee oder um Begegnungen zwischen Sportmannschaften beider Länder geht: Derartige öffentliche Debatten sind oft durch starke Emotionen und für die Gegenseite nur schwer nachvollziehbare Interpretationsmuster gestört, die geschichtlich bedingt sind. Hierzu auf deutscher Seite Verständnishilfe zu leisten, ist Anliegen des Buchs von Thomas Urban, der seit 1988 als Korrespondent der Süddeutschen Zeitung aus Warschau berichtet. Es ist in der von Helmut Schmidt und Richard von Weizsäcker im Beck-Verlag herausgegebenen Reihe „Die Deutschen und ihre Nachbarn" erschienen.

Maßgeblich für die Auswahl und Anordnung des Stoffs sind nicht der lexikalische Überblick und chronologische Ablauf, sondern die Konflikte, aber auch die friedlichen Phasen der deutsch-polnischen Geschichte, insofern sie für die Gegenwart bedeutsam sind. So beginnt Urban mit den düstersten Kapiteln, nämlich dem Zweiten Weltkrieg, den sich ihm anschließenden Vertreibungen und der ihn vorbereitenden Zwischenkriegszeit. Regionale Begegnungs- und Bruchlinien der über 1000 Jahre langen gemeinsamen Geschichte veranschaulicht er am Beispiel von Schlesien, Danzig und Preußen.

Zwei Abschnitte gelten der Rolle der Kirche als „Garant des Polentums" und der zwischen der „großen Toleranz" Kasimirs des Großen (Mitte des 14. Jahrhunderts),

der Vernichtung durch die Nationalsozialisten und dem späteren, heute eher abklingenden Antisemitismus changierenden Geschichte des Judentums. Im Kapitel über die Kämpfe um die Freiheit Polens stellt Urban das ihnen zugrundeliegende adelige Ehrgefühl sowie die Unterstützung von Künstlern und der katholischen Kirche, namentlich auch von Papst Johannes Paul II., heraus. Sodann kennzeichnet er die in beiden Ländern unterschiedliche Verortung der politischen Koordinaten „links" und „rechts". Daraus resultierten parteipolitische Fremdheiten zwischen nominell gleichen Lagern und gravierende Fehleinschätzungen. Zum Beispiel mißdeutete die SPD die Gewerkschaft Solidarność als „erzkonservativ und romantisch-revolutionär" (157). Das versöhnlich klingende Schlußkapitel „Gemeinsam in Europa" spannt den Bogen von den polnischen Europavisionären des frühen 19. Jahrhunderts über die sich wandelnden Argumentationsmuster der EU-Gegner und den EU-Beitritt bis hin zur „Europa-Euphorie" der heutigen polnischen Studierenden.

Urbans Fokus auf die Besonderheiten der deutsch-polnischen Geschichte läßt tendenziell andere, für das polnische Selbstverständnis nicht minder bedeutsame historische Bezüge, namentlich zu Litauen, Rußland und zur Ukraine, in den Hintergrund treten. Unerwähnt bleibt der langjährige antikommunistische Widerstand von Primas Stefan Wyszyński, dessen kluge Verhandlungsführung, marianische Prozessionen und kirchliche Prägung der Jahrtausendfeier der „Taufe Polens" (1966) maßgeblich zur Stärke der katholischen Kirche beitrugen. Ohne Beleg und Differenzierung wird von einer heute „dramatisch zurückgehenden" Zahl der Kirchgänger gesprochen (119). Blaß, weil ohne Kennzeichnung ihrer Akteurs- und Leidensrolle, werden die Kämpfe der Gewerkschaft Solidarność samt der Verhängung des Kriegsrechts im Dezember 1981 geschildert (152–153, 157–159). Darstellungen der polnischen Wirtschaftslage und Migration (über 100000 illegale Pflegekräfte in Deutschland), des gegenwärtigen Kulturschaffens, des Umbaus staatlicher Institutionen sowie der Verschiebungen der Werte- und Sozialstruktur muß man anderswo suchen.

Trotz alldem hat Urban ein wertvolles Buch verfaßt, das Lesern und Leserinnen, die an Polen interessiert sind, in knapper und gut lesbarer Form reichhaltige Hintergrundinformationen liefert und damit hilft zu verstehen, wie Polen „ticken".

Michael Hainz SJ

Baeva, Iskra – Kalinowa, Evgenia: *Bulgarien von Ost nach West.* Zeitgeschichte ab 1939. Wien: Braumüller 2009. 195 S. Br. 24,90.

Das vorliegende Buch stellt die gekürzte deutsche Version des bulgarischen Standardwerks zur Zeitgeschichte Bulgariens dar, das die Sofioter Historikerinnen Iskra Baeva und Evgenia Kalinova erstmals 2002 veröffentlichten. Sowohl der Titel des bulgarischen Originals – „Bulgarische Übergänge 1939–2002" – als auch der deutschen Übersetzung sind paradigmatisch: Die beiden Autorinnen begreifen die Geschichte Bulgariens seit dem Zweiten Weltkrieg als eine Periode intensiven Wandels, der sich durch politische und sozioökonomische Transformationen einerseits und Umorientierungen in der Außenpolitik andererseits auszeichnete. Die besondere Aufmerksamkeit der Autorinnen gilt dabei der Etablierung eines realsozialistischen Systems nach 1944 sowie dem Übergang zu Demokratie und Kapitalismus nach 1989; damit ging die Veränderung der geopolitischen Ver-

ankerung Bulgariens einher: vom Satelliten der Sowjetunion zu einem Verbündeten der USA sowie der Mitgliedschaft in der NATO (2004) und der Europäischen Union (2007).

Nicht zuletzt die EU-Mitgliedschaft bedingt ein steigendes Interesse der „westlichen" Öffentlichkeit an Bulgarien, weshalb Verlag und Übersetzer Dank für die Initiative gebührt, die maßgebliche bulgarische Darstellung der Zeitgeschichte des Landes einem deutschsprachigen Publikum zugänglich zu machen. Dies erlaubt nun, eine „eigene" Interpretation der bulgarischen Geschichte mit jener aus der Feder westlicher Autoren zu vergleichen; damit eröffnen sich auch Einblicke in die Erinnerungs- und Geschichtskultur des Landes. Dabei machen die Autorinnen deutlich, daß sie mit ihrem Buch Position beziehen wollen und zwar gegen jene, welche die realsozialistische Periode (1944–1989) nur in den schwärzesten Farben schildern und die Zeit nach 1989 dafür durch die rosarote Brille betrachten. Zu den Verdiensten von Baeva und Kalinova gehört, sowohl die Zeit vor als auch nach 1989 differenziert zu betrachten und auf die Ambivalenzen der realsozialistischen wie der postsozialistischen Erfahrungen hinzuweisen. Die Zeit der kommunistischen Herrschaft war eine der politischen Unterdrückung und, bis Stalins Tod, auch des Terrors, wie die Autorinnen deutlich machen, freilich auch eine der Modernisierung und des Fortschritts. Die Wende von 1989 wiederum brachte Demokratie und Freiheit, aber auch soziales Leid, da große Teile der Bevölkerung verarmten.

Das Buch bietet eine detaillierte Darstellung der politischen Geschichte Bulgariens ab 1939, wobei die Autorinnen auch die wesentlichen wirtschaftspolitischen Weichensstellungen schildern: die kommunistische Industrialisierungspolitik sowie die Privatisierung und Liberalisierung in den 90er Jahren. Auf die kommunistische Kulturpolitik gehen sie ebenfalls ausführlich ein, hatte doch das kommunistische Regime dem Bereich Kultur große Aufmerksamkeit zukommen lassen. Was allerdings zu kurz kommt, ist die Diskussion der sozialen und kulturellen Dynamiken vor und nach 1989; der Blick der Autorinnen fokussiert eindeutig die „hohe Politik", weshalb die Vielschichtigkeit der bulgarischen Gesellschaft und ihr multikultureller Charakter nicht deutlich genug hervortreten. Eine landeskundliche Einführung hätte sich angeboten, um das politische Narrativ stärker zu kontextualisieren.

Einige Interpretationen der Autorinnen sind zudem durchaus diskussionswürdig. Vor allem bei in der bulgarischen Öffentlichkeit noch immer sensiblen Themen – zum Beispiel der türkischen Minderheit, der makedonischen Nationsbildung – machen sich die Autorinnen nicht frei von nationalhistorischen Interpretationen. Auch die Persönlichkeit des langjährigen Partei- und Staatschefs, Todor Živkov, könnte kritischer gesehen werden, als dies die Autorinnen tun; schließlich war er der Hauptverantwortliche für eine Reihe von schweren Menschenrechtsverletzungen und eine letztlich gescheiterte Wirtschaftspolitik.

Bei dem berechtigten Versuch, die Wende nach 1989 kritisch zu diskutieren, verlieren Baeva und Kalinova zum Teil die Balance: Zurecht weisen sie auf die großen wirtschaftlichen Probleme und die dadurch verursachte soziale Not hin, ohne dafür aber die kommunistische Politik vor 1989 verantwortlich zu machen. Die unbestreitbaren Errungenschaften der Wende – Demokratie, Menschenrechte, Freiheit – treten in der Schilderung der Autorinnen hinter den ebenso unbestreitbaren menschlichen Preis der Transformation sehr stark zurück. Über das Buch läßt sich also durchaus streiten –

aber das macht es nur interessanter, ganz abgesehen von seiner Qualität einer konzisen Darstellung der politischen Geschichte Bulgariens seit 1939. *Ulf Brunnbauer*

BAUER, Markus: *In Rumänien.* Auf den Spuren einer europäischen Verwandtschaft. Berlin: Transit 2009. 174 S. Gb. 16,80.

Viele ost- und westdeutsche Touristen reisten in den 60er und 70er Jahren nach Rumänien, um am „Goldstrand" von Mamaia zu liegen, in den Karpaten zu wandern oder Familientreffen abzuhalten. Trauten sich unmittelbar nach Nicolae Ceaus¸escus Sturz nur wenige Ausländer ins Land, so ist Rumänien inzwischen für Publizisten und Touristen wieder gleichermaßen spannend. Das spiegelt sich auch in der entsprechenden Literatur. Dabei lesen wir allerdings immer wieder, Rumänien sei ebenso wie seine Geschichte in Deutschland völlig unbekannt. Auch wenn damit wohl eher „unverstanden" gemeint ist, bleibt in der Regel offen, warum man als Nicht-Spezialist die rumänische Geschichte kennen sollte.

Eine Antwort darauf könnte lauten: Weil wir mit diesem fernen, südosteuropäischen Land kultur- und politikgeschichtlich sehr viel enger verwoben sind, als den meisten von uns bewußt ist. Das bezieht sich nicht allein auf die Geschichte der deutschen Minderheit, deren Angehörige heute zu Hunderttausenden in der Bundesrepublik Deutschland leben. Rumänische Eliten studierten im 19. und 20. Jahrhundert, wenn nicht in Paris, dann in Berlin, Leipzig oder München. Von dort kehrten sie in die wenigen rumänischen Kulturmetropolen mit neuen Erfahrungen und aufrührerischen Ideen zurück, die oft um nationale Modernisierung und Identitätsbildung kreisten.

Eine solche Metropole war Iaşi im Nordwesten der Region Moldau, lange Zeit das intellektuelle Zentrum Rumäniens. Der Literaturwissenschaftler und Historiker Markus Bauer hat dort, an der heutigen äußersten EU-Grenze, gelebt und gearbeitet. In seinem Buch begibt er sich auf eine intellektuelle kulturhistorische Spurensuche, um das geistesgeschichtliche Potential und eben jene geistigen Verwandtschaften rumänischer Eliten mit Europa zu entdecken. Der Untersuchungszeitraum reicht von der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts bis in die 30er Jahre. Angeführt vom „Leitmotiv der Überraschung", reflektiert Bauer in fünf Teilen über dieses Land aus der Iaşier und damit aus der urrumänischen Perspektive, gehören doch Moldau ebenso wie die Walachei zu den ethnischen Kernprovinzen Rumäniens.

Er tut dies kenntnisreich, wohlformuliert und in essayistischer Weise. Verhandelt werden Themen wie das für Rumänien existentielle kulturelle und sozialpolitische Spannungsverhältnis zwischen Dorf und Stadt, der Rang und Einfluß moldauischer Intellektueller und Künstler innerhalb der rumänischen Gesellschaft, diverse politische und kulturelle Modernisierungskonzepte, die schwierige nationale Einheitsfrage, die Lage der Minderheiten, das jiddische Theater um Abraham Goldfaden (1840–1908), die Pogrome in Iaşi, die besondere Bedeutung von Geschichte in der Gesellschaft oder das wenig bekannte Phänomen des Exils in Rumänien. Indem der Leser mit ausgesprochen vielen Personen und ihren Lebensgeschichten konfrontiert wird, nimmt er teil an der kulturhistorischen Selbstvergewisserung der rumänischen Nation als europäische Kulturnation. Bauer flicht Beispiele von aktueller Musealisierung und Erinnerungskultur ein und reißt damit einen Themenbereich an, der trotz der langen Tradition fortdauernder Mythenbildung und aktiver Geschichtspolitik noch ziemlich unerforscht ist.

Um den Leser tief ins Vergangene eintauchen zu lassen, greift Bauer auf alte Reiseberichte zurück. Gerade die Beschreibung des alten, zwischen orientalisch-ländlicher Unordnung und westeuropäisch-urbanem Städtebau oszillierenden Bukarest und seiner Bewohner ist dadurch sehr lebendig und hilft uns zu verstehen, warum die Hauptstadt so lange den Beinamen „Klein-Paris" trug – ein sehr gelungenes Kapitel. Bauer glückt das, was man eine dichte Darstellung nennt. Ein Panorama entsteht, in dem der Leser ein Gefühl bekommt für die frühe (west-)europäische Seite des rumänischen Kultur-Geistes, aber auch für die moldauische Landschaft, für den dortigen Rhythmus von Raum und Zeit.

Aufgrund seiner Eingangsbemerkung, die Themenwahl sei nach individuellem Interesse erfolgt, ist der Autor eigentlich gefeit gegenüber nachfolgender Kritik; sie sei dennoch gestattet: Ich habe es als bedauerlich empfunden, daß der kommunistische und postkommunistische Zeitraum weitgehend ausgespart bleibt, da viele der angesprochenen Problematiken sich ja gleichwohl fortsetzten. Insofern sind die Betrachtungen tatsächlich weitgehend kultur*historisch.* *Peter Ulrich Weiß*

Kaukasus. Wegweiser zur Geschichte. Im Auftrag des Militärgeschichtlichen Forschungsamtes hg. v. Bernhard CHIARI unter Mitarbeit v. Magnus PAHL. Paderborn: Schöningh 2008. 288 S. Br. 14,90.

Spätestens seit dem russisch-georgischen Krieg im August 2008 hat das Interesse an Kaukasien deutlich zugenommen. Der jeweils aktuellen Medienberichterstattung traten unter anderem zwei Publikationen an die Seite, die aus der Sicht verschiedener Fachdisziplinen den Versuch unternehmen, eine verständliche, aber gründliche Einführung in die politischen, wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Verhältnisse Nord- und Südkaukasiens zu geben. Einmal handelt es sich um den im Beck-Verlag erschienenen Sammelband „Der Kaukasus" (hg. v. Marie-Carin von Gumppenberg u. Udo Steinbach), der bereits in Zweitauflage erscheint und zum anderen um diesen Band von Bernhard Chiari in der Reihe „Wegweiser zur Geschichte". Neben der speziellen Zielgruppe, Soldaten und Vertreter internationaler staatlicher und nichtstaatlicher Organisationen, hat die durchaus verdienstvolle Reihe ein breites Lesepublikum im Blick.

Der handliche Band ist in zwei Hauptteile gegliedert: „I. Historische Entwicklung" und „II. Strukturen und Lebenswelten". Ergänzt werden die 18 Beiträge durch Bilder, Karten und kleinere Begleittexte zu Begriffen und Einzelthemen; im Anhang (Richard Göbelt) finden sich die Rubriken „Geschichte im Überblick", „Erinnerungsorte", „Kalender", „Literatur, Film und neue Medien" und ein Register der Personen, Orte und Fachbegriffe. Natürlich ist jede Publikation, die in einer kompakten und lesbaren Form die äußerst vielschichtigen Hintergründe der heutigen Situation im Kaukasus darstellen will, eine extreme Herausforderung, der zumindest die Layouter in sehr angenehmer Weise gerecht geworden sind. Kritischer muß die Beurteilung der Inhalte ausfallen.

Auch wenn man nicht alle Namen im Inhaltsverzeichnis wiederfindet, haben laut Autorenliste 23 Personen an dem Band mitgewirkt: Wissenschaftler, Offiziere und Journalisten, die mit verschiedenen Fachperspektiven die Region zu durchleuchten versuchen. Blicke in die Vergangenheit setzen in der Antike (Loretana de Libero) ein und ziehen den Bogen über den osmanischen Einfluß (Mustafa Aydin) und die russische Expansion (Jörg Baberowski)

bis zum „Kommunismus kaukasischer Prägung" (Bernhard Chiari) und der Entstehung unabhängiger Staaten (Eva-Maria Auch). Tschetschenien ist unter dem Titel „Nationaler Aufstand oder internationaler Terrorismus" (Magnus Pahl) ein besonderer Beitrag gewidmet, der natürlich nicht für die Prozesse in allen Teilen Nordkaukasiens stehen kann. Positiv zieht sich durch alle Beiträge, daß die heute erlebbare Globalisierung von Konflikten in der Region in ihrer geschichtlichen Dimension, im Zusammenwirken von inneren Kräften und äußeren Mächten deutlich gemacht wird.

Eine Vertiefung der Perspektive wird durch die Beiträge des zweiten Teils möglich, welche die ethnische Vielfalt (Clemens Sidorko) und den Kampf um Rohstoffe als Konfliktpotentiale (Dieter H. Kollmer) aber auch die Rolle Rußlands (Markus Wehner) und internationaler Organisationen (Magnus Pahl) als Akteure beleuchten. Besonders lesenswert sind die Artikel zu den Themen „Mythos des kaukasischen Kriegers in Literatur und Film Rußlands" (Wolfgang St. Kissel), Geschlechterrollen im Südkaukasus (Chatuna Gwaradze) und das Stadtporträt von Tiflis (Hubertus F. Jahn), welche die Beiträge zu Christentum (Andreas Mückusch), Islam (Michael Kemper) und Georgien nach den Wahlen 2008 (Dieter Boden) ergänzen.

Schon die Auflistung der Themen zeigt, wie kompakt das Thema „Kaukasus" angegangen wurde und wieviel Wissen und politische Sensibilität für die Situation vor Ort notwendig wäre, um sich als wirklicher „Wegweiser" zu bewähren. Der genauere Blick in die Texte, Tabellen und Karten fördert jedoch zahlreiche Ungenauigkeiten und Fehler zutage, die Experten die Lust am Lesen verderben und dem Laien ein falsches Bild von den Realitäten vermitteln können. Nachfolgend können als Beleg nur Beispiele angeführt werden.

Mag es Unkenntnis sein, wenn auf einer Karte „Erinnerungsorte" und im dazugehörigen Text (267) die zweitgrößte Metropole Aserbaidschans mit Xanlar, einer ehemaligen deutschen Winzersiedlung zwölf Kilometer davon entfernt, verwechselt wird, so zeigt sich, daß sich „Ungenauigkeiten" besonders in bezug auf Muslime und Aserbaidschan wiederholen. Brisant ist dies insbesondere bei der Aufzählung von armenischen und aserbaidschanischen Übergriffen mit Opferzahlen ohne Quellenangaben und „Erinnerungsorten", die ein Zerrbild verdichten, welches den turksprachigen Aserbaidschanern eine Täter- und den (christlichen) Armeniern eine Opferrolle zuschreibt. Das ist in Anbetracht der Tatsache, daß nicht nur Armenier aus Aserbaidschan flohen, sondern Aserbaidschaner ihre Heimat in Armenien und – infolge armenischer Expansion – auch auf fast 20 Prozent des aserbaidschanischen Staatsterritoriums ihre Heimat verloren (ihre Zahl wird mit rund 800000 angegeben), ein fragwürdiger Befund. – Gerade in einem Kompendium für Angehörige des Militärs sollte das Phänomen „Gewalt an der Zivilbevölkerung" sorgfältiger recherchiert und im Hinblick auf das Völkerrecht thematisiert werden.

Wie ist es zu verstehen, daß „nationale Konflikte eskalierten ... – auf den Territorien Armeniens bzw. Aserbaidschans – in der aserbaidschanischen Exklave Nachitschewan und in Nagorny Karabach" (8)? – Völkerrechtlich gehören bis heute beide Gebiete zur Republik Aserbaidschan. Sollte das im Militärgeschichtlichen Forschungsamt anders gesehen werden? Verglichen mit solchen grundsätzlichen Fragen sind Ungereimtheiten wie die aserbaidschanische Flagge als Armbinde eines tschetschenischen Kriegsgefangenen (106) oder die falsche Angabe der ethnischen Minderheiten in Georgien (131,133) Kleinigkeiten.

Die Herausgeber der Reihe haben ausdrücklich dazu aufgefordert, Anregungen und Kritiken vorzubringen, damit sie bei einer Neuauflage berücksichtigt werden können. Sie sollten ihr eigenes Angebot ernst nehmen und daraus einen Dialog entwickeln, der vielleicht auch die Betroffenen einbezieht. Es könnte sonst sein, daß ein „Wegweiser Kaukasus" alte Klischees oder gar Feindbilder pflegt, die nicht nur Soldaten in eine falsche Richtung weisen.

Eva-Maria Auch

Zeitgeschichte

MOLTKE, Helmuth James von: *Im Land der Gottlosen.* Tagebuch und Briefe aus der Haft 1944/45. Hg. u. eingeleitet von Günther BRAKELMANN. Mit einem Geleitwort von Freya von Moltke. München: C. H. Beck 2009. 350 S. Gb. 24,90.

Das Werk enthält größtenteils unveröffentlichte Tagebuch-Aufzeichnungen und Briefe Helmuth James von Moltkes, die seine Frau Freya Günter Brakelmann anvertraut hat, der im Jahr 2007, zum 100. Geburtstag des Grafen, eine große, viel beachtete Biographie vorgelegt hat. Es handelt sich um das Gefängnis-Tagebuch, das Moltke nach seiner Verhaftung am 19. Januar 1944 als Schutzhäftling im Gefängnis des Sicherheitsdienstes (SD) in der Berliner Prinz-Albrecht-Straße, dann im KZ Ravensbrück geführt hat, ferner um die in den gleichen Zeiten an Freya abgesandten Briefe. Im Anhang finden sich, vor allem wegen Moltkes Darstellung des Prozesses vor dem Volksgerichtshof, bereits veröffentlichte Briefe aus der Haft in Berlin-Tegel. Der Herausgeber hat das Verständnis der Dokumente durch zahlreiche Fußnoten wesentlich erleichtert. Seine Einleitung bietet einen gerafften biographischen Überblick, bei dem sich vor allem die Hinweise zu der fleißigen und beharrlichen Lektüre in der Zeit der Haft als hilfreich erweisen.

Als Häftling in Ravensbrück trägt Moltke am 28. Februar 1944 ins Tagebuch ein: „Ich bin nun den vierten Sonntag hier und habe noch keine Kirchenglocken gehört. Die Sonntagsgeräusche unterscheiden sich von den Alltagsgeräuschen dadurch, daß das Hundegebell noch anhaltender ist und die Marschlieder den ganzen Vormittag füllen; anscheinend hört man auch die H. J. Man fühlt sich so durchaus im Land der Gottlosen. Ich habe nie gedacht, daß das so spürbar wäre" (90). Dieser geradezu sinnlich erfahrbaren Entrechtung Gottes setzt der Häftling ein intensives, gründliches und beharrliches Studium der Heiligen Schrift entgegen, dessen Gewissenhaftigkeit sich auch darin zeigt, daß er ihm schwer zugängliche Texte immer wieder liest und gewichtige theologische Literatur zu Rat zieht. Das Bibelstudium ist begleitet von einer systematischen Lektüre der Schriften Martin Luthers und des heiligen Augustinus („Bekenntnisse"; „Vom Gottesstaat"). Diese Hinwendung zur Bibel und zu christlichen Quellenschriften ist entscheidend motiviert durch die Begegnung mit sozial und politisch engagierten Christen im „Kreisauer Kreis". Hier ist an erster Stelle Moltkes gleichaltriger Freund, der Jesuit Alfred Delp zu nennen.

Des weiteren liest Moltke Kant, Bismarck und, neben der Times, die er über seine Dienststelle erhält, eine Reihe landwirtschaftlicher Fachbücher, weil er sich auch von der Zelle aus für das Gut Kreisau und seine Mitarbeiter verantwortlich weiß. Seine Familie begleitet er im Geist durch den Tag

hindurch; er zittert mit und für seine Frau, die ihn zehn Mal in Ravensbrück besuchen kann und bei der Reise mehrmals in Fliegerangriffe gerät. Alles in allem: Diese Dokumente führen zur Begegnung mit einem Menschen, die einen reich beschenkt.

Günter Brakelmann hat das Buch den Schwestern vom Berliner Karmel Maria Regina Martyrum gewidmet, die durch ihre ökumenische Arbeit viel dazu beitragen, „daß die Erinnerung an die Frauen und Männer des Widerstandes innerhalb und außerhalb Deutschlands wach bleibt" (13). *Günther Saltin*

ZU DIESEM HEFT

Im August fanden in Afghanistan Wahlen statt. Matthias Hofmann, Historiker und Einsatzberater für Afghanistan bei der Bundeswehr, gibt einen Einblick in die derzeitige Situation des Landes und erläutert die bestimmenden Faktoren für dessen künftige Entwicklung.

Angesichts der derzeitigen Wirtschaftskrise stellt die „illegale Migration" eine besondere weltweite Herausforderung dar. Jörg Alt, Mitarbeiter der Missionsprokur der Jesuiten in Nürnberg, analysiert das Problem vor dem Hintergrund eines dreijährigen Forschungsaufenthalts in Belize und gibt Hinweise für einen menschenwürdigen Umgang mit den Betroffenen.

Ein zentrales Thema in der Gegenwartsliteratur ist der Zusammenhang von Schuld und verfehltem Leben. Christoph Gellner, Lehrbeauftragter für Theologie und Literatur sowie Christentum und Weltreligionen an der Universität Luzern, untersucht, wie sich moderne Autoren dieser Thematik stellen.

In Zeiten zunehmender Individualisierung verdienen Gewissensentscheidungen wachsende Aufmerksamkeit. Bernhard Hassenstein, Professor für Biologie an der Universität Freiburg, informiert über die biologischen Grundlagen der Gewissensbildung und wirft einen Blick auf die damit verbundenen Aspekte von Gewissenshandlungen.

Klimapolitische Weichenstellung

Die weltweite Finanz- und Wirtschaftskrise beherrscht seit Monaten die mediale Öffentlichkeit und hat den Klimawandel stark in den Hintergrund treten lassen. Dies ist begreiflich, jedoch sehr kurzsichtig, denn die Folgen des Klimawandels werden die Menschheit weit länger und stärker belasten. Es besteht darum dringender Handlungsbedarf, da das Zeitfenster für langfristig wirksame Maßnahmen nur noch einige Jahre offen sein wird.

Eine große Chance bietet diesbezüglich die 15. Vertragsstaatenkonferenz (COP-15) zur Klimarahmenkonvention, die 1992 in Rio verabschiedet wurde. Sie ist zugleich die 5. Vertragsstaatenkonferenz des Kyoto-Protokolls (MOP-5). Das Treffen findet vom 7. bis 18. Dezember 2009 in Kopenhagen statt und muß wichtige klimapolitische Weichenstellungen vornehmen, die zugleich weitreichende Folgen für die Entwicklungschancen armer Länder und Menschen haben werden. Ziel ist ein umfassendes Klimaschutzabkommen für die Zeit nach 2012, worauf sich die Staatengemeinschaft auf der Klimakonferenz in Bali 2007 (COP-13) geeinigt hat. Ein Erfolg der Konferenz ist freilich alles andere als sicher, denn es gibt noch viele, fast unüberwindbar scheinende Hürden.

Wie dringlich ein schnelles und entschlossenes Handeln ist, zeigen fast alle aktuellen Studien zum Klimawandel. Neueste Daten zum Eisschwund in der Arktis oder zu Temperaturrekorden in den Ozeanen zeigen, daß der Klimawandel noch weit dramatischer verläuft als bisher angenommen. Die Leitplanke der Europäischen Union, eine Erhöhung der globalen Mitteltemperatur auf mehr als maximal zwei Grad Celsius auf jeden Fall zu verhindern, auf die sich auch das jüngste G-8-Treffen in L'Aquila verpflichtet hat, halten viele Klimaforscher heute für unzureichend. Aber schon dieses Ziel würde bis 2050 eine Halbierung der globalen Treibhausgase, bezogen auf das Basisjahr 1990, erfordern. Die Industrieländer müßten ihre Kohlendioxidemissionen sogar um 80 Prozent senken, allein bis 2020 um 30 bis 40 Prozent. Manche Ökonomen und Politiker halten dagegen aus ganz unterschiedlichen Gründen bestenfalls eine Zielmarke von drei Grad Celsius für realistisch. Der Klimawandel mit seinen verheerenden Folgen verläuft freilich nach physikalischen Gesetzen, die keine Rücksicht auf ökonomische Argumentationen nehmen.

Ein Erfolg in Kopenhagen verlangt eine enge Kooperation sehr vieler und vielfältiger Akteure. Eine Schlüsselrolle spielen dabei – neben den Industrieländern als Hauptverursachern – Schwellenländer wie China und Indien. Diese Länder haben zwar nach wie vor einen vergleichsweise geringen Ausstoß an Kohlendioxid pro Kopf der Bevölkerung, allerdings sind ihre gesamten Treibhausgasemissionen sehr hoch und schnell ansteigend, vor allem – wie etwa im Fall von Indonesien oder Bra-

silien – aufgrund von Zerstörung des topischen Waldes, der Kohlendioxid speichert.

Ein entscheidender Verhandlungspunkt werden die Entwicklungsinteressen der ärmeren Länder sein, die nicht vernachlässigt werden dürfen. Sie sind mit gutem Recht nicht bereit, auf Wirtschaftswachstum und steigenden Wohlstand zu verzichten. Dafür brauchen sie ausreichend Energie, was aber beim jetzigen Vorrang fossiler Energie (Öl, Gas, Kohle) unvermeidlich den Klimawandel beschleunigen würde. Insofern ist der Zugang zu alternativen Energieformen von strategischer Wichtigkeit, zumal in den kommenden Jahren erhebliche Investitionen in diesem Sektor getätigt werden. Die gewählten Energiepfade werden jedoch auf lange Zeit kaum revidierbar sein.

Als Leitschnur für die Verhandlungen kann das Prinzip „gemeinsame, aber differenzierte Verantwortlichkeit" dienen, von dem die Rio-Deklaration 1992 spricht. Es verweist darauf, daß die Industrieländer eine erheblich größere Verantwortung tragen: erstens, weil sie zumindest faktisch seit langem auf Kosten des Klimas leben; zweitens, weil nur sie über die technologische und finanzielle Leistungsfähigkeit für eine effiziente Klimapolitik verfügen; und drittens, weil nur sie – und die Reichen in der Dritten Welt – ihren Lebensstandard umstellen können, ohne auf Wohlstand verzichten zu müssen.

Anzustreben ist ein „Global Deal", der all diese Gesichtspunkte und die unterschiedlichen Interessen auszugleichen versucht. Dieser Deal muß folgende Elemente enthalten: effektive Instrumente zur Reduktion der Kohlendioxidemissionen, wobei es gute Argumente für einen Emissionshandel gibt; Förderung klimafreundlicher Technologie (besonders für bessere Energieeffizienz) und des Technologietransfers in Entwicklungsländer; ein Abkommen zum Schutz vor allem tropischer Wälder; Maßnahmen zur Anpassung an die Folgen des Klimawandels; mehr Mittel für die Entwicklungspolitik und Armutsbekämpfung, auch unabhängig vom Klimawandel. Letztlich geht es dabei immer auch um Finanztransfers in die Länder des Südens.

Über all diesen Verhandlungen auf globaler Ebene darf man freilich nie vergessen, daß die Hauptopfer die Armen sind, die über wenig Möglichkeiten verfügen, sich an die heute schon nicht mehr vermeidbaren Folgen anzupassen. Die Stärkung des Handlungsvermögens der Armen sollte darum im Mittelpunkt stehen. Es ist zu begrüßen, daß das Hilfswerk Misereor diese Thematik in seinen Fastenaktionen aufgreift. In diesem Zusammenhang fördert es die Partizipation der Menschen vor Ort, etwa in Dialogforen, die in den letzten Monaten auf allen Kontinenten stattgefunden haben.

Der Klimawandel mit seinen Folgen ist auch für alle Religionen, nicht zuletzt die christlichen Kirchen, eine gewaltige Herausforderung; denn er hat erhebliche ethische Implikationen, worauf das Papier „Der Klimawandel: Brennpunkt globaler, intergenerationeller und ökologischer Gerechtigkeit" der deutschen Bischöfe von 2006 verweist. Man hätte sich gewünscht, daß diese gerade für die Armen folgenreiche Klimakrise in der neuen Sozialenzyklika – über die allgemeinen Ausführungen zur Schöpfungsverantwortung (CiV 48–51) hinaus – etwas mehr Aufmerksamkeit gefunden hätte. *Johannes Müller SJ*

Heinz Werner Wessler

Mahatma Gandhi im Zeitalter der Terrorismusbekämpfung

100 Jahre „Hind Swaraj"

In vielen ehemaligen Kolonialländern ist das nationale Gedenken an die Erlangung der Unabhängigkeit mit dem Andenken an eine zu allem entschlossene Guerilla, an verlustreiche Kämpfe, an das Blut der Märtyrer für die nationale Sache und an einen durch militante Stärke schlußendlich doch noch dem Schicksal abgerungenen Sieg verbunden. Auch in Britisch-Indien gab es sporadisch gewaltsamen Widerstand, geheime Terrorzirkel, Bombenbastler und todesmutige Attentäter, die heute im Gedächtnis der Nation mit dem arabischen Lehnwort in modernen indischen Sprachen „Shahid" (Märtyrer) verankert sind. Darüber hinaus gab es im Zweiten Weltkrieg die heute in Indien durchaus hochgeschätzte sogenannte Indische Nationalarmee (INA), die von Burma aus im Bündnis mit Japan ein Stück weit in den indischen Nordosten vordringen konnte. Nicht zu vergessen ist die kleine Indische Legion, die sich in Nazi-Deutschland aus alliierten Kriegsgefangenen rekrutierte und sich von Träumen von einem Durchbruch der Ostfront nach Zentralasien und vom Eindringen auf den indischen Subkontinent über Afghanistan nährte[1].

Auch wenn der Führer der Indischen Legion und der Indischen Nationalarmee (INA), Subhash Chandra Bose (1897–1945) heute in Indien in ehrenvoller Erinnerung gehalten wird, ist Indiens Unabhängigkeitskampf vor allem deswegen bemerkenswert, weil er gerade nicht mit pathetischer Gewaltbereitschaft im Namen von Volk, Nation oder Religion ausgefochten wurde. Der Kampf mit der Waffe blieb nur ein Nebenschauplatz dieser Auseinandersetzung. Vielmehr war es die gewaltfreie Massenmobilisierung, die die pax britannica herausforderte und schließlich das Mutterland des Imperiums zum Einlenken zwang. Keine vier Jahrzehnte nach der Veröffentlichung von Mohandas Karamchand Gandhis (1869–1948) antikolonialistischer Programmschrift „Hind Swaraj" („Indiens Selbstregierung") vor 100 Jahren (1909) wurden Indien und Pakistan tatsächlich unabhängig (1947) und stießen damit im Domino-Effekt weltweit die große Welle der Entkolonisierung an. Innerhalb weniger Jahre lösten sich das bis dahin scheinbar für die Ewigkeit eingerichtete British Empire und die übrigen europäischen Kolonialreiche bis auf geringfügige Restbestände auf.

In all dem Unheil, das durch das gewaltsame 20. Jahrhundert über die Menschheit hereingebrochen ist, erscheint dieser Unabhängigkeitskampf wie eine einsame Leuchte, wenn auch verschattet durch den traumatischen Bevölkerungsaustausch,

die Teilungsunruhen und die damit festgezurrte und bis heute nur mühsam im Zaum gehaltene Feindschaft zwischen Indien und Pakistan, die sich seit 1998 ohne großen Widerstand der internationalen Staatengemeinschaft zu modernen Atomstaaten hochrüsten.

Wäre die Weltgeschichte anders und noch viel blutiger verlaufen, wenn es Mahatma Gandhi und seinen gewaltfreien Widerstand nicht gegeben hätte? Gewiß ist diese Frage hypothetisch. Was sich sagen läßt: Martin Luther King, Nelson Mandela, Lech Walesa und Vaclav Havel waren tief von Gandhi und dessen „Festhalten an der Wahrheit" (Satyagraha) beeindruckt und bezogen von hier aus die Zuversicht, daß mit gewaltfreier Aktion für die gerechte Sache und der friedlichen Opferbereitschaft breiter Volksmassen ein Staat zu machen war[2]. Ohne Gandhi hätte es vielleicht auch keine Friedensgebete in der Nikolaikirche in Leipzig, keine friedlichen Montagsdemonstrationen, womöglich auch keinen Mauerfall und keine Wiedervereinigung Deutschlands gegeben.

Doch nicht nur als Methode der Massenmobilisierung hat Gandhis Satyagraha seine Faszination bis in die Gegenwart hinein bewahrt. Dies wäre im übrigen auch ganz und gar nicht im Sinn Gandhis gewesen, verstand er doch seinen Ansatz nicht nur als Methode, sondern auch als Philosophie, ja sogar als Religion und sittliche Norm zugleich. Eine Verzweckung von Satyagraha lehnte Gandhi strikt ab[3]. Der Ausgangspunkt von Martin Luther Kings Gandhi-Interpretation war denn auch theologisch geprägt. Ausgerechnet seine Gandhi-Lektüre war es, die ihn zu einer weitreichenden Korrektur seiner früheren Überzeugung vom individualistischen Charakter der christlichen Forderung zur Feindesliebe bewogen hatte. Die Kraft der Liebe („force of love") wurde für King zu einer Strategie der kollektiven Transformation, die darin bestand, dem Bösen kollektiven gewaltfreien Widerstand entgegen zu setzen. Das kontrafaktische „We shall overcome" lebt aus dem, was King von Gandhis Satyagraha gelernt hatte, wie er freimütig bekannte. Gandhi wurde somit quasi zum Vordenker der Bürgerrechtsbewegung der 60er Jahre in den USA. Kings Beschäftigung mit Mahatma Gandhi und mit dessen Satyagraha war keine individuelle Entdeckung, sondern wurde von dem schwarzamerikanischen Prediger und langjährigen Präsidenten der University of Howard, Mordecai Johnson (1890–1976) geprägt, wo King Theologie studiert hatte. Die von Gandhi geprägte Idee der gewaltfreien Aktion hatte wie von selbst Eingang in schwarzamerikanische Theologie gefunden[4].

Der südasiatische Kontext

„Hind Swaraj" („Indiens Selbstregierung") verfaßte der in Indien auch liebevoll Bapuji (Vater) Angesprochene auf der elftägigen Rückreise auf der „Kildonan Castle" von London, wo er drei Monate zugebracht hatte, nach Südafrika[5]. Das war kein

Zufall. Vor Beginn des Zeitalters der Interkontinentalflüge verschafften wochenlange Seereisen großen Geistern immer wieder Gelegenheit zu kreativer Muße. So erging es dem hoch engagierten Gandhi, der sich in seinen langen Jahren in Südafrika, Großbritannien und Indien zum selbstbewußten Polit-Aktivisten und tief religiösen Menschen zugleich entwickelt hatte. So nahm sich Gandhi gezielt vor, in der abgeklärten Atmosphäre an Bord des Ozeandampfers und ohne die Ablenkung durch aktuelle Zeitungslektüre die seit längerem geplante grundsätzliche Abhandlung über seine Zukunftsvision für Indien und den Weg dahin in seiner Muttersprache Gujarati niederzuschreiben. Noch im selben Jahr erschien denn auch das Gujarati-Original und die englische Übersetzung in Indien.

Zeitgeschichtlich gesehen entstand Gandhis Klassiker des Antikolonialismus und der gewaltfreien Aktion keineswegs auf einer Insel der Seligen, sondern vielmehr in einer komplizierten tagespolitischen Gemengelage. In Südafrika war es Gandhi gelungen, mit den Methoden der gewaltfreien Aktion die britische Kolonialmacht zu Zugeständnissen gegenüber der indischstämmigen Bevölkerungsgruppe zu bewegen und damit auch gleichzeitig die von ihm vertretene Bevölkerungsgruppe für seine Methoden zu gewinnen. Seit der ersten Satyagraha-Aktion 1906, bei der Gandhi anläßlich der Verbrennung der für Inder obligatorischen Registrierungskarte brutal zusammengeschlagen worden war, hatte er einiges an Erfahrung gesammelt und sich einen Namen als Kämpfer für die Bürgerrechte der diskriminierten indischen Einwanderer gemacht.

Auch im Mutterland Indien hatte man diesen aufopferungsvollen Kampf gegen restriktive Einwanderungsbestimmungen, gegen die polizeiliche Registrierung der herablassend „Coolies" genannten südasiatischen Einwanderer und gegen die allgegenwärtige Diskriminierung aufmerksam verfolgt. Gleichzeitig war anläßlich der von den indischen Nationalisten bekämpften administrativen Teilung Bengalens 1905 eine andere, gewaltsame Widerstandsbewegung entstanden, die die Gemüter bewegte. Zum ersten Mal seit dem großen Militäraufstand von 1857/58 bildeten sich in Bengalen verschworene Zirkel, die sich bewaffneten und sich die Ermordung der britischen Kolonialherren vornahmen. Sie suchten und fanden hinduistische heilige Schriften und Traditionen, die ihre Ambitionen zum gewaltsamen Kampf gegen die Fremdherrschaft zu untermauern schienen. Die Aufforderung des Gottes Krishna an Arjuna zum Kampf im Krieg gegen die eigenen Verwandten, auf deren Hintergrund sich das berühmte philosophische Lehrgespräch der Bhagavadgita entfaltet, wollten sie wörtlich und nicht nur symbolisch ernst nehmen: Arjuna sollte schließlich seinem Kriegerethos folgen und in den Kampf ziehen[6]. Dem wollten es die jungen Nationalisten nachmachen. Gewaltlosigkeit wurde für sie zum Zeichen der Schwäche.

Einer der Ersten, die sich offen für den Kampf für die Unabhängigkeit stark machten, war der Herausgeber der Zeitschrift „Bande Mataram", Sprachrohr der Nationalpartei, Aurobindo Ghose (1872–1950), der 1908 wegen aufwieglerischer

Aktivitäten verhaftet wurde. Als er im Mai 1909 freigesprochen werden mußte, hatte er sich allerdings bereits ganz von der Tagespolitik ab – und dem Yoga zugewandt, zog in das französisch beherrschte südindische Pondicherry, weit weg von seiner bengalischen Heimat, und wurde dort unter dem Namen Shree Aurobindo zu einem der anerkannten großen Gurus des 20. Jahrhunderts.

Die indischen Intellektuellen ebenso wie die 1885 gegründete Kongreßpartei sahen in der Teilung Bengalens einen politischen Schachzug der Kolonialherrschaft mit dem Ziel, eine Spaltung des bengalischen Widerstands herbeizuführen und hinduistisch-muslimische Animositäten zu provozieren. Die Verwaltungsreform trennte nämlich den muslimisch dominierten Osten (heute Bangladesch) und den hinduistisch dominierten Westen (heute der indische Unionsstaat West-Bengalen) mit der Hauptstadt Kolkata (Kalkutta).

Der Widerstand hatte durchaus eine Massenbasis: Zum ersten Mal hatte es Verbrennungsaktionen von westlicher Kleidung als Ausdrucksform eines neu gewonnen kulturellen Nationalismus gegeben. Auch die ursprünglich der kolonialen Herrschaft sehr gewogene Kongreßpartei hatte 1906 zum ersten Mal die Forderung nach „Swaraj" (Selbstregierung) erhoben. Ob damit indische Beteiligung an der Regierung oder noch mehr gemeint war, blieb zwar zunächst offen. Doch die unbequeme Rhetorik des Widerstands machte deutlich, daß die Akzeptanz der scheinbar allmächtigen britischen Kolonialherrschaft nachließ. Darüber hinaus war zu befürchten, daß sich das Volk über kurz oder lang mit dem gewaltsamen Widerstand solidarisieren könnte.

In diesem zeitgeschichtlichen Umfeld einer sich formierenden antikolonialistischen Bewegung in Indien fand sich Gandhi 1909 an Bord der „Kildonan Castle" wieder. Das Reisen war ohnehin ganz zu seinem Element geworden. Die Drohung des Entzugs der Kastenzugehörigkeit bei einer Fahrt über das Meer, die ihn bei seiner ersten Reise 1888 noch belastet hatte, spielte längst keine Rolle mehr. Gandhi hatte sein Studium in London abgeschlossen, war nach einem vergeblichen Versuch in Bombay in Südafrika zum erfolgreichen Anwalt geworden, hatte sich mit Politik und Gesellschaft, Philosophie und Religion intensiv beschäftigt, war zum Familienvater und zum freiwilligen Sanitäter im zweiten Burenkrieg (1899) und bei der brutalen Niederschlagung des Zulu-Aufstands (1906) geworden. Die Bibel hatte er von vorn bis hinten komplett durchgelesen, wobei besonders das christliche Doppelgebot der Liebe und die Bergpredigt einen bleibenden Eindruck bei ihm hinterließen. All dies beschreibt er freimütig in seiner Autobiographie „Meine Experimente mit der Wahrheit"(1927).

Reform und Revolte

Schon die Entstehung von Früh- oder Vorformen bürgerlicher Zivilgesellschaft im ersten Drittel des 19. Jahrhunderts war eng verbunden mit innerhinduistischen Reformanliegen, für die Ram Mohan Roy (1772–1833) die Richtung vorgegeben hatte.

Dessen theologische Neuinterpretation des Hinduismus als eine substantiell monotheistische Religion war verknüpft mit der Diagnose von aktuellem Reformbedarf, insbesondere mit einem ganz konkreten menschenrechtlichen Reformanliegen, nämlich dem Verbot der Witwenverbrennung. Die East India Company, die nach der Schlacht von Plassey (1757) und Buxar (1764) eine langfristig angelegte Territorialherrschaft über Bengalen aufgebaut hatte, widersetzte sich lange den Forderungen nach einem Verbot der Witwenverbrennung. Von einer Einmischung in religiöse Angelegenheiten bei dem von ihr beherrschten Volk versprach sie sich nämlich nichts als Scherereien, auch wenn diese Intervention menschenrechtlich gut begründet war. Aus diesem Grund war auch die christliche Mission grundsätzlich verboten, illegal einreisende Missionare wurden ausgewiesen. Dieses Verbot wurde erst mit der Charta von 1813 und auf Druck des britischen Unterhauses aufgehoben. Das Verbot der Witwenverbrennung kam erst 1829, nachdem Ram Mohan Roy und seine Mitstreiter jahrelang eine öffentliche Kampagne für dieses Verbot durchgeführt hatten.

Zwar wurde die Witwenverbennung nur sehr selten praktiziert und ist auch von bedeutenderen hinduistischen Rechtsschriften keineswegs gedeckt, doch verdeutlichte dieser menschenverachtende Brauch die Reformbedürftigkeit des Hinduismus anscheinend mehr als alles andere. Lala Lajpat Rai (1865–1928), Bipin Chandra Pal (1858–1932), Bal Gangadhar Tilak (1856–1920) und andere Denker und Aktivisten des 19. Jahrhunderts setzten sich denn auch vehement für innerhinduistische Reformen sowohl auf sozialem wie auch auf theologischem Gebiet ein, wobei immer das Ziel war, den eigentlichen Kern des Hinduismus gegenüber seinen historischen Verfälschungen freizulegen.

Gleichzeitig schwärmten viele Reformer von der militärischen Widerstandskraft der Marathen, vor allem die des Shivaji (1630–1680) gegen den Mogul Aurangzeb in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts. Daneben hatte James Todd (1782–1835) mit seinen Forschungen zu den alten Überlieferungen aus Rajasthan zahlreiche ritterliche Heldengeschichten ausgegraben, die die Phantasie der Reformer beflügelten. Sie glaubten, daß die goldene indische Kultur der Antike noch intakt hätte bleiben können, wenn es mehr kriegerischen Heldenmut wie den des großen Marathen-Führers Shivaji gegeben hätte. Ursache des Niedergangs schien ihnen die mangelhafte Wehrhaftigkeit des Hinduismus zu sein. Die Gründung von Organisationen und Parteien des Hindu-Nationalismus wie etwa der Hindu Mahasabha (1915), der Hindu-Miliz Rashtriya Svayamsevak Sangh (1925) oder auch der nach Marathen-Führer Shivaji (1630–1680) und nicht nach dem Gott Shiva benannten langjährigen Regierungspartei im Bundesstaat Maharashtra, der Shiv Sena (1966), beruht auf dieser auch heute noch viel bemühten und durchaus verbreiteten Makro-Interpretation der hinduistischen Religionsgeschichte. Der Hauptbahnhof und der internationale Flughafen in Mumbai (Bombay) sind vor einigen Jahren nach Shivaji umbenannt worden, der Identifikationsfigur schlechthin für den wehrhaften Hinduismus.

„Hind Swaraj" stieß zunächst auf wenig Gegenliebe in Indien. Erst als Mahatma Gandhi selber 1914 dauerhaft aus Südafrika zurückkehrte, wo er mit Unterbrechungen mehr als 20 Jahre seines Lebens zugebracht hatte, kam ein ganz neues Element in den Nationalismusdiskurs hinein. Auch er kannte die Versuchung, die Ursache für die angebliche militärische und zivilisatorische Schwäche Indiens und des Hinduismus in seiner verloren gegangenen kriegerischen Virilität zu sehen. Als Jugendlicher hatte Gandhi sogar im Fleischgenuß einen der Gründe für die Überlegenheit der Engländer gesehen. Da seine Familie streng vegetarisch lebte, hatte er eine Zeitlang zusammen mit einem Schulfreund heimlich außer Haus Fleisch konsumiert, was er später heftig bereute und seinem todkranken Vater gestand. Doch auch nach seiner Ankunft zum Studium in England im Oktober 1888 widerstand er der Versuchung zum Fleischessen nur deshalb, weil er es seiner Mutter hoch und heilig versprochen hatte, wie er in der Autobiographie betont. Erst die Lektüre eines Buchs von Henry Salt, das die vegetarische Ernährung propagierte[7], und die Begegnung mit überzeugten britischen Vegetariern, bei denen er seine ersten organisatorischen Erfahrungen machte, formte aus ihm den Vegetarier aus weltanschaulichen Gründen[8]. Der entschiedene, ja missionarische Vegetarismus während seines Studiums in England war der Anfang seines öffentlichkeitswirksamen Auftretens.

18 Jahre später, nach vergeblichen Bemühungen, mit Hilfe von Bittschriften die Situation der Südasiaten verschiedener Religionen in Südafrika zu verbessern, hatte Gandhi 1906 zum ersten Mal eine Aktion des Satyagraha („Festhalten an der Wahrheit") durchgeführt, der aktiven Gewaltfreiheit zur Durchsetzung politischer Ziele. Mit einem Mal stellte sich ihm damit die Fähigkeit, physisches und psychisches Leid um eines höheren Zieles willen zu ertragen, als eine Stärke und eben nicht als eine Schwäche dar. Ausgerechnet das selbst erprobte Erdulden der brutalen Schläge südafrikanischer Polizisten machte ihm gegen allen äußeren Anschein klar, daß das Opfer den Täter bzw. den Täterapparat beeinflussen konnte. Täter und Opfer sind für Gandhi immer durch ein inneres Band miteinander verknüpft, beide werden durch die Gewalt und durch die Reaktion des anderen verändert. Dieses innere Band kann das Opfer, wenn es die dazu notwendige innere Stärke erworben hat, geschickt nutzen, um den Täter in einer Tiefenschicht seines Seelenlebens zu beeinflussen, nämlich über die Instanz des Gewissens. Ziel war dabei, den Täter zu einer „Veränderung des Herzens" zu bewegen, wofür Gandhi auch den Sanskrit-Neologismus „hridayparivartan" verwendete. Der Begriff erinnert an die christliche „Metanoia", und so ist es kein Wunder, daß die innerhinduistische Kritik an Gandhi nicht zuletzt mit dem Argument arbeitet, seine Deutung des Hinduismus sei verkappt christlich motiviert.

Die Voraussetzung für Satyagraha war also Stärke und Bereitschaft, Härten zu ertragen. Schwäche und Feigheit wollte Gandhi auf keinen Fall gelten lassen. Neben dieser Erfahrung der Stärke aktiver Gewaltfreiheit machte er in Südafrika noch eine zweite, ganz wesentliche Erfahrung, die bei den Reformdenkern des 19. Jahrhun-

derts eine untergeordnete Rolle gespielt hatte: daß nämlich eine wirklich dem Interesse Indiens verpflichtete Befreiungsbewegung sich nicht nur floskelhaft der muslimischen Beteiligung versichern, sondern daß keine nationalistischen Geschichtsbilder hochkommen durften, die die Identität der indischen Muslime angreifen oder auch nur potentiell in Frage stellen könnten. Gewalt, so die Erkenntnis Gandhis, beginnt nicht erst mit der ausgeführten Tat, sondern auf einer viel tieferen, subtilen Ebene der Sprache und des Gedankens.

Er hatte damit in zwei Politikbereichen die Frage der direkten Gewalt thematisiert: zum einen im Bereich des antikolonialen Kampfes, zum andern auf dem Gebiet der interreligiösen Gewalt, der in Südasien mit dem Begriff des „Kommunalismus" belegt wird. Obwohl er „das Wegwischen von Tränen aus jedem Auge" zum persönlichen ethischen Imperativ erhob, tat sich Gandhi sehr schwer damit, Fragen der strukturellen Gewalt in der indischen Gesellschaft zu thematisieren, insbesondere das Problem der Diskriminierung von Frauen und das Problem der der Kastenordnung inhärenten Diskriminierung von Niedrigkastigen und Dalits. Die Förderung von Frauen und Dalits sehen viele Betroffene heute nur als ein Feigenblatt, eine nur scheinbar devote Selbstinszenierung des patriarchalischen Systems, hinter dem sich eine ungebrochen konservative Gesinnung des Mahatma verbirgt[9].

Hind Swaraj

Als Mohandas Karamchand Gandhi seine grundlegende kolonialismuskritische Bekenntnisschrift „Hind Swaraj" während der Reise von Südafrika nach Indien im Jahr 1909 niederschrieb, wurde er noch nicht mit dem Titel „Mahatma" („Große Seele") angesprochen. Erst 1915 nannte ihn der Literaturnobelpreisträger Rabindranath Tagore so – diese Bezeichnung setzte sich dann durch; sie ist in der klassischen Literatur kaum belegt, nur einmal in der Bhagavadgita: ein neuer Ehrentitel für einen Mann, der sich selbst als Vertreter der Tradition zu geben liebte, zugleich aber auch dieselbe Tradition zu einer gründlichen Selbstüberprüfung anhielt.

„Hind Swaraj" entwickelt eine Vision für ein Indien ohne britische Herrschaft. Die Begründung für die Forderung nach „Selbstregierung" für Indien ist hier eng mit der Frage von „ahinsa" (Gewaltfreiheit) und „hinsa" (Gewalt) in der indischen Tradition verknüpft. Ahinsa ist hier nicht nur eine politische Strategie, sie soll vielmehr indische Identität prägen. Eine gezielte Gegenthese zum Selbstlegitimationsreflex der Kolonialherrschaft: Ohne die bändigende, ja zivilisierende Kraft der britischen Herrschaft würde Indien in Chaos und Krieg versinken, so das kolonialistische Argument.

Der britische Imperialismus sah sich in Indien in der selbstgerechten Rolle nicht nur des Zivilisationsbringers, sondern auch des unparteiischen Dritten in einem heillos nach Kasten und Religionen, Sprachen und Kulturen segmentierten, ja ato-

misierten Kulturkreis, der sich ohne die von außen oktroyierte Herrschaft in Machtkonkurrenz und Krieg aufreiben würde.

Der zur Zeit der Abfassung von „Hind Swaraj" gegenwärtige Friede – so der „editor" in dieser in Form eines gelehrten Dialogs geschriebenen Abhandlung (die Stimme Gandhis, die immer wieder vom „reader" in Dialogform mit Gegenargumenten überschüttet wird) –, den die pax britannica bringt, sei nur nominell und ein Zeichen von Feigheit (Gandhi, Collected Works 10, 25)[10]. Die koloniale Befriedung des Landes war es also, die zu Auszehrung und Feigheit geführt hatte, so die These Mahatma Gandhis.

Stärke jedoch liege nicht in der Fähigkeit zur Ausübung einer beliebigen Form von Gewalt, inklusive staatlicher Gewalt, sondern in der Abwesenheit von Furcht („absence of fear"). Gandhi ging zwar immer wieder bemerkenswert verständnisvoll auf die persönlichen und weniger persönlichen Ängste und Nöte seiner Mitmenschen und politischen Mitstreiter ein, konnte aber auch extrem grob sein, wenn er glaubte, es mit Feigheit zu tun zu haben[11]. Direkte Gewalt ist nur deswegen erfolgreich, weil es ihr immer wieder gelingt, bei ihren Opfern Furcht zu erzeugen. Umgekehrt wird die Drohung mit Gewalt leer, wenn sie nicht mehr einschüchternd zu wirken vermag, wenn sie sich also nicht mehr auf subtile Weise in das Opfer einprägen läßt.

Eng verknüpft damit ist die gelegentlich unterschlagene zivilisationskritische Schicht von Gandhis Denken. Die Maschine als Produktionsmittel oder als Fortbewegungsmittel ist Inbegriff der Entfremdung des Menschen von sich selbst, aber auch von Gott, von Religion und von seinem spirituellen Weg (CW 10, 24). Hier geht es um eine Religion, die über allen historischen Einzelreligionen steht und die ihm auch die prophetische Feststellung über die eigene Religion hinaus erlaubt, Jesus von Nazareth sei „in Europa wenig verstanden" (CW 13, 220f.). Im Namen dieses Zugangs zur transzendenten Religion ist von außen her unter Umständen sogar ein besseres Verständnis für religiöse Inhalte möglich als bei Angehörigen dieser Religion selber. Das mächtige Symbol der modernen Zivilisation und ihrer Übel ist in „Hind Swaraj" ausgerechnet das indische Eisenbahnwesen – für Gandhi der Lebensnerv des imperialen Warenzyklus mit seinem für die Kolonialhändler so unvorteilhaften Export von Rohwaren und dem Import von Fertigwaren. Das hinderte ihn zeitlebens allerdings nicht daran, andauernd die Bahn als Transportmittel zu nutzen.

Schon in „Hind Swaraj" hebt Gandhi Ahinsa, die „Nicht-Gewalt" aus dem Anwendungsbereich praktizierter Gewaltlosigkeit oder Gewaltfreiheit in einen religionsphilosophisch-normativen Bereich hinein. Er spricht von der „Religion der Ahinsa" als „Nicht-töten" (CW 10, 31). Zwar äußert sich Gandhi in verschiedenen Zusammenhängen gelegentlich in dem Sinn, alle Religionen seien Wege zum gleichen Ziel. Diese im 19. Jahrhundert von den Philosophen des Neohinduismus entwickelte idealistische Religionsphilosophie erscheint bei ihm aber in einer gebro-

chenen Form. Wahre Zivilisation ist weniger der theoretischen Wahrheitsfrage verpflichtet als vielmehr eine praktische Verhaltensweise („mode of conduct": CW 10, 36ff.), die den Menschen in pädagogischer Absicht auf den Weg der Pflichterfüllung („path of duty") führe: „Performance of duty" – hier klingt die Semantik des Wortes „dharma" als „Pflicht" oder „Pflichterfüllung" durch.

Grenzen der Gewaltfreiheit?

In seinem Klasiker „Les Damnés de la terre"[12] deutet Frantz Fanon (1925–1961) den Aufstand und die Gewalt der „Verdammten dieser Erde" als Ausdrucksform kulturellen Widerstandswillens gegen koloniale Gewaltherrschaft. Im historischen Vorwort der Erstausgabe (1961) von Jean-Paul Sartre steigert sich dieser zu der These, die aufständische Gewalt der kolonial unterdrückten Völker gegen ihre Herrenvölker – eingeschlossen ist hierbei auch die damals noch idealisierte terroristische Gewalt – lasse die offenen Wunden vernarben, die die Kolonialherrschaft gerissen hatte: „Die Gewalt kann, wie die Lanze des Achilles, die Verwundungen, die sie zugefügt hat, auch wieder heilen lassen." Dies dürfte wohl die extreme Gegenposition zu Mahatma Gandhis emphatischer Gewaltfreiheit der Stärke sein.

Fanons Idealisierung aufständischer Gewalt der Völker unter dem Joch der Kolonisation ist heute Vergangenheit. Der Kampf der Taliban in Afghanistan und in Pakistan kann nicht mehr ernsthaft als gerechtfertigte Form der Gegengewalt behauptet werden, selbst wenn sich herausstellen sollte, daß er vom Volk oder zumindest von Teilen des Volkes mitgetragen wird. Auch der jahrelange brutale maoistische Aufstand in Nepal konnte zwar vielleicht auf ein gewisses Verständnis angesichts der desolaten Lage der landlosen Bevölkerung, aber kaum auf Sympathie oder gar Begeisterung im Ausland stoßen. So ändern sich die Zeiten und die politischen Vorlieben der Menschen. William Dalrymple[13] sieht die in Indien und Pakistan hoch geehrten Aufständischen von 1857 als Vorform der modernen Taliban, die die gewaltförmige Interpretation des Jihad, verbunden mit dem Gedanken der Massakrierung des Gegners, in einem antikolonialen Kontext aufgreifen, die Mobilisierung des Volkes gegen die staatliche Ordnung betreiben und von hier aus ihre Identität als Aufständische auch in einem religiösen Zusammenhang konstruieren. Der Bezug auf die islamische Komponente ist dabei zunächst als symbolischer Bezug zu verstehen, dem sich damals auch die aufständischen Hindus zwanglos anschlossen. Das war noch in den Zeiten vor der identitätspolitischen Polarisierung zwischen Hinduismus und Islam in Südasien.

In seinem Buch über „Revenge and Reconciliation" in der indischen Tradition stellt Rajmohan Gandhi das Rachemotiv als Ehrensache, ja als ein zentrales Strukturelement südasiatischen Lebens über die Zeiten hinweg dar. Leitfossil für dieses Rachemotiv ist das Mahabharata – von hier aus zieht Rajmohan Gandhi, übrigens ein Enkel des Mahatma, eine direkte Linie in die Gegenwart[14].

Blutspur der Geschichte

Die religiöse Legitimierung von Gewalt hat eine alte Tradition innerhalb des Hinduismus. So beziehen sich, wie Karl-Heinz Golzio zeigt, zahlreiche südindische Inschriften der Colas und Calukyas auf die gewalttätige Verbreitung des Shivaismus und die direkte Gewalt gegen den südindischen Jainismus als eine Form gerechter Gewalt[15]. Darin wird Lakulisha-Pashupata – ein Beiname Shivas – als siegreicher Verfolger der Jaina-Religion dargestellt. Schon der Pandya-Herrscher Arikecari Maravarman (ca. 680–710) soll brutal gegen die Anhänger der konkurrierenden Religion vorgegangen sein und 8000 Jainas gepfählt haben, wenn man einer Inschrift glauben darf. Auch wenn diese Zahl möglicherweise übertrieben ist, stellt sie doch den Geist der Zeit dar, in dem der in Gewalt umschlagende Haß auf die andere Religion zum Ausdruck kommt. Insbesondere die Virashaivas erwiesen sich als entschiedene Gegner des Jainismus. Bekannt sind etwa auch zahlreiche Fälle der Aneignung von Jaina-Tempeln durch die Virashaivas.

Die berühmte autobiographische Darstellung der buddhistischen Bekehrung des Ashoka angesichts der Schrecken des Kalinga-Feldzugs – das heutige Orissa –, wie sie in den berühmten Ashoka-Inschriften zeitgenössisch überliefert ist, weist ein eigentümliches Verhältnis zur Frage der Anwendung militärischer Gewalt auf. Der Anblick des Elends der vom siegreichen Heer Ashokas verschleppten Bevölkerung führt Ashoka zur Reflexion auf die leidhafte Natur des Daseins und ist die Grundlage seiner Bekehrung zum Buddhismus; doch eine immerhin denkbare Erlaubnis zur Rückkehr der verschleppten Bevölkerung oder gar zur Aufgabe der Provinz Kalinga steht nicht zur Debatte.

Beispiele eines solchen Wertekonflikts zwischen religiösem Gewaltvermeidungsgebot und der Pflicht des Herrschers, sein Reich zu führen und zu vergrößern unter Inkaufnahme nicht nur des Verteidigungs-, sondern auch des Angriffskriegs, lassen sich aus der indischen Geschichte aus praktisch allen Epochen in zahlreichen Varianten beibringen. Das um 1250 entstandene Jaina-Werk „Prabhavacaritra des Prabhacandra und Pradyumnasuri" berichtet, wie der angeblich zum Jainismus konvertierte Caulukya-König Kumarapala (1143–1172) einen Feldzug während der Regenzeit allein deswegen abgebrochen habe, weil in dieser Jahreszeit unvermeidlich viel mehr Kleinlebewesen durch die Truppenbewegung zu Tode kämen als in den trockenen Jahreszeiten[16]. Ethisch problematisch ist also nicht die Kriegführung, sei es im Angriffs- oder im Verteidigungskrieg, sondern die nichtintendierte Vernichtung des tierischen Lebens als Nebeneffekt der Truppenbewegung.

Satyagraha und Subalterne

Mahatma Gandhis Gewaltbegriff kommt möglicherweise dort an eine Grenze, wo das Selbst von ganzen kollektiven oder individuellen Identitäten bereits durch Gewaltverhältnisse geschädigt und tief verletzt ist. Sein Engagement für die von ihm „Harijan" („Gotteskinder") genannten ehemaligen Unberührbaren, die sich selbst zunehmend „Dalits" nennen, entspringt einem spürbar patronisierenden Ansatz, der von den politisch bewußten Dalits nicht mitgetragen und sogar heftig zurückgewiesen wird. Eine Neulektüre Gandhis im 21. Jahrhundert wird dies sicherlich im Blick behalten und aktiv aufarbeiten müssen.

Dalits lassen sich auch mit scheinbar gutgemeinten Zuschreibungen ihrer Identität und mit sozialen Entwicklungsvorstellungen, die von außen an sie herangetragen werden, immer weniger abspeisen. Mehr denn je bringen sie ihre politischen und gesellschaftlichen Ansprüche eigenständig zum Ausdruck, solidarisieren sich untereinander, suchen nach politischen Verbündeten, entwerfen ihre eigenen kulturellen und religiösen Identitätspolitiken im Rahmen der Behauptung von Identität jenseits des Hinduismus und des viel beschworenen „neuen Humanismus". Der Aufstieg der maoistischen Guerilla in den letzten Jahren, die sich im wesentlichen aus landlosen Dalits rekrutiert, macht deutlich, welcher enorme politische und innergesellschaftliche Sprengstoff hier vorhanden ist. Der Gandhische Ansatz des Dienstes an den Niedrigsten in der Gesellschaft ist heute (wie voraussehbar) weitgehend verpufft. Der Weg zu sozialem Aufstieg und zur homogenen indischen Gesellschaft geht über Selbstrepräsentation und Bildungsanstrengungen. Die Frage nach einer alternativen Modernisierung, wie sie sich auch in Gandhis Zivilisationskritik niederschlägt, ist gesellschaftlich marginalisiert.

Nationalreligiöse Identitätspolitiken und Satyagraha

In Zeiten der Angst vor zunehmender Attraktivität nationalreligiöser Identitätspolitiken, der religiös motivierten Gewalt und des Terrorismus mag das „Festhalten an der Wahrheit" als Anachronismus erscheinen. Gandhis Stärke lag in seinem moralischen Rigorismus bei der Frage der Gewalt, die sich ihm selbst immer wieder in neuer Form stellte. Daß Südasien tatsächlich gewaltfrei sich die Unabhängigkeit würde erkämpfen können, schien zur Zeit von „Hind Swaraj" nicht mehr als eine absonderliche Utopie zu sein. Das britische Imperium und die anderen europäischen Kolonialreiche schienen fest gefügt und ihre Überseegebiete gut gesichert. Gandhi selbst schreibt 1908 in einem Brief an Lord Ampthill in London:

> „Ich habe bisher praktisch noch niemanden getroffen, der glaubt, daß Indien jemals frei werden könnte, ohne daß dabei Gewalt mit im Spiel ist."

Um so bemerkenswerter ist, daß Gandhis „Satyagraha" sich als Erfolgsgeschichte erwies. Geschichte in Südasien wie überall auf der Welt war und ist vor allem eines: Gewaltgeschichte, die Gewaltfreiheit dagegen eine kaum erfüllte Hoffnung. Mahatma Gandhis „Hind Swaraj", 1909 erschienen, läßt sich als artikulierter Aufschrei eines friedensbewegten Menschen lesen, eine in einen politischen Theorieansatz gefaßte Sehnsucht nach einer anderen Welt. Diese Welt zu errichten, bleibt auch im Zeitalter der atomaren Aufrüstung in Südasien und in anderen Teilen der Welt über Kulturen und Religionen hinweg bleibende zivilisatorische Menschheitsaufgabe.

ANMERKUNGEN

[1] Vgl. L. Günther, Von Indien nach Annaburg. Die Geschichte der indischen Legion u. des Kriegsgefangenenlagers in Deutschland (Berlin 2003); T. R. Sareen, Subhash Chandra Bose in Germany. A documentary study (1941–1944) (New Delhi 2007).

[2] Vgl. R. Hildebrandt u. H.-J. Dyck, Von Gandhi bis Walesa. Gewaltfreier Kampf für Menschenrechte – Eine Dokumentation mit 181 Fotos (Berlin 1987); Th. Weber, Gandhi's peace army. The Shanti Sena and unarmed peacekeeping (Syracuse, N. Y. 1996).

[3] Vgl. H. J. N. Horsburgh, Non-violence and aggression. A study of Gandhi's moral equivalent of war (New York 1968) 42ff.

[4] Vgl. M. J. Nojeim, Gandhi and King. The power of nonviolent resistance (Westport, Conn. 2004).

[5] Zur Biographie Gandhis vgl. D. Rothermund, Mahatma Gandhi. Der Revolutionär der Gewaltlosigkeit (München 1989) sowie S. Arp, Gandhi (Reinbek 2007).

[6] Zu den unterschiedlichen Auslegungen der Bhagavadgita im 20. Jahrhundert vgl. P. M. Thomas, 20th century Indian interpretations of Bhagavadgita. Tilak, Gandhi and Aurobindo (Delhi 1987).

[7] Es handelte sich um eine Broschüre von Henry Salt unter dem Titel „A Plea for vegetarianism"; vgl. B. Clark, u. J. B. Foster, Henry S. Salt, socialist animal rights activist. An introduction to Salt's a lover of animals, in: www.oae.sagepub.com/cgi/reprint/13/4/468.pdf (Zugriff vom 6.9.2009).

[8] Erikson behandelt diesen Prozeß in seiner Betrachtung der Gandhi-Biographie unter der Kapitelüberschrift „From Vow to Vocation" (Vom Gelübde zur Berufung); vgl. E. H. Erikson, Gandhi's Truth. On the Origins of Militant Nonviolence (New York 1969) 141ff.

[9] Vgl. Bh. Parekh, Colonialism, tradition and reform. An analysis of Gandhi's political discourse (New Delhi 1999) 228ff., der Gandhi in diesem wie in anderen Punkten sehr viel positiver sieht.

[10] Künftig im Text abgekürzt mit CW.

[11] Vgl. eindringlich dazu unter der Kapitelüberschrift „The fear of cowardice" (Die Angst vor der Feigheit) L. I. Rudolf u. S. Hoeber-Rudolph, Postmodern Gandhi and other essays. Gandhi in the world and at home (Chicago 2006) 177ff.

[12] F. Fanon, Les damnés de la terre (1961) (Paris 2007).

[13] W. Dalrymple, The last Mughal. The fall of a dynasty (London 2006).

[14] R. Gandhi, Revenge and reconciliation (New Delhi 1999).

[15] K.-H. Golzio, Das Problem von Toleranz u. Intoleranz in indischen Religionen anhand epigraphischer Quellen, in: Frank-Richard Hamm memorial volume: October 8, 1990, hg. v. H. Eimer (Bonn 1990) 89–102.

[16] Ebd. 96ff.

Christian M. Rutishauser SJ

2009 – ein bewegtes Jahr jüdisch-christlichen Gesprächs

Der Dialog zwischen Religionsgemeinschaften ist, wie der Austausch zwischen anderen Kollektiven der Gesellschaft, angesichts einer immer enger zusammenwachsenden Welt unverzichtbar. Bereits der Konzilstext „Nostra aetate" benennt die Globalisierung als historischen Kontext des interreligiösen Dialogs. Das Gespräch zwischen Juden und Christen ist jedoch aus einer andern Notwendigkeit heraus entstanden. Es hat sich nach der Shoah aufgedrängt, da der christliche Antijudaismus als Geisteshaltung entlarvt wurde, welche die Christenheit lähmte, dem nationalsozialistischen Antisemitismus etwas entgegenzuhalten.

Deshalb hat der jüdisch-christliche Dialog in den 40er Jahren des 20. Jahrhunderts eingesetzt, rund 20 Jahre früher als der interreligiöse, und er zeigt bis heute seine eigenen Gesetzmäßigkeiten. Dies hängt auch mit der Tatsache zusammen, daß die Christen mit anderen Religionsgemeinschaften dort den Dialog aufnehmen, wo diese demographisch stark auftreten, während die Auseinandersetzung mit dem Judentum durch die Aufarbeitung der jüngsten Geschichte einerseits und durch die besonderen inhaltlichen Bande, die beide Gemeinschaften verbinden, anderseits bestimmt wird. Auch diese einmalige Bezogenheit der Kirche auf die Juden wird in „Nostra aetate" bereits benannt, wenn der vierte Artikel damit beginnt, daß das Konzil beim Nachdenken über das Geheimnis der Kirche selbst auf das Judentum gestoßen wird. Bei allem Sprechen von abrahamitischer Ökumene und der zu Recht immer stärker betonten trilateralen Gespräche zwischen Christen, Juden und Muslimen kann dies nicht übersehen werden.

So ist der jüdisch-christliche Dialog über 60 Jahre nach Kriegsende mit so viel Aufbruchselan wie noch nie aus der Pionier- in eine Übergangsphase eingetreten – eine Entwicklung, die im christlichen Dialog mit andern religiösen Traditionen nicht festzustellen ist[1]. Verschiedene Faktoren tragen zu dieser besonderen Situation der jüdisch-christlichen Beziehung bei: Die Epoche der Shoah-Überlebenden und Shoah-Zeitzeugen geht zu Ende, die Aufarbeitung hat ein gewisses Ziel erreicht, die großen theologischen Fragen und ihre Antworten unter den Bedingungen der Nachkriegszeit sind gesetzt, das persönliche Engagement von Papst Johannes Paul II. im jüdisch-christlichen Dialog ist Geschichte, und der gesellschaftspolitische Dialogteil wird mehr und mehr vom Israel-Palästina-Konflikt bestimmt. Zudem hat die innerkatholische Auseinandersetzung um die Interpretation des Konzils, die unter Papst Benedikt XVI. angebrochen ist, fast lehrbuchmäßig gezeigt, daß Juden die Kollateralschäden zu tragen haben, und daß sich Christen – oft

ohne sich dessen bewußt zu sein – auf Kosten von Juden definieren. Das Verhältnis zum Judentum ist gleichsam der Seismograph für die Konzilsauslegung.

So gab es im Lauf des Jahres 2009 mehrere Ereignisse und Unternehmungen, die das jüdisch-christliche Verhältnis auch in Zukunft prägen werden. Erstens: die Aufhebung der Exkommunikation von vier Bischöfen der Piusbruderschaft, zu denen der notorische Holocaustleugner Richard Williamson gehört. Auch wenn trotz der massiven und lang anhaltenden Proteste die jüdisch-katholischen Beziehungen nicht in eine ernsthafte Krise gerieten, sind sie doch gravierenden Irritationen ausgesetzt worden. Zweitens: die Auseinandersetzung um die Judenmission, ausgelöst durch ein Dokument des „Gesprächskreises von Juden und Christen beim Zentralkomitee der Deutschen Katholiken". Der Diskurs hat zutage gebracht, wie wenig die Errungenschaften des jüdisch-christlichen Dialogs der letzten Jahrzehnte seitens der offiziellen Amtskirche anerkannt worden sind. Drittens: die Heilig-Land-Reise des Papstes im Mai 2009, die gerade durch das fast vollständige Schweigen zum jüdisch-christlichen Gespräch gezeigt hat, wo Benedikt XVI. selber steht. Viertens: die Initiative des „Internationalen Rats von Juden und Christen" (ICCJ), der mit seinen Berliner Thesen neu zum Dialog verpflichten will. Er versucht, den Geist der Geburtsstunde des jüdisch-christlichen Gesprächs zu vergegenwärtigen und sich dabei den aktuellen Herausforderungen zu stellen. Angesichts all dieser Vorkommnisse tun wir gut daran, am Ende des Jahres einen Blick auf den Stand des jüdisch-christlichen Gesprächs zu werfen, um zu ergründen, was sich ereignet hat.

Der ICCJ und die zwölf Berliner Thesen

Beginnen wir mit der durchaus erfreulichen Initiative „Zeit zur Neu-Verpflichtung" des ICCJ, der als Dachorganisation für 38 nationale Organisationen des jüdisch-christlichen Dialogs steht. Seine diesjährige Jahreskonferenz vom 5. bis 8. Juli in Berlin, durchgeführt in Zusammenarbeit mit der Konrad-Adenauer-Stiftung, hat erkannt, daß es eine Erneuerung im christlich-jüdischen Gespräch braucht. 70 Jahre nach Kriegsbeginn und im 60. Jahr des „Deutschen Koordinierungsrats der Gesellschaften für christlich-jüdische Zusammenarbeit" war das wiedervereinigte Berlin der ideale Ort, um Ziele und Aufgaben des Dialogs den aktuellen gesellschaftlichen Bedingungen anzupassen und neu zu proklamieren.

In einem längeren transatlantischen Dialogprozeß, zu dem im Vorjahr auch eine Konferenz an der Universität Fribourg (Schweiz) gehörte, wurde auf Berlin hingearbeitet[2]. So begann die Konferenz mit einer feierlichen Unterzeichnung der erarbeiteten zwölf Thesen von Berlin durch die Vertreter der nationalen Organisationen. Während beim Festakt des Deutschen Koordinierungsrats im französischen Dom Bundeskanzlerin Angela Merkel selbst den Festvortrag hielt, waren bei der Eröffnungsfeier unter anderem Innenminister Wolfgang Schäuble, Bischof Wolf-

gang Huber, der Vorsitzende des Rates der Evangelischen Kirchen Deutschlands, und Rabbiner Henry Brandt als jüdischer Vorsitzender des Koordinierungsrats präsent. Christlich-jüdische Verständigung ist schließlich in Deutschland nicht nur eine Angelegenheit der Kirchen und der Zivilgesellschaft, sondern auch eine des Staates. Die zwölf Thesen, alle mit kürzeren Erläuterungen versehen, wurden zusammen mit Aufsätzen und Reden zum jüdisch-christlichen Dialog in einer deutsch-englischen Ausgabe von der Präsidentin des ICCJ, Deborah Weissman, der Öffentlichkeit übergeben[3].

Die ersten vier Berliner Thesen richten sich an Christen in aller Welt und rufen dazu auf, *erstens* alle Formen des Antisemitismus zu bekämpfen; *zweitens* den religiösen Dialog mit den Juden zu fördern; *drittens* ein theologisches Verständnis des Judentums zu entwickeln, das dessen Integrität bekräftigt; und, *viertens,* für den Frieden Jerusalems zu beten. Die nächsten vier Thesen richten sich an Juden und jüdische Gemeinden und fordern, *fünftens*, die Bemühungen christlicher Kirchen um ein erneuertes Verstehen des Judentums anzuerkennen; *sechstens* die Texte der eigenen Tradition im Licht dieser Reform zu überdenken; *siebtens* zwischen fairer Kritik an Israel und Antisemitismus zu unterscheiden; *achtens* den Staat Israel zu ermutigen, die Ideale der eigenen Gründungsurkunde zu verwirklichen. Schließlich folgen weitere vier Thesen, die Juden, Christen und überhaupt alle Menschen guten Willens ansprechen: *neuntens* interreligiöse und interkulturelle Erziehung soll gefördert werden; *zehntens* ebenso interreligiöse Zusammenarbeit im Dienst sozialer Gerechtigkeit in einer globalisierten Welt; *elftens* soll der Dialog mit politischen und wirtschaftlichen Institutionen verstärkt und, *zwölftens,* die Verbindung mit allen, die Verantwortung für die Umwelt übernehmen, gesucht werden.

Schon die zwölf Thesen allein (ohne die Kurzerläuterungen dazu) zeigen, wie differenziert die Adressaten ausgewählt sind, wie jede Seite zu ihren „Hausaufgaben" gerufen wird, und daß auch schwierige Themen, wie die Stellung gegenüber Israel, nicht umgangen werden. Dieselbe sorgfältige, differenzierte und detailreiche Arbeit zeigt sich auch im 27 Seiten umfassenden Aufsatz „Die Geschichte einer Beziehung im Wandel", der auf die Thesen folgt und 2000 Jahre jüdisch-christliches Verhältnis abschreitet[4]. Alle simplifizierenden Klischees, etwa daß 2000jährige christliche Judenfeindschaft sich zu nunmehr 60 Jahre währender Verständigung gewandelt habe, zerbrechen daran. Ebenso werden vom jüdischen Autor Mark Saperstein die allzu einfachen Metaphern für das jüdisch-christliche Verhältnis – Wurzel und aufgepfropfte Zweige, Geschwisterreligionen, christlicher Nährboden für Antisemitismus usw. – kritisch hinterfragt[5]. Wohltuend ist auch die Lektüre der weiteren Beiträge, weil sie von einer Wahrnehmung zeugen, die am Dialog mit dem Andern geschult ist, und von einer Fähigkeit zur Selbstkritik, ohne daß eigene Ansprüche aufgegeben würden.

Die zwölf Berliner Thesen und die dazugehörigen Schriften sind weniger theologische Aussagen zu Judentum und Christentum und deren Verhältnisbestimmung.

Sie beschreiben vielmehr die Dialogstruktur auf dem Hintergrund einer konkret erlebten Geschichte, die ihre spezifischen Fragen, Sensibilitäten und Anforderungen mit sich bringt. Ohne die in den vergangenen Jahrzehnten geleistete Kleinarbeit des Gesprächs zwischen Juden und Christen auf unterschiedlichsten Ebenen und vor allem ohne die intellektuelle und kommunikative Tradition, die Judentum wie Christentum in den besten Zeiten eignet, wäre ein solches Dokument nicht möglich gewesen. Hoffentlich hat es paradigmatischen Charakter, kann noch weitere Kreise in beiden Religionsgemeinschaften prägen und auch den Dialog zwischen anderen religiösen Traditionen inspirieren. Auf der Berliner Konferenz selbst übten sich die rund 150 Teilnehmer auf jeden Fall in zahlreichen Workshops im vertieften Gespräch und lauschten gespannt unterschiedlichen Referaten, etwa dem Vortrag von Bischof Heinrich Mussinghoff, der die katholische Bischofskonferenz repräsentierte. Von ihm wurden auch die brisanten theologischen Fragen wie Bundesverständnis, Judenmission, Inkarnationstheologie, Theologie des Landes Israel usw. angesprochen.

Den zwölf Berliner Thesen, die dem jüdisch-christlichen Dialog in einer globalisierten Welt neue Perspektiven verleihen möchten, ist eine ebenso nachhaltige Wirkungsgeschichte zu wünschen, wie sie den zehn Thesen von Seelisberg vergönnt war, die 1947 in einer visionären „Dringlichkeitskonferenz zur Bekämpfung des Antisemitismus" proklamiert wurden. 65 Repräsentanten aus Judentum, Christentum, Politik und Wissenschaft hatten sich damals unter dem Schock der Shoah in der Schweiz versammelt und in fünf Kommissionen Dokumente verabschiedet, um für Erziehung und Bildung, Kommunikation und Medien, nationale und internationale Politik konkrete Anleitungen auszuarbeiten, die den Antisemitismus sowie jeglichen Rassismus eliminieren helfen sollten. Leider sind diese Texte heute selbst Protagonisten des jüdisch-christlichen Dialogs kaum mehr präsent[6]. Einzig die zehn Thesen aus der Kommission III, die sich ausschließlich mit religiösen Fragen auseinandersetzte, sind geschichtsmächtig geworden. Auf den Vorarbeiten von Jules Isaak zum christlichen Antijudaismus und zur christlichen „Lehre der Verachtung" gegenüber den Juden aufbauend und durch seine Handschrift geprägt, richteten sich die Seelisberger Thesen an Christen, um ihnen bewußt zu machen, daß ihre historische und geistliche Wurzel ganz im Judentum liegt.

Da dieses Bewußtsein in den großen Kirchen doch weitgehend präsent ist, konnten die Berliner Thesen daran anknüpfen und neu ansetzen. Christen sollen weitergeführt werden, damit sie auch das Judentum in seinem Selbstverständnis respektieren lernen; und Juden werden an ihre Aufgabe gegenüber dem Christentum erinnert, wie dies im Jahr 2000 das Dokument „Dabru Emet – Sprecht Wahrheit" von jüdischen Religionsvertretern und Gelehrten bereits versucht hat[7]. Eine weitere Vorarbeit, auf die der ICCJ zurückgreifen konnte, war die Aktualisierung der zehn Punkte von Seelisberg durch das Dokument „A Sacred Obligation" (2002). Christliche Theologen aus den USA legen darin zehn Thesen zur Beziehung zwischen

Kirche und Judentum vor[8]. Im Jahr 2007, anläßlich des 60. Jahrestags der Seelisbergkonferenz, präsentieren auch die Schweizer Kirchen und der „Schweizerische Israelitische Gemeindebund" neue Thesen zum jüdisch-christlichen Dialog. Sie forderten, Juden und Christen sollten ihr Gespräch weiterführen, aber auch den Dialog mit den Muslimen aufnehmen und soziale Verantwortung in der Zivilgesellschaft mittragen[9].

Was sich im Sommer 2009 auf internationaler Ebene als Neu-Verpflichtung gezeigt hat, ist also Ausdruck einer breiteren Dialogentwicklung in verschiedenen Ländern. Für die Schweiz sei in diesem Zusammenhang auf das neue Dokument der „Evangelisch-jüdischen Gesprächskommission" verwiesen, das im Herbst 2009 verabschiedet wurde und sich an den drei Begriffen Freiheit – Schrift – Verantwortung orientiert. Für Deutschland sei der lang erarbeitete Impuls vom Dezember 2008 in Erinnerung gerufen: „Den rheinischen Synodalbeschluß zum Verhältnis von Christen und Juden weiterdenken – den Gottesdienst erneuern"[10].

Die alt-neue Frage nach der Judenmission

Die breitere Zulassung des tridentinischen Ritus durch das Motu proprio von Papst Benedikt im Juli 2007 und seine nachgelieferte Neuformulierung der Karfreitagsfürbitte für diesen Ritus hat auch im deutschen Sprachraum die Frage nach dem universalen Heilsanspruch Jesu Christi neu aufgeworfen. Gilt dieser Anspruch auch für Juden, die doch bereits mit dem Gott Jesu im „ungekündigten Bund" leben, wie kein Geringerer als Papst Johannes Paul II. immer wieder betonte? Müssen sie für ihr Heil wie Christen zum Glauben an Jesus kommen, wie dies die Karfreitagsfürbitte von Papst Benedikt nahelegt[11]? Wenn ja, worin besteht dann der Wert des „Alten Bundes"? Juden sind ja einem Akt des Glaubens an Gottes Offenbarung schon gefolgt.

Während sich in den Jahren des Dialogs nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil die Frage der Judenmission in der Kirche nicht gestellt hatte, ja sogar tabuisiert wurde, um ein gegenseitiges Verstehen und Wertschätzen achtsam aufzubauen, hat sich die Situation nun merklich verändert. Die Frage wird auch in Dialogkreisen nicht verdrängt, obwohl sie von vielen Juden, deren Erinnerungen an überwunden geglaubte Zeiten wiedererwacht sind, als Grundangriff auf den Dialog erlebt wird. Die Stellungnahme gegen die Judenmission ist für Juden gleichsam der Testfall, ob es Christen im Dialog ernst meinen. Die Tatsache, daß die Thematik dennoch nicht verdrängt wird, zeigt im Grunde, wie stabil die jüdisch-katholischen Beziehungen geworden sind. Doch letztlich ist die Frage der Judenmission, in der Form wie sie neu gestellt wird, von konservativen Kreisen getragen, denen es um die traditionelle katholische Selbstdefinition und Selbstbehauptung geht, und die sich nie auf einen ernsthaften jüdisch-christlichen Dialog eingelassen haben.

Diese Konstellation zeigte bereits die Debatte in den Vereinigten Staaten von Amerika, als im Jahr 2002 die Kommission der US-amerikanischen Bischöfe für ökumenische und interreligiöse Angelegenheiten zusammen mit dem Nationalen Rat der Synagogen das Statement „Reflexionen zu Bund und Mission" veröffentlichte[12]. Die fundierten jüdischen Reflexionen, die den zweiten Teil des Dokuments bilden, betonen, daß auch das Judentum eine universale Sendung hat. Sie erläutern ihre Form sowie die Ethik der noachitischen Gebote, die für alle Menschen gelten sollen. Auch der Begriff der Wiederherstellung der Welt („tikkun haolam") wird dargelegt. Die katholischen Überlegungen im ersten Teil erläutern differenziert, daß der Sendungs- und Evangelisationsauftrag der Kirche darin bestehe, auf das Reich Gottes hinzuarbeiten. Die Bekehrung Andersgläubiger zum Christentum und deren Taufe sei nur ein Teil dieses umfassenden Auftrags. Auch das wahre Gespräch mit Andersgläubigen gehöre zu einem Weg, der zum Reich Gottes hinführe. Der jüdische Weg sei heilbringend, wie jener der Kirche, aber nicht christusförmig, so daß die beiden Gemeinschaften je aus ihrem Bund mit Gott heraus Gerechtigkeit und Heil in die Welt bringen können.

Kardinal William Keeler, zuständig für die Beziehungen der US-Bischöfe zu den Juden und Vorsitzender der Kommission, die das Dokument verfaßte, sah sich unmittelbar nach der Veröffentlichung gezwungen zu präzisieren, die Reflexionen stellten nicht die offizielle Meinung der US-Bischofskonferenz dar. Es folgte eine theologische Diskussion über die Auslegung von „Nostra aetate", die theologische Natur des jüdischen Volkes und die Judenmission, in der sich prominente Kirchenvertreter wie Kardinal Avery Dulles SJ hervortaten. 2009, sieben Jahre später, folgt nun ein offizielles Schreiben der US-Bischöfe, worin „Reflexionen zu Bund und Mission" vorgeworfen wird, es stelle den Missionsbegriff verkürzt dar:

> „Es ist unvollständig und möglicherweise verführend, in diesem Kontext von der fortdauernden Qualität des (alten) Bundes zu sprechen, ohne anzufügen, daß für Katholiken Jesus Christus als inkarnierter Sohn Gottes die besondere Beziehung, die Gott mit Israel errichtet hat, in der Geschichte und am Ende der Zeiten erfüllt."[13]

Eine analoge Debatte löste das Dokument des „Gesprächskreises von Juden und Christen beim Zentralkomitee der Deutschen Katholiken" im Frühjahr 2009 aus. Angeregt durch die nicht sehr umsichtige Art und Weise Papst Benedikts, jüdisch relevante Themen anzugehen, und durch die Diskussion um die tridentinische Messe, veröffentlichten sie das Diskussionspapier „Nein zur Judenmission – Ja zum Dialog zwischen Juden und Christen"[14]. Dem Statement, das leider theologisch dürftiger argumentierte als das amerikanische Papier und sich um so eindeutiger von jeder Judenmission abwandte, war seitens der deutschen Bischöfe eine Abfuhr beschieden, wobei sich vor allem der Regensburger Bischof Gerhard Ludwig Müller argumentativ dagegen verwahrte[15].

Überblickt man die Debatte mit ihren verschiedenen Stellungnahmen pro und contra Judenmission vom vergangenen Frühjahr, so fällt einem die unterschiedliche Art der theologischen Argumentation auf, wie sie seit dem Konzil üblich geworden ist. Während die einen vor dem Hintergrund der klassischen Christologie und Soteriologie dogmatisch argumentieren, gehen die andern von einer durch die Geschichte der jüdisch-christlichen Verwerfungen geprägten Theologie aus. Dabei scheint die Dogmatik kaum jüdisch-christliche Theologie rezipiert zu haben und neigt zum platten Ja in der Frage der Judenmission. Die Theologen, die sich auf die Geschichte der jüdisch-christlichen Beziehung eingelassen haben, sind jedoch rasch mit einem Konzept der zwei Bünde zur Hand, gemäß dem Gott sich Synagoge und Kirche je separat zugewandt und zwei mehr oder weniger parallele Wege eröffnet habe, die keine Judenmission zulassen.

Im Juni 2009 hat sich jedoch auch eine Theologengruppe aus Europa und den USA im „Swedish Theological Institute" in Jerusalem getroffen, die sich seit einigen Jahren dem Verhältnis von Christus zum jüdischen Volk widmet. Sie ist dabei, die Christologie und weitere Bereiche der Theologie mit den Errungenschaften des jüdisch-christlichen Gesprächs in Beziehung zu setzen. Daß die aus dem Dialog hervorgegangenen Einsichten noch viel zu wenig in der Schultheologie rezipiert wurden, ist offensichtlich. So gilt es zum Beispiel bei der Frage nach dem Heilsanspruch Jesu Christi das Denken in Alternativen – klassische Judenmission versus parallele Wege von Juden und Christen – zu überwinden. Dies wird unter anderem dadurch erreicht, daß der universale Anspruch Jesu je nach Adressatengruppe differenziert wird. Während der klassische Missionierungsauftrag allen Heiden gilt, um sie zum Gott der Bibel zu führen, muß Christi Anspruch gegenüber den Juden, die bereits bei Gott und im Bund sind, anders aussehen. Wenn die Juden jedoch nicht einfach der Kirche beitreten sollen, weil ihre Heilsgeschichte mit Gott schon eröffnet ist und sie bereits ein Volk Gottes sind, gilt es zu fragen, worin dann Jesu Anspruch an sie bestehe? Um diese inhaltliche Füllung geht es, die noch kaum angedacht ist, jüdische Eigenständigkeit jedoch respektieren muß, deren Glaubensexistenz schon eine Antwort auf Gottes Initiative und Vorgabe ist.

Auf diese Weise wird der christliche Glaube nicht verkürzt, sondern tiefer verstanden, denn schon die neutestamentlichen Schriften wenden sich an Juden und Heiden unterschiedlich. Natürlich haben sich Christen auch dem Anspruch jüdischer Theologie auszusetzen, wie er etwa im Verständnis des Monotheismus oder des Bilderverbots besteht. Daß der jüdisch-christliche Dialog hier weiter vorangetrieben wird und christliches Selbstverständnis mit den Juden als dem „Sakrament des Andern"[16] rechnet, gehört zu den wertvollen Herausforderungen der Zukunft. Die beiden Glaubensgemeinschaften sind aneinander gekettet, ob sie wollen oder nicht. Aus der römisch-katholischen Kirche mit ihrer starken dogmatischen Tradition und einem Papst, dem es im interreligiösen Dialog um Wahrheitssuche geht, kann hier ein wesentlicher Beitrag kommen. Er kann den jüdisch-christlichen Dia-

log, der in unseren Tagen die Tendenz hat, sich auf das Ethische, Soziale und Kulturelle zu beschränken, im geistlichen Sinn bereichern.

Papst Benedikt XVI. und seine Reise ins Heilige Land

Die Belange der jüdisch-christlichen Beziehung sind im Jahr 2009 am stärksten durch die Aufhebung der Exkommunikation der Bischöfe der Piusbruderschaft und durch die Reise Papst Benedikts ins Heilige Land ins Bewußtsein der gesellschaftlichen Öffentlichkeit getragen worden, obwohl die erklärte Absicht des Papstes in beiden Angelegenheiten in erster Linie nichts mit dem jüdisch-katholischen Dialog zu tun hatte. Erstere sollte ein kirchliches Schisma gegenüber einer Splittergruppe zu beseitigen beginnen, und im Heiligen Land wollte er die lokale Kirche in der schwierigen politischen Situation des Nahostkonflikts stärken.

Nur oberflächlich betrachtet ist die Auseinandersetzung mit der Piusbruderschaft unabhängig vom jüdisch-christlichen Gespräch, geht sie in ihrem Ursprung doch gerade auf das Dekret zur Ökumene, zur Religionsfreiheit und auf „Nostra aetate" zurück, die von Erzbischof Marcel Lefebvre und seinen Anhängern beim Konzil abgelehnt wurden. Die bis heute antijudaistischen Tendenzen sind in der Piusbruderschaft weit verbreitet, nicht nur aus klassisch-theologischen Gründen, sondern auch deshalb, weil die Juden zu den Vertretern der Moderne und ihrer Gesellschaftsform gehören, die die Piusbrüder bekämpfen. So ist es kein Zufall, daß ein notorischer Holocaust-Leugner unter ihren Bischöfen war. Vielmehr kann dies sogar als Fügung gesehen werden, weil dadurch die geistige Tragweite von Papst Benedikts Initiative, die Piusbrüder in die Kirche zurückzuholen, bewußt wurde. Auch wenn nur Boulevardpresse und böswillige Unterstellungen dem Papst Antijudaismus vorwarfen, so ist es doch bezeichnend, daß die jüdisch-christliche Beziehung die negativen Folgen und die Juden die Kollateralschäden seiner kirchlichen Einheitsbestrebungen zu tragen haben.

Dieses Muster ist aus der Geschichte – von der konstantinischen Wende über die Vertreibung der Juden aus Spanien bis in die Moderne hinein – nur allzu bekannt. Sowohl in den neutestamentlichen Schriften als auch von den Kirchenvätern oder der alten Schultheologie wurden und werden die Juden zwar oft nicht direkt angegriffen, aber sie haben als Negativfolie für die Konstitution christlichen Selbstverständnisses herhalten müssen. Daß christliche und kirchliche Identität sich nicht auf Kosten der Juden formieren darf, ist jedoch genau der große Lernprozeß, der sich aus dem jüdisch-christlichen Gespräch entwickelt hat. Das Konzil wollte die Kirche nicht mehr in negativer Abgrenzung zur Moderne sehen, sondern in positiver Angrenzung – als eine Kirche, die sich in ihrem theologischen Denken bewußt auch durch die Zeichen der Zeit und das Wesen des Anderen positiv mitprägen läßt. Wie viel mehr müßte dies der Fall sein, wenn dieser Andere die „älteren Brüder im

Glauben" sind! Ist der jüdische Andere nicht der Kirche eingeschrieben, um Gott, den ganz Anderen, gegenwärtig zu halten?

Es gehört zur tragischen Konstellation, daß gerade die Juden als eine der Protagonistengruppen der Moderne in dieser keinen Platz einnehmen konnten, sondern im Antisemitismus bekämpft und in der Shoah schamlos verfolgt und ausgetilgt wurden. Daß der Holocaust letztlich eine Folge der Dialektik der Aufklärung darstelle und daß ihn das Neuheidentum der Moderne zu verantworten habe, hat Papst Benedikt immer wieder betont[17]. Dies war auch die implizite Botschaft seiner Rede auf dem Ben Gurion-Flughafen nach seiner Ankunft in Israel, wo er seine Sicht der Shoah im Kontext der Geschichte der Religion in der modernen Gesellschaft verortete. Damit deckt er die Gewalt der Moderne auf, die gern das Gewaltpotential der kulturellen und gesellschaftlichen Ordnungsmacht den Religionen in die Schuhe schiebt. Daß dies die westliche Gesellschaft nicht gern hört, ist verständlich; doch sie muß erkennen lernen, in welchem Ausmaß Staat und Wirtschaft längst jene Macht ausüben, die sie der Religion entzogen hat. Von religiösen wie von staatlichen Institutionen kann Macht mißbraucht werden und ist vielfach mißbraucht worden. Vor diesem Hintergrund gilt es, die These des Papstes bezüglich der Ursachen der Shoah nicht einfach zu verwerfen. Vielmehr muß sie noch ernsthafter geprüft und die eigene säkulare Gewissenserforschung geübt werden, denn sonst wird die verdrängte Schuld auf die katholische Kirche und ihre Päpste projiziert, auf Pius XII. zum Beispiel.

Daß Papst Benedikt seinerseits auf seiner Heilig-Land-Reise wie auch in anderweitigen Äußerungen die Mitschuld der Kirche und ihrer antijudaistischen Theologie nicht zugegeben hat, ist zu bedauern. Die Kirche müßte in der Gewissenserforschung mit gutem Beispiel vorangehen. Nicht nur die Multikausalität für die Judenverfolgung im 20. Jahrhundert wäre dadurch sichtbar geworden, sondern auch die tiefe theologische Wahrheit, daß sich vor Gott alle in Schuld verstrickt haben.

Zum jüdisch-christlichen Gespräch hat Papst Benedikt in Israel kaum etwas gesagt. Nicht von den Erwartungen westlicher Theologen und Dialogiker ließ er sein Programm bestimmen, sondern von der Situation der lokalen Kirche, die seine Aufmerksamkeit und Unterstützung brauchte; sie wies er auf die Wurzeln und die Heilsgeschichte in der Hebräischen Bibel hin. Dafür wurde Papst Benedikt in der israelischen Gesellschaft heftig angegriffen. Sein geistiges Einfühlungsvermögen und seine Vertrautheit mit dem Judentum zeigte er aber gerade in Yad Vashem, wo er in seiner Predigt eine wunderbare Namens- und Erinnerungsspiritualität entfaltet hat. Obwohl vor den Augen aller Welt und am Ort der höchsten Erwartungen der israelischen Bevölkerung und der Juden weltweit gesprochen, wurde sie paradoxerweise nicht wahrgenommen. So sehr warteten die meisten auf historische, soziologische, explizit interreligiöse und politische Aussagen, daß Herz und Geist taub waren, weil die Ohren nicht hörten, was sie hören wollten. Der Papst sprach

nicht über Täter und Opfer, Nazis und Kirche, und er lieferte keine Entschuldigung, was ihm harsche Kritik einbrachte. Doch wer das Eigentliche der religiösen Sprache versteht, der hörte seine Meditation, die er für diesen Ort gewählt hatte, um der sechs Millionen jüdischer Opfer zu gedenken:

„Ich bin gekommen, um in Stille vor diesem Denkmal zu stehen, das zur ehrenvollen Erinnerung an die Millionen in der schrecklichen Tragödie der *Shoah* getöteten Juden errichtet wurde. Sie haben ihr Leben verloren, doch niemals werden sie ihre Namen verlieren: Diese sind fest in die Herzen ihrer Lieben, ihrer Mitgefangenen, die überlebt haben, und all jener eingeschrieben, die entschlossen sind, niemals zuzulassen, daß eine solche Grausamkeit wieder über die Menschheit hereinbricht. Mehr als alles andere sind ihre Namen für immer in das Gedächtnis des Allmächtigen Gottes eingeprägt."[18]

Daß der Papst die Debatten um Analysen, Rekonstruktionen und Schuldbekenntnisse des Antisemitismus und der Shoah in Yad Vashem vermied und die Sprache der Spiritualität wählte, zeugt von religiösem Taktgefühl, vielleicht auch von der metaphysischen Einordnung des Geschehenen. Daß er die genannten Debatten andernorts jedoch zu wenig geführt hat, ist wohl eine verpaßte Chance.

Doch Benedikt XVI. ist auf der ganzen Reise seiner Absicht treu geblieben: Er wollte die christliche palästinensische Kirche stützen. Erst in diesem Zusammenhang wurde er auch wirklich politisch. Ihm ging es bei der Reise also weniger um die Aufarbeitung der Vergangenheit, als vielmehr um Glauben und Gerechtigkeit in der Gegenwart. Deshalb äußerte er sich in den besetzten Gebieten unmittelbar gesellschaftsrelevant, bezog Stellung für einen gerechten Frieden und plädierte für die Zwei-Staaten-Lösung. Zudem schien es ihm im Nahen Osten, an der Grenze zwischen westlich aufgeklärter Gesellschaft und islamisch geprägter Welt wichtiger, die gesellschaftspolitische Stellung und Funktion der Religion allgemein zu thematisieren. Angesichts der gegenwärtigen Auseinandersetzung mit dem Islam ist dies verständlich. So sprach er in Jordanien, aber auch in Israel/Palästina bei interreligiösen Aussagen vor allem von den drei abrahamitischen Religionen oder hatte allein die Beziehung der Kirche zum Islam im Blick. Wer sich auf diese seine Zielsetzung einlassen konnte und die Reise nicht ständig mit Erwartungen des jüdisch-christlichen Dialogs verknüpfte, konnte gut folgen.

Doch nach der Irritation und Verunsicherung durch die Hand, die der Papst den Traditionalisten entgegenstreckte, braucht es unbedingt positive Zeichen für das jüdisch-christliche Gespräch. Es bleibt zu hoffen, daß Benedikt XVI. sie in seiner Amtszeit noch setzen wird – denn im Augenblick steht die Bilanz im Minus.

ANMERKUNGEN

[1] Die Verleihung der Buber-Rosenzweig-Medaille 2009 an Erich Zenger zu Beginn der Woche der Brüderlichkeit stand unter dem Motto „1949–2009. So viel Aufbruch war nie".
[2] 2008 gedachte die Universität Fribourg der jüdisch-christlichen Konferenz von 1948, die der Gründung des ICCJ als Auftakt vorausging. Diese Geschichte ist zusammengefaßt in: M. Klöckener, Der Internationale Rat der Christen u. Juden u. die Universität Fribourg, in: Zeit zur Neuverpflichtung. Christlich-jüdischer Dialog 70 Jahre nach Kriegsbeginn u. Shoah, hg. v. ICCJ u. der Konrad Adenauer-Stiftung (Berlin 2009) 53–61; vgl. auch M. Delgado, Konferenz des Internationalen Rates der Christen u. Juden an der Universität Fribourg, in: ZMR 93 (2009) 113–118.
[3] Vgl. A. 2.
[4] Ebd. 23–50.
[5] Ebd. 63–79.
[6] Vgl. Ch. M. Rutishauser, The 1947 Seelisberg Conference: The Foundation of the Jewish-Christian Dialogue, in: Studies in Christian-Jewish Relations 2 (2007) H. 2, 34–53.
[7] Christianity in Jewish Terms, hg. v. T. Frymer-Kensky, D. Novak u. P. Ochs (Oxford 2000); Dabru emet – redet Wahrheit. Eine jüdische Herausforderung zum Dialog mit den Christen, hg. v. R. Kampling u. M. Weinrich (Gütersloh 2003); Redet Wahrheit – Dabru emet. Jüdisch-christliches Gespräch über Gott, Messias u. Dekalog, hg. v. E. Dirscherl u. W. Trutwin (Münster 2004).
[8] Vgl. www.bc.edu/research/cjl/meta-elements/sites/partners/csg/Sacred_Obligation.htm
[9] 60 Jahre Seelisberger Thesen. Der Grundstein jüdisch-christlicher Begegnung ist gelegt!, hg. v. der Schweizerischen Bischofskonferenz, dem Schweizerischen Evangelischen Kirchenbund u. dem Schweizerischen Israelitischen Gemeindebund (Bern 2007) 4f.
[10] Veröffentlicht von der Evangelischen Landeskirche im Rheinland (Düsseldorf 2008): www.ekir.de
[11] Zur umstrittenen Auslegung der Fürbitte vgl. „... damit sie Jesus Christus erkennen". Die neue Karfreitagsfürbitte für die Juden, hg. v. W. Homolka u. E. Zenger (Freiburg 2008).
[12] http://www.bc.edu/research/cjl/meta-elements/texts/cjrelations/resources/documents/interreligious/ncs_usccb120802.htm
[13] Ebd. Nr. 5.
[14] Die zweite Auflage der Erklärung mit einem Vorwort, das diese in den Kontext anderer Erklärungen des Gesprächskreises stellt und die Debatte nach der Erstveröffentlichung aufnimmt, ist zu finden in: www.zdk.de/erklaerungen/erklaerung.php?id=181
[15] www.dbk.de/aktuell/meldungen/01887/
[16] A. Melloni, *Nostra Aetate* and the Discovery of the Sacrament of Otherness, in: The Catholic Church and the Jewish People. Recent Reflections from Rome, hg. v. Ph. A. Cunningham Philip, N. Hofmann u. J. Sievers (New York 2007) 129–151.
[17] Zum Überblick über das Verhältnis von Papst Benedikt gegenüber der Moderne und dem Judentum vgl. K. Müller, Die Vernunft, die Moderne u. der Papst, in dieser Zs. 226 (2009) 291–306; K.-H. Menke, Zur Theologie des Judentums bei Joseph Ratzinger, in: IKaZ 38 (2009) 191–205.
[18] http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2009/may/documents/hf_ben-xvi_spe_20090511_yad-vashem_ge.html

Rainer Schwindt

Zur Theologie von Händels Messias

Das Libretto des Oratoriums im Spannungsfeld von anglikanischer Orthodoxie, Antijudaismus und Deismus

Als musikalische Schöpfung genießt Georg Friedrich Händels Oratorium „Messias" seit seiner Entstehung größte Beachtung und Wertschätzung. Die Tonkomposition ist von einer transparenten Erhabenheit, welche den Hörer tief und unmittelbar ergreifen kann. Ein anonymer Kritiker der ersten Dubliner Aufführung vom 13. April 1742 attestiert dem „Messias" in „The Dublin Journal", ein vollendetes musikalisches Kunstwerk zu sein, das beim Publikum eine unbeschreibliche Begeisterung hervorgerufen habe[1]. Begründet liegt dieser Erfolg, der bis in die Gegenwart unvermindert anhält, in dem großen musikalischen Ideenreichtum und einer Musiksprache, die mit einfachen kompositorischen Mitteln große emotionale Wirkung erzielt.

Doch auch der Text des Librettos vermochte damals zu begeistern, wie in derselben Zeitung wenige Tage später zu lesen ist: „Das Erhabene, das Großartige und das Zarte, auf die erhebendsten, majestätischsten und rührendsten Textworte gesetzt, wirkten zusammen, das entzückte Herz und Ohr hinzureißen und zu bezaubern."[2] Um so bemerkenswerter ist, daß Text und Handlung des Oratoriums heute weithin unbekannt sind. Dies dürfte zum einen an der englischen Sprache liegen, die sich der schwer verständlichen Bibelübersetzungen der King-James-Version (1611) und des „Book of Common Prayer" (1662) bedient, zum andern an der kompilatorischen Form, die durch eine Aneinanderreihung von einzelnen Bibelversen oder Versgruppen gekennzeichnet ist[3]. Anders als in Händels Opern oder sonstigen Oratorien gestaltet das Libretto des „Messias" keinen durchgehenden Handlungsablauf mit verteilten Rollen, kann also kaum durch theatralisch-dramaturgische Effekte für sich einnehmen. Daß der Librettotext nicht wie etwa in Johann Sebastian Bachs geistlichem Werk in Barocklyrik verfaßt ist, sondern ausschließlich auf biblische Texte zurückgreift, verleiht ihm aber quasi „eine überkonfessionelle, sogar überzeitliche Bedeutung"[4].

Erst in jüngerer Zeit hat sich die Wissenschaft dem geistlichen und theologischen Gehalt des Textes vermehrt zugewandt. Auch die Person des Librettisten und der geistes- und kirchengeschichtliche Hintergrund fanden hierbei verstärkt Aufmerksamkeit. Um die Theologie des Werks verstehen und würdigen zu können, ist eine Kenntnis der damaligen zeitgenössischen Rezeptionsbedingungen, insbesondere der geistesgeschichtlichen Strömung des Deismus und der kirchenpolitischen Lage des Anglikanismus, höchst aufschlußreich.

Deismus und Bibelforschung

Der Deismus umfaßt die Zeit von der englischen Frühaufklärung bis zum Ende des 18. Jahrhunderts[5]. Er steht für eine dem englischen Empirismus und Rationalismus verpflichtete Anschauung, die die Existenz eines personalen Schöpfergottes bejaht, aber dessen Offenbarungs- und Wirkmächtigkeit in Natur und Geschichte verneint. Die Negation einer Offenbarungsdimension Gottes führt zu einer konsequenten Ablehnung der Christologie und der Trinitätslehre. Dementsprechend zeigt sich die Tendenz zu häretischen Strömungen wie dem Arianismus, der die Gottgleichheit Christi leugnet.

Die empirische Philosophie eines John Locke (1632–1704) oder David Hume (1711–1776) beförderten solche deistischen Denkweisen ebenso wie die konfessionell bedingten Konflikte, welche die Gesellschaft Englands seit der Reformation heimsuchten. Während sich die Deisten im 17. Jahrhundert vor allem dem Anliegen eines toleranten Miteinanders von Religionen, Konfessionen, Kirche und Staat verschrieben, ging es ihnen im 18. Jahrhundert um eine moralisch-rationale Reinigung des Glaubens. Eine historisch-kritische Bibelexegese sollte den allgemeinen und vernünftigen Charakter der Schrift aufweisen helfen. Zu nennen sind hier die Werke Antony Collins (1676–1729), die bei den Gegnern des Deismus für großes Aufsehen sorgten. So forderte er in seinem „Discourse of Free-Thinking" von 1713 das Recht auf eine wissenschaftliche Bibelforschung, unbehindert von den Vorgaben kirchlicher Autoritäten[6]. In seinem „Discourse of the Grounds and Reasons of the Christian Religion" von 1724 stellte er die Göttlichkeit Jesu in Frage, indem er den christologischen Erfüllungscharakter der Prophezeiungen des Alten Testaments zu widerlegen suchte. Welch breite Gegenreaktion diese Thesen hervorriefen, belegt eine von Johann Albert Fabricius in seinem „Salutaris Lux Evangelii" 1731 in Hamburg vorgelegte Liste von 52 Publikationen „Contra Collinum", welche in nur sieben Jahren zwischen 1724 und 1729 erschienen waren[7]. Da anzunehmen ist, daß dieser Diskurs auch allgemeineren Bildungsschichten in der Gesellschaft zugetragen wurde, stellt sich die Frage, inwieweit der Librettist des „Messias" von dieser theologischen Auseinandersetzung beeinflußt wurde und ob er gar eigene Akzente setzte. Doch wer war der Textdichter des Händelschen Oratoriums?

Der Librettist Charles Jennens

Als Verfasser des Librettos gilt der Engländer Charles Jennens, ein Freund Händels, der der Literatur, Bildenden Kunst und Musik ebenso zugetan war wie dem religiösen Leben und der Theologie[8]. Im Jahr 1700 geboren, war Jennens 15 Jahre jünger als Händel. Er stammte aus einer begüterten Industriellenfamilie aus Birmingham und war ein treuer Anhänger der anglikanischen High Church. Auf seinem

Landgut Gospall in Leicestershire errichtete er eine Kapelle, in der er täglich das Offizium nach dem Common Prayer Book lesen ließ. Ein Teil des „Messias"-Librettos greift in seiner Verszusammenstellung diese Gebetsagende auf. Sein großes Interesse an theologischer Bildung dokumentiert eine umfangreiche Privatbibliothek, in der sich zahlreiche theologische Abhandlungen und Predigtbände finden.

Der Musikwissenschaftler und Theologe Tassilo Erhardt hat sie in einer umfangreichen Studie anhand eines Auktionskatalogs von Trollope & Sons aus dem Jahr 1918 teilweise rekonstruieren können[9]. Auch wenn eine größere Zahl von dieser theologischen Sammlung die im „Messias" verwendeten Bibelverse behandelt, zeigt sich Jennens hauptsächlich von *einem* Werk beeinflußt, dem Traktat „A Demonstration of the Messias" von Richard Kidder (London ^{2}1726). Kidder, der bis zu seinem Tod 1703 Bischof von Bath und Wells war, verfaßte zahlreiche theologische Schriften. Die Intention des genannten Opus richtete sich, wie der Titel sagt, auf den Nachweis von Jesu Messianität. Bemerkenswert ist der Untertitel, in welchem es heißt, daß die Wahrheit der christlichen Religion bewiesen werden solle „against all the Enemies thereof; But especially against the Jews", wobei das Wort „Jews" in auffallend großen Lettern gedruckt ist[10]. Demnach handelt es sich bei diesem Traktat um ein apologetisches und polemisches Werk, daß die Juden als Gegner betrachtet. Freilich hat er auch die Deisten im Blick, in denen er Handlanger der Juden sieht[11]. Für Kidder ergibt sich daraus die Notwendigkeit der Bekehrung der Juden zum christlichen Glauben. Positiv versucht er aufzuzeigen, daß die Prophezeiungen des Alten Testaments in Jesus von Nazaret in Erfüllung gegangen sind. Demselben Ziel fühlte sich auch Jennens verpflichtet, so daß seine Rezeption von Kidder verständlich wird.

Inhalt und Intention des Librettos

Wenn das „Messias"-Libretto auch Jennens' eigene Schöpfung darstellt, sind Themenwahl und Gestaltung keineswegs völlig neu. Ein „Messias"-Oratorium lag nicht nur wegen der Deismus-Debatte nahe. Zur selben Zeit erkannte man im Alten Testament ein poetisches Kunstwerk, dessen Erhabenheit zur Nachdichtung geradezu einlud. Besonders prophetische Texte spiegelten diese unverbrauchte dichterische Kraft. Daß Jennens es vermieden hat, das Libretto des „Messias" als ein durchgehendes Handlungsgeschehen zu gestalten, hat aber einen vor allem kirchenpolitischen Hintergrund: Der Bischof von London, Edmund Gibson, hatte sich nämlich bei der Aufführung des Händelschen Oratoriums „Esther" ausdrücklich gegen die Darstellung biblischer Geschichte im Theater gewandt. Jennens durfte also hoffen, durch einen aus Prophezeiungen und Deuteversen bestehenden Verweistext, der Erzählungen weitgehend aussparte, die Akzeptanz des Werks in kirchlichen Kreisen zu erhöhen. Aus diesem Grund übergeht Jennens im Titel des

Oratoriums auch den „Christus"-Namen, obgleich dieser in den neutestamentlichen Texten ungleich häufiger als der „Messias"-Titel begegnet.

Als Strukturprinzip der Verskompilation dient die gesamte biblische Heilsgeschichte: die alttestamentlichen Verheißungen, Geburt, Kreuzestod und Auferstehung Christi. Die Vita Jesu ist also immerhin in entscheidenden Wegmarken präsent, auch wenn Aussagen über sein Leben zwischen Geburt und Passion fast ganz ausgespart bleiben. In seiner kompilatorischen Anlage kommt das den summarischen Verkündigungsformeln der neutestamentlichen Briefliteratur sehr nahe, so daß es nicht überrascht, wenn Jennens eine solche seinem Textbuch auch voranstellt. So zitiert das Epigramm auf der Titelseite 1 Tim 3,16:

„Und groß ist, wie jedermann bekennen muß, das Geheimnis des Glaubens: Er ist offenbart im Fleisch, gerechtfertigt im Geist, erschienen den Engeln, verkündet den Heiden, geglaubt in der Welt, aufgenommen in die Herrlichkeit."

Um den Charakter des Oratoriums zu umreißen, scheint in der Tat kein Bibelvers geeigneter. Mit dem dort artikulierten Mysteriums- und Glaubenscharakter des Christusgeschehens setzt sich Jennens unverkennbar von der Vernunftreligion der Deisten ab. Inhalt dieses Glaubensgeheimnisses ist die von den Deisten bestrittene Messianität Jesu, die sich von der Offenbarung im Fleisch, d.h. der Geburt, bis hin zur Aufnahme in die Herrlichkeit, also in Auferstehung und Himmelfahrt Jesu, manifestiert. In seiner Gliederung stützt sich Jennens jedoch nicht auf 1 Tim 3,16, sondern auf die Lesungen zum Kirchenjahr nach dem „Book of Common Prayer". Der erste von drei Teilen greift Texte aus der Weihnachtsliturgie auf, der zweite aus der Fasten- und Osterzeit, der dritte aus der Trauerliturgie.

Zum Libretto im einzelnen

Einteilung und Thematik des Textbuchs zeigen, daß der „Messias" keineswegs ein „Weihnachts-Oratorium" ist, wie die heutige Aufführungspraxis, die das Werk bevorzugt in der Advents- und Weihnachtszeit darbietet, suggerieren könnte. Dennoch kommt dem ersten Teil ein nicht zu leugnendes Gewicht zu, das der neutestamentlichen Überlieferung insoweit entspricht, als schon die Evangelien nach Matthäus und Lukas die Geburt Jesu mit Hilfe zahlreicher Zitate aus dem Alten Testament als die Erfüllung prophetisch-messianischer Weissagungen deuten. Besonders das Jesajabuch spielt bekanntlich für die Entwicklung messianischer Erwartungen im Frühjudentum wie im Christentum eine große Rolle. So enthält die Liturgie der Adventszeit zahlreiche Passagen aus Jesaja. Mit einem dieser Texte setzt auch das Libretto ein:

„Tröstet (ihr), tröstet (ihr) mein Volk, spricht euer Gott. Sprecht (ihr) tröstlich mit Jerusalem und ruft zu ihr, daß ihr Kriegszustand ist beendet, daß ihre Sünde ist vergeben" (nach Jes 40,1.2a)[12].

Mit diesem Trostwort beginnt eine der bewegendsten biblischen Prophetien, das sogenannte Deuterojesajabuch (Jes 40–55). Es handelt sich um einen von der Bibelwissenschaft als relativ eigenständigen Teil des Jesajabuchs erkannten Abschnitt, welcher sich an das Volk Israel in der babylonischen Gefangenschaft richtet, um ihm die baldige Rückkehr zu verkünden. Campegius Vitringa, ein zeitgenössischer Bibelausleger, charakterisiert die Verse 1 und 2 mit den Worten:

„Hier werden nun durch den Propheten die reinen und sprudelnden Quellen der Tröstung eröffnet, aus denen er, selbst getränkt, der Kirche, welche der Tröstung unwürdig ist, in vollen Zügen zu trinken gibt. Durch diese Rede enthüllt er uns das Geheimnis der Offenbarung des Reiches Gottes, oder, was dasselbe ist, des Reiches des Messias in der Welt mit dessen nahen Vorzeichen, Mitteln, Art und vor allem der Auswirkung, der Bändigung des Reiches des Satans und der Dunkelheit."[13]

Der von Vitringa hier bemerkte messianische Charakter wird in christlicher Deutung durch den Fortsatz der Verse 3 bis 5 nahegelegt, die von allen Evangelisten ganz oder in Teilen auf Johannes den Täufer als den Vorläufer Jesu gedeutet werden:

„3 Die Stimme dessen, der ruft in der Wüste: bereitet ihr den Weg des Herrn; macht gerade in der Wüste eine Bahn für unseren Gott. 4 Jedes Tal soll erhöhet sein, und jeder Berg und Hügel werden niedrig, das Gekrümmte gerade und das Rauhe glatt. 5 Und die Herrlichkeit des Herrn soll offenbart werden, und alles Fleisch soll es (gemeinsam) sehen; denn der Mund des Herrn hat's gesprochen."

Es ist kaum zweifelhaft, daß Jennens wie die Evangelisten diese Verse als Christi Ankündigung durch den Täufer gelesen hat. Auch die Exegese von Kidder[14] und die liturgische Einordnung des Textes am Johannesfest (24. Juni) durch das „Book of Common Prayer" gehen darin überein. Besonderes Interesse finden in der damaligen Theologie die Bilder von der Wüste und der Ebnung des Weges. Vitringa deutet die Wüste als spirituellen Zustand des Gottesvolkes, das nicht auf die Ankunft Gottes vorbereitet ist. „Den Weg ebnen" meint dementsprechend, die Seele zu bereiten und „den Gott seines Volkes, der im Fleisch erscheinen soll, mit Ehrerbietung und in hingebungsvollem Glauben zu empfangen"[15]. Dies nimmt Vitringa zum Anlaß, die jüdische Werkgerechtigkeit als Hindernis für Gottes Weg anzuprangern. Sie beachteten das mosaische Gesetz nur oberflächlich und seien des Glaubens, keine Sündenvergebung und keinen Messias zu benötigen. In den „rauhen Orten" sieht er Irrlehren wie die der heidnischen Philosophen und der Pharisäer, in welchen Wahres und Falsches vermischt seien. Wahrscheinlich hat auch Jennens Juden, Heiden und insbesondere Deisten im Blick, wenn er die Jesaja-Verse zitiert.

Der letzte Vers der Jesaja-Perikope (Vers 5) wird nur von Lukas zitiert, ist aber gleichfalls offen für eine christologische Deutung, welche die Offenbarung der göttlichen „Herrlichkeit" als die Menschwerdung Christi versteht. Im Johannesprolog 1,14 verbindet sich die Fleischwerdung des Logos mit dem Motiv von dessen Herr-

lichkeitsschau: „Und das Wort ist Fleisch geworden, und wir haben seine Herrlichkeit geschaut." Deuterojesaja spricht die *visio gloriae* allen Menschen zu: eine universale Sicht, die dem Librettisten in seiner apologetisch-missionarischen Intention sicher entgegengekommen sein dürfte. Jes 40,5 fügt sich dem initial-programmatischen Charakter des Jesaja-Textes auch insofern gut ein, als die Herrlichkeitsoffenbarung des Gottessohnes nach dem Verständnis der christlichen Exegese, damals wie heute, nicht nur die Inkarnation Christi, sondern auch sein irdisches Wirken, seine Auferstehung und seine Erhöhung beinhaltet[16]. Aus der Sicht des Johannesevangeliums ist auch die Passion Christi Teil der Herrlichkeitsoffenbarung. Statt von der Kreuzigung Jesu spricht es nämlich von seiner Erhöhung und Verherrlichung (vgl. Joh 3,14; 8,28; 12,23). Die prophetische Verheißung Jes 40,5 hat daher in christlicher Interpretation das ganze messianische Leben Jesu vor Augen. Für Jennens ist sie Ausblick und Vorbereitung auf die weiteren Texte des Oratoriums, die den gläubigen und aufmerksamen Hörern die Herrlichkeit des Mensch gewordenen Gottessohnes erschließen und vergegenwärtigen sollen.

Die zweite Szene des Librettos enthält weitere Prophetenzitate, diesmal eine Kombination von Versen der beiden kleinen Schriftpropheten Haggai und Maleachi, die in Jerusalem den Tempel nur als Ruine vorfinden:

„So spricht der Herr, der Herr der Heerscharen: Noch einmal eine kleine Weile und ich will erschüttern die Himmel und die Erde, das Meer und das Festland. Und ich will erschüttern alle Völker; und das Sehnen aller Völker soll kommen" (Hag 2,6–7a).

„Der Herr, den ihr sucht, wird plötzlich zu seinem Tempel kommen, ja, selbst der Botschafter des Bundes, an dem ihr euch erfreut; siehe, er wird kommen, spricht der Herr der Heerscharen. Aber wer mag ertragen den Tag seines Kommens, und wer wird bestehen, wenn er erscheint? Denn er ist wie eines Schmelzers Feuer. Und er wird die Söhne Levis reinigen, daß sie dem Herrn ein Opfer in Gerechtigkeit darbringen mögen" (Mal 3,1b-3).

Haggai möchte das Volk zum Neubau des Tempels ermuntern, indem er im Namen JHWHs eine kosmische Erschütterung ankündigt. Nach dem hebräischen Text meint das „Sehnen aller Völker" ihre Schätze und Reichtümer. Mit diesen soll der Tempel geschmückt werden, damit sie zur Herrlichkeit des Tempels beitragen. Paul-Gerhard Nohl schreibt dazu:

„Es gehörte früh zur Eigenart der jüdischen Religion, dass sie zwar nicht missionierte, wohl aber daran glaubte, dass die ‚Völker' ganz von selbst ‚hinaufzögen' gen Jerusalem, wenn dort Jahwes Herrschaft (durch ein gesetzestreues Israel / durch den Messias) zu vollem Glanz gekommen sei – ein sehr bedenkenswertes ‚Missions'-Modell!"[17]

Jennens aber schließt sich an die Lesart der King James-Übersetzung an, die ein messianisches Verständnis ermöglicht.

Einem solchen folgt er auch bei der Rezeption der Maleachi-Verse: Mal 3,1 beginnt zunächst mit dem Wort Gottes, daß er einen Boten senden werde, der vor ihm

her den Weg bereiten solle. Dann wird das Kommen des Herrn (*adôn*) zu seinem Tempel angekündigt, schließlich das Kommen des „Boten des Bundes" (*malach hab^{e}rit*). Ursprünglich ist mit dem Boten vermutlich der göttliche Wesir, der Engel JHWHs gemeint, wie er auch in Gen 16,7.9–11 und in Ri 2,1–4 begegnet. Nach dieser Vorstellung stehen der Wüstenzug und die Sinaioffenbarung des Bundes unter dem Schutz eines von Gott bevollmächtigten Engels. Nach Mal 3,2–3 kommt er jedoch nicht als Schutzherr, sondern übt ein Reinigungsgericht zur Läuterung des Priesterstammes aus. Für Jennens' messianische Interpretation des Boten sind der endzeitlich richterliche Zug seines Kommens am „Tag des Herrn" und die Verbindung mit den von Haggai angekündigten Erschütterungen des Tempels entscheidend. Die Zusammenschau beider Propheten findet sich auch bei Kidder, der damit die Juden davon überzeugen möchte, daß der Messias bereits erschienen sei[18]. Haggais Prophezeiung in 2,7–9, daß Gott den zweiten Tempel herrlicher als den ersten machen werde, könne sich nur auf das Kommen des Messias beziehen, da der nachexilische Tempel weniger prunkvoll als der salomonische gewesen sei. Da er aber von den Römern 70. n. Chr. zerstört worden sei, müsse der Messias schon vorher erschienen sein. Weitere zeitgenössische theologische oder exegetische Werke deuten die Läuterung der Metalle in Mal 3,2 f. als Weissagung über die Scheidung des „wahren Israel" von den Christusleugnern, womit man die Juden offensichtlich zur Bekehrung anhalten wollte[19]. Insgesamt bleibt für die zweite Szene festzuhalten, daß sie mehr noch als der jesajanische Introitus der ersten Szene mit ihrer Gerichtsmetaphorik einen starken, vor allem an die Juden gerichteten apologetischen Akzent setzt.

Die dritte umfangreiche Szene greift wiederum auf das Jesajabuch zurück und zitiert weitere Stellen, die in christlicher Tradition auf das Kommen und die Geburt Jesu Christi gedeutet werden. Die Szene beginnt mit der Geburtsverheißung eines Königskindes Jes 7,14, die schon von Mt 1,23 aufgegriffen und auf die Geburt des Messias Jesus gedeutet wird. Sie ist Teil des sogenannten „messianischen Triptychons" (Jes 7,10–17; 9,1–6; 11,1–9), welches die Geburt und die Friedensherrschaft eines Königskindes verheißt. Der ursprüngliche Text Jes 7,14 spricht noch nicht von einer Jungfrau (so erst die Vulgata). In der Tradition altorientalischer Herrscherorakel stehend, kommt ihm eine ambivalente Funktion zu, sofern er einerseits dem glaubensschwachen und wankelmütigen Davidenkönig Ahas das Ende kündet, anderseits jedoch eine neue, der Gerechtigkeit zugewandte Herrscherlinie verheißt. Das geheimnisvolle Changieren zwischen einer konkreten Geschichtssituation und einer Zukunftserwartung macht es verständlich, daß die Prophezeiung messianisch gedeutet werden konnte.

Wie sehr es Jennens um den christlichen Erfüllungscharakter der Prophetie geht, beweist er durch den an Mt 1,23 anschließenden erläuternden Zusatz, daß der Immanuel-Name „Gott mit uns" bedeute. Sowohl für Mt wie auch für Jennens bildet das Motiv des Mitseins Gottes ein ihr Werk überspannendes Grundmotiv.

Während der Evangelist mit dem Verheißungswort Jesu schließt, alle Tage bis zum Weltende bei den Jüngern zu sein (Mt 28,20), greift der Librettist gegen Ende auf das paulinische Wort Röm 8,31 zurück: „Wenn Gott für uns ist, wer kann dann gegen uns sein?" Vermutlich möchte Jennens damit – wiederum im Anschluß an Kidder[20] – dem jüdischen Einwand begegnen, daß der Sohn Mariens nach der göttlichen Weisung des Engels an Josef in Mt 1,21 Jesus und nicht Immanuel genannt werden sollte[21]. Diesem Anliegen dient auch das Schlußzitat der dritten Szene Jes 9,5, welches zusammen mit der Geburtsankündigung 7,14 einen festen Platz in der Weihnachtsliturgie beansprucht und das messianische Rettertum Christi durch die weiteren Heilstitel „Wunder-Rat, Gott-Held, Ewig-Vater, Friede-Fürst" qualifiziert. Jes 9,1–6 sowie 11,1–9 stehen für eine reich entfaltete Heilskönigsprophetie. Mit dem verheißenen König bricht eine Friedenszeit an, welche für eine grundlegende Erneuerung des Lebens steht[22].

Der Heilstitel „prince of peace" (Friedensfürst) aus Jes 9,5 dient Jennens als Schlüsselbegriff, was schon seine häufige Verwendung anzeigt. Wiederum steht eine apologetische Absicht dahinter, die von Kidder ausführlich diskutiert wird. Die faktische Unerfülltheit des Weltfriedens, wie sie von jüdischer Seite in Anschlag gebracht werde, könne kein Argument gegen die Messianität Christi sein, da der prophetisch verheißene Friede im Wirken Jesu immanent gegenwärtig gewesen sei und seine Wiederkunft schließlich den universellen Frieden bringen werde[23].

Die Textvorlage der vierten Szene stellt eine Besonderheit dar, da sie als einzige eine längere Passage aus dem Neuen Testament zitiert und als einzige einen narrativ dramatischen Handlungsablauf bietet: die Hirten- und Engelszene aus der lukanischen Weihnachtsgeschichte 2,8–14. Während heutige Exegesen in dem Hirtenmotiv meist einen sozialkritischen Hintergrund ausmachen, der die Hirten als Repräsentanten der Armen und Außenseiter der Gesellschaft wahrnehmen läßt, knüpft die Auslegung des 17. und 18. Jahrhunderts an die Königssalbung des Hirten David an. Die Betonung des Lukas, daß der Retter, Christus, der Herr, „in der Stadt Davids" geboren worden sei (2,11), galt dementsprechend als messianischer Schriftbeweis. Die Hoheitstitel *Sotêr* und *Kyrios*, mit denen das Kind bedacht wird, verleihen dem Vers eine nicht mehr zu überbietende messianische Dichte. Eine frohe Botschaft verkündigt der Engel, weil in diesem Kind Gott selbst, in seiner universalen Herrschaft und Rettermacht, gegenwärtig ist. Der an alle Menschen gerichtete Gloriavers „Ehre sei Gott in der Höhe" bildet den wirkungsvollen Abschluß der Szene und läßt denn auch eine wirkungsvolle musikalische Gestaltung erwarten.

Die fünfte und letzte Szene des ersten Librettoteils wechselt wieder zu einer Kombination unterschiedlicher, aus beiden Testamenten entnommenen Versen. In größter Kürze lenken sie den Blick auf Jesu Wesen, Werk und Anspruch. Auf Sacharjas Ankündigung des Friedenskönigs (Sach 9,9–10) folgt die Heilsweissagung Jesajas 35,5–6, die auf Jesu Krankenheilungen anspielt, ein Hirtenwort desselben

Propheten (40,11), das von dem Hirten JHWH auf Jesus übertragen wird, und zuletzt das matthäische Jesuslogion 11,28–30, mit dem er sich den Bedürftigen und Beladenen zuwendet. Bemerkenswerterweise wandelt Jennens Jesu Ich-Rede in die dritte Person um, so daß die direkte Ansprache durch Jesus vermieden und das Wort an die Diktion der Weisheitsworte Sir 51,23.26f. angenähert wird. Jesu Einladung zum Glauben an ihn möchte von der Last des alten Jochs befreien, womit in zeitgenössischer Auslegung nicht nur die menschliche Sünde, sondern auch das mosaische Gesetz gemeint ist[24]. Damit endet der erste Teil des Oratoriums.

Die beiden übrigen Hauptteile setzen die literarisch-theologische Technik der Kompilation biblischer Erfüllungszitate fort, zunächst in Hinsicht auf Jesu Passion, dann seine Auferstehung und Himmelfahrt. Mit einem feinen Gespür für eine wirkungsvolle Dramaturgie beginnt er die erste Szene mit dem Täuferspruch Joh 1,29, der Jesus als das Gotteslamm vorstellt, das die Sünden der Welt hinwegnimmt. Zitate besonders aus dem vierten Gottesknechtslied Jes 53 und dem Klagepsalm 22 interpretieren Jesu Leiden als heilbringendes Sühneleiden in Erfüllung alttestamentlicher Prophezeiung.

Die folgenden Szenen zwei bis vier deuten Jesu Himmelfahrt von den mythischen Bildern des Ps 24 her, welche die Inbesitznahme des Zionstempels durch den Schöpfergott JHWH besingen (Verse 7–10), in christlich-liturgischer Tradition aber auf Christi Einzug in den Himmel gedeutet wurden: „Machet die Tore weit und die Türen in der Welt hoch, daß der König der Ehre einziehe." Die Szenen 5 bis 8 schauen auf die Ausschüttung des Geistes und die Verbreitung des Evangeliums. Gegen Widerstände setzt sich das Königreich Gottes und Christi durch. Zitiert werden wieder verschiedene Psalmen und Jesaja, aber auch Paulus, der in Röm 10,13–18 auf das Wort Gottes und seine Verkündigung eingeht. Am Ende stehen die Halleluja-Rufe aus Offb 19,6; 11,15; 19,16, die Gottes endgültigen Triumph verkünden und seine Herrschaft dankbar preisen. Der dritte Teil des Librettos lenkt den Blick auf den einzelnen Gläubigen selbst:

„Ich weiß, daß mein Erlöser lebt und daß er aufstehen wird am letzten Tag auf der Erde. Und obwohl Würmer diesen Leib zerfressen, werde ich dennoch in meinem Fleisch Gott sehen."

Mit diesem Zitat aus Ijob 19,25f., das in der christlichen Auslegungsgeschichte auf die Auferstehung Christi und auf ein Leben nach dem Tod gedeutet wurde, beginnt Jennens den Schlußteil, der nun das endzeitliche Heil der Christgläubigen ins Zentrum rückt. Der Hauptteil besteht aus einer längeren Passage, die 1 Kor 15 entnommen ist und schon von Paulus argumentativ angelegt war, da er seine Adressaten in der hellenistisch geprägten Gemeinde Korinths von dem Heilsparadigma der Auferstehung überzeugen wollte. Auch betreffs dieses Theologumenons finden sich in der theologischen Literatur des 18. Jahrhunderts Passagen, welche die Überlegenheit der christlichen Religion gegenüber dem Judentum zu akzentuieren suchen, indem sie diesem vorhalten, trotz einer Auferstehungserwartung die Er-

weckung Jesu nicht anerkannt zu haben[25]. Primär dürfte die paulinische persuasio aber den Deisten gelten, die dem Ostermysterium skeptisch gegenüberstanden. Wirkungsvoll endet der Abschnitt mit dem messianischen Dank an Gott, „der uns den Sieg gibt, durch unseren Herrn Jesus Christus". Damit jedoch nicht genug. Jennens fügt noch zwei weitere hymnische Stücke an, mittels deren sich Sänger und Hörer des Heilstodes Christi vergewissern und diesen preisen können: das bewegende Bekenntnis Röm 8,31,33f., welches das Erlösungswerk Christi als Tun „für uns" vorstellt, und schließlich der große Lobpreis auf das geschlachtete Christus-Lamm Offb 5,12–14: „Preis und Ehre, Ruhm und Macht sei dem, der sitzet auf dem Thron, und dem Lamm für immer und ewig. Amen" (Offb 5,13f.).

Zwischen Verlegenheit und Begeisterung

Zweifellos ist das Libretto des „Messias" nicht allein als literarisch-poetisches Kunstwerk, sondern auch als theologisches Opus zu würdigen. Obgleich die einzelnen szenisch gegliederten Textpartien ausnahmslos in eklektischer Weise aus der biblischen Überlieferung geschöpft werden, sind sie unverkennbar zeitgeschichtlich situiert. Der gesellschaftlich-kirchliche Kontext mit seinen differierenden Konfessionen, Religionen und Weltanschauungen, wie er sich in der von Jennens rezipierten theologischen Literatur spiegelt, bestimmt weitgehend die Textauswahl und Zusammenstellung. Ob es Jennens aber mit seinem Oratorien-Libretto hauptsächlich um die Verbreitung dieser Apologetik zu tun ist, wird man allerdings bezweifeln dürfen. Die von dem dritten Teil des Oratoriums entfaltete Heilsperspektive strahlt einen enthusiasmierenden Impetus aus, der jenseits möglicher Abgrenzungen für sich selbst spricht. Jennens setzt damit einen inhaltlichen Akzent, der die biblische Erwartung eines Heilsbringers für das Volk Israel bzw. die gesamte Menschheit individualisiert, sofern die Heilserwartung stärker auf den einzelnen Gläubigen ausgerichtet wird.

Anders gesagt: Das Libretto strebt „nicht danach, Leben, Kreuzestod und Auferstehung des Messias Christus darzustellen, sondern die existentielle Bedeutung des Geschehens für den einzelnen Menschen herauszuheben"[26]. Weiter ist in Anschlag zu bringen, daß es dem Textdichter in einer Epoche, welche das Alte Testament als große theologische Dichtung für sich entdeckt hatte, wesentlich auch um die Schaffung eines an der Erhabenheit der anglikanischen Liturgie Maß nehmenden opus classicum ging. Der Rückgriff auf prophetische Texte sichert dem Werk auch inhaltlich-intentional eine in gewissem Sinn zeitlose Zukunftsgerichtetheit.

Das Wissen um die kirchenpolitischen Hintergründe, welche die Textauswahl des Librettisten maßgeblich bestimmt haben, bringt die heutige Rezeption allerdings ziemlich in Verlegenheit. Die Bibelauslegung eines Richard Kidder mahnt zur Sensibilität gegenüber jedem Anspruch einer eigenen Deutungshoheit. Gleich welcher

Wahrheit man sich verpflichtet fühlt, gilt es sich einzugestehen, daß die vom alttestamentlichen Gottesvolk erfahrenen und tradierten Hoffnungsbilder trotz ihres universalen Anspruchs einer rezipientenabhängigen Hermeneutik unterliegen. Die Lesebrille entscheidet über die Sinnerschließung. Das „prophetische" Deutepotential des biblischen Librettos ist freilich nicht nur textlich begründet. Die von Händel geschaffene musikalische Ausgestaltung verleiht dem Opus aus theologischer Sicht, ob bewußt oder unbewußt, einen kerygmatischen Impetus, dem sich wohl niemand entziehen kann.

ANMERKUNGEN

[1] Man vermutet, daß es sich um Gabriel Joseph Maturin, Sekretär des karitativen Mercer's Hospital, handelt; vgl. A. Waczkat, Georg Friedrich Händel. Der Messias (Kassel 2008) 7.
[2] Zit. nach P.-G. Nohl, Geistliche Oratorientexte (Kassel 2001) 38.
[3] Vgl. T. Erhardt, Händels Messiah. Text, Musik, Theologie (Bad Reichenhall 2007) 15.
[4] Waczkat (A. 1) 12.
[5] Vgl. C. M. D. di Accadia, Preilluminismo e deismo in Inghilterra (Neapel 1970); M. Kessler, Art. Deismus, in: LThK^3, Bd. 3, 60–62; Erhardt (A. 3) 39–42.
[6] A. Collins, Discourse of the Grounds and Reasons of the Christian Religion (London 1724) 39ff., 91f.
[7] J. A. Fabricius, Salutaris Lux Evangelii (Hamburg 1731) 172–180.
[8] Zu Person und Werk vgl. R. Smith, The Achievements of Charles Jennens (1700–1773), in: Music and Letters 70 (1989) 161–190; Nohl (A. 2) 26–35; Erhardt (A. 3) 43–82.
[9] Erhardt (A. 3) 65–82, 323–377.
[10] Vgl. die Titelseite des Werkes, abgebildet auch bei Erhardt (A. 3) 79.
[11] R. Kidder, A Demonstration of the Messias (London ^{2}1726) Teil III, 200.
[12] Die Texte des Librettos werden zitiert nach Nohl (A. 2) 46–68.
[13] Vitringa, Commentarius in librum Prophetiarum Jesaiae ..., Bd. 2 (Leeuwarden 1724) 348, übers. nach Erhardt (A. 3) 113.
[14] Kidder (A. 11) Teil II, 177.
[15] Vitringa (A. 13) 356.
[16] Ebd. 359f.
[17] Nohl (A. 2) 88.
[18] Kidder (A. 11) Teil I, 17, 26f.; Teil III, 146.
[19] Vgl. E. Pocock, The Theological Works, hg. v. L. Twells, 2 Bde. (London 1740): Bd. 1, 154f.; E. Wells, An Help for the More Easy and Clear Understanding of the Holy Scriptures. Being the Twelve Lesser Prophets (Oxford 1723) 72 (zit. nach Erhardt, A. 3, 131–133, dort ausführliche Zitate).
[20] Kidder, Demonstration II, 97f.
[21] Vgl. Erhardt (A. 3) 142.
[22] Vgl. H. Wildberger, Jesaja. 1. Teilband (Neukirchen-Vluyn 1972) 388.
[23] Kidder, Demonstration III, 28–33.
[24] Vgl. Erhardt (A. 3) 181–184, mit Belegen.
[25] Ebd. 282–284.
[26] Waczkat (A. 1) 31.

Brigitte Schwens-Harrant

Unterwegs zwischen Himmel und Höllen

Prosa des Jahres 2009

„Immer wieder: Wie wäre das Leben verlaufen, wenn. Gehst du am Kreuzweg nach links, holt dich die Hexe ein; gehst du nach rechts, gelangst du zum Meer, wo ein Schiff auf dich wartet."[1] – Immer schon erzählten Lieder, Legenden, Sagen, Märchen, Epen, Romane, Gedichte vom Reisen: von Aufbruch, Abenteuer und Ankommen, von Wagnis oder Zwang wegzugehen, vom Sich-Bewähren in der Fremde oder vom Scheitern angesichts unlösbarer Aufgaben, von der Sehnsucht nach dem Heimathafen oder nach dem offenen Meer oder nach unbekannten Inseln; von Reisen, die erträumt wurden oder erlebt, die sehnsüchtig erwartet wurden oder befürchtet. Wenn man Märchen liest „als das, was sie auch sind, nämlich schlichte Reiseliteratur", schreibt Felicitas Hoppe in ihren 2009 erschienenen Poetik-Vorlesungen, stelle man fest, daß Übermut oder Überdruß die Motoren der Reise sind:

„Naivität, Sorglosigkeit, Unwissenheit und Neugier sind ihre unbedingten Grundvoraussetzungen. Die Sehnsucht nach Abenteuern und *wunderlichen Dingen* ist die Flucht vor der Langeweile. Für andere Märchenhelden dagegen ist sie Flucht aus der existenziellen Not des Alltags, eine Art Zwangsverschickung. In jedem Fall gilt, dass nur wer furchtlos ist und sein Ziel nicht kennt, sich erfolgreich auf den Weg durch den Wald machen kann. Jede allzu klare Vorstellung von dem, was zu erwarten, zu sehen und zu entdecken wäre, ist dem Reisen hinderlich. Wissen und Vorurteil sind Hüter der Angst."[2]

Für Cees Nooteboom, den niederländischen Schriftsteller und leidenschaftlichen Reisenden, macht das Reisen aus, daß „sämtliche Erhaltungssysteme, über die man normalerweise verfügt, versagen. Man wird zu dem, was man wirklich ist, zu einem totalen Außenseiter, jemand, der nirgendwo hingehört. ... Das Reisen wird dann das, was es wirklich ist, ein Symbol für diese größere Reise, von der wir, wenn wir ganz ehrlich sind, auch nicht sehr viel verstehen: die Reise durch dieses irdische Tal der Tränen."[3]

Kein Wunder, daß es kaum Literatur gibt, die nicht das Reisen als Metapher für das Leben aufgreift, die nicht Aufbrechen und Suchen, Ankommen oder Scheitern thematisiert: sei es als eine Reise, die gerade einmal einen Tag dauert und nur durch eine Stadt führt, wie im Fall des „Ulysses" von James Joyce; sei es als eine Reise, die 20 Jahre dauert und von vielen Inseln unterbrochen wird, wie im Fall seines Vorgängers, des homerischen Odysseus, eines der berühmtesten Reisenden der Litera-

turgeschichte. In die Geschichte des Odysseus haben sich all jene Motive wie Aufbrechen und Suchen, Ankommen und Scheitern, Entscheidungen und Passivität eingeschrieben. Die sich im Lauf der Jahrhunderte durch unzählige Weitererzählungen ständig verändernde Geschichte, also die Geschichte der Odysseusgeschichte, liest sich wie eine Erzählung über die miteinander ringenden Kräfte und Sehnsüchte im Menschen, als eine Auseinandersetzung mit Fragen wie: Siegt die Neugier oder das Heimweh, siegt die Sehnsucht nach der fernen unbekannten Insel oder die nach dem heimatlichen bekannten Hafen? Odysseus sah erst nach 20 Jahren seine inzwischen von Freiern umringte Penelope wieder – und was heißt hier wiedersehen: Sie beide waren andere. Daß er in den Jahren nach dem Krieg allerdings nicht nur schweren Prüfungen ausgesetzt war, sondern es ihm auf manchen Inseln, auf denen er strandete, auch ganz gut erging und sich daher ab und zu die Lust heimzukehren womöglich stark in Grenzen hielt, das deuteten – wie Homer – viele Dichter und Schriftsteller an.

Das homerische Ende war für andere Überlieferungen oder Autoren nicht zwingend: In manchen Überlieferungen bricht Odysseus wieder auf, und Dante erzählte Jahrhunderte später in seiner „Göttlichen Komödie", daß Odysseus gar nicht heimkehren, sondern ausbrechen, aufbrechen wollte. Odysseus, den man bei Dante im achten Graben des achten Höllenkreises bei den bösen Ratgebern und Betrügern antrifft, erzählt, daß er bei den Säulen des Herkules nicht halt gemacht, sondern seine Begleiter überredet hat, weiter hinaus zu fahren, aufs offene Meer, denn: „Ihr seid nicht da, zu leben wie die Tiere." Sie erlitten Schiffbruch: Endstation Hölle.

Aufruf zum Aufbruch

Die Anstiftung zur Fahrt ins Offene, statt heimzukehren, die Aufforderung zum neugierigen Aufbruch scheint hier als böser Ratschlag gewertet. Lord Alfred Tennyson läßt Jahrhunderte später, in der Seefahrernation England, in seinem Gedicht „Ulysses" (1842) Odysseus heimkehren – und mit anderen Seefahrern wieder aufbrechen. Von solchen Aufrufen zur Unruhe ist es nicht weit zu dem 2009 auf deutsch erschienenen Band „Unrast" der 1962 in Sulechów geborenen polnischen Autorin Olga Tokarczuk, der aus unterschiedlichsten Prosatexten besteht, die Geschichten anfangen, unterbrechen, fortsetzen, und in dem man Sätze wie folgende lesen kann:

> „Gerade Strecken – wie demütigend sie sind. Wie sie den Geist abtöten. Was für eine perfide Geometrie, die uns zu Idioten macht – hin und her, die Parodie einer Reise. Aufbrechen, um gleich darauf zurückzukehren. Beschleunigen, um sofort abzubremsen."[4]

Ihre Eltern, die bei ihren Reisen mit dem Wohnwagen unterwegs waren, waren „keine echten Reisenden", meint die Ich-Erzählerin, „denn sie reisten, um zurückzukehren" (T 13).

„Das Ziel meiner Pilgerreise ist immer ein anderer Pilger" (T 27): Dieser wiederholte Satz verbindet in mal längeren, mal kürzeren Prosastücken Begegnungen mit und Erfindungen von anderen Reisenden. Da gibt es zum Beispiel Eryk, der drei Jahre unschuldig im Gefängnis einsaß und dort als „Lehrbuch" „Moby Dick" von Herman Melville las – und damit in *einem* Buch „Englisch für Fortgeschrittene, einen Kurs in Literatur- und Walkunde sowie Psychologie und Reisewissenschaft" (T 101). Eryk, der Fährmann, der jeden Tag nach sechs Fahrten nicht mehr nüchtern ist, bricht eines Tages, an einem Aschermittwoch, aus der täglichen und in ihrem Hin und Her demütigenden Routineroute zwischen Festland und Insel aus und steuert plötzlich mit allen Passagieren an Bord aufs offene Meer zu, seinen Blick „auf die Linie des Horizonts gerichtet, der bis jetzt seine Augen in zwei Hälften geschnitten hatte: eine, die vom Wasser dunkel, und die andere, die vom Wasser hell war" (T 112). Von Polizeibooten wird er gestoppt – und landet nicht im offenen Meer, sondern wieder im Gefängnis: Endstation Hölle. Daß ihm die Sympathie der Ich-Erzählerin gehört, ist offenkundig. Die Rede des Verteidigers vor Gericht zeigt aber nicht die gewünschte Wirkung:

> „Es gibt Dinge, die geschehen von selbst, es gibt Reisen, die beginnen und enden im Traum, und es gibt Reisende, die antworten auf den gestammelten Ruf ihrer eigenen Unruhe. Ein solcher steht nun vor Ihnen..." (T 112).

Eryk brauchte einst zehn Jahre für seine Reise nach Hause, wo er dann den erniedrigenden Job eines Fährmanns zur verhaßten Insel bekam – zehn Jahre Umwege, weil sich immer wieder neue Gelegenheiten ergaben, die ihn in andere Richtungen führten, „und wenn er einen Augenblick überlegte, kam er immer wieder zu dem Schluss, dass die größte Wahrheit doch in dem alten Argument liege, das heißt: Die Erde ist rund, legen wir uns nicht auf eine Richtung fest!" (T 104)

In „Unrast" ist Aufbruch keine Sünde, sondern Notwendigkeit. „Ich ziehe keine Säfte aus der Erde, ich bin ein Anti-Anteus" (T 14), behauptet die Ich-Erzählerin: „Meine Energie schöpft sich aus der Bewegung – aus dem Ruckeln von Autobussen, dem Dröhnen von Flugzeugen, dem Schaukeln von Fähren und Zügen" (T 14). An Orten wie Zügen, Hotels oder Wartesälen schreibt sie ihre Texte über andere Pilger und über Kuriositäten, über die Versuche, Körper zu konservieren und über den Schmerz eines abwesenden, weil abgetrennten Beins. Mit Gelegenheitsjobs hält sich die reisende Schreibende, die schreibende Reisende über Wasser.

Heimat als Erfindung

Mit Gelegenheitsjobs hangelt sich auch der „Odysseus" in Tymofiy Havrylivs „Roman" „Wo ist dein Haus, Odysseus?" durchs Leben, manchmal auch, indem er zu Lesungen in Literaturhäusern geht, aber nur, um sich anschließend an den Büffets

zu sättigen. Der 1971 in Ivano-Frankivsk in der Ukraine geborene Autor lebt heute als Germanist und Übersetzer in Lviv/Lemberg. Er übersetzte unter anderem Georg Trakl, Joseph Roth, Thomas Bernhard und Paul Celan ins Ukrainische. Ähnlich wie bei Olga Tokarczuk besteht sein Buch aus einzelnen Geschichten, Märchen, Szenen – auch kleine Essays sind darunter und böse Satiren auf den Literaturbetrieb. Aneinander gereiht erzählen diese Prosastücke die Geschichte einer Suche, das Fremdsein in der Welt, sei sie das (wiewohl sonderbar wohin auch immer verdrahtete) Zimmer, sei sie die „Heimat", sei sie eine ferne Stadt. Der Ich-Erzähler kommt aus dem „Osten", das Wort seines Heimatlandes fällt erst im letzten Satz des ersten Teils: Ukraine. Diese Ukraine hat bekanntlich einen Rucksack mit schwerwiegender Geschichte zu tragen und Schwierigkeiten, ihre Identität zu finden. Prägend ist immer noch der Graben zwischen Ost- und Westukraine, zwischen den Russischsprachigen, die nun heimatlos sind, weil ihre Heimat die Sowjetunion war, und den Westukrainern, die Ukrainisch als Nationalsprache betrachten und denen die Ukraine als Heimat gilt. „Es gibt diesbezüglich keine Diskussion in der Ukraine", meinte Havryliv in einem Gespräch in Lviv, „weder in der Literaturkritik, noch unter den Schriftstellern. Es gibt diese gängige Meinung, wer ukrainisch schreibt, ist ukrainischer Schriftsteller, alle anderen sind russische Schriftsteller. Aber der Mensch wählt seine Identität. Wenn Andrej Kurkov, der russisch schreibt, meint, daß er ukrainischer Schriftsteller ist, dann ist er ukrainischer Schriftsteller. Die meisten Themen, die er behandelt, sind ukrainische Themen."

In Havrylivs „Roman" wird denn auch die Ukraine als mögliche Heimat, als Ort in Frage gestellt:

„Wo ist sie, diese Ukraine, wurde ich nachdenklich? Im Osten oder im Westen? Im Westen des Ostens oder im Osten des Westens? Dort, wo ich noch kürzlich war und von wo aus ich auf Reisen gehe, oder dort, wo ich noch bin? Sofern es sie überhaupt gibt? Existiert sie tatsächlich, diese Ukraine? Gibt es Karten, auf denen sie verzeichnet ist? Bekommt man solche Karten in den Buchhandelsketten und Bahnhofsläden? Vielleicht ist die Ukraine eine Erfindung?"[5]

Identität muß der einzelne genauso suchen und sich schaffen wie die Gesellschaften; die Suche beginnt bei Havryliv dort, wo der einzelne auf sich geworfen ist und sich zu orientieren hat: im eigenen Zimmer. Zunächst wird das Interieur erkundet, dann das Exterieur, dann auch ein Foxterrier und andere Beweglichkeiten. In diesem anspielungsreichen Buch eines sehr belesenen Autors streift ein Dichter durch die Welt, der sein einziges Gedicht bei einem Auftritt dann erst erfinden muß. Doch „Dichten heißt unterwegs sein, und unterwegs sein heißt daher auch Dichten" (Ha 79):

„‚Also, was sind Sie wirklich?' – ‚Dichter.' – ‚Wo sind dann die Gedichte, die Sie so schreiben?' – ‚Das sind meine Reisen'" (Ha 117).

Vielleicht ist die Welt, die er durchstreift, auch ein Buch, eher noch eine ganze Bibliothek, vielleicht ist aber auch die Welt – die Ukraine, die EU … – Fiktion? Jedenfalls setzt das Buch mit dem Himmel als Buch ein, mit „längst zugeschlagenen blauen Lesebuchseiten" (Ha 7) und endet mit einem abgerissenen, gefalteten Blatt, „vollgeschrieben mit kalligraphischen Lettern" (Ha 297); dazwischen gibt es Reisen in die Mythologie, die Bibel, andere Literaturen, Reisen an bekannte Städte und an Orte wie das Paradies, die Arche oder die Unterwelt. Am Bahnhof wartet man auf einen Zug, der zunächst nicht kommt, dann aus den Anzeigetafeln verschwindet, dann auch aus den Fahrplänen – und den es möglicherweise nie gegeben hat wie vielleicht auch jene geheimnisvolle SIE, die der Ich-Erzähler so verzweifelt sucht.

Dem Dichter, dem Reisenden zeigen sich die angeblichen Vorzüge der westlichen Zivilisation als nicht sehr großartig; zu auffällig sind die Schattenseiten dieser Gesellschaft. Seinen Blick wirft er daher vor allem auf die Menschen ohne Haus, die Obdachlosen, die zu besonderen Anlässen aus dem öffentlichen Sichtbereich geräumt werden, weil sie dem Bild nicht entsprechen, an das die aufbrechende Gesellschaft glauben will. Diese nämlich will den Fortschritt:

„… aber woher auch sollten sie wissen, daß nicht der reist, der irgendwohin geht, sondern der, der nirgendwohin geht – also nicht gar nicht geht, sondern geht, aber eigentlich nach nirgendwo, daß nicht der reist, der ein Ziel vor sich hat, sondern der, der in die entgegengesetzte Richtung geht, zumindest in die ihrem Ziel entgegengesetzte Richtung" (Ha 122)?

Haltegriffe, Kofferriemen

Ist bei Havryliv der Bahnhof der Ort, der unter anderem zeigt, wie die Welt aussieht, so werden in „Unrast" die Flughäfen zum Schauplatz, der zeigt, „wer wir sind":

„Hier gibt es keinen Zweifel, hier wird uns gesagt, wer wir sind, liebe Reisende. Einzelne Nervenimpulse der Welt, Augenblicksbruchteile, jeder für sich gerade mal so viel, daß plus zu minus wird, oder vielleicht umgekehrt, und alles in unablässigem Fluss bleibt" (T 207).

Wie schwer das aber auszuhalten ist, weiß die 1946 in der Slowakei geborene Schriftstellerin und Übersetzerin Ilma Rakusa. In ihren „Erinnerungspassagen" „Mehr Meer" schreibt sie von ihrer Kindheit als „Unterwegskind": „Ich fuhr weg, um anzukommen, und kam an, um wegzufahren" (R 76). Sie hatte zwar kein Kinderzimmer, dafür aber drei Sprachen – „um überzusetzen, von hier nach dort" (R 76):

„Leichtigkeit, ja. Ich reise (im Flugjargon) mit Handgepäck, die Siebensachen auf engstem Raum verstaut. Der Mantel – mein Zelt, die Bücher – meine Wegzehrung. Wasserflasche, Zahnbürste, Stifte, Papier. Das früh erlernte Herumzigeunern hat mir Beschränkung beigebracht. Und Sorgfalt im Umgang mit dem Wenigen. Hüte dich vor Verlusten. Brauch das Kopftuch als Zierde, Schutz und Schirm. Bevorzuge das Handliche, Knitterfreie, Polyvalente. Im übrigen bist du dein eigenes Haus. Unterwegs oder nicht, Obdach gewährst du dir selbst.

Das wußte ich, bevor ich es wissen wollte. Die Umzüge stießen mich in eine Selbständigkeit, deren Kehrseite die Angst war. Vater, Mutter, die Koffer und ich – das war die Welt. Aber da sich Vater, Mutter und die Koffer nicht festhalten ließen, begriff ich, was sich als einziges Zuhause anbot.

So stehen wir im Wind. Das Schweinslederne längst verrottet. Ein Schal hat die Strapazen fadenscheinig überlebt. Neue Generationen von Schals sind herangewachsen. Und Trolleys eilen durch die Lande. Aber manchmal überkommt es mich, überkommt es mich jäh, und ich werde klein und schutzlos. Strecke die Hand hilfesuchend aus, nach einem Haltegriff, einem Kofferriemen. Nach einem Lotsen durch die Zeit" (R 36f.).

Wo sind die Haltegriffe? Olga Tokarczuk wirft in „Unrast" einen scharfen Blick auf die menschlichen Bedürfnisse, selbst oder gerade unterwegs einordnen und erklären, Geheimnisse ergründen und Phänomene in Koordinaten zwingen zu wollen, wenn sie etwa Reisepsychologievorträge auf Flughäfen karikiert oder über die Baedeker räsoniert, die die Orte für immer „festgenagelt" haben. Selbst bei den Rucksacktouristen in den Hostels findet sie das Ein- und Zuordnungsbedürfnis:

„Abends kommen sie in diesen Hostels an, und beim Essen stellen sie einander Die Drei Reisefragen. Woher bist du? Woher kommst du gerade? Wohin fährst du? Die erste Frage stellt die senkrechte Achse dar, die nächsten beiden die waagrechte. Mit Hilfe dieser Konfiguration können sie eine Art Koordinatensystem erstellen, und wenn es ihnen gelungen ist, einander auf dieser Karte zu platzieren, können sie ruhig schlafen" (T 70).

Das Ein- und Zuordnungsbedürfnis als Möglichkeit des Umgangs mit der Angst, die das Leben, die Reise begleitet, thematisiert auch Wolf Haas in seinem neuen Brenner-Krimi „Der Brenner und der liebe Gott", der wie seine sechs Vorgängerbände in diesem berühmten „Haas-Sound" geschrieben ist, mit der Stimme eines ungeniert Halbwissen und Allerweltsphilosophie dahinplappernden Ich-Erzählers. Wieder gibt es reichlich Gesellschaftssatire, doch in Haas' Romanen sind weniger die Plots interessant als diese Kunstsprache, eine Sprache zwischen mündlich und schriftlich, mit Ellipsen und grammatikalisch falschen Sätzen. Daß den bisherigen Bänden um den Privatdetektiv Brenner schon religiöse Motive eingeschrieben waren, konnte man bereits den Titeln entnehmen („Auferstehung der Toten" hieß der erste Band, „Das ewige Leben" der bisher letzte). Auch im neuen Krimi berührt Haas diese Themen ebenso frech wie philosophisch. Selbst eine Fahrt des entführten Detektivs im Kofferraum kann da zum Bild für das Leben werden:

„Das hat ihnen vor vielen Jahren der Sir beigebracht, der einzige Polizeischullehrer, der immer einen Anzug getragen hat, und darum Spitzname Sir. Damals haben sie den Sir ausgelacht, weil das war eine Zeit, wo man gesagt hat, nur die Fakten, etwas anderes interessiert uns gar nicht. Und ich sage auch, solange es mit den Fakten geht, bin ich voll dafür. Aber natürlich im Dunkeln. Im Kofferraum. Mit verbundenen Augen. Blind wie ein Embryo. Das hat jetzt der Brenner am eigenen Leib erlebt, dass man in so einer gottlosen Dunkelheit nicht

zu viel auf die Fakten schauen darf und auch nicht ewig die Rütteleindrücke analysieren, weil hoffnungslos. Da hat der Sir vollkommen recht gehabt, zuerst muss einmal die Vermutung her, die Annahme, das Vielleicht, das Wahrscheinlich, das Möglicherweise. Der Brenner jetzt das beste Beispiel dafür. Sie werden mich doch nicht nach Kitzbühel bringen, war sein erster Gedanke im Kofferraum. Das war zwar mehr eine Angst als eine Vermutung, aber pass auf, was ich dir sage: Eine Angst ist auch eine Vermutung."[6]

Im Finsteren, im Unheimlichen, im Tunnel und mit Beunruhigung und Angst beginnt auch Felicitas Hoppes jüngste feine Erzählung „Der beste Platz der Welt"; mit ihrem Buch betritt man freilich eine völlig andere Sprachwelt:

„Eine kurze rasende Ewigkeit zwischen lauter Reisenden, die, halb schlafend, halb lesend, nur so tun, als ob sie schlafen und lesen. Denn sobald man wagt, die Augen zu öffnen, sieht man sie unruhig mit Telefonen hantieren, aus Angst, keine Nachrichten mehr zu empfangen. Hin und wieder heben sie die Köpfe und drücken, die Hände wie Scheuklappen an die Schläfen gelegt, ihre Stirnen gegen die Scheiben und starren durch die Fenster gegen die Tunnelwand, als könne man dort das Tempo entziffern, mit dem der Zug haltlos durch die Dunkelheit rast und uns einredet, wir hätten nichts zu befürchten, weil wir, solange wir schnell genug sind, unser Schicksal jederzeit überholen."[7]

„Der beste Platz der Welt", das ist zumindest in dieser Erzählung jene Einsiedelei, die die Autorin als Trägerin des „Spycher: Literaturpreises Leuk" fünf Jahre lang immer wieder bewohnen durfte. In dieser an eine Kirche angeschlossenen Einsiedelei ist ihr Roman „Johanna" entstanden, und aus ihren Erfahrungen webte die Autorin – Sagen und Geschichten des Ortes und der eigenen Familie aufgreifend – eine Erzählung, die, wie es für Hoppes Schreiben charakteristisch ist, klar und einfach erzählt ist wie ein Märchen. „Einsiedeln", schreibt Hoppe – und schon wird das Tappen im Dunkeln, im engen Raum, in dem das Bett nicht mehr als eine Schlafschublade und der Schreibplatz eine Etage höher nicht weniger als eine Kapitänskajüte ist, bedeutungsvoll –:

„heißt, einen Platz finden, einen Ort, eine Stelle. Oder wenigstens eine Ecke, etwas, woran beim wiederholten Versuch, im Dunkeln doch noch voranzukommen, plötzlich unerwartet der Fuß stößt und Halt sucht, in der Hoffnung, auf eine Schwelle zu stoßen, vielleicht sogar auf eine Stufe nach oben" (Ho 18f.).

Kein Platz

Keinen Platz aber findet Assia Djebar, die algerische, auf Französisch schreibende Schriftstellerin in ihrem 2007 erschienenen und nun auch auf Deutsch vorliegenden autobiographischen Roman „Nirgendwo im Haus meines Vaters", der unter die Haut geht, weil man ihm die Mühen der Entstehung anmerkt, und weil er neben der persönlichen Lebensgeschichte auch die Liebe einer Frau zu ihrer Heimat und die Unmöglichkeit, in ihr Heimat zu finden, erzählt:

„Warum kannst du dir in der letzten Phase deines Lebens nicht mit so etwas wie Gelassenheit, mit sanfter oder gleichgültiger Akzeptanz dessen, was ist, sagen: Wäre es nicht endlich an der Zeit, wenn auch nur allmählich, das Glimmen zu ersticken, das niemals gelöscht wurde? Eine Frage, die sicherlich nicht nur du dir stellst, sondern auch alle anderen Frauen von dort, vom südlichen Ufer des Mittelmeeres ... Warum, warum nur haben ich und all die anderen Frauen keinen Platz, ‚nirgendwo im Hause meines Vaters'?"[8]

Die Schriftstellerin, Filmemacherin und Historikerin Assia Djebar hat sich in ihren literarischen Werken und Filmen immer auf die Suche nach „verschütteten Stimmen" gemacht, nach Stimmen von Frauen, die in Algerien im mehrfachen Sinn des Wortes „verhüllt" waren: ihre Körper durch den Schleier versteckt vor den Augen Fremder, ihre Geschichten versteckt, weil sie nie Schrift wurden und weil es für eine Frau verpönt war, öffentlich ihre Stimme zu erheben. Seit Jahrzehnten schreibt Djebar Geschichten über Frauen, über ihre Ahninnen, denen sie sich verbunden weiß und denen sie ihre Stimme als Autorin verlieh, diese starken, aber stummen, diese rebellischen, aber verschwiegenen Ahninnen „in diesem angeblich befreiten Land, in dem alle Töchter ungestraft von den Söhnen ihrer Väter um ihr Erbe betrogen werden" (D 419), über „junge Mädchen, die sich alle befreien wollten" (D 417). Mit „Nirgendwo im Haus meines Vaters" erscheint nun eine Art Autobiographie, bei der es sich, wie Djebar in ihrem Nachwort schreibt, weder „um ein zwanghaftes Bedürfnis, sich zu entblößen (handelt), noch um das lockende Gespenst der Autobiographie – diesen ‚säkularisierten' Ersatz für die Beichte in der westlichen Literatur" (D 436).

In diesem Buch sucht Djebar nach ihrer eigenen verschütteten, über Jahrzehnte verstummten Stimme, erzählt sie mit einer Szene im Oktober 1953 ihren persönlichen Aufstand – ein Jahr vor Ausbruch des Algerienkrieges am 1. November 1954 – gegenüber dem Verlobten – aber auch gegen ihr eigenes Leben: „Wenn mein Vater das erfährt, bring ich mich um!" Beide Versuche mißglückten: Sie überlebte, und mit dem Mann, gegen den sie sich auflehnen wollte, verbrachte sie danach noch 21 Jahre, davon 15 Jahre verheiratet; erstarrte Jahre: „Sich selbst gegenüber zu verstummen. Das war das Schlimmste" (D 418).

1936 wurde Djebar in Cherchell, einer kleinen Küstenstadt bei Algier geboren, und wenn Djebar von ihrer Kindheit und Jugend erzählt, beschreibt sie zugleich die Situation der Frauen, aber auch das gespaltene Algerien vor dem Unabhängigkeitskrieg: *„Die Kolonie, sie bringt die Spaltung in die Welt"* (D 35). Da sind die einen und die anderen, die französischen Lehrer und der einheimische Lehrer, der Vater, dessen Anerkennung sie sucht. Die Europäerinnen, die „nackt", das heißt ohne Schleier gehen durften, und jenes Mädchen Fatima, das als etwa fünfjähriges Kind stolz seinem Vater die gerade erst erworbenen Fahrradkünste zeigen will, sich aber plötzlich unkontrollierter Wut und Feindseligkeit gegenübersieht, als „hätte plötzlich eine dunkle Macht von ihm Besitz ergriffen" (D 52): „Ich möchte nicht, dass meine Tochter aufs Fahrrad steigt und ihre Beine zeigt!" (D 51)

Das Mädchen versteht nicht – und versteht doch: Sie soll Teile ihres Körpers, der sich lebendig fühlt, fahrradfahren, laufen und tanzen will, gleichsam amputieren, als nicht vorhanden ansehen. Sie soll sich zerstückeln. Die Erfahrung mit der Mutter ist anders, sie segnet im Zufluchtsort der Frauen, dem Hammam, die Füße ihrer Tochter: „Auf dass du beschützt wirst! Zuerst deine Füße, damit du nicht ausrutschst … Und damit dein Bad dir guttut!" (D 69)

Der Vater ist gebildet, liebt seine Frau, spricht französisch und glaubt an die Französische Revolution, ißt mit seiner Familie nicht am niedrigen Tisch der Einheimischen, sondern wie die Europäer – und dennoch zitiert diese Stimme des wütenden Vaters noch Jahre danach die Tochter vor das männliche Tribunal, dessen Macht in der Hochzeitsnacht üblicherweise an den Ehemann übergeben wird. Den Brief eines Unbekannten zerreißt der Vater voller Wut in tausend Stücke und Djebar erzählt von ihren drei Sünden danach: diesen Brief erstens trotzdem zu lesen, zweitens zu beschließen, ungehorsam zu sein und sich mit dem Briefschreiber zu treffen, und, drittens, dafür eine List anzuwenden.

Djebar erzählt in vielen Bildern, die sie hin und her wendet, wie um zu prüfen, was sie verraten. Manchmal erzählt sie wie von innen heraus als Ich, manchmal sich wie von außen beobachtend als Du, manchmal erzählt sie über ihr Leben wie über eine erfundene literarische Figur, und plötzlich nimmt sie die distanzierte Position einer sarkastischen Fremden ein, wie um die Fragen der Öffentlichkeit, der Kritiker vorwegzunehmen: „Enteignet? Wirklich, und was stachelt Sie dazu an, darüber zu schreiben? Warum es auf diese Weise in alle Winde hinausschreien?" (D 397) Die Paronomasie zwischen „J'écris" (ich schreibe) und „Je crie" (ich schreie) verdeutlicht den Anspruch von Djebars Schreiben: Es ist ein Akt des Widerstandes, des Öffentlichwerdens, des Aufbegehrens, des Heraustretens. Sie mögen noch keinen Platz haben im Haus ihres Vaters, die Frauen ihres Landes, aber sie haben eine Stimme – nicht zuletzt durch die Literatur.

Orte der Erlösung

Unterwegs nach Jerusalem ist Mischa, die literarische Figur in Peter Henischs neuem Roman „Der verirrte Messias", die nicht von ungefähr den Namen der literarischen Figur von Dostojewskis „Idiot" trägt. Unterwegs ist er in Israel, um sich „wiederzuerinnern", was ihm an vielen Orten auch zu gelingen scheint. Doch dann setzt das Erinnerungs- oder vielleicht Erfindungsvermögen just an dem Ort aus, wo es um alles, nämlich um die Erlösung, geht: in Jerusalem.

Was hat Mischa in Israel zu suchen? Nicht weniger als sich selbst und die christliche Heilsgeschichte; die Antwort auf die Fragen: Wer bin ich? Sind wir erlöst? Aus dem Osten geflohen, hat er durch eine mehrsprachige Bibel Sprachen gelernt und dabei einige Déjà-vu-Erlebnisse gehabt: „Als hätte er dies und das schon ein-

mal geträumt“[9] – als sei er Jesus. Das erzählt Mischa jedenfalls Barbara, einer Literaturkritikerin, neben der er im Flugzeug nach Tel Aviv zu sitzen kommt. Dieser sonderbare Mann mit „Schafsprofil“ ärgert Barbara zunächst, kein Wunder, erzählt er ihr doch nicht nur seine „Bekehrung“, sondern erklärt ihr auch noch, den Büchern, die sie lese, fehle der Heilige Geist. Dann aber wird sie zunehmend von ihm gefangen und nachhaltig verstört. Von seiner wundersamen Reise durch Israel wird er ihr Briefe schreiben – und eine sonderbare Liebesgeschichte nimmt ihren Lauf.

Mischa will nach Jerusalem, und er will auch nicht. Er fürchtet sich davor, verschiebt es ständig – und als er dann endlich ankommt, hat er ein großes Blackout. Die Zweifel haben inzwischen schon zugenommen: nicht nur die Zweifel, ob er, wie er meinte, dieser wiedergekommene Messias ist, sondern auch, ob die Auferstehung – und damit die Erlösung – überhaupt stattgefunden hat. Den Ort, an dem er Lazarus auferweckt haben soll, durchtrennt nun diese Mauer: eine erlöste Welt sieht anders aus als dieses zerrissene Land Israel. Was, wenn er damals nicht gekreuzigt wurde, oder wenn er vom Kreuz genommen und nach Rom gebracht wurde?

Auch Mischa ist plötzlich in Rom, wo Barbara ihn wiederfindet, und fragt sich, wie er hierher gekommen ist – und spätestens an dieser Stelle wird deutlich, daß Henisch nicht nur von der Suche einer literarischen Figur erzählt, die vielleicht verrückt ist, vielleicht auch nicht, sondern auch von der Reise des Christentums. Der Gefahr, historisierend Erinnerungen Jesu an seine Kindheit zu erzählen, entgeht Henisch mit einem literarischen Trick: Die Erinnerungen seines Mischa sind Briefe und Erzählungen eines vielleicht Verrückten, keine Aussage: So war das und nicht anders. Ganz im Gegenteil durchdringt der Gedanke den Text: Vielleicht war alles ganz anders, die Möglichkeit wäre es. Beim Hinterfragen der Verläßlichkeit der Zeugen nimmt Henisch auch die Bibel als Literatur nicht aus: „Ja, so steht es bei Johannes. Aber kann man diesem Schriftsteller trauen? Ich weiß nicht, ob man überhaupt irgendeinem Schriftsteller trauen kann!“ (He 318)

Kann man Mischa trauen? Oder ist er ein Spinner? So wenig wie Barbara es weiß und auch Mischa nicht, so wenig kann sich der Leser je sicher sein. Henischs Roman ist damit auch ein Text über den Zweifel und über die Schritte, die trotzdem gegangen werden. Daß Mischa Søren Kierkegaard liest, kommt nicht von ungefähr. Daß er die Erinnerungsbilder an seine Kindheit in einem Museum aufgefrischt hat und diese in einem Amsterdamer Coffee-Shop besonders farbig werden, spricht für die These, daß er nur phantasiert. Oder ist doch was dran an seinem „Selbstbewußtsein“? Warum wird er in Israel vom Hirten „erkannt“? Warum zuletzt beim Brotbrechen, einer Szene in einer römischen Osteria, die Barbara, die sich gerade innerlich verabschiedet hat, zufällig (?) mitansieht – und da steht sie nun „an der Schwelle und fragte sich, ob sie eintreten oder draußen bleiben sollte“ (He 398).

Verirrte Lebensretter

In einer literarischen Saison, in der Romane von mindestens 1000 Seiten den Buchmarkt beherrschen, lohnt der Blick in jene schlanken Bücher, in denen sich poetisch ganze Universen erzählt finden, nämlich „Himmel und Hölle", wie der jüngste auf deutsch erschienene Roman von Jón Kalman Stefánsson heißt. Der 1963 in Reykjavik geborene Autor erzählt in seinen Romanen nicht nur vom ganz normalen Leben ganz normaler Leute in Island und ihren Schicksalsschlägen, in diesem Fall vom Schicksal eines Jungen *„vor mehr als hundert Jahren"* in einem Fischerort – aber die Zeit der Handlung spielt wie in einem Märchen überhaupt keine Rolle –, sondern auch von der Bedeutung der Poesie. Poesie kann Himmel sein oder Hölle, kann lebensrettend sein, überleben helfen – oder aber lebensgefährlich werden. Bárður wird seine Lektüre das Leben kosten, die Lektüre des „Verlorenen Paradieses", geschrieben von John Milton, übersetzt von einem isländischen Pfarrer, an Bárður verliehen von Kapitän Kolbeinn, der 400 Bücher besitzt, aber das Augenlicht verloren hat:

„Das Buch wurde 1828 in Kopenhagen gedruckt, ein langes Poem, das Pfarrer Jón übersetzte, nachdichtete, was ihn fünfzehn Jahre seines Lebens kostete, das Gedicht in England von einem blinden Dichter verfasst, gedichtet, um Gott näher zu kommen, der doch ist wie der Himmel, wie der Regenbogen und der Kern, er weicht zurück, sobald wir uns zu ihm hin suchen."[10]

Bárður vergißt beim Aufbruch zur kalten Meerfahrt seinen Anorak und läßt ihn in der Hütte liegen, weil er Kopf und Herz noch ganz in der Lektüre des „Verlorenen Paradieses" stecken hat; das wird ihm draußen auf dem kalten Meer das Leben kosten. Sein Freund, der verwaiste Junge, hat nun wieder ein Paradies verloren, oder „sollte es den Verlust des Paradieses bedeuten, zu sterben?" Ist die Hölle ein gestorbener Mensch, ist die Hölle *„nicht zu wissen, ob man lebendig oder tot ist"* (St 103), oder ist es die Hölle, *„tot zu sein und zu begreifen, daß du dein Leben nicht gelebt hast, als du Gelegenheit dazu hattest"* (St 105). Die Reise des Jungen führt ihn weg von den Hütten der Fischer, sein Vorhaben, dem blinden Kapitän („Vielleicht ist die Hölle eine Bibliothek, und du bist blind"), das Buch zurückzubringen, bringt ihn zum „Ort", an dem jeder sein eigenes Schicksal mit sich herumträgt und mancher es mit Alkohol betäubt: „Wir stellen ausschließlich Fragen, die man leicht beantworten kann und die keinem zu nahe treten. Man erkundigt sich nach Fisch, Heu und Schafen, aber doch nicht nach dem Leben eines Menschen" (St 202). An diesem Ort werden sich aber Menschen finden, eine „unheilige Dreifaltigkeit", die sich seiner annehmen, hier wird der Junge sich vom toten Freund verabschieden und am Leben bleiben können.

Poetisch läßt Stefánsson auch bereits verstorbene Wir-Erzähler zu Wort kommen. Wo auch immer sie sich befinden, ihre Fragen hören nicht auf: *„Warum sind*

wir hier? Und wo sind die Anderen? Was kann dieses Brennen lindern? Wo ist Gott? Wir fragen und fragen, doch es scheint keine Antworten zu geben, womöglich haben bloß Geistliche, Politiker und Werbefritzen welche parat" (St 104).

Ein beeindruckend dichtes Buch über nichts Geringeres als Leben und Tod, Himmel und Hölle, Freude und Verlust, Einsamkeit und Trauer – und über die Kraft und Ohnmacht der Poesie und des Erzählens:

„*Wozu aber diese Geschichten erzählen?*

Welche andere gewaltige Kraft als schiere Verzweiflung treibt uns über das Unsagbare, um dir Geschichten von erloschenen Leben zu erzählen?

Unsere Worte sind verirrte Lebensretter mit nutzlosen Landkarten und Vogelgezwitscher an Stelle von Kompassen. Verwirrt und hoffnungslos verirrt, und trotzdem sollen sie die Welt retten, erloschenes Leben, dich und hoffentlich auch uns" (St 106).

ANMERKUNGEN

[1] I. Rakusa, Mehr Meer (Graz 2009) 11; im Text zitiert mit R.
[2] F. Hoppe, Sieben Schätze. Augsburger Poetik-Vorlesungen (Frankfurt 2009) 69.
[3] C. Nooteboom, Die Kunst des Reisens (München 2004) 148.
[4] O. Tokarczuk, Unrast (Frankfurt 2009) 108; im Text zitiert mit T.
[5] T. Havryliv, Wo ist dein Haus, Odysseus? (Zürich 2009) 108; im Text zitiert mit Ha.
[6] W. Haas, Der Brenner u. der liebe Gott (Hamburg 2009) 174.
[7] F. Hoppe, Der beste Platz der Welt (Zürich 2009) 9f.; im Text zitiert mit Ho.
[8] A. Djebar, Nirgendwo im Haus meines Vaters (Frankfurt 2009) 425; im Text zitiert mit D.
[9] P. Henisch, Der verirrte Messias (Wien 2009) 41; im Text zitiert mit He.
[10] J. K. Stefánsson, Himmel u. Hölle (Stuttgart 2009) 91; im Text zitiert mit St.

Friedhelm Mennekes SJ

Die 53. Biennale von Venedig 2009

Im Vorfeld der diesjährigen Biennale schob sich im Presseecho ein Nebenaspekt nach vorn: Der Vatikan, so hieß es, wolle unter der Leitung des neuen Präsidenten des Päpstlichen Rats für die Kultur, Erzbischof Gianfranco Ravasi, einen Pavillon auf der Biennale eröffnen. Beredt hatte sich der Geistliche vor der Presse über das problematische Verhältnis von Kunst und Kirche verbreitet und bedeutende Namen der internationalen Kunstszene genannt. Von den seit Jahren bemühten Versuchen der italienischen Bischofskonferenz, parallel zur Biennale Beispiele erneuerter christlicher Kunst zu zeigen, wollte er nichts mehr wissen und unterband deren Fortsetzung. Allein diese Nachricht frischte die übliche Routine der Vorabberichte auf. Doch es kam anders. Offensichtlich hatte sich der hohe Prälat in den Details der Biennale-Bürokratie verrannt: Anmeldefrist, Kurator- und Künstlerbenennung usw. Er sagte seine kurzfristige Teilnahme wieder ab, und die guten Vorsätze wurden erneut auf das nächste Mal vertagt.

Making worlds – die Erschaffung kleiner Kosmen

Die Biennale 2009 unterscheidet sich deutlich von den früheren. Dafür sorgen nicht nur beträchtliche Etatkürzungen, sondern auch die Auswahl ihres Direktors, des Schweden Daniel Birnbaum. Der Mittvierziger zählt zu einer neuen Generation in der internationalen Kunstszene. Seit dem Jahr 2000 ist er Rektor der Frankfurter Städelschule, einer kleinen, aber international profilierten Kunstakademie. An früheren Biennalen hat er bereits in unterschiedlichen Beiräten mitgewirkt und sich mit den Mechanismen dieses größten aller regelmäßigen Kunstereignisse vertraut gemacht. Vielleicht ist ihm deshalb die Großausstellung im zentralen Pavillon der Giardini und auf dem erweiterten Militärgelände der Serenissima auf Anhieb gelungen. Kundig, kurzweilig und klar zeigen sich die Beiträge.

Auch mit der Wahl des Mottos *Making Worlds* bewies er eine glückliche Hand. Trifft sie doch einen offen verstandenen und zugleich zentralen Aspekt der Kunst. Dabei geht es – so bescheiden wie selbstbewußt – um nichts anderes als die Erschaffung eigener Welten, kleiner Kosmen, die Sein und Leben an ihren Wurzeln und Wundern packt. Diese kreative Lebendigkeit stellt schon das zentrale Werk im Kreuzungspunkt der Raumfluchten des Pavillons ins Licht: das entlang endloser Schöpferfäden entworfene plastische Bild des Argentiniers Tomas Saraceno (geb.

1973): *Galaxy Forming along Filaments, like Droplets along the Strands of a Spider's Web* (2008). Planeten gleich schweben die Formen im Raum, leicht verknüpft in gespannten Diagonalen. Der im reinsten Wortsinn entzückte Betrachter kann diese luftige Arbeit nicht nur staunend betrachten, sondern sogar „vor-sichtig" von innen heraus ergehen (Abb. 1).

Souverän bringt Daniel Birnbaum viele jüngere und ältere Künstler zu nachhaltiger, gemeinsamer Wirkung. Genannt seien die verstorbenen konzeptionellen Bildhauer Lygia Pape (1927–2004) und Öyvind Fahlström (1928–1976), aber auch der ungebrochen wirkende Thomas Bayrle (geb. 1937). Er hebt in verblüffenden Formen seit Jahren unreflektierte Phänomene der modernen Gesellschaft in eine bemerkenswerte experimentelle Druckgraphik. Es sind Kommunikations- und Lebensmuster, die vor allem die fragwürdige Macht und Kraft des Kollektivs ins kritische Bewußtsein bringt. Unter den Jüngeren fallen vor allem Nathalie Djurberg (geb. 1978) und Paul Chan (geb. 1973) auf.

Auf Djurberg trifft der Besucher im Raum gleich neben den *Galaxien* mit ihrer Multimediaarbeit *Experimentet* (2009). Die noch lebendige Freude über Saracenos Weltentwurf fällt jetzt in alte Ängste zurück. Hier öffnet die Künstlerin dem ersten Blick einen verzaubernden Garten kindshoher Blumen aus hartem, buntem Kunststoff. Doch schnell bricht sie die helle Verwunderung durch eingespielte Videos, in denen die „heile Welt" brutal gebrochen wird. Auch in dieser zunächst anmutigen Welt tun die Phantasiegestalten, was immer getan wurde. Das Edle wird zum Jagdfutter, in ungezügelter Gier mißbraucht: gehetzt, beraubt, gejagt, gedemütigt. Neue Welten sind nicht immer schöne Welten.

Paul Chan ist spätestens seit der Pariser Ausstellung *Traces du Sacré* (2008) kein Unbekannter mehr[1]. In den Schatten, die der Mensch selber wirft, greift er ihn auf einer anderen Ebene. Auf seiner Suche nach den Quellen der Kunst in der Welt des Denkens, folgt er hier besonderen Spuren: *Sade for Sade's Sake* (2008/09). In seiner Drei-Kanal-Animation interagieren Schatten unterschiedlicher Art im Geist der Schriften des zynischen Marquis. Es sind menschliche Körper und abstrakte Formen, die sich in rhythmischen Folgen begegnen und jagen. Auch hier keine schiere Freude. Neue Welten in düsteren Schatten. Sie flüchten sich in selbst fabrizierte Träume und bleiben doch im Dunkel.

Birnbaums Ausstellung ist eine Fundgrube lebendiger Kunstbilder. Es sind Inszenierungen neuer und alter Namen: etwa Richard Wentworth (geb. 1947), Sheela Gowda (geb. 1957), William Forsythe (geb. 1949), Wolfgang Tillmans (geb. 1968), Gordon Matta-Clark (1943–1978), Pavel Pepperstein (geb. 1966), Simon Starling (geb. 1967) und Sherrie Levine (geb. 1947). Nicht zu vergessen zwei plastische Überraschungen: der Buchladen von Rirkrit Tiravanija (geb. 1961) und das Café von Tobias Rehberger (geb. 1966), zwei ebenfalls in Frankfurt lebende Künstler. Rehberger verstört die optischen Sinne bis zur Schmerzgrenze im Objektiven wie im Subjektiven. Ungewohnte Zebramuster und kristallin gebrochene Spiegel,

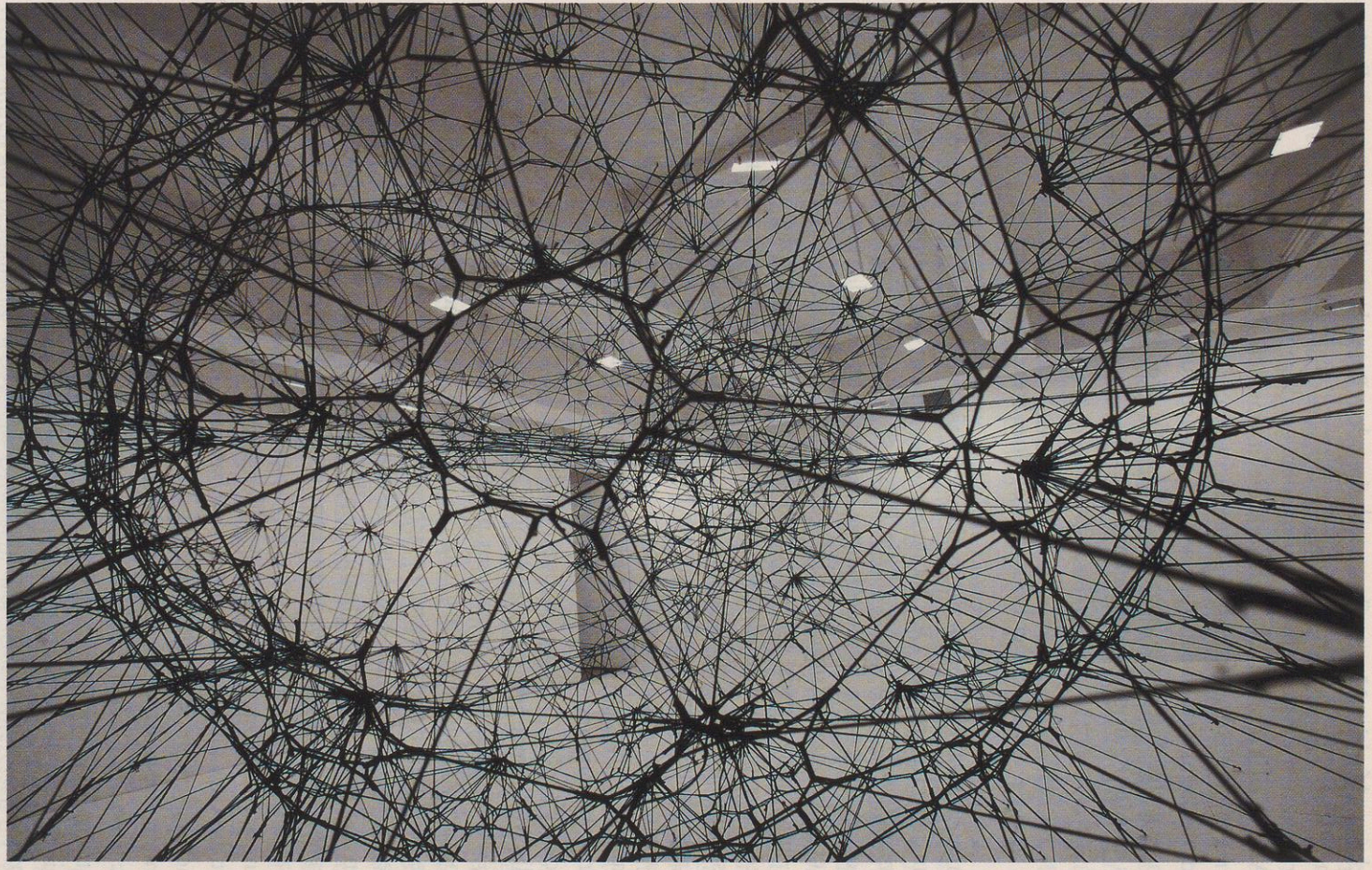


Abb. 1: Tomas Saraceno: *Galaxy Forming along Filaments, like Droplets along the Strands of a Spider's Web* (2008) (© 53. Biennale Venedig)

Licht- und farbige Neonreflexe verdrehen dem Betrachter schmerzverzerrt die Augen. Offen bleibt dabei mindestens die Alternative: analytischer Schock oder Flucht zurück – in die Kehre einer wohltuenden, gefälligen Kunst?

Aller Kritik zum Trotz behalten die nationalen Pavillons ihren Sinn. Freilich formt die Kunst nicht nach lokalen Kriterien; doch national bleiben die Systeme und Mechanismen, in denen sie wirkt. Glasklar laufen sie nicht ohne gute Beziehungen, einzelne Interessen oder andere Zufälle. Und dennoch: Die Kunst spielt mit, aus eigener Kraft und Selbstbehauptung.

Der britische Pavillon: Steve McQueen

Ohne Zweifel bildet unter den nationalen Präsentationen Großbritannien in diesem Jahr den Höhepunkt. Der Name Steve McQueen weckt hohe Erwartungen. Mit seinen Filmen verbindet man die Präsentation ungeschönter Realitäten. So zeigt einer seiner letzten Filme, *Hunger*, in harter Drastik den zynischen Widerstand einer Londoner „Eisernen Lady" gegenüber den Forderungen der Freiheitskämpfer um Bobby Sands. Sie verstehen sich als Kriegsgefangene und nicht als Verbrecher, verweigern Sträflingskleidung, protestieren, hungern und sterben – bis der Rest sein Ziel erreicht. Es ist eine Hitze, die das Eisen zum Schmelzen bringt.

Ganz anders jetzt sein Beitrag zur Biennale: Hier geht es um Melancholie, um die Realitäten hinter den Fassaden der Lagunenstadt, um das Zuvor und Danach einer Glamour-Veranstaltung. Im Stil seines minimalistischen Realismus berichtet der Film vom Zustand der Giardini vor dem Großereignis, wie es alle zwei Jahre stattfindet. Er zeigt moderne Phänomene, die „geschlossenen Gärten" von heute: übervolle Müllcontainer, streunende, im Dreck schnüffelnde Hunde, leise nieselnden Regen, in Bild und Ton lauthin plätschernde Wassertropfen; Haufen von altem Schmutz und frischem Bauschutt, ein in der Nähe tosendes Fußballstadion, stumme wie flüchtige Begegnungen zwischen Männern im Dunkel. Dazwischen immer wieder beeindruckende, bisher nie gesehene Bilder von Käfern und Würmern, Blättern und Blüten in Großaufnahme – alles im rhythmischen Wechsel von Schnitt und Gegenschnitt, im Fragmentarischen tastende Nahaufnahmen, gegeneinander gesetzte Auf- und Untersichten. Der Betrachter muß es sich zusammensetzen. Der Film handelt vom Licht, das aus stillen Pfützen aufbricht und zeichnet auf eigene Art die Gewalten, die sich hinter den banalen Gegenständen verbergen. Hier zeigt eine Gegenwelt im Dunkel ihre poetische Kraft. Hier gibt sich ein Realismus zu erkennen, der in seiner sprechenden Bildkraft den anderen Welten der Kunst in nichts nachsteht. Freilich, dieser Streifen mutet den Sinnen viel zu. Schwankend zwischen Enttäuschung und Faszination findet der Zuschauer – wie stets bei Steve McQueen – einen Halt des Verstehens nur in sich selbst. Er reflektiert eine Wirklichkeit, die hinter allem Schein verborgen und doch auch aller Kunst vorausliegt. Dieser Film

dürfte bei vielen, die dafür offen sind, einen der wohl nachhaltigsten Eindrücke hinterlassen, die auch dann noch nachwirken, wenn aller Schein verflogen ist.

Der polnische Pavillon: Krzysztof Wodiczko

Traditionell ist der polnische Pavillon seit Jahren ein Ereignis. Regelmäßig wechseln die Kuratoren und zeigen eine ebenso sensible wie aktuelle Einfühlung in die Kunstszene ihres Landes. Diesmal wählte Agnieszka Morawinska den in Polen und in den USA lebenden Krzysztof Wodiczko (geb. 1943) aus. Als Kunsttheoretiker und Multimediakünstler arbeitet er in beiden Ländern. Vielfach ausgezeichnet, lehrt er am Massachusetts Institute of Technology (MIT) in Boston sowie an der Schule für Sozial- und Humanwissenschaften in Warschau. In seiner komplexen Videoinstallation arbeitet er mit dem Begriff *Gäste* (2008/09) in einem kritisch doppelten Sinn: Auf zwölf Leinwänden, die in hohe Fensteröffnungen montiert sind, zeigt sich ein durchgängiges Motiv. Es sind gelbliche Milchglasscheiben, die von hinten geputzt werden. Die Arbeiter stehen mal auf einer Leiter, mal auf einer Hebebühne oder arbeiten vom Fußboden aus. Hinter diesem Bild spielen sich ständig wechselnde Szenen ab. Der Besucher wird über Lautsprecher auf polnisch und über Hörsets auf englisch ungewollt Zeuge von Gesprächen zwischen unterschiedlichsten Menschen. Es sind Gastarbeiter, Gäste die ins Land gekommen sind, um den von ihnen geforderten Tätigkeiten nachzugehen. Doch der Schein trügt. Statt Gaststatus regieren Angst, Hetze, Ausbeutung und Feindseligkeit. Diese Wirklichkeit zeigt sich im virtuellen Raum hinter den Scheiben. Die Aufnahmen sind in Polen und Italien gemacht worden.

Die Installation handelt von der multikulturellen Problematik unserer Tage, vom Anderssein, von mangelnder Akzeptanz, von den Folgen einer restriktiven Immigrationspolitik. Diese Menschen kommen aus Tschetschenien, der Ukraine, Rumänien, Vietnam, Bangladesch, Pakistan, aus Libyen oder aus Marokko. Die Gespräche zeugen von Unsicherheit, Ungerechtigkeit, Kämpfen ums Überleben, sozialer Kälte, Verzweiflung, Isolation, Perspektiv- und Sinnlosigkeit sowie von großem Heimweh. Der Biennalebesucher wird eigentlich unfreiwillig in diese Welt hineingezogen und wird sich dabei – soweit er sich in die Nachdenklichkeit rufen läßt – seiner eigenen Spiegelung gewiß. Es liegt an ihm, inwieweit er sich in dieser im Ansatz parallelen Situation ertappt und sich den Fragen, die der Künstler aufwirft, stellt.

Der mexikanische Beitrag: Teresa Margolles

Ein bestechend ernstes Thema schlägt Teresa Margolles (geb. 1963) aus ihrer Heimatprovinz im mexikanischen Beitrag an. In Sanaola treibt das Drogenkartell seit vielen Jahren auf bestialische Weise sein Unwesen. Wer seinen Interessen im Weg

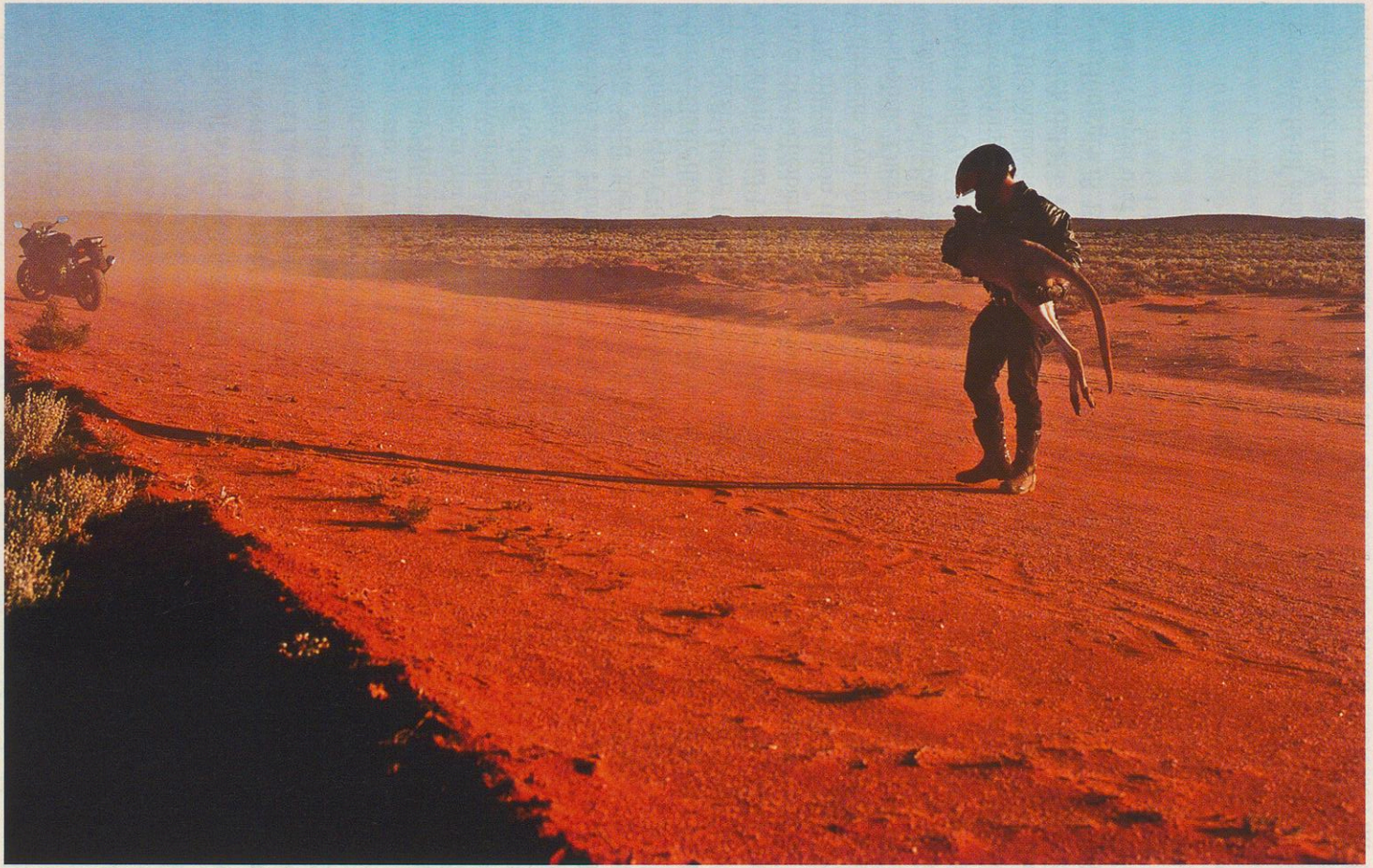


Abb. 2: Shaun Gladwell: *Apology to Roadkill* (2007–09) (Photo: Josh Raymond © 53. Biennale Venedig)

steht, wird umgebracht. Mord und Totschlag stehen auf der Tagesordnung. Die Bande schreckt vor nichts zurück, egal ob es kritische Politiker sind oder einfache Menschen. Dieser Schrecken steckt Margolles im Hals und zwingt sie in ihre Verantwortung als Künstlerin. *Worüber können wir sonst sprechen?* fragt sie und erhebt die bittere Klage zum Thema ihres Schaffens und zum Titel ihres Beitrags.

Seit Jahren läßt sie sich durch nichts abschrecken. Ihre Wunde wird zum alleinigen Thema ihres künstlerischen Tuns: Tod, Verlust, Schmerz und Trauer. Immer wieder verleiht sie so diesen Gefühlszuständen verzweifelt wie bedrängend eine künstlerische Form. Das ist auch im Pavillon der Fall, der nicht in den Giardini, sondern in einer dunklen Gasse der Stadt steht. Wie in ihrer Heimat ist auch hier die Todesgewalt überall präsent, direkt und indirekt. Selbst das Putzwasser hat sich davon infizieren lassen. Damit werden die Terrazzoböden eines veritablen venezianischen Palazzos geputzt, wieder und wieder. Man sollte meinen, irgendwann sei alles sauber. Doch diese Sauberkeit gibt es nicht. Geradezu zwanghaft werden Grund und Boden immer wieder gereinigt, als sei der Fiktion von Gerechtigkeit und Freiheit nur im ewigen Reinigen beizukommen. Das Blut im Wasser ist immer da. Im Erdgeschoß hängen schmutzige, blutverschmierte Laken, mit denen Margolles das Blut von ermordeten Mexikanern aufgewischt hat. Nun wird es mittels Wasserdampf aus dem Textil herausgelöst – und zu Putzwasser umfunktioniert. Die zirkulären, prophetisch verzweifelten Klagerituale beginnen von neuem.

Der australische Pavillon: Shaun Gladwell

Eine Klage ganz anderer Art waltet auch über der heißen, braunroten australischen Wüste des Hinterlandes. So schier unendlich und rätselhaft sie in der Ferne erscheint, so bitter ist ihre Nähe. Ein Motorrad braust mit hohem Tempo die staubige, dunkelgraue Asphaltpiste heran. Plötzlich verlangsamt es seine Fahrt, fährt an der Kamera vorbei. In ihrem Schwenk zeigt sich, daß der Fahrer umkehrt. Der im schwarzen Leder, Schal und Helm Geschützte steigt ab und geht auf die andere Seite der Straße. Dort liegt in brütender Hitze eines der vielen toten Känguruhs: angefahren, verletzt, verendend, tot. Nur die Grablegung steht noch aus. Einer der haltlos Rasenden hält ein, beugt sich über den Kadaver wie über einen Leidenden, hebt das Tier liebevoll auf, trägt es auf die andere Seite der Straße, legt es ab – und die Kamera schwenkt in die Ferne zurück (Abb. 2).

Apology to Roadkill (2007/09) ist der Titel eines sechsteiligen Videos von Shaun Gladwell (geb. 1972), das im Pavillon von Australien gezeigt wird. Durch die wiederholt und gezielt eingesetzte Technik, der „slow motions", dehnt sich die Zeit, öffnet sich die Ebene einer schier endlosen Zeit. Die Landschaft kommt dem Betrachter in ihrer unendlichen Weite nahe. Ihre Grenzenlosigkeit konzentriert und vergegenwärtigt sich zu einer lebendigen Wahrnehmung in Raum und Zeit. Sie ver-

liert ihre Fremde und kreiert für den Zuschauer eine dichte Atmosphäre, lebendig und rhythmisch bewegt von den Hitzewellen. Doch gerade darin bricht der Schock aus der Nähe ein. Die Brutalität direkt vor den Augen. Zwei Zeiten übereinander. Reale Zeit und „Gegen-Zeit", wie Joseph Beuys sie in seinen Aktionen nennt. Für einige Augenblicke stehen sie nebeneinander und kreieren mit den Mitteln der bildenden Kunst ein tiefes Erschrecken und Bedenken. Das schwindende Zeitgefühl des Zuschauers spiegelt sich offensichtlich im Bewußtsein des von innen wie außen ergriffenen Bikers. Der Film erinnert von fern an die mitleidvolle Einfühlung des biblischen Samariters. Doch die Tiere lassen sich in keine Herberge mehr bringen. Das Video schreit nach einer entschiedenen Abhilfe.

Vereinigte Staaten von Amerika: Bruce Nauman

Die USA nutzen das internationale Forum der Biennale oft dazu, um verdiente Künstler ihres Landes zu würdigen. Diesmal ist es einer der seit Jahrzehnten wohl bedeutendsten amerikanischen Künstler: Bruce Nauman (geb. 1941). Unter dem Titel *Topological Gardens* zeigt er an drei Orten der Stadt Arbeiten aus den letzten vierzig Jahren: im amerikanischen Pavillon der Giardini, im frisch restaurierten gotischen Palazzo Ca'Foscari am Canal Grande und in der Aula der Universität IUAV, dem ehemaligen Refektor eines alten Klosters. Am Pavillon blinken außen um das ganze Gebäude herum in bunten Neonzügen unentwegt Wörter für menschliche Tugenden und Laster: Hope, Envy, Pride ... (Hoffnung, Neid, Stolz). Sie finden im Innern ihre figurativ existentielle Umsetzung in Wachs. Hier wie auch sonst in seinem übrigen Werk zeichnet der Künstler Spuren der Selbstsuche des modernen Menschen im Zwischen von Denken und Fühlen, von Angst und Glück, von Sprache und Erleben. Der einzelne steht zwischen den manchmal zynischen Welten der modernen Wissenschaften und seiner eigenen dunklen Gier. Lösungen sind auch hier nicht in Sicht, wohl aber ein tiefer, sprachloser Respekt in plastischen Bildern.

Bruce Nauman weiß sich neben dem in Venedig unvergessenen James Lee Byars den europäischen Denktraditionen, besonders dem Denken Ludwig Wittgensteins, eng verbunden. Zugleich schlägt er den Bogen zu den Ergebnissen der in den USA entwickelten empirischen Verhaltensforschung. Im Zentrum seines Schaffens steht der Mensch mit seinen Fragen und Infragestellungen, wie sie sich nach dem letzten Weltkrieg aufwarfen. Es sind die Erfahrungen seiner Grenzen und seines Daseins, die Grenzen seiner Welt und seines Körpers, seiner Moral und seiner Triebe. Auf der hinteren Seite des Pavillons steht ein ebenso ironisch offenes wie ernst zu nehmendes Motto: *The true artist helps the world by revealing mystic truths* (1967). Gefragt nach der Bedeutung dieser Arbeit, die in anderer Version kürzlich schon am Eingang der großen Ausstellung im Centre Pompidou, *Traces du sacré*, zu sehen war, antwortete er: „Ich weiß nicht, ich denke, wir sollten das offen lassen."

Der Besucher der Biennale kann sich diesmal nationale Beiträge von rund 70 Nationen anschauen. Nicht alle haben dabei die Kraft, die Aufmerksamkeit der Menschen festzuhalten. Auf jeden Fall sind Positionen aus den Niederlanden, aus Rußland, Korea und Israel, aus der Slowakei und aus Chile einen längeren Besuch wert. Insgesamt zeigt sich neben viel Beiläufigem auf dieser Biennale ein hoher geistiger Ernst und eine tiefe moralische Orientierung in der Kunst, die in neuen Formen den Menschen auf seine Verantwortung in der Welt ermutigend wie bedrängend hinweisen. Auf einen Beitrag und ein damit verbundenes ernstes Problem sei zum Schluß noch hingewiesen.

Schweizer Stationen: Silvia Bächli und Fabrice Gygi

Die zwei Stationen der Schweiz sind immer einen aufmerksamen Besuch wert. Das liegt an der Qualität der Künstlerauswahl und einer mutigen Auseinandersetzung zur Kunst im sakralen Raum. Die zwei Orte sind neben dem Pavillon der Giardini die Kirche San Stae, die am gemauerten Ufer des Canal Grande steht. Auf der einen Seite gibt in diesem Jahr die bekannte Zeichnerin Silvia Bächli (geb. 1956) einen lebendigen Einblick in ihr interessantes Werk aus kraftvoll kreativen Linien. Voller Schwung und mit Mut zu Lücken, die vom Betrachter selber ausgezogen werden können, läßt sie im Sinn des Biennale-Mottos eine neue Welt nach der anderen entstehen, voller Licht und Leben.

Ihrer von vielen Besuchern wiederholt besuchten Ausstellung korrespondiert auf der anderen Seite die beeindruckende Installation von Fabrice Gygi (geb. 1965). Dieser Künstler ist schon vor Jahren mit seinen situations- und kontextbezogenen Arbeiten bekanntgeworden. Zudem zeigt er eine hohe Sensibilität für ungerechte, weil autoritäre Ordnungs- und Kontrollmechanismen. Seine oft verblüffende Einfühlungskraft in räumliche und gesellschaftliche Zusammenhänge hat in seinen Arbeiten immer auch einen kritischen Aspekt. Stets weiß er ironisch mit Mehrdeutigkeiten zu irritieren. Die Kirche stellt für ihn eine besondere Herausforderung dar. Er hat den leeren Renaissancebau in eine gegenwärtige Bedeutung zu erwecken. Manche der früheren Ausstellungen machten es ihm in ihrer Überzeugungskraft nicht leicht, wenn man etwa an die Beiträge von Gerda Steiner und Jörg Lenzlinger oder von Pipilotti Rist denkt. Seltsamerweise aber hatten alle Künstler mit ihren Arbeiten ihre Schwierigkeiten mit Kirche vor Ort. Immer wurden sie mit Konflikten und Mißverständnissen konfrontiert, wie sie leider für das ramponierte Verhältnis zwischen Kunst und Kirche typisch sind. Rists Ausstellung wurde kurzerhand und ohne Rücksprache vor Ablauf der Biennale vor vier Jahren vom Ortspfarrer geschlossen.

Zwei Entwürfe gingen der jetzigen Ausstellung voraus. Der erste, *Extractor et minoviras*, sah über dem Grab eines Dogen in der Mitte des Hauptschiffs einen sehr



Abb. 3: Fabrice Gygi: *Economat* (2009) (Photo: Ph. D. Uldry © 53. Biennale Venedig)

hohen, aufblasbaren Hebekran aus vier pyramidal aufgestellten Balken vor. Das zweite Wort im Titel „minoviras" war eine Schöpfung des Künstlers und verband die beiden Wörter Minen und Viren miteinander. Beides, so der Künstler, gelte es zu beseitigen. Dagegen legte der zuständige Pfarrer, von der neuen Kirchenbehörde ohnehin zunehmend beargwöhnt, sein Veto ein. Lässig wurden ein paar Argumente nachgeschoben: Das Dogengrab in der Mitte der Kirche müsse geschützt werden. Der Kran störe die Totenruhe des Stadtoberhaupts. Aber das Grab wäre von der Installation nicht einmal berührt worden und mögliche Konnotationen zu einem anderen, biblischen Grab kamen ihm nicht in den Sinn. Fabrice Gygi wollte keinen Streit. Er zog den Entwurf zurück.

Kurz darauf legte er eine andere Werkidee vor: Sie bestand in der Vorstellung von einem riesigen, quadratisch geformten, aufblasbaren Kissen. Sechs Meter hoch sollte es in den Raum ragen und der unsichtbaren Luft eine körperliche Präsenz und Form verleihen. Sein Titel war *Pneuma*. Von der Seite wäre es zu umgehen gewesen. Aber die Skulptur versperrte natürlich den Weg durch die Mitte. Dagegen erhob sich der Einspruch der in Venedig allmächtigen Denkmalpflege: Das störe die Sicht auf den Raum und verdecke unziemlich alle Grabplatten der Kirche. Wieder zog der Künstler entnervt seinen Vorschlag zurück.

Schließlich kommt es zur Realisierung seines dritten Raumkonzepts. Es trägt den Titel *Economat* (2009) und besteht aus 32, in zwei Reihen aufgestellten Schränken aus Aluminium mit Bodenblechen und Gitterstäben (Abb. 3). Insgesamt ist es ein System von 126 einsehbaren, leeren, aber verschlossenen Schließfächern. Über dem Dogengrab erhebt sich zudem leicht über dem Boden ein begehbares Gitter aus demselben Material. Die Installation spielt mit der Vorstellung der Kirche als Zufluchts- und Lagerort in Kriegs- und Krisenzeiten, ein Lager vor allem für Hoffnungen, Gefühle und Vorstellungen, für blankes Leben oder wertvolle Reliquien, aber auch mit dem Gegenteil von alldem. Wieder zeigt sich die Methode des Künstlers, etwas Hartes und Anstößiges in Form und Materie mit dem Gedanken an eine unsichtbare, geistige Präsenz zu verbinden. Wieder tut sich eine Welt von offenen Assoziationen auf.

Und wieder melden sich die Bedenkenträger: auf der einen Seite die allmächtige Denkmalpflege, auf der andern die untereinander uneinigen Kirchenbehörden. Diesmal aber legen sich die Argumente gegenseitig lahm. Die eine wollte das Gitter über dem Grab entfernen, der andere die Fächer offenhalten, um kritische Einfälle zu lähmen. Schließlich aber werden sich nach alldem dann alle drei Parteien – die Sopraintendenta Renata Codello, der Kirchenmann Don Marangoni sowie, als Vertreter der Schweiz, der Kurator Urs Staub und der Leiter der Abteilung „Kunst" des Bundesamtes für Kultur, Andreas Münch aus Bern – wenigstens in einem einig: Es sei das letzte Mal gewesen! Das Programm eines zweiten schweizerischen Standbeins wird für die Zukunft gestrichen. Die Gründe waren verschieden: Die Venezianer lagen im Streit darüber, wer eigentlich in der Kirche das Sagen habe. Die

Schweizer kamen zu der Einsicht, daß es für die ständigen Restriktionen und Bevormundungen gegenüber der Kunst auch Grenzen gebe.

Fazit: Ausstellungen zur Biennale wird es in Zukunft in San Stae nicht mehr geben, in anderen Kirchen auch nicht, wie man aus örtlichen Kirchenkreisen hört; neue Kunst gehöre nicht in alte Kirchen. Da wird sich Erzbischof Ravasi noch manches einfallen lassen müssen, um an seinen zweifellos „not-wendigen" Pavillon zu kommen. Immerhin hat sich inzwischen Papst Benedikt XVI. am 21. November 2009 – zehn Jahre nach dem Brief seines Vorgängers an die Künstler[2] – mit Gegenwartskünstlern im Vatikan getroffen. Dies kann ein erster Schritt zur Überwindung der Distanz zwischen Gegenwartskunst und Kirche sein.

ANMERKUNGEN

[1] Vgl. F. Mennekes, *Traces du Sacré* – Spuren des Geistigen. Zu einer Ausstellung in Paris u. München, in dieser Zs. 226 (2008) 767–780.

[2] Johannes Paul II., Brief an die Künstler (4. April 1999), in: Der Apostolische Stuhl 1999, hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Köln 2008) 663–678.

UMSCHAU

Erwin Kräutler – Bischof zwischen Leben und Tod

Brasilien ist die größte Landeskirche der römisch-katholischen Kirche, auch wenn der Katholikenanteil (der einmal bei gut 80 Prozent lag) durch den Vormarsch von Sekten jährlich schrumpft, in einigen Gegenden sogar dramatisch. Obwohl es fast 400 Bischöfe und weit über 250 Diözesen gibt und obwohl er seinerzeit als ausländischer Missionar an den Unteren Xingu und an den Amazonas kam, zählt er (erst recht in Europa) zu den prominentesten Mitgliedern der brasilianischen Bischofskonferenz – und oft wird er in einem Atemzug mit großen Namen wie Hélder Câmara Pessoa († 1999), Paolo Evaristo Arns OFM, Aloísio Lorscheider OFM († 2007) oder Pedro Casaldáliga genannt: der Austrobrasilianer Erwin Kräutler CPPS, Mitglied der Kongregation der Missionare vom Kostbaren Blut.

Aus Koblach im Vorarlberger Rheintal gebürtig, vollendete er am 12. Juli 2009 sein 70. Lebensjahr. Zu diesem Anlaß veröffentlichte er (nach einem ersten autobiographischen Buch „Mein Leben ist wie der Amazonas", 1992) den berührenden Erfahrungsbericht „Rot wie Blut die Blumen" – und der Untertitel läßt keinen Zweifel daran, daß es dabei nicht um Poesie geht oder um Selbstdarstellung: „Ein Bischof zwischen Leben und Tod"[1]. Seit 2006 steht „Dom Erwin" rund um die Uhr unter Polizeischutz, selbst beim Morgenspaziergang, den er umständehalber in den Kreuzgang seiner Prälatur verlegen mußte. Sein Eintreten für rechtlose Kleinbauern, der Widerstand gegen einen zerstörerischen Staudammbau und sein Einsatz gegen vertuschte Mißbrauchsfälle und Kinderprostitution in Altamira, dem (1948 von Porto de Moz hierher verlegten) Amtssitz des flächenmäßig größten Diözesangebiets der Welt im Bundesstaat Pará, haben ihn ins Visier rücksichtsloser Großgrundbesitzer gerückt, die vor nichts zurückschrecken.

Als er 1983 mit Arbeitern und Kleinbauern gegen eine Zuckerrohrfabrik protestierte, die vereinbarte Löhne nicht auszahlte, wurde er von Militärpolizisten verhaftet und verprügelt. Weil er sich 1987 für die Verankerung der Grundrechte für die Indios in der Verfassung stark machte, wurde sein Wagen in einem inszenierten Unfall von einem Lkw gerammt – Kräutler wurde schwer, sein Beifahrer (ein italienischer Priester) tödlich verletzt; Täter und Auftraggeber des Mordanschlags wurden später verurteilt, nach einem zweiten Verfahren wurde der Auftraggeber wieder freigelassen. Hubert Mattle, Kräutlers Ordensgenosse und enger Mitarbeiter, wurde 1995 umgebracht. Nach der Ermordung der Ordensschwester und Umweltaktivistin Dorothy Stang (2005) wurde Kräutler wiederholt mit dem Tod bedroht. Sein hartnäckiges Auftreten gegen die Abholzung des Regenwaldes, die damit verbundene Versklavung von Menschen sowie der Protest gegen das monströse Staudammprojekt Monte Belo am Rio Xingú bringen ihm keine Freunde ein. Drohungen und Repressalien gehören für ihn zum Alltag. Der Papst weiß darum.

In seinem neuen Buch blickt Erwin Kräutler auf über vier Jahrzehnte pastoralen Wirkens am Xingu zurück, wohin er 1965, nach philosophisch-theologischen Studien in Salzburg, als Neupriester geschickt wurde – ein Gebiet, das vier Mal so groß ist wie Österreich. Sein Onkel Erich Kräutler CPPS

(1906–1985) arbeitete bereits seit 1934 am Xingu und kehrte im August 1971, nach sechsjährigem Intermezzo als Vizegeneral seiner Kongregation in Rom, als Bischof zurück, wozu er im April zuvor (allerdings im fernen Feldkirch) geweiht worden war – ein Fehler, der Dom Euricos Wiedereinstieg erschwerte, da sich seine Diözese wegen der Bischofsweihe in Europa vor den Kopf gestoßen fühlte. Die von seinem Onkel 1972 veröffentlichten Erinnerungen „Blut an den Steinen", die von einem Bearbeiter zum Leidwesen ihres Verfassers zu einem „Jugend-" bzw. „Indianerbuch" im Karl-May-Stil redigiert worden waren, wurden 1997 unter dem Titel „Menschen am Xingu" neu ediert – eine postume Wiedergutmachung sozusagen[2]. 1980 wurde Dom Erwin zum Nachfolger seines Onkels ernannt, seine Bischofsweihe erfolgte diesmal allerdings in Altamira.

Kräutlers Schilderungen – „Nebensächlichkeiten" oft, „aber sie gehören zu unserem Alltag und sind Teil unseres missionarischen Einsatzes" (161) – gehen unter die Haut. Er setzt mit seiner ersten Predigt ein, Weihnachten 1965, unter dem unvergeßlichen Eindruck eines zweistündigen Flugs von Belém nach Altamira stehend: ein Stück Amazonien aus der Vogelperspektive, das ihn an Antonín Dvořáks neunte Symphonie „Aus der Neuen Welt" denken ließ. 40 Jahre später eine andere Welt: „Der üppige, artenreiche tropische Wald ist geschwunden, riesige Weideflächen in langweiligem Grün verdrängen die vielfältig grünen Bäume, Sträucher und Pflanzen. Brandrodung hat über weite Landstriche hinweg den Wald vollends zerstört. Kein einziger Baum blieb übrig. Für diese Landschaft kann Dvořáks Symphonie keine musikalische Kulisse sein" (11).

Für Romantik hatte der Missionar und spätere Bischof wenig Zeit. Der „Segen" der Zivilisation bestand in Ausbeutung und Unterdrückung. Auf seinen unzähligen Pastoralreisen mit dem Flugzeug, auf Booten oder zu Fuß durch den Urwald hat Kräutler erleben müssen, daß der Lebensraum der Ureinwohner zunehmend bedroht wurde, bis an den Rand des Existenzminimums. Die Jahre der Militärdiktatur (1964–1985) wirken nach – auch in Prestigeobjekten wie dem 1972 begonnenen Bau der Transamazônica, die den Atlantik mit dem Pazifik verbinden soll, aber immer noch nicht abgeschlossen ist. Was geht es einen Bischof an, wenn aus Kostengründen vor der Flutung eines Staudamms nur zehn Prozent von 120000 Hektar Wald gerodet werden (vgl. 97–101), mag man fragen? Die Information, daß verfaulende Biomasse unter Wasser erhebliche Mengen an Treibhausgasen freisetzt und das stehende Gewässer zur bevorzugten Brutstätte von Stechmücken wird, wodurch Malariafälle, Atemwegsinfektionen und Hauterkrankungen überdurchschnittlich anstiegen, gibt die Antwort. Schritt für Schritt wird den Indios die Lebensgrundlage entzogen, seitdem sich der Fisch- und Wildbestand halbiert hat.

Das (be-)kümmert Dom Erwin, über den die Kayapós sagen: „Der Bischof ist kein Weißer, er ist unser Verwandter" – geworden. Er erläutert: „Die Indios machen sehr wohl einen Unterschied zwischen den Weißen, die sie respektieren und lieben, und jenen, die sie mißachten, bedrohen und ihren Lebensraum zerstören" (112). Erwin Kräutler ist ihnen Bruder geworden. Für die Indios – einst ein Synonym für „Barbar", „wildes Tier" oder „Urwaldungeheuer" (82) – setzt er seine „Prominenz" ein: uneitel, das eigene Leben wieder und wieder riskierend. Als Verbündeter der indigenen Völker kämpfte er von 1983 bis 1991 als Präsident des Indianermissionsrates der Brasilianischen Bischofskonferenz (CIMI) für deren Anliegen. 2006 wurde er erneut Präsident des CIMI, nachdem der amtierende Präsi-

dent, ein Comboni-Missionar, tödlich verunglückte. Kräutler scheut auch nicht Kritik am neuen Hoffnungsträger Brasiliens, Luiz Inácio Lula da Silva, der im Wahlkampf noch auf negative Auswirkungen des Staudamms Belo Monte hingewiesen hatte, als Präsident aber auf der Ausführung des Projekts besteht: eine „Metamorphose seiner Position, gleichermaßen wechselhaft wie ein Chamäleon" (93).

Man versteht, warum der mit mehreren Ehrendoktoraten (Luzern, Bamberg, Innsbruck, zuletzt Salzburg) und zahllosen internationalen Menschenrechts- und Umweltpreisen Ausgezeichnete ständig im Kreuzfeuer der Kritik der Mächtigen steht und ein Ziel von Angriffen, Nachstellungen und Verleumdungen geworden ist. Er lebt die „Option für die Armen", für die sich die lateinamerikanischen Bischöfe seit Medellín (1968) entschieden haben, und er präzisiert unzweideutig: „Plötzlich reden sogar Politiker, darunter ein ehemaliger brasilianischer Staatspräsident, von der Option für die Armen. Darum sprach die Brasilianische Bischofskonferenz fortan von der evangelischen Option für die Armen, damit kein Zweifel besteht, daß es der Kirche nicht um eine parteipolitische Option geht" (141 f.).

Das Resümee dieses Lebensberichts klingt bescheiden: „Was läßt uns trotz aller Widrigkeiten, Hindernisse und Rückschläge weitergehen? Wir sind keine Helden und auch keine Schauspieler. Unsere Bühne ist die Realität in Amazonien, und wir lieben dieses Land und seine Bewohner. ... Was uns bewegt, sind Glaube, Hoffnung und Liebe" (161). Einfach zu leben und zu bezeugen ist das nicht. Aber Erwin Kräutler tut es, leidenschaftlich – für andere. *Andreas R. Batlogg SJ*

[1] Kräutler, Erwin: Rot wie Blut die Blumen. Ein Bischof zwischen Leben und Tod. Salzburg: Otto Müller 2009. 181 S. Gb. 18,–.

[2] Vgl. A. R. Batlogg, Am Xingu – eine dokumentarische Autobiographie. Zu den Aufzeichnungen von Bischof Erich Kräutler (1906–1985), in: Orien 64 (2000) 122–124.

Eric Voegelin – Kritiker der Moderne

Eric Voegelin wurde am 3. Januar 1901 in Köln geboren und ist am 19. Januar 1985 in Stanford (Kalifornien) gestorben. Man darf ihn als Gesellschafts- und Geschichtsphilosophen sowie als einen Diagnostiker der Gesellschaft mit dem Willen zur Therapie bezeichnen.

Nur kurz von Karl Marx begeistert, wandte er sich im Studium dem Metaphysiker und Organismusdenker Othmar Spann in Wien zu, um jedoch bei dem Positivisten und Rechtssoziologen Hans Kelsen Assistent zu werden. An die Promotion zum Dr. phil., noch in Wien, schlossen sich Forschungsaufenthalte in New York, Harvard und Paris an. 1935 zum außerordentlichen Professor für politische Wissenschaft und Soziologie in Wien ernannt, emigrierte Voegelin 1938 in die USA und erhielt 1944 die amerikanische Staatsbürgerschaft. Er lehrte von 1942 an der Lousiana State University in Baton Rouge. 1958 folgte er dem Ruf an die Universität München auf den Lehrstuhl für Politische Wissenschaft, den übrigens bis 1920 Max Weber innegehabt hatte. Nach seiner Emeritierung 1968 kehrte Voegelin 1969 in die USA zurück und setzte seine Lehrtätigkeit fort. Einer der lebenslangen Freunde war Alfred Schütz, ein geschätztes Buch Albert Camus' „L'homme révolté" [1].

Sein Forscherleben galt folgenden Großprojekten: eine „Neue Wissenschaft der Politik" begründen; die Existenz und zerstörerische Kraft der „Politischen Religionen" aufdecken; unter dem Titel „Order and history" die letzte Ordnung sichtbar machen und eine „Geschichte der politischen Ideen" erarbeiten.

1. *Die Neue Wissenschaft der Politik* (1952)[2]: Mit dieser Schrift verfolgte Voegelin den Plan, diese Wissenschaft neu anzulegen und tiefer zu verankern. Wie Platon unterschied auch er zwischen „bloßer Meinung" (doxa) und reiner Wissenschaft (episteme). Die Meinungen seien als bloße Ansichten zu entlarven und den wahren Erkenntnissen entgegenzustellen. Die „Politische Wissenschaft" beschreibt somit nicht einfach geltende Ansichten, sondern beinhaltet „episteme politike" – „das wahre Wissen von der Politik". Menschen ist zwar keine letztgültige, unübertrumpfbare und dem Gegenstand der Erkenntnis völlig angemessene Erkenntnis gegeben, doch vermögen wir uns von den Symbolen ins Transzendente führen zu lassen. Die äußeren Formen des Staates oder des Rechts sind deshalb als symbolische Ordnung zu verstehen, die auf letzte „Ideen" und auf eine letzte Ordnung verweisen. Falls sich menschliche politische Schöpfungen dem entgegen absolut setzten, wären sie falsch. Voegelin greift dabei auf die klassische Politische Philosophie Platons und des Aristoteles zurück.

Erklärte Gegner seines Ansatzes sind daher: der Positivismus mit seiner Absage an Transzendenz, besonders an übergesetzliche Werte, der Marxismus, welcher sich prinzipiell weigere, Grundfragen zu stellen; Totalitarismen jeglicher Art, da sie sich selbst und nicht die wahre Ordnung absolut setzen, und der Konstruktivismus, welcher sich mit der Eigenleistung des Menschen begnügt.

2. *Die Politischen Religionen* (1938/39)[3]: Im besonderen interessierten Voegelin jene Ordnungen der Neuzeit und Moderne, welche Menschen sich auferlegten, und die Unordnung, in welche sie damit gerieten. Die Ordnungen entwuchsen dem Versuch, sich dem religiösen Weltbild zu entwinden und sich ausschließlich menschlicher Selbstbestimmung anzuvertrauen. Solchem Bestreben liege, so Voegelin, ein Aufstand gegen Gott zugrunde. Dazu ist instruktiv: *Der Gottesmord*[4].

Die Säkularisierungstendenz habe maßgeblich zu den menschenverachtenden Totalitarismen geführt. Es entstanden „innerweltliche Heilsgeschichten" ohne transzendente Dimension und trotzdem mit dem Anspruch, der Geschichte einen Sinn zu verleihen. In der Folge wurde das Christentum historisiert, etablierte sich der Szientismus und machte sich eine überzogene Autonomie im politischen Bereich breit. Unter dem Eindruck von Hans Urs von Balthasars „Apokalypse der deutschen Seele" trennte sich um 1950 Voegelin von dem Begriff der „politischen Religion" und begann, den Begriff der „Gnosis" zu verwenden[5]. Zwar war er auch mit letzterem Titel unzufrieden, doch hielt er ihn für geeigneter, auf den Mangel aufmerksam zu machen, aus welchem die moderne Haltung erwuchs und auf das Ersatzangebot, welches die Moderne bereithielt. Sie bot eine Religion der Selbsterlösung und den Glauben an eine vollkommene Gesellschaft innerhalb der irdischen Geschichte an! Ein solcher Glaube findet auch deshalb leicht Gehör, weil der Mensch sich seine Welt erfindet und sie als „reale Welt" ausgibt. Zunehmend sprach deshalb Voegelin von der „Traumrealität", in welcher sich der moderne Mensch bewege. Dafür setzte er auch Worte wie „Erscheinungswirklichkeit", „Erscheinungsaktivismus" und „Erscheinungsspekulation" ein. Obwohl jedoch die Menschen, so Voegelin, Gott auf die Seite schoben und im Dunkel verschwinden lassen wollten, blieb die Pro-

blematik menschlicher Existenz (Endlichkeit, Hinfälligkeit, Scheitern, Ausgesetztsein dem Bösen und die Scheinwelt): „Wenn Gott hinter der Welt unsichtbar geworden ist, dann werden die Inhalte der Welt zu Göttern."[6] Aus dem „Ad maiorem Dei gloriam" wurde „der Sog des Übermenschen" auf sich selbst zu und in sich hinein[7]. Wenn Voegelin die moderne Gesellschaft als „pneumopathologisch" bezeichnete, so galt sie ihm von des Menschen Geist verseucht.

3. *Order and history* (1956–1987)[8]: Dieses mehrbändige Werk meint mit Ordnung die Ordnung der menschlichen Seele, die Ordnung der konkreten Menschen, schließlich auch die Ordnung der politischen Gesellschaft, der Geschichte und des Universums. Sie soll Kompaß und Verpflichtung einer Gesellschaft sein. Ihr Fundament hat diese ins Transzendente reichende Ordnung in Gott, in seinem Verstand und Willen. Dreimal wurde diese symbolische „Ordnung" zur Theophanie: Gott erschien in der Weisheit der Mythen, in der Philosophie Platons sowie in der Offenbarung des Alten Testaments, im Johannes-Evangelium und den Paulusbriefen. Beim Menschen, der allerdings selbst bereits verkürzt dargestellt werden müßte, haltzumachen, hieße, im Vorläufigen endgültigen Halt nehmen zu wollen und sich um diese Gotteserfahrung zu bringen.

4. *Geschichte der politischen Ideen* (1939 bis 1955)[9]: Auch hier wird noch einmal klar, daß Voegelin keine anthropologische Wende einschlug und den konkreten Menschen – mit seinen Bedürfnissen und seiner Transzendenz – weder in den Mittelpunkt stellte noch zum Ausgangspunkt nahm, so wie es in der Katholischen Soziallehre der Fall ist, wie „Gaudium et spes" es empfahl und etwa das Völkerrecht immer stärker als Leitlinie seiner Entwicklung zu akzeptieren versucht. Vielmehr entwickelte Voegelin vom Gedanken der Ordnung her seine Ideen. In anregenden Analysen mustert er die Gestalten durch, welche den Zeitgeist prägten: Bossuet, Voltaire, Helvétius, Marx, um nur einige Namen aus dem „Krisen"-Buch aufzulisten.

5. Was aber folgt auf die Analyse der Ordnungen und die Feststellung, daß eine gnostische Haltung die Menschen banne? Durchaus will Voegelin die Heilung der Gesellschaft. Er sieht sich in der Lage, Gesellschaft zu therapieren, und leistet seinen Beitrag dazu, zugegebenermaßen nicht als Politiker oder Staatschef, sondern als Theoretiker. Aber: „Niemand kann die geistige Unordnung einer ‚Zeit' heilen. Ein Philosoph kann nicht mehr tun, als sich selbst von dem Schutt der Idole frei zu arbeiten, der ihn, unter dem Namen einer ‚Zeit' zu lähmen und zu begraben droht; und er kann hoffen, daß das Beispiel seiner Anstrengung hilfreich für andere sein wird."[10]

6. *Die Edition:* Dank der unermüdlichen Arbeit des Herausgebergremiums, insbesondere von Peter J. Opitz, ist die Herausgabe der Werke Eric Voegelins zum überwiegenden Teil und in den wichtigsten Werken abgeschlossen. Das aktiv arbeitende, publizierende Zentrum für Deutschland ist das Eric-Voegelin-Archiv an der Ludwig-Maximilians-Universität München (Oettingenstr. 67, 80538 München). Zu erwähnen sind noch die „Voegeliana. Occasional papers": Sie brachten und bringen kleinere Texte Voegelins selbst, zunehmend aber auch Reflexionen über seine Werke heraus. Insgesamt liegen 62 Faszikel vor (Stand 2008), deren Herausgabe durch den Eric-Voegelin-Archiv e.V. und den Luise Betty Voegelin Trust gefördert wird. *Norbert Brieskorn SJ*

[1] Vgl. Autobiographical Reflections, hg. v. E. Sandoz (Baton Rouge 1989); dt.: Autobiographische Reflexionen, hg. v. P. J. Opitz (München 1994); Alfred Schütz, Eric Voegelin: Eine Freundschaft, die ein Leben ausgehalten hat. Briefwechsel 1938–

1959, hg. v. G. Wagner u. G. Weiss (Konstanz 2004).

[2] „Die Neue Wissenschaft der Politik" ging aus Vorlesungen hervor und wurde 1952 als „The New Science of Politics. An Introduction", in Chicago (IL) und London veröffentlicht. Auf Deutsch lag „Die neue Wissenschaft der Politik" 1959 (München) vor (Freiburg [4]1991). Neueste Edition: Die Neue Wissenschaft der Politik. Eine Einführung (München 2004).

[3] Die Politischen Religionen, 1938/39, hg. v. P. J. Opitz (München 1993, [2]1996, [3]2007).

[4] Der Gottesmord. Zur Genese u. Gestalt der modernen politischen Gnosis, hg. u. eingel. v. P. J. Opitz (München 1999).

[5] So P. J. Opitz, Vorwort zu: Die Krise. Zur Pathologie des modernen Geistes, hg. v. P. J. Opitz (München 2008) 16.

[6] Die politischen Religionen (A. 3) 50.

[7] Th. Nawrath, Warum bedarf die Wissenschaft von der Politik der Ontologie? Analytische u. hermeneutische Aspekte der Entwicklung im Denken Eric Voegelins von den Politischen Religionen zur Neuen Wissenschaft der Politik, in: Voegeliana. Occasional papers XLIX (München 2005) 7,23,27,31.

[8] Order and history, 5 Bde. (Baton Rouge 1956–1987), dt.: Ordnung u. Geschichte, 10 Bde., hg. v. P. J. Opitz u. D. Herz (München 2001–2005). Dieses universalgeschichtlich angelegte Werk Voegelins ist unvollendet geblieben. Es fehlen das „Mittelalter", die „Reformationszeit" und die „Moderne".

[9] Aufbauend auf Vorarbeiten, die bis in die 20er Jahre zurückreichten, arbeitete Voegelin von 1939 bis 1955 intensiv an einer „Geschichte der politischen Ideen" („History of Political Ideas"). Sie blieb (in acht Bänden veröffentlicht in: Collected works, Bde. 19–26, hg. v. E. Sandoz, Columbia 1997–1999) unvollendet. Es fehlt ein in das Gesamtwerk integriertes Nietzsche-Kapitel. Was von diesem Kapitel fertig war, gab Peter J. Opitz gesondert heraus: Das Jüngste Gericht. Friedrich Nietzsche (Berlin 2007). Der Schlußteil der „History of Political Ideas" liegt nun auch auf Deutsch vor: „Die Krise" (A. 5).

[10] E. Voegelin, Hegel – eine Studie über Zauberei (München 1999) 41, zit. nach Nawrath (A. 7) 83.

BESPRECHUNGEN

Kirche

KÖNIG, Franz Kardinal: *Woher komme ich? Wohin gehe ich?* Anregungen für ein angstfreies Leben. Weitergegeben v. Annemarie Fenzl u. Wolfgang Moser. Graz: Styria 2009. 227 S. Gb. 16,95.

Nicht nur, weil sich sein Leben (1905–2004) fast vollständig mit einem ganzen Jahrhundert deckt, wurde der langjährige Erzbischof von Wien (1956–1985) wiederholt der „Jahrhundert-Kardinal" genannt: Franz König war – und bleibt – eine Ausnahmegestalt im österreichischen Episkopat der jüngeren Kirchengeschichte. Ihm verdankt die Kirche viel, nicht nur in Österreich oder hinter dem ehemaligen Eisernen Vorhang, wohin er sich als einer der ersten wagte. Und obwohl als Präsident des 1965 gegründeten vatikanischen Sekretariats für die Nichtglaubenden sowie als einer der Architekten der „Ostpolitik" des Vatikans viel unterwegs, vernachlässigte er seine Diözese – eine der größten der Welt – nicht.

Davon überzeugt, daß Königs Geist „lebendig geblieben" (8) ist, haben zwei Personen, die dem Kardinal in den letzten Lebensjahren als Büroleiterin und als Zeremoniar nahegestanden sind, zum fünften Todestag ihres ehemaligen Chefs dieses Bändchen zusammengestellt. Es will „die zeitlosen Konturen seines Lebens nachzeichnen, die mit dem wachsenden Abstand immer klarer hervortreten. Es will an Schwerpunkte erinnern, die er gesetzt hat, an Ereignisse, die ihm besonders wichtig waren, die unverrückbaren Prinzipien seiner seelsorglichen Arbeit, sein Mut machendes Kirchenbild" (10).

Zahlreiche, teils private Photos sowie Notizen und Autographen des Kardinals ergänzen die vielfältigen Texte, die zur Unterscheidung vom Begleittext der beiden Herausgeber kursiv gesetzt sind. Auf den Prolog „Über allem – der große Gott" (12–19) folgen die beiden Abschnitte: „Pilger sein" (20–208) und „In te, Domine, speravi" (209–225) – ein Psalmwort als Motto. Die Aufzählung der Stichworte mag vom Inhalt eine Ahnung wecken bzw. Lust aufs Lesen machen: Mensch sein (Glaube und Heimat, Jahre der Entscheidung, Lebensrituale), Priester und Bischof sein (Bei den Menschen – Seelsorge an der Basis), Der Konzilsvater, Das Kirchenbild des Kardinals, Dialog als Abenteuer, Der Osten und Europa, Wo sich Himmel und Erde verbinden – die Feier der Liturgie, Geschöpf sein, Zeit der Ernte – der alte Kardinal, Der Übergang. Als Epilog (226f.) dient (zweisprachig) ein Lieblingsgebet von Kardinal König, ein „17th Century Nun's Prayer". Einige Abschnitte lesen sich beinahe wie ein Kommentar zur Gegenwart, etwa die Überlegungen zur „Zukunft der Volkskirche" (113f.) oder die zu „Zentralismus und Kollegialität" zusammengetragenen Äußerungen (115–124).

Berührend liest sich die Schilderung der letzten Lebenstage und -stunden: wie man den Kardinal am 12. März, einen Tag vor seinem Tod, sich „penibel und sorgfältig rasieren" sah, „so, als ob er ganz fein vor den Herrgott treten wollte"; oder wie Kardinal Christoph Schönborn eine halbe Stunde nach Königs Tod morgens um 3.30 Uhr eintraf, das bereitgelegte Brevier nahm und meinte: „Ich bete jetzt die Laudes mit ihm" (224). Das Begräbnis leitete übrigens Kardi-

nal Joseph Ratzinger, mit dem Kardinal König 1991 in der „Zeit" einen teils heftigen Disput über das Miteinander von Papst und Bischöfen geführt hatte („Die Kollegialität funktioniert noch nicht richtig", 118).

Annemarie Fenzl, die Leiterin des Wiener Diözesan- und nunmehr auch des Kardinal-König-Archivs, und Wolfgang Moser haben recht: Dies ist ein „Erinnerungsbuch, das versucht, Kardinal König mit den Augen zu sehen, wie er die Welt gesehen hat: unaufgeregt und grundsätzlich mit einer guten Meinung" (11). Sie betreiben keinen Personenkult. Sie arrangieren und präsentieren Texte: Es sind Texte eines großartigen Kirchenmannes, der es im doppelten Sinn des Wortes verstand aufzubauen. Von seinen Einsichten wird die Kirche Österreichs noch lange zehren. Die Lektüre tut einfach gut. *Andreas R. Batlogg SJ*

KRÄTZL, Helmut: *„Glauben Sie an Gott, Herr Bischof?"* Was junge Menschen zur Firmung fragen. Innsbruck: Tyrolia 2009. 126 S. Br. 12,95.

Von 1977 bis 2008 Weihbischof in Wien und einer der engsten Mitarbeiter von Kardinal Franz König, hat Helmut Krätzl, der in der Österreichischen Bischofskonferenz mehr als 20 Jahre lang „Schulbischof" und als solcher für den Religionsunterricht zuständig war, annähernd tausend Mal gefirmt. In gut drei Jahrzehnten hat er im Vorfeld der Sakramentenspendung Tausende von persönlichen Briefen von Jugendlichen erhalten, um die er gebeten hatte, um diese wenigstens etwas kennenzulernen: „Ich will wissen, warum ihr euch firmen laßt. Was euch Gott bedeutet und der Glaube. Was euch im Leben Freude macht oder auch bedrückt. Wie ihr die Kirche seht und was ihr nach der Firmung vorhabt" (6f.). Die Firmkandidaten haben darauf unterschiedlich reagiert: zustimmend und erfreut, ablehnend, provozierend oder aggressiv. Sie nehmen kein Blatt vor den Mund. Krätzls Absicht war es, Stichworte in Erfahrung zu bringen: „Durch eure Briefe habt ihr mir geholfen, daß jede Predigt neu war und keine wie die andere gewesen ist" (8). Täglich liest man so ein Fazit eines Bischofs auch nicht gerade: „Ihr habt mich dazu gebracht, auch über Dinge nachzudenken, auf die ich ohne euch nicht gekommen wäre" (9).

Nun dreht Krätzl den Spieß gleichsam um und antwortet als Bischof auf die interessantesten und häufigsten Fragen der Jugendlichen: einfühlsam, kompetent, anregend – und ohne die üblichen Berührungsängste zwischen den Generationen. Er will „nichts einreden" (16), bezieht aber trotzdem einen Standpunkt. Er bricht vermeintlich feste Meinungen oder Vorurteile auf und wirbt in einer sympathischen Art dafür, Glaubens- und Kirchenfragen nicht zu einseitig anzugehen. Oft sind es ganz praktische Anliegen, die an den Bischof herangetragen wurden, etwa wenn ein Firmpate geschieden ist oder für dieses Amt gar nicht in Frage kommt, weil er aus der Kirche ausgetreten ist. Vermeintlich „banale" (Lebens-)Fragen, die Jugendliche umtreiben können und irgendwie mit Gott oder Kirche in Verbindung gebracht werden, kommen zur Sprache: Warum stirbt meine Ratte? Warum das Leid von Kindern? Warum ist die Messe so fad? Warum soll ich beichten gehen?

Differenziert fallen die Antworten in dem Abschnitt „Was mich in der Kirche ärgert" (100–104) aus, wo „heiße Eisen" wie Zölibat, Frauenweihe, Wiederverheiratete Geschiedene und Homosexualität angesprochen werden. Berührend wirkt der Abschnitt: „Firmung ‚Am Himmel'" über die Firmung in einem Caritas-Heim für geistig behinderte Kinder in Wien-Kahlenberg. Sie erweisen sich für den Bi-

schof in ihrer unmittelbaren, sehr stark emotional ausgerichteten Frömmigkeit als „die allerbesten Glaubenszeugen" (115). Auch der „Firmbrief einer Ungetauften" (118–121) wird auf Interesse bei denen stoßen, die wie Krätzl bereit sind, „von Jugendlichen, selbst ungetauften, (zu) lernen" (121).

Heikle Themen aus Kirche und Theologie hat Helmut Krätzl nicht erst nach seiner Emeritierung als Bischof aufgegriffen (vgl. das Erfolgsbuch „Im Sprung gehemmt": in dieser Zs. 213, 1999, 213–215). Hier stellt er ein weiteres Mal eindrucksvoll unter Beweis, daß Bischöfe aufgeschlossene Hörende sein können, ohne sich deswegen dem Zeitgeist anzubiedern. Layout und Optik, die man im besten Sinn des Wortes jugendgerecht nennen kann, empfehlen dieses Bändchen überdies. *Andreas R. Batlogg SJ*

Kirchengeschichte

MacCulloch, Diarmaid: *Die Reformation 1490–1700.* München: DVA 2008. 1022 S. Gb. 49,95.

Diarmaid MacCullochs Einstieg in sein über 1000-Seiten-Opus ist so einfach wie genial: Er lädt den Leser zu einem kleinen Rundgang in die Pfarrkirche von Preston Bissett im englischen Buckinghamshire ein und entführt ihn in die Zeit Heinrichs VIII.: Sorgen und Nöte eines spätmittelalterlichen Menschen, die Angst um sein ewiges Heil, treten überaus lebendig vor das innere Auge des Lesers.

Es sind die Wurzeln einer gemeinsamen Kultur, die im ersten von insgesamt drei Teilen für das lateinische Europa freigelegt werden (25–418). Ebenso profund wie breit angelegt und im exzellenten Stil angelsächsischer Wissenschaftsprosa stellt der renommierte Oxforder Kirchenhistoriker zunächst die ungeteilte abendländische Christenheit und ihre sich immer schneller wandelnde Umwelt am Vorabend der Reformation dar – als Schlagworte seien nur die Entdeckung der Neuen Welt, Renaissance und Humanismus genannt. In diese Zeit radikaler Umwälzungen und den damit verbundenen Verunsicherungen treten Luther und Zwingli, deren Portraits mit wenigen kräftigen Strichen und anschaulichen Anekdoten eine lebendige Tiefe erhalten. Die Anfangsjahre der Reformation mit ihren unterschiedlichen Aufbrüchen und Kontroversen erscheinen bei ihm als innovative und kreative Zeit, die folgenden Jahre 1521–24 mit britischem Humor als „Jahre des Karnevals" (213–220), die in der Katastrophe des Bauernkriegs und seiner brutalen Niederschlagung enden. Nun setzt die Reformation von Oben ein, die der Städte und Fürsten, und die Zersplitterung der abendländischen Christenheit beschleunigt sich.

MacCullochs imponierende Stärke liegt in der Beschreibung der verschiedenen Protestantismen oder protestantischen Denominationen und deren Entstehung. Es gelingt ihm, die einzelnen Unterschiede zu erklären und zu systematisieren und die vielfältigen und heterogenen Bewegungen und Aufbrüche, das Wechselspiel von innerprotestantischer Annäherung und Abstoßung auszuleuchten. Sein besonderes Augenmerk gilt dabei auch den weiblichen Gestalten der Reformation wie Katharina Schütz, der Frau des Straßburger Reformators Matthäus Zell (252).

In mehrerlei Hinsicht interessant und erhellend ist die Darstellung der vier für Ein-

heit oder Spaltung der Lateinischen Kirche entscheidenden Dekaden von 1530 bis 1570, die MacCulloch in die sich teilweise überschneidenden Perioden 1530 bis 1560 – unter der Überschrift „Die vertagte Wiedervereinigung" (291–361) – und 1547 bis 1570 – unter „Die verworfene Wiedervereinigung" (362–417) – beschreibt. Bedauerlicherweise erscheint die Darstellung der katholischen Reform und ihrer Protagonisten im Vergleich zu der der Helden der Reformation eher unterkühlt; sie ist mit Ressentiments versetzt und steht unter dem Verdikt einer Art Restauration.

Konfessionalisierung und damit verbunden die Teilung des Kontinents in einen protestantischen Norden und einen katholischen Süden bestimmen den zweiten Teil „Die Teilung Europas 1570–1619" (419–710), um dann Mitteleuropa als Kampfplatz von Politik und Religion in der Katastrophe des Dreißigjährigen Krieges enden zu lassen. Eine abschließende Coda (655–710) skizziert das Britische Erbe und weitet den Blick auf die protestantischen Aufbrüche Nordamerikas.

Beeindruckend ist der letzte, vor allem sozialgeschichtliche Teil „Lebensmuster" (711–905), worin MucCulloch den Lebensalltag einfacher Menschen untersucht und die Entwicklung zu mehr persönlicher Freiheit und Autonomie herausarbeitet, die sich zwischen 1500 und 1700 vollzog: im Zeitgefühl, im Umgang mit Leben und Tod, der Disziplinierung des Alltags, in der freien Wahl der Konfession oder in Sexualität und Familie. Die Auseinandersetzungen der Reformationszeit sind für ihn eine Art Nährboden zur Herausbildung von Toleranz, Humanismus und Naturphilosophie, Skeptizismus und Aufklärung. Dabei gehört seine wohlwollende Sympathie eindeutig marginalisierten und ausgegrenzten Randgruppen: Frauen und Hexen, Homosexuellen und Juden.

Der ansonsten sehr guten und lesbaren Übersetzung hätte man die Durchsicht eines Kirchenhistorikers gewünscht. Reformierte Pfarrer werden „geweiht" (493) statt ordiniert, und der Kaiser des Heiligen Römischen Reiches firmiert durchgängig als „Heiliger Römischer Kaiser" (z.B. 180). Dennoch: MacCullochs Buch ist ein gewaltiger Wurf und eine beeindruckende Studie. Durch deren Lektüre und von ihrem britischen Blick auf die Reformationsgeschichte kann ein breites deutschsprachiges Publikum nun endlich auch profitieren. *Niccolo Steiner SJ*

LUTTERBACH, Hubertus: *Tot und heilig?* Personenkult um „Gottesmenschen" in Mittelalter und Gegenwart. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2008. 176 S. Gb. 29,90.

Bekannt für seine präzise Quellenforschung, legt der Professor für Christentums- und Kulturgeschichte an der Universität Essen eine detailreiche Studie mit einem imposanten Anmerkungsapparat von über 700 Einträgen vor, die leserfreundlich an das Ende des Buchs vor das Literaturverzeichnis gestellt sind. Der Ausgangpunkt sind die mittelalterlichen Totenrituale: „Entspricht die Johannes Paul II. im Tod von der versammelten Menschenmenge und den anwesenden Medienvertretern zuteil gewordene Stilisierung zum Heiligen jener Weise der ‚Kultpropaganda', die bereits ab dem 2. Jahrhundert betrieben wurde und das Mittelalter durchzog?" (7) Die Frage wird zweifach ausgeweitet: Untersucht wird, ob auch anderen Päpsten des 19. und 20. Jahrhunderts in einer Art kollektivem Schock- und Ergriffenheitszustand von der trauernden Menschenmenge ein „Santo subito" zugerufen wurde. Außerdem wird an anderen Persönlichkeiten nach Indizien einer „Quasikanonisa-

tion" gefragt: Mahatma Gandhi, Martin Luther King und Lady Diana – die zusammen mit dem letzten Papst auf dem Titelblatt zu finden ist, das damit einen Effekt erzielt, der (gewollt oder ungewollt?) den Papst dem Mittelalter und die ehemalige Prinzessin der Gegenwart zuordnet.

Der Essay präsentiert sich in vier Teilen. Im ersten Teil – dafür müssen vier Seiten genügen – wird der Ausdruck „Gottesmensch" historisch erschlossen: heidnisch-antike Heroen, jüdisch-christliche Gottesmenschen mit Jesus von Nazaret als Prototyp, christliche Gottesmenschen (11–14). Im zweiten Teil (15–77) geht Lutterbach vor dem Hintergrund interessanter Beobachtungen zur Vergötterung von Sport-Idolen und deren „High-Tech-Reliquien" der Frage nach, wie Johannes Paul II. als „Gottesmensch" proklamiert werden konnte, indem er das Presseecho auf den verstorbenen Papst und weitere Nachrufe auswertet, die mit Attributen aufwarteten wie: der Prophezeite, der Beter und Mystiker, der Segensspender, der Märtyrer, der Vergebungsbereite, der Grenzüberschreiter, der Menschenrechtler, der Wundertäter, der Anwalt der Bedrängten, der Vater, der Jesus-Gleiche, der Leidende und Sterbende, der Tote, der tote Lebende. Von diesen Stilisierungen her, die oft mit „Kontaktmagie" (58) verbunden sind, weist der Autor im Kult um Johannes Paul II. auf Parallelen zur mittelalterlichen Religiosität im Sinn des kulturellen Gedächtnisses hin. Als Gegenprobe zur umfangreichen deutschen Presselandschaft wird kurz die italienische gestreift (72–77), wo selbst eine kommunistische Zeitung „irrationale, ja göttliche Verehrung" (76) konstatieren mußte.

Der dritte Abschnitt besteht in einem papstgeschichtlichen Vergleich (78–101) mit Johannes XXIII. († 1963), Pius IX. († 1878) und Leo XIII. († 1903). Er bestätigt die Einzigartigkeit des „Santo subito" bei Johannes Paul II. – obwohl Pius IX. mit 32 Jahren den längsten Pontifikat überhaupt und Leo XIII. immerhin 25 Amtsjahre vorzuweisen hatte. Daß „Pio nono" und der populäre Johannespapst inzwischen seliggesprochen wurden, fällt diesbezüglich nicht weiter ins Gewicht. Allerdings kristallisieren sich durch den Vergleich drei Kriterien für eine von den Trauernden wie den Medien vorgenommene „vollzogene Proklamation des soeben Verstorbenen zum Gottesmenschen" (103) heraus: ein langes öffentliches Wirken, die Berührung mit dem Martyrium und eine Religionen und Nationen übersteigende Wertschätzung.

Von daher wird im vierten Teil das „Santo subito" mit der popularen Heiligsprechung verstorbener Stars und Idole verglichen (104–124), wobei Mahatma Gandhi als „Unsterblicher", Martin Luther King als „Prophet Amerikas" und Lady Diana als „Königin der Herzen" firmieren – letztere in auffälliger ikonographischer Gegenüberstellung zum „Papst der Herzen" (vgl. 56). Der Abschnitt „Von Ghetto-Heiligen zu Universal-Idolen" (113–116) liefert dafür interessante historische Hintergründe. Unvermeidlich wird dann noch der in die Sprachgeschichte eingegangene Slogan „Wir sind Papst" (117–120) thematisiert.

Am Ende der Untersuchung wird in fünf Punkten das Ergebnis zusammengefaßt, wobei nicht mehr überraschen kann, daß die postume Sicht der Öffentlichkeit auf Johannes Paul II. dem (stilisierten) Idealbild des mittelalterlichen Heiligen bzw. konstruierten Gottesmenschen entspricht und bisher einzigartig in der Papstgeschichte ist. Der Autor mahnt angesichts einer zunehmenden Vermarktung von Prominenten und deren Tod mehr „Zurückhaltung" an und fragt, „ob sich die im Tode eines Menschen – unter Rückgriff auf mittelalterliche Religionsformen – vollzogene Proklama-

tion zum Gottesmenschen tatsächlich als dauerhaft tragfähig erweist" (124).

Aus katholischer Sicht wird man nach der Lektüre dankbar sein, daß es seit Ulrich von Augsburg († 973) in der Kirche ein verbindliches, im Lauf der Zeit verfeinertes Kanonisationsverfahren gibt. Die zunehmende Rationalisierung der Lebenswelten bewirkt allerdings das (irrationale) Bedürfnis nach stilisierten Helden und Heroen: „Je stärker sich der Alltag säkularisiert", so Matthias Drobinski, „desto wichtiger werden religiöse Riten, wenn dieser Alltag wankt, wenn das Unerhörte nach Formen der Bewältigung sucht" (71). Der Frage, wie dem theologisch und nicht nur pastoral-strategisch zu begegnen ist, versagt sich die Studie freilich, die mehr auflistet und feststellt als bewertet und hinterfragt.

Andreas R. Batlogg SJ

ZU DIESEM HEFT

Mahatma Gandhis antikolonialistische Programmschrift „Hind Swaraj" spielte im Unabhängigkeitskampf Indiens eine wichtige Rolle. 100 Jahre nach ihrem Erscheinen befragt Heinz Werner Wessler, Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Orient- und Asienwissenschaften (Abteilung Indologie) der Universität Bonn, diesen Klassiker nach seiner Aktualität.

Der jüdisch-christliche Dialog war 2009, nicht zuletzt durch das Thema Judenmission, empfindlich gestört und wiederholt verschiedenen Irritationen ausgesetzt. Christian M. Rutishauser, Leiter des Bereichs Bildung im Lassalle Haus in Bad Schönbrunn (Schweiz), zieht vor dem Hintergrund der zwölf Berliner Thesen des Internationalen Rats von Juden und Christen sowie der Heilig-Land-Reise des Papstes Bilanz.

Rainer Schwindt, Direktor der Bibliothek des Bischöflichen Priesterseminars in Trier, analysiert das Libretto von Georg Friedrich Händels „Messias". Zu Unrecht oft als Weihnachts-Oratorium bezeichnet, verortet er die Theologie des weltberühmten Werks im Spannungsfeld geistesgeschichtlicher Strömungen von Anglikanismus, Deismus und Antijudaismus.

Einen Überblick über Prosa des Jahres 2009 bietet Brigitte Schwens-Harrant, Ressortleiterin „Literatur" der österreichischen Wochenzeitung „Die Furche". Bücher von Olga Tokarczuk, Tymofiy Havryliv, Ilma Rakusa, Wolf Haas, Felicitas Hoppe, Assia Djebar, Peter Henisch und Jón Kalman Stefánsson werden vorgestellt, die das Reisen als Metapher für das Leben aufgreifen.

Friedhelm Mennekes, Professor für Pastoraltheologie an der Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Georgen in Frankfurt, präsentiert ausgewählte Kunstwerke auf der 53. Biennale von Venedig: Steve McQueen, Krzysztof Wodiczko, Teresa Margolles, Shaun Gladwell, Bruce Nauman sowie Silvia Bächli und Fabrice Gygi.

Corrigendum: In Heft 11/2009 hat sich im Beitrag von Herbert Vorgrimler („Schicksal, Zufall, Fügung – und welcher Gott?") ein Fehler eingeschlichen: S. 779 oben muß es statt Jacques Dupuy SJ richtig: Jean-Pierre Dupuy heißen, Professor für soziale u. politische Philosophie an der École Polytechnique de Paris und an der University von Stanford (USA). Wir bedauern den Irrtum.