

theol

Salzburger Theologische Zeitschrift

olueTR

- Heinrich Schmidinger *Warum gehört die Theologie als
Wissenschaft an die Universität?*
- Gottfried Bachl *Was tut die Theologie?*
- Walter Raberger *Theologie: kritische und
selbstkritische Reflexionsgestalt einer
Erinnerungsgemeinschaft*
- Hans-Joachim Sander *»God Bless America«. Auf der
Fährte der Religionsfreiheit in
Theologien der USA*
- Anton A. Bucher *Kirchlichkeit - Christlichkeit -
Religiosität. Empirische Skizzen zum
Kontext der Theologie*
- Peter Pawlowsky *Wozu von Gott reden? Zur
öffentlichen Relevanz der Theologie
heute*

Besprechungen

Schöpfung/Ökologie/Feministische
Theologie

1. Sep. 1998

Univ.-Bibl.

2. Jahrgang

Heft 1

1998

ISSN 1029-1792

24 9575
13 01 8

✓ 210

herausgegeben von:

Dr. Alois Halbmayer, Univ.-Ass. Institut für Dogmatik
 Dr. Andreas M. Weiß, Univ.-Ass. Institut für Moraltheologie
 Dr. Ulrich Winkler, Univ.-Ass. Institut für Dogmatik
 Universität Salzburg, Universitätsplatz 1, A-5020 Salzburg

	Editorial	1
Heinrich Schmidinger	Warum gehört die Theologie als Wissenschaft an die Universität?	2
Gottfried Bachl	Was tut die Theologie?	7
Walter Raberger	Theologie: kritische und selbstkritische Reflexionsgestalt einer Erinnerungsgemeinschaft	21
Hans-Joachim Sander	»God Bless America«. Auf der Fährte der Religionsfreiheit in Theologien der USA	45
Anton A. Bucher	Kirchlichkeit - Christlichkeit - Religiosität. Empirische Skizzen zum Kontext der Theologie	63
Peter Pawlowsky	Wozu von Gott reden? Zur öffentlichen Relevanz der Theologie heute	77
 <u>Besprechungen</u>		
Georg Kraus	Welt und Mensch. Lehrbuch zur Schöpfungslehre (Karl-Heinz Kronawetter)	90
Simone Rappel	„Macht Euch die Erde untertan“. Die ökologische Krise als Folge des Christentums? (Andreas M. Weiß)	94
Julie Hopkins	Feministische Christologie. Wie Frauen heute von Jesus reden können (Silvia Arzt)	99
Doris Strahm	Vom Rand in die Mitte. Christologie aus der Sicht von Frauen in Asien, Afrika und Lateinamerika (Silvia Arzt)	101

Anschriften der Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter

Univ.-Prof. Dr. Heinrich SCHMIDINGER, Institut für Christliche Philosophie, Universitätsplatz 1, A-5020 Salzburg; Univ.-Prof. Dr. Gottfried BACHL, Institut für Dogmatik, Universitätsplatz 1, A-5020 Salzburg; Prof. DDr. Walter RABERGER, Institut für Dogmatik, Bethlehemstr. 20, A-4020 Linz; PD Dr. Hans-Joachim SANDER, Fundamentaltheologie und vergleichende Religionswissenschaft, Sanderring 2, D-97070 Würzburg; Univ.-Prof. Dr. Anton A. BUCHER, Institut für Katechetik und Religionspädagogik, Universitätsplatz 1, A-5020 Salzburg; Dr. Peter PAWLOWSKY, Buchfeldgasse 9, A-1080 Wien; Dr. Karl-Heinz KRONAWETTER, Dr. Richard Canaval Gasse 25/6, A-9020 Klagenfurt; Univ.-Ass. Dr. Silvia ARZT, Institut für Katechetik und Religionspädagogik, Universitätsplatz 1, A-5020 Salzburg

SaThZ versteht sich als theologische Fachzeitschrift mit Schwerpunkt auf systematischen Fragestellungen; Herausgeber: Alois Halbmayer@sbg.ac.at, Fax +43-662-6389-2628; Andreas-Michael.Weiss@sbg.ac.at, Fax +43-662-6389-2677; Ulrich.Winkler@sbg.ac.at, Fax +43-662-6389-2627; Internet: <http://www.sbg.ac.at/sathz/home.htm>; Umschlag-Graphik: Karl-Heinz Kronawetter; Layout: Ulrich Winkler; Druck: Hausdruckerei der Universität Salzburg; Bankverbindungen: A: SaThZ 108 002 9180, PSK-KontoNr. 50 30 161, BLZ 6000; BRD: SKB-Nürnberg, Konto Nr. 944580, BLZ 760 605 61; CH: Luzerner Kantonalbank Ruswil, KontoNr. 01-60-500 349-00; CL 778.60; Abonnement: zweimal jährlich; Umfang pro Heft min. 70 Seiten; Preis: Einzelheft: 55,- ÖS / 7,70 DM / 7,20 Sfr zuzügl. Porto; Abo jährl. 100,- ÖS / 14,- DM / 13,60 Sfr zuzügl. Porto; Bestellungen an: Astrid Widmayer, Institut für Moraltheologie, Universitätsplatz 1, A-5020 Salzburg, Astrid.Widmayer@sbg.ac.at, Tel. +43-662-8044-2675, Fax +43-662-6389-2675; Besprechungen: Unaufgefordert eingesandte Rezensionsexemplare unterliegen keiner Besprechungsverpflichtung, werden jedoch aufgelistet.

Editorial

Keine Theologische Fakultät kommt mehr umhin, sich in Zeiten von Sparpaketen und restriktiven Haushaltsplanungen zu rechtfertigen. Dieses tut sie am besten, indem sie sich auf ihr „Geschäft“, die Theologie, besinnt und nach deren Selbstverständnis fragt. Gegenwärtig haben sich die klassischen Frontstellungen aufgelöst zugunsten einer die Theologie eher ignorierenden bis tolerierenden Gleichgültigkeit. Dabei hat sie sich weniger dem Sinnloskeitsverdacht seitens einiger noch übriggebliebener Positivist*innen zu stellen, als sich vielmehr gegenüber der Kritik der sparenden Vernunft als effizient zu beweisen. Nicht außer Acht zu lassen ist die innerkirchliche Infragestellung, die sich aus ganz anderen Gründen ergibt.

Das Frühjahrsheft der SaThZ macht die Theologie zum Thema und greift damit eine Debatte auf, die in Österreich in Folge der Neustrukturierung aller Universitäten durch das neue Universitätsorganisationsgesetz ebenso geführt wird wie in Deutschland und mancherorts auch in der Schweiz. Aus dieser Selbstbefragung sind Kriterien und Mut für anstehende Veränderungen zu gewinnen.

Dabei läßt sich zeigen, daß die Selbstvergewisserung als Wissenschaft keine über die Theologie singulär verhängte Strafaufgabe sein kann, sondern gemeinsam mit jeder anderen ernsthaft reflexiven Wissenschaft unabdingbare Fragen von Erkenntnis und Vernunft, Wissenschaft und Gesellschaft sowie unausweichliche Fragen des Menschen schlechthin berührt bzw. offenhält. Auch die Prinzipien der harten und erfolgreichen Wissenschaften sind angefragt, was die Flachheit der ökonomischen Zweckrationalität nicht zu erfassen vermag.

HEINRICH SCHMIDINGER, Philosoph und Dekan der Theologischen Fakultät, steckt in seinem Einleitungsreferat am Fakultätentag 1997 in Salzburg (vgl. Hauptreferat von H. Waldenfels, Theologie im Kontext unserer Zeit, in: StZ 122 (1997) 691-703) den Rahmen der Theologie an der Universität ab. GOTTFRIED BACHL (Dogmatik/Salzburg) erläutert das Selbstverständnis der Theologie, indem er in Grundzügen die Weisen theologischen Erkennens entfaltet. Als zweiter Dogmatiker präsentiert WALTER RABERGER (Linz) quasi den äußeren, aktuell philosophisch-soziologischen Problemhorizont der Theologie. Einen empirischen Gegenwartsbezug kirchlich-konfessioneller Theologie vor dem Hintergrund der Religiosität von Jugendlichen leistet ANTON A. BUCHER (Religionspädagogik/Salzburg). Entschiedener als in Europa - so HANS-JOACHIM SANDER (Fundamentaltheologie/Würzburg) - haben sich die Theologien in den USA auf die Herausforderung der strikten Trennung von Kirche und Staat eingelassen. - Eine echte Außenperspektive mit Insiderkompetenz liefert der Leiter der ORF-Abteilung „Religion“ PETER PAWLOWSKY. - Die Buchbesprechungen beschäftigen sich mit wichtigen Brennpunkten heutiger Theologie, die das weite Aufgabenfeld beispielhaft beleuchten: Schöpfung, Ökologie und feministische Theologie.

Warum gehört die Theologie als Wissenschaft an die Universität?¹

Heinrich Schmidinger, Salzburg

Es ist kein Geheimnis, daß schon seit geraumer Zeit über die Berechtigung von Theologischen Fakultäten an den staatlichen Universitäten diskutiert wird. Diese Diskussion ist an sich noch kein Schaden. Im Gegenteil, sie verhilft der Theologie zur Rückbesinnung auf das, was sie im Rahmen der Wissenschaften einbringen will und einbringen muß, sie konfrontiert aber auch die anderen Wissenschaften mit der Frage, ob sie ihren eigenen Ansprüchen auf Selbstreflexion und Selbstkritik genügend nachkommen, wenn sie theologische bzw. metaphysische Fragen schlichtweg ausklammern. Beides führt zur Klärung eigener Positionen und verbindender Anliegen. Das ist in sich zweifellos etwas Gutes. Schade ist nur, daß die Diskussion selten wirklich als Diskussion verläuft. Das nämlich, was in der Öffentlichkeit vorgetragen wird, zeugt in der Regel nicht vom Willen zum gegenseitigen Verständnis oder vom gemeinsamen Diskurs. Macht die eine Seite von vornherein klar, daß es eine Behandlung theologischer Fragen in der Wissenschaft niemals geben könne, weil alles Theologische apriori subjektiv und demnach nicht diskursfähig sei, so zeichnet sich die andere Seite häufig dadurch aus, daß sie sich einer theologischen Binnensprache bzw. einer theologischen Spezialargumentation bedient, die außerhalb der Theologie kaum verstanden werden kann, ja de facto nicht mehr verstanden wird. Es kommt daher darauf an, kleine Brückenschläge zu versuchen, welche die Diskussion zu etwas hinführen, was den Namen „Diskussion“ ernsthaft verdient. Die folgenden Überlegungen verstehen sich als eine kleine Bemühung in dieser Richtung.

Ich beginne mit der häufig vernommenen Meinung, daß Theologie im Grunde nichts mit Wissenschaft zu tun habe, sondern bestenfalls die rationale Auslegung eines Glaubens sei, der die subjektive Existenz des Menschen oder einer Gemeinschaft betreffe und so niemals unter die Kriterien von Objektivität und Intersubjektivität gebracht werden könne. Dazu möchte ich zunächst an die *Geschichte* erinnern. Die Ausbildung der europäischen Wissenschaften, die - wie der Soziologe Max Weber gezeigt hat - wesentlich in einem Prozeß der Ausdifferenzierung erfolgt ist, begann nirgends anders als innerhalb der Theologie. Dies wiederum geschah an der Wende vom 11. zum 12. Jahrhundert in den Schulen von Poitiers, Laon und Chartres, als man sich um eine *wissenschaftstheoretische* Unterscheidung zwischen einem *theologischen* und einem *philosophischen* Weg zu Gott bemühte. Natürlich existierten auch schon vor dieser Zeit

1 Eröffnungsrede zum Fakultätentag der Theologischen Fakultät Salzburg am 10. Juni 1997

und außerhalb des Christentums wissenschaftstheoretische Überlegungen, doch diese gaben von sich aus noch nicht den Anstoß zu jenem Differenzierungsprozeß, der bis heute das wissenschaftliche Geschehen prägt. Sie übten - wie die Geschichte der Aristoteles-Rezeption seit dem 11. Jahrhundert dokumentiert - mehr einen indirekten Einfluß aus, indem sie etwas verstärkten, was bereits in Gange war. Was sich da aber bereits in Gang befunden hatte, war die *von der Theologie* eingeführte Unterscheidung zwischen einem theologischen und philosophischen Prinzipienkanon. Schon allein aus diesem Grunde wird man die Frage stellen dürfen, ob es um das Verhältnis von Theologie und Wissenschaft von vornherein schlecht bestellt sein kann, wenn zugleich feststeht, daß die europäische Wissenschaft aus nichts anderem als aus der Theologie herausgewachsen ist.

Man führe dem gegenüber nicht ins Treffen, daß es doch mehr als die Theologie (in ihrer Abgrenzung von der Philosophie) die *Naturwissenschaft* am Ende des Mittelalters und zu Beginn der Neuzeit war, die den geschilderten Differenzierungsprozeß ausgelöst und vorangetrieben hat. Es kann nämlich nicht übersehen werden, daß die Naturwissenschaft von damals nicht die Naturwissenschaft von heute war. Die Naturwissenschaft von damals war ihrer Intention nach ebenfalls eine Theologie, genauer eine „*theologia naturalis*“ im wörtlichen und weitesten Sinn. Auch sie hatte das Ziel, auf dem Wege *natürlicher* Erkenntnisse zu Gott zu führen. Sie betrieb mit anderen Worten nicht Astronomie oder Kosmologie um ihrer selbst willen, sondern in der festen Überzeugung, daß sie das von Gott geschriebene „Buch der Natur“ lesbar und interpretierbar machen würde. Noch Physiker vom Rang eines Galilei, eines Kepler, eines Newton waren, wie ihre Werke bezeugen, von diesem Glauben beseelt. Die Differenzierung der Wissenschaften, die seitens der Naturwissenschaften gegenüber Philosophie und Theologie im engeren Sinne vorgenommen wurde, bildete somit ihrerseits ursprünglich einen Prozeß, der sich *innerhalb der Theologie im weiteren Sinne* ereignete. Anders gesagt: Die Naturwissenschaft verstand sich in der Zeit ihrer Begründung ebenfalls als ein Weg zu Gott, gewiß als ein gegenüber Theologie (im engeren Sinne) und Philosophie eigenständiger und andersgearteter Weg, deshalb aber nichtsdestoweniger als ein Weg mit *demselben* Ziel.

Gut, wird man antworten, dann hat die Theologie eben etwas erfunden, was sich mit der Zeit gegen sie gewendet hat. Offensichtlich ist sie den Geistern zum Opfer gefallen, die sie selbst gerufen hat. Oder mit Friedrich Nietzsche formuliert, der auf den Zusammenhang zwischen Christentum und Wissenschaft übrigens immer aufmerksam gewesen ist: Das wissenschaftliche Streben nach Wahrheit, das aus dem Geist des Christentums stammt, hat den Schluß gegen das Christentum und seine Theologie gezogen. Wer so spricht, übersieht freilich die Motive, derentwegen die wissenschaftstheoretische Unterscheidung zwischen Theologie und Philosophie eingeführt wurde. Das geschah zum einen deshalb, weil man damit dem Thema der Theologie, nämlich Gott, seiner Wirklichkeit

und seinem Handeln, gerechter zu werden und näher zu kommen meinte, und zum anderen deshalb, weil man der Überzeugung war, daß die Verifikation der theologischen Inhalte durch *nicht*-theologische Wissenschaften der *theologischen* Sache nur dienen könne. Was es wiederum bedeuten konnte, theologische Themen auch der Behandlung nicht-theologischer Disziplinen auszusetzen, sollte sich schon damals, in den Zeiten des Hochmittelalters, abzeichnen. Bereits im 13. Jahrhundert trat der sogenannte lateinische Averroismus auf, eine philosophische Schule, die nicht, wie ihr häufig unterstellt wurde, die These von der doppelten Wahrheit vertrat, die aber ganz zu Recht darauf hinwies, daß mit der Möglichkeit einer Diskrepanz zwischen theologischen und philosophischen Einsichten zu rechnen sei. Das erzeugte seinerzeit großen Schrecken. Nicht wenigen Kreisen schien es deshalb geraten zu sein, die ganze Entwicklung wieder rückgängig zu machen. Dennoch setzte sich die Überzeugung des Thomas von Aquin durch, die da lautet: Die Sache der Theologie ist es kaum wert vertreten zu werden, *wenn sie nicht auch vor dem Forum einer Wissenschaft standhalten kann, die keine spezifisch theologische ist*. Das heißt noch einmal: Um des eigenen Themas willen, d.h. um Gottes willen, war man dazu entschlossen, sich einem *außer-theologischen wissenschaftlichen Diskurs* auszusetzen. An ihm wollte man die eigene Überzeugung bewähren.

Man kann dies nicht genug unterstreichen. Beachten wir, daß es auch heute wieder in allen Kirchen Kreise gibt, welche die Devise ausgeben: Verlassen wir den Boden der Wissenschaften, ziehen wir uns aus den Universitäten zurück, betreiben wir Theologie ohne Rücksicht auf das, was rund um sie herum geschieht! Dem ist nicht nur zu erwidern, daß sich eine solche Haltung gegen die große und führende Tradition der Theologie stellt, die man sonst bei jeder Gelegenheit in Anspruch nimmt, sondern auch nichts weniger als eine Sünde gegen den Heiligen Geist begeht, sofern sie nämlich gering von dem denkt, was ihr zu denken aufgegeben ist - von Gott also, zu dem, wenn er wirklich Gott ist, auch die wissenschaftlich eruierte Wahrheit ein Weg sein muß. Vergessen wir sodann nicht, daß viele Menschen heute der Überzeugung sind, daß Gott eine Privatsache, sprich eine Angelegenheit der subjektiven Entscheidung sei. Auch dieser Überzeugung ist entgegenzuhalten, daß sie von Gott keine hohe Meinung hat, wenn sie ihm nicht einmal zutraut, den Erkenntnissen der Wissenschaften, d.h. den Kriterien der Objektivität gewachsen zu sein. Darüber hinaus ist hier zu erwägen, ob es denn wirklich so sein kann, daß ausgerechnet diese letztlich *alles* entscheidenden Fragen, ob es Gott gibt oder nicht, wie er erkannt und erfahren werden kann bzw. in welcher Weise er sich zu der uns zugänglichen Wirklichkeit verhält, der subjektiven Willkür überlassen sind. Denn was immer bei der Beantwortung dieser Fragen herauskommt: Auch die Wissenschaften wären davon zutiefst betroffen. Das heißt: Selbst jener Bereich, der weithin als der Bereich der menschenmöglichen Objektivität hingestellt wird, käme in Abhängigkeit von angeblich rein subjektiven Entscheidungen. So kann es aber doch nicht

sein. Deshalb meine ich, daß die Wissenschaft, will sie nicht ihren *eigenen* Anspruch aufgeben, ein *selbstkritisches* Wissen zu sein, gar nicht darum herumkommt, ihrerseits über die Gottesfrage, d.h. *wissenschaftlich* darüber nachzudenken. Abgesehen davon erschiene es mir paradox, wenn alles einer objektiven Betrachtung für wert erachtet würde, nur eben das nicht, was am Ende vielleicht allem Maß geben wird: dem eigenen Leben, der Geschichte, ja der gesamten Wirklichkeit, sofern sie uns zugänglich ist.

Mir ist bewußt, daß ich zur Rechtfertigung der Theologie als Wissenschaft jetzt auf die schwierige und heftig umstrittene Frage eingehen müßte, wie es denn möglich sei, über den Kanon der Spezialwissenschaften *wissenschaftlich* hinauszugehen und Problemen wie der Gottesfrage *wissenschaftlich* nachzukommen. Das würde aber den Rahmen dieser Ausführungen in jeder Hinsicht sprengen. Deshalb lasse ich das soeben Dargelegte als These stehen und wende mich als zusätzlichen Argumenten für die Berechtigung der Theologie im Rahmen der Wissenschaften noch folgenden zwei Überlegungen zu:

Wenn man sich mit Religionen wie dem Christentum beschäftigt, hat man sehr häufig den Anspruch vor Augen, den diese oder jene Religion erhebt, bzw. konzentriert man sich auf ihre spezifische Weltanschauung, die sie vertritt, sowie auf die Kultur und die Geschichte, die durch sie eröffnet worden sind. Man übersieht dabei sehr häufig, daß die Religionen nicht zuletzt das Ergebnis von menschlichen Erfahrungen darstellen, die über Jahrhunderte, ja über Jahrtausende reichen. Ich darf dies am Beispiel der Bibel, dem Grunddokument der jüdisch-christlichen Religion, verdeutlichen. Wenn ich mich richtig erinnere, datieren die ältesten Textschichten, die von den biblischen Autoren redigiert wurden, zumindest in das frühe 2. Jahrtausend vor Christus zurück. Die letzten Redakteure, die schließlich die neutestamentlichen Schriften in ihre bekannte Form gebracht haben, dürften spätestens zu Beginn des 2. Jahrhunderts nach Christus tätig gewesen sein. Das heißt: Das ganze Buch der Bibel, Erstes und Zweites Testament inbegriffen, wurde in einem Zeitraum von über 2000 Jahren verfaßt. Man stelle sich das vor! Was ist da alles eingegangen an menschlicher Erfahrung, an menschlichem Glück, an menschlichem Leid, an menschlicher Weisheit! Mir ist schon bewußt, daß die biblischen Schriften in erster Linie von der Geschichte berichten, die Gott mit seinem Volk und mit der Menschheit eingegangen ist. Aber impliziert nicht auch das zunächst einmal eine zutiefst menschliche Erfahrung? Eben die Erfahrung unzähliger Menschen mit dem Heiligen, mit Gott? Und nun frage ich: Ist überhaupt jemand denkbar, der eines Tages vor uns hinträte und sagte: „Das brauchen wir alles nicht mehr. Wie alt auch immer diese Erfahrungen sein mögen - wir verzichten darauf. Es ist für uns unerheblich, was sich da angesammelt hat. Wir sind wir und wir wissen es einfach besser.“ Ich wenigstens kann es mir nicht vorstellen, daß jemand ernsthaft so weit gehen könnte, auf ein jahrtausendaltes Erfahrungsresümee zu verzichten, das sich noch dazu ja nicht auf Beliebiges bezieht, sondern auf die unausweichlichen

Fragen, die sich jedem Menschen in seinem Leben stellen. Wenn es aber so ist, daß wir diesen ungeheuren Erfahrungsschatz, den - noch einmal - unzählig viele Menschen durch ihr Leben und ihr Sterben erbracht haben, nicht nur aus Pietät diesen genannten Menschen, sondern auch uns selbst gegenüber nicht hoch genug schätzen können, dann dürfen wir auch nicht sorglos mit ihm umgehen. Eine wichtige Form jedoch, damit sorgsam und verantwortungsvoll umzugehen, ist die Theologie.

Bedenken wir schließlich noch folgendes: Religionen sind nichts Ungefährliches. So viel Wunderbares und Heilvolles sie in sich enthalten mögen, sie bergen unter Umständen auch Gefahr und Zerstörung in sich. Jeder von uns kennt Beispiele dafür aus der Geschichte und aus der Gegenwart. Wie viele Menschen haben irgendeines religiösen Glaubens wegen ihr Leben lassen müssen! Wie viele Menschen wurden ausgerechnet durch ihre Religionen zu einem Inbegriff an Unmenschlichkeit! Wie viele Facetten des Unglücks sind nicht zuletzt durch sogenannte Heilslehren, durch die entsetzliche Rettungswut religiöser Fanatiker, über zahllose Menschen gekommen! Und wie viel Vernichtung geht noch heute von Religionen aus! Das alles ist uns durch die Erkenntnisse der Psychoanalyse sowie der Geschichts- und Sozialwissenschaften plausibel geworden. Religionen berühren die Menschen an den tiefsten Wurzeln ihrer Existenz. An diesen Wurzeln aber ist niemand von uns nur gut. Hier tritt vielmehr auch das Destruktive und Böse in uns auf. Fehlt es nun an der nötigen Bedachtsamkeit und Sorgfalt, wenn man religiöse Botschaften in diese unsere tiefsten Schichten eindringen läßt, so können sie unter Umständen ein ungeheures Zerstörungspotential auslösen. Deshalb ist es notwendig, mit dem Heiligen und mit dem Religiösen auch unter dieser Rücksicht verantwortungsvoll und bedacht umzugehen. Was aber könnte sich dafür besser eignen als das Forum der Vernunft? Nur hier herrschen ja, vorausgesetzt freilich, daß es mit rechten Dingen zugeht, Spielregeln und Kriterien, die allen Menschen, egal welcher Religion oder sonstiger Weltanschauung sie angehören, einen Weg zur nüchternen Sachlichkeit und zur gewaltlosen Kommunikation eröffnen. Ein solches Forum der Vernunft bietet die Wissenschaft und hier wiederum, was die Religion anbelangt, die Theologie.

Was tut die Theologie?¹

Gottfried Bachl, Salzburg

Vielleicht hören manche in dieser Frage das Wort *eigentlich* dazu: Was tut eigentlich die Theologie? Das ungesagt mitgeisternde Vokabel steht dann für die Vermutung, daß sie möglicherweise nichts tut, oder etwas, das sich im Zusammenhang der Universität wie nichts ausnimmt. Ich habe allerdings den Titel für diesen kleinen Vortrag gewählt, um die Voraussetzung mitzusagen, daß sie etwas tut, daß sie das, was sie kostet, irgendwie durch eine Leistung kompensiert. Diese möchte ich Ihnen erläutern und damit einige Fragen verbinden, die sich in der aktuellen Situation daraus für die Theologie und für die Universität ergeben.

1. Dringliche Fragen an die Theologie

Die Frage klingt anders, wenn sie mit anderen Fächern verbunden wird: Was tut die Mathematik? oder: Was tut die Biologie, die Geographie, die Physik? Die Antworten liegen hier soviel näher, als sich mit den genannten Wissenschaften spontan eine jeweils größere Nähe zu dem assoziiert, was Wirklichkeit genannt wird, das umsomehr, je deutlicher die Vorstellung einer gewissen Handwerklichkeit mitschwingt, so daß die Frage schließlich sogar für überflüssig gehalten werden kann. Für die Theologie ist sie das gewiß nicht, denn diese ist, wenn sie sich als Fakultät an einer staatlichen Universität befindet, in der gegenwärtigen Situation einer starken Legitimierungsforderung ausgesetzt. Sie ist in dieser Lage nicht allein, denn auch die Geisteswissenschaften sind längst unter Druck geraten.² Die Theologie aber wird gleich von drei Seiten dringlich befragt, ob es denn Sinn und einen rechtmäßigen Grund hat, daß sie an der Universität ihren Platz einnimmt, nämlich von der Wissenschaftstheorie, von der Politik und von der Kirche.

1.1. Im Feld *Wissenschaftstheorie* ist es deshalb schwierig, einen Ort für die Theologie zu finden, weil sie nach der Meinung nicht weniger die Mindestforderungen nicht erfüllt, die eine Erkenntnis als wissenschaftlich ausweisen, nämlich: 1) Die strenge Methode der Arbeit (Ableitungsrichtigkeit, Widerspruchsfreiheit, Genauigkeit und intersubjektive Verständlichkeit); 2) der Verzicht auf

1 Der Text des Vortrages, den ich auf Einladung von Edgar Morscher am 10. Juni 1996 im Forschungsforum der Universität Salzburg gehalten habe, ist an den Stellen ergänzt oder verdeutlicht, wo sich das von der Diskussion her nahegelegt hat.

2 Vgl. die Denkschrift *Geisteswissenschaften heute*, hg. v. W. Frühwald, Frankfurt/M. 1991.

dogmatische Fixierung der Voraussetzungen; 3) die Rationalität und intersubjektive Nachprüfbarkeit; 4) die Ausschaltung von Einzelinteressen. In diesem Sinn hat Edgar Morscher einmal geschrieben: „Entweder will man eine wissenschaftliche Disziplin aufbauen, dann ist es nicht mehr Theologie; oder man will Theologie betreiben, dann ist es keine Wissenschaft mehr.“³ Und er zieht daraus den Schluß: „Wenn sich der Anspruch der Wissenschaftlichkeit als ungerechtfertigt erweisen sollte oder wenn dieser Anspruch überhaupt aufgegeben wird, so müßte man Überlegungen anstellen, ob man dann die Theologie noch weiterhin wie bisher im Rahmen der Universitäten betreiben soll.“⁴

1.2. Aus dem Bereich der *Politik* ist die Forderung zu hören, der säkulare Staat solle sich endlich auch an diesem Punkt von der Kirche trennen, da er von seinem Selbstverständnis her kein Interesse haben kann, eine konfessionelle Theologie finanziell, rechtlich und institutionell zu tragen.

1.3. Bedrängender noch sind die Einwände, die aus der Kirche kommen, der sozialen Heimat der Theologie. Sie habe sich, so lautet der Vorwurf, den Positionen der aufgeklärten Moderne so weit angepaßt, daß fundamentale Wahrheiten des Glaubens vernachlässigt oder geleugnet werden. Die religiöse Autorität der Kirche sei untergraben, die rechtlichen Bindungen gäben den Lehrern soviel Unabhängigkeit, daß eine Steuerung der theologischen Arbeit nicht im ausreichenden Maß möglich ist. Die Wirkung auf die Studierenden sei sehr negativ zu bewerten. Kurz gesagt: die universitäre Theologie beschädigt die ideelle und die praktische Identität des christlichen Bekenntnisses.

2. Was die Theologie zur Theologie macht

Wenn ich nun versuche, im Zusammenhang dieser Fragen von der Theologie zu reden, dann rede ich natürlich in der Befangenheit eines staatlich angestellten Professors der Theologie. Damit nenne ich das Interesse, das mich leitet, und sage dazu, was meine Absicht ist: Ich will den Schub dieses Interesses nützen und so klar wie möglich, aus dem Zentrum ihres Selbstverständnisses her sagen, was die Theologie sein will. Dazu nehme ich zuerst einen Text aus der höchsten Klasse der kirchlichen Äußerungen: Im Artikel 24 der *Dogmatischen Konstitution über die göttliche Offenbarung* des Zweiten Vaticanums heißt es: „Die ... Theologie ruht auf dem geschriebenen Wort Gottes, zusammen mit der heiligen Überlieferung, wie auf einem bleibenden Fundament. In ihm gewinnt sie sichere Kraft und verjüngt sich ständig, wenn sie alle im Geheimnis Christi beschlossene

3 Morscher, E., Das Basis-Problem in der Theologie, in: Weinzierl, E. (Hg.), Der Modernismus. Beiträge zu seiner Erforschung, Graz 1974, 331-368, hier 350.

4 E. Morscher, Das Basisproblem 352.

Wahrheit im Lichte des Glaubens durchforscht.“ Daraus will ich im Anschluß an Max Seckler⁵ die fünf Bestimmungen entwickeln, die zur Theologie führen:

2.1. Der *Gegenstandsbereich* der Theologie ist formell Gott, indem entweder Gott direkt gemeint ist, die Gottesfrage als solche, oder indem die Welt und der Mensch im Hinblick auf Gott angesehen werden, der für alles die bestimmende Macht ist. Dem entspricht der Ausdruck *theo - logia* = Rede oder Lehre von Gott.

2.2. Die beiden *Erkenntnisquellen* und *Wahrheitskriterien* sind *Vernunft* und *Offenbarung*. Dem Wort Gottes kommt dabei sowohl für die Erkenntnis wie für die kritische Unterscheidung der Wahrheit der unbedingte Vorrang zu. „Der Grundsatz, daß Vernunft und Offenbarung sich letztlich nicht widersprechen können, gilt nach beiden Richtungen. Er fordert in Konfliktfällen zur Überprüfung unseres Vernunftwissens und unseres Offenbarungsglaubens, die beide geschichtlicher und kontingenter Art sind, heraus.“⁶ Es ist also ein bestimmendes Prinzip für die Theologie, daß sie ihren Gegenstandsbereich in der Entsprechung zum Wort Gottes bearbeitet. - Die Quellen, aus denen die Theologie ihr Wissen schöpft (*loci theologici*), sind nach dem klassischen Modell des *Melchior Cano* (1509 - 1560) in folgender Weise bestimmt und geordnet:

Konstituierende Quellen (*loci constitutivi*)

- 1 Die Heilige Schrift
- 2 Die Überlieferung

Interpretierende Quellen (*loci interpretativi*)

- 3 Kirche
- 4 Konzilien
- 5 Römische Kirche (Papst)
- 6 Väter (Mütter)
- 7 Theologen

Ergänzende Quellen (*loci alieni*)

- 8 Menschliches Wissen
- 9 Philosophie
- 10 Geschichte

Die Unterscheidung zwischen konstituierenden und interpretierenden Quellen ist grundsätzlicher Art, denn nur die Schrift und die Tradition sind die Dokumente der Offenbarung Gottes, der absolute Bezugspunkt aller anderen Quellen. Die

5 Seckler, M., Theologie als Glaubenswissenschaft, in: Handbuch der Fundamentaltheologie 4, hg. v. W. Kern/H. J. Pottmeyer/M. Seckler, Freiburg/Br. 1988, 180-241, bes. 194f.

6 Ebd. 195.

kirchliche und die theologische Aktion ist selber kein Inhalt der Offenbarung, gehört auch nicht so zur Offenbarung, daß ihr Wort Offenbarungscharakter hätte, sondern hat die Funktion der Auslegung, bleibt streng auf den vorgegebenen Gehalt bezogen. Das gilt auch für das kirchliche Lehramt und sein ganzes Instrumentarium, insbesondere das Dogma. Das Vaticanum II hat das ausdrücklich festgestellt: „Das Lehramt ist nicht über dem Wort Gottes, sondern dient ihm, indem es nichts lehrt, als was überliefert ist, weil es das Wort Gottes aus göttlichem Auftrag und mit dem Beistand des Heiligen Geistes voll Ehrfurcht hört, heilig bewahrt und treu auslegt, und weil alles, was es als von Gott geoffenbart zu glauben vorlegt, aus diesem einen Schatz des Glaubens schöpft.“⁷

Mit den interpretierenden Quellen sind gemeint: 3) Die (katholische) Kirche, konkret das Glaubensbewußtsein der Gesamtkirche (*sensus fidelium*); 4) Die ökumenischen Konzilien (insgesamt 21 vom Konzil von Nikaia 325 bis zum Vaticanum II 1963-1965), in denen die ganze Kirche repräsentiert ist, im Unterschied zu den Regionalsynoden und diözesanen Versammlungen; 5) die römische Kirche, d.h. der Papst (=Bischof der römischen Ortskirche) als oberste Lehrautorität der Kirche; 6) die Kirchenväter und die Kirchenlehrer, zu denen seit 1968 auch zwei Frauen gehören: Teresa von Avila und Catarina von Siena.

Die ergänzenden Quellen umfassen das gesamte andere menschliche Wissen. Diesem wird nicht der Rang der anderen Quellen zugeschrieben, wohl aber ist es für die Theologie wesentlich, daß sie in ihrer Arbeit auch auf diesen Bereich bezogen bleibt.

2.3. Die für die Theologie eigentümliche *Subjektivität* und *Wirklichkeitshabe* ist der *Glaube*. Damit ist zunächst gemeint die persönliche Haltung des einzelnen Theologen, der sich mit seinem Leben, mit Vernunft, Wille und Gefühl, mit Leib und Seele auf Gott bezieht. Das hat aber eine grundsätzliche Bedeutung für den Status des Wissens, das hier vorkommt: das bejahende Bei-der-Sache-Sein, das Glauben heißt, ist konstitutiv für die Theologie, da sich nur darin hermeneutisch und axiomatisch der Zugang zur Sache öffnet, um die es geht: zu Gott, sein Wort und sein Handeln. Daher ist es angemessen, von der Theologie als einer *Glaubenswissenschaft* zu sprechen.

2.4. Der *gesellschaftliche* Ort der Theologie ist die Gemeinschaft der Kirche, die aus dem Glauben entsteht, sich im Glauben entfaltet und darin auch ihre Verfassung findet. Als diese Gemeinschaft ist die Kirche das primäre Subjekt der Theologie.

2.5. Die Theologie ist den Bedingungen und Regeln der ihr gemäßen *Wissenschaftlichkeit* verpflichtet, sowohl im Hinblick auf die Methode, den Geist der

7 Konstitution über die göttliche Offenbarung (*Dei verbum*) Art 10.

Wahrheitssuche und das Ethos der Forschung. „Ihre Sprache ist der wissenschaftliche Diskurs. Da der Begriff der Wissenschaft selbst dem geschichtlichen Wandel unterworfen ist, stellt sich ihr von daher für die konkrete Praxis der Glaubenswissenschaft eine Aufgabe der Zeitgemäßheit.“⁸ - Die Gliederung der theologischen Fächer:⁹

Fragestellung	Lösungsweg	Fachgruppe	Fächer
Welches ist der geschichtliche Grund des Glaubens?	Kritische Befragung der Hl. Schrift als Urkunde der Offenbarung	Biblische Theologie	Einleitungswissenschaften Exegese des AT Exegese des NT
Welches ist der geschichtliche Weg des Glaubens?	Kritische Untersuchung aller (auch der vergessenen) Interpretationen der Offenbarung	Historische Theologie	Kirchengeschichte (des Altertums mit Patrologie, des Mittelalters und der Neuzeit), Dogmengeschichte

Worin besteht die Bedeutung und Einheit der Offenbarungszeugnisse?	Integration der Einzelaussagen des Glaubens in den Gesamtglauben	Systematische Theologie	Fundamentaltheologie, Dogmatik, Moralthologie, Christliche Gesellschaftslehre, Kirchenrecht, Philos.-theologische Propädeutik
Wie ist die Offenbarungsbotschaft in der Gegenwart zu bezeugen und zu verkünden?	Ausrichtung der Glaubensaussagen auf die Lebenssituation der Adressaten	Praktische Theologie	Religionspädagogik, Katechetik, Pastoraltheologie, Liturgiewissenschaft, Homiletik

Die christliche Theologie erschließt den Sinn des Ganzen, indem sie den Wahrheitsgehalt der religiösen Erfahrung, wie sie in der Bibel dokumentiert ist, darstellt, klärt, begrifflich faßt, gegen Mißverständnisse schützt, mit anderen Optionen in Beziehung setzt und in die Welt des Menschen vermittelt. Auf diese Weise unterscheidet sie sich vom Komplex der Religionswissenschaften.

8 M. Seckler, Theologie als Glaubenswissenschaft 195.

9 Lexikon der katholischen Dogmatik, hg. v. W. Beinert, Freiburg/Br. 1987, 497.

3. Aktuelle Perspektiven der Theologie in der Gegenwart

3.1. Die *Befreiungstheologie* ist der Versuch, die christliche Religion und die Politik in einen produktiven Zusammenhang zu bringen im Hinblick auf die Position der Ohnmächtigen. Diese Theologie (verbunden mit den Namen Gutierrez, Cardenal, Boff, Kräutler, Romero) ist sowohl binnenkirchlich wie politisch umstritten und erfolgreich zugleich. Sie hat inzwischen eine Reihe von Opfern und Blutzügen aufzuweisen. In ihr und in der Diskussion um sie ist die historische Kontingenz der europäischen Gestalt der Theologie bewußt geworden.

3.2. Die *Interkulturelle* Theologie ist entstanden aus der Einsicht, daß Zeit, Ort und Form der Kulturen die Situation ausmachen, in denen der Glaube und die ihm zugeordnete Reflexion ihre geschichtliche Gestalt gewinnen. Sie ist der Versuch, das Katholische des biblischen Glaubens in der vielfältigen Perspektive seiner Realisationen zu verifizieren. An der Salzburger Fakultät ist das ein Schwerpunkt (vom Kollegen Schleinzner betreut), und bis jetzt sind damit sehr gute Erfahrungen gemacht worden.

3.3. Die Mühe um Theorie und Praxis im *Dialog der Religionen* steht schon in einer gewissen Tradition. Nikolaus Cusanus hat im 15. Jhd. unter dem Eindruck der Eroberung Konstantinopels durch die Türken den Gedanken eines großen Konzils der Religionen gefaßt. Er hat es in seinem Werk *Der Friede des Glaubens* (*De pace fidei*) allerdings in den Himmel verlegt, weil er sich offenbar eine solche Veranstaltung auf der Erde nicht vorstellen konnte. Inzwischen ist klar geworden, daß dieser Dialog eben hier, in der Szene der menschlichen Geschichte nötig ist, wenn die Religionen mit der Behauptung ihrer Identität ein Element des Weltfriedens und nicht die Motivation für aggressive Konflikte sein wollen.

3.4. Aus dem gleichen Interesse stammen die Anstrengungen, in der christlichen Theologie selbst eine *Theorie der Religionen* zu entwickeln. Die Ansätze im Zweiten Vatikanischen Konzil haben zu der Einsicht geführt, daß es nicht der Religionswissenschaft überlassen bleiben kann, ob und wie die verschiedenen religiösen Traditionen zueinander in Beziehung gebracht werden. Man sucht daher innerhalb der christlichen Theologie nach Möglichkeiten, wie aus den Grundsätzen der biblischen Religion selbst ein Logos gewonnen werden kann, in dem die Vielfalt der Religionen auf der Erde positiv verständlich wird (John Hick).

3.5. Hans Küng hat in seinem *Projekt Weltethos*¹⁰ die Diskussion eines Ethos für die Gesamtmenschheit in Bewegung gesetzt, ausgehend von dem Gedanken, „daß die eine Welt, in der wir leben, nur dann eine Chance zum Überleben hat, wenn in ihr nicht länger Räume unterschiedlicher, widersprüchlicher und gar sich bekämpfender Ethiken existieren. Diese eine Welt braucht das eine Grundethos; diese eine Welt braucht gewiß keine Einheitsreligion und Einheitsideologie, wohl aber einige verbindende und verbindliche Normen, Werte, Ideale und Ziele.“¹¹

3.6. Die Theologie dieses Jahrhunderts ist in wachsendem Maß dabei, die *Kritik der Religion und der Theologie*, die vor allem seit der Aufklärung von außen her auf sie eindrang, zu internalisieren. Dafür wäre die fremde Nötigung sicher nicht genug gewesen, aber unter ihrem Druck erschloß sich die Einsicht, daß der biblischen Religion der Faktor Kritik an sich selbst eingestiftet ist. In der aktuellen Umsetzung des religionskritischen Impulses Jesu gilt es daher, das Böse und Dumme in Theorie und Praxis des Heiligen aufzusuchen.

4. Die Voraussetzung des Glaubens und die Bindung an die Kirche als strittige und ärgernde Merkmale der Theologie

Für die Theologie ist es unabhängig von der Dringlichkeit, mit der ihr diese Bedingungen vorgehalten werden mögen, ein Gebot der Redlichkeit, sich selbst darüber Rechenschaft, und anderen, die sie befragen, Auskunft zu geben, und das nicht indem sie auf Tätigkeiten verweist - etwa linguistischer oder editori-scher Art - die sich mit wissenschaftlichen Arbeiten anderer Fakultäten leicht vergleichen oder sogar vertauschen lassen. Die Rechenschaft muß im Zentrum ihres eigenen Konzepts geschehen. Daher habe ich eben die fünf konstitutiven Bestimmungen der Theologie ausdrücklich genannt. Ich will noch einige Überlegungen hinzufügen, die für die Diskussion um den Status der Theologie (und der Geisteswissenschaften) von Bedeutung sind.

4.1. Im Bereich der Frage nach dem Wissenschafts- und Erfahrungsbegriff gibt es zunächst die Möglichkeit, die Theologie an einem bestimmten definierten Katalog der exakten Wissenschaftskriterien zu prüfen und sie entweder daran zu bewähren oder als unbrauchbar auszuschneiden. Dieses Verfahren ist schon häufig angewandt worden, fast immer mit dem klaren Ergebnis, daß die Theologie den Kriterien nicht entspricht. Nach meiner Kenntnis der Lage ist es gar nicht zuerst oder allein das Unbehagen der Theologie an diesen Befunden, die es na-

10 Küng, H., *Projekt Weltethos*, München ³1990.

11 Ebd. 14.

helegen, das Problem von einem anderen Gesichtspunkt her anzugehen. In dieser Diskussion selbst und noch deutlicher in der Entwicklung der Theorien der Vernunft, der Erfahrung, des Wissens und der Wissenschaft hat sich doch die Unumgebarkeit der Frage herausgestellt, wie es denn grundsätzlich mit der Einheit und der Vielfalt der gesamten Wahrnehmungsfähigkeit des Menschen bestellt ist.¹² Es wird hier gar nicht allein das Schicksal der Theologie verhandelt, sondern die elementare Struktur der Erfahrung und der ihr entsprechenden theoretischen Darstellung. Ich lese bei Richard Schaeffler „von der Pluralität der Erfahrungsweisen und der ihr korrespondierenden Pluralität der Weisen, wie das Wirkliche unser theoretisches und praktisches Urteil in Anspruch nimmt“¹³, daß es sich dabei nicht bloß um die Unterschiede im subjektiven Auffassen handelt, „sondern um den Unterschied von Weisen der Maßgeblichkeit, mit der uns das Wirkliche begegnet und unser theoretisches und praktisches Urteil als ‘wahr’ oder ‘falsch’ unterscheidbar macht. Es gibt ... nicht nur diejenige Objektivität, mit der der Gegenstand der Forschung als Maßstab wahrer und falscher Urteile fungiert, sondern darüber hinaus eine je eigene Objektivität der ästhetisch, sittlich oder religiös erfahrenen Wirklichkeit. Und jedesmal beruht diese Objektivität darauf, daß wir bei der Verarbeitung unserer sinnlichen Eindrücke nach Regeln verfahren, die man mit Kant die ‘Grundsätze des reinen Verstandes’ nennen kann“¹⁴. Von diesem Sachverhalt her scheint es unmöglich zu sein, einen einzigen, univoken und exklusiven Begriff von Wissenschaft festzulegen, sondern es ist von deren vielfältiger Perspektivität auszugehen. Ich verbinde mit diesem grundsätzlichen Hinweis noch einige Gesichtspunkte, an denen das plausibel wird.

Das Prinzip der Exaktheit ist ein enger Filter. Beim Lesen mancher Seiten in der wissenstheoretischen Literatur fällt dem dogmatischen Theologen unvermeidlich ein Satz aus seinem eigenen Arsenal ein: *Extra ecclesiam nulla salus*, und er erinnert sich daran, wieviel Mühe es ihn kostet, durch dieses Nadelöhr die Unendlichkeit der Gnade Gottes und die religiös so vielfältige Endlichkeit der Menschenwelt zu zwängen. Hat eine Metamorphose des kirchlichen Kriteriums zur wissenschaftlichen Norm stattgefunden, daß es wie außerhalb der Kirche kein Heil, so außerhalb der exakt definierten Wissenschaft keine Wahrheit und daher auch keine Universität geben soll? Wieviel Leben bliebe bei konse-

12 Baumgartner, H.M., Art. Wissenschaft, in: HPhG 6, hg. v. H. Krings/H.M. Baumgartner/Chr. Wild, München 1974, 1740-1764; ders., Von der Königin der Wissenschaften zu ihrem Narren? Bemerkungen zur Frage, warum die Theologie zur Universität unserer Tage gehört, in: ThQ 171 (1991) 278-299; Welsch, W., Vernunft. Die zeitgenössische Vernunftkritik und das Konzept der transversalen Vernunft, Frankfurt/M. 1996; Schaeffler, R., Erfahrung als Dialog mit der Wirklichkeit. Eine Untersuchung zur Logik der Erfahrung, Freiburg/Br. 1995; Feyerabend, P. K., Über Erkenntnis. Zwei Dialoge, Frankfurt/M. 1992.

13 R. Schaeffler, Erfahrung als Dialog 310.

14 Ebd. 475f.

quenter Anwendung dieser Regel draußen? Könnte es eine *Naivität des Exakten* geben? Das ist ein Ausdruck, den ich nicht schadenfroh erfinde, er wird mir vielmehr von zahlreichen Äußerungen in der Philosophie auf die Zunge gelegt, und ich nenne davon nur die Notiz Ludwig Wittgensteins aus *Vermischte Bemerkungen*: „Zum Staunen muß der Mensch - und (müssen) vielleicht Völker - aufwachen. Die Wissenschaft ist ein Mittel um ihn wieder einzuschläfern.“¹⁵

Das Unbehagen gegenüber dem Anspruch, daß allein die wissenschaftliche Empirie objektiv gültige Erkenntnis vermittelt, ist nicht mehr ganz jung, und es kann auch nicht als die Laune einer flüchtigen Wissenschaftsfeindlichkeit abgetan werden. Hat sich doch längst praktisch gezeigt, daß das Monopol der wissenschaftlichen Empirie verbunden sein kann mit Blindheit für die ethische und die ästhetische Dimension. Diese wird heute unter dem Druck des größeren Lebens, das über dieses schmale Segment hinausreicht, wieder aufgesucht. „Und gleichsam im Schatten der Hochschätzung, die man der sittlichen, oft auch der ästhetischen Erfahrung entgegenbringt, wird auch die Frage, ob es eine spezifisch religiöse Erfahrung mit einer für sie spezifischen Objektivität gebe, wenigstens als offene Frage wieder ernst genommen.“¹⁶

Innerhalb einer Kultur, in der die Balance von *actio* und *contemplatio* ganz auf die Seite der Aktion kippt, wird die Theologie unter dem Aspekt der Leistung als Nichtstuerin erscheinen. Zur Zeit herrscht außerdem die Erinnerung an ihre gewesene Herrschaft vor. Gerade deshalb ist daran zu erinnern, daß die Theologie mit dem ihr ureigenen Fragepotential einmal der Treibsatz für das ganze Unternehmen Wissenschaft und Universität war. Nachdem diese Funktion ausgebrannt ist, hat sie immer noch die Aufgabe, den Platz zu halten - auch unabhängig davon, ob sie an der Universität bleibt oder nicht - den Platz, den Thomas von Aquino für seine Zeit mit dem heute ärgerlich klingenden Satz beschrieben hat: „Das Geringste an Erkenntnis, das einer über die erhabensten Dinge zu gewinnen vermag, ist ersehenswürdiger als das gewisse Wissen von den niederen Dingen.“¹⁷ Die *erhabenen* Dinge und die *niederen* Dinge lassen sich übersetzen in heute hörbare Ausdrücke: Die elementare Frage *Was darf ich hoffen?* hat ihre Aktualität unabhängig vom Stand der wissenschaftlichen Forschung.

4.2. Ich verknüpfe das Problem der Kirchlichkeit der Theologie mit der Frage nach den Voraussetzungen, die der Theologie vorgegeben sind, und wende mich zunächst diesen zu.

Die voraussetzungsreichen Wissenschaften, wie die Theologie eine ist, können im Disput den voraussetzungslosen Wissenschaften vorhalten, daß sie so lose nicht sind, sondern auch Voraussetzungen machen. Man hat diese Retorsion

15 Wittgenstein, L., *Vermischte Bemerkungen*, Frankfurt/M. 1994, 28.

16 R. Schaeffler, *Erfahrung als Dialog* 355.

17 Thomas, *STh I q 1 a 5 ad 5*.

ironisch das *Auch du Argument* genannt, auch du, exakter Wissenschaftler, machst Voraussetzungen, auch die Hornhaut deiner Genauigkeit ist nicht rundum geschlossen, es geht dir wie Siegfried und Achilleus, sie hat ein Loch, mag es auch gut versteckt sein. Die Antwort lautet dann: Natürlich machen alle Voraussetzungen, aber die genauen Wissenschaften lassen nur hypothetische zu, keine dogmatischen, die für immer gelten. Ist mit dieser Unterscheidung zwischen *hypothetischen* und *prinzipiellen* Voraussetzungen der Einwand wirklich abgewiesen? Es bleiben erhebliche Zweifel. Ich nenne zuerst die Annahmen, die eine bleibende Bedingung aller wissenschaftlichen Arbeit sind. Damit diese überhaupt in Gang kommt, bedarf es einer Reihe von Festlegungen im Hinblick auf den Gegenstand, die Materie, das Leben, die Zeit, die Geschichte. Wenn sie im Gang ist, bleibt sie bedingt durch apriori geltende Überzeugungen: daß die Wahrheit gesucht werden soll, daß die wissenschaftliche Forschung dem humanen Wohl dienen soll, daß das Wissensprojekt einen Sinn hat. Als konkrete Erläuterung des Zweifels aber diene folgendes Beispiel:

In das österreichische Verbotsgesetz zur NSDAP aus dem Jahr 1947 wurde durch die Verbotsgesetznovelle 1992 unter anderem der § 3h eingefügt, der lautet: „Nach § 3g (Bestrafung der NS Betätigung) wird auch bestraft, wer in einem Druckwerk, im Rundfunk oder in einem anderen Medium oder wer sonst öffentlich auf eine Weise, daß es vielen Menschen zugänglich wird, den nationalsozialistischen Völkermord oder andere nationalsozialistische Verbrechen gegen die Menschlichkeit leugnet, gröblich verharmlost, gutheißt oder zu rechtfertigen sucht.“¹⁸ Es ist ohne weiteres möglich, die Liquidierung Wallensteins im Auftrag des habsburgischen Kaisers zu billigen oder zu bedauern, daß Luther nicht rechtzeitig geschnappt wurde, um der Feuerbehandlung zugeführt zu werden; niemand wird belangt, der die Kreuzzüge bagatellisiert oder leugnet. Aber hier, in diesem Paragraphen des modernen Strafrechts wird eine Ausnahme gemacht. Es verbirgt sich darin erstens der dogmatische Anspruch des Gesetzgebers, die Wahrheit eines historischen Faktums festzuhalten und durch entsprechende Sanktion zu schützen. Zweitens formuliert dieser Paragraph eine Voraussetzung, die auch für jeden Lehrer und für alle Lehre an der Universität gilt. Die Fälle Borodajkewycz, Konrad Lorenz und die Verweigerung des Ehrendoktorates an einen deutschen Wissenschaftler durch die Universität Salzburg belegen das. Lorenz wurde von der Kritik vorgeworfen, er mißbrauche die Biologie zur direkten oder indirekten Legitimierung rassenselektiver Ideologie.¹⁹ Drittens läßt sich der Satz aus dem Strafrecht mühelos in die Sprache der religiösen Glaubensinstanzen

18 BGBl 1992 Nr 148.

19 Vgl. den Artikel von Cl. M. Hutter in den SN vom 28. 5. 1996 S. 2 über den Dozenten Heinz Magenheimer an der Militärakademie, der behauptet haben soll, Hitlers Krieg gegen Polen und die UDSSR sei präventive Verteidigung gewesen. Der Artikel schließt mit dem Satz: „Was also hindert die Wissenschaft daran, nach dem Vorbild der Justiz (Richter Januschke) diesen Dozenten aus dem Verkehr zu ziehen?“

übertragen: Wer die Tatsache des Holocaust leugnet, der sei im Bann. Viertens will die Gesetzgebung der Republik auf diese Weise der grundsätzlichen Voraussetzung entsprechen, die in der allgemeinen Erklärung der Menschenrechte durch die Vereinten Nationen vom 10. Dezember 1948 entstanden ist. Sie gilt erst recht für alle Personen und alle ihre Tätigkeiten, ist also auch der vorgegebene Rahmen für Lehre und Forschung an der Universität. Denn es heißt darin: „Da die Völker der Vereinten Nationen in der Satzung ihren Glauben an die grundlegenden Menschenrechte, an die Würde und den Wert der menschlichen Person und an die Gleichberechtigung von Mann und Frau erneut bekräftigt und beschlossen haben, den sozialen Fortschritt und bessere Lebensbedingungen bei größerer Freiheit zu fördern ... verkündet die Generalversammlung die vorliegende Allgemeine Erklärung der Menschenrechte als das von allen Völkern und Nationen zu erreichende gemeinsame Ideal, damit jeder einzelne und alle Organe der Gesellschaft sich diese Erklärung stets gegenwärtig halten und sich bemühen, durch Unterricht und Erziehung die Achtung dieser Rechte und Freiheiten zu fördern“²⁰. Weil in der Diskussion irgendwie der schiefe Eindruck wenigstens in der Luft lag, mit diesem Hinweis werde der Sinn der NS-Verbotsgesetze bezweifelt und eben das begünstigt, was sie untersagen, sei klarer gesagt als es im Vortrag geschehen sein mag: Es geht nicht um das Problem, ob es solche Verbotsgesetze geben soll oder nicht, schon gar nicht soll eine Debatte in Richtung Historikerstreit ausgelöst werden. Gefragt ist der wissenstheoretische Status dieses Paragraphen im Strafgesetz, der vom Gesetzgeber gewiß nicht als flüchtiges Arrangement verstanden wird, also keine austauschbare, jederzeit durch eine andere ersetzbare Voraussetzung sein kann. Was bedeutet er im Hinblick auf die Bedingungen, unter denen wissenschaftliche Forschung und Lehre in Österreich geschehen können? Es scheint, daß auch die moderne Gesellschaft nicht darum herumkommt, zum Schutz ihrer humanitären Orientierung Basis-Vorgaben zu setzen, die nicht noch einmal wissenschaftlich eingelöst sind. Wenn man diesen Zusammenhang redlich beachtet, ergibt sich für die Theologie, daß ihr Status gewiß von besonderer Art ist, aber keine absolute Besonderheit darstellt, denn ihre Glaubens-Annahme steht in Beziehung zu einem durchaus vergleichbaren Gefüge von Annahmen, die für alle Wissensformen gelten. Vielleicht ist sie deutlicher und bewußter mit ihren Voraussetzungen konfrontiert als andere Wissenschaften und daher geeignet, nicht nur das Ärgernis der starken Vorgabe zu erregen, sondern auch zur Reflexion über die Grundbedingungen aller Wissensarbeit anzuregen.

Eine zweite Frage lautet: Ist der Theologe ein Funktionär der Institution Kirche? Ohne Zweifel ist das Thema an diesem Punkt besonders heikel und vielerorts

20 Menschenrechte. Texte internationaler Abkommen, Pakte und Konventionen, hg. v. P. Pulte, Opladen 1974, 50.

auch animos besetzt, und das aus verständlichen Gründen. Da ist auf der einen Seite die historische Belastung durch das zwiespältige Verhältnis des kirchlichen Christentums zum Programm der Moderne, auf der anderen die Erfahrung mit der Art, in der von kirchlicher Seite die Verantwortung für die Theologie wahrgenommen wird. Ich weiß aus eigener Erfahrung, daß es hier nicht wenige Vorkommnisse gibt, durch die das geltende, im Konkordat rechtlich gefaßte Organisationsmodell nicht nur strapaziert, sondern auch desavouiert wird. Daß es dazu kommt, liegt nicht selten in einem Mißverständnis im Hinblick auf die Funktion der Theologie und ihrer Subjekte, als wären diese Angestellte eines kirchlichen Systemprogramms, das sie streng weisungsgebunden durchzuführen haben. Diese Zuordnung gilt aber unter keinen Umständen, weder für die Theologie an den rein kirchlichen Hochschulen, noch für die Theologie an den staatlichen Universitäten. Eine grundsätzliche und ihrer Geltung nach alte Unterscheidung sagt: Das eigentliche und höchste Wahrheitskriterium der Kirche (*norma suprema*) ist nicht der Glaube, nicht die Kirche, sondern das *Wort Gottes*. Das Glaubenszeugnis der Kirche ist für die Theologie die unmittelbar vorgegebene Norm (*norma proxima*), die auf die Hauptsache aufmerksam zu machen hat. „Zwar gehören Wort Gottes, Glaube und Kirche mehr oder weniger untrennbar zusammen, aber sie sind weder essentiell noch funktionell identisch.“²¹ Das heißt erstens: Das Wort Gottes ist das höchste Kriterium für Theologie und Kirche. Zweitens: Die Theologie hat gegenüber Kirche und Lehramt ihrerseits eine normative und kritische Aufgabe. Drittens ist damit die Stellung des Theologen bestimmt: Er tut seine Arbeit im Wahrheitshorizont *Gott* und läßt sich bei dieser Sache halten durch das Glaubensbewußtsein der Gemeinschaft, in der er lebt. Wenn diese Position schwierig ist, dann deswegen, weil es *nicht* die Position des Funktionärs ist.

5. Drei Vermutungen und ein Postulat

5.1. Es stellt sich die Vermutung ein, daß die Gesellschaft ein Interesse haben müßte am offenen Diskurs aller relevanten Gewißheitsformen. Ist es denn so selbstverständlich, daß der Staat seine angebliche Neutralität *de facto* in Parteilichkeit für eine bestimmte Wissensform verwandelt? Eine der Voraussetzungen dafür ist die Zuerkennung der Öffentlichkeitsqualität an die Wissenschaften, während die Religion und die ihr zugehörige Theologie dem privaten Bereich überwiesen wird. Es gibt nun keine Religion, die sich mit dieser Kennzeichnung abfinden könnte, und in der Wirklichkeit ist es denn auch so, daß unabhängig von der Größe der religiösen Gemeinschaft deren Wirkung in die Öffentlichkeit geht und dort Bedeutung gewinnt. Die Theokratie liegt hinter uns und es kann

auch aus theologischen Gründen keine Option für sie geben. Aber nun, da die nötigen Unterscheidungen theoretisch wie praktisch durchgesetzt sind, ist von allen Seiten die Freiheit gegeben, im öffentlich einsichtigen und prüfbaren Zusammenwirken der Arbeit am Wissen eine Gestalt zu geben, die wirklich alle repräsentiert im Sinn der Definition Feyerabends: „Eine freie Gesellschaft ist eine Gesellschaft, in der alle Traditionen gleiche Rechte und gleichen Zugang zu den Zentren der Erziehung und anderen Machtzentren haben ... Eine freie Gesellschaft trennt Staat und Wissenschaft (und sie trennt auch den Staat von jeder anderen Tradition).“²² Zu wünschen ist heute, daß es in den Bedingungen unserer Kultur wirklich Orte gibt, in denen der Austrag der Probleme in der Versammlung der Wissensformen geschieht.

5.2. Es müßte auch von seiten der religiösen Gemeinschaften und aller Weltanschauungsgruppen ein Interesse da sein für die Teilnahme am öffentlichen Diskurs. Für die Religionen selbst, nicht nur für ihre Theologien, ist diese Öffentlichkeit wichtig, in der sie befragt werden und sprechen. Sie sind zwar nicht der einzige aber doch ein besonderer Testfall für die Art, wie man sich auf einem unbedingten Standpunkt bewegt. Es wird für die Gesamtheit des gesellschaftlichen Lebens von wachsender Bedeutung sein, ob sich wirklich alle Wissensformen, die das Leben antreiben, in der Öffentlichkeit des Diskurses in Anspruch nehmen lassen. Schon der Eintritt in den Kreis der *universitas literarum* wäre der Ausdruck dafür, daß der Verzicht auf das Monopol der Wirklichkeitshabe geleistet, die Distanz zur Allmacht der Interessen als Vorgabe eingebracht wird. Die Erfahrung, die alle Religionen und Gruppen unbedingter Überzeugung mit ihrer eigenen Geschichte gemacht haben, enthält doch die Einsicht, daß es gefährlich ist, in geschlossener Entschiedenheit zu leben und zu handeln, daß der Weg der offenen Entschiedenheit allein es möglich macht, die eigene Überzeugung positiv mit der anderen in Beziehung zu bringen. Aus der Sicht des katholischen Theologen, der sich am Freiheitsgrundsatz des Zweiten Vaticanums orientiert, heißt das: Dieses Interesse ist von allen religiösen und weltanschaulichen Gruppen zu erwarten, und sie müßten nach der Maßgabe ihres Willens, der verhältnismäßigen Relevanz und der konkreten Möglichkeiten alle auch ihre Fakultäten haben können. Das muß in der Praxis nicht so illusionär sein wie es klingt. Der zu fürchtenden Multiplikation an Instituten könnte und müßte entgegenwirken ein Organisationsmodell, das jedenfalls auf dem religiösen Sektor *kombinierte Fakultäten* vorsieht (katholisch, evangelisch, orthodox; christlich, islamisch, hinduistisch etc). Das wird in den USA schon erprobt und bietet sicher die Möglichkeit, erheblich sparsamer zu sein als wir es zur Zeit sind.

5.3. Es müßte in den Wissenschaften ein Interesse geben wenn schon nicht an stärkerer Interaktion, denn dazu braucht man Energie und Zeit, so doch daran, daß auch die anderen elementaren Formen der Erfahrung angemessen, das heißt auf dem Niveau der Universität zur Sprache kommen. Es ist unwahrscheinlich, daß die Wissenschaft im Hinblick auf die komplexe Entfaltung der Wissensformen schon alle Neugier ausgeschöpft hat. Denn so könnte man ihre exklusive Definition von bestimmten Exaktheitskriterien her auch lesen. Oder als Umkehrung der alten Formel *philosophia ancilla theologiae*: daß nun der exakten Wissenschaft gegenüber jeder andere Wissenshabitus in den Status der Uneigentlichkeit verbannt würde. Sie kann als exakte mindestens dieses gewinnen, daß in der Verbindung mit anderen Wissenschaften ihr Sitz im Leben des Menschen einleuchtender wird, daß ihre Relativierung im Geltungsanspruch den Raum freimacht für die Theorie anderer Erfahrungen, von denen die Menschen auch leben, und daß so der Verdacht auf ihre Schädlichkeit, mit dem sie heute vielfach zu kämpfen hat, ausgeräumt wird. Diese Vermutung wird bestärkt von dem Phänomen, daß innerhalb der Exaktheit, in ihrer härtesten Variante, der Physik, seit langem ein Engegefühl um sich greift, aus dem die Subjekte immer häufiger ausbrechen in Richtung Mystik und Esoterik. Das Verblüffende daran ist die unvermittelte Parallelität der Ebenen, auf denen sich diese Leute bewegen, zwei Welten begehend in einem Spreizschritt, den übrigens Wittgenstein virtuos vorgemacht hat.

5.4. Daher schließlich das *Postulat*: Es ist an der Zeit, das Paradigma *Universität* neu zu bedenken und eine Theorie dafür zu finden, die wirklich der heutigen Lage der Kultur entspricht. Das klingt wie Verteidigung nach vorn, aber ich bin überzeugt, daß sich aus der heutigen Situation die Notwendigkeit einer Überlegung ergibt, in der eine zeitgemäße Theorie der Universität gewonnen werden kann. Was ist eine Universität? John Henry Newman hat darauf im 19. Jahrhundert geantwortet: Sie ist „eine Lehrstätte für jede Art Wissen ... und eine Gemeinschaft von Lehrenden und Lernenden aus allen Gegenden.“²³ Was das heute bedeutet, auch hier in Salzburg, könnte einmal das Thema eines Tages der Universität sein.

Paulus schreibt 1 Kor 13,12, daß wir in dieser Welt wie im Spiegel erkennen und rätselhafte Umrisse sehen. Er sagt in diesem Aphorismus den ungenauen Theologen, daß sie genau sein sollen in der Erkenntnis der Vorläufigkeit aller Gedanken, die sie haben können, die es ihnen verbietet, das Ganze im voraus zu ergreifen und zur irdischen Totalität zu machen. Er sagt den genauen Wissenschaftlern, daß sie ein Feld vermessen, dessen Horizont sich ihnen entzieht, der aber ansteht und immer hereinreicht.

Theologie: kritische und selbstkritische Reflexionsgestalt einer Erinnerungsgemeinschaft

Walter Raberger, Linz

I. Theologie: kommunikative und/oder anamnetische Vernunft?

Der Titel des hier vorgelegten Beitrages, dem die Aufgabe zugemutet wurde, einige Überlegungen zu einem gegenwärtigen Theologieverständnis anzustellen, eröffnet mit dem Begriff *Erinnerungsgemeinschaft* - nicht ohne Absicht - ein sehr vielschichtiges Thema, insofern vorweg die Verknötung der theologischen Reflexion mit den geschichtlich-lebensweltlich geprägten Verständigungsprozessen artikuliert werden soll. Um den Preis der Übersichtlichkeit eines Vorwortes wird natürlich eine Einschränkung in Kauf genommen, weshalb die Erwähnung der *Erinnerungsgemeinschaft* eben nur mit einem Hinweis auf J. B. Metz und dessen Anknüpfungspunkte erfolgt¹. In einer intensiven und durch mehrere Jahrzehnte betriebenen Auseinandersetzung mit „Politischer Theologie“ ist bekanntlich J. B. Metz den Zusammenhängen von Theologie, Glaube und Gesellschaft nachgegangen, stets sensibel für die Wahrnehmung von Paradigmenbrüchen und aktuellen Orientierungstrends. Der in die „Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie“² aufgenommene Vortrag³ aus dem Jahr 1972 markiert die neue theologische Akzentsetzung: „Verkündigung und Pastoral scheinen nicht eigentlich deswegen in der Krise, weil zuviel erzählt wird, sondern weil kaum mehr richtig, mit praktisch-kritischem Effekt, mit gefährlich-befreiender Intention erzählt werden kann.“⁴ Die Metz'sche Option für das Narrative darf als Zeichen eines theologischen Instinkts gedeutet werden, welcher die sich abzeichnende Verweigerung der Glaubenden gegenüber einer metatheoretisch reflektierenden, traditionskritisch aufgeladenen nachkonziliaren Theologie rechtzeitig aufspürt, ohne freilich dabei selbst einem gefährlichen Verrat an der Reflexivität und Argumentationspflichtigkeit der Theologie frönen zu wollen: „Die Unterscheidung etwa: Verkündigung erzählt, Theologie argumentiert, scheint zu rasch und zu problemlos zu sein und die narrative Tiefenstruktur der Theologie zu unterschlagen. Deshalb soll ... grundsätzlich ... der (tatsächlich

1 Die Thematik von *Tradition-Lebenswelt-Gesellschaft* ist zu komplex, um hier mit Literaturverweisen auch nur annähernd den Kern des Problems vermitteln zu können.

2 Metz, J. B., *Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie*, Mainz 1977 (abgekürzt als GGG).

3 Gnadengesuch für eine narrative Theologie bzw. Christologie; publiziert als: Metz, J. B., *Kleine Apologie des Erzählens*, in: *Conc(D)* 9 (1973) 334-341.

4 Metz, J. B., GGG 186.

unlösliche) Zusammenhang von Erzählung und Argument ... erörtert werden.“⁵ Mit der „narrativen Theologie“⁶ plädiert J. B. Metz keineswegs für den reflexionslosen Selbstvortrag einer fundamentalistischen Kultgemeinschaft, sondern es geht ihm um die Verdeutlichung dessen, daß Theologie als Theorie einer Rede von Gott ihre Relevanz nur aus der Rückbindung an eine lebensweltliche Praxis gewinnen kann. „Christentum als Gemeinschaft der in Jesus Christus Erlösten ist von Anfang an nicht primär eine Interpretations- und Argumentationsgemeinschaft, sondern eine Erinnerungs- und Erzählgemeinschaft: erzählende Erinnerung der Passion, des Todes und der Auferweckung Jesu.“⁷

Die Kategorie des „Erinnerns“ bleibt bei J. B. Metz trotz aller perspektivischen Modifizierung innerhalb der dreißigjährigen Beschäftigung mit dem Thema „Politische Theologie“ ein für die Identität der theologischen Reflexion unverzichtbarer Punkt. Wenn J. B. Metz auch nicht die Ursprünglichkeit dieses Gedankens zukommt, es ist sicherlich sein Verdienst, die theologische Sensibilisierung für diesen Problemhorizont initiiert zu haben. Bekanntlich wird der Ausgangspunkt der Diskussion um die Spannung zwischen dem wissenschaftlichen Modus der Faktenwahrnehmung und der performativen Intention der Wirklichkeitsveränderung in jener Horkheimer-Benjamin-Auseinandersetzung geortet, in welcher die Frage nach der Aufarbeitung von Leidens- und Unrechtsgeschichten problematisiert wurde. Als Kurzinformation empfiehlt sich ein Abschnitt aus dem *Passagen-Werk* mit Horkheimers Briefzitat (16. März 1937) und Benjamins Erwiderung auf Horkheimers These, daß das 'vergangene Unrecht ... geschehen und abgeschlossen' sei, die 'Erschlagenen ... wirklich erschlagen': „Das Korrektiv dieser Gedankengänge liegt in der Überlegung, daß die Geschichte nicht allein eine Wissenschaft sondern nicht minder eine Form des Eingedenkens ist. Was die Wissenschaft 'festgestellt' hat, kann das Eingedenken modifizieren ... Das ist Theologie; aber im Eingedenken machen wir eine Erfahrung, die uns verbietet, die Geschichte grundsätzlich atheologisch zu begreifen, so wenig wir sie in unmittelbar theologischen Begriffen zu schreiben versuchen dürfen.“⁸ Das

5 Ebd. 187f.

6 Vgl. Metz, J. B., Erlösung und Emanzipation, in: Scheffczyk, L. (Hg.), Erlösung und Emanzipation (QD 61), Freiburg-Basel-Wien 1973, 120-140, hier 138, Anm. 39: „Wichtige Anregungen zur Narrativität in der Theologie verdanke ich einschlägigen Überlegungen des Linguisten H. Weinrich, die unter dem Titel 'Narrative Theologie' abgedruckt sind in: Conc(D) 9 (1973) Heft 5.“

7 Ebd. 138.

8 Zitiert aus: Benjamin, W., Das Passagen-Werk. Erster Band (hg. v. R. Tiedemann), Frankfurt 1983, 589; vgl. ferner dazu: Bulthaup, P. (Hg.), Materialien zu Benjamins Thesen „Über den Begriff der Geschichte“. Beiträge und Interpretationen, Frankfurt 1975; Peukert, H., Wissenschaftstheorie - Handlungstheorie - Fundamentale Theologie. Analysen zu Ansatz und Status theologischer Theoriebildung, Düsseldorf 1976, 278-282; John, O., „... und dieser Feind hat zu siegen nicht aufgehört“ (W. Benjamin). Die Bedeutung Walter Benjamins für eine Theologie nach Auschwitz, Münster 1996.

Eingedenken einer erlösungsbedürftigen Vergangenheit ermächtigt zur anamnestischen Solidarität mit den Leidenden und Entwürdigten. Die in der *memoria passionis* und *resurrectionis* eingewurzelte Erinnerungskraft der Glaubensgemeinschaft zielt nicht auf die Unterstellung von Kontinuität und auf den Anschein der Versöhnung mit dem Unabgegoltene, sondern fungiert „als Medium des Praktischwerdens von Vernunft als Freiheit“⁹ und wird so als *gefährliche Erinnerung* zur kritischen Sprengkraft, zur Möglichkeitsbedingung des Protests im Namen der Liquidierten. In Anknüpfung an W. Benjamin gilt daher: „Authentisches Geschichtsbewußtsein ist ohne solchen Protest, ohne Eingedenken nicht zu erlangen. Es nimmt das Recht des Gewesenen wahr, das diesem nicht wurde und das es unverjährt an die Gegenwart hat: das einer verlorenen Zukunft, die je noch zu finden bleibt. Die Kraft, die dem Eingedenken erwächst, ist von der Gegenwärtigkeit gespeist, die unerfüllt im Gewesenen liegt. Unter dem Jetzt der Lebenden breitet sich eine unerledigte Jetztzeit der Toten aus.“¹⁰

Zu Recht rückt J. B. Metz beim *memoria*-Begriff, der alle Entwürfe und Konfigurationen seiner *Politischen Theologie* begleitet,¹¹ vom Kontext einer „Versöhnungsfigur“ oder „Anwendungsfigur im Verhältnis zur Vergangenheit“¹² ab. Die Betonung, daß „Erinnerung (und Erzählung) ... nicht ... als defätistisch-resignative, sondern als gefährliche“¹³ Kategorien zu verstehen seien, könnte vielleicht mit Schweppenhäusers Differenzierung im Hinblick auf W. Benjamin folgendermaßen präzisiert werden: „Gegen *memoria* richtet Benjamin sein *memento* auf; dagegen, daß sie mit dem Namen der Geschichte sich legitimiert, an den doch das Eingedenken Anspruch hat, und mit ihm der Protest wider die Gewalt des Verschwindens, die bloßes Gedächtnis mit der zusammengebrachten Masse des Verschwundenen besiegelt.“¹⁴ Hat man allerdings ein Auge auf das, was J. B. Metz zitiert, dann ist zu vermuten, daß eher die sprachliche Vermittlung durch H. Marcuse fasziniert: „Die Erinnerung an die Vergangenheit kann gefährliche Einsichten aufkommen lassen, und die etablierte Gesellschaft scheint die subversiven Inhalte des Gedächtnisses zu fürchten. Das Erinnern ist eine Weise, sich von den gegebenen Tatsachen abzulösen, eine

9 Metz, J. B., GGG 172.

10 Schweppenhäuser, H., *Praesentia praeteritorum*. Zu Benjamins Geschichtsbegriff, in: Bulthaupt, P. (Hg.) *Materialien* 8.

11 Vgl. Metz, J. B., „Politische Theologie“ in der Diskussion, in: Peukert, H. (Hg.), *Diskussion zur „politischen Theologie“*, Mainz-München 1969, 286, Anm. 48; aufgenommen in: Metz, J. B., *Zum Begriff der neuen politischen Theologie: 1967-1997*, Mainz 1997, 33-61; ders., *Zwischen Erinnern und Vergessen. Die Shoah im Zeitalter der kulturellen Amnesie*, in: ders., *Zum Begriff der neuen Politischen Theologie* 149-155; vgl. ferner: ders., GGG 161-175, sowie: „Exkurs: Dogma als gefährliche Erinnerung“ (176-180).

12 Metz, J. B., *Zum Begriff der neuen politischen Theologie* 287, Anm. 49.

13 Metz, J. B., GGG 63.

14 Schweppenhäuser, H., *Praesentia praeteritorum* 7.

Weise der 'Vermittlung', die für kurze Augenblicke die allgegenwärtige Macht der gegebenen Tatsachen durchbricht. Das Gedächtnis ruft vergangenen Schrecken wie vergangene Hoffnung in die Erinnerung zurück.¹⁵

Es ist keine Frage, daß eine Theologie, welche sich durch lange Zeit auf ein weitgehend plausibles jüdisch-christliches Erinnerungspotential beziehen konnte, ihre „Gefährlichkeit“ genau dann verlieren muß, wenn ein systemisch-prozedurales Denken die Geltungskriterien nicht mehr aus einem Traditionsbestand von religiösen Lebenswelten bezieht, wenn sozusagen die Erzählgemeinschaften („*communities of memory*“)¹⁶ selbst auf Codierungssequenzen reduziert werden. Die Pluralisierung und Kontextualisierung von lebensweltlich abgesicherten Orientierungsmustern drängt zur Liquidierung des Eingedenkens von Traditionen, insofern nur aus der Distanzierung zu Hintergrundannahmen eine universale Codierung der Verständigung zu gelingen scheint. „Moderne Gesellschaften sind wegen ihres religiösen und kulturellen Pluralismus auf einen weltanschauungsneutralen, insofern übergreifenden Konsens in Grundfragen der politischen Gerechtigkeit angewiesen.“¹⁷ Die erhoffte Verlässlichkeit der prozeduralen Vernunft durchschneidet das Band „zwischen dem Politischen und dem Moralischen“ und erwirkt als Resultat, daß demokratisch organisierte „Gerechtigkeit ... von seiten der Wahrheit religiöser oder metaphysischer Weltbilder keine Rückendeckung mehr“¹⁸ braucht.

In der Analyse dieser neuen Situation wird von J. B. Metz, der sich weniger im Horizont der Habermas'schen kommunikationstheoretischen Ansätze als vielmehr auf dem Forum der Auseinandersetzung mit der Kommunitarismuskritik¹⁹ bewegt, in engagierter Weise die ganze Tragweite der Bedeutsamkeit

15 Marcuse, H., *Der eindimensionale Mensch*, Neuwied 1967, 117 (zitiert von J. B. Metz, „Politische Theologie“ in der Diskussion 287, Anm. 50).

16 Metz, J. B., *Religion und Politik an den Grenzen der Moderne. Versuch einer Neubestimmung*, in: *Zum Begriff der neuen Politischen Theologie* 179 (erste Fassung veröffentlicht in: Brix, E./Mantl, W. (Hg.), *Liberalismus. Interpretationen und Perspektiven*, Wien-Köln-Graz 1996, 229-243).

17 Habermas, J., *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie*, Frankfurt 1996, 97.

18 Ebd. 123.

19 Vgl. den Anmerkungsapparat (v.a. Anm. 15 - Anm. 23) in: Metz, J. B., *Religion und Politik an den Grenzen der Moderne*; vgl. ferner das in Anm. 15 eingebrachte Zitat von H. Dubiel (*Univ.* 49 (1995) 731): „Die politischen Kulturen westlicher Gesellschaften sind bestimmt durch eine irreversible Auflösung jener Traditionen, die die moralische Integration sozusagen hinter dem Rücken der Bürger garantieren. Ihre Sinnsysteme sind durch eine so dramatische Pluralisierung, Privatisierung und Säkularisierung gekennzeichnet, daß sie in keiner Weise mehr als kulturelles Fundament einer politischen Ordnung taugen. Darum hängt das Schicksal der modernen Bürgergesellschaft von der eigentümlichen Fähigkeit ab, die moralischen und die institutionellen Bedingungen des Zusammenhalts der Bürger selbst zu erzeugen. Wenn wir von einer demokratischen Bürgergesellschaft sprechen, dann setzen wir die

von Theologie für die jüdisch-christliche Erinnerungsgemeinschaft reflektiert. Für ihn steht fest, daß die Existenz der Theologie als einer politischen auf dem Spiele stünde, wenn es ihr nicht gelingen sollte, gegen alle diskursethischen und verfahrensrationalen Reduktionen „eine traditionsgeleitete Vergewisserung über die moralischen und kulturellen Grundlagen dieser Politik“ zu begründen, ohne dabei freilich „zu Aufklärungs- und Demokratiefeindlichkeit“ oder „zu einer Absage an jede vernunftrechtliche und in diesem Sinn universalisierungsfähige Begründung politischen Handelns“²⁰ zu führen. Die Theologie würde gerade durch die „Moderne“ - wie sie jedenfalls J. B. Metz versteht - zur Selbstvergewisserung im Hinblick auf das von ihr Eigene gedrängt: daß sie nicht aufhört, als *praktische Vernunft* die Selbstreflexivität der Vernunft einzumahlen, daß sie als *anamnetische Vernunft* „in allen Konflikt- und Verfeindungssituationen das Leid der fremden oder feindlichen Anderen nicht vergißt, sondern beim eigenen Handeln in Betracht zieht“, daß sie als politische Theologie „moralisch aufgeladen“ bleibt.²¹

Die von J. B. Metz unmißverständlich vorgetragene Überzeugung, daß Theologie als kritische Reflexionsgestalt nicht von einer Erinnerungsgemeinschaft abzulösen ist, darf mit Zustimmung rechnen. Diese Grundbestimmung von Theologie unterstreicht aber damit auch die Unverzichtbarkeit der reflexiven Kompetenz als eines konstitutiven Elementes von gesellschaftlich strukturierten Lebenswelten. Wie sollte sonst wahrgenommen werden, in welchen Erzählressourcen der Erinnerungsgemeinschaften ein Wahrheitspotential aufgehoben ist. Leidenserinnerung ist nicht schon immer Erinnerung fremden Leidens, darüber hinaus ist eine sensible Reflexivität geboten, um dessen gewahr zu werden, was überhaupt fremdes und entfremdendes Leiden ist. Gerade religiöse Gemeinschaften sind nicht ideologie-immun. Zur Klärung dessen bedarf es eben der diskursiv verfahrenenden Rationalität. In der Beurteilung dieser *Verfahrensrationalität* läßt J. B. Metz allerdings keinen Zweifel an seiner ungewöhnlichen Gereiztheit aufkommen. „Zu sehr bleibt mir“ - so einmal ausgesprochen in einer Anmerkung - „die heute vielgepriesene reine Verfahrensrationalität jenem Kantischen Formalismus verhaftet, die sich dem Gegensatz ‘Vernunft versus Erinnerung’ nicht entwinden kann ...“²² Den Äußerungen „über den Zusammenhang von anamnetischer und kommunikativer Vernunft (in gegenseitiger, nicht umkehrbarer Priorität)“²³ ist die vornehme, aber deutliche Schelte des Freundes J. Habermas unschwer anzumerken. Einer unvoreingenommenen Lektüre von J. Ha-

Hoffnung auf eine Form der sozialen Integration, deren Bedingungen von den Menschen selbst erzeugt werden.“

20 Metz, J. B., Religion und Politik an den Grenzen der Moderne 182.

21 Ebd. 184.

22 Ebd. 183, Anm. 26.

23 Ebd. 189f, Anm. 46.

bermas' „Studien zur politischen Theorie“²⁴ könnte jedoch entnommen werden, daß eine *kommunikative Vernunft* gerade um der „Einbeziehung des Anderen“ willen das Problem einer möglichen Parteilichkeit von Erzähl- und Erinnerungsgemeinschaften zu reflektieren hat, ohne dabei zu vergessen, daß ethische Anforderungen der Gerechtigkeit niemals unabhängig von weltanschaulichen Kontexten einzelner oder kollektiver Lebensformen begründet werden, ohne dabei ebensowenig zu vergessen, daß der Geltungsanspruch einer konkreten Lebensführung in diskursiv geführtem, gegenseitigem Einverständnis den Willküraspekt hinter sich lassen kann.

Obwohl in den Gesellschaften der sogenannten „Ersten“ Welt nicht angezweifelt wird, daß die politischen Konsense nicht mehr aufgrund eines gemeinsamen religiösen Hintergrundwissens oder übereinstimmender kultureller Weltbildressourcen zu erzielen sind, herrscht dennoch die mehr oder minder unreflektiert praktizierte Erwartungshaltung, daß es kultur- und weltbildübergreifende Übereinstimmungen bei den politischen Strategien hinsichtlich des Zusammenlebens und der Interessensabwägung gibt. So gilt die Feststellung, daß immer wieder politische und nicht durch Gewalt erwirkte Konsense erzielt werden, obwohl die in differierenden Weltbildern verankerten Begründungsprinzipien nicht auf einen Diskurs schließen lassen. Nicht zu übersehen ist dabei, daß dieser Feststellung unausgesprochen die Unterscheidung zweier Begründungsebenen vorausliegt, die J. Habermas in Auseinandersetzung mit J. Rawls als *politische* und *metaphysische* Perspektive aufgreift, insofern „*der Inhalt, worin alle Bürger übereinstimmen können, getrennt wird von den jeweiligen Gründen, aus denen der Einzelne ihn als wahr akzeptiert*“²⁵. Dem „Politischen“ wird dabei die „*öffentliche Rechtfertigung*“ zugeordnet, also jene Kompetenz, die sich eines verallgemeinerungsfähigen Diskurses zu bedienen imstande ist, während mit dem „Metaphysischen“ jene Vernünftigkeit angesprochen werden soll, welche die Kriterien der Rechtfertigung aus der partikular-religiösen, lebensweltlichen Leitposition bezieht. Das Faktum, daß diese beiden Beurteilungsperspektiven sich oft unproblematisch am Prozeß der Konsensbildung abarbeiten, sollte dabei nicht von jener Hintergrundproblematik ablenken, welche schon aus hermeneutischer Sicht offenkundig ist, nämlich: „Die Bürger können sich nur aus der Sicht des je eigenen Deutungssystems von der Wahrheit einer - für alle geeigneten - Gerechtigkeitskonzeption überzeugen. Eine solche Konzeption erweist ihre Eignung als gemeinsame Plattform für eine *öffentliche* Rechtfertigung von Verfassungsprinzipien dadurch, daß sie die *nicht-öffentlich* zu begründende Zustimmung aller Beteiligten findet.“²⁶

24 Habermas, J., Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie, Frankfurt 1996.

25 Habermas, J., Die Einbeziehung des Anderen 105.

26 Ebd. 105f.

Die hier von J. Habermas an Rawls explizierte Schwierigkeit einer Vermittlung zwischen einem allgemein vernünftigen und diskursiv einzulösenden Geltungsanspruch von Gerechtigkeit und einem in pluraler Situation geordneten moralischen, das Gute und Gerechte definierenden Wahrheitsanspruch wird weitgehend an der glatten Aufteilung von Beobachter- und Teilnehmerperspektive festgemacht. Wenn „niemand ... seine Teilnehmerperspektive aufgeben“²⁷ und vom „Beobachterstandpunkt aus ... niemand wissen“ kann, „welches der konkurrierenden Weltbilder, wenn überhaupt, tatsächlich wahr ist“²⁸, dann bleibt die „Spannung zwischen der ‘Vernünftigkeit’ einer politischen Konzeption, die für alle Bürger mit vernünftigen Weltbildern akzeptabel ist, und der ‘Wahrheit’, die der Einzelne dieser Konzeption aus seiner Weltsicht zuschreibt, ... unaufgelöst.“²⁹ Die anamnetische Vernunft darf diese Aporetik nicht überspielen. Dennoch sollte diese gleichsam aporetische Spannung nicht vorschnell die Anfrage vom Tisch wischen, ob es nicht doch möglich sein könnte, durch ein prozedurales, also nicht inhaltlich bestimmtes Verfahren jene Diskursbedingungen zu schaffen, die ein Übersteigen (Transzendieren) der Teilnehmerposition und der Weltbildbefangenheit gestatten. Demnach gilt für Habermas: „Es scheint kein Weg daran vorbeizuführen, den moralischen Gesichtspunkt mit Hilfe eines (dem Anspruch nach) kontextunabhängigen Verfahrens zu erklären. Ein solches Verfahren ist von normativen Implikationen ... keineswegs frei ... , weil es mit einem Begriff von Autonomie verschwistert ist, der ‘Vernunft’ und ‘freien Willen’ integriert; insoweit kann es normativ nicht neutral sein.“³⁰ Die Autonomie des freien Willens setzt den Akt der Selbstbestimmung aber im Zusammenhang mit dem Selbstbestimmungsakt des Anderen und unter der Perspektive einer möglichen Verallgemeinerungsfähigkeit. Der Anspruch auf Geltung der eigenen Authentizität gründet in der Unterstellung der Möglichkeit von gegenseitig gewährter Einsicht. Mit Berufung auf die Kant'sche Konzeption hält J. Habermas daran fest: „Niemand kann auf Kosten der Freiheit eines anderen frei sein. Weil Personen allein auf dem Weg der Vergesellschaftung individuiert werden, ist die Freiheit eines Individuums mit der aller anderen nicht nur negativ, über gegenseitige Begrenzungen, verknüpft. Richtige Abgrenzungen sind vielmehr das Ergebnis einer gemeinsam ausgeübten Selbstgesetzgebung. In einer Assoziation von Freien und Gleichen müssen sich alle gemeinsam als Autoren der Gesetze verstehen können, an die sie sich als Adressaten einzeln gebunden fühlen.“³¹

Es ist keine Frage, daß Theologie als Reflexionsgestalt einer bestimmten religiösen Erinnerungsgemeinschaft nicht in eine *gleichsam neutrale*, verfahrens-

27 Ebd. 113.

28 Ebd. 107.

29 Ebd. 118.

30 Ebd. 125.

31 Ebd. 126.

rationale Theorie aufzuheben ist. Es dient dem Selbstverständnis der Theologie aber ebensowenig, sie im Spannungsfeld von *Vernunft-Erinnerung* mit der anamnetischen Vernunft zu identifizieren. Dazu hat sich J. Habermas im Rahmen eines Symposions³², welches an der Theologischen Fakultät in Münster anlässlich der Verabschiedung von J. B. Metz im Jahr 1993 veranstaltet wurde, verständlicherweise geäußert. Zur Verdeutlichung des Gemeinten soll aus dem Beitrag „Israel oder Athen: Wem gehört die anamnetische Vernunft?“ etwas ausführlicher zitiert werden. „Metz wird nicht müde,“ - meint J. Habermas - „im Christentum das Erbe Israels einzuklagen. ‘Jesus war kein Christ, sondern Jude’ - mit dieser provokativen Formel tritt er nicht nur dem christlichen Antisemitismus entgegen ...; er bäumt sich damit vor allem gegen die Apathie einer von Auschwitz, wie es scheint, unberührten Theologie auf. Diese Kritik hat eine existentiell-praktische Stoßrichtung. Sie besagt aber auch, daß sich ein hellenisiertes Christentum mit der Abwehr seines jüdischen Ursprungs von der Quelle der anamnetischen Vernunft abgeschnitten hat und selber zum Ausdruck einer schicksalslos-idealistischen, der Erinnerung und des historischen Eingedenkens unfähigen Vernunft geworden ist. Wer das Christentum ‘augustinisch’ als Synthese von Geist und Glauben versteht, wobei der Geist aus Athen, der Glaube aus Israel kommen soll, der ‘halbiert’ den Geist des Christentums. Gegenüber der Arbeitsteilung zwischen philosophischer Vernunft und religiösem Glauben besteht Metz auf dem vernünftigen Gehalt der Tradition Israels; er begreift die Kraft des historischen Eingedenkens als ein Element der Vernunft ... Aus dieser Sicht erscheint die in Griechenland wurzelnde Philosophie als Verwalterin der Ratio, der Kräfte eines Verstandes, der erst durch die Verbindung mit der auf Moses und dessen Verkündigung zurückweisenden Memoria zur Vernunft gebracht wird. Insofern behält eine Theologie, die aus ihrer hellenistischen Entfremdung zu den eigenen Ursprüngen zurückkehrt, gegenüber der Philosophie das letzte Wort: ‘sie rekuriert auf den unauflöslichen Zusammenhang zwischen Ratio und Memoria (spätmodern ausgedrückt: auf die Fundierung kommunikativer Vernunft in anamnetischer)’. Wenn man diese Aussage im philosophischen Gegenlicht betrachtet, ruft nicht nur das Fundierungsverhältnis Widerspruch hervor. Zu flüchtig gezeichnet ist auch das Bild einer philosophischen Tradition, die ja nicht im Platonismus aufgeht, sondern im Laufe ihrer Geschichte wesentliche Gehalte der jüdisch-christlichen Überlieferung aufgenommen hat und durch das Erbe Israels bis in ihre griechischen Wurzeln hinein erschüttert worden ist ... die Geschichte der Philosophie ist nicht nur eine des Platonismus, sondern auch die des Protestes gegen ihn ... Auf dem Weg von der intellektuellen Anschauung des Kosmos über die Selbstreflexion des erkennenden Subjekts zur sprachlich inkarnierten Vernunft hat sich der griechische Logos verwandelt. Er

32 Metz, J. B., u. a. (Hg.), *Diagnosen zur Zeit*, Düsseldorf 1994 (Thema des Symposions: „Gott in dieser Zeit“, mit Beiträgen von: G. B. Ginzel/P. Glotz/J. Habermas/J. B. Metz/D. Sölle).

ist heute nicht mehr nur auf den kognitiven Weltumgang fixiert - auf das Seiende als Seiendes, auf das Erkennen des Erkennens oder die Bedeutung von Sätzen, die wahr oder falsch sein können. Vielmehr hat die Idee des Bundes, der dem Volke Gottes und jedem seiner Angehörigen eine durch ihre Leidensgeschichte hindurchgreifende Gerechtigkeit verheißt, jedenfalls die Idee einer Bundesgenossenschaft, die im Horizont einer unversehrten Intersubjektivität Freiheit und Solidarität miteinander verschränkt, ihre Sprengkraft auch innerhalb der Philosophie entfaltet und die argumentierende Vernunft für die praktischen Erfahrungen der bedrohten Identität geschichtlicher Existenzen aufnahmefähig gemacht ... Obgleich die profane Vernunft gegenüber der mystischen Kausalität eines heilsgeschichtlich inspirierten Eingedenkens skeptisch bleibt und dem blanken Versprechen der Restitution keinen Glauben schenkt, brauchen die Philosophen das, was Metz 'anamnetische Vernunft' nennt, nicht allein den Theologen zu überlassen.³³ Dies wäre ein reizvolles Begegnungsthema für Philosophie und Theologie, ein Punkt, an dem sich das Selbstverständnis beider neu abarbeiten könnte in einer Zeit, „die sich ... fugendicht gegen jede Erfahrung *entbehrt* Solidarität und Gerechtigkeit abschließen“ will und die marktgerechte Vermittlung dessen praktiziert, daß „ein Paradigma oder ein Weltbild so viel wert ist wie das nächste ...“³⁴.

II. „Unverhüllt ist das Wahre der diskursiven Erkenntnis, aber dafür hat sie es nicht...“

„Unverhüllt ist das Wahre der diskursiven Erkenntnis, aber dafür hat sie es nicht; die Erkenntnis, welche Kunst ist, hat es, aber als ein ihr Inkommensurables.“³⁵

Diesem Abschnitt wurde ein Wort Th. W. Adornos vorangestellt, das eigentlich den Titel für den ganzen Beitrag hätte abgeben sollen, wäre nicht die Sorge zu mächtig geworden, daß der Leser nicht willens sein könnte, sich schon zu Beginn dem Rätsel auszusetzen, mit dem es schließlich nicht nur die Kunst, sondern auch die Theologie zu tun hat. Als kognitive Anstrengung zielt nämlich Theologie auf die argumentative Enthüllung jener Bedingungen, unter denen die Geltungsansprüche der Glaubenswahrheiten eingelöst oder verstehbar gemacht

33 Habermas, J., Israel oder Athen: Wem gehört die anamnetische Vernunft?, in: ders., Vom sinnlichen Eindruck zum symbolischen Ausdruck, Frankfurt 1997, 100ff.

34 Ebd. 106; die Erwiderung von J. B. Metz auf dieses Habermas-Referat scheint vorläufig etwas zu „flächig“ geraten. Vgl.: Metz, J. B., Zwischen Erinnerung und Vergessen 153: „Warum kommt dann z. B. bei Habermas selbst die Katastrophe von Auschwitz ..., und zwar mit keinem Wort, in seinen großen philosophischen Schriften zur kommunikativen Vernunft ...“ vor? „Heilt etwa auch die Kommunikationstheorie alle Wunden?“

35 Adorno, Th. W., Ästhetische Theorie, Frankfurt 1973, 191.

werden können; damit setzt sich Theologie den Möglichkeiten und auch den Grenzen aller diskursiven Erkenntnis aus. Das Insistieren darauf, daß sie selbst logos-geleitet sei, gehörte zum Selbstverständnis der Theologie schon in dem Augenblick, wo es galt, die Identität des Geglauten und der Glaubensgemeinschaft zu reflektieren, wo es galt, den *Logos* angeben zu können für Intuitionen und Optionen, welche eine „Bresche in die Normalität eines innerweltlichen Geschehens, dem jede promissory note fehlt,“³⁶ schlagen sollten: „Seid stets bereit, jedem Rede und Antwort zu stehen, der nach der Hoffnung fragt, die euch erfüllt“ (1 Petr 3,15). *Hoffnung*, die nicht Ideologie oder Täuschung sein will, bedarf eines Logos; zugleich aber dementiert Hoffnung, daß dieser Logos in ihr schon transparent und abgegolten wäre. Als Wissenschaft (*scientia*) liebäugelt Theologie mit dem Gewißheitsaxiom, als Weisheit (*sapientia*) deklariert sie hingegen ihren kognitiven Eros als eine mögliche Verblendungsfalle. Mit dem aus der aristotelisch-scholastischen Philosophie abgeleiteten Anspruch, Wissenschaft zu sein, hat sich Theologie jedenfalls selbst jenen Schock zugearbeitet, der ihr schließlich vom Positivismus serviert wurde, indem er die Theologie als Produzent von Sinnlosigkeit abschmetterte. Ihr Anspruch, daß sie auch Weisheit sei, rettete ihr Image erst dann, als ein neues Wissenschaftsverständnis das positivistische Paradigma zerbrach.

Gewiß war das positivistische Vernichtungsurteil über den Wissenschaftsanspruch der Theologie von einem Vorverständnis bestimmt, das die eigene Prinzipienreflexion recht kühn ignorierte. Für den „Wiener Kreis“³⁷ war es mehr oder minder evident: „1. Die in den Wissenschaften verwendeten *Begriffe* müssen, soweit sie nicht formale Begriffe der Logik und Mathematik sind, empirische Begriffe sein, d. h. *solche Begriffe, über deren Anwendbarkeit man in jedem konkreten Falle allein mit Hilfe von Beobachtungen entscheiden kann.* Begriffe, die diese Bedingung nicht erfüllen, sind Scheinbegriffe und daher aus

36 Habermas, J., Israel oder Athen 106.

37 Vgl.: Haller, R., Studien zur Österreichischen Philosophie. Variationen über ein Thema, Amsterdam 1979, 82ff: „Um Schlick ... bildete sich in Wien bald ein Kreis von Schülern, aber auch ... ein Kreis von Fachkollegen ..., die in Referaten und Diskussionen vornehmlich logische und erkenntnistheoretische Fragen behandelten. Zu den Mitgliedern zählten Professor Hans Hahn und die Dozenten Rudolf Carnap, Victor Kraft, Felix Kaufmann, Karl Menger, Theodor Radakovic, schließlich Otto Neurath ... Ferner gehörten dem Kreis noch Herbert Feigl ... Friedrich Waismann an ... Als geschlossene Gruppe scheint der sogenannte Wiener Kreis freilich erst 1929 auf ... Bei der Tagung der Deutschen physikalischen Gesellschaft und der Mathematiker-Vereinigung in Prag 1929 trat ... die Wiener Gruppe selbständig in Erscheinung und suchte Verbindung mit der Berliner Gesellschaft für empirische Philosophie ... Zu diesem Anlaß wurde eine Programmschrift verfaßt, die man Schlick bei seiner Rückkehr zum Dank für sein Verbleiben in Wien überreichte. Die programmatische Schrift, verfaßt von Neurath und herausgegeben von Carnap und Hahn, ... trägt den Titel *Wissenschaftliche Weltauffassung-Der Wiener Kreis (Wien 1929).*“

der Wissenschaft zu beseitigen. 2. Alle wissenschaftlich akzeptierbaren *Aussagen* müssen entweder rein logisch begründbar sein oder es muß sich um solche Aussagen handeln, die sich *erfahrungsmäßig bewährten* ... auch ... Hypothesen müssen sich als wissenschaftliche Annahmen von spekulativen Scheinthesen dadurch unterscheiden, daß sie prinzipiell *empirisch nachprüfbar* sind, wenn auch nur in negativer Weise (d. h. es muß im Prinzip möglich sein, solche Beobachtungen zu beschreiben, die eine derartige Hypothese *widerlegen* würden).³⁸ Gewiß kann Theologie die Syntax der religiösen Texte und Glaubensdokumente auf eine wissenschaftstheoretische Kohärenz und auf eine allgemein anerkannte Logizität in der Sprachregelung hin überprüfen, doch wie sollte es ihr möglich sein, Ausdrücke wie *Gott* oder *ewiges Leben* einer empirischen Nachprüfbarkeit auszusetzen?

R. Carnap³⁹, einer der führenden Köpfe des *Wiener Kreises*, verortete die Zugangsbedingungen zur Erklärung und Erfahrung des Wirklichen (als des *unverhüllt Wahren*?) jedenfalls in einer exakten Sprachanalyse und in einer methodisch durchgezogenen Diskursivität. L. Wittgensteins *Tractatus logico-philosophicus* verlieh dieser *wissenschaftlichen Weltauffassung* schließlich die philosophisch-programmatische Sanktionierung:

- „4.0031 Alle Philosophie ist 'Sprachkritik'.“
- „4.023 Die Wirklichkeit muß durch den Satz auf ja oder nein fixiert sein.“
- „4.003 Die meisten Sätze und Fragen, welche über philosophische Dinge geschrieben worden sind, sind nicht falsch, sondern unsinnig. Wir können daher Fragen dieser Art überhaupt nicht beantworten, sondern nur ihre Unsinnigkeit feststellen ...“
- „6.53 Die richtige Methode der Philosophie wäre eigentlich die: Nichts zu sagen, als was sich sagen läßt, also Sätze der Naturwissenschaft - also etwas, was mit Philosophie nichts zu tun hat ... Diese Methode ... wäre die einzig richtige.“
- „1 Die Welt ist alles, was der Fall ist.“
- „2.04 Die Gesamtheit der bestehenden Sachverhalte ist die Welt.“
- „4.116 Alles was überhaupt gedacht werden kann, kann klar gedacht werden. Alles, was sich aussprechen läßt, läßt sich klar aussprechen.“
- „6.432 Wie die Welt ist, ist für das Höhere vollkommen gleichgültig. Gott offenbart sich nicht in der Welt.“
- „7 Wovon man nicht sprechen kann, darüber muß man schweigen.“

38 Stegmüller, W., Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie. Eine kritische Einführung, Stuttgart 1969, 354f.

39 Vgl. unter anderem: Carnap, R., Der logische Aufbau der Welt, Berlin 1928; ders., Scheinprobleme der Philosophie, Berlin 1928; ders., Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache, in: Erkenntnis 2 (1931) 219- 241; ders., Die physikalische Sprache als Universalsprache der Wissenschaft, in: Erkenntnis 2 (1931) 432-465; ders., Logische Syntax der Sprache, Wien 1934; ders., Testability and Meaning, New Haven 1954.

Im Falle einer Anerkennung dieser Programmpunkte bliebe für die Theologie nur eine Konsequenz: zu einem Großteil der Glaubensaussagen als sinnlosen Scheinaussagen auf Distanz zu gehen und als *Glaubenswissenschaft* abzudanken (natürlich unter der akademisch eingebrachten Voraussetzung, daß wir die Frage nach dem innerkirchlichen Ort der Theologie ausklammern). Die schockartigen Irritationen des theologischen Selbstverständnisses führten allerdings nicht zur Resignation, sondern mobilisierten die Kreativität der Reflexion. Aus unterschiedlichen Positionen⁴⁰ heraus entwickelte man eine neue Sensibilität für die wissenschaftstheoretische Diskussion um einen plausiblen Standort von Theologie. Die Motivation ergab sich nicht zuletzt aus der von L. Wittgenstein selbst eingeläuteten Wende. Im *Tractatus* klingt es bereits an: „Wir fühlen, daß selbst, wenn alle *möglichen* wissenschaftlichen Fragen beantwortet sind, unsere Lebens-

- 40 Der Versuch, zu diesem Thema Literaturhinweise zu geben, mag in diesem Rahmen angesichts der vielen Publikationen vielleicht als Farce gewertet werden, dennoch sei es gewagt, eine Auswahl zu treffen, die dem Interessierten erste Vorzimmer öffnen könnte: Bayer, O., *Autorität und Kritik. Zur Hermeneutik und Wissenschaftstheorie*, Tübingen 1991; Beinert, W., *Sprache und Erfahrung als Problem der Theologie*, Paderborn 1978; Dalferth, I. U., *Kombinatorische Theologie. Probleme theologischer Rationalität* (QD 130), Freiburg-Basel-Wien 1991; Dalferth, I. U., *Religiöse Rede von Gott*, München 1981; Dalferth, I. U. (Hg.), *Sprachlogik des Glaubens. Texte analytischer Religionsphilosophie und Theologie zur religiösen Sprache*, München 1974; Füßel, K., *Die sprachanalytische und wissenschaftstheoretische Diskussion um den Begriff der Wahrheit in ihrer Relevanz für eine systematische Theologie* (Diss.), München 1975; Gatzemeier, M., *Theologie als Wissenschaft? I. Die Sache der Theologie; II. Wissenschafts- und Institutionenkritik*, Stuttgart 1974/75; Grabner-Haider, A., *Semiotik und Theologie. Religiöse Rede zwischen analytischer und hermeneutischer Philosophie*, München 1973; Gruber, F., *Diskurs und Konsens im Prozeß theologischer Wahrheit*, Innsbruck 1993; High, D. M. (Hg.), *Sprachanalyse und religiöses Sprechen. Mit einer Einführung von Helmut Peukert*, Düsseldorf 1972; Kreiner, A., *Ende der Wahrheit? Zum Wahrheitsverständnis in Philosophie und Theologie*, Freiburg-Basel-Wien 1992; Pannenberg, W., *Wissenschaftstheorie und Theologie*, München 1973; Peukert, H., *Wissenschaftstheorie - Handlungstheorie - Fundamentale Theologie. Analysen zu Ansatz und Status theologischer Theoriebildung*, Düsseldorf 1976; Sauter, G., *Theologie als Wissenschaft*, München 1971; Sauter, G. u. a., *Wissenschaftstheoretische Kritik der Theologie. Die Theologie und die neuere wissenschaftstheoretische Diskussion. Materialien - Analysen - Entwürfe*, München 1973; Schaeffler, R., *Erfahrung als Dialog mit der Wirklichkeit. Eine Untersuchung zur Logik der Erfahrung*, Freiburg-München 1995; Schaeffler, R., *Glaubensreflexion und Wissenschaftslehre. Thesen zur Wissenschaftstheorie und Wissenschaftsgeschichte der Theologie* (QD 82), Freiburg-Basel-Wien 1980; Scheffczyk, L., *Die Theologie und die Wissenschaften*, Aschaffenburg 1979; Schupp, F., *Auf dem Weg zu einer kritischen Theologie* (QD 64), Freiburg-Basel-Wien 1974; Seckler, M., *Theologie als Glaubenswissenschaft*, in *Handbuch der Fundamentaltheologie 4*, hg. v. W. Kern/H. J. Pottmeyer/M. Seckler, Freiburg 1988, 179-241; Sedmak, C., *Kalkül und Kultur. Studien zu Genesis und Geltung von Wittgensteins Sprachspielmodell*, Amsterdam 1996.

probleme noch gar nicht berührt sind.“⁴¹ Geradezu subversiv im Verhältnis zur Klarheit der ja-nein Entscheidungen stellt sich das Wort „mystisch“ in die Quere:

„6.44 Nicht wie die Welt ist, ist das Mystische, sondern daß sie ist.“

„6.45 Das Gefühl der Welt als begrenztes Ganzes ist das mystische.“

„6.522 Es gibt allerdings Unausprechliches. Dies *zeigt* sich, es ist das Mystische.“

Der sogenannte „zweite“ Wittgenstein ist aus dem logisch-positivistischen Wissenschafts- und Denkgebäude ausgezogen. Die von ihm zunächst mit dem *Wiener Kreis* uneingeschränkt geteilte Anerkennung des Verifikationsprinzips als des alleinigen Sinnkriteriums, daß nämlich den „Sinn eines Satzes verstehen, heißt, wissen wie die Entscheidung herbeizuführen ist, ob er wahr oder falsch ist“⁴², wird nun in den „Philosophischen Untersuchungen“ im Sinn einer sogenannten *Sprachspiel*-Theorie einschneidend modifiziert. Die Bedeutung von „Bedeutung“ eines Wortes im Sinn der abbildenden Beziehung eines Ausdrucks zu einem Gegenstand oder Sachverhalt wird aufgegeben. „Man kann für eine *große* Klasse von Fällen der Benützung des Wortes ‘Bedeutung’ ... dieses Wort so erklären: Die Bedeutung eines Wortes ist sein Gebrauch in der Sprache.“⁴³ Wenn der Sinn eines Wortes oder eines Satzes nun aber nicht die Methode seiner Verifikation ist, sondern seine Verwendung, dann geht es eben nicht um die Kategorie *wahr-falsch* im Rahmen einer Überprüfungslogik, sondern um die kommunikativ-lebensweltlich begründete Gültigkeit von verständigungs-relevanten (*geglückten* - *nicht geglückten*) Handlungsabläufen. Der Vergleich mit der Regelstruktur von Spielen liegt nahe: In der Analyse der Sprachspiel-Struktur wird die kommunikative Dimension der Sprache deutlich: „In der Praxis des Gebrauchs der Sprache (2) ruft der eine Teil die Wörter, der andere handelt nach ihnen; ... Wir können uns auch denken, daß der ganze Vorgang des Gebrauchs der Worte ... eines jener Spiele ist, mittels welcher Kinder ihre Muttersprache erlernen. Ich will diese Spiele ‘*Sprachspiele*’ nennen ... Ich werde auch das Ganze: der Sprache und der Tätigkeiten, mit denen sie verwoben ist, das ‘*Sprachspiel*’ nennen.“⁴⁴ Wer gleichsam in das jeweilige Sprachspiel hineinsteigt, dessen Verwendungsregeln wahrnimmt und sich im Handeln daran hält, der versteht die Bedeutung eines Wortes, eines Satzes. Die Bedeutung eines Wortes oder eines Satzes wird nicht durch „Erklärung“ verstanden, sondern durch Beschreibung der Art und Weise, wie die Sprache im Kontext eines

41 Wittgenstein, L., *Tractatus logico-philosophicus* 6.52.

42 Wittgenstein, L., *Philosophische Bemerkungen* (Werkausgabe 2), Aus dem Nachlaß herausgegeben von Rush Rhees, Frankfurt 1984, 77.

43 Wittgenstein, L., *Philosophische Untersuchungen*, Frankfurt 1971, 35 (Nr. 43); vgl. dazu 157 (Nr. 421): „-Sieh den Satz als Instrument an, und seinen Sinn als seine Verwendung!-“.

44 Ebd. 16f (Nr. 7).

Sprachspieles *arbeitet* und *funktioniert*. „Alle Erklärung muß fort“, schreibt L. Wittgenstein, „und nur Beschreibung an ihre Stelle treten ...“⁴⁵

In der an L. Wittgenstein anschließenden *Ordinary Language Philosophy* (Oxford Philosophy)⁴⁶ wird mit dem Begriff „*Lebensform*“⁴⁷ der konstatierende Charakter der Protokollsätze auf eine andere - nämlich performative - Dimension hin aufgebrochen.⁴⁸ Verständlicherweise eröffnet sich damit für die Theologie eine Chance, welche sie nun wissenschaftstheoretisch ermächtigt, sich des Sinnlosigkeitsverdikts entledigen zu können, insofern sie sich darauf berufen darf, daß die von ihr reflektierten Texte und Glaubenssätze als Regelfiguren für kommunikative Kompetenz und für eine handlungstheoretisch begründbare Lebenspraxis zu werten sind. Die Theologie hat es eben in einer ihr eigenen Weise mit *Kognition* und *Erfahrung* zu tun: ihre Reflexion zielt nicht in erster Linie auf „Sachverhalte“, sondern auf die Problematisierbarkeit⁴⁹ von Lebensmodellen. Wie L. Wittgenstein richtig erkennt, sind „historische Tatsachen“ im Kontext religiöser Rede eben nicht einfach nur „historische Tatsachen“. „Im religiösen Gespräch gebrauchen wir Ausdrücke wie ‘Ich glaube, daß das und das geschehen wird’, und wir gebrauchen sie dabei auf eine andere Weise als in der Wissenschaft. Allerdings ist die Versuchung groß, zu denken, es wäre doch dieselbe Weise. Weil wir tatsächlich von Beweisen sprechen, und daß die Erfahrung beweist. Wir könnten sogar von historischen Ereignissen sprechen ... Wir haben hier einen Glauben an historische Tatsachen, der vom Glauben an

45 Ebd. 66 (Nr. 109).

46 Vgl. u. a. Bubner, R. (Hg.), *Sprache und Analysis. Texte zur englischen Philosophie der Gegenwart*, Göttingen 1968; Lübke, W./Rentsch, Th./Savigny, E. von, *Ordinary Language Philosophy*, in: HWP 6, Basel 1984, 1246-1249; Savigny, E. von, *Die Philosophie der normalen Sprache. Eine kritische Einführung in die „ordinary language philosophy“*, Frankfurt 1974 (veränderte Neuausgabe Frankfurt 1993).

47 Ebd. 113 (Nr. 241).

48 Vgl. die Auseinandersetzung mit J. L. Austin und J. Searle bei: Habermas, J., *Theorie des kommunikativen Handelns*. Bd. 1: *Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung*, Frankfurt ²1982, 388f: „Austin unterscheidet bekanntlich lokutionäre, illokutionäre und perlokutionäre Akte. Lokutionär nennt Austin den Gehalt von Aussagesätzen ... Mit *lokutionären Akten* drückt der Sprecher Sachverhalte aus; er sagt etwas: Mit *illokutionären Akten* vollzieht der Sprecher eine Handlung, indem er etwas sagt ... Mit *perlokutionären Akten* erzielt der Sprecher einen Effekt beim Hörer. Dadurch, daß er eine Sprechhandlung ausführt, bewirkt er etwas in der Welt. Die drei Akte, die Austin unterscheidet, lassen sich also durch die folgenden Stichworte charakterisieren: etwas sagen; handeln, *indem* man etwas sagt; etwas bewirken, *dadurch* daß man handelt, indem man etwas sagt.“

49 Dalferth, I. U., *Kombinatorische Theologie. Probleme theologischer Rationalität*, Freiburg-Basel-Wien 1991, 41: „Nun ist Theologie aber nicht nur Reflexion christlicher Glaubenskommunikation, sondern deren *problemorientierte* Reflexion.“

gewöhnliche historische Tatsachen verschieden ist. Wir behandeln sie (die Glaubenssätze) nicht als historische, empirische Sätze.⁵⁰

Worin die Theologie das *Rettende* sieht, erwächst ihr freilich auch wieder eine *Gefahr*: nämlich dann, wenn sie in neu gewonnener Selbstgewißheit alle erkenntniskritische Diskursivität abzustreifen gedenkt, weil sie - wie sie meint - sich auf das „gründende“ Sprachspiel und darin auf das *unverhüllt Wahre* berufen könnte. Die Verdächtigung, ein naives Verhältnis zum Funda-mentalismus zu haben, schmerzte die klassische Theologie allerdings nie in der gleichen Weise wie der Vorwurf, sinnlose Äußerungen zu präsentieren. Zudem wäre - sagen manche Erkenntnistheoretiker - die Theologie in guter Gesellschaft mit jenen, die ihre „epistemologische Autorität inthronisiert haben“: „die Offenbarung, fixiert in 'heiligen Schriften' (Theologie), die klaren und distinkten Ideen (klassischer Rationalismus: Descartes), die Erfahrung, die Beobachtung oder die Sinnesdaten (klassischer Empirismus: Bacon, Locke, Hume); die Protokollsätze (Neopositivismus des 'Wiener Kreises'), die Alltagssprache (der späte Wittgenstein) oder die Beobachtungssprache (der späte Carnap), und so weiter.“⁵¹

Naiv wäre fürwahr jene Theologie, welche über Poppers Demontage des Positivismus sich freuen wollte. Es wäre ein Akt der Selbsttäuschung, sich selbst gegen K. R. Poppers Falsifizierungstheorem zu immunisieren. Der *fallibilistische* Ansatz bedeutet eine radikale Herausforderung für jede Art der Unfehlbarkeitsobsession endlichen Wissens: „Das alte Wissenschaftsideal, das absolut gesicherte Wissen (epistémê), hat sich als ein Idol erwiesen. Die Forderung der wissenschaftlichen Objektivität führt dazu, daß jeder wissenschaftliche Satz vorläufig ist. Er kann sich wohl bewähren - aber jede Bewährung ist relativ, eine Beziehung, eine Relation zu anderen, gleichfalls vorläufig festgesetzten Sätzen. Nur in unseren subjektiven Überzeugungserlebnissen, in unserem Glauben können wir 'absolut sicher' sein. Mit dem Idol der Sicherheit, auch der graduellen,

50 Wittgenstein, L., Vorlesungen und Gespräche über Ästhetik, Psychologie und Religion (hg. v. C. Barret), Göttingen 1971, 92f.

51 Spinner, H., Pluralismus als Erkenntnismodell, Frankfurt 1974, 31; vgl. ferner: Apel, K. O., Fallibilismus, Konsens Theorie der Wahrheit und Letztbegründung. Philosophie und Begründung (hg. vom Forum für Philosophie, Bad Homburg), Frankfurt 1987, 116-211; Feyerabend, P. K., Über Erkenntnis. Zwei Dialoge, Frankfurt 1995; Keuth, H., Fallibilismus versus transzendentalpragmatische Letztbegründung, in: Zeitschrift für allgemeine Wissenschaftstheorie 14 (1982) 320-337; Keuth, H., Erkenntnis oder Entscheidung. Zur Kritik der kritischen Theorie, Tübingen 1993; Kuhlmann, W., Reflexive Letztbegründung. Untersuchungen zur Transzendentalpragmatik, Freiburg 1985; Kuhlmann, W., Reflexive Letztbegründung. Zur These der Unhintergebarkeit der Argumentationssituation, in: ZPhF 35 (1981) 3-26; Musgrave, A., Alltagswissen, Wissenschaft und Skeptizismus. Eine historische Einführung in die Erkenntnistheorie, Tübingen 1993; Watkins, J. W., Wissenschaft und Skeptizismus (übersetzt v. M. Albert), Tübingen 1992.

fällt eines der schwersten Hemmnisse auf dem Weg der Forschung; hemmend nicht nur für die Kühnheit der Fragestellung, hemmend auch oft für die Strenge und Ehrlichkeit der Nachprüfung. Der Ehrgeiz, recht zu behalten, verrät ein Mißverständnis: nicht der *Besitz* von Wissen, von unumstößlichen Wahrheiten macht den Wissenschaftler, sondern das rücksichtslos kritische, das unablässige *Suchen* nach Wahrheit.⁵²

Naiv wäre fürwahr auch jene Theologie, welche über Th. Kuhns⁵³ Demontage der Geltungsdiktatur naturwissenschaftlichen Wahrheitsverständnisses sich freuen wollte. Die Entdeckung, daß selbst die erhabensten Theorien der exaktesten Wissenschaften nicht kulturtranszendent und geschichtsenthoben sind, müßte die Theologie auch sensibel für die Wahrnehmung dessen machen, daß die von ihr reflektierten dogmatischen Wahrheiten ebenso eine Geschichte haben, daß darüber hinaus ihre eigene Methodenreflexion wiederum von Methoden bestimmt, also paradigmengeleitet⁵⁴ ist.

52 Popper, K. R., *Logik der Forschung*, Tübingen 1971, 225; vgl. Spinner, H., *Pluralismus* 44: „Das Leitmotiv der Popperschen 'kopernikanischen Wende' vom epistemologischen *Certismus* und *Fundamentalismus* zum *Fallibilismus* liegt in der radikalen Eliminierung des Rechtfertigungspostulats zugunsten der Idee ... der Kritik. Das philosophische Ergebnis dieser revolutionären Umstrukturierung der Erkenntnislehre ist das fallibilistische Erkenntnismodell: die Konzeption einer *kritisch-rationalen Erkenntnis ohne Fundament* - einer Erkenntnis also, die, obgleich unbegründet und ungesichert, doch weder dogmatische Setzung noch willkürlich manipulierte Erfindung und zugleich in maximaler Weise fortschrittsfähig ist.“

53 Burrichter, C. (Hg.), *Grundlegung der historischen Wissenschaftsforschung*, Basel-Stuttgart 1979; Diederich, W. (Hg.), *Theorien der Wissenschaftsgeschichte. Beiträge zur diachronischen Wissenschaftstheorie*, Frankfurt 1974; Diemer, A. (Hg.), *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen und die Geschichte der Wissenschaften*, Meisenheim 1977; Druwe, U., *Theoriendynamik und wissenschaftlicher Fortschritt in den Erfahrungswissenschaften. Evolution und Struktur politischer Theorien*, Freiburg 1985; Kluxen, W. (Hg.), *Tradition und Innovation. XIII. Deutscher Kongreß für Philosophie*, Bonn, 24. - 29. September 1984, Hamburg 1988; Kuhn, Th. S., *Die Entstehung des Neuen. Studien zur Struktur der Wissenschaftsgeschichte* (hg. von L. Krüger), Frankfurt 1977; Kuhn, Th. S., *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago 1962 (dt.: *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen*, Frankfurt 1967); Lakatos, I./Musgrave, A. (Hg.), *Criticism and the Growth of the Knowledge*, Cambridge 1970 (dt.: *Kritik und Erkenntnisfortschritt*, Braunschweig 1974); Radnitzky, G./Andersson, G. (Hg.), *Fortschritt und Rationalität der Wissenschaft*, Tübingen 1980; Stegmüller, W., *Die Evolution des Wissens: Nichtkumulativer Wissenschaftsfortschritt und Theoriendynamik. Zur Theorie von Thomas S. Kuhn*, in: Stegmüller, W., *Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie* 3, Stuttgart 1986, 279-330; Stegmüller, W., *Probleme und Resultate der Wissenschaftstheorie und Analytischen Philosophie. 2/2 Theorie und Erfahrung: Theorienstrukturen und Theoriendynamik*, Berlin-Heidelberg-New York 1973.

54 Küng, H./Tracy, D. (Hg.), *Theologie - wohin? Auf dem Weg zu einem neuen Paradigma*, Zürich-Köln 1984; *Das neue Paradigma von Theologie. Strukturen und Dimensionen*, Zürich-Einsiedeln 1986.

An dieser Stelle kehren wir zu Th. W. Adorno zurück. Die mit M. Horkheimer gemeinsam verfaßte „Dialektik der Aufklärung“⁵⁵ gehört sicherlich zu den intensivsten und wirkungsgeschichtlich markantesten Versuchen, die Selbstaufklärung der Aufklärung, die vernunftgeleitete Selbstkritik der Vernunft zu mobilisieren. Die realgeschichtliche Erfahrung einer zur Unvernunft pervertierten und in ihrem Totalitätsanspruch selbstverblendeten Vernunft hatte Adorno dazu bewogen, nicht in der Diskursivität des Denkens, sondern in der Symbolgebrochenheit der Kunst den Selbstbescheidungsprozeß der Vernunft erhoffen zu dürfen. „Weder sind die Kunstwerke selbst ein Absolutes, noch ist es in ihnen unmittelbar gegenwärtig.“⁵⁶ Daß sie das Wahre als *Abgebrochenheit* bestimmen, ist ihre Wahrheit.⁵⁷ Hier scheint auch der Ort der theologischen Reflexion zu sein: darauf zu beharren, daß die Unähnlichkeit zwischen Transzendenz und Immanenz größer sei als ihre Ähnlichkeit. Hier liegt der Schlüssel für die Erkenntnis, daß die Berufung auf das Wahre nicht zur Legitimationsformel für Fundamentalismus und totalitäre Vereinnahmung des *Anderen* umschlagen darf.

Für die reflexive Selbstbegegnung der Theologie wird aber nicht zuletzt das Wissen um die Einbindung der christlichen Rede von Gott in das messianische Selbstverständnis des jüdischen Glaubens von Bedeutung sein. So dürfte J. Moltmann einen Brennpunkt der Beziehung und gegenseitigen Distanzierung von Juden und Christen ermittelt haben, wenn er meint: „Die Liebe Gottes ist durch Christus schon offenbar geworden. Die Herrlichkeit Gottes aber ist noch nicht aus ihrer Verborgenheit hervorgebrochen ... Auch der auferweckte Christus selbst ist ‘noch nicht’ der Pantokrator.“⁵⁸ Theologie sollte sich - bei aller Betonung des Inkarnatorischen - weigern zu vergessen, daß sie auch „Theologie des vermißten Gottes ist“⁵⁹, um einmal die von T. R. Peters eingebrachte Überschrift über die Theologie von J. B. Metz zu verwenden. An diesem Punkt kulminiert tatsächlich die theologische Sensibilität eines J. B. Metz: daß „Gottesrede als Schrei nach der Rettung der Anderen, der ungerecht Leidenden, der Opfer und Besiegten in unserer Geschichte“⁶⁰ nicht verdrängt werden soll. Für

55 Zunächst in New York (1944) veröffentlicht.

56 Adorno, Th. W., Ästhetische Theorie 201.

57 Vgl.: Nagl, L., Das verhüllte Absolute. Religionsphilosophische Motive bei Habermas und Adorno, in: Mesotes. Zeitschrift für philosophischen Ost-West-Dialog 4 (1994) 176-193.

58 Moltmann, J., Jesus zwischen Juden und Christen, in: EvTh 55 (1995) 55.

59 Vgl. Peters, T. R., Mystik - Mythos - Metaphysik. Die Spur des vermißten Gottes, Mainz 1992, 91 (91-100).

60 Metz, J. B., Theologie als Theodizee?, in: Oelmüller, W. (Hg.), Theodizee - Gott vor Gericht?, München 1990, 104; zum Stellenwert des Theodizee-Problems bei Metz vgl.: Metz, J. B., Zukunft aus dem Gedächtnis des Leidens, in: Conc(D) 8 (1972) 399-407; ders., Erinnerung des Leidens als Kritik eines teleologisch-technologischen Zukunftsbegriffs, in: EvTh 32 (1972) 338-352; Metz, J. B./Moltmann, J., Leidensgeschichte,

diese Sensibilisierung hat Theologie zu sorgen, wenn sie sich nicht in *geistelnde* Ästhetisierung der Alltagswelt oder in eine Theorie systemischer Funktionsbestimmung von gesellschaftlichen Prozessen auflösen will. Die letztgenannte Anspielung ist nur als verkürzter Hinweis auf eine für die Theologie noch offene, aber unverzichtbare Auseinandersetzung mit dem umfangreich-schwierigen, aber sehr wichtigen Werk N. Luhmanns zu werten.⁶¹ Theologie als Reflexion des *Gottvermissens* ist eine Theoriegestalt gegen jede Form von *Tautologie*, deren Logik sich letztlich nur dadurch bewährt, daß alles ist, wie es ist; der Logos der Theologie ist die „Hoffnung“, deren Bewährung darin aufleuchtet, daß nichts so sein muß, wie es ist. „Daß keine innerweltliche Besserung ausreichte, den Toten Gerechtigkeit widerfahren zu lassen; daß keine ans Unrecht des Todes rührte, bewegt die Kantische Vernunft dazu, gegen Vernunft zu hoffen. Das Geheimnis seiner Philosophie“ - urteilt Adorno - „ist die Unausdenkbarkeit der Verzweiflung.“⁶²

III. „Um in unserem Denken ganz darwinistisch zu werden“⁶³

Obsolet geworden zu sein scheint jene Argumentationsfigur, mit der Theologie einige Zeit im Rundumschlag gegen eine säkularisierte Welt, gegen einen von aller religiösen Bevormundung emanzipierten Wissenschaftsglauben sich zur Wehr zu setzen verstand: daß nämlich auch sie Wissenschaft sei, daß auch sie eine „Ratio“ habe. Der „Verdacht ...“, daß die ökologischen, reproduktionsbiologischen, die politisch-militärischen und sogar viele Alltagsprobleme gerade Folgen des wissenschaftlich-technischen Fortschritts sind“, gewinnt an Wirksamkeit und führt dazu, daß „Wissenschaft ... als Wissenstyp problematisch“⁶⁴

Freiburg 1974; Metz, J. B., Die Rede von Gott angesichts der Leidensgeschichte der Welt, in: StZ 210 (1992) 311-320; Metz, J. B., Plädoyer für mehr Theodizee-Empfindlichkeit in der Theologie; Diskussion (107-159), in: Oelmüller, W. (Hg.), Worüber man nicht schweigen kann. Neue Diskussionen zur Theodizeefrage, München 1992; Metz, J. B. (Hg.), „Landschaft aus Schreien“. Zur Dramatik der Theodizeefrage, Mainz 1995.

61 Vgl. u. a.: Geyer, C. F., Das Theodizeeproblem heute, in: NZSTh 17 (1975) 179-196; vgl. hier (186) das Zitat von: Luhmann, N., Selbst-Thematisierungen des Gesellschaftssystems, in: ZfS 2 (1973) 33: „Die Einheit von Sinnkonstitution und Sinnhaftigkeit zeigt an, daß mit der Fähigkeit zu sinnhafter Selektivität ein Evolutionsniveau erreicht ist, das von den Systemen, die diese Fähigkeit besitzen, nicht mehr unterschritten werden kann. Es gibt für sie keine Anhaltspunkte außerhalb ihrer sinnhaft konstituierten Welt. Die Realität selbst ist für sie Sinn...“

62 Adorno, Th. W., Negative Dialektik, Frankfurt 1975, 378.

63 Rorty, R., Relativismus. Entdecken und Erfinden, in: Information Philosophie 25 (1997) 12.

64 Böhme, G., Weltweisheit - Lebensform - Wissenschaft. Eine Einführung in die Philosophie, Frankfurt 1994, 62.

wird. In Anspielung auf eine von G. Scholtz versuchte Analyse des geisteswissenschaftlichen Selbstverständnisses könnte vielleicht die kulturelle Veränderung insgesamt als Umorientierung der Szene zwischen „Wissenschaftsanspruch und Orientierungsbedürfnis“⁶⁵ gedeutet werden. Im Kontext der *Postmoderne*⁶⁶ scheint die Theologie zur Revision ihrer bisherigen Strategien der Selbstbehauptung aufgerufen, denn unter Anklage steht der universale Geltungsanspruch jener auf Identität und Ganzheit eingeschworenen *Vernunft*⁶⁷, das *Pluralismusproblem*⁶⁸ ist gleichsam die Signatur der Zeit geworden. Herausgefordert ist die

- 65 Scholtz, G., Zwischen Wissenschaftsanspruch und Orientierungsbedürfnis. Zu Grundlage und Wandel der Geisteswissenschaften, Frankfurt 1991; vgl. auch die in den letzten Jahren versuchte neue Verhältnisbestimmung von Wissenschaft, Philosophie und Lebensweltanalysen: Mittelstraß, J., Wissenschaft als Lebensform. Reden über philosophische Orientierungen in: ders., Wissenschaft und Universität. Frankfurt 1982; Mittelstraß, J., Der Flug der Eule. Von der Vernunft der Wissenschaft und der Aufgabe der Philosophie, Frankfurt 1989; Schwemmer, O., Die Philosophie und die Wissenschaften. Zur Kritik einer Abgrenzung, Frankfurt 1990.
- 66 Vgl. u. a.: Baumann, Z., Moderne und Ambivalenz. Das Ende der Eindeutigkeit, Hamburg 1992; Eifler, G./Saame, O. (Hg.), Postmoderne - Anbruch einer neuen Epoche? Eine interdisziplinäre Erörterung, Paderborn 1990; Füssel, K./Sölle, D./Steffensky, F., Die Sowohl-als-auch-Falle. Eine theologische Kritik des Postmodernismus, Luzern 1993; Kamper, D./Reijen, W. van (Hg.), Die unvollendete Vernunft. Moderne versus Postmoderne, Frankfurt 1987; Lyotard, J. F., Das postmoderne Wissen. Ein Bericht, Bremen 1982 (La condition postmoderne. Rapport sur le savoir, Paris 1979); Lyotard, J. F., Der Widerstreit, München 1987 (Le Différend, Paris 1983); Lyotard, J. F., Die Moderne redigieren, Bern 1988; Rorty, R., Eine Kultur ohne Zentrum. Vier philosophische Essays, Stuttgart 1993; Rorty, R., Kontingenz, Ironie und Solidarität, Frankfurt 1992; Schmidt, B., Postmoderne - Strategien des Vergessens. Ein kritischer Bericht, Frankfurt 1994; Wellmer, A., Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne. Vernunftkritik nach Adorno, Frankfurt 1985; Welsch, W., Unsere postmoderne Moderne, Weinheim 1987; Welsch, W. (Hg.), Wege aus der Moderne. Schlüsseltexte der Postmoderne-Diskussion, Weinheim 1988.
- 67 Vgl. u. a.: Apel, K. O./Kettner, M. (Hg.), Die eine Vernunft und die vielen Rationalitäten, Frankfurt 1996; Hübner, K., Kritik der wissenschaftlichen Vernunft, Freiburg 1993; Jamme, Ch. (Hg.), Grundlinien der Vernunftkritik, Frankfurt 1997; Welsch, W., Vernunft. Die zeitgenössische Vernunftkritik und das Konzept der transversalen Vernunft, Frankfurt 1996.
- 68 Zum Pluralismusproblem vgl. u. a. Spinner, H., Pluralismus als Erkenntnismodell, Frankfurt 1974; Schwan, A., Pluralismus und Wahrheit, in: CGG XIX (1981) 143-211; Lehmann, K., Die Einheit des Bekenntnisses und der theologische Pluralismus, in: IkaZ 12 (1983) 110-116; Ratzinger, J., Pluralismus als Frage an Kirche und Theologie, in: FKTh 2 (1986) 81-96; Zulehner, P. M., Die Pluralismusangst in der Kirche. Plädoyer für Uniplurität, in: StZ 205 (1987) 516-530; König, F., Die Theologie angesichts des religiösen Pluralismus, in: ThPQ 137 (1989) 115-121; Geffré, C., Der Glaube im Zeitalter des religiösen Pluralismus, in: ThGw 34 (1991) 260-268; Pannenberg, W., Angst um die Kirche. Zwischen Wahrheit und Pluralismus, in: EvKomm 12 (1993) 709-713; Hummel, R., Religiöser Pluralismus oder christliches Abendland? Herausforderung an Kirche und Gesellschaft, Darmstadt 1994; Thiel, J. E., Pluralismus

Theologie aber nicht nur um ihrer selbst willen. Im Fundus ihrer Tradition ist jener Einspruch eingeschrieben, der einer Umcodierung der humanen Sinnwelten auf überlebensstrategische Kampfsequenzen nicht unreflektiert zustimmt. Zur Konkretisierung des Gemeinten sei beispielshalber auf R. Rorty, einen Theoretiker des amerikanischen Pragmatismus verwiesen, der unverhohlen das Ende und die Unbrauchbarkeit der Ideen-Illusion Platons oder Kants bekanntgibt. „Wir müssen uns von der Vorstellung trennen, es gebe unbedingte, transkulturelle moralische Pflichten, die in einer unveränderlichen, ahistorischen menschlichen Natur wurzeln. Dieser Versuch, sowohl *Platon* als auch *Kant* ad acta zu legen, verbindet die europäische Philosophietradition nach *Nietzsche* mit dem Pragmatismus der amerikanischen Philosophie.“⁶⁹ Es sei keine Frage, daß man sich von den am Vernunft- und Wahrheitsbegriff festgemachten Hoffnungen zu verabschieden hätte zugunsten einer „Beschreibung moralischer Entscheidung als ständiger Kompromiß zwischen konkurrierenden Gütern und nicht als Entscheidung zwischen dem absolut Richtigen und dem absolut Falschen.“⁷⁰

In einer Auseinandersetzung⁷¹ mit R. Rorty geht J. Habermas auf diese Spannung zwischen der kontextualistisch-pragmatischen Infragestellung unbedingter Geltungsbehauptungen und seiner eigenen Begründungsstrategie für Wahrheitsansprüche ein, wobei er versucht, eine kontextüberschreitende Behauptbarkeit von unbedingter Geltung vorwiegend als Praxisproblem zu orten. „Auf dem Spiel steht nicht die richtige Repräsentation der Wirklichkeit, sondern eine Praxis, die nicht zusammenbrechen darf. In der kontextualistischen Beunruhigung verrät sich die Sorge um das reibungslose Funktionieren von Sprachspielen und Praktiken. Verständigung kann nicht funktionieren, ohne daß sich die Beteiligten auf eine einzige objektive Welt beziehen und damit den intersubjektiv geteilten öffentlichen Raum stabilisieren, von dem sich alles bloß Subjektive abheben kann. Die Unterstellung einer objektiven, von unseren Beschreibungen unabhängigen Welt erfüllt ein Funktionserfordernis unserer Kooperations- und Verständigungsprozesse. Ohne diese Unterstellung geriete eine Praxis aus den Fugen, die auf der (in gewisser Weise) platonischen Unterscheidung von Meinen und vorbehaltlosem Wissen beruht. Wenn sich herausstellen sollte, daß wir *diese* Differenzierung gar nicht vornehmen können, wäre die

und theologische Wahrheit, in: *Conc(D)* 30 (1994) 515-525; Mehlhausen, J. (Hg.), *Pluralismus und Identität*, Gütersloh 1995; Welker, M., *Kirche im Pluralismus. Wie weit darf sich die Kirche öffnen?*, Gütersloh 1995; Abel, G./Sandkühler, H. J. (Hg.), *Pluralismus - Erkenntnistheorie, Ethik, Politik*, Hamburg 1996; Dienst, K., *Einheit und Vielfalt. Der Pluralismus - Königsweg oder Waterloo der Kirche?*, in: *ZW* 67 (1996) 17-28; Hempelmann, H., *Einheit durch Vielfalt? Wahrheitspluralismus als Integrationskonzept für eine Kirche der Postmoderne*, in: *ThBeitr* 27 (1996) 197-213.

69 Rorty, R., *Relativismus* 5.

70 Ebd. 18.

71 Habermas, J., *Rortys pragmatische Wende*, in: *DZPh* 44 (1996) 715-741.

Folge eher ein pathologisches Selbstmißverständnis als ein illusionäres Weltverständnis.“⁷²

Das in der alltäglichen Lebenswelt vollzogene Agieren von handelnden und sich miteinander verständigenden Menschen gelingt durch eine intuitiv oder auch naiv praktizierte Unterstellung von Gewißheiten und von gerechtfertigten Geltungen. Irritationen sowie Erschütterungen von bislang unproblematisierten Handlungen und Interpretationen nötigen allerdings immer wieder zur Perspektivenkritik und zu diskursiven Begründungsprozeduren, um schließlich „von diskursiv gerechtfertigten Meinungen in handlungsorientierende Wahrheiten“⁷³ transformiert zu werden. Die kontextualistisch zugespitzte Überzeugung, daß Geltungsansprüche grundsätzlich nicht durch Wahrheitsdiskurse eingelöst werden können, wird von Habermas deshalb auf die Ebene eines ‘performativen Selbstwiderspruchs’ gebracht, verdeutlicht an einem Wittgenstein-Zitat: „Wer an allem zweifeln wollte, der würde auch nicht zum Zweifel kommen. Das Spiel des Zweifels selbst setzt schon die Gewißheit voraus.“⁷⁴

Mit dem Argument vom ‘performativen Selbstwiderspruch’ sind allerdings auch Strategien einer Letztbegründung gestützt worden, welche in trickreicher Vereinfachung die Unzumutbarkeit einer durchgehenden Wahrheitsinkompetenz zu überlisten hofften und sich der erkenntnistheoretischen Verzweiflung an dem unaufklärbaren Verhältnis von innerer Denkwelt und äußerer Objektwelt entziehen zu können meinten. Dieser Einfachformel vom ‘performativen Selbstwiderspruch’ dürfte sich Habermas jedenfalls nicht verschrieben haben. Wahrheitsskeptizismus und Kontextualismus gelten ihm nicht schon von vornherein als Ausblendung der Geltungsproblematik. Mit Rorty weiß sich Habermas freilich in aller Schärfe vor die Frage gestellt, ob es denn nicht eine Täuschung sei, „daß wir prinzipiell Wahrsein von Für-wahr-Gehaltenem unterscheiden können ... Rorty möchte diese Täuschung rhetorisch bekämpfen und plädiert für *Umerziehung*. Wir sollen uns daran gewöhnen, den Wunsch nach Objektivität durch den Wunsch nach Solidarität zu ersetzen und mit William James unter ‘Wahrheit’ nichts anderes verstehen als das, woran zu glauben für ‘uns’, die liberalen Angehörigen der abendländischen Kultur oder westlicher Gesellschaft, gut ist.“⁷⁵ Bei diesem Umerziehungsprogramm scheiden sich fürwahr die Geister. Wenn die Rechtfertigungsprozedur bei einer Behauptung letztlich von der kontextualistischen Akzeptanz des ‘für uns’ normiert ist, stellt sich wohl rasch die Frage nach der Art von Argumentationsfiguren hinsichtlich der Akzeptanzbedingungen seitens ‘anderer’ Adressaten. Rortys Verzicht auf den Wahrheitsbegriff bedeutet zwar keine Verabschiedung des Interesses an der ge-

72 Ebd. 727.

73 Ebd. 737.

74 Wittgenstein, L., Über Gewißheit, § 115 [...bis zum Zweifel]; hier: 724 [... zum Zweifel].

75 Habermas, J., Rortys pragmatische Wende 727f.

nerellen Kommunikabilität von Vokabularen und Ideen; er verankert die Rechtfertigung des Interesses an einem intersubjektiv erzielbaren Konsens jedoch nicht im Rekurs auf eine *universale Kommunikationsgemeinschaft* oder auf *unbedingte Geltungsprinzipien* als Möglichkeitsbedingung von Wahrheitsansprüchen. In solchen Argumentationsfiguren ortet Rorty lediglich jene *metaphysischen Bedürfnisse*, welche sich durch Wahrheitsvergötzung nur der Kontingenzlast von kontextbedingten Orientierungen zu entziehen versuchen. „Die Geschichte, die uns Historiker wie Blumenberg erzählen, kann ich“ - meint Rorty - „vereinfacht zusammenfassen, indem ich sage, daß wir einmal, vor langer Zeit, das Bedürfnis hatten, etwas zu verehren, das jenseits der sichtbaren Welt lag. Seit dem siebzehnten Jahrhundert versuchten wir, anstelle der Liebe zu Gott die Liebe zur Wahrheit zu setzen, und behandelten die Welt, die die Naturwissenschaft beschrieb, wie eine Gottheit. Seit dem Ende des achtzehnten Jahrhunderts versuchten wir, anstelle der Liebe zur wissenschaftlichen Wahrheit die Liebe zu uns selbst zu setzen, eine Verehrung unserer tieferen geistigen und poetischen Natur, die wir als eine neue Quasi-Gottheit behandelten. Der Gedankengang Blumenbergs, Nietzsches, Freuds und Davidsons zielt darauf, daß wir versuchen sollten, an den Punkt zu kommen, wo wir *nichts* mehr verehren, *nichts* mehr wie eine Quasi-Gottheit behandeln, wo wir alles, unsere Sprache, unser Bewußtsein, unsere Gemeinschaft, als Produkte von Zeit und Zufall behandeln. Diesen Punkt zu erreichen, würde, in Freuds Worten, heißen, ‘den Zufall für würdig halten, über unser Schicksal zu entscheiden’“⁷⁶.

Mit Freuds Worten wird die Verabschiedung von jedem Unbedingtheitsdenken auf den Punkt gebracht. Das Wissen um Zufall und kontextuelle Bedingtheiten zielt nicht auf Resignation, sondern auf das produktive Einverständnis mit der Kontingenz von Bedeutungen und Sinn. Die *polykontexturale* Vielfalt von sich permanent einspielenden und verabschiedenden Perspektiven motiviert das Interesse, Kommunikationsebenen zu erschließen, um mit der Partikularität von oftmals sehr disparaten Lebensgemeinschaften zurecht zu kommen. Die Absicht, immer größere Gruppen für ein gewaltloses Einverständnis zu gewinnen, resultiert aus der Einsicht, daß niemand den Bestand von *Vokabularen* für eine mögliche Lebensgemeinschaft verbürgt, wenn sie nicht durch Aktivität und Überzeugungskraft engagierter Menschen initiiert und gesichert werden. Die Erwartung, daß intersubjektiv akzeptierte Überzeugungen und eine gemeinschaftlich ausgehandelte Anerkennung von Normen die Lebenskultur von unterschiedlichsten Gesellschaften in humanem Sinn qualifizieren helfen, wird aber insofern grundsätzlich von jeder Illusion abgekoppelt, daß nicht mit allgemeingültigen, anthropologisch codierten Universalien für eine endgültige Kommunikationsgemeinschaft spekuliert wird. Rorty plädiert deshalb für Menschen, welche das engagierte Eintreten für die Ausweitung der Kommunikationsmög-

lichkeiten und die Feststellung der theoretischen Unmöglichkeit eines durchgehenden Konsenses zugleich vollziehen können. Die Fähigkeit der Vermittlung von *Solidarität* und *Kontingenz* bedarf allerdings der Qualifikation für Ironie. „Kurz, die Bürger meiner liberalen Utopie“ - äußert sich Rorty - „wären Menschen, die Sinn für die Kontingenz der Sprache ihrer Überlegungen zur Moral und damit ihres Gewissens hätten. Sie wären liberale Ironiker - Menschen, die Schumpeters Kriterium für Zivilisiertheit erfüllen, Menschen, die Engagement mit dem Sinn für die Kontingenz ihres Engagements verbänden.“⁷⁷

Hinter Rortys Entwurf einer liberalen Gesellschaft läßt sich weder eine Wahrheitsmetaphysik noch die transzendental geleitete Unterstellung eines *unbedingten Sinns* postieren, es nützt keine Berufung auf die Regeln des *Aufklärungsrationalismus*, welcher noch von der Unterscheidung zwischen Rationalismus und Irrationalismus, Moralität und Klugheit, Absolutheit und Relativismus gezeichnet war. Die Anstrengung um eine Formulierung gemeinsamer Hoffnungen setzt sich bewußt von einer Welt der Unbedingtheiten und Wahrheitserweise ab, sie erwächst aus der Motivation einer liberalen Gesinnung, welche immer wieder von neuem Geschichten der Hoffnung formuliert in der Erwartung, daß manche überzeugend genug ausfallen könnten, um für bestimmte zeitliche und gesellschaftliche Kontexte eine Verständigung zu erwirken, wobei in diese Erwartung selbst nochmals deren Enttäuschbarkeit eingeschlossen bleibt. „Unter modernen Bedingungen gilt, daß jede Beobachtung von einer anderen Beobachtung - für die dann wiederum das gleiche gilt - beobachtet und kritisiert werden kann. Damit entfällt die absolut ‘richtige’ Sicht der Dinge. Die Form der gesellschaftlichen Differenzierung macht die Einsicht plausibel, daß jede Beobachtung - folglich auch die eigene (!) - eine kontingente Konstruktion ist, also nur eine weitere (Neu)Beschreibung.“⁷⁸ Daß Ironie abverlangt wird, eröffnet so manche Äußerung Rortys, wenn beispielsweise G. Kneer jene reizvolle Feststellung zitiert: „Was als rational bzw. als fanatisch gilt, ist nach dieser Auffassung relativ und richtet sich nach der Gruppe, vor der man sich rechtfertigen zu müssen meint; es richtet sich nach dem Korpus gemeinsamer Überzeugungen, das den Bezug des Wortes ‘wir’ bestimmt ...“⁷⁹

Die *Wir-Perspektive* dokumentiert demnach eine gewisse Normativität, entwickelt Argumentationsregeln für eine Rechtfertigungsprozedur. Die Frage, durch welche Kriterien aber das Interesse an einer Ausweitung der konsentierenden Gruppe zu rechtfertigen ist, wenn nicht mehr der Wahrheitsbegriff als universale, kontextüberschreitende Geltungsnorm aufgeboten werden kann, verschärft die von J. Habermas geäußerten Verdachtsmomente, daß die angestreb-

77 Ebd. 111.

78 Kneer, G., Notwendigkeit der Utopie 77.

79 Rorty, R., Der Vorrang der Demokratie vor der Philosophie: Solidarität oder Objektivität? Drei philosophische Essays, Stuttgart 1988, 85 (zitiert nach: Kneer, G., Notwendigkeit der Utopie 74).

ten Argumentationserfolge unmittelbar überlebensstrategische Ziele verfolgen, die einer „Naturalisierung“ der Vernunftkultur zuarbeiten, deren Auswirkungen nicht fremd sind. „Die Soziologisierung der Rechtfertigungspraxis bedeutet eine Naturalisierung der Vernunft ...“, die den Menschen in erster Linie unter dem Gesichtspunkt der Anpassung an die Natur und einer entsprechenden werkzeuglichen Tüchtigkeit qualifiziert. „Auch die Sprache ist ein solches Werkzeug ...’ No matter whether the tool is a hammer or a gun or a belief or a statement, tool-using is part of the interaction of Organism with its environment.’ Was uns am sprachlich verfaßten menschlichen Geist als das Normative erscheint, bringt nur zum Ausdruck, daß intelligente Operationen für die Erhaltung einer Art, die handelnd mit der Realität ‘zurechtkommen’ muß, funktional sind. Diese neodarwinistische Selbstbeschreibung fordert einen ironischen Preis.“⁸⁰

Einen ironischen Preis auf zweiter Ebene zahlt gewiß auch die Theologie: daß nämlich ihre „Sache“ behandelt wird und sie es immer weniger weiß! W. Oelmüller kommt da gerade recht, wenn er resümiert: „Heute sind in den Wissenschaften, in den öffentlichen Medien, in vielen Gemeinden und kirchlichen Akademien Mythenfreundlichkeit, Ästhetik, Poesie, Mystik, fernöstliche Meditation und die Suche nach einer ‘höheren’ Wirklichkeit ‘in’, die angeblich der Vernunft und dem kritischen und selbstkritischen Denken unzugänglich sind. Wie andere irritiert jedoch auch mich, wenn Theologen mit Berufung auf *Blumenberg*, *Hübner* und andere ohne Differenzierung an und mit Mythen arbeiten und dabei einfach erklären: Der Mythos und die Dichtung allein können heute im Vergleich mit der Vernunft höhere Dimensionen der Wirklichkeit erschließen ... Nach meinen Erfahrungen mit älteren und jüngeren Menschen, mit religiösen und nichtreligiösen, auch bei Weiterbildung von Studenten und Lehrern in West- und Ostdeutschland, bestreite ich dies.“⁸¹

80 Habermas, J., Rortys pragmatische Wende 740.

81 Oelmüller, W., Negative Theologie. Ein philosophischer Sprechversuch über den einen Gott der Juden, Christen und Muslime, in: *Orien* 62 (1998) 7f.

»God Bless America«

Auf der Fährte der Religionsfreiheit in Theologien der USA

Hans-Joachim Sander, Würzburg

Man kann die Vereinigten Staaten von Amerika gleichzeitig als das größte protestantische, das größte jüdische und neben Brasilien und Italien auch als das größte katholische Land bezeichnen.¹ Die USA sind auch am Ende des 20. Jhd.s zutiefst von Religion geprägt und zugleich die globale Speerspitze des Modells der säkularen Gesellschaft. Daß das zusammengeht, erscheint in Europa herkömmlich als nicht möglich. Aber das ist heute nicht mehr die Frage, um die es theologisch geht. Denn es ist kaum zu leugnen, daß wir eine zunehmende US-Amerikanisierung der Gesellschaft erleben. Es gibt auch hierzulande keine Kultur mehr ohne Sponsoring, kein Sport mehr ohne Merchandising, keine Urbanität mehr ohne Franchising. Das zumindest macht es sinnvoll und bedeutsam, sich mit Theologien aus den USA zu beschäftigen.

Der Sinn dafür liegt zunächst in diesen Theologien selbst. Sie sind im 20. Jhd. einen eigenen Weg gegangen, der für sich selbst steht, spricht und Interesse verdient. In der Theologie viele Perspektiven zu haben, ist überaus notwendig für die Darstellung Gottes. Aber es gibt auch einen eigenen Bedeutungsgehalt²; er ergibt sich aus dem Kontext, vor denen die US-Theologien stehen und vor denen wir in Europa ebenfalls zunehmend stehen. Ich möchte besonders auf vier seiner Merkmale verweisen: *die durch und durch säkularisierte Gesellschaft; die eklatante Schere zwischen gesellschaftlicher Idee und sozialer Wirklichkeit; der öffentlich geführte Streit um religiöse Identität; die große Differenz zwischen den Mentalitäten von Stadt und Land.* Im Format dieser Merkmale wird die Religionsfreiheit als zivile Gründungsidee der USA realisiert. Die damit angesprochenen Problemfelder verkörpern Probleme zunächst im Außen des christlichen Glaubens und können im Innen der Kirchen leicht überspielt werden. Aber es macht die Bedeutung der Theologien der USA aus, dieses Außen konstitutiv in ihre Projekte aufgenommen zu haben.

Wenn eine Kirche sich entschließt, den eigenen Glauben im Außen ihrer selbst darzustellen, um seiner Bedeutung heute gewärtig zu werden, dann kann

1 Vgl. Penzel, Klaus, Die „nach-protestantische Ära“. Ein Rückblick auf das letzte halbe Jahrhundert, in: Mead, Sidney E., Das Christentum in Nordamerika. Glaube und Religionsfreiheit in vier Jahrhunderten. Mit einer Einleitung und einem Anhang von Klaus Penzel, Göttingen 1987, 196-254, hier 203.

2 Zur Differenz von Sinn und Bedeutung vgl. Frege, Gottlob, Funktion, Begriff, Bedeutung. Fünf logische Studien. Hg. und eingel. von Günther Patzig, Göttingen 1980.

sie hier Perspektiven für den eigenen Weg erwarten. Eine solche Entscheidung hat die katholische Kirche im II. Vatikanum getroffen; es hat die katholische Theologie in eine Innen-Außen-Konstellation gerückt, welche sich in den Theologien der USA strukturell wiederfindet. Das konstitutive Gewicht, das der Pastoral vom Konzil gegeben wurde, stellt die Darstellung des Glaubens in den Kontext gesellschaftlicher Überlebensfragen (vgl. *Gaudium et spes*). Das Außen zur eigenen Gemeinschaft verkörpert eine reale geistliche Herausforderung; wer sich ihr stellt, ist vom Innen des Glaubens her zur Rechenschaft über die eigene Hoffnung gezwungen (1 Petr 3,15). Die Darstellung des Glaubens ist kein wohlfeiles Produkt innerer Selbstbesinnung, sondern eine sprachliche Notwendigkeit gegenüber Herausforderungen von außen.

Die strukturell durch die Gesellschaft verankerte Außenerfahrung mit Religionsfreiheit verschafft sich in US-Theologien eine Sprache. Wenn man ihre Ansätze als Orientierungsmarken dieses Sprechens nimmt, kann man umgekehrt etwas über Religionsfreiheit erfahren. In ihnen sind Fährten eines Menschenrechts sedimentiert, das gerade durch die Differenz zur Gesellschaft eine formierende Größe ziviler Ordnung verkörpert. Eine solche Fährtensuche möchte ich hier betreiben. Dabei können die angesprochenen Theologien weder vollständig noch einführend vorgestellt werden.³ Ich möchte lediglich zu jedem der angeführten Problemfelder die Logik eines Ansatzes aufgreifen, in der die Bedeutung der Religionsfreiheit für den christlichen Glauben markiert werden kann. Der Diskurs der angesprochenen Theologien wird gleichsam als Sonde verwendet, um das Terrain einer Rede von Gott im Zeichen von Religionsfreiheit zu erkunden; er hat auch einen Repräsentanzgehalt auf die Freiheit der Rede von Gott hin. Insofern folge ich ihnen mit einer genealogischen und nicht mit einer historischen Perspektive.⁴ Es geht nicht um eine Bestandsaufnahme, wie Religionsfreiheit jeweils material verhandelt wird, sondern wie ihre innere Entwicklung das Außen markiert, vor das der christliche Glaube in der Freiheit vor der Religion gestellt ist. In dieser Differenz möchte ich Konstellationen freilegen, die nicht auf die US-Gesellschaft beschränkt sind, sondern strukturell zur Darstellung christlichen Glaubens heute gehören.

3 Vgl. Ford, David F. (Hg.), *The Modern Theologians. An Introduction to Christian Theology in the Twentieth Century*, Cambridge 1997, 307-404; Musser, Donald W./Price, Joseph (Hg.), *A New Handbook of Christian Theologians*, Nashville 1996; Marty, Martin E. (Hg.), *Trends in American religion and the protestant world*, München/London/New York/Paris 1992.

4 Vgl. Foucault, Michel, *Nietzsche, die Genealogie, die Historie*, in: ders., *Von der Subversion des Wissens*, Frankfurt 1991, 69-90.

1. Die Differenz von Glauben und Gesellschaft in den USA - eine Lerngeschichte in Sachen Religionsfreiheit

Es gibt den Staat USA, weil das moderne Europa an seinem Anfang auf religiöser Verfolgung gebaut wurde, und es gibt die Gesellschaft USA, weil aus dem Widerstand gegen diese Verfolgung das Menschenrecht der Religionsfreiheit entstanden ist. Diese Entwicklung geschah nicht zufällig, sondern resultiert neben den politischen Gründen des alten auf geographischen Gegebenheiten des neuen Kontinents. Was er den Eroberern bot, war nicht Gold, sondern weites, von nur wenigen Menschen bewohntes Land. Und das wird durch die Religionskriege in Europa zur humanen Ressource. Religiöse Minderheiten (vor allem Puritaner und Katholiken in England) suchten eine neue Bleibe. Das führt zum *commonwealth* des Mayflower Compact (1620) und Marylands. Aber das weite Land war eine Ressource in einem weiteren Sinn: Im Falle von religiöser Unterdrückung unter den Auswanderern selbst (etwa durch die Mathers in Boston), war es leicht und billig, weiterzuziehen - so geschehen im Falle der *Friends* (Quäker) um William Penn. Damit war aber auch schon der künftige Sündenbock dieser auf weites Land gebauten Gesellschaft geboren: die Indianer. Sowohl der Exodus in die Neue Welt wie die Landnahme dort zeigen, daß die gesellschaftliche Umsetzung der Religionsfreiheit mit der Frage der Gewalt verbunden ist. Religionsfreiheit ist keine bloß hehre Idee, sondern steht in Differenz zur Gewalt aus religiösen Gründen. Ihre Praxis kann diese Gewalt bändigen oder ihr verfallen; sie ist kein paradiesischer Selbstläufer. Es gibt sie in keinem Fall ohne Verhältnis zur Gewalt sozialer Beziehungen.

Sozio-politisch entstand der Staat der Aus- und Weiterwanderer in einem Bündnis zwischen Aufklärern und religiösen Führern.⁵ Die einen wollten eine freie, auf Vernunft gebaute Gesellschaft, die anderen die unbehelligte Freiheit für die eigenen Religionsgemeinschaften. Beide Gruppen waren sich einig: Im Streben nach Eigenständigkeit konnte die Religion keine gemeinsame Basis bilden; denn Unabhängigkeit im Namen eines religiösen Bekenntnisses hätte massiven inneren Konflikt bedeutet. Dieses Bündnis prägt die Amerikanische Revolution und Verfassung. Religion ist dort kein Thema; das nun aber nicht, weil sie unwichtig wäre, sondern weil ihr Bereich für den Staat außen vor bleiben mußte. Die Freiheit in Sachen Religion ist folglich für ihn konstitutiv; dem Staat steht die Religion gegenüber. Das zeigt auch der berühmteste Satz der Unabhängigkeitserklärung von 1776: „We hold these truths to be self-evident, that all men are created equal, that they are endowed by their Creator with certain unalienable rights, that among these are life, liberty and the pursuit of

5 Zu diesem Komplex vgl. S. E. Mead, Das Christentum in Nordamerika.

happiness.“⁶ Am Ursprung der USA steht ein positiver Begriff von Religion und Freiheit, und gerade deshalb wird die Religion aus den Institutionen der Freiheit im Staat ausgeklammert. Zwischen Religion und Gesellschaft gibt es hier keinen Gegensatz, wohl aber eine Differenz zum Vorteil beider. Darauf kann eine zustimmende Rezeption der Religionsfreiheit für Kirche und Theologie abgestellt werden.

Im „First Amendment“ der Verfassung wird 1791 das neue Verhältnis des Staates zur Religion ratifiziert: „Congress shall make no law respecting an establishment of religion or prohibiting the free exercise thereof; or abridging the freedom of speech, or of the press; or the right of the people peaceably to assemble, and to petition the Government for a redress of grievances.“⁷ Religionsfreiheit ist das erste der entscheidenden öffentlichen Grundrechte. Sie wird hier positiv wie negativ formuliert: positiv, insofern es keine Staatsreligion geben darf und daher jeder in der Religion frei von staatlichem Zugriff ist, und negativ, insofern keine Religion von Staats wegen zurückgewiesen werden darf und daher jeder vor dem Staat frei in Sachen Religion ist.

Dieser Zusatz und die Tatsache, daß er eingehalten wurde, hatte nach der Amerikanischen Revolution zwei Konsequenzen: die Individualisierung der religiösen Perspektive und das Zerbrechen der Koalition der religiösen Führer mit den Aufklärern. Eine Übernahme oder wesentliche Bestimmung der öffentlichen Gewalten durch die Religionsgemeinschaften war ausgeschlossen, aber auch deren beständige Versuchung. Hier liegt auch das Grundproblem des Katholizismus zu den USA; denn die Kirche verstand sich damals als *societas perfecta*, die mit der Wahrheit ihrer Botschaft die öffentliche Ordnung formieren dürfe. Doch in den USA war das ausgeschlossen. Es blieb aber das Individuum. Darauf hebt die Evangelisierung der nichtkatholischen Kirchen in den *revivals* ab. Anders als auf das Wissen der Dogmatik setzte man hier auf das Wissen im Sinn profaner Bildung; die Kirchen gründeten Colleges und Universitäten. Die säkulare Gesellschaft entwickelt sich in den USA - anders als in Europa - nicht gegen die Religion, sondern auf der Linie der freien Entfaltung religiöser Gemeinschaften. In ihr gibt es Religionsfreiheit um der Religion willen; die Freiheit vor ihr wird zu einem Ordnungsprinzip der Gesellschaft. Daran deutet sich ein elementarer Zusammenhang für die Theologie an: der Ort der Religion in der Gesellschaft ist deren Säkularität. Dort steht das Individuum in seiner Freiheit der Religion gegenüber und ist gerade deshalb für deren Realisierung ein konstitutiver Faktor. Es gibt heute Religion nicht mehr jenseits säkularer Gesellschaften; für die Theologie bedeutet das, die Rede von Gott im Verhältnis zum Profanen zu gestalten. Das ist ihre strukturell bestimmende Innen-Außen-Konstellation. Und zum anderen zeigt sich hier: Es gibt

6 California State Senate (Hg.), Constitution of the United States. Constitution of the State of California 1879 and related documents, 1972, 20.

7 Ebd. 52.

Religionsfreiheit nicht jenseits säkularer Gesellschaft; denn diese ist die gemeinschaftliche Realität jenes Menschenrechts. Sie ist der entscheidende Ort jeder Religion, in deren Zentrum die Würde der Menschen und damit das Recht der einzelnen Person steht. Eine solche Religion ist das Christentum; in seinem Zentrum steht der Gott, der seine Schöpfungsmacht unter den Bedingungen des Menschseins offenbart, und der Mensch, mit dem Gott Fleisch geworden ist und als er selbst zu Wort kommt. Mitten in der Differenz zur säkularen Gesellschaft, die kein Gegensatz sondern eine geistliche Herausforderung verkörpert, entfaltet sich das Geschichtsprojekt des christlichen Glaubens. Sie ist die bestimmende Innen-Außen-Konstellation der Darstellung des Glaubens im Zeichen der Zeit.

Ein wichtiges Beispiel für diesen Zusammenhang ist die Geschichte der Katholikinnen und Katholiken in den USA. Sie haben es durch manche bittere Erfahrung gelernt, sich in einer säkularen Gesellschaft auf dem Boden der Freiheit vor der Religion zu behaupten. Darin sind sie für die katholische Kirche insgesamt wegweisend geworden.

2. *Vom Amerikanismus zur geistlichen Bedeutung säkularer Existenz. Eine katholische Lerngeschichte in Sachen Religionsfreiheit*

Für die protestantischen Denominationen war die Übersiedlung nach Neuengland und dann besonders die Gründung der USA eine Befreiung auch im geistlichen Sinn. Für den Katholizismus galt das nicht im gleichen Maße. Je mehr Katholiken in einem personalen Sinn US-Bürger wurden, desto schwieriger wurde ihre katholische Existenz. Das Problem war die Religionsfreiheit. Sie war Segen, aber auch Not. An ihr hatte der US-Katholizismus zu leiden, an ihr ist er dann aber auch gewachsen.⁸

Es konnte nach dem Selbstverständnis des damaligen Katholizismus das öffentliche Recht auf Freiheit in der Religion nur geben, wenn die Katholiken in einer Gesellschaft in der Minderheit waren. Das waren sie auch zu Beginn der USA; der ersten Diözese (Maryland und Pennsylvania) gehörten 1789 gerade einmal 25.000 Katholiken an. Die Religionsfreiheit im weitgehend protestantischen Umfeld aber ermöglichte es den einwandernden britischen, irischen, deutschen, italienischen und polnischen Katholiken, auch in der neuen Heimat der eigenen Religion frei nachzukommen. Ihre Zuwanderung verstärkte sich fortlaufend und machte ab den 1860er Jahren aus der katholischen Kirche die - bis heute - größte Religionsgemeinschaft in den USA. Es gab 1860

8 Vgl. McAvoy, Thomas T., *A History of the Catholic Church in the United States*, Notre Dame 1969; Launay, Marcel, *Les catholiques des Etats-Unis* (Bibliothèque d'Histoire du Christianisme 25), Paris 1990.

bereits 44 Diözesen mit 18 Millionen Mitgliedern. Man hat den Katholizismus deshalb auch einen „institutionellen Immigranten“ genannt.⁹

Bestimmt wurde der Katholizismus von einer irisch geprägten Hierarchie, besonders von den Bischöfen von Baltimore James Gibbons (1834-1921; seit 1886 Kardinal), und von Minnesota John Ireland (1838-1918). Beide wollten einen originalen us-amerikanischen Katholizismus schaffen. Gibbons trat deshalb auch bei dem Kongreß der Religionen 1893 in Chicago auf. Von ihm stammt der Satz über die US-Verfassung: „I would not expunge or alter a single paragraph, a single line or a single word.“¹⁰ Die Gegenpartei verkörperten die Bischöfe von New York Michael A. Corrigan (1839-1902) und von Boston William H. O'Connell (1859-1944; seit 1905 Kardinal). Durch die Verstärkung waren die Katholiken fortlaufend mit anderen Religionsgemeinschaften konfrontiert. Die erste Reaktion war Ghettoisierung, was angesichts der Ablehnung durch das protestantische Umfeld nicht unvernünftig erschien. Sie bescherte der katholischen Kirche auch das institutionelle Rückgrat, von dem sie bis heute zehrt: das eigene Grundschulsystem. Es mußte bis zum Supreme Court durchgefochten werden und gilt heute als das erfolgreichste des ganzen Landes.

Aber in den Generationen der Katholiken, die in den USA geboren waren, wurde die Identifikation mit den zivilen Grundlagen dieser Gesellschaft ganz unvermeidlich immer stärker. Aus den katholischen Iren, Polen, Italienern, Deutschen in den USA wurden irisch, polnisch, deutsch, italienisch geprägte US-Katholiken. Das ist ein wichtiger soziologischer und mentalitätsgeschichtlicher Prozeß, bei dem man viel über Inkulturation lernen kann. Sie läßt sich nicht erzwingen, aber sie läßt sich vor allem nicht stoppen. Theologisch bedeutsam daran ist die Rolle, die Religionsfreiheit spielt. Vom notwendigen Übel wandelt sie sich zum Wert in sich selbst.

Das aber war für die katholische Kirche bis zum II. Vatikanum kaum zu denken. Die politische Weisheit in Gibbons Spruch drang in Rom zunächst nicht durch. Es bedurfte zweier Etappen bis zur Anerkennung der Religionsfreiheit als einer säkularen Grundlage des Glaubens heute. In der ersten wurde aus dem American Way der sog. *Amerikanismus*.¹¹ In ihm spiegelt sich ein kirchliches Problem des alten Kontinents: die laizistische Position im nachrevolutionären Frankreich. In diesem Dornengestrüpp verfangen sich jene, die für die Kirche eine weiterführende Existenzbasis in der US-Gesellschaft suchten. Dafür sind Isaac Hecker (1819-1888) und seine 1859 gegründete Kongre-

9 Vgl. K. Penzel, Ära 207.

10 Zit. n. HKG(J) VI/2, 160.

11 Vgl. McAvoy, Thomas T., *The Americanist Heresy in Roman Catholicism* 1985-1900, Notre Dame 1963; Lille, Rudolf, *Der Kampf der römischen Kurie gegen den „praktischen Modernismus“*, in: Weinzierl, Erika (Hg.), *Die päpstliche Autorität im Selbstverständnis des 19. und 20. Jahrhunderts*, Salzburg 1970, 109-124.

gation der Paulisten repräsentativ. Sie wollten die US-Gesellschaft mit deren eigenen Mitteln evangelisieren und erregten damit in den USA keinen Anstoß. Erst als Hecker 1891 in Frankreich von der laizistischen Presse als „Priester der Zukunft“ rezipiert wird, agieren französische Traditionalisten gegen sein Programm in Rom; damit beginnt der Amerikanismus. Er ist ein typisch europäisches Problem im Gegensatz von Laizismus und Klerikalismus und kennzeichnet gerade die US-Katholiken nicht.

Aber Leo XIII. reagierte am 22. Januar 1899 mit dem Brief *Testem benevolentiae* an Kardinal Gibbons (DH 3340-6). Aus Sorge um die Bedeutung der übernatürlichen Tugenden konfrontiert er Gibbons mit dem zentralen Vorwurf, „daß die Herzen allmählich auch eine *Geringschätzung des religiösen Lebens* durchdrang.“ (DH 3345) Hier geht es um Laizismus, der mit der säkularen Welt die Religion für überholt ansah; nichts anderes ist die Auffassung vom Amerikanismus in Europa. Er ist eine Frühform der Modernismus-Auseinandersetzung sowohl im Hinblick auf die Frontstellung wie die Verteidigungsstrategie der Angegriffenen; denn denen fiel es nicht schwer, sich hinter den Papst zu stellen und sich von seiner Analyse nicht betroffen zu sehen. Aber mit der Verurteilung des Amerikanismus war der offensive Zugang zur Gesellschaft zunächst einmal gestoppt und jeder Pragmatismus in der Darstellung des Glaubens verdächtig. Aber damit war die weitere Inkulturation der Katholiken in die US-Gesellschaft nicht gestoppt; ohne deren Religionsfreiheit wäre weder das katholische Schulsystem aufgebaut noch ein Kennedy zum Präsidenten gewählt worden.

Der Jesuit John Courtney Murray (1904-1967) gibt diesen Erfahrungen eine Sprache, welche die inneren Widersprüche der bis zum Konzil bestehenden Lehre nüchtern zum Thema macht.¹² Religionsfreiheit ist darin ein Recht der wahren Religion, aber nicht ein Recht der Menschen vor der Religion. Man argumentiert vom göttlichen Recht der Kirche, nicht von der göttlichen Berufung der Menschen her. Murray war seit 1955 mit Publikationsverbot über Religionsfreiheit belegt. Doch im April 1963, nach *Pacem in terris*, gelingt es, ihn als Peritus auf das Konzil zu bringen. Er ist entscheidend an der Redaktion der künftigen Erklärung *Dignitatis humanae* beteiligt. In ihr wird Religionsfreiheit dagegen als Konstitutionsprinzip des modernen säkularen Staates anerkannt und als Menschenrecht von der Kirche selbst gelehrt.

Die Konstitutionsfrage in der Darstellung des Glaubens verändert sich prinzipiell, wenn die Freiheit in Sachen Religion als Menschenrecht zugrunde gelegt wird. Dann geht es im Zentrum des Glaubens um die göttliche Beru-

12 Murray, John Courtney, *Le Problème de la Liberté Religieuse au Concile*, in: ders./Schillebeeckx, Edward/Carillo de Albornoz, A.F./Liège, P.-A. (Hg.), *La Liberté Religieuse. Exigence spirituelle et problème politique*, Paris 1965, 9-112; zu Person und Bedeutung: Gonnet, Dominique, *La liberté religieuse à Vatican II*. John C. Murray, Paris 1994.

fung, Mensch zu werden (vgl. GS 3); sie zu verteidigen ist eine Aktion, welche dem Glauben unmittelbar säkulare Bedeutung einbringt. Die Kirche hat Religionsfreiheit nicht bloß dann einzufordern, wenn es um ihre Repräsentation wahrer Religion geht, sondern gegenüber einer jeden Gesellschaft und einem jedem Staat. Ein Staat, der sich zum Herrscher über die Entscheidung der Personen in Sachen Religion macht, setzt sich an Gottes Stelle. Was die Kirche bis zum II. Vatikanum als ihr verbrieftes Recht betrachtet hat, den Katholizismus als Staatsreligion zu etablieren, würde gerade den religiösen Kern der Berufung des Menschen durch Gott zerstören, auch wenn damit die wahre Religion zur Herrschaft käme. Der Mensch gehört ins Zentrum der staatlichen Ordnung, nicht die Kirche. Die Kirche hat dieser Position des Menschen zu dienen, nicht umgekehrt. Das ist die ekklesiologische Konsequenz aus der Lehre der Religionsfreiheit; christlicher Glaube ist ein Menschenrechtsstandpunkt in der Gesellschaft und nicht bloß ein Kirchenrechtsstandpunkt im Staat. Diese öffentliche Darstellung des Glaubens ist keine intellektuelle oder juristische Spielerei, sondern ein immenses spirituelles Problem. Für diese Einsicht steht die Person und Theologie des vielleicht bedeutendsten US-Katholiken des Jahrhunderts: des Trappisten Thomas Merton (1915-1968).

An ihm läßt sich der schmerzliche Prozeß zwischen der splendid isolation des eigenen Milieus und seiner Öffnung zur Welt ablesen, den der Glaube des Evangeliums den Katholiken in diesem Jhd. hat zumuten müssen.¹³ Merton antwortet darauf mit einer neuen Sprache der Mystik. Sie gibt der Rede von Gott einen spirituellen Ort in Gegenwart säkularer Gesellschaft. Als Literat in der Künstlerwelt von Greenwich Village beheimatet, findet Merton durch innere Krisen 1938 zum Katholizismus. Zwei Tage vor dem Kriegseintritt der USA entscheidet er sich zum Noviziat bei den Trappisten von Gethsemani, die sich durch seine uneheliche Vaterschaft nicht abschrecken ließen. Dort wird er 1948 Priester, 1955-1965 Novizenmeister und setzt Anfang der 60er Jahre die Einsiedelei als eine mögliche Lebensform im Orden wieder durch. Das ist Resultat eines Grundsatzstreites über kontemplative Existenz heute, den Merton mit seinem Abt geführt hat. Für Merton sprach seine Erfahrung: Je mehr er sich innerlich und äußerlich in die Einsiedelei begab, desto sprachfähiger wurde er gegenüber den Konflikten seiner Zeit. Seit Anfang der 60er Jahre stand er öffentlich für die Anti-Vietnam- und Anti-Atomrüstungs-Bewegung in den USA.¹⁴ Mit Ernesto Cardenal, einem seiner ehemaligen Novizen, plante er die Gemeinschaft von Solentiname. Bei einer lang ersehnten Asienreise, die ihm die Freundschaft mit dem jetzigen Dalai Lama und ein Bodhisatva-Erlebnis in Ceylon bescherte, ist er durch einen defekten Fön umgekommen.

13 Zur Biographie vgl. Mott, Michael, *The Seven Mountains of Thomas Merton*, Boston 1984; zum spirituellen Programm vgl. Fuchs, Reiner, *Gewalt und Kontemplation. Der Beitrag Thomas Mertons zur Friedensproblematik*, Frankfurt 1992.

14 Vgl. Merton, Thomas, *Gewaltlosigkeit. Eine Alternative*, Zürich 1986.

Merton schreibt Religion und durchlebt die existentiellen Differenzen, die aus ihrer Freiheit entstehen.¹⁵ Die im Noviziat auf Geheiß verfaßte Lebensgeschichte *The seven storey mountain* machte ihn berühmt; sie folgt noch dem spirituellen Konzept der Trennung von der Welt. Aber Merton mußte lernen, daß die Verfallenheit an das falsche Selbst in der Welt des Klosters erhalten bleibt;¹⁶ Weltflucht reproduziert nur das Elend der Welt in der Welt des spirituellen Ghettos. Niemand kann der Welt entfliehen, weil jeder das Problem deren Gewalt in der eigenen Existenz trägt. Wer sich dieser Welt in der eigenen Existenz stellt, kann der Gewalt im Innen und im Außen wehren. Das ist eine spirituelle Notwendigkeit und eine Tat des Glaubens. Erst im Weltsein finden die Menschen die Transzendenz und das Heil, das in der religiösen Differenz von der Welt liegt. Deshalb ist auch die eigene Existenz der Ort, von Gott zu sprechen, und zwar speziell in ihren inneren Krisen und spirituellen Durchbrüchen. Merton begreift im Ausdruck seiner selbst, daß die Versenkung in die Welt eine Kontemplation der Quelle der Welt ist. Daraus entsteht ein epochales Programm für die Rede von Gott: *Contemplation in a World of Action*.¹⁷ Kontemplation ist der Widerstand gegen das falsche Selbst und eine Aktion der Darstellung einer Alternative zur Gewalt der Welt im Außen. Die Auseinandersetzung mit dem falschen Selbst durch eine Sprache des wahren Selbst ist das Wesen der Kontemplation. In diesem Widerstand entsteht eine religiöse Basis, die Gewalt zum Thema zu machen und im Innen der eigenen Existenz zu überwinden. Wer sich in Gott versenkt, wird aufmerksam für die Krisen der Welt. „Das Geheimnis des kontemplativen Lebens liegt in dieser Fähigkeit zu einem aktiven Wachsamsein, zu einem aktiv wartenden Aufmerken“.¹⁸ Das macht einsam im Sinne von solitude; aber wer kreativ sein will, muß sich auf das konzentrieren, was er/sie real wahrnimmt. In der solitude der Kontemplation trinkt der Mensch an der Quelle des Lebens. Hier lebt er am Abgrund seiner eigenen Existenz, der zu verschlingen droht; aber hier erfährt er sich zugleich Auge in Auge mit Gott. Das ist bei Merton ein sprachlicher Prozeß; er geschieht im Namen Gottes. „Der Name Gottes: das ist die Anwesenheit und Gegenwart Gottes. Der Name Gottes in der Zelle ist Gott selbst, wie er vom Mönch erfahren und erkannt wird, und zwar als alles umfassender Sinn und einziges Ziel seiner Berufung.“¹⁹ Er ist die Sprache der Kontemplation und die Aktion der Liebe vor der Welt. Die Existenz des Kontemplativen

15 Vgl. Merton, Thomas, *Seeds of Contemplation*, Wheathampstead 1961 (Reprint 1972).

16 Vgl. Merton, Thomas, *Conjectures of a Guilty Bystander*, New York 1968.

17 Vgl. Merton, Thomas, *Im Einklang mit sich und der Welt. Contemplation in a World of Action*. Aus dem Amerikanischen und mit einer Einführung von Georg Tepe, Zürich 1986.

18 Th. Merton, *Einklang* 198.

19 Ebd. 177.

ist also nicht primär eine klösterliche, sondern eine sprachliche. Mitten in der Welt kann man in die Zelle treten - in der Kontemplation des Namens Gottes. Wer die Sprache dieses Namens spricht, setzt eine Aktion des wahren Selbst mitten in der Gewalt der Welt. Kalter Krieg, Atombombe, Verletzung von Menschenrechten, so Mertons Erkenntnis, sind nicht nur politische Fragen, sondern spirituelle Probleme mit grundsätzlichem Charakter. Die gesellschaftliche Basis für deren Bewältigung ist die Religionsfreiheit.

Sie ist keine Größe, welche die katholische Kirche bedroht. Sie gibt ihr vielmehr eine säkulare Basis, um die Differenz zwischen Welt- und Heilsgeschichte öffentlich zur Geltung zu bringen und von der spirituellen Kraft des Glaubens in den sozio-politischen Problemen Zeugnis abzulegen. Voraussetzung ist dabei allerdings, daß sie von der Strategie der *societas perfecta* Abschied nimmt und sich selbst als Volk Gottes begreift. Dann ist sie mit dem Ringen der Menschen von heute um die Anerkennung ihrer Würde solidarisch. Das bringt ihr die Sprache ein, die sie benötigt, um sich selbst das Evangelium hier und heute zu vergegenwärtigen. Religionsfreiheit, die vom Volk Gottes her gestaltet wird, ist ein *Aggiornamento* der Kirche zu einer lebendigen gesellschaftlichen Größe. Das haben die Katholikinnen und Katholiken der USA in den letzten hundert Jahren erfahren und vorzuweisen. Darin sind sie auf dem II. Vatikanum auch gesamtkirchlich durchgedrungen. Das Konzil propagiert keine billige Angleichung an die Welt, wie ihm seine Gegner vorwerfen, sondern eine kreative Differenz, die im Zeichen der Würde der Menschen steht und deshalb gegen die inhumanen Mächte und Gewalten in der Welt arbeitet. In diesem Sinn ist Religionsfreiheit eine Basiskategorie des christlichen Glaubens. Das belegt auch der Ansatz einer anderen Rede von Gott in den USA, die aus der Differenz zur Gesellschaft existiert:

3. Die Erfahrung Gottes im gesellschaftlichen Widerstand der Schwarzen. Religionsfreiheit als Krisis ungerechter Strukturen

Die Declaration of Independence von 1776, „that all men are created equal, that they are endowed by their Creator with certain unalienable Rights, that among these, are Life, Liberty, and the pursuit of Happiness“ mußte im Ohr eines schwarzen Sklaven wie Hohn klingen. Er hatte weder ein Recht auf Leben, denn er war Eigentum eines weißen Herrn, noch Recht auf Freiheit, denn er durfte ohne Erlaubnis dieses Herrn nicht weggehen, noch hatte er ein Recht auf Glück, denn er war für die glückende Existenz seines Herrn da und nicht für die eigene. In der Dred-Scott-Decision des Supreme Court von 1856 wurde das mit aller Schärfe durch das weiße Establishment bestätigt. Erst der Ausgang des Bürgerkriegs (1861-1865) änderte das. Er wurde von der Auseinandersetzung um die Sklaverei (Abolitionismus, besonders von den Quäkern

organisiert) ausgelöst, aber von Abraham Lincoln um die Einheit der Nation geführt. Das führte zur Abschaffung der Sklaverei, aber änderte nichts an der sozio-politischen Marginalisierung der Schwarzen in den Ghettos der großen Städte des Nordens und den segregierten Staaten des Südens („whites only“).

Genährt vom Humus der gefühlsbetonten, das Subjekt ansprechenden schwarzen Kirchen attackierten Gerichtsklagen schwarzer Bürgerinitiativen nach dem Zweiten Weltkrieg den alltäglichen Rassismus.²⁰ Die einstimmige Supreme Court Decision *Brown vs. Board of Education of Topeka* vom 17. Mai 1954 („the doctrine of ‘separate but equal’ has no place. Separate educational facilities are inherently unequal“) bringt eine öffentliche Wende; sie wurde 1957 in Little Rock, Arkansas, von der National Guard durchgesetzt. Ab Anfang der 60er Jahre verschärfte sich der Konflikt und stellte die Frage nach dem Verhältnis von Gewalt und Widerstand in der Befreiung vom Rassismus. Es geht um die Macht massenhaften Protestes. Die Sprache der Schwarzen Theologie, die daraus erwächst, ist von der Differenz zweier religiöser Führer geprägt: Martin L. King und Malcolm X.

Martin L. King (1929-1968) wird durch den Busstreik von Montgomery, Alabama, 1955-1956 zu einer nationalen Figur; er baut die Southern Christian Leadership Conference seit 1957 zur Speerspitze des schwarzen Widerstandes aus (Ralph Abernathy, Andrew Young, Jesse Jackson). Kings wortgewaltige Rede von Gott steht für die Umkehr der Gesellschaft mit den legalen und zivilen Mitteln der Auseinandersetzung und verfolgt einen strikten Weg der Gewaltlosigkeit; sie bricht jedoch mit der harmonisierenden Haltung der liberalen Geistlichkeit.²¹ Ohne öffentliche Aktionen, die zur Krisis der öffentlichen Ungerechtigkeit führen, so Kings Erfahrung, läßt sich keine Wende für die Schwarzen erreichen. Höhepunkt ist 1963 der landesweite Marsch nach Washington. Der dort von King präsentierte Traum dreht die gesellschaftliche Realität um: „I have a dream that one day on the red hills of Georgia, sons of former slaves and sons of former slave-owners will be able to sit down together at the table of brotherhood. I have a dream, that one day, even the state of Mississippi, a state sweltering with the heat of injustice, sweltering with the heat of oppression, will be transformed into an oasis of freedom and justice. I have a dream my four children will one day live in a nation where they will not be judged by the color of their skin but by content of their character.“²² Nicht aus der Differenz der Rassen, sondern aus der Differenz der Personen

20 Vgl. Williams, Juan with the Eyes on the Prize Production Team, *Eyes on the Prize. America's Civil Rights Years 1954-1965*. Introduction by Julian Bond, New York 1987.

21 Vgl. dazu den Letter from a Birmingham Jail, in: Washington, James Melvin (Hg.), *A Testament of Hope. The Essential Writings of Martin Luther King, Jr.* San Francisco 1986, 289-302.

22 Ebd. 219.

entsteht die Energie für die Zivilisierung der Gesellschaft. Nicht zuletzt wegen der konsequenten Anklage der sozio-ökonomischen Ausgrenzung der Schwarzen wird King am 4. April 1968 ermordet. Sein Geburtstag, der 4. Januar, ist heute nationaler Feiertag in den USA.

Malcolm X (1925-1965) verkörpert die religiöse Alternative zu ihm.²³ Er wurde vom schwarzen Kleinkriminellen zu dem Sprachrohr des Black Power, dem machtvollen Auftreten der Schwarzen im bewußten Gegenüber zu den weißen Gewalten. Er gründet 1963 die Organization of Afro-American Unity als politische Pressure-Group und wendet sich nach einer Hadsch von der rassistischen Black-Muslim-Bewegung der Nation of Islam ab; dafür wird er am 21. 2. 1965 in New York ermordet. Für Malcolm X ist der Separatismus zwischen Schwarz und Weiß unausweichlich: „Ein Huhn kann kein Entenei legen - auch wenn beide zur gleichen Vogelfamilie gehören. Es gehört halt nicht zum inneren System eines Huhns, ein Entenei produzieren zu können. Ein Huhn schafft so etwas nicht. Es kann nur das hervorbringen, was es nach seinem inneren System hervorbringen kann. Das System dieses Landes kann zu keinerlei Freiheit für die Afroamerikaner führen. Es ist unmöglich für dieses System, für dieses wirtschaftliche, dieses politische, dieses gesellschaftliche System. Es ist unmöglich für dieses System, so wie es ist, unverzüglich Freiheit für die Schwarzen in diesem Land hervorzubringen. Und wenn je ein Huhn ein Entenei produziert hat, dann bin ich ziemlich sicher, daß ihr sagen werdet, daß es sicherlich ein revolutionäres Huhn war!“²⁴ Religion dient nicht dazu, durch eine öffentliche Krisis den *american dream* zu verwirklichen, sondern ist die Basis des Separatismus, der allein den Schwarzen mehr Gerechtigkeit bringt.

Der Antagonismus von King und Malcolm X. prägt die Schwarze Theologie. Bei James Cone (geb. 1936) spricht sie eine Sprache der Befreiung in der Nachfolge beider.²⁵ Er vertritt die Black Power als den-christlichen Selbstausdruck der Schwarzen in der Nachfolge Jesu. „Black Power, even in its most radical expression, is not the antithesis of Christianity, nor is it a heretical idea to be tolerated with painful forbearance. It is, rather, Christ's central message to twentieth-century America.“²⁶ Damit steht er für die Abgrenzung von der weißen Rede von Gott, aber zugleich gegen Gewalt. Gott ist schwarz; wer das verkündet, steht bereit, das eigene Leben für die Überwindung der Ungerechtigkeit zu opfern.

23 Vgl. die literarische Biographie Baldwin, James, Sie nannten ihn Malcolm X. Ein Drehbuch, Hamburg 1993 (Originaltitel: One day, when I was lost), und die Reden bei Breitman, George (Hg.), Malcolm X Speaks, New York 1965.

24 Zit. n. Cone, James H., Für mein Volk. Schwarze Theologie und schwarze Kirche, Fribourg 1987, 212.

25 Vgl. Cone, James H., A Black Theology of Liberation. The C. Eric Series in Black Religion, Philadelphia/New York 1970.

26 Cone, James H., Black Theology and Black Power, New York 1969, 1f.

Hier zeigt sich, daß Religionsfreiheit ein öffentlicher Akt ist und zivilen Ungehorsam bedeuten kann. Sie dokumentiert, wozu eine Gesellschaft da ist: für die Garantie der Menschenrechte und für die zivile Beförderung der Humanität. Die Freiheit der Religion ist dafür unverzichtbar. Denn sie macht es möglich, die Realität der Gesellschaft an dem zu messen, was sie nicht ist und auch nicht werden kann: Gott. Er ist durch die Religionsfreiheit eine befreiende Macht auf Seiten derer, die im Außen des natürlichen Reichtums, der sozialen Garantien und des juristischen Respekts einer Gesellschaft stehen. In der Schwarzen Theologie ist Religion der öffentliche Zugang zu Gott, der die Opfer aufdeckt, welche die Gewaltstrukturen einer Gesellschaft fordern. Christlicher Glaube, so diese Theologie, ist eine Krisis im Widerstand zur Gewalt der Gemeinschaft. Von Gott zu sprechen, bedeutet, öffentlich der Gewalt zu widerstehen, die in einer jeden Gesellschaft lauert. Mit der Religionsfreiheit wird also die gesellschaftliche Machtfrage gestellt. Eine Gesellschaft, die Religionsfreiheit als für sich konstitutiv erachtet, gibt einer Macht Raum, ihrer eigenen Ungerechtigkeit gegenüber Widerstand zu leisten. Eine Religionsgemeinschaft im Raum von Religionsfreiheit steht daher stets vor dem Problem ihrer eigenen öffentlichen Identität:

4. Die Differenz der Liberals und der Postliberals um die religiöse Identität. Ein Lehrstück für die Hermeneutik der Religionsfreiheit

Im *mainstream* der US-Theologien werden zwei Straßengräben gemieden: Fundamentalismus und Civil Religion. Bei beiden gerät die religiöse Freiheit des Subjektes in den Dienst von etwas anderem, vermeintlich Größerem. Für die Verteidiger der „Fundamentals“ ist es das öffentliche Zeugnis der Wahrheit, wie der Untertitel der Zeitschrift lautete, die der Bewegung bekennender Evangelikaler den Namen gab.²⁷ Und in der Civil Religion ist es die Fundierung einer Ordnung für den Staat, die der Religion den Weg der Darstellung des Glaubens zeigt.²⁸ In beiden Darstellungsstrategien verschwindet die konstitutive Innen-Außen-Differenz des Glaubens zur eigenen Zeit. Im Fundamentalismus ist die Wahrheit abrufbares Gut der eigenen Gemeinschaft jenseits der Lebensfragen der Menschen heute. In der Civil Religion werden die Standpunkte des Glaubens zum abrufbaren Gut in Sachen Fortschritt der Gesellschaft.

Zwischen diesen Straßengräben bewegen sich jene, welche die Gegenwartsentwicklung als öffentliche Plattform zur Klärung der Identität christlichen Glaubens nutzen, und jene, die sich dieser Identität auf dem Boden der

27 The Fundamentals. A Testimony to the Truth, Chicago 1910-1915.

28 Zum Begriff: Bellah, Robert, Civil Religion in America, in: Daed. 96 (1967) 1-21.

eigenen Glaubenstradition vorgängig zur Gesellschaft stellen. In Paul Tillichs klassischem Satz von der Religion als Substanz der Kultur und der Kultur als Substanz der Religion wird beider Problem prägnant faßbar. Muß, wer den eigenen Glauben verstehen will, sich zuvor mit den Darstellungen der Zeit solidarisieren, oder bedeutet diese Korrelation die Selbstaufgabe religiöser Freiheit? Wie aber ist im Falle ihrer Ablehnung der Fundamentalismus und im Fall ihrer Annahme die Civil Religion zu vermeiden?

Reinhold Niebuhr (1872-1971), eine Gründungsfigur der *liberals* in der Theologie, versuchte es mit dem Paradox eines christlichen Realismus. Die Darstellung Christi kann nur als „impossible possibility“ gelingen. Von ihm her müssen sich die Christen auf die Gesellschaft einlassen, aber darin zugleich für das gesellschaftlich Unmögliche eintreten - den Fortschritt im humanen Sinn. Das macht eine Gesellschaftsbegründung möglich: „Man's capacity for justice makes democracy possible, but man's inclination to injustice makes democracy necessary.“²⁹ Der Benennung sowohl der Befähigung wie der Neigung dient die Darstellung des christlichen Glaubens; denn sie klärt seine Natur wie sein Schicksal.³⁰

Sein jüngerer Bruder Richard Niebuhr (1894-1962), eine Gründungsfigur des Gegenprojektes in der Yale School (Hans Frei, Georg Lindbeck, Stanley Hauerwas), stellt dem einen radikalen Monotheismus gegenüber, der den Christen ein Sein unabhängig von der gesellschaftlichen Entwicklung gibt. Die kirchliche Seinsgemeinschaft ist auf dem Boden kulturunabhängiger Offenbarung gegründet; die Geschichte, die sie der Gesellschaft erzählt, begründet ihren Eigenstand jenseits gesellschaftlicher Existenzprobleme; „ein unabhängiger Protestantismus kann keine utilitaristische Bewertung Gottes, des Glaubens an ihn, oder der Religion vornehmen, als ob deren Wert von dem Dienst abhängt, den sie zum größeren Gut eines sozialen Glaubens leisten - sei es der Gesellschaft selbst, oder der Demokratie.“³¹

George Lindbeck (geb. 1923, lutheran. Beobachter beim II. Vatikanum) treibt das mit einem sprachlichen Argument weiter: Die Grammatik des Glaubens gibt es nicht auf der Basis einer religiösen Erfahrung des individuellen Subjektes, sondern nur auf dem Boden christlicher Sprachgemeinschaft. Nicht individualistische religiöse Erfahrung erweckt Religion und bestimmt ihre Freiheit, sondern die Glaubensgemeinschaft im Außen des Individuums. „Eine Religion ist vor allem ein äußeres Wort, ein *verbum externum*, welches das

29 Zit. n. D. W. Musser/J. Price, *New Handbook* 336.

30 Niebuhr, Reinhold, *The Nature and Destiny of Man. A Christian Interpretation*, in: *Human Nature II. Human Destiny* (One Volume Edition. Gifford Lectures), New York 1949.

31 Niebuhr, H. Richard, *The Protestant Movement and Democracy in the United States*, in: Smith, James Ward/Jamison, A. Leland (Hg.), *The Shaping of American Religion*, Princeton 1961, 20-71, hier 71.

Selbst und seine Welt formt und prägt, anstatt Ausdruck oder Thematisierung eines schon gegebenen Selbst oder einer vorkonzeptionellen Erfahrung zu sein.³² Nicht im Format der Gesellschaft, sondern im Format der eigenen Lehre muß die Rede von Gott präsentiert werden; ihre Zukunft kann erst *post-liberal* gesichert werden.

Für die hermeneutische Alternative steht David Tracy (geb. 1939); er versteht Theologie als eine öffentliche Interpretationsarbeit auf dem Boden christlicher Klassik.³³ Alle Existenzäußerungen, gerade auch die gesellschaftlich wahrgenommenen, sind Interpretationen. Unter den vielen hermeneutischen Projekten der jeweiligen Zeit ragt die Interpretation der Religion heraus; denn sie ist „als die pluralistischste, mehrdeutigste und wichtigste Wirklichkeit von allen der schwierigste und damit beste Prüfstein jeder Interpretationstheorie.“³⁴ Mit der Interpretation der christlichen Klassik wird eine *analogical imagination* für die individuellen Existenzfragen und gesellschaftlichen Überlebensfragen geschaffen. Da sie aber nur öffentlich funktionieren kann, gehören die gegenwärtigen Interpretationsleistungen zu den Bedingungen der Möglichkeit, um den Sinn des Glaubens wahrzunehmen.

Die miteinander streitenden Positionen im *mainstream* von US-Theologien, der hier angesichts der Fülle qualitativer Entwürfe nur unvollkommen skizziert ist, zeigen ein Eckdatum für die Hermeneutik von Religionsfreiheit: Sie stellt eine Glaubensgemeinschaft unweigerlich vor das Identitätsproblem. Wer die für sich selbst sind, welche für den christlichen Glauben in der Gesellschaft einstehen, ist nicht „immer schon“ geklärt, sondern will im Diskurs erarbeitet sein. Der kann aber nur kreativ sein, wenn er sich an Auseinandersetzungen um den Kern des Glaubens entzündet. Insofern ist der Gegensatz zwischen *liberals* und *postliberals* in US-Theologien keine feuilletonistische Spielerei, sondern ein Lehrstück für die Hermeneutik von Religionsfreiheit. Sie kann nicht jenseits von Differenzen um die eigene Identität gestaltet werden. Diese Differenzen, das zeigt sich bei Lindbeck und Tracy, sind primär ein sprachliches Unterfangen. Das wird auch besonders in jenem Entwurf von Theologie radikalisiert, der aus den USA weltweit am heftigsten und häufigsten rezipiert wird:

32 Lindbeck, George A., Christliche Lehre als Grammatik des Glaubens. Religion und Theologie im postliberalen Zeitalter. Mit einer Einl. von Hans G. Ulrich und Reinhard Hütter. Aus dem amerikan. Engl. von Markus Müller, Gütersloh 1994, 58.

33 Vgl. Tracy, David, *The Analogical Imagination. Christian Theology and the Culture of Pluralism*, London 1981; ders., *Theologie als Gespräch. Eine postmoderne Hermeneutik*, Mainz 1993.

34 Ders., *Theologie* 11.

5. Das Hören zur religiösen Sprache in der Feministischen Theologie. Der Sprachprozeß der Religionsfreiheit

Die Feministische Theologie greift Religion als Basis auf, um eine gesellschaftliche Alternative hervorzubringen. Damit übernimmt sie einen traditionellen Wert des Landes und nutzt zugleich die soziale Dynamik der Städte. Entscheidend für diesen Prozeß ist die Sprache.

Diesen Grundansatz gibt es bereits in Elizabeth Cady Stantons (1815-1902) *Woman's Bible*.³⁵ Sie ist keine Bibeledition, sondern eine kommentierte Sammlung der Bibelstellen, die sich mit Frauen befassen oder sich über sie äußern. Hier sind bereits drei Säulen der Feministischen Theologie faßbar: (1) die gesellschaftliche Auseinandersetzung um die Gleichberechtigung der Frau findet mittels der Religion auf einer sprachlichen Ebene statt; (2) die Erinnerung an Frauen in der Vergangenheit ist dafür eine elementare Quelle; (3) die Befreiung der Frauen zur eigenen Sprache ergibt das Kriterium zur Beurteilung eines Glaubens.

Eine der wichtigsten Einsichten Feministischer Theologie bezieht sich auf den Prozeß, ohne den eine Sprache für Gott nicht entstehen kann: das Hören. Nelle Mortons (1905-1986) *Hearing to Speech*³⁶ hat es zum Programm erhoben. Wenn Frauen einander zu ihren Erfahrungen hören, kommen sie in der Religion zur Sprache.

„Es war in einer kleinen Gruppe von Frauen, die zusammengekommen war, um unsere eigenen Geschichten zu erzählen, als ich zum erstenmal ein ganz neues Verständnis von Hören und Sprechen erfuhr. Ich erinnere mich gut, wie eine Frau anfang; zögernd und ungeschickt versuchte sie, die Teile ihres Lebens zusammenzubringen. Endlich sagte sie: 'Es schmerzt mich ... Ich bestehe überall aus Schmerzen.' Sie berührte sich selbst an verschiedenen Stellen ihres Körpers, als ob sie nach dem Schmerz fühlte, bevor sie hinzufügte: 'aber ... Ich weiß nicht, womit ich zu schreien anfangen soll'. Sie redete weiter und weiter. Ihre Geschichte nahm eine fantastische Stimmigkeit an. Als sie den Punkt der äußersten Pein erreichte, bewegte sich niemand. Niemand unterbrach sie. Schließlich endete sie. Nach einer Stille schaute sie von einer Frau zur nächsten. 'Ihr habt mich gehört. Ihr habt mich den ganzen Weg gehört.' Ihre Augen kamen näher. Sie schaute nacheinander jede Frau direkt an und sagte dann langsam: 'Ich habe das seltsame Gefühl, Ihr habt mich gehört, bevor ich begonnen habe. Ihr habt mich zu meiner eigenen Geschichte gehört.'“³⁷

Dieses „You heard me to my own story“ stellt den Sprachvorgang vom Kopf auf die Füße. Die theologischen Konsequenzen sind radikal: „In the beginning

35 Vgl. Stanton, Elizabeth Cady, *The Woman's Bible*. 2 Vol.s 1895 and 1898, Reprint New York 1974; 100 Jahre *Woman's Bible*: in: BiKi 50 (1995) 197-235.

36 Morton, Nelle, *The Journey is Home*, Boston 1985.

37 Ebd. 127; Übers. v. Verf.

was not the Word. In the beginning was the hearing.“³⁸ Dieses Hören ist nicht einfach Hinhören, sondern ein solidarischer Akt, das zu sprechen, was in der Welt des Patriarchats nach Außen gedrängt ist. Was bisher unerhört war, zeigt eine unerhörte *power*. Das Hören der einen ruft das Sprechen der anderen hervor und konstituiert die Macht einer erneuerten Sprache mit „redemptive power“.³⁹ Im Modus dieses Hörens können für Morton Frauen von Gott sprechen: „We experience God, as Spirit, hearing human beings to speech - to new creation.“⁴⁰ Sein Schöpfungsakt bedeutet nicht, daß einer spricht und die anderen ihm zuhören müssen, sondern Gott hört die Schöpfung zur Wirklichkeit und erhört, welche Geschichte sie zu sagen hat. Das ergibt einen neuen Namen für Gott: „A great ear at the heart of the universe - at the heart of our common life - hearing human beings to speech - to our own speech.“⁴¹ Dieses Ohr zu hören, ist das Thema der Feministischen Theologie. Sie spricht eine Sprache des Widerstands gegen eine Rede von Gott, die auf die Erfahrung der Frauen nicht hören will. In ihr sind daher auch unerhörte Worte in der Religion zu hören.

Besonders Mary Daly (geb. 1928) verschreibt sich dem Spinnen solcher Worte. Mit ihrem Elemental-Philosophischen Projekt reist sie ins Auswärts des Bergend-Selbstverständlichen religiöser Sprache. Das führt sie aus der Theologie heraus, die der männlichen Sprache von Gott ausgeliefert ist: „if God is male, then the male is God.“⁴² Seit dem berühmten Auszug aus der Harvard Memorial Church 1971 ist sie in neue Galaxien religiösen Sprechens aufgebrochen. Deren Spiralarme liegen jenseits dessen, was religiöse Männersprache erdulden will. Anders als Morton sieht Daly keine Möglichkeit mehr, von Gott zu sprechen, ohne daß Frauen dabei klein und beschnitten gehalten werden. Erst wenn Frauen aus der religiösen Sprache ausziehen, die es bisher gegeben hat, entsteht der Raum für die neuen Worte ihrer Identität. Für Daly gibt es deshalb keine Alternative zum Separatismus, um sich in der Sprache der Religion vom Patriarchat zu trennen.⁴³ Hier sprühen jene Funken, in denen *Be-ing* an die Stelle des Sado-Maso-Wortes „Gott“ gesetzt wird. *Be-ing* ist ein intransitives Verb⁴⁴ und beschreibt die Tätigkeit, das Selbst zu werden, was Frauen be-sprechen. Es ist „the Final Cause, the Good who is Self-communicating, who is the Verb from whom, in whom, and with whom all true movements

38 Ebd. 41.

39 Ebd. 172.

40 Ebd. 82.

41 Ebd. 128.

42 Daly, Mary, *Beyond God the Father. Toward a Philosophy of Women's Liberation. With an Original Reintroduction by the Autor*, Boston 1985 (originally 1973), 19.

43 Vgl. Daly, Mary, *Gyn/Ecology. The Metaethics of Radical Feminism*. Boston 1978; Dies., *Pure Lust. Elemental Feminist Philosophy*, Boston 1984.

44 Vgl. Daly, Mary, *Auswärts Reisen. Die Strahlkräftige Fahrt*, München 1994, 197 und 201.

move⁴⁵. Auf dieses Verb sind jene Sprachräume in Dalys eigenem Wörterbuch⁴⁶ gebaut, die zuvor noch kein Mensch betreten hat.

Nicht alle Vertreterinnen der US-Feministischen Theologie sind Daly auf ihre Auswärts-Reise ins Jenseits christlicher Religion gefolgt. Viele versuchen mit anderen sprachlichen Mitteln als dem Separatismus der christlichen Religion das Patriarchat auszutreiben.⁴⁷ Doch überschreiten auch deren Projekte die bestehende Sprache des Glaubens und benennen, was darin ausgegrenzt ist. Das ist unvermeidlich zunächst ein Tabubruch. Aber gerade weil sie anstößig ist, kann die Feministische Theologie Alternativen anstoßen. Wer sie hört, wird zu einem neuen Sprechen herausgefordert, um ihren Tabubrücken standzuhalten. Dieser anstößige Prozeß dekliniert die Religionsfreiheit selbst als Verb. Sie ist ein religiöser Sprachvollzug, in dem zum Sprechen gelockt wird, was zuvor sprachlos außerhalb der Darstellung blieb.

Abschließend läßt sich sagen: Religionsfreiheit wird in der Differenz von Nähe und Distanz zur Gesellschaft durch die jeweilige Darstellung des Glaubens verwirklicht. Sie ist zugleich deren Fundament wie Überschreitungspotential. Jene Darstellung des Glaubens, die sie wahrnimmt, steht quer zu den Selbstverständlichkeiten in der Gesellschaft wie bisweilen auch in der eigenen Kirche. Theologien gehen mit solchen Querungen den Weg eines geistlichen Abenteuers; es verändert unweigerlich die eigene Realität.⁴⁸ Das ist riskant, aber anders ist keine Neue Welt in der Rede von Gott zu entdecken.

Hans-Joachim Sander

45 Dies., *Websters' first new intergalactic wickedary of the English language*. In cahoots with Jane Caputi, Boston 1987, 64.

46 Ebd.

47 Vgl. mit dem Modus der Kritik: Ruether, Rosemary Radford, *Gaia & Gott. Eine ökofeministische Theologie der Heilung der Erde*, Luzern 1994; oder mit neuen Metaphern: McFague, Sallie, *Models of God. Theology for an Ecological, Nuclear Age*, Philadelphia 1987.

48 Vgl. Whitehead, Alfred North, *Abenteuer der Ideen*. Übers. von Eberhard Bubser, Einleitung von Reiner Wiehl, Frankfurt 1971.

Kirchlichkeit - Christlichkeit - Religiosität

Empirische Skizzen zum Kontext der Theologie¹

Anton A. Bucher, Salzburg

Schon längst ist es eine Trivialität, daß Theologie auf die Zeichen der Zeit zu achten hat. Theologien, die weiterführend waren, haben das schon immer getan. Schlaglichtartig sei erinnert an die Inkulturation im Hellenismus, das - allerdings sträflich verschleppte - Aufgreifen des sozialen Gedankenguts im ausgehenden neunzehnten Jahrhundert, den Dialog mit der modernen Wissenschaft, die latein-amerikanische Theologie der Befreiung etc.

Wie aber präsentiert sich dieses Achten auf die Zeichen der Zeit konkret? Häufig begegnet im theologischen Diskurs:

- der Rekurs auf die eigene Erfahrung (die aber singulär und individuell ist);
- die Rezeption fremder Disziplinen im Sinne des Paradigmas der „Fremdprophetie“.²

Es gibt jedoch eine weitere Möglichkeit, nämlich: Theologie wird selber empirisch. Auf die Zeichen der Zeit zu achten bedingt unweigerlich empirische Forschung. Insbesondere für die praktischen Fächer - nicht nur die Religionspädagogik³ - wurde und wird spätestens seit 1968 eine empirische Wende einverlangt.⁴ Freilich blieb es nur zu oft beim bloßen Postulat. TheologInnen sind für eigenständiges empirisches Arbeiten in der Regel nicht ausgebildet und tun sich mit der Rezeption sozialwissenschaftlicher Literatur oft nicht leicht.⁵

Neuerdings mehren sich eigenständige empirische Bemühungen in der Theologie. Erinnert sei an Hans van der Ven, Nijmegen, der seit 1988 für das „Journal of Empirical Theology“ verantwortlich zeichnet, eine anerkannte „Empirische Theologie“ verfaßte⁶ und zahlreiche eigene empirische Studien durchführte, zumal zur Theodizee und zum Leiden.⁷ Eigenständige empirische Forschung zur Religion im Kindes- und Jugendalter ist um so notwendiger, als

- 1 Vortrag am Fakultätentag der Katholisch-theologischen Fakultät Salzburg
- 2 Dazu Mette, N./Steinkamp, H., Sozialwissenschaften und Praktische Theologie, Düsseldorf 1983, 168 ff.
- 3 Ziebertz, H.G., Religionspädagogik als empirische Wissenschaft. Beiträge zu Theorie und Forschungspraxis, Weinheim 1994.
- 4 Wegenast, K., Die empirische Wendung in der Religionspädagogik, in: EvErz 20 (1968) 111-124.
- 5 Bucher, A.A., Einführung in die empirische Sozialwissenschaft. Ein Arbeitsbuch für TheologInnen, Stuttgart 1994.
- 6 van der Ven, H., Entwurf einer empirischen Theologie, Kampen/Weinheim 1990.
- 7 Zuletzt: Vermeer, P., van der Ven, H./Vossen, E., Education for Coping with Suffering, in: JET 10 (1997) 61-83.

die profane Jugendsoziologie, aber auch weitere Disziplinen wie Entwicklungspsychologie etc. die religiöse Dimension weitestgehend ausblenden.⁸

Selbstverständlich ist empirisches Arbeiten auch in einem theologischen Kontext theoriegeleitet, sei es durchreflektiert, sei es nicht bewußt (was in der Gefahr der Ideologisierung steht). Nicht nur die Fragestellungen, sondern mehr noch die Erklärungen und Interpretationen empirischer Befunde setzen valide Theorien voraus. Umgekehrt gilt aber auch: In zahlreiche theoretische - auch theologische - Vorausannahmen fließen latente Quantifizierungen und damit Empirie mit ein. Etwa wenn aufgrund einer positiv erlebten Visitation von Priesterseminaren hinsichtlich der Zukunft des Priesterberufs eine Trendwende diagnostiziert wird. Oder wenn behauptet wird, „überall suchen die Jugendlichen den Papst“.⁹ Solche Beispiele zeigen, wie notwendig es ist, sich persönliche Eindrücke aufgrund wissenschaftlicher Fakten mitunter korrigieren zu lassen, wenn die Zeichen der Zeit wirklich erkannt werden sollen.

In dieses Paradigma situiert sich eine großangelegte empirische Studie, die das Institut für Religionspädagogik im Sommer 1995 durchführte.¹⁰ 2700 SchülerInnen wurden zum Religionsunterricht ebenso befragt wie zu ihrer religiösen Sozialisation, ihrer Einstellung gegenüber Christentum, Kirche etc. Im folgenden können unmöglich sämtliche Ergebnisse ausgebreitet und interpretiert werden. Ich beschränke mich auf Aspekte, die für das Thema unseres Fakultätentages, aber auch für die Zukunft dieser Fakultät relevant erscheinen:

1. Wesentliche Ergebnisse hinsichtlich des Religionsunterrichts
2. Die religiös-glaubensmäßige und kirchliche Selbsteinschätzung der Jugendlichen
3. Ihre Zustimmung zu zentralen Inhalten des christlichen Glaubens und zur Kirche
4. Ihre Ansichten über Konfessionalität - Interreligiosität
5. Faktoren (unabhängige Variablen), von denen die Ergebnisse am stärksten abhängen
6. Thesen für Theologie heute

8 Dazu Schweitzer, F., Der Wandel des Jugendalters und die Religionspädagogik, in: Jahrbuch der Religionspädagogik 10 (1995) besonders das Kapitel „Die Religion der Jugendforschung - Kritische Rückfragen aus religionspädagogischer Sicht“, 72 f. - Das renommierte Lehrbuch für Entwicklungspsychologie, hg. von R. Oerter und L. Montada, erhielt erst in seiner dritten Auflage (München 1995) ein - allerdings kurzes - Kapitel zur Religiosität: Oser, F./Bucher, A., Religion - Entwicklung - Jugend, 1045-1055.

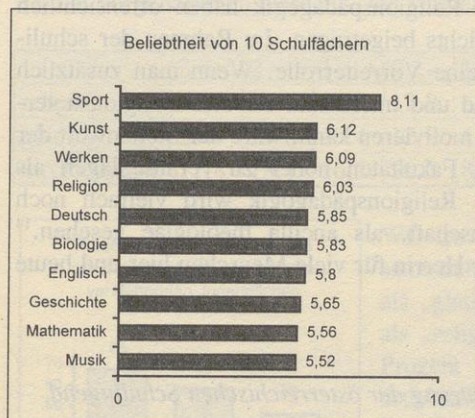
9 So bei Johannes Paul II., Die Schwelle der Hoffnung überschreiten, Bremen 1996, 146. - Was Jugendliche zum Papsttum, insbesondere der Anrede „Heiliger Vater“ denken: Bucher, A., Braucht Mutter Kirche brave Kinder, München 1997, 166-169.

10 Bucher, A., Religionsunterricht: Besser als sein Ruf? Empirische Einblicke in ein umstrittenes Fach (Salzburger Theologische Studien 3), Innsbruck 1996.

1. Religionsunterricht: Besser als sein Ruf?

Gottfried Keller erinnert sich wie folgt an seinen Religionsunterricht:

„Die andere peinliche Erinnerung an jene Schule sind mir der Katechismus und die Stunden, während deren wir uns damit beschäftigen mußten. Ein kleines Buch voll hölzerner, blutloser Fragen und Antworten, losgerissen aus dem Leben der biblischen Schriften ..., mußte während der so unendlich scheinenden Jugendjahre in ewigem Wiederkauen auswendig gelernt und in verständnislosem Dialog hergesagt werden.“¹¹



Auch wenn es gelegentlich Stimmen gibt, auch politische (Heide Schmidt), die noch für heute ein ähnlich negatives und deprimierendes Bild des Religionsunterrichts zeichnen - diese Zeiten sind vorbei. Ein wesentliches und überraschendes Ergebnis unserer Studie war, daß dieses Fach - gemäß früheren Studien regelmäßig unbeliebt¹² - gut abschnitt. Die Befragten mögen es zwar nicht so sehr wie den Sport, der - seit es Beliebtheitsstudien zu Schulfächern gibt¹³ - regelmäßig Spitzenreiter ist, aber im Durchschnitt doch mehr als Musik, Mathematik etc.

Religionsunterricht kommt allerdings dann weniger gut weg, wenn er straff erteilt wird und ausschließlich kirchliche Themen behandelt, wie bei einer dreizehnjährigen Schülerin in Niederösterreich:

„Der Herr Pfarrer sagt uns nie was, wenn wir was fragen. Da sagt er: Er ist kein Auskunftsbüro. Wir schreiben so viel, in einem Monat ein 20 Blatt Heft. Wir schreiben immer über Kirche und Sakramente. Er sagt auch, wir sind Tratschtanten. Er kommt aus Polen.“

Beliebt und in der Sicht der Befragten effizient ist Religionsunterricht vor allem dann, wenn sich SchülerInnen an eine gute, handlungsorientierte Methodik erinnern konnten und die LehrerInnen neben fachlichen Kompetenzen auch didaktische und kommunikative Fähigkeiten einbrachten:

11 Keller, G., Der grüne Heinrich, Zürich o.J., 107.

12 Etwa Havers, N., Der Religionsunterricht. Analyse eines unbeliebten Faches. Eine empirische Untersuchung, München 1972.

13 Überblick in A. Bucher, Religionsunterricht 18-32.

„Die Religionsstunde wird vom Lehrer so interessant wie möglich gestaltet. Alle Arten von Themen werden behandelt. Wir werden vom Lehrer animiert, uns eigene Gedanken zu machen und anschließend darüber zu diskutieren. Die Lehrperson ruft uns auch des öfteren auf, zu Themen, die wir gerne behandeln würden, ein Referat zu halten. Dies verläuft immer ganz besonders interessant. Man beschäftigt sich ja selbst mit dem Thema und weiß darüber auch Bescheid.“

Je stärker handlungsorientiert Religionsunterricht erlebt wird, je mehr er SchülerInnen motivieren kann, sich eigene Gedanken zu machen und eigene Fragen zu stellen, desto effizienter und lebensbedeutsamer wird er beurteilt. Die fachdidaktischen Innovationen in der Religionspädagogik haben offensichtlich zur Verbesserung des Religionsunterrichts beigetragen. Im Rahmen der schulischen Didaktik spielten sie mitunter eine Vorreiterrolle. Wenn man zusätzlich bedenkt, daß oftmals ein als spannend und interessant erlebter Religionsunterricht zu einem Studium der Theologie motivieren kann, wäre der Stellenwert der praktischen Fächer an theologischen Fakultäten höher zu veranschlagen als gemäß den geltenden Studienplänen. Religionspädagogik wird vielfach noch immer als bloße Anwendungswissenschaft, als ancilla theologiae gesehen.¹⁴ Allerdings ist die Beschäftigung dieser Herrin für viele Menschen hier und heute ohne jedwede Relevanz.

2. Die religiös-kirchliche Selbsteinschätzung der österreichischen Schuljugend

Man mag von vornherein kritisieren, Menschen ihre Religiosität selbst einschätzen zu lassen. Das führe zu sozial erwünschten Antworten. Viele seien gar nicht in der Lage, Religiosität wirklich zu artikulieren. Als zutiefst existenzielles Geschehen entziehe sie sich dem Zugriff der Empirie, von der Quantifizierbarkeit gar nicht zu reden.

Dem ist freilich entgegenzuhalten, daß sich in der religionssoziologischen Forschung¹⁵ die Variable „Religiöse Selbsteinschätzung“ als einer der stärksten Prädiktoren erwiesen hat. Jüngere Eltern beispielsweise sind um so eher bereit, ihre eigenen Kinder religiös zu erziehen, je stärker sie sich als religiös verstehen.¹⁶ Dieser Faktor erklärt signifikant mehr Varianz als die eigene religiöse Erziehung im Elternhaus oder der sozioökologische Faktor (Stadt-Land). Und ebenfalls mehr als die Konfessionsvariable, die - von fundamentalistischen

14 Dazu nach wie vor: Mette, N., Theorie der Praxis. Wissenschaftsgeschichtliche und methodologische Untersuchungen zur Theorie-Praxis-Problematik innerhalb der praktischen Theologie, Düsseldorf 1978.

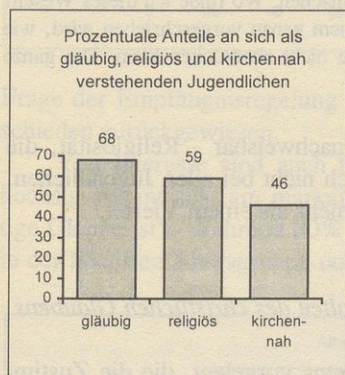
15 Dazu den Überblick bei Huber, S., Dimensionen der Religiosität. Skalen, Messmodelle und Ergebnisse einer empirisch orientierten Religionspsychologie, Fribourg 1996.

16 Zulehner, P./Denz, H., Wie Europa lebt und glaubt, Düsseldorf 1993, 27.

Nischen wie dem Opus Dei oder neupietistische Zirkeln abgesehen - generell zweitrangig geworden ist. Auch der renommierte Religionssoziologe Feige konstatiert, „daß konfessionelle Unterschiede weitaus geringer ausfallen als jene Differenzen, die zwischen sich religiös und nicht religiös verstehenden Menschen ergeben“¹⁷. Von daher ist es zulässig, die religiöse Selbsteinschätzung zu erheben, dies umso mehr, wenn empirische Forschung bemüht ist, das subjektive Selbstverständnis hier und heute lebender Menschen zu erfassen und ernst zu nehmen.

Die religiöse Selbsteinschätzung konnte auf einem siebenpunktigen Differential vorgenommen werden: „Ich verstehe mich selber als ...“

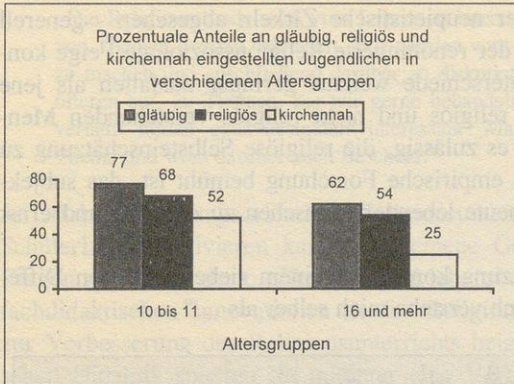
	3	2	1	0	1	2	3	
religiös	15.8	22.1	20.8	17.8	6.8	6.5	10.2	nicht religiös
gläubig	25.4	23.6	19.4	12.9	4.9	6.4	7.4	nicht gläubig
kirchennah	11.8	18.1	16.1	20.5	8.5	10.3	14.8	kirchenfern



Wie zu ersehen ist, stufen sich in der Gesamtstichprobe ungewöhnlich viele Jugendliche als „gläubig“ ein, aber schon deutlich weniger als „religiös“, und noch einmal mehr als zehn Prozent weniger als „kirchennah“. Als ausdrücklich „kirchennah“ (Ankreuzung bei 3) bekennt sich jede/r achte, als „gläubig“ jede/r vierte. Auffällig ist ferner, daß die Quote der Unentschlossenen bei „kirchennah-kirchenfern“ mit 20% deutlich höher liegt.

Die bisher präsentierten Daten beziehen sich auf die Gesamtstichprobe. Aus ihnen lassen sich nur bedingt Prognosen etwa über die Zukunft von Religiosität und Kirchlichkeit herleiten. Hierzu sind die Alterstrends zu prüfen.

17 Feige, A., Zwischen großkirchlich angesonnener Religionspflicht und autonom-individuellem Religiositätsgefühl. Auf dem Weg zur postmodernen Religion?, in: K. Gabriel/H. Hobelsberger (Hg.), Jugend, Religion und Modernisierung, Opladen 1994, 81.



Die Quoten gehen bei allen drei Merkmalen zurück, dies bei den 10- und 11jährigen ebenso wie bei den 16jährigen und älteren, dort freilich ausgeprägter. Es gibt bei letzteren eine Quote von knapp 30%, die sich als religiös, aber zugleich als kirchenfern erleben. Für diese trifft zu, was ein Fünfzehnjähriger so formulierte:

„Religion - ein Wort, viele Gebiete. Ich glaube an ein höheres Wesen. Nicht unbedingt als eine Person, sondern an irgendetwas - vielleicht eine Wolke, Luft? Ich glaube, daß dieses Wesen - ich nenne es 'Gott' - versucht, die Welt so gut es geht zu erhalten. Aber diesen Gott darf man nicht für alles verantwortlich machen. Wo finde ich dieses Wesen? Sicher nicht in unserer katholischen Kirche, wo einem genau vorgeschrieben wird, wie man sich zu benehmen hat, wo man seine Gefühle nicht ausdrücken kann. Die ganze Kirche finde ich total unrealistisch...“¹⁸

In subjektiver Sicht existiert somit - empirisch nachweisbar - Religiosität, die nicht mehr als kirchlich verstanden wird.¹⁹ Freilich nicht bei allen Jugendlichen, aber - bei den 16 Jahre und mehr zählenden - zu mehr als einem Viertel.

3. Die Einstellung der Befragten zu zentralen Inhalten des christlichen Glaubens

Den SchülerInnen wurde auch eine Reihe von Items vorgelegt, die die Zustimmung gegenüber zentralen Inhalten des christlichen Glaubens erfragten, beispielsweise:

„Christus ist von den Toten auferstanden.“ (Kürzel in Grafik [s.u.]: Ostern)

„Es gibt nur einen Gott, der die Welt erschaffen hat.“ (Schöpfergott)

„Christus ist auch für meine Sünden gestorben.“ (Jesu Sühnetod)

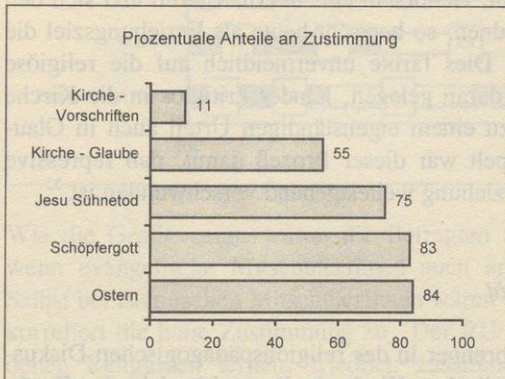
18 Aus einer Textsammlung, die näher erörtert wird in: Bucher, A.A., „Nicht einmal Gott kann es sich leisten, altmodisch zu sein.“ Jugend und Religion in empirisch-individualpsychologischer Sicht, in: JRPäd 10 (1993) 31-46.

19 Dazu auch: P. Zulehner/H. Denz, Wie Europa lebt und glaubt 34: „Hat die persönliche Religiosität heute in Europa nicht mehr bei allen selbstverständlich eine christliche Form, so trifft dies noch mehr auf die kirchliche Formung zu.“ Ähnlich Dubach, A./Campiche, R., Jede/r ein Sonderfall. Religion in der Schweiz, Zürich 1993, bes. 123.

Ferner wurden auch Items zur Kirche in den Fragebogen aufgenommen:

„Die Kirche weiß, welches der richtige Glaube ist.“ (Kirche - Glaube)

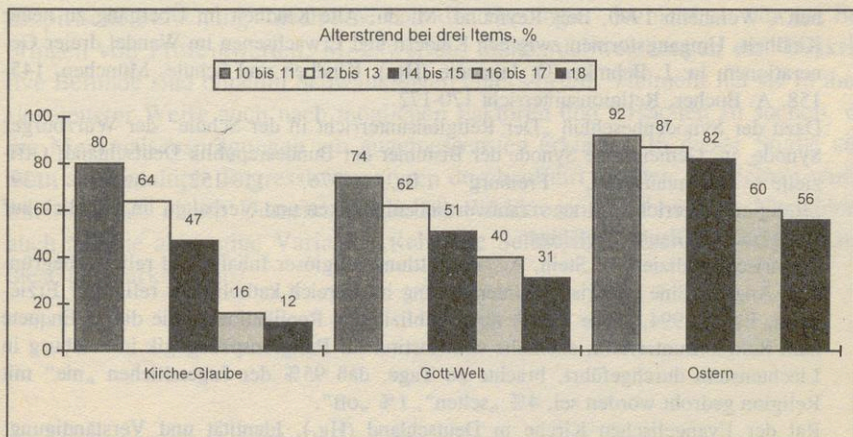
„Die Kirche hat das Recht, den Menschen Vorschriften für ihr privates Leben zu machen.“ (Kirche-Vorschriften)



Wie nebenstehendes Balkendiagramm zeigt, hält in der Gesamtstichprobe eine deutliche Mehrheit zentrale christliche Glaubensinhalte wie Monotheismus, Schöpfung, Ostern etc. für plausibel. Ganz anders hingegen bei „Die Kirche hat das Recht, den Menschen Vorschriften für ihr privates Leben zu machen.“ Dieser Anspruch, wie er sich nach wie vor an der kirchlichen Position in der

Frage der Empfangnisregelung manifestiert, wird auch in der Schülerschaft entschieden zurückgewiesen.

Von Interesse sind auch hier die Alterstrends. Bei allen Items fielen sie hochsignifikant aus, am markantesten bei „Die Kirche weiß, welches der richtige Glaube ist“. Während 80% der 10/11jährigen dies für richtig halten, sind es in der höchsten Altersgruppe noch 12%.



In der Bestreitung der Kirche als jene Instanz, die den richtigen Glauben verbürge, manifestiert sich die Individualisierung, wie sie zwischenzeitlich auch Ju-

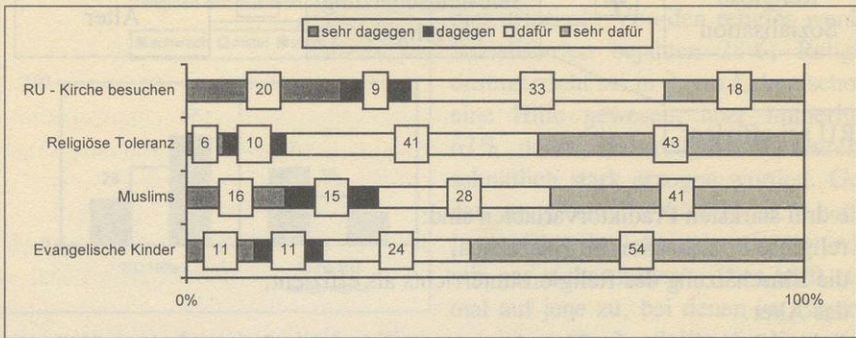
gend und Kindheit prägt. Schon die jüngsten Befragten stimmten mit überwältigender Mehrheit (87%) dem Item zu, jede/r solle glauben, was er/sie für richtig hält. Bei den 16jährigen und älteren waren es 98%!

Hinter diesem Anspruch auf glaubensmäßige Selbstbestimmung stehen tiefgreifende Veränderungen in der Erziehung. Zielte diese traditionellerweise an, daß die Kinder Tugenden wie Fleiß, Gehorsam etc. internalisieren und sich den bestehenden Verhältnissen unterordnen, so herrscht heute als Erziehungsziel die Selbständigkeit der Kinder vor.²⁰ Dies färbte unvermeidlich auf die religiöse Erziehung ab. Dieser ist weniger daran gelegen, Kinder kritiklos in die Kirche einzufügen, als sie vielmehr hin zu einem eigenständigen Urteil auch in Glaubensfragen zu begleiten.²¹ Gekoppelt war dieser Prozeß damit, daß repressive und angstinduzierende religiöse Erziehung weitestgehend verschwunden ist.²²

4. Konfessionalität - Interreligiosität

Die beiden Stichworte sind Dauerbrenner in der religionspädagogischen Diskussion. Während der Rat der evangelischen Kirche in Deutschland in der Denkschrift „Identität und Verständigung“ deutliche Bereitschaft für „konfessionellkooperativen Religionsunterricht“ signalisierte,²³ beharrten jüngst die deutschen Bischöfe in ihrem Schreiben „Die bildende Kraft des Religionsunterrichts“ auf dem Konfessionalitätsprinzip.²⁴ Wie aber sind die Befragten zu einem interkonfessionellen, ja interreligiösen Unterricht eingestellt?

- 20 Dazu u.a.: Preuss-Lausitz, U. u.a. (Hg.), *Selbständigkeit für Kinder - die große Freiheit?*, Weinheim 1990; Bois-Reymond, M. du, *Alte Kindheit im Übergang zu neuer Kindheit. Umgangsformen zwischen Kindern und Erwachsenen im Wandel dreier Generationen*, in: I. Behmken/O. Jaumann (Hg.), *Kindheit und Schule*, München, 145-158. A. Bucher, *Religionsunterricht* 170-172.
- 21 Dazu der Synodenbeschluß „Der Religionsunterricht in der Schule“ der Würzburger Synode, in: *Gemeinsame Synode der Bistümer der Bundesrepublik Deutschland. Offizielle Gesamtausgabe*, Freiburg i.Br. 1976, 113-152, insbes. 139: „Religionsunterricht soll zu verantwortlichem Denken und Verhalten im Hinblick auf Religion und Glauben befähigen.“
- 22 Empirische Indizien bei Stein, A., *Vermittlung religiöser Inhalte und religiös begründete Ängste. Eine empirische Untersuchung im Bereich katholischer religiöser Erziehung*, Essen 1994. Eine - noch nicht publizierte - Replikationsstudie dieser Enquete zum Religionsunterricht, ebenfalls vom Institut für Religionspädagogik in Salzburg in Liechtenstein durchgeführt, brachte zu Tage, daß 95% der Jugendlichen „nie“ mit Religion gedroht worden sei, 4% „selten“, 1% „oft“.
- 23 Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland (Hg.), *Identität und Verständigung: Standort und Perspektiven des Religionsunterrichts in der Pluralität*, Gütersloh 1994, bes. 65ff.
- 24 Die deutschen Bischöfe, *Die bildende Kraft des Religionsunterrichts. Zur Konfessionalität des katholischen Religionsunterrichts*, Bonn 1996. Dabei unterlief ihnen ein

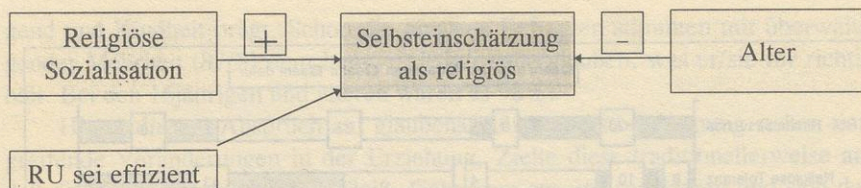


Wie die Grafik zeigt, wären die Befragten mehrheitlich damit einverstanden, wenn evangelische MitschülerInnen auch am katholischen RU partizipieren. Selbst bei islamischen MitschülerInnen wären mehr als zwei-Drittel dafür. Damit korreliert die hohe Zustimmung zu „Der RU sollte bewirken, daß die verschiedenen Religionen lernen, friedlich zusammenzuleben“ (Religiöse Toleranz). Diesem Ziel wird deutlich häufiger zugestimmt als „Der RU sollte bewirken, daß die SchülerInnen öfters zur Kirche gehen.“ Diese Befunde bestätigen, daß zumindest in der Sicht der Schuljugend die Konfessionsvariable zweitrangig geworden ist.

5. Wovon hängen diese Merkmalsausprägungen ab?

Empirische Forschung - auch innerhalb der Theologie - ist mehr als nur das Beibringen von Prozentwerten, Mittelwerten, Standardabweichungen etc. Deskriptive Befunde sind ohnehin Schwankungen unterworfen. Vielmehr hat sie in theoriegeleiteter Weise auch nach möglichen Faktoren und Ursachen zu suchen, die die Merkmalsausprägungen am angemessensten erklären. In dieser Studie sind denn auch multiple Regressionsanalysen durchgeführt worden. Gerechnet wurde mit mehr als einem Dutzend möglichen Prädiktoren (unabhängige Variablen), auch auf die abhängige Variable „Religiöse Selbsteinschätzung“. Wovon hängt diese am stärksten ab?

bezeichnender Verschreib, indem unter der Überschrift „Religiöse Bildung in der Schule für Angehörige nichtchristlicher Religionen“ nicht nur muslimische und jüdische Kinder genannt wurden, sondern auch „orthodoxe“ (20).



Die drei stärksten Prädiktorvariablen sind:

1. religiöse Sozialisation im Elternhaus,
2. die Einschätzung des Religionsunterrichts als effizient,
3. das Alter.

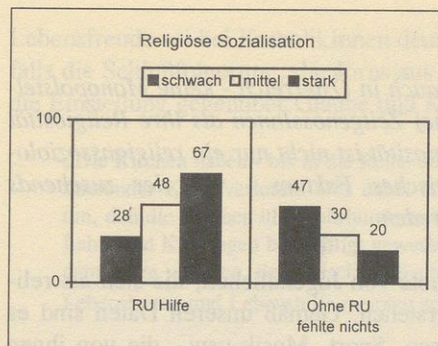
Religiöse Sozialisation im Elternhaus wurde mit sieben Items erhoben. Vollzüge wie Tischgebet, Erzählen von Gott, biblische Geschichten, Kirchenbesuch konnten hinsichtlich ihrer Häufigkeit beurteilt werden. Dabei zeigte sich u.a., daß 13% das regelmäßige Tischgebet kennen und sich immerhin 36% daran erinnerten, ihre Eltern hätten vor dem Einschlafen „oft“ mit ihnen gebetet. Je häufiger solche Praxis im Elternhaus, desto höher das Ausmaß an subjektiv eingeschätzter Religiosität.

Der zweitstärkste Prädiktor ist die Einschätzung des Religionsunterrichts als effizient. Die entsprechende Skala enthält Items wie „Ich kann in meinem Leben brauchen, was ich im RU lerne“ (48% Zustimmung), „In meinem Leben ist mir der RU schon eine Hilfe gewesen“ (45%) etc. Je wirksamer der Religionsunterricht eingestuft wird, desto höher die subjektiv eingeschätzte Religiosität. Allerdings wäre es problematisch, darin ein Kausalverhältnis zu sehen. Die statistisch hochsignifikante Korrelation kann auch so interpretiert werden, daß der Religionsunterricht umso effizienter wahrgenommen wird, je religiöser sich die SchülerInnen - zumal aufgrund entsprechender Sozialisation - bereits verstehen.

Dies birgt eine schwerwiegende Konsequenz hinsichtlich der Erwartung in sich, die die deutschen Bischöfe an den Religionsunterricht herangetragen haben: Die religiöse Primärerziehung „wenigstens an einigen wichtigen Punkten zu kompensieren“²⁵. Religionsunterricht erfüllt aber erwießenermaßen weniger eine Kompensationsfunktion als vielmehr eine Verstärkungsfunktion. Dies belegte auch die in den 80er Jahren in der Bundesrepublik durchgeführte Allensbacher-Studie: „Die Hoffnung, daß der Religionsunterricht auffangen könnte, was in den Familien an religiösen Erfahrungen ausgefallen ist, bedeutet in der Regel eine unrealistische Überforderung.“²⁶

25 Ebd. 53.

26 Köcher, R., Religionsunterricht - zwei Perspektiven, in: Sekretariat der deutschen Bischofskonferenz (Hg.), Religionsunterricht. Aktuelle Situation und Entwicklungsperspektiven, Bonn 1989, 42.



Nebenstehende Grafik veranschaulicht dies drastisch. Von den religiös wenig Sozialisierten bejahten 28%, Religionsunterricht sei in ihrem Leben schon eine Hilfe gewesen, aber immerhin 67% derer, die religiös überdurchschnittlich stark erzogen wurden. Genau umgekehrt verhält es sich beim Item „Ohne Religionsunterricht würde mir gar nichts fehlen“. Dies trifft zumal auf jene zu, bei denen im Eltern-

haus nur eine schwache religiöse Bindung initiiert wurde. Sollte die Kompensationsthese zutreffen, müßte es sich genau umgekehrt verhalten.

Ein weiterer bedeutsamer Faktor ist das Alter. Je älter die SchülerInnen, desto geringer schätzen sie ihre Religiosität ein, desto weniger Effizienz schreiben sie dem Religionsunterricht zu. Dieses Ergebnis ist umso bedenkenswerter, als mit zunehmender Anzahl besuchter Religionsstunden die subjektiv eingeschätzte Religiosität sowie die Lebensrelevanz des Faches geringer eingestuft werden. Freilich ist dieser Rückgang konfundiert mit der Variable „Religiöse Entwicklung“, insbesondere der Stufentheorie des religiösen Urteils nach Oser & Gmünder²⁷. Gemäß dieser wird im Jugendalter Stufe 3 formiert und zwischen göttlichem und menschlichem Bereich getrennt. Letzterer wird insofern autonom, als die Annahme, Gott könne direkt in die Welt eingreifen, aufgegeben und diese der Verantwortung und Freiheit des Menschen anheimgestellt wird.

Aus den geschilderten Befunden können Trends hergeleitet werden. In dem Maße, in dem religiöse Sozialisation schwindet, verringert sich die Bereitschaft, Religionsunterricht zu besuchen und später eigene Kinder kirchlich-christlich zu erziehen. Zudem wünschen und praktizieren viele junge Eltern religiöse Erziehung (hin zu Solidarität, Mündigkeit, ökologisches Bewußtsein), die sie aber mit kirchlich-christlicher Sozialisierung nicht völlig identifizieren.

In dieser Situation der fortschreitenden religiösen Deinstitutionalisierung einzig und allein auf geltendes Recht zu pochen - insbesondere das Konkordat sowie Artikel 7 des deutschen Grundgesetzes, der den kirchlich verantworteten Religionsunterricht an den staatlichen Schulen garantiert - ist zu wenig und zudem gefährlich. Dies könnte einer grundsätzlichen Diskussion über das Verhältnis von Staat und Kirche Vorschub leisten. Und aus einer solchen Kontroverse käme die Kirche wohl kaum stärker heraus.

27 Oser, F./Gmünder, P., Der Mensch - Stufen seiner religiösen Entwicklung. Ein strukturalgenetischer Ansatz, Gütersloh 1996.

6. Thesen für Theologie heute

(1) Kirchlich gebundene Theologie hat - auch in Österreich - keine Monopolstellung mehr für das, was viele (jugendliche) ZeitgenossInnen als ihre Religiosität identifizieren. Entinstitutionalisierte Religiosität ist nicht nur ein religionssoziologisches Konstrukt, sondern ein empirisches Faktum - von der zusehends multireligiösen Gesellschaft gar nicht zu reden.

Es gibt eine nicht zu unterschätzende Quote von Jugendlichen, die sich als religiös, aber nicht mehr als kirchennah verstehen. Gemäß unseren Daten sind es zwar weniger Freizeitaktivitäten wie Disco, Sport, Musik usw., die von ihnen als religiös deklariert werden,²⁸ sondern zumeist der Glaube an ein unbestimmbares Göttliches, mitunter auch intensive zwischenmenschliche Erfahrungen (Liebe, Sexualität), gelegentlich auch parareligiöse Phänomene, Okkultes wie Ufologie, neue religiöse Gruppen etc. Zu einem vergleichbaren Befund gelangten auch Dubach & Campiche: „Auf der Ebene religiöser Orientierungen präsentiert die christliche Religion nicht mehr das - vor allem in konfessionellen Kirchen manifeste - Monopol von Religion.“²⁹

(2) Auch bei vielen Erwachsenen hat sich Religiosität - hier im Sinne von Lebensbewältigung, Heil und Glück - von Kirche und Theologie weitgehend entkoppelt.

Bisher unterblieb eine Klärung des Religionsbegriffs - sie ist abschließend ohnehin nicht zu leisten.³⁰ Aber: Wenn Religiosität mit Kontingenz- und Lebensbewältigung zu tun hat, ferner mit Heil und mit Glück³¹, so ist nüchtern zu konstatieren, daß zusehends mehr Menschen - beileibe nicht nur Jugendliche - die Antworten traditioneller Theologie und der Kirche nicht mehr annehmen und auch nicht mehr suchen. Ein Blick in Buchhandlungen genügt: Bücher zu Esoterik, Lebenshilfe, Glück stopfen die Regale. Daß gerade das Glück in der Theologie immer wieder mißtrauisch beäugt und als Hedonismus abgewiesen wurde, hat unzählige religiöse Biographien belastet und mit dazu beigetragen, daß die renommierte Demoskopin Noelle-Neumann noch 1974 feststellte, die

28 Es gibt in der Religionspädagogik den Trend, als religiös zu deklarieren, was Jugendliche besonders anspricht und fasziniert, beispielsweise bei Sauer, R., Religiöse Phänomene in den Jugendkulturen, in: JRPäd 10 (1995) 17-30. Da stellt sich allerdings die Frage: Religion für wen? Für die Jugendlichen? Oder die unter Legitimationsdruck stehenden ReligionspädagogInnen, die sich trösten können: Ihr Ressort wird bleiben?

29 A. Dubach/R. Campiche, Jede/r ein Sonderfall 123.

30 Dazu u.a. Wuchterl, K., Analyse und Kritik der religiösen Vernunft. Grundzüge einer paradigmbezogenen Religionsphilosophie, Bern 1989.

31 Bellebaum, A., Vom guten Leben. Glücksvorstellungen in Hochkulturen, Berlin 1994.

Lebensfreude sei bei KatholikInnen deutlich geringer.³² Bedenkenswert ist jedenfalls die Schlußfolgerung, die Jörns aus seinen großangelegten Befragungen über die Einstellung gegenüber Glaube und Kirche zieht:

„Die Kirchen haben - bis in die Reihe der eigenen Pfarrerschaft hinein - an Glauben normierender Kraft verloren. Der dabei erkennbare Autoritätsverlust hat zuerst damit zu tun, daß die Kirchen über Jahrhunderte hinweg mit sich selbst, das heißt mit den Amts-, Lehr- und Kultfragen beschäftigt gewesen sind. Sie haben dabei den Zusammenhang aus dem Auge verloren, der zwischen Glaube und Leben besteht, indem sie Heil auch ohne Lebensbezug und Lebenshilfe meinten aussagen zu können.“³³

(3) In einer durch Individualisierung geprägten Lebenswelt erzeugen Institutionen mit Anspruch auf Wahrheitsmonopol am ehesten Reaktanz.

Deutlich wird dies am kurzen Text aus einem Aufsatz, den ein fünfzehnjähriger Schüler schrieb:

„Die Jugend macht vermehrt, was sie will. Früher war das anders: Damals sagte die Kirche, was recht und was falsch sei. Das finde ich völlig unmenschlich. Leider herrscht die Kirche heute noch darüber, wie man sich verhalten soll, was man darf und was nicht.“

Theologie und Kirche sollten weniger Anordnungen und Verordnungen erlassen, sondern sich vielmehr als mögliche Dialogpartner in diese individualisierte und pluralisierte Lebenswelt hineinbegeben und zunächst vor allem durch ein Zeugnis ohne Worte wirken³⁴, zumal hinsichtlich humaner Werte wie Solidarität.³⁵

(4) Reagieren Theologie und Kirche auf ihren Plausibilitätsverlust damit, daß sie apologetisch in ihren Binnenstrukturen verbleiben, beschleunigen sie den Prozeß, zu einer kognitiven Minderheit zusammenzuschrumpfen.

Den Begriff „kognitive Minderheit“ prägte Peter Berger in seinem vor gut 20 Jahren erschienenen Buch „Auf den Spuren der Engel.“ Er beschrieb sehr anschaulich, daß Systeme, die mit Plausibilitätsverlust konfrontiert sind, zu mehr Kohäsion durch Orthodoxie und/oder Legalismus neigen, der nicht selten in den

32 Noelle-Neumann, E., Lebensfreude - kein Thema für die Kirche. Fragen zu einem Test über Bewegungs- und Mienenspiel von Katholiken, in: HerKorr 28 (1974) 41-47.

33 Jörns, K.P., Die neuen Gesichter Gottes. Was die Menschen heute wirklich glauben, München 1997, 226.

34 So das nach wie vor zu beherzigende Apostolische Schreiben „Evangelii Nuntiandi“ von Papst Paul VI.

35 So die überzeugende These von Krüger, M., Die Notwendigkeit der unakzeptablen Kirche. Eine Ermutigung zu distanzierter Christlichkeit, München 1997.

Fundamentalismus mündet. In aller Regel bewirken sie damit das Gegenteil, beschleunigen den Plausibilitätsverlust und disqualifizieren sich zusehends als dialogische Gesprächspartner in der scientific community aus.

(5) Ein die Zeichen der Zeit ernst nehmendes Theologiestudium muß sich nicht nur mit dem Phänomen des Religiösen in seiner gesamten Vielfalt auseinandersetzen, sondern immer wieder den konkreten Bezug zur Lebenswelt finden.

In der Ausbildung speziell zum/zur Religionslehrer/in müßte ent-institutionalisierte bzw. freiflottierende oder freischwebende Religiosität stärker thematisiert werden. Unseren Studierenden wird zwar viel Historisches reichlich angeboten - das muß auch sein -, aber kaum regelmäßig Veranstaltungen zu religiösen Sondergruppen, der New-Age-Religiosität oder der Esoterikszone etc. Religionswissenschaft sollte sich nicht (mehr) auf die historischen Weltreligionen beschränken, sondern müßte permanent den Blick auf die sogenannte religiöse Szene richten: Ein Institut für Religionssoziologie und -psychologie - empirisch orientiert - könnte das leisten.

Qualitative Studien zur Thematik Jugend und Religion wiesen wiederholt nach, wie unverständlich gerade Jugendliche vieles an der Kirche finden. Vielfach gilt auch das Umgekehrte: Daß Theologen und Theologinnen in völliger Unkenntnis darüber sind, was die heranwachsende Generation beschäftigt, was sie ängstigt, woran sie ihre Hoffnungen festmacht. Soll die Botschaft lebendig bleiben, müssen diese Grenzen überschritten werden. Mit apologetischem Abschotten und Bewahren gelingt dies nicht. Hätten Paulus, seine Weggefährten und seine Weggefährtinnen diese Haltung eingenommen, würde heute, hier in Salzburg, kein Fakultätentag stattfinden.

Wozu von Gott reden?

Zur öffentlichen Relevanz der Theologie heute¹

Peter Pawlowsky, Wien

1. Einleitung

Obwohl der Titel meiner Überlegungen - den ich frei gewählt habe - auf einen theologischen Vortrag deutet, wird Ihnen ein solcher nicht zugemutet. Die mich eingeladen haben, wollten eine Außenperspektive auf die Situation und Relevanz der Theologie, und das ist es auch, was ich Ihnen liefern kann, denn ich bin kein Theologe.

Aber meine Person und meine Arbeit stellen bereits ein Stück der erwünschten Außenperspektive dar. Wie kommt ein Journalist und Nichttheologe überhaupt dazu, die Frage zu stellen: *Wozu von Gott reden?* - mehr noch, wie kommt er dazu, darauf sogar eine Antwort geben zu wollen?

Die Grenzziehung zwischen Außen und Innen ist durchlässig geworden. Religiöse Fragen werden heute - ob einem das gefällt oder nicht - an der Theologie vorbei gestellt und beantwortet; und wo die Theologie immer noch im Spiel ist, ist es nicht mehr die institutionell an die Kirchen und ihr Lehramt gebundene Theologie (ich spreche vom Lehramt der Kirchen, denn auch die Evangelischen haben ihre Bekenntnisschriften und ein darauf basierendes „Lehramt“ und pflegen ihre Strategien der Ausgrenzung für unerwünschte Denkleistungen).

Von welchem Standort aus versuche ich also meine Beobachtungen anzustellen? Im politischen Bereich ist es seit dem Verschwinden der Gesinnungspresse in den 60er und 70er Jahren selbstverständlich geworden, daß ein unabhängiger Journalismus zwischen den politischen Institutionen und den Bürgern vermittelt. Im Religionsjournalismus ist diese eigenständige Zwischenexistenz erst in Ausbildung begriffen. Noch existiert die Gesinnungspresse, aber sie nagt am Hungertuch (denken Sie nur an die „Furche“ oder an „präsent“ - dessen Wiener innenpolitische Redaktion ich selbst 18 Jahre lang betrieben habe); oder sie ist, wenn auch immer noch weit verbreitet wie die Kirchenzeitungen, im öffentlichen Gespräch der Gesellschaft nicht wirklich wahrnehmbar. Daneben entsteht aber bereits ein unabhängiger Religionsjournalismus, der analog zum politischen zwischen den religiösen Institutionen und den religiös interessierten und engagierten Menschen vermittelt.

1 Vortrag vor der gesamtösterreichischen Versammlung der Theologie-AssistentInnen in Salzburg am 24. 4. 1997.

Wenn ich mich Ihnen somit als Vertreter der noch raren Spezies der unabhängigen Religionsjournalisten vorstelle, so bin ich damit bereits über die Präliminarien hinaus. Denn die Perspektive meiner Position kommt aus der Erfahrung eines Modellversuchs, der vielleicht die eine oder andere Extrapolation erlaubt. Es handelt sich dabei um die Entwicklung des Religionsprogramms innerhalb des ORF, insbesondere unter den verschärften Bedingungen der wachsenden Konkurrenz in den letzten Jahren.

Das Fernsehen spiegelt in etwa die Interessen der Gesellschaft wider: Politik, Sport, Unterhaltung, Kultur usw. - und Religion. Wir erleben Tag für Tag, was es heißt, im Sozialdarwinismus eines Programmumfeldes, in dem es um Einschaltquoten geht, das Thema Religion zu plazieren. Und wir haben gewisse Strategien entwickelt, um das mit Erfolg zu tun. Ich werde versuchen, aus dieser Erfahrung für das Thema, das uns hier beschäftigt, Schlüsse zu ziehen, sofern Sie nicht daran Anstoß nehmen, wenn ich behaupte, daß aus den Niederungen des Journalismus ein erhellendes Licht auf hohe wissenschaftliche Theologie fallen kann.

2. Situation

Hansjörg Vogel, Kurzzeitbischof von Basel, hat vor eineinhalb Jahren festgestellt, daß es eine weitverbreitete Unfähigkeit gäbe, „die zentralen theologischen Inhalte in unseren kirchlichen Alltag einzubringen“.² Und Vogel hat das Handtuch geworfen, aus welchen Gründen auch immer. Sein Statement gilt nicht nur für den kirchlichen Alltag, es gilt um so mehr für den öffentlichen. In den „großen gesellschaftlichen Zukunftsfragen spielt die Theologie derzeit höchstens eine Nebenrolle“, sagt Ulrich Ruh, der Chefredakteur der Herder-Korrespondenz.³

Genau gesehen stellt sich ein Doppeltes dar: Geht man in die Kirche, so hört man entweder fromme Anmutung, die nichts bewegt, oder unvermittelte Theologie, die sich jeder Aneignung entzieht. Hört man ins Gespräch der Gesellschaft hinaus, so wird der Theologie keine Relevanz mehr zugebilligt, nachdem sie sich durch jahrzehntelange Insider-Diskussionen selbst aus dem Spiel gebracht hat.

Im Bewußtsein der Öffentlichkeit bleiben wenige Daten hängen, und diese kleine Auswahl wird von den Medien zum permanenten Vorurteil befestigt; Differenzierungen zwischen Kirche, Lehramt und Theologie werden kaum wahrgenommen. Zu den wenigen Daten zählen:

2 Schweizerische Kirchenzeitung vom 18. 1. 1996, zitiert nach HerKorr 50 (1996) 109.

3 HerKorr 50 (1996) 109.

- der Papst ist gegen die Pille,
- Frauen haben in der Kirche keine Zukunft,
- die Kirche ist gegen die Befreiungstheologie,
- Priester bleiben an den Zölibat gebunden,
- der Papst reist, solange es geht.

Die Kombination ist willkürlich und ohne Zweifel lächerlich. An die Empfängnisregelungsvorschriften hält sich niemand, an den Zölibat glaubt niemand, die Reisen sind auch nicht mehr so interessant, wie noch vor einigen Jahren (obwohl in einem politisch besonders brisanten Fall bei der Übertragung der Papstmesse aus Sarajevo⁴ im Schnitt rund 250.000 Menschen zugesehen haben – eine Quote, die von einem Sonntag-Vormittagsprogramm sonst nicht erreicht wird).

An dieser trivialen Verkürzung der christlichen Botschaft ist interessant, was sie alles nicht enthält. Es fehlt die Gottesfrage, die Frage nach Jesus, dem Christus, die Frage, was mir die christliche Religion und ihre theologische Reflexion für Liebe und Leid, für Ekstase und Tod zu sagen hat. Alle diese Fragen sind zwar durchaus lebendig, sie werden Tag für Tag gestellt, aber nicht an die Kirche, nicht an die Theologie.

Hier liegt das Problem (und verzeihen Sie, wenn ich es der besseren Darstellung wegen schwarzweiß male): Alle Erfahrung, die wir als Religionsjournalisten des Fernsehens sammeln, und alle religionssoziologischen Untersuchungen belegen, daß die zentralen religiösen Fragen gestellt werden, daß Religion den Menschen ein zunehmend wichtiges Thema ist; aber die christliche Theologie in ihrer (für den uneingeweihten Betrachter) Deckungsgleichheit mit der Kirche und ihrem Lehramt, ist nicht mehr der Adressat dieser Fragen. Man glaubt die Antworten, die von daher kommen, schon zu kennen und schätzt sie von vornherein als nutzlos ein, als Antworten, die nicht weiterhelfen. Kirchenaustritte sind deshalb kein Maßstab für Religiosität; die Hälfte der ausgetretenen Katholiken der Erzdiözese Wien, die einen Fragebogen nach ihren Motiven beantwortet haben, verstehen sich trotz Austritt als gute Christen.⁵

- Um es noch einmal zu sagen: Ich zeichne schwarzweiß, und ich weiß sehr wohl, wieviele Theologinnen und Theologen helfende Worte zu sprechen wissen;
- aber auch sie haben mit dem gefestigten Vorurteil zu kämpfen, das ihnen einen Vertrauensvorschuß nicht zubilligt.

Eine Fernsehsendung kommt durch die Mitwirkung vieler Menschen zustande. Einen Zeitungsartikel kann man allein schreiben; aber fürs Fernsehen braucht der Redakteur/die Redakteurin einen Kameramann, einen Tonmeister, eine Cutterin, den Mann oder die Frau am Mischpult, vielleicht eine Regieassistentin und einen Aufnahmeleiter usw. Alle diese Leute kann man sich kaum aussuchen, die

4 13. April 1997, 9.30-12.30 Uhr, ORF 2.

5 Thema Kirche, Das Magazin für Mitarbeiter/innen der Erzdiözese Wien, 2/1997.

machen heute Sport und morgen Politik, durch ihre Hände gehen Unterhaltungs- und Wissenschaftssendungen. Sie nehmen sich auch kein Blatt vor den Mund, wenn sie gerade für Religion eingeteilt sind. Sie sind die ersten Seher des Produkts und sie haben ein durch Erfahrung geschultes Urteil.

So entspinnen sich im abgedunkelten Schneiderraum Gespräche über Glaubwürdigkeit oder Unglaubwürdigkeit auftretender Personen, darunter Bischöfe und Theologen, da wird zu religiösen Aussagen Stellung genommen, da kommen Lebensgeschichten auf den Tisch, da entstehen wahrhaft seelsorgliche Gespräche. Eine große Orientierungslosigkeit tritt da zu Tage, weil der Zugang zu dem Potential an Problemlösungen in der christlichen Tradition verschüttet ist.

Ich habe in meinem Büro mehrere Ordner stehen, auf denen respektlos „Spinner“ steht. Dort sammle ich Briefe, Elaborate, Deklarationen, die mir zugeschickt werden und in denen Menschen mir ihre Weltsicht erklären. Es sind unbeantwortbare Werke, oftmals auf vielen handgeschriebenen Seiten, in denen Weltanschauungen, religiöse Weltbilder gebaut werden, Privatmythologien, die alle von einem verzehrenden Energieeinsatz und von berührendem Ernst zeugen, mit dem solche Menschen nach Sinnzusammenhängen suchen. Warum gibt ihnen die Theologie, die christliche Tradition so wenige Antworten?

3. Gründe

Wenn ich nach Gründen Umschau halte, so bleibe ich am besten gleich im Fernsehen. Die Medien, das Fernsehen insbesondere, erzeugen eine umfassende Bildwelt, die stärker und eindrucksvoller ist, als die traditionellen Bildwelten der Kunst, die bis ins 18. Jahrhundert und darüber hinaus voll von biblischen Geschichten und christlichen Weltinterpretationen waren.

Aber die Bildwelten des Fernsehen, des Films und der Illustrierten führen nicht etwa von den religiösen Wünschen und Fragen der Menschen weg, wie christliche Medienkritiker gern behaupten. Nein, sie erfüllen, sie beantworten sie auf ihre Weise. Sie bieten Liebes- und Leidensgeschichten an, sie zeigen Erlösung, sie präsentieren Erlöser und Erlöserinnen, sie haben ihre eigenen Heiligen und ihre eigenen gefallenen Engel.

Dieser Weltanschauung, in der die Welt zur bunten Anschauung kommt, ist schwer etwas entgegenzusetzen. Immer noch schmückt sich auch diese Bilderkultur mit christlichen Emblemen, werden Kirchen nicht aus dem Bild ausgespart (wie seinerzeit im DDR-Fernsehen), sondern gerne gezeigt, wenn jemand darin heiratet oder zu Grabe getragen wird. Auch die säkularisierte Bildwelt ist im „christlichen Abendland“ zu Hause und täuscht darüber hinweg, daß sie mit dieser Art Abendland nichts mehr zu tun hat.

Seit dem 18. Jahrhundert ist in Europa eine eigene säkulare Kultur entstanden, die von Kirche und Theologie fast immer nur für defizient und apostatisch

gehalten wurde, während sie in Wirklichkeit der ernststen Begegnung bedürfte, wie jede andere nichtchristliche Kultur. Inkulturation, wie sie für Afrika und Asien gefordert wird, ist in Europa längst überfällig.

Dagegen setzen die ausgebildeten Theologen und Theologinnen die Chance der Predigt und des Religionsunterrichts, und reden - wenn Ex-Bischof Vogel recht hat - nicht von den zentralen, umwälzenden, lebensverändernden theologischen Inhalten. Es kommt mir vor wie das Bundesheer: Die meisten jungen Männer müssen durch diese nationale Institution und verlieren dabei ihren Patriotismus.

Wenn also die mangelnde öffentliche Relevanz der Theologie beklagt wird, so darf man heute, nach dem Ende des naiven Fortschrittsoptimismus, nicht der Gesellschaft die Schuld geben. Den homo faber der 50er und 60er Jahre gibt es nicht mehr. Als sich kürzlich ein bekannter evangelischer Oberkirchenrat darüber ereiferte, wie ungebildet, dumm und zur Differenzierung unfähig die Gesellschaft sei, habe ich ihm mit Bertold Brecht geantwortet: Da wäre es doch besser, der Oberkirchenrat entließe das Kirchenvolk und wählte ein anderes.⁶

4. Folgen

Die beschriebenen Umstände haben charakteristische Folgen. Erst im Spannungsfeld zwischen starkem und weitverbreitetem religiösem Interesse und der Absenz einer vermittlungsfähigen Theologie entstehen „theologiefreie Räume“, und zwar innerhalb und außerhalb der Kirchen. Ein Indiz dafür sind die Programme kirchlicher Bildungshäuser, die ja gezwungen sind, sich nach dem Interesse ihrer Besucher zu richten, wenn sie nicht leere Vortragssäle verantworten wollen. Die großen Themen der christlichen Theologie waren da in den letzten Jahren kaum zu finden. Man hat Antworten angeboten, die dem Publikum glaubwürdiger erscheinen - Antworten der Selbsterfahrung, der östlichen Weisheit, der kaum verbrämten Esoterik.

Demgegenüber wird Theologie als verkopft denunziert - womit ja nicht eigentlich ein Urteil über die Theologie gesprochen wird, sondern über die Ratlosigkeit der Menschen, die in der Theologie keine Antworten für ihre Lebensfragen ausmachen können. Daher ist die kirchliche Erwachsenenbildung paradoxerweise zu einem theologiefreien Raum geworden, obwohl in ihr nachweislich viele Theologen und Theologinnen auftreten. Dasselbe gilt für den kirchlichen und außerkirchlichen Aktionismus. Caritas, Diakonie und Flüchtlingshilfe gehören zu den anerkanntesten kirchlichen Aktivitäten - aber bedürfen sie wirklich der Theologie? Amnesty international, Greenpeace, Global 2000 - das sind Be-

6 Brecht, Bertold, *Buckower Elegien*, Frankfurt 1964, 29: „... Wäre es da/Nicht doch einfacher, die Regierung/Löste das Volk auf und/Wählte ein anderes?“

reiche, in denen heute Menschen, die sich engagieren wollen, ihre Betätigungsfelder suchen, und in denen sich auch viele theologisch ausgebildete Christen tummeln. Wenn Karl Rahner Menschen des humanen Engagements als anonyme Christen ins Licht rückte, so treten heute umgekehrt viele Christen aus dem Lichtkegel ihres christlichen Bewußtseins in die Anonymität hinaus.⁷

Warum? Ich meine, weil sie undeutlich spüren, daß die Reflexion ihres christlichen Selbstbewußtseins auf der Basis der heutigen Theologie und ihrer Kraftvergeudung in innerkirchlichen Scheinproblemen ihnen beim Leben und Handeln als Christen nicht weiterhilft, sondern sie vielmehr ablenkt und behindert.

Theologiefrei sind darüber hinaus weite Bereiche der Öffentlichkeit. Noch wird der Theologie eine Mitsprache bei ethischen Fragen eingeräumt, sofern nicht das Kirchenamt wie in Fragen der Sexualmoral - die Mühe der Theologen desavouiert. Noch bedient man sich der rituellen Begleitung an den Lebenswenden, weil die vielerlei anderen religiösen Traditionen noch keine hierorts akzeptierten Rituale entwickelt haben. Die immer noch praktizierte Jugendweihe als Konfirmationsersatz in der ehemaligen DDR zeigt aber, daß sich das durchaus ändern kann. Schließlich gesteht man den Kirchen die Verwaltung von Kulturbesitz aus der Vergangenheit zu und läßt sich bei Gelegenheit von Kirchweihen und Spendenaufrufen für die Erhaltung von wertvollen Baudenkmälern schon manchmal einen theologischen Satz sagen.

Aber insgesamt lautet der Befund: Wozu Theologie gut sein soll, wozu man sie braucht, ist nicht mehr evident, und zwar - um es noch einmal zu sagen - nicht einmal innerhalb der Kirchen. Das Lehramt möchte die Theologie gleichschalten, die Öffentlichkeit, obwohl an religiösen Fragen interessiert, glaubt an kompetentere Experten, und die Wissenschaften haben ihre Emanzipation vollendet und sehen in der Theologie ein Relikt aus jenen Zeiten, in denen die Wissenschaft und ihre Lehre noch nicht frei war.

5. Notwendigkeiten

Wenn ich mich jetzt daran wage, die Arbeit der Theologen und Studium und Lehre der Theologie zu beleuchten, so darf ich Sie noch einmal daran erinnern, daß Sie eine Außenperspektive haben wollten. Bei jedem Satz, den ich sage, werden Sie protestieren und mir schlechte Recherche und Unkenntnis der wahren Verhältnisse vorwerfen. Da Sie selbst zu den Lehrenden gehören, werden Sie sich in ihrer Arbeit und Mühe herabgesetzt fühlen. Aber auf die Gefahr hin, daß Sie mich nachher radikal kritisieren, sage ich trotzdem, wie es dem außenstehenden Beobachter vorkommt.

7 Vgl. etwa Rahner, Karl, *Rechenschaft des Glaubens*, Freiburg 1979, 9.

Ich nenne drei Erfahrungen aus den letzten Jahren: In einem Fortbildungseminar für Pfarrer und Pfarrerinnen der reformierten Landeskirche des Kantons Zürich standen Christologie und Trinität auf dem Programm. Diese Auswahl der Themen führte zu aggressiven Protesten der Teilnehmer. Sie hätten es satt, sich mit altmodischen theologischen Fragen zu beschäftigen, es ginge heute um ganz andere Probleme.

Zweitens: Eine Frau erzählt mir, daß sie ihren katholischen Pfarrer gar nicht wiedererkannt habe, als sie ihn fragte, wie wohl dieses Zugleich von Gott und Mensch in Jesus Christus vorzustellen sei. Verärgert ließ sich der Pfarrer vernehmen: Die Frage sei dumm und einer Christin unwürdig, ob sie denn einen so schwachen Glauben hätte, und überhaupt handle es sich um ein Geheimnis. Ich halte die Vermutung der Frau, daß der Pfarrer schlicht und einfach keine Antwort wußte, für zutreffend.

Drittens: Eine Veranstaltung der katholischen und evangelischen Hochschulgemeinde Zürich war dem christlich-islamischen Dialog gewidmet. Ein Professor der Al Azhar-Universität aus Kairo sagte, welche Sicht der Koran auf Jesus als einen Propheten und Vorläufer Muhammads habe. In der Diskussion meldeten sich mehrere christliche Theologen und Theologinnen zu Wort und meinten, Jesus als Prophet, das gefiele ihnen gut, dieses ganze Gerede vom Gottessohn sei sowieso von gestern. Der Professor aus Kairo war enttäuscht, denn er sah sich um das interreligiöse Gespräch betrogen.

Ich ziehe aus diesen wahllos herausgegriffenen Beispielen den Schluß, daß die theologische Ausbildung die Kernpunkte des christlichen Glaubens, das Identitätsstiftende und Unterscheidende der christlichen Religion nicht ausreichend vermittelt. Ich kann das im übrigen an jenen jungen Theologinnen und Theologen beider Konfessionen überprüfen, die in meiner Abteilung im Fernsehen arbeiten. Immer dann, wenn es um das Herz der Sache geht, herrscht Ratlosigkeit.

Das ist eine merkwürdige Erfahrung, aus der man meines Erachtens Schlüsse ziehen muß. Einerseits wird Theologie nicht mehr als öffentlich relevant empfunden, weil ihr die Religionskompetenz abhanden gekommen ist. Die Einengung auf die innerchristlichen Diskussionsprobleme antwortet nicht auf die Anfragen einer verbreiteten ungebundenen und frei flottierenden Religiosität. Andererseits scheinen gerade die zentralen christlichen Überzeugungen in einem Wust von Überlegungen unterzugehen, die sich als pragmatisch notwendig, als kirchenamtlich erfordert oder als zur Selbstbestätigung der Wissenschaftlichkeit unerlässlich ausgeben.

An dieser Stelle setzt dann auch eine begreifliche fundamentalistische Kritik ein, die durchaus von manchen regierenden Bischöfen geteilt wird. Was ist zu tun, um die Theologie einerseits der Öffentlichkeit und den anderen universitären Disziplinen verständlich zu machen, und um andererseits der fundamentalistischen Kritik entgegenzutreten, die den Kern der Tradition reklamiert, ohne ihn freilich ihrerseits vermitteln zu können.

Die Theologie, das wissen Sie besser als ich, befindet sich heute in einer Zwickmühle, jedenfalls im deutschen Sprachraum mit der Tradition der konfessionellen Fakultäten an staatlichen Universitäten. Viele Kirchenführer wünschen sich theologische Lehranstalten in ausschließlich kirchlicher Verantwortung; und der sparwütige Staat, der in Zeiten der Prosperität nichts von der Autonomie der Universitäten wissen wollte, gibt seinen Einfluß gerne ab, seit er kein Geld mehr hat. Die nun so selbständigen Universitäten aber haben andere Bedürfnisse, als theologische Lehrstühle für wenige Studenten zu finanzieren, wenn sie überhaupt nicht wissen, wozu Theologie an einer Universität gut sein soll. Eine unheilige Allianz aus Klerikalität und Antiklerikalismus kann den theologischen Fakultäten leicht den Garaus machen, wenn sie sich nicht rasch reformieren.

6. Reformen

Das Ziel muß also sein, nach zwei Seiten hin, die Relevanz der Theologie zu belegen. Erlauben Sie mir, wieder auf die Erfahrungen aus dem ORF-Fernsehen zurückzukommen: Seit 1990 konnten wir Schritt für Schritt das geduldete Ghetto verlassen. Wenn ich mich rückblickend frage, wodurch das gelungen ist, so waren - glaube ich - die wesentlichen Knackpunkte die folgenden:

- *Kenntnisnahme des veränderten Marktes:* Gerd Bachers Slogan für den ORF: „Vom Monopol zum Marktführer“, läßt sich durchaus auf die christlichen Kirchen anwenden, die sich in einer 1500 Jahre ungewohnten Situation ihres eigenen Anfangs befinden: in der Situation des Pluralismus der Religionen, in der keine, auch nicht die christliche, das Monopol beanspruchen kann.
- *Neubegründung der Legitimation:* Die Religionsabteilungen der öffentlich-rechtlichen Sender verdanken ihre Entstehung der gesellschaftlichen Bedeutung der Kirchen nach dem Zweiten Weltkrieg. Wenn ein Sender aber einerseits von politisch festgesetzten Gebühren, andererseits von der Werbung lebt, muß er seine Arbeit vor der Öffentlichkeit rechtfertigen. Wenn zugleich die Relevanz der Kirchen abnimmt, kommt es darauf an, die Legitimation des Religionsprogramms neu zu begründen, und zwar vom Interesse des Publikums her. Steht es da um die Theologie, wo sie an den Universitäten öffentlich finanziert wird, anders? Auch Theologie muß sich als Fach an der Universität als sinnvolle öffentliche Aufgabe legitimieren können.
- *Distanznahme von institutionellen Interessen:* Das ist der heikelste Punkt. Ich habe schon von der allmählichen Formierung eines unabhängigen Religionsjournalismus gesprochen. Dieser Schritt hat uns einen großen Zuwachs an Glaubwürdigkeit innerhalb des ORF und bei den Zusehern gebracht. Umgelegt auf die Theologie bedeutet das eine klare Umsetzung der Freiheit von Forschung und Lehre, wie sie überall, außer in der Theologie gegeben ist. Das scheint mir, obwohl im katholischen Bereich juridisch außerordentlich

schwer durchsetzbar, eine wesentliche Bedingung zur Wiedererlangung der Glaubwürdigkeit und zur Anerkennung der Relevanz. Dabei ist die Ängstlichkeit der Kirchen unbegründet. Denn Distanznahme von der Kirche ist eine methodische Bedingung und keineswegs eine Frage persönlichen Unglaubens, und der Gewinn an Glaubwürdigkeit zählt um Vieles mehr, als ein immer auch möglicher Fall von Ketzerei.

Vor dem Hintergrund dieser drei Grundsätze, die einer veränderten Situation von Religion in der Öffentlichkeit entsprechen, kommt es nun darauf an, radikale Veränderungen zu entwerfen, wohl wissend, daß davon zunächst Vieles angesichts der realpolitischen Umstände unrealistisch erscheint. Stellt man aber die gegenwärtige Situation nicht radikal in Frage, dann wird es unmöglich sein, Ziele zu entwerfen, auf die es hinarbeiten gilt, wenn die Theologie an den Universitäten nicht nur ein geduldetes Relikt bleiben, sondern neue Bedeutung erlangen soll.

6.1. *Ökumenische Zusammenarbeit*

Die meisten theologischen Fächer sind nicht mehr kontrovers. Warum sollen alte Sprachen, biblische Fächer, Kirchenrecht, Philosophie usw. nicht interkonfessionell unterrichtet werden? Und wo die Konfessionen in der Kirchengeschichte oder in der Dogmatik verschiedene Standpunkte einnehmen, wäre es ein Beweis wissenschaftlicher Redlichkeit, den jeweils anderen Standpunkt sachgerecht darzulegen. Dafür geben englische Universitäten ein Beispiel, an deren theologischen Fakultäten die verschiedenen Fächer von den Vertretern ganz unterschiedlicher christlicher Denominationen gelehrt werden.

Im katholischen Österreich, in dem es nur eine Evangelisch-theologische Fakultät gibt, mag das noch kein großes Problem sein. Aber immer noch muß der katholische Bischof um Erlaubnis gefragt werden, wenn bloß ein Lehrauftrag an einen nicht-katholischen Lektor vergeben wird; und der evangelische Oberkirchenrat muß zustimmen, wenn etwa eine Jüdin an der Evangelischen Fakultät hebräisch unterrichten soll. Derartige Fälle sind nicht erfunden, und wenn die Zustimmungen auch gegeben werden, richtet sich das Verfahren doch von selbst.

6.2. *Modell für Interdisziplinarität*

Die theologischen Fakultäten bieten das letzte studium universale: Hier geht es um Philosophie und Literaturwissenschaft, um politische und Geistesgeschichte, um Soziologie, Psychologie, Ethnologie und vieles andere. Von Interdisziplinarität wird an den Universitäten seit Jahren geredet, aber die Spezialisierung schreitet dennoch weiter fort. Statt sich durch das Ergebnis und die Vermitt-

lungsleistung zu legitimieren, ist die Anerkennung durch die Fachkollegen das Kriterium der Arbeit. Wer die Nase über sein Fach hinausstreckt, wird von den eigenen Kollegen häufig des Dilettantismus geziehen.

In dieser Situation könnten die theologischen Fakultäten vorspielen, was es heißt, interdisziplinär zu arbeiten. Sie könnten eine Pionierleistung bieten, eine Ökumene der Wissenschaften im eigenen Wirkungskreis - und darüber hinaus - anregen, sie könnten zeigen, daß ein reflektierter Methodenpluralismus weiter führt, als die selbstgenügsame narzißtische Fachidiotie.

6.3. Wiedergewinnung der Religionskompetenz

Es muß wieder dazu kommen, daß man in religiösen Fragen die Experten der theologischen Fakultäten heranzieht. Derzeit kommt niemand auf die Idee, sich in Fragen der neuen Religionen, der allgemeinen Religiosität, der Weltreligionen usw. an die theologischen Fakultäten zu wenden, weil man dort darüber kein Wissen vermutet oder befürchtet, nur unter einem christlich-dogmatischen Aspekt Auskunft zu erhalten. In Wien gibt es einen einzigen Lehrstuhl für Religionswissenschaft an einer Katholischen Fakultät; was immer dort für Arbeit geleistet wird - wie glaubwürdig ist sie, wenn auch sie vom Wohlwollen eines Bischofs abhängt?

Es müßten die theologischen Fakultäten sein, an denen Judaistik, Islamkunde, Buddhismuskunde gelehrt wird - und zwar keineswegs nur von bischöflich genehmigten Christen -, an denen das Wissen über neue Religionen und Sekten gesammelt und die Auseinandersetzung mit ihnen geführt wird. An der gegenwärtigen Ratlosigkeit der Regierung, wie man mit der Anerkennungsforderung etwa der Zeugen Jehovas oder von Scientology umgehen soll, zeigt sich der Mangel an Experten mit anerkannter Sachkompetenz.

Die Evangelische Tradition hat mit der Barth'schen Verachtung von Religion und ihrem Erbe in der Wort-Gottes-Theologie an dieser Stelle eine besondere Barriere zu überwinden. Aber es ist nicht einzusehen, warum die Religionskompetenz in ihrer ganzen Breite anderen Fakultäten überlassen werden soll. Hier könnte der Öffentlichkeit ein sinnvoller Dienst erwiesen werden - und den Theologiestudenten ebenso: Sie sollen wissen, in welche Welt der vielfältigen Religionen sie einmal hinaustreten werden.

6.4. Gegenwartsforschung und Inkulturation

Religion liegt heute nicht immer auf der Hand, sie muß aufmerksam gesucht werden. Um den christlichen Glauben in die säkulare europäische Kultur zu inkulturieren, muß intensive Gegenwartsforschung betrieben werden. Religion, auch christliches Gedankengut, versteckt sich heute in Kunst, Literatur, Film;

individuelle religiöse Biographien müssen entdeckt und aufgearbeitet werden, auch wenn sie sich esoterisch verkleiden.

Für all das muß an theologischen Fakultäten Kompetenz bereitgestellt werden. Kunstwissenschaft der Gegenwart, Religionspsychologie und -soziologie sowie religiöse Zeitgeschichte dürfen nicht mehr nur als zufälliges Hobby des einen oder anderen Professors im Vorlesungsverzeichnis auftauchen, sondern gehören ins Zentrum der Arbeit. Was für ferne Länder unter dem (allerdings mißverständlichen) Titel „Missionswissenschaft“ gelehrt wird, ist in Europa dringend notwendig. Dafür sollte ohne Bedenken einiges von der kräfteverzehrenden neuhumanistischen Bildungstradition geopfert werden. Was man sich an philologischen Fingerübungen erspart, wird der Relevanz theologischer Arbeit und ihres Gegenwartsbezugs zugute kommen.

6.5. Kompetenz am Rande

Im Tätigkeitsfeld der Kirchen sammelt sich eine Fülle von Wissen und Kompetenz, die für die Öffentlichkeit nutzbar gemacht werden könnten. Sosehr das - gemessen an der Hauptaufgabe theologischer Fakultäten - am Rande liegen mag, so sehr sind diese Ränder die Begegnungszonen theologischer Arbeit mit der Öffentlichkeit und deshalb wichtige Indikatoren für die Relevanz in den Augen der Gesellschaft.

- Warum soll man nicht über Hochschulkurse theologischer *Fakultäten Caritas-Management* lernen können und damit für Arbeiten im non-profit-Bereich qualifiziert werden?
- Warum gibt es noch keinen *Lehrgang für Religionswissenschaft* als post-graduate Angebot, um dem Expertenmangel abzuhelpfen?
- *Rhetorik für Predigt und öffentliche Rede* könnte als Ausbildungsgang nicht nur das bedauerliche Niveau unserer Predigten heben, sondern auch Politikern und Führungspersönlichkeiten angeboten werden.
- Die Kirche hat einen *Erfahrungsschatz in der Gestaltung von Riten und Zeremonien*. Muß man alles, was nicht ausdrücklich sakramental ist, dem Dilettantismus überlassen? Warum kann man die Gestaltung von Feiern im säkularen und halbsäkularen Bereich nicht bei den Theologen lernen? Wer bildet sonst Zeremoniäre und Protokollchefs aus?
- Dringend nötig scheint das Angebot von *Bibelkunde, Kirchengeschichte und Heiligenbiographien für Kunst- und Literaturwissenschaftler, für Denkmalpfleger und Restauratoren*. Warum geben die theologischen Fakultäten nicht Kulturwissen dieser Art, ohne das die Tradition unverstündlich wird, in Hochschulkursen weiter?
- *Lebensberatung* ist ein Beruf mit Gewerbeschein, für den man unter anderem im WIFI ausgebildet wird. Es ist nicht einzusehen, warum sich die Pasto-

ralthologen nicht längst die Kompetenz zur Ausbildung dafür arrogiert haben.

- Priester werden - gerade in Zeiten des Priestermangels - sehr schnell in Führungspositionen gebraucht. Wo erwerben zukünftige Pfarrer *Führungskompetenz*, *Teamwork*, *Supervision* usw., und warum können Lehrgänge dafür nicht auch für andere Berufe angeboten werden?

7. Schluß

Die Liste der Beispiele ließe sich ohne Zweifel noch verlängern, wenn man einmal erfaßt hat, worum es geht, nämlich: aus der Defensive herauszukommen, Themenführerschaft zu gewinnen, anzubieten, was gebraucht wird, und Problemlösungskompetenz bereitzustellen. Versucht man die Reformtendenzen zusammenzufassen, so bedeuten die anzustrebenden Änderungen für die theologischen Fakultäten einerseits mehr Theologie zu den wesentlichen Fragen (auf Kosten von Sprachen, Exegese u.a.), um das unterscheidend Christliche herauszuarbeiten und anzueignen, sowie die religiöse Gegenwartsforschung voranzutreiben; andererseits braucht es weniger Theologie im Sinne der Legitimation im innertheologischen Disput und der Kraftvergeudung beim Aufarbeiten überholter kirchlicher Positionen.⁸

Ich komme zum Schluß auf die Titelfrage zurück: Wozu von Gott reden? Ich verstehe sie als Frage nach der sozialen Plausibilität der Gottesrede. Dabei halte ich es mit Bertold Brechts Herrn Keuner, der auf die Frage, ob es einen Gott gibt, nachzudenken rät, „ob dein Verhalten je nach der Antwort auf diese Frage sich ändern würde.“⁹ Theologie als Nachdenklichkeit über Gott muß sich fragen lassen, was sie verändern kann, was sie zur Erhellung der Lebenszusammenhänge beiträgt.

Im Kanon der Wissenschaften kann man auch umgekehrt fragen: Was verliert eine Universität, wenn sie auf die Theologie verzichtet? Peter Noll, der früh verstorbene Schweizer Strafrechtler, hat auf eine Frage des Zürcher Praktischen Theologen Walter Bernet geantwortet, er könne sich eine Universität ohne Theologie nicht vorstellen, denn es müsse jemanden geben, der sich mit Gott beschäftige, sei es auch negativ.¹⁰ Kern dieser Beschäftigung ist die Ausbildung eines Grenzbewußtseins. Wer daran Anstoß nimmt, in der Meinung, Theologie würde durch eine solche Funktionszuweisung an den Rand gedrängt, verkennt die entscheidende politische Bedeutung des Gottesglaubens. Dieser richtet sich auf das

8 Zur Zukunft der Theologie vgl. auch Karl Rahners gleichnamigen Aufsatz aus seinen Schriften zur Theologie 9, Einsiedeln 1970, 148 ff.

9 Brecht, Bertold, Geschichten vom Herrn Keuner, Frankfurt ⁹1979, 30.

10 Bernet, Walter, Verzehrende Erfahrung, Zürich 1995, 164.

Ganze in der Überzeugung, daß es anderswo als in der Begrenztheit menschlichen Daseins gesucht werden müsse. Über die Grenzen des Wissbaren, Verantwortbaren, Machbaren und Wünschbaren nachzudenken, heißt, die Endlichkeit anzunehmen und von dem verführerischen Anspruch zu entlasten, selbst das Ganze und Heile vorzustellen. Eine Universität ohne Theologie kann dazu führen, daß die Grenzen vergessen werden, und daß andere Fächer ihre heimliche immanente „Theologie“ entwickeln: den Erlösungsanspruch entgrenzter Naturwissenschaften, die Ordnungsideologie der Soziologie, die Heilsbedeutung der Psychologie, um nur einige zu nennen.

Aus zwei Gründen muß also von Gott geredet werden, auch an den Universitäten

- um das unauslöschbare Phänomen Religion mit Vernunft zu durchdringen und mit der Tradition des Denkens zu konfrontieren. Daran muß auch ein politisches und gesellschaftliches Interesse bestehen, denn die emotionale Sprengkraft von Religion ist von Belfast bis Sarajevo, von Jerusalem bis Khartum evident. Sie hätte in unseren Breiten dieselbe Sprengkraft, würde sie unreflektiert als Treibstoff der Politik zugelassen;
- um die Grenzen von Wissenschaft und Politik zu benennen, um Endgültigkeit, Ausschließlichkeit, Heil und Ganzheit der Transzendenz zu reservieren und nicht den totalitären Ansprüchen von Heilslehren zu überlassen, die um den Preis von Menschenopfern das Paradies versprechen. In unserem Jahrhundert gibt es dafür Beispiele genug.

Ich breche hier ab, um nicht doch noch einen theologischen Vortrag zu halten; das könnte ich mir - vor so vielen Theologen und Theologinnen - nicht leisten. Betrachten Sie das, was ich gesagt habe, als die Außensicht eines Zuschauers, der die Theologie im Drama des fortschreitenden Erkenntnisgewinns für unerlässlich hält, der aber zusehen muß, wie das Stück ins Stocken gerät, und deshalb für eine Stunde selbst den fahrlässigen Schritt auf die Bühne getan hat.

KRAUS, Georg, Welt und Mensch. Lehrbuch zur Schöpfungslehre, (Grundrisse zur Dogmatik 2), Knecht, Frankfurt/M. 1997, 552 p., Pb. 56,- DM; ISBN 3-7820-0756-5

Der Bamberger Dogmatikprofessor Georg Kraus hat im vergangenen Jahr den zweiten Band seiner auf sechs Lehrbücher angelegten „Grundrisse zur Dogmatik“ veröffentlicht. Nachdem er im ersten Band 1994 die Gotteslehre dargestellt hat, handelt der zweite über die Schöpfungslehre, über das Geheimnis von „Welt und Mensch“ im Blick auf den christlichen Schöpfergott. Obgleich die schöpfungstheologische Fragestellung im letzten Viertel des 20. Jahrhunderts hoch im Kurs ist, hält sich die Zahl der systematischen Abhandlungen in Grenzen. Mit diesem Werk liegt nun nach längerer Pause wieder eine schöpfungstheologische Monographie katholischer Provenienz vor. Weitere Bände zur Christologie, Ekklesiologie, Sakramentenlehre und Eschatologie sind für die kommenden Jahre geplant. Ein mutiges Projekt, wenn man bedenkt, daß die jüngeren dogmatischen Kompendien (z. B. das »Handbuch der Dogmatik«, hg. von Th. Schneider; oder die »Glaubenszugänge«, hg. von W. Beinert) allesamt Gemeinschaftsproduktionen mehrerer Autoren darstellen.

Die hier zu besprechende Schöpfungslehre muß als die systematische Quintessenz langwieriger theologiegeschichtlicher Forschungen verstanden werden, deren Ergebnisse zuvor bereits als zweibändige Textsammlung in der Reihe »Texte zur Theologie« (tzt) veröffentlicht wurden. Dieser Hinweis ist notwendig, weil bereits ein erster Blick in dieses Werk ein für Dogmatikbücher ungewohntes Bild erkennen läßt. Prägen anderswo oft stolze Anmerkungsapparate das Seitenbild, verzichtet diese Arbeit gänzlich auf Fußnoten und setzt die notwendigsten Quellenangaben sparsam im Text ein. Weiters fällt auf, daß die Arbeit sehr fein gegliedert ist, was das Lesen und Studieren erleichtert. Dazu tragen auch die 50 Übersichtstabellen bei, die wichtige Lernerträge zusammenfassen. Das didaktische Moment ist deutlich wahrnehmbar, und dieser Schöpfungslehre gelingt es demnach auch - das sei vorweg erwähnt - dem Anspruch eines Lehrbuches voll gerecht zu werden.

Die Gliederung des Buches ist konventionell: Einem längeren bibeltheologischen Abschnitt über „Welt und Mensch als Schöpfung Gottes“ (29-161) folgt die systematische Reflexion über das „universale Schöpfungswirken Gottes“ (163-404). Der dritte Hauptteil bringt die Skizze einer biblisch fundierten christlichen Anthropologie (405-513). Im Anhang (515-571) befindet sich ein nach Themen gegliedertes, ausführliches Literaturverzeichnis, ein Personen- und ein Sachregister.

I. Der erste bibeltheologische Teil der Arbeit faßt den gegenwärtigen Stand der Forschung zusammen. Bei der Darstellung der biblischen Schöpfungstexte fällt

auf, daß den biblischen Geistwesen ein längerer Abschnitt (116-145) reserviert wird. Hier werden wertvolle Hinweise geboten, die angesichts der gegenwärtigen Hochkonjunktur der Engels- bzw. Dämonenthematik, die ja weit über die kirchlichen Kreise hinaus auf Interesse stößt, die biblisch fundierte Basis dieses Phänomens freilegen.

Den Abschluß des biblischen Teils bildet ein religionswissenschaftlicher Vergleich, denn der Schöpfungsgedanke begegnet in allen Religionen der Menschheitsgeschichte. Nach einer m. E. zu kurz geratenen, holzschnittartigen Darstellung des Mythos werden Grundmodelle der Weltentstehungsmythen skizziert (152-155). Daran anschließend werden jeweils die Schöpfungsvorstellungen der ägyptischen, der babylonischen und der iranischen Religion der biblischen Perspektive gegenübergestellt.

II. Die systematische Darstellung der christlichen Schöpfungslehre, die im zweiten Hauptteil des Buches erfolgt, geschieht an vier zentralen Themenfeldern, die den schöpfungstheologischen Diskurs über die Jahrhunderte geprägt haben. Ihr wird ein wohltuend gerafftes dogmengeschichtliches Kapitel (164-180) vorangestellt. Dieser Überblick enthält in aller Kürze die relevanten schöpfungstheologischen Positionen, beginnend von der frühen Patristik bis hin zu den Entwürfen der Gegenwart.

a) Das erste Themenfeld, das Kraus systematisch darstellt, reflektiert die „Schöpfung als Werk des dreieinigen Gottes“ (181-194). Den ersten Blick auf die neutestamentliche Christozentrik des biblischen Schöpfungsglaubens (107-115) ergänzend, wird nun der gegenwärtige Stand der trinitarischen Schöpfungsauffassung von ihrer biblischen Grundlegung über die Patristik und Scholastik bis hin zu den zeitgenössischen Positionen (z. B. J. Moltmann) dargestellt. „Die Schöpfung kommt vom Vater, sie geschieht durch den Sohn und sie vollzieht sich im Heiligen Geist“ (181). Die innere Beziehung zwischen dem trinitarischen Leben Gottes und der Schöpfung wird betont. Kein äußeres Motiv läßt Gott schöpferisch aktiv werden, sondern alles Geschaffene resultiert aus der schöpferisch nach außen wirkenden trinitarischen Liebe Gottes. Die theologische Bedeutung dieses Schöpfungsverständnisses liegt in der Vermittlung von Gottes Welttranszendenz mit seiner Weltimmanenz, worauf in jüngster Zeit auch Gisbert Greshake (*Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie*, Freiburg-Basel-Wien 1997, 238-243) aufmerksam gemacht hat. Neben der vielfach zu wenig rezipierten Christusbezogenheit der Schöpfung, die den kosmischen Christus als innere Triebkraft der Evolution (Teilhard de Chardin) zu begreifen vermag und auf den Logoscharakter der Welt, auf ihre logische, d.h. intelligible Grundstruktur hinweist, muß auch die Geistbezogenheit der Schöpfung in Erinnerung gerufen werden. Kraus schreibt diesbezüglich von einem kosmischen Geist, der mit seiner ursächlichen Kraft „eine Geistprägung aller Dinge“ (191) und mit seiner treibenden Kraft „eine geistige Dynamik al-

ler Dinge" (192) bewirkt. Daß dadurch eine Überwindung des verhängnisvollen Dualismus von Geist und Materie möglich ist und daß diese Sichtweise eine positive Wertung der Materie mitsichbringt, wird an dieser Stelle leidenschaftlich betont.

b) Das zweite große systematisch erfaßte Thema geht den Fragen nach: Warum hat Gott die Welt denn geschaffen? Und woraus hat er sie geschaffen? „Materialer Grund für die Schöpfung ist das Nichts und formaler Grund für die Schöpfung ist die Liebe Gottes." (195) Diese stenogrammartige Antwort wird vom Autor aus biblischer, dogmengeschichtlicher und systematischer Sicht vielgestaltig entwickelt (195-216).

c) Die dritte schwerpunktmäßige Fragestellung beschäftigt sich mit der sogenannten »creatio continua«. Kraus expliziert das fortschreitende Schaffen Gottes in einem längeren Kapitel (217-261), indem er es anhand der nicht unverständigen, historisch oft zu sehr beanspruchten Rede von der göttlichen Vorsehung (providentia) konkretisiert.

d) Eine besondere Gewichtung in der Gesamtkonzeption des Buches erhält das gelungene Kapitel über die Theodizeeproblematik (262-327). In klarer Gedankenabfolge wird die zentrale Fragestellung entwickelt. Sie hat reflektierende Menschen aller Epochen stets in Atem gehalten: Warum müssen Menschen leiden, und woher kommt all das Übel in der Welt? Der Weg, der dabei beschritten wird, führt von der historischen Problemstellung über biblische Aspekte und repräsentative theologische Antwortmodelle bis hin zur systematischen Reflexion. Wohltuend unvoreingenommen werden in einer knappen Übersicht unterschiedliche rationale Konzepte bedeutender christlicher Theologen dargestellt und auf ihre Problemlösungskompetenz hin überprüft. Sehr hilfreich ist die dargebotene Differenzierung der göttlichen Allmacht, die diesseits aller philosophischen Implikationen primär aus den biblischen Gotteserfahrungen gewonnen werden muß. Die besondere Aktualität der christlichen Schöpfungslehre veranschaulicht der Autor an zwei großen Themenkomplexen, die im ausgehenden Jahrhundert an besonderer Bedeutung gewannen.

e) Am Verhältnis von naturwissenschaftlicher Evolutionstheorie und christlicher Schöpfungstheologie zeigt Kraus, wie sehr sich diese Beziehung von einer extremen Alternative hin zu einem komplementären Miteinander entwickelte. Das Evolutionsparadigma ist das gegenwärtig aussagekräftigste Modell, um das Wie der Schöpfung zu beschreiben. Basisdaten der kosmischen, biologischen und anthropologischen Evolution werden auf eine auch für den Nichtfachmann sehr verständliche Weise dargeboten und in einen theologischen Bezugsrahmen gesetzt. Daß es sich dabei gleichsam jedoch nur um eine »Agenda« handelt, liegt in der Struktur des Lehrbuches, weil den hier festgestellten interdisziplinären Fragestellungen noch viel detaillierter nachgegangen werden müßte. Pointiert zieht Kraus am Ende dieses Abschnitts die Konsequenz aus seinem schöpfungstheologischen Ansatz, der naturwissenschaftlich gesicherte

Erkenntnisse und theologische Grundaussagen zu vereinbaren vermag, indem er die notwendige Revidierung traditioneller schöpfungstheologischer Positionen (z. B. sog. Urstandslehre) einmahnt.

f) In mehreren philosophischen bzw. historischen Abhandlungen zur ökologischen Krise wurde der Versuch unternommen, den christlichen Schöpfungsauftrag in Mißkredit zu bringen. Der Bogen ist weit und läßt sich von Ludwig Klages bis hin zum »tödlichen Fortschritt« Eugen Drewermanns spannen. Die Theologen haben diese Herausforderung angenommen, und sie haben in einer Vielzahl von Publikationen den rechtverstandenen biblischen Auftrag zur Weltgestaltung herausgearbeitet und damit eine differenzierte Beschreibung des menschlichen Verhältnisses zu seiner natürlichen Mitwelt geliefert. Kraus bringt diesbezüglich eine konzise Zusammenfassung des biblischen Grundansatzes für den Umgang des Menschen mit der Erde (383-389). Elemente christlicher Schöpfungsspiritualität (kosmische Mystik und Spiritualität der Mitgeschöpflichkeit) und Grundlinien einer Schöpfungsethik, die auf konkretes ökologisches Engagement zielen, beschließen diesen Abschnitt.

III. Das letzte Fünftel des Buches, der sog. dritte Hauptteil, stellt das Geschöpfsein des Menschen in den Mittelpunkt theologischer Reflexion. Hier werden Grundzüge einer theologischen Anthropologie entwickelt, die primär am Zeugnis der biblischen Schriften das Maß nehmen. Das genuin biblische Verständnis des Menschen wird dabei gegen so manche weltanschauliche Verzerrung ins Treffen geführt. So wird u.a. der Einfluß des dualistisch strukturierten (Neo-)platonismus auf die Anthropologie des Augustinus angeführt. Bedauerlicherweise werden diese historischen Verkürzungen aber nur neben-satzartig erwähnt. Hier wäre eine differenziertere Darstellung wünschenswert, die der Frage nachginge, warum sich die christliche Religion überhaupt so weit von ihren biblischen Wurzeln entfernen konnte.

Was jedoch in aller Kürze geboten wird, ist eine sehr übersichtliche Begriffsklärung der unterschiedlichen biblischen Begriffe, durch die der ganze Mensch in seiner Geist-Seele-Leib-Einheit als Person geschildert wird. Und dieser Mensch ist in seiner Gottesebenbildlichkeit, in seiner Schuldverstricktheit und in seiner Erlösungsbedürftigkeit vor allem ein religiöses Wesen.

Bevor Kraus am Ende des Buches die christliche Anthropologie als „optimalen Humanismus“ präsentiert (511-513), steckt er das weite Feld ab, auf dem der Mensch als personales und soziales Wesen zu agieren hat. Leidenschaftlich wird an die Solidarität aller Menschen appelliert und die gleiche personale Würde von Mann und Frau betont. Und einmal mehr werden Argumente geliefert, um den biblisch-schöpfungstheologisch begründeten positiven Wert der menschlichen Sexualität hervorzuheben.

IV. Resümierend läßt sich sagen, daß Georg Kraus hier ein Lehrbuch vorgelegt hat, das aufgrund seiner klaren Sprache und unterstützt durch eine übersichtliche Gliederung das didaktische Gespür des Autors verrät.

Die wichtigsten Themata des Schöpfungstraktates werden ausführlich dargestellt, historische und dogmengeschichtliche Entwicklungen auf das Notwendigste reduziert. Aktuelle Fragestellungen (der Dialog mit den Naturwissenschaften, die ökologische Herausforderung) hingegen werden aufgegriffen und breit dargestellt.

Wer einen Querschnitt durch die gegenwärtigen schöpfungstheologischen Positionen sucht, wird in diesem Buch nicht fündig werden, weil es dem Autor vor allem darum ging, die Eckdaten der christlichen Schöpfungslehre in einer dem Zeitgenossen verpflichteten verantwortbaren theologischen Rede nahezu bringen. Und dies ist ihm meines Erachtens auch gut gelungen.

Karl-Heinz Kronawetter

RAPPEL, Simone, „Macht Euch die Erde untertan“. Die ökologische Krise als Folge des Christentums? (Abhandlungen zur Sozialethik 39), Ferdinand Schöningh, Paderborn u.a. 1996, 436 p., Kt. 52,- DM; ISBN 3-506-70239-4

Das Bewußtsein für die krisenhafte Zuspitzung verschiedener Entwicklungen - zusammengefaßt unter dem Stichwort der „ökologischen Krise“ - löste einen breiten philosophischen und theologischen Diskurs um das richtige Verhältnis von Mensch und außermenschlicher Natur aus, der zu einem eigenständigen Teilbereich der Ethik wurde. Von Anfang an ging es dabei neben der praktischen, ethisch-politischen Frage nach dem hier und heute geforderten richtigen Verhalten im Umgang mit der Natur auch um die theoretische Frage nach der Genealogie der Krise. Thesen über die geistesgeschichtlichen Wurzeln brachten das Christentum gleich zu Beginn der Debatte in eine Verteidigungsposition. Biblischem Denken und christlicher Tradition wurde ein wesentlicher Anteil oder gar die Hauptschuld an einem ausbeuterischen Naturverhältnis zugeschrieben. Der unmittelbare Eindruck, den die Lektüre biblischer Texte - etwa des Herrschaftsauftrages in Gen 1,28 - vor dem aktuellen Hintergrund zerstörter Natur erweckt, wurde als geistesgeschichtliche These formuliert. In einem großen Bogen wurde eine Kausalbeziehung behauptet zwischen alten Texten und neuen Problemen: Das Christentum treffe Schuld an der Umweltkrise.

Trotz anfänglicher Breitenwirkung konnte diese allzu einfache Antwort der weiteren Diskussion nicht standhalten. Wenigstens in dreierlei Hinsicht wurde sie fragwürdig: Ist es möglich, geistesgeschichtliche Zusammenhänge über derart große Zeiträume hinweg zu entwerfen, ohne die Komplexität geschichtlicher Prozesse zur ideologischen These zu reduzieren? Welche Praxisrelevanz besitzen geistesgeschichtliche Grundlagendiskussionen überhaupt? Was kann schließlich die propagierte radikale Abkehr von der Anthropozentrik in der konkreten Begründung umweltethischer Maßnahmen leisten, und was sind abgesehen von ihrer politischen Durchsetzbarkeit die Konsequenzen für andere ethische Fragen?

S. Rappel versucht in der vorliegenden Arbeit einigen Facetten der ersten Frage im Detail nachzugehen. Sie steckt in einem ersten Kapitel den Rahmen für ihre Arbeit ab, bringt eine knappe Zusammenfassung der Schuldzuweisungen an das Christentum und verweist auf die theologischen Beiträge von Udo Krolzik und Hans Münk. Beide haben zur Frage der Wirksamkeit christlicher Gedanken in der Entwicklung von Naturwissenschaft und Technik deutlich gezeigt, wie trotz einer Offenheit christlichen Denkens gegenüber diesen Entwicklungen eine monokausale Herleitung unzutreffend ist. Ihre These tendiert zu einer Umkehrung des Schuldvorwurfs: Nicht das christliche Schöpfungsverständnis, sondern sein Verlust habe zu einer ausbeuterischen Haltung geführt. Erst mit dem Beginn der Neuzeit habe sich eine dualistische Weltsicht gegen das Bewußtsein eines eigenständigen Wertes der Natur durchgesetzt. An diese Thesen knüpft Rappel an und macht es sich zur Aufgabe, bisher weniger stark diskutierten Aspekten der Anschuldigungen nachzugehen. Dazu greift sie neben dem biblischen Herrschaftsauftrag ausführlich drei weitere Themen auf, die in den Vorwürfen der klassischen Kritiker eine wichtige Rolle spielen: Arbeitsethos (Kap. 2), reale Wirksamkeit christlicher Überzeugungen in der Entwicklung von Naturwissenschaft und Technik (Kap. 3) und schließlich die Idee des Fortschritts (Kap. 4). Abgeschlossen wird die Arbeit mit einem Abschnitt zur Berechtigung anthropozentrischen Denkens im Rahmen der Suche nach dem Ansatz einer ökologischen Ethik.

Im zweiten Kapitel widmet sich Rappel der inzwischen vielfach erörterten Thematik des dominium terrae und der vermeintlich ökologisch so wirkmächtigen biblischen Texte. Sie erläutert die Aussagen von Gottebenbildlichkeit des Menschen, Sonderstellung und Herrschaftsauftrag entsprechend dem Stand der exegetischen Forschung: Eingeeordnet in das umfassende Schöpfungsverständnis wird das kulturelle Handeln des Menschen damit ermächtigt, aber zugleich begrenzt. Seine Sonderstellung enthebt ihn nicht der Verantwortung. Das Arbeitsverständnis, das in diesen Texten grundgelegt ist, sieht Arbeit als existentielle Bestimmung des Menschen und stellt sie unter den Anspruch der Gottes- und Nächstenliebe. Sie besitzt nicht allein funktionalen

Wert zur Befriedigung ökonomischer Bedürfnisse, sondern wird - interpretiert als Mitwirken an Gottes Schöpfung und beginnende Verwirklichung des Reiches Gottes - zum Ausdruck der Gottesbeziehung. Von einer Abwertung körperlicher Arbeit im klassischen Hellenismus hebt sich ein christliches Arbeitsverständnis auch in der weiteren Entwicklung deutlich ab.

Im dritten Kapitel bietet Rappel Ausführungen zum Arbeitsethos im westlichen Mönchtum und der Reformation. Sie wendet sich dabei gegen eine verzerrte Wiedergabe der religionssoziologischen These von Max Weber: „Dementsprechend scheint das Mönchtum, dessen Erbe die innerweltliche Askese des Protestantismus angetreten hat, der eigentliche Wegbereiter des Kapitalismus.“ (109) In dieser vereinfachten Form ist die These bei Carl Amery zu einem weiteren Argument für die Schuld des Christentums an der ökologischen Krise geworden. Rappel arbeitet das Arbeitsverständnis bei Benediktinern, Zisterziensern und Jesuiten sowie bei Calvin und Luther heraus. Webers Studien konnten nach Rappel innerweltliche Askese und rational methodische Lebensplanung als einen wichtigen Aspekt, aber eben nur als *einen* neben vielen anderen Faktoren in der Entstehung des kapitalistischen Geistes aufzeigen (vgl. 198). Weitergehende Behauptungen seien nicht zu beweisen.

Im vierten Kapitel wird, anknüpfend an die oben genannten Thesen von Krolzik und Münk, das Technikverständnis großer Erfinder des Mittelalters (Theophilus, Hugo v. St. Viktor, Roger Bacon, Albertus Magnus) herausgearbeitet. Denker der Renaissance werden auf ihre Verhältnisbestimmung von naturwissenschaftlich-technischem Forschen und Glauben befragt (Nikolaus v. Kues, Marsilio Ficino, Giovanni Pico della Mirandola, Leonardo da Vinci). Rappel versucht dabei zwischen Renaissance und Neuzeit eine deutliche Trennlinie aufzuzeigen. Trotz gesteigertem Selbstbewußtsein bleibe noch in der Renaissance das menschliche Handeln eingebunden in ein größeres Ganzes: „Kreativität gilt deshalb als Zeichen seiner [des Menschen; Anm. d. A.] souveränen Stellung im Schöpfungsganzen und wird zum Inbegriff der Gottesebenbildlichkeit schlechthin. An ihr Ziel gelangt sie jedoch erst im Handeln an und mit der Welt, die aus ihrer pluralen Verfaßtheit in die Einheit mit dem Schöpfer zurückgeführt werden soll.“ (273) Mit Francis Bacon und René Descartes werde demgegenüber die spezifisch neuzeitliche Weltsicht mit der Ablösung naturwissenschaftlichen Denkens vom Glauben sichtbar: Technische Eingriffe in die Natur werden nicht mehr als Vervollkommenung vorgegebener Möglichkeit verstanden, sondern als Zuweisung einer Zielbestimmung durch den Menschen. Hier diagnostiziert Rappel den ökologischen Sündenfall: „Descartes' Bestimmung des Menschen als Herr und Eigentümer der Natur ist genau auf der Linie dieser Interpretation und deshalb vortrefflich geeignet, die Schwachstellen einer derart einseitigen Entwicklung aufzuzeigen. Wenn nämlich Natur nur dazu dient, vom Menschen entschlüsselt und mittels des gewonnenen Datenmaterials analysiert zu werden, hat sie ihren Eigenwert eingebüßt.“

Sie ist lediglich zum dienstbaren Objekt geworden, das menschlichem Wirken stets zuhänden sein muß.“ (305)

Im fünften Kapitel verteidigt Rappel christliches Geschichtsdenken (Augustinus, Joachim von Fiore) gegen die These, hier sei die Wurzel neuzeitlicher Fortschrittsideologie und des Glaubens an Wissenschaft und Technik als Fortschrittsgaranten zu finden. Damit greift sie einen weiteren Aspekt der These von der Schuld des Christentums auf. Rappel weist auf die Ambivalenz von präsentischer und futurischer Eschatologie hin, „aufgrund welcher Vorstellungen abgewiesen werden müssen, die gerade die transzendente Komponente zugunsten eines vollkommen innerweltlichen Heilsgeschehens ausdünnen oder gar negieren.“ (329) Die Fortschrittsidee habe Platz im Christentum, erschöpfe sich aber nicht in der Geschichte. Die lineare Ausrichtung bleibe auf die transzendente verwiesen. Hier geht Rappel auf die in den 60er Jahren von Gogarten formulierte und dann von verschiedenen Theologen (Metz) übernommene These von der Säkularisierung der Welt als Leistung des Christentums ein. Die damit verbundene optimistische Wertung des naturwissenschaftlichen Fortschritts erscheint angesichts der ökologischen Krise als unberechtigte Fortschrittseuphorie und Bestätigung der erhobenen Vorwürfe. Rappel versucht diesen Verdacht durch den Verweis auf weit vorsichtigeren lehramtliche Aussagen zu widerlegen.

Im letzten Kapitel bietet Rappel eine Begriffsklärung zu „Anthropozentrik“ und geht auf die Grundfrage nach dem Ansatz einer ökologischen Ethik ein. Eine ökologische Ethik habe unter dem Stichwort „ganzheitlichen Denkens“ vor allem zwei falsche Haltungen zu überwinden: Gegen die Trennung von Natur als Objekt und Mensch als Subjekt sei die Naturabhängigkeit des Menschen hervorzuheben und theologisch als Mitkreatürlichkeit bewußt zu machen. Gegen die Reduktion der Natur auf Nützlichkeit sei der Aspekt ästhetischer Welterfahrung zu betonen. Zentrale Ursache der Umweltzerstörung sei eine „materiale Anthropozentrik“, die in den Interessen des Menschen das alleinige Maß für den Umgang mit der Natur sieht. Diese abzulehnende Naturperspektive sei jedoch nicht Folge des Christentums, sondern der Aufklärung.

Relativ unbestimmt bleibt Rappels eigene Position zwischen patho-, bio- und physiozentrischen Ansätzen. Sie hält fest, daß Anthropozentrik in einem formalen Sinn, wie sie bei Bernhard Irrgang aufgewiesen wird, unaufgebar ist: Die Sonderstellung des Menschen liegt wesentlich in seiner Fähigkeit Verantwortung zu übernehmen. Ohne diese Fähigkeit läßt sich umweltschonendes Verhalten nicht begründen. Darüber hinaus geht sie auf normativ-ethische Fragen kaum ein. An einem nicht prinzipiellen, aber relativen Vorrang menschlicher Interessen hält sie jedenfalls fest, was einem gemäßigt-anthropozentrischen Ansatz entspricht (vgl. 388). Die Kritik an nicht-anthropozentrischen Ansätzen ist knapp und nicht überzeugend. Ob der naturalistische Fehlschluß

(vgl. 372) so einfach als schlagendes Argument taugt, bleibt fraglich. Daß patho- oder biozentrische Ansätze keine Vorzugsregeln zur Güterabwägung anbieten können, halte ich nicht für zutreffend. Solche Vorzugsregeln kann man bei einschlägigen Autoren durchaus nachlesen, nur würde man von einem anthropozentrischen Ansatz her anders urteilen, wenn etwa in bestimmten Fällen Tieren selbst bei vitalen Interessen der Vorzug gegenüber Menschen eingeräumt würde. Daß nicht-anthropozentrische Ansätze trotz aller Kritik und Aporien auf einer eher motivationalen Ebene positiv zu einer Reform des menschlichen Naturverhältnisses beitragen können, scheint Rappel selbst zuzugestehen, wenn sie im letzten Satz des Buches mit Albert Schweitzer einen der bekanntesten biozentrischen Ansätze zustimmend zitiert.

Durch die sorgfältige und am Detail interessierte Nachzeichnung geschichtlicher Entwicklungen und Zusammenhänge trägt Rappel für den Streit um die Schuldvorwürfe an eine christliche Anthropozentrik zu einer differenzierten Sicht bei. Gegenüber den Thesen von weitreichenden geistesgeschichtlichen Zusammenhängen bemüht sie sich um die Analyse von Zwischenschritten und Teilaspekten. Mit dieser Detailarbeit kann sie Argumente anderer Autoren, mit denen sie übereinstimmt, unterstützen und zeigen, welche Aspekte eines christlichen Schöpfungsverständnisses für das geforderte neue Naturverhältnis wichtig sind.

Hinsichtlich der Frage nach den geistesgeschichtlichen Ursachen der ökologischen Krise bleibt beim Leser dennoch ein gewisses Unbehagen zurück: Sind mit einem Weiterschieben der Schuld auf die Neuzeit und die Aufklärung die an das Christentum gestellten Fragen gelöst? Das erinnert an Autoren wie Alasdair MacIntyre, die in der Aufklärung die Probleme finden und in der Zeit davor die Ansatzpunkte für ihre Lösung. Unabhängig von aller geistesgeschichtlichen Ursachensuche wird aber wohl keine realistische Option der Umweltethik ohne die Ergebnisse des so verunglimpften neuzeitlichen naturwissenschaftlichen Denkens auskommen.

Andreas M. Weiß

HOPKINS, Julie, Feministische Christologie. Wie Frauen heute von Jesus reden können. Aus d. Engl. v. E. Dieckmann, Matthias Grünewald Verlag, Mainz 1996, 156 p., Kt. 42,- DM; ISBN 3-7867-1897-0

Julie Hopkins wurde 1976 in der baptistischen Kirche Englands ordiniert und arbeitete anschließend als Pastorin in London und Cardiff. Seit 1988 lehrt sie Feministische Theologie an der Freien Universität Amsterdam, ihr Forschungsschwerpunkt ist die Systematische Theologie (Christologie und Pneumatologie). Der Band „Feministische Christologie“ versammelt Aufsätze und Vorträge von Hopkins zu verschiedenen christologischen Themen. Im Rückgriff auf die Arbeiten feministischer Theologinnen und Theoretikerinnen macht Hopkins sich auf die Suche nach der Antwort auf die Frage, wie Frauen heute - im Kontext Europas - über Jesus reden können.

Hintergrund ihrer Frage sind die Erfahrungen von protestantischen Pastorinnen vor allem in den Niederlanden, bei denen Hopkins eine „christologische Krise“ feststellt, die auch für viele andere christliche Frauen zutrifft: durchschnittlich engagierte Kirchenbesucherinnen sehen Jesus vor allem als Propheten oder besonderen Menschen, glauben aber nicht, daß er Sohn Gottes ist oder lehnen seine Göttlichkeit explizit ab und äußern „Widerstand oder sogar Abscheu gegenüber der klassischen Satisfaktionslehre.“ (21) Zum selben Ergebnis kommt eine deutsche Untersuchung aus dem Jahr 1994 (Roselies Taube u.a., Frauen und Jesus Christus. Die Bedeutung von Christologie im Leben protestantischer Frauen, Stuttgart u.a. 1995): Jesus spielt für viele Frauen keine zentrale Rolle mehr, als ethisches Vorbild ist er wichtig; auch sie lehnen die Rechtfertigungslehre ab.

Und dies in einem gesellschaftlichen Kontext, in dem das Christentum irrelevant geworden ist. Ein ideologisches und spirituelles Vakuum entstand, in dem auch die Kirchen keine Vision anbieten. Hopkins will den Bekenntnischarakter der ersten christlichen Credo's und der Christologien in Ländern der Dritten Welt auch für Europa wiedergewinnen. Dabei muß auf die Kultur und die sozioökonomischen Bedingungen in Europa Rücksicht genommen werden, die unterschiedlichen Bedürfnisse und unterschiedlichen Vorstellungen davon, „was Heil ist und wie es realisiert und empfangen werden muß.“ (14) Notwendig also sind - um den Fortbestand des Christentums zu sichern - pluralistische und kontextbezogene Christologien.

Hopkins geht aus von ihrem Kontext als protestantische Pastorin und zeigt auf, daß protestantische Pastorinnen nochmals verschärft von der „christologischen Krise“ betroffen sind: Die Privatisierung von Religion und der damit verbundene Statusverlust des Pfarrers machte den Weg für Pastorinnen frei, die allerdings zumeist in extrem schwierigen Gemeinden eingesetzt werden und nicht - wie früher der Pfarrer - die Herrschaftsfunktion Christi darstellen, son-

dern seine dienende, aufopfernde Liebe verkörpern, dazu angehalten werden, „sich selbst als lebende Opfer hinzugeben und an ihrer eigenen Ausbeutung und Selbstverleugnung im Namen Christi mitzuwirken“ (20). Pfarrerinnen stehen im Schnittpunkt von geschlechtsspezifischen (die ideale Ehefrau und Mutter) und christologischen Stereotypen der pietistischen Tradition (der sanfte Jesus), die sich gegenseitig verstärken und unter den heutigen Anforderungen nicht erfüllbar sind. Auf dem Weg zur Selbstbefreiung ist der Abschied von beiden Stereotypen notwendig. In der pietistischen Tradition des Protestantismus ist aber Selbstbehauptung und Selbstdefinition sündhaft. Um trotzdem zu sich zu kommen, müssen die Frauen daher das „Lehrgebäude in Frage stellen.“ (25) Hopkins will diesen Frauen mit ihren Ansätzen zur Re-konstruktion einer kontextuellen europäischen Christologie Mut machen, ihr eigenes Lehrgebäude - das lebbar ist - zu entwerfen.

An verschiedenen Aspekten der Christologie (die Frage nach dem historischen Jesus, die markinische Darstellung Jesu, Kreuz und Satisfaktionslehre, Auferstehung und Inkarnationslehre) versucht Hopkins erste Antwortversuche und gangbare Wege aufzuzeigen, wie Frauen heute von Jesus reden können. Dabei plädiert sie für vielfältige und dynamische Bilder von Jesus und für eine Christologie, die es ChristInnen heute ermöglicht, „in den Tiefen der Gegenwart die Eigenschaften und Werte zu suchen, die für die Heilung und Erneuerung unserer selbst, unserer Gesellschaft und unseres Planeten notwendig sind.“ (130) Dabei setzt sie im doppelten Sinne bei einer Christologie von unten an: die christlich-feministische Spiritualität und die überlieferte Praxis Jesu treten miteinander in Dialog. So kann eine „positive und inspirierende Christologie“ hervorgehen „aus den Traditionen und Ressourcen glaubender Frauen“ (141).

Ein provokantes Buch mit klaren und radikalen (im besten Sinn des Wortes: von den Wurzeln her) Fragen, die aus der Lebenserfahrung von christlichen und feministischen Frauen und Theologinnen kommen. Von Grund auf muß das Lehrgebäude wieder aufgebaut werden, damit es nicht zu einem Leergebäude wird oder ein solches bleibt. Erste Denk- und Handlungsansätze zu einer Re-konstruktion der Christologie und des Evangeliums bietet dieses Buch - gründlich, klug und provokant.

Silvia Arzt

STRAHM, Doris, Vom Rand in die Mitte. Christologie aus der Sicht von Frauen in Asien, Afrika und Lateinamerika (Theologie in Geschichte und Gesellschaft 4), Edition Exodus, Luzern ²1997, 447 p., Br. 64,- DM; ISBN 3-905577-11-9

Doris Strahm fungierte schon im Jahr 1991 als Mitherausgeberin mit Regula Strobel beim ersten deutschsprachigen Sammelband über christologische De- und Rekonstruktionen der Christologie (Vom Verlangen nach Heilwerden, Fribourg/Luzern, Edition Exodus). Die feministische Kritik an der traditionellen Christologie stand hier im Mittelpunkt, ebenso erste Entwürfe und methodische Konzepte einer Re-vision. Mit der publizierten Dissertation von Doris Strahm legt die Schweizer systematische Theologin mit dem Arbeitsschwerpunkt Feministische Theologie die erste deutschsprachige - und sehr gut lesbare - Einführung in die christologischen Arbeiten von Theologinnen in den sogenannten „Dritte-Welt-Ländern“ vor. Denn bisher sind diese Entwürfe und Ansätze in der europäischen Theologie kaum rezipiert worden.

In einem ersten Teil problematisiert Strahm den Androzentrismus der Befreiungstheologien und den Eurozentrismus westlicher feministischer Theologien. Beide -ismen prägen die Arbeit von Theologinnen in Afrika, Asien und Lateinamerika: Die Kolonialisierung und die mit ihr einhergehende Missionierung brachten das eurozentrische und androzentrische Christentum in diese Länder und Kulturen. Befreiungstheologen und Theologen, die sich um Inkulturationstheologien bemühen, kritisieren den Eurozentrismus, vergessen aber wie die Theologen in Europa auf die zweite Hälfte: den Androzentrismus. Die Theologinnen stehen also vor der großen Herausforderung, auch die Gender-Kategorie und damit die Erfahrungen von Frauen in ihre theologische Reflexion einzubeziehen.

Quellen für die Untersuchung Strahms bilden publizierte Texte von Theologinnen aus den drei Kontinenten - zumeist kleinere Artikel oder Publikationen von Papers auf Konferenzen der Vereinigung von Dritte-Welt-TheologInnen „EATWOT“. Damit werden diese Stimmen auch für europäische TheologInnen hörbar.

Bevor Strahm auf die christologischen Entwürfe einzelner Theologinnen eingeht, skizziert sie den Kontext dieser Christologien: die Entstehung der Frauentheologie im jeweiligen Kontinent, den sozio-religiösen Kontext, ihre Merkmale, Anliegen, Methoden und wichtigsten Themen.

So reflektieren asiatische Theologinnen vor allem auf den multi-religiösen Kontext Asiens, in dem die ChristInnen eine Minderheit darstellen und der interreligiöse Dialog umso wichtiger ist. Virginia Fabella (Philippinen), Monica Melanchton (Indien) und Chung Hyum Chung (Südkorea) gehen in ihren chri-

stologischen Reflexionen von den Erfahrungen asiatischer Frauen aus. Viele Momente der klassischen Christologie sind bedeutsam für asiatische Frauen: Sie betonen den historischen/biblischen Jesus als Befreier, Heiler und Freund von Frauen, dessen befreiende Praxis Frauen erlöst. Frauen sind aber auch Subjekte der Erlösung - in der frühkirchlichen Verkündigung spielten Frauen eine aktive Rolle. Neben dem befreienden Menschsein Jesu ist seine Göttlichkeit wichtig - allerdings verbindet sich diese nicht mit dem Bild des universalen Erlösers: Jesus ist eine, nicht die einzige, Epiphanie Gottes. Immer wieder neu inkarniert sich der Auferstandene, der alle Partikularitäten wie das Geschlecht transzendiert, in geist-erfüllten Männern und Frauen. Das Leiden Jesu als Gottesknecht ist eine weitere zentrale Kategorie, allerdings wird unterschieden zwischen einem Leiden, das durch patriarchale Unterdrücker zugefügt und passiv erduldet wird und einem Leiden, das Teil des Kampfes zur Errichtung des Reiches Gottes und damit erlösendes Leiden ist. Hinterfragt wird die Opfer-Christologie, die die Opferhaltung von Machtlosen in einer patriarchalen Familie und Gesellschaft fördert; ebenso eine Herrschafts-christologie, die die bestehenden Hierarchien verstärkt, wie auch die Vorstellung der Jungfrauen-geburt mit ihrer Tendenz zur Entwertung der Sexualität. Erlösung bedeutet für asiatische Frauen nicht in erster Linie Befreiung von der Sünde, sondern das Ermöglichen eines Lebens in Fülle - und dazu sollen Frauen ihren Beitrag leisten können.

Jünger noch als die asiatische Frauentheologie ist die afrikanische. Theres Souga und Louise Tappa aus Kamerun, Mercy Amba Oduyoye (Ghana), Theresa M. Hinga und Anne Nasimiya-Wasike aus Kenia haben christologische Reflexionen auf die Erfahrungen von Frauen in Afrika vorgelegt. Jesus wird wichtig als Befreier von diskriminierenden kulturellen Bräuchen, religiösen Tabus und negativen Frauenbildern, als Gefährte, persönlicher Freund und Heiler. Kaum thematisiert wird das Kreuz - die Betonung liegt auch hier auf dem Handeln des biblischen Jesus, das von Nähe, Verbundenheit und Solidarität mit Frauen gekennzeichnet war. Jesus habe die fürsorgenden und lebensspendenden Qualitäten einer afrikanischen Frau und Mutter verkörpert, und wird deshalb als ebensolche bezeichnet. Darüber hinaus ist er Modell des Menschseins für Männer und Frauen - sein biologisches Mann-Sein spielt kaum eine Rolle in der afrikanischen feministischen Theologie.

Nelly Ritchie (Argentinien), Maria Clara Lucchetti Bingemeyer, Ana Maria Tepedino und Ivone Gebara aus Brasilien gehen von der Leidenserfahrung der armen Frauen und ihrem „Verlangen nach Heilwerden“ in Lateinamerika aus. Auch für sie ist der historische/biblische Jesus und seine Reich-Gottes-Verkündigung zentral. Ebenso seine Wertschätzung von Frauen und die Wiederherstellung ihrer körperlichen Integrität. Keine der Autorinnen entwickelt eine Opfer- oder Leidentheologie - das Leben, nicht das Leiden ist ihr Schlüsselbegriff.

Fügen all diese kontextuellen Christologien nur wieder Deutungsmodelle hinzu - zu den vielen, die wir schon haben? Das Neue an den feministischen und feministisch-befreiungstheologischen Entwürfen sind nicht die Anfragen und Themen - sondern: Frauen „als theologische Subjekte ... bringen zur Sprache, was Erlösung, Befreiung, Heilwerden für sie als Frauen in ihrem jeweiligen kulturellen und sozio-politischen Lebenskontext konkret meint und welche Bedeutung Jesus in diesem Befreiungsprozeß für sie zukommt.“ (397). Die Theologinnen der „Dritten Welt“ verleihen den Marginalisierten ihrer Gesellschaft ihre Stimme, verstehen sich als „Sprachrohr ihrer mehrfach unterdrückten Schwestern“ (400). Eine Herausforderung auch für westliche Theologinnen: Holen auch wir die am Rand Stehenden in die Mitte unserer theologischen Arbeit? Die Reflexionen und theologischen Entwürfe von Frauen aus Asien, Lateinamerika und Afrika schärfen unseren Blick dafür - oder machen uns zumindest darauf aufmerksam, daß das Reich Gottes auch in (West-)Europa oder Amerika noch nicht verwirklicht ist.

Doch können auch westliche Theologinnen - da hier die Debatte schon länger im Gange ist - Wesentliches beitragen, z.B. das Bemühen um eine nicht-antijudaistische Christologie, die (mittlerweile, nach eindrücklicher Kritik durch jüdische Theologinnen wie Susannah Heschel oder Judith Plaskow) ein zentrales Anliegen der feministischen christologischen Rekonstruktionen vieler westlicher Theologinnen ist, speziell der theologischen Entwürfe im deutschsprachigen Raum - auch wegen des (historischen) Kontexts.

Der von Strahm geforderte - und notwendige - Dialog und Austausch ist noch nicht geschehen und verlangt die Anstrengung aller. Die Methode der „Hermeneutik des Zuhörens“, die diesem Buch zugrunde liegt, ist dabei sicherlich gerade für westliche TheologInnen als erster Schritt empfehlenswert.

Das Buch „Vom Rand in die Mitte“ bietet neben seinem Beitrag zur Christologie eine beeindruckende, gut verständliche Einführung in die feministische Befreiungstheologie und bietet eine Fülle an Literatur, die zum Nachlesen einlädt.

Silvia Arzt



Rupertus- Buchhandlung Weis&Söhne

Dreifaltigkeitsgasse 12

Telefon 0 66 2 / 87 87 33-0

Fax 0 66 2 / 87 16 61

Abt. Allgemeines Sortiment

Telefon 0 66 2 / 87 87 33-21

Abt. Wissenschaftliches Sortiment

Richard-Mayr-Gasse

Telefon 0 66 2 / 87 87 33-18

Filiale:

Linzer Gasse 29

Telefon 0 66 2 / 87 87 33-14

Weis besorgt jedes Buch



TYROLIA

*"Da wir
doch so vieles vergehen sehen –
sagst du jemals
zu irgend etwas
im Strom der Dinge:
Es werde nichts?"*
G.Bachl

Gottfried Bachl
Mailuft und Eisgang

100 Gebete
108 Seiten, Broschur
öS 144,- / DM 19,80 / SFr 19,80
ISBN 3-7022-2131-X

Aktuelle Gebete laden ein, sich dem
"Geheimnis Gott" im sprechenden
und hörenden Dialog zu nähern.

Bereits in 2. Auflage:
Gottfried Bachl

Der schwierige Jesus

112 Seiten, Broschur
öS 148,- / DM 20,50 / SFr 19,50
ISBN 3-7022-1944-7

Eine mutige und unbequeme
Annäherung an Jesus.



TYROLIA VERLAG Innsbruck-Wien

Salzburger Theologische Zeitschrift

Gottfried Bachl

*Dank an Paulus. Abschiedsvorlesung
von der Theologischen Fakultät
Salzburg*

Michael Breitenbach

*Die Anwendungen der Gentechnik
als ethisches Problem*

Günter Virt

Von der Genesis zur Gentechnik

Walter Lesch

*Zur ethischen Problematik von
pränataler Diagnostik und
Präimplantationsdiagnostik*

Karl Golser

*Die Aussagen des Lehramts der
Katholischen Kirche zur
vorgeburtlichen Diagnostik, speziell
zur Präimplantationsdiagnostik*

Werner Wolbert

*Sind wir für die Folgen fremder
Taten verantwortlich? Vom Prinzip
der „dazwischentretenden
Handlung“*

Besprechungen

Dogmatik/Sozialethik

2. Jahrgang

Heft 2

1998

ISSN 1029-1792

EINGEGANGEN
21. Mai 1999
Univ. Bibl.

X
VZ 10

	Editorial	105
Gottfried Bachtel	Dank an Paulus. Abschiedsvorlesung von der Theologischen Fakultät Salzburg	106
Michael Breitenbach	Die Anwendungen der Gentechnik als ethisches Problem	119
Günter VIRT	Von der Genesis zur Gentechnik	125
Walter Lesch	Zur ethischen Problematik von pränataler Diagnostik und Präimplantationsdiagnostik	141
Karl Golser	Die Aussagen des Lehramts der Katholischen Kirche zur vorgeburtlichen Diagnostik, speziell zur Präimplantationsdiagnostik	156
Werner Wolbert	Sind wir für die Folgen fremder Taten verantwortlich? Vom Prinzip der „dazwischentretenden Handlung“	172
<u>Besprechungen</u>		
McGrath, Alister E.	Der Weg der christlichen Theologie. Eine Einführung (<i>Ulrich Winkler</i>)	183
Anzenbacher, Arno	Christliche Sozialethik. Einführung und Prinzipien (<i>Joachim Hagel</i>)	187

Anschreiben der Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter

Univ.-Prof. Dr. Gottfried BACHTEL, Institut für Dogmatik, Universitätsplatz 1, A-5020 Salzburg; Univ.-Prof. Dr. Michael BREITENBACH, Institut für Genetik und Allgemeine Biologie, Hellbrunnerstr. 34, A-5020 Salzburg; Univ.-Prof. Dr. Günter VIRT, Institut für Moraltheologie, Schottenring 21, A-1010 Wien; Dr. Walter LESCH, Interdisziplinäres Institut für Ethik und Menschenrechte, Universität Fribourg, Rue St-Michel 6, CH-1700 Fribourg; Prof. Dr. Karl GOLSER, Seminarplatz 4, I-39042 Brixen; Univ.-Prof. Dr. Werner WOLBERT, Institut für Moraltheologie, Universitätsplatz 1, A-5020 Salzburg; Univ.-Doz. Dr. Joachim HAGEL, Pfarre St. Martin v. Tours, Pfarrer Kerer Str. 1, D-85435 Erding-Langengeisling

SaThZ versteht sich als theologische Fachzeitschrift mit Schwerpunkt auf systematischen Fragestellungen; Herausgeber: Alois Halbmayr@sbg.ac.at, Fax +43-662-6389-2628; Andreas-Michael.Weiss@sbg.ac.at, Fax +43-662-6389-2677; Ulrich Winkler@sbg.ac.at, Fax +43-662-6389-2627; Internet: <http://www.sbg.ac.at/sathz/home.htm>; Umschlag-Graphik: Karl-Heinz Kronawetter; Layout: Ulrich Winkler; Druck: Hausdruckerei der Universität Salzburg; Bankverbindungen: A: SaThZ 108 002 9180, PSK-KontoNr. 50 30 161, BLZ 6000; BRD: SKB-Nürnberg, Konto Nr. 944580, BLZ 760 605 61; CH: Luzerner Kantonalbank Ruswil, KontoNr. 01-60-500 349-00; CL 778.60; Abonnement: zweimal jährlich; Umfang pro Heft min. 70 Seiten; Preis: Einzelheft: 55,- ÖS / 7,70 DM / 7,20 Sfr zuzügl. Porto; Abo. jährl. 100,- ÖS / 14,- DM / 13,60 Sfr zuzügl. Porto; Bestellungen an: Astrid Widmayer, Institut für Moraltheologie, Universitätsplatz 1, A-5020 Salzburg, Astrid.Widmayer@sbg.ac.at, Tel. +43-662-8044-2675, Fax +43-662-6389-2675; Besprechungen: Unaufgefordert eingesandte Rezensionsexemplare unterliegen keiner Besprechungsverpflichtung, werden jedoch aufgelistet.

Editorial

Das inzwischen dritte Heft der SaThZ beginnt mit der Dokumentation eines für die Salzburger Theologische Fakultät markanten Ereignisses, der Abschiedsvorlesung von Univ.-Prof. Dr. GOTTFRIED BACHL. 1998 emeritierte der Salzburger Dogmatiker nach 15 Jahren intensiver Tätigkeit. Die im Heft 1 (1997) dieser Zeitschrift abgedruckte Publikationsliste gibt einen Einblick in seine Forschungsarbeit, die Liste von Diplomarbeiten und Dissertationen zeigt Früchte seiner Lehrtätigkeit. Jahrgänge von Theologiestudierenden schätzen seine Art, den dogmatischen Traktaten aktuelle Perspektiven abzugewinnen und sie sprachlich eigenwillig und erfrischend zu formulieren. Im Dienst der ganzen Fakultät als Dekan (1991-95) hat er Gestaltungskraft und politische Klugheit bewiesen. Die Fakultät hat ihm vielfach zu danken. Nicht zuletzt haben die Herausgeber der *Salzburger Theologischen Zeitschrift* ihm gemeinsam mit Univ.-Prof. Dr. Werner Wolbert die Ermöglichung ihres Projektes zu verdanken. Beide haben es entschieden unterstützt.

Dieses Heft setzt darüber hinaus mit Themen der Bioethik einen moraltheologischen Schwerpunkt. Wie das österreichische Gentechnikvolksbegehren 1997 bewies, bewegt Gentechnik die Menschen. Was sich hier an neuen Möglichkeiten abzeichnet, überfordert vielfach unsere ethische Intuition und unseren tradierten Schatz an Haltungen und Normen. Zunehmend werden Faktoren unseres Lebens, die uns bisher weitgehend verborgen waren und als Geschick zugekommen sind, zum möglichen Gegenstand unseres Wissens und medizintechnischen Handelns. Nutzung oder Ablehnung solcher Handlungsmöglichkeiten sind jedenfalls zu begründen und zu verantworten. Angesichts der rasch voranschreitenden Entwicklung kommt der Ethik die Aufgabe kritischer Aufmerksamkeit gegen eine euphorische Bejahung zu. Eine solche Aufmerksamkeit konzentriert sich mindestens auf den großen Bereich des Nicht-Wissens um längerfristige Folgen und unerwartete Wirkungen, auf Gefahren eines Mißbrauchs und auf Orientierungshilfen für einen menschlich sinnvollen Umgang mit dem verfügbaren Wissen. MICHAEL BREITENBACH, Genetiker in Salzburg, gibt aus der Sicht des Naturwissenschaftlers einen einleitenden Überblick zur Gentechnik und formuliert kritisch seine Sicht der ethischen Diskussion. Der Wiener Moraltheologe GÜNTHER VIRT skizziert die entsprechenden ethischen Problemfelder und fordert über ethische Orientierungen hinaus einen verbindlichen rechtlichen Rahmen. In seiner Analyse österreichischer und internationaler Regelungen wird deutlich, wie schwierig ein entsprechender Konsens zu finden ist. WALTER LESCH (Ethik/Fribourg) bietet eine ethische Analyse von pränataler Diagnose und Präimplantationsdiagnostik. KARL GOLSER (Moraltheologie/Brixen) gibt einen differenzierten Überblick zur lehramtlichen Sicht derselben Problematik. Der Salzburger Moraltheologe WERNER WOLBERT spricht mit der Verantwortung für die Folgen fremder Taten eine Problematik an, die nicht zuletzt in Hinblick auf neue technische Errungenschaften relevant ist.

Andreas M. Weiß

Dank an Paulus

Abschiedsvorlesung von der Theologischen Fakultät Salzburg

Gottfried Bachl, Salzburg

Die Theologie besteht im normalen Fall aus 39% Abschreiben, 29% Weiterschreiben, 29% Dazwischenschreiben und 3% Eigenschreiben. So weit sie im Schulbetrieb auch aus gesprochenem Wort besteht, dürfte diese Rechnung kaum viel anders aussehen. Die Statistik klingt ein wenig melancholisch und jedenfalls unpassend für die festliche Zusammenkunft an einer theologischen Fakultät zum Schluß des Semesters. Denn Fakultäten sind nach dem häufigsten Wortlaut ihrer Selbstbeschreibung Kreativitätseinrichtungen, Laboratorien des Schöpfungsaktes und nicht Reproduktionswerkstätten. Ich habe nicht vor, Ihnen mit hinterlistiger Bescheidenheit eine trübsinnige Predigt über die Grenzen der nackten sowie der religiös bekleideten Vernunft zu halten, sondern will ganz schlicht am Thema bleiben: *Dank an Paulus*. Dazu gehört, daß ich am Anfang von dem Eindruck rede, den ich jetzt aus meiner Tätigkeit in der Theologie habe, als sprechender, als schreibender und als pflichtgemäß lesender Mensch. Die genannten Prozente geben also zuerst meine persönlichen Verhältnisse wieder, aber die Lektüreerlebnisse, die mir zwischen Irenäus von Lyon und Hans Küng zuteil wurden, verleiten mich zu der starken Vermutung, daß die Proportionen eine gewisse allgemeine Geltung haben.

An den verschiedenen Haltestellen des Lebens, zu denen auch die Emeritierung gehört, ergeben sich günstige Augenblicke. Die Griechen der Antike haben von *καίρῳ* gesprochen und gemeint, es seien heilige, göttliche Momente, Offenbarungsminuten. Das ist wohl sehr übertrieben, aber die Erfahrung zeigt einem immer wieder, daß in solchen Intervallen Gedanken auftauchen, die sonst, zum Beispiel im eilig-eifrigen Geschäft des Schulehaltens kaum eine Chance haben, beachtet zu werden. So kam in den letzten Monaten aus meinem Unter-, Über- oder Nebenbewußtsein häufig die Frage hervor: Wenn du bei deiner Statistik bleibst und sie auf dich selbst anwendest - von wem hast du am meisten abgeschrieben? War es ein Papst, war es Karl Rahner oder Scotus Eriugena? Wen hast du vor allen weitergeschrieben, in der bewährten Verlängerung, Verbreiterung, Verdünnung und Hermeneutisierung seiner Texte? Wen hast du als Dazwischenschreiber bearbeitet, in der gelehrten Zitatenmontage, die es möglich macht, deine Ideenfetzen in den fremden Teppich zu weben? Und was dir als Eigenschreiben gilt, bist du wirklich du selbst ganz allein? Könnte es nicht sein, daß die dreißig Sätze, die du dir gutschreibst, nur gefunden hast, weil einer dich gestoßen, erregt, verstört, erheitert, verblüfft, dich also inspiriert hat? Und wer war das?

Je länger die Tradition dauert, um so zahlreicher werden die Autoritäten, die sich an der Straße der Bildung aufstellen und als Tutoren anbieten. Wer sich da durchsetzt, ist einem selbst nicht von Anfang an vollkommen klar. Im Getümmel der Einflüsse und all der tausend Zufälligkeiten, die in der Bücherwelt herrschen, wechseln die Gesichter häufig. Oft zeigt sich erst am Ende einer Wegstrecke, wer der wahre Souffleur war.

Sie kennen die Antwort, die ich mir gegeben habe, sie steht in der Überschrift: Paulus war es. Ich drohe Ihnen jetzt nicht mit einer systematischen und langwierigen Herkunftsgeschichte. Die gibt es gar nicht. Was ich weiß, läßt sich in einigen aphoristischen Skizzen bekannt machen. Daraus wird sich auch ergeben, warum und in welchem Sinn ich dem Gedankenmotor Paulus *Dank* entgegenbringe.

Ludwig Wittgenstein hat 1937 in sein Notizbuch geschrieben:

„Die Quelle, die in den Evangelien ruhig und durchsichtig fließt, scheint in den Briefen des Paulus zu schäumen ... mir ist es, als sähe ich hier menschliche Leidenschaft, etwas wie Stolz oder Zorn, was sich nicht mit der Demut der Evangelien reimt. Als wäre hier doch ein Betonen der eigenen Person, und zwar als religiöser Akt, was dem Evangelium fremd ist. Ich möchte fragen - und möge dies keine Blasphemie sein - : Was hätte wohl Christus zu Paulus gesagt?“¹

In den Evangelien sei alles schlichter, demütiger, einfacher, meint der Philosoph. Dort seien Hütten; bei Paulus eine Kirche, dort seien alle Menschen gleich und Gott selbst ein Mensch, während sich bei Paulus schon eine Hierarchie, Würden und Ämter bilden. Wittgenstein wörtlich: „So sagt quasi mein GERUCHSINN.“ Paulus riecht nicht gut in manchen Nasen, die Literatur ist voll von solchen Anmerkungen zu seiner Person. Ich bleibe im Genus litterarium Wittgensteins und schreibe eine Antwortnotiz: *Wer die Korintherbriefe und den Galaterbrief liest, kann mit Recht zu solchen Gefühlen kommen. Das Problem der überlegenen Intellektualität gibt es nicht nur bei sondern für Paulus. Er ist mit außergewöhnlicher Kraft begabt, und er weiß es, er weiß, daß es auf ihn ankommt, denn er ist der wahre Vorläufer des Christus in die Geschichte hinein. Er muß schäumen und leidenschaftlich sein. Daher sein Kampf mit dieser Lage, der in den Briefen dokumentiert ist. Er spielt seine geistige Überlegenheit aus, er macht sich klein, gibt sich verzweifelte Mühe, sie mit der Liebe in eins zu bringen. Das scheint ihm schon für das Urteil seiner Zeitgenossen nicht ganz gelungen zu sein. Aber in diesem dramatischen Charakter entstand die tragende Grammatik des christlichen Glaubens. Zu mir selber gesagt: für die Entdeckung der großen, bewegenden Gestalten ist die unmittelbare Sympathie kein geeignetes Kriterium. Auch Jesus würde diesen Test nicht bestehen. An allen Häuptern der Menschheit ist etwas Abstoßendes, Rauhes, Fremdes, Unausgeglichenes. Hat Wittgenstein in den Evangelien nicht gelesen, wie die Jünger um den Ehrenplatz*

1 Wittgenstein, Ludwig, Vermischte Bemerkungen. Eine Auswahl aus dem Nachlaß, hg. von G. H. von Wright, Frankfurt 1977, 64.

neben Jesus streiten (Mt 20,20-28)? Daß Matthäus das Basiswort für alle späteren Hierarchiebegründungen geliefert hat: Du bist Petrus, das ist Fels...? (Mt 16,18) Die Betonung der Person Jesus als religiöser Akt konstituiert geradezu die Evangelien. Und was hätte Christus zu Paulus gesagt? Ja, was hätte er gesagt zum Wachstum seiner Bewegung über den brennenden Augenblick seines Lebens hinaus? In die griechischen Städte jenseits der Judenheit? In neue soziale und kulturelle Situationen, in andere Dimensionen der Anhängerzahlen, die neue Gruppenprozesse auslösen mußten? Was hätte Christus zum Fortgang der Geschichte über die Zäsur von Kreuz und Himmelfahrt weg gesagt? Paulus hat sich dreingeworfen, um die dauernde Zeit der Welt mit dem Christuslicht zu verbinden. An dieser Schaltstelle war seine komplizierte Seele vonnöten, die es ohne Larmoyanz ertrug, daß sie vom Satansengel geprügelt wurde und an den Rand der Narrheit geriet (2 Kor 12,7-11).

Viel schwerer ist es, mit 1 Kor 2,15 zurechtzukommen: „Der geisterfüllte Mensch urteilt über alles, ihn aber vermag niemand zu beurteilen.“ Das ist allen Unfehlbarkeitsdefinitionen voraus der unüberbietbare, maximale Überlegenheitssatz. Hat sich Paulus von der gnostisch-mystischen Arroganz überrumpeln lassen, die ihre Totalkompetenz aus dem Anspruch herleitet, den göttlichen Wahrheitspunkt berührt zu haben? Bezeichnet dieses Wort den Ort seiner großen Versuchung, den Berggipfel, von dem aus ihm der Satan *alle Reiche dieser Welt* gezeigt hat? Seine Formel macht es verständlich, warum Paul Feyerabend nach einer Mißbrauchgarantie für Ideen Ausschau gehalten hat:

„Jeder Lehrer, der neue Ideen, eine neue Lebensform einführen will, muß sich über zwei Dinge im klaren sein. Erstens, daß Ideen mißbraucht werden, es sei denn, sie haben einen eingebauten Schutz ... Zweitens muß er sich darüber im klaren sein, daß eine 'Botschaft', die unter bestimmten Umständen hilfreich ist, unter anderen tödlich sein kann...“²

Deshalb lastet Feyerabend Christus die Inquisition an, weil er nicht genug Sicherung in seine Lehre eingebaut hat. War Paulus in ähnlicher Weise fahrlässig und müßte er als einer der Patrone der inquisitorischen Wahrheitsverwaltung gelten, deren Archive Kardinal Ratzinger jetzt in seiner Glaubenskongregation geöffnet hat? Ich weiß zu all diesen Fragezeichen nur einen Wunsch, eine Vermutung und wieder eine Frage. Der *Wunsch*: Wie könnte denn eine Mißbrauchsicherung für Ideen aussehen? Leider beschreibt sie Feyerabend nirgends. Wenn es sie gäbe, oder jemand sie fände, müßte dafür eine Extra-Fassung des Nobelpreises gestiftet werden und der Papst hätte allen Anlaß, eine solche Person in den Rang der Kirchenlehrerin zu erheben. Das wäre mehr als ein effizientes Krebsheilmittel. Die *Vermutung*: Paulus spricht in der überschießenden Freude seiner Glaubensgewißheit vorausgreifend und in die Zukunft fühlend, dorthin, wo einmal die Herzenswahrheit des Menschen und die Wahrheit Gottes übereinstim-

men werden, er redet also mehr zukünftig als gegenwärtig. Und er nennt einen Sachverhalt, an dem keine Ideologie der Demut und keine Demokratisierung rütteln kann: Nur wer im Geist ist, kann Geistiges aufnehmen und beurteilen. Jeder, der sich anderen Bedingungen unterwirft, Paulus nennt sie *irdische Gesinnung* (1 Kor 2,14), wir können heute etwa sagen: das *Konsumglück*, bleibt draußen. Die *Frage*: Warum spricht Paulus so abrupt, daß der Leser meinen kann, der geisterfüllte Mensch, den er im Auge hat, sei zur exklusiven Zufriedenheit mit seiner Erfüllung berechtigt und nicht gleichzeitig verpflichtet, den *Geist in anderen zu vermuten und zu entdecken*? Das wäre die einzige Möglichkeit, dem Mißbrauch der Totalgewißheit entgegenzuhalten. Denn es gibt auch im Bereich der religiösen Ideen kein magisches Pickerl auf den Gedanken oder etwa einen Virus-Desinfektor. Was immer das Charisma der Unfehlbarkeit für die bleibende Verbundenheit der Kirche mit dem Evangelium geleistet haben mag - es gibt auch die Liste der Irrgänge, die es nicht verhindert. Ich nenne nur die eine Sonderbarkeit, die bis in die Gegenwart zum festen Bestand katholischer Kirchenbefindlichkeit gehört: das Interesse der amtlichen Christen an ihrer Rolle, das im Verhältnis zum Aufwand für die Gottesaufmerksamkeit unmaßig entwickelt ist. Auch im Vergleich mit anderen religiösen Gemeinschaften bleibt die Investition erstaunlich, die eingebracht wird für die Amtsdefinition, die Distinktion, die Uniform und die weihevollen Majestät, bei gleichzeitiger Selbstverhüllung des amtstragenden Personals in die Metaphern der unangreifbaren Demut. Warum steht in der Bibel nicht mehr über die Gefahren im Gebrauch religiöser Gewißheiten?

Der berausende Satz von der Urteilsgewalt des Pneumatikers wird von Paulus an anderen Stellen durch nüchterne Behauptungen kompensiert. Zum Beispiel in seiner Bemerkung über die Konflikte in der korinthischen Gemeinde. Da gibt es Spaltungen, sagt Paulus, und er verurteilt das nicht einfach. „Denn es muß Parteiungen geben unter euch; nur so wird sichtbar, wer unter euch treu und zuverlässig ist.“ (1 Kor 11,19) Er gibt einen Zweck an, wenigstens für die lokalen Vorgänge will er das gelten lassen: Der Dissens ist eine Quelle der Wahrheit in dem Sinn, daß sich darin zeigt, wer der Sache Jesu wirklich verpflichtet ist. Aber was dem Apostel hier eher praktisch einleuchtet, hat vielleicht für den gesamten Vorgang der biblischen Religion grundsätzliche Bedeutung, als Logik der *positiven Entzweiung*. Der Ausdruck stammt aus der Philosophie Hegels³, und mir scheint, er könnte besser als die Einfalt des Einheitsdenkens geeignet sein, die Selbstgabe Gottes an die Welt zu verstehen. Rudolf Schnackenburg kann, ganz im Bann des Johannesevangeliums, an der vielfältigen und gegensätzlichen Welt nur Negatives sehen:

3 Vgl. Hegel, G. W. F., ThWA Register, Frankfurt 1986, 155f; Ringleben, Joachim, Hegels Theorie der Sünde, Berlin 1977, 52-78.

„Die Schöpfung ist aus der Gemeinschaft mit Gott herausgefallen, und die Menschheit ist, soweit die geschichtliche Erfahrung reicht, in Stämme und Völker auseinandergefallen. Die Weltgeschichte ist vorwiegend eine Geschichte der Dissoziation, des Auseinanderbrechens einer ursprünglichen Einheit und Ganzheit. Der Glaube sieht den tieferen Grund dafür im Abfall von Gott, in der Macht des Bösen ...“⁴

Diesem Monismus der Einheit setzt Hegel die Möglichkeit entgegen, den Prozeß der Dissoziation in positiver Weise zu verstehen: „... denn die notwendige Entzweiung ist ein Faktor des Lebens, das ewig entgegengesetzt sich bildet, und die Totalität ist in der höchsten Lebendigkeit nur durch Wiederherstellung aus der höchsten Trennung möglich.“⁵ Ich behaupte nicht, Paulus habe hegelgerecht gedacht, eine Ontologie der Vielheit konstruiert und sich also rechtzeitig mit dem Ausweis der Modernität versehen. Es findet sich bei ihm aber eine religiöse Option, in der er mit erstaunlicher Entschiedenheit auf dem positiven Sinn der Differenz besteht, und ich habe nicht den Eindruck, das Ausmaß der Grundsätzlichkeit, mit der sich der Apostel hier äußert, werde deutlich genug gesehen. Sie kennen die Kapitel 9-11 im Römerbrief, in denen Paulus das Verhältnis der christlichen Gemeinden zum Judentum reflektiert. Er faßt dort in einem paradoxen Satz zusammen, worum es ihm geht: „Ja, ich möchte selber verflucht und von Christus getrennt sein um meiner Brüder willen, die der Abstammung nach mit mir verbunden sind.“ (Röm 9,3) Paulus beschreibt seine Position am äußersten und höchsten Punkt, den er nennen kann, am Verhältnis zu Jesus, dem Christus. Er, der selber ganz Christus gehört und gehören will, so daß nicht mehr er, sondern Christus in ihm lebt (Gal 2,20), will zugleich auf die andere Seite, die Judenheit gehören. Der *in Christus* lebt, will *weg sein von Christus*. Paulus verharrt in der Differenz, die er an seiner exemplarischen Existenz als positive Entzweiung erfährt. Sie spannt sein Leben zwischen Heil und Heil, nicht zwischen Heil und Unheil, zwischen Segen und Segen, nicht zwischen Segen und Fluch, zwischen Geist und Geist, nicht zwischen Geist und Ungeist. In dieser Lage wird der geisterfüllte Pneumatiker gezwungen, den Geist in den anderen, seinen jüdischen Blutsverwandten zu vermuten und zu suchen. Denn er spricht ihnen zu die *Sohnschaft, die Herrlichkeit, die Bundesordnungen, das Gesetz, den Gottesdienst, die Väter und die Verheißungen, das bleibende Segens- und Erwählungswort Gottes* (Röm 9,4-5), allesamt Gaben und Wirkungen des Heiligen Geistes. So wird das pneumatische Selbst eben kraft seiner Erfülltheit geöffnet, das Gewißheit gebende Pneuma verweist es an die anderen, die auf unbegreifliche und Paulus traurig stimmende Weise anders bleiben. Und er war offensichtlich nicht der Meinung, diese Situation der positiven Entzweiung könne innerhalb der Weltzeit in positive Einung aufgehoben werden. Wer sich so mit dem Apostel bewegt, ist nicht automatisch immunisiert gegen die pneu-

4 Schnackenburg, Rudolf, Das Johannesevangelium IV (HThKNT 4), Freiburg/Basel/Wien 1984, 179.

5 G. W. F. Hegel, Jenaer Schriften 1801-1807 (ThWA 2), Frankfurt 1986, 21f.

matische Fanatisierung, aber er wächst mit ihm in eine je größere Aufmerksamkeit hinein. Und dieses Wachstum muß nun gewiß niemand für abgeschlossen halten, als wäre es heute nicht nötig, in dem Weltaugenblick, da die Religionen erstmals bewußt zueinandertreten. An der zeitlichen Spitze des Christentums stehen nicht die Magier der Einheitsharmonie, sondern Gestalten, die Entzweigungsimpulse gesetzt haben: Jesus und Paulus. Sie sahen beide das Heil nicht im Krieg oder im entfremdenden Widerspruch, sondern im Reich des einen Gottes. Aber den Weg dahin verbanden sie mit der Zumutung der Differenz und sahen darin die göttliche Liebe am Werk, die einen vielwegigen Gang eingeschlagen hat. Der Pneumatiker Paulus, der in einem Satz dabei war, alle zeitlichen Vorläufigkeiten auf die eine dogmatische Evidenz hin überspringen zu können, hat mit dem anderen Satz bekundet, was er in der Redlichkeit seiner Glaubensarbeit gelernt hat: daß er in der Perspektive zu bleiben hat, daß er nicht einzig und allein ist mit der erfüllenden Geistfreude, daß er nicht befugt ist, die Verstreuung des Geistes in der Zeit auf den Ewigkeitspunkt hin zu sammeln, daß ihm nicht die Macht, sondern die Gnade gegeben ist. So wird gerade er zum überzeugenden Zeugen gegen alle Totalisierungsversuche, und seine Autorität scheint mir nicht geschwächt zu sein durch die Einwände gegen seine Theologie. Nicht durch die mystische Abwendung von aller Differenz, die in das Uneigentliche, Exoterische verbannt wird, so daß Jesus bei Meister Eckhart praktisch verschwinden muß. Nicht durch die humanistische Verurteilung, die alle religiöse Leidenschaft als Aggressionsstiftung ansieht und ihre Verbindung mit konkretester Ohnmachtsbereitschaft nicht wahrnimmt. Nicht auch durch die judaistische Rückführung des christlichen Evangeliums, die faktisch auf eine Reduktion des gesamten Offenbarungsvorganges hinauskommt.

Paulus gehört zu den Autoren, die durch strenge Konsequenzmacher ziemlich leicht erledigt werden können. Wenn er auf logische Stimmigkeit durchmathematisiert wird, zeigt sich bald, daß die Fäden seiner Gedanken nicht gleichmäßig gespannt sind. Ich will ihn jetzt nicht auf diese Waage stellen, weil ich überzeugt bin, daß mit der eintönigen Methode der Zusammenhangsprüfung keine einzige große Stimme der menschlichen Tradition erfaßt werden kann. In seinen Briefen bietet er eine Mischung aus großen anfangenden Gedanken, aus der Freiheit, die Folgerichtigkeit seiner Überlegungen zu unterbrechen, und aus der inneren Zufälligkeit, der er ausgeliefert war. Ich gehe dazu noch einmal auf das Wort aus dem Römerbrief ein. Paulus hatte ein großes Pathos zu vergeben: *Von Christus will er weggeflucht sein zugunsten anderer*. Sehen wir zu, wie er das verteilt, wer in den Genuß seiner Solidarität kommt, die er mit unüberbietbarer Schärfe ausdrückt. Die Antwort ist klar: es sind allein die Juden, denen er sich so zuwendet, es sind nicht die Sklaven, nicht die Frauen, vor allem nicht die Eheleute. Es wäre durchaus denkbar, daß er für diese Personengruppen die gleiche religiöse Energie eingesetzt hätte. Besonders verblüffend ist seine Behandlung des Standes der christlichen Eheleute in 1 Kor 7, einem der wirkungs-

reichsten Texte des gesamten Neuen Testaments. Paulus stimmt in dessen große Tendenz ein, die Ehe und mit ihr die Familie als religiöses Medium zu relativieren, ihr den Status einer Größe ersten Ranges zu nehmen. Das war in der antiken Kultur seit längerem im Gang, in der sokratisch-platonischen Tradition⁶, vor allem im Kynismus⁷ und wohl auch im Bereich des Judentums, wie die qumranischen Texte⁸ zeigen. Der christliche Apostel hat offensichtlich in diesem Zusammenhang für seine Gemeinden eine neue Situation im Auge. Sie sollte bestimmt sein von der freien Wahl des ehelichen oder des nichtehelichen Weges. Nach beiden Seiten lehnt er eine gesetzliche Nötigung ab, sowohl für die Ehe (1 Kor 7,6)⁹ wie für die Ehelosigkeit (1 Kor 7,25.35) und spricht allgemein von Wahlmöglichkeiten für Christen, nicht schon von der Lebensform des späteren Klerus. Er selbst ist hier keineswegs neutral, sondern nennt seine persönliche Option und empfiehlt sie den Empfängern seines Briefes zur Nachahmung: „Ich wünschte, alle Menschen wären unverheiratet wie ich“ (1 Kor 7,7; vgl. auch 7,25.38). Bis zu diesem Punkt hat man keine Schwierigkeiten, dem großen Autor zu folgen, sondern man wird sein Konzept der größeren Freiheit begrüßen, auch wenn man sich schon leise wundern mag über den utopischen Ton, daß am besten *alle Menschen unverheiratet sein sollen*. Das mußte für Paulus in strenger Konsequenz den Abbruch aller Fortpflanzung bedeuten, denn uneheliche Zeugung kam nicht in Frage. Klingt hier die Utopie des End-Verhaltens der Gemeinde durch, die in der letzten Phase der irdischen Zeit lebt und dem Ende gemäß lebt? Wie immer, der utopische Nebenton leitet den Teil seiner Überlegung ein, der Widerstand hervorruft. Es ist die Art, wie Paulus seine Wahl begründet. Er beruft sich zuerst auf die kommende Katastrophen-Not des Weltendes. Diese wird, meint er, besser allein bestanden, ohne Ehepartner, ohne Kinder, ohne Familie. Diese vergrößert nur die Welt-Not und die Welt-Sorge: „Ich meine, es ist gut wegen der bevorstehenden Not, ja, es ist gut, für den Menschen so zu sein.“ (7,26; vgl. auch 7,28f.32) Er will davon befreit sein und möglichst viele davon befreit wissen. Die Zeit ist kurz. „Daher soll, wer eine Frau hat, sich in Zukunft so verhalten, als habe er keine ...“ (1 Kor 7,29). Dagegen stehen Fragen auf, die auch durch die tausend Verrenkungen der Paulus-Exegese nicht still gemacht werden können. Ich lasse jetzt das Problem des Wissens um das nahe Ende ganz beiseite, und spreche nur von der Qualität dieses Argumentes. Es be-

- 6 Vgl. Schweitzer, H. R., Art. Familie, Ehe I, in: HWPh 2, Basel/Stuttgart 1972, 895-898.
- 7 Vgl. Luck, Georg, Die Weisheit der Hunde. Texte der antiken Kyniker. Stuttgart 1997, 112.152.192.198-199.236.354-356.364.
- 8 Vgl. Maier, Johann/Schubert, Kurt, Die Qumran-Essener. Texte der Schriftrollen und Lebensbild der Gemeinde, München 1973, 42-49.
- 9 Vgl. zur rabbinischen Verpflichtung auf die Ehe: Niederwimmer, Kurt, Askese und Mysterium. Über Ehe, Ehescheidung und Eheverzicht in den Anfängen des christlichen Glaubens (FRLANT 113), Göttingen 1975, 85-86.

steht ganz schlicht im Appell an die Leidensangst des Menschen und in der Aussicht, das Leiden zu mindern. Das Ende scheint nur die Sorge des Individuums um sein Wohlbefinden anzuzünden. Also heißt es allen Ballast vermeiden, die Strategie der geringsten Angriffsfläche anwenden. Ehe und Familie sind für die Endzeit negative Werte, erscheinen nur unter den Stichworten *Sorge* und *Not*. Daß in diesem Sozialgefüge auch Kräfte wachsen könnten, Liebe, Treue, Fürsorge, Haltung, Stützung, erwähnt Paulus nicht, obwohl er an anderen Stellen davon spricht.¹⁰ Er sieht nicht auf das *Wir* und seine eigentümliche Dimension, sondern ist auf das *Ich* fixiert. So setzt er das Motiv einer Sicherungseschatologie, die ganz für das besorgte Individuum konzipiert ist. Sie hat in der christlichen Rezeption großen Anklang gefunden. Und auch dieses: Wie sollen sich die Eheleute, die Eltern und die Kinder haben, als hätten sie sich nicht? Die berühmte *ὥς μή*-Formel, um die sich viel unbrauchbarer Tiefsinn angesammelt hat, benützt Paulus, um die Unangreifbarkeit des Menschen plausibel zu machen, der aus dem personalen Familienverhältnis gelöst ist. Mir ist beim Lesen dieser Passage plötzlich ein Vers aus Rilkes Sonetten an Orpheus eingefallen: „Sei allem Abschied voran, als wäre er hinter / dir, wie der Winter, der eben geht.“¹¹ Das scheint auch Paulus zu meinen: den Griff voraus nach dem Abbruch der Welt, die mich berührt. Was ich selbst im vorhinein beende, wird weniger oder gar nicht weh tun. Nun ist ein solcher Beendigungsakt denkbar an den Inhalten, die Paulus sonst noch nennt: *weinen wie nicht, sich freuen wie nicht, kaufmännischen Handel treiben wie nicht, die Welt nutzen wie nicht*. Aber wie kann diese Nichtung einer Person angetan werden? Der angetrauten Ehefrau, dem Ehemann, den Eltern, den Kindern, wie diesen Beendigungsakt in die Stimmung der christlichen Familie umsetzen? Das läßt sich nicht umsetzen, wenn das Wort gilt, das der gleiche Paulus im gleichen ersten Korintherbrief sagt: Die Liebe „hält allem stand“ und sie „hört niemals auf“ (1 Kor 13,7-8). Sie gehört also gerade in das Ende. Und wie sollte sie nicht eben auch in der Familie stattfinden können?

Das andere Argument, das Paulus für seine Option bringt, bezieht sich auf die totale Hingabe an Christus.

„Der Unverheiratete sorgt sich um die Sache des Herrn, er will dem Herrn gefallen. Der Verheiratete sorgt sich um die Dinge der Welt, er will seiner Frau gefallen. So ist er geteilt. Die unverheiratete Frau aber und die Jungfrau sorgen sich um die Sache des Herrn, um heilig zu sein an Leib und Geist. Die Verheiratete sorgt sich um die Dinge der Welt, sie will ihrem Mann gefallen.“ (1 Kor 7,32-34)

Die Exegeten meinen, man könne diesen Text auf zwei Weisen lesen. Einmal als praktische Überlegung zur Verteilung der vorhandenen Lebensenergie. Wer verheiratet ist, muß einen Teil davon für die Familie aufwenden, und kann nur

10 Vgl. 1 Thess 4, 3-5.

11 Rilke, Rainer Maria, Die Sonette an Orpheus II/13, in: Sämtliche Werke 1, hg. v. Rilke-Archiv, Frankfurt 1987, 759.

den anderen Teil für die *Sache des Herrn*, die pastorale Evangeliumsarbeit einsetzen. Das wäre ein eher problemloser Befund zur faktischen Kräfteverteilung im christlichen Gemeindeleben. Sehr anders steht es mit der zweiten Lesart, nach der Paulus eine direkte Beschreibung des Verhältnisses zu Christus liefert. Dieses kann nur in der ehelosen Lebensform zur vollkommenen Hingabe werden, während die Ehe das Christus-Verhältnis vermindert, weil sie die Lebensenergie und das Liebespotential teilt. Es war diese christologische Interpretation, mit der das Argument in der Geschichte des Christentums gewirkt hat und bis heute wirkt. Ich meine auch, daß der Wortlaut des Korintherbriefes zumindest stark in diese Richtung klingt. Der Syllogismus, dessen sich Paulus bedient, lautet demnach: *Obersatz*: Das Verhältnis der Gläubigen zu Christus ist nur als ungeteilte Zuwendung aller Lebenskräfte vollkommen. *Untersatz*: Die Ehe ist aber auch für die Christen ein Verhältnis der Teilung. *Schluß*: Also kann aus der Ehe kein vollkommenes Christusverhältnis entstehen. Ich nenne das den *mythischen Jungfräulichkeitssyllogismus*, weil er eine mythische, nicht eigentlich theologische Struktur hat. Er liegt vielen Liebesgeschichten der griechischen Göttersage zugrunde, wenn zum Beispiel Zeus in die Ehe der Europa und des Asterion oder der Alkmene und des Amphytrion einbricht und die Gattin ganz für sich nimmt. Das übermächtige göttliche Individuum tritt als der Dritte auf, als der Rivale, der seinen Anspruch gegen die menschlichen Partner durchsetzt. Der Gott oder die Göttin wird zum teilenden Prinzip. Der biblische Theologe Paulus könnte sich eine solche Schlußfolgerung im Grunde nicht gestatten, weil es ihm der Glaube verwehrt, Gott als den teilenden Dritten anzusehen. Denn aus Gott stammt das Ich, aus Gott das Du, und auch das Wir, zu dem sich Ich und Du verbinden, stammt aus Gott und verhält sich zu Gott. Alle Teile und alle Verknüpfungen haben mit dem ewigen Mysterium des Schöpfers und Erlösers zu tun. Das brauche ich dem Rabbi aus Tarsos nicht besserwisserisch vorzusagen, das ist ihm bekannt genug. Aber warum dann dieser seltsame Syllogismus? Ohne Zweifel nimmt in dieser logischen Figur Christus, der Herr die Position Gottes ein. Hat vielleicht auch Paulus beim Briefschreiben dann und wann ein wenig geschlafen, wie das dem Vater Homer für manche seiner Schlampereien nachgesagt wurde? Schüttelt er so leichthin ein ad hoc Argument aus dem Ärmel, das ihm für das korinthische Publikum geeignet schien, dem die Göttergeschichten bekannt waren. Wollte er eine kurzfristige Wirkung erzielen im Vertrauen darauf, daß der große Zusammenhang des Briefes schon alles ins rechte Gewicht bringen werde? Ich weiß es nicht und bin weiterhin neugierig auf überzeugende Auskünfte zu diesem Rätsel. Mit Gewißheit können die Folgen des Jungfräulichkeitssyllogismus genannt werden. Wird er, wie das in der Tradition geschieht, als grundsätzliche Lehre aufgefaßt, dann gerät das menschliche Eheverhältnis unter den Druck der göttlichen Rivalität des Christus. Und daraus ergeben sich greifbare und wie ich meine auch sehr ambivalente Konsequenzen, die ich jetzt nur aufzählen kann:

- Die eschatologische Ortlosigkeit der ehelichen Nächstenliebe. Das eheliche Wir hat kein oder nur ein vermindertes Verhältnis zu Christus.
- Die reduktive Sicht der Ehe, der Paulus in 1 Kor 7 nur die Funktion der Triebstillung zuschreibt. Er sagt nicht einmal etwas vom Fortpflanzungszweck.
- Die spirituelle Entmündigung der Eheleute und der Laienschaft bis heute.
- Die Einführung des Zweiklassenchristentums, der vollkommenen und der unvollkommenen Christen.¹²
- Die gezielte Selektion der Metaphern für die Welt der Auferstehung, die alle aus der Dimension der Nahrungsaufnahme (Gelage, Hochzeitsmahl) und der Machtübung (Macht haben, herrschen, richten), nicht aus dem erotischen Bereich (Hochzeitslager) genommen sind.

Wir sehen, daß Paulus in der Frage, *wie die christlichen Lebensstände in der Gnade zusammengehören*, ein distanzierendes Verfahren anwendet, während er bei der Frage, *wie Judentum und Christentum in der Gnade zusammengehören*, seine existentielle Solidarität leidenschaftlich für die Verbindung einsetzt. Wer die seither geschehene Rezeption seiner Gedanken betrachtet, kann zu der Meinung kommen, daß sein juden-christliches Anliegen geringeren Erfolg hatte als sein Jungfräulichkeitsprojekt, und daß beides, der Mißerfolg und der Erfolg die kirchliche Bezeugung des Evangeliums belasten. Es gehört nun sicher auf die Liste der Lerngewinne, die im Laufe der Überlieferung erzielt wurden, daß es zuweilen möglich und nötig ist, das in der Offenbarungserfahrung erreichte Konzept von den Begründungsargumenten und Plausibilitäten der zeitlichen Umstände zu lösen, um es in seiner Wahrheit zu bewahren und seiner aktuellen Geltung zugänglich zu machen. Denn es gibt das Phänomen, daß Begründungsmuster geschichtlich stärker wirken als die Idee, die sie stützen sollen, so daß diese förmlich aufgehoben wird. Deshalb haben die Päpste ziemlich früh begonnen, Paulus zu distinguieren, zum Beispiel, seine Botschaft von der Christusunmittelbarkeit aller Menschen festzuhalten, aber seine Argumentation zum Status der Sklaverei nicht weiter als verbindlich zu betrachten. Ich bin überzeugt, daß es längst an der Zeit ist, einen ähnlich kritischen Umgang mit seinem Jungfräulichkeitssyllogismus einzuleiten und damit die eschatologische Rehabilitierung

12 Vgl. die Reservierung der eschatologischen Bedeutsamkeit für den Zölibat im II. Vatikanum: „Sie geben Zeugnis für die Auferstehung in der künftigen Welt (vgl. Lk 20,36)“ (Dekret über die Ausbildung der Priester Art 10). Die Ehelosigkeit ist „ein besonderes Zeichen für die himmlischen Güter ...“ (Dekret über das Ordensleben Art 12); vgl. auch Dekret über Dienst und Leben der Priester Art 16. Die Ehe gehört der vergehenden Welt an: Katechismus der Katholischen Kirche, München 1993, Nr. 1619: „Die Jungfräulichkeit um des Himmelreiches willen ist eine Entfaltung der Taufgnade, ein mächtiges Zeichen des Vorrangs der Verbindung mit Christus, des sehnächtigen Harrens auf seine Wiederkunft, ein Zeichen, das auch daran erinnert, daß die Ehe der Weltzeit angehört.“

der Ehe, eine theologische, nicht mehr mythische Begründung des Zölibates möglich zu machen.

Das heißt keineswegs, Paulus verlassen oder eine ungehörige Paulusverbesserung betreiben, sondern dem Paulus mit Paulus nahelegen, den mythischen Syllogismus in das Archiv zu tun. Denn er ist der Prophet und Philosoph des Kreuzes. Kein anderer Theologe der ersten Stunde hat mit ähnlicher Klarheit die Logik des Evangeliums bewußt gemacht. Der Kreuzpflock ist die Achse der Menschengeschichte, die Drehangel der Liebe. Gott geht an den konkretesten, einzelsten Ort, um von dort aus alles in allem zu werden. Mit dieser Gottesbewegung ist das ewige Mysterium von überallher ganz erreichbar. Die Voraussetzung dafür ist einfach geworden: sie heißt *sich einlassen auf das Schema des Menschen*, in der Art wie Christus es getan hat. (Phil 2,7) Und dieser dramatische Realismus überholt alle asketischen Strategien, eine eigentliche gottwürdige Lebensform auf der Welt ausfindig zu machen.

Von Paulus gibt es nur Briefe, keine Katechismen, kein Handbuch der systematischen Theologie, keine Traktate, wie sein Zeitgenosse Seneca sie geschrieben hat. Diese Anlaß- und Zufälligkeiteliteratur ist in ihrer Gestalt für den Autor selbst nicht zufällig. Es scheint, daß er nur so reden wollte, weil er es nur so konnte. So stimmt es zu ihm, wenn ich mit einer kurzen Kaskade von Aphorismen schließe, die beim Lesen seiner Episteln in mir aufgestiegen sind.

Die auffallendste Bewegung am Leben des Paulus ist der Sturz. Vor Damaskus, heißt es, fällt er im Christuslicht vom Pferd. Und so fällt er sein ganzes weiteres Leben in diese Richtung, und im Fallen findet er seine Sprache.

Paulus war einer der raren Menschen, denen Gott zur Hauptsache geworden ist. Das ist etwas ganz anderes, als Gott irgendwie dazuhaben wollen, für die Begründung des Kirchenbetriebes zum Beispiel, oder als die resignierte Vermutung, daß es wohl irgend etwas weiteres geben muß, weil es ja immerhin schon etwas gibt, oder als Lehrinhalt von Unterrichtsprogrammen. Gott war für Paulus das anwesende Ziel, auf das hin der ganze Treibsatz seiner Lebensenergie verbrannt ist. Deshalb betrachten wir heute sein Wort als einen Bestandteil der Offenbarung.

Die Systematiker arbeiten überall, nicht zuletzt in der Religion, an der Vermeidung von Überraschungen. Sie haben auch Paulus systematisiert und mußten dabei übersehen, daß er nach allen seinen Innigkeiten und Vorstößen in die Gesinnung Gottes, nach allen Sätzen über die ewigen Willensregungen, Verheißungen und Pläne plötzlich einen Namen Gottes suggeriert, der alles noch einmal Gott zuwirft: Gott ist *die Überraschung*. Was er - in Liebe - sein wird, ist noch in keinem Auge, in keinem Ohr, in keiner Herzensinnerlichkeit (1 Kor 2,9), und niemand kann ihn als Vorhandenheit benützen.

Wir haben in diesem Jahrhundert aufs neue gelernt, daß wir die Gottesfürchtigen fürchten müssen, wie auch unzählige Menschen unter den Zeloten der Gottlosigkeit furchtbar gelitten haben. Wir sehen, wie der Gott, der im fromm

geschlossenen Bewußtsein gefangen ist, zu brennen und zu strahlen beginnt, und wie aus der Seele ein drohendes Tschernobyl wird. Bei vielen, die sich religiös nennen, ist Gott nichts anderes als der Ausdruck für die Heftigkeit ihrer Ansichten. Und Paulus? In der Seele dieses Mannes lebte die Bereitschaft zum großen Griff nach dem Ganzen, aber er war auch stark genug, zu erleben, daß es ihm verwehrt wurde, er wußte um den Stachel seiner geschöpflichen Ohnmacht, um die Zerrissenheit der in sich selbst herumirrenden Seele (2 Kor 12,7; Röm 7,7-25). Der mögliche Theokrat Paulus wird vom realen negativen Theologen Paulus verhindert. Das Wort ist nicht sehr brauchbar und eher ein Gewohnheitsvokabel der Dogmatik. Es verdeckt, daß an der Gottesrede des Paulus nichts Negatives ist und auch die verneinenden Sätze positiv gemeint sind. Was der Apostel immer wieder in abwehrenden Radikalsätzen sagen möchte, ist dieses: *Gott ist über alle Faßbarkeit hinaus wirklich*. Denken Sie jetzt nur an Röm 8, 26: „Denn wir wissen nicht, worum wir in rechter Weise beten sollen.“ Das sagt er der christlichen Gemeinde, zu ihrem öffentlichen Kult und ihrer intimen Gebetsfrömmigkeit, ja in die ganze Szene der menschlichen Kulturen hinein. Kein Gebet umgreift Gott, alles Reden ist getragen von den Seufzern des Geistes, und diese sind erst recht nicht in Worte zu fassen. Aber dahin sind wir bewegt und vertrauen uns der heimlichen Arbeit des Pneumas an. Die Heftigkeit des Paulus, die aus den Briefen entgegenschlägt, ist Bewegungsverheerung, nicht die harte Bigotterie der seßhaften Gotteseigentümer.

„Jetzt schauen wir in einen Spiegel und sehen nur rätselhaftige Umrisse ...“ (1 Kor 13,12) Das ist, polemisch ausgedrückt, gegen die Konstrukteure Gottes gesprochen, die bei Gott ankommen wollen wie die Rompilger beim Heiligen Vater, an einer Endstation, wo sie ihn umstehen und umgeben können. In sachlichem Ton heißt es: *Die Sprache reicht eben hin, um Gott anzudeuten*. Vielleicht hätte Paulus bei all seiner Allergie gegen die Buntheit der polytheistischen Religionswelt mit Heraklit einverstanden sein können, der einmal von Apollo sagt: „Der Herr, dessen Orakel zu Delphi ist, spricht nicht aus und verbirgt nicht, sondern gibt ein Zeichen.“¹³ Der Gott lockt mit einem hingeworfenen Rätselcode die Menschen auf den Weg der Erkundung seiner Wahrheit. Paulus hat schließlich alles, sein ganzes Wissen, seine ruhelose landauf landab fahrende Arbeit für den Messias Jesus an diesen Faden gehängt, und gemeint, das sei genug für die initiale Zündung der Liebe, durch die alles definitiv in Fahrt gerät. Wenn die göttliche Mitteilung Andeutung ist, muß auch der hermeneutisch-praktische Umgang mit ihr entsprechend sein, das heißt: eine Überführung in vollständige Eindeutigkeit ist ausgeschlossen.

Die Kirche ist im Sinn des Paulus in keiner Weise um Gott herumgebaut, weder liturgisch, noch sprachlich, noch dogmatisch und erst recht nicht von irgendeiner magisch-ästhetischen Machtübung her. Sie ist auf den Weg gesetzt,

nur auf dem Weg zu Gott hin gottgemäß, und nur der Satan kann sie zu der Idee verleiten, um Gott herumgekommen zu sein.

Da ich nun in der ganzen Rede aphoristisch verfahren bin, kann ich auch aphoristisch schließen, ohne Sie mit einer ordentlichen Zusammenfassung hinzuhalten. Es genügt mir, wenn Sie irgendwie nachempfunden haben, daß mein Dank an Paulus aufrichtig ist, aus vielen Stimmungen zusammengesetzt, auch dort nicht unterbrochen, wo ich meine, mit dem Apostel streiten zu müssen. Ich habe darüber nachgedacht, wie der Stil des Paulus zu beschreiben wäre, und ich bin in Goethes *West-Östlicher Divan* auf einen Vers gestoßen, der mir recht passend vorkommt. Den sage ich zum Schluß, zuerst mit einem Gefühl der Bewunderung für den Briefschreiber, der nirgendwo quatscht, keine Plaudereien liefert, die gedrängte Kürze liebt, Sätze eher abbricht als verlängert und daher dem Leser nie das Opfer der Langeweile abverlangt. Ich sage den Reim aber auch gewissermaßen als Sühneformel für alle Breittretungen und Auswalgungen, die dem Text des Paulus angetan wurden. Ich habe dazu auch eben jetzt noch meinen Teil beigetragen. Goethe also hat recht: „Getreter Quark wird breit, nicht stark.“¹⁴

14 Goethe, Johann Wolfgang von, Gedenkausgabe der Werke. Briefe und Gespräche 3, hg. von Ernst Beutler, Zürich ³1966, 340.

Die Anwendungen der Gentechnik als ethisches Problem

Michael Breitenbach, Salzburg

1. Einleitung

Schon die ersten Sätze meines kurzen Artikels werden dem Leser zeigen, daß hier ein Naturwissenschaftler und nicht ein professioneller Philosoph und Ethiker schreibt. Es wäre für mich aussichtslos, versuchen zu wollen, die sehr umfangreiche neue Literatur über Bioethik, welche die Problematik der Gentechnik einschließt, synoptisch und kritisch aufarbeiten zu wollen. Aber ich habe doch den Eindruck gewonnen, daß hier ein wichtiges Problem vorliegt und betrachte diesen Aufsatz als Einstieg in das Thema.¹

Ich werde versuchen, in Beantwortung der vorgegebenen Fragen klare und verständliche Definitionen für ein relativ neues Betätigungsfeld des Menschen - Gentechnik/Biotechnologie - zu geben und dann einige Argumente kritisch zu beleuchten, die für oder gegen bestimmte Anwendungen geäußert wurden. Dabei möchte ich mich bewußt nicht auf eine häufig verwendete Position zurückziehen, die lautet: „Was technisch noch nicht möglich ist, brauchen wir nicht zu diskutieren.“ Meines Erachtens ist es nützlich, absehbare technische Entwicklungen schon im voraus hinsichtlich ihrer gesellschaftlichen Wertigkeit zu überlegen. Es ist eine Trivialität, muß aber hier gesagt werden, daß selbst wenn wir die gesamte uns umgebende Welt „zu Ende“ erforscht hätten und alles über sie wüßten, wir immer noch keine Antwort auf die simple Frage hätten: Was soll ich tun? Weder die Physik, noch die Chemie kann hier eine Antwort geben und es ist aus meiner Sicht sehr fraglich, ob selbst die Humanbiologie und Humanethologie in irgendeiner Weise etwas zu dieser Grundfrage der Ethik beitragen können. Im Negativen ist dies sehr leicht zu zeigen (wie zum Beispiel an Hand einiger Schriften von Konrad Lorenz und Irenäus Eibl-Eibesfeldt), das demgemäß außerhalb der Naturwissenschaften liegende Fundament der Ethik zu diskutieren, ist aber sehr schwierig. Ich werde darauf nicht eingehen, merke aber an, daß einige der besten Beiträge zur Bioethik auf einem rein utilitaristischen Fundament ruhen. D.h. für die Bewertung einer neuen humanrelevanten Technik wird untersucht, ob dadurch vermeidbares Leid erzeugt wird oder ob das größte Glück der meisten Menschen dadurch möglich wird im Vergleich zu dem gesellschaftlichen Zustand,

1 Dabei verdanke ich zwei Personen Anregungen und Diskussionen: Andreas Michael Weiß, der die Fragen vorformuliert hat, die ich versuchen werde zu beantworten, und Günter Virt, der mich auf viele Probleme der Medizinethik aufmerksam gemacht hat.

wo man darauf verzichtet, die neue Technik einzuführen. Auf jeden Fall gilt aber, daß man zuerst möglichst gut über die neue Technik informiert sein muß, um sie bewerten zu können, und daß auch ethische Wertungen immer auf rationalen Argumenten beruhen müssen und es nicht genügt, auf ein diffuses ethisches Gefühl hinzuweisen.

2. Gentechnik

Die Genetik als systematische Wissenschaft begann vor fast genau 100 Jahren mit der Wiederentdeckung der Mendel'schen Gesetze durch Tschermak, Correns und De Vries im Jahre 1900, also etwa 30 Jahre nach Mendels epochaler Entdeckung. Es ist nützlich, sich vor Augen zu führen, was die geniale Leistung Mendels eigentlich war: Er hat in der Weitergabe vererbter Eigenschaften von Generation zu Generation erstmals eine Gesetzmäßigkeit entdeckt, die ihm zeigte, daß es „Erbpartikel“ (in heutiger Sprache: „Gene“) gibt, die selbst nach vielen Generationen unverändert bleiben. Die Gentechnik, die etwa seit 1976 einsetzt, hat es ermöglicht, diese Gene zu isolieren und zu vermehren und durch den Vorgang der „Transformation“ in Zellen (eventuell: in Chromosomen) einzubringen und dort zur Expression zu bringen. Gene sind Abschnitte auf der DNA, dem Erbmaterial in den Chromosomen, die eine funktionelle Einheit darstellen und für jeweils ein Protein kodieren. „Expression“ ist die Erzeugung dieses Proteins in der lebenden Zelle. Den Genen kommt also eine Funktion vergleichbar einem Bauplan für eine Maschine zu, die Proteine aber sind diese Maschinen, die den gesamten Stoffwechsel und das gesamte Funktionieren der lebenden Zelle ermöglichen. Neukombination von Genen gibt es in der gesamten Natur, überall dort, wo - meist durch die Meiose, also durch einen Vorgang, der zur Bildung der Gameten (Fortpflanzungszellen) führt - die genetische Rekombination stattfindet. In der Tier- und Pflanzenzüchtung ist diese Tatsache verwendet worden, um alle unsere gegenwärtigen Nutzpflanzen und Nutztiere zu züchten. Sie unterscheiden sich zum Teil beträchtlich von den Wildformen der gleichen Art und einige dieser auf ganz natürliche (gentechnikfreie) Art entstandenen Zuchtformen sind wegen ihrer Krankheitsanfälligkeit (mit Recht) der heftigsten Kritik durch Naturschützer ausgesetzt. Gentechnik führt ebenfalls zu einer Neukombination von Genen, mit dem wichtigen Unterschied, daß es schneller geht als bei der normalen Fortpflanzung und daß Gene auch von einer Art auf die andere übertragen werden können. Diese Genübertragung über Artgrenzen hinweg wurde als natürlicher Vorgang nur bei Bakterien, nicht bei höheren Organismen nachgewiesen.

Wir kommen nun zu einer ersten in öffentlichen Diskussionen und auch in Publikationen oft geäußerten Fundamentalkritik der Gentechnik: Eben jene

künstliche Neukombination von Genen über Artgrenzen hinweg sei abzulehnen, weil sie einen unerlaubten Eingriff in die Schöpfung darstelle. Man muß ehrlicherweise dazusagen, daß die darin enthaltene Anspielung auf religiöse Inhalte in der Regel nicht von Theologen vorgebracht wird, sondern von Menschen, die einfach entsetzt sind über die Möglichkeiten der Gentechnik. Dennoch ist diese Fundamentalkritik leicht zu widerlegen: Die DNA ist nicht die Seele einer Zelle, sie ist auch auf natürliche Weise veränderbar durch Mutation und intragene Rekombination und der „Eingriff in die Schöpfung“ hat seit der Entstehung des Menschen unaufhörlich stattgefunden überall dort, wo natürliche Lebensräume für Menschen bewohnbar gemacht und viele natürliche Arten ausgerottet wurden. Auch der Eingriff des Menschen in seine eigene biologische Natur hat unaufhörlich stattgefunden (wenn auch keineswegs als Lorenz'sche „Selbstdomestikation“), er findet bei jedem medizinischen Eingriff, bei jeder Impfung oder anderen Präventivmaßnahmen usw. statt. Wir kommen hier zu der interessanten Frage, ob der Mensch eine Verantwortung zu tragen hat für die Weiterexistenz aller noch lebenden Arten und aller noch vorhandenen Lebensräume und ob die Möglichkeit der Gentechnik diese Frage weiter verschärft. Meiner Ansicht ist die ökologische Gefährdung durch lebende und freigesetzte gentechnisch veränderte Organismen sehr gering anzusetzen. Im Gegenteil, die Gentechnik bietet vielleicht Möglichkeiten des Artenschutzes, die es vorher nicht gegeben hat.

Wenn also das Argument der Fundamentalkritik an der Gentechnik nicht hält, dann folgt logisch, daß jeder einzelne Fall von gentechnisch veränderten Organismen (GVO) und jeder biotechnologische Prozeß, der diese GVO benützt, einzeln zu prüfen ist, ob er zum Nutzen oder Schaden oder zu irgendeiner vermeidbaren Gefährdung von Mensch oder Natur führt. Das Rechtssystem (Gentechnikgesetz) sieht in allen diesen Fällen ein gesetzliches Zulassungsverfahren vor.

Der gegenwärtige Stand der Gentechnikdiskussion ist nun der, daß die Anwendung der Gentechnik in der Medizin selbst von Gentechnikgegnern im allgemeinen akzeptiert wird, jedoch die ja wesentlich jüngere Anwendung in der Landwirtschaft und in der Lebensmittelbiotechnologie von einer sehr lautstarken Minderheit vehement abgelehnt wird. Die gegenwärtig realisierten medizinischen Anwendungen lassen sich gliedern nach: *Diagnostik*, *Präventivmedizin*, *Substitutionstherapie* und *Gentherapie*. In allen diesen Fällen sind substantielle Fortschritte hinsichtlich der Sicherheit und Verfügbarkeit von Arzneimitteln und medizinischen Verfahren erzielt worden. In vielen Fällen sind neue Methoden entwickelt worden, die ohne Gentechnik unmöglich gewesen wären.

Die Entwicklung auf dem Gebiet der transgenen Nutzpflanzen ist weniger weit fortgeschritten und insbesondere hat die Zulassung von „Genmais“ und „Gensoja“ zu heftigen Kontroversen geführt. Dies sind gentechnisch herge-

stellte Varietäten, die gegen eine neue Generation von Herbiziden resistent sind. Dabei handelt es sich um Totalherbizide, d.h. Stoffe, die alle grünen Pflanzen abtöten außer denen, die das ursprünglich aus Bakterien stammende Resistenzgen tragen. Gegenüber herkömmlichen Herbiziden (z.B. Atrazin) hat diese Methode theoretisch den Vorteil, daß das Herbizid zu allen Zeiten der Vegetationsperiode angewendet werden kann. Die Herstellerfirmen behaupten weiters, daß die Lebensdauer der neuen Herbizide im Boden und damit die Belastung des Grund- und Trinkwassers geringer ist als bei herkömmlichen Herbiziden. Die letztere Behauptung ist auf Grund unabhängiger Gutachten differenziert zu sehen. Weiters ist es fraglich, ob der Ersatz einer bestehenden Agrochemie durch eine neue Art von Agrochemie wirklich wünschenswert ist, vor allem, wo eine schon bestehende landwirtschaftliche Überproduktion in den Industrieländern durch die neue Technologie weiter (wenn auch geringfügig) gesteigert werden würde. Entscheidend sollte es doch sein, die gegenwärtige industrialisierte Landwirtschaft zu einer „sustainable agriculture“ zu machen, d.h. einer Landwirtschaft, die über lange Zeiträume durchgeführt werden kann, ohne den Boden zu zerstören.

Eine weitere, neuere Entwicklung von transgenen Pflanzen für die Landwirtschaft ist meines Erachtens eindeutig ein Schritt in diese wünschenswerte Richtung. Dies ist die Einführung eines Gens für ein bakterielles Toxin unter der Kontrolle von geeigneten gewebspezifischen Promotoren in den Mais („Bt-Mais“). Das Toxin wird in Stamm, Blättern und Pollen exprimiert. Es wurde und wird als biologisches Insektizid im biologischen Landbau auf Feldern versprüht, und es ist bekannt, daß es für höhere Organismen ungefährlich ist. Hingegen ist es für die Larven des wichtigsten Maisschädlings (Maiszünsler) tödlich. Mit anderen Worten: in diesem Fall wird durch eine geeignete Gentechnik der Einsatz von Agrochemie vermieden. Das Zukunftspotential der landwirtschaftlichen Gentechnik liegt vor allem auf diesem Gebiet: der Vermeidung des bereits für das Trinkwasser gefährlichen Anstiegs von Agrochemikalien in unserer Umwelt.

3. Humanbiotechnologie

Wir kommen nun zu Entwicklungen, die zum Teil und in Ansätzen realisiert sind, zum Teil in den kommenden Jahren zu erwarten sind. Es geht um die Kombination der Anwendung der Gentechnik auf Säugetiere und auf den Menschen, mit *Fortpflanzungstechnologien*, die vor allem bei der Maus entwickelt wurden. Weiters sind für die *Humanbiotechnologie* die gegenwärtigen Fortschritte bei der Erforschung der entwicklungsbiologischen Vorgänge und Mechanismen entscheidend.

Kerntransplantation bei Säugetieren wurde bis vor kurzem als technisch nicht möglich betrachtet (bei Amphibien wurden solche Experimente schon in den 60er-Jahren durchgeführt). 1997 wurde jedoch in einer landwirtschaftlichen Versuchsstation in Schottland erstmals ein Schaf „kloniert“ (das weltweit beachtete Klonschaf „Dolly“). Dabei wurden aus dem Euter eines erwachsenen Tieres Zellen entnommen, diese durch Züchtung in Zellkultur geeignet vorbehandelt und daraus durch Mikromanipulation Zellkerne isoliert, die natürlich die gesamte genetische Information der Chromosomen (aber nicht der Mitochondrien, also eines Bruchteils des Genoms) des Spendertieres enthalten. Ein Zellkern wurde in eine entkernte Eizelle eines zweiten Tieres mit einer Mikropipette eingebracht. Nach dieser Operation war die Eizelle zur Teilung aktiviert und es entwickelte sich *in vitro* ein junger Embryo. Dieser wurde nun einem dritten, hormonell auf die Schwangerschaft vorbereiteten Tier in den Uterus eingepflanzt. Ein normales, fertiles Tier entstand, dessen genetische „Markierung“ eindeutig zeigte, daß es von dem ersten Spendertier abstammte. Das Ergebnis dieses Vorgangs entspricht einem eineiigen Zwilling, der jedoch entsprechend jünger ist als das Tier, von dem er genetisch abstammt. Inzwischen wurde diese Methode auch in der Rinderzucht erfolgreich angewendet.

Der Aufschrei, der durch die gesamte Weltpresse ging, als „Dolly“ kloniert wurde, beruhte auf der Vorstellung, daß dieselbe Technik auf den Menschen angewendet werden könnte, und auf den realen und vorgestellten Konsequenzen, die dies haben könnte. Die Fundamentalkritik, daß hier ein zu einem anderen Menschen identischer Mensch geschaffen werden könnte, ist wieder nicht zutreffend: jeder Mensch, auch ein eineiiger Zwilling ist eine individuelle Person, die Gene machen eben nicht die gesamte Persönlichkeit aus, sondern bestenfalls einen Teil davon, der noch dazu von jedem Menschen in kritischer Selbstreflexion gesehen werden kann. Jedoch sind die politischen und gesellschaftlichen Konsequenzen einer möglichen (massenhaften?) Menschenklonierung ein Problem der praktischen Ethik, für das wir keine Präzedenzfälle und keine Erfahrung haben, und das angegangen werden muß, auch wenn die Klonierung von Menschen zur Zeit noch nicht technisch möglich ist. Jedenfalls ist die Klonierung von Menschen wie in vielen Ländern so auch in Österreich per Gesetz verboten worden (Fortpflanzungshilfegesetz). Das weitere, dahinterliegende Problem ist natürlich das Problem der Eugenik und Menschenzüchtung, das wiederum ein viel zu umfangreiches ist, als daß es hier abgehandelt werden könnte.

Wenn es gelänge, Transformationstechniken, die bei der Maus entwickelt wurden, auf menschliche Zellen zu übertragen, dann wäre folgendes Szenario vorstellbar: Ein defektes, krankheitsauslösendes Gen könnte in Zellkulturzellen eines Patienten exakt ersetzt werden und die nun durch Gentherapie geheilten Zellen könnten in den Patienten retransplantiert werden (*somatische Gentherapie*, die schon weiter oben kurz erwähnt wurde). Der erkrankte Mensch wäre

dadurch geheilt, wenn eine ganze Reihe von technischen Problemen gelöst werden könnten, die für einen solchen Vorgang essentiell sind. Vorläufig gibt es nur wenige klinische Beispiele für somatische Gentherapie und der Erfolg (z.B. bei einer erblichen Immunschwäche, SCID) ist sehr mäßig. Es ist aber abzusehen, daß diese Form der Therapie in Zukunft wichtig sein wird.

Wenn nun die gentechnisch geheilten Zellkulturzellen nach dem Muster von „Dolly“ benutzt werden, um durch Kerntransplantation und Embryotransfer einen Menschen zu klonieren, so wäre dadurch eine *Gentherapie in der Keimbahn* vollzogen und alle weiteren Nachkommen dieses Menschen würden das krankheitsauslösende Gen nicht mehr besitzen und auch nicht mehr weitergeben können. Die Gentherapie der Keimbahn ist ebenfalls durch Gesetz verboten. Ob der eben geschilderte (hypothetische) Vorgang gut oder schlecht ist, ist meines Erachtens wieder ein Problem der praktischen Ethik und der Gesellschaftspolitik, das nicht a priori gelöst werden kann, sondern das noch lange diskutiert werden wird.

Ganz im Sinne dieser letzten Bemerkung möchte ich mit einem Ausblick auf die vielen hier nicht behandelten Probleme schließen, die eben alle Probleme der praktischen Ethik sind: die Gentechnik im Zusammenhang mit der Benützung und Verwertung von embryonalen Organen, die Frage des „embryo research“ (verbrauchende Embryonenforschung), die Frage der genetischen Diagnose (auch pränataler Diagnose), die Frage der ökologischen Auswirkung der Freisetzung von GVO und vieles andere mehr.

Von der Genesis zur Gentechnik

Günter Virt, Wien

1. Vorbemerkungen¹

Der Botschaft des Buches Genesis und der Gentechnik - als Teil der umfassenden modernen Biotechnologie - gemeinsam ist es, daß sie Aussagen über das Werden des Lebens im umfassenden Sinne machen. Sie tun dies unter sehr verschiedener Perspektive. Was das Buch Genesis über die Schöpfung aussagt, meinen wir als Theologen und gläubige Christen zu wissen. Was aber ist die relativ junge Gentechnik und wie ist sie einzuschätzen? Was Gentechnik ist, wie sie die Elementarbausteine des Lebens erforscht und diese identifiziert, isoliert, großindustriell vermehrt und beliebig von Mensch auf Tier und Pflanze wechselweise übertragen kann mit einer viel größeren Präzision und millionenfachen Beschleunigung gegenüber bisherigen Zuchtmethoden, ist in diesem Heft von einem berufenen, kompetenten Fachmann dargestellt.²

Die Einschätzung dieser neuen Technik schwankt zwischen euphorischer Hoffnung und panischer Angst. Je geringer die Erfahrung mit einer neuen Technik ist, desto größer sind einerseits die Erwartungen, andererseits aber auch die Ängste. Eine realistische Einschätzung einer neuen Technologie braucht eine geraume Zeit. Für die euphorischen Hoffnungen mag die für Dezember 1998 zum 50-Jahr-Jubiläum der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte geplante UNESCO-Deklaration zum Schutz der Menschenwürde und des menschlichen Genoms stehen, in der alle Staaten aufgefordert werden, alle Kraft in die gentechnische Entwicklung zu geben, nicht nur für die Überwindung der Krankheiten, sondern auch für das umfassende Wohlbefinden der Menschheit. Unschwer kann aus einer solchen Formulierung eine Aufforderung zu eugenischer Menschenbasterei herausgelesen werden. Solche Positionen, die heute lebende Menschen und künftige Generationen den Plänen von bestimmten Wissenschaftern und Politikern ausliefern, erzeugen naturgemäß ebenso Angst, wie der großindustrielle Einsatz unübersehbare ökologische Folgen zeitigen kann. Man hat den Eindruck, daß wir heute durch die moderne Gentechnik Dinge können, deren Folgen wir erst in vielen Generationen wirklich abschätzen werden können.

Im internationalen Vergleich sind in Österreich die Sorgen bezüglich der neuen Gentechnik besonders groß, was im Gentechnikvolksbegehren mit seinem großen Unterschriftenerfolg zum Ausdruck kam. Es besteht darüber hinaus die Sorge, daß durch die einseitige Forcierung einer einzigen Technologie wieder

1 Das Manuskript wurde im September 1998 abgeschlossen.

2 Vgl. den Artikel von Breitenbach in diesem Heft.

einmal andere Forschungsbereiche, die mindestens genauso wichtig wären für die Einsicht in die Entstehung, Diagnose und Therapie von Krankheiten, zurückbleiben. Inmitten dieser Spannungen läßt sich also eine erste ethische Forderung erheben, daß alle individuellen und gesellschaftlichen Anstrengungen zu unternehmen sind, um irrationale Angst, die lähmt, in Furcht zu verwandeln, die wachsam macht gegen konkret benennbare Gefahren und dagegen mobilisiert.

Die Technologien sind in ihren gesellschaftlichen Auswirkungen genauso ambivalent wie der Mensch, von dem sie stammen. Diese Zwiespältigkeit ruft nach Regelung und Gestaltung. Gerade damit die positiven Aspekte zur Geltung kommen, müssen die negativen hintangehalten werden. Es bedarf also ethisch gut begründeter und auch rechtlich verbindlicher Regelungen. Doch woher sollen diese kommen?

2. Die Bedeutung des Schöpfungsglaubens

Das ethische Einmaleins gilt für alle Menschen gleich. Das Nachdenken der sittlichen Vernunft spielt sich aber niemals im luftleeren, geschichtslosen und weltanschauungsfreien Raum ab, sondern ist jeweils eingebettet in einen größeren Sinnhorizont. Zur Redlichkeit des ethischen Dialogs in einer pluralen Gesellschaft gehört es zunächst, das eigene Vorverständnis offenzulegen und damit zugleich auch den Gesprächspartner einzuladen, über sein eigenes, vielleicht bislang zu wenig reflektiertes Vorverständnis nachzudenken.

Das mit dem in der Genesis niedergelegten Schöpfungsbotschaft gegebene Vorverständnis kann kurz mit folgenden Stichworten umrissen werden:

- Der Mensch und die ihn umgebende Natur mit ihren Gesetzmäßigkeiten sind etwas von einem Schöpfer Geschaffenes.
- Das Bekenntnis zu einem Schöpfer ist eine Aussage über die Gegenwart und nicht bloß über die Vergangenheit; Schöpfung findet jetzt statt. Der Glaube an das Geschaffensein und Geschaffenwerden auf der einen Seite und die wissenschaftlichen Theorien auf der anderen Seite über die Evolution sind keine Alternativen, sondern können integrativ gedeutet werden.
- Dieses ständige seingebende Schaffen Gottes ist schlechterdings unvergleichlich mit menschlichem Tun und Machen (auch im Bereich der Gentechnologie, in der der Mensch bereits gegebene Strukturen erforscht und weiter gestaltet). Es ist daher lächerlich, wenn einmal ein Nobelpreisträger behauptete, wer soll denn Gott spielen, wenn nicht wir?
- Schöpfung bedeutet Gabe des Seins an das Geschöpf zum Eigensein; jedem Geschöpf eignet daher eine relative Eigenbedeutung, die über den Nutzwert

für den Menschen hinaus reicht und die es primär zu berücksichtigen gilt. Die Geschöpfe tragen das Gütesiegel Gottes.³

- Die biblische Botschaft von der Erschaffung durch das Wort bedeutet eine Zusage an die Geschöpfe, bedeutet grundsätzliche Erkennbarkeit der Schöpfungsstrukturen, bedeutet Verlässlichkeit des Zugesagten, bedeutet eine weltüberlegene Weisheit, die in der Schöpfung investiert und erkennbar ist und bedeutet Freiheit des Schöpfers: Schöpfung ist nicht etwas zwanghaft Determiniertes, sondern Gottes freies Wort, das die Menschen zu freier Antwort herausfordert.
- Der Mensch erscheint in der Schöpfungsbotschaft der Genesis daher als Ebenbild Gottes mit der Fähigkeit ausgestattet, die sinnvollen Möglichkeiten, die in der Schöpfung angelegt sind, mit seiner Vernunft auszukundschaften und in rücksichtsvollem Engagement so zu verwirklichen, daß er dies vor dem Schöpfer verantworten kann.
- Die Botschaft von der Sünde, die im Niederhalten dieser Wahrheit und in einer unverantwortlichen Abwendung vom Schöpfer besteht, bedeutet eine Warnung an den Menschen, nimmt aber nichts von dessen Begabung mit Vernunft und Freiheit zurück: Der Mensch ist und bleibt Gottes Haushalter (Ökologie) in dieser Schöpfung. Dies impliziert die Verantwortung des Menschen, Konflikte in der Natur vernünftig zu regeln, allerdings auch die der Schöpfung innewohnende Weisheit und das der Schöpfung innewohnende Maß zu beachten.

Aus diesem Glaubensvorverständnis aus der Botschaft der Genesis läßt sich weder Euphorie noch fundamentalistische Ablehnung der Gentechnik folgern. Aus diesem Vorverständnis sind auch keine Normen eins zu eins in einem linearen Deduktionsverfahren abzuleiten. Sehr wohl aber besteht eine intensive Wechselwirkung zwischen diesem Glaubensvorverständnis und der Suche nach den ethisch richtigen Normen in der Gesellschaft. Für die unausweichlichen ethischen Abwägungsvorgänge im Einzelfall sowie für strukturelle Konflikte ergibt sich aus dieser Glaubensvoraussetzung eine besondere Gewichtung auf die unveräußerliche Würde eines jeden Menschen als Gottes Ebenbild in jeder Phase und jeder Situation seines Lebens, aber auch eine besondere Beachtung der Eigenbedeutung der einzelnen Geschöpfe.

3. Wo liegen die ethischen Fragen?

Inmitten des in der Öffentlichkeit über viele Sachfragen geführten Dialoges gilt es, für ethische Überlegungen zunächst einmal die ethisch brisanten Fragen zu

3 „Gott sah, daß es gut war.“ Gen 1,10 u.ö.

identifizieren und zu orten. Folgende drei Fragen können niemals übersprungen werden:

- Die erste Frage bezieht sich auf den Gegenstand der Forschung bzw. Manipulation. Wer oder was ist das, an dem da geforscht wird? Dies wird vor allem im Hinblick auf Forschung am Menschen und an menschlichen Embryonen besonders relevant.
- Die zweite Frage bezieht sich auf die Rechtfertigung der Ziele. Was soll erreicht werden mit Forschung und gentechnischer Manipulation, wer gewinnt dabei und wer zahlt drauf?
- Die dritte Frage bezieht sich auf die unvermeidlich möglichen Nebenfolgen bei der Verfolgung auch ethisch legitimer Interessen und Ziele. Hierbei gilt es, zu beachten, daß Risiko etwas anderes ist als Gefahr. Gefahren sind natural vorgegeben und der Mensch kann sich nur nachträglich darauf einstellen. Risiken hingegen sind vom Menschen selbst in die Welt gesetzte und zu verantwortende Gefahren bei der Verfolgung seiner Ziele.

In der gegenwärtigen Debatte ist darauf zu achten, daß die ersten beiden Fragen nicht zu kurz kommen, da sich der gesellschaftliche Dialog vor allem auf die dritte der Risikofolgenabschätzung konzentriert, für die eine von den vielen strukturellen Vorzugsregeln besondere Bedeutung hat: Das sog. Problemlösungskriterium besagt, daß wissenschaftlicher und technologischer Fortschritt weder im Ganzen noch im Einzelfall größere Probleme schaffen soll als er sie zu beseitigen beabsichtigt. Für eine große Zahl von weiteren Vorzugsregeln für die komplexen Abwägungsvorgänge ist hier nicht der Platz; es sei nur darauf hingewiesen, daß dies eine der vordringlichsten Aufgaben der Ethik, auch der theologischen Ethik angesichts der neuen Entwicklungen darstellt.⁴

3.1. Grundlagenforschung

Ethische Fragen stellen sich zunächst schon in der Grundlagenforschung, insbesondere wenn diese am Menschen oder an ranghöheren, schmerzempfindlichen Tieren geschieht. Heftig umstritten in der öffentlichen und wissenschaftlichen Diskussion ist die sogenannte verbrauchende Embryonenforschung, bei der menschliche Embryonen - wenn auch in der Frühphase unseres menschlichen Daseins - total instrumentalisiert als Mittel zum Zweck für andere verbraucht würden. In der Beantwortung dieser Frage unterscheidet sich naturgemäß ein rein utilitaristisches von einem christlichen Menschenbild. Heftig wird angesichts ständig neuer Meldungen aus dem wissenschaftlichen Forschungsbereich

4 Als weitere einschlägige Vorzugsregeln sind zu nennen: Fundierungskriterium, Reversibilitätskriterium, Vorsorgekriterium, Beweislastkriterium, Zweifelsfallkriterium, Vor-sichtskriterium, Zeitkriterium und Sparsamkeitskriterium. Vgl. Virt, Günter, Ethische Probleme der Gentechnologie, in: Ordensnachrichten 31 Nr. 3 (1993) 3-14, hier 9f.

auch die Frage des Klonens von Tier und Mensch diskutiert. Klonen hat rein naturwissenschaftlich verschiedene Bedeutungen, auf verschiedene Weise können genetisch idente Lebewesen hergestellt werden, was aber noch nichts über ihre totale Identität aussagt. Klonen hat zunächst nichts mit Gentechnik zu tun und hat in der Tier- und Pflanzenzucht bereits eine längere Tradition. Allerdings zeigen neuere wissenschaftliche Publikationen Überlegungen zu Forschungen im Hinblick auf künftige Therapie, die auf der Brücke zwischen Klonen und Gentechnik durchgeführt werden könnten. So wird etwa diskutiert, ob bei der Feststellung der Veränderung eines Gens, die eine Krankheit für dieses Wesen bedeutet, durch Klonen eine größere Zahl von Frühembryonen hergestellt werden könnte, an denen dann auch effizient Therapieversuche unternommen werden können. Auch die Anlage von embryonaler Gewebesbank und Organbanken wird bereits ernsthaft diskutiert. Besondere Vorsicht ist gegenüber dem in letzter Zeit gehäuft verwendeten Begriff des sogenannten „nichtreproduktiven Klonens“ angebracht. Darunter versteht man im Klartext das Klonen von frühen menschlichen Embryonen, an denen geforscht werden soll, die aber nicht auf Reproduktion, d.h. auf die Geburt eines solchen Embryos angelegt werden. Auf diese Weise möchte man für Forschungen das Tor offen halten, sodaß Embryonen für eine verbrauchende Forschung zur Verfügung stehen, wenn sie nur nicht geboren werden.

3.2. Diagnose

Große Bedeutung hat die Gentechnik in ihrer Anwendung auf den Menschen bereits im Bereich der sogenannten präklinischen Diagnose. Es kommen mit dem Fortschreiten des Human-Genom-Projects (HUGO), bei dem das menschliche Genom bis zum Jahr 2005 zur Gänze entschlüsselt sein soll, ständig neue präklinische Gentests auf den Markt. Ethisch bedeutsam ist u.a. zunächst die Frage, ob dieser Test bei einem Erwachsenen durchgeführt wird, der - vorher gut beraten - weiß, welche Entscheidungen auf ihn zukommen können und der zustimmen kann. Anders liegt die Situation bei Kindern, die noch nicht mündig sind und zustimmen können. Wiederum anders bei der sogenannten Pränataldiagnose, die ich hier ausklammere, weil ein eigener Artikel diesen Themen gewidmet ist⁵, und der sogenannten Präimplantationsdiagnose. Bei Erwachsenen stellt sich das Dilemma, daß zunehmend genetisch bedingte Krankheiten nicht nur bekannt sind, sondern auch mit ganz großer Sicherheit lange vor deren Ausbruch diagnostiziert werden können. Soll man etwas aufdecken, was man weder prophylaktisch noch therapeutisch beherrschen kann? Auf der einen Seite der Waagschale liegt das notwendige Wissen für die eigene Lebensplanung und gleichsam eine vorgezogene Wahrhaftigkeit gegenüber einem künftigen Patien-

5 Vgl. den Beitrag von Walter Lesch in diesem Heft.

ten, der jetzt noch gesund ist. Auf der anderen Seite der Waagschale liegt die große Belastung, die ein solches Wissen um eine künftig sicher (z.B. Veitstanz) oder auch - wie bei anderen Tests - nur wahrscheinlich (z.B. Brustkrebsgen) ausbrechende Krankheit bedeutet. An Erwachsenen darf ein solcher Test auf keinen Fall ohne die ausdrückliche Zustimmung und ohne ausführliche Beratung vor, während und nach dem Test geschehen.⁶

Bei Kindern, die noch nicht zustimmen und sich der Tragweite eines solchen Wissens noch nicht bewußt werden können, sollten präklinische Tests nur durchgeführt werden, wenn eine eindeutige und klare Prophylaxe oder Therapie zum Schutz des Kindes dieser Diagnose entspricht.

Bei der Pränataldiagnose kommt als zusätzliches Problem hinzu, daß die Entscheidung von erwachsenen Menschen auch für das ungeborene Menschenleben mit zu treffen sind. Diese Probleme werden von Walter Lesch behandelt.⁷

Unter ethischem Aspekt grundsätzlich von der Pränataldiagnose zu unterscheiden aber ist die Präimplantationsdiagnose. Diese bedeutet nicht bloß eine vorgezogene Pränataldiagnose, sondern wird durch die In-vitro-Fertilisation erst eröffnet. Etwa im 8-Zell-Stadium wird im Labor eine Zelle des frühen Embryos herausgebrochen und einem genetischen Test unterworfen. Der grundsätzliche Unterschied zur Pränataldiagnose, die insgesamt eine lebensfördernde Bedeutung hat, besteht darin, daß die Präimplantationsdiagnose eindeutig auf eugenische Selektion ausgerichtet ist. Wo ein genetischer Schaden festgestellt wird, bedeutet das das sichere Todesurteil für diesen Embryo, der exklusiv nach seiner genetischen Qualität bewertet wird. Die Pränataldiagnose wird gewählt bei schicksalhaften Konflikten, bei der Präimplantationsdiagnose wird der Embryo nur zu dem Zweck hergestellt, ihn vorher nach eugenischen Kriterien zu untersuchen und dann im positiven Fall zu verwerfen. Es sind bereits einige hundert Fälle bekannt, in denen Paare, die auch auf normalem Weg Kinder bekommen könnten, diesen Weg der In-vitro-Fertilisation gewählt haben, nur um diese Präimplantationsdiagnose durchführen zu können. Der Begründer der In-vitro-Fertilisation hat bei einem Kongreß vor kurzem auch in aller wünschenswerten Deutlichkeit gesagt, daß es ihm hiebei von Anfang an nicht darum ging, Paaren auf dem Weg der In-vitro-Fertilisation eigene Kinder zu ermöglichen, sondern die genetische Qualität dieser Kinder für die Eltern disponibel zu machen.⁸ Hinzu kommt, daß mögliche künftige Eingriffe in diesem frühen Stadium einen solchen Embryo derart verändern könnten, daß dieser veränderte Genbestand an alle

6 Auf Tests mit unsicherer Aussagekraft und mangelnder Therapiemöglichkeit sollte wegen der damit gegebenen Verunsicherung und etwaiger versicherungsrechtlicher Konsequenzen überhaupt verzichtet werden.

7 Vgl. den Beitrag von Walter Lesch in diesem Heft.

8 Edwards, Robert G., Introduction and development of IVF and its ethical regulation, in: Hildt, Elisabeth/Mieth, Dietmar, In Vitro Fertilisation in the 1990s. Towards a medical, social and ethical evaluation, Aldershot 1998, 3-18.

künftigen Generationen weitergegeben wird. Da die Diagnosemöglichkeiten ständig zunehmen und solche Tests auch verkauft werden wollen (Angebot erzeugt Nachfrage) und in den meisten Fällen noch keine Therapie entspricht, wird in den nächsten Jahren und Jahrzehnten vermutlich die Schere zwischen möglicher Diagnose und mangelnder Therapie immer weiter aufgehen.

3.3. Therapie

In bezug auf den therapeutischen Einsatz ist die Gentechnik aus der Medikamentenherstellung und der Herstellung reiner Impfstoffe nicht mehr wegzudenken. Bezüglich der direkten Anwendung am Menschen hingegen steht die Wissenschaft sehr am Anfang. Unter ethischem Aspekt gilt es, grundsätzlich zu unterscheiden zwischen der sogenannten „somatischen Gentherapie“, bei der ein Individuum von einer genetisch bedingten Krankheit derart geheilt wird, daß der veränderte Genbestand nicht weitervererbt wird. Bei der sogenannten Keimbahntherapie hingegen wird der genetische Bestand eines Individuums derart verändert, daß er auf die künftigen Generationen irreversibel weitervererbt wird. Dies würde bedeuten, daß ein solcher Keimbahneingriff die biologische Voraussetzung für die Identität und Integrität künftiger Generationen nach den Plänen gerade heute lebender Wissenschaftler und vielleicht auch Politiker zusammenstellen würde. Der Kern der ethischen Problematik der Eugenik liegt nicht nur in der Frage, ob wir faktisch das Erbgut verändern und dabei die Folgen abschätzen können, was heute nicht möglich ist, sondern in dem Maßstab, nach dem wir bewerten, ob dieser Eingriff auch eine humane Verbesserung bedeutet und wer bestimmt, wie die Menschen von morgen aussehen sollen. Professor Dr. Kurt Zatloukal, einer der führenden Wissenschaftler Österreichs auf dem Gebiet der Pathologie, hat bei einer Veranstaltung des Dialogs für Österreich folgenden Leitsatz geprägt: „Eine Genmanipulation am Menschen, die über die Wiederherstellung des durch die Evolution optimierten Normalzustandes hinausgeht, führt nicht zu einer weiteren Optimierung, sondern zu einer Erkrankung.“ Er hat diese sehr realistische Aussage wissenschaftlich profond untermauert.

3.4. Industrielle Nutzung

Gentechnik spielt aber nicht nur in der Anwendung auf den Menschen, sondern auch bei der industriellen Nutzung, etwa beim Abbau von Erzen oder bei der Herstellung von synthetischen Materialien, im Umweltbereich z.B. bei der Beseitigung von Giftstoffen und vor allem in der Tier- und Pflanzenzucht eine große Rolle. Die ethischen Probleme liegen hierbei nicht bloß bei der Einzelanwendung, sondern in den sozialen und ökologischen Folgen im Großmaßstab durch einen weiteren Schub in Richtung großindustrielle Landwirtschaft und Monokulturen, die langfristig die fruchtbaren Böden zerstören können. Immer

wieder wird auf die Gefahr einer genetischen Errosion und Reduzierung der Artenvielfalt, von der wir alle leben, hingewiesen. Niemand kann im einzelnen diese Prognosen mit Sicherheit überprüfen. Nichtsdestoweniger wird die Problematik gesehen und man versucht, mit nationalen und internationalen Gesetzgebungen zumindest eine Rahmenordnung zu schaffen.

4. Gesetzgebung in Österreich

In Österreich wurde 1994 das Gentechnikgesetz erlassen, das im § 3 die fünf Grundsätze, die bei der Vollziehung des Gesetzes zu beachten sind und die Intention des Gesetzgebers angeben, formuliert.

- Das Vorsorgeprinzip: Arbeiten mit gentechnisch veränderten Organismen (GVO) und Freisetzung von GVOs in die Umwelt sind nur zulässig, wenn dadurch nach dem Stand von Wissenschaft und Technik keine nachteiligen Folgen für die Sicherheit zu erwarten sind.
- Das Zukunftsprinzip: Der Forschung auf dem Gebiet der Gentechnik und der Umsetzung ihrer Ergebnisse sind unter Beachtung der Sicherheit keine unangemessenen Beschränkungen aufzuerlegen.
- Das Stufenprinzip: Die Freisetzung von GVOs darf nur stufenweise erfolgen, indem die Einschließung der GVOs stufenweise gelockert und deren Freisetzung nur ausgeweitet werden darf, wenn die Bewertung der vorangegangenen Stufe ergibt, daß die nachfolgende Stufe mit dem Vorsorgeprinzip vereinbar erscheint.
- Das demokratische Prinzip: Die Öffentlichkeit ist nach Maßgabe dieses Bundesgesetzes in die Vollziehung einzubinden, um deren Information und Mitwirkung sicherzustellen.
- Das ethische Prinzip: Bei Genanalysen und Gentherapie am Menschen ist auf die Wahrung der Menschenwürde Bedacht zu nehmen. Der Verantwortung des Menschen für Tier, Pflanze und Ökosystem ist Rechnung zu tragen.

Dieses Gesetz, das Arbeiten mit gentechnisch veränderten Organismen im geschlossenen System, aber auch das Freisetzen und Inverkehrbringen von GVOs sowie Genanalysen und Gentherapie am Menschen regelt, enthält auch Aussagen über die Gremien, die über die Entwicklung der Gentechnik in Österreich wachen sollen, die Gentechnikkommission und deren wissenschaftliche Ausschüsse, sowie Bestimmungen zur Sicherheitsforschung, zum Datenschutz und Strafbestimmungen.

Eine somatische Gentherapie am Menschen darf nur nach dem Stand von Wissenschaft und Technik zum Zweck der Therapie oder Verhütung schwerwiegender Erkrankung des Menschen oder zur Etablierung hierfür geeigneter Verfahren im Rahmen einer klinischen Prüfung und nur dann durchgeführt werden, wenn nach dem Stand von Wissenschaft und Technik eine Veränderung des

Erbmaterials der Keimbahn ausgeschlossen werden kann. Gezielte Keimbahneingriffe sind also verboten: Seltsamerweise hält eine Erklärung der Österreichischen Bischofskonferenz Keimbahneingriffe unter bestimmten Voraussetzungen für erlaubt.⁹

1997 wurde das Gentechnikvolksbegehren mit seinen drei plakativen Forderungen eingeleitet und von über einer Million Österreichern/innen unterschrieben:

- keine gentechnisch veränderten Nahrungsmittel in Österreich
- keine Freisetzung gentechnisch veränderter Organismen in Österreich
- kein Patent auf Leben

Nach intensiver Behandlung im parlamentarischen Ausschuß wurde am 22. Mai 1998 das Gentechnikgesetz daraufhin in einigen Punkten geändert. Diese Änderungen betreffen unter ethisch relevantem Aspekt vor allem die Parteistellung beim behördlichen Verfahren zur Genehmigung einer Freisetzung, die zivilrechtliche Haftung bei Auftreten von Schäden mit der Beweislastregelung, die Nominierung Zusammensetzung der wissenschaftlichen Ausschüsse sowie Bestimmungen über die Wiederherstellung der Umwelt und Strafbestimmungen. Vor allem die Bestimmungen über zivilrechtliche Haftung schließen eine auch unter ethischem Aspekt bedeutsame Lücke des Gentechnikgesetzes von 1994. Bei der Frage der Haftung und der Versicherung handelt es sich um eine eminent ethische Frage. Wenn ein Schaden auftritt, ist es eine Frage der Gerechtigkeit, daß dieser Schaden auch gutgemacht und abgegolten wird. Da aber niemand für alle Risiken vorsorgen kann, gilt es, die Risiken solidarisch zu verteilen. Dies ist das ethische Wesen der Versicherung. Und schließlich ist es eine Frage der Wahrhaftigkeit, die Größe und die Wahrscheinlichkeit möglicher Schäden auch zu quantifizieren. Ethisch bedeutsam ist auch die Erweiterung der wissenschaftlichen Ausschüsse, die jedes einzelne Projekt zu beraten haben. Gerade angesichts der Probleme einer langfristigen Risikofolgenabschätzung gilt es, dafür zu sorgen, daß die besten Experten in der Beurteilungskommission tatsächlich miteinander reden, da oft erst der interdisziplinäre aktuelle wissenschaftliche Dialog jene Aspekte erschließen kann, die für eine verantwortliche Entscheidung bezüglich der Risikofolgenabschätzung Voraussetzung sind.

5. Internationale Regelungen

Internationale Regelungen, die Fragen der Gentechnik betreffen, wurden oder werden auf der Ebene der Vereinten Nationen, auf der Ebene des Europarates (der 40 Staaten Europas umfaßt), sowie auf der Ebene der Europäischen Union erlassen.

9 Kathpress (22.3.1997) 19.

5.1. UNESCO-Deklaration zum menschlichen Genom und zu den Menschenrechten

Diese Deklaration soll weltweit an Bedeutung erlangen und fünfzig Jahre nach der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte proklamiert werden. Sie enthält aber ebenso wie die 1948 proklamierte Allgemeine Erklärung der Menschenrechte keinerlei völkerrechtliche Verbindlichkeit, hat aber dennoch großes Gewicht. Nach langem Ringen wurde am 11. November 1997 eine Fassung veröffentlicht, an der sich vermutlich kaum mehr etwas ändern wird. Einige Verbesserungen konnten erzielt werden, dennoch bleibt dieses Dokument hinter den europäischen ethischen Schutzstandards zurück. Einige Schwellenländer haben eine weitere Verbesserung unter ethischem Gesichtspunkt bei der letzten Sitzung verhindert.

Ursprünglich sollte das Dokument im Titel nur den Schutz des menschlichen Genoms enthalten, jetzt wurden immerhin die Menschenrechte mit einem „Und“ hinzugefügt. Dennoch bleibt im einzelnen unklar, ob damit wirklich ein menschenrechtlicher Schutz des Individuums gewährleistet wird oder der Schutz von Populationen oder gar Schutz und Verbesserung des Genpools der Menschheit angezielt ist. Es wird zwar Bezug genommen auf die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte und die Präambeln von der Würde des Menschen und die unveräußerlichen Rechte jedes Gliedes der Menschheitsfamilie, die daraus folgen, dennoch stellen einige Artikel eine Aushöhlung der Menschenrechte dar.

In der Präambel wird als Tatsache vorausgesetzt, daß aus der Forschung des menschlichen Genoms für die Gesundheit und das Wohlbefinden der Individuen und der Menschheit als ganzer riesige Forschungspotentiale resultieren werden. Diese beiden Ziele, Schutz der Menschenrechte und Förderung der Forschung, stehen in Spannung und manchmal hat man den Eindruck, daß eigentlich die Forschung im Vordergrund steht. Bezüglich dieser Deklaration sei nur auf einige besonders neuralgische ethische Punkte hingewiesen:

Der Artikel 1 bezeichnet das menschliche Genom als gemeinsames Erbe der Menschheit. Hector Gross-Espiell, Vorsitzender der Kommission, die den Entwurf erarbeitet hat, betrachtet das Genom wie kollektive Güter, die territorial nicht als Besitzstand einer Nation gelten können, um kriegsrische Konflikte zu vermeiden (z.B. Antarktis oder Mond), oder auch wie kulturelle Güter. Das kollektive Interesse an diesen Gütern begründet jedoch keineswegs einen Bezug zu den Rechten des einzelnen Individuums und der Person. Die Ausweitung dieser Kategorie auf Menschenrechte scheint äußerst problematisch. Kann man wirklich Menschenrechte mit solchen kollektiven und ökonomischen Kategorien beschreiben? Folgen, die sich im einzelnen daraus ergeben, seien zumindest in Frageform angedeutet: Wer ist Nutznießer der Forschung? Wie verhalten sich dann die Grundrechte des einzelnen zu diesen kollektiven Zielen? Geht es um

die Gesundheit der Individuen oder das Wohlbefinden des Menschheitskollektivs insgesamt? Kann die Menschheit Träger von Rechten sein? Hat die Menschheit nicht die Pflicht, die Rechte jeder einzelnen Person zu schützen? Wer zieht bei einer Abwägung zwischen den kollektiven Interessen der Menschheit und den Rechten der einzelnen den kürzeren? Was ist mit Genom gemeint: die genetische Ausstattung eines Individuums, die genetische Ausstattung einer bestimmten Population, eines Stammes oder eines vom Aussterben bedrohten Volkes oder die genetische Ausstattung der menschlichen Gattung? Das alles bleibt in diesem Dokument unklar. Man hat im letzten Augenblick nur versucht, diese kollektivistisch-ökonomische Kategorie vom gemeinsamen Erbe in einem symbolischen Sinn, was immer das näher bedeuten möge, zu interpretieren.

Der Artikel 3 verweist darauf, daß das menschliche Genom durch Mutationen sich weiter entwickelt. Welche Funktion hat eine solche Aussage in einem derartigen Dokument? Dient sie nur der Beschreibung, dann ist sie wohl überflüssig. Oder soll hier ein naturalistischer Fehlschluß derart vorbereitet werden, daß das, was die Natur macht, auch der Mensch machen darf?

Der Artikel 5 hält die Rechte der Person bei Forschung und Eingriffen fest und unterscheidet sich von der Menschenrechtskonvention des Europarates dadurch, daß wohl die freie und informierte Zustimmung als Voraussetzung für jeden Eingriff genannt wird, aber jeder Hinweis auf die Beratung, ohne die freie und informierte Zustimmung unter Umständen reine Abstraktion bleibt, fehlt.

In Artikel 10 ist ausdrücklich eine Abwägung zwischen Forschung und Menschenwürde vorgesehen mit dem Hinweis darauf, daß die Menschenwürde des einzelnen doch Vorrang behalten solle.

In Artikel 11 wird nur das „reproduktive“ Klonen von Menschen verboten, und einen Hinweis auf verbrauchende Embryonenforschung sucht man in der ganzen Deklaration vergeblich.

Besondere Aufmerksamkeit unter ethischem Aspekt scheint mir Artikel 12 b zu verdienen, wenn es dort heißt, daß die Freiheit der Forschung, die notwendig ist für den Fortschritt, Teil der Gedankenfreiheit ist. Die Anwendung der Forschung bezüglich des menschlichen Genoms soll darauf gerichtet sein, Leiden zu mildern und die Gesundheit des einzelnen und der Menschheit als ganzer zu befördern. Wenn man nun unter Gesundheit, wie die Weltgesundheitsorganisation es sagt, das vollkommene physische, psychische und soziale Wohlbefinden versteht, dann ist mit diesem Satz geradezu einer Aufforderung nach eugenischer Verbesserung der Menschheit durch genetische Bastelei als ganzer das Wort geredet.

Zusammenfassend läßt sich bezüglich dieser UNESCO-Deklaration wohl sagen, daß der Individualbezug relativiert ist und der menschenrechtliche Schutz des einzelnen weit hinter den Standards in der Biopatentrichtlinie der EU und der Menschenrechtskonvention des Europarates zurück bleibt. Das Dokument enthält zum Teil ethisch sehr bedenkliche Tendenzen. Einer neuen Technik in

Wissenschaft, Forschung und Therapie - nämlich der Gentechnik derartigen Vorrang vor allen anderen Forschungsbereichen einzuräumen, so daß geradezu von einem Rechtsanspruch und einer Pflicht der Staaten zum Vorrang für die Gentechnik gesprochen werden kann - ist mehr als fragwürdig. Es ist nicht sichtbar, warum eine technische Option, für die im einzelnen noch große Bedenken bestehen, zu einer ausgezeichneten Option für alle Staaten der Welt werden soll, und ob nicht gerade die Entwicklungsländer wichtigere Aufgaben hätten.

5.2. Das Übereinkommen zum Schutz der Menschenrechte und der Menschenwürde im Hinblick auf die Anwendung von Biologie und Medizin (MRB) des Europarates 1996

Dieses Dokument wurde jahrelang unter dem Stichwort „Bioethikkonvention“ diskutiert und über mehrere Etappen verändert. Es gilt festzuhalten, daß es sich um keine Ethikkonvention handelt, da Ethik ja nicht per Konvention zu machen ist, und darüber hinaus viele Fragen der Medizinethik in diesem Dokument überhaupt nicht behandelt werden. Es handelt sich um ein Menschenrechtsdokument für den Bereich der Mitgliedsstaaten des Europarates mit völkerrechtlicher Verbindlichkeit. Verletzungen sind von den Staaten, nicht aber von Einzelpersonen einklagbar. Im November 1996 haben die Außenminister des Europarates die MRB beschlossen. Der 38 Artikel umfassende Text ist in englischer und französischer Sprache verbindlich. Ich möchte vorrangig auf folgende Punkte verweisen:

Zunächst ist darauf zu achten, daß der Schutz für Personen und Individuen einerseits und Menschen (als Übersetzung des englischen „human being“) andererseits zum Teil unterschiedlich ausfällt. Die genaue Bestimmung, wer ein Mensch ist, wird dann auch den einzelnen Nationalstaaten überlassen. Von daher stellt sich grundsätzlich die Frage, wie unterschiedlich weit der Schutz der Menschenwürde im einzelnen reicht, der in Artikel 1 festgehalten ist.

Die internationale Diskussion hat sich neben anderen Punkten vorrangig auf die Artikel 17 und 18 konzentriert. Artikel 17 sieht den Schutz von einwilligungsunfähigen Personen bei Forschungsvorhaben vor, macht aber dann eine Ausnahme, um die Forschung an diesen, zum Teil besonders schwachen Patientengruppen - wie kleinen Kindern oder dementen Alterspatienten - nicht grundsätzlich zu unterbinden, auch dann nicht, wenn die Versuchsperson keinen Nutzen mehr aus dem Heilversuch ziehen könnte. In dieser Situation muß allerdings sichergestellt sein, daß es sich um eine spürbare Verbesserung des wissenschaftlichen Verständnisses für den Zustand, die Krankheit oder die Störung handelt, die dem Betroffenen oder anderen Personen, die sich in der gleichen Altersstufe befinden oder die an der gleichen Krankheit oder Störung leiden oder sich in dem gleichen Zustand befinden, nützen. Wissenschaftliche Forschung an nicht Zustimmungsfähigen darf nur mit einem minimalen Risiko und einer mi-

nimalen Belastung für die Versuchsperson einhergehen. In der letzten Passage ist also sichergestellt, daß für diese Patientengruppe die übliche Abwägung zwischen der Dringlichkeit des Forschungsprojektes und dem möglichen Risiko für den Probanden nicht zulässig ist. Minimales Risiko und minimale Belastung dürfen niemals überschritten werden. Doch wer legt genau fest, was ein minimales Risiko und eine minimale Belastung ist? Ist nicht darüber hinaus das Schlupfloch in der Mauer, das fremdnützige Forschung an diesen Personen nicht grundsätzlich ausnehmen will, zwar sehr klein, aber der Druck auf diese Ausnahmeregelung dann doch wieder groß, wenn die Forschung nicht nur einer bestimmten Krankheit, sondern auch Menschen, die sich in ähnlichen Zuständen oder Altersstufen befinden, dient. Die Deutsche Bundesärztekammer hat einen Entwurf zum Schutz nicht einwilligungsfähiger Personen in der medizinischen Forschung vorgelegt, in dem vier Gruppen unterschieden werden. Bei einer ersten Gruppe handelt es sich um Heilversuche im Interesse der betroffenen Person selbst; bei der zweiten Gruppe um Heilversuche mit allenfalls mittelbarem Nutzen für die Versuchsteilnehmer; bei der dritten Gruppe um Forschung mit gruppenspezifischem Nutzen und in der vierten Gruppe um ausschließlich fremdnützige Forschung. Letztere will die Deutsche Zentrale Ethikkommission der Bundesärztekammer ausschließen - einer der Gründe, warum Deutschland und Österreich noch nicht unterzeichnet haben.

Der Artikel 18 regelt die Forschung an Embryonen in vitro und verbietet in Absatz 2 die Erzeugung menschlicher Embryonen für Forschungszwecke kategorisch. Dieser Formulierung ist ein langes Ringen und Tauziehen vorangegangen, in dem unter anderem auch Zeitangaben in den Entwürfen genannt wurden, die etwa eine verbrauchende Embryonenforschung bis zum 14. Tag gestatten hätten. Solche Zeitangaben wären aber gefährlich, da sie - einmal in einem europäischen Dokument - sich wohl auch auf andere Dokumente ausbreiten würden und kaum mehr auszumerzen wären. Es handelt sich hier tatsächlich erstmals in einem Menschenrechtsdokument um eine Bestimmung, in der menschliche Embryonen als schutzwürdige Güter festgehalten sind. Allerdings ist dieser Schutz ungenügend, wenn man den Absatz 1 dazu hält, der besagt, daß dort, wo das nationale Recht Forschung in vitro zuläßt, ein angemessener Schutz des Embryos gewährleistet sein muß. Zunächst einmal fällt auf, daß die in Artikel 12 genannte Einschränkung der Forschung für Gesundheitszwecke hier fehlt. Auf den ersten Blick könnte man meinen, daß damit eine, den Embryo rein instrumentalisierende verbrauchende Embryonenforschung ausgeschlossen ist, da in einem solchen Fall von angemessenem Schutz ja nicht die Rede sein kann. Allerdings liest sich diese Passage in anderen europäischen Ländern wiederum anders, wenn - wie etwa in England - der angemessene Schutz des Embryos schon durch die Vorschrift eines Genehmigungsverfahrens einer Kommission abgedeckt ist. In dieser Lesart würde es sich um einen ähnlichen Schutz wie beim Tierschutz handeln.

Die wissenschaftliche Entwicklung scheint allerdings in die Richtung zu gehen, daß in absehbarer Zeit weibliche Eizellen vor der Befruchtung kryokonserviert werden können, so daß es dann keine überzähligen Embryonen, die für die Forschung zur Verfügung stünden, geben dürfte. Die weiteren, in der Wissenschaft angepeilten Forschungstendenzen könnten aber darüber hinaus dazu führen, daß weibliche Eier frühzeitig entnommen, in vitro zur Reifung gebracht werden könnten. Das allerdings könnte unsere Lebenswelt und das Fortpflanzungsverhalten in bislang kaum vorstellbarem Ausmaße verändern, so daß sich tatsächlich, wo sich Menschen dies leisten könnten, die Zeugung neuen Menschenlebens mehrheitlich auf das Labor verlagert, mit routinemäßiger genetischer „Qualitätskontrolle“ verbunden wird.

Nach Artikel 31 können Zusatzprotokolle ausgearbeitet werden, um die in diesem Übereinkommen enthaltenen Grundsätze für bestimmte Bereiche weiter zu entwickeln. Ein erstes Zusatzprotokoll bezüglich des Verbotes von reproduktivem Klonen liegt im Entwurf bereits vor. Ein weiteres Zusatzprotokoll zum Embryonenschutz ist in Ausarbeitung. Ebenso ein solches zur Organtransplantation und zur Humangenetik.

5.3. Die Biopatentrichtlinie der EU

Die Richtlinie des Europäischen Parlaments und Rates über den rechtlichen Schutz biotechnologischer Erfindungen wurde im Amtsblatt der Europäischen Gemeinschaft am 30.7.98 veröffentlicht.¹⁰ Diese „Biopatentrichtlinie“ wurde in den letzten Jahren heftig diskutiert und hat in weiten Kreisen der aufmerksamen Bevölkerung den Eindruck erweckt, daß der Mensch darin den Anspruch erhebt, Tiere und Pflanzen „erfunden“ zu haben. Diese Richtlinie stellt einen verbindlichen Rahmen für die Gesetzgebung in allen Mitgliedsstaaten der Europäischen Union dar.

Zunächst gilt es festzuhalten, daß das Parlament dazu da ist, geistiges Eigentum zu schützen. Ein Patentrecht ist gegenüber dem Eigentumsrecht ein eingeschränktes Recht; es dient dem Schutz für einen Erfinder, daß sein geistiges Eigentum nicht durch andere gewerblich oder industriell genützt werden kann. Allerdings kann auf der Basis eines erteilten Patents die Lizenz zur gewerblichen und industriellen Nutzung verkauft werden und hierbei geht es um große Beträge. Manche Betriebe hängen tatsächlich in ihrem Bestand davon ab, und das Argument der Arbeitsplätze steht in der politischen Diskussion im Vordergrund. Im folgenden sei auf die wichtigsten ethisch relevanten Artikel dieses 16 Artikel umfassenden Regelwerkes hingewiesen.

¹⁰ Richtlinie 98/44/EG des Europäischen Parlaments und des Rates vom 6. Juli 1998 über den rechtlichen Schutz biotechnologischer Erfindungen, in: Amtsblatt der Europäischen Gemeinschaften 41 (30.7.1998) L 213/13-21.

In Art. 3 heißt es, daß „Erfindungen, die neu sind, auf einer erfinderischen Tätigkeit beruhen und gewerblich anwendbar sind auch dann patentiert werden können, wenn sie ein Erzeugnis, das aus biologischem Material besteht oder dieses enthält oder ein Verfahren, mit dem biologisches Material hergestellt, bearbeitet oder verwendet wird, zum Gegenstand haben“. Dieser Artikel will klarstellen, daß ein Patent nur auf eine Erfindung, aber nicht auf eine Entdeckung gewährt werden kann. Das bloße Auffinden von Genen oder Gensequenzen kann also nicht Gegenstand eines Patentes sein. Gegenstand der Erfindung ist das Verfahren und die Anwendung, nicht aber der Stoff. Nun stellt sich aber gerade im Bereich der Biotechnologie das Problem, daß Verfahren und Anwendung nicht adäquat geschützt werden können, wenn nicht der Stoff - also Mikroorganismen, Pflanzen und Tiere, die gentechnisch verändert sind - mit in das Patentrecht einbezogen werden. Die Gratwanderung, die sich unter ethischem Aspekt hier ergibt, besteht darin, daß wirklich nur so viel lebendiges Material in das Patentrecht miteinbezogen wird, als unbedingt zum Schutz des geistigen Eigentums des technischen Verfahrens und der gewerblichen Anwendung unbedingt nötig sind und nicht mehr.

Artikel 4 schließt vom Patent Pflanzensorten und Tierrassen und auch im wesentlichen biologische Verfahren zur Züchtung von Pflanzen und Tieren aus. Erfindungen, deren Gegenstand Pflanzen und Tiere sind, können nur patentiert werden, wenn die Ausführbarkeit der Erfindung technisch nicht auf eine bestimmte Pflanzensorte und Tierrasse beschränkt ist.

Artikel 5 schließt von der Patentierung auch den menschlichen Körper in den einzelnen Phasen seiner Entstehung und Entwicklung sowie bloße Entdeckung eines seiner Bestandteile aus. Ein isolierter Bestandteil des menschlichen Körpers oder ein auf andere Weise durch ein technisches Verfahren gewonnener Bestandteil einschließlich der Sequenz oder Teilsequenz eines Gens kann aber als patentierbare Erfindung gelten, selbst wenn der Ausbau dieses Bestandteils mit dem Aufbau eines natürlichen Bestandteils identisch ist. Zunächst wurde festgehalten, daß nur die Funktion einer Sequenz oder Teilsequenz eines Gens beschrieben werden muß. Auf Grund der Intervention einer österreichischen Delegation wurde darüber hinaus konkrete Anwendbarkeit gefordert.

Artikel 6 schließt Erfindungen, deren Verwertung gegen die öffentliche Ordnung oder gute Sitten verstoßen, von der Patentierbarkeit aus. Konkret werden genannt: Verfahren zur Schaffung von menschlichen Lebewesen durch Klonen. Ursprünglich wurde dieser Ausschluß auf reproduktives Klonen beschränkt. Durch Intervention der österreichischen Delegation wurde das Wort „reproduktiv“ gestrichen, so daß alle Verfahren zur Herstellung von menschlichen Lebewesen durch Klonen von der Patentierbarkeit nun ausgeschlossen sind. Weiterhin werden alle Verfahren zur Veränderung der genetischen Identität der Keimbahn von Menschen ausgeschlossen sowie alle Verfahren, bei denen menschliche Embryonen „zu industriellen oder kommerziellen Zwecken“ verwendet

werden. Vor allem der letzte Passus ist von großer ethischer Bedeutung, da bereits über 40 Anträge zur Patentierung beim Europäischen Patentamt anliegen, bei denen verbrauchende Embryonenforschung im Spiel war. Allerdings ist leider entgegen dem Ministerratsbeschluß der EU auf französische Intervention der Zusatz „zu industriellen und kommerziellen Zwecken“ aufgenommen worden.

Ausgeschlossen von der Patentierbarkeit sind auch Verfahren zur Veränderung der genetischen Identität von Tieren, die geeignet sind, Leiden dieser Tiere - ohne wesentlichen medizinischen Nutzen für den Menschen oder das Tier - zu verursachen.

In Artikel 7 wird die Sachverständigengruppe der Europäischen Kommission für Ethik der Naturwissenschaften und der Neuen Technologien mit der Bewertung aller ethischen Aspekte im Zusammenhang mit der Biotechnologie betraut.

Artikel 11 enthält das sogenannte Landwirteprivileg - eine Ausnahme von den Rechten des Patentinhabers -, das es dem Landwirt ermöglicht, geschützte Erfindungen für spätere generative oder vegetative Vermehrung in seinem eigenen Betrieb zu verwenden und auch geschütztes Vieh zu landwirtschaftlichen Zwecken zu benützen, solange dies nicht im Rahmen einer gewerblichen Viehzucht geschieht.

Artikel 16 verlangt von der Kommission einen regelmäßigen Bericht, ob durch diese Richtlinie im Hinblick auf internationale Übereinkommen zum Schutz der Menschenrechte Probleme entstanden sind, sowie Berichte über die Auswirkung des Unterbleibens oder der Verzögerung von Veröffentlichungen, deren Gegenstand patentfähig sein könnte, auf die gentechnologische Grundlagenforschung. Schließlich verlangt Art. 16 einen jährlichen Bericht über die Entwicklung des Patentrechts im Bereich der Bio- und Gentechnologie, in dem auch die ethischen und vor allem wirtschafts- und sozialetischen Konsequenzen genau beobachtet werden sollen. Viel wird davon abhängen, welche Gremien und welche Generaldirektionen in der EU - vor allem die Auswirkungen auf die armen Länder - ausarbeiten.

Schluß

Zusammenfassend kann unter ethischem Aspekt bezüglich des gegenwärtigen Standes der Gentechnologie gesagt werden: Eine fundamentalistische Ablehnung der Gentechnik läßt sich weder aus dem „Buch Genesis“ noch aus Vernunftüberlegungen begründen. Allerdings bedarf es differenzierter ethisch begründeter Regelungen, damit die Entwicklung der Gentechnik dem Menschen in seiner Würde dient und von der ihn umgebenden Natur mitgetragen werden kann. Vieles ist heute bereits machbar, bereits weniger ist vertretbar und nochmals weniger wirklich verantwortbar.

Zur ethischen Problematik von pränataler Diagnostik und Präimplantationsdiagnostik

Walter Lesch, Fribourg

Die Gentechnologie im allgemeinen und die Humangenetik im besonderen sind wie kaum ein anderes Thema zu Kristallisationspunkten gesellschaftlicher Kontroversen über den technischen und medizinischen Fortschritt geworden. Denn die Molekulargenetik gilt gemäß populären Vorstellungen als der Inbegriff einer nahezu grenzenlosen Verfügungsgewalt über das Leben, dessen besondere Würde doch eigentlich in der Unverfügbarkeit bestehe. Kombiniert man diese durchaus nicht von allen geteilte These noch mit den divergierenden Auffassungen vom Schutz vorgeburtlichen Lebens, so ergibt sich jene explosive Mischung von moralischen Positionen, die eine Konsensfindung erschweren oder sogar unmöglich machen. Genau um eine solche Kombination geht es bei den folgenden Ausführungen: um den Streit über die schon längst etablierten Methoden pränataler Diagnostik und die neuere Möglichkeit der Präimplantationsdiagnostik.¹ Hier sind in größter Dichte einige Grundsatzfragen biomedizinischer Ethik miteinander verflochten.

Natürlich wäre es einfacher, die erwähnten Aspekte sauber getrennt zu lassen, um zu differenzierten Einzelanalysen und eindeutigen Bewertungen zu gelangen. Die Dringlichkeit und Schwierigkeit einer fundierten ethischen Stellungnahme scheint jedoch zu einem großen Teil darin zu bestehen, daß sich die verschiedenen Gesichtspunkte nicht voneinander trennen lassen. Wer sich zur prinzipiellen Erlaubtheit pränataler Diagnostik und den sich daraus eventuell ergebenden Konsequenzen äußert, kann um die Frage des Schwangerschaftsabbruchs keinen Bogen machen. Aus genau diesem Grund ist auch eine kohärente Beurteilung der Präimplantationsdiagnostik, die spontan in weiten Kreisen auf Ablehnung stößt, schwieriger als vielleicht auf den ersten Blick angenommen.

Zur Beschreibung der Ausgangslage des gesamten Problemkomplexes eignet sich immer noch Kurt Tucholskys satirischer Text *Die Leibesfrucht spricht* von 1931. Dort legt der Autor der staunenden Leibesfrucht die Frage in den Mund, warum sich neun Monate lang alle so intensiv um sie kümmern: „Kirche, Staat, Ärzte und Richter“. „Wenn aber diese neun Monate vorbei sind, dann muß ich sehn, wie ich weiterkomme ... Neun Monate lang bringen sie sich um, wenn mich einer umbringen will. Sag selbst: Ist das nicht eine merkwürdige

1 Eine erste Fassung dieses Papiers wurde am 2. Januar 1998 beim 25. Neujahrstreffen deutschsprachiger Moralthologen in Brixen vorgetragen, wo die Rolle von Moralthologen in bioethischen Konsultationsprozessen im Vergleich der Situationen in Italien, Österreich, Deutschland und der Schweiz Gegenstand der Beratungen war.

Fürsorge –?“² Die Grundintuition dieser Satire hat nichts von ihrer Aktualität verloren: jedes Engagement für den Schutz des Lebens vor der Geburt ist u. a. daran zu messen, ob auch der Schutz des nachgeburtlichen Lebens ein ebenso ernsthaftes Anliegen ist. Denn sonst kann die ausschließliche Fixierung auf rigide Normen im pränatalen Bereich sehr leicht zur Heuchelei werden.

Aber seit Tucholskys Zeiten ist die Urteilsbildung durch einige neue Faktoren noch komplexer geworden. Die medizinische Forschung und Praxis verfügen über weitreichende Möglichkeiten der Intervention und Diagnostik. Staat und Richter sind in langwierigen Konsultationen mit gesetzlichen Regelungen beschäftigt, die als verbindliche Orientierung dienen sollen.³ Die Kirche hat längst kein Monopol mehr auf die ethische Beratung, wobei insbesondere der katholischen Kirche oft jede Beratungskompetenz abgesprochen wird, da die Maßstäbe ja ohnehin unumstößlich feststünden. Wie kompliziert die Materie geworden ist, läßt sich zum Beispiel im Schweizer Kontext an den zum Teil sehr anspruchsvollen Debatten ablesen, die im Juni 1998 in den Eidgenössischen Räten zur Beratung eines Gesetzesentwurfes zur Reproduktionsmedizin stattfanden. Während der Ständerat (Vertretung der Kantone) die Präimplantationsdiagnostik nicht grundsätzlich verbieten wollte, überwog im Nationalrat (große Kammer) die ablehnende Haltung. Auch in Deutschland sind die Prozesse der Urteilsbildung in der Reproduktionsmedizin wegen des strengen Embryonenschutzgesetzes ziemlich kompliziert und dennoch unvermeidlich, da die medizinische Forschung Fakten schafft. Solange keine klaren gesetzlichen Regelungen gefunden werden, kommt den Ethikkommissionen bei der Beurteilung von Einzelfällen eine besondere Verantwortung zu. Ein bekanntes Beispiel ist der Lübecker Fall eines Paares, das nach gründlicher genetischer Beratung mit der hohen Wahrscheinlichkeit eines kranken Kindes rechnen mußte. Der Mediziner Klaus Diedrich, der an der Medizinischen Universität zu Lübeck das Verfahren der Präimplantationsdiagnostik beherrscht, hatte daher diesen Test vorgeschlagen, um nur Embryonen einzupflanzen, bei denen die diagnostizierte Erbkrankheit ausgeschlossen werden kann. Die Ethikkommission hat dem Antrag nach langer Diskussion zugestimmt, da es sich trotz der strengen Rahmenrichtlinien (Embryonenschutzgesetz) um eine vertretbare Einzelfallregelung handele.

Kategorische Verbote helfen offensichtlich nicht weiter. Auf der Ebene nationaler Gesetzgebungen und bei dem Bemühen um internationale Vereinheitli-

2 Tucholsky, Kurt, *Gesammelte Werke* in zehn Bänden 9, Reinbek bei Hamburg 1985, 331. Vgl. auch die Bezugnahme auf diesen Text bei Schreiber, Hans-Peter, *Embryonenforschung* und Präimplantationsdiagnostik im Spannungsfeld von Ethik und Recht, in: Helmut Holzhey/Peter Schaber (Hg.), *Ethik in der Schweiz/Éthique en Suisse*, Zürich 1996, 199-205, hier 204f.

3 In den europäischen Ländern gibt es zur Zeit eine große Bandbreite von Regelungen bzw. ungeregelten Fragen, was u. a. einen reproduktionsmedizinischen „Tourismus“ zur Folge hat.

chungen, z. B. für den Bereich der Europäischen Union, gibt es also einen enormen Klärungsbedarf, der die Ethikerinnen und Ethiker in die Pflicht nimmt.⁴ Der Hinweis auf gute Entscheidungen im Einzelfall ist zwar wichtig, kann aber auf die Dauer keine tragfähige Lösung bedeuten. Deshalb sind internationale Vergleiche, auch über Europa hinaus, ein gutes Übungsfeld für die kohärente Urteilsbildung.⁵

1. Kontexte der ethischen Evaluation

Bevor ich auf die empirischen Grundlagen der umstrittenen Techniken zu sprechen komme, möchte ich deutlich machen, daß selbst der rationalste Ethikdiskurs in persönlichen und gesellschaftlichen Kontexten stattfindet, die sich auf die Grundhaltungen der Gesprächspartner auswirken. Schließlich geht es bei der Reproduktionsmedizin und der genetischen Diagnostik um intime und existentielle Fragen: um Fruchtbarkeit oder Unfruchtbarkeit, Gesundheit oder Behinderung, letztlich also um Fragen der Identität, die in (fast) jeder Biographie vorkommen, in der es irgendwann einen mehr oder weniger reflektierten Kinderwunsch gibt. Einerseits wird all das durch die neuen medizinischen Möglichkeiten planbarer; andererseits entstehen gerade dadurch Entscheidungszwänge, die es vorher nicht gab. Die pränatale Diagnostik führt zu einer beglückenden Beruhigung, falls keine Auffälligkeiten festgestellt werden. Aber was ist, wenn eine unangenehme Wahrheit ans Licht kommt? Dann beginnt ja meist erst die qualvolle Suche nach der richtigen Entscheidung für oder gegen die Fortsetzung der Schwangerschaft. Ähnlich ambivalent ist die Präimplantationsdiagnostik, die auf den Techniken der In-Vitro-Fertilisation (IVF) basiert. Während dieses Verfahrens als Sterilitätstherapie eingeführt wurde, bekommt es nun durch die Diagnostik an der befruchteten Eizelle einen ganz neuen Stellenwert als Eintrittstor für

- 4 Der wichtigste Hintergrund meiner eigenen Beschäftigung mit dem Thema ist die Mitarbeit in einem von der Europäischen Union geförderten Forschungsprojekt, dem „European Network for Biomedical Ethics: Ethical Problems of In Vitro Fertilisation (IVF) with Particular Regard to its Connections with Genetic Diagnosis and Therapy“ (1996-1999). Ständig aktualisierte Informationen über Konzept, Verlauf und Ergebnisse dieses von Dietmar Mieth geleiteten Projekts, an dem mehr als 30 Forscherinnen und Forscher aus neun Ländern mitwirken, sind über die Homepage des Zentrums für Ethik in den Wissenschaften an der Universität Tübingen erhältlich: <http://www.uni-tuebingen.de/zew/>.
- 5 Sehr interessant ist in dieser Hinsicht der Bericht von Michael Fuchs, „Ethische Urteilsbildung in der Pränataldiagnostik – Zur ärztlichen Anwendung der Humangenetik“: Deutsch-Israelisches Symposium zu Ansätzen und Modellen in der medizinischen Ethik am 14./15. Februar 1995 in Bonn, in: *Jahrbuch für Wissenschaft und Ethik*, Berlin/New York 2 (1997) 229-252.

eine prädiktive Medizin, die unser „Recht auf Nichtwissen“ auf die Probe stellt.⁶ Denn mit den Ergebnissen des „Human Genome Project“, das eine Kartierung sämtlicher Gene der Chromosomen anstrebt, werden ständig neue Informationen gesammelt, die immer präzisere Gentests ermöglichen. Die Hoffnungen und – je nach Standpunkt – Befürchtungen gehen sogar noch weiter, da sich mit der Beherrschung der Präimplantationsdiagnostik die Instrumentarien für die Embryonenforschung verfeinern und gezielte (therapeutische) Eingriffe in das Erbgut oder auch das Klonen machbar werden.

Wir werden uns mit den Dilemmata und Paradoxien eines Fortschritts auseinanderzusetzen müssen, der die moralische Kompetenz mündiger Subjekte herausfordert und vor allem nach einer reflektierten Antwort auf die Frage nach dem persönlichen und gesellschaftlichen Umgang mit dem Trauma 'Behinderung' verlangt. Jedenfalls kreisen die Unsicherheiten und Gereiztheiten beim Diskutieren über die Chancen und Risiken der Humangenetik in erster Linie um das Motiv eines in irgendeiner Weise behinderten Lebens, das es zu therapieren, zu verhindern oder ohne Einschränkung in seiner eigenen Würde zu respektieren gilt. Der Wunsch nach Perfektion, also die Angst vor dem Unvollkommenen, und die Angst vor der Bedrohung des Unvollkommenen durch einen Perfektionswahn sind wie die beiden Seiten einer Münze.

Wer über ein solches Thema spricht, wird nun schwer von dem eigenen Erfahrungshintergrund abstrahieren können. Ohne einer Betroffenheitsrhetorik das Wort zu reden, möchte ich erwähnen, daß ich mich heute als Vater einer gesunden Tochter, die ohne reproduktionsmedizinische Assistenz zur Welt kam, anders zu den anstehenden Fragen äußern kann als während der Jahre eines noch unerfüllten Kinderwunsches. Sehnsucht und Erfüllung oder Enttäuschung, Glück und Trauer, Leben und Tod liegen hier nun einmal sehr nahe beieinander. Dabei kann die eigene Auffassung von einem guten und gelingenden Leben die ethische Argumentation zwar nicht ersetzen. Aber es ist nicht zu unterschätzen, in welchem Ausmaß z. B. die persönliche Entscheidung eines Paares, nicht ein eigenes Kind um jeden Preis zu wollen, oder die grundsätzliche Einstellung zu Behinderungen die Urteilsbildung prägt. Was gelegentlich als weltanschauliche Voreingenommenheit kritisiert wird, hat also auch eine positive, entlastende Seite, die größten Respekt verdient, solange daraus nicht eine intolerante Haltung gegenüber anderen Positionen resultiert.⁷

Die Einsicht, daß die Werthaltungen in Verbindung mit genetischer Frühdiagnostik mit größter Sensibilität wahrzunehmen und bei Entscheidungen zu be-

6 Vgl. Birnbacher, Dieter, Patientenautonomie und ärztliche Ethik am Beispiel der prädiktiven Diagnostik, in: Jahrbuch für Wissenschaft und Ethik, Berlin/New York 2 (1997) 105-119.

7 Vgl. zum Problem der Konsensfindung unter Bedingungen des moralischen und religiösen Pluralismus: Bayertz, Kurt (Hg.), Moralischer Konsens. Technische Eingriffe in die menschliche Fortpflanzung als Modellfall, Frankfurt 1996.

rücksichtigen sind, ist freilich nicht erst eine Entdeckung der Ethik. Es spricht durchaus für das Berufsethos der Humangenetikerinnen und -genetiker, daß sie die ethischen Probleme ihrer Profession relativ früh erkannt haben. Deshalb wird die rein naturwissenschaftlich-medizinische Diagnostik wenn eben möglich von einer Beratung begleitet, die auch die psychischen und normativen Dimensionen einer Konfliktsituation erfaßt.⁸ Als Ethiker empfinde ich dies immer wieder als Anlaß zum Nachdenken über die eigene Rolle, die durch den ritualisierten Ruf nach Ethik und Verantwortung manchmal auch überschätzt wird. Denn in der klinischen Praxis wird die ethische Dimension zum Teil schon durch gute professionelle Angebote aus Medizin, Psychologie und Psychotherapie wahrgenommen. Gerade wenn Ethik sich als eine Beratungspraxis versteht, eröffnen sich hier neue Gebiete des interdisziplinären Gesprächs.⁹ Allerdings geht es mir auch nicht um eine Idealisierung der bereits existierenden genetischen Beratung, deren beste Vertreterinnen und Vertreter sich keine Illusionen machen und sehr nüchtern um die Grenzen der eigenen Tätigkeit wissen.¹⁰

Die angesprochenen Kontexte ethischer Evaluation werden uns weiter begleiten, wenn ich nun zuerst in der gebotenen Kürze den Stand der diagnostischen Verfahren skizziere (2.), um anschließend zuerst die pränatale Diagnostik (3.), dann die Präimplantationsdiagnostik (4.) aus ethischer Sicht zu diskutieren. Die gewonnenen Ergebnisse werden dann in einem vorläufigen Fazit mit einem Ausblick auf offene Fragen zusammengefaßt (5.).

2. Empirische Grundlagen

Für die Entwicklung der Untersuchungsmethoden in der vorgeburtlichen Diagnostik läßt sich ein klarer Trend feststellen: je geringer die Belastung der Frau durch die gewählten Verfahren ist, um so mehr werden diese zur Anwendung

8 Böse Zungen behaupten zwar immer wieder, die Wertschätzung der genetischen Beratung sei eine opportunistische Maßnahme, um die Akzeptanz der Genetik zu steigern. Ich denke aber, daß sich gerade die Humangenetik in Deutschland der traumatischen Erfahrung nationalsozialistischer Eugenik bewußt ist und deshalb einer interdisziplinär abgestützten Beratungspraxis besondere Bedeutung beimißt. Leider fehlt es in vielen Fällen an qualifiziertem Personal für die genetische Beratung. Die interdisziplinäre Zusammenarbeit ist oft nur in größeren Kliniken gewährleistet. Der Routinefall der pränatalen Diagnostik findet aber in der gynäkologischen Praxis in Verbindung mit Labors statt. Wenn dann die Frau und ihr Partner den Laborbefund mit der Gynäkologin oder dem Gynäkologen besprechen, können sie nicht immer sicher sein, daß ihr Gegenüber über den neuesten Stand der Humangenetik und der therapeutischen Möglichkeiten informiert ist.

9 Vgl. zu einer Ethik der Beratungskommunikation: Krämer, Hans, *Integrative Ethik*, Frankfurt 1992, 323-365.

10 Vgl. Reiter-Theil, Stella, *Ethische Fragen in der genetischen Beratung. Was leisten Konzepte wie „Nichtdirektivität“ und „ethische Neutralität“ für die Problemlösung?*, in: *Concilium* 34 (1998) 138-148.

kommen, da Angebot und Nachfrage steigen.¹¹ So ist etwa die Ultraschalluntersuchung aus keiner gynäkologischen Praxis mehr wegzudenken.¹² Wenn bestimmte Testmöglichkeiten immer selbstverständlicher werden, ändern sich zwangsläufig auch die Indikationen. Was vielleicht früher nur in Ausnahmefällen praktiziert wurde, kann sich als Standardmethode etablieren – mit allen Konsequenzen, die sich aus dem nun verfügbaren Wissen ergeben. Dies ist zunächst einmal keine Besonderheit der pränatalen Diagnostik, sondern ein generelles Problem einer leistungsfähigen Medizin, die zwar immer bessere Diagnosemöglichkeiten anbietet, denen aber nicht automatisch eine Therapie entspricht, zumindest noch nicht. Das neu erworbene Wissen trägt also nicht sofort zur Lösung von Problemen bei, sondern wirft auch neue Fragen auf. Die biomedizinische Ethik beschäftigt sich zu einem großen Teil mit derartigen Problemkonstellationen, für die es keine einfachen Antworten gibt. Es bleibt deshalb eine fundamentale sozialetische Frage, welche Zielsetzungen einer medizinischen Spitzentechnologie gesellschaftlich überhaupt wünschenswert sind.¹³

Die Pränataldiagnostik ist vor allem bei Frauen indiziert, die älter als 35 sind, da aus statistischer Sicht die Möglichkeit von Chromosomenanomalien (z. B. Trisomie 21) signifikant ansteigt,¹⁴ sowie bei Hinweisen auf eine genetische Belastung oder ein Wiederholungsrisiko. Zur Zeit werden zwei invasive Verfahren angeboten: die Amniozentese und die Chorionbiopsie. Bei der Amniozentese erfolgt in der 16. oder 17. Schwangerschaftswoche eine Fruchtwasserentnahme durch die Bauchdecke. Die dabei gewonnenen fötalen Zellen können

11 Einen guten Überblick gibt das Sachbuch von Kuhlmann, Andreas, *Abtreibung und Selbstbestimmung. Die Intervention der Medizin*, Frankfurt 1996.

12 Trotz der hohen Akzeptanz dieser Methode regt sich gelegentlich aber auch Protest gegen die routinemäßigen Ultraschalluntersuchungen, was vielleicht als übertrieben erscheinen mag. Auf jeden Fall sind die ethischen Dilemmata, die sich aus einer immer präziser werdenden Diagnostik mittels Ultraschall ergeben, nicht geringer als entsprechende Diagnosen auf der Basis genetischer Tests. Die Tatsache, daß in unserer Gesellschaft bei der moralischen Bewertung der Verfahren mit unterschiedlichen Maßstäben gemessen wird, ist klares Indiz für die übermächtige Symbolik all dessen, was mit Genetik zu tun hat. Vgl. zur heutigen Aussagekraft von Ultraschalluntersuchungen und dem emotionalen Stellenwert dieser Art der Visualisierung: Sarramon, Marie-France/Grandjean, Hélène, *Le fœtus et son image* (Dominos 176), Paris 1998.

13 Vgl. die Beiträge in: Beck-Gernsheim, Elisabeth (Hg.), *Welche Gesundheit wollen wir? Dilemmata des medizintechnischen Fortschritts*, Frankfurt 1995.

14 Die Altersindikation ist vor allem deshalb relevant, weil immer mehr Frauen erst nach der Ausbildungszeit und dem Einstieg ins Berufsleben eine relativ späte Schwangerschaft planen. Das Testangebot der pränatalen Diagnostik, die ja in über 90% der Fälle zu einem beruhigendem Ergebnis führt, ist für die Lebensplanung von Frauen aus dieser Zielgruppe von besonderem Interesse. Vgl. zu diesem gesellschaftlichen Kontext: Doucet, Hubert, *Diagnostic prénatal*, in: Hottot, Gilbert/Parizeau, Marie-Hélène (Hg.), *Les mots de la bioéthique. Un vocabulaire encyclopédique*, Brüssel 1993, 127-131, bes. 128f.

auf Chromosomendefekte untersucht werden. Ein aussagekräftiges Ergebnis der Analysen ist bis zu drei Wochen später erhältlich. Das mit der Untersuchung für den Fötus verbundene Risiko ist mit 0,5 bis 1 % relativ gering. Ein Nachteil ist jedoch der späte Zeitpunkt der Diagnose in einer schon weit vorangeschrittenen Schwangerschaft, deren Abbruch mit jeder weiteren Woche zu einem immer größeren physischen und psychischen Problem wird.

Es ist ein Vorteil der Chorionbiopsie, den Test schon sechs Wochen früher durchzuführen. In der 10. oder 11. Woche der Schwangerschaft lassen sich durch den Gebärmutterhals Plazentaanteile entnehmen. Andererseits steht dem zeitlichen Vorteil ein größeres Risiko gegenüber: die Wahrscheinlichkeit einer Verletzung des Embryos oder der Auslösung eines Aborts liegt bei immerhin bis zu 5 %.¹⁵

Es ist daher verständlich, daß immer mehr Hoffnung auf nicht-invasive Verfahren gesetzt werden. Da sich fötale Zellen auch im mütterlichen Blut nachweisen lassen, müßte der Zugang zur genetischen Information auch über eine Blutuntersuchung gelingen. Ein solches Screening wird bereits zum Auffinden bestimmter Defekte durchgeführt, kann zur Zeit aber die zuvor genannten Methoden noch nicht voll ersetzen.

Die Logik der Forschungsentwicklung bestätigt den eingangs erwähnten Trend zu einer immer selbstverständlicheren Anwendung von immer leichter zugänglichen Diagnosemöglichkeiten. Für den glücklichen Fall, daß keine Schädigung des Fötus diagnostiziert wird, können die Eltern den weiteren Verlauf der Schwangerschaft mit größerer Gelassenheit genießen. Ergibt sich aus der Untersuchung aber eine schlechte Nachricht (oder eine unklare Prognose), so steht die Frage eines selektiven Schwangerschaftsabbruchs im Raum. In einem solchen Fall ist es sehr wichtig, die Eltern im weiteren Entscheidungsprozeß zu begleiten. Unter den besten Bedingungen erfolgt die Beratung *vor* der Diagnostik, um eine informierte Zustimmung der Frau (und ihres Partners) zu erlangen, und *nach* der Diagnostik, um alle Eventualitäten, die aus dem Testbefund folgen, abzuwägen.

Betrachtet man die Dilemmasituationen der pränatalen Diagnostik primär unter dem Aspekt der Entscheidung für oder gegen einen Schwangerschaftsabbruch, so könnte die Präimplantationsdiagnostik wie die ideale Lösung aller Probleme aussehen. Denn der belastende Schwangerschaftskonflikt wäre ja vermeidbar, wenn der Embryo vor der Einpflanzung in die Gebärmutter *in vitro* getestet wird. Dabei ergeben sich aber nicht nur mögliche Konflikte mit den Postulaten eines strengen Embryonenschutzes, sondern vor allem auch all die Probleme, die mit dem reproduktionsmedizinischen Verfahren einer Befruchtung *in vitro* immer noch verbunden sind. Es zeugt zwar von einer doppelten Moral,

15 In diesem Punkt variieren die Angaben in der Fachliteratur sehr stark, da schwer zwischen einem in dieser Entwicklungsphase nicht ungewöhnlichen Spontanabort und den Folgen der Biopsie zu unterscheiden ist.

den Schwangerschaftsabbruch abzulehnen und die Vorteile einer Selektion vor der Implantation des Embryos gar nicht zu sehen. Andererseits ist die Befruchtung im Reagenzglas wegen der schwierigen Gewinnung der Eizelle für die Frau alles andere als angenehm; und eine erfolgreiche Schwangerschaft ist bei der Einpflanzung eines nach allen Regeln der Kunst getesteten Embryos keineswegs sicher. Um die Chancen zu erhöhen, werden oft mehrere befruchtete Eizellen eingepflanzt, was zu Mehrlingsschwangerschaften führen kann.

Schon der erste Überblick über den technischen Stand der Dinge läßt einen zwiespältigen Eindruck zurück. Es sieht so aus, als seien perfekte Lösungen nicht in Sicht. Vorteile von alternativen Methoden sind mit neuen Nachteilen verbunden, so daß sich die ethische Problematik nur verlagert und nicht ganz auflösen läßt. Wie so oft in der Ethik sind in einem solchen Fall geduldige Abwägungen erforderlich, die nicht zuletzt davon geprägt sein werden, ob Ethik ausschließlich auf einer abstrakten Prinzipienebene betrieben wird oder als eine „klinische Ethik“ mit den realen Kontexten von Dilemmasituationen vertraut ist.¹⁶

3. Abwägungen zur pränatalen Diagnostik

Wir haben gesehen, daß die diagnostischen Verfahren Informationen hervorbringen, die wie ein „rohes Ei“ zu behandeln sind.¹⁷ Denn unter Umständen entspricht dem Diagnoseergebnis keine praktikable Therapie. Im besten Fall wäre im Ausschlußverfahren ein negativer Befund eine „Therapie“ für verängstigte Eltern gewesen, die nun aufatmen können.¹⁸ Können sie dies aber nicht, da ihnen mitgeteilt wird, daß ihr Kind sehr wahrscheinlich behindert sein werde, so bedürfen sie nun erst recht der therapeutischen Begleitung. Es mag von Vorteil sein, sich schon während der Schwangerschaft auf die Zeit nach der Geburt des Kindes vorzubereiten. Aber es kann auch eine Zeit der weiteren Ängste sein, in der vielleicht doch noch die Entscheidung für eine Abtreibung fällt. Bei der diagnostischen Information handelt es sich jedenfalls nicht um reine Empirie, sondern um zu interpretierende und zu bewertende Daten. Eine nicht-direktive Beratung, die von der Humangenetik als Ideal angestrebt wird, ist in einer solchen Situation keine leichte Aufgabe.

16 Vgl. Cadore, Bruno, *L'éthique clinique comme philosophie contextuelle*, Montréal 1997.

17 Vgl. A. Kuhlmann, Abtreibung 114.

18 Dabei wird übrigens oft übersehen oder verdrängt, daß ein negatives Testresultat noch lange keine Garantie für die Geburt eines in jeder Hinsicht gesunden Kindes ist. Nicht alle Behinderungen sind genetisch bedingt. Auch durch eine extreme Frühgeburt oder beim Geburtsvorgang am Ende einer bis dahin völlig normal verlaufenen Schwangerschaft kann es durchaus noch zu gefährlichen Komplikationen kommen.

Der Standardeinwand gegen die pränatale Diagnostik lautet, daß sie eugenischen Tendenzen in unserer Gesellschaft Vorschub leiste und sich direkt gegen behindertes Leben richte.¹⁹ Es lohnt sich, diese sicherlich bedenkenswerte Position nicht kritiklos zu übernehmen. Ich möchte dies exemplarisch an einer Gegenposition verdeutlichen, die der Zürcher Ethiker Klaus Peter Rippe aufgebaut hat und von der er selber sagt, daß sie angesichts der herrschenden Auffassungen als „politisch nicht korrekt“ eingestuft werden dürfte, obwohl viele das denken, was Rippe mit provozierender Deutlichkeit ausspricht.²⁰ Rippes Argumentation beruht auf der Prämisse, daß ein Schwangerschaftsabbruch moralisch erlaubt sein kann. Er geht ferner davon aus, daß es im Regelfall besser ist, nicht-behindert als behindert zu sein. Folglich sei es lobenswert, wenn Eltern so handeln, daß sie eine Behinderung ihres Kindes verhindern, indem sie die Interventionmöglichkeiten auf der Basis einer pränatalen Diagnostik für eine rationale Entscheidung nutzen. Rippe spricht von einer „Liebespflicht“ der Eltern zur Durchführung der Diagnostik.²¹ Die Abtreibung eines schwerbeschädigten Fötus würde die Chance offenhalten, ein gesundes Kind zu zeugen.²²

Rippe ist sich der Tatsache bewußt, daß seine zugespitzten Thesen auf heftigen Widerstand stoßen, und nimmt daher den Einwand vorweg, er könne mit seinen Argumenten einen „Dammbruch“ bewirken. Vor allem wendet er sich gegen die Kritik, eine selektive Abtreibung verletze die Interessen von bereits geborenen Behinderten, die ihr Lebensrecht in Frage gestellt sehen. Letzteres sei natürlich nicht der Fall, da die favorisierte Entscheidung im Schwangerschaftskonflikt ohne weiteres mit einer aktiven Förderung geborener Behinderter vereinbar sei. Diese sei sozialpolitisch zu gewährleisten, nicht aber durch ein Verbot von medizinischen Forschungen und Technologien, denen pauschal eugenische Absichten unterstellt werden.²³

Der von Rippe vertretenen Position ist eine gewisse Plausibilität nicht abzusprechen. Es bleibt jedoch zu fragen, ob er den Einfluß der hinter der Diagnostik stehenden Logik einer Vermeidung von Behinderung auf die generelle Einschätzung von Behinderung nicht zu gering veranschlagt.²⁴ Wenn behindertes

19 Vgl. Testart, Jacques, *Le désir du gène* (Champs 282), Paris 1994. Aus wissenschaftsgeschichtlicher Sicht: Weingart, Peter/Kroll, Jürgen/Bayertz, Kurt, *Rasse, Blut und Gene. Geschichte der Eugenik und Rassenhygiene in Deutschland*, Frankfurt 1992 (Erstausgabe 1988), bes. Kap. VII und VIII.

20 Rippe, Klaus Peter, *Pränatale Diagnostik und 'selektive Abtreibung'* (Folia Bioethica. Schweizerische Gesellschaft für biomedizinische Ethik 19), Lausanne 1997.

21 Ebd. 8.

22 Solche Überlegungen sind auch von Peter Singer entwickelt worden, was in der öffentlichen Debatte zu erheblichen Irritationen geführt hat. Vgl. Singer, Peter, *Praktische Ethik*, Stuttgart 1994, Kap. 6.

23 So argumentiert auch H.-P. Schreiber, *Embryonenforschung*, 204.

24 Vgl. Baumann-Hölzle, Ruth/Kind, Christian, *Indikationen zur pränatalen Diagnostik. Vom geburtshilflichen Notfall zum genetischen Screening* (Folia Bioethica, Schweizeri-

Leben nicht nur die Lebenspläne und Glücksvorstellungen von Eltern durchkreuzt, sondern auch als gesellschaftliche Belastung empfunden wird, dann dürfte die Solidarität mit Eltern, die ein behindertes Kind haben und bewußt auf pränatale Diagnostik verzichtet haben, nicht unbedingt garantiert sein. Auf jeden Fall sollte es auch zur PatientInnen-Autonomie gehören, sich gegen genetische Tests auszusprechen, ohne Repressionen befürchten zu müssen.

4. Abwägungen zur Präimplantationsdiagnostik

Der Eugenik-Verdacht wird selbstverständlich im Falle der Präimplantationsdiagnostik noch schärfer zur Geltung gebracht. Denn hier diene die Reproduktionsmedizin ja entgegen allen früheren Beteuerungen nicht mehr der Infertilitätsbehandlung, sondern der gezielten Selektion von Embryonen, so daß die Realisierung des Wunsches nach einem ganz bestimmten, gesunden Kind in immer greifbarere Nähe rücke. Darauf könne aber niemand einen legitimen Rechtsanspruch anmelden.

Ist Präimplantationsdiagnostik angesichts der angemeldeten Bedenken als „intrinsisch schlecht“ zu bewerten? Das macht wohl nur dann einen Sinn, wenn eine Auffassung von der „Heiligkeit des Lebens“ als oberstes Axiom angenommen wird, wonach Leben ab dem Moment der Befruchtung ohne jede Einschränkung als schützenswert gilt. Von einer solchen Position dürften kaum Zugeständnisse an eine liberalere Praxis zu erwarten sein. Gegen ein kategorisches Verbot der Präimplantationsdiagnostik sprechen aber auch einige Erwägungen.²⁵ Denn immerhin ist der bewußte Verzicht auf die Implantation eines genetisch geschädigten Embryos ein geringeres Übel im Vergleich zur selektiven Abtreibung. Es wird also nicht leicht sein, bei der Formulierung von Indikationen für die Präimplantationsdiagnostik zu einem Konsens zu gelangen. Aber gerade eine vernünftige Indikationsstellung scheint mir der vernünftige Weg zu sein. Wenn ausgeschlossen werden kann, daß Präimplantationsdiagnostik beispielsweise zur Geschlechtsselektion oder zur Vermeidung minimaler Anomalien mißbraucht wird, dann bleibt immer noch eine wahrscheinlich nur sehr kleine Risikogruppe, die zu Recht Hoffnungen in dieses Verfahren setzt. Darum ging es ja auch in dem zu Beginn erwähnten Lübecker Fall von 1995, der die öffentliche Debatte

sche Gesellschaft für biomedizinische Ethik, Heft 20), Lausanne 1997. Baumann-Hölzle und Kind geben der Befürchtung Ausdruck, „daß Krankheit und Behinderung zunehmend in den privaten Verantwortungsbereich abgeschoben werden. Die allgemeine Verbreitung pränataler, genetischer Screeninguntersuchungen könnte sich als wichtiger Schritt auf dem Weg zu einer solchen gesamtgesellschaftlichen Klimaveränderung gegenüber behinderten und kranken Menschen erweisen“ (25).

25 Vgl. de Wert, Guido, Ethik der Präimplantationsdiagnostik: Ein gordischer Knoten, in: Biomedical Ethics. Newsletter of the European Network for Biomedical Ethics 1 (1996) 9-13.

in Deutschland in Gang brachte. Das Paar hatte wegen der genetischen Veranlagung mit dem Risiko zu rechnen, ein Kind mit Mukoviszidose zu bekommen, und stand vor der Wahl, diese Möglichkeit nicht zu fürchten, auf eine Schwangerschaft zu verzichten oder, wie schon zweimal zuvor, die Schwangerschaft zu einem späten Zeitpunkt nach der üblichen pränatalen Diagnostik mit „positivem“ Testergebnis abubrechen und mit dem damit verbundenen Trauma zu leben.

Die Zustimmung der Lübecker Ethikkommission zur Präimplantationsdiagnostik ist aus meiner Sicht nachzuvollziehen. Denn der klinische Ethiker, der die betroffenen Patienten und das medizinische Personal gut kennt, wird weniger geneigt sein, aus Prinzip ein Exempel statuieren zu wollen, als der Ethiker, der in der Politikberatung an der Entstehung genereller Regelungen beteiligt ist. Über die Problematik einer verständnisvollen Zustimmung zur Präimplantationsdiagnostik bin ich mir allerdings auch bewußt. Denn für jedes neue Verfahren läßt sich sehr gut mit dem Idealbild von Risikopatientinnen und -patienten werben, deren Autonomie absolut zu respektieren sei. Wenn diese Frauen und ihre Partner nach bestem Wissen und Gewissen über Durchführung und Konsequenzen der Diagnostik informiert sind, dann ist es allein ihre Entscheidung, diesen Weg für sich zu wählen oder abzulehnen. Der niemals völlig auszuschließende Mißbrauch des Embryos zu anderen als den definierten Zielen kann kein Argument gegen die Vorteile des in einem eng geregelten Rahmen durchgeführten Verfahrens sein.

Erwähnt sei schließlich aber noch ein wesentlicher Einwand, der gar nichts mit Genetik zu tun hat, sondern schlicht und einfach mit der notwendigen Kopplung des Testverfahrens an In-Vitro-Befruchtung und Embryotransfer. Die Erfolgsquote („baby-take-home“-Rate) ist mit 15 % ziemlich gering. Es ist also gar nicht sicher, daß der große (und kostspielige!) medizinische Aufwand zum gewünschten Ziel führt, so daß Wiederholungen von Anfang an einzukalkulieren sind.

5. Fazit

Ich möchte abschließend nur einige Aspekte beleuchten, die m. E. in der hitzigen Debatte oft übersehen werden: die komplexen und schwer harmonisierbaren Interessen der potentiell Betroffenen, die Grenzen einer strikten Prinzipienethik und die Notwendigkeit einer klaren ethischen Positionierung im politisch-rechtlichen Diskurs.

Betrachten wir zunächst die Interessen der betroffenen Akteure. Da sind sicherlich in erster Linie die Eltern mit ihrem Kinderwunsch und ihrem verständli-

chen Wunsch nach einem gesunden Kind.²⁶ Wer wollte ihnen grundsätzlich das Recht absprechen, die Möglichkeiten der modernen Medizin für die Erreichung ihres Ziels zu nutzen? Betroffen sind ferner die Ärztinnen und Ärzte als Fachleute der Gynäkologie und der Humangenetik, deren Interessen und Einschätzungen sich keineswegs decken müssen. Außerhalb der Medizin gibt es sodann die Wachstumsbranche der Laborindustrie, die an der Vermarktung ihrer Tests interessiert ist.²⁷ Erwähnt seien schließlich noch die Behindertenverbände, die sich aktiv an der öffentlichen Auseinandersetzung beteiligen. Ich denke, daß die Sozialethik sich künftig auch stärker mit diesen Strukturen der Meinungsbildung auseinandersetzen sollte, ohne Grundfragen wie die nach dem moralischen Status des Embryos zu vernachlässigen.²⁸ Es gibt eben nicht nur einen/ einzigen Ort ethischer Kompetenz und Beratung, eine Zentralperspektive, die es erlaubte, alle Details richtig zuzuordnen. Es ist müßig, sich zu fragen, ob die Ethik angesichts der frühdiagnostischen Gentests wieder einmal zu spät kommt und vor längst vollendeten Tatsachen steht. Wichtiger wäre es, an den genannten Orten der Urteilsbildung präsent zu sein, auf widersprüchliche Interessen und offensichtliche Konflikte hinzuweisen und aus all den gewonnenen Teilaspekten ein Bild zusammenzusetzen.

Die Ethik bewegt sich meist in einer seltsamen Distanz zu den beschriebenen Realitäten, weil sie sich lieber der Illusion hingibt, durch unanfechtbare Argumente überzeugen zu können. Die Erfahrung hat aber gezeigt, daß die konsequente Stärkung einer Sichtweise, beispielsweise des Vorrangs der Patientinnen-Autonomie oder der Rechte des ungeborenen Lebens, nur partiell zu überzeugen vermag. Es ist verdienstvoll, die persönliche Seite des Konflikts und vor allem die legitimen Wünsche von werdenden Eltern zu betonen.²⁹ Ein Ersatz für so-

26 Vgl. zu verschiedenen Dimensionen des Kinderwunsches den schönen Aufsatz von Paul van Tongeren, *The Paradox of Our Desire for Children*, in: *Ethical Perspectives* 2 (1995) 55-62.

27 Die ökonomischen Aspekte der Medizin werden in der Bioethik oft nicht genügend beachtet. Allerdings finde ich es wenig hilfreich, in verschwörungstheoretischer Manier hinter der mächtigen Allianz von Reproduktionsmedizin und Humangenetik immer nur profitstüchtige Interessen zu vermuten und die angebotenen Techniken als Medizin der Reichen zu diffamieren. Selbstverständlich ist es ein Privileg, in einer Gesellschaft zu leben, in der es eine hochentwickelte vorgeburtliche Medizin gibt. Dies gilt aber auch für fast alle anderen Teilgebiete der Medizin, mit deren Verteufelung weltweite Ungerechtigkeiten nicht beseitigt werden können.

28 Vgl. zum Status des Embryos in vitro die perspektivenreiche Studie von Jean-Marie Thévoz, *Entre nos mains l'embryon. Recherche bioéthique* (Le champ éthique 17), Genf 1990.

29 Vgl. Schotsmans, Paul, *Connecting lines from an ethical point of view*, in: Hildt, Elisabeth/Mieth, Dietmar (Hg.), *In Vitro Fertilisation in the 1990s. Towards a medical, social and ethical evaluation*, Aldershot 1998, 301-310. Schotsmans argumentiert innerhalb der moraltheologischen Tradition von einem 'personalistischen' Standpunkt und entwickelt von daher eine große Einfühlung in die Wünsche und Ängste von Paaren mit

zialethische Gerechtigkeitserwägungen und verbindlich geregelte Indikationen ist dies aber nicht, so daß die Mikroebene der individuellen Begleitung und die Makroebene der gesellschaftsethischen Reflexion nicht gegeneinander auszuspielen sind. Die Bewertung von pränataler Diagnostik und Präimplantationsdiagnostik unterscheidet sich darin übrigens nicht von anderen kontrovers diskutierten Themen der medizinischen Ethik, bei denen individuelle Autonomieansprüche zu Postulaten der Verteilungsgerechtigkeit und des freien Zugangs aller Betroffenen zu knappen Gütern in Spannung stehen.

Freilich bleiben die Grenzziehungen im pränatalen Bereich besonders heikel, sobald uns in Fallstudien bewußt wird, wie relativ unsere Vorverständnisse von Gesundheit und Krankheit sind und wie überrascht wir auf manche Aspekte eines Kinderwunsches reagieren. Ein in der Literatur häufiger erwähnter Grenzfall ist die Geschichte eines gehörlosen Paares, das durch genetische Tests sicher sein will, daß es auf jeden Fall ein gehörloses Kind bekommt.³⁰ Ein Kind ohne diese Eigenschaft würde nicht so gut in die Familie und in die Kultur der „deaf community“ passen und werde es im Leben schwerer haben als nötig. Persönlich geht mir eine solche kommunitaristische Sichtweise zu weit, da ich die offene Zukunft des Kindes, das sich vielleicht ja sehr gut in der Welt der Hörenden zurechtfinden wird (und sogar nach dem gegenwärtigen Stand der Medizin durchaus die Aussicht hat, einmal hören zu können), für ein höheres Gut halte als das Recht einer Gruppe auf die Festschreibung ihrer Identitätsmerkmale. Dieses extreme Beispiel zeigt sehr klar, daß die Autonomie der Betroffenen nicht immer der alleinige Maßstab sein kann, sondern daß es gesellschaftliche Schutzinteressen zugunsten des werdenden Lebens gibt, dessen zukünftige Lebensformen nicht schon vor der Einpflanzung in die Gebärmutter selektiert werden dürfen.

Es könnte nun der Eindruck entstehen, als wolle ich mich durch Abwägen vor einer eindeutigen Stellungnahme drücken, um auf der „schiefen Ebene“ der Urteilsfindung nicht ins Wanken zu kommen. Gewiß braucht ethische Reflexion ihre Zeit und darf sich nicht dem Diktat schneller politischer und rechtlicher Regelungen beugen. Allerdings möchte ich das in solchen Situationen oft zu

Fruchtbarkeitsproblemen und genetischen Belastungen. Aus einer solchen Sicht erscheinen die Werthaltungen im Kontext medizinisch assistierter Fortpflanzung in einem viel positiveren Licht als bei der ausschließlichen Orientierung am Schutz des Embryos. In diesem Zusammenhang ist es bemerkenswert, daß die medizinischen Fakultäten der vier katholischen Universitäten von Leuven (wo Schotsmans das Centrum voor Bio-Medische Ethiek en Recht leitet), Louvain-la-Neuve, Lille und Nijmegen gegen römischen Druck an ihren IVF-Programmen zur Behandlung unfruchtbarer Paare festhalten.

- 30 Davis, Dena S., Genetic Dilemmas and Child's Right to an Open Future, in: Hastings Center Report 27 (1997) 7-15, bes. 8f. Vgl. hierzu auch Lesch, Walter, What claims can be based on the desire for a healthy child? Towards an ethics of 'informed desires', in: Hildt, Elisabeth/Graumann, Sigrid (Hg.), Genetics in Human Reproduction, Aldershot (erscheint Ende 1998).

hörende Zauberwort 'Moratorium' bewußt vermeiden. Denn wir verfügen m. E. über genügend Kenntnisse, um schon jetzt zu einem (vorläufigen) Urteil zu gelangen, wonach die pränatale Diagnostik als gesellschaftlich weitgehend anerkannte Praxis durch intensive Beratungstätigkeit zu begleiten ist. Damit meine ich nicht eine ethische Unbedenklichkeitserklärung, sondern eine solidarische Begleitung der Frauen und Männer, die längst nicht mehr fragen, ob sie Diagnostik besser verweigern sollen. Sie brauchen vielmehr Kriterien für eine angemessene Interpretation der Testresultate. Was die Präimplantationsdiagnostik betrifft, so sehe ich keinen Grund für ein kategorisches Verbot, sofern diese Diagnostik eine Ausnahme bleibt, die in klar definierten Risikofällen zur Anwendung kommt. Präimplantationsdiagnostik kann unter bestimmten Umständen nicht nur moralisch erlaubt, sondern sogar geboten sein. Sie soll aber gerade nicht dem gefährlichen Mythos genetischer Determination oder Manipulierbarkeit weiteren Vorschub leisten.

Wer sich auf dem Gebiet der angewandten Ethik mit einer Stellungnahme zu weit vorwagt, bekommt oft die Mahnung zu hören, er oder sie bewege sich auf einem „slippery slope“, einem Abhang, an dem akute Rutschgefahr bestehe. Sind aber nicht alle wirklich relevanten ethischen Probleme auf derartigem Gelände angesiedelt? Wir können den Neigungswinkel – Paul Celan sprach einmal vom „Neigungswinkel der Kreatürlichkeit“³¹ – nicht durch einen Zauberspruch zum Verschwinden bringen, auch wenn so manche Moraldoktrin meint, auf sicherem Fundament zu stehen. Wir können aber lernen, auch auf einem schwierigen Terrain das Gleichgewicht nicht zu verlieren und die Balance zwischen Autonomieansprüchen und Solidaritätsverpflichtungen zu suchen.³² Eine humane und selbstkritische Ethik ist nichts anderes als eine permanente Arbeit an der Stärkung dieses Gleichgewichtssinns, dessen wir ganz besonders bedürfen, wenn durch die Kombination von Humangenetik und Reproduktionsmedizin ein neues Niveau medizinischen Könnens und verantwortlicher Entscheidungen aller Betroffenen erreicht ist.³³ Denn natürlich gibt es ein medizinisches Interesse, Gendiagnostik nicht als Selbstzweck zu betreiben, auch nicht als finstere Strategie zur Ausmerzung von beschädigtem Leben, sondern als ersten Schritt zu einer erfolgreichen Gentherapie. Bislang gibt es einen oft mit viel Emphase beschworenen Konsens, daß selbstverständlich nur an eine somatische Gentherapie zu denken sei, während Eingriffe in die Keimbahn tabu seien. Ob dieser Konsens wohl

31 Celan, Paul, *Gesammelte Werke* 3, Frankfurt 1983, 197 (in „Der Meridian“, der Rede anlässlich der Verleihung des Büchner-Preises 1960).

32 Dies ist wohl das Kernproblem der meisten Schwangerschaftskonflikte. Vgl. Mieth, Dietmar/Mieth, Irene, *Schwangerschaftsabbruch. Die Herausforderung und die Alternativen*, Freiburg/Basel/Wien 1991.

33 Zu den sich daraus ergebenden völlig neuen Paradigmen von Gesundheit und Krankheit: Chadwick, Ruth, *The Gene Revolution*, in: Almond, Brenda, (Hg.), *Introducing Applied Ethics*, Oxford/Cambridge (Mass.) 1995, 118-129, bes. 124ff.

brüchig wird, wenn eines Tages die „Reparatur“ von Defekten an Ei- und Samenzelle und in frühen Stadien der Embryonalentwicklung machbar sind?³⁴ Da dieses Tor mit IVF und Präimplantationsdiagnostik weit aufgestoßen wurde, ist die Intensivierung und Entideologisierung des ethischen Diskurses ein dringendes Postulat.³⁵

- 34 Es gibt erste Möglichkeiten therapeutischer Eingriffe am Fötus, einschließlich erster Erfolge in der pränatalen Chirurgie. Vgl. Roy, David J./Williams, John R./Dickens, Bernard M./Baudouin, Jean-Louis, *La bioéthique. Ses fondements et ses controverses*, Saint-Laurent (Québec) 1995 (engl. Erstausgabe: *Bioethics in Canada* 1994), 198-202.
- 35 Zur Vertiefung sei empfohlen: Düwell, Marcus/Mieth, Dietmar (Hg.), *Ethik in der Humangenetik. Die neueren Entwicklungen der genetischen Frühdiagnostik aus ethischer Perspektive* (Ethik in den Wissenschaften 10), Tübingen/Basel 1998.

Die Aussagen des Lehramts der Katholischen Kirche zur vorgeburtlichen Diagnostik, speziell zur Präimplantationsdiagnostik

Karl Golser, Brixen

Einführung

Am 15. und 16. Januar 1998 fand in Rom ein von der Päpstlichen Akademie für das Leben veranstalteter Kongreß zur Identität und zum Status des menschlichen Embryos¹ statt. Bischof Elio Sgreccia, der Vizepräsident der Akademie und zugleich Direktor des Instituts für Bioethik an der in Rom gelegenen medizinischen Fakultät der Katholischen Universität Sacro Cuore, erklärte dabei, daß es von seiten des päpstlichen Lehramts noch keine offiziellen Stellungnahmen zur Problematik der Präimplantationsdiagnostik gebe, es müßten dafür eben die früheren Aussagen zur pränatalen Diagnostik und ganz allgemein zur Würde und zum Schutz des menschlichen Embryos herangezogen werden.

Dies soll nun die Aufgabe dieses Beitrags sein, wobei ich mir bewußt bin, daß beim Lehramt der Katholischen Kirche außer dem päpstlichen Lehramt und den vom Papst approbierten Dokumenten römischer Dikasterien auch entsprechende Äußerungen von Bischöfen und Bischofskonferenzen zu berücksichtigen sind, soweit sie vorhanden beziehungsweise mir zugänglich sind (vgl. hierzu die Aussagen der Konstitution des II. Vatikanischen Konzils „Lumen Gentium“ Art. 25). Auch bin ich mir bewußt, daß wiederum bei der Darstellung dessen, was aktuelle Lehrmeinung der Katholischen Kirche zu einem bestimmten Problem ist, gleichfalls die Aussagen von Katholischen Theologen zu berücksichtigen wären bzw. zu fragen wäre, ob es diesbezüglich schon so etwas wie einen Konsens gibt.

Nach diesen Vorbemerkungen möchte ich zuerst die wichtigste einschlägige Passage des päpstlichen Lehramts der letzten Jahre zitieren, um von daher gleichsam die Linie zurückzuverfolgen zu früheren Dokumenten bzw. auch Themen anzuzeigen, die noch zu vertiefen wären.

1 Vgl. hierzu Pontificia Academia pro Vita, *Identità e statuto dell'embrione umano*, Libreria Vaticana Editrice, Città del Vaticano 1998; dieses Buch bringt zum größten Teil die Referate des Kongresses, wobei es sich hier um Arbeiten handelt, die in einem einjährigen Forschungsjahr von Experten der Akademie erarbeitet wurden, deren Zusammenfassung dann auf dem Kongreß vorgestellt wurde.

1. Die Enzyklika „*Evangelium vitae*“

In der am 25. März 1995 veröffentlichten Enzyklika „*Evangelium vitae*“ „Über den Wert und die Unantastbarkeit des menschlichen Lebens“ steht folgender Text in der Nr. 63:

„Besondere Aufmerksamkeit muß der sittlichen Bewertung der *Verfahren vorgeburtlicher Diagnose* gelten, die die frühzeitige Feststellung eventueller Mißbildungen oder Krankheiten des ungeborenen Kindes erlauben. Wegen der Komplexität dieser Verfahren muß eine solche Bewertung in der Tat sorgfältiger und artikulierter erfolgen.

Wenn sie ohne unverhältnismäßige Gefahren für das Kind und für die Mutter sind und zum Ziel haben, eine frühzeitige Therapie zu ermöglichen oder auch eine gefaßte und bewußte Annahme des Ungeborenen zu begünstigen, sind diese Verfahren sittlich erlaubt.

Da jedoch die Behandlungsmöglichkeiten vor der Geburt heute noch recht begrenzt sind, kommt es nicht selten vor, daß diese Verfahren in den Dienst einer Eugenik-Mentalität (sic!) gestellt werden, die die selektive Abtreibung in Kauf nimmt, um die Geburt von Kindern zu verhindern, die von Mißbildungen und Krankheiten verschiedener Art betroffen sind. Eine solche Denkart ist niederträchtig und höchst verwerflich, weil sie sich anmaßt, den Wert eines menschlichen Lebens einzig und allein nach Maßstäben wie »Normalität« und physisches Wohlbefinden zu beurteilen und auf diese Weise auch der Legitimation der Kindestötung und der Euthanasie den Weg bahnt.“

In derselben Nummer 63 ist auch noch die Rede von den

„neuen Formen des Eingriffs auf menschliche Embryonen ..., die unvermeidlich mit der Tötung des Embryos verbunden sind, auch wenn sie Zwecken dienen, die an sich erlaubt sind. Das ist bei der Durchführung von *Versuchen an Embryonen* gegeben, die auf dem Gebiet der biomedizinischen Forschung in wachsender Zunahme begriffen und in einigen Staaten gesetzlich erlaubt ist. Auch wenn »die Eingriffe am menschlichen Embryo unter der Bedingung als erlaubt angesehen werden (müssen), daß sie das Leben und die Unversehrtheit des Embryos achten und daß sie nicht Gefahren mit sich bringen, die nicht verhältnismäßig sind, sondern daß sie auf die Heilung der Krankheit, auf die Wandlung des Gesundheitszustands zum Besseren hin und auf die Sicherstellung des Überlebens des einzelnen Fötus ausgerichtet sind« (Anm. 74)², muß man jedoch geltend machen, daß die Verwendung von Embryonen oder Föten als Versuchsobjekt ein Verbrechen darstellt gegen ihre Würde als menschliche Geschöpfe, die dasselbe Recht haben, das dem bereits geborenen Kind und jeder Person geschuldet wird (Anm. 75).³

Aus sittlichen Gründen zu verwerfen ist ebenso auch die Vorgehensweise, die - bisweilen *eigens zu diesem Zweck mit Hilfe der In-vitro-Befruchtung »erzeugte«* - *noch lebende menschliche Embryonen und Föten mißbraucht*, sei es als zu verwertendes »biologisches Material« oder als Lieferanten von Organen oder Geweben zur Transplantation für die Behandlung bestimmter Krankheiten. Die Tötung unschuldiger

- 2 Kongregation für die Glaubenslehre, Instruktion über die Achtung vor dem beginnenden menschlichen Leben und die Würde der Fortpflanzung *Donum vitae* (22. Februar 1987), I, 3: AAS 80 (1988) 80.
- 3 Vgl. Charta der Rechte der Familie (22. Oktober 1983), Art. 4b: Tipografia Poliglotta Vaticana, 1983.

menschlicher Geschöpfe, und sei es auch zum Vorteil anderer, stellt in Wirklichkeit eine absolut unannehmbare Handlung dar.“

Bei der *vorgeburtlichen oder pränatalen Diagnostik*, zu der ja auch die Präimplantationsdiagnostik gehört, wird also die ethische Erlaubtheit an die Erlaubtheit der dabei verfolgten Ziele und an eine Abschätzung der Risiken der jeweiligen Methode selbst für den Embryo gekoppelt. Diagnostik als solche ist als Erkenntnisvorgang im Grunde positiv einzuschätzen⁴, wobei allerdings auch abzuwägen ist, ob jede Erkenntnis sicher genug und auch ausreichend ist, um entsprechende Schlußfolgerungen zu ziehen, wer dazu ein Recht hat, wieweit es dazu eine Einwilligung braucht, wieweit eine Erkenntnismitteilung auch „verkräftet“ werden kann, ob es dazu nicht auch einer Beratung bedarf, ob es nicht auch ein Recht auf ein Nicht-Wissen geben kann usw. Darauf geht die Enzyklika nicht ein.

Sie weist aber auf die zwei Bereiche hin, die ausschlaggebend sind für die sittliche Erlaubtheit oder Unerlaubtheit. Zuerst einmal sind es die mit den jeweiligen Methoden verbundenen Gefahren für den Embryo selbst und für die Mutter. Die Enzyklika weiß davon, auch wenn sie nicht im einzelnen darauf eingeht. Je nach Gefährlichkeit braucht es dann auch eine entsprechend starke Indikation, d.h. eine entsprechend starke Vermutung von möglichen Behinderungen oder Krankheiten, um die Diagnostik überhaupt erst durchzuführen.

Zum zweiten müssen auch die Ziele gerechtfertigt sein. Die Enzyklika ist sich bewußt, daß in vielen Fällen das Ergebnis der Diagnostik die Annahme des Kindes fördert, indem der Mutter dadurch weitere Motive gegeben werden, um ihr Ja zum Kind auch gegen den eventuellen Druck ihrer Umgebung zu bekräftigen. Ebenso besteht die zwar noch nicht große, aber durch die modernen Fortschritte der Medizin sich andauernd vergrößernde Perspektive der Therapie und Vorbeugung schon im vorgeburtlichen Stadium. Das Ziel einer selektiven Abtreibung bzw. Tötung des behinderten und nicht therapierbaren Embryos bzw. Fötus wäre aber auf keinen Fall erlaubt. Es wird hier auch schon die in unserer modernen Kultur sich immer mehr ausbreitende *eugenische Mentalität* angesprochen. Darauf ist der gegenwärtige Papst schon in mehreren Ansprachen eingegangen⁵. Er hat dabei die seit der Ablehnung der Rassengesetze immer wieder

4 Vgl. Johannes Paul II., Rede an die Teilnehmer der Arbeitsgruppe über das Erbgut des Menschen, veranstaltet von der Päpstlichen Akademie der Wissenschaften, am 20.11.1993: „Die ständige Vertiefung der Kenntnisse über das Lebendige ist an sich etwas Gutes, denn das Suchen nach der Wahrheit gehört zur Hauptberufung des Menschen und bildet das erste Lob für den, 'der den werdenden Menschen geformt (hat), als er entstand, und die Entstehung aller Dinge kennt' (2 Makk 7,23)“, in: L'Osservatore Romano. Deutsche Wochenausgabe vom 3.12.1993, 7; Originalansprache französisch in: L'Osservatore Romano vom 21.11.1993.

5 Vgl. z.B. als eine der letzten Ansprachen jene vom 24.2.1998 an die IV. Vollversammlung der Päpstlichen Akademie für das Leben: „In diesem Zusammenhang ist es geboten, das Aufkommen und die Ausbreitung einer neuen Selektiveugenik zu brandmarken,

vorgebrachten Argumente gebracht, daß jedem Menschen als Menschen die Menschenwürde zukommt, und dies vom ersten Augenblick seiner Existenz an, die mit der Befruchtung gegeben ist, bis zum letzten Augenblick seines Lebens, daß „was das Recht auf Leben betrifft, jedes unschuldige menschliche Lebewesen allen anderen absolut gleich ist“ (Evangelium vitae, Nr. 57), daß auch kein Mensch aufgrund von Behinderung oder Krankheit, von Rassenzugehörigkeit, Geschlecht oder sozialer Stellung diskriminiert werden darf, und daß eine letzte theologische Begründung darin gegeben ist, daß durch die Inkarnation Christus sich mit jedem Menschen verbunden hat und „auch die niedrigsten und unsichersten Bedingungen menschlichen Lebens teilt“ (Evangelium vitae, Nr. 33).

Die gleiche Würde, die jedem Menschen zukommt, also auch den Embryonen, verbietet ebenso verbrauchende, d.h. tötende oder schädigende *Experimente an Embryonen*, es sei denn diese Versuche seien strikt auf eine Therapie des jeweils betreffenden einzelnen Embryos ausgerichtet - hierfür müßte aber die Einwilligung durch die Eltern gegeben werden - und erst recht ist eine Erzeugung von Embryonen zu Forschungszwecken verboten, denn dies wäre eine totale Ver zweckung menschlicher Personen, die im nachhinein als die unschuldigsten der menschlichen Geschöpfe noch getötet werden.

Voraussetzung für diese Aussagen bilden die Ausführungen in der Nr. 60 der Enzyklika „Evangelium vitae“, wo auf den *Einwand eingegangen wird, der Embryo sei vom ersten Anfang an noch nicht als menschliche Person anzusehen*⁶, bzw. „die Frucht der Empfängnis könne, wenigstens bis zu einer bestimmten Zahl von Tagen, noch nicht als ein persönliches menschliches Leben angesehen werden“. Die Enzyklika sagt hier ganz klar, indem sie auf frühere Dokumente der Glaubenskongregation zurückgreift:

„In Wirklichkeit »beginnt in dem Augenblick, wo das Ei befruchtet wird, ein Leben, das nicht das des Vaters oder der Mutter, sondern eines neuen menschlichen Geschöpfes ist, das sich eigenständig entwickelt. Es wird nie menschlich werden, wenn es das nicht von dem Augenblick an gewesen ist. Für die Augenfälligkeit dieser alten Einsicht ... liefert die moderne genetische Forschung wertvolle Bestätigungen. Sie hat gezeigt, daß vom

die die Beseitigung der von einer Krankheit befallenen Embryonen oder Föten veranlaßt. Gelegentlich werden für diese Selektion unhaltbare Theorien über den anthropologischen und ethischen Unterschied der verschiedenen Entwicklungsstufen des pränatalen Lebens benutzt: die sog. »Gradualität der Humanisation des Fötus«, in: L'Osservatore Romano. Deutsche Wochen Ausgabe vom 27.3.1998, 10; vgl. auch frühere Ansprachen wie jene vom 20.11.1993 (Anm. 4), jene vom 28.10.1994 an die Vollversammlung der Päpstlichen Akademie der Wissenschaften, abgedruckt in: L'Osservatore Romano. Deutsche Wochen Ausgabe vom 18.11.1994, 7-8; ebenso schon die Ansprache an die Mitglieder der Generalversammlung des Weltärztebundes vom 29.10.1983, in: Der Apostolische Stuhl 1983, Ansprachen, Predigten und Botschaften des Papstes ..., Libreria Ed. Vaticana, Köln 1983, 1153-1159.

6 Vgl. zur ganzen Diskussion nochmals die in Anm.1 zitierte Studie der Päpstlichen Akademie für das Leben.

ersten Augenblick an das Programm für das, was dieses Lebewesen sein wird, festgelegt ist: eine Person, diese individuelle Person mit ihren bekannten, schon genau festgelegten Wesensmerkmalen. Bereits mit der Befruchtung hat das Abenteuer eines Menschenlebens begonnen, von dessen großen Fähigkeiten jede einzelne Zeit braucht, um sich zu organisieren und funktionsbereit zu sein« (Anm. 57)⁷. Auch wenn das Vorhandensein einer Geistseele von keiner experimentellen Beobachtung ausgemacht werden kann, liefern die Schlußfolgerungen der Wissenschaft über den menschlichen Embryo »einen wertvollen Hinweis, um das Vorhandensein einer Person von diesem ersten Erscheinen eines menschlichen Lebens an rational zu erkennen: sollte ein menschliches Individuum etwa nicht eine menschliche Person sein?« (Anm. 58)⁸.

Im übrigen ist der Einsatz, der auf dem Spiel steht, so groß, daß unter dem Gesichtspunkt der moralischen Verpflichtung schon die bloße Wahrscheinlichkeit, eine menschliche Person vor sich zu haben, genügen würde, um das strikteste Verbot jedes Eingriffs zu rechtfertigen, der zur Tötung des menschlichen Embryos vorgenommen wird. Eben deshalb hat die Kirche jenseits der wissenschaftlichen Auseinandersetzungen und selbst der philosophischen Aussagen, auf die sich das Lehramt nicht ausdrücklich eingelassen hat, stets gelehrt und lehrt noch immer, daß der Frucht der menschlichen Zeugung vom ersten Augenblick ihrer Existenz an jene unbedingte Achtung zu gewährleisten ist, die dem Menschen in seiner leiblichen und geistigen Ganzheit und Einheit moralisch geschuldet wird: »Ein menschliches Geschöpf ist von seiner Empfängnis an als Person zu achten und zu behandeln, und deshalb sind ihm von jenem Augenblick an die Rechte einer Person zuzuerkennen, als deren erstes das unverletzliche Recht auf Leben angesehen wird, dessen sich jedwedes unschuldige menschliche Geschöpf erfreut« (Anm. 59)⁹.

Die Enzyklika verwendet hier das *Argument des Tutorismus*, das auch in der früheren lehramtlichen Diskussion eine große Rolle spielt. In diesem Sinn sagt z.B. die Erklärung über den Schwangerschaftsabbruch der Glaubenskongregation aus dem Jahre 1974 in der Nr. 13:

„In ethischer Hinsicht aber steht fest: Selbst wenn ein Zweifel bestehen sollte über die Tatsache, daß die Frucht der Empfängnis schon eine menschliche Person sei, so bedeutet es jedoch objektiv eine schwere Sünde, das Risiko einer Tötung einzugehen.“

Dieser Nummer 13 der Erklärung der Glaubenskongregation ist noch eine sehr wichtige Anmerkung Nr. 19 beigegeben, die folgendermaßen lautet:

„Diese Erklärung läßt ausdrücklich die Frage nach dem Zeitpunkt der Eingießung der Geist-Seele beiseite. Über diese Frage gibt es keine einmütige Tradition, und die Autoren sind noch uneinig. Für die einen geschieht sie im ersten Augenblick, für andere würde sie kaum der Einnistung vorausgehen. Es ist nicht die Aufgabe der Wissenschaft,

- 7 Kongregation für die Glaubenslehre, Erklärung zur vorsätzlichen Abtreibung *Quaestio de abortu procurato* (18. November 1974), Nr.12-13; AAS 66 (1974), 738. Der Ausdruck „Abenteuer eines Menschenlebens“ geht aller Wahrscheinlichkeit nach auf den 1995 verstorbenen ersten Präsidenten der Päpstlichen Akademie für das Leben Jérôme Lejeune zurück.
- 8 Kongregation für die Glaubenslehre, Instruktion über die Achtung vor dem beginnenden menschlichen Leben und die Würde der Fortpflanzung *Donum vitae* (22. Februar), I, 1: AAS 80 (1988) 78-79.
- 9 Ebd. 79.

zwischen ihnen zu entscheiden, denn die Existenz einer unsterblichen Seele gehört nicht zu ihrem Bereich. Es handelt sich um eine philosophische Diskussion, von der jedoch unsere ethische Behauptung aus zwei Gründen unabhängig bleibt: 1. Auch bei der Annahme einer späteren Beseelung besteht nicht weniger schon menschliches Leben, das diese Seele vorbereitet und nach ihr verlangt, in der sich die von den Eltern empfangene Natur vervollkommnet; 2. im übrigen genügt es, daß die Anwesenheit der Seele nur wahrscheinlich ist (und dem kann man niemals widersprechen) so daß, ihm das Leben zu nehmen, die Übernahme des Risikos bedeuten würde, einen Menschen zu töten, der nicht noch auf die Beseelung wartet, sondern schon seine Seele besitzt.“

Das tutoristische Argument, das in der Tradition der katholischen Moraltheologie Anwendung findet beim Umgang mit dem menschlichen Leben und bei der Frage der Gültigkeit der Sakramente, hat übrigens als *benefit of the doubt argument* auch in die moderne Ethik Eingang gefunden:

„Gemeint ist, daß bei einem nicht behebbaren Zweifel in der moralischen Bewertung einer Handlung dem Prinzip zu folgen ist, daß man sich bei Gefahr einer Handlung so zu verhalten hat, als ob die Gefahr vorläge (idem est in moralibus facere ed exponere se periculo faciendi).“¹⁰

2. Die Instruktion der Glaubenskongregation „Donum vitae“ vom 22.02.1987

Dieses Dokument, das den deutschen Titel trägt: „Instruktion über die Achtung vor dem beginnenden menschlichen Leben und die Würde der Fortpflanzung. Antworten auf einige aktuelle Fragen“ geht in seinem zweiten Hauptteil auf Fragen der künstlichen Befruchtung ein. Der erste Hauptteil trägt die Überschrift „Die Achtung vor dem menschlichen Embryo“ und hier werden in Frageform die für unsere Problemstellung einschlägigen Punkte behandelt. Manches davon ist in die Enzyklika „Evangelium vitae“ integriert worden, so daß es nicht nochmals wiederholt zu werden braucht.

Bei der zweiten Frage „Ist die vorgeburtliche Diagnostik moralisch erlaubt?“ wird die gleiche Antwort gegeben wie in der Nr. 63 der Enzyklika „Evangelium vitae“. Beim Problem der Einschätzung der Verhältnismäßigkeit der dabei eingegangenen Risiken für den Embryo und die Mutter wird in Anmerkung 27 darauf hingewiesen, daß dafür „eine wirkliche Achtung der menschlichen Wesen und die Lauterkeit der therapeutischen Absichten“ verlangt ist und es wird in diesem Sinne eine Passage aus einer Ansprache von Johannes

10 So Baumgartner, Hans-Michael/Honnefelder, Ludger/Wickler, Wolfgang/Wildfeuer, Armin G., Menschenwürde und Lebensschutz: Philosophische Aspekte, in: Rager, Günter (Hg.), Beginn, Personalität und Würde des Menschen (Veröffentlichungen des Instituts der Görres-Gesellschaft für interdisziplinäre Forschung 23) Freiburg/München 1997, 161-242, hier 238.

Paul II. an die Teilnehmer der Tagung der „Bewegung für das Leben“ aus dem Jahre 1982¹¹ zitiert.

Wichtig ist auch die Warnung vor Richtlinien und Programmen der staatlichen Autoritäten oder wissenschaftlicher Organisationen, welche die Verbindung zwischen pränataler Diagnostik und Abtreibung begünstigen oder gar eigene „screenings“ planen, um dann selektiv abzutreiben. Weiters wird hier die Frage der Mitwirkung anderer in Form von Beratung oder Drängen angesprochen, daß im Falle eines positiven Bescheides von nicht therapierbarer Krankheit oder Behinderung eine Abtreibung vorgenommen werden soll.

Um den Hintergrund dieser Aussagen zu verstehen, scheint es sinnvoll, auf eine vom Institut Johannes Paul II. der Lateranuniversität Rom im Jahre 1984 veranstaltete Tagung einzugehen, welche wegen der dazu eingeladenen Referenten gleichsam als Vorstudie für das Dokument der Glaubenskongregation angesehen werden kann¹². Vor allem ist hier wichtig die Studie des in diesen Jahren als Konsultor der Kongregation für die Glaubenslehre tätigen Professors *Carlo Caffarra*. Er behandelt in seinem ersten Teil den Fall, wo das Ansuchen um pränatale Diagnostik verbunden ist mit der Absicht, im Falle eines positiven Bescheides einer Behinderung die Abtreibung zu beantragen, und sieht hier eine Kontinuität mit dem Verlangen nach Euthanasie, wenn die Lebensqualität nicht mehr den Erwartungen entspricht.

In seinem zweiten Teil geht er auf die Ärzte und Institute ein, welche eine pränatale Diagnostik anbieten. Er zitiert hierfür eine Ansprache Pius XII. vom 5.9.1958¹³, in der es um die Problematik der genetischen Beratung geht, und die auch später von „Donum vitae“ zitierte Ansprache Johannes Pauls II. vom 3.12.1982¹⁴ an die Teilnehmer der Tagung der „Bewegung für das Leben“, in der vor allem die Abwägung der Risiken bei Eingriffen auf die Föten behandelt wird. Für die Anbieter der pränatalen Diagnostik, besonders für die Institute in kirchlicher Trägerschaft, verlangt Caffarra, daß sie öffentlich und bei jeder Gelegenheit für das Lebensrecht eines jeden Embryos und Fötus eintreten, weil sie sonst in die Gefahr einer formalen Kooperation zur selektiven Abtreibung kommen könnten.

11 Vgl. Johannes Paul II., Ansprache an die Teilnehmer der Tagung „Bewegung für das Leben“ vom 3. Dezember 1982: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, V, 3 (1982) 1512; aufgenommen auch in: Der Apostolische Stuhl, Ansprachen, Predigten und Botschaften des Papstes ..., Libreria Vaticana, Köln 1982, 1450-1454, hier 1453 (Als Datum der Ansprache wird hier allerdings der 4.12.1982 angegeben).

12 Die Referate dieser Tagung wurden in der Zeitschrift „Medicina e Morale“ 34 Nr. 4 (1994) veröffentlicht.

13 Vgl. *Discorsi e radiomessaggi di S.S. Pio XII*, XX, ed. Poliglotta Vaticana 1958, 301-306.

14 Vgl. Anm. 11.

Der dritte Punkt der Studie Caffarras ist nun besonders aufschlußreich, weil hier der Autor - wie es durchaus sein Stil ist - auf die kulturellen Haltungen eingeht, welche dem Verlangen nach pränataler Diagnostik und der damit verbundenen Absicht einer selektiven Abtreibung zugrunde liegen. Nach Caffarra handelt es sich hier um eine falsche Anthropologie, um eine ideologische Fehllhaltung, welche im Verständnis von Sexualität und Fortpflanzung selbst gegründet ist. Wenn die eheliche Sexualität sowohl Ausdruck der Liebe der Ehepartner als auch der Öffnung auf das Geschenk des Lebens in der Fortpflanzung ist, dann ist das Kind gleichsam Frucht der Liebe und es besteht eine absolute Gleichheit in der personalen Würde zwischen Eltern und Kind. Wenn aber die Fortpflanzung von der liebenden Hingabe in der Ehe getrennt wird, in dem Sinn, daß bei einer unerwünschten Qualität des Kindes eine selektive Abtreibung vorgenommen wird, dann gewinnt die Fortpflanzung selbst den Charakter der Erzeugung eines Produktes, mit folgender Unterordnung des Produktes unter die Wünsche des Produzenten. Ganz deutlich wird dies bei der In-vitro-Fertilisation, welche vom Dokument der Glaubenskongregation „Donum vitae“ selbst im Falle der homologen Befruchtung und beim sogenannten „simple case“ (wenn also alle gewonnenen Embryonen auch implantiert werden) abgelehnt wird. Erst recht würde die Logik der Qualitätskontrolle des Produkts bei der durch die In-vitro-Fertilisation erschlossene Präimplantationsdiagnostik greifen, welche aber weder von der Studie Caffarras noch vom Dokument der Glaubenskongregation eigens behandelt wird.

Nun aber zu den *weiteren Fragen des ersten Hauptteils von „Donum vitae“*. Auf die Frage „Sind therapeutische Eingriffe am menschlichen Embryo erlaubt?“, wird eine positive Antwort gegeben: Diese sind grundsätzlich wünschenswert, vorausgesetzt es handelt sich um echte Therapie des jeweiligen Embryos. Schwieriger ist schon die Frage „Wie sind Forschung und Experimente mit menschlichen Embryonen und Föten moralisch zu bewerten?“ Im Grunde wird aber auch diese Frage auf der Basis der traditionellen Kriterien katholischer Moralthologie und schon früherer Stellungnahmen des Lehramtes beantwortet. In einer Anmerkung wird zuerst unterschieden zwischen *Forschung* und *Experiment*. Bei der Forschung - wir würden heute besser sagen „Grundlagenforschung“ - handelt es sich um systematische Untersuchungen, um zu einem entsprechenden allgemeinen Wissen über das betreffende Sachgebiet zu gelangen - dabei werden auch Hypothesen aus früheren Untersuchungen überprüft. Es ist klar, daß Forschungen an lebenden Embryonen an zwei Bedingungen geknüpft sind: Sie dürfen in keiner Weise eine Gefahr für die Unversehrtheit oder gar das Leben des Embryos darstellen und zweitens müssen die Eltern dafür die Einwilligung gegeben haben. Die Experimente oder Versuche erproben hingegen gewisse Methoden oder Wirkstoffe an den Embryonen. Nicht direkt therapeutische

Experimente an Embryonen sind immer unerlaubt¹⁵. Eindeutig therapeutische Experimente hingegen könnten als letzter Versuch verantwortet werden, um in Ermangelung anderer sicherer Therapien noch das Leben dieses Embryos zu retten. Auch hierfür ist der informierte Konsens der Eltern bzw. der dafür Verantwortlichen erforderlich. Diese traditionelle Lehre wird wiederum mit einem Zitat aus einer Ansprache Johannes Pauls II. belegt¹⁶. Im selben Kontext wird sodann auch gesagt: „Die Praxis, menschliche Embryonen *in vivo*¹⁷ oder *in vitro* für experimentelle oder kommerzielle Zwecke am Leben zu erhalten, steht in völligem Widerspruch zur menschlichen Würde.“¹⁸

Daran schließt sich gleich die fünfte Frage des Dokumentes an: „Wie ist die Benutzung der durch In-Vitro-Befruchtung erlangten Embryonen zu Forschungszwecken moralisch zu bewerten?“ Das absolut negative moralische Urteil dazu steht aus dem Vorhergehenden eigentlich schon fest. Im erklärenden Text heißt es sodann: „Es ist unerlaubt, menschliche Embryonen zum Zweck der Verwertung als frei verfügbares 'biologisches' Material herzustellen“. Hier würde sich das Dokument der Glaubenskongregation mit dem Art. 18 der Menschenrechtskonvention zur Biomedizin des Europarates treffen, wo es heißt: „Die Erzeugung menschlicher Embryonen für Forschungszwecke ist verboten.“ Nun ist es aber so, daß die Embryonen zumeist für Reproduktionszwecke erzeugt werden, daß aber dann überzählige Embryonen oder solche, die von ihnen durch Zwillingspaltung entstanden sind, der Forschung zugeführt werden können. Die Kongregation spricht in ihrem Text durchaus auch diese Möglichkeit an und betont, daß es nicht der Moral entspricht, diese dem Tod auszusetzen. Solche Embryonen hätten ein absurdes Schicksal, weil sie als nicht in den Mutter-

15 Hierfür wird aus der Ansprache Johannes Paul II. an die Teilnehmer eines Treffens der Päpstlichen Akademie der Wissenschaften vom 23.10.1982 (AAS 75, 1983, 37) zitiert: „Ich verurteile ausdrücklich und offiziell experimentelle Eingriffe am menschlichen Embryo, da ein menschliches Wesen vom Augenblick der Zeugung bis zum Tod für keinen wie immer gearteten Zweck mißbraucht werden darf.“

16 Es ist die schon zitierte Ansprache vom 3.12.1982 an die Teilnehmer der Tagung der „Bewegung für das Leben“; ebenso wird hier auch Bezug genommen auf eine Passage der *Erklärung zur Euthanasie* der Kongregation für die Glaubenslehre: AAS 72 (1980) 550.

17 „In vivo“ meint wohl im Mutterleib selbst Experimente an Embryonen zu machen, bevor sie dann abgetrieben werden.

18 Ebenso wird noch gesagt: „Die Leichen menschlicher Embryonen und Föten, seien sie nun vorsätzlich abgetrieben oder nicht, müssen geachtet werden wie die sterblichen Überreste von anderen menschlichen Wesen.“ Hierzu möchte ich hinweisen auf ein Buch des Theologen des L'Osservatore Romano, Gino Concetti, „L'embrione, uno di noi“ (Edizioni Vivere In), Roma 1997, wo 54f auf die Frage einer würdigen Beerdigung für solche Embryonen und Föten eingegangen und sogar die Ansicht vertreten wird, daß Föten und Embryonen, sollten sie noch am Leben sein, getauft werden müßten.

leib übertragene Embryonen keine sichere und moralisch einwandfreie Überlebensmöglichkeit hätten.

Als letzte Frage wird in diesem Kontext sodann behandelt: „Welches Urteil ist über die anderen Verfahren zur Manipulation von Embryonen im Zusammenhang mit den 'Techniken menschlicher Reproduktion' abzugeben?“ Genannt werden hier Versuche oder Pläne zur Befruchtung zwischen menschlichen und tierischen Keimzellen (also die Erzeugung sogenannter Chimären), Versuche zur Austragung menschlicher Embryonen in tierischen Gebärmüttern bzw. in künstlich erzeugten Gebärmüttern. Ebenso werden die „Zwillingssspaltung“, das Klonieren und die Parthenogese genannt. Über all diese Versuche wird ein absolut negatives ethisches Urteil gefällt. Ebenso heißt es:

„Auch das Einfrieren von Embryonen, selbst wenn es zur Garantie der Lebenserhaltung des Embryos durchgeführt wird (Kryokonservierung), stellt eine Beleidigung der dem menschlichen Wesen geschuldeten Achtung dar, insofern sie sie schwerwiegenden Gefahren des Todes oder der Schädigung ihrer physischen Integrität aussetzt, sie zumindest zeitweise der mütterlichen Aufnahme und Austragung entzieht und sie einer von weiteren Verletzungen und Manipulationen bedrohten Lage aussetzt.“

Vielleicht handelt es sich hier um eine nicht ganz glückliche Formulierung¹⁹, denn die dem menschlichen Wesen geschuldete Achtung wird in erster Linie dadurch verletzt, daß durch die Methode der Kryokonservierung der Embryo eindeutig als Objekt angesehen und behandelt wird, schon unabhängig von den Gefahren für sein Leben selbst²⁰.

19 Auch der offizielle lateinische Text stützt diese Übersetzung: „observantiam violat viventibus humanis debitam, cum eorum physicam integritatem ...“

20 Ganz deutlich ist dies geworden, als im Februar 1998 in Kalifornien ein Kind geboren ist, das als überzähliger Embryo im Jahre 1989 eingefroren und dort vergessen worden war. Die Eltern, die schon damals durch In-vitro-Fertilisation ein Kind bekommen hatten, hatten auf Anfrage sich entschlossen, auch diesen Embryo auszutragen, so daß das Neugeborene nun schon einen 8 Jahre alten Zwilling Bruder hat. Gegenüber diesem Vorgang, der unter den Namen „Case Billy“ in der Presse diskutiert wurde, hat man allenthalben ethische Einwände gemacht, von christlicher und von nicht-christlicher Seite. Unabhängig von möglichen gesundheitlichen Spätfolgen für dieses Kind ist vielen bewußt geworden, daß hier eine ethische Schwelle überschritten wurde. Für das kirchliche Lehramt liegt das ethische Problem zum einen in der Kryokonservierung und zum anderen in der Methode der In-vitro-Fertilisation selbst. Als vor ein paar Jahren in Großbritannien 5000 kryokonservierte Embryonen vernichtet werden sollten, hatten sich verschiedene Katholiken, auch aus Gruppen der Bewegung für das Leben, angeboten, diese Embryonen zu adoptieren und sie sich einpflanzen zu lassen, um sie zu retten. Beim genannten Kongreß der Päpstlichen Akademie für das Leben vom Januar 1998 hat sich der Moralthologie-Professor der Lateranuniversität Mauro Cozzoli sehr reserviert zu diesem Angebot der Adoption gezeigt. Mit solchen Angeboten würde das System der In-vitro-Fertilisation und der Methode der Kryokonservierung nur unterstützt; im Einzelfall könne im Sinne einer teleologischen Abwägung es selbstverständlich das gerin-

3. Erklärungen von Bischofskonferenzen

Soweit ich es einsehen konnte, bin ich nur auf zwei ausführliche Erklärungen von Bischofskonferenzen zur Problematik der pränatalen Diagnostik, und in dem Zusammenhang auch der Präimplantationsdiagnostik gestoßen, auf eine vom Ständigen Rat der Französischen Bischofskonferenz im Januar 1998 herausgegebene Broschüre und auf das 1997 von der Deutschen Bischofskonferenz zusammen mit dem Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland herausgegebene „gemeinsame Wort“.

3.1. Dokument des Ständigen Rates der Französischen Bischofskonferenz vom Januar 1998: „*Essor de la génétique et dignité humaine*“

Ich möchte dieses zuerst besprechen, weil es hier besser in den Kontext meiner Darstellung paßt. Es handelt sich um ein Dokument mit dem Titel „*Essor de la génétique et dignité humaine*“, das zusammen mit einem Vorwort des Präsidenten der Französischen Bischofskonferenz, einer Einführung durch den Bioethiker Patrick Verspieren vom Centre Laennec, dem Dokument des Heiligen Stuhls zum Internationalen Jahr der Behinderten 1981²¹ und der Ansprache des Papstes an eine Arbeitsgruppe der Päpstlichen Akademie der Wissenschaften vom 20.11.1993²² herausgegeben wurde.²³

Schon die Zusammenstellung dieser Dokumente macht deutlich, daß es den Französischen Bischöfen vor allem darum geht, einer Behindertenfeindlichkeit entgegenzutreten, weil durch die modernen Methoden der pränatalen Diagnostik und der prädiktiven Medizin, vor allem durch ein generalisiertes „screening“ in Hinblick auf gewisse Behinderungen, den Behinderten beinahe das Recht abgesprochen werden kann, überhaupt noch auf der Welt zu sein.

gere Übel sein, einen schon existierenden Embryo sich einpflanzen zu lassen, anstatt ihn dem sicheren Tod preiszugeben.

21 Dieses vom Staatssekretariat am 4. März 1981 herausgegebene Dokument wurde in seiner italienischen Fassung vom L'Osservatore Romano am 13.03.1981, 1f, und in seiner englischen Fassung in der englischen Wochenausgabe des L'Osservatore Romano vom 23.03.1981 veröffentlicht. Beide Fassungen sind aufgenommen in das Enchiridion Vaticanum, Edizioni Dehoniane Bologna 7 (1985) 1040-1067.

22 Schon vorher ist öfters auf diese Ansprache Bezug genommen worden, vgl. Anm. 4 f.

23 Conseil Permanent de la Conférence des Evêques de France, *Essor de génétique et dignité humaine*. Présentation par Patrick Verspieren, Ed. Centurion/Cerf, Paris 1998; italienisch: Sviluppo della genetica e dignità umana, in: Il Regno Documenti 43 n. 814 (1998) 297-304.

Im ersten Teil ihres Dokuments stellen die Bischöfe die modernen Kenntnisse in bezug auf das menschliche Genom und die Eingriffsmöglichkeiten dar, wofür sie anstelle von genetischer Manipulation den ins Deutsche unübersetzbaren Ausdruck „génie génétique“ verwenden. Dabei werden Eingriffe in die Keimbahn klar verurteilt, so wie es entsprechende Verbote auch in der französischen Gesetzgebung gibt²⁴.

Nachdem die Methoden der pränatalen Diagnostik besprochen sind, wird ausführlich auf die Problematik einer programmierten selektiven Tötung von Embryonen („pratiques généralisées de dépistage“ p 34-42) eingegangen, vor allem auch über den Triple-Test („test des marqueurs sériques“), aber auch über die Amniocentese und Echographie. Diese Untersuchungen werden heute schon routinemäßig vorgeschrieben und führen zu einer „Banalisierung“ der Untersuchungen, ja zu seinem sozialen Druck, jede mögliche Behinderung auszuschalten (p 38). Dies würde auch massive Auswirkungen auf die Akzeptanz und die Rechte von Behinderten haben, denn sie dürften ja eigentlich gar nicht mehr auf der Welt sein (p 40). Die Bischöfe fragen sich, ob dies eine neue Form von „Eugenismus“ ist, glauben aber doch gewisse Bedeutungsverschiebungen zur eugenischen Ideologie des ausgehenden 19. und der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts festzustellen.²⁵ Die Bischöfe verlangen daher, daß es niemals eine Pflicht zur pränatalen Diagnostik geben, sondern daß diese nur nach vorhergehender Beratung durch eine persönliche Entscheidung verlangt werden darf.

Auf die neue Möglichkeit der Präimplantationsdiagnostik wird nur in einer Fußnote hingewiesen und vermerkt, die französische Gesetzgebung würde eine solche bloß in Ausnahmefällen zulassen (p 33, Anm. 3).

3.2. Das gemeinsame Wort der Deutschen Bischofskonferenz und des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland zur Woche für das Leben 1997: „Wieviel Wissen tut uns gut? Chancen und Risiken der voraussagenden Medizin.“²⁶

Diese gemeinsame Erklärung der beiden großen christlichen Konfessionsgemeinschaften in Deutschland ist meines Wissens die einzige offizielle kirchliche Erklärung, in der ausführlich und differenziert auch auf die Problematik der Präimplantationsdiagnostik eingegangen wird. Schon in dem Vorwort, das unterzeichnet ist vom Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland und vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, heißt es:

24 Vgl. 6f. 10. Als Argumente werden die dadurch erfolgte Verzweckung von Menschen und ebenso die Gefahr von nicht kalkulierbaren Risiken angegeben.

25 Sie verweisen hier auf eine Studie von Patrick Verspieren, Eugénisme?, in: Études 386 (1997) 767-777.

26 Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), Gemeinsame Texte Nr. 11.

„Im Zusammenhang der voraussagenden Medizin stellt die Präimplantationsdiagnostik - ein neues Untersuchungsverfahren im Rahmen der künstlichen Befruchtung - ein besonderes Problem dar. Da die medizinischen, rechtlichen und ethischen Aspekte dieser in Deutschland bisher nicht erlaubten Methode umstritten sind, ist aus der Sicht der Kirchen derzeit noch keine abschließende Bewertung möglich.“²⁷

Im Hauptteil des Dokumentes wird allgemein auf die *pränatale und prädiktive Diagnostik* eingegangen. Die Ausführungen sind sachlich und detailliert und bieten eine differenzierte Hilfe zur ethischen Beurteilung.

Zuerst wird vor dem Mißverständnis gewarnt, über die pränatale Diagnostik könne man nun alle denkbaren gesundheitlichen Störungen des Kindes vorhersagen und damit ausschließen (p 10). Sodann wird die entscheidende Bedeutung der Beratung hervorhoben, vor allem „nach einem auffälligen Pränataldiagnostik-Befund“ (p 11).

Die vorgeburtliche Diagnostik darf auch nicht allgemeine Merkmale, wie z.B. das Geschlecht des Kindes, bestimmen wollen, es sei denn es gäbe dafür präzise medizinische Fragestellungen. Erst recht könnte durch eine unkontrollierte Verbreitung und routinemäßige Anwendung der pränatalen Diagnostik sich die Bewertung von Krankheit und Behinderung sowie das Verständnis von 'Normalität' verändern und so langfristig zur Diskriminierung von Menschen und Gruppen mit bestimmten Merkmalen führen; es würde die Bereitschaft in der Gesellschaft schwinden, behinderte Kinder überhaupt noch zu akzeptieren. „Sie hätten ja ungeboren bleiben können“ (p 13).

Die Kirchen haben hier besonders die Aufgabe, „deutlich zu machen, daß menschliches Leben in sich wertvoll und von daher lebens- und schützenswert ist. Leben ist für den glaubenden Menschen Gabe Gottes“ (p 13f).

In einem eigenen Punkt wird auch die Frage behandelt, wie man mit Wissen verantwortlich umgehen kann. Schon vorher war bemerkt worden, daß es ein ethisch durchaus vertretbarer Weg ist, wenn Frauen bzw. Eltern auf die pränatale Diagnostik verzichten, also ein mögliches Wissen für sich ablehnen wollen. Nun aber heißt es z.B. p 20:

„Man kann Neugierde nicht verbieten. Dennoch ist zu unterscheiden zwischen zwei Arten von Neugierde. Die theoretische Neugierde, das Wissensstreben, das Grundlagenforschung und Wissenschaft vorantreibt, kann und darf man nicht behindern oder gar verbieten. Davon zu unterscheiden ist die praktische oder persönliche Neugierde. Diese dringt in der Lebenswelt oft unbefugt in den persönlichen Bereich des Nächsten ein. Es gibt aber Grenzen des Ausforschens des Menschen. Es gibt kein Recht, das erlaubt, daß jeder alles über jeden weiß, von dem er etwas wissen möchte. Der Schutz der Privatsphäre und das 'informationelle Selbstbestimmungsrecht' der individuellen Person sind zu wahren und zu schützen, auch bei pränataler und prädiktiver Diagnostik.“

In einem Anhang (p 23-26) wird sodann auf die *Präimplantationsdiagnostik* eingegangen. Zuerst wird kurz die Methode beschrieben und dann wird auf die be-

sondere rechtliche Lage in Deutschland eingegangen, wo der Präimplantationsdiagnostik Grenzen gesetzt sind durch das Embryonenschutzgesetz vom 24.10.1990, das verbietet, daß Embryonen zu einem nicht ihrer Erhaltung dienenden Zweck verwertet werden dürfen. Es kann also nicht die Methode der Zwillingspaltung bei noch totipotenten Zellen verwendet werden, bei denen der so entstandene abgespaltene Embryo untersucht und „verbraucht“, während der andere Embryo inzwischen kryokonserviert wird. Es können so Untersuchungen nur an Embryonen verwendet werden, die nicht mehr totipotent sind, wobei dann aus einer abgetrennten Zelle eine Zellkultur zur Untersuchung angelegt wird²⁸. Außerdem kann in Deutschland eine In-vitro-Fertilisation nur als Sterilitätsbehandlung vorgenommen werden. So bleibt es umstritten, ob als krank diagnostizierte Embryonen dann zuerst der Schwangeren eingepflanzt werden müßten, um laut geltendem Recht (sog. medizinische Indikation) aber wieder abgetrieben werden zu können, oder ob ein solcher Embryo gleich vernichtet werden kann. Wir haben also in Deutschland einen „weder ethisch noch rechtlich gelösten Konflikt“.

In den USA und in anderen europäischen Ländern (England, Italien, Spanien, Belgien und mit Einschränkung auch Frankreich) gibt es keine solchen rechtlichen Schranken.

Anschließend werden die Argumente für und gegen die Präimplantationsdiagnostik angeführt:

a) Für diese Diagnostik spricht eine weniger belastende Situation für die Eltern und speziell für die Frau. Es ist sicherlich besser, möglichst frühzeitig zu erkennen, ob die befürchteten Risiken eingetreten sind. Ebenso ist es von der psychischen Verfassung der Betroffenen her weniger schlimm, auf einen Embryotransfer zu verzichten, als später eine Abtreibung vornehmen zu müssen. Aus medizinischen und psychologischen Gründen ist dies „sicherlich ein gewichtiges und ernstzunehmendes Argument“.²⁹

b) Gegen diese Diagnostik sprechen aber folgende Gründe, die hier nur stichwortartig wiedergegeben werden:

- Versuche an totipotenten Zellen würden gegen das deutsche Embryonenschutzgesetz verstoßen.

28 Elio Sgreccia erwähnt in seinem Handbuch „Manuale di Bioetica“ (vol. I. Fondamenti ed etica biomedica, Ed. Vita e Pensiero, Milano ²1994, 277-278) auch die Methode des sogenannten *washing out*, wonach - wenn ich es richtig verstanden habe - ein Embryo, wohl noch aus dem Eileiter und vor der Einnistung, „ausgewaschen“, also herausgenommen wird, um nach erfolgter Untersuchung wieder eingesetzt zu werden. Wie erfolgreich eine solche Methode ist und wie häufig sie praktiziert wird, wird allerdings nicht gesagt.

29 Elio Sgreccia führt in seinem Handbuch noch den Grund der Geschlechtswahl an und den der Möglichkeit, verschiedene Experimente an diesen Embryonen durchzuführen - alles ethisch nicht akzeptable Gründe.

- Was geschieht mit den als krank befundenen Embryonen? Dürfen sie vernichtet werden?
- Eine Abspaltung oder auch Entnahme von Zellen birgt die Gefahr einer Schädigung des „Restembryos“.
- Jede Selektion setzt eine Unterscheidung zwischen lebenswertem und lebensunwertem Leben voraus.
- Es ist hiermit ein Zugang zu weiteren Manipulationsmöglichkeiten an Embryonen eröffnet.
- Das neue deutsche Abtreibungsrecht sieht keine embryopathische Indikation mehr vor.

Das Fazit also ist, „daß die Präimplantationsdiagnostik gegenüber der pränatalen Diagnostik eine andere ethische Handlungsqualität aufweist“, und zwar durch ihre eindeutige und bis jetzt anscheinend ausschließliche Ausrichtung auf die Selektion von defekten Embryonen. So schließt denn das Dokument p 25f mit den Worten:

„Die Präimplantationsdiagnostik scheint also gegenwärtig mehr Probleme zu schaffen, als sie löst. Über die Grenzen der Forschung im Blick auf das ungeborene menschliche Leben muß grundsätzlich ethisch nachgedacht werden.“

Und Martin Honecker meint:

„Diese Diagnostik könnte die Tür öffnen für neue Angebote genetischer Tests im Labor am Lebensbeginn, welche implizit die Frage aufwerfen, was denn überhaupt genetische Norm ist; damit werden dann wiederum eugenische Tendenzen gefördert. Soll deshalb ein generelles Forschungsverbot für die Präimplantationsdiagnostik erlassen werden? ... Oder sollte man zwar durchaus die Grenzen einer Forschung am ungeborenen menschlichen Leben prinzipiell bedenken, aber zugleich diejenigen Einschränkungen bedenken, die einem Mißbrauch und nicht-intendierten Nebenfolgen entgegensteuern können? Deutlich ist jedenfalls, wie der Fortschritt an medizinischer Erkenntnis und ärztlichen Handlungsmöglichkeiten ethische Überlegungen nicht überflüssig macht, sondern neue ethische Fragestellungen mit sich bringt und in sich birgt.“³⁰

Hält man sich nun das Panorama der hier analysierten lehramtlichen Aussagen vor Augen, dann wird doch in aller Klarheit deutlich, wie sehr es dem Lehramt der Katholischen Kirche - abgesehen einmal von der grundsätzlich negativen Bewertung der In-vitro-Fertilisation, welche wiederum mit Prämissen der Sexualethik zusammenhängt³¹ - doch um die absolute Wahrung des Lebensrechtes für

30 Vgl. Honecker, Martin, Wissen und Handeln. Ethische Probleme und Aporien in pränataler Diagnostik und Fortpflanzungsmedizin, in: Zeitschrift für Medizinische Ethik 43 (1997) 199-213, hier 206.

31 Auf diese Prämissen, die vor allem in der für jede Geschlechtsgemeinschaft postulierten untrennbaren Verbindung zwischen dem Ausdruck der Liebe und der Öffnung für das Leben bestehen, konnte in diesem Beitrag nicht eingegangen werden. Dieselben Prämissen, welche der Ablehnung der sogenannten künstlichen Methoden der Empfängnisregelung zugrunde liegen, werden auch für die Bewertung der künstlichen Befruchtung herangezogen. In beiden Fällen geschehe eine Trennung: einmal Geschlechtsgemein-

den Menschen geht, und zwar vom Anfang seiner Existenz an und für jeden Menschen, unabhängig von dessen Qualitäten oder Leistungen.

Es spitzt sich auf der einen Seite viel auf die Frage nach dem Status und der Identität des menschlichen Embryos von seinem ersten Lebensbeginn an zu, auf der anderen Seite aber auch auf die Abwehr utilitaristischer Vorstellungen vom Menschen, wonach Menschenwürde nur dann gegeben wäre, wenn eine entsprechende Lebensqualität gewährleistet sein könnte. Es geht um die Frage nach dem Sinn menschlichen Lebens und menschlichen Leidens, es geht hier um diffuse Ängste und teilweise auch überzogene Erwartungen der Menschen unserer Zeit, es geht um eine Analyse der kulturellen Grundströmungen, welche prägend auf die Menschen und auch auf den ganzen Betrieb der Medizin und der entsprechenden Regelungen sich auswirken. Die Ethiker und die Moraltheologen sind hier zu einem sehr differenzierten Dialog herausgefordert, zu einer ständigen Konfrontation mit den Ergebnissen der biologischen Forschung und der technischen Möglichkeiten heutiger Medizin, mit den verschiedenen ethischen Positionen, mit den Argumentationen der Mediziner und auch der Juristen, mit der heutigen Kultur und Öffentlichkeit. In dieser Aufgabe stehen die katholischen Ethiker und Moraltheologen auch in einem ständigen partnerschaftlichen Austausch mit dem Lehr- und Hirtenamt der katholischen Kirche auf seinen verschiedenen Ebenen.

Sind wir für die Folgen fremder Taten verantwortlich?

Vom Prinzip der „dazwischentretenden Handlung“

Werner Wolbert, Salzburg

In der normierungstheoretischen Diskussion in theologischer und philosophischer Ethik lautet ein Standardeinwand gegen eine teleologische Theorie, daß der Mensch nicht für alle Folgen seines Handelns verantwortlich sein könne. Er hätte dann nämlich nicht nur die unmittelbaren Folgen seines eigenen Handelns zu bedenken, sondern auch die Reaktion anderer Menschen auf sein Handeln in Rechnung zu stellen. Die traditionelle Moralthologie hat diese Problematik zum Teil in der Lehre von *cooperatio* und *scandalum* behandelt. Danach muß man etwa nicht jede Handlung meiden, die für einen anderen ein Anlaß zur Sünde werden könnte, außer man billigt diese (formale Mitwirkung)¹. Etwas anders wird das Problem in Extrembeispielen diskutiert, wie sie in der gegenwärtigen Diskussion oft zu finden sind. Mit einem solchen Beispiel unterstreicht etwa E. Schockenhoff die These², „daß die moralische Verantwortung für eine Handlung und ihre Folgen bei dem unmittelbaren Akteur bleibt, der sie aus freiem Entschluß und in Kenntnis aller ihrer relevanten Umstände hervorgerufen hat“. Diese These erscheint zunächst so einleuchtend, daß man sich wundern mag, wieso es zu ihrer Begründung des folgenden Extrembeispiels bedarf³:

„Angenommen, eine sich versteckt haltende Gruppe politischer Extremisten ist in den Besitz eines Arsenal von Kernwaffen gelangt. Um zu beweisen, daß sie die Waffen besitzen und sie zu gebrauchen verstehen, haben sie einen führenden Wissenschaftler gekidnappt, ihm die Waffen gezeigt und ihn dann wieder freigelassen, damit er dies öffentlich bestätigt. Die Terroristen haben nun angekündigt, daß sie die Waffen gegen eine entfernt gelegene Großstadt einsetzen werden, falls nicht ein junger, politisch aktiver Anwalt namens Abrams seine Mutter zu Tode foltert, und zwar öffentlich in einer bestimmten Weise an einem festgelegten Ort und Zeitpunkt in dieser Großstadt. Da die Bandenmitglieder bereits einige prominente Bewohner der Stadt ermordet haben, sind ihre Drohungen durchaus glaubwürdig. Ihr erklärtes Motiv ist, ihre Sache voranzutreiben, indem sie die moralisierenden Präntationen ihrer politischen Gegner demaskieren.“

- 1 Vgl. etwa Schüller, Bruno, Die Begründung sittlicher Urteile. Typen ethischer Argumentation in der Moralthologie, Münster ³1987, 184-189.
- 2 Schockenhoff, Eberhard, *Naturrecht* und menschliche Würde. Universale Ethik in einer geschichtlichen Welt, Mainz 1996, 224.
- 3 Schockenhoff zitiert 221 nach der Übersetzung von Steigleder, Klaus, Die Begründung des moralischen Sollens. Studien zur Möglichkeit einer normativen Ethik, Tübingen 1992, 312f.

Das Beispiel geht zurück auf Alan Gewirth⁴, der damit zu beweisen sucht, daß es absolute Rechte gibt, z.B.: „A mother's right not to be tortured to death by her own son is beyond any compromise. It is absolute.“ Nun ist solche schon sehr detaillierte Formulierung eines Rechts in der Sprache der Rechte sehr ungewöhnlich; aber das wäre an anderer Stelle zu reflektieren. Immerhin: Je detaillierter man hier formuliert, desto besser ist die Aussicht auf ein absolutes Recht, weil evtl. konkurrierende Gesichtspunkte bereits ausgeschlossen sind. Auch die Folge des Todes vieler Menschen nimmt dem hier formulierten Recht nichts von seiner Absolutheit, da es ja das „principle of the intervening action“ gibt, das Gewirth so formuliert⁵:

„The point of this principle is that when there is a causal connection between some person A's doing some action X and some other person C's incurring a certain harm Z, this causal connection is ‚negatived‘ or removed if, between X and Z, there intervenes some other action Y of some person B who knows the relevant circumstances of his action and who intends to produce Z or who produces Z through recklessness.“

Gewirth illustriert dies Prinzip auch an weniger dramatischen Beispielen⁶, etwa dem folgenden: Wenn jemand raucht im Wissen, daß er damit andere schädigt (Lungenkrebs durch Passivrauchen), ist er dafür verantwortlich. Er beabsichtigt diese Schädigung zwar nicht, aber er weiß um das Risiko (*informed control criterion*). Wer Autos baut, weiß darum, daß manche der von ihm gebauten Autos Unfälle verursachen werden. Er ist aber weder kausal noch moralisch für die entsprechenden Verletzungen und Todesfälle verantwortlich; hier „interveniert“ das Fehlverhalten von Autofahrern. Für die „intervening action“ des Fahrers ist der Konstrukteur oder der Fabrikant des Autos nicht verantwortlich.

Sowohl Gewirth wie auch Schockenhoff und Steigleder argumentieren mit diesem Prinzip der dazwischentretenden Handlung (=PDH) gegen eine teleologische oder konsequentialistische Normierungstheorie, nach der allein die Folgen einer Handlung letztlich das Kriterium sittlicher Richtigkeit oder Falschheit darstellen. Für die Kritiker läuft diese Theorie auf eine Totalverantwortung hinaus. Nach dem PDH ist dagegen in manchen Fällen entscheidend, *wer* die Folgen verursacht. Dabei geht der Streit nicht darum, ob letzterer Gesichtspunkt überhaupt relevant ist, sondern ob er in bestimmten Fällen der letztlich entscheidende ist, wie das PDH voraussetzt. Das genannte Prinzip (bzw. der entsprechende Terminus) geht allerdings nicht ursprünglich auf Gewirth zurück; dieser beruft sich vielmehr auf Hart und Honoré. Schockenhoff und Steigleder verzichten darauf, die Spur dieses Prinzips auf

4 Gewirth, Alan, Are There Any Absolute Rights, in: ders., Human Rights. Essays on Justification and Applications, Chicago 1982, 218-233.

5 Gewirth, Alan, Human Rights and the Prevention of Cancer, in: ders., Human Rights. Essays on Justification and Applications, Chicago 1982, 181-196, hier 183f.

6 Ebd. 182-184.

diese Autoren zurückzuverfolgen. Letztere scheinen übrigens durchaus teleologisch zu denken; gegen die Einwände⁷ „To consequences no limit can be set.“ und „Every event which would not have happened if an earlier event had not happened is the consequence of that earlier event.“ stellen sie heraus, daß die zweite Aussage nicht aus der ersten folge. Wenn jemand einen Mann mit einem Gewehr ermorde, sei dieser Mord nicht verursacht durch den Waffenproduzenten, wenn auch solche Produktion eine notwendige Bedingung für diese Art von Mord sei. Und nach Mill freilich hätten wir kein Recht⁸, „to give the name of cause to one of the conditions exclusive of the others of them“. Gegen den Einwand etwa von W.D. Ross, man könne doch nicht alle (grenzenlosen) Konsequenzen seines Handelns verfolgen, betonen Hart und Honoré⁹:

„The Utilitarian assertion that the rightness of an action depends on its consequences is not the same as the assertion that it depends on all those later occurrences which would not have happened had the action not been done, to which indeed 'no limit can be set'.“

Man gehe eben restriktiv vor in dem, was als Konsequenz des Handelns zähle. Sicher zählen intendierte Konsequenzen. Aber auch vorausgesehene Konsequenzen zählen, wie das Beispiel vom Lungenkrebs durch Passivrauchen schon zeigt¹⁰. Im Fall der intervenierenden Handlungen werden nur diesen selbst die

7 Hart, Herbert L.A./Honoré, Tony, *Causation in the Law*, Oxford 1985, 68.

8 Mill, John Stuart, *A System of Logic Rationative and Inductive*, London 1959 (New Impression), III, 5 §3, zitiert nach H. Hart/T. Honoré, *Causation* 69. Für Mill ist die Ursache das „invariable antecedent, die Folge das „invariable consequent“ (§ 2). Das „antecedent“ ist aber in der Regel nicht ein einzelnes; vielmehr besteht die kausale Relation in der Regel (§ 3) „between a consequent and the sum of several antecedents“. Birnbacher macht (81-85) darauf aufmerksam, daß die Unterscheidung zwischen Bedingung und Ursache vom jeweiligen Kontext abhängt. Ursachen sind nicht immer notwendig aktiv. Eine Untätigkeit kann eine nicht-redundante, aber nicht notwendig auch alternativenlose Bedingung sein. Zu beachten ist ferner: 1. Je normaler ein Kausalfaktor ist, desto eher zählt er als bloße Randbedingung; anders, wenn er unerwartet oder unerwünscht ist. Wer ein bestimmtes Handeln erwartet, wird es als Kausalfaktor betrachten. Ursachen und Randbedingungen sind also ontologisch nicht unterschieden. 2. Je unwahrscheinlicher ein Faktor ist, desto eher wird er als einzige Ursache betrachtet. Bei multikausal bedingten Ereignissen werden äußere Umstände eher den äußeren Bedingungen zugeschrieben, eigentümliche und individuelle Reaktion eher den beteiligten Personen. Für Unterlassungen gilt (85): „Verhindern alle ein bestimmtes Ereignis nicht, wird das Zustandekommen des Ereignisses der Natur, Gott oder dem Schicksal zugeschrieben. Gibt es aber sehr viele, die es verhindern, und nur A verhindert es nicht, wird sein Zustandekommen eher dem Umstand zugeschrieben, daß A es nicht verhindert.“

9 H. Hart/T. Honoré, *Causation* 69.

10 Münk, Hans J., Verantwortung in Wissenschaft und Forschung, in: Römelt, Josef (Hg.), Verantwortung für das Leben. Ethik, Technik Lebensschutz, Kriseninterven-

Konsequenzen zugerechnet, obwohl diese Konsequenzen ohne die vorhergehende Handlung nicht möglich gewesen wären. Hart und Honoré bringen drei Beispiele¹¹:

1. Ein Waldbrand bricht aus. Eine spätere Untersuchung ergibt, daß kurz vorher A eine brennende Zigarette achtlos weggeworfen hat. Wir zögern nicht, die Verantwortung A zuzuschreiben. Dabei ist bemerkenswert, daß etwa lange Trockenheit oder ein heißer Wind hier nicht als intervenierende Kraft (als Ursache) zählt, sondern als ein (freilich nicht unwichtiger) Teil der Umstände, in denen die Zigarette ihre Wirkung entfaltete. Diese Klassifizierung macht freilich nur in einem bestimmten Kontext Sinn, nämlich da wo wir nach Verantwortlichen suchen, also nach menschlichem Fehlverhalten. Wo Umweltschützer sich fragen, wie die Gefahr solcher Waldbrände verhindert werden könne, zählen Wind und Trockenheit vermutlich genauso zu den Ursachen wie die Zigarette. Und wo man fragt, warum in einem Jahr Waldbrände plötzlich größere Dimensionen erreichen als sonst, wird man vielleicht ein Phänomen wie El Niño „verantwortlich“ machen. Die Fälle dagegen, wo wir schlicht sagen, A verursachte das Feuer, sind solche¹², „where no other human action or abnormal occurrence is required for the production of the effect, but only normal conditions“.

2. A wirft wiederum achtlos eine brennende Zigarette in den Wald. Als das Feuer zu flackern beginnt, gießt B gezielt Benzin ins Feuer, wobei B's Aktion nicht mit A abgestimmt ist. Hier gilt B als Verursacher des Feuers. B's Handeln reduziert die Unachtsamkeit von A zu einem bloßen Umstand, solange A nicht das Handeln von B eingeplant oder ermutigt hat. Auch wenn beide unabhängig voneinander und aus unterschiedlichen Motiven das Feuer intendiert haben, gilt B nach Hart und Honoré rechtlich als Verursacher, auch wenn B und A beide moralisch schuldig sind. (Freilich sind die Ansichten über Verursachung und entsprechende Haftung hier durchaus unterschiedlich, wie ich von einem juristischen Kollegen gelernt habe. In Deutschland und Österreich wäre A ebenfalls verantwortlich.) In der deutschsprachigen Rechtswissenschaft spricht man hier übrigens von „überholender Kausalität“, „wenn der Erfolg zeitlich früher als nach dem hypothetischen Verlauf eintritt“¹³. Die Kausalität von A wäre dagegen eine *hypothetische*.

tion, Innsbruck 1993, 1-35, hier (5) bringt das Beispiel der Abwanderung von (ehemals) sowjetischen Atomwissenschaftlern, die zwar nicht intendiert, aber durchaus vorauszusehen ist. Wer darauf Einfluß hat, hat hier auch Verantwortung.

11 H. Hart/T. Honoré, Causation 71-78.

12 Ebd. 73

13 Triffterer, Otto, Österreichisches Strafrecht: allg. Teil, Wien 1985, 136; dort (131-138) kann man sich über die verschiedenen Modelle informieren: Doppelkausalität, kumulative Kausalität, hypothetische (abgebrochene) und überholende (abbrechende) Kausalität. Zu beachten ist dabei (131), „daß die objektive Zurechnung keine ab-

3. A schlägt B zu Boden; in diesem Moment fällt ein morscher Baum auf B und tötet ihn. A hat hier zwar die Verwundungen von B verursacht, aber nicht seinen Tod, auch wenn er diesen beabsichtigt hätte. Hier würde man von *kumulativer* Kausalität sprechen.

Die Beispiele zeigen deutlich, daß Hart und Honoré das genannte Prinzip für den Bereich des *Rechts* eingeführt haben. Die *moralische* Bewertung stimmt hier nicht unbedingt überein. Hätte etwa A in Beispiel 2 die Zigarette gezielt geworfen, um einen Brand zu erzeugen, wäre er moralisch kaum weniger schuldig als B. Gewirth und seine theologischen Gefolgsleute übernehmen dieses Prinzip aber nun ungeprüft für die Moral, wobei es seine Plausibilität hier vor allem dem extremen Beispiel von Abrams verdankt. Die Beispiele von Hart und Honoré lassen dagegen durchaus unterschiedliche Bewertungen zu. Somit ist die anfängliche Plausibilität des Prinzips in der Moral zu hinterfragen. Dies ist zunächst wiederum an Beispielen zu demonstrieren.

1. Man könnte Gewirths Beispiel von Abrams in folgender Weise abwandeln: Kriminelle fordern Abrams auf, einen ihm Unbekannten zu töten; andernfalls würden sie seine Mutter, die sie entführt haben, brutal zu Tode foltern. Vermutlich würde man hier übereinstimmend urteilen, Abrams dürfe auch in diesem Fall den Unbekannten nicht töten. Die Aussage, Abrams sei in diesem Fall für den Tod seiner Mutter nicht verantwortlich, klinge aber in diesem Fall, gelinde gesagt, merkwürdig, vielleicht sogar zynisch.

2. In der Diskussion um aktive Euthanasie sehen deren Gegner im allgemeinen keinen gravierenden moralischen Unterschied zwischen der Tötung auf Verlangen und dem assistierten Suizid. Könnte ein Arzt, der die Tötung auf Verlangen ablehnt, sich für die Beihilfe zum Suizid (bei der der Kranke selbst das Gift zu sich nimmt) nicht auf das PDH berufen? Die Erfindung eines australischen Arztes, bei der der Kranke selbst irgendeinen Knopf für seine Tötung drücken mußte, haben manche Euthanasiegegner eher als besonders pervers angesehen. Offenbar ergeben sich aus dem PDH gerade nicht immer die richtigen Konsequenzen. Der entscheidende Unterschied zu dem (ursprünglichen) Abrams-Beispiel liegt wohl darin, daß hier der erste Akteur die intervenierende Handlung zwar nicht billigt, aber auch nicht eindeutig verurteilt, daß er

schließende Bewertung der Tat bedeutet. Sie soll ausschließlich dazu dienen, den für eine strafrechtliche Haftung zu weiten naturwissenschaftlichen Kausalitätsbegriff einzuschränken.“ Zur Frage der Zurechnung heißt es (137): „Wer ... die Ursache für eine abbrechende Kausalität setzt, kann grundsätzlich wegen *Vollendung*, wer hingegen die Ursache für eine hypothetische Kausalität setzt, allenfalls wegen *Versuchs* bestraft werden.“ Kritisch zu dem Terminus 'überholende Kausalität' äußert sich Schmidhäuser, Eberhard, Strafrecht. Allgemeiner Teil, Tübingen ²1984, 97 (Nr. 5/66).

sie deshalb nicht zu verhindern sucht, ihr sogar assistiert¹⁴. Aber wofür ist er dann verantwortlich: für seine Beihilfe oder auch für den Tod des Patienten?

3. In einer Arbeitsgruppe im Rahmen einer Tagung erklärt ein katholischer Arzt, er werde keinen Schwangerschaftsabbruch vornehmen, auch wenn dieser medizinisch indiziert sei. Eine Teilnehmerin fragt betroffen, ob er die Frau in solcher Situation denn im Stich ließe. Nein, erklärt der Arzt, er würde sie zu einem Kollegen schicken, der einen solchen Eingriff vornehme¹⁵. Wie steht es mit der Verantwortung dieses Arztes? Ist er nicht doch irgendwie verantwortlich, obwohl er das Verhalten seines Kollegen (und das der Frau) nicht billigt? Oder ist er verantwortlich, insofern doch eine halbherzige Billigung vorliegt bzw. er selbst unsicher ist? In der Tat, je stärker der Arzt das Handeln des Kollegen billigt bzw. je weniger er es verurteilt, je eindeutiger er wünscht, daß die Frau gerettet wird, desto mehr scheint er mitverantwortlich.

4. Der Waffenproduzent, so wurde eben gesagt, ist nicht für das verantwortlich, was der Waffenbesitzer damit macht. Diese Aussage ist bei einem Jagdgewehr vermutlich unproblematisch. Wie ist es aber im Fall von Anti-Personen-Minen? Kann deren Produzent auch dann seine Hände in Unschuld waschen, wenn ein legitimer Gebrauch dieser Waffen gar nicht denkbar ist (oder mindestens die absolute Ausnahme darstellt), weil sie (überwiegend) Zivilisten schädigt?

5. In einer Diskussion über Ausländerprobleme in Deutschland äußerte ein „ausländischer Mitbürger“ sein Unverständnis darüber, daß man mehrfach straffällige Ausländer (etwa Drogendealer) nicht in ihre Heimat abschiebe. Schließlich hätten die anständigen Ausländer unter der entsprechenden Empörung zu leiden. Ein Deutscher erwiderte, man dürfe ja Ausländer nicht in Länder abschieben, in denen Todesstrafe oder Folter praktiziert würden.¹⁶ Könnten aber nicht die Behörden die Abschiebung in solchem Fall mit dem PDH rechtfertigen, nach dem sie für den Vollzug von Todesstrafe und/oder Folter in diesem Fall nicht verantwortlich wären?

14 Vgl. E. Schockenhoff, Naturrecht 224f: „Vielmehr setzt der Begriff der moralischen Mitverantwortung an einer fremden Handlung voraus, daß derjenige, der Mitverantwortung trägt, die Handlung dessen, der sie unmittelbar verantwortet, willentlich bejaht und sie aufgrund eines vorausschauenden Plans in den eigenen Handlungszusammenhang einbaut.“

15 Dieses Beispiel ist nicht erfunden.

16 Vgl. Kaufmann, Arthur, Art. Todesstrafe, in: Staatslexikon 5, hg. v. der Görresgesellschaft, Freiburg/Basel/Wien 1989, 482-485, hier 484. Für Österreich findet sich eine entsprechende Regelung im Fremden-gesetz 1997, § 57, a. 1: „Die Zurückweisung, Zurückschiebung oder Abschiebung Fremder in einen Staat ist unzulässig, wenn stichhaltige Gründe für die Annahme bestehen, daß sie Gefahr liefen, dort einer unmenschlichen Behandlung oder Strafe oder der Todesstrafe unterworfen zu werden.“ In a. 4 wird ausgeführt, daß dies auch bei einer Verurteilung wegen eines schweren Verbrechens gilt.

Nach diesen Überlegungen sei eine andere Formulierung des Prinzips von Schockenhoff zitiert¹⁷:

„Wir sind nur für die vorhersehbaren Folgen unserer eigenen Handlungen verantwortlich, nicht aber für die erwartbaren Folgen fremder Handlungen, auch wenn diese voraussehbare Reaktionen auf unsere eigenen Handlungen darstellen.“

Nach dieser Formulierung wäre etwa die Abschiebung kein Problem. In dieser Formulierung des PDH dürften freilich noch zuviel Persilscheine in dem Prinzip impliziert sein. Der Grund wird deutlich, wenn man die Ambiguität der Rede von der Verantwortung bedenkt. Versteht man Verantwortung rein (oder vorwiegend) kausal, erscheint Gewirths Prinzip plausibel (wobei freilich bei der Feststellung kausaler Verantwortung auch oft schon normative Gesichtspunkte mitspielen¹⁸). Gewirths Prinzip würde damit die Vorstellung einer bloßen Kausalkette abwehren, die durch den Ersthandelnden ausgelöst würde, und die Konsequenz einer Totalverantwortung dieses Ersten. Aber möglicherweise schüttet Gewirth hier das Kind mit dem Bade aus. Warum sprechen wir Abrams von moralischer Verantwortung frei? Letztlich nicht, weil ein anderer interveniert, sondern weil wir bereits ein moralisches Urteil über die Erlaubtheit von Abrams' Handeln gefällt haben? Das sei wiederum an einem Beispiel demonstriert. Was wäre, wenn Abrams durch ein kleines Übel (etwa den Unbekannten ohrfeigen in dem von mir abgewandelten Fall) seine Mutter retten könnte? Er würde sich einer schweren Unterlassung schuldig machen und wäre für die Folterung seiner Mutter verantwortlich, obwohl der Tod seiner Mutter durch eine intervenierende Handlung erfolgt.

Gewirth und alle, die sein Prinzip übernehmen, scheinen zu folgern: Man darf eine bestimmte Folge in Kauf nehmen, weil man für sie nicht verantwortlich ist. Tatsächlich aber ergibt sich das Urteil *umgekehrt*: Weil man eine bestimmte Folge in Kauf nehmen darf, ist man für sie nicht verantwortlich bzw. (im gegenteiligen Fall), weil man sie nicht in Kauf nehmen darf, ist man verantwortlich. Das sei an folgendem Beispiel erläutert¹⁹: Einem Unternehmer gelingt es, einen Konkurrenzbetrieb auszustechen, so daß dieser Konkurs anmelden und seine Arbeiter entlassen muß. Ist der besagte Unternehmer verantwortlich für die Zunahme der Arbeitslosigkeit? Sicherlich ist er es im Sinne der Verursachung. Darüber hinaus war der Schaden voraussehbar und vermeidbar. Ob wir den Unternehmer aber auch moralisch verantwortlich machen, hängt davon ab, wie wir ethisch über die Spielregeln einer Marktwirt-

17 E. Schockenhoff, *Naturrecht* 224.

18 Vgl. dazu Birnbacher, Dieter, *Tun und Unterlassen*, Stuttgart 1995, 27f und Bayertz, Kurt, *Eine kurze Geschichte der Herkunft der Verantwortung*, in: ders. (Hg.), *Verantwortung. Prinzip oder Problem?*, Darmstadt 1995, 3-71, hier 22f.

19 Vgl. K. Bayertz, *Geschichte* 23.

schaft denken, welche Art von Wettbewerb wir fair halten etc. In der Zuschreibung von moralischer Verantwortung ist also immer schon ein ethisches Urteil vorausgesetzt. Es geht deswegen nicht an zu argumentieren, wie es manchmal geschieht, man sei zu einer bestimmten Handlung gegenüber einem Mitmenschen nicht verpflichtet, weil man für ihn nicht verantwortlich sei²⁰. Das wäre zirkulär. Vielmehr ergibt sich unsere Verantwortung erst aus der Klärung dessen, wozu wir moralisch oder rechtlich verpflichtet sind oder nicht.

Im Grunde macht das auch Schockenhoff deutlich, wenn er über Abrams (im originalen Fall) sagt²¹: „Abrams wäre am Tod der Großstadtbewohner unschuldig, weil er über keine sittlich vertretbare Möglichkeit verfügt, ihn zu verhindern.“ *Quod erat demonstrandum*; statt 'unschuldig' könnte man hier nämlich auch (synonym) sagen: nicht verantwortlich. Damit ist aber die Frage nach den Kriterien sittlicher Vertretbarkeit (teleologisch oder deontologisch) offen und durch Feststellung von Verantwortung nicht zu klären; vielmehr ergibt sich Verantwortung erst aus dem normativen Urteil.

Schockenhoff differenziert seine Aussage noch an einem anderen Beispiel, dem italienischen Partisanenführer Rosario Bentivegna, der ein Attentat auf deutsche Soldaten befahl, um Vergeltungsmaßnahmen (Geislerschießungen) der Waffen-SS zu provozieren und so die Unterstützung der Bevölkerung für den antifaschistischen Widerstand zu stärken. Schockenhoff hält diese „kalkulierte Instrumentalisierung“ mit Recht für unmoralisch²². Was nun die Verantwortung angeht, heißt es einerseits: „Die moralische Verantwortung für dieses abscheuliche Kriegsverbrechen liegt allein auf deutscher Seite“. Andererseits²³ „sind die italienischen Partisanen durch das Prinzip der dazwischentretenden Handlung also nicht von jeder Mitverantwortung am Tod der Geiseln freigesprochen“. Ist da nicht ein Widerspruch zwischen der Alleinverantwortung der Deutschen und der Mitverantwortung der Italiener? Nein, insofern man Verantwortung nicht wie einen Kuchen aufteilen kann. Die Verantwortung der Deutschen wird nicht geschmälert aufgrund der „Instrumentalisierung“ des Handelns der Deutschen durch die Italiener. Verantwortung ist nämlich *betei-*

20 So liest man etwa bei Spaemann, Robert, Wer hat wofür Verantwortung?, in: Herkorr 36 (1982) 345-350, hier 349: „Die Pflicht zur Güterabwägung ergibt sich aus konkreten Verantwortlichkeiten, sie begründet diese nicht.“ Man müsse u.U. zwei Verantwortungen gegeneinander abwägen. Diese resultiere nicht aus einer „allgemeinen Optimierungspflicht“. Die Abwägungspflicht ergebe sich „aus einer ganz bestimmten Situation, einem bestimmten sittlichen Verhältnis, in das ich geraten bin“. Es ist bemerkenswert, daß gerade dieser Autor hier eine (immerhin partikuläre) Situationsethik proklamiert.

21 E. Schockenhoff, Naturrecht 226.

22 Ebd. 225.

23 Ebd. 226.

ligungsoffen. Aber auch für solche Beteiligung ist nicht die Zweit- oder Drittursächlichkeit, also die Stellung im Kausalnexus, sind auch nicht allein die jeweiligen Intentionen entscheidend, sondern das normative Urteil über die betreffende Handlung im jeweiligen Kontext. Somit ist eine deontologische Theorie durch das PDH weder zu stützen noch zu widerlegen.

Das Grundproblem des PDH (in der Fassung von Gewirth) scheint mir in einer zu starken Angleichung von moralischer Verantwortung an kausale Verantwortung zu liegen, wie sie mir in unserer Zeit etwas „out of date“ erscheint, in der die Benutzung einer Sprayflasche eine moralische Verantwortung bedeutet, die ihrer geringen Auswirkung (isoliert betrachtet) auf das Weltklima keineswegs proportional ist. Heute gilt dagegen²⁴,

„dass Menschen für Handlungseffekte verantwortlich gemacht werden (müssen), deren Handlungssubjekte sie nicht oder allenfalls nicht alleine sind; und umgekehrt gilt die moralische Verantwortung auch in Fällen in denen unvorhergesehene Folgen eintreten“.

Damit ist das Verantwortungskonzept einer traditionellen Ethik zu korrigieren, das davon ausgeht, „dass das Verursachersubjekt und das Verantwortungssubjekt identisch sind. Das heisst: Im Zuge der Anonymisierung und der Vernetzung der Verursacher kann Verantwortung immer weniger linear mit den Verursachern verbunden werden.“

Das traditionelle Verantwortungskonzept bringt mindestens noch ein weiteres Problem mit sich: Man wäre selten für Unterlassungen verantwortlich, da ein Schaden in diesen Fällen meistens durch eine intervenierende Handlung verursacht wird. Das hier vorausgesetzte vor allem an Kausalität orientierte Verständnis von Verantwortung scheint aber immer weniger angemessen zu sein²⁵. Das Problem sei an einer Äußerung von Martin Luther King demonstriert. In dessen Bericht über den einjährigen Busboykott der Schwarzen in Montgomery (Alabama) findet sich die folgende Äußerung²⁶:

24 Holderegger, Adrian, Verantwortung, in: Jean-Pierre Wils/Dietmar Mieth (Hg.), *Grundbegriffe der christlichen Ethik*, Paderborn 1992, 199-208, hier 202.

25 Vgl. Wolbert, Werner, *Die neue Verantwortung und ihre Grenzen*, in: Schmidinger, Heinrich (Hg.), *Zeichen der Zeit*, Innsbruck 1998, 137-173 und K. Bayertz, *Geschichte*.

26 King Jr., Martin Luther, *Stride toward Freedom. The Montgomery Story*, San Francisco 1958, 51. („Something began to say to me, 'He who passively accepts evil is as much involved in it as he who helps to perpetrate it. He who accepts evil without protesting against it is really cooperating with it.' When oppressed people willingly accept their oppression they only serve to give the oppressor a convenient justification for his acts. Often the oppressor goes along unaware of the evil involved in his oppression so long as the oppressed accepts it. So in order to be true to one's conscience and true to God, a righteous man has no alternative but to refuse to cooperate with an evil system.“)

„Etwas begann zu mir zu sagen: 'Wer ein Übel passiv akzeptiert, ist ebenso in es involviert wie derjenige, der es mitanstiftet. Wer das Übel akzeptiert, ohne dagegen zu protestieren, kooperiert in Wirklichkeit mit ihm.' Wenn unterdrückte Menschen bereitwillig ihre Unterdrückung annehmen, geben sie damit nur ihrem Unterdrücker eine bequeme Rechtfertigung für seine Taten. Oft ist dem Unterdrücker der üble Charakter der Unterdrückung gar nicht bewußt, solange die Unterdrückten sie akzeptieren. Wer dagegen treu zu seinem Gewissen und zu Gott sein will, hat keine andere Wahl als die Kooperation mit einem üblen System zu verweigern.“

Hier ist nicht das Wort 'Verantwortung' gebraucht, aber die Sache ist angesprochen. In die Sprache der Verantwortung übersetzt, würde die These lauten: Wer ein Übel zuläßt, ist genauso dafür verantwortlich wie der, der es anrichtet. Das widerspricht zunächst unseren überkommenen Intuitionen; schließlich geht das Übel auf eine (hier vorausliegende) „Intervention“ anderer zurück. Die Schwarzen haben ihre Segregation keineswegs verursacht.

Die Moralthologie hat sich diesbezüglich etwa in der Lehre von der Handlung mit Doppelwirkung wie auch in der von der *cooperatio* vorsichtiger ausgedrückt: Man dürfe bestimmte üble Wirkungen keinesfalls intendieren, wohl aber als Nebenwirkung (aus einem entsprechenden schwerwiegenden Grund) zulassen. Der Kontrast dazu sei noch an einer anderen Äußerung von King deutlich gemacht²⁷:

„Ein ungerechtes System passiv hinzunehmen heißt mit diesem System kooperieren; die Unterdrückten werden damit so übel wie der Unterdrücker. Nicht-Kooperation mit dem Übel ist ebenso eine moralische Verpflichtung wie die Kooperation mit dem Guten. Der Unterdrückte darf das Gewissen des Unterdrückers niemals schlummern lassen. Die Religion erinnert jeden Menschen, daß er seines Bruders Hüter ist. Unrecht oder Rassentrennung passiv hinzunehmen heißt dem Unterdrücker sagen, daß seine Handlungen moralisch richtig sind. Es ist eine Weise, dessen Gewissen einzuschläfern. Die kritiklose Hinnahme ist zwar oft der leichtere Weg, aber nicht der moralische. Es ist der Weg des Feiglings.“

Diese Äußerung setzt einen anderen Akzent als die Mahnungen zum Dulden, zum Tragen seines Kreuzes, wie wir sie aus kirchlicher Paränese kennen, wie sie bisweilen auch leichtfertig ausgesprochen worden sind. Woraus erklärt sich dieser Unterschied? Ein bestimmtes Übel ist hier unerträglich geworden, nicht länger hinzunehmen. Sobald das feststeht, tragen die Betroffenen, die nichts dagegen unternehmen, selbst dafür eine Mitverantwortung. Die Zuschreibung von Verantwortung setzt also immer schon ein Urteil über eine entsprechende

27 Ebd. 212. („To accept passively an unjust system is to cooperate with that system; thereby the oppressed become as evil as the oppressor. Noncooperation with evil is as much a moral obligation as is cooperation with good. The oppressed must never allow the conscience of the oppressor to slumber. Religion reminds every man that he is his brother's keeper. To accept injustice or segregation passively is to say to the oppressor that his actions are morally right. It is a way of allowing his conscience to fall asleep. So acquiescence - while often the easier way - is not the moral way. It is the way of the coward.“)

Pflicht zum Handeln voraus. Auch am Problem der Unterlassungen bestätigt sich also die obige Feststellung, daß Menschen auch für Handlungs- (hier Unterlassungs-) effekte verantwortlich gemacht werden (müssen), deren Handlungssubjekte sie nicht oder allenfalls nicht alleine sind.

Die Überlegungen zum PDH ergeben damit folgende Einsichten:

1. Das PDH trifft zwar in Gewirths Beispielen, aber nicht in allen anderen Fällen zu. Es kann deshalb nicht die fundamentale Bedeutung besitzen, die Gewirth und diejenigen, die ihm folgen, ihm zuschreiben.
2. Das Urteil über die Verantwortung setzt schon die ethische Bewertung der Handlung voraus. Das Argument kann also nicht (wie bei Gewirth) lauten: Weil ich für die Folgen fremder Handlungen keine Verantwortung trage, darf ich diese Folgen zulassen. Sondern: Weil es aus bestimmten Gründen in diesem Fall besser und deshalb geboten ist, die Folgen fremden Handelns zuzulassen, trage ich für diese keine Verantwortung. Somit trägt das PDH zur Frage des Grundkriteriums bzw. der Grundkriterien der ethischen Bewertung (teleologisch oder deontologisch) nichts bei.
3. Das PDH ist in der Anwendung auf den Einzelfall kritisch zu prüfen, da in einer komplexen Gesellschaft bei der Zuschreibung von Verantwortung auch noch andere Faktoren zu berücksichtigen sind. Mit der Berufung auf das PDH könnte man im Einzelfall die eigene Verantwortung auch vorschnell und leichtfertig abschieben. Besonders angesichts ungerechter Zustände in einer komplex strukturierten Gesellschaft gibt das PDH in den Fragen von Billigung, Mitwirkung, Widerstand und Protest wenig Orientierung.
4. Das Problem der Erpressung, das in dem Fall von Abrams angesprochen wird, bedarf sorgfältiger Überlegung. Es ist jedenfalls sinnvoll, Erpressungen solcher Art mindestens prima facie nicht nachzugeben, auch wenn im Einzelfall Unbeteiligte darunter leiden müssen. Schließlich wäre von Erpressern dieser Art kaum zu erwarten, daß sie sich an irgendeine Abmachung halten. Je eindeutiger hier die Regel gefaßt wird, desto weniger ist der einzelne erpreßbar. Aber das ist eine rein teleologische Überlegung.
5. Schließlich ist auch die Ausdrucksqualität zu bedenken, die ein Nachgeben gegenüber einer Erpressung hat. Es ist nicht gut, wenn Ungerechtigkeit oder Grausamkeit triumphiert. Wer andererseits Widerstand leistet, macht auch anderen Mut, für das Recht einzutreten.

MCGRATH, Alister E., Der Weg der christlichen Theologie. Eine Einführung. Aus d. Engl. v. Christian Wiese. Theol. Beratung d. Übers. Albert Raffelt, C. H. Beck, München 1997, 617 p., Ktn. 78,- DM; ISBN 3-406-42810-X

Das Zweite Vatikanum hat in der Theologie eine Entwicklung abgesehen, die sich gegenwärtig in der Potenzierung der Fachliteratur und der zunehmenden Spezialisierung abzeichnet, und daher an den Anfang des Theologiestudiums einen Einführungskurs gestellt (OT 14). Dieses Anliegen des Konzils wurde zunehmend bestätigt und durch die unterschiedlichsten Konzepte aufgegriffen. Der Grundkurs ist gewiß dasjenige Fach in der katholischen Theologie, das am beweglichsten auf die Situation der Studierenden und der Theologie eingehen kann. Kanonisierte Curricula fehlen weitgehend. Neben persönlicher Orientierung soll eine gediegene Einführung in die Theologie geleistet werden, wofür theologische Literatur eine wichtige Hilfe anbieten kann.

Das Vorwort der 1994 erschienenen „Christian Theology. An Introduction“ und nun in Deutsch vorliegenden Publikation von McGrath stellt sich genau dieser Aufgabe, eine „für Anfänger gedachte Einführung in die christliche Theologie“ (13) zu bieten. Keinerlei Kenntnisse werden vorausgesetzt. „Alles wird so einfach wie möglich dargestellt.“ (14) In Aussicht wird ein Abenteuer gestellt, sich auf „eines der faszinierendsten Fächer“ (13) einzulassen. Das Buch unterlag einer ausführlichen Erprobungsphase, an der sich 90 Lehrer der Theologie beteiligt haben!

Alister E. McGrath ist Rektor der Wycliffe Hall, einer Einrichtung von Professoren der Oxford University's *Faculty of Theology*, die sich die Verbindung von akademischer Theologie und pastoraler Berufseinführung unter evangelikaler Perspektive zur Aufgabe gestellt hat. McGrath hat ein umfangreiches Opus¹ vorgelegt. - Er will hier bewußt auf die Darstellung der eigenen Gedanken verzichten, sondern vielmehr „erklären, was die Menschen geglaubt haben, um sie [die Studierenden] zu befähigen, sich eine eigene Meinung zu bilden, indem die vorhandenen Möglichkeiten und ihre historischen Ursprünge beschrieben und die Leser in die Lage versetzt werden, ihre Stärken und

1 Vgl. folgende Themenbereiche: theologische Einführungs- und Vermittlungsliteratur (Understanding Jesus 1987; Understanding the Trinity 1988; Understanding Doctrine 1992), Theologie- und Dogmengeschichte (Herausgeber der Blackwell Encyclopedia of Modern Christian Thought 1993ff; Christian Apologetics for Today 1993; Modern German Christology 1994; Historical Theology 1998; The Genesis of Doctrine 1997), Reformation (History of Justification 2 Bde. 1989/1993; Calvin 1990; Luther's Theology of the Cross 1990; Reformation Thought 2. Aufl. 1993; Origins of the European Reformation 1993; Anglicanism 1993; Spirituality of the Reformers 1994) und Evangelikalismus (1995 und 1996).

Schwächen zu erkennen.“ (14) Ein erstrebenswertes Ziel auch für katholische StudentInnen.

Das umfangreiche Werk bietet im ersten Teil auf 150 Seiten einen theologiegeschichtlichen Überblick, 100 Seiten Quellen- und Methodenkunde in einem zweiten Teil und in einem dritten 350 Seiten Inhalte der christlich-systematischen Theologie. Auch auf diesen Teil trifft eher der deutschsprachige Buchtitel zu, der das Werk als „Weg der Theologie“ charakterisiert, d.h. das Hauptaugenmerk liegt auf der theologie- und ideengeschichtlichen Problem-entwicklung, weniger auf der systematischen Durchdringung. Die zweite, der Übersetzung zugrundeliegende Auflage stellt auch eine Kompilation der „Introduction“ mit „The Christian Theology Reader“ (Blackwell Publisher 1995) dar. Diese eher nacherzählende Methode ist gut geeignet für Studienanfänger, zumal es McGrath auch gelungen ist, über 600 Seiten hinweg nie langweilig, sondern immer frisch und anregend zu schreiben. Dies gehört zu den Stärken des Buches, wie auch die pädagogisch wertvolle Gliederung (Einführung, historisch, systematisch, Zusammenfassung) insbesondere im ersten Teil, und die weitgehend übersichtliche Gestaltung des reichen Materials.

Der erste Teil bringt einen gelungenen theologiegeschichtlichen Durchgang, wobei neben dem guten Patristikkapitel der Schwerpunkt auf die Moderne gelegt wird. Die Themen der Aufklärung gelten McGrath als Hintergrund zum Verständnis heutiger Problemlagen. Der größte Mangel des Kapitels wie des ganzen Buches ist die schmerzliche Unkenntnis der neueren katholischen Theologie (123ff). Die Kürze der Darstellung z.B. von Rahner, der später zwar wiederholt aufgegriffen wird, ist kein Diktat der Kürze, sondern verrät den Autor, nie wirklich in die Sache eingedrungen zu sein. Daß der Weltkatechismus 1993 für die Theologie des Zweiten Vatikanums steht (125), ist eine unzulässige Simplifizierung. Mangelhaft erscheint mir auch die Skizze zu Thomas (66). Dafür ist dem Kapitel zugute zu halten, daß im Vergleich zu den monierten Punkten der Blick auch auf eine bunte Vielfalt an gegenwärtigen Themen wie u.a. Feminismus, Befreiungstheologie, Orthodoxie, Postmoderne und Dritte-Welt-Theologien gelenkt wird. Dabei geraten aber die Proportionen, gemessen an Bedeutsamkeit und Verbreitungsgrad, aus dem Gefüge. So sind dem Evangelikalismus, der Pfingstbewegung und dem Postliberalismus sieben Seiten gewidmet, der katholischen gegenwärtigen Theologie zwei! Daß bei den Wiedertäufern Thomas Müntzer unerwähnt bleibt (82), bei der Schwarzen Theologie die politisch konnotierten Namen von Martin L. King und Malcolm X. fehlen (134), wie die ebenfalls politisch brisante Dalit-Theologie in Indien (143), ist bemerkenswert. Die Postmoderne (129) bleibt blaß. Unverzeihlich ist die wiederholte Verwechslung des syrischen mit dem pisisch-kleinasiatischen Antiochia (23.257.345.578)!

Der zweite Teil des Buches (149-243) ist der Quellen- und Methodenlehre gewidmet. Aufgabe und Einteilung der Theologie, Glaubensbegriff, Gottesbe-

weise, Sprachlehre und Häresie sind die Stichworte zu den Methoden. Offenbarung, natürliche Theologie, Schrift, Vernunft, Tradition und Erfahrung die des Quellenkapitels. Hier zeigt sich deutlich die Zielsetzung des Buches, „das größtmögliche Maß an historischem Hintergrundwissen“ (159) zu vermitteln, denn dieser zweite Teil ist zu fragmentarisch und in manchen Punkten zu ungenau ausgefallen. Hierher gehörten die Fragen aus dem Bereich der Fundamentaltheologie (v.a. 222ff). Die Vermutung kommt auf, daß McGrath die Reserviertheit gegenüber Methodenfragen mit den Postliberalen teilt (163).

Bei aller Anerkennung der Wertschätzung der Analogielehre, ist der Begriff der Analogie zu wenig differenziert und weist deshalb eine schlechte Trennschärfe gegenüber der Metapher auf (175). Die angeführten Beispiele würden an Klarheit durch die Erläuterung der via affirmationis, negationis und eminentiae gewinnen und eine gute Ergänzung zu den wertvollen Ausführungen über die Gotteserkenntnis bei Calvin darstellen (197). Die Grenzen dieser Methode und allen Sprechens von Gott ließe sich prägnant durch DH 806 zeigen. - Begrifflich unzureichend halte ich z.B. auch die Reduktion der Wahrheitsfrage auf die Historizität einer Erzählung (213). - Christusglaube und Bibelglaube stehen zu eng beieinander (155). Die Verhältnisbestimmung von Altem und Neuem Testament begnügt sich mit den Gedanken Calvins (206). Kein Hinweis auf neue Ansätze, die u.a. aus dem veränderten Verhältnis zum Judentum erwachsen sind! - Besonders irritierend finde ich, daß der sonst zuverlässige Blick in die Geschichte der Bibelinterpretation ohne die Erwähnung der historisch-kritischen Exegese und der Nachfolgemethoden auskommt (213ff)! - Warum zum katholischen Offenbarungs- und Traditionsverständnis der Weltkatechismus (229) und nicht *Dei Verbum* (wie 231) zitiert wird und bei den theologischen Quellen Melchior Cano fehlt (198), ist mir unverständlich. Ebenso vermissem ich jegliche aus der Philosophie kommenden Ansätze. Allein der Existentialismus und die klassische Religionskritik - und weiter unten die Prozeßtheologie - kommen vor.

Der dritte große Hauptteil des Buches (247-573) behandelt die Inhalte des Christentums mit allen wichtigen Themen von der Gottes- und Trinitätslehre bis zur Eschatologie. Bevor ich eine lange Liste von Anfragen und Desideraten anführe, ist die Originalität der Gliederung und Durchführung zu würdigen. Die Themen sind durchwegs spannend aufbereitet und ermöglichen einen guten Einstieg in die Theologie. Auch wenn ich versucht bin, an das Buch Kriterien wie für ein Handbuch systematischer Theologie anzulegen, halte ich den von McGrath gewählten Modus allemal für besser, als eine noch so gewissenhafte aber langweilige Materialsammlung. Hervorheben möchte ich das Gotteslehrekapitel.

Ich referiere nun einige Anmerkungen: Der Personenbegriff müßte besser geklärt werden (251ff). Statt „ich glaube“ beginnt das Nicänum mit „wir glauben“ (266). Als Quelle für den Dilemmasatz der Theodizee sollte man statt C. S. Lewis besser Lactantius bzw. Epikur zitieren (266). Dem guten Abriß zur Theodizee fehlen die philosophischen Beiträge. Insbesondere Leibniz! - Das Nicänum bringt das Bild „Licht vom Licht“ gerade nicht für ein Emanationsmodell der Schöpfung (282), sondern für das Verhältnis von Vater und Sohn! Concursus divinus und creatio continua sollten bei der Schöpfung nicht fehlen. - Haben wirklich nur die charismatischen Bewegungen zur Wiederentdeckung der Pneumatologie beigetragen, oder sollte man nicht auch das Zweite Vatikanum nennen? (289) - Das syllogistische Verständnis der Idiomenkommunikation (348) greift zu kurz, was sich am

Dilemma um den Tod Gottes zeigt, da der Obersatz „Jesus ist Gott“ zu undifferenziert ist und patripassianistische Fehlschlüsse ergibt. Eigentlich hätte McGrath die Kenntnis des „extra Calvinisticum“ zu einer befriedigenderen Lösung verhelfen können (357).

Während sich das 9. Kapitel mit den klassischen Themen der Christologie beschäftigt, konzentriert sich das 10. Kapitel auf die durch die Aufklärung erhobenen Einsprüche gegen den Stellenwert der Geschichte. Da die Auferstehung in diesem Rahmen eingehend behandelt wird, bleibt sie ganz in diesem Kontext gefangen. Fundamentale z.B. biblische Fragen fehlen (385ff). Denkt man an das oben erwähnte Verschweigen der historischen Kritik, dann lassen sich auch hier Vermutungen über das Bibelverständnis anstellen. Hier zeigt sich auch ein Konzept des Buches: McGrath sieht in der Aufklärung den großen Bruch in der Theologie und steht Strömungen nahe (ich vermute v.a. die Postliberals), die vor diesem Riß wieder anzuknüpfen versuchen.

Der Einwand G. S. Steinbarts wird wortgleich wiederholt (369.413). - Erhellender wäre im Kapitel „die Reichweite des Heils“ (427) eine Skizze zur Geschichte des Satzes „extra ecclesiam nulla salus“, die auch das Zweite Vatikanum nicht umgehen hätte können. - Versteht man unter Gnadenlehre wirklich, was die Menschen zur Teilhabe am Heil tun müssen? (432) - Daß McGrath die Erlösung an die schöpfungstheologische Kategorie der Gottesebenbildlichkeit anknüpft, hebe ich positiv hervor (434). Seine Interpretation des „fröhlichen Tausches“ bei Luther als mystische Christusvereinigung und ganzheitliche Gotteshingabe halte ich für fragwürdig (166.450.452). Deshalb vermag er auch der Position E. P. Sanders nichts abzugewinnen (460).

Die Themenstellung der Ekklesiologie greifen zu kurz (472), da sie nicht auf die praktische Bedeutsamkeit für das geistliche Amt und die Legitimation der Institution beschränkt werden darf. Denn sonst wird Pastoral zu einem Thema der praktischen Berufsausübung, statt sie - wie *Gaudium et Spes* - als formgebendes Prinzip der Theologie zu begreifen. - Das *notum ecclesiae* der Heiligkeit scheint mir zumindest um die Begriffe *communicatio in scaris* und *communio sanctorum* ergänzungsbedürftig (499). - Daß McGrath die Taufe bloß unter der Fragestellung der Kindertaufe behandelt, läßt ihn auf die Bedeutsamkeit der Taufe für die Einheit der Christenheit völlig vergessen (527). - Eines der wenigen aktuellen Themen, die McGrath aufgreift, ist die Religionstheologie. Barth und Bonhoeffer gelten ihm als die Garanten einer christlichen Position (534). Ich vermute, daß er sich diesem Gegenwartsthema deshalb zuwendet, weil es unter den Evangelikalen sehr kontrovers diskutiert wird (548).

Besonders lobenswert ist das ausführliche Glossar, dem allgemeine Literaturhinweise u.a. mit Internetadressen, ein Personen- und Sachregister folgen. Vorteilhaft wären genauere Fußnoten zu den englischsprachigen AutorInnen.

Das Buch erreicht m.E. seine Zielsetzung, StudentInnen der Theologie eine erste Einführung zu geben. Da die jüngere katholische Theologie weitgehend ignoriert wird, ist es für katholische StudentInnen nur bedingt empfehlenswert. McGrath's Stil löst seine Ankündigung ein. Er führt die LeserInnen auf einer langen und spannenden Reise durch den christlichen Ideenkosmos.

Daß er dabei auswählen mußte, liegt in der Natur der Sache. Doch seinen Versuch der eingangs angekündigten Zurückhaltung gegenüber eigenen Ideen beurteile ich sehr kritisch. Denn McGrath bringt sein Publikum dadurch um die Auseinandersetzung mit seinem Standpunkt. Diese wäre jedoch dringend zu führen, um die Materialauswahl und Gewichtung verstehen zu können. So bleibt man auf Vermutungen und andere Recherchen über den Autor angewie-

sen. Gibt es ein Wohlwollen gegenüber dem Postliberalismus und Evangelikalismus, eine Frontstellung gegenüber der Moderne? (Diese Kritik meint keine billige Konfessionspolemik, die z.B. durch die sachliche Ablassdarstellung (79) ohne Zweifel widerlegt werden würde.) Dahinter scheint mir das Modell der Evangelikalen zu stehen (498), das sich als überkonfessionelle Form jeder möglichen Konfession versteht. Bei aller Anerkennung des Bemühens um eine möglichst grenzüberschreitende Darstellung halte ich das artikuliert Wissen um die Perspektivität des eigenen Blickes für unerlässlich, und eine echte Kontroverse allemal für fruchtbarer.

Ulrich Winkler

ANZENBACHER, Arno, Christliche Sozialethik. Einführung und Prinzipien (UTB für Wissenschaft, große Reihe Nr. 8155), Ferdinand Schöningh, Paderborn u.a. 1997, 247 S., kart., 34,80 DM; ISBN 3-8252-8155-8 (UTB) / 3-506-98508-6 (Schöningh)

Mit der *Christlichen Sozialethik* hat der Mainzer Sozialethiker A. Anzenbacher ein einführendes Lehrbuch in die christliche Sozialethik vorgelegt. In vier Kapiteln setzt er sich mit zentralen sozialetischen Themen auseinander. Das erste Kapitel (11-40) ist einer Erläuterung des Erkenntnisgegenstandes einer christlichen Sozialethik gewidmet, die sowohl der ethischen als auch der theologischen Disziplin angehört. Im zweiten Kapitel (41-124) erfolgt die Darstellung einiger aktueller und sozialetisch relevanter Positionen im Kontext der Moderne, die Anzenbacher als „das Resultat des neuzeitlichen Entwicklungsprozesses“ (41) versteht. Mit der gebotenen Kürze skizziert und kritisiert der Autor in diesem Rahmen die Auffassungen des Philosophen J. Rawls, des Ökonomen J.M. Buchanan, des Philosophen J. Habermas, des Soziologen N. Luhmann, sowie von den Vertretern des Kommunitarismus und der Postmoderne. Das dritte Kapitel (125-177) bietet eine Darstellung der Entwicklung und des aktuellen Profils der Katholischen Soziallehre mit einem kurzen Exkurs zur Evangelischen Soziallehre. Das abschließende vierte Kapitel (178-224) setzt sich genauer mit den drei Sozialprinzipien der Katholischen Soziallehre - Personalität, Solidarität und Subsidiarität - auseinander.

Mit dieser Arbeit ist es Anzenbacher m.E. sehr gut gelungen, einen umfassenden Einstieg in die Christliche Sozialethik mit ihren Sozialprinzipien auf wenigen Seiten und in leserfreundlicher Form zu ermöglichen. Die *Christliche Sozialethik* ist damit als ein erstes Lehrbuch für Studenten der Christlichen So-

zialwissenschaften bzw. der Christlichen Gesellschaftslehre oder auch als eine Arbeitslektüre für Religions- oder Ethiklehrer uneingeschränkt zu empfehlen.

Allerdings muß der Leser im Detail nicht immer die Beurteilung und Kritik an den vorgetragenen Theorien oder die Position des Autors teilen. Der Leser kann sich mit Hilfe der angegebenen Literatur durchaus ein eigenes Bild über die referierten sozialetischen Theorien machen. Daß beispielsweise bei aller berechtigten Kritik an der ökonomischen Gerechtigkeitstheorie von J.M. Buchanan diese als eine „Apologie des sozial ungebremsten kapitalistischen Systems“ (105) eingestuft wird, erscheint mir doch ein wenig zu hart zu sein. Auch der Vorschlag für eine normative Argumentation mit Hilfe des Prinzips der Personalität auf die sogenannten „existentiellen Zwecke“ des Menschen zurückzugreifen, erscheint mir methodisch fragwürdig (184). Der Ausdruck geht auf den führenden österreichischen Vertreter der Katholischen Soziallehre Johannes Messner (1891-1984) zurück, der mit Hilfe der existentiellen Zwecke des Menschen eine typisch deontologische Normierung in der Ethik verfolgt hat, die in der normativen Ethik auch leicht zu Fehlschlüssen führen kann. Denn die Argumentation mit den existentiellen Zwecken setzt „anthropologisch unbeliebig eine *teleologische* Grundbewardnis des Menschen“ (184) voraus, die erst einmal in einer eigenständigen metaethischen Argumentation rational reflektiert und einsichtig gemacht werden müßte, um falsche Rückschlüsse auf die normative Ethik zu vermeiden. Diese kleineren Anmerkungen können aber den wissenschaftlichen Wert der Arbeit insgesamt nicht schmälern.

Joachim Hagel

SaThZ 1 (1997)

Artikel: Raymund SCHWAGER: Über die Verbindlichkeit der biblischen Bilder vom Ende der Geschichte; Medard KEHL: Neue Hoffnung für den Kosmos. Über das Heraustreten der Erde aus dem Schatten des Menschen; Heinrich SCHMIDINGER: Erlösung als Thema der modernen Philosophie?; Walter WEISS: Erlösung als Thema der modernen Literatur?; Wilhelm ACHLEITNER /Ulrich WINKLER: Publikationen von Univ.-Prof. Dr. Gottfried Bachl

Besprechungen: Gisbert Greshake: Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie (*Johanna Schreiner*); David Krieger/Christian J. Jäggi: Natur als Kulturprodukt. Kulturökologie und Umweltethik (*Ulrich Winkler*); Wilfried Lochbühler: Christliche Umweltethik. Schöpfungstheologische Grundlagen. Philosophisch-ethische Ansätze. Ökologische Marktwirtschaft (*Andreas M. Weiß/Joachim Hagel*)

SaThZ 2 (1998)

Artikel: Heinrich SCHMIDINGER: Warum gehört die Theologie als Wissenschaft an die Universität?; Gottfried BACHL: Was tut die Theologie?; Walter RABERGER: Theologie: kritische und selbstkritische Reflexionsgestalt einer Erinnerungsgemeinschaft; Hans-Joachim SANDER: »God Bless America«. Auf der Fährte der Religionsfreiheit in Theologien der USA; Anton A. BUCHER: Kirchlichkeit - Christlichkeit - Religiosität. Empirische Skizzen zum Kontext der Theologie; Peter PAWLOWSKY: Wozu von Gott reden? Zur öffentlichen Relevanz der Theologie heute

Besprechungen: Georg Kraus: Welt und Mensch. Lehrbuch zur Schöpfungslehre (*Karl-Heinz Kronawetter*); Simone Rappel: „Macht Euch die Erde untertan“. Die ökologische Krise als Folge des Christentums? (*Andreas M. Weiß*); Julie Hopkins: Feministische Christologie. Wie Frauen heute von Jesus reden können (*Silvia Arzt*); Doris Strahm: Vom Rand in die Mitte. Christologie aus der Sicht von Frauen in Asien, Afrika und Lateinamerika (*Silvia Arzt*)

Absender:

Bitte
ausreichend
frankieren

Bestellung:

- ☐ Abonnement der Salzburger Theologischen Zeitschrift (jährl. 100,- ÖS/14,- DM + Porto)
- ☐ aktuelles Heft 2/1998 (55,- ÖS/7,70 DM + Porto)

frühere Hefte

- ☐ Heft 1/1997 (70,- ÖS/10,- DM + Porto)
- ☐ Heft 1/1998 (70,- ÖS/10,- DM + Porto)

Institut für Moralthologie
Universitätsplatz 1
A-5020 Salzburg

Datum

Unterschrift



TYROLIA

STS 1

Bauer, Emmanuel J.
**Thomistische Metaphysik an der alten
 Benediktineruniversität Salzburg**
 Darstellung und Interpretation einer
 philosophischen Schule des
 17./18. Jahrhunderts
 760 Seiten; 22,5 x 15 cm; Broschur
 ÖS 780,-/DM 107,-/SFr 95,-
 ISBN 3-7022-2026-7

STS 2

Fresacher, Bernhard
Gedächtnis im Wandel
 580 Seiten; 22,5 x 15 cm; Broschur
 ÖS 680,-/DM 93,-/SFr 84,50
 ISBN 3-7022-2027-5

STS 3

Bucher, Anton
Religionsunterricht: Besser als sein Ruf?
 Empirische Einblicke in ein
 umstrittenes Fach
 180 Seiten; 22,5 x 15 cm; Broschur
 ÖS 220,-/DM 30,-/SFr 27,50
 ISBN 3-7022-2028-3

STS 4

Klaghofer, Wolfgang
Karfreitag
 Auseinandersetzung mit Hans Urs
 von Balthasars Theologie
 196 Seiten; 22,5 x 15 cm; Broschur
 ÖS 248,-/DM 34,-/SFr 32,50
 ISBN 3-7022-2075-5

STS 5

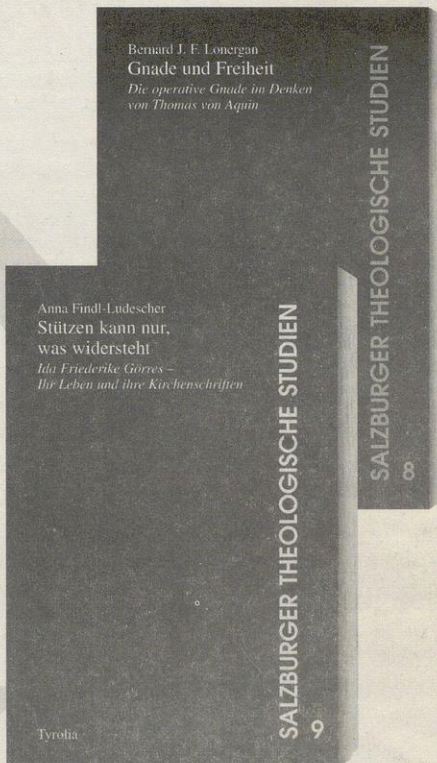
Winkler, Ulrich
Vom Wert der Welt
 Das Verständnis der Dinge in der Bibel und
 bei Bonaventura – Ein Beitrag zu einer
 ökologischen Schöpfungstheologie
 512 Seiten; 22,5 x 15 cm; Broschur
 ÖS 680,-/DM 98,-/SFr 94,-
 ISBN 3-7022-2076-3

STS 6

Schwens-Harrant, Brigitte
Erlebte Welt – Erschriebene Welten
 Theologie im Gespräch mit österreichischer
 erzählender Literatur der Gegenwart
 272 Seiten; 22,5 x 15 cm; Broschur
 ÖS 340,-/DM 46,50/SFr 44,50
 ISBN 3-7022-2095-X

STS 7

Körtner, Ulrich H. J.
Reformiert und ökumenisch
 Brennpunkte reformierter Theologie
 in Geschichte und Gegenwart
 192 Seiten; 22,5 x 15 cm; Broschur
 ÖS 248,-/DM 34,-/SFr 32,50
 ISBN 3-7022-2135-2



STS 8

Lonergan, Bernard J. F.
Gnade und Freiheit
 Die operative Gnade im Denken
 von Thomas von Aquin
 Übersetzt und herausgegeben von
 Philippe H. Fluri und Giovanni B. Sala
 188 Seiten; 22,5 x 15 cm; Broschur
 ca. ÖS 248,-/DM 34,-/SFr 32,50
 ISBN 3-7022-2136-0

STS 9

Findl-Ludescher, Anna
Stützen kann nur, was widersteht
 Ida Friederike Görres –
 Ihr Leben und ihre Kirchenschriften
 ca. 336 Seiten; 22,5 x 15 cm; Broschur
 ca. ÖS 420,-/DM 57,50/SFr 55,-
 ISBN 3-7022-2160-3

TYROLIA Verlag, Innsbruck – Wien

