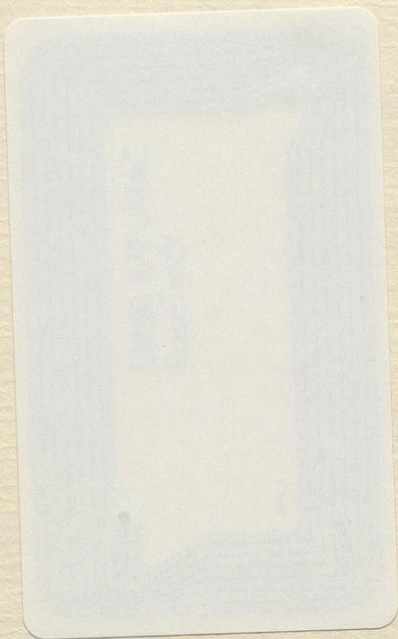




N12<520339989 021



ubTÜBINGEN



Buchbinderei
Schaffhauser
Biberach, Krummer Weg

theol

Salzburger Theologische Zeitschrift

5.6

2001.2002

ohne TR

salzhz

Ulrich Winkler

*Umschlagplatz und Denkwerkstatt.
Zur Verortung von Theologie
Interkulturell und dem Studium der
Religionen*

Andreas Michael Weiß

*Menschen nach Maß?
Entschlüsseltes Genom und
manipuliertes Leben*

Besprechungen

Einblicke in alle theologischen
Fächer

5. Jahrgang

Heft 1

2001

ISSN 1029-1792

908 080

ZA 9575

20

SaThZ
Salzburger Theologische Zeitschrift
5. Jahrgang, 1. Heft 2001

herausgegeben von:

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



ZA 9575

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-Konto-Nr. 50 30 161, BLZ 6000; BRD SKB-Nürnberg, Konto-Nr. 944580, BLZ 760 605 61; CH Luzerner Kantonalbank Ruswil, Konto-Nr. 01-60-500 349-00, CL 778 60; Abonnement zweimal jährlich, Umfang pro Heft min. 70 Seiten; Preis: Einzelheft 55,- OS / 7,70 DM / 7,20 Sfr zuzügl. Porto; Abo. jährl. 100,- OS / 14,- DM / 13,60 Sfr zuzügl. Porto; Bestellungen an: Astrid Widmayer, Institut für Moralthologie, Universitätsplatz 1, A-5020 Salzburg, sathz@sbg.ac.at, Tel. +43-662-8044-2675, Fax +43-662-6389-2675; Besprechungen: Unaufgefordert eingesandte Rezensionsexemplare unterliegen keiner Besprechungsverpflichtung, werden jedoch aufgelistet.

	Editorial	1
Ulrich Winkler	Umschlagplatz und Denkwerkstatt. Zur Verortung von Theologie Interkulturell und dem Studium der Religionen	2
Andreas Michael Weiß	Menschen nach Maß? Entschlüsseltes Genom und manipuliertes Leben	14

Besprechungen

Philosophie

Montaigne, Michel de	Essais (<i>Heinrich Schmidinger</i>)	39
Friedrich, Hugo	Montaigne (<i>Heinrich Schmidinger</i>)	39
Straub, Jürgen	Handlung, Interpretation, Kritik. Grundzüge einer textwissen- schaftlichen Handlungs- und Kulturpsychologie (<i>Bernhard Schwaiger</i>)	44

Altes Testament

Kaiser, Otto	Grundriß der Einleitung in die kanonischen und deuterokanonischen Schriften des Alten Testaments 1-3 (<i>Friedrich Vinzenz Reiterer</i>) .	49
Kaiser, Otto	Die alttestamentlichen Apokryphen (<i>Friedrich Vinzenz Reiterer</i>) .	49
Kaiser, Otto	Einleitung in das Alte Testament (<i>Friedrich Vinzenz Reiterer</i>)	49
Zenger, Erich u.a.	Einleitung in das Alte Testament (<i>Friedrich Vinzenz Reiterer</i>)	52
Fischer, Georg	Wege in die Bibel (<i>Renate Egger-Wenzel</i>)	54
Rendtorff, Rolf	Das Alte Testament. Eine Einführung (<i>Renate Egger-Wenzel</i>)	56

Neues Testament

Theissen, Gerd	Die Religion der ersten Christen. Eine Theorie des Urchristentums (<i>Konrad Huber</i>)	58
Gnilka, Joachim	Die frühen Christen. Ursprünge und Anfang der Kirche (<i>Konrad Huber</i>)	58

Kirchengeschichte

Baum, Wilhelm/ Winkler, Dietmar W.	Die apostolische Kirche des Ostens. Geschichte der sogenannten Nestorianer (<i>Peter Hofrichter</i>)	63
Moll, Helmut	Zeugen für Christus. Das deutsche Martyrologium des 20. Jahrhunderts 1-2 (<i>Franz Ortner</i>)	65

Fundamentaltheologie

Werbick, Jürgen	Den Glauben verantworten. Eine Fundamentaltheologie (<i>Ulrich Winkler</i>)	70
Schmidt-Leukel, Perry	Grundkurs Fundamentaltheologie. Eine Einführung in die Grundfragen des christlichen Glaubens (<i>Ulrich Winkler</i>)	75
Klausnitzer, Wolfgang	Glaube und Wissen. Lehrbuch der Fundamentaltheologie für Studierende und Religionslehrer (<i>Ulrich Winkler</i>)	77
Klausnitzer, Wolfgang	Gott und Wirklichkeit. Lehrbuch der Fundamentaltheologie für Studierende und Religionslehrer (<i>Ulrich Winkler</i>)	79

Dogmatik

Schneider, Theodor	Handbuch der Dogmatik 1-2 (<i>Alois Halbmayr</i>)	81
Beinert, Wolfgang	Glaubenszugänge. Lehrbuch der katholischen Dogmatik 1-3 (<i>Alois Halbmayr</i>)	81

Ökumenische Theologie

Communio Sanctorum	Bilaterale Arbeitsgruppe der Deutschen Bischofskonferenz und der Kirchenleitung der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands (<i>Ulrich Winkler</i>)	87
--------------------	--	----

Liturgie

Kunzler, Michael	Die Liturgie der Kirche (<i>Frank Walz</i>)	90
------------------	---	----

Moraltheologie

Bernardin, Joseph Card.	Consistent Ethic of Life (<i>Werner Wolbert</i>)	95
Birnbacher, Dieter	Tun und Unterlassen (<i>Werner Wolbert</i>)	95
Wolbert, Werner	Du sollst nicht töten. Systematische Überlegungen zum Tötungsverbot (<i>Werner Wolbert</i>)	95
Zimmermann-Acklin, Markus	Euthanasie. Eine theologisch-ethische Untersuchung (<i>Werner Wolbert</i>)	95

Gesellschaftslehre

Huntington, Samuel P.	Kampf der Kulturen. Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert (<i>Gertraud Putz</i>)	98
Schmidt, Helmut	Allgemeine Erklärung der Menschenpflichten. (<i>Gertraud Putz</i>) .	100

Pastoraltheologie

Schmidt, Eva Renate/ Berg, Hans Georg	Beraten mit Kontakt. Gemeinde- und Organisationsberatung in der Kirche (<i>Angelika Pressler</i>)	102
Huber, Wolfgang	Kirche in der Zeitenwende. Gesellschaftlicher Wandel und Erneuerung der Kirche (<i>Friedrich Schleinzer</i>)	105

Religionspädagogik

Greiner, Ulrike	Der Spur des Anderen folgen? Religionspädagogik zwischen Theologie und Humanwissenschaften (<i>Elisabeth Anker</i>)	107
Klein, Stephanie	Gottesbilder von Mädchen. Bilder und Gespräche als Zugänge zur kindlichen religiösen Vorstellungswelt (<i>Silvia Arzt</i>)	110

Kirchenrecht

Paarhammer, Hans u. a.	60 Jahre Österreichisches Konkordat (<i>Hans Paarhammer</i>)	114
Liebmann, Maximilian	Staat und Kirche in der „Ostmark“ (<i>Hans Paarhammer</i>)	116
Listl, Joseph/ Schmitz, Heribert	Handbuch des katholischen Kirchenrechts (<i>Hans Paarhammer</i>)	117
Gemeinde Koppl	Heimat Koppl - Chronik der Gemeinde (<i>Hans Paarhammer</i>)	117

Editorial

Den Schwerpunkt der vorliegenden Nummer bildet diesmal ein ausführlicher Rezensionsteil mit Besprechungen aus allen Fachbereichen der Theologie. Damit entsprechen wir dem oft geäußerten Wunsch, einen Leitfaden wichtiger und repräsentativer Bücher aus den unterschiedlichsten theologischen Disziplinen zu erstellen. Wir haben deshalb die ProfessorInnen und AssistentInnen unserer Fakultät eingeladen, ein oder mehrere für sie wichtige Bücher vorzustellen. Das konnte ein Werk zum Fach insgesamt oder zu einer aktuellen Debatte sein, eines, das sich als Standardwerk empfiehlt oder einfach als lesenswert erscheint. Bewusst wurde der Horizont sehr weit gesteckt, um ein großes Feld für die Präsentation unterschiedlichster theologischer Ansätze und Forschungsgebiete zu bieten. Das nun vorliegende Ergebnis gewährt nicht nur interessante Einblicke in die vielfältige Landschaft gegenwärtiger theologischer Fragestellungen, sondern lädt auch ein, hin und wieder das eigene Interessensgebiet zu verlassen und in benachbarten Gefilden herumzustöbern. Es lohnt sich.

Der Theologie unserer Zeit fehlt es wahrlich nicht an bedeutenden Herausforderungen. Aus aktuellem Anlass widmen wir uns zwei Fragekomplexen, die sich mehr und mehr an den Brennpunkten unserer modernen Kultur ansiedeln:

ULRICH WINKLER beschäftigt sich in seinem einleitenden Beitrag mit der wieder verstärkt an Bedeutung gewinnenden Frage nach der Kontextualität des Christentums. Die rasant voranschreitende politische, ökonomische und kulturelle Entgrenzung stellt an den christlichen Glauben verschärft die Frage nach seiner Identität. Diese wird zusätzlich herausgefordert durch die wachsende Anzahl an Begegnungen der Religionen und das sie begleitende interreligiöse Gespräch. Durch die Gründung eines „Instituts für Theologie Interkulturell und das Studium der Religionen“ sowie durch die Aufnahme dieses Themenbereichs in die Schwerpunktsetzung der Gesamtfakultät wird ein zukunftsweisender Schritt gesetzt, um diesen zentralen neuen Bereich in das theologische Curriculum integrieren und vorantreiben zu können. Der Artikel liefert einen systematischen Überblick der damit verbundenen Fragestellungen, nennt die Kompetenzen, die es diesbezüglich zu erwerben gilt, und gibt konkrete Hinweise auf ihre Umsetzung.

Der zweite Beitrag dieses Heftes greift eine in der Tagespolitik und in den Medien sehr präsente Debatte auf: die Frage nach Möglichkeiten und Grenzen, Chancen und Gefahren der Humangenetik. ANDREAS MICHAEL WEISS gibt einen breiten Überblick über den gegenwärtigen Diskussionsstand, beschreibt die einzelnen Forschungs- und Anwendungsfelder, analysiert die wichtigsten Herausforderungen und bringt mögliche Argumentationslinien aus moraltheologischer Sicht zur Geltung. Die gesellschaftliche Erwartungshaltung steigt kontinuierlich, obwohl unser Wissen und unsere Möglichkeiten noch am Anfang stehen. In Vielem betreten wir Neuland, ohne die Folgen für unsere Lebenswelt abschätzen zu können. Einmal mehr zeigt sich, wie wichtig, ja unabdingbar eine vorausschauende, abwägende und engagierte gesellschaftliche Debatte ist. Die Stimme der Theologie sollte hier nicht fehlen.

Alois Halbmayer

Umschlagplatz und Denkwerkstatt

Zur Verortung von Theologie Interkulturell und dem Studium der Religionen

Ulrich Winkler, Salzburg

Vor fast 100 Jahren scheiterte der Baumeister Otto Wagner (1841-1918) mit seinen Plänen nicht zuletzt¹ am Widerstand des katholischen Kaiserhauses, im Keller der nun zur Weltberühmtheit aufgestiegenen Wiener Jugendstilkirche am Steinhof² je einen Gebetsraum für Protestanten und Juden einzurichten. Dabei war für ihn allein die Programmatik des Jugendstils, die Kunst in den Dienst des Gebrauchs zu stellen, maßgeblich. Religionstheologische Absichten waren nicht im Spiel. Duldete man die beginnende Moderne gerade noch, indem man Wagners Kirchenbau in das Stadtrandghetto der geschlossenen psychiatrischen Anstalt abdrängte, so fand die Toleranz ein Ende, wenn es um einen religiösen Funktionsraum für andere Christen oder Religionen ging. Ein solches Ende erfuhr auch Koloman Mosers (1868-1918) - der Schöpfer der wunderbaren Jugendstilglasfenster - Auftrag für das Altarbild, dessen Entwurf wegen des fremdländischen Aussehens der Heiligen Familie auf heftigen Widerstand stieß, als er 1905 die protestantische Editha Mautner-Markhof heiratete und konvertierte.³ An Kaiser und Kirche sollte kein Zweifel aufkommen, zwischen ihnen könnte eine kritische Differenzierung aufgemacht werden. Die Bischöfe hielten selbst in der katastrophalen Wendung des Ersten Weltkriegs noch mit unerschütterlicher Treue zum katholischen Kaiser, wie Wilhelm Achleitner in seiner umfangreichen Studie über die Hirtenbriefe eindringlich gezeigt hat.⁴

Im gesellschaftlichen Bewusstsein ist es heute aber vorbei mit der konfessionellen Hegemonie. Zum einen hat sich die katholische Kirche selbst seit dem Zweiten Vatikanum in ein positives Verhältnis zu den anderen Konfessionen und Religionen gesetzt. Zum anderen sind Umwälzungen eingetreten, die die gesamte Welt erfassen. Unsere Gesellschaft muss die großen Herausforderungen der Glo-

1 Konfessionsstreitigkeiten, Budgetkürzungen und übermäßiger Bauaufwand wegen des felsigen Untergrunds waren ebenfalls ausschlaggebend. J. P. Keiblinger danke ich für den Hinweis.

2 Vgl. Koller-Gluck, Elisabeth, *Otto Wagners Kirche am Steinhof*, 1994 Wien, Plan der Unterkirche 21; Haiko, Peter, Otto Wagner, Die Postsparkasse und die Kirche am Steinhof. Des Architekten Traum und des Baukünstlers Wirklichkeit, in: Ausstellungskatalog „Traum und Wirklichkeit - Wien 1870 - 1930“, Wien 1985, 88-146.

3 Vgl. E. Koller-Gluck, *Otto Wagners Kirche*, 36.43f.51.

4 Achleitner, Wilhelm, *Gott im Krieg. Die Theologie der österreichischen Bischöfe in den Hirtenbriefen zum Ersten Weltkrieg*, Wien/Köln/Weimar 1997.

balisierung und des entfesselten Marktes, der weltweiten Kommunikation und der Migrationsbewegungen, der Vereinheitlichung bei gleichzeitiger Individualisierung und Pluralisierung der Lebensformen meistern, um den großen „clash of civilizations“ nach Samuel P. Huntington abzuwenden. Daran ändert auch nichts, dass es starke Kräfte in der Öffentlichkeit gibt, die die Menschen mit den Versprechungen eines Rückzugs in die Geborgenheit eines überschaubaren Nationalstaates nach einem Zuschnitt des 19. Jahrhunderts beruhigen wollen und genau so die Interpretation der Gegenwart als Bedrohungsszenario forcieren. Die neue vereinheitlichende Macht einer global operierenden Ökonomie mit ihrer Logik des Marktes und der Börsen, die kommunikative Vernetzung und wirtschaftliche Eroberung der Welt, enthaust und macht besonders denen Angst, die mit dem rasanten Tempo nicht Schritt halten. Es dürfte nicht übertrieben sein, die Zukunftsfähigkeit unserer Zivilisationen von der Parierung dieser Herausforderungen abhängig zu sehen. Strategien der Regionalisierung bei gleichzeitiger Öffnung müssen gefunden werden. Die EU-Strategen versuchen der Integrations skepsis mit einem „Europa der Regionen“ zu begegnen.

Auch im religiösen Bereich ereignen sich weitreichende Transformationsprozesse: Neue Religiosität entsteht gleichlaufend zur Distanzierung von Kirche und Christentum. Immer mehr Gläubige unterschiedlicher Religionen begegnen einander und müssen den erfahrenen Pluralismus der Religionen verarbeiten. Fremde Religionen üben eine anhaltende Faszination aus, wie sie auch Abschreckendes vermitteln. Selektiv wird Fremdes integriert, anderes bereitet große Probleme. Im Christentum vollzieht sich eine Verlagerung der Aufmerksamkeit von den europäisch geprägten Kirchen und Theologien hin zu den jungen Kirchen Asiens, Afrikas und Lateinamerikas. Diese Problemlagen sind - wie auch die gesellschaftspolitischen - geprägt von der Spannung zwischen Zentralisierung und Regionalisierung, universal und lokal, in der katholischen Kirche exemplarisch ausgetragen zwischen Weltkirchenleitung und mit wachsendem Selbstbewusstsein ausgestatteten Ortskirchen.

Die religiöse Marktbeherrschung ist eingebüßt. Die Theologie ist herausgefordert Problemlösungskapazitäten zu eröffnen, die das Christentum in die Lage versetzen, ihre Inhalte, die sie zu verantworten hat, unter den geänderten Bedingungen zur Sprache zu bringen. Darüber hinaus könnte der Theologie, der Kirche, dem Christentum auch eine exemplarische Bedeutung für die Lösung gesellschaftspolitischer Probleme der Globalisierung zuwachsen. Für beides wird hier eine Perspektive entwickelt.

Theologie Interkulturell

Lange bevor das tägliche Heer der Geschäftsreisenden den weltweiten Markt zelebrierte, realisierte sich die Kirche als global player. Gelingt es, die Erfahrungen

aufzugreifen, die unheilvollen darunter zu bearbeiten und daraus Innovationen zu wagen, kann Theologie und Kirche prophetisch und modellhaft wirken. Dass die weltweite Ausbreitung des Christentums nicht nur im goldenen Buch der Geschichte zu erwähnen ist, sondern sich die Kirche mit der Mission auch schuldhaft in Gewalt verstrickt hat, zu wenig getan hat, um aus dem Zwielight der Kolonialisierung herauszutreten, haben die Vergebungsbitten von Papst Johannes Paul II. einmal mehr bekannt.⁵ Diese heilsame Konfrontation mit der Geschichte ist weitgehend den jungen Kirchen zu verdanken, die ihre Stimme zu Gehör bringen. Dafür lieferte die Ausbildung von föderalen Strukturen, von Diözesan-, Pfarrei- und Universitätspartnerschaften etc. wichtige Voraussetzungen. Das Zweite Vatikanum wird zurecht als Wendemarke zur Realisierung einer Weltkirche verstanden, an der sich die Kirche vom gegenreformatorisch geprägten Ideal einer lateinischen Uniformität verabschiedet hat und sich seitdem als „einträchtige Vielfalt von Ortskirchen“ (LG 23) versteht, in denen „das christliche Leben ... dem Geist und der Eigenart einer jeden Kultur angepasst [ist und] die besonderen Traditionen ... in die katholische Einheit aufgenommen“ (AG 22) sind. Die vielen kulturellen Kontexte werden als Realisierungsorte des Evangeliums gewürdigt, indem das Volk Gottes „Anlagen, Fähigkeiten und Sitten der Völker, soweit sie gut sind“, „fördert und übernimmt“ (LG 13). Daraus gehen auch eigene Theologien hervor, denn „in jedem sozio-kulturellen Großraum [muss] die theologische Besinnung angespornt werden“ (AG 22).

Diese regionalen Theologien richten ein besonderes Augenmerk auf die kulturelle Kontextualität. Vielen nichteuropäischen Christinnen und Christen wird damit schmerzlich bewusst, dass das Christentum nicht wirklich Eingang gefunden hat in ihre Kultur, sondern dass mit dem Bekenntnis zum Gott Jesu Christi auch die Übernahme des europäischen Glaubenskolorits verbunden war. Dass die neue Religion nicht durch Transformation und Inkulturation Tritt gefasst hat, sondern neben allen Früchten des Evangeliums ebenso Entfremdung erforderte, Entwurzelung aus der ursprünglichen Kultur. *Zum einen* rekonstruieren die „local theologies“ ihre kulturelle Verankerung und relativieren den Eurozentrismus.⁶ Zwar gelangte auch die klassische Missionstheologie über eine rein paternalistische und imperialistische Haltung hinaus und war mithilfe des Akkommodationsmodells auf Inkulturation und partielle Würdigung der Kultur aus, doch erkannten die neuen kontextuellen Theologien den hohen Verflechtungsgrad von Text und Kontext, von Religion und Kultur, von Inhalt und Übersetzung, überschritten da-

5 Vgl. Accattoli, Luigi, Wenn der Papst um Vergebung bittet. Alle „mea culpa“ von Papst Johannes Paul II. an der Wende zum dritten Jahrtausend. Übertragung ins Deutsche von Dr. Peter-Felix Ruelius, Innsbruck/Wien 1999.

6 Vgl. Schreiter, Robert J., *Abschied vom Gott der Europäer. Zur Entwicklung regionaler Theologien* [Constructing local theologies 1985], Salzburg 1992.

mit die selektive Suche nach günstigen Anknüpfungspunkten und bemühten sich um einen umfassenden Begriff der Kultur.

Zum anderen wurde durch diese Theologien ein weiterer Austauschprozess angestoßen, den die interkulturelle Theologie aufgreift. Das Thema der kulturellen Verankerung wurde ebenso für die abendländische Theologie zur Frage, die nicht einfach mit den Antworten auf die bisherige Hellenisierungsdebatte abgetan war, sondern mit neuem Feuer von zu neuem kulturellem Selbstbewusstsein gelangten außereuropäischen Christinnen und Christen aufgeworfen wird. Damit steht eine Relecture der Tradition an. „Zunehmend stellte sich heraus, dass jene einst universal geltenden und mit Ewigkeitscharakter ausgestatteten Theologien (wie zum Beispiel die neuscholastische thomistische Theologie ...) nur die regionalen Ausformungen bestimmter Kulturen waren.“⁷ Die Tradition wird sodann gelesen als eine Abfolge solcher lokalen Theologien. Diese Rekontextualisierung der Tradition geht nur unter Einbeziehung von Human-, Sozial- und Kulturwissenschaften.⁸ Untersucht die Wissenssoziologie die Kulturbedingtheit von Denkformen, so ist beispielsweise eine Theologiesoziologie, eine Wissenschaftssoziologie der Theologie, gefordert.⁹ „Eine Soziologie der Theologie untersucht also, wie bestimmte Formen des Denkens mit bestimmten kulturellen Bedingungen in Beziehung stehen.“¹⁰

7 R. J. Schreiter, Abschied 17f.

8 Vgl. Hintersteiner, Norbert, Traditionen überschreiten. Angloamerikanische Beiträge zur interkulturellen Traditionshermeneutik. Mit einem Vorwort von Robert J. Schreiter, Wien 2001.

9 Auf die Problematik einer möglichen Vermittlung eines kultursoziologischen, philosophischen und theologischen Traditionsbegriffs kann ich hier nur hinweisen; vgl. näher: Wiedenhofer, Siegfried, Der abendländische theologische Traditionsbegriff in interkultureller und interreligiöser Perspektive. Eine methodologische Vorüberlegung, in: Kessler, Hans/Pannenberg, Wolhart/Pottmeyer, Hermann Josef (Hg.), Fides quaerens intellectum. Beiträge zur Fundamentaltheologie, FS Max Seckler, Tübingen 1992, 495-507; „Die damit [mit der weltkirchlichen Epoche des Christentums] verbundene Notwendigkeit einer Inkulturierung des christlichen Glaubens in fremde Kulturen ändert auch die Situation der christlichen Glaubensüberlieferung fundamental. Denn der kirchliche Glaube findet sich nun plötzlich als eine partikuläre religiöse Tradition inmitten eines Partikularismus von Religionen wieder ... Das bedeutet aber, dass auch der theologische Traditionsbegriff in interkultureller und interreligiöser Perspektive neu bedacht werden muß.“ (497f.); ders., Zum gegenwärtigen Stand von Traditionstheorie und Traditionstheologie, in: ThRv 93 (1997) 443-468 (!); ders., The Logic of Tradition, in: Schoppelreich, Barbara/Wiedenhofer, Siegfried (Hg.), Zur Logik religiöser Traditionen, Frankfurt 1998, 11-84; ders., Identität und Kommunikabilität kultureller und religiöser Traditionen im Verständnis christlicher Theologie, in: a.a.O. 227-263.

10 R. J. Schreiter, Abschied 129.

Auf dieser Grundlage ereignen sich zwischen diesen lokalen und rekontextualisierten Theologien Begegnungen neuer Qualität,¹¹ die nicht mehr auf anknüpfen, sprechen, informieren und übersetzen aus sind, sondern das gegenseitige Zuhören und Verstehen pflegen. Nun ist aber kaum ein vielschichtigerer Begriff als der der Kultur denkbar. Daher kommt es darauf an, möglichst konkrete Bezüge herzustellen. Eine Pionierrolle mit einiger Breitenwirkung spielt der Weltgebetstag der Frauen, der diesmal am 2. März 2001 den Christinnen der südpazifischen Inselgruppe Samoa gewidmet war: Wir hören das Zeugnis ihres Glaubens, eingewoben in ihre Vergangenheit, ausgedrückt in der konkreten gegenwärtigen Situation, hoffend und prophetisch handelnd für eine Zukunft. Kultur und Evangelium müssen identifizierbar werden, denn deren durchaus dialektisches Verhältnis kommt nur über konkrete Themen zur Sprache. Die ursprüngliche Kultur ist gefragt und gleichzeitig angefragt, sie wird gehört und ihr wird auch widersprochen.

Religionen studieren

Theologie auf interkulturelle Weise zu betreiben hat weitreichende Konsequenzen: Theologie wird verortet und gleichzeitig vernetzt, Kultur wird konkretisiert, und noch mehr. Die Erfahrungen mit kontextuellen und interkulturellen Theologien haben gezeigt, dass dabei die anderen Religionen nicht außen vor bleiben dürfen. Will man eine andere Kultur und das dortige Christentum verstehen, so werden die Religionen, die diese Kultur prägen, zu einem Faktor. Eine Einsicht, die insbesondere auch die interkulturelle Philosophie aufgezeigt hat.¹² Deshalb muss neben der Kulturanalyse auf eine umfassende Erschließung der jeweiligen Religionen zurückgegriffen werden.

So wichtig der angesprochene praktische und konkrete Kulturbezug ist, so wenig kann jedoch damit allein Kultur erfasst werden. Kulturen sind vielmehr komplexe Zeichen- und Sinnsysteme, in denen diese Einzelbezüge stehen. Wird das übersehen, läuft man Gefahr, wieder in ein letztlich oberflächliches Anknüpfungparadigma zurückzufallen. Das Verstehen verlangt mehr. Es drängt nach einem Perspektivenwechsel, bei dem man sich in den Operationalisierungsraum eines anderen Systems begibt. Das fördert erst das Ausmaß von Fremdheit zu Tage.

Das Gleiche gilt erst recht für das Studium der Religionen. Die phänomenologische Religionswissenschaft will Religionen möglichst wertfrei beschreiben. Die gewählte Außenperspektive ist dabei ein Erfordernis ihres Objektivitätsver-

11 Vgl. Schreiter, Robert J., Die neue Katholizität. Globalisierung und die Theologie. Aus dem Amerikanischen übers. von Norbert Hintersteiner und Martin Ried (Theologie Interkulturell 9), Frankfurt 1997.

12 Vgl. Waldenfels, Hans, Interkulturelle Religionsphilosophie, in: Höhn, Hans-Joachim (Hg.), Krise der Immanenz. Religion an den Grenzen der Moderne (Philosophie der Gegenwart 2690), Frankfurt/M. 1996, 304-328.

ständnisses. Sie gewährleistet aus der Distanz einen unverstellten Blick. Insider sind oft weniger in der Lage, über ihre Welt Auskunft zu geben, wie auch native speaker im Durchschnitt nicht unbedingt am besten das Konstruktionsprinzip ihrer Sprache beschreiben können.

Dagegen stehen die in der letzten Jahrhunderthälfte v.a. in den USA entwickelten Religious Studies, welche die Innen- oder Teilnehmerperspektive für das Verständnis von Religionen für unerlässlich halten.¹³ Es verhält sich mit ihnen wie mit Sinnangeboten, von denen man Gebrauch machen muss, wie mit der Liebe, auf die man sich einlassen muss, oder selbst wie mit Häusern, die man bewohnen muss, um sie alle verstehen zu können. Religionen beheimaten Menschen in einer Welt, die nicht ohne die Erfahrung der Beheimateten ausreichend beschrieben werden kann.¹⁴

Darin liegt auch der innere Grund, warum für die Theologie an der Universität das Gebot der Wissenschaftlichkeit vereinbar ist mit der Konfessionalität der Fakultäten und nicht deren Auflösung in religionswissenschaftliche Institute erforderlich ist. Denn es geht um das - immer noch wissenschaftliche - Verstehen von bewohnten Räumen. Reklamieren wir aber selbst für ein adäquates Verstehen unseres Glaubens die Teilnehmerperspektive¹⁵, so hat diese Einsicht Konsequenzen für das Verstehen anderer Religionen. Im Rahmen der Religious-Studies-Programme werden erfolgreich entsprechende Wege beschritten. Ihnen ist gemeinsam, dass neben den klassischen Religionswissenschaftlern insbesondere authentische Vertreter der Religionen dem Lehrpersonal angehören, qualifizierte Sprachkenntnisse zur jeweiligen Religion erworben werden, und die systematische Religionstheologie mit der Wahrheitsvermutung gegenüber den anderen Religionen betrieben wird.

13 Diesen Paradigmenwechsel verdanken die Religionswissenschaften den Ethnologen - initiiert von Bronislaw Malinowski -, die mit den Feldforschungen nach einer „participant observation“ im Sinn einer zweiten Sozialisation streben.

14 Vgl. mit Entschiedenheit jüngst: Tworuschka, Udo, *Selbstverständnis*, Methoden und Aufgaben der Religionswissenschaft und ihr Verhältnis zur Theologie, in: ThLZ 126 (2001) 123-138.

15 Vgl. Dalferth, Ingolf U., „Was Gott ist, bestimme ich!“. Theologie im Zeitalter der „Cafeteria-Religion“, in: ThLZ 121 (1996) 415-430, hier 423ff; vgl. Wiederabdruck, jedoch ohne die wertvolle Anm. 42 zur Differenztheorie: in: ders., *Gedeutete Gegenwart. Zur Wahrnehmung Gottes in den Erfahrungen der Zeit*, Tübingen 1997, 10-35; mit Nachdruck zuletzt: ders., *Theologie im Kontext der Religionswissenschaft. Selbstverständnis, Methoden und Aufgaben der Theologie und ihr Verhältnis zur Religionswissenschaft*, in: ThLZ 126 (2001) 3-20, hier v.a. 12f.16ff.

Theologie der Religionen

Diese Begegnung mit anderen Kulturen und Religionen, insbesondere die neuen Beziehungsqualitäten, verlangen nach einer systematischen Reflexion, die die „Theologie der Religionen“ zu ihrem Aufgabengebiet rechnet. Die bisher herausragendste Frage ist die nach dem Verhältnis des Christentums zu den anderen Religionen,¹⁶ die in der Folge des Zweiten Vatikanums, noch mehr aber durch die Thesen der pluralistischen Religionstheologie aus dem angelsächsischen Raum an Aufwind bekommen hat. Dies ist auch das Feld der großen Aufregtheiten. Doch damit ist der Sache nicht geholfen. Was es hingegen braucht, sind Denkwerkstätten, in denen mit einiger Gelassenheit erst einmal damit begonnen wird, alle Fragen zu sammeln, die diese Begegnungsprozesse aufwerfen. Ich denke an das Gedränge in den arabischen Shuks, vor deren Verkaufsläden allerlei Waren gehandelt werden. Interessiert man sich näher und lernt den Ladenbesitzer etwas kennen, kann man das Glück haben, in das Geschäft und seine Hinterräume eingeladen zu werden, wo man jenseits des Trubels in die Geheimnisse aber auch Probleme eines Handwerkes eingeweiht wird, vielleicht die Familie kennenlernt. So verorte ich die Religionstheologie nicht in der Marktgasse als Schauhandwerk, wo verkaufsfertige Produkte präsentiert werden, sondern in die Räume dahinter. Religionstheologie tritt einen Schritt zurück vom exotischen Reiz des Umschlagplatzes in die Denkwerkstätten dahinter, wo die anstehenden Fragen reflektiert und Versuche abgewogen werden. Sie hat einen hypothetischen Charakter und will nicht als beängstigender Schlachtruf missverstanden werden.

Wenn ich recht sehe, gibt es nach der weitgehenden Erschöpfung der Debatte um die grundsätzliche Verhältnisbestimmung bei den Religious-Studies einen Trend zur Intensivierung des Studiums einzelner Religionen. Von dort werden die neuen Fragen sehr viel konkreter aber auch dringlicher, weniger theoretisch auftauchen. Tausend Fragen aus dem Zusammenleben von Angehörigen unterschiedlicher Religionen und tausend Fragen aus der intensiven gegenseitigen Durchdringung der Religionen.

Eine wichtige darunter ist die künftige Gestalt der Selbstdarstellung des christlichen Glaubens. Erste christliche komparative Theologien,¹⁷ die Avantgarde der Religionstheologie, sind entstanden, die aus der Vergleichskompetenz zu einer zweiten Religion geschrieben wurden. Ihre Autoren sind Theologen, die einen

16 Das letzte Themenheft der SaThZ 4 (2000) 81-193 enthält eine Diskussion der atheistischen, exklusivistischen, inklusivistischen und pluralistischen Position zu dieser Frage.

17 Vgl. u.a. Clooney, Francis X., *Comparative Theology. A Review of Recent Books* (1989-1995), in: *Theological Studies* 56 (1995) 521-550; Smart, Ninian/Konstantine, Steven, *Christian Systematic Theology in a World Context* (World Christian Theology Series), Minneapolis 1995; Smith, Wilfred Cantwell, *What is Scripture? A Comparative Approach*, London 1993; Ward, Keith, *Religion & Revelation. A Theology of Revelation in the World Religions*, Oxford 1994; ders., *Religion & Creation*, Oxford 1996.

weitreichenden Zugang zu einer anderen Religion gefunden haben. Die Anlässe für die Grenzüberschreitung zu einer anderen Religion sind meist biographischer und zufälliger Natur, wie zum Beispiel die spanische und indische Herkunft der Eltern von Raimon Panikkar, oder die Zusammenarbeit des jungen britischen Offiziers und kürzlich verstorbenen Ninian Smart bei der Militärseelsorge auf Sri Lanka mit einem buddhistischen Mönch. Darüber hinaus haben solche Theologen als Christen aber ernst gemacht mit der Erschließung einer anderen Religion aus der Beteiligtenperspektive. Sie haben eine „second first language“ erlernt. Zuge-spitzt könnte man formulieren, eine Religion wirklich verstehen, heißt für sie, sich zu ihr bekennen. Denn Religionen sind ihrer Natur nach keine exotischen und neutralen Waren, sondern drängen zur Bezeugung des Erkannten. So ist mit dem Verstehen einer Religion die Frage nach der Bekehrung verbunden. Einige solcher Theologen gehen so weit, sich als Christen ausdrücklich zu einer zweiten Religion zu bekennen. Die Verstehenskunst, die auf dieser Ebene zwischen Religionen gepflegt werden kann, nennt Panikkar „diatopische Hermeneutik“¹⁸.

Diese religiöse Zweisprachigkeit darf keinesfalls verwechselt werden mit der oft karikierten postmodernen Auswahlreligiosität, die ja gerade keine Fremdsprache erlernt, sondern nur Vokabel entlehnt. Auch unter den Fachleuten wird dies eine Ausnahmebegabung bleiben, wohl eine prophetische und systematische Bedeutung beibehalten, aber keinen numerisch relevanten Weg der Religionsbegegnung anbieten. Realistischer und mit weniger Fragen behaftet dürfte allerdings das Desiderat von komparativen Theologien sein, die aus der Zusammenarbeit von zwei AutorInnen entstanden sind.¹⁹ Was hierbei eingefordert wird, ist die Dialogfähigkeit des eigenen Standpunktes.

Neben der Religionshermeneutik gibt es noch einen weiteren Zugang zur Intention der komparativen Theologie. Denn wenn wir davon ausgehen, dass die anderen Religionen nicht einfach „Lüge und Unglaube“²⁰, Gestalten sündhafter Verirrungen der Mensch sind, sondern sich Gott selbst „viele Male und auf vielerlei Weise“ (Hebr 1,1) geoffenbart hat, dass „die Gegenwart und das Handeln des Geistes ... nicht nur einzelne Menschen, sondern auch ... die Völker, die Kulturen [und] ... Religionen“²¹ berührt, dass „die katholische Kirche ... nichts von alledem ab[lehnt], was in diesen Religionen wahr und heilig ist“ (NA 2), dann erscheint es nicht nur möglich, sondern geradezu geboten, den „Reichtum seiner Herrlichkeit“

18 Vgl. Raimon Panikkar, *The Intra-religious Dialogue*, New York 1978.

19 Michael Bongardt danke ich für diese Anregung.

20 Barth, Karl, *Die Lehre vom Wort Gottes. Prolegomena zur Kirchlichen Dogmatik* (Kirchliche Dogmatik 1,2), Zollikon-Zürich ⁴1948, 256f.

21 Kongregation für die Glaubenslehre, *Dominus Iesus. Erklärung über die Einzigkeit und die Heilsuniversalität Jesu Christi und der Kirche vom 6. August 2000* (VAS 148), Bonn 2000, Nr. 12; ein Zitat aus: Johannes Paul II., *Redemptoris Missio. Enzyklika über die fortdauernde Gültigkeit des missionarischen Auftrags* (VAS 100), Bonn 1990, Nr. 28.

(Phil 4,19; Röm 9,23) bei den anderen Religionen zu entdecken.²² Deshalb kann auch damit gerechnet werden, dass von den anderen Religionen eine „wechselseitige Bereicherung“²³ ausgeht. Genau dem versuchen die komparativen Theologien auf die Spur zu kommen, indem sie aus der Binnenkenntnis einer zweiten Religion diese Bereicherung für die christliche Dogmatik erschließen wollen. Die Begegnung mit einer anderen Religion hat Rückwirkungen auf die Beschreibung der eigenen Identität und transformiert das eigene Selbstverständnis. Es ist noch nicht die Zeit für Antworten, vielmehr für nochmals tausend Fragen.

Inhalte erheben Geltungsansprüche, Dogmatik gibt es nicht ohne Fundamentalthologie, und die Frage nach der Identität zielt auf die Wahrheitsfrage. Sie stellt sich in allen Transformationsprozessen des Christentums. Es ist zu wenig, das Christentum als in sich schlüssiges System im Binnenraum einer Kommunikationsgemeinschaft zu beschreiben, wie das kommunitaristische Ansätze um George Lindbeck versuchen. Nach Robert C. Neville reicht es nicht mehr aus, den christlichen Glauben nur mehr unter der eigenen Perspektive der Wirklichkeitsinterpretation, die deshalb meist als die einzig mögliche erscheint, als wahr zu behaupten. Die „Überlebensfähigkeit des christlichen Wahrheitsanspruchs [ist geradezu] von der Einbindung des Christentums in einen interkulturellen [und interreligiösen] Kontext abhängig“. Dieser Wahrheitsanspruch ist an dem zu überprüfen, „was andere Religionen zu wissen behaupten, und dies wiederum erfordert Detailwissen ... [In] einer pluralistischen Situation muss das Christentum gegenüber jeder Perspektive eine Begründung für seine Wahrheitsansprüche geben können“.²⁴ Ein hoher Anspruch, vor dem man schlecht zurückweichen wird können. Oder wie Udo Tworuschka in Abwandlung des Diktums des großen Indologen Max Müller („Wer eine Religion kennt, kennt keine“) zugespitzt formuliert: „Wer nur das Christentum kennt, kennt das Christentum nicht“²⁵, und damit die Unverzichtbarkeit der interreligiösen Positionierung im Sinn einer Eigenwahrnehmung mit den Augen der anderen intendiert.

Interreligiöse Kommunikationskompetenz

Diese Fragen tangieren nicht nur die christlichen Lehrinhalte und Geltungsansprüche, sondern sind auch Gegenstand für die Entwicklung von interreligiösen Handlungstheorien. Die beiden in der Einleitung gestellten Fragen nach der Ges-

22 Vgl. AG 11: „in aufrichtigem und geduldigem Zwiegespräch sollen sie [alle Christgläubigen] lernen, was für Reichtümer der freigiebige Gott unter den Völkern verteilt hat“.

23 Redemptoris Missio Nr 55.

24 Neville, Robert Cummings, Interkulturelle Verständigung und die reale Möglichkeit religiöser Wahrheit, in: Schreijäck, Thomas (Hg.), Religion im Dialog der Kulturen (Forum Religionspädagogik interkulturell 2), Münster/Hamburg/London 2000, 15-22, hier 15.21.

25 U. Tworuschka, Selbstverständnis 137.

talt des Christentums unter den veränderten Bedingungen und nach einer möglichen exemplarischen Bedeutung christlicher Antworten für die Lösung gesellschaftspolitischer Probleme können damit wieder aufgegriffen werden. Gefragt wird also nach Identität und Relevanz.

Zuerst danach, wie unter einem hohen Qualitätsanspruch der Begegnung eine Identität des eigenen Glaubens und der eigenen Glaubensgemeinschaft ausgebildet werden kann. Dabei muss deutlich werden, dass es nicht um Einebnung von religiösen Identitäten geht, sondern um eine fruchtbare Verhältnisbestimmung. An den Identitätsgrenzen, die nicht ein angstbesetztes Hinterland abschirmen, kann Kreativität und neuer Handlungsspielraum entstehen.²⁶ Das setzt den Erwerb einer interreligiösen Kommunikationskompetenz voraus, damit diese Grenzen nicht mehr latenter Anlass für gewaltsame Konflikte werden. Der Ökumenische Rat der Kirchen nimmt das Christentum mit der ökumenischen Dekade 2001-2010 „Gewalt überwinden“ gerade mit der Bewährung an der Gewaltfrage in die Pflicht. Die Identität einer Glaubensgemeinschaft läge demnach in ihrer Begegnungskompetenz, und ist nicht mehr mit chauvinistischen, nationalistischen, staatskirchlichen oder konfessionalistischen Mauern gesichert. Sie ist nicht festgestellt, sondern bewährt sich im Vollzug. Sie zeigt sich, indem man von ihr Gebrauch macht, sie in den Begegnungen ins Spiel bringt. Hierbei lassen sich auch die spezifischen Ressourcen des eigenen theologischen Ortes heben. Eine Kirche, die ihre Identität selbstbewusst in die Begegnung mit anderen Religionen einbringt, wird sich frei machen von dem Verdacht, sie instrumentalisieren den Dialog zur Seelenernte,²⁷ vielmehr wird sie Spielräume öffnen für eine Begegnung auf gleicher Augenhöhe. Für Kirchen in extremen Minderheitspositionen wie in Asien ist daran geradezu die Überlebensfrage geknüpft.

Die zweite Frage nach der gesellschaftspolitischen Relevanz von christlichen Antworten hängt eng mit der ersten Antwort zusammen: Der strukturelle Konflikt der Globalisierung besteht in der machtvollen Durchsetzung der Vereinheitlichung gegen das Regionale und Periphere. Ohne das Projekt einer weltweiten Kommunikationsgemeinschaft zu denunzieren, könnten interreligiöse Kommunikationsmodelle auch dazu Mut machen, im Globalisierungsprozess nicht allein auf Hegemonie und Durchsetzung von uniformierenden Machtinteressen zu setzen, sondern die Eigenständigkeit von lokalen Strukturen zu respektieren und auf ihre Gemeinschafts- und Kommunikationsfähigkeit zu bauen.

Diese Kommunikationskompetenz muss sich an den Fragen bewähren, die in den praktischen Vollzügen des interkulturellen und interreligiösen Lebens erwach-

26 Vgl. Krieger, David, *Das interreligiöse Gespräch. Methodologische Grundlagen der Theologie der Religionen*, Zürich 1986; ders., *The New Universalism - Methodological Foundations for a Global Theology*, New York 1991.

27 Vgl. Shourie, Arun, *Harvesting Our Souls. Missionaries, their design, their claims*, New Delhi 2000; zit. bei: Evers, Georg, *Zu kurz gesprungen. „Dominus Iesus“ und die Theologie in Asien*, in: *HerKorr* 54 (2000) 618-624.

sen. Wieder tausend Fragen: schulischer Religionsunterricht verschiedener Religionsbekenntnisse, Minarette neben Kirchtürmen, Berücksichtigung nichtchristlicher religiöser Feiertage von Firmenmitarbeitern, Gastfreundschaft beim Kult bis hin zu so prekären Angelegenheiten wie der Teilnahme von Andersgläubigen bei der Eucharistie²⁸, Regeln beim Besuch eines buddhistischen Klosters, gemeinsames Gebet, Widerstand gegen religiöse menschenverachtende Praktiken, Faszination und Abscheu gegenüber Kulturen, inakzeptable Geschlechterrollen usw.

Neues Institut in Salzburg

Das bisherige Curriculum des Theologiestudiums und die Organisationsstruktur der Theologischen Fakultäten haben für eine institutionalisierte Reflexion dieser Fragen und für eine Ausbildung in solchen Kompetenzen nicht ausreichend Raum geboten. Deshalb sind in Kontinentaleuropa vereinzelt Initiativen in unterschiedlich enger Anbindung an theologische Fakultäten entstanden, die in Form von Vereinen, Kursen, postgraduate studies, studium irregulare, europäischen Erasmus- oder Sokratesprogrammen etc. dieser Aufgabe nachkommen wollen.²⁹ An der Theologischen Fakultät in Salzburg organisiert seit zehn Jahren eine Projektgruppe für Theologie Interkulturell eine jährliche Gastprofessur. Eingeladen waren jeweils Professorinnen und Professoren, die authentisch andere Religionen und außereuropäische Kulturkreise vertreten konnten. Nun hat die Fakultät die Genehmigung zur Errichtung eines bisher einzigartigen „Institutes für Theologie Interkulturell und Studium der Religionen“ erreicht. Die bestehende Gastprofessur kann damit weiter ausgebaut werden. Eine ganz neue Professorenstelle wird für einen Aufgabenbereich geschaffen, der in enger Abstimmung mit der bisherigen Theologie an der Schnittstelle von Theologie Interkulturell und den anderen Reli-

28 So hat sich eine Theologenkommission aus 40 Theologen im Rahmen der indischen Bischofskonferenz 1988 in Bangalore für die Zulassung existentiell sich als Christen bekennender aber ungetaufter Hindus zur Eucharistie ausgesprochen. Vgl. Evers, Georg, Die Wettrecke gegenwärtiger Theologie. Stand und Probleme des interreligiösen Dialogs, in: HerKorr 43 (1989) 75-80, hier 78f. Vgl. auch Pesch, Otto Hermann, Gemeinschaft beim Herrenmahl. Plädoyer für ein Ende der Denkverweigerungen, in: Hilberath, Bernd Jochen/Sattler, Dorothea (Hg.), Vorgeschmack. Ökumenische Bemühungen um die Eucharistie. FS Theodor Schneider, Mainz 1995, 539-571, hier 566f. Ein Bischof unterstützt den Pfarrer einer katholischen Studentengemeinde, der einem Moslem die Eucharistie gereicht hat.

29 Vgl. „Theologie Interkulturell“ am Fachbereich Katholische Theologie der J. W. Goethe-Universität in Frankfurt und jüngst „Intercultural Theology“ an der Graduate School of Theology der University of Nijmegen. Eher in der Tradition der klassischen Religionswissenschaften konzipiert die neuen interdisziplinären Studiengänge in München und Wien, schon bewährt das Schwerpunktprogramm „Religionswissenschaft (Historisch-hermeneutische Option - HHO)“ an der Theologischen Fakultät der Universität Freiburg/Schweiz und am Institut de Science et de Théologie des Religions am Institut Catholique de Paris.

gionen liegt. Das Konzept der Institutsneugründung will wirklich neue und fremde Kompetenzen an die Fakultät holen und gleichzeitig der Gefahr des Abgleitens in eine Randexistenz durch Integration vorbeugen. Denn Theologie auf interkulturelle Weise zu betreiben, ist keine an neue Experten delegierbare Aufgabe, sondern kann nur glaubwürdig sein in einer fächerübergreifenden Zusammenarbeit. Deshalb wurde „Theologie Interkulturell und Studium der Religionen“ im Rahmen einer Neustrukturierung zum Schwerpunkt der ganzen Fakultät gewählt.

Die strukturellen Maßnahmen werden sich auch im Studienablauf widerspiegeln. Theologie Interkulturell und Studium der Religionen soll im Rahmen des regulären Studienplanes der theologischen Studienrichtungen einen festen Platz bekommen. Darüber hinaus werden verschiedene Studienmodule konzipiert, durch die entweder im Rahmen eines umfangreichen Wahlfachkontingents oder in Universitätslehrgängen mit Master-Abschluss interkulturelle und interreligiöse Kompetenzen durch spezifische Zielgruppen erworben werden können. Mit diesem Studiensegment sollen mindestens zwei Ziele verfolgt werden: Zum einen kognitive wie die Vermittlung von Sachkenntnissen über das Christentum in anderen Kulturen und über andere Religionen, Befähigung zum Ausweis der eigenen Identität bei gleichzeitiger positiver Verhältnisbestimmung zu den anderen, Kenntnis der theoretischen Grundlagen von interkultureller Kompetenz und interreligiöser Hermeneutik. Zum anderen auch habituelle und formale wie Respekt vor anderen Kulturen und Religionen, die Ausbildung von interkultureller und interreligiöser Kommunikationskompetenz z.B. für die Organisation von konkreten Verständigungs- und Integrationsprojekten, von Lernprozessen, die Menschen stark machen für die Begegnungen mit dem Fremden, von Konfliktmanagement etc. Deshalb sind als Zielgruppen nicht nur die Theologiestudierenden angesprochen, sondern auch alle Berufsgruppen aus Wirtschaft, Politik, Medien, Touristik und Kultur etc., die im Schnittpunkt verschiedener Kulturen agieren.

Anders als Otto Wagners Konzept ist das Salzburger Projekt der Errichtung des neuen Institutes samt Fakultätsschwerpunkt keinen staatskirchlichen Hegemonieinteressen oder dem allzeit grassierenden Sparstift zum Opfer gefallen. Auch ist es nicht aus einer rein pragmatischen Bedürfnisstruktur geboren, sondern aus der Überzeugung, dass die Zukunftsfähigkeit von Christentum wie Gesellschaft an der Bewährung der interkulturellen und interreligiösen Herausforderung entschieden wird. Umschlagplätze, freie Kommunikationsräume und offene Denkwerkstätten sind dafür notwendige Voraussetzungen.

Menschen nach Maß?

Entschlüsseltes Genom und manipuliertes Leben

Andreas Michael Weiß, Salzburg

Schon im Sommer 2000 überschlugen sich die Pressemeldungen von der erfolgreichen Entschlüsselung des menschlichen Genoms. Im Februar dieses Jahres wurden nun die Forschungsergebnisse in den Fachzeitschriften *Science* und *Nature* publiziert.¹ Damit hat das größte Forschungsprojekt in der Biologie früher als erwartet wesentliche Ziele erreicht. Seit dem offiziellen Start 1990 hat eine internationale Kooperation entsprechender Institute, die *Human Genome Organisation*² (HUGO), mit einem öffentlich finanzierten Budget von etwa 3 Mrd. US-Dollar das *Human-Genome-Project* (HGP) betrieben. 1998 bekam das Projekt privatwirtschaftliche Konkurrenz: Craig Venter und eine Gruppe von Forschern gründeten *Celera Genomics*.³ Sie versprachen, mit modernster Technik und einer anderen Methode bis 2001 das menschliche Genom sequenziert zu haben.⁴ Damit lösten sie einen regelrechten Wettlauf aus, der dazu führte, dass der zeitliche Rahmen wesentlich unterboten wurde.⁵ Jetzt liegen menschliche DNA-Sequenz und Genkarte tatsächlich fast vollständig vor. Diese gewaltige wissenschaftliche Leistung eröffnet für die Entwicklung der Medizin völlig neue Perspektiven, die vom Verstehen von Krankheiten, ihrer Diagnose und Therapie über die Entwicklung neuer Arten von Medikamenten bis hin zur Reproduktionsmedizin und zur genetischen Manipulation der Nachkommenschaft reichen.

- 1 International Human Genome Sequencing Consortium, *Initial sequencing and analysis of the human genome*, in: *Nature* 409 (2001) 860 - 921; Venter, J. Craig u.a., *The Sequence of the Human Genome*, in: *Science* 291 (2001) 1304-1351.
- 2 Informationen finden sich u.a. unter www.nih.gov und für das deutsche Human-Genom-Projekt unter www.dhgp.de. Die Ergebnisse sind z.B. abrufbar unter www.gdb.org und public.celera.com.
- 3 Im Internet (<http://www.celera.com/company/background.cfm>) findet sich die Firmenphilosophie: „Deriving its name from the Latin word for swiftness, Celera was formed for the purpose of generating and commercializing genomic information to accelerate the understanding of biological processes.“
- 4 Die Methode des sog. „shotgun sequencing“ sequenziert willkürlich erstellte Abschnitte der Chromosomen und fügt sie mit erheblichem Aufwand an Datenverarbeitung zusammen. Diese Methode brachte nicht zuletzt deshalb die gewünschten Ergebnisse, weil die laufend bekanntgegebenen Daten des öffentlichen Projektes genutzt werden konnten.
- 5 In dem 1998 erschienenen Lexikon der Bioethik wurde 2005 als Abschlusstermin der Sequenzierung genannt. Vgl. Jörg Schmidke, *Genomanalyse*, in: Korff, Wilhelm/Beck, Lutwin/Mikat, Paul (Hg.), *Lexikon der Bioethik* 2, Gütersloh 1998, 37-41, hier 37.

Zusammen mit der raschen Entwicklung der Biotechnologie bringt das mit der Entschlüsselung der menschlichen Erbanlagen gewonnene Wissen um die Bausteine des Lebens aber auch spezifische Probleme mit sich. Nicht alles, was die Humangenetik an Eingriffsmöglichkeiten bietet, scheint wünschenswert und verantwortbar. Mit manchen Anwendungen ergeben sich Fragen, zu deren verantwortlicher Entscheidung uns die nötige Orientierung fehlt. Bisher konnte und musste niemand in dem radikalen Ausmaß über die genetische Ausstattung der Nachkommen entscheiden, wie sich dies jetzt zunehmend als Möglichkeit abzeichnet. Angesichts der Reichweite dessen, was wissenschaftliche Forschung hier hervorbringt, ist die Gesellschaft herausgefordert, Regeln für einen vernünftigen Umgang mit dem Wissen und seinen Anwendungsmöglichkeiten zu finden. Die entsprechende ethische Diskussion ist intensiv im Gange. Sie hat bei der Gentechnik schon sehr früh eingesetzt und war beim HGP von Anfang an Teil des Gesamtprojektes.⁶ Das war auch gut so, denn die Entschlüsselung des Genoms ist insgesamt wesentlich rascher vorangekommen als erwartet. Das unterstützt die gelegentlich bestrittene These, es sei notwendig, auch relativ unrealistische Möglichkeiten der Gentechnik schon frühzeitig in die ethische Reflexion einzubeziehen, um zu vermeiden, dass später der gesellschaftlich notwendige Diskussionsprozess von der faktischen Entwicklung und den partikulären Interessen einfach überrollt wird.

Im folgenden sollen nach (1) einigen Anmerkungen zur Entschlüsselung des Genoms die wichtigsten Anwendungsmöglichkeiten in ihrer ethischen Problematik skizziert werden. Es sind dies neben den therapeutischen Anwendungen (2) die Frage nach einem verantwortlichen Umgang mit dem Wissen um die genetische Ausstattung von einzelnen Menschen (3); die verschärfte Problematik der genetischen Diagnostik bei ungeborenem menschlichem Leben (4), insbesondere die Möglichkeit der Präimplantationsdiagnostik (5) und die Möglichkeit des Klonens von menschlichen Embryonen (6) zur Gewinnung von therapeutisch nutzbarem Material (Stammzellentherapie), wie sie in England im Dezember 2000 legalisiert wurde, oder sogar zu Reproduktionszwecken.

1. Grundlagenforschung

Wissen um die Gesetzmäßigkeiten und Zusammenhänge der Natur ist die Voraussetzung für neue und möglicherweise bessere Handlungsmöglichkeiten. Damit ist

6 Beim öffentlichen Forschungsprojekt wurden von Anfang an 5% der Forschungsgelder für Projekte zu rechtlichen, ethischen und sozialen Fragen vorgesehen. Informationen zum Programm „Ethical, Legal, and Social Implications of Human Genetics Research (ELSI)“ in den USA finden sich unter www.nhgri.nih.gov/ELSI.

das Streben nach Erkenntnis nicht nur ein zentraler Aspekt eines wissenschaftlichen Ethos, sondern ein grundlegender Bestandteil verantwortlichen Handelns. Von Anfang an ging es dem HGP wesentlich um den Nutzen für die Medizin, die ihrerseits im Dienst der fundamentalen Güter Leben und Gesundheit steht. Von dieser Zielsetzung her ist die mit der Entschlüsselung des Genoms gelungene Erweiterung menschlichen Wissens positiv zu beurteilen.⁷ Das ist festzuhalten gegen eine grundsätzliche Ablehnung von Forschung in einzelnen Bereichen der Gentechnik. Nicht nur Risiken und Missbrauchsgefahren der Anwendung neuen Wissens sind Gegenstand von Verantwortung, sondern auch die Ermöglichung solcher Grundlagenforschung. Diese ist ja zugleich Voraussetzung für eine realistische Einschätzung etwaiger Gefahren.

Eine solche positive Sichtweise scheint auch gegenüber einem Einwand berechtigt, wie ihn der Theologe Günter Altner formuliert: Wirtschaft und Wissenschaft würden von sich aus immer für eine Ausweitung ihrer Anwendungsgebiete plädieren und müssten darin nicht auch noch von Ethikern oder Theologen bestärkt werden.⁸ Deren Aufgabe wäre es dann primär, die Entwicklungen zu bremsen. Eine solche Aufgabenverteilung kann im Sinn eines Vorsichtskriteriums berechtigt sein, wo ohne das nötige Grundlagenwissen Techniken im großen Stil eingeführt werden sollen oder überzogene Hoffnungen verbreitet werden. In dieser Hinsicht scheint eine „mäßigende Moral“⁹ tatsächlich höchst angebracht. Eine pauschal defensive Haltung könnte sich jedoch schnell als kontraproduktiv erweisen, wenn ausgemalte Horrorszenarien doch nicht eintreten. Wer aus pädagogischen Erwägungen zunächst zuviel behauptet, dem kann dann auch für berechnete Einwände die Glaubwürdigkeit verloren gehen.¹⁰ In der medizinischen Anwendung stehen den möglichen Risiken der Gentechnik u.U. Menschen gegenüber, denen sonst nicht geholfen werden kann. Die Abwägung wird deshalb häufig zugunsten einer Nutzung der entsprechenden Möglichkeiten ausgehen, solange kein Schaden für Dritte entsteht.

7 In dieser Hinsicht ist die nicht unproblematische Verbindung wissenschaftlicher Forschung und wirtschaftlicher Interessen zunächst auch in ihrer forschungsfördernden Wirkung anzuerkennen.

8 Altner, Günter, *Leben in der Hand des Menschen*, Darmstadt 1998, 6.

9 Wolbert, Werner, Zur ethischen Problematik der Genmanipulation, in: *ThGl* 75 (1985) 365-379, hier 379.

10 So warnt der Theologe Walter Lesch vor dem Heraufbeschwören von Extrempositionen: „Eine sozialetisch informierte Bioethik wird selbstverständlich eine Anwältin der Kranken und Schwachen sein und sich naiven oder fanatischen Propagandisten einer ‘schönen heilen Welt’ entgegenstellen. Aber zu diesem Zweck muss sie die Krankheit nicht glorifizieren und wird ohne blinde Wissenschaftsgläubigkeit an realistischen Heilungschancen für bestimmte Erkrankungen interessiert sein.“ Lesch, Walter, „Bioethik“ in sozialetischer Sicht. Anfrage an eine Kultur der Starken und Gesunden, in: *ThG* 43 (2000) 26-26, hier 36.

So ist auch für die Gentechnik festzuhalten, was für andere Bereiche wissenschaftlicher Forschung und technischen Handelns gilt: Theologisch wird man sie in den Auftrag des Schöpfers einschließen können, die Erde „zu bebauen und zu bewahren“ (Gen 2,15)¹¹, sie aber zugleich von dieser Vorgabe her kritisch hinterfragen müssen. Gegen eine Fortschrittseuphorie wird die Theologie aus dem christlichen Sinnhorizont vor allem zwei Dinge in Erinnerung rufen: Wir tragen Verantwortung für all unser Tun und wir sind endliche und in unseren Möglichkeiten begrenzte Geschöpfe und werden dies bei aller Einsicht in die Bausteine des Lebens bleiben. Für die Humangenetik ist beides von großer Wichtigkeit: Achtsamkeit auf Fragen der Gerechtigkeit und Humanität und Vorsicht vor utopischer Selbstüberschätzung.

Wenn manche Forscher davon schwärmen, der Mensch sei dabei, seine Evolution in die eigene Verantwortung zu übernehmen und sich selbst nach den eigenen Vorstellungen zu gestalten¹², so sind doch zunächst eine Reihe von Einschränkungen festzuhalten. Die Rede von der Entschlüsselung der Bausteine des Lebens behauptet zu viel. Nahegelegt wird mit „Entschlüsselung“ entsprechend dem Verstehen von Texten ein Verständnis des Gesamtzusammenhanges, das vorläufig noch nicht gegeben ist. Gelungen sind zwei Schritte: Die *Sequenzierung* der Primärstruktur des menschlichen Genoms. Damit ist die Auflistung der genauen Abfolge der vier Basen (Adenin, Guanin, Thymin und Cytosin) gemeint, die wie die Sprossen einer Leiter die Doppelhelix der DNA in den Chromosomen bilden. Das menschliche Genom, also die ganze DNA-Sequenz, umfasst in den 23 Chromosomen-Paaren mehr als 3 Milliarden solcher Bausteine. Deren Abfolge kennt man jetzt, allerdings nach wie vor mit einigen Unsicherheiten.¹³ Die zweite abgeschlossene Aufgabe ist die der *Genkartierung*. Weil von den 3 Millionen Bausteinen nur etwa 3% Gene sind, also kodierende Funktion haben und damit Erbinformationen enthalten, mussten diese Anschnitte im Meer der DNA erst einmal identifiziert und abgegrenzt werden.¹⁴ Dieser Aufgabe wurde im öffentlichen Projekt

11 Dies ist für die gegenwärtige Situation gegenüber Gen 1,28 wohl die passendere, durch die Forderung von Verantwortung gegenüber dem Vorgegebenen einschränkende, biblische Formulierung.

12 Stock, Gregory, *Der Mensch nach Maß?*, in: Deutschland (2001) Nr. 2, 61f, hier 61.

13 Vgl. International Human Genome Sequencing Consortium, Sequencing 860. Es handelt sich demnach um 94% der menschlichen Gensequenz. Dabei liegt ein Drittel in der endgültigen Form vor. Beim Rest handelt es sich um einen Arbeitsentwurf.

14 Die Funktion der restlichen 97% ist unbekannt. Die konkrete Funktion der Gene ist die Kodierung von Proteinen, die in ihrem Zusammenwirken die biochemischen Prozesse des Organismus bilden. Gene wurden deshalb üblicherweise definiert als die Abschnitte, welche die Information für jeweils ein Protein tragen. Allerdings scheint nicht mehr ganz sicher zu sein, dass immer nur *ein* Gen *ein* Protein kodiert. Für viele fachwissenschaftliche Hinweise habe ich Univ.-Prof. Dr. Michael Breitenbach vom Institut für Genetik und Allgemeine Biologie der Universität Salzburg zu danken.

stärkere Aufmerksamkeit gewidmet. Erst jetzt weiß man einigermaßen genau, wie viele Gene die menschliche Erbsubstanz überhaupt enthält. Lange Zeit hatte man deren Zahl viel zu hoch eingeschätzt. Im Vergleich zum Genom anderer bereits entschlüsselter Lebewesen hatte man beim Menschen eine wesentlich höhere Zahl erwartet. Die Schätzungen lagen zwischen 50.000 und 100.000.¹⁵ Etwas überraschend hat sich dann herausgestellt, dass es nur 30.000 bis 40.000 sein dürften, also gerade doppelt so viele als bei einem Wurm oder einer Fliege.¹⁶

Damit sind zwei wesentliche Schritte gelungen. Man kennt vergleichsweise die Abfolge der Buchstaben in einem Text mit ca. 750.000 Schreibmaschinenseiten und weiß, welche 3% davon sinnvoller Text sind. Die Bedeutung des Textes ist bisher jedoch nur in Bruchstücken erkennbar.¹⁷ Bis zur tatsächlichen Entschlüsselung des Genoms, nämlich der vollständigen *Funktionsanalyse* der einzelnen Gene, wird aufgrund der Komplexität der Zusammenhänge noch ein langer Weg zu gehen sein. Gute Fortschritte gelangen bisher im einfachsten Fall der Analyse monogener Merkmale, also solcher, die durch ein einzelnes Gen verursacht werden.¹⁸ Die meisten Merkmale dürften jedoch multifaktorieller Art sein, sich also erst aus dem Zusammenwirken mehrerer Gene ergeben. Ein einzelnes Gen bedeutet dann nur eine gewisse Disposition bzw. Prädisposition, die sich erst im Zusammenwirken mit anderen Merkmalen und mit Umweltfaktoren auswirken kann. Damit sind Vorstellungen von einer weitgehenden Vorhersagbarkeit späterer Eigenschaften und einer zielgerichteten Manipulation etwa im Rahmen der Reproduktionsmedizin nicht nur verfrüht, sondern sachlich unangemessen.

Schließlich ist noch zu bedenken, dass das bisher sequenzierte Genom sozusagen eine kanonische DNA-Sequenz des Menschen darstellt, in der genetische Unterschiede einzelner Populationen oder Individuen vorläufig noch außer Betracht bleiben. Diese Unterschiede machen zwar nur einen kleinen Teil des Genoms aus, sind für die Medizin aber von Bedeutung.¹⁹

Mit diesen Einschränkungen soll die Leistung der Genomforschung nicht geschmälert werden. Sie sind jedoch festzuhalten, um einer durchaus nicht unprob-

15 J. Schmidtke, Genomanalyse 38; Propping, Peter, *Humangenetik*, in: Korff, Wilhelm/Beck, Lutwin/Mikat, Paul (Hg.), *Lexikon der Bioethik* 2, 247.

16 International Human Genome Sequencing Consortium, Sequencing 860.

17 Die Wiener Molekularbiologin Andrea Berta vergleicht mit einem Legospiel: „Wir haben die Legosteine und wissen, wie das fertige Haus auszusehen hat. Aber noch stehen wir vor einem Rätsel, wo welcher Stein hingehört und welche Funktion er hat.“ (Zit. nach Schwischi, Gerhard, *Die Gene sind nicht alles*, in: *Salzburger Nachrichten*, 23.2.2001, 3.)

18 Im September 1997 waren 8657 solcher Merkmale bekannt. Darunter waren knapp 6000 erbliche Krankheiten der monogenen Art. Bekannte Beispiele sind ein 1989 entdecktes Gen, das an der Entstehung der Erbkrankheit Mukoviszidose beteiligt ist oder Gene, die das Brustkrebsrisiko wesentlich erhöhen. P. Propping, *Humangenetik* 248 u. 250f.

19 A.a.O. 249.

lematischen Tendenz entgegenzuwirken, die sich im Umgang der Öffentlichkeit mit neuen Forschungsergebnissen und Technologien zeigt: Forscher, Auftraggeber und Medien brauchen positive Ergebnisse. Die Öffentlichkeit ist an Sensationen interessiert. So wird der weitaus größere Bereich des Nicht-Wissens oft ebenso wenig in der nötigen Deutlichkeit wahrgenommen wie negative Ergebnisse oder misslungene Versuche.²⁰ Über das Interesse der Biotechnologie an guter Presse und die öffentliche Sensationslust werden nicht selten überzogene Hoffnungen geweckt, die zu Fehleinschätzungen und falschen Erwartungshaltungen führen. Die Überbewertung genetischer Faktoren und gentechnologischer Möglichkeiten etwa in der Medizin kann in Verbindung mit einer entsprechenden gesellschaftlichen Erwartungshaltung zur Benachteiligung anderer wichtiger Projekte führen oder zu einem übergroßen Druck auf die Gesetzgebung, im Bereich der Forschung möglichst alle Beschränkungen abzubauen, um die als berechtigt betrachteten Erwartungen der Menschen nicht zu enttäuschen und den Anschluss an die internationale Forschung nicht zu verlieren.²¹ Einmal abgebaute Beschränkungen dann wieder zu verschärfen, wenn sich problematische Konsequenzen zeigen, scheint jedoch kaum möglich zu sein.²²

2. Therapeutische Möglichkeiten

Im Zentrum der Aufmerksamkeit standen zuerst die Möglichkeiten einer *Gentherapie*, bei der entweder versucht wird, genetisch bedingte Defekte durch zusätzliche Implantation entsprechender Gene zu kompensieren (*somatische Gentherapie*) oder aber durch Manipulation der Keimbahn zu korrigieren (*Keimbahntherapie*). Die entsprechenden Experimente sind bisher hinter den Erwartungen zurückgeblieben. Von medizinischer Routine und breiter Anwendung sind beide Varianten

- 20 Als Beispiel können etwa die 277 Fehlversuche am Weg zum Klon schaf Dolly dienen. Vgl. auch Maio, Giovanni, Zur fernsehmedialen Konstruktion von Bioethik. Eine Analyse der Gestaltungsmerkmale von Fernsehdokumentationen über die Sterbehilfe, in: Ethik in der Medizin 12 (2000) 122-138.
- 21 Vgl. die Begründung des britischen Wissenschaftsstaatssekretärs für die inzwischen umgesetzte Absicht der britischen Regierung, vom Verbot des Klonens von Menschen abzurücken: „Der wichtige Nutzen, der sich aus dieser Forschung ergeben kann, überwiegt alle anderen Erwägungen.“ (zit. nach: Die Presse 31.7.2000, 12).
- 22 Zu denken wäre etwa an die teilweise weit über die gesetzlichen Regelungen hinausgehende Praxis der Euthanasie in den Niederlanden (vgl. Zimmermann-Acklin, Markus, Euthanasie (Studien zur theologischen Ethik 79, Freiburg i.Ue./Freiburg i. Br. 1997, 390-417) oder die zumindest angesichts der immer früheren Überlebensebene von Frühgeburten nicht vertretbare rechtliche Möglichkeit einer eugenisch indizierten Abtreibung bis zur Geburt, wie sie in Österreich besteht und in Deutschland seit der Neuregelung 1995 unter anderer Bezeichnung möglich ist (vgl. dazu: Spiewak, Martin/Wüsthof, Achim, Die stille Selektion, in: Die Zeit Nr. 1 (2000) 37f).

noch weit entfernt.²³ Während die somatische Gentherapie im Prinzip wie andere Therapiemöglichkeiten zu bewerten ist, ergaben sich gegenüber einem direkten Eingriff in die Keimbahn grundsätzliche Vorbehalte. Aufgrund der kaum vorhersehbaren generationsübergreifenden Auswirkungen werden solche Eingriffe weitgehend als nicht verantwortbar beurteilt.²⁴ Außerdem enthält die Manipulation der Keimbahn die Problematik einer möglichen eugenischen Zielsetzung im weitesten Sinn. Der Schritt von der reinen Therapie hin zu einer Meliorisation, d.h. einer Verbesserung menschlicher Fähigkeiten und Eigenschaften, ist nicht sehr groß.²⁵ Die Befürchtung, hier würde für Eugenik und Menschenzüchtung Tür und Tor geöffnet, prägt viele Stellungnahmen zur Keimbahntherapie.²⁶

- 23 Lindemann, Albrecht/Bertelsmann, Roland, Gentherapie. Zum Problemstand, in: Korff, Wilhelm/Beck, Lutwin/Mikat, Paul (Hg.), Lexikon der Bioethik 2, Gütersloh 1998, 61-66.
- 24 Kress, Hartmut, Keimbahnintervention. Ethisch, in: Korff, Wilhelm/Beck, Lutwin/Mikat, Paul (Hg.), Lexikon der Bioethik 2, Gütersloh 1998, 352-354, hier 352 f. Diese Vorbehalte gelten teilweise auch für die somatische Gentherapie, da Auswirkungen auf die Keimbahn nicht sicher auszuschließen sind. Im österreichischen Gentechnik-Gesetz (1995), § 74, werden deshalb für die *somatische* Gentherapie sehr enge Bedingungen vorgegeben, um eine Weitergabe von Veränderungen der Keimbahn an spätere Generationen auszuschließen. Eine Anwendung wird grundsätzlich nur für Fälle zugelassen, in denen eine Beeinträchtigung der Keimbahn ausgeschlossen werden kann oder der Patient mit Sicherheit keine Nachkommen haben kann.
- 25 Münk, Hans J., Auf dem *Weg zum perfekten Menschen?*, in: StZ 123 (1998) 625-636, hier 632, warnt im Anschluss an das Klinische Wörterbuch von Pschyrembel vor einer undifferenzierten Verwendung der Rede von „Eugenik“. Er verweist auf die Definition von Eugenik als „Lehre von der Verbesserung der Erbanlagen einer ganzen Bevölkerung“. In der Auflage von 1998 heißt es zu „Eugenik“: „historische Bez[ei]chnung für die Anwendung der Erkenntnisse der Humangenetik auf Bevölkerungen“ (Pschyrembel, Willibald, Klinisches Wörterbuch, Berlin u.a. ²⁵⁸1998, 473). Die Zielsetzung kann dabei negativ auf die Vermeidung unerwünschter Anlagen oder positiv auf die Verstärkung erwünschter Eigenschaften gerichtet sein. „Eugenik“ meint damit zunächst Maßnahmen mit einer auf die genetische Ausstattung der *ganzen Bevölkerung* bezogenen Zielrichtung, nicht jedoch Maßnahmen zur Verbesserung von menschlichen Eigenschaften in *Einzelfällen* aufgrund privater Wünsche. Für solche „Privateugenik“ nennt Münk Wörter wie „Meliorisation“ oder „enhancement genetic engineering“. Obwohl ich mir bewusst bin, dass die Rede von „Eugenik“ historisch belastet ist, werde ich mich an den weiteren Gebrauch der Wörter „Eugenik“ bzw. „eugenisch“ halten. Dieser ist mit der Bezeichnung „eugenische Indikation“ für einen Schwangerschaftsabbruch aufgrund einer Erkrankung des Fötus durchaus auch jenseits gesellschaftlicher Zielsetzungen gebräuchlich.
- 26 So etwa klassisch bei Hans Jonas, Technik, Ethik und Biogenetische Kunst, in: Flöhl, Rainer (Hg.), Genforschung - Fluch oder Segen? (Gentechnologie. Chancen und Risiken 3), München 1985, 1-15, hier 14: „Mit der Kunst [der erblichen Veränderung] als solcher, auf den Menschen angewandt, würden wir die Pandorabüchse melioristischer, stochastischer, erfinderischer oder einfacher pervers-neugieriger Abenteuer eröffnen, die den konservativen Geist genetischer Reparatur hinter sich ließen und den Pfad schöpferischer Arroganz beschreiten. Hierzu sind wir nicht berechtigt und nicht ausgerüstet - nicht mit der Weisheit, nicht mit dem Wertwissen, nicht mit der Selbstzucht - und keine alten Ehrfürchte schützen

Durchaus realistische Möglichkeiten zeichnen sich für die *Entwicklung neuer Medikamente* ab. Das zeigen nicht zuletzt die Investitionen der Pharmakonzerne in eine Forschung, die zunächst Grundlagenforschung ist. Auch hofft man auf Möglichkeiten einer Abstimmung von Behandlungen auf individuelle genetische Unterschiede, die für Nebenwirkungen von Medikamenten höchst bedeutsam sein können. Die Information über die entsprechenden persönlichen Faktoren könnte helfen, unerwartete aber u.U. fatale Unverträglichkeiten von Medikamenten zu vermeiden. Vielleicht wird eine entsprechende „Gen-Card“ bald so selbstverständlich gehandhabt werden wie heute ein Blutspendeausweis.

3. Gendiagnostik

Ein Hauptinteresse des Genom-Projektes richtet sich auf *Krankheitenursachenforschung*. Unser Wissen um die genetischen Ursachen und Dispositionen für Erkrankungen nimmt rasch zu. Inzwischen kann man eine große Zahl von Erbkrankheiten zu ihren genetischen Ursachen zuordnen und kennt genetische Dispositionen für eine Reihe genetisch mitbedingter Krankheiten und Störungen. Zum Teil hat man Wege zu ihrem diagnostischen Nachweis gefunden. Die sog. „*prädiktive Medizin*“²⁷ bietet zunehmend nicht nur Prognosen für bestehende Krankheiten, sondern auf Basis von Gentests auch die Vorwegnahme einer Diagnose, bevor eine Krankheit ausbricht und überhaupt erkennbar ist, also die Vorhersage zukünftiger Krankheiten (prädiktive Diagnostik). Sie kann damit über Risiken und Dispositionen informieren und ermöglicht die Entwicklung von Therapien oder präventiven Strategien, etwa eine entsprechende Lebensweise oder die umstrittenen vorsorglichen Operationen zunächst noch gesunder Organe.

Damit stellt sich aber auch die Aufgabe, einen sinnvollen individuellen und gesellschaftlichen Umgang mit den verfügbaren Informationen zu finden. Der Einzelne wird über ein zunehmend umfassenderes Wissen hinsichtlich seiner genetischen Stärken und Schwächen verfügen. Er wird seine Krankheitsdispositionen kennen und vorbeugend darauf Rücksicht nehmen können. In vielen Fällen wird er aber auch mit der Diagnose einer künftigen Erkrankung konfrontiert sein, der keine Präventions- oder Therapiemöglichkeiten entsprechen. Was tut jemand mit dem Wissen, dass er die Disposition für eine Krankheit trägt, die sicher, aber erst in vielen Jahren ausbrechen wird, für die es aber keine Therapie oder Prophylaxe gibt? Wie sollen Eltern eines solchen Kindes handeln? Dass sich aus der Er-

uns Weltenzauberer noch vor dem Zauber leichtfertigen Frevels. Darum bleibe die Büchse besser ungeöffnet.“

27 Schroeder-Kurth, Traute, Prädiktive Medizin. Medizinisch, in: Korff, Wilhelm/Beck, Lutwin/Mikat, Paul (Hg.), Lexikon der Bioethik 2, Gütersloh 1998, 41 ff.

hebung solcher Informationen eine Verpflichtung zu entsprechender Beratung ergibt, ist unbestritten. Ist es aber überhaupt sinnvoll, Menschen mit solchen Informationen zu konfrontieren? Ist andererseits das Vorenthalten solcher Wahrheit nicht eine problematische Form von Bevormundung?

Die Verfügung über gesundheitsbezogene Daten des Einzelnen ist ein wesentlicher Bestandteil von Selbstbestimmung. Dabei wird häufig als Teilaspekt informationeller Selbstbestimmung ein grundlegendes Recht auf Nicht-Wissen eingefordert.²⁸ Ein solches Recht des Einzelnen ist als Schutz gegen Interessen Dritter gut begründet. Versicherungen, Arbeitgeber und Gesundheitsbehörden haben verständliche Interessen an den Informationen. Eine Diskriminierung aufgrund von genetischen Dispositionen, denen gar keine aktuelle Einschränkung entspricht, wäre kaum zu vermeiden, wenn entsprechende Daten nicht streng geschützt sind.²⁹ Gegen einen diskriminierenden Gebrauch entsprechender Informationen wird die genetische Diagnostik und die Chancen, die sie zweifelsohne bietet, abzusichern sein. Eine schleichende Auswirkung der zunehmenden Verfügbarkeit und Anwendung genetischer Tests könnte dennoch auf längere Sicht eine Auflösung gesellschaftlicher Solidarität hinsichtlich von Krankheit und Behinderung sein, wenn schon nicht durch die Verweigerung entsprechender Leistungen an belastete Personen, so doch durch den Ausstieg derer, die sich aufgrund ihrer guten genetischen Voraussetzungen sicher fühlen. Diese längerfristigen Rahmenbedingungen sind jedenfalls sehr sorgsam zu beachten und etwa in der Diskussion um staatliche und private Krankenversicherung zu berücksichtigen.

Der wirksamste Datenschutz ist immer noch die Nicht-Erhebung von Informationen. Deshalb sollte der Einzelne wohl ein Recht darauf haben, solange andere nicht unmittelbar gefährdet sind. Mit einem Recht auf Nicht-Wissen ist zwar ein Schutz gegen Interessen Dritter gegeben. In der persönlichen Entscheidung über die Nutzung genetischer Diagnostik hilft es jedoch nicht weiter. Auch die Ablehnung von Gentests kann ein moralisches Problem und damit rechtferti-

28 Münk, Hans J., Die christliche Ethik vor der Herausforderung durch die Gentechnik, in: Pfammatter, Josef (Hg.), *Leben in der Hand des Menschen* (Theologische Berichte 20), Zürich 1991, 75-178, hier 142. *Der Mensch: sein eigener Schöpfer?* Wort der Deutschen Bischofskonferenz zu Fragen der Gentechnik und Biomedizin v. 7.3.2001, Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.) (Die deutschen Bischöfe 69), Bonn 2001, 7.

29 Dem Anliegen des wirksamen Schutzes vertraulicher Daten wurde im österreichischen Gentechnikgesetz deutlich Rechnung getragen. Arbeitgebern und Versicherungen ist es ausdrücklich verboten, Ergebnisse von Genanalysen zu verlangen oder auch nur anzunehmen. Vgl. Österreichisches Gentechnikgesetz § 67. Die Erfahrungen mit Datenschutz in anderen Bereichen geben allerdings Anlass zur Sorge, ob es möglich ist, solche personenbezogenen Informationen wirksam zu schützen, sobald sie einmal erhoben und in irgendeinem Datenverarbeitungssystem erfasst sind.

gungsbedürftig sein.³⁰ Denn selbst, wenn keine Therapie möglich ist, verzichtet man auf Möglichkeiten einer entsprechenden Lebensplanung oder der Vermeidung von zusätzlichen Belastungen. Erst recht gilt dies, wenn andere Personen mitbetroffen sind, also zumindest in Fragen von Partnerschaft und Familienplanung. Wenn man bestimmte, für wichtige Entscheidungen relevante Faktoren ohne unverhältnismäßigen Aufwand wissen kann, ergibt sich zumindest eine prima-facie-Pflicht, sich diese Informationen zu verschaffen. So entstehen schon aus der Möglichkeit, dieses Wissen überhaupt zu erlangen, unvermeidlich neue Verantwortlichkeiten.

4. *Pränatale Diagnostik*

Unmittelbare Auswirkungen hat das zunehmende Wissen um genetisch bedingte oder mitbedingte Krankheiten für die *pränatale Diagnostik*. Mit der Verfügbarkeit entsprechender Tests ergibt sich vielfach eine größere Sicherheit der Diagnose.³¹ Damit kann die Anzahl eugenisch indizierter Schwangerschaftsabbrüche zunächst reduziert werden. Bisher wurde ja vielfach auch schon aufgrund der bloßen Wahrscheinlichkeit einer Schädigung ein Abbruch durchgeführt. Es traf also auch gesunde Föten. Dennoch wird insgesamt eine Zunahme erwartet, da mit dem wachsenden Wissen eine größere Zahl von Störungen bzw. unerwünschten Eigenschaften feststellbar wird.³²

Damit wird sich der sog. eugenisch indizierte Schwangerschaftsabbruch über eine umstrittene Lösung von Konfliktfällen hinaus immer deutlicher zu einer Praxis eugenischer Selektion etablieren. Abgesehen von der Problematik des Schwangerschaftsabbruches insgesamt lässt sich der eugenisch indizierte Schwangerschaftsabbruch dann jedenfalls nicht mehr überzeugend als Ausweg aus einem nicht anders lösbaren Konflikt argumentieren, der mit der Bewertung von Leben nichts zu tun hätte.³³

Von einem christlichen Standpunkt ist bei allen Belastungen betroffener Menschen und ihrer Angehörigen am grundsätzlich gleichen Lebensrecht festzuhalten. Die moralische Verpflichtung besteht dann darin, die Betroffenen in best-

30 Vgl. Koch, Hans-Georg, *Prädiktive Medizin. Ethisch-rechtlich*, in: Korff, Wilhelm/Beck, Lutwin/Mikat, Paul (Hg.), *Lexikon der Bioethik* 2, Gütersloh 1998, 43f.

31 Schneider, H., *Schwangerschaftsabbruch, pränatale Diagnostik und intrauterine Therapie*, in: *Ethik in der Medizin* 10 (1998) Supplement 46-57, hier 47.

32 A a O. 50.

33 Düwell, Marcus, *Präimplantationsdiagnostik - eine Möglichkeit genetischer Frühdiagnostik aus ethischer Perspektive*, in: *Ethik in der Medizin* 11 (1999) Supplement 4-15, hier 11 u. 13.

möglicher Weise zu unterstützen.³⁴ Das bedeutet nicht, über die Tragik einzelner Fälle leichtfertig hinweg zu gehen oder Krankheit zu glorifizieren. Wo erbliche Belastungen der Eltern vorhersehbar sind, sind sie abzuklären. Unter Umständen wird sich die Pflicht zum Verzicht auf eigene Kinder ergeben, keinesfalls aber ein Recht auf Vernichtung bereits lebender, aber erblich belasteter Föten. Die gesellschaftlichen Plausibilitäten entwickeln sich dagegen langsam aber konsequent in eine andere Richtung: Wer als Arzt nicht zur Abtreibung rät oder sich als Eltern nicht dazu entscheidet, muss möglicherweise mit Schadenersatzforderungen rechnen.³⁵ Rechtfertigen müssen sich zunehmend diejenigen, die das verfügbare Wissen *nicht* zur frühzeitigen Selektion nützen.³⁶

5. Präimplantationsdiagnostik

Über die Technik der In-vitro-Fertilisation ist die genetische Ausstattung eines Embryos vor der Übertragung in die Gebärmutter für genetische Diagnostik und Manipulation zugänglich. Im Reagenzglas befruchtete Eizellen können vor einer geplanten Implantation in die Gebärmutter einem Gentest unterzogen werden. Dies geschieht durch Entnahme von totipotenten Zellen im Frühstadium (4-8 Zeller). Die entsprechende Zelle, die sich zu einem eigenen Menschen entwickeln könnte, wird dabei zerstört. Mit dieser in Deutschland und Österreich verbotenen Technik der *Präimplantationsdiagnostik* (PID bzw. PGD)³⁷ ergeben sich die eben genannten Probleme in ähnlicher Weise. Der zentrale Unterschied zur pränatalen Diagnostik ist die Vorverlegung einer etwaigen Entscheidung zur Selektion in den

34 Deutsche Bischofskonferenz (Hg.), *Katholischer Erwachsenenkatechismus*, 2. Leben aus dem Glauben, Freiburg u.a. 1995, 294f.

35 Die Presse, 21.11.2000, 14.

36 Vgl. die Beispiele bei M. Spiewak/A. Wüsthof, *Selektion*.

37 PGD steht für „preimplantation genetic diagnosis“. Diese Abkürzung habe sich international durchgesetzt: Lutwin, Michael/Diedrich, Klaus, *Die Sicht der Präimplantationsdiagnostik aus der Perspektive der Reproduktionsmedizin*, in: *Ethik in der Medizin* 11 (1999) Supplement 38-44, hier 39. Vgl. zur Präimplantationsdiagnostik insgesamt das Sonderheft von *Ethik in der Medizin* 11 (1999) Supplement 1. Das deutsche Embryonenschutzgesetz verbietet in § 6 das Klonen von Menschen, das gegeben ist, wenn im 8-Zellstadium eine totipotente Zelle des Embryo für die genetische Untersuchung abgetrennt wird. Diskutiert wird, dass dieses Verbot wohl nicht gilt, wenn Zellen aus dem embryonalen Nährgewebe (Trophoblast) verwendet werden. Die entsprechende Differenzierung geschieht zwischen 8- und 16-Zellstadium (vgl. Heywinkel, Elisabeth/Beck, Lutwin, *Embryo. Entwicklungsstufen*, in: Korff, Wilhelm/Beck, Lutwin/Mikat, Paul (Hg.), *Lexikon der Bioethik* 1, Gütersloh 1998, 553f). In Österreich verbietet das Fortpflanzungsmedizin-gesetz mit § 9 die Verwendung entwicklungsfähiger Zellen für andere Zwecke als die medizinisch unterstützte Fortpflanzung und lässt Untersuchungen nur zu, soweit sie zur Herbeiführung einer Schwangerschaft erforderlich sind.

Zeitraum vor dem Beginn einer Schwangerschaft. Weil die Vernichtung eines genetisch belasteten Embryos ein weniger entwickeltes menschliches Leben trifft als die Abtreibung eines Fötus und weil die notwendig damit verbundene Prozedur der IVF für die Frau u.U. weniger belastend ist als eine Abtreibung, erscheint die PID als Alternative zu eugenisch bedingten Abtreibungen.³⁸ Zugleich bildet sie eine technische Alternative zu der weitgehend abgelehnten Keimbahntherapie. Defekte werden nicht durch genetische Manipulation behoben, sondern durch Selektion verhindert.

Ob die Präimplantationsdiagnostik gegenüber einer Abtreibung tatsächlich zumindest ein kleineres Übel darstellt oder aber ein weiterer fataler Schritt in einer abzulehnenden Entwicklung ist, ist umstritten. Gegen die PID sprechen dieselben Einwände, die von einer christlichen Position gegen die Abtreibung erhoben werden: Eine Behinderung ist beim ungeborenen Leben ebenso wie beim geborenen Leben kein Grund, das Lebensrecht abzusprechen.

Wer diese Position nicht teilt, sollte zumindest einige andere Überlegungen beachten: Die Koppelung mit der Vernichtung belasteter Embryonen ist bei der PID noch eindeutiger gegeben als bei der pränatalen Diagnostik. Pränatale Diagnostik kann trotz Ablehnung einer Abtreibung sinnvoll sein, da ein positiver Befund Ängste nehmen kann und ein negativer Befund zumindest die Möglichkeit zu bewusster Vorbereitung auf die bevorstehende Aufgabe gibt, in manchen Fällen sogar eine frühzeitige Therapie ermöglicht. Die Konsequenz der Präimplantationsdiagnostik ist dagegen jedenfalls die Vernichtung belasteter Embryonen. Schließlich besteht keine Möglichkeit einer Therapie eines als belastet diagnostizierten Embryo und, wenn sie bestünde, würde es sich um eine aus anderen Gründen höchst problematische Keimbahntherapie handeln.

Deshalb kann man bei der PID auch nicht mehr von einem Ausweg aus einem Konfliktfall sprechen. Es handelt sich eindeutig um eugenische Selektion. Der mögliche Konfliktfall soll von Anfang an verhindert werden. Das ist effektiver, aber zugleich in der Zielsetzung eindeutig: Belastetes Leben gilt jedenfalls als potenzieller Konfliktfall, den man frühzeitig vermeiden will. Insofern ist die Befürchtung, die Einstellung gegenüber Behinderten könnte sich dadurch wesentlich verschlechtern, ernst zu nehmen:

„Dann geht es aber nicht mehr darum, der Frau dazu zu verhelfen, ihr Selbstbestimmungsrecht wahrzunehmen und eine schwierige Lebenssituation zu vermeiden. ... Vielmehr wird dann die Gesundheit des Kindes an sich zu einem Wert, auf den das Paar ein Recht besitzen würde. Insofern liegt in der PID ein weit stärkerer Zug zur impliziten Diskriminierung.“³⁹

38 Lesch, Walter, Zur ethischen Problematik von pränataler Diagnostik und Präimplantationsdiagnostik, in: SaThZ 2 (1998) 141-155, hier 150.

39 M. Düwell, Präimplantationsdiagnostik 14.

Wenn diagnostische Möglichkeiten bezüglich genetischer Dispositionen routinemäßig genützt werden und zugleich eine rechtlich zulässige Möglichkeit besteht, viele Formen von genetisch bedingten Behinderungen und Krankheiten zu vermeiden, sind die Befürchtungen von Behindertenverbänden nicht unbegründet, die Akzeptanz und Solidarität mit denen, die nicht „perfekt“ sind oder ein behindertes Kind nicht „vermeiden“, werde weiter schwinden. Die politische Entwicklung geht gegenwärtig vielfach in Richtung eines Abbaues von staatlichen Gesundheits- und Sozialleistungen hin zu mehr Eigenvorsorge. Damit wächst der Druck auf den Einzelnen, solche „Risiken“ zu vermeiden und entsprechende Möglichkeiten zu nutzen. Zweifel an der Verlässlichkeit gesellschaftlicher Solidarität sind hier wohl angebracht.

Mit dem zunehmenden Wissen um genetische Bedingtheiten wachsen zunächst die Wünsche nach der Durchführung solcher PID. Mit der Zeit wird aber ebenso wie bei der pränatalen Diagnostik auch der entsprechende gesellschaftliche Druck zur Selektion zunehmen. Wer die Möglichkeit nicht nutzt, wird sich verantworten müssen, wenn sich die Kinder

„um ihre Chancen betrogen sehen, weil die Eltern ihnen einfache Eingriffe vorenthielten, die ihnen zusätzliche Lebensjahre geschenkt oder ihnen die Demütigung erspart hätten, im Wettstreit mit den genmanipulierten Überliegern nicht bestehen zu können.“⁴⁰

Schließlich wird sich die Problematik einer Eugenik, zumindest in der Form einer Privateugenik mit zunehmender Deutlichkeit stellen. Je mehr Detailwissen um die genetische Bedingtheit von Krankheiten, aber auch von Normalfaktoren wir besitzen, desto näher gelangen wir mit denselben Maßnahmen von negativer Eugenik an die Schwelle positiver Eugenik, von der Vermeidung von Krankheiten zur bewussten Auswahl bestimmter Eigenschaften.⁴¹

In der PID wird es kaum mehr möglich sein, die negative Auslese „defekter“ Embryonen von der positiven Auswahl solcher, die bestimmte erwünschte Eigenschaften besitzen, klar zu trennen. Die Übergänge zu einem „genetic enhancement engineering“, dem Einsatz genetischen Wissens zur Verbesserung der individuellen oder kollektiven genetischen Ausstattung sind ebenso fließend wie die Gren-

40 G. Stock, Mensch nach Maß 62.

41 Als negative Eugenik bezeichnet man die Beseitigung von genetischen Krankheiten oder Störungen. Die Abgrenzung von positiver und negativer Eugenik leidet somit an der grundsätzlichen Schwierigkeit eines Krankheitsbegriffes, der an bestimmten Normalwerten als Gesundheit ausgerichtet ist. Sobald man die subjektive Komponente des Leidens an einer Störung hinzunimmt, verschwimmt die Grenze von Gesundheit und Krankheit und damit auch die zwischen positiver und negativer Eugenik. Ludger Honnefelder weist auf das Problem hin, ein Kriterium von „Normalität“ auf genetischer Ebene überhaupt anzuwenden oder Gesundheit mit Lebensqualität gleichzusetzen: Honnefelder, Ludger, Humangenetik. Ethisch, in: Korff, Wilhelm/Beck, Lutwin/Mikat, Paul (Hg.), Lexikon der Bioethik 2, Gütersloh 1998, 254-259, hier 257f.

zen von Gesundheit und Krankheit. Schließlich kann auch das Fehlen eines Gutes, das jemand besitzen könnte, aber nicht besitzt, als Übel empfunden werden. Genau hier liegt ja das Problematische an der Einschätzung von Behinderungen insgesamt: Es steht meist nicht im Vordergrund, was positiv an Lebensmöglichkeiten da ist, sondern was gegenüber einer Norm oder einem Ideal fehlt. Was gute und schlechte Gene sind, ergibt sich nicht einfach aus empirischen Faktoren. Ebenso wie bei der Rede von Gesundheit und Krankheit handelt es sich um Wertungen, für die nicht die Medizin oder Genetik, sondern die Gesellschaft insgesamt verantwortlich zeichnet. Mit der Entwicklung genetischer Diagnostik verändert sich zugleich unser Verständnis von Krankheit und Gesundheit. Es besteht schon jetzt eine starke Tendenz, genetische Faktoren übermäßig zu betonen und zu erwarten ist eine Ausweitung unseres Verständnisses von Krankheit auf unerwünschte genetische Dispositionen, denen (noch) keine aktuelle Erkrankung entspricht.⁴²

Wenn aber die veränderbaren Vorstellungen von Normalität bestimmen, wo negative Eugenik endet und positive Eugenik beginnt, ist zu erwarten, dass sich mit zunehmenden Möglichkeiten eines Eingreifens die Wünsche immer stärker in eine Richtung bewegen, die heute als positive Eugenik abgelehnt würde. Wir haben faktisch zunehmend die Möglichkeit, Eugenik zu betreiben. Damit handeln wir uns wiederum Verantwortlichkeiten und Entscheidungszwänge ein, die bisher nicht bestanden und uns möglicherweise massiv überfordern: „Je mehr Kontrolle wir über die menschliche Fortpflanzung erlangen, desto eher werden wir eines Tages vor Entscheidungen stehen, vor denen sich manch einer lieber drücken würde.“⁴³ Auf welcher Basis sollten wir denn überhaupt verantwortlich über die genetische Ausstattung späterer Generationen von Menschen entscheiden? Könnte die Gesellschaft diese Entscheidung einfach dem Spiel von Angebot und Nachfrage überlassen? Wie sollte andererseits staatlich reglementierte Reproduktion ein wünschenswertes Zukunftsszenario sein?

Wie fließend allerdings die Übergänge sind und wie schnell man möglicherweise geneigt sein könnte, hinsichtlich positiver Eugenik doch Ausnahmen zu machen, kann an diesem, kürzlich in den Medien berichteten Fall bewusst werden:

„Die sechsjährige Molly Nash aus Englewood, Colorado, leidet unter einem erbten Mangel an Knochenmark (Fanconikrankheit), der unter anderem zu Leukämie führt und Kinder nur selten ihren siebten Geburtstag erleben lässt. Molly erhielt letzte Woche am Fairview Universitätshospital in Minneapolis ein Transplantat von Zellen aus der Nabelschnur ihres vier Wochen alten Bruders Adam. Damit stieg ihre Überlebenschance auf 85 bis 90 Prozent ... Retortenbaby Adam wurde unter mehreren im Labor erzeugten Embryos

42 H. J. Münk, Weg zum perfekten Menschen 632f, hält fest, dass die Forschungsergebnisse diese Sicht gerade nicht rechtfertigen, sieht aber im „Neomechanismus-Einwand“ eine ernstzunehmende Warnung vor einer möglichen Schlagseite der Medizin gegenüber einem ganzheitlicheren Gesundheits- und Krankheitsverständnis.

43 G. Stock, Mensch nach Maß 62.

ausgewählt. Er ist nicht Träger der Krankheit, und sein Erbgut enthält genau jene Stammzellen, die die Ärzte zur Rettung seiner Schwester brauchten.“⁴⁴

Die hier beschriebene Selektion von Embryonen geschah zwar auch zum Ausschluss der Erbkrankheit, die das erste Kind getroffen hatte. Mit der Überprüfung des passenden Gewebetyps wurde jedoch anhand eines positiv erwünschten Merkmales ausgewählt, womit das Merkmal positiver Privateugenik gegeben ist: Adam wurde gewählt, weil er die Chance hatte, seiner Schwester Molly das Leben zu retten.

Damit ist der Konflikt gegenüber der normalen PID verschärft. Die Wünsche der Eltern nach einem bestimmten Kind sind altruistisch motiviert. Die Auswahl geschieht im Interesse der kranken Schwester. Die Vernichtung der künstlich erzeugten und im Zuge der Auswahl verworfenen Embryonen wird in Kauf genommen, um das Leben des Mädchens zu retten. Wer das gewählte Vorgehen für moralisch vertretbar hält, muss, wenn er konsistent argumentiert, auch vertreten, dass (1) positive Privateugenik zumindest in einigen Fällen vertretbar ist, und zwar (2) selbst dann, wenn dies im Interesse Dritter geschieht, also dem Embryo selbst keinen Vorteil bringt. Damit eignet sich der Fall von Adam und Molly wohl besonders gut, um die Konsistenz unserer Überzeugungen zu prüfen: Wer das Fallbeispiel von Adam und Molly aufgrund des erfreulichen Ausganges für Molly für moralisch akzeptabel hält, der akzeptiert damit eugenische Selektion nach fremdnützigen Gesichtspunkten. Das macht vielleicht deutlich, wie schwer es sein wird, eine Beschränkung der PID auf negative Eugenik, also auf die Vermeidung klar deklarierter Erkrankungen durchzuhalten.⁴⁵ Es wird ein Handlungsfeld eröffnet, in dem schrittweise Maßnahmen positiver Eugenik plausibel erscheinen werden.

6. Klonen und verbrauchende Embryonenforschung

Neben der Entschlüsselung des Genoms und den erweiterten gendiagnostischen Möglichkeiten steht die Technik des Klonens im Mittelpunkt der öffentlichen Diskussion. Klone sind genetisch identische Lebewesen. Was in der Natur bei eineiigen Zwillingen vorkommt, kann auch künstlich bewirkt werden, aber anders als

44 Der Standard, 5.10.2000, 13; vgl. Der Spiegel Nr. 41, 9.10.2000, 270.

45 In diesem Sinn pladiert Traute Schroeder-Kurth grundsätzlich gegen eine Lockerung der rechtlichen Schranken: „Ich selbst plädiere für Zurückhaltung, weil nach meiner Überzeugung mit der ersten Lockerung, PID bei einem individuellen hohen Risiko zuzulassen ... die 'Slippery slope' betreten würde ... alle folgenden pragmatischen Sachverhalte und Handlungen unterscheiden sich kaum voneinander, die Begründungen sind die gleichen für die zweiten, dritten sowie alle weiteren Schritte. Alle technischen Möglichkeiten würden rasch für PID genutzt.“ (Stand der Präimplantationsdiagnostik aus Sicht der Human-genetik, in: Ethik in der Medizin 11 (1999) Supplement 45-54, hier 52)

bei eineiigen Zwillingen mit der Technik der Kerntransplantation auch zeitlich versetzt wie beim berühmten Klonschaf Dolly.⁴⁶ Was im Tierversuch neben Schafen auch bei Rindern und Mäusen gelang, könnte im Prinzip auch am Menschen versucht werden. Die Vorbehalte in der öffentlichen Meinung sind jedoch sehr groß. In Reaktion auf das geklonte Schaf Dolly hat der Europarat das „Menschenrechtsübereinkommen zur Biomedizin“ erweitert und die UNESCO eine entsprechende Passage in die Deklaration zum menschlichen Genom aufgenommen.⁴⁷ Beide lehnen das Klonen von Menschen als Verstoß gegen die Menschenwürde ab. Ebenso haben sich kirchliche Dokumente eindeutig ablehnend geäußert.⁴⁸ Gleichzeitig besteht jedoch für Forschungsziele wie die Nutzung von embryonalen Stammzellen zu Therapie Zwecken deutliches Interesse an dieser Technik.⁴⁹ Der anfängliche Konsens scheint außerdem nicht sehr dauerhaft zu sein, wie das Beispiel England zeigt, und auch mit der PID wird die Grenze zum Klonen schon überschritten.

Mit „Klonen“ werden verschiedene Techniken bezeichnet, die eine ungeschlechtliche und deshalb genidentische Vermehrung von Lebewesen bewirken. Zu unterscheiden sind drei Formen:⁵⁰

- (1) Die Herstellung von Genen oder Genabschnitten in der Molekularbiologie.
 - (2) Die Herstellung genidentischer Mehrlinge, entweder
 - (a) in natürlicher Weise bei eineiigen Zwillingen oder
 - (b) experimentell durch Teilung von Embryonen im 2-8-Zell-Stadium („*Embryonen-Splitting*“). Durch die sog. Totipotenz der Zellen in diesem Stadium kann sich jede einzelne Zelle zu einem vollständigen Lebewesen entwickeln.
 - (3) „*Kerntransfer*“: Die Herstellung eines genidentischen Lebewesens durch Übertragung des genetischen Programms (Zellkern)
 - (a) aus einer anderen embryonalen oder fötalen Zelle oder
 - (b) aus einer differenzierten Körperzelle in eine entkernte, unbefruchtete Eizelle.
- Mit dieser durch das Klonschaf Dolly bekannt gewordenen Methode lässt sich ein erwachsenes Individuum genident vervielfältigen.

In der ethischen Diskussion geht es wesentlich um *Embryonen-Splitting* und *Klonen durch Kerntransfer*. Die Anwendungsmöglichkeiten beim Menschen wer-

46 Ach, Johann S./Brudermüller, Gerd/Runtenberg, Christa, Hello Dolly? Über das Klonen, Frankfurt 1998.

47 Virt, Günter, Von der Genesis zur Gentechnik, in: SaThZ 2 (1998) 125-140, bes. 133-140.

48 Vgl. Die deutschen Bischöfe, Der Mensch: sein eigener Schöpfer? 10f.

49 Vgl. den im Juni 2000 abgeschlossenen und am 16. August 2000 veröffentlichten „Stammzellen-Report“ einer britischen Expertengruppe: Department of Health (Hg.), Stem Cell Research: Medical Progress with Responsibility, London 2000.

50 Beier, Henning M., Klonieren. Zum Problemstand, in: Korff, Wilhelm/Beck, Lutwin/Mikat, Paul (Hg.), Lexikon der Bioethik 2, Gütersloh 1998, 401. Rendtorff, Trutz u.a., Das Klonen von Menschen. Überlegungen und Thesen zum Problemstand und zum Forschungsprozess, in: Forum TTN 2 (1999) Nr. 2, 4-21, hier 7-10.

den von der Zielsetzung her in zwei Kategorien unterschieden: *therapeutisches* und *reproduktives* Klonen. In dieser Einteilung ist nicht ausschlaggebend, ob ein lebensfähiger Embryo entsteht, sondern, ob daran gedacht ist, ihn austragen zu lassen. Beim *therapeutischen* Klonen soll es dazu nicht kommen. Anders beim *reproduktiven* Klonen: Hier soll ein genidenter, lebensfähiger Mensch erzeugt werden.

Als mögliche Anwendungen für *reproduktives Klonen*⁵¹ im Rahmen der Reproduktionsmedizin sind Fälle denkbar, in denen Eltern eineiige Zwillinge wünschen, durch Kernttransfer vom gesunden Elternteil eine Erbkrankheit des anderen Elternteiles ausgeschlossen werden soll, bei völliger Unfruchtbarkeit eines Elternteiles mit der Kerntransplantation eine Alternative zu Adoption und Samen- bzw. Eizellenspende gewünscht wird, durch Kernttransfers ein genidenter „Ersatz“ für ein verstorbenes Kind gewünscht wird oder eine größere Zahl genidentischer Menschen für bestimmte Zwecke (Sport, Militär) erzeugt werden soll.

Anwendungen des *therapeutischen Klonens*⁵² könnten Maßnahmen sein wie das Anlegen einer Organbank durch das Einfrieren eines künstlichen Zwillings als Organreserve, Klonen durch Kernttransfer aus Zellen eines Patienten zur Züchtung von passenden Zellen oder Organen ohne Erzeugung eines lebensfähigen Menschen, Erzeugung einer ausreichenden Zahl identischer Forschungsembryonen, Klonen eines lebensfähigen Menschen oder eines Menschen ohne Stammhirn zur Gewinnung von passenden Organen zu Transplantationszwecken.

Die Unterscheidung von reproduktivem und therapeutischem Klonen ist nicht ganz trennscharf. Es lassen sich Anwendungen denken, die beide Ziele umfassen.⁵³ Das größere Problem ist jedoch, dass die Unterscheidung mit der Rede vom „therapeutischen“ Klonen eine *persuasive Bezeichnung* enthält, die eine bestimmte Sicht der ethischen Problematik voraussetzt. Es wird unterstellt, das therapeutische Klonen sei das kleinere ethische Problem, weil hier nie ein Mensch geboren wird, dem gegenüber dieses Handeln zu verantworten wäre. Beim reproduktiven Klonen müsste dagegen auch gefragt werden, was diese Weise der Erzeugung längerfristig für den geklonten Menschen bedeutet. Es müssten Verpflichtungen gegenüber diesem Menschen miteinbezogen werden.⁵⁴ Der Argumentationsbedarf scheint damit - zumindest in einer bestimmten Sichtweise des Problems - größer zu sein.

Hier wird jedoch vorausgesetzt, was gerade höchst umstritten ist, nämlich dass ein menschlicher Embryo zunächst nicht wie eine Person zu behandeln sei, sondern als nicht-personales menschliches Leben oder einfach als biologisches

51 T. Rendtorff u.a., Klonen von Menschen 12-14.

52 A.a.O. 14-16.

53 Ebd. und Birnbacher, Dieter, *Klonen von Menschen*. Auf dem Weg zu einer Versachlichung der Debatte, in: Forum TTN 2 (1999) Nr. 2, 22-34, hier 23.

54 T. Rendtorff u.a., Klonen von Menschen 11.

Material aufgefasst werden könne.⁵⁵ Die Frage nach dem moralischen Status des frühen Embryos ist aber gerade der umstrittenste grundlegende Gesichtspunkt. Außerdem wird mit der verharmlosenden Rede von „Therapie“ die Tötungsproblematik unterschlagen. Therapeutisches Klonen meint *verbrauchende Embryonenforschung*. Künstlich erzeugte, lebensfähige Embryonen werden im Rahmen von Forschungs- oder Therapiemaßnahmen zugunsten Dritter zerstört.

Ein zentrales Argument gegen das Klonen von Menschen lautet, es bedeute einen Verstoß gegen die Menschenwürde. Wer nur als Duplikat eines anderen gewünscht werde, werde um seine Individualität betrogen und nicht als Selbstzweck respektiert.⁵⁶ Gilt dieses Argument, dann ist Klonen grundsätzlich abzulehnen. Es begegnet jedoch dem berechtigten Einwand, es sei eine irrige Vorstellung, man könne durch Klonen tatsächlich auch äußerlich und charakterlich identische Menschen erzeugen. Diese Idee enthält eine unangemessene Überbewertung genetischer Dispositionen für die Persönlichkeit eines Menschen.⁵⁷ Selbst ein geklontes Ersatzkind würde sich eigenständig und in vielerlei Hinsicht anders als das „Original“ entwickeln. Diese Einsicht schwächt das Argument, macht aber zugleich die Unsinnigkeit einer entsprechenden Zielsetzung deutlich.

Dieter Birnbacher, der reproduktives Klonen ablehnt, therapeutisches Klonen aber als vertretbar betrachtet, nennt mehrere Argumente gegen das *reproduktive Klonen*, die er unterschiedlich gewichtet. Die Thesen, Klonen von Menschen verstoße als solches notwendig gegen die Menschenwürde oder sei wegen seiner Naturwidrigkeit abzulehnen, hält er für nicht stichhaltig.⁵⁸ Die psychischen Belastungen, die sich für einen geklonten Menschen aus dem Wissen um das Ziel seiner Erzeugung ergeben könnten, seien jedoch ernstzunehmende Gegenargumente. Für stichhaltige Gegenargumente hält Birnbacher die Risiken, die beim jetzigen Forschungsstand mit einem solchen Tun verbunden wären und in Hinblick auf die Verteilungsgerechtigkeit die Unverhältnismäßigkeit des Aufwandes für die Etablierung entsprechender Verfahren zur geringen Zahl der Fälle von Kinderlosigkeit, die nur so behoben werden könnten.⁵⁹ Solche Argumente begründen kein absolutes Verbot, sondern nur eines relativ zu Aufwand und Risiko. Dieses sei beim jetzigen Forschungsstand jedoch gut begründet. Wichtig ist auch die Frage nach risi-

55 D. Birnbacher, Klonen von Menschen 23 u. 33.

56 Vgl. Die deutschen Bischöfe, Der Mensch: sein eigener Schöpfer? 11: „Er wird nicht um seiner selbst willen erzeugt, sondern mit bestimmten Absichten, als Mittel zum Zweck...“

57 T. Rendtorff u.a., Klonen von Menschen 18. Lenzen, Wolfgang, *Liebe, Leben und Tod*. Eine moralphilosophische Studie, Stuttgart 1999, 213.

58 D. Birnbacher, Klonen von Menschen 28. Bezüglich des Menschenwürde-Argumentes ist tatsächlich zu bedenken, dass es nicht selten ein bestimmtes Urteil schon voraussetzt anstatt es zu begründen.

59 D. Birnbacher, Klonen von Menschen 28f.

koärmeren Alternativen, die Rendtorff u.a. für das Ziel der Vermeidung von Erbkrankheiten etwa in der PID gegeben sehen.⁶⁰

Dass das sog. *therapeutische Klonen* dagegen ein geringeres Problem sei, ergibt sich bei Birnbacher aus einer Bestreitung bzw. starken Relativierung des Personstatus beim frühen Embryo. Mit aller Deutlichkeit formuliert er:

„Tendenziell werfen die reproduktiven Anwendungen weitergehende ethische Probleme auf als die therapeutischen, da es bei diesen nicht um die Erzeugung von Menschen, sondern lediglich um die Erzeugung von menschlichen ‘Ersatzteilen’ geht, die keine Subjekte von Rechten sind und durch die Anwendung des Klonens lediglich in einem instrumentellen Sinn geschädigt werden können. Sie können *beschädigt* werden, aber ihnen kann nicht in demselben Sinn geschadet werden, in dem einem zukünftigen Menschen durch die Methode seiner Erzeugung geschadet werden kann. Falls sie (was nicht abwegig ist) an der spezifischen *Würde* des Menschen teilhaben, dann lediglich in einem schwachen Sinn von Würde, in dem alles, was seiner Gattungszugehörigkeit nach menschlich ist, Würde hat, vergleichbar dem Sinn, in dem auch menschlichen Leichnamen Würde zukommt.“⁶¹

Der Vergleich mit Leichnamen zielt wohl auf eine Analogie in der Bewertung verbrauchender Embryonenforschung und der Verwendung von Organen Gehirntoter. Frühe Embryonen sind jedoch sehr wohl lebensfähig, wenn man sie den normalen Weg ihrer Entwicklung gehen lässt, während bei Gehirntoten die irreversible Desintegration des Körpers eingesetzt hat und künstlich nur verzögert, aber nicht verhindert werden kann.⁶² Therapeutisches Klonen beinhaltet anders als die Organentnahme bei Gehirntoten die Zerstörung von entwicklungsfähigem Leben, also die Tötung eines Menschen. Normalerweise würden wir aber von Menschen nicht erwarten, dass sie sich unter Zerstörung der eigenen Existenz als Organ- und Gewebespender zur Verfügung stellen.⁶³

Damit erscheint die These durchaus fragwürdig, therapeutisches Klonen zum Nutzen Dritter sei harmloser als Klonen mit reproduktiver Zielsetzung, bei dem ja immerhin das Leben des betroffenen Menschen Ziel des Handelns ist. Man kann entgegen der Tendenz der öffentlichen Diskussion durchaus der Meinung sein, mit dem Ausschluss des Klonens zu Reproduktionszwecken habe sich das zur Entscheidung anstehende Problem *nicht* verringert. Auch wenn man mit dieser Unterscheidung die mit dem reproduktiven Klonen massiv hereinbrechende Problematik eugenischer Praxis aus der Diskussion heraushalten kann, ergeben sich hinsichtlich von Tötungsverbot und Personstatus ganz gravierende Probleme.

Teilt man die Meinung Birnbachers nicht und geht wie das kirchliche Lehramt von der gegenteiligen Voraussetzung aus, dass menschliches Leben ab Emp-

60 T. Rendtorff u.a., Klonen von Menschen 18.

61 D. Birnbacher, Klonen von Menschen 23f.

62 Vgl. Wolbert, Werner, Wann ist der Mensch ein Mensch, in: Moraltheologisches Jahrbuch 1 (1989) 15-33.

63 T. Rendtorff u.a., Klonen von Menschen 19.

fängnis als personales Leben zu behandeln sei,⁶⁴ so kommt man bei strenger Anwendung des traditionellen Tötungsverbot in der Beurteilung des therapeutischen Klonens gerade zum entgegengesetzten Urteil. Es ist klar abzulehnen und sogar gravierender als das reproduktive Klonen.⁶⁵ Dass dem Embryo keine Lebenschance gewährt werden soll, erleichtert die ethische Vertretbarkeit nicht, sondern erschwert sie bzw. macht sie unmöglich.

Auch wenn die breite Diskussion um den Status von Embryonen hier nicht weiter ausgeführt werden kann,⁶⁶ sei zumindest darauf hingewiesen, welcher entscheidender Schritt mit einer Bestreitung oder Abschwächung des Personstatus von Embryonen vollzogen würde. In einer solchen Argumentation fällt das Werturteil der gleichen Personwürde nicht mehr mit der *Zugehörigkeit zur Gattung Mensch* zusammen.⁶⁷ Damit wäre ein Prinzip durchbrochen, das bisher gesellschaftlich gerade als Grundlage für den Schutz behinderten und eingeschränkten menschlichen Lebens dienen konnte. Wenn beim Embryo fehlende aktuelle Fähigkeiten wie Selbstbewusstsein oder die Fähigkeit, Schmerzen zu empfinden, den Ausschlag geben, so ist nicht auszuschließen, dass auch in anderen Fällen von eingeschränktem menschlichem Leben, etwa bei behinderten Neugeborenen, nur eine schwache Teilhabe an der Menschenwürde postuliert wird. Gegen eine solche schrittweise Einengung der Personwürde scheint die Position eines Zusammenfal-

64 Kongregation für die Glaubenslehre, Instruktion *Donum Vitae* über die Achtung vor dem beginnenden menschlichen Leben und die Würde der Fortpflanzung v. 10.3.1987, Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), Bonn 1987, I 1.

65 Wenn überhaupt, dann wären hier nur Maßnahmen diskutabel, die etwa in Form einer Therapie auf das Wohlergehen des Embryos ausgerichtet sind. In Fragen der pränatalen Diagnostik und einer etwaigen Gentherapie an Embryonen bzw. Föten wird in kirchlichen Stellungnahmen in dieser Weise argumentiert. Selbst dann wären aber die mit dem gegenwärtigen Stand der Technik gegebenen Risiken für den Embryo ein hinreichender Grund für eine Ablehnung. Auch ist diese Argumentationslinie nicht einfach auf Manipulationen *in vitro* übertragbar, da IVF aufgrund des künstlichen Eingreifens in die Fortpflanzung als solche abgelehnt wird. Kongregation für die Glaubenslehre, *Donum Vitae*, II, 2 u. 5. Vgl. dazu Golser, Karl, Die Aussagen des Lehramts der Katholischen Kirche zur vorgeburtlichen Diagnostik, speziell zur Präimplantationsdiagnostik, in: *StThZ* 2 (1998) 156-171, bes. 157 u. 163.

66 Vgl. dazu Wolbert, Werner, Das Potentialitätsargument in der Diskussion um den Lebensbeginn, in: Marcol, Alojzy (Hg.), *Ethische Aspekte der Genetischen Diagnostik*, Opole 1998, 41-61; Knoepffler, Nikolaus, *Forschung an menschlichen Embryonen. Was ist verantwortbar?*, Stuttgart/Leipzig 1999.

67 Dieses Zusammenfallen von Menschenwürde und Gattungszugehörigkeit wird bekanntlich von manchen Ethikern als unberechtigter „Speziesismus“ abgelehnt. Dieser Vorwurf trifft jedoch nicht, wenn als entscheidendes Kriterium die grundsätzlich, aber nicht unbedingt aktuelle Fähigkeit zur Sittlichkeit betrachtet wird, die faktisch, aber nicht notwendig mit der Gattungszugehörigkeit zusammenfällt.

lens von Personwürde und Gattungszugehörigkeit wenigstens als Präsumtion gesellschaftlich wünschenswerter.⁶⁸

Der Philosoph Wolfgang Lenzen bietet eine Variante der Argumentation, in der der Personstatus des frühen Embryo nicht in Frage gestellt wird. Demnach ist der Embryo in keinem Stadium einfach mit sonstigem Gewebe gleichzusetzen:

„Tatsächlich verführt die Perspektive des Klonens dazu, die Grenzen zwischen einem (potentiellen) Lebewesen und einem bloßen Zellhaufen zu verwischen. Als Philosoph sollte man es ruhig wagen, gravierende Unterschiede in dieser heiklen Grauzone notfalls mittels einer groben Schwarz-Weiß-Zeichnung hervorzuheben. In diesem Sinne bleibt festzuhalten: Ein Embryo ist ein Lebewesen, dem 'normalerweise' ein Leben bevorsteht und dem deshalb sinnvollerweise Präferenzen zugeschrieben werden können. Eine einzelne Körper- oder Eizelle hingegen hat qua ihrer Natur kein solches Leben vor sich und kann deshalb auch nicht Objekt moralischer Rücksichtnahme sein.“⁶⁹

Bei allen Anfragen, die an die Konsequenzen dieser Variante etwa für die Frage der Abtreibung zu stellen sind,⁷⁰ wird zumindest eine Begründungspflicht für die Zerstörung von Embryonen beibehalten und kein Stadium menschlichen Lebens auf die Stufe von biologischem Material reduziert. Verbrauchende Embryonenforschung wäre immer rechtfertigungsbedürftig und in manchen Fällen auch nicht zu rechtfertigen. Verbrauchende Embryonenforschung an absichtlich zu Forschungszwecken gezeugten Embryonen lehnt Lenzen auf dieser Basis klar ab:

„Eine eventuell ins Auge gefaßte *absichtliche Zeugung* von Embryonen mit dem Zweck, sie lediglich als Produzenten von Hirnzellen für andere Menschen zu benutzen, muß hingegen moralisch strikt abgelehnt werden.“⁷¹

Birnbachers Einstufung von Embryonen auf der Ebene menschlicher Leichname ist hier wesentlich schwächer. Im reproduktiven Klonen sieht Lenzen dagegen wie

68 D. Birnbacher, Klonen von Menschen 24.

69 W. Lenzen, Liebe, Leben und Tod 217; vgl. 262: „Hier sei abschließend nur noch einmal betont, daß es gerade das normalerweise bzw. mit Wahrscheinlichkeit bevorstehende zukünftige Leben ist, das den Embryo - im Gegensatz zum unbefruchteten Ei - zum Subjekt späterer Empfindungen, Interessen und Wünsche und damit zugleich zum Objekt moralischer Rücksichtnahme werden läßt.“ Zur ebenfalls diskutierten Frage, ob die in den ersten 14 Tagen mögliche Zwillingsbildung ein Grund für eine Relativierung des Personstatus sein könnte, weil wir mit dem Personsein Individualität verknüpfen, die hier nicht unbedingt gegeben ist, urteilt W. Lenzen (Liebe, Leben und Tod 265) deshalb gerade gegenteilig: „Daß man statt einem sogar zwei späteren Kindern das Leben nimmt, macht die Sache nicht besser.“

70 Relevant ist für W. Lenzen die Wahrscheinlichkeit eines bestimmten Entwicklungsstadiums, jemals zu einem voll entwickelten Menschen zu werden. Diese Chance ist für einen Embryo im frühesten Stadium auch bei natürlicher Zeugung relativ gering. Entsprechend gering wäre nach Lenzen im Konfliktfall auch der Unrechtscharakter einer Zerstörung des Embryos. Vgl. a.a.O. 203: „Die Amoralität der Erzeugung von überzähligen Embryonen ist also sicherlich *nicht größer* als die einer ganz frühen Abtreibung.“

71 A.a.O. 216; vgl. 203.

auch Birnbacher⁷² keinen grundsätzlichen Verstoß gegen die Menschenwürde. Nach seinem Urteil,

„könnte von einer moralisch verwerflichen ‘Instrumentalisierung’ nur dann die Rede sein, wenn es sich darum handeln würde, in das Genom eines bereits existierenden Wesens gegen dessen Interesse ‘zum Zwecke Dritter’ manipulierend einzugreifen. Beim Klonen wird aber durch das Manipulieren mit genetischer Masse gerade erst ein neues Individuum erzeugt.“⁷³

Mit dieser knappen Gegenüberstellung der Positionen von Birnbacher und Lenzen sollte doch deutlich geworden sein, dass die Unterscheidung von therapeutischem und reproduktivem Klonen mehr Fragen aufwirft, als sie zu lösen vorgibt. Zugleich drängt sich die Frage auf, ob die Vertreter einer liberalen Praxis mit der Infragestellung des Personstatus früher Embryonen nicht zu viel beweisen und ob umgekehrt mit dem Festhalten des Personstatus schon alle Fragen beantwortet sind. Mit Fällen wie dem beschriebenen von Adam und Molly stellen sich neue Probleme für das ohnedies nicht in jeder Hinsicht konsistente traditionelle Tötungsverbot.⁷⁴

Sehr ernst zu nehmen ist vor diesem Hintergrund der mögliche Ausweg, den Rendtorff u.a. nennen. Die Suche nach möglichen Alternativen zu verbrauchender Embryonenforschung und Klonen von Menschen scheint nicht ganz unrealistisch zu sein.⁷⁵ Möglicherweise können auch nicht-embryonale Stammzellen genutzt werden oder bereits differenzierte Zellen wieder in einen entsprechend nutzbaren, pluripotenten Zustand gebracht werden.⁷⁶ Damit würde die Verwendung embryonaler Stammzellen überflüssig und die langfristig problematische Weichenstellung im Umgang mit menschlichen Embryonen könnte vermieden werden:

„Es wäre ethisch nicht zu rechtfertigen, alle wissenschaftlichen Anstrengungen für die Entwicklung des therapeutischen Klonens aufzuwenden, wenn es alternative Wege gibt, die nicht nur das Problem des Verbrauches von Embryonen vermeiden, sondern möglicherweise generell die weniger belastenden Methoden sind.“⁷⁷

Es stellt sich insgesamt die Frage, ob die Chancen, die sich mit dem Klonen von Menschen für die medizinische Forschung ergeben, tatsächlich so groß sind, wie

72 D. Birnbacher, Klonen von Menschen 28.

73 Zusammenfassend W. Lenzen, Liebe, Leben und Tod 212f.

74 Wolbert, Werner, Du sollst nicht töten. Systematische Überlegungen zum Tötungsverbot (Studien zur theologischen Ethik 87), Freiburg i.Ue./Freiburg i.Br. 2000.

75 T. Rendtorff u.a., Klonen von Menschen 20f. Dies hält auch D. Birnbacher für sinnvoll wegen der „rein begrifflichen Schwierigkeiten“ in der Abgrenzung von Zellmaterial und entwicklungsfähigem Embryo: D. Birnbacher, Klonen von Menschen 24.

76 Solche universell nutzbaren Zellen sollen kürzlich im Rückenmark von Mäusen entdeckt worden sein. Vgl. Salzburger Nachrichten, 7.5.2001, 21.

77 T. Rendtorff u.a., Klonen von Menschen 20f. In diese Richtung argumentiert auch der Präsident der Deutschen Bundesärztekammer, Jörg-Dietrich Hoppe. Vgl. BÄK aktuell vom 31.08.2000 (www.bundesaerztekammer.de/bak).

manchmal vorgegeben wird. Die aktuelle Diskussion beruht ja hinsichtlich des medizinischen Nutzens weitgehend auf Versprechen, wenn nicht überhaupt Wunschträumen. Es geht zunächst noch um Fragen der Prioritätensetzungen in der Forschung und nicht schon um konkret mögliche Anwendungen. Es ist noch offen, ob die vermuteten Nutzungsmöglichkeiten jemals gelingen. Die Fehlschläge in der Gentherapie, von der man sich rasche Ergebnisse erhofft hatte, können hier lehrreich sein.

Damit wären wir zum Abschluss wieder bei der eingangs angesprochenen Problematik angelangt. Es ist Vorsicht geboten, wenn aufgrund von Hoffnungen, Versprechen und medial inszenierten Utopien der Druck wächst, rechtliche und ethische Grenzziehungen kurzfristig über Bord zu werfen. Es ist damit zu rechnen, dass eine Freigabe von PID und therapeutischem Klonen nicht die letzten Schritte sein würden. Dies ist kein schlechtes Slippery-slope-Argument (Dammbruch-Argument). Die entsprechende Logik wird bei Birnbacher deutlich ausgesprochen: Er fragt, wie wir denn die Technik der In-vitro-Fertilisation anwenden können, die mit Hilfe von verbrauchender Embryonenforschung im Ausland entstanden ist, während wir zugleich dieselbe Forschung im eigenen Land ablehnen.⁷⁸ Indem wir - vielleicht halbherzig - den ersten Schritt gemacht haben, haben wir uns demnach eigentlich schon für den zweiten festgelegt und den dritten vorbereitet. Man könnte die aktuelle Situation auch umgekehrt sehen: Wer weiß, welche Entwicklungen wir vorbereiten, wenn wir diesen Schritt auch noch machen,⁷⁹ obwohl uns die Konsequenzen, über die wir uns bei den ersten Schritten noch hinwegtäuschen konnten, immer deutlicher bewusst werden. Die öffentliche Debatte ist wohl deshalb so schwierig, weil auch vergangene Entscheidungen in einem neuen Licht betrachtet werden müssten.

78 Gegen eine Position der Personalität und Schutzwürdigkeit des Embryos ab Empfängnis verweist er auf das, was jetzt schon zumindest einschlussweise akzeptiert wird: „So werden in Deutschland und Frankreich kaum jemals Bedenken daran geäußert, ob es statthaft sein kann, die Ergebnisse der angelsächsischen Forschung zur In-vitro-Fertilisation zu nutzen, die im eigenen Bereich ausdrücklich verboten ist. In diesem Punkt kommt es gelegentlich zu der scheinbar paradoxen Situation, dass die Anwendung einer noch in Entwicklung befindlichen Technik durch dasselbe Rechtssystem für das eigene Rechtsgebiet ausdrücklich *erlaubt*, die dazu notwendige Forschung und Entwicklung aber ebenso ausdrücklich *verboten* wird, womit die Forschung implizit an andere Länder delegiert wird.“ (D. Birnbacher, Klonen von Menschen 31)

79 So auch der deutsche Bundespräsident Johannes Rau in seiner vieldiskutierten Berliner Rede vom 18.5.2001: *Wird alles gut?* Fortschritt nach menschlichem Maß, Nr. IX (www.bundespraesident.de): „Wäre eine solche Beschränkung [der PID] einzuhalten, wenn die Erlaubnis einmal grundsätzlich gegeben ist? Widerspricht das nicht aller Lebenserfahrung? Und muss man deshalb nicht die Befürchtungen jener verstehen, die glauben, dass mit dieser neuen Form von Diagnostik die Tür zu ganz anderen Zielen geöffnet wird oder geöffnet werden soll?“

Schluss

René Descartes schwärmte vor 400 Jahren in einer Weise vom Nutzen des wissenschaftlichen Fortschritts, wie man sie heute im Zusammenhang der Genomforschung wieder findet:

„Sobald ich mir ... einige allgemeine Grundbegriffe in der Physik verschafft hatte, diese bei verschiedenen Einzelproblemen zu erproben begann und dabei bemerkte, wohin sie führen können und wie weit sie sich von den Prinzipien unterscheiden, deren man sich bis heute bedient hat, so glaubte ich sie nicht verbergen zu dürfen, ohne sehr gegen das Gesetz zu verstoßen, das uns verpflichtet, soviel an uns liegt, das allgemeine Beste aller Menschen zu befördern. Denn sie haben mir gezeigt, daß es möglich ist, zu Kenntnissen zu kommen, die von großem Nutzen für das Leben sind ... Dies ist nicht nur für die Erfindung einer unendlichen Zahl von Kunstgriffen zu wünschen, die uns ohne jede Mühe zum Genuß der Früchte der Erde und aller Annehmlichkeiten auf ihr verhelfen würden, sondern vor allem auch für die Erhaltung der Gesundheit, die ohne Zweifel das erste Gut und die Grundlage aller anderen Güter dieses Lebens ist; denn sogar der Geist ist so sehr von der Leibesbeschaffenheit und der Einrichtung der Organe abhängig, daß ich, wäre es möglich ein Mittel zu finden, das die Menschen ganz allgemein weiser und geschickter machte, als sie bisher gewesen sind, glaube, man muß es in der Medizin suchen. Freilich gibt es nach ihrem heutigen Stand wenig in der Medizin, dessen Nutzen so beachtlich wäre, ich will sie gar nicht verächtlich machen, bin aber sicher, daß es niemanden gibt, selbst unter Medizinern von Profession, der nicht zugibt, daß all das, was man da weiß, fast nichts ist im Vergleich mit dem, was noch zu wissen übrig ist, und daß man sich vor einer unendlichen Zahl von Krankheiten sowohl des Körpers wie des Geistes, ja vielleicht sogar auch vor Alterschwäche bewahren könnte, wenn man eine hinreichende Kenntnis ihrer Ursachen und aller Heilmittel besäße, mit denen uns die Natur versorgt hat.“⁸⁰

René Descartes gilt als einer der Hauptverantwortlichen für die ökologische Krise. Die Ähnlichkeit seiner Hoffnungen mit den Versprechen mancher Wissenschaftler im Bereich heutiger Genomforschung sollte deshalb zur Vorsicht Anlass geben: Natürlich kann man nicht pauschal verurteilen und ablehnen, was vielleicht tatsächlich auch das Potential enthält „das allgemeine Beste aller Menschen“ zu befördern. Andererseits ist jedoch die Skepsis nicht unbegründet, dass sich der Mensch mit neuem Wissen und neuer Technik wieder einmal jede Menge Probleme schafft, deren Lösung er nicht annähernd im Griff hat. Dies gilt erst recht, wenn die neuen Möglichkeiten in euphorisch gestimmter Unüberlegtheit ohne allzu viel Sorge um langfristige Folgen in medizinische Dienstleistung für individuelle Wünsche umgesetzt werden.

Die einzig sinnvolle Reaktion auf komplexe Entwicklungen wie die mit der Entschlüsselung des menschlichen Genoms angestoßenen, die wir einerseits aus guten Gründen begrüßen, andererseits aber realistisch betrachtet gar nicht von Ambivalenz und Missbrauchsgefahren befreien können, ist die Weiterführung der

80 René Descartes, *Von der Methode des richtigen Vernunftgebrauchs und der wissenschaftlichen Forschung* (Philosophische Bibliothek 26a), Hamburg 1978, 50f.

intensiven öffentlichen und fachlichen Diskussion und die besondere Aufmerksamkeit auf die sozialen Rahmenbedingungen und die weitreichenden Konsequenzen, die für das Verständnis von Personwürde, für die Solidarität gegenüber kranken und behindertem Leben, für Selektion und Eugenik und die Handhabung des Tötungsverbotes angesprochen wurden.

Abzulehnen ist die Tendenz, Ethik und Gesetzgebung von den faktischen Entwicklungen, vom Wettbewerb der Forschung und den damit verbundenen wirtschaftlichen Interessen treiben zu lassen. Dies gilt um so mehr, als sich die vermeintlichen Dringlichkeiten in einer globalen Perspektive durchaus anders darstellen. Die Frage ist schließlich nicht von der Hand zu weisen, wo in einer überbevölkerten Welt, in der Kinder zu Tausenden sterben, weil es an sauberem Wasser, Nahrung und einfachster medizinischer Versorgung fehlt, die wirklichen Prioritäten liegen sollten.

Philosophie

MONTAIGNE, Michel de, *Essais*. Erste moderne Gesamtübersetzung von Hans Stilett, (Die andere Bibliothek) Eichborn Verlag, Frankfurt am Main 1998, 575 p., Gb. 148,- DM; ISBN 3-8218-4472-8; Taschenbuchausgabe 3 Bde. (Goldmann-BTB 72577), München 2000, 491 p., 691 p. u. 539 p., Br. 60,- DM; ISBN 3-442-72577-1

FRIEDRICH, Hugo, *Montaigne*, Dritte Auflage, Francke Verlag, Bern und Basel 1993, 397p., Gb. 86,-- DM; ISBN 3-7720-0348-6

Die berühmten *Essais* von Michel de Montaigne (1533-1592) - entstanden zwischen 1572 und 1592, schon zu Lebzeiten des Autors viermal aufgelegt, obwohl von diesem nie abgeschlossen - zählen auf der einen Seite zu jenen Werken der neuzeitlichen Philosophie, die am meisten gelesen wurden, auf der anderen Seite aber auch zu jenen Werken, die zumindest philosophisch und theologisch kaum rezipiert wurden. Zwar gab es die sogenannte französische Moralistik, die sich stark auf sie bezog, und natürlich kennen alle Nietzsches apostrophierende Äußerung in den *Unzeitgemäßen Betrachtungen* („Dass ein solcher Mensch [Montaigne] geschrieben hat, dadurch ist wahrlich die Lust auf dieser Erde zu leben vermehrt worden. Mir wenigstens geht es seit dem Bekanntwerden mit dieser freiesten und kräftigsten Seele so, dass ich sagen muss, was er von Plutarch sagt: 'kaum habe ich einen Blick auf ihn geworfen, so ist mir ein Bein oder ein Flügel gewachsen.' Mit ihm würde ich es halten, wenn die Aufgabe gestellt wäre, es sich auf der Erde heimisch zu machen.“). Doch dies kann nicht darüber hinwegtäuschen, dass die *Essais* theologischerseits abgelehnt wurden - 1676 kamen sie auf den Index der katholischen Kirche -, und in den großen Auseinandersetzungen, welche die neuzeitliche Philosophie beschäftigt haben, kaum eine nennenswerte Rolle gespielt haben. Die Erklärung hierfür liegt auf der Hand. Was die Theologie anbelangt, so setzte sich sehr rasch jenes Urteil durch, das Blaise Pascal bereits 1655 in seinem „Gespräch mit dem Herrn de Sacy über Epiktet und Montaigne“ (erstmalig publiziert 1728) geäußert hatte, nämlich: Montaignes Philosophie „ist naiv, ungezwungen, heiter, kurzweilig und sozusagen 'narrisch'; sie folgt dem, was lockt, und schäkert lässig über gute und schlimme Ereignisse, behaglich ruhend im Schoße einer geruhssamen Müßigkeit“, gelangt durch ihren Skeptizismus jedoch nicht zur Erkenntnis, dass das „Elend des Menschen“ einzig den Glauben empfiehlt, sondern zu einer Betrachtung des Menschen, die „losgelöst von aller Offenbarung“ - allem entgegengesetzten Anschein zum Trotz - letztlich „in der Trägheit verzagt“ und „in die Verzweiflung stürzt“. War schon dies Sünde genug, so tat speziell im Katholizismus die immer ausschließlichere Hinwendung zur (Barock- und Neu-) Scholastik - einer Denkform, die Montaigne zutiefst ablehnte - ein

übriges, um die *Essais* unter den Etiketten Epikureismus, Pyrrhonismus und Relativismus als Beispiel des Unglaubens ignoriert sein zu lassen. Von Seiten der tonangebenden Richtungen der neuzeitlichen Philosophien meldeten sich aber kaum entgegenkommendere Stimmen, verschmähte Montaigne doch alles, was diesen lieb und teuer war: ein unmissverständliches Bekenntnis zur Anthropozentrik, d.h. die Annahme eines starken Subjekts als Maß aller Dinge, eine klare Systematik auf der Basis methodisch bestimmter Denkvorgänge, die sich vor allem in deren Nähe zu den Diskursen der sich entwickelnden Naturwissenschaften äußerte, eine überwiegende Beschäftigung mit erkenntnistheoretischen Fragen, die als eine Art Fundamentalreflexion allem Spekulieren vorhergehen und diese legitimieren musste, sowie eine klare Abgrenzung von der Literatur und allen klassischen Disziplinen, die man - wie etwa die Historik, die Philologien oder die Jurisprudenz - lange Zeit hindurch nicht als Wissenschaften im strengen Sinne anerkannte. Abgesehen davon trafen Montaigne dieselben Vorwürfe, mit denen sich die Philosophie die humanistische Tradition seit jeher vom Leibe hielt: Zu viele Worte, zu wenig geistiger Tiefgang, zu starkes Vertrauen in die Sprache, Rhetorik statt Methode, Ästhetik anstelle von Inhalt etc. Erst heute, in Zeiten der sogenannten Postmoderne, wo plötzlich en vogue geworden ist, worauf es Montaigne schon im 16. Jahrhundert ankam, nämlich auf eine Pluralisierung des menschlichen Subjekts in seinen zahllosen Erfahrungsräumen, damit einhergehend auf eine nüchterne Einschätzung der menschlichen Möglichkeiten, auf eine Apologie des Zufälligen mit einem gleichzeitigen Lob der Vielheit, auf eine gezielte Literarisierung der Philosophie, auf einen Verzicht auf alles Prinzipielle sowie auf einen unbedingten Durchbruch zur Toleranz aller Weltanschauungen untereinander, erst da scheint die Stunde für eine breitere Rezeption der *Essais* - auch außerhalb der Literatur, in der es sie immer gab - geschlagen zu haben.

Doch selbst wo - wie heute - der geistig-kulturelle Kontext die nötigen Voraussetzungen für eine neue Lektüre Montaignes geschaffen hat, bleibt es weder leicht noch selbstverständlich, mit seinem Werk zu Rande zu kommen. Es fehlt ihm nämlich das, was normalerweise das Lesen eines Buches so unterstützt: ein klarer Aufbau, ein sich durchziehender Gedankengang, eine sich wiederholende Steigerung der Interessantheit des Inhaltes, ein Ausgleich zwischen gebotener Ausführlichkeit und definitorischer Prägnanz sowie eine Berücksichtigung der potentiellen Leser. Nicht einmal auf das Inhaltsverzeichnis ist Verlass, denn die Titel, die hier stehen, haben häufig mit dem, was unter ihnen zu finden ist, reichlich wenig zu tun. Man muss also schon alles lesen, wenn man einigermaßen wissen will, was Inhalt ist. Abgesehen davon ist das Buch so voluminös, dass selbst die Ausgabe, die in dieser Rezension besprochen werden soll, als Foliant im herkömmlichen Sinne bezeichnet werden darf. Und selbst wenn alle diese Hürden genommen sind, bleibt neben allem Großartigen, Einmaligen und Unübertrefflichen, das diese „Versuche“ zur Weltliteratur gemacht hat, immer noch eine ziemliche Menge an Redundanz und gelegentlicher Geschwätzigkeit, welche die Leselust

zumindest auf eine Probe stellt, zur Bewältigung übrig. Für alle schließlich, die auf Übersetzungen aus dem Französischen angewiesen sind, was schnell einmal der Fall sein kann, da das Französisch Montaignes ja ein Französisch des 16. Jahrhunderts ist, stellt sich am Ende noch das Problem der Qualität der anderssprachigen Textausgaben. Die Probleme, die sich hier noch einmal ergeben können, veranschaulicht am besten ein Blick in die bisherigen Übersetzungen ins Deutsche:

Bei den besagten Problemen denke ich in erster Linie nicht einmal so sehr an die Fragen der sogenannten Textkritik, d.h. an die Schwierigkeiten, die mit dem sogenannten „Exemplaire de Bordeaux“, der posthum herausgegebenen fünften und letzten Fassung der *Essais* zusammenhängen, welche die Adoptivtochter Montaignes, Marie de Gournay le Jars, 1595 herausgegeben und an nicht weniger als 3000 Stellen verändert hat, als vielmehr an die Fragen der Auswahl einerseits und der Lesbarkeit andererseits. Die ersten beiden vollständigen deutschen Übersetzungen *Michaels Herrn von Montagne Versuche* von Johann Daniel Tietz (3 Bde., Leipzig 1753/54, bis vor kurzem noch in Diogenes-Taschenbuch, Zürich 1992 u.ö.) und *Gedanken und Meinungen über allerley Gegenstände* von Johann Jakob Christoph Bode (7 Bde., Berlin 1793-1799) waren zwar verdienstvoll, sofern sie Montaigne in deutschen Landen bekannt(er) machten, hatten jedoch aufgrund fehlender philologischer Grundlagen und aufgrund des offensichtlichen Zieles, ihr Maß weniger am Autor als an ihren Zeitgenossen zu nehmen, „mit Montaigne [...] so wenig zu tun wie die fabrizierten Ruinen des späten achtzehnten Jahrhunderts mit dem echten Mittelalter“ (H. Lüthy). Dementsprechend konnte die auf Bode fußende „Historisch-kritische Ausgabe“ *Gesammelte Schriften* von O. Falke und W. Weigand (8 Bde., München/Leipzig 1908-1911, 2. Auflage 1915) keinen wirklichen Ersatz bieten. Ebenso wenig tut es die heute verbreitete Insel-Taschenbuch-Ausgabe von Ralph-Rainer Wuthenau (Frankfurt 1976 u.ö.), die wiederum auf Bode aufbaut. All diese Ausgaben haben zusätzlich den Nachteil, dass ihre Sprache nicht mehr die Sprache der heutigen Zeit ist. Montaigne begegnet in ihnen nicht einer Leserschaft des 20. oder 21. Jahrhunderts, sondern Lesern und Leserinnen der Aufklärungszeit. Ganz anders bei drei rezenten deutschen Auswahl-Ausgaben, jener von Herbert Lüthy im Manesse-Verlag in Zürich (1953, neu 1984), jener von Arthur Franz im Reclam-Verlag in Stuttgart (1980) und jener von Mathias Greffrath im Wagenbach-Verlag in Berlin (1984, unter dem Titel *Vom Schaukeln der Dinge. Montaignes Versuche*). Sie haben zwar den Vorteil höherer historischer Verlässlichkeit, sind entsprechend von der Fachwelt gelobt worden, tragen als Auswahl-Ausgaben jedoch das Merkmal der interpretatorischen Entscheidung zwischen „auszuwählen“ und „nicht auszuwählen“ durch die Übersetzer an sich und leiden darüber hinaus durch ihr anerkennenswertes Bemühen um die Nähe zum „Original“ erneut daran, dass sie sich vom Original zu wenig befreien und dadurch den heutigen Leser/die heutige Leserin erneut mit einem Deutsch konfrontieren, das ihm/ihr zumindest nicht mehr selbstverständlich vertraut ist. Auf diese Weise verbauen sie ihm/ihr den ohnehin schon schwierigen

Zugang zu Montaignes Gedankengängen zusätzlich. Zwar wird man Herbert Lüthy Recht geben müssen, wenn er zu seiner Übersetzung schreibt: „Montaigne ist im strengen Sinne in keine moderne Sprache übersetzbar - in modernes Französisch zum Beispiel noch weniger als ins Deutsche. Dem stehen schon seine in allen Farben schillernden Hauptbegriffe entgegen, für die heute nirgends mehr ähnliche vieldeutige Äquivalente zu finden sind; das Instrumentarium, das die noch in vollem Fluss befindliche Sprache seiner Zeit seinem fließenden Denken bot, besteht nicht mehr. Die größte Gefahr des Übersetzens ist nicht so sehr, Montaignes Gedanken zu unpräzise wiederzugeben, als vielmehr, ihm eine Eindeutigkeit zu geben, die er nicht hat; und das Stilwidrigste wäre wohl, Montaigne in eine philosophische Fachsprache zu übersetzen.“ Man wird aber zurückfragen dürfen: Ist es angesichts gerade dieses Umstandes nicht gerechtfertigt und notwendig, dass sich jede Zeit ihre eigene Übersetzung schafft und dabei vor allem darauf achtet, dass sie den *Sinn*, den sie aus dem „Original“ herausinterpretiert, in ihre Sprache „übersetzt“, sich also nicht so sehr um das Wortgetreue bemüht, das de facto ja kaum erreicht werden kann, als vielmehr zum Zwecke gelingender Vermittlung die Freiheitsspielräume nützt, die offensichtlich bereits der Text Montaignes selbst für sich in Anspruch nimmt und somit seiner Leserschaft anbietet?

Diesen Weg beschritten zu haben ist das große Verdienst der 1998 im Eichborn Verlag in Frankfurt am Main erschienenen deutschen *Essais*-Ausgabe von Hans Stilett. Sie verdient mit Recht, was sie für sich in Anspruch nimmt, nämlich die „erste moderne Gesamtübersetzung“ zu sein, wobei der Akzent sowohl auf „Gesamtübersetzung“ als auch auf „moderne“ liegen darf. Was Ersteres anbelangt, so ist es ein Faktum, dass seit Bodes Übersetzung keine Gesamtausgabe in deutscher Sprache mehr geschaffen wurde, sondern eben „lediglich“ Auswahl-Ausgaben. Welche Leistung sich dahinter verbirgt, illustriert schon allein die Mitteilung, dass Stilett mehr als zehn Jahre am Werk war. Ebenso richtig ist das Prädikat „modern“. In der Tat halten wir erstmals einen Montaigne in Händen, der auch in unserer heutigen Sprache spricht. Diese Sprache wird nicht die Grundlage für die Montaigne-Ausgaben des nächsten Jahrtausends bilden, wie es großspurig auf einem Rückentext der Taschenbuchausgabe heißt - so etwas würde nichts Geringerem als dem Text der *Essays* widersprechen -, es genügt aber doch schon einmal, dass sie nicht nur zu uns spricht - das haben die bisherigen Ausgaben ebenfalls getan -, sondern dass sie uns darüber hinaus *anspricht*, indem sie nicht so sehr darauf abzielt, in Wortwahl und Satzstruktur dem ursprünglichen Text so nahe wie möglich zu kommen, sondern darauf setzt, den Leser/die Leserin mit dem Sinn dieses Textes zu *konfrontieren*. Man mache, was in dieser Rezension leider nicht möglich ist, die Probe, indem man die verschiedenen Übersetzungen einzelner Passagen miteinander vergleiche. Es wird einem sogleich auffallen, dass man es in der Stilett-Ausgabe mit einem ganz anderen und neuen Montaigne zu tun hat, mit einem Montaigne, der bei aller literarischen Qualität nicht bloß das *bene dicere* der Humanisten kennt, die gewählte, anspruchsvolle und ästhetische Ausdrucksweise

der lateinischen Bildungssprache, sondern ebenso die Ungeschliffenheit einer französischen *lingua volgare*, die immer wieder roh, derb, hässlich und unanständig ist. Stilett glättet diese Diskrepanzen bewusst nicht. Dadurch wird er nicht nur Montaigne selbst gerecht, der bekanntlich die Lebensweisheit des sogenannten einfachen und ungebildeten Volkes sehr schätzte, er gibt darüber hinaus dem Text seine *provozierende* Kraft zurück. Man mag darüber die Nase rümpfen und damit seine philologischen Probleme haben, ja man wird sogar einwenden dürfen, dass auch diese Übersetzung nicht *die* Übersetzung der *Essays* sein könne und schon gar nicht *den* Sinn des Urtextes enthalte. Ich nehme an, dass Stilett diese Einwände akzeptieren und seine Übersetzung mit dem Anspruch *einer* möglichen Übersetzung und folglich *einer* möglichen Interpretation verbinden würde, die mit Sicherheit eines Tages wieder überholt sein werde. Er könnte meines Erachtens aber entgegenhalten: Wie bei allen Texten, die *aus sich selbst* heraus bereits einen breiten Spielraum an Interpretationsmöglichkeiten *erzeugen*, kann die übersetzerische Entsprechung zum Urtext nicht so sehr darin liegen, diesen so wortgetreu wie möglich wiederzugeben, als vielmehr darin, in derselben Weise *Literatur* zu sein. Literatur jedoch entsteht nicht, wo nicht ein gewisses Maß an Freiheit der Textgestaltung möglich ist - in diesem Fall gegenüber einem „Original“. Nach meiner Auffassung hat Stilett eine solche literarische Übersetzung geschaffen, d.h. der literarischen Qualität der *Essays* nicht durch „Verdeutschung“ oder philologisch-wortgetreue Rekonstruktion, sondern durch Literatur entsprochen. Damit bringt seine Übersetzung auch alles, was Literatur zu geben vermag: Vergegenwärtigung, Herausforderung, Verstörung, Genuss, Verbildlichung, Mitteilung, Anregung und vieles mehr.

Doch noch einmal zurück zu der Frage, wie sich ein Leser/eine Leserin in den *Essays* zurechtfinden kann. Die Übersetzung stellt ja nicht das einzige Problem dar, das sich einer Lektüre bietet, sondern es gibt vorher schon die bereits genannten Schwierigkeiten im Text selbst. Hierzu führt in meinen Augen an der Konsultation einer guten Sekundärliteratur kein Weg vorbei. Würde nun ich in punkto Montaigne gefragt, so müsste ich keinen Augenblick überlegen. Ich würde sofort die dreimal (1949, 1967 und 1993) aufgelegte Monographie *Montaigne* des bekannten Romanisten Hugo Friedrich nennen, dem wir so viele wegweisende Werke über Dante, die frühe Renaissance-Lyrik, den europäischen Humanismus, die französische Roman-Literatur des 19. Jahrhunderts und die Lyrik des 20. Jahrhunderts verdanken. Dessen Montaigne-Buch leistet auf der Ebene der Darstellung und Deutung das, was Stilett bezüglich der Übersetzung zustandebringt: Es gleicht sich dem Denken Montaignes in einem Ausmaß an, dass man ohne Einschränkung von einem wirklichen Nachvollzug, ja von einer weitgehenden kongenialen Deutung sprechen darf. Bestechend an diesem Buch ist nicht allein seine geradezu intime Vertrautheit mit allem, was Montaigne geschrieben, gelesen und getan hat, sondern darüber hinaus seine umfassende Kenntnis der gesamten humanistischen Bildungstradition von der Antike bis herauf in seine Gegenwart des 16. Jahrhun-

derts. Ich gestehe, dass ich durch die wiederholte Lektüre desselben sowohl Montaigne als auch die ganze Tradition, in der er steht, kennen und verstehen gelernt habe. Zum ersten Mal ist mir nicht nur die Bedeutung Montaignes, sondern ebenso die Bedeutung von Lukrez, Horaz, Seneca, Plutarch und anderen seinerzeit vielgelesenen, heute schon oft unbekannten Autoren der lateinischen Literatur und Philosophie aufgegangen. Zu all dem kommt, was ich, da ich schon einmal dabei bin, zusätzlich gestehen möchte: Das Buch ist schön. Würde auch an mich die Frage gerichtet, welche Bücher ich für die schönsten halte, die mir untergekommen sind, ich würde sogleich an diese Monographie von Hugo Friedrich denken, die ich, seitdem ich sie vor Jahren zum ersten Mal zu lesen bekam, nie mehr weggelegt habe und - obwohl sie „bloß“ ein sogenanntes Sekundärwerk ist - immer wieder zur Hand nehme, weil ich weiß, dass sie über alles Informative und Interpretatorische hinaus im Geiste Montaignes *Weisheit* vermittelt - Weisheit, die sich der eigenen Lebenserfahrung ebenso stellt wie allen existenzrelevanten Einsichten der abendländisch-europäischen Philosophie und Literatur. Schön daran ist für mich sowohl die Form, in der es geschrieben ist, als auch der Inhalt. Beides ist, wie Montaigne mit allen Humanisten seit dem zweiten vorchristlichen Jahrhundert nicht müde wird zu dokumentieren und zu betonen, gleichermaßen wichtig. Was sich im Inhalt expliziert, erfährt durch die Form seine Beglaubigung. Und genau das ist es, was an Friedrichs Buch fasziniert: Indem es die Gedankenwelt Montaignes so kompetent und illustrativ darstellt, bekundet es durch die Art und Weise, in der es das tut, zugleich, dass es demselben Denken verpflichtet ist wie Montaigne. Mit diesem teilt es das, was dermaßen entwaffnend aus den *Essays* hervortritt: eine Weltanschauung, die aus einem Grundvertrauen in die Gesetzmäßigkeiten der Natur sowie in die Fügungen Gottes heraus das menschliche Leben ohne jeglichen Anspruch und ohne jeglichen Protest bejaht, sich in das Gegebene fügt, bei den Maßen des Menschlichen bleibt, Nüchternheit über die Möglichkeiten desselben mit bewusster Empfehlung ihrer Ausnützung verbindet und den Tod nicht als Feind, sondern als Freund erwartet.

Heinrich Schmidinger

Professor für Christliche Philosophie
und Vizerektor der Universität Salzburg

STRAUB, Jürgen, Handlung, Interpretation, Kritik. Grundzüge einer textwissenschaftlichen Handlungs- und Kulturpsychologie (Perspektiven der Humanwissenschaften 18), De Gruyter, Berlin/New York 1999, 423 p., Gb. 298,- DM; ISBN 3-11-016320-9

Dieses Buch von Jürgen Straub spannt einen weiten Bogen. Das allgemeine Ziel der Arbeit besteht darin, Handlungstheorie und interpretative Forschung zueinan-

der zu bringen, das spezielle darin, für *die* Psychologie eine tragfähige wissenschaftstheoretische Basis zu schaffen. Der handelnde Mensch ist für Straub das Erkenntnisobjekt und -subjekt der Psychologie.

Im ersten Teil durchmisst Straub das weite Feld der *Handlungstheorie*. Seine Sicherheit bei diesem Arbeitsgang gewinnt er zum einen aus der gründlichen Auseinandersetzung mit der Literatur und zum anderen - darin sehe ich einen roten Faden durch das ganze Buch - aus einem erfahrungsgesättigten Blick auf die Thematik, den sich Straub durch eigene empirische Forschungen erworben hat. Er entwickelt eine dreigliedrige Handlungstypologie, stellt diese in den Kontext kulturpsychologischer Überlegungen und packt schließlich im zweiten Teil des Buches, dem *Interpretationsteil*, die ganze Thematik noch einmal von der anderen Seite der Medaille her an. Im abschließenden, kurz gehaltenen *Kritikteil* greift Straub die Frage auf, ob der Interpret zwangsläufig zu dem, was er in seiner Interpretation verstanden zu haben vermeint, Stellung nehmen müsse oder nicht.

Vorangestellt sei Straubs Definition von Handeln: „Handeln begreife ich als sinnhaft strukturiertes Sicht-verhalten, das explizit oder implizit durch symbolisch, vornehmlich sprachlich vermittelte Orientierungen geleitet ist. Entsprechend kann es durch Einflußnahmen auf symbolischer Ebene, insbesondere durch die (persuasive oder argumentative) Rede, gestaltet und modifiziert werden. Orientierungen bezeichne ich auch als Bestimmungsgründe des Handelns. Mit dem handlungsleitenden Orientierungswissen - dem Alltagswissen - ändert sich, was eine Person tut oder läßt. Dieses Wissen muß dem Handelnden nicht unbedingt bewußt, ja von diesem nicht einmal (ohne weiteres) sprachlich artikulierbar sein, und schon gar nicht müssen handlungsleitende Wissensbestände dem Handeln in der Form sprachlicher Explikate vorangehen. Nicht jede Handlung beruht auf Überlegungen und einem Plan“ (95f).

Es leuchtet unmittelbar ein, dass einem so weit gefassten Begriff von Handeln mit einer Typologie nur näherungsweise beizukommen ist. Die Zielvorstellung von Straub ist es, eine Handlungstypologie vorzulegen, die „nicht den subjektivistischen und mentalistischen Engpässen des intentionalistischen Handlungsmodells verhaftet bleiben will“ (97), und die andererseits auch nicht einem sozusagen äußerlich bleibenden objektivistischen Handlungsmodell verfällt. Er versucht einen dritten Weg. Für ihn „sind die unterschiedlichen *Formen* möglicher Bestimmungsgründe des Handelns (...) die Grundlage einer differentiellen Handlungstypologie“ (98). Mir scheint dies ein guter Ansatz für eine Gliederung dieses heterogenen Feldes zu sein.

Straub unterscheidet ein zielorientiertes und regelgeleitetes Handeln sowie ein narratives Modell, Handeln als Geschichte. Das narrative Modell versteht er (162) als die beiden anderen Modelle umfassend. Zielorientiertes Handeln ist ein auf Zwecke gerichtetes, mit subjektiven Absichten ausgestattetes Verhalten. Regelgeleitete Handlungen sind nach Straub (113) nicht allein über subjektive Absichten bestimmbar, sondern über Regeln, die dem jeweiligen Handeln als eine Art

Kompetenz zugrunde liegen, wie sie z.B. von der Intelligenzentwicklungstheorie Piagets, der Theorie des moralischen Urteils nach Kohlberg oder der von Chomsky vorgelegten Sprachtheorie verstanden wird. Straub trifft die Unterscheidung zwischen regelgesteuertem Verhalten, welches eine naturwissenschaftliche Untersuchungsperspektive nahe legt, und regelgeleitetem Handeln, bei welchem dem Handelnden die Möglichkeit eingeräumt ist, eine Regel auch nicht zu befolgen. Die beiden Handlungstypen sind keine Konkurrenten, sie „tragen vielmehr komplementär zur explanativen Analyse verschiedener Aspekte, unter denen bestimmte Handlungen gesehen werden können, bei“ (141). Das narrative Modell trägt der Geschichtlichkeit des Handelns, die mit Erfahrungen der Kontingenz eng verknüpft ist, und der Kreativität des Handelns Rechnung, welche die „interne strukturelle Kontingenz von Handlungen selbst“ (141f) betrifft. Straub fasst menschliches Handeln zum einen als eine Geschichte auf, zum anderen stellen Handlungen Bestandteile einer umfassenderen Geschichte dar, sie bilden nach ihm „den diachronen Rahmen von Handlungen, ihren temporalen Kontext“ (142).

Den Nutzen dieser Typologie sehe ich in folgenden Punkten. Straub widersteht der Versuchung ein abgeschlossenes System vorzustellen. Er gibt gleichsam dem Identitätszwang der Vernunft nicht nach¹ und bietet vor allem kein rein intentionalistisches Modell,² es ist Platz für Kontingenz, für Zufall, für Unkontrollierbares, für Kreativität. Die Typologie ist aus meiner Sicht darüber hinaus für die Einordnung zahlreicher Forschungsbemühungen in der Psychologie hilfreich: Weite Bereiche der Motivations- und Handlungspsychologie lassen sich als Bemühungen um die Beschreibung, Erklärung und Prognose zielorientierten menschlichen Handelns verstehen; weite Bereiche psychologischer Grundlagenforschung, der sogenannten Cognitive Sciences, der Neuropsychologie und ähnlicher naturwissenschaftlich angelegter Forschungen lassen sich als Bemühungen um die Beschreibung, Erklärung und Prognose regelgesteuerten Verhaltens verstehen. Die Typologie Straubs macht auch eine Lücke sichtbar, denn interessanterweise fehlt bis dato weitgehend eine Psychologie regelgeleiteten Handelns. Und schließlich lassen sich all jene Bereiche der Psychologie, die im weitesten Sinn als hermeneutische Forschungen (z.B. Psychoanalyse, Grounded Theory, Kulturpsychologie) bezeichnet werden können, als Bemühungen verstehen, Handeln als Geschichte zu beschreiben und zu erklären.

Alle drei Handlungstypen lassen sich subsumtionstheoretisch reformulieren. Zu beachten ist allerdings, dass Handeln als Geschichte immer nur aus der Retro-

1 Kimmerle, Gerd, Kritik der identitätslogischen Vernunft. Untersuchungen zur Dialektik der Wahrheit bei Descartes und Kant, Königstein 1982.

2 Vgl. Brandtstädter, Jochen/Greve, Werner, Intentionale und nichtintentionale Aspekte des Handelns, in: Straub, Jürgen/Werbik, Hans (Hg.), Handlungstheorie. Begriff und Erklärung des Handelns im interdisziplinären Diskurs, Frankfurt 1999, 185-212.

spektive beschreibbar ist. Prognosemöglichkeiten sind für die erstgenannten Handlungstypen reserviert.

Kritisch möchte ich anmerken, dass Straub die naheliegende Auseinandersetzung mit Habermas (1981) und dessen Handlungstypologie nicht sucht. Er begnügt sich, im Schlussteil des Buches (345) in einer Fußnote anzumerken, dass es Überschneidungen und Unterschiede zwischen den beiden Typologien gäbe, die leicht zu erkennen wären. Damit spielt er den Ball zwar geschickt dem Leser zu, bleibt aber doch schuldig, seine Typologie durch klare Abgrenzung trennschärfer zu machen.

In seinen kulturpsychologischen Überlegungen zeigt Straub, dass „der in der Auseinandersetzung mit dem Handlungsbegriff entfaltete ‘konstruktivistische’ Ansatz durch kulturtheoretische Überlegungen bestätigt und bekräftigt wird“ (197). Er wendet sich hier deutlich gegen den Universalismusanspruch so prominenter Theorien wie derjenigen von Piaget und Kohlberg. In konsequent konstruktivistischer Perspektive sind für ihn „Konstruktivismus und Universalismus nun nicht mehr zwei Seiten ein und derselben Medaille. Was wir erkennen und anerkennen, ist als Erkanntes und Anerkanntes ein Konstrukt. Konstruktionen sind keineswegs willkürliche Schöpfungen. Die Regeln, die ihrer Bildung zugrunde liegen, und die Regeln, denen wir folgen, wenn wir ihre Gültigkeit begründen oder bestreiten, sind allerdings an historische und soziokulturelle Rahmenbedingungen gekoppelt. Absolutes Wissen gibt es unter diesen Bedingungen prinzipiell nicht.“ (199) Diese erkenntniskritische Position hält Straub im zweiten Teil seines Buches, in dem er sich mit dem verzweigten Themenbereich der Interpretation beschäftigt, konsequent durch. Interpretation ist die andere Seite der Handlungs-Interpretations-Medaille. Sie soll dem Menschen/Wissenschaftler das Werkzeug in die Hand geben, um menschliches Handeln beschreiben, erklären und eventuell prognostizieren zu können. Und Interpretation ist selbst eine Handlung, die an Differenzerfahrungen anknüpft. Straubs methodischer Vorschlag geht im Wesentlichen dahin, einen Text in Segmente einzuteilen, auf die sich dann eine formulierende und eine vergleichende Interpretation beziehen. Die von Kant eingeführte Unterscheidung zwischen bestimmender und reflektierender Vernunft nutzt Straub um die vergleichende Interpretation näher zu erläutern. Der von Straub skizzierte Vorgang der Segmentierung eines Textes bleibt aber unklar. Ich teile auch seinen Optimismus nicht, dass eine solche Einteilung wirklich möglich ist. Der Collage-Charakter menschlichen Alltagshandelns, in dem sich zumeist vielerlei Handlungsstränge übereinander lagern, lässt eine solche Einteilung in der Regel wohl nicht zu. Mir scheint, es wäre konsequenter gewesen, wenn Straub unter Bedacht-nahme auf seine eigene Typologie menschlichem Handeln als Geschichte stärker Rechnung getragen hätte und das Ausbuchstabieren von Geschichten als vorzüglichen Akt der Interpretation in den Vordergrund gerückt hätte. Dann wäre es vielleicht gelungen, einen stärker *sachimmanenten* Bezug zwischen *Handlung* und *Interpretation* herauszustellen. So begnügt sich Straub mit der sachlich durchaus

möglichen aber innerhalb seines Ansatzes sozusagen nicht punktgenauen Auffächerung der Interpretationsproblematik in die drei Aspekte *Interpretation und intentio auctoris*, *Interpretation und intentio operis* sowie *Interpretation und intentio lectoris*. Für sich genommen stellen diese Kapitel vorzügliche Auseinandersetzungen mit Hirschs Verständnis von Interpretation, Gadamers Hermeneutik und Lorenzers psychoanalytischem Ansatz dar. Und Straub zeigt immer wieder die Triftigkeit seiner erkenntniskritischen Position auf.

Im Zentrum des dritten Teiles findet sich eine Auseinandersetzung mit der Habermas'schen Position: Sind wir sozusagen gezwungen, im Rahmen interpretativer Bemühungen zu den in einem Text erhobenen Geltungsansprüchen von Wahrheit, Richtigkeit und Wahrhaftigkeit zumindest implizit Stellung zu beziehen? Straub verneint einen solchen Zwang und sieht in Habermas' Theorie kommunikativen Handelns „eine zutiefst normative Konzeption“ (349).¹ Abschließend skizziert Straub in eher locker hingestreuten Sätzen den Zusammenhang zwischen Verstehen und Anerkennen. Gleichwohl verdichtet sich darin noch einmal programmatisch und hellsehtig die - wie soll ich sagen? - Atmosphäre des gesamten Buches: Anerkennen des anderen besteht nicht in einer bloß ethisch motivierten Achtung, die zur Entwertung des anderen geraten kann, sondern in der radikalen Bereitschaft, sich selbst durch den anderen verändern zu lassen.

Auch wenn Straub sein Ziel, Handlungstheorie und interpretative Forschung zueinander zu bringen, nicht zur Gänze erreicht (was angesichts des Umfangs der Unternehmung kein Vorwurf sein kann), ist es sein Verdienst, jedenfalls die Bedeutung dieses Zieles eindringlich vor Augen geführt zu haben. Das Buch von Straub ist aus einer Perspektive geschrieben, die zum einen auf unerbittliche Durchdringung im Detail ausgerichtet ist, die es aber andererseits aushält, dass sich zentrale Aspekte menschlicher Handlung und Interpretation einem theoretischen Zugriff insofern entziehen, als sachliche Widerspenstigkeiten bestehen bleiben. Diese Spannung auszuhalten, sie nicht vorschnell aufzulösen, sie als integralen Bestandteil, als willkommenen Fremdkörper aufzunehmen, ist für mich eine weitere wichtige Aussage eines Buches, das ich aus diesem Grund auch für anthropologisch höchst bedeutsam und für das Psychologietreiben als richtungsweisend erachte.

Bernhard Schwaiger

Assistenzprofessor am Institut für Philosophie

1 Habermas, Jürgen, Theorie des kommunikativen Handelns 1-2, Frankfurt 1981.

Altes Testament

KAISER, Otto, Grundriß der Einleitung in die kanonischen und deutero-kanonischen Schriften des Alten Testaments, Bd. 1: Die erzählenden Werke, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 1992, 180 p., Gb. 48,- DM; ISBN 3-579-00058-6

KAISER, Otto, Grundriß der Einleitung in die kanonischen und deutero-kanonischen Schriften des Alten Testaments, Bd. 2: Die prophetischen Werke, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 1994, 198 p., Gb. 68,- DM; ISBN 3-579-00053-5

KAISER, Otto, Grundriß der Einleitung in die kanonischen und deutero-kanonischen Schriften des Alten Testaments, Bd. 3: Die poetischen und weisheitlichen Werke, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 1994, 163 p., Gb. 68,- DM; ISBN 3-579-00054-3

KAISER, Otto, Die alttestamentlichen Apokryphen. Eine Einleitung in Grundzügen, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 2000, 106 p., Kart. 34,- DM; ISBN 3-579-02661-5

KAISER, Otto, Einleitung in das Alte Testament, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh⁵ 1984 (1969), 455 p., Gb. 68,- DM; ISBN 3-579-04458-3

Einleitungswerke vermitteln nicht nur einen ersten Überblick über literarische Fragen der alttestamentlichen Bücher, sondern sind auch Spiegelbild der Forschungslage, sei das auf der methodischen, sei es auf der literarischen oder auch theologischen Ebene: und die Veränderungen sind fundamental.

I. Schon lange hat sich die „Einleitung“ O. Kaisers als Standardwert etabliert. Das Werk erweist sich als eine Fundgrube und zugleich kritische Darstellung des Forschungsstandes. - Der Autor bewegt sich einerseits im Strom der Tradition, die insbesondere durch H. Gunkel, G. von Rad und M. Noth mitgeprägt ist, vertritt andererseits markant eigenständige Positionen. Dies zeigt sich insbesondere darin, dass er der schnellen Zuweisung zu biblischen Autoren und den herkömmlichen Zeiteinordnungen tief misstraut. Er vertritt ein sehr differenziertes und bis in die Spätzeit des Alten Testamentes reichendes Redaktions- und Entwicklungsmodell.

1.1. Zum Gesamtwerk: Was ein Einleitungswerk in die Literatur leisten soll, nennt Kaiser in seinen Eingangsworten und unterscheidet sich schon dadurch z.B. vom später präsentierten Sammelwerk E. Zengers: „Das vorliegende Buch ... wendet sich in erster Linie an den Studenten, Lehrer und Pfarrer, der sich in die Ergebnisse und Probleme der Entstehung des Alten Testamentes einführen lassen

möchte“ (Einleitung 9). - Vgl. dagegen den von der Systematik geprägten Einstieg: „Ohne Heilige Schrift gibt es kein Christentum. Die christlichen Gemeinden haben im Gottesdienst vom Anfang an biblische Texte als Gotteswort vorgelesen und ausgelegt“ (Zenger 12).

Da es unmöglich ist, derart umfassende Werke detailliert vorzustellen, werden anschließend jene zwei Bereiche, wo seit langem und auch heute die regeste Diskussion vor sich geht, vorgestellt: der Pentateuch und der Prophet Jesaja.

1.2. Darstellung des Pentateuch: Am Anfang stehen die Darstellung der Pentateuchforschung und die Behandlung von Gattungen. Wichtiges Ergebnis der erzählenden Gattungen ist, dass es nicht um die Darstellung historischer Abläufe geht, sondern um die Deutung der jeweiligen Gegenwart auf dem Hintergrund und im Spiegel der aus der Geschichte bewahrten Gegebenheiten. „In diesem Sinne kann man bei ihnen von einer narrativen Theologie reden“ (64).

Diese Position führt konsequent zu den Überlegungen über das Gewicht der mündlichen Überlieferung. Im Anschluss an C. Westermann hält er fest, dass am Anfang der Entwicklung der Pentateuchtradition jeweils die Einzelerzählungen stehen. Diese waren weder historisch noch biographisch miteinander verknüpft. - Weiters ist zu bedenken, dass ein Werk wie der Pentateuch, der vornehmlich aus Sagen zusammengesetzt wird, nicht in einem Zug durchgeschrieben worden sein kann. Dies widerspräche sowohl dem Ergebnis der literarkritischen Forschung wie auch den Gesetzen der Volksdichtung. Die heute vorliegende Zusammenstellung ist das Ergebnis eines Wachstumsprozesses. Die Ur- wie die Vätergeschichte, der Auszug aus Ägypten und die Landnahme sind erst nach und nach miteinander verknüpft worden. Es stellt sich für ihn die Frage, ob die geschlossene Darstellung das Ergebnis der mündlichen Überlieferung, oder überhaupt erst durch spätere Schriftstellerarbeit erreicht worden ist (80).

Obwohl O. Kaiser tiefgreifende Kritik an den überlieferungsgeschichtlichen Entwürfen u.a. der Alt-Schule übt, hält er sich an das klassische Modell der jahwistischen, elohistischen Pentateuchschichten und nimmt eine priesterschriftliche Bearbeitung dieser an. Das Buch Deuteronomium steht getrennt in einem eigenen Abschnitt.

a. Im Rahmen der jahwistischen Pentateuchschicht beschreibt er z.B. deren Definition auf der Basis der Wellhausen'schen Urkundenhypothese und verschiedene Stufen der Weiterentwicklung dieser Hypothese (z.B. Eissfeldt, Simpson, Fohrer) bzw. Versuche, einerseits älteres Gut (Kilian und Fritz), andererseits spätere Weiterverarbeitungen aufzuspüren (z.B. die jehovistische Überarbeitung). Er referiert auch den Protest von Schmidt gegen die frühe zeitliche Ansetzung und die Forderung von Rendtorff, wonach man auf übergreifende Hypothesen überhaupt verzichten und in konsequenter Kleinarbeit die form- und redaktionskritischen Untersuchungen neu beginnen sollte. - War O. Kaiser zur Zeit der Erscheinung seines großen Einleitungswerkes (⁵1984) auch geradezu anstößig revolutionär, so lesen sich seine Ausführungen heute als sehr vorsichtig. „Die Annahme eines

schon in frühköniglicher Zeit entstandenen ... jahwistischen Geschichtswerkes (unterliegt) derzeit begründeten Bedenken“ (96). Die Absicht des *Sammelwerkes* war, eine „theologische Summe des Judentums“ (96) zu formulieren.

b. Damit tastet er sich allerdings in sehr späte Zeit vor, ohne dass er direkt formuliert, wann er die Entstehungszeit angesetzt haben will. - Im Rahmen der Ausführungen zum Elohisten nehmen die offenen oder neu gestellten Fragen dermaßen überhand, dass er nur noch „fundamentale Neuuntersuchungen“ (103) fordert. Es ist zu fragen, ob er dann nicht konsequenterweise ablehnen hätte sollen, Heimat und Entstehungszeit, oder erzählerische bzw. theologische Eigenheiten von E zu erörtern (105-110). - Für die Ansetzung der P sieht er sich auf die Indizienbeweise angewiesen. Die P^s (priester[schrift]liche Grundschrift) kann nie vor dem späten 7. Jh. entstanden sein. Kaiser vermutet, dass die erste Hälfte des 5. Jh. für die Entstehungszeit in Frage komme.

1.3. Darstellung Jesajas (Seiten 228-235):

a. Von dem aus dem Beamtenmilieu stammenden (Führer) Propheten sind mehrere Auftrittsperioden bekannt: eine vor, eine im syrisch-ephraimitischen Krieg (734/33), eine dritte um die Zeit des Falles des Nordreiches (722) und die vierte während der Aufstandsbewegungen der Philister gegen die Assyrer (703[5]-701).

Der Bearbeitungsprozess dieses Buches ist vielschichtig und wurde erst in den letzten Jahrzehnten des 3. Jh., wenn nicht gar erst in der Makkabäerzeit abgeschlossen. - Angemerkt sei (234f), dass nach der Position Kaisers nur die Kapp. 1.28-31 zum Jesajanischen Bestand zu rechnen sind.

b. Kaiser schließt sich bei der Abgrenzung von Proto- und Deuterocesaja (Jes 40-55) Duhm an. Daher behandelt er diese Kapp. als eigenes Buch (271-280), das vermutlich auf eine konkrete prophetische Gestalt, zumindest auf eine Gruppe Gleichgesinnter (273) zurückgeht. Literarisch sieht er folgende relativ selbstständige Blöcke. Pro- und Epilog (40,1-11 und 55,6-11), 41-48 und 49-55 (272). Zentrales Thema ist die Hoffnung, dass JHWH sein Heilswirken durch den Perserkönig zum Siege führt und die Exilierung beendet. - Eine ausführlichere Diskussion widmet er den Ebed-JHWH-Liedern (278-280). „Was sich zunächst als spannungslose Einheit ausgibt, erweist sich bei näherer Untersuchung als schwierig“ (278). Er sieht eine innere Verbindung zwischen dem 1. und 2. Ebed-JHWH-Lied, deren Aufnahme er mit anderen Exegeten in jener Phase annimmt, als 41-48 mit 49-55,12 miteinander verbunden worden sind. Das vierte Gottesknechtslied ist später dazu gekommen.

c. Auf den Seiten 280-284 beschäftigt sich Kaiser mit der tritojesajanischen Sammlung und zeigt schon durch die Bezeichnung, dass er dahinter weder ein geschlossenes Werk, und schon gar nicht einen einzelnen Autor sieht.

2. Den „Grundriß der Einleitung“ untergliedert Kaiser analog zu seinem großen Einleitungswerk in drei Bände. Die Behandlung des Stoffes zeigt jedoch markante Veränderungen der Sichtweise. Kaiser geht nicht mehr von den Redeformen

aus. Die Darstellung der Quellen des Pentateuch lässt er mit P beginnen und behandelt nachher das jahwistische bzw. elohistische Werk. Auch im Rahmen des Deuteronomiums ergibt sich eine gravierende Verschiebung: er setzt mit dem deuteronomistischen Geschichtswerk ein, zu dem er auch das Buch Deuteronomium - früher Ausgangs- und Angelpunkt des dtn. Werkes - rechnet. Kaiser fühlt sich formal den klassischen Positionen verbunden, trägt allerdings der neueren Diskussion Rechnung. - Auffällig ist die neue Präsentation des Stoffes, die - nach didaktischen Gesichtspunkten dargestellt - einen besseren Durchblick ermöglicht.

Wertvoll ist, dass Kaiser die deuterokanonischen Bücher aufgenommen hat: 1-2 Makk, Tobit und Judit (in Bd. 1), das Baruch und den Jeremiasbrief (in Bd. 2), die Bücher Jesus Sirach und die Weisheit Salomos (in Bd. 3) wie die LXX-Zusätze in Daniel und Ester. Darüber hinaus werden die apokryphen Pss 151-155, das Gebet des Manasse und die Psalmen Salomos (in Bd. III) dargestellt.

3. Im Werk „Die alttestamentlichen Apokryphen“ unterscheidet Kaiser sehr klar deuterokanonische und apokryphe Schriften. Deuterokanonisch sind für ihn jene Werke, die in anderen christlichen Kirchen als kanonisch anerkannt werden (wegen der Paralleltexte zu 2 Chr, Esr und Neh bleibt die Stellungnahme bei 3 Esra [Seite 27-31] offen). Ergebnis seiner Darstellung ist, dass „sachlich ... kein Zweifel darüber bestehen [kann], dass die[se] ... Schriften am besten als deuterokanonisch bezeichnet werden, weil sie die Geltung des Gesetzes und der Propheten voraussetzen und dabei auch die damals noch im Entstehen begriffene und keineswegs abgeschlossene Sammlung der *Ketûbîm* oder Schriften benutzten“ (8).

ZENGER, Erich u.a., Einleitung in das Alte Testament (Kohlhammer Studienbücher Theologie 1,1), Kohlhammer, Stuttgart/Berlin/Köln ³1995, 548 p., Kart. 44,80 DM; ISBN 3-17-015622-5

Es handelt sich um ein Sammelwerk, in dem sinnigerweise gerade 12 Mitarbeiter neben E. Zenger Beiträge lieferten. - Es sei hervorgehoben, dass sich die Autoren bemühen, einen Überblick über den Forschungsstand zu bieten, wobei - trotz der Orientierung an den Positionen in der Literatur - den einzelnen Beiträgen die Originalität nicht abzusprechen ist: insbesondere bei den graphischen Strukturmustern ist dies der Fall. - Bezeichnend ist allerdings auch, dass die Positionen der Schülerkreise und solcher Autoren, die der Gesamtlinie des Werkes am besten entsprechen, mit nicht geringem Wohlwollen präsentiert werden.

Das materialreiche Buch ist graphisch sehr komprimiert und wird durch viele klein gedruckte Passagen auf ein Minimum zusammengepresst, was der leichten Lesbarkeit nicht unbedingt zuträglich ist.

Exemplarische Einzelbereiche:

1. *Die gesamtbiblische Sicht:* In der Gesamteinleitung beschäftigt sich E. Zenger mit den Fragen des christlichen und jüdischen Zuganges zur Bibel bzw. der christlich-jüdischen Hermeneutik. Er hebt hervor, dass die Bibel Israels auch das Fundament des Christentums ist, allerdings im Auslegungshorizont des Neuen Testaments zu lesen. Ein Problem sieht er schon in der Bezeichnung „Altes Testament“ und empfiehlt „Erstes Testament“ zu sagen. Wenn er jedoch schreibt, „schon das Neue Testament selbst kennt keine Kategorie ‘Alte’ Schriften als Sammelbegriff für die Bibel Israels“, dann hat er 2 Kor 3,6.14 nicht genügend zur Kenntnis genommen: ὁς καὶ ἰκάνωσεν ἡμᾶς διακόνους καινῆς διαθήκης und τὸ αὐτὸ κάλυμμα ἐπὶ τῇ ἀναγνώσει τῆς παλαιᾶς διαθήκης μένει. (Übrigens findet sich auch kein Hinweis auf diese Stelle im Schriftstellenverzeichnis).

Er weist auf das Problem hin, dass die Kirche schon einmal infolge der Angriffe Markions vor die Frage gestellt worden war, das „jüdische“ Alte Testament abzustoßen. Dagegen hat sich die Kirche gewendet (16f), was sich anhand der verschiedenen Interpretationsmodelle des Verhältnisses Altes und Neues Testament darstellen lässt. Das Kontrastmodell besagt, dass die theologische Funktion des AT darin besteht, die „Kontrastfolie zur Christusbotschaft“ zu bilden. Das Relativierungsmodell bedeutet, dass das AT „‘Dienerin’ des Neuen Testaments“ ist und „auf die endgültige Offenbarung in Jesus Christus“ hinführt. Das Evolutionsmodell besagt, dass das AT „der Same (ist), der mit innerer Notwendigkeit zur neutestamentlichen Blüte als dem von Gott von Anfang an einzig intendierten Ziel der Entwicklung hintreibt“. Diese Diskussionen sieht Zenger durch ein Wort Johannes Pauls II. entschieden: „Die jüdische Religion ist für uns nicht etwas ‘Äußerliches’, sondern gehört in gewisser Weise zum ‘Inneren’ unserer Religion. Zu ihr haben wir somit Beziehung wie zu keiner anderen Religion. Ihr seid unsere bevorzugten Brüder und, so könnte man gewissermaßen sagen, unsere älteren Brüder“ (18).

Zenger erschließt daraus eine zweipolige Hermeneutik: eine, welche die christliche und jüdische Auslegungsart zusammenbindet, und eine, die gesamtbiblisch angelegt ist, auch dort wo kein direkter Bezug zum Judentum vorgenommen wird. - Diese Position wird nicht von allen Exegeten geteilt.¹

2. *Der Pentateuch:* Mit dem bisherigen Vier-Quellen Modell kann man viele heute aufgeworfene Fragen nicht mehr beantworten. - In der gegenwärtigen Diskussion werden das Deuteronomium und die Priesterschrift häufig als Ausgangspunkte verwendet. Dem folgt die Darstellung: zuerst das Deuteronomium, dann das priesterschriftliche Werk und die vorpriesterschriftlichen Traditionen (Zenger hat sich vom J[awisten] verabschiedet und schließt sich der These eines J[erusalem]G[eschichtswerkes] an). Die Argumentation geht von einem exili-

1 Vgl. Mosis, Rudolf, Canonical approach und Vielfalt des Kanon. Zu einer neuen Einleitung in das Alte Testament: TThZ 106 (1997) 39-59.

schen Geschichtswerk aus, fragt nach einem JG zurück, das sich seinerseits auf dessen Grundlagen zurücktastet. So kommt man auf Erzählkränze, die bis in die frühe Königszeit zurückreichen. Eine eigene Rolle spielt dann das Bundesbuch. „In seinem ältesten Bestand dürfte es in die vorstaatliche Zeit zurückreichen“ (174; so nach einem Zitat aus L. Schwienhorst-Schönberger, *Das Bundesbuch* 415f).

3. *Das Buch Jesaja* (381-404): Bei der Darstellung des Buchaufbaus werden die „klassisch“ geschiedenen Teile Proto-, Deutero- und Tritojesaja nicht erwähnt. Wie unterschiedlich der neue Zugang ist, zeigt die Darstellung, bei der der Teil Jes 1-39 in 6 Teile untergliedert ist (1; 2-12; 13.23; 24-27; 28-35; 36-39), die gleichberechtigt neben 40-55 und 56-66 stehen (383). Interessanterweise schreibt Jüngling dann aber: „Der erste Überblick bestätigt die in der Forschung schon früh bemerkte und in der Auslegung immer wieder berücksichtigte Zäsur nach den Fremdbereichen in 36-39. In den Texten von 40 an kommt der Name Jesaja nicht mehr vor“ (384). Nahtlos und ohne besondere Überschrift geht die Darstellung auf Seite 389 zu 1.6 über, wo 40-55 behandelt wird. Ab 391 wird unter 1.8, aber ohne neuen Titel, Jes 56-66 (herkömmlich: Tritojesaja) behandelt.

Die verschiedenen Stufen der Entstehung des Buches - erst jetzt behandelt - sind: a. Teile, die auf Jesaja zurückgehen, wobei das angegebene „kritische Minimum“ (395) von anderen Jesaja-Forschern als zu umfangreich eingestuft würde (vgl. z.B. oben Kaiser), während Jüngling einen umfangreicheren Bestand vorschlagen möchte. b. Redaktion aus der Zeit Joschija c. Jes 40-55 und 56-66 - wiederum nicht unter den Namen Deutero- und Tritojesaja - werden dann als selbstständig, zugleich unter dem Aspekt der „produktiven Fortschreibung“ (398) dargestellt. So wird vorbereitet, dass zum Schluss ein Autor (M. Sweeney) behandelt wird, der eine Gesamthypothese vorgelegt hat.

Anschließend stellt Jüngling die im Buch beabsichtigten Antworten auf die durch die zeitliche Lage (Assyrienreich, Exil, nachexilische Zeit) veranlassten Anfragen dar. Zum Schluss beschäftigt er sich noch mit unterschiedlichen Aspekten der Theologie: der heilige Gott, theologische Anthropologie, Rettung als neue Schöpfung, stellvertretendes Leiden, Jerusalem als Ort göttlichen Heiles.

Friedrich Vinzenz Reiterer

Professor für Alttestamentliche Bibelwissenschaft

FISCHER, Georg, Wege in die Bibel. Leitfaden zur Auslegung, Verlag Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 2000, 195 p., Kart. 39,80 DM; ISBN 3.460-32434-1

Der Autor versucht eine größere Anschaulichkeit der Materie mit eingefügten Skizzen und eine bessere Orientierung im vorliegenden Buch mit der Hervorhe-

bung der methodischen Schritte zu erreichen, womit der Zugang zur Thematik erleichtert wird.

Das mit zahlreichen Beispielen versehene Methodenbuch zum Alten und Neuen Testament versteht sich sowohl als Anleitung für wissenschaftliches Arbeiten, als auch für den Umgang mit der Bibel im Alltag und in der Pastoral. Die ins Detail gehenden Anweisungen für einzelne Arbeitsschritte erleichtern einen selbstständigen Zugang auch für der Originalsprachen nicht Mächtige.

Es wird neben den Anfängen der Exegese ein Überblick bis zur Moderne geboten. Hier reicht die Bandbreite von der Tradition der Weisen, den rabbinischen und christlichen Frühformen, der jüdischen und christlichen Exegese des Mittelalters sowie der Neuzeit bis hin zu modernen bzw. postmodernen Ansätzen von literaturwissenschaftlicher, leserorientierter, kultur- und sozialhistorischer Prägung. - Ein entsprechender Rahmen wird den traditionellen Schritten mit historisch-kritischer Methode, wie der Formanalyse, Gattungsanalyse, Überlieferungskritik und Literarkritik eingeräumt.

Nutzbringend ist die Darstellung von verschiedenen kreativ neueren Methoden, die literaturwissenschaftlich geprägte Ansätze aufweisen. - Auch wenn der Methodik Harald Schweizers in diesem Buch die Präferenz gegeben wird, so kann man ihn als Richterschüler doch nicht unter der heutigen Richter-Schule subsumieren. - Andiskutiert werden die neuere Literarkritik, die narrative und rhetorische Analyse, die Intertextualität, der Strukturalismus, die Analyse im Filmblick, die kontextuelle Bibelauslegung, die feministische und befreiungstheologische Exegese, die psychologische Schriftauslegung (Drewermanns Ansatz wird stark relativiert) und die sozialwissenschaftliche Analyse. Vor allem wird auf die Verbindung der gängigen Methodik mit der persönlichen Erfahrung des Bibeltextes Wert gelegt.

Die geschichtswissenschaftlich geprägten Zugänge rücken heute immer mehr in den Blickpunkt. Deshalb ist es wesentlich, die biblische Archäologie, die Geschichte Israels, die Religionsgeschichte der biblischen Länder und ihrer Umwelt und den Beitrag anderer historisch orientierter Wissenschaften zu behandeln, wie dies im vorliegenden Werk der Fall ist.

Da wir mit der Bibel Texte als sprachliches Kommunikationsmittel benutzen, wird dieser Thematik ein ganzes Kapitel gewidmet. Es werden die Sprache als entwickeltes Zeichensystem, die Schrift, vorgestellt, auf den Wechselbezug von Sprache und Leben, die Grundlagen der Kommunikation, die Adressaten eingegangen und Voraussetzungen für das Verstehen und Deuten der Texte angesprochen.

In einem weiteren Kapitel wird die Bibel in ihrer Eigenschaft als Wort Gottes behandelt, wobei zur Sprache kommt, dass die Bibel eine Schriftensammlung verschiedener Gruppen ist. Dann geht das Buch auf die Kanonfrage ein. Wenn ein(e) Gläubige(r) die Bibel liest, so tut sie/er es innerhalb einer Gemeinschaft von Gläubigen, die immer wieder die Texte neu zu verstehen suchen und damit in einer

langen Tradition stehen. Letztlich ist dies ein bereichernder Prozess für den einzelnen Menschen. Die Exegese hat weiters einen zentralen Stellenwert im Fächerkanon der theologischen Disziplinen und muss bemüht sein, deren Anfragen in einem ständigen Dialog zu beantworten. Auch darf der Kommunikationsprozess zwischen den Jahrtausende alten biblischen Texten und der Hörer- und Leserschaft im Hier und Heute nicht abreißen, um die Relevanz der Bibel innerhalb einer modernen Welt aufzeigen zu können.

In einem weiteren Schritt geht das vorliegende Buch auf die philosophischen, sprachwissenschaftlichen und linguistischen Aspekte in der Textforschung ein. So ist eine Wort-, Satz- und Textebene zu unterscheiden oder - Bezug nehmend auf C. Morris - ist die Trias Syntax - Semantik - Pragmatik grundlegend. Anbei werden auch einige Stilmittel wie der Parallelismus membrorum und Chiasmus veranschaulicht. - Die Abbildung der Welt im Text zeigt sich am Umgang mit Zeit und Raum. Als Verständnisschlüssel erweist sich oft der Bezug des Textes zur Realität.

In der Folge geht der Autor auf den praktischen Bezug im Umgang mit der Bibel ein, nämlich auf das Studium und die Bibellektüre. Zum ersteren geht es um Hören von Vorlesungen, Prüfungsvorbereitungen, den Umgang mit einer Flut von Literatur, um selbstständige Arbeitsschritte bei der Erforschung von Texten. Weiters werden Wege der Aktualisierung aufgezeigt, die besonders in der pastoralen Praxis Anwendung finden. Hier werden konkrete Methoden vorgestellt und kurze Anleitungen gegeben. Der persönliche Umgang mit der Schrift im Alltag kann die Lectio divina, die ignatianische Schriftbetrachtung umfassen bis hin zu Reisen in biblische Länder.

Fast nebenbei werden Erklärungen von Fachtermini und Abkürzungen geboten und mit Beispielen ausgeführt. Literaturangaben zu den einzelnen Abschnitten ermöglichen eine Weiterführung. Wertvoll sind die Anhänge mit den Auflösungen der Übungsaufgaben, dem Raster für Analysen, der Darstellung des geschichtlichen Kontextes, die Hinweise für ausführlichere Textuntersuchungen, die Transkriptionen des hebräischen und griechischen Alphabets, das Glossar und das bewertende Literaturverzeichnis. Nicht zu vergessen sind das Bibelstellen- und Stichwortregister. - Fischers „Wege in die Bibel“ ist eine empfehlenswerte Einführung für ein biblisches Methodenseminar.

RENDTORFF, Rolf, Das Alte Testament. Eine Einführung, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn ⁵1995, 326 p., Kart. 42,- DM; ISBN 3-7887-0686-4

Dieses Buch gibt zunächst einen Einblick in die Geschichte Israels mit seinen einzelnen Epochen unter Bezugnahme auf außerbiblische Quellen. Es werden große Themenblöcke bzw. zeitliche Abschnitte wie Israel vor der Landnahme, von der Landnahme bis zur Staatenbildung, die Anfänge des Königtums, Israel und Juda in der Königszeit und Juda seit dem Babylonischen Exil dargestellt.

In einem zweiten Teil wird die traditionelle Methodik in der Exegese behandelt, wobei sich der Autor bei der Darstellung der Textentstehung weitgehend an die Formgeschichte und Gattungskritik hält. Er merkt aber an, dass in der bisherigen Forschung zu wenig Wert auf die synchrone Auswertung der kanonischen Endgestalt der Texte gelegt wurde. Weiters wird in das Leben des Alten Israel eingeführt. Dabei geht es um soziologische Strukturen (Familie, Sippe, Stamm, Ortsgemeinde), das Rechtsleben (Instanzen, Verfahren, Rechtssätze), den Kult (Nomadische Traditionen, Festkalender, Kultlegenden, Opferrituale, Reinheitsvorschriften, Psalmen), politische Institutionen (Listen, Annalen, Geschichtserzählungen) und die Prophetie (Prophetengruppen und Einzelgestalten, Zeichenhandlungen, Visionen, Prophetenerzählungen, Gattungen prophetischer Rede). Am Übergang zum dritten Teil dieses Werkes, der Darstellung der einzelnen Bücher des Alten Testaments, wird betont, dass die alttestamentlichen Texte nicht als Literatur entstanden sind, sondern „Lebensäußerungen der israelitischen Gesellschaft“ waren und erst auf dem Wege der Rezeption und Reproduktion zu Literatur wurden.

Die Reihung der knapp besprochenen Bücher erfolgt dann nach dem hebräischen Kanon, wobei in Folge die Deuterokanonen unberücksichtigt bleiben, was dem nach Luther festgelegten Umfang des Alten Testaments in den protestantischen Kirchen entspricht. Gesondert werden Pentateuchfragen behandelt, das „Deuteronomistische Geschichtswerk“ und die Kompositionsgeschichte der Prophetenbücher dargestellt. Zu guter Letzt werden Kanonfragen abgehandelt.

Zu den einzelnen Unterabschnitten wird nur Standardliteratur älteren Datums geboten. An das Abkürzungsverzeichnis, ein Sach-, Personennamensregister, ein Verzeichnis hebräischer Wörter, ein Bibelstellen- und Autorenregister schließen sich die Ergänzungen zur 3. Aufl. von 1988, worin noch Literatur bis zur Mitte der 80er Jahre angefügt wird.

Rendtorffs Einführung in das Alte Testament steht am Übergang zwischen einer Einleitung anhand traditioneller Methodenlehre und dem Einschlagen neuer Wege. Das zeigt sich auch daran, dass neben diachroner Auslegung zunehmend die synchrone Erforschung der Literatur vom Autor eingefordert wird. Die Verwendung außerisraelitischer Quellen für die Rekonstruktion der Geschichte Israels gewinnt heute immer mehr an Bedeutung. Dieser Schritt wird umso wichtiger, je mehr die Einzelwissenschaften aufgrund der eingeforderten und auch tatsächlich zunehmenden Vernetzung zusammenrücken.

Renate Egger-Wenzel

Assistentin am Institut für Alttestamentliche Bibelwissenschaft

Neues Testament

THEISSEN, Gerd, Die Religion der ersten Christen. Eine Theorie des Urchristentums, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 2000, 455 p., Gb. 78,- DM; ISBN 3-579-02623-2

GNILKA, Joachim, Die frühen Christen. Ursprünge und Anfang der Kirche (Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament/Suppl.Bd. 7), Herder, Freiburg/Basel/Wien 1999, 348 p., Gb. DM 88,-; ISBN 3-451-27094-3

Die Frage nach Entstehung, Entwicklung und Einbettung des Urchristentums hat in den vergangenen Jahren wieder verstärkt die Aufmerksamkeit der neutestamentlichen Forschung gefunden. Neben zahlreichen Studien zu Einzelaspekten dokumentiert dieses Interesse vor allem eine Reihe von monographischen Gesamtentwürfen zu Geschichte und Theologie des Urchristentums, wie sie im deutschsprachigen Raum etwa von Ludger Schenke, Klaus Berger, Walter Schmithals und François Vouga vorgelegt wurden.¹ Die beiden aktuellen Entwürfe von J. Gnilka und von G. Theißen, die im folgenden etwas näher vorgestellt werden sollen, liefern dazu ebenfalls auf je unterschiedliche Weise einen spezifischen Beitrag, wobei beide eingangs betonen, nicht eine Geschichte des Urchristentums und seiner Literatur im eigentlichen Sinn bieten zu wollen. Während Theißen den durchaus innovativen Versuch unternimmt, in religionswissenschaftlichen Kategorien eine „Theorie der urchristlichen Religion“ zu skizzieren und so einem möglichst allgemeinen, konfessionsunabhängigen Diskurs zugänglich zu machen, will Gnilka in gewohnt umsichtiger Art zeigen, „wie Kirche begann, aus welchen Ursprüngen heraus sie entstand, und wie die Lebensäußerungen und -formen aussahen, die sie entwickelte“ (13).

Das von ihm anvisierte Programm entfaltet Gnilka in seinem Buch in insgesamt vier Schritten. An den Beginn stellt er einen knappen Abriss der politischen Geschichte Palästinas in hellenistisch-römischer Zeit (17-32). Im Anschluss daran kommt er dann ausführlich auf die geistig-religiösen Verhältnisse des Judentums dieser Epoche zu sprechen (33-128), wobei vor allem auf jene Themen und Strömungen abgehoben wird, die in der Folge für das Auftreten und die Botschaft Jesu wie auch für die frühe Kirche wesentliche Anknüpfungspunkte und Voraussetzungen darstellen, etwa der Reich-Gottes-Gedanke, die Messiaserwartung oder die frühjüdische Bewegung der Apokalyptik. Damit ist ein erster Teil dessen eingeholt, was Gnilka die „Ursprünge“ der frühen Kirche nennt, zumal er zu Recht das

1 Vgl. insgesamt dazu die von G. Lüdemann in seinem Forschungsbericht zum Urchristentum besprochene Literatur: Lüdemann Gerd, Das Urchristentum, in: ThR 65 (2000) 121-179. 285-349.

Urchristentum zumindest in seinen Anfängen tief verwurzelt im Judentum der damaligen Zeit denkt und davon ausgeht, dass ein „Selbstständigwerden der neuen Gemeinschaft ... erst allmählich wahrgenommen und realisiert“ (219) wurde. Ursprünge in einem engeren Sinn benennt dann der folgende Abschnitt (129-217), in dem eingangs vom Auftreten Johannes des Täufers die Rede ist und im Weiteren das Wirken und die Verkündigung des irdischen Jesus in den Blick genommen wird. Gerade für das historische Jesusgeschehen verweist Gnllka dabei auf Elemente, die als unmittelbare Anknüpfungspunkte für die spätere Entwicklung wesentlich „die Kontinuität bei aller Diskontinuität“ (140) schaffen (z.B. Ausrichtung auf das Gottesvolk; Jüngerschaft; Sendungsautorität Jesu).

Als auslösender Faktor und eigentlicher Beginn der frühen Kirche hat das Ostergeschehnis, die Erfahrung von Tod und Auferstehung Jesu, zu gelten. In diesem Ereignis sieht Gnllka jenen Impetus angelegt, der die Gemeinde der Jesusanhänger neu und in einer auch auf die Heiden hin offenen Ausrichtung zusammenkommen lässt, der nachösterlich die Artikulation von Glaubensaussagen und christologischen Bekenntnisinhalten vorantreibt und der die Entwicklung entsprechender Gemeinschafts- und Lebensvollzüge fördert, insgesamt also zur Ausprägung von identitätsbildenden Elementen führt, die schließlich die Eigenständigkeit des frühen Christentums gegenüber einem sich nach der Katastrophe von 70 n.Chr. neu formierenden Judentum bedeutet. Diesen Weg zeichnet das letzte große Kapitel (219-341) anhand von insgesamt zehn Themenfeldern nach, die von der Bekenntnisbildung über die urchristliche Verkündigung, die Ausbildung von Amtsstrukturen, die grundlegenden Vollzüge von Taufe und Eucharistie und den Gottesdienst bis hin zur ethischen Praxis und der Reflexion der bleibenden Erwählung Israels entscheidende Bereiche theologischer Standortbestimmung ansprechen, sich dabei stets aber vor allem auf die Anfänge konzentrieren. In einem letzten Punkt, inhaltlich bewusst etwas vom Vorausgehenden abgehoben, behandelt Gnllka schließlich das Phänomen der Gnosis und die weithin umstrittene Frage einer Verhältnisbestimmung dieser Bewegung zum Urchristentum, auch hier um eine ausgewogene Darstellung und eine differenzierende Beurteilung der Positionen bemüht.

Zusammenschauende Ausgewogenheit prägt insgesamt den Charakter von Gnllkas Ausführungen zur frühen Kirche und macht das vorliegende Werk zu einer umfassenden und profunden Hinführung in die breit angelegte Gesamtthematik, durchaus vergleichbar mit und als Ergänzung zu seinen Bänden zu Jesus, zu Paulus oder zur Theologie des Neuen Testaments.¹

1 Erschienen als Supplementbände 3, 5 und 6 der Kommentarreihe *Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament* (1990, 1994, 1996)

Demgegenüber bezieht die Studie von Theißen - wohl ähnlich wie bei Gnllka als eine Art Zusammenfassung seiner Arbeit zum Urchristentum¹ projiziert (14) - weit stärker Position und verfolgt mit einer religionswissenschaftlichen und religionssoziologischen Annäherung an die Dynamik des urchristlichen Glaubens eine ganz bestimmte, zielgerichtete Argumentationslinie.

Ausgangspunkt Theißens ist eine allgemeine Definition von Religion als ein „kulturelles Zeichensystem, das Lebensgewinn durch Entsprechung zu einer letzten Wirklichkeit verheißt“ (19). Als Kennzeichen für das Wesen der Religion nennt er die charakteristische Kombination der drei Ausdrucksformen Mythos, Ethos und Ritus. Entsprechend behandelt Theißen in einem ersten Teil (45-98) das Verhältnis von Mythos und Geschichte im religiösen Zeichensystem des Urchristentums und konstatiert als zentrales Moment deren einzigartige, spannungsvolle Einheit, die sich in der geschichtsmythischen Grunderzählung von Jesus Christus manifestiert. Ihren Anknüpfungspunkt findet die Entstehung der urchristlichen Religion zwar in der Revitalisierung, Radikalisierung und Relativierung der Zeichensprache der jüdischen Mutterreligion durch die Verkündigung und das Selbstverständnis des historischen Jesus. Den eigentlichen Anstoß sieht aber auch Theißen vom Ostergeschehnis ausgehen, das im Rahmen vorgegebener Überzeugungen reflektiert und im Sinne von Dissonanzbewältigung analog zur im Judentum ausweisbaren monotheistischen Dynamik schließlich zur Erhöhung Jesu als zentrale Erlösergestalt und damit letztlich zur Transformation der jüdischen Religion durch den nachösterlichen Christusglauben führt.

Der zweite Teil (99-167) reflektiert das dem urchristlichen Mythos korrespondierende, tendenziell grenzüberschreitende Ethos und konzentriert sich in einem ersten Schritt auf die beiden Grundwerte von Nächstenliebe und Statusverzicht, in denen sich die angesprochene, dem religiösen Zeichensystem insgesamt immanente Spannung widerspiegelt als Spannung „zwischen einer Radikalisierung der Forderung und einer Radikalisierung der Gnade“ (120). Im Licht dieser Grundwerte werden dann die Einstellung zu Macht und Besitz und der Umgang mit Weisheit und Heiligkeit exemplarisch in den Blick genommen.

Um die rituelle Zeichensprache des Urchristentums geht es im dritten Kapitel (169-222). Theißen untersucht hier die Entstehung der urchristlichen Sakramente Taufe und Abendmahl aus ursprünglich eschatologisch ausgerichteten, symbolischen Zeichenhandlungen und entwickelt die These einer Transformation des traditionellen Ritus, verursacht vor allem durch die sekundäre Deutung dieser Handlungen auf Tod und Auferstehung Jesu im Sinne eines heilsbedeutsamen Opfergeschehens und mit dem Resultat einer funktional äquivalenten Ablöse des jüdischen

1 Vgl. z.B. die zahlreichen Studien von G. Theißen zur Soziologie des Urchristentums. Theißen selbst listet im Literaturverzeichnis des vorliegenden Bandes allein 30 Beiträge auf. Zu nennen sind hier auch die vielen Untersuchungen, die in seinem Umfeld entstanden sind.

Opferkults. Mit der Beziehung auf den Tod kommt gleichzeitig auch die „Spannung zwischen Gewaltreduktion im Vollzug und Gewaltzunahme in der Imagination“ (193) als charakteristisches Merkmal in die urchristlichen Sakramente hinein.

Den Weg der urchristlichen Religion von einer zunächst innerjüdischen Erneuerungsbewegung bis hin zu einer endgültig autonomen, universalen und exklusiven Zeichenwelt zeichnet der vierte Teil (223-280) nach, wobei sich für Theißen „ein genuin jüdisches Erbe“ (225) selbst in der Tendenz zur Verselbständigung bemerkbar macht. Anfänge dieser Entwicklung sind bei Paulus und insbesondere im Geschehen rund um das sogenannte Apostelkonzil zu suchen. Als entscheidender Schritt zur Trennung des christlichen und jüdischen Glaubens wird dann vor allem die Evangelienschreibung gewertet, mit der eine sukzessive Vergöttlichung des irdischen Jesus einsetzt, die mehr und mehr in Konflikt mit dem jüdischen Monotheismus gerät. Den Höhepunkt dieser Entwicklung zur Eigenständigkeit sieht Theißen schließlich mit dem Johannesevangelium gegeben. Mit ihm wird sich seiner Ansicht nach die urchristliche Zeichenwelt erstmals ihrer inneren Autonomie bewusst und geht von ihrem christologischen Zentrum zu einer Selbstbegründung und Selbstlegitimation über (261). Das führt zu schroffer Abgrenzung gegenüber der Mutterreligion mit gleichzeitig integrativer Wirkung nach innen.

Dabei sind nicht unwesentlich Konflikte und Krisen von außen wie auch im Inneren bestimmend für die spezifische Ausgestaltung der urchristlichen Religion und ihrer konkreten Ausdrucksformen. Im fünften Teil seiner Studie (281-384) spricht Theißen insgesamt drei Krisensituationen des Urchristentums an, deren jeweilige Ursache nicht zuletzt auch in konkreten geschichtlichen und politischen Rahmenbedingungen zu suchen ist: die „judaistische Krise“ im 1. Jahrhundert, die ihre Antwort in der Theologie des Paulus, insbesondere der Rechtfertigungslehre, erfährt; die „gnostische Krise“ im 2. Jahrhundert mit ihrer Versuchung zur Auflösung der urchristlichen Religion in eine allgemeine Symbolsprache; und die mit den radikalen Anfängen strukturell angelegten „prophetischen Krisen“. Mit Theißen gilt es zu betonen, dass sich trotz notwendiger Abgrenzung und Positionierung als Antwortversuche auf diese Krisen dennoch und gerade eine Pluralität von Strömungen im Urchristentum herausgebildet hat. Das Judenchristentum, das paulinische, das synoptische und das johanneische Christentum weist er dabei als die bestimmenden Strömungen aus und versucht eine entsprechende Zuordnung der urchristlichen Schriften (siehe Skizze auf 347). Wenn am Ausgang des Urchristentums als eine Art Synthese die Bildung des Kanons als konsensstiftende Leistung des frühkatholischen Gemeindechristentums steht, dann sieht Theißen darin ein bewusstes Bekenntnis zur Pluralität: „Der Kanon bewahrt (und begrenzt) die gewachsene Pluralität des Urchristentum.“ (356)

Gleichzeitig lassen sich aber - im Sinne einer Grammatik der neuen religiösen Zeichensprache - Faktoren der Einheit und Kohärenz innerhalb dieser Pluralität ausmachen. Theißen nennt an dieser Stelle die beiden Grundaxiome Monotheismus und den (den jüdischen Bundesnomismus modifizierenden) Erlöserglaub-

ben sowie eine Reihe von sogenannten Basismotiven (z.B. Schöpfungsmotiv, Weisheitsmotiv, Agapemotiv usw. 371-380). Sie bestimmen das, was Theißen den „innere(n) Kanon im Kanon“ (368) nennt, die „Konstruktionsprinzipien“ (389) der urchristlichen Religion, die er insgesamt im übertragenen Sinn als eine wunderbare semiotische Kathedrale beschreibt.

Bedenkswerte philosophische Überlegungen zur Plausibilität der urchristlichen Religion (392-411) stehen am Ende dieses anregenden und nicht selten auch herausfordernden Bandes. Theißens religionswissenschaftliche Analyse des Urchristentums kann mit Recht als ein hervorragender und die Fragestellung grundlegend weiterführender Beitrag zur Thematik bezeichnet werden. Wenn auch nicht immer leicht, so ist die inhaltlich dichte und differenzierende Studie dennoch stets mit Gewinn zu lesen.

Bei aller Unterschiedlichkeit der beiden vorgestellten Gesamtentwürfe zum Urchristentum, die sich aus der jeweiligen Zugangsweise, der damit verbundenen Terminologie, aber auch aus der Absicht und Anlage der Bände notwendig ergibt, lässt sich bei ihrer Lektüre durchaus auch eine Reihe von inhaltlichen Gemeinsamkeiten entdecken. Ein detaillierter Vergleich ist hier nicht zu leisten. Bestimmte Akzentsetzungen der beiden Untersuchungen zeigen sich allerdings schon in der Auswahl bzw. Gewichtung einzelner relevanter Themenbereiche. Spielen dafür indirekt unter anderem auch Gründe konfessioneller Art eine gewisse Rolle, dann wäre das nicht zuletzt aber als eine Anfrage an Theißen an sich begrüßenswertes methodisches Darstellungsinteresse zu werten.

Konrad Huber

Assistent für Neutestamentliche Bibelwissenschaft
an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Innsbruck

Kirchengeschichte

BAUM, Wilhelm/WINKLER, Dietmar W., Die apostolische Kirche des Ostens. Geschichte der sogenannten Nestorianer (Einführungen in das orientalische Christentum 1), KITAB, Klagenfurt 2000, 174 p., Br. 28,- DM; ISBN 3-902005-05-X

Den beiden Autoren ist eine umfassende und spannende Darstellung der Geschichte der Kirche des Ostens gelungen. Längst vor der römisch-katholischen und der byzantinisch-orthodoxen Kirche, die beide aus der Kirche des Römischen Reiches hervorgingen, hatte sich aus der Kirche des spätantiken Perserreiches schon im Mittelalter eine Weltkirche entwickelt, die vom östlichen Mittelmeerraum bis China und von Innerasien bis Indien und Sri Lanka reichte. Ihre Geschichte ist weitgehend unbekannt. Wer weiß schon, dass Türken und Mongolen vor ihrer Islamisierung schon großteils Christen waren? Oder wer kennt die jahrhundertelange christliche Präsenz in China längst vor der Jesuitenmission? Selbst die Thomaschristen in Südindien sind nur speziell Interessierten ein Begriff. Dass diese gigantische Missionskirche, die ihr geistliches Zentrum in Mesopotamien hatte, bereits von katastrophalen Rückschlägen geschwächt war, als die Europäer gerade erst anfangen, auf Entdeckungsreisen zu gehen, und nun meinen, alle Christen katholisch machen zu müssen, gehört zur Tragik ihrer Geschichte. Heute zählt die Kirche des Ostens kaum eine halbe Million Gläubige und steht noch immer unter dem unausrottbaren Verdikt der nestorianischen Häresie, obwohl ihr neuerdings sogar der Vatikan ihre Rechtgläubigkeit attestiert hat. Ihr Erbe hat seit dem Beginn der Neuzeit die römische Unionspolitik und die katholische Asien-Mission angetreten. Bedeutende Völker und Gebiete sind dem Christentum aber auch völlig verloren gegangen.

Die Autoren haben sich die Arbeit geteilt. Der Grazer Ökumeniker Dietmar Winkler behandelt die Spätantike und die neueste Zeit, während der Klagenfurter Historiker Wilhelm Baum das Mittelalter und die Neuzeit mit den wichtigen Missionskirchen in China und Indien zur Darstellung bringt. Im Rahmen von drei Exkursen zu den christlichen Literaturen in den verschiedenen asiatischen Sprachen wurde für die iranischen Sprachen der Grazer Religionswissenschaftler Manfred Hutter gewonnen. Zwei Landkarten, mehrere Herrscher- und Patriarchenlisten, 13 Abbildungen, Literaturverzeichnis und Register machen das Buch zu einem wertvollen Nachschlagewerk, wenngleich man den gänzlichen Verzicht auf Anmerkungen oft bedauert. Eine Fülle von sonst schwer erreichbaren Informationen lässt sich so leider nicht verifizieren. Viele Einzelheiten der Darstellung hätten angesichts der komplizierten Quellenlage einer Erläuterung bedurft. An der hohen Sachkompetenz der Autoren besteht allerdings kein Zweifel. Die Darstellung besticht durch die klare und übersichtliche Präsentation. Ohne sich in den Einzelhei-

ten zu verlieren, haben die Autoren weit zerstreute Informationen erstmals in eine detailreiche und zugleich knappe und durchgängige Geschichte gebündelt. Die Bearbeiter und ihre Schwerpunkte ergänzen sich dabei in hervorragender Weise. Neueste Forschungsergebnisse, wie etwa betreffend die stete Rechtgläubigkeit der persischen Kirche, sind nicht nur berücksichtigt, sondern konstitutiv für die Anlage des Werkes. Dass auch die zurecht skeptischen Urteile über den Wahrheitsgehalt legendenhafter Traditionen manchmal auch selbst hypothetisch bleiben müssen, ist selbstverständlich.

Für den Rezensenten neu war etwa die wiederholte Anerkennung der Rechtgläubigkeit der Kirche des Ostens durch byzantinische und römische Autoritäten schon in der Spätantike und im Mittelalter, ebenso einzelne Informationen zur Geschichte der Kirche des Ostens in China, in Indien und Tibet, die in bisherigen Darstellungen kaum zu finden sind, wie der rege Kontakt zwischen den Kirchen des Fernen Ostens und dem katholischen Westen schon im Hochmittelalter, der über die bekannten Namen von Bar Sauma, Marco Polo und Johanes von Monte Corvino weit hinausgeht. Erschütternd ist die Geschichte der Assyrier im 20. Jahrhundert. Wiederholte Umsiedlungen und mehrere völkermordartige Massaker löschten diese Glaubensgemeinschaft beinahe völlig aus, ohne dass die christliche Welt davon Notiz nahm. Dass der Mann, der als Patriarch Mar Eshai Shimun XXI. während seiner 55jährigen Regierungszeit die Kirche wieder sammelte und zu einer neuen bescheidenen Blüte führte, schließlich selbst ein unrühmliches Ende nahm, dass es unter den Verbliebenen erst 1969 zu einer Kirchenspaltung kam, die bis heute nicht überwunden ist, erfüllt mit Wehmut. Andererseits sind auch die Zeichen der Hoffnung durchaus beachtlich. Die Assyrier haben sich mit fast einer halben Million Gläubigen zahlenmäßig wieder konsolidiert, beteiligen sich mit großem Engagement am ökumenischen Dialog und tragen durch ihre Präsenz wesentlich zur ökumenischen Aufarbeitung der altkirchlichen Dogmengeschichte bei. Es bleibt eine Herausforderung der modernen westlichen Theologie, endlich neben der lateinischen und griechischen auch die syrische altchristliche Literatur und Geschichte als zumindest gleichwertig zur Kenntnis zu nehmen.

Dem Buch ist eine rasche Verbreitung und vor allem auch eine baldige Übersetzung ins Englische und ins Arabische, vielleicht auch ins Griechische zu wünschen. Es eröffnet nicht nur ein weithin unbekanntes und ungemein spannendes Kapitel der Kirchengeschichte, es wird vor allem einen ganz wesentlichen Beitrag leisten, um die verkrusteten Vorurteile über die fälschlich so genannten „Nestorianer“ und schließlich auch diese diskriminierende Bezeichnung selbst endlich aus der wissenschaftlichen Literatur zum Verschwinden zu bringen.

Peter Hofrichter

Professor für Kirchengeschichte (Patrologie)

MOLL, HELMUT (Hg.), Zeugen für Christus. Das deutsche Martyrologium des 20. Jahrhunderts, 2 Bde., Schöningh, Paderborn 2000 (2. durchges. Auflage) 651 u. 655 p., 438 Abb., Ln. 98,- DM; ISBN 3-506-75778-4

Zur Jahrhundert- und Jahrtausendwende wurden überall Bilanzen aufgestellt. Die Haben-Seite wurde darin mit der Soll-Seite verglichen. Dabei war fast immer die Bestandsaufnahme des Negativen weitaus höher als die des Positiven. Darum sind wir Menschen heute auch sehr schnell bereit, früheren Generationen großzügig Schuldzuweisungen zuzuerkennen. Mit Schuldannahme für uns selbst aus der Gegenwart tun wir uns dagegen sehr schwer. Um diesem Irrtum zu entgehen, hat Papst Johannes Paul II. in seinem Apostolischen Schreiben „*Tertio millennio adveniente*“ vom 10. November 1994 den Vorschlag unterbreitet, dass jene Männer und Frauen, die um des christlichen Glaubens willen von Verfolgung und Tötung heimgesucht worden sind, dem Vergessen entrissen werden sollten, denn am Ende des zweiten Jahrtausends sei „die Kirche erneut zur Märtyrerkirche“ geworden: „*In unserem Jahrhundert sind die Märtyrer zurückgekehrt*“, die Verfolgung von Gläubigen - Priestern, Ordensleuten und Laien - haben in verschiedenen Teilen der Welt eine reiche Saat von Glaubenszeugen bewirkt. Das 20. Jahrhundert hat vor allem als Folge des Nationalsozialismus, des Kommunismus und der Rassen- oder Stammeskämpfe zahllose Märtyrer hervorgebracht. Menschen aller Gesellschaftsschichten haben für ihren Glauben gelitten, indem sie ihr Festhalten an Christus und der Kirche mit dem Leben bezahlten oder mutig endlose Jahre der Gefangenschaft und Entbehrungen aller Art auf sich nahmen, um nicht vor einer Ideologie zurückzuweichen, die sich in das Regime einer grausamen Diktatur verwandelt hatte.

In der Tat, es sind viel mehr leidgeprüfte Menschen, die für die Wahrheit des Glaubens den gewaltsamen Tod erlitten haben, als wir zunächst vermutet haben. Es war ein Auftrag des Papstes an die Ortskirchen, alles zu unternehmen, um durch das Anlegen der notwendigen Dokumentation nicht die Erinnerung zu verlieren an diejenigen, die das Martyrium erlitten haben. Nun liegt seit 1999 die erste umfassende Dokumentation für Deutschland vor. Dabei ist man zunächst überrascht, wie viele Christen gerade in Deutschland mit den gottlosen Systemen des Nationalsozialismus und Kommunismus aus ihrer Treue zum Evangelium in Konflikt geraten sind. Das Ergebnis ist erschütternd und tröstend zugleich. Die katholische Kirche braucht sich ihres Weges durch diese Bedrängnis wahrhaftig nicht zu schämen. Natürlich gab es auch immer wieder Schwachheit und Versagen. Aber ein Ganzer ersetzt hundert Halbe, sagt ein altes Sprichwort. Menschen jeden Alters, Frauen und Männer jeder sozialen Herkunft und in den unterschiedlichsten Situationen sind für Christus und seine Kirche eingetreten. Für die meisten war dies ungemein schwierig, denn sie haben damit Familie, berufliche Vorteile, Karriere, Zukunftschancen u.a.m., etwa auch ihrer Kinder und Angehörigen, aus

Treue zu Jesus Christus und seinem Evangelium aufs Spiel gesetzt. Sippenhaftung war ein fürchterliches Folterinstrument für diese Glaubenszeugen.

Der Auftrag an die Herausgeber dieser umfangreichen Dokumentation war durch die bereits genannte päpstliche Anregung gegeben. Nun galt es geeignete Mitarbeiter zu finden. Über 27 Diözesanbeauftragte, 10 Ordensvisitatoren und über 130 Fachleute und darüber hinaus viele noch lebende Zeitzeugen konnten für dieses Unterfangen gewonnen werden. Zuerst jedoch mussten die Aufnahmekriterien der Dokumentation erarbeitet werden: Wer ist ein Märtyrer? Wer hat Zeugnis für Christus bis hin zum Blutvergießen gegeben? Die theologische Seite ergab die neue Sichtweise in den Dokumenten des Zweiten Vatikanischen Konzils, näherhin in der Kirchenkonstitution *Lumen gentium*. Die erneuerte Ekklesiologie drückt sich nicht nur in der Communio oder in der allgemeinen Berufung zur Heiligkeit, sondern auch in der Eingliederung der Heiligen in den geheimnisvollen Leib Christi aus. In diesem Zusammenhang erfahren die Glaubenszeugen eine große Auszeichnung, sind doch die Märtyrer Christi, die mit ihrem Blut das höchste Zeugnis des Glaubens und der Liebe gegeben haben, in Christus in besonderer Weise mit uns verbunden. Die zweitausend Jahre seit der Geburt Christi sind von dem beständigen Zeugnis der Märtyrer geprägt.

Bei der Erstellung des deutschen Martyrologiums des 20. Jahrhunderts stellte sich zuvorderst einmal die Frage, welche Argumente für die Aufnahme vorgeschlagener Kandidaten ausschlaggebend seien. Die im Laufe der Jahrhunderte verbindlichen Maßstäbe, welche der berühmte italienische Kanonist Prospero Lambertini, der spätere Papst Benedikt XIV. (1740-1758), einer der gelehrtesten Päpste, als Kriterien zur Bestimmung des Martyriums, entwickelt hatte, mussten von Papst Paul VI. 1983 ergänzt werden, da die an Heimtücke kaum überbietbaren Methoden der Tötung von Menschen im 20. Jahrhundert neue Normen erforderten. Für die vorliegende Dokumentation mussten drei Kriterien erfüllt sein: Die Tatsache des gewaltsamen Todes, das Motiv des Glaubens- und Kirchenhasses bei den Verfolgern und die bewusste Annahme des Willens Gottes trotz Lebensbedrohung. Fehlte eines dieser drei Kriterien, wurden die vorgeschlagenen Kandidaten nicht in diese Dokumentation aufgenommen. Wenn z. B. ein Katholik aus Glaubensgründen vor Gericht gestellt und zum Tode verurteilt worden ist, die Exekution aber nicht durchgeführt wurde, lag nach diesen strengen Kriterien kein Martyrium vor. Auf Grund der Aktenlage ergaben sich aber noch andere beträchtliche Schwierigkeiten der Art, dass zwar die drei angeführten Maßstäbe theoretisch klar erschienen, deren praktische Umsetzung jedoch nicht ohne weiteres vor sich gingen. Gerade in der Zeit des Nationalsozialismus kam es ja immer wieder vor, dass etwa die wahren Verhaftungsgründe in den offiziellen Anklagen entweder gar nicht genannt oder aber nur in allgemeinen Formulierungen wie „Wehrkraftzersetzung“, „Feindbegünstigung“ und dergleichen angedeutet wurden. Die exakte Handhabung der drei wesentlichen Kriterien zur Feststellung des Martyriums musste folgerichtig zu einer in jedem Einzelfall zu treffenden Entscheidung füh-

ren. Denn entweder waren die Kriterien nicht wirklich erfüllt, oder aber der historisch greifbare Befund erbrachte nicht den entscheidenden Nachweis eines Martyriums.

Auf Grund sorgfältigster Recherchen konnten 700 deutsche Blutzeugen des Glaubens im 20. Jahrhundert ermittelt werden. Zu den zeitlich ersten zählen die neun Hilstruper Missionare und Missionsschwestern vom Heiligsten Herzen Jesu unter der Leitung von P. Matthäus Rascher (1083-1089), welche im Jahre 1904 in Baining im heutigen Papua-Neuguinea für den Glauben ermordet wurden. Den zeitlichen Abschluss bilden die Mariannahiller Missionare: Br. Kilian (Valentin) Knörl (1238-1240) fand im Jahre 1988 in Rhodesien (heute Simbabwe) den Märtyrertod. Die Zeit des Nationalsozialismus (1933-1945) forderte die meisten Opfer. Nach den vorliegenden Resultaten beendeten mehr als 160 Diözesanpriester ihr Leben mit dem Martyrium. Hinzu kamen noch an die 60 Ordensleute. Beeindruckendes Zeugnis stellen die 110 Laien aus allen Teilen Deutschlands dar. In der eigenverantwortlichen Widerstandstätigkeit dieser Männer und Frauen zeigt sich erneut der Facettenreichtum der geleisteten Zeugenschaft. Der jüngste Märtyrergezeuge unter ihnen ist der Bielefelder Lehrling Hein-Udo Hallau (492-494) mit seinen gerade 17 Jahren. Zu den ältesten zählt der Hünfelder Landwirt und Müller Adam Rössner (246-248) mit 74 Jahren. Nicht wenige der Märtyrer gehörten der intellektuellen Oberschicht an, bekleideten angesehene Berufe und entstammten häufig dem Judentum. Mit Sicherheit ist die Dunkelziffer um ein Vielfaches größer. Auch das Glaubenszeugnis von Nichtkatholiken - sofern sie in ökumenischen Gruppen tätig waren - wurde in dieser Dokumentation gewürdigt. Auf die entsprechenden Dokumentationen anderer christlicher Gemeinschaften wird hingewiesen (XXXVI f).

Chronologisch weiträumiger gefasst ist die Kategorie der Blutzeugen aus der Zeit des Kommunismus seit 1917. Die Verfolgung der kleinen Minderheit der Katholiken unter Jossif Stalin führte nahezu zwangsläufig zum Martyrium. Von den russlanddeutschen Katholiken, die im Umfeld des Schwarzen Meeres eine Bleibe gefunden hatten, konnten zwei Bischöfe (DDr. Alexander Frison, Apostolischer Administrator von Odessa, und DDr. Markus Glaser, Bischof von Jassy in Rumänien) und 72 Priester registriert werden (907-955). Nicht wenige von ihnen wurden in die berüchtigten sowjetischen GULags abtransportiert, wo sie eines schmachlichen Todes starben. Viele Namen bleiben aber indes noch unbekannt. Die „Vereinigung katholischer Donauschwaben“ weist für diese Zeit 36 Märtyrer (956-990) auf, darunter die Bischöfe Augustin Pacha von Temeswar und Dr. Johann Scheffler, Oberhirte von Sathmar. Die hier angeführten Zahlen stellen mit Sicherheit nur einen Bruchteil jener Frauen und Männer dar, die als Märtyrer gestorben sind.

Die dritte Kategorie - von der Öffentlichkeit allzu wenig wahrgenommen - bilden in dieser Dokumentation die erschütternden „Reinheitsmartyrien“. Unter diese Gruppe des *martyrium puritatis* fallen über 70 Personen unterschiedlichen

Alters, welche aus religiöser Motivation männlichen Angreifern die Stirn boten und sich mit aller Kraft gegen deren unsittliches Verlangen gewehrt haben, dann jedoch tödlich verletzt wurden. Innerhalb dieser Kategorie werden auch schutzlose weibliche Jugendliche im Alter zwischen 11 und 24 Jahren aufgeführt. Ihr Martyrium besteht darin, dass sie dem Gebot Gottes bis zum Äußersten gehorchen wollten, auch wenn es ihr junges Leben kosten sollte (993-1012). Zu den „Reinheitsmartyrern“ werden auch jene Glaubenszeugen - schutzlose Ordensschwwestern und Frauen - gezählt, die sich gegen Ende des Zweiten Weltkrieges vornehmlich in den deutschen Ostgebieten schützend vor die von Vergewaltigung bedrohten Frauen gestellt haben, hierbei jedoch kaltblütig niedergeschossen wurden (1014-1052). In mehreren Fällen weiß die Geschichte auch von Frauen und Männern des Jahres 1945, die bei dem Versuch, Schutzbefohlene vor dem drohenden Zugriff der Soldateska zu bewahren, unter deren Kugelhagel verbluteten (1053-1081).

Nicht vergessen wurden die Märtyrer aus den Missionsgebieten. Aus Deutschland stammend und hier aufgewachsen, zogen Männer und Frauen im Erwachsenenalter in verschiedene Missionsländer, um dort das Evangelium zu verkünden. Wo immer das Martyrium einwandfrei feststand und ausreichend biographische Unterlagen existierten, konnten entsprechende Lebensbilder erarbeitet werden. Mehr als 170 Bischöfe, Patres, Brüder, Ordensschwwestern u.a.m. werden angeführt, darunter auch die in Nürnberg geborene Ärztin Johanna Decker (1229-1233). Zu den jüngsten unter den Blutzeugen aus den Missionsgebieten zählen die St. Benediktus-Missionsschwester M. Cordula (Regina) Ebert (1098) und Sr. Agnes (Katharina) Holler (1085) aus der Kongregation der Missionarinnen vom Heiligsten Herzen Jesu mit 27 bzw. 22 Jahren, welche in Tansania bzw. im heutigen Papua-Neuguinea ihr Leben ließen.

Ein Autoren-, Quellen- und Literaturverzeichnis (XLIX-LXII), ferner ein Personen- und Ortsregister (1242-1306) sowie ein Fotonachweis (1307f) bilden den Ausklang dieses groß angelegten Werkes, das für jeden Historiker und Interessierten eine Fundgrube darstellt, auch wenn die vorgelegten Biogramme auf Grund der zu jeder Person zitierten Aktenlage und je nach Professionalität des Bearbeiters (etwa 170 mitarbeitende Personen) bisweilen, was die Qualität anbelangt, sehr unterschiedlich oder bescheiden ausfallen konnten, was aber auch mit der schwierigen Quellenlage zusammenhängen mag. Dem Herausgeber, Prälat Dr. Helmut Moll, der sich im Auftrag der Deutschen Bischofskonferenz dieser mühevollen Aufgabe unterzogen hat, ist jedenfalls Dank zu sagen für die große Leistung. Die von ihm und seinem Team aufgenommenen Biogramm-Artikel könnten in einzelnen Fällen sogar eher den Beginn als den Abschluss der Forschung bedeuten, besonders im Hinblick auf jene Grenzfälle, zu denen Nachweise zu erbringen oft sehr schwierig ist. Die oft wiederholte Behauptung vom „Versagen der Kirche in der NS-Zeit“ wird meines Erachtens angesichts dieser hohen Zahl der Märtyrer, denen Glaube oder Reinheit mehr bedeuteten als das irdische Leben, zumindest stark relativiert.

Ganz allgemein ist abschließend noch zu bemerken, dass die Kirche überall auf der Erde im Zeugnis der Märtyrer verankert bleiben wird und ihr Gedächtnis in der Gegenwart und in der Zukunft sorgsam verteidigen muss. Denn wenn es stimmt, dass der moderne Mensch mehr auf Zeugen als auf Lehrer hört, gewinnt das mutige Beispiel der 700 Frauen und Männer aus Deutschland eine neue Kraft, die hellsichtig machen kann in Widerfahrnissen kommender Zeiten.

Franz Ortner

Professor für Kirchengeschichte

Fundamentaltheologie

Gute Gründe würden dafür sprechen, bei der Vorstellung aktueller Fundamentaltheologien die Neuauflagen¹ von bewährten Lehrbüchern zuerst zu berücksichtigen. Sie stehen für eine anhaltende Diskussionsgeschichte, die sie ausgelöst haben, und sie repräsentieren Denkschulen, die in ihrem Umfeld entstanden sind. Auch etwas frühere Werke² wären erhellend für die Erschließung der grundlegenden Weichenstellungen in der Fundamentaltheologie. Sie müssen zusammen mit dem wesentlich von den Münsteranern inspirierten Sammelband³ als Horizont der hier vorgestellten Fundamentaltheologien mitbedacht werden. Eine Skizze dieser Entwicklungen würde aber den Rahmen einer Rezension überfordern.

WERBICK, Jürgen, Den Glauben verantworten. Eine Fundamentaltheologie, Herder, Freiburg 2000, 888 p., Gb. 88,- DM; ISBN 3-451-26259-2

Wer diese Fundamentaltheologie nicht lesen soll: Wer keine Zeit hat für ein fast 900 Seiten dickes Buch, und keine Bereitschaft, sich auf ein schier endloses aber wahres Abenteuer einer gründlichen theologischen Diskussion einzulassen; wer eine lehrbuchmäßige Darstellung der Geschichte und des Materials zur Fundamentaltheologie sucht, und wer sich schreckt, ohne lange Vorstellungsrunden gleich in medias res von Kontroversen zu geraten. Alle anderen werden für ihre Mühen reich entlohnt.

Werbick entwirft eine ausgeklügelte Architektur, eher ein Orientierungsnetz als ein Prokrustesbett: Die klassischen drei fundamentaltheologischen Traktate (Religion, Offenbarung, Kirche) werden durch die Teilung der *demonstratio christiana* in Offenbarung und Soteriologie auf vier erhöht. Davon wird jeder von den

- 1 Kern, Walter/Pottmeyer, Hermann J./Seckler, Max (Hg.), *Handbuch der Fundamentaltheologie* 1-4, Tübingen/Basel, 2. verb. und aktualisierte Auflage 2000; Verweyen, Hans-Jürgen, *Gottes letztes Wort Grundriß der Fundamentaltheologie*, Regensburg, 3. vollständig überarbeitete Auflage 2000; Waldenfels, Hans *Kontextuelle Fundamentaltheologie*, Paderborn u.a., 3. aktualisierte und durchges. Auflage 2000.
- 2 Vgl. v.a. Biser, Eugen, *Grundriß einer hermeneutischen Fundamentaltheologie*, Freiburg/Basel/Wien 1975; Döring, Heinrich/Kreiner, Armin/Schmidt-Leukel, Perry, *Den Glauben denken. Neue Wege der Fundamentaltheologie* (QD 147), Freiburg 1993; Fries, Heinrich, *Fundamentaltheologie*, Graz/Wien/Köln 1985; Knauer, Peter, *Der Glaube kommt vom Hören. Ökumenische Fundamentaltheologie*, Graz/Wien/Köln 1978, 1991; Metz, Johann Baptist, *Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie*, Mainz 1992; Peukert, Helmut, *Wissenschaftstheorie - Handlungstheorie - Fundamentale Theologie. Analyse zu Ansatz und Status theologischer Theoriebildung*, Düsseldorf 1976.
- 3 Müller, Klaus (Hg.), *Fundamentaltheologie - Fluchtlinien und gegenwärtige Herausforderungen. In konzeptioneller Zusammenarbeit mit Gerhard Larcher*, Regensburg 1998.

Einwänden eröffnet, in vier Gängen (das Unbedingte in unmittelbarer Betroffenheit, in subjektiver Vermittlung, als Möglichkeitsbedingung und als absolute Beziehungswilligkeit) abgehandelt und mit einer Stellungnahme zu anstehenden Kontroversen geschlossen.

Die zentrale Denkfigur des opus magnum lässt sich anhand des Begriffs des Absoluten rekonstruieren, das in seiner Unbedingtheit, Selbstzwecklichkeit und Freiheit nicht selbstgenügsam einsam und neidisch, vielmehr gerade frei ist, auch das Andere als es selbst zu wollen, frei zu geben und zu vollenden. Das Absolute als Freiheitsmacht der Beziehung.

Dem entspricht die zentrale Denkbewegung des Werks als ein Aufspüren von guten Gründen,¹ die nicht zwingen, sondern das Wagnis einer positiven Antwort auf den ebenfalls nicht zwingenden vielmehr bittenden Anruf des Absoluten verantwortet erscheinen lassen. Diese Fundamentaltheologie führt keine demonstrationes mehr vor, sondern engagiert sich in „Streitfällen“, wie Werbick seine vier Traktate bezeichnet. Gegenüber der klassischen Schultheologie hat sie das Wissen radikal abgerüstet und dabei viel gewonnen. Dieses Buch zeugt von einem beeindruckenden Diskurs, angetrieben vom Motor der Kritik. Dabei zieht Werbick keinen Ansatz durch, den er nach allen Seiten absichert, festzurrt und immunisiert. Es ist kein Schulbuch, das eine neue Schule bildet, wenn schon, dann im Sinn einer der Synagoge vergleichbaren Diskussionsgemeinschaft. Ich kenne keinen gegenwärtigen Entwurf einer Theologie, der so durchgehend aus der schutzlosen Auseinandersetzung mit der (Religions-)kritik gewonnen wäre. Hinter jedem erarbeiteten Ergebnis weiß Werbick schon wieder um die Fragen und Einwände, die er immer und immer wieder zu Wort kommen lässt, sich ihnen stellt, sie beantwortet und doch nicht einfach erledigt. Dabei ist das Buch alles andere als ein skeptisches Werk, es will die Theologie aus den wasserdichten Reflexionshäusern auf eine Spur locken, auf der sich ihre Sprachgestalt als Zeugnisinstanz und Nachfolge bewährt. Löst damit nicht ausgerechnet ein Theologe die atheistisch konzipierte Vision Sigmund Freuds ein, die Illusion des Großgrundbesitzes auf dem Mond aufzugeben und stattdessen der Realität ins Auge sehend als ehrlicher Kleinbauer seine Scholle zu bearbeiten?² Werbick tut dies nicht durch eine flächendeckende oder triumphalistische Widerlegung der aus der „Hermeneutik des Verdachts“ gespeisten Einwände, sondern er erachtet es als die Aufgabe seiner Fundamental-

1 Funktionale Aufweise spielen dabei ihre Rolle. Mit ihnen kann aber die Wahrheit des Absoluten als lebensförderliche Beziehungsmacht nicht erhoben werden. Diese Unterscheidung von Funktion und Wahrheit ist das Konstruktionsprinzip dieser Fundamentaltheologie.

2 Vgl. Freud, Sigmund, Fragen der Gesellschaft, Ursprünge der Religion (Studienausgabe 9, hg. v. Alexander Mitscherlich, Angelika Richards u. James Strachey), Frankfurt ²1978, 183.

theologie, bei aller Berechtigung der Gegenargumente in der Kontroverse zwischen den Interpretationen für die andere Option, die des Glaubens, zu werben.¹

Diese Grammatik der ganzen Fundamentaltheologie hat Werbick v.a. im Religions- sowie im Offenbarungstraktat entworfen. Letzterer wird eröffnet mit (1.) der Kritik und einem theologiegeschichtlichen Gang bis hin zu den Aporien, in die die Modernistendisziplinierung führte. Im Weiteren wird der Offenbarungsbegriff aufgespannt zwischen dem (2.) *verbum externum* (295) und (3.) *internum* (311), also zwischen der Entzogenheit der Offenbarung gegenüber der Beurteilbarkeit durch die Vernunft und dem Wort, das in der Seele des Menschen spricht. Dabei wird Drewermann eine faire Auseinandersetzung zuteil. (4.) Gottes Handeln in der Geschichte und (5.) die Selbstoffenbarung des Geheimnisses führt zu einer kleinen Sprachlehre des Glaubens.

Werbick verfolgt in bewährter Unterscheidung (vgl. Max Seckler) einen kommunikationspragmatischen Ansatz in Abgrenzung zu einem instruktionstheoretischen. Offenbarung wird demnach geschützt gegenüber dem Missverständnis einer Präsentation von absolutem Wissen, das gefeit ist vor Überraschungen und das die Theodizeefrage zynistisch marginalisiert. Vielmehr tritt der Absolute - wie ihn Werbick versteht - in Aktion, „worüber hinaus nichts Größeres geschehen kann“ (372.287.401), und teilt sich selbst als Zusage der Einlösung des unbedingten Versprechens mit. Er macht Staunen. Er bringt „nicht Imperialismus, sondern Rettung“ (366), nicht Vereinnahmung, sondern die Etablierung der Selbstzwecklichkeit jedes Menschen als Anspruch und Verheißung.

Im Zusammenhang des Wahrheitsanspruches der Offenbarung kommt keine Fundamentaltheologie heute mehr um die Auseinandersetzung mit den postmodernen Pluralismustheorien² umhin, wie sie etwa von W. Welsch vertreten werden. Er hält einen absoluten Geltungsanspruch von religiösen Wahrheiten nur mehr in deren Binnenraum für möglich, ansonsten für „indemonstrabel“. Eine originäre Flanke der *demonstratio christiana* ist darüber hinaus die Existenz anderer Religionen, die sich heute auf die Debatte der pluralistischen Religionstheologie richtet. Die Universalitätsansprüche der Religionen müssen vermittelt werden, sollen sie nicht durch ihre pragmatische Bewährung unterlaufen werden (P. F. Knitter). Dabei führt nach Werbick der Rückgriff der pluralistischen Theologen auf übergeordnete Wahrheitskriterien in Aporien, denn diese bleiben immer kontextgebunden (379ff). Werbick markiert einen beachtlichen Lösungsansatz, indem er ausge-

1 Werbick verfolgt damit gerade keine Letztbegründungsabsicht, die gegen jeden Zweifel vorgeht, sondern demaskiert sie geradezu als Hintergehen des Unhintergehbaren (221ff).

2 Vgl. Halbmayer, Alois, *Lob der Vielheit. Zur Kritik Odo Marquards am Monotheismus* (Salzburger Theologische Studien 13), Innsbruck/Wien 2000.

hend von der Dynamik des Verstehens,¹ das perspektivisch auf alles zugreift und dennoch nicht vereinnahmen darf, den Absolutheitsanspruch differenziert und als geradezu „blasphemisch“ bezeichnet. „Das Absolute, das man für sich beanspruchen könnte, ist das falsche, vereinnahmende und vereinnahmte, ja terroristische Absolute der Fanatiker ... Das Absolute ist nicht beanspruchbar, es ist gegenwärtig in dem Anspruch, der mich beansprucht“ (388). Diese Beanspruchung zeigt sich in je geschichtlicher Konkretion, gedacht nach der christologischen Figur des universale concretum und der religionstheologisch schon viel traktierten kenosis. „Dem Absoluten im Konkreten bleibt auf der Spur, ... wer bereit ist, sich im religiösen Dialog mit ‘den Anderen’ die Relativität eigener Festlegungen aufdecken zu lassen“ und dabei die „authentischen Bezeugungen des Logos“ ans Licht bringt (390). Wer denkt dabei nicht an Kierkegaards Rehabilitation des Geschichtlichen gegen das Misstrauen der Aufklärung? Werbicks religionstheologische Ausführungen sind knapp. Zu fragen ist, ob der Religionspluralismus nicht einen der Religionskritik ebenbürtigen Rang im Fragehorizont einer heutigen Fundamentaltheologie einnehmen müsste.

Zu den letzten Traktaten der Soteriologie und Ekklesiologie hat Werbick jeweils eine viel beachtete Monographie vorgelegt.² Einen großen Zugewinn sehe ich in der Soteriologie mit den Hauptthemen (2.) der Sühne, (3.) des Opfers und (4.) der Versöhnung. Hervorzuheben ist die tiefeschürfende Durchdringung des alttestamentlichen Sühne- und Opferkomplexes³ (477ff.483ff.490ff) und darin der phänomenologische Zugang zum Opfer und zur Sünde (553). Werbick zeigt auch einen geschärften Blick für die Machtfrage gegen die Gefahr der ethischen Überfrachtung der Sünde (550). Tiefgründige Einblicke in den Versöhnungsvorgang erarbeitet Werbick durch die Loslösung von der Schuldfrage (570.574.587). Gegen die Bitte Gottes um Versöhnung steht die offene Rechnung angesichts des Leides und der Widrigkeiten der Schöpfung. Erst der Ausstieg aus dem Schuldigungs-dilemma, das Hinnehmen der Grundunwissenheit über den Schuldzusam-

- 1 Vgl. Bongardt, Michael, *Fordernde Begegnung. Aktuelle Aufgaben und Wege einer christlichen Religionstheologie*, in: Leinhäupl-Wilke, Andreas/Striet, Magnus (Hg.), *Katholische Theologie studieren. Themenfelder und Disziplinen* (Münsteraner Einführungen Theologie 1), Münster/Hamburg/London 2000, 291-306; ders., *Die Fraglichkeit der Offenbarung. Ernst Cassirers Philosophie als Orientierung im Dialog der Religionen* (Ratio fidei 2), Regensburg 2000.
- 2 Werbick, Jürgen, *Soteriologie* (Leitfaden Theologie 16), Düsseldorf 1990; ders., *Kirche. Ein ekklesiologischer Entwurf für Studium und Praxis*, Freiburg 1994.
- 3 Interessant fände ich dabei die kritische Nachfrage nach der Wirkweise des Kultinstitutes „als gottgewirkte[s] Wunder“ (482), nach der Übertragbarkeit von Schuld. Denn kann man sich mit dessen Unzugänglichkeit und der erforderlichen Gehorsamsleistung gegenüber den Kultvorschriften zufrieden geben, wie vorgeschlagen bei: Eichrodt, Walther, *Theologie des Alten Testaments 1*, Göttingen⁷ 1957, 100?

menhang macht zur Versöhnung fähig.¹ Treffend finde ich auch die Darlegung des Zeitdilemmas als Verständnishorizont gegenwärtiger Versöhnungsbedürftigkeit (581ff). Werbick setzt so selbstverständlich gewordene Metaphern der Erlösung wie die Beziehungswilligkeit oder Nähe Gottes der theologischen Kritik aus (595ff.599ff). Auch die Sinnfrage wird als funktionalistisches Kriterium an die Wahrheitsfrage verwiesen (631ff).

Neben den bekannten Einwänden der Religionskritik gegen die christlichen Erlösungskonzepte streicht Werbick treffend v.a. die jüdische Position gegen die bereits geschehene oder zumindest angebrochene Erlösung hervor (434f). Doch die Konkretion von Versöhnung mit der Begrifflichkeit von J. B. Metz („Gottes Gekommensein ist im Kommen“ 617) greift diese Frage nicht mehr auf. Denn was unterscheidet diese Position noch vom jüdischen Harren auf den Messias? Besteht doch zum einen die erfahrbare Versöhnung in der Praxis des Widerstandes gegen die vereinnehmenden Todesmächte, und ist zum anderen Versöhnung noch ausstehend und auf Hoffnung hin? Der Weg der Versöhnung durch Gott, der freien Macht des Anfangens, ist der Weg der Freiheit, realisiert in der Bitte nach Einwilligung in die Versöhnung. Doch tun dies alles nicht auch die Juden, mit denen Gott ebenso einen verheißungsvollen Anfang gemacht hat?

Wie in neueren Fundamentaltheologien üblich ist die kontroverstheologische Apologie im „Streitfall Kirche“ zugunsten einer *demonstratio ecclesiae* aufgegeben, bedauerlicherweise auch um den Preis, dass zwar (1.) die radikale Kirchenkritik als Herausforderung aufgegriffen wird, nicht aber die Anfrage nach der konfessionellen Konkretion von Kirche. So läuft der Streit doch um die *ecclesia catholica*, jedoch ohne die Herausforderer und ohne eine ökumenische Tragweite. Werbick geht die zentralen Metaphern (2. Volk Gottes, 3. Leib Christi, 4. *communio*, 5. Sakrament) entlang und widmet sich zum Schluss kurz Fragen von Theologie und Lehramt bis hin zu den Problemen um die *Professio fidei* und *Ad tuendam fidem*. - Im (2.) Volk-Gottes-Kapitel verzichtet Werbick auf die Kirchenstiftungsdebatte und konzipiert einen prophetischen Rahmen. Als Gegenfigur zur Privilegierung dient die Kategorie der Erwählung, die gerade im Scheitern und Leiden, nicht zuletzt des Messias, verortet ist. Daraus folgt eine Hermeneutik der Nachfolge, nicht die einer abgesicherten Kirche. Mit geradezu prophetischer Dramatik erinnert Werbick, dass gegen die institutionelle Selbstgewissheit die Solidarität mit Israel auch an Jahwes Gericht reicht, an Exil und Verlassenheitserfahrung (v.a. ebenso im 4. *Communio*-Kapitel). - Bei den (3.) Leib-Christi-Metaphern setzt Werbick gerade nicht auf die hierarchologische Interpretation, sondern hebt den ursprünglichen egalitären Gemeinschaftscharakter des Bildes hervor. Durch die Unterscheidung der Leib-Christi-Metaphorik vom kanonistischen Körperschafts-

1 Vgl. historisch die Verhandlungsbasis zwischen den Kriegsparteien für den Westfälischen Frieden.

modell öffnet er Wege für die etwas verfahrenere Diskussion in der Ekklesiologie. Hervorzuheben sind die ausführlichen Einlassungen auf die neuscholastische Priester- und Amtstheologie, die das katholische Selbstverständnis noch mehr prägen, als man oft wahrhaben will.¹ In diesem Zusammenhang beweist Werbick abermals einen *sensus* für die Machtfrage.

Unverständlich bleibt mir die Zurückhaltung Werbicks in der Partizipationsfrage (790ff). Wäre sie nicht gerade heute geeignet, ihre ureigene christliche Bedeutung herauszustellen und gleichzeitig mit einem genuin neuzeitlichen Anliegen zu versöhnen? Ist die gegenwärtige Welt, das Ringen der Staaten und Organisationen um Demokratie, Mitbestimmung, Interessensausgleich, Konfliktlösung und Frieden wirklich so erfolglos und haben sie es nicht auf ein beachtliches Reflexions- und Praxisniveau gebracht? Besteht ein Anlass zu dem Vorsichtigkeitsgefälle in der Kritik und könnte man nicht auch den Zeitgenossen in der Ekklesiologie eine vergleichbare Kritikkompetenz zutrauen wie das in der Gotteslehre etc. Nietzsche eingeräumt wird? Will man den dramatischen Glaubwürdigkeitsverlust der Kirche um des Evangeliums willen umkehren, müsste m.E. auch das Gelingen gesellschaftlicher und selbst ökonomischer Strukturen - neben dem Blick auf die Opfer, die es ebenso gibt - als Anfrage von der Theologie entdeckt werden. - Kurz: Schreitet diese Fundamentaltheologie ausreichend den *gegenwärtigen* Kritikhorizont von Theologie ab?

Ein ausführliches Literatur- und Personenverzeichnis dokumentiert die Reichweite der geführten Diskussion. Da ich dem Werk viele Leser wünsche, wären für die dritte Auflage ein Sachregister und Zusammenfassungen der Diskussionsgänge für die bessere auszugsweise Benutzung wünschenswert. Wer das Buch also lesen soll: Wer Freude daran hat, durch „Streit“ zur Rechenschaft über den Glauben gelockt zu werden. Was kann der Theologie besseres als diese Ermutigung passieren?

SCHMIDT-LEUKEL, Perry, Grundkurs Fundamentaltheologie. Eine Einführung in die Grundfragen des christlichen Glaubens, Don Bosco, München 1999, 291 p., Kt. 36,- DM; ISBN 3-7698-1146-1

Schmidt-Leukel hat sich einen Namen als Buddhismuskenner² und pointierter Vertreter einer pluralistischen Religionstheologie¹ gemacht, was ihm den Weg

1 Vgl. Bachl, Gottfried, „Wem gehört Jesus?“ (Salzburger Briefe 3), Salzburg 2000.

2 Vgl. Schmidt-Leukel, Perry, „Den Löwen brüllen hören“. Zur Hermeneutik eines christlichen Verständnisses der buddhistischen Heilsbotschaft (Beiträge zur ökumenischen Theologie 23), Paderborn u.a. 1992.

zum Professor of Systematic Theology and Religious Studies an der Universität Glasgow ebnete. Als ehemaliger Mitarbeiter am Münchner Lehrstuhl für Fundamentaltheologie hat er sich auch in diesem Fach ausgewiesen² und darin die Religionstheologie verortet und umgekehrt. Die jetzt vorliegende Fundamentaltheologie macht sich entgegen den mitunter vorgebrachten Verdächtigungen der pluralistischen Religionstheologie, sie nehme es mit der Wahrheitsfrage nicht so genau, die Frage nach der Rationalität der Theologie als Wissenschaft und nach der Wahrheit des Glaubens zum zentralen Anliegen. So wurde der vierte fundamentaltheologische Traktat der Erkenntnislehre (*de locis theologicis*) auf die grundsätzlichere Ebene von Glaube und Vernunft ausgedehnt und in den ersten und zweiten Traktat als Problemachse verwoben.

Dass der Gottesglaube Rationalität beanspruchen kann, wird gegen die religionskritische Bestreitung im ersten Traktat der *demonstratio religiosa* argumentiert, der mehr als die Hälfte des Buches umfasst. Im Sinnlosigkeitsverdacht der analytischen Philosophie gegenüber der Gottesrede sieht Schmidt-Leukel den schärfsten Angriff auf die Wahrheitsverpflichtung der Theologie. Dagegen hält er seine Argumentation, die für kontinentaleuropäisches Denken weniger gewohnt auf die analytische Religionsphilosophie abgestellt ist. Die Einbuße der zwingenden Kraft der Gottesbeweise entlarvt die Gottesrede keineswegs der Irrationalität. Angesichts der unsicheren Beweislage der Existenz Gottes entwickelt Schmidt-Leukel vielmehr einen Rationalitätsbegriff im Sinne des kritischen Rationalismus, der den Glauben auch „als vernünftig gelten [lässt], wenn er sich zumindest als möglicherweise wahr erweist, weil er sich in der Kritik bewährt“ (137). Ein großes Gewicht der Kritik kommt dabei ferner der Theodizee zu.

Der Offenbarungstraktat behandelt das epiphanische, instruktionstheoretische und personalistische Paradigma und zeichnet dabei den Wandel des Vernunftverständnisses nach. Gottes Selbstmitteilung bleibt auf die endliche menschliche Erkenntnisstruktur verwiesen. Wegen der soteriologischen Relevanz von Offenbarung stellt sich die Frage nach der erreichbaren Gewissheit (vgl. *analysis fidei*). Schmidt-Leukel beansprucht für die religiöse Erfahrung eine der Sinneserfahrung analoge Verlässlichkeit und sieht den Vertrauenscharakter des Glaubens als rational grundsätzlich berechtigt.

Ein ausgezeichnetes Kapitel zur Religionstheologie stellt sich den unterschiedlichen Offenbarungsansprüchen der anderen Religionen. Um der pluralistischen Option willen problematisiert Schmidt-Leukel daraufhin den mit einer sub-

1 Neben den unzähligen Artikeln vgl. v.a. die Habilitationsschrift: Schmidt-Leukel, Perry, *Theologie der Religionen. Probleme, Optionen, Argumente* (Beiträge zur Fundamentaltheologie und Religionsphilosophie 1), Neuried 1997.

2 Vgl. zuvor: Döring, Heinrich/Kreiner, Armin/Schmidt-Leukel, Perry, *Den Glauben denken. Neue Wege der Fundamentaltheologie* (QD 147), Freiburg 1993.

stantialistischen Inkarnationschristologie verbundenen christlichen exklusiven Offenbarungsanspruch und favorisiert im Anschluss an John Hick ein metaphorisches, graduell bzw. funktionalistisch gewendetes Inkarnationsverständnis, das mehrere Inkarnationen und ebenbürtige Offenbarungen erlaubt. Obwohl er hier gravierende Probleme der Substanzchristologie aufzeigt, sehe ich im Vorschlag Schmidt-Leukels keine *conditio sine qua non* für das religionstheologische Anliegen. In der christologischen Frage macht sich demnach auch eine hartnäckige Kontroverse fest.

Der Kirchentraktat tritt weniger den Einwänden gegen konkrete kirchliche Praktiken als vielmehr der grundsätzlicheren Kritik der Institutionalisierung entgegen und stellt die Sakramentalität der Kirche in ihrer Dienstfunktion für die Einheit mit Gott und die Einheit der Menschen untereinander (LG 1) ins Zentrum der Überlegungen. Die Kirchenkennzeichen der Einheit und Katholizität inspirierten die beiden beachtenswerten Kapitel zur ökumenischen und kontextuellen Gestalt von Kirche.

Schmidt-Leukels Fundamentaltheologie ist ein engagiertes Lehrbuch, das Problemhorizonte benennt, systematisch durchdringt und eine genaue Begrifflichkeit verwendet. Es zielt mit einer stark von der analytischen Religionsphilosophie inspirierten Methode auf die Rationalität des Glaubens im Kontext von deren Bestreitung und im Kontext der vielen Religionen. Die elementaren Aufrisse und Schematisierungen, ebenso die Zusammenfassungen, die Arbeitsblätter im Anhang und die thematisch geordneten Literaturhinweise am Ende jedes Kapitels verraten die ausführliche Bewährungsprobe dieses Entwurfes in der universitären Lehrpraxis und unterstreichen die Empfehlung als treffliches Schulbuch.

KLAUSNITZER, Wolfgang, Glaube und Wissen. Lehrbuch der Fundamentaltheologie für Studierende und Religionslehrer, Friedrich Pustet, Regensburg 1999, 261 p., Kt. 38,- DM; ISBN 3-7917-1660-3

Ein Lehrbuch ganz anderer Art hat der Bamberger Fundamentaltheologe Wolfgang Klausnitzer in zwei Bänden vorgelegt. Die Zweigliedrigkeit des Stoffes richtet sich nach der etwas eigenwilligen bayrischen Prüfungsordnung für die Lehramtsstudiengänge Katholische Religionslehre. Dort werden für die Fundamentaltheologie die Grundkenntnisse des Faches „unter besonderer Berücksichtigung der *Gottesfrage* im Kontext der Religionskritik und des Verhältnisses von *Glaube und Wissen*“ (11) gefordert.

Der erste Band behandelt die *demonstratio christiana* und die Theologische Erkenntnislehre unter der Themenstellung von Glaube und Wissen. Da sich die Ausführungen zu Wissen und Rationalität jedoch in wenigen Andeutungen erschöpfen, leitet der interessante Kontrast nicht wirklich dieses Buch. Geboten wird

anhand des Glaubensbegriffs eine Einführung in die fundamentaltheologische Christologie und in das Offenbarungsverständnis.

Nach einer Hinführung zur Fundamentaltheologie (1. Kap.) behandelt das 2. Kapitel das Glaubensverständnis. Unter der *fides qua*, dem subjektiven gelebten Glaubensvollzug, gibt Klausnitzer einen gelungenen Einblick in die wesentlich von Rahner inspirierte Thematik des individuell und existentiell geprägten Glaubens (Hierarchie der Wahrheiten, Auswahlchristentum, impliziter Glaube) bis hin zum differenzierten Konsens in der Ökumene. - Ausführlich wird dann der Glaube im AT und NT behandelt (3. Kap.), wobei schon an dieser Stelle die Christologie eine wichtige Rolle spielt. Die Möglichkeiten eines historisch verlässlichen Zugangs zur Person und Gestalt Jesu und sein zeitgeschichtliches Umfeld werden dicht gedrängt und vergleichsweise umfangreich referiert (4. Kap.) - Bevor im 6. Kapitel der Stellenwert der Auferstehung, ihre Quellen und Interpretationen behandelt werden, widmet sich Klausnitzer der Außensicht Jesu bei gegenwärtigen Philosophen und in den Weltreligionen.

Damit ist die Brücke geschlagen zu den theologiegeschichtlichen Voraussetzungen eines gegenwärtigen Glaubensverständnisses (7. Kap.). Neben der Darstellung der bekannten drei Modelle von Offenbarung unternimmt es Klausnitzer auch, in die Wurzeln und Probleme des instruktionstheoretischen Modells und selbst in die vertrackte *analysis fidei* einzuführen. Im Erbe der Aufklärung bestimmte das Problem der Rationalität die Theologie des 19. Jh., explizit am 1. Vatikanum in „*Dei Filius*“ (8. Kap.). Aufschlussreich ist der Weg, der aus diesen Aporien hin zu einem umfassenden Offenbarungsverständnis über J. H. Newman, M. Blondel, die Nouvelle Theologie verhältnismäßig ausführlich nachgezeichnet wird. Die Offenbarungskonstitution des 2. Vatikanums, die Verweigerung des Fundamentalismus und die Position der Enzyklika „*Fides et Ratio*“ bilden den Abschluss (9. Kap.).

Eine allfällige Desideratenliste ist zu überprüfen an der Zielsetzung des Buches. In einem überschaubaren Umfang soll einführend ein Teilgebiet der Fundamentaltheologie dargelegt sein. Ganz anders als Schmidt-Leukel hat sich Klausnitzer eher für ein Referat der fundamentaltheologischen Problemgeschichte denn für eine systematische Reflexionsarbeit am Begriff entschieden. Für das anvisierte Lesepublikum mag dies einen einladenden Weg eröffnen. Die Akzente, die Klausnitzer dabei setzt, sind interessant und treffsicher durchgeführt (z.B. impliziter Glaube, der Weg zum 2. Vatikanum). Wünschenswert hielte ich allerdings die Beschreibung eines Problemhorizonts, auf dessen Hintergrund das Material ausgewählt und als relevant präsentiert wird. Die künftigen Praxisfelder der Studierenden und die Zeitsignaturen könnten dafür eine Fülle von Anhaltspunkten bieten. Dass der Verlag die Fußnoten an das Ende des Buches gesetzt hat, ist keine Einladung zum Lesen eines „unbelasteten“ Textes, sondern eine Erschwernis. Ein Personenregister fehlt. - Das Buch ist interessant und gut lesbar geschrieben, manch-

mal ein wenig verspielt in historische Details, jedoch nie den roten Faden aus den Augen verlierend, mit überraschenden Akzenten und immer informativ.

KLAUSNITZER, Wolfgang, Gott und Wirklichkeit. Lehrbuch der Fundamentaltheologie für Studierende und Religionslehrer, Friedrich Pustet, Regensburg 2000, 392 p., Kt 38,- DM, ISBN 3-7917-1730-8

Der zweite Band der Fundamentaltheologie für Lehramtsstudierende ist umfangreicher und konzentriert sich deutlicher auf das gestellte Thema der *demonstratio religiosa*, also auf die Gottesfrage, genauer auf die Horizonte der Gottesrede. Der Kontrast zwischen der christlichen Gottesrede und den anderen Konzepten der Wirklichkeit ist ein durchgängiges Konstruktionsprinzip dieses Bandes. Klausnitzer beschreitet dabei einen Mittelweg zwischen der Tradition einer philosophischen Theologie, die den Text der göttlichen Wirklichkeit im Kontext des Christentums als normativ aufspürt und einer kontextuellen Theologie, die von der Transformation der Christusbotschaft in den unterschiedlichen kulturellen Kontexten ausgeht. Im Anschluss an das 2. Vatikanum (*Nostra Aetate*) und Hebr 1,1 setzt er bei der Geschichtlichkeit der Gottesreden und der vielfältigen Texten an, wie sie sich in den Weltreligionen, philosophischen Entwürfen, in den unterschiedlichen christlichen Traditionen und religionskritischen Einwänden finden. „In all diesen Texten ist eine Wirklichkeit zur Sprache gekommen, die zu berücksichtigen auch für eine christlich-theologisch verantwortete Gott-Rede unverzichtbar ist.“ (18)

Einleitend (1. Kap.) kommt der Begriff von Theologie, die Möglichkeiten der Gottesrede und der Religionsbegriff zur Sprache. Die *demonstratio religiosa* geschieht nicht mehr in Frontstellung gegen die Bestreitung Gottes. Ausgehend von einer nüchternen Gegenwartsanalyse der Situation des Christentums im Zeichen der Globalisierung und im Konzert der Weltreligionen - Chancenlosigkeit des Christentums zum Aufstieg als alleinige Weltreligion, Heiligkeit der Mitglieder auch anderer Religionen (44) - präsentiert Klausnitzer die Denkmodelle (2. Kap.) einer Heilsmöglichkeit einzelner Nichtchristen und anderer Religionen. Mit dem 2. Vatikanum (*Die Verbum*) knüpft er an die dialogische Grundintention des Christentums an, in Wahrung der Dialektik des Heils in Christus und dem allgemeinen Heilswillen Gottes. Ein sachkundiges und ausführliches 3. Kapitel stellt im Hinblick auf die Gottesfrage die vier großen Weltreligionen des Hinduismus, Buddhismus, Judentums und des Islams vor. Die Entschlossenheit einer Fundamentaltheologie, nicht nur die Existenz der Dialogpartner zu erwähnen, sondern sie auch kennen zu lernen, ist zukunftsweisend. Zugleich berücksichtigt Klausnitzer damit die Bedürfnisse der ReligionslehrerInnen, die durch Curricula und Schülerinteressen in den Weltreligionen gefordert sind.

In vier weiteren Kapiteln werden die Gotteskonzepte von je vier Autoren vorgestellt. Klemens von Alexandria, Anselm, Thomas und Luther sind die christlichen Beispiele der Tradition (4. Kap.), denen die Herausforderer der neuzeitlichen Philosophie, Descartes, Pascal, Kant und Hegel folgen (5. Kap.). Ein kurzer Einschub (6. Kap.) würdigt die Stellungnahme des 2. Vatikanums zum Atheismus (GS 19-21). Feuerbach, Nietzsche, Marx und Freud vertreten die Religionskritik (7. Kap.). Die Möglichkeiten einer verantworteten Gottesrede erörtert das kurze 8. Kapitel. Kierkegaard, Rahner, Jüngel und „Unsere Hoffnung“ der Würzburger Synode stehen für die neueren theologischen Entwürfe der Gottesrede (9. Kap.).

Diese 16 Darstellungen sind ähnlich gegliedert. Klausnitzer verfolgt auch hier ein kontextuelles Anliegen, wenn er jeweils zu Beginn unter Überschriften wie Einordnung, Hintergrund oder Kontext historische, biographische oder ideengeschichtliche Zugänge zu Person und Werk des Autors schafft. Der narrative Stil kommt nicht nur dem Publikum entgegen, das eine grundlegende Orientierung sucht, sondern ich sehe darin ebenso eine theologisch-systematische Intention angelegt. Den Kern bilden deren Beiträge zur Gottesrede. Eine ausdrückliche kritische Würdigung ist selten. Klausnitzers Haltung fließt unverkennbar auch in die Darstellungen mit ein. Ihm gelingen verblüffend einfache und eingängige Zusammenfassungen von durchaus komplexen Denkern. Hervorheben will ich die Abschnitte über Luther, Nietzsche, Kierkegaard, Rahner und Jüngel, wie die kleine theologische Sprachlehre im 8. Kapitel. - Die 1175 (!) Anmerkungen hätten nicht nur den Platz unter dem Text, sondern auch ein Autorenregister verdient. Der Anhang versammelt einige grundlegende Quellentexte. - Fazit: Keine strenge Systematik als vielmehr ein Reiseführer zu ziemlich umfassenden Horizonten der Gottesrede.

Ulrich Winkler

Assistent am Institut für dogmatische Theologie

Dogmatik

SCHNEIDER, Theodor (Hg.), Handbuch der Dogmatik, 2 Bde., Patmos, Düsseldorf 2000 (²1995), Bd. 1: 584 p., Bd. 2: 612 p., Kart. DM 58,- je Bd.; ISBN 3-491-69024-2

BEINERT, Wolfgang (Hg.), Glaubenszugänge. Lehrbuch der katholischen Dogmatik, 3 Bde., Schöningh, Paderborn 1995, Bd. 1: 640 p., Bd. 2: 590 p., Bd. 3: 699 p., Kart. DM 88,- je Bd.; ISBN 3-506-70805-8 (Bd. 1), 3-506-70806-6 (Bd. 2), 3-506-70807-4 (Bd. 3)

In den letzten drei Jahrzehnten ist kaum jemand, der sich intensiv mit dogmatischer Theologie auseinandergesetzt hat, am großen fünfbandigen *Mysterium Salutis* herumgekommen. Dieses während des Konzils begonnene Projekt, das 1965 mit der Veröffentlichung des ersten Bandes (Die Grundlagen heilsgeschichtlicher Dogmatik) Maßstäbe setzte und 1976 mit dem Erscheinen des 5. Bandes (christliches Leben und Eschatologie) seinen krönenden Abschluss fand, war der Versuch, auf der Höhe der Zeit, wie es im Vorwort heißt, eine Art Summe des christlichen Glaubens vorzulegen. Von Anfang an dem heilsgeschichtlichen Denken verpflichtet und die fordernde Nachbarschaft zur Exegese und Bibeltheologie suchend, versammelten die Herausgeber Johannes Feiner und Magnus Löhrer ein Autorenteam aus verschiedensten Ländern, um auch personell eine größtmögliche Weite zu repräsentieren. Das *Mysterium Salutis* war von Anfang an nicht als zeitloses Kompendium ewiger christlicher Wahrheiten konzipiert, sondern bewusst als ein Grundriss, als ein Projekt, das in einem zeitgeschichtlichen Kontext unter bestimmten Voraussetzungen das Evangelium zur Sprache bringen wollte. Daher ist es nur selbstverständlich, wenn mit der Zeit ein leichter grauer Schleier über das MySal (so die schöne Fügung der nie um Abkürzungen verlegenen Wissenschaftssprache: ausgesprochen klingt es nach Mühsal!) gezogen ist. Es trifft wohl nur mehr zu einem geringen Teil das Lebensgefühl der heutigen Menschen und den Fragehorizont der späten Moderne. Zu sehr atmet es den Geist des vergangenen Zeitalters geschlossener katholischer Plausibilitäten und zu deutlich spiegelt es den spezifischen Optimismus der 60er und 70er Jahre. Von heute sehr zentralen und bewegenden Fragestellungen ist noch relativ wenig zu spüren. Das mindert in keiner Weise seine historischen Verdienste. Es war die erste deutschsprachige Dogmatik im Geiste des Zweiten Vaticanums und hat als solche neue, bis heute gültige Maßstäbe in der theologischen Debatte gesetzt.

Es ist daher nur konsequent und ein Zeichen von Lebendigkeit, wenn seither einige weitere Dogmatiken erschienen und in die Fußstapfen des altherwürdigen

Mysterium Salutis getreten sind. Die meisten davon sind Einzelleistungen, nur wenige als Gemeinschaftswerk konzipiert.¹ Zwei solcher Gemeinschaftswerke, die unabhängig voneinander und zeitlich in relativer Nähe erschienen sind, möchte ich im folgenden kurz vorstellen. Es sind dies das *Handbuch der Dogmatik* (hg. v. Theodor Schneider) und die *Glaubenszugänge* (hg. v. Wolfgang Beinert).

Den Herausgebern ist es gelungen, namhafte Fachkollegen als Autoren zu gewinnen. Zwei davon (Wolfgang Beinert und Wilhelm Breuning) haben schon beim *Mysterium Salutis* mitgearbeitet. Bemerkenswert ist zunächst einmal der Anspruch, dem sich beide Projekte verpflichtet fühlen. Jürgen Werbick spricht in den Prolegomena zum *Handbuch* vom Versuch, „die Wahrheit des Glaubens als Gottes Wahrheit in ihrem Beziehungsreichtum, d.h. als Wahrheit für uns und unsere Lebenssituation, zu thematisieren und zu verstehen“ (*Bd I*, p. 5). Und ganz ähnlich formuliert Wolfgang Beinert in den *Glaubenszugängen*: Den Autoren gehe es darum „zu zeigen, welche Bedeutung, d.h. vor allem: welchen Lebenswert die christliche Botschaft in sich und besonders für die Gegenwart besitzt, eine Botschaft, die sich von der österlichen Wurzel her in der Auseinandersetzung mit der jeweiligen Zeit und ihren konkreten Detailproblemen reich und vielgestaltig entfaltet und verästelt hat“ (*Glaubenszugänge* 1, p. VI).

Man darf daher gespannt sein, wie die jeweiligen Handbücher diese Gegenwart beschreiben, in die hinein sie den christlichen Glauben zur Sprache bringen. Beide Werke, die ja auch Lehr- und Lernbücher sein wollen, wählen als Struktur- und Gestaltungsprinzip die klassischen Traktate der Dogmatik. In der Reihenfolge der *Glaubenszugänge* lauten sie: Theologische Erkenntnislehre (Wolfgang Beinert), Gotteslehre (Wilhelm Breuning), Schöpfungslehre (Alexandre Ganoczy), Theologische Anthropologie (Georg Langemeyer), Christologie (Gerhard Ludwig Müller), Mariologie (Franz Courth), Ekklesiologie (Peter Neuner), Pneumatologie (Bertram Stubenrauch), Gnadenlehre (Georg Kraus), Sakramentenlehre (Günter Koch), Eschatologie (Josef Finkenzeller). Die Einteilung des *Handbuchs* differiert nur in der Anordnung und in zwei inhaltlichen Verschiebungen: Es gibt hier keinen expliziten Traktat Theologische Anthropologie - er ist hauptsächlich in die Schöpfungslehre hineinverwoben - und die Trinität, die im *Handbuch* an die Got-

1 Das erste Gemeinschaftswerk nach dem MySal war die von Peter Eicher herausgegebene dreibändige *Neue Summe Theologie* (Freiburg 1988/89). Sie ist eine Übersetzung bzw. Bearbeitung der fünfbandigen französischen Dogmatik *Initiation à la pratique de la théologie* (Paris 1982). An Einzeldogmatiken wären u.a. zu nennen: die auf 6 Bände angelegte Reihe *Grundrisse der Dogmatik* von Georg Kraus (Frankfurt 1994ff), Gerhard Ludwig Müllers einbändige *Katholische Dogmatik* (Freiburg 1995). Auch im angelsächsischen Raum wurden einige Dogmatiken vorgelegt (beispielhaft: Frans Jozef van Beecks zweibändige *God Encountered. A Contemporary Catholic Systematic Theology* (San Francisco 1989ff). Zahlreiche evangelische Theologen haben sich ebenfalls dieser Herausforderung gestellt (vgl. die teils abgeschlossenen, teils noch laufenden Werke von W. Pannenberg, J. Moltmann, F.-W. Marquardt, F. Mildener, W. Härle).

teslehre angegliedert ist, wartet als eigener Traktat am Ende, gleichsam als Schlussstein und krönender Abschluss des gesamten Projektes. Anstelle der theologischen Erkenntnislehre formuliert Jürgen Werbick Prolegomena, die weiteren Traktate und ihre Autoren sind: Gotteslehre und Schöpfungslehre (Dorothea Sattler und Theodor Schneider), Christologie (Hans Kessler), Gnadenlehre (Bernd Jochen Hilberath), Ekklesiologie (Siegfried Wiedenhofer), Mariologie (Alois Müller und Dorothea Sattler), Allgemeine und spezielle Sakramentenlehre sowie Eschatologie (Franz-Josef Nocke). Der abschließende Traktat über die Trinitätslehre stammt aus der Feder von Jürgen Werbick.

Ich könnte jetzt der einzelnen Traktate vorstellen, inhaltlich kurz beschreiben und vergleichen. Das alles will ich hier nicht tun, sondern vielmehr der Frage nachgehen, wie und inwiefern diese beiden neuen Dogmatiken dem selbstgestellten Anspruch, Lehr- und Lernbuch der Dogmatik für die heutige Zeit zu sein, gerecht werden. Methodisch folgen beide dem mittlerweile klassisch gewordenen und bewährten, an die scholastische Tradition angelehnten Vierschritt: (1) Zugang bzw. heutige Schwierigkeiten der Fragestellung, (2) Biblische Grundlegung, (3) dogmengeschichtliche Entwicklung und als Herzstück (4) die systematische Reflexion. Dabei werden die ökumenische Perspektive und die bibeltheologische Fundierung als ebenso selbstverständlich erachtet, wie der heilsgeschichtliche Ansatz verpflichtend erscheint. Ein Blick in die einzelnen Traktate zeigt, dass in beiden Kompendien die biblische Grundlegung und die dogmengeschichtliche Entwicklung relativ ausführlich behandelt werden. Hier erhält der/die LeserIn wirklich verlässliche und profunde Informationen aus dem reichhaltigen Arsenal der gesamten christlichen Überlieferung. Sie geben einem mehr als das notwendige Rüstzeug für den mühsamen Brückenschlag von Tradition und gegenwärtiger Problemlage an die Hand, sie drängen zu weiteren Fragestellungen, zum Blättern und Nachlesen in anderen Traktaten, weil immer spürbar wird, wie sehr die Teile miteinander in Verbindung stehen und sich gegenseitig bedingen. Natürlich muss, wenn etwa die dogmengeschichtliche Entwicklung der Gotteslehre auf wenigen Seiten referiert wird (*Handbuch* 20 Seiten, *Glaubenszugänge* knapp 70), viel Wichtiges und Interessantes unerwähnt bleiben. Doch nie wird wirklich Zentrales und Elementares vergessen, die teilweise ausführlichen, aber nicht überladenen Literaturlisten am Ende der jeweiligen Traktate verweisen den Interessierten auf weiterführende Literatur.

Etwas anders liegen die Dinge aber, wenn es um die Schritte 1 und 4 geht, um die heutigen Fragestellungen und die systematische Reflexion. Hier kommt eine merkwürdige Inkongruenz ins Spiel. Im 4. Schritt, in der systematischen Entfaltung, wartet natürlich für jede/n DogmatikerIn die große Herausforderung. Die eigenständige, systematisch-spekulative Bearbeitung des Themas ist und bleibt der entscheidende Prüfstein, an dem sich Sinn und Bedeutung, Gelingen und Aktualität der dogmatischen Überlegungen erweisen müssen. In manchen Traktaten

scheint mir die systematische Entfaltung zu kurz und zu halbherzig zu sein, teilweise erschöpft sie sich in der Darstellung signifikanter gegenwärtiger Positionen.

Defizite in der systematischen Reflexion sind immer eng mit Problemen des ersten Schrittes, mit den Zugängen verknüpft. Bei der Lektüre der diesbezüglichen Überlegungen habe ich oft die Problemstellung und den Fragehorizont nicht erkennen können bzw. mich gefragt, an wen sich die (mit einer einzigen Ausnahme leider nur) männliche Autorenschaft eigentlich richtet, auf welche Probleme und Herausforderungen sie eine Antwort versucht. Wenn der Zugang zur Fragestellung aber zu sehr im Dunkeln und der hermeneutische Horizont verborgen liegen, welchen Ertrag kann dann die systematische Reflexion letztlich bringen? Nur allzu leicht kann es passieren, dass auf Fragen geantwortet wird, die niemand gestellt hat, in einer Sprache, die niemand mehr spricht. Man kann als kleine Regel formulieren: Je genauer der Fragehorizont abgeschritten wird, je deutlicher die Verstehensvoraussetzungen in den Blick kommen, desto überzeugender wird sich die systematische Reflexion entfalten können. Es spricht zwar für die beiden Dogmatiken, dass sie ernsthaft versuchen, den gegenwärtigen Status quaestionis zu erheben und die aktuellen Hauptprobleme zu formulieren, überzeugend sind die Versuche aber nicht.

Es gehört heute zu den Vorzügen einer guten Dogmatik, dass an ihr auch zum Vorschein kommt, was nicht in das Blickfeld gerückt ist, aber ebenso zu den großen Herausforderungen gegenwärtiger Theologie gehört. Hier wären auf alle Fälle zu nennen: die Krise des heilsgeschichtlichen Denkens (Postmoderne, Theologie nach Auschwitz), das Verschwinden des Subjekts (Poststrukturalismus), die Bestreitung des Absolutheitsanspruchs (pluralistische Religionstheologie), der Niedergang religiöser Plausibilitäten (Sprachkritik), der Siegeszug des globalen Kapitalismus (Religion als gesellschaftliche Funktion) etc. Beide Dogmatiken lassen sich leider zu wenig auf diese neuen Herausforderungen ein - und daher nimmt es auch nicht wunder, wenn die systematischen Reflexionen oft so seltsam fremd und fern, manchmal antiquiert und langweilig anmuten. Ich habe praktisch in keinem der Traktate wirklich Substantielles zu diesen Herausforderungen gefunden.

Katholische Dogmatik muss, wie die Kompendien eingangs betonen, die Wahrheit des Glaubens als Gottes Wahrheit in der heutigen Zeit sichern und zugleich als heilsame Wahrheit für die Menschen zur Sprache zu bringen. Es geht also auf der einen Seite um die Bewahrung der Identität des Bekenntnisses, um die Gewährleistung, dass der weitertradierte Glaube der Glaube Jesu und somit der Glaube der Kirche bleibt. Mit der gleichen Bewegung geht es aber gleichzeitig darum, dass diese Wahrheit Gottes, um ein schönes Wort von Kierkegaard aufzugreifen, auch unsere Wahrheit wird. Dabei ist keineswegs eine hinterlistige Anbiederung an den Zeitgeist oder eine leichtfertige Preisgabe ihres Anspruches gemeint, eine gute Dogmatik wird sich immer bewusst sein, „dass Gottes Wahrheit vielmehr auch heilsame Herausforderung der jeweils gültigen Plausibilitäten und Prioritäten des Vordringlichen bleiben kann“ (J. Werbick, *Handbuch I*, Prolego-

mena p. 2). Das Widerständige, das Sich nicht und nicht glätten Lassende des Glaubens kann aber nur dann als Wort Gottes verstanden werden, wenn offensichtlich wird, wogegen es sich zur Wehr setzt, wenn die Götzen identifiziert werden, die wahren Leben so unversehens zusetzen. Da ist ein Blick in die anderen Wissenschaften, der noch viel zu zaghaft unternommen wird, unerlässlich. Ich denke nur an das weite Feld der Anthropologie, sicherlich einem der entscheidendsten Schauplätze der kommenden Jahrzehnte. Die Sprachphilosophie hat in ihrem Gefolge dem Subjektdenken viele seiner selbstverständlichen Überzeugungen entrissen, der bereits begonnene Boom der Biowissenschaften wird der Frage nach dem Menschen noch einmal zu unbekannter Schärfe führen. Wir sollten diese Debatte nicht allein den Ethikern und Moralphilosophen überlassen, sie ist auch elementar eine kulturelle und vor allem eine religiöse.

Die systematische Reflexion wird nur dann wieder an Profil (und hoffentlich auch an Plausibilität) gewinnen, wenn es gelingt, den ersten der vier Schritte mutiger und entschlossener zu gehen. Das Studium der (dogmatischen) Theologie ist daher auch immer in gewisser Weise ein Studium der Kultur, der Gesellschaft, anderer Wissenschaften und Religionen. Natürlich ist das alles nur begrenzt leistbar und sinnvoll. Aber ich meine, dass eine entsprechende Haltung und Bereitschaft, sich auf andere Wirklichkeitszusammenhänge und Verstehenshorizonte einzulassen, neue Perspektiven eröffnet und die Theologie entschiedener vorantreiben wird als die wiederholte Neuauflage längst gängiger Selbstverständlichkeiten. Ein gutes Beispiel ist die neue Perspektiven öffnende pluralistische Religionstheologie, deren Fragestellungen ein helleres Licht auf viele Probleme der christlichen Tradition werfen und vielfach zu einem veränderten und vertieften Verständnis des Christentums beigetragen haben.

Was es neben einem frischeren Zugriff auf die gegenwärtigen Herausforderungen natürlich noch brauchen würde, wären bessere institutionelle Rahmenbedingungen. Die Theologie ist weithin viel zu sehr im engen Korsett des kirchlichen Lehramtes und eines eigenartigen Traditionsverständnisses gefangen, um auch kühne Gedanken in die Landschaft des Glaubens werfen zu können. Das ist mir vor allem, aber nicht nur, in den Traktaten über die Ekklesiologie (*Handbuch*: Siegfried Wiedenhofer; *Glaubenszugänge*: Peter Neuner) und über die Sakramententheologie (*Handbuch*: Franz-Josef Nocke; *Glaubenszugänge*: Günter Koch) aufgefallen. Muss man wirklich jedes einmal verfolgte, und aus der Zeit heraus durchaus plausible Thema konstant mitschleppen und ihm mit allerlei Windungen doch noch einen zeitgemäßen Sinn abzurufen versuchen? Wann werden in der Ekklesiologie und in der Sakramententheologie endlich einmal klar und deutlich die Dinge beim Namen genannt, eine ökumenische Theologie betrieben, die diesen Namen verdient und dem ideologischen Gehalt offen ins Angesicht blickt? Die Theologie muss nicht allein der Kirche hinterherleuchten, sie kann ihr die Fackel auch voraustragen. Und grundsätzlich: Sollten wir uns nicht ernsthafter auf zentrale Begriffe und ihre mögliche Reformulierung konzentrieren? Ich halte etwa die

Gnadenlehre für einen der wichtigsten und etwas zu Unrecht unterschätzten Traktate im Gesamtgeflecht der Dogmatik. Denn in ihr wird die so wichtige Frage nach dem Verhältnis von Heil und Erlösung, von Gnade und menschlicher Freiheit verhandelt. Aber was meint Gnade Gottes heute noch angesichts der neuen Allmächtigkeit, der des globalen Marktes? Wer setzt sich damit intensiv auseinander?

Die Lektüre dieser beiden Lehr- und Handbücher wird beim Leser, bei der Leserin viele Frage aufwerfen und neue Überlegungen anstoßen. Das ist der eigentliche und bleibende Gewinn. Darüber hinaus werden diese beiden verlässlichen, hochinformativen Sammelbände, von denen jeder seine eigenen Stärken hat, als wertvolle Nachschlagwerke dienen. Gelegentliche Wiederholungen, Überschneidungen und erkennbare Vorlieben stören nicht, sie erleichtern allenfalls die Lektüre. Im *Handbuch* sind die Darstellungen kompakter und moderner (meist auch kürzer), dafür überzeugen die *Glaubenszugänge* durch größere Ausführlichkeit und die zumeist interessanten, aufschlussreichen Tabellen, Schaubilder, Skizzen und Grafiken.¹ Die klare und verständliche Sprache, die plausible Gliederung und die ausführlichen Register zeichnen beide Lehrbücher aus.

An beiden zeigt sich auch deutlich, dass jede Dogmatik ein Geschehen in der Zeit ist, nach vorne offen, vorläufig und fragmentarisch. Daher verlangt jede Zeit ihre eigenen Entwürfe. Ich bin nicht sicher, ob der heilsgeschichtliche Ansatz, dem sich beide so selbstverständlich verbunden fühlen, noch jene Überzeugungskraft besitzt, die er einst fraglos besessen hatte, oder ob wir nicht auch hier die Dogmatik von einem anderen Paradigma her neu durchdenken müssen. Ich weiß darauf noch keine zufriedenstellende Antwort, in welche Richtung dies gehen könnte. Sicher bin ich mir nur, dass ein solcher Neuentwurf die linguistische Wende, das „Ende der Moderne“ (samt ihrer Metaerzählungen) und die zeitgenössische, außertheologische Debatte viel beherzter wird aufnehmen müssen. Dann wird sich manches wohl von selbst erledigen.

Alois Halbmayr

Assistent am Institut für dogmatische Theologie

1 Ein Wunsch an den Herausgeber der *Glaubenszugänge*: Die Grafik über die Letzten Dinge (Bd. 3, p. 591) in einer Neuauflage bitte unbedingt ersetzen! Eine solche Skizze sollte in einer nachkonziliaren Dogmatik keinen Platz mehr finden.

Ökumenische Theologie

Bilaterale Arbeitsgruppe der Deutschen Bischofskonferenz und der Kirchenleitung der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands, COMMUNIO SANCTORUM. Die Kirche als Gemeinschaft der Heiligen, Bonifatius, Paderborn/Lembeck, Frankfurt 2000, 130 p., Kt. 19,80 DM; ISBN 3-89710-151-3 / 3-87476-366-8

Hatte man mit der Veröffentlichung des Dokumentes Jahre zugewartet, um Überlagerungen mit dem Entscheidungs- und Rezeptionsprozess der *Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre* (31. 10. 1999) zu vermeiden, so fiel sie - einen Tag nach der Seligsprechung Papst Pius' IX - mit dem 4. September 2000 ausgerechnet auf den Vortag der Verlautbarung von *Dominus Iesus*. So droht in der kirchlichen Öffentlichkeit *Communio Sanctorum* in den Turbulenzen, die mit der Erklärung der Glaubenskongregation ausgelöst wurden, zu versinken.¹ Wie brisant die hier verhandelten Themen sind, zeigt die Heftigkeit der Reaktionen, mit denen der Landesbischof der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern und Catholica-Beauftragte der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands (VELKD) Johannes Friedrich mit seinem Diskussionsvorschlag² zum Papst als möglichen Sprecher der Christenheit konfrontiert wurde. Er nahm ausdrücklich auf *Communio Sanctorum* Bezug, konkret wohl auf die Differenzierung „der Ämter, die die Person des Papstes in sich vereinigt“ (Nr 200). Die Studie verdient jedoch eine besonnene Lektüre, denn sie ist nicht nur ein herausragendes ökumenisches Dokument, sondern darüber hinaus ein Handbüchlein, das verlässlich Auskunft gibt über den Diskussionsstand systematisch-theologischer Fragen im Kontext zweier Konfessionen.

Möglich wird dies durch die Methode des differenzierten Konsenses, der bei *Lehrverurteilung - kirchentrennend?* (1986) begonnen und in der *Gemeinsamen*

- 1 Vgl. Rainer, Michael J. (Red.), „Dominus Iesus“. Anstößige Wahrheit oder anstößige Kirche? Dokumente, Hintergründe, Standpunkte und Folgerungen (Wissenschaftliche Paperbacks 9), Münster/Hamburg/London 2001, mit 33 Artikeln. Die Suchmaschine <http://www.google.com> findet dazu 11.710 Dokumente!
- 2 Friedrich, Johannes, Papstamt auf Lutherisch. Das Petrusamt und die Gastfreundschaft bei der Eucharistie haben jetzt Vorrang im Gespräch der Kirchen, meint die lutherische Seite, in: Rheinischer Merkur Nr. 09, 02.03.2001: „Im Hinblick auf das Ziel einer Kirchengemeinschaft wäre aber denkbar, einen alten Plan Philipp Melancthons im Vorfeld der Confessio Augustana 1530 zu aktualisieren. Nach ihm wäre die Einheit der abendländischen Kirche so möglich, dass der Geltungsbereich päpstlicher Lehr- und Rechtsentscheidungen nur für den römischen Teil der Kirche währt. Ziel der Ökumene kann ja nicht sein, dass wir, Lutheraner und römische Katholiken, uns gegenseitig unsere Identität streitig machen. Ziel ist die Kirchengemeinschaft in versöhnter Verschiedenheit. Vielfalt ist Bereicherung und nicht Bedrohung. Auch jetzt sind unsere Kirchen ja plural und nicht monolithisch.“

Erklärung (GE) praktiziert wurde. Diese ökumenische Hermeneutik verfolgt nicht die Einheitlichkeit eines kleinsten gemeinsamen Nenners, sondern versucht neben der Übereinstimmung in wesentlichen Grundgehalten den Differenzen ihre kirchentrennende Macht zu nehmen und die verbleibenden Lehrunterschiede als legitime Vielfalt anzuerkennen. Die mit Zustimmung der Deutschen Bischofskonferenz und der Kirchenleitung der VELKD veröffentlichte Studie ist auf eine breite Diskussion in den Kirchen aus, um die Tragfähigkeit des Vorschlags auszuloten.

Nach *Kirchengemeinschaft in Wort und Sakrament* (1984) wurde 1986 eine weitere bilaterale Arbeitsgruppe unter dem Vorsitz der Bischöfe Paul-Werner Scheele (Würzburg) und Ulrich Wilkens (Lübeck) mit Fragen nach dem Wesen der Kirche und des Amtes einschließlich eines Einheitsdienstes (Petrusamt) und ungeliebten Themen der Eschatologie bis hin zur Reliquienverehrung in ökumenisches Neuland geschickt.

Den theologischen Rahmen bildet die im Apostolicum bekannte „Gemeinschaft der Heiligen“, die sich durch „die Teilhabe an den heiligen Gaben ... als Gemeinschaft der geheiligten Christen mit Christus und untereinander“ (4) begründet. D.h. Kirche empfängt sich und übergreift alle Grenzen von Raum und Zeit (5). Die trinitarische Liebe ist die Quelle der Gemeinschaft für die Gläubigen mit Gott, der Gemeinschaft untereinander, innerhalb der Ortskirche und auch „Gemeinschaft von Gemeinschaften in der Universalkirche.“ (23) Die übrigen Bilder für Kirche werden unter den Oberbegriff der *Communio-Ekklesiologie* eingereiht. Das Bild des Volkes Gottes, zu dem alle Menschen berufen sind, hielte ich für ein ebenso geeignetes Integral, würde es doch die dynamische Struktur von Kirche, die nicht abgeschlossen, sondern vielmehr unterwegs ist mit anderen und zu anderen, nicht zuletzt auch in ökumenischer Perspektive.

Bei den Einzelthemen der Studie sehe ich weitreichende Angebote auf evangelischer Seite, sie hat sich für viele katholische Positionen geöffnet. Der Rezeptionsprozess wird es zeigen, ob ebenso die evangelischen Anliegen in der katholischen Theologie und Kirche zu einem bleibenden Faktor werden und umgekehrt. Denn die jeweiligen theologischen Grundanliegen hinter den unterschiedlichen Auffassungen wurden als je berechtigt (!) anerkannt,¹ ohne damit die Bedenken zu verhamlosen.

Große Fortschritte sehe ich in der Verhältnisbestimmung von Schrift und Tradition/Kirche², in der gemeinsamen Verantwortung aller Gläubigen für den Glauben und die Schriftgebundenheit des Lehramtes, in der Rechtfertigungslehre und ihren praktischen Konsequenzen (117ff), in der Ordinationsgebundenheit des Amtes (132!), in der Verhältnisbestimmung der Orts- und Universalkirche, sogar

1 Vgl. z.B. „Die katholische Seite anerkennt die Berechtigung dieser Bedenken.“ (198)

2 „Somit ist die Heilige Schrift ein Buch der Kirche.“ (50)

in der Legitimität eines Petrus- oder Einheitsamtes¹ bis hin zu leiblicher Auferstehung, Fegefeuer und Heiligenverehrung.

Diese ausgesprochene Expertenarbeit ist in einer genauen und dennoch gut verständlichen Sprache verfasst. So ist sie auch eine willkommene ökumenische Glaubensinformation für die Gemeinden. Sie nivelliert nicht im Konsensstil die Unterschiede, sondern zeigt konfessionelles Profil. Durch die Einbeziehung frömmigkeitsgeschichtlicher Aspekte kommt die Innenperspektive der jeweiligen konfessionellen Praxis, das spirituelle Kolorit und die konfessionellen Empfindlichkeiten, zur Sprache. Die theologische Argumentation bekommt so eine pragmatische Komponente. Ökumenische Verständigung verlangt somit nicht nur einen theologischen Reflexionsprozess, sondern auch eine Aufarbeitung der emotionalen und spirituellen Verankerung von theologischen Sachfragen in der eigenen Konfession. Dazu die Bereitschaft, sich durch die Anfragen und theologisch andersgearteten Gewichtungen des Dialogpartners auf neue Erfahrungen einzulassen und sich für Einsichten in die theologischen Hintergründe der eigenen Konfession zu öffnen. Deshalb wünsche ich *Communio Sanctorum* eine lebhafte Rezeption in den Gemeinden.

Ulrich Winkler

Assistent am Institut für dogmatische Theologie

1 Wie in allen Fragen müssen sich auch hier wirklich beide Seiten bewegen. „Eine Versöhnung im Blick auf den ‘Petrusdienst’ kann nur gedacht werden als Umkehr und Bekehrung, als Neuanfang der universalen Gemeinschaft auf der Grundlage der gemeinsam prägenden Überlieferungen. Diese Aufgabe stellt sich gleichermaßen allen Kirchen.“ (199)

Liturgie

KUNZLER, Michael, Die Liturgie der Kirche (AMATECA 10), Bonifatius Druckerei, Paderborn 1995, 672 p., Gb. 58,- DM; ISBN 3-87088-849-0

„Das Lehrfach Liturgiewissenschaft ist in den Seminarien und den Studienhäusern der Orden zu den notwendigen und wichtigeren Fächern und an den Theologischen Fakultäten zu den Hauptfächern zu rechnen ...“ (SC 16). Diese Forderung der Liturgiekonstitution ist mancherorts nach fast 40 Jahren immer noch nicht verwirklicht und dort wo sie verwirklicht wurde, scheint sie gerade wieder aufgehoben zu werden. Es ist eine Tendenz der allgemeinen Zurückdrängung der Liturgiewissenschaft festzustellen,¹ vielleicht aus einer gewissen Enttäuschung heraus über die vergangenen liturgischen Reformen, die die Kirchen nicht voller, sondern leerer gemacht haben.

Nicht zuletzt deshalb ist es wichtig, dass sich die Liturgiewissenschaft deutlich positioniert zum einen innerhalb der theologischen Disziplinen, zum anderen innerhalb der gesamtuniversitären Wissenschaft.² Ein Lehrbuch mit dem Anspruch der Gesamtdarstellung der Liturgie der Kirche versucht dieses Anliegen aufzugreifen und leistet damit einen wertvollen Beitrag zur Gewichtung der Liturgie aber auch zu deren Weiterentwicklung. Ein Lehrbuch will schließlich das Vorhandene systematisch ordnen und damit in gewissem Sinn auch vor dem Verlust sichern.

Im katholischen Raum gibt es im Unterschied zum evangelischen nicht viele, prägnant und verständlich geschriebene Lehrbücher der Liturgiewissenschaft. Eines der wohl bekanntesten ist das bereits 1985, seitdem in vielen Auflagen erschienene Lehrbuch von Adolf Adam: Grundriß Liturgie. Tatsächlich ist dieser Grundriß auch heute noch eine willkommene Einführung in den Gottesdienst der Kirche. Ausführlicher und materialreicher ist das 1995 erschienene Lehrbuch von Michael Kunzler: Die Liturgie der Kirche,³ das ich als Nachfolger dieses Grund-

- 1 Vgl. dazu die aktuellen Diskussionen um die Besetzung der liturgiewissenschaftlichen Lehrstühle im deutschen Sprachraum oder die Hirtenbriefe diverser Bischöfe zu liturgischen Anliegen.
- 2 Vgl. Kohlschein, Franz/Wünsche, Peter (Hg.), Liturgiewissenschaft - Studien zur Wissenschaftsgeschichte (LQF 78), Münster 1996.
- 3 Kunzlers Lehrbuch fügt sich ein in die in jüngster Zeit vorgelegten Hand- und Lehrbücher der Liturgiewissenschaft: Grethlein, Christian, Abriß der Liturgik. Ein Studienbuch zur Gottesdienstgestaltung, Gütersloh 1989 (2. überarb. Auflage 1991); Volp, Rainer: Liturgik. Kunst, Gott zu feiern (Band 1: Einführung und Geschichte; Band 2: Theorien und Gestaltung), Gütersloh 1992/1994; Handbuch der Liturgik: Liturgiewissenschaft und Theologie und Praxis der Kirche, hg. v. Schmid-Lauber, Hans-Christoph/Bieritz, Karl Heinrich, Göttingen 1995.

risses bezeichnen möchte. Deshalb soll es in diesem Zusammenhang vorgestellt werden.

Gesamtaufbau: Das Wesen der Liturgie wird seit der Liturgieerneuerung des II. Vatikanum u.a. mit dem Begriff Dialog beschrieben. Dialog bedeutet eine doppelte Bewegung und beinhaltet Wort und Antwort. Im liturgischen Sinn sind dabei die katabatische, soteriologische, von Gott zu den Menschen absteigende und die anabatische, kultische, von den Menschen zu Gott aufsteigende Bewegung gemeint. Kunzler greift diese beiden Bewegungen in seiner Beschreibung der Liturgie auf, wenn er auch deutlich von folgender, eher katabatischer Prämisse geprägt ist: Die Liturgie der Kirche ist immer Antwort auf das zuvor gegebene Wort, das Handeln Gottes an den Menschen. Damit zusammen hängt das Verständnis der Liturgie der Kirche als Teilhabe an der himmlischen Liturgie, die in der irdischen gegenwärtig gesetzt wird. Die starke persönliche Prägung Kunzlers durch das ostkirchliche Denken ist sicherlich einer der Hauptgründe dieser Grundeinstellung.

Bereits im Aufbau des Lehrbuches wird seine besondere Akzentuierung deutlich. Das Lehrbuch besteht nach einem Vorwort (15f) aus 6 Teilen:

1. Katabasis: Der Herabstieg Gottes zum Menschen (19-124)
2. Anabasis: Der Aufstieg des Menschen zu Gott (127-257)
3. Die Feier der Eucharistie (261-373)
4. Die sakramentlichen Feiern der Kirche (375-474)
5. Die Heiligung der Zeit 1: Liturgia verbi - Stundengebet und Wortgottesdienst (477-542)
6. Die Heiligung der Zeit 2: Die Feier des Herrenjahres (545-645)

Ein Abkürzungsverzeichnis, ein Personen- und Sachregister bilden den Abschluss. Literaturangaben sind an die jeweiligen Kapitel angehängt.

Die ersten beiden sowohl vom Umfang als auch vom Inhalt her fast gleichgewichtigen Teile bilden quasi die Grundlage einer Fundamentalliturgik. Wieder spürt man vor allem im ersten Teil die östliche Theologie, in der Theologie und Anthropologie nicht voneinander getrennt werden können, da der Mensch stets im Mittelpunkt heilsökonomischen Denkens steht. Da die östliche Liturgie in vielen Bereichen ihre Ursprünglichkeit besser bewahrt hat als dies im Westen der Fall ist, könnte man also in manchem von ihr lernen.

Die neben vielen anderen modernen Liturgikern auch von Kunzler promulierte „theologische Wende“ in der Liturgiewissenschaft ist ein Hauptanliegen, das sich durch das gesamte Werk zieht. Die in neueren Publikationen immer wieder anzufindenden Überlegungen zur Frage der Theologie der Liturgie bekräftigen dieses Anliegen. Damit sind wir neben der Orientierung an der östlichen Liturgie bei einer weiteren Besonderheit dieser Publikation: Die theologische Dimension der Liturgie wird deutlicher als in anderen Lehrbüchern akzentuiert. Die einzige negative Begleiterscheinung besteht dabei in einer gewissen Unterbelichtung des liturgischen Gestaltungsfreiraumes bzw. einer Überbetonung des Kultaspektes, obgleich Kunzler die anthropologische und die katabatische Wende in einer Zu-

sammenschau sehen will. Der methodische Ansatz Kunzlers, zuerst eine Fundamentalliturgik vorzustellen und dann verschiedene Themenfelder der Liturgie zu bearbeiten, wobei die Liturgie vor allem als von Gott gestaltete Feier in Raum und Zeit verstanden wird, bringt es mit sich, dass im eben angesprochenen Sinn kaum auf praktisch-theologische Fragen eingegangen wird.

Die einzelnen Teile: Im *ersten Teil* wird ausgehend von der Frage nach der theologischen Wende in der Liturgiewissenschaft (19-25) der Begriff des Kultes beschrieben (26-34), anschließend die Liturgie als Gottes Werk und Gottes Dienst an den vielen definiert (35-49), schließlich die sichtbare Welt als Voraussetzung der Liturgie (50-61) angegeben, an die alttestamentliche Katabasis (62-73) erinnert, die Liturgie des Hohenpriesters Christus (74-84) betont, der Geist „der alle Heiligung vollendet“ (85-91) als die eigentliche Legitimation unserer Liturgiefeiern in Erinnerung gerufen, die Kirche als Ort und Ereignis der Begnadung (92-105)¹ und Anamnesis als die Katabasis Gottes in der Zeit (106-117) beschrieben. Den Abschluss dieses Kapitels bilden Überlegungen zur Theosis als die Vergöttlichung von Mensch und Welt, als Ziel der göttlichen Katabasis (118-124).

Wieder ist v.a. im letzten Abschnitt die östliche Orientierung spürbar, wobei mir allerdings im wiederholt genannten Bild der himmlischen Liturgie die Gefahr einer Spiritualisierung derselben gegeben zu sein scheint.

Unter der Überschrift „Alttestamentliche Katabasis“ geht es um das jüdische Erbe im christlichen Gottesdienst. Ein äußerst aktuelles Thema wird hier, wenn auch leider etwas verkürzt, so doch immerhin aufgegriffen. Nach Kunzler kam erst in der Menschennatur Christi die himmlische Liturgie des Dreifaltigen auf die Erde, wodurch erst die irdische Liturgie möglich wurde. Den jüdischen Kult bezeichnet er deshalb als vorliturgisch (70-72), was sicherlich nicht nur von der Judaistik in Frage gestellt wird.

Nach dieser ersten Definition der Liturgie als Herabstieg Gottes zum Menschen wird nun im *zweiten Teil* der Aufstieg des Menschen zu Gott diskutiert, die Anabasis und ihre sichtbare Gestalt (127-137), das Verhältnis von Liturgie und Kultur (138-144), die Liturgiewissenschaft und ihre Geschichte (145-160), der Leib des Menschen als Organ liturgischen Handelns (161-173), die Sprache der Liturgie (174-187), Gesang und Musik im Gottesdienst (188-203), das liturgische Kleid (204-212), das Ding: Materielle Gegenstände als anabatische Ausdrucksmedien (213-225), der liturgische Raum (226-241) und letztendlich Kirche: Die Gemeinschaft als anabatische Wirklichkeit (242-260).

Bei aller begrüßenswerten liturgietheologischen Ausrichtung des Gesamtwerkes wurde auf den Liturgiebegriff selber leider nur kurz eingegangen (145-160). Die Warnung Kunzlers vor einer falschen Inkulturation ist wohl gerechtfertigt,

1 Im zweiten Teil finden wir dann die Beschreibung der Kirche als anabatische Wirklichkeit, als Gemeinschaft.

weniger aber sein allgemeiner Kulturpessimismus. Was ihm in Fachkreisen schon wiederholt angekreidet wurde, ist beispielsweise die undifferenzierte Klassifizierung des Gregorianischen Choral als „musiale Exotik“ (198). Überhaupt wird der liturgische Stellenwert der Musik leider zu wenig reflektiert.

Der *dritte Teil* behandelt die Feier der Eucharistie und folgt so in gewissem Sinne dem Aufbau der Liturgiekonstitution, die auch zunächst das heilige Geheimnis der Eucharistie und dann erst die übrigen Sakramente und Sakramentalien behandelt. Freilich entspricht die Stellung dieses Abschnittes im Gesamtwerk der tatsächlichen praktischen Bedeutung der Eucharistie im Gesamt der Liturgie. Andererseits hat bereits die Liturgiekonstitution darauf aufmerksam gemacht, dass die christliche Initiation wieder deutlicher bewusst werden soll (vgl. SC 71), so dass die Behandlung der Eucharistie im Gesamtzusammenhang der Initiation wünschenswert gewesen wäre. Die zweifellos starke Betonung der Eucharistie (auch vom Umfang her 112 Seiten im Unterschied zu 99 Seiten für die übrigen Sakramente) erinnert an die östliche Begriffs-Gleichsetzung von Eucharistie und Liturgie.

So wird zunächst die Eucharistie als das Sakrament der Sakramente (261-271) begründet, bevor die wesentlichen Eckdaten aus der Geschichte der Eucharistiefeier (272-291) erörtert werden, die verschiedenen Formen der Messfeier (292-300), die einzelnen Teile: der Eröffnungsteil der Messe (301-312), der Wortgottesdienst (313-328), die Gabenbereitung (329-339), das Eucharistische Hochgebet (340-356) und schließlich der Kommunionteil der Messe (357-372). In diesem Abschnitt, in dem beispielsweise sehr zu Recht der Friedensgruß als Gebetsschluss (358ff) interpretiert wird, werden die einzelnen Teile der Eucharistiefeier klar und kritisch analysiert.

Eine leider fehlende Diskussion der Gesamtstruktur der Eucharistiefeier hätte diesen Abschnitt vervollständigt. In dieser Diskussion wäre sicherlich eine ausführlichere Besprechung der Gruppenmessen (v.a. der Kindermesse) oder die Diskussion einer alternativen, einfacheren Messstruktur (*missa simplex*) zu bestimmten Anlässen (evtl. für Werktage) für besondere Gruppen erfolgt.

Der *vierte Teil* beinhaltet die (übrigen) sakramentlichen Feiern der Kirche. Wenn bereits im ersten Abschnitt über die Sakramente als solche und ihre Beziehung zur Eucharistie als Grundsakrament (375-383) gesprochen wird, erscheint hier nicht nur noch einmal wie bereits angedeutet die Überbetonung der Eucharistie, sondern diesmal auch ein missverständlicher Gebrauch des Begriffes Grundsakrament, der sonst üblicherweise der Kirche zugesprochen wird (im Unterschied zum Ursakrament: Jesus). Ansonsten werden die Initiationssakramente (384-404), die Eucharistie als Sakrament außerhalb der Messe (405-412), das Bußsakrament (413-423), die Krankensalbung (424-434), das Weihesakrament (435-448), das Ehesakrament (449-460) und die übrigen sakramentlichen Handlungen der Kirche (461-474) in ihrer Entwicklung und heutigen Feiergestalt dargestellt. Die Bedeutung des Ordo scheint überbetont, zumal der Diakon scheinbar nicht mitbedacht

wird und die Rede vom Priester als in persona Christi agens diese Richtung noch verstärkt.

Der *fünfte Teil* (Stundengebet und Wortgottesdienst) enthält die Strukturierung des Tages im Stundengebet, die Heiligung der Zeit (477-488), die geschichtliche Entwicklung des Stundengebets (489-504), die erneuerte Stundenliturgie und ihre Elemente (505-524), die Stundenliturgie in den Kirchen des Ostens und der Reformation (525-533) und hängt in eher stiefmütterlicher Art und Weise einige Anmerkungen zu den Andachten (534-542) an, zu denen die verschiedensten Wortgottesdienste gerechnet werden. Auch hier ließe sich die Begrifflichkeit noch etwas deutlicher differenzieren, zumal in neuester Zeit die Liturgiewissenschaft versucht, zwischen Wort-Gottes-Feier als Überbegriff (zu dem dann auch die verschiedenen Andachten gezählt werden) und Wortgottesdienst im engeren Sinn (als Teil der Messe) zu unterscheiden.

Der *sechste Teil* hat ergänzend zum Teil fünf die Strukturierung des Jahres (Kirchenjahr) zum Inhalt, das Herrenjahr, die jährliche Feier der Heilsgeheimnisse Christi (545-560), den Sonntag als Wochenpascha, die christliche Woche, die Quatembertage (561-576), den österlichen Festkreis (577-599), den Weihnachtsfestkreis (600-613), Herrenfeste im Herrenjahr (614-624) und schließlich die Feste Mariens und der Heiligen (625-645).

Bei der immer wieder aktuellen Diskussion um den Wert des Sonntags erscheint mir die von Kunzler vorgenommene Betonung dieses Tages als Wochenpascha ebenso wichtig, wie die Stellung innerhalb dieses Kapitels noch vor den Ausführungen zum österlichen Festkreis.

Zusammenfassung: Im besprochenen Lehrbuch haben wir es mit einer wirklich umfassenden Abhandlung der Liturgie der Kirche im Sinne des II. Vatikanums zu tun, das seinem im Vorwort selbst formulierten Anspruch auch gerecht wird: „Ohne Zweifel geht es in dem vorliegenden Buch um Wissensvermittlung. Mehr aber noch soll die Liebe zum Gottesdienst, zum Dienst Gottes an den vielen (‘Liturgie‘) und zum Dienst der vielen Gläubigen zur höheren Ehre Gottes (‘Liturgie‘) geweckt und bestärkt werden, damit inmitten unserer Welt die Gegenwart der himmlischen Liturgie erfahrbar werden kann.“ (15) Was dieses Lehrbuch besonders wertvoll macht, ist die liturgietheologische und ostkirchlich-orientierte Ausrichtung. Die im Gesamten gesehen wenigen kritischen Anmerkungen können in einer weiteren Auflage leicht korrigiert werden, so dass wir hier ein Werk vor uns haben, dem viele Auflagen zu wünschen sind.

Frank Walz

Assistent am Institut für Liturgiewissenschaft und Sakramententheologie

Moraltheologie

BERNARDIN, Joseph Cardinal, Consistent Ethic of Life (ed. Thomas G. Fuechtmann), Sheed and Ward, Kansas City 1998, 258 p., Pb. 12, 97 \$; ISBN 1-55612-120-2

BIRNBACHER, Dieter, Tun und Unterlassen, Reclam, Stuttgart 1995, 400 p., Kart. 18,- DM; ISBN 3-15-009392-9

WOLBERT, Werner, Du sollst nicht töten. Systematische Überlegungen zum Tötungsverbot (Studien zur theologischen Ethik 87), Universitätsverlag/Herder, Freiburg i.Ue./Freiburg i. Br. 2000, 173 p., Kart. 46,- DM; ISBN 3-7278-1291-5 bzw. 3-451-27561-9

ZIMMERMANN-ACKLIN, Markus, Euthanasie. Eine theologisch-ethische Untersuchung (Studien zur theologischen Ethik 79), Universitätsverlag/Herder, Freiburg i.Ue./Freiburg i. Br. 1997, 496 p., Br. 95,- DM; ISBN 3-7278-1148-X bzw. 3-451-26554-0

Ein Schwerpunkt meiner Arbeit in den letzten drei Jahren war eine ausgiebige Befassung mit dem Tötungsverbot, die schließlich zur Publikation meines obigen Buches führte. Bei einer Tagung in den USA, bei der auch verschiedene Verlage ihre neuen Produktionen vorstellten, fand ich u.a. den Titel „Consistent Ethic of Life“. Das Stichwort war mir zum ersten Mal begegnet im Titel eines Aufsatzes von Richard McCormick, der sich auch in diesem Band findet. Der bezeichnende Untertitel des Aufsatzes lautet: „Is there an historical soft underbelly?“. Der Band enthält in seinem ersten Teil 10 Ansprachen des (inzwischen verstorbenen) Kardinals. Ihm geht es um Konsistenz im praktischen Einsatz der Kirche für das Leben. So werden denn nicht nur ausdrückliche Probleme des Tötungsverbots berührt wie Abtreibung, Euthanasie, Todesstrafe; der Kardinal kommt auch auf andere Dinge zu sprechen, die das Leben gefährden oder beeinträchtigen: Armut, Pornographie, Rassismus und Sexismus, Defizienzen im Gesundheitssystem (die Umwelt scheint mir hier freilich zu fehlen). Die ersten beiden Ansprachen stellen das Programm vor, die restlichen wenden es auf bestimmte Problemfelder an. Das Stichwort des Kardinals gab Anlass für ein Symposium an der Loyola-Universität, bei dem Richard McCormick, John Finnis, James M. Gustafson und J. Bryan Hehir referierten. Jeweils ein(e) andere(r) Autor(in) präsentierte eine kurze Stellungnahme zum Thema. Die Referate und Stellungnahmen finden sich im 2. Teil des Buches. Der 3. Teil enthält eine Antwort des Kardinals, der beim genannten Symposium anwesend war.

Das Buch scheint mir zunächst bemerkenswert, insofern es eine nützliche Kommunikation zwischen einem Bischof und Theologen dokumentiert, wie sie heute nicht gerade häufig ist (vgl. die Bemerkungen von F. J. van Beeck 124f). Darüber hinaus schien mir das Programm einer heute vielfach mehr oder weniger empfundenen Notwendigkeit zu entsprechen, einer Konsistenz nicht nur im praktischen Einsatz für das Leben (auf die es dem Kardinal ankam), sondern auch in der moraltheologischen Theorie. Theoretische Konsistenzprobleme wurden zwar bisweilen bewusst (etwa anlässlich der Äußerungen der ersten Fassung des Weltkatechismus zur Todesstrafe). Die (deutschsprachige) Moraltheologie schien mir aber insgesamt diese Fragen wenig verfolgt zu haben. Das genannte Buch zeigt hingegen, wie ein Stichwort, ein Programm einen entsprechenden Reflexionsprozess auslösen kann.

Im Zusammenhang mit der Euthanasieproblematik steht der Moraltheologe vor der Aufgabe, die unterschiedliche Bewertung von Töten und Sterbenlassen zu begründen. Eine genauere Analyse des Problems Tun und Unterlassen hatte ich hierfür schon lange als Desiderat empfunden, als ich auf das gleichnamige Buch von Birnbacher stieß, das diesem Desiderat entspricht und die Reflexion in diesen Fragen vorwärtsbringen kann. Wichtige Fragen in diesem Zusammenhang sind etwa: Wie grenzt man Tun und Unterlassen begrifflich ab? Kommt Unterlassung kausale Wirksamkeit zu? Ist man für Unterlassungen verantwortlich? Diese und andere Fragen werden in diesem Buch mit Umsicht und Präzision beantwortet. Wenn man auch Birnbachers Konsequenzen für die Frage der aktiven und passiven Sterbehilfe nicht in allen Punkten zustimmen sollte, so scheint mir doch die Grundeinsicht richtig, dass der Unterschied zwischen Töten und Sterbenlassen nicht als solcher allein moralisch entscheidend ist, sondern in Zusammenhang mit anderen Faktoren, die in der Regel mit diesem Unterschied verbunden sind.

Diese These vertritt auch Zimmermann in seiner vorzüglichen Arbeit zum Thema Euthanasie. Er spricht von einer „modifizierten Signifikanzthese“ im Unterschied zur Äquivalenzthese (die den Unterschied zwischen Töten und Sterbenlassen für ethisch belanglos hält) und der einfachen Signifikanzthese (die den Unterschied allein als solchen für entscheidend erklärt).

Die Arbeit bemüht sich im 1. Teil um eine Begriffsgeschichte und -klärung. Der 2. Teil setzt sich mit grundlegenden Denkfiguren der aktuellen Diskussion auseinander. Angesichts der Tatsache, dass diese Diskussion kaum noch zu überblicken ist, muss man die überaus präzise und belebende Arbeit von Zimmermann wohl zur Pflichtlektüre für den Moraltheologen erklären. Als Beispiel für eine gründliche Analyse seien etwa die Überlegungen zum Dammbruch-Argument oder Argument der schiefen Ebene („slippery slope“) genannt (Kap. 6), das in diesem Kontext eine wichtige Rolle spielt.

Waren die beiden letztgenannten Werke für das Euthanasiekapitel in meinem eigenen Buch wichtig, ist mir durch die erstgenannte Veröffentlichung deutlich geworden, dass man die verschiedenen Bereiche des Tötungsverbots im Zusam-

menhang bedenken muss, sich also nicht immer auf die bei uns aktuellen Bereiche Schwangerschaftsabbruch und Euthanasie beschränken darf. Die Notwendigkeit mag etwa deutlich werden angesichts der Tatsache, dass die Notwehr bisweilen als Analogie in Fragen des Schwangerschaftsabbruchs bemüht worden ist. In diesem Zusammenhang ist dann die ethische Rechtfertigung der Notwehr zu reflektieren. Nach der traditionellen Formel des Tötungsverbots darf man niemals einen Unschuldigen direkt töten. Die kirchlichen Positionen scheinen sich daraus konsequent zu ergeben, so dass die traditionelle Lehre auf den ersten Blick den Eindruck einer mustergültigen Konsistenz macht. Vergleicht man aber die verschiedenen Problembereiche, stellt man fest, dass die Rede vom „Unschuldigen“ bzw. „Schuldigen“ nicht immer denselben Sinn hat. Außerdem scheint sie ihren ursprünglichen Sitz im Leben in Fragen der Tötung durch die öffentliche Gewalt zu haben; insofern ist die Anwendung in den Bereichen Abtreibung und Euthanasie zu problematisieren. Auch die Unterscheidung von direkter und indirekter Tötung bzw. die Handlung mit Doppelwirkung überhaupt findet keine einheitliche Interpretation und Anwendung. Diese Fragen sowie auch die Frage, wer in diesem Zusammenhang als Mensch bzw. Person zählt, werden in der genannten Veröffentlichung behandelt.

Werner Wolbert
Professor für Moralthologie

Gesellschaftslehre

HUNTINGTON, Samuel P., Kampf der Kulturen. Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert. Europaverlag, München/Wien ⁶1997, 581 p., Gb. 34,- DM; ISBN 3-203-78001-1

„Kultur und die Identität von Kulturen, auf höchster Ebene also die Identität von Kulturkreisen, prägen heute, in der Welt nach dem Kalten Krieg, die Muster von Kohärenz, Desintegration und Konflikt“ (19). Samuel P. Huntington, ein amerikanischer Politikwissenschaftler, Professor an der Harvarduniversität und langjähriger politischer Berater der US-Regierung, veröffentlichte erstmals 1993 in der Sommerausgabe der Zeitschrift „Foreign Affairs“ seine Thesen zum Thema: Wie werden sich die Konflikte Ende des 20. Jahrhunderts und in den folgenden Jahrzehnten weltweit abspielen? Er löste damit eine bisher noch kaum dagewesene, lange und scharfe Diskussion in mehreren Printmedien aus.

Huntington geht davon aus, dass sich nach dem Kalten Krieg die Völker nicht so sehr durch ihre Ideologie, ihre Politik und Ökonomie unterscheiden, sondern durch die Kultur und die Kulturkreise. Fragen wie: Wer sind wir? Woher kommen wir? Wohin gehen wir?, suchen nach Antworten. „Die Menschen definieren sich über Herkunft, Religion, Sprache, Geschichte, Werte, Sitten, Gebräuche und Institutionen. Sie identifizieren sich mit kulturellen Gruppen: Stämmen, ethnischen Gruppen, religiösen Gemeinschaften, Nationen und, auf weitester Ebene, mit Kulturkreisen“ (21). Die gesamte menschliche Geschichte ist die Geschichte von Kulturen. Und die großen Kulturen der Menschheitsgeschichte identifiziert man wiederum mit den großen Religionen der Welt.

Huntingtons These wird durch die politische Realität unterstrichen. Menschen mit gleicher Ethnizität und Sprache, aber mit verschiedenen Religionen führen von Südostasien bis zum Balkan Kriege. Es streiten die Buddhisten und die Hindus in Bhutan, die Hindus und die Muslime in Kaschmir, im Sudan bekämpfen sich die Christen und die Muslime, in Israel bekriegen sich die orthodoxen und säkularen Juden und Mitglieder der islamischen Religionsgemeinschaft und im Nordirland-Konflikt gibt es gewaltsame Auseinandersetzungen mit religiös-sozialem Hintergrund zwischen Protestanten und Katholiken.

In früheren Zeiten lagen die jeweiligen Hochkulturen weit auseinander und so kam es kaum zu Berührungen. Ideen und Technologien wanderten von Kultur zu Kultur, aber das dauerte oft Jahrhunderte (vgl. 64). 400 Jahre lang wurde interkulturelle Beziehung gleichgesetzt mit Anpassung anderer Gesellschaften an die westliche Kultur. Im 20. Jahrhundert hat sich dies verändert. Es begann erstmals eine Interaktion zwischen allen Kulturen. Neue Herausforderung brachte die Entstehung der großen politischen Ideologien, wie z.B. der Liberalismus, der Sozialismus, der Marxismus, der Kommunismus, der Nationalismus und der Faschis-

mus, die allesamt im westlich-europäischen Kulturkreis entstanden sind (vgl. 71). Auffallend ist jedoch, dass keine große Weltreligion ihren Ursprung im westlichen Kulturkreis zeichnet.

Die zwei größten Herausforderungen der westlichen Kultur sind heute der asiatische und der muslimische Kulturkreis. Die globale Politik sieht sich vor einer neuen Aufgabe. Völker und Länder mit ähnlichen Kulturkreisen rücken zusammen. An die Stelle von Blöcken im Kalten Krieg treten kulturelle Gemeinschaften (vgl. 193). Bei den aktuellen Debatten in der EU kann dies ganz deutlich aufgezeigt werden. Die katholischen und protestantischen Länder des früheren Warschauer Pakts wollen die Mitgliedschaft und es wird darüber positiv verhandelt. Den beiden einzigen muslimischen Staaten in Europa (Türkei und Bosnien) steht man skeptisch, ja sogar ablehnend gegenüber.

Nach der These von Samuel Huntington wird es in Zukunft noch mehr Konfliktfälle geben, die in kulturellen Gegensätzen gründen. Besorgniserregend ist da vor allem die zunehmende Radikalisierung des Islam und die wachsende Bevölkerungszahl in China und Indien. Die Bedeutung Europas und Amerikas nimmt zunehmend ab. „In der heraufziehenden Ära sind Konflikte zwischen Kulturen die größte Gefahr für den Weltfrieden, und eine auf Kulturen basierende Ordnung ist der sicherste Schutz vor einem Weltkrieg. Die Zukunft des Friedens und der Zivilisation hängt davon ab, daß die führenden Politiker und Intellektuellen der großen Weltkulturen einander verstehen und miteinander kooperieren“ (531). In fast allen Weltkulturen und Religionen gibt es eine Tradition der Moral und des Mitgefühls, die sogenannte „Goldene Regel“. Huntington gibt den Rat, sich von politischer und religiöser Seite her wieder mehr darauf zu besinnen.

Der Autor versteht es Themen anzusprechen, die man heute lieber meidet. Er übt auch Kritik an der eigenen Regierung zwecks ihrer Doppelmoral, wie es z.B. bei der Einklagung von Menschenrechten immer wieder nachgewiesen werden kann. Er scheut es auch nicht, aus den Resultaten seiner Studien Empfehlungen zu geben, damit „der Westen“ in diesem Konkurrenzkampf nicht an Bedeutung verliert. Obwohl seine Zukunftsaussichten für den sogenannten „Westen“ sehr pessimistisch sind, kann man nicht umhin zuzugeben, dass seine Diagnose in vielen Bereichen stimmt. Noch dazu kommt, dass im „Westen“, vor allem in Europa, die Religion an Bedeutung verliert. Bei interreligiösen Weltkongressen fällt auf, dass Gläubige aller Religionen dies immer mehr negativ anmerken. Der Vorwurf ist nicht zu überhören, dass Globalisierung gerne gleichgesetzt wird mit dem Überstülpen westlicher Werte und Ideen, ohne Rücksicht auf andere Kulturen.

Das Buch ist in einer klaren und verständlichen Sprache geschrieben und ist so zu einer spannenden Lektüre geworden. Der Umfang des Themas macht es auch notwendig, manches zu sehr an der Oberfläche und zu pauschal zu behandeln, wie z.B. den islamischen Kulturkreis, oder wenn der Autor davon ausgeht, dass Asien konfuzianisch geprägt ist, was so nicht stimmt. Es stimmt auch nicht, dass immer die Religionen Unruhestifter sind. Es sind vor allem fanatische Führer,

Randgruppen der jeweils eigenen Religion, die durch die Religion zu Macht gelangen wollen.

Dennoch empfiehlt sich das Buch als Pflichtlektüre für Soziologen, Politikwissenschaftler, Psychologen, Historiker, Theologen und für all jene, die an der Tagespolitik interessiert sind, die kompetent bei aktuellen Themen mitdenken, mitdiskutieren und Lösungsvorschläge erstellen wollen. Samuel P. Huntington versteht es sehr gut, die eigene Meinung des Lesers herauszufordern und zu Diskussionen anzuregen.

SCHMIDT, Helmut (Hg.), Allgemeine Erklärung der Menschenpflichten. Ein Vorschlag (Serie Piper 2664), Piper, München 1997, 159 p., Kart. 16,90 DM; ISBN 3-492-22664-7

„Jede Person, gleich welchen Geschlechts, welcher ethnischen Herkunft, welchen sozialen Status, welcher politischen Überzeugung, welcher Sprache, welchen Alters, welcher Nationalität oder Religion, hat die Pflicht, alle Menschen menschlich zu behandeln“ (Art. 1).

In einer Zeit, in der wir beinahe 100 verschiedene Menschenrechtskonventionen haben, lässt eine Allgemeine Erklärung der Menschenpflichten aufhorchen.

Der InterAction Council ist ein Zusammenschluss von führenden ehemaligen Politikern, Bundeskanzlern (der Herausgeber dieses Buches war Bundeskanzler der Bundesrepublik Deutschland und ist derzeit Ehrenvorsitzender des InterAction Councils; auch der ehemalige Bundeskanzler von Österreich, Franz Vranitzky ist Mitglied), Experten, Befürwortern und Förderern. Seit 1987 arbeiteten sie an einem Grundbestand humaner ethischer Standards, um globale Probleme auf „der Basis von Ideen, Werten und Normen, die von allen Kulturen und Gesellschaften respektiert werden“ (21), zu lösen.

1998 überreichten sie zum 50. Jahrestag der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte den Vereinten Nationen ihren Vorschlag von den Menschenpflichten, welche die Menschenrechtserklärung von 1948 stärken, ergänzen und neu beleben sollte. Spannungen gibt es immer zwischen der Freiheit, der Gleichheit und der Verantwortung der Menschen. Wenn es uns gelingt, Rechte und Pflichten ins Gleichgewicht zu bringen, wird die Freiheit verstärkt, und somit eine bessere Welt geschaffen werden.

Diese Erklärung ist ein Versuch, hier eine Balance herzustellen, ein Umdenken zu bewirken. „Ein Minimum weltweit gemeinsam anerkannter ethischer Standards wird für das interkontinentale Zusammenleben zur dringenden Notwendigkeit“ (11).

Im Unterschied zur Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte von 1948 wird jede einzelne Person angesprochen. Nicht der Staat allein ist dafür zuständig, dass die fundamentalen Menschenrechte gewährt werden, dass Rechte und Ver-

antwortlichkeiten im Gleichgewicht gehalten werden. Jeder einzelne Mensch, jede einzelne Person wird zum Handeln aufgefordert.

In einer Zeit, wo wir weltweit miteinander verbunden sind, wo Gewalt im Fernsehen via Satelliten zum Alltag gehört, wo die Privatsphäre einzelner Menschen von Reportern und Paparazzis nicht mehr respektiert wird und wo die Öffentlichkeit immer mehr mit Skandalen konfrontiert wird, wo uns bewusst die Wahrheit von Verantwortlichen in Politik und Wirtschaft vorenthalten wird, braucht die Welt mehr denn je eine solche Erklärung.

Weltweit akzeptiert wird in den verschiedenen Religionen und Kulturen die Goldene Regel. Das ist die Basis dieser Erklärung, denn: Wenn wir ein Recht auf Leben haben, dann haben wir gleichzeitig die Pflicht, Leben zu respektieren und keine andere Person zu verletzen.

In diesem Buch ist der Text der „Erklärung über die Menschenpflichten“ abgedruckt, es wird die mühsame Entstehungsgeschichte und der Inhalt dokumentiert und kommentiert. Es wird der Frage nachgegangen, warum man neben Rechten auch von Pflichten reden muss. Die internationalen Reaktionen der UNO, von China, Indien und den USA machen daraus eine spannende Lektüre. Der Vergleich der „Erklärung der Menschenpflichten“ von 1997 mit der „Erklärung zum Weltethos des Parlaments der Weltreligionen“ von 1993 macht ganz deutlich, dass es hier viele Parallelen gibt und dass es für die Gegenwart vier ethisch unverrückbare Weisungen gibt: Gewaltlosigkeit, Ehrfurcht vor dem Leben, Gerechtigkeit bzw. Solidarität und Toleranz als gegenseitige Achtung (128).

Auffallend ist jedoch in der Erklärung der Menschenpflichten, dass man Begriffe wie „Mensch“ und „Person“ nicht genau definiert. Sie werden eher wahllos eingesetzt. Es bleibt offen, ob jeder Mensch auch gleichzeitig Person ist. Wenn man aber davon ausgeht, dass in den vergangenen Jahren immer mehr der Trend dahin geht, dass jeder Mensch nicht mehr automatisch eine Person ist, ist dies sicherlich eine Schwachstelle dieser Erklärung.

Dass manche Kritiker diese Erklärung ablehnen, weil sie davon ausgehen, dass die bereits vorhandenen Konventionen über die Menschenrechte genügen, darf nicht Anlass sein, diesen Vorschlag ad acta zu legen. Dieses Buch ist eine Pflichtlektüre für all jene, die es nicht hinnehmen wollen, dass wir in einer Zeit leben, wo jeder zweite Erdenbürger von fundamentalen Menschenrechtsverletzungen betroffen ist. Ein Buch, das zum kritischen Sehen, objektiven Urteilen und vor allem zu persönlichem Handeln herausfordert.

Gertraud Putz

Assistenzprofessorin am Institut für Christliche Gesellschaftslehre

Pastoraltheologie

SCHMIDT, Eva Renate/BERG, Hans Georg, Beraten mit Kontakt. Gemeinde- und Organisationsberatung in der Kirche. Ein Handbuch, Burckhardthaus-Laetare Verlag, Gelnhausen 1995, 488 p., Geb. 128,- DM; ISBN 3-7664-9307-8

Am Institut für Pastoraltheologie an der Theologischen Fakultät der Universität Salzburg ist seit 1993 das Projekt „Gemeindeberatung und Organisationsentwicklung in der Kirche“ (im folgenden GB) in gemeinsamer Kooperation mit dem Bildungshaus St. Virgil/Salzburg und den österreichischen Seelsorgeämtern angesiedelt. Es ist damit maßgeblich mitbeteiligt an der Konzeption, Durchführung und Evaluation von Ausbildungskursen, die Männer und Frauen, ausgestattet mit theologischem Grundwissen, aber auch mit den vielfältigsten Erfahrungen in kirchlichen Gruppierungen und Gemeindearbeit, dazu befähigen soll, als OrganisationsberaterInnen in kirchlichen Kontexten arbeiten zu können. Insofern ist es angebracht, an diesem Ort ein Standardwerk für GB vorzustellen, dessen AutorInnen, Schmidt und Berg, durchaus als Pioniere der GB im deutschsprachigen Raum bezeichnet werden können. Sie haben einen 20-jährigen Erfahrungsschatz in kirchlichen Beratungsprozessen systematisiert und mit zahlreichen methodischen Anregungen und Beispielen gefüllt. Eva Renate Schmidt, Pfarrerin und langjährige Leiterin der GB-Ausbildung in der evangelischen Kirche Frankfurt-Hessen-Nassau, hatte in Anlehnung an das amerikanische Modell der „Parish Consultation“ gemeinsam mit anderen Theologen und Theologinnen eine Beratungsform entwickelt, mit dem Ziel, kirchliche Gemeinden, Teams und andere pfarrlichen Einrichtungen und Institutionen so zu unterstützen, dass sie die anstehenden Erneuerungs- und Entwicklungsprozesse selbsttragend durchführen können. Mittlerweile ist „Gemeindeberatung und Organisationsentwicklung“ im Beratungssektor der beiden großen Kirchen eine feste Größe, es haben sich vielfältige aber auch unterschiedliche Schwerpunktsetzungen herauskristallisiert. Wurden in den frühen 80er Jahren etwa von Hermann Steinkamp noch erhebliche Theoriedefizite konstatiert, so hat nun auch auf theologisch wissenschaftlicher Ebene eine breite Diskussion eingesetzt. Dies nicht zuletzt auch deswegen, weil der Dialog mit Sozial- und Humanwissenschaften - im Fall der GB z.B. mit Modellen aus der Organisationsentwicklung, den systemischen Beratungsansätzen oder der Gruppen- und Konfliktpsychologie - eine große Herausforderung für theologische und ekklesiologische Grundannahmen darstellt.

Die Bedeutung des vorliegenden Handbuches liegt jedoch in seiner ausgesprochenen Praxisnähe und Erfahrungsbezogenheit. Von daher werden beraterische Spielräume geöffnet, deren Rahmen gekennzeichnet ist durch die (sehr wohl theologische) Option, dass Gemeinde Subjekt ihres Handelns und deshalb der Beratungsprozess selber immer auf Mündigkeit und Emanzipation ausgerichtet ist.

Insofern will GB dem Klientensystem bestimmte Lösungen nie als von außen kommende „Rezepte“ überstülpen, etwa im Sinne eines Expertenwissens oder einer bestimmten Machtstrategie. Die betreffende Organisation wird bei der Suche nach Lösungen ihrer Probleme mit dem Ziel begleitet, für ihre spezifische und unverwechselbare Situation die ihr gemäßen Lösungen zu finden. Kernfrage dabei ist: Wie verändern und entwickeln sich (kirchliche) Organisationen und die Menschen in ihnen so weiter, dass sie den Anforderungen der Gesellschaft aber auch den kirchlichen Realitäten gerecht werden können? GB ist dabei, und das wird im gesamten Handbuch spürbar, ein Such- und Lernprozess, in dem beide wechselwirkend mitbeteiligt sind: das Beratungssystem ebenso wie das Klientensystem.

Insofern ist „Beraten mit Kontakt“ nicht ausschließlich ein Handbuch für BeraterInnen, sondern auch dazu geeignet, dem einen oder der anderen Hauptamtlichen einen praktikablen Handwerkskoffer zur Verfügung zu stellen, mit dessen Hilfe Schritte in Richtung Gemeindeentwicklung in Angriff genommen werden können. - Gegliedert ist das vorliegende Buch in drei Teile:

Teil 1, *Kirche und Gemeindeberatung* (11- 48), bringt einen Überblick über die wesentlichen theoretischen Grundannahmen. Religionssoziologische Erkenntnisse werden umrissen und in Beziehung gesetzt zur kirchlichen Arbeit vor Ort. Kirche wird als Organisation gesehen, d. h., ihre empirisch strukturelle Seite wird in den Blick genommen. GB bedient sich dabei „systemtheoretischer Modelle, um Kirche als Organisation bzw. als Ensemble von Organisationen zu beschreiben“ (16). Mit Blick auf die Pastoralpsychologie war GB damit eine der ersten Beratungsansätze in der Kirche, die Impulse der (hier sozialwissenschaftlich verstandenen) Systemtheorie aufgenommen und damit gearbeitet haben. Kurz und vor allem sehr verständlich, bieten Schmidt/Berg in diesem ersten Teil einen Einblick in die Komplexität wechselseitiger Systembedingungen. Das Hauptaugenmerk in einer so verstandenen Organisationsberatung und - analyse liegt deshalb auch auf den Kommunikations- bzw. Interaktionsstrukturen und nicht auf den einzelnen Personen. Demgemäß formulieren sie: „Gemeindeberatung ist eine Folge von Aktivitäten, die - in einer Phase unzureichender Selbstregulierung - das Klientensystem, d.h. eine Gemeinde oder eine kirchliche Einrichtung, (wieder) in die Lage versetzen sollen, seine Umwelt und seine interne Verfassung genauer wahrzunehmen, seine Aufgaben und Leistungen klarer zu fassen und entsprechend wirkungsvoller zu handeln.“ (26)

In einem weiteren Abschnitt erkunden die AutorInnen das Leistungsangebot von GB (22ff). Es reicht von Konfliktmanagement lernen, personalentwicklerische Maßnahmen setzen, Teamentwicklung fördern, Profil und Effektivität gewinnen mit Hilfe von Ziel- und Prioritätenfokussierung bis hin zur Begleitung von organisationalen Übergangs- und Sterbeprozessen oder der Entwicklung und Förderung neuer Organisationsgestalten.

Der zweite Teil, *Beratung als Prozeß* (49-180), stellt ausschnittsweise Modelle und Konzepte vor, mit denen organisationsentwicklerisch gearbeitet werden

kann. Dabei kommen systemische Beratungsansätze ebenso zu tragen wie gruppendynamische Einsichten, Themenzentrierte Interaktion, oder gestalttherapeutische Arbeit. Die Basis bildet dabei die Aktionsforschung in Anlehnung an Kurt Lewin, sowie eine ausführliche Darstellung des Organisationsentwicklungs-Zyklus. Der ausgesprochene Werkbuch-Charakter zeigt sich hier darin, dass jeder einzelne der sieben Schritte im Laufe eines OE-Zyklus mit zahlreichen methodischen Anregungen aufbereitet wird, die nahezu eins zu eins in die beraterische Arbeit übernommen werden können.

Der umfangreichste Abschnitt des Buches hat spezielle *Einzelthemen* (181-475) zum Inhalt. Schmidt/Berg behandeln dabei die „klassischen“ Organisationsberatungs-Themen wie: Konfliktregelung, Teamentwicklung, Organisationskultur, Leitungsfragen oder Visions- und Ziellarbeit. Jedem Bereich wird ein Theorie- und Informationsteil vorangestellt, gefolgt von einer Fülle direkt in die Praxis anzuwendender Übungen. Den Abschluss bilden spezielle auf das jeweilige Unterkapitel bezogene Literaturhinweise. Beachtenswert ist aber auch die Hereinnahme kirchlicher Sonderthemen, nämlich die Auseinandersetzung mit Macht und Geld, mit Haupt- und Ehrenamt, sowie die Relevanz der Geschlechtlichkeit im System Kirche. Besonders die scharfe Analyse im Hinblick auf Frauen-Identität und ihre katalysatorische Relevanz für Organisationsentwicklung ist ihrer Zeit voraus (die Textarbeit wurde laut Vorwort 1992 beendet), bedenkt man, dass geschlechtsspezifische Fragestellungen im OE-Bereich erst in den letzten beiden Jahren eine Rolle zu spielen beginnen.

Insgesamt bringt „Beraten mit Kontakt“ tatsächlich in Kontakt mit der Vielfalt und Kreativität von organisationsentwicklerischem Know How im Kontext Kirche. Darüber hinaus hält es Kontakt mit der konkreten Umsetzungsarbeit der Kirche(n) vor Ort. Auch wenn die neueren Fragestellungen im Zusammenhang mit den knapper werdenden finanziellen und personellen Ressourcen nicht mehr behandelt werden konnten - wie z.B. die für viele Diözesen brennenden Fragen zu Regionalisierung, Schaffen von Seelsorgeräumen, Leitungsvakuum contra hierarchische Verfassung usw. - so ist das Handbuch sprachlich und inhaltlich ein Meisterwerk. Klärende Grafiken, hilfreiche Formularvorlagen, Frage- und Auswertungsbögen erhöhen die Benutzerfreundlichkeit ebenso wie ein ausführliches Literaturverzeichnis und das Sachregister am Ende des Buches. So ist es durchaus gerechtfertigt, wenn „Beraten mit Kontakt“ nicht nur in gemeindeberaterischen Insiderkreisen als die „Blaue Bibel der GB“ bezeichnet wird.

Angelika Pressler

Assistentin am Institut für Pastoraltheologie

HUBER, Wolfgang, Kirche in der Zeitenwende. Gesellschaftlicher Wandel und Erneuerung der Kirche, Gütersloh 1998, 335 p., Geb. 44,- DM; ISBN: 3-89204-828-2

Ein Bischof sucht Wege aus der Krise seiner Kirche und ermuntert, sich an der Entwicklung eines gesellschaftlichen Leitbildes zu beteiligen. Trotz Mitgliederschwund ist er optimistisch, dass Kirche in der Zivilgesellschaft ihre Aufgaben erfüllen und wieder mehr Menschen zu Lebenssinn und religiösen Werten verhelfen kann. Wolfgang Huber liefert mit seinem Buch „Kirche in der Zeitenwende - gesellschaftlicher Wandel und Erneuerung der Kirche“ ein besonders spannendes Stück Ökumene. Er ist gelernter Sozialethiker und Dogmatiker, seine praktische Kompetenz ist als Bischof der evangelischen Kirche in Berlin-Brandenburg seit 1994 gewachsen, seit 1997 ist er Mitglied des Rats der evangelischen Kirche in Deutschland und daneben Honorarprofessor in Berlin und Heidelberg. Wenn Huber von Kirche spricht, meint er vorerst die ihm wohlvertraute evangelische Kirche, und zwar vor allem die von Mitgliederschwund betroffene Mehrheitskirche und die Reste kirchlichen Lebens in den neuen Bundesländern. Entstanden ist das Werk als Teil des Projekts „Geistige Orientierung“ der Bertelsmann Stiftung.

Was macht nun das Buch für Pastoraltheologen so nützlich, dass der Rheinische Merkur sogar schreibt „Dieses Buch darf in der Hand keiner Theologen und keines Theologen fehlen!“

Die Analyse ist präzise, schonungslos und nicht durch Selbstmitleid beeinträchtigt. Die Säkularisierung der Gesellschaft haben für Huber die Kirchen in gewissem Umfang als Selbstsäkularisierung in sich aufgenommen und dabei ihre zentrale Botschaft, die Transzendenz und den „Heiligen Raum“ vernachlässigt. Der Theologe beschreibt in einem Theorie-Praxis-Zirkel, was er als Bischof in Gemeinden und anderen kirchlichen Strukturen erlebt und leitet daraus seine Aufgaben für die Kirche ab.

Glauben muss verständlich werden. Huber sieht die Notwendigkeit, das, was nicht mehr selbstverständlich ist, neu verständlich zu machen. Es sei die erste Aufgabe der Kirche, Glaubenthemen - etwa die Botschaft von der unverdienten Gnade - ins Zentrum zu rücken und ihnen Vorrang vor allen moralischen Appellen zu geben.

Wesentliche Bedeutung kommt in der Verkündigung dem christlichen Freiheitsbegriff zu, der in einer Zeit von Individualisierung und Pluralisierung Selbstbestimmung und Verantwortung für den Nächsten verbindet.

Glaube muss auch soziale Plausibilität gewinnen. Die Sozialform christlichen Glaubens ist der Gottesdienst, das gemeinsame Feiern, gemeinsame Loben und gemeinsame Klagen. Der Begriff der Gemeinschaft könne in neuen Formen mit neuem Leben aufgefüllt werden. Die Verdeutlichung des Gottesdienstes im Alltag ist die Kultur des Helfens.

Die Krise der Kirche hat für Wolfgang Huber viele Facetten: Orientierungskrise, Mitgliederkrise, Finanzkrise, Mitarbeiterkrise, Organisationskrise. Zu allen Facetten liefert Huber Denkanstöße, etwa die Kircheneintrittsstellen in City-Kirchen, Mitgliederpflege wie Begrüßung von Neuzugezogenen, planmäßige und professionelle Öffentlichkeitsarbeit, die Wahrnehmung neuer publizistischer Herausforderungen und die Arbeit an einem Leitbild für eine offene und öffentliche Kirche. Besonderes Augenmerk legt Huber auf die umfassende Entwicklung des kirchlichen Personals. Als Folge der Finanzkrise gibt es Einschränkungen beim hauptamtlichen Personal. Neue Formen von Teilzeit oder Sabbatregelungen könnten die Kirche zum Vorbild für „Arbeit neu verteilen“ in Zeiten geringerer Ressourcen machen. Unabdingbar ist für Huber die Personalentwicklung. Die Fähigkeit zu Kommunikation und Kooperation ist in allen kirchlichen Arbeitsfeldern und bei allen kirchlichen Berufsgruppen eine Kernkompetenz. Die regelmäßige Evaluierung der Arbeit fördert die Effizienz pastoralen Handelns.

Schwindende hauptamtliche Mitarbeiter machen größere Organisationseinheiten nötig. Öffentlichkeitsarbeit, Gemeinschaft in Gruppen, Diakonie, Mission und Beratung sind nur noch im regionalen Verbund und womöglich in ökumenischer Zusammenarbeit zu leisten, weil einzelne Gemeinden damit überfordert wären. Die Forderung nach schlanker Verwaltung darf nicht vor Pfarrämtern halt machen.

Die Wege aus der Krise führen zu einem Reformkonzept für eine Kirche, die sich in der Zivilgesellschaft behauptet. Die Kirche hat viel von ihrem Kredit in der Gesellschaft verspielt, weil sie sich durch Jahrzehnte auf Ethik und Moral als Inhalte der Verkündigung einengen ließ oder sich selbst eingeengt hat. Wolfgang Huber träumt von einer Kirche, die sich einmischt: Kirche als intermediäre Institution in der Zivilgesellschaft. Im Bildungswesen, in der Wahrnehmung politischer Verantwortung und in der Kultur des Helfens könnte dieses Einmischen spürbar werden. Die Kirche muss sich an der Entwicklung des gesellschaftlichen Leitbildes beteiligen und darf nicht nur durch moralisch-ethische Zwischenrufe auffallen.

Die Lektüre der Analysen, Strategien und Reformkonzepte von Wolfgang Huber ist spannend, gerade für katholische ChristInnen, manche mögen sie sogar als tröstlich empfinden. Viele Probleme, die heute von KatholikInnen in der eigenen Kirche wahrgenommen werden, sind nicht allein „katholisch“. Selbst bei anderer Einstellung zu „Frau und Amt“ und Zölibat gibt es viele Probleme, die beide Kirchen - vor allem wenn sie die Mehrheitskonfession sind - verbinden. Die Erkenntnis dieser Gemeinsamkeiten bereitet den Boden für neue und womöglich ökumenische Pastoral.

Friedrich Schleiner
Professor für Pastoraltheologie
und Dekan der Katholisch-Theologischen Fakultät

Religionspädagogik

GREINER, Ulrike, Der Spur des Anderen folgen? Religionspädagogik zwischen Theologie und Humanwissenschaften (Beiträge zur mimetischen Theorie 11), LIT-Verlag Münster/Druck- und Verlagshaus Thaur; Münster/Innsbruck 2000, 389 p., Br. 49,80 DM; ISBN 3-8258-4622-9/ISBN 3-85400-100-2

Das Andere und Fremde wird sowohl in der systematischen Theologie wie in der Religionspädagogik auch heute noch weithin dem Bedürfnis, es zu verstehen und zum Ähnlichen, Handhabbaren machen zu können, anheimgegeben. Nur so kann ich mir die Beharrlichkeit vieler Studierender (und Lehrender) an Theologischen Fakultäten erklären, mit der sie eindeutige Antworten, dialektische Aufhebung von Gegensätzen und verbindliche Klarheiten angesichts der Unwägbarkeiten und Verunsicherungen einer spätmodernen Existenz festzusetzen suchen. In vielfältigen Formen des theologischen Dialogs mit „den Anderen“ steht somit - etwa im Kontext interkulturellen und interreligiösen Lernens - nach wie vor eine die Unterschiede harmonisierende, interpretierende bzw. aufhebende Hermeneutik im Vordergrund. Diese mag wohl auch durch eine Sehnsucht nach Einheit und Überwindung (trennender) Gegensätze, nach Annäherung, Kommunikation und herrschaftsfreiem Diskurs motiviert sein. So weit so utopisch.

Die Theologin und Germanistin Ulrike Greiner, die nach langjähriger eigener Unterrichtstätigkeit an Höheren Schulen mittlerweile an der Pädagogischen Akademie des Bundes in Linz lehrt, legt in ihrer Dissertation einen bemerkenswerten Gegenentwurf zu dieser Tendenz einer „verstehenden Harmonisierung“ existentieller und wissenschaftlicher Bruchstellen vor.

In Anlehnung an Rahner sieht Greiner es als Aufgabe der Theologie, „an den kulturpolitischen Schlüsselproblemen und Schlüsselwörtern die Relevanz des christlichen Glaubens zu buchstabieren“ (177); als solche greift sie die Thematisierung des Fremden als „Krisenfigur der Moderne“ (27) auf: Ausgehend von der aktuellen mittel- und westeuropäischen Debatte über Asylgesetzgebung, (illegale) Zuwanderung, Nationalismen und Fremdenfeindlichkeit auf dem Hintergrund der Migrationsbewegungen im 20. Jahrhundert wird der/das Fremde zu einem „paradigmatischen Spiegelbild des Zeitbewusstseins“ (34) und damit - als Kollektivsymbol - zur „Rettungs- und Zerstörungsfigur der Spätmoderne des 20. Jahrhunderts“ (37).

In einer fundierten Darstellung des interdisziplinären Diskurses über das Fremde (26-81), widmet sich die Autorin den Beziehungsverhältnissen von Fremdheit und den diskursiven Kategorien (56), in denen das Fremde begegnet - im Politischen und Medialen sowie im Theologisch-Ethischen; in der sozial- und tiefenpsychologischen Auseinandersetzung als auch in ethnologischen und pädagogischen Diskursformen.

Vor diesem Hintergrund werfen die Aussagen der Studierenden an der Pädagogischen Akademie Linz, deren Texte zu eigenen Fremdheitserfahrungen Greiner unter dem Titel „Vom Leben in Fremdheit“ (Kapitel II) untersucht, ein bezeichnendes Licht auf die Subjektkonstitution, die Beziehungsstruktur zum Anderen und die Wirklichkeitsinterpretation junger Erwachsener (110) in der Auseinandersetzung mit dem Fremden: „Befremdende Irritationen, ... Entzweiung des Selbst, schmerzliche Trennungsprozesse, sozial-kulturelle Verunsicherung, die verwirrende Vieldimensionalität der Wirklichkeit wurden artikuliert, allerdings auch sehr schnell wieder zu ‘reparieren’, zu ‘versöhnen’, zu ‘entschärfen’ versucht. Im Sinne des Ideals einer widerspruchsfreien Übereinstimmung mit sich und der Welt wurde textuell geglättet, sprachlich harmonisiert, ja verdrängt.“ (158) Auf der Basis ihrer intensiv reflektierten qualitativen Untersuchung kennzeichnet Greiner als vorherrschende Art und Weise, „Be-fremdungserfahrung“ zu bewältigen, „Selbstbehauptungs- und Durchsetzungspragmatismus“ im Kontext einer „individualistisch-pragmatischen Religiosität“, die „die erfahrene Fremdheit therapeutisch entschärft und be-arbeitet, ja - um es pointiert zu sagen - spirituell beruhigt“ (159). Dies entspricht nun weitgehend dem „gesellschaftlichen Bedürfnis nach religiöser Sinngebung“ (96), also einem Konzept von Religiosität als individuelle (oder kollektive) Kontingenzbewältigung.

Demgegenüber will die Autorin solche (religionspädagogische) „Absicherungsversuche gegen die Zumutungen des Fremdseins in der Welt“ (160) hinterfragen: die Herausforderung christlicher Botschaft ist nicht auf die Harmonisierung und weitestmögliche Integration von Fremdheits- und Irritationserfahrung, Differenz und Verunsicherung zu reduzieren. Greiner lässt es nicht dabei bewenden, religionspädagogische Denkansätze unter der Kategorie des Fremden zu fordern - solche sieht sie in der feministischen und ökumenischen Religionspädagogik, in der Theologie und Pädagogik der Befreiung und in der Auseinandersetzung mit religiöser Erziehung nach Auschwitz bereits verwirklicht. Vielmehr geht es ihr darum, das derzeitige religionspädagogisch-humanwissenschaftliche Verständnis „vom Subjekt, vom Anderen und vom hermeneutisch-semiotischen Zugang zur Wirklichkeit“ theologisch und anthropologisch neu zu deuten und zu reflektieren (165).

Eine spannende Konkretion dieses neu buchstabierten Zuganges zur Identität des Subjekts und der Herausforderung von Fremdheit hält Greiner andeutungsweise fest, indem sie exemplarisch das offizielle Curriculum der Pädagogischen Akademien für das Fach Religionspädagogik auf den Prüfstand stellt: Soll es ausschließlich Ziel religionspädagogischer Ausbildung sein, die Studierenden in ihrer (religiösen) „Selbstidentität“ zu stärken, sie weiters zu „affektiver Einfühlung in den anderen“ und zur Herstellung „identifikatorischer Nähe“ zu befähigen, und ihnen zudem „mehr kognitive Sicherheit und weltanschauliche Homogenität“ zu vermitteln? Welche destruktiven Fremdheitserfahrungen sind gesellschaftsbedingt, vermeidbar und veränderbar? Welche Erfahrung von Fremdheit aber ist notwen-

dig, und wieviel „eschatologische Unruhe“ braucht es, um destruktive Fremdheits-erfahrungen von produktiven unterscheiden zu können (162-163)? Diese Anfragen halte ich - auch im Blick auf die Weiterentwicklung (nicht nur religionspädagogischer) Konzepte an Theologischen Fakultäten - etwa in der Diskussion um Studienpläne und Qualifikationsprofile - für bedenkens- und aufgreifenswert.

Die Fragen, die sich die Autorin aus dem interdisziplinären Diskurs über das Fremde sowie der konkreten Feldstudie stellt, lösen das religionspädagogische Denken aus herkömmlichen Kategorien: Unter dem Gesichtspunkt einer „theologischen Hermeneutik des Fremden“ (176) betreibt sie hier Religionspädagogik unter einem neuen wissenschaftstheoretischen Anliegen, nämlich „Ort der Entwicklung einer genuin theologischen Kritik humanwissenschaftlicher Modelle“ (170) zu sein und mit der Dekonstruktion im Sinne Derridas also die Neukonstruktion einer theologischen Anthropologie im Zeichen des Fremden voranzubringen.

In diesem Sinne untersucht sie „die fundamentaltheologisch-dogmatische Rede vom Fremden“ (Kapitel III.2) und konzentriert sich hier auf die Thematisierung der „Fremdheit Gottes“, die sie ausgehend von der „gesellschaftlichen Gottesferne des methodischen Alltagsatheismus“ (184) aber auch und vor allem der Theodizee-Frage auf dem Hintergrund der moralischen Menschheitskatastrophen des 20. Jahrhunderts menschlichen Fremdheitserfahrungen neu gegenüberstellt. Die „Nicht-mehr-Verstehbarkeit Gottes“ angesichts von Gewalt und Grausamkeit (186) fordert die Frage heraus, ob nicht (auch) diese Fremdheit Gottes Möglichkeitsbedingung des Glaubens sein kann, ja muss. Eine an Rahner orientierte intensive schöpfungstheologische Reflexion des Geheimnisses wird soteriologisch weitergedacht in der „sich dramatisch zuspitzenden Frage nach der gewaltfreien Akzeptanz des Fremden“ (193) im Kontext der dramatischen Erlösungslehre Schwagers (und seiner Rezeption Girards). „Dabei zeigt sich, dass die christliche Erlösungsbotschaft fundamental mit der Frage des Fremden zu tun hat“ (254).

Diese fundamentaltheologische Argumentation ist für die religionspädagogische Theorie des Fremden von zentraler Bedeutung. Wenn die „Kategorie von Zugehörigkeit und Ausschließung, Heimat und Fremde“ zwar als Kategorie religiösen Glaubens zu begreifen ist (213) - im Kontext der Fremdheit sich aber als höchst problematisch erweist und die „evolutiv-optimistische Annahme von Autonomie und Handlungsfreiheit des aufgeklärten Subjekts“ (214) im Lichte dieser Soteriologie aufgegeben - ja zumindest hinterfragt - werden muss, wird sich die Religionspädagogik „in der Zeit eines grundlegenden humanwissenschaftlichen Dissenses“ (222) einer neuen Verhältnisbestimmung (vom Konvergenzmodell zu einem „Modell dekonstruktiver Divergenz“) nicht entziehen können.

Vier Zentralbegriffe, die die religionspädagogische Reflexion und Praxis der letzten dreißig Jahre maßgeblich bestimmten, werden auf dieser Basis (Kapitel IV) - vor allem bezüglich der ihnen zugrundeliegenden anthropologischen Annahmen sowie der Wirkung und historischen Begrenztheit ihrer geistesgeschichtlichen

Herkunft - kritisch beleuchtet: So gerät erstens das Korrelationsprinzip in den Verdacht der „versöhnungshermeneutischen Auslöschung der Sperrigkeit mancher Glaubenstraditionen“ (352). Zweitens setzt das Prinzip der Subjektwerdung und Identitätsfindung ein „Ideal des aufgeklärt-autonomen Subjekts“ (253) voraus, das sowohl Konzepte postmoderner Aufklärungskritik als auch einen christlichen Subjektbegriff weitgehend unberücksichtigt lässt. Die Frage nach dem „Anderen“ bleibt drittens in religionspädagogischen, interreligiösen Kontexten zu sehr von der Konzeption Bubers (dem vertrauten „Du“) beeinflusst, wobei die sperrige Fremdheit des Anderen (Lévinas) verdrängt wird. Schließlich wird viertens der Zentralbegriff der *communio* auf die ihr immanente Versuchung, ausschließlich die „Innenperspektive“ wahrzunehmen, hinterfragt: Ist der Blick - als Gegenentwurf zu einer kollektiven Selbstbehauptung - auch auf die (möglicherweise) ausgeschlossenen „Anderen“ gerichtet?

Greiner plädiert zum Schluss dafür, erst recht die „aufklärungsresistenten theologischen Traditionen zu erinnern, die gerade in ihrer Sperrigkeit und Nicht-Konsumierbarkeit verdrängte Fragen wachhalten und das Problembewusstsein für (pädagogisch nicht lösbare) Kontingenzen des Lebens schärfen“ (363) - dies mag als Provokation für künftige religionspädagogische Reflexion und Praxis reichlich zu denken (und zu tun!) geben.

Es ist lohnend - und für nichtwissenschaftliche LeserInnen stellenweise mühsam - sich auf die Komplexität und Dichte von Ulrike Greiners Sprache einzulassen. Vielleicht wird dem Leser, der Leserin selbst einmal ganz fremd zumute beim Lesen. Mag sein, dass die Unsicherheiten und Infragestellungen nach dem Lesen zunächst den Blick auf Umsetzungsmöglichkeiten verbauen. Nicht ausgeschlossen ist auch, dass gerade das, was die Autorin uns begreiflich zu machen sucht - dass uns in der Kontingenz und Fragmentarität menschlichen Daseins eben nicht alles verständlich, interpretierbar, handhabbar sein kann - sich in der Lese-Erfahrung exemplarisch zeigt. Aber gerade das macht das Lesen spannend, stachelig und vielversprechend.

Elisabeth Anker

ist Assistentin am Institut für Religionspädagogik

KLEIN, Stephanie, Gottesbilder von Mädchen. Bilder und Gespräche als Zugänge zur kindlichen religiösen Vorstellungswelt, Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart/Berlin/Köln 2000, 208 p., Kart. 39,90 DM; ISBN 3-17-016303-5

Stephanie Klein, Wissenschaftliche Assistentin am Lehrstuhl für Pastoraltheologie an der Universität Mainz, stellt in diesem Buch eine Studie vor, die in zwei aktu-

ellen religionspädagogischen Forschungsgebieten beheimatet ist: in der empirischen Religionspädagogik und der feministischen Religionspädagogik.¹

Klein geht es in dieser Studie nicht nur um das „klassische“ religionspädagogische Anliegen der Glaubensentwicklung und Unterstützung derselben - vielmehr legt sie eine Theologie der Kinder,² die nicht bloß Übergangsstadium ist, sondern selbst Wert hat, zugrunde und zielt auf einen theologischen Diskurs mit Kindern ab: „Mädchen und Jungen sind Subjekte und Trägerinnen und Träger des Heilswillens Gottes. Sie haben ein eigenes Verhältnis zu Gott und Gott hat es zu ihnen. Sie denken in einer eigenen Weise über Gott nach und entwerfen eine eigene Theologie“ (10). Eine weitere wichtige Frage ist die nach den geschlechtsspezifischen Faktoren in den religiösen Vorstellungen und den Gottesbildern. In der Dogmatik ist der Analogiecharakter aller Gottesbilder schon lange Gemeingut,³ von der feministischen Theologie wird die Anwendung vielfältiger und nicht nur exklusiv männlicher Bilder auch in der Praxis seit Jahren eingemahnt⁴ - in der Praxis, in der Kultur, im kirchlichen Leben ist aber immer noch die Androzentrικ in der Rede von Gott dominant - und hat Auswirkungen auf Bilder und Selbstverständnis der Mädchen. Die Praxis kann auf Bilder Gottes nicht verzichten, die Menschen brauchen solche „Krücken“ und die meisten wissen, dass es Krücken sind. Gottesbilder sind immer auch auf ihre Funktion hin zu befragen und vor allem kontextuell zu verorten: Gefragt werden muss „nach ihren Funktionen im persönlichen, gesellschaftlichen und geschichtlichen Kontext und nach dem Verständnis der Betrachtenden“ (38).

Wichtig ist die Frage, wie ein adäquates Verstehen und ein Zugang zur kindlichen Vorstellungswelt möglich sind. Eine ForscherInnengruppe am Comenius-Institut in Münster arbeitete 1996 bis 1999 an einem Zugang zur Religiosität von

1 Dass gerade diese zwei Forschungsansätze zur Zeit innerhalb der Religionspädagogik wichtig sind und gerade da viele ihre Forschungsschwerpunkte haben, zeigt sich u.a. daran, dass von ursprünglich mehreren Sektionen der AKK (Arbeitsgemeinschaft Katholischer Katechetik Dozenten) nur die empirische und feministische jährliche Fachtagungen abhalten und gemeinsame Veröffentlichungen herausbringen: Ein Themenheft der Religionspädagogischen Beiträge 43 (1999) zum Thema „Feministische Religionspädagogik“ (Bezugsadresse: Univ.Prof. Dr. Herbert Zwergel, Tanneheckerweg 11c, D-34127 Kassel, e-mail: zwergel@hrz.uni-kassel.de) und der Sammelband: Porzelt, Burkard/Güth, Ralph, Empirische Religionspädagogik Grundlagen - Zugänge - Aktuelle Projekte, Münster/Hamburg/London 2000.

2 Vgl. Bucher, Anton A., Kinder als Theologen?, in: Zeitschrift für Religionsunterricht und Lebenskunde 20 (1992) 19-22.

3 Vgl. Bachl, Gottfried, Gottesbilder I. Systematisch-Theologisch, in: LThK 4 (1995) 886f.

4 Die Literatur hierzu ist umfangreich, z.B. Johnson, Elisabeth A., Ich bin die ich bin. Wenn Frauen Gott sagen, Düsseldorf 1994.

Kindern über Zeichnungen.¹ In Kontakt mit diesem Forschungsprojekt entwickelte Klein eine eigene Methode: das Mal-Interview, und zwar erstmalig in einer Langzeitstudie: Mit einer Gruppe von Mädchen zwischen sechs und zehn Jahren, die sich schon lange kannten und sich fast täglich trafen, führte sie drei Jahre lang Gespräche über religiöse Vorstellungen. In diesen Gesprächen malten die Mädchen immer wieder auch Bilder. Die Methode des Mal-Interviews, Gespräche, Bilder und die Auswertung bilden den Hauptteil der Studie (72-154). Da die Mädchen mehrere Bilder malen, wird die Situationsabhängigkeit dieser Bilder deutlich und vor allem auch die Konstruktions-, Klärungs-, und Verarbeitungsprozesse, die beim Malen der Bilder vor sich gehen.

Vor allem zwei interessante Ergebnisse bringt Klein im Anschluss an die Auswertung der Bilder und Gespräche: Zum einen: Den Mädchen ist klar, dass ihr Bild von Gott kein Abbild ist und dass Gott jede Vorstellung übersteigt. Trotzdem malen sie Bilder von Gott, entwickeln aber Stilmittel, um diese Differenz auszudrücken: Unsichtbarkeit und Allgegenwart versuchen sie auszudrücken, auch bei personalen Gottesvorstellungen finden sich Attribute und Techniken, die belegen, dass Gott zwar Person ist, mit der die Mädchen eine Beziehung haben, aber kein Mensch. Von diesem Ergebnis her sind Studien zu hinterfragen, die alleine die Bilder als Grundlage der Analyse nehmen und den (kognitionspsychologischen) Übergang vom anthropomorphen zum symbolischen Gottesbild der Kinder suchen:² in den Bildern und Kommentaren wird deutlich, dass beides in den Bildern zu finden ist und Klein plädiert für die Auflösung dieser Unterscheidung bei Bildinterpretationen. Für angemessener hält sie die Unterscheidung zwischen personalen und nicht-personalen Bildern.

Zum anderen: Aus den Bildern und Gesprächen wird deutlich, dass die Personalität Gottes auf das Menschsein hin überschritten wird, die Männlichkeit Gottes aber nicht. „Der Bart dient geradezu als Kennzeichnung Gottes.“ Die meisten der Bilder stellen eine männliche Person dar, manche Bilder sind a-personal und - das ist durchgängig in den Studien zu Gottesbildern festzustellen - nur Mädchen malen auch Gott als Frau, benennen Gott dann aber nicht als Frau. „Wenn einige Mädchen trotz der engen Verbindung von Gott und Mann in der christlichen Tradition Gott als Frau malen, Jungen dies jedoch nicht tun, kann dies ein Hinweis darauf sein, dass sie aus ihrem weiblichen Selbstverständnis als Mädchen und aus ihrer Gottesbeziehung heraus die männliche Darstellungsweise Gottes problematisieren

1 Die Ergebnisse sind dokumentiert in: Fischer, Dietlind/Schöll, Albrecht (Hg), Religiöse Vorstellungen bilden. Erkundungen zur Religion von Kindern über Bilder, Münster 2000 (Bezugsadresse: Comenius-Institut, Schreiberstr. 12, D-48149 Münster).

2 Vgl. u.a. Hanisch, Helmut, Die zeichnerische Entwicklung des Gottesbildes bei Kindern und Jugendlichen. Eine empirische Vergleichsuntersuchung mit religiös und nicht-religiös Erzeugenen im Alter von 7 - 16 Jahren, Stuttgart/Leipzig 1996.

und möglicherweise die Sehnsucht nach einer Gottheit haben, die ihrer weiblichen Identität und Perspektivität entspricht und die eigene weibliche Existenz in sich birgt. Dies bringt sich zeichnerisch bei diesen Mädchen offenbar intuitiv zum Ausdruck. Allerdings ist es den Mädchen nicht möglich, diese Darstellung auch als Frau zu benennen. Darin werden die Macht internalisierter religiöser Normen, die Gott nur als Mann (Vater, Sohn, Herrscher etc.) zulassen, sowie Denkverbote sichtbar, die den Mädchen verbieten, Gott rational als Frau oder Göttin zu denken und sprachlich zu benennen. Die Mädchen geraten dadurch in einen Zwiespalt zwischen der religiösen Norm und der eigenen religiösen Erfahrung und Identität“ (172). Es gibt also einen „geschlechtlichen Bruch“ zwischen erlebter und gedachter Gottheit, zwischen Gotteserfahrung und kognitivem Gotteskonzept (173). Einmal mehr wird darum hier für eine Vielfalt von Gottesbildern, personalen und nicht-personalen, männlichen und weiblichen plädiert und vor allem für die Aufhebung eines „Denktabus“: „Es muss explizit die ‘Erlaubnis’ gegeben werden, von Gott als Frau zu sprechen und Gott als Frau darzustellen“ (195).

Diese Studie regt TheologInnen an, nicht episodenhaft („meine kleine Tochter sagte vorgestern ...“), sondern methodisch kontrolliert kindliche religiöse Vorstellungen in die Theologie einzubringen.

Klein möchte mit ihrem Buch auch Menschen in der Praxis „Anregungen geben, mit Kindern gemeinsam die religiösen Vorstellungen zu entfalten, die Religiosität von Kindern zu verstehen und zu unterstützen und sich selbst in der eigenen Religiosität herausfordern zu lassen“ (16). Ich denke, dass es ihr bestens gelingt, Neugier zu wecken auf die Vorstellungen von Kindern, mit denen man - in welchem Feld auch immer - zu tun hat, und es gelingt ihr zugleich, das Interesse zu wecken an einem theologischen Diskurs nicht nur über Kinder, sondern mit ihnen.

Silvia Arzt

Assistentin am Institut für Religionspädagogik

Kirchenrecht

PAARHAMMER, Hans/POTOTSCHNIG, Franz/RINNERTHALER, Alfred (Hg.), 60 Jahre Österreichisches Konkordat, Verlag Kovar, München 1994, 566 p., Geb., 150,00 DM; ISBN 3-925845-64-X

Unter dem Titel „60 Jahre Österreichisches Konkordat hatte das Institut für Kirchliche Zeitgeschichte am Internationalen Forschungszentrum für Grundfragen der Wissenschaften in enger Zusammenarbeit mit dem Institut für Kirchenrecht an der Theologischen Fakultät der Universität Salzburg am 30. September und 1. Oktober 1993 ein Symposium auf der Edmundsburg in Salzburg veranstaltet. 14 Referenten setzten sich mit rechtstheoretischen, historischen, rechtspolitischen und aktuell rechtspraktischen Fragen zum Verhältnis von Staat und Katholischer Kirche auseinander. Den Anlass für diese Tagung boten nicht nur das runde Jubiläum (Abschluss des Konkordates am 5. Juni 1933 und dessen Inkrafttreten am 1. Mai 1934), sondern auch eine Fülle von Fragen und Problemen, die unmittelbar mit einzelnen Konkordatsartikeln zusammenhängen. Im vorliegenden, nach wie vor höchst aktuellen Band, wurden nicht nur die Ergebnisse des auf breites Interesse gestoßenen Symposiums veröffentlicht, sondern auch noch weitere Beiträge von namhaften Autoren eingebunden, wobei auch ökumenische Aspekte nicht außer Acht gelassen werden.

Das in drei Abschnitte gegliederte Werk behandelt unter *I. Begriff und Rechtsnatur der Konkordate*, wobei der Direktor des Instituts für Staatskirchenrecht der Diözesen Deutschlands Joseph Listl die „Konkordate aus der Sicht des Heiligen Stuhls“ betrachtet, während der Linzer Völkerrechtler Heribert Franz Köck umfassend dem Problem nachgeht: „Der Konkordatsgedanke im Völkerrecht.“

Im II. Abschnitt geht es um die *Geschichte des Konkordats von 1933/34*. Wie schon in seiner Dissertation geht Josef Kremsmair der „Geschichte des österreichischen Konkordates 1933/34. Von den Anfängen bis zur Unterzeichnung“ nach. Erika Weinzierl legt ihr Augenmerk auf „Das Österreichische Konkordat von 1933. Von der Unterzeichnung bis zur Ratifikation.“ Peter Leisching untersucht „Das österreichische Staatskirchenrecht zwischen staatlicher Kirchenhoheit und dem Koordinationssystem“. Franz Ortner geht der Frage nach: „Eine Konkordatsuniversität in Salzburg?“ Der Vorstand des Institutes für kirchliche Zeitgeschichte Alfred Rinnerthaler behandelt „Das Ende des Konkordats und das Schicksal wichtiger Konkordatsmaterien in der NS-Zeit“. „Zur Frage der Gültigkeit des Konkordates vom 5. Juni 1933“ liefert die Zeitzeugin Dorothea Mayer-Maly einen aufschlussreichen Bericht. Zwei angesehene Kirchenrechtler mit evangelischer Konfessionszugehörigkeit haben aus ihrer Sicht Beiträge geliefert: Karl Schwarz, „Konkordat und Ständestaat im Spiegel eines Beitrags des evangelischen Kirchen-

rechtslehrers Josef Bohatec“ und Gustav Reingrabner, „Konkordat und Protestanten - das österreichische Konkordat von 1933 und die Evangelischen in Österreich.“

Im III. Abschnitt wird näher eingegangen auf *Konkrete Regelungen des Konkordates von 1933/34 und der postkonkordatären Verträge*. So greift Carl Gerold Fürst die Frage auf: „Konkordat und Ritenvielfalt“. Gleich zwei Beiträge sind dem Bischofswahlrecht des Salzburger Domkapitels gewidmet: Peter Putzer, „Von der Reichskirche zum Ternavorschlag. Bemerkungen zur Geschichte des Bischofswahlrechtes des Salzburger Metropolitankapitels“ und Johann Himspesberger, „Das Bischofswahlrecht des Salzburger Metropolitankapitel Überlegungen zu Artikel IV des österreichischen Konkordats 1933/34.“ Herbert Kalb hatte als Thema gewählt: „Theologische Lehranstalten und staatliche theologische Fakultäten: einige staatskirchenrechtliche Aspekte des Artikels V Konkordat 1933/34.“ Friedrich Koja lieferte einen Beitrag „Konkordat - Wissenschaftsfreiheit - Legalitätsprinzip.“ Allgemein behandelt Richard Puza „Die fakultative Zivilehe in den Konkordaten“. Franz Pototschnig geht der nach wie vor offenen Frage auf den Grund: „Konkordat und Eherecht“. Militärbischof Alfred Kosteletzky wendet sein Interesse dem Artikel VIII des Konkordates zu: „Konkordat und Militärseelsorge.“ Bruno Primetshofer befasst sich mit den Instituten des geweihten Lebens unter dem Titel: „Ordensrechtliche Bestimmungen des Konkordates.“ Unter dem Titel „Rechtssubjektivität und Konkordat“ beschäftigt sich Helmut Schnizer mit dem bedeutsamen Problem der juristischen Personen in Kirche und Staat. Hugo Schwendenwein hat sein Interesse auf „Kirche und Schule im österreichischen Konkordat und im Schulvertrag“ gelenkt. Die beiden letzten Beiträge sind der kirchlichen Finanzwirtschaft gewidmet, näherhin dem Kirchenbeitragswesen: Max Liebmann, „Von der ‘Kirchensteuer’ zum Kulturbeitrag. Zur Geschichte des Kirchenbeitrages in Österreich“ und Hans Paarhammer, „Probleme des Kirchenbeitragswesens“. - Eine ganze Reihe von Problemen und Fragen ist in diesem ansehnlichen Band begreiflicherweise offengeblieben. Bei einem geplanten Symposium im Jahre 2003 zum 70-Jahrjubiläum des Konkordates wird Gelegenheit sein, sich erneut mit einzelnen Artikeln des Österreichischen Konkordates zu beschäftigen. Der vorliegende Sammelband hat international großes Interesse gefunden und ist ein Standardwerk zum geltenden Konkordatsrecht, das in Österreich vor allem durch die Zusatzverträge seit 1960 eine dynamische Weiterentwicklung erfahren hat.

LIEBMANN, Maximilian/PAARHAMMER, Hans/RINNERTHALER, Alfred (Hg.), Staat und Kirche in der „Ostmark“, Verlag Peter Lang, Frankfurt am Main u.a. 1998, 561 p., Geb. 138,00 DM; ISBN 3-631-32164-3

Am 26. und 27. September 1996 veranstaltete das Institut für kirchliche Zeitgeschichte am Internationalen Forschungszentrum für Grundfragen der Wissenschaften (IFZ) in Salzburg in Verbindung mit dem Institut für Kirchenrecht an der Theologischen Fakultät der Universität Salzburg ein Forschungsgespräch zum Thema „Staat und Kirche in der Ostmark“. Unmittelbaren Anlass für die Abhaltung dieses Symposiums bot das 300-jährige Bestandsjubiläum der sogenannten „Edmundsburg“, der Heimstatt des Internationalen Forschungszentrums. Namhafte Referenten konnten für dieses Forschungsgespräch gewonnen werden, ebenso weitere Persönlichkeiten des wissenschaftlichen Lebens für einen Beitrag in diesem Sammelband. In einem Autoren- und Themen bezogenen Überblick sollen die einzelnen Beiträge vorgestellt werden:

Alfred Rinnerthaler, „Staat und Kirche in der Ostmark“. Dieter A. Binder, „Antisemitismus als Ersatzreligion“. Annemarie Fenzl, „Kardinal Innitzer, die Juden und die römisch-katholische Gemeinde in Theresienstadt“. Franz-Heinz Hye, „Kriegsnot und Todesangst in einer gottlosen Zeit bewirkten die Neubelebung einer Gnadenbildverehrung in Tirol“. Andreas Kapeller, „Stephansdom und Drittes Reich“. Rupert Klieber, „‘Widerstand’. ‘Resistenz’ oder ‘Widerwillige Loyalität’? Das Ringen um die religiösen Vereine (1938-1941)“. Josef Kremsmair, „Nationalsozialistische Maßnahmen gegen katholisch-theologische Fakultäten in Österreich“. Michaela Kronthaler, „Der Schicksalsweg des Österreichischen Caritasverbandes“. Maximilian Liebmann, „Kirche und Anschluß“. Johannes Neuhardt, „Jugend in schwerer Zeit“. Franz Ortner, „Der Kampf gegen die weiblichen Orden (1938-1945), dargestellt am Beispiel der Halleiner Schulschwestern“. Hans Paarhammer, „Der Kirchenaustritt und seine Folgen in der NS-Zeit.“ Gustav Reingrabner, „Bemerkungen zur rechtlichen Lage des österreichischen Protestantismus in den Jahren zwischen 1938 und 1945“. Alfred Rinnerthaler, „Die Orden als Feindbilder des NS-Staates“. Sebastian Ritter, „Ein Theologie-Student als Zeitzeuge für die NS-Zeit“. Peter G. Tropper, „Kärntner Priester im Konzentrationslager“. Gerhard Wanner, „Katholische Kirche und Nationalsozialismus in Vorarlberg“. Erika Weinzierl, „Katholische Priester im Widerstand“. Gerhard B. Winkler, Franz Jägerstätter (1907-1943), Held oder Heiliger?“. Rudolf Zinnhobler, „Die Bischöfe Gföllner und Fließner in der Auseinandersetzung mit dem Nationalsozialismus“. Das Kompendium bietet einen aufschlussreichen Einblick in die antikirchlichen Machenschaften der Nationalsozialisten und in das Bemühen der zuständigen kirchlichen Autoritäten, einen *modus vivendi* in den Jahren der Unterdrückung zu finden bzw. seelsorgliches Wirken überhaupt noch für möglich zu halten. Deutlich herausgestellt werden auch die Stromlinien von anfänglicher Euphorie vieler Katholiken für die nationalsozialistische Ideologie, bis

schließlich die Augen aufgingen und mehr und mehr der Widerstand in allen Schichten sich breit machte. Ein unverzichtbares Buch, um die ganze Wahrheit zu erfahren!

LISTL, Joseph/SCHMITZ, Heribert (Hg.), Handbuch des katholischen Kirchenrechts, Verlag Pustet, Regensburg ²1999, 1460 p., Geb. 168,00 DM; ISBN 3-7917-1664-6

In insgesamt 121 Beiträgen stellen 55 Fachleute aus Deutschland, Österreich, der Schweiz, Italien, Frankreich und Ungarn das geltende Recht der katholischen Kirche systematisch dar. Seit Erscheinen der ersten Auflage des „Handbuchs des katholischen Kirchenrechts“ hat sich sowohl die universalkirchliche als auch die teilkirchliche Gesetzgebung der katholischen Kirche erheblich weiterentwickelt. Die zweite Auflage ist eine grundlegende Neubearbeitung des geltenden Rechts, wobei das Handbuch in seiner Einteilung im Wesentlichen der Systematik des Codex Iuris Canonici folgt. Das Handbuch bietet einerseits die notwendigen Informationen über das kirchliche Recht, andererseits dient es sowohl den Erfordernissen des akademischen Unterrichts und der Fort- und Weiterbildung als auch der Gerichts- und Verwaltungspraxis sowie den Bedürfnissen der Pastoral. Vom Salzburger Kirchenrechtler Hans Paarhammer stammen die Beiträge: „§ 80. Die Krankensalbung“ und „§ 113. Das Strafverfahren“.

Gemeinde Koppl/Salzburg (Hg.), Heimat Koppl - Chronik der Gemeinde, Eigenverlag, Koppl 2000, 832 p., Geb. 650,- ÖS.

Unter der wissenschaftlichen Leitung von Hans Paarhammer konnten Autoren aus dem Bereich der Naturwissenschaften (Gottfried Tichy, Roman Türk, Gernot Embacher, Patrick Gros, Wilhelm Foissner, Robert A. Patzner, Ambros Aichhorn, Guido Müller) zur Mitarbeit gewonnen werden, ebenso Fachleute aus dem Bereich der Geschichts-, Kunst- und Rechtswissenschaften (Friederike Zaisberger, Karl Heinz Ritschel, Walburga Schobersberger, Sabine Veits-Falk, Birgit Wiedl, Alfred Rinnerthaler). Im Geleitwort heißt es u.a.: „Namhafte Fachleute aus Wissenschaft und Forschung haben sich in den vergangenen Jahren intensiv mit den Grundlagen, Wurzeln und der Entwicklung des gesellschaftlichen Lebens in der heutigen Gemeinde Koppl befasst und ihre Ergebnisse in diesem Buch veröffentlicht. Dazu kommen zahlreiche Beiträge und Aufsätze von Zeitzeugen, die uns in ihrer einfachen Erzählweise und in Anekdoten an ihren Erinnerungen und Lebenserfahrungen teilhaben lassen. Dieses Buch ist deshalb auch über weite Strecken hinweg eine kostbare Dokumentation persönlicher und gemeinschaftlicher Lebensvollzüge im religiösen, wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Umfeld.“

Neben nüchterner Darstellung der verschiedenen Sachbereiche kommen Emotionalität und Gemüt des Menschen nicht zu kurz. Einblicke in Bräuche und Gewohnheiten von einst und heute nehmen deshalb einen entsprechenden Raum dieses 'Heimatbuches' ein.“

Von Professor Hans Paarhammer stammen insgesamt acht Beiträge, von denen folgende vor allem unter rechtshistorischen Gesichtspunkten von Bedeutung sind: „Besiedelung und Kultivierung im Spiegel von Urkunden und Urbaren“; „Rechtsprechung und Verwaltung - Das Gericht in der Koppl“; „Vom Vikariat zur Pfarrgemeinde. Geschichte der Seelsorge und des pfarrlichen Lebens“; „Augustin Winklhofer, der hochgelehrte Seelsorger“; „Aus der Pfarre Koppl stammende Priester und Ordensleute“; „Prof. Dr. Joseph Anton Schöpf“.

Das gesamte Werk ist in neun Abschnitte gegliedert: Natur (Landschaft und Lebensraum) - Geschichte (Vom Mittelalter bis in die Gegenwart) - Gemeinde (Bildungswesen, kommunale Einrichtungen, Patenschaft) - Wirtschaft (Landwirtschaft, Handwerk und Gewerbe, Jagd und Fischerei) - Versorgung und Erholung - Vereinswesen - Brauchtum und Volkskultur - Freizeit und Sport - Häuserchronik.

Über vierhundert Bilder illustrieren das ansehnlich gewordene „Hausbuch“, das in einer beeindruckenden Präsentationsfeier am 21./22. Oktober 2000 der Öffentlichkeit vorgestellt wurde und großes Interesse bei der Bevölkerung fand.

Hans Paarhammer
Professor für Kirchenrecht

Editorial

Es gehört zu den wichtigsten Aufgaben der systematischen Theologie, den inneren Zusammenhang des christlichen Glaubens nicht nur für den Lebensraum der Kirche sondern auch für die säkulare Öffentlichkeit zu reflektieren und zur Sprache zu bringen. Für diese zentrale Aufgabe bedarf es vieler Fähigkeiten und Kompetenzen. Vor allem aber erfordert es eine grundlegende Bereitschaft, die politischen, sozialen und ökonomischen Dimensionen der Gesellschaft so in den Blick zu nehmen, dass auch in ihnen die Relevanz und Bedeutung des Evangeliums sichtbar werden können. Eine Theologie, die sich den großen und kleinen Herausforderungen der spätmodernen Kultur stellt, wird daher auch jene Ränder und Horizonte abschreiten, von denen her oftmals ein klareres, helleres Licht auf die eigenen Fragestellungen und Aufgaben fällt. Dass dies aber keineswegs ein einseitiger, nur in eine Richtung verlaufender Prozess sein kann, sondern auch umgekehrt gilt, zeigen die Beiträge der vorliegenden Nummer.

CLEMENS SEDMAK (Salzburg) beschäftigt sich in seinem Beitrag mit den wissenschafts- und erkenntnistheoretischen Problemen der Religionswissenschaft. Er nennt die Schwierigkeiten und Probleme, die aus einer geforderten Vergleichbarkeit von Religionen bzw. Kulturen resultieren, und analysiert, welche alternativen Möglichkeiten sich in dieser wichtigen Disziplin bieten. - Aus meiner Feder stammt der Text über Thomas Rusters vieldiskutiertes Plädoyer für eine Entflechtung von Christentum und Religion. Mein Hauptaugenmerk liegt auf den Konsequenzen, die sich aus der von Ruster geforderten Neupositionierung des biblischen Gottesglaubens in einer vom Geld regierten Welt ergeben. - Der Artikel von FRANZ NOICHL (Mannheim) widmet sich der aktuellen Diskussion um die Verteilung der knappen Ressourcen im Gesundheitswesen. Für dieses ungelöste, aber immer dringendere und höchst umstrittene Problem liegen unterschiedliche Vorschläge vor, die Noichl einer ethischen Bewertung unterzieht. - DIETER WITSCHEN (Osnabrück) fordert in seinem Beitrag als Konsequenz aus dem kirchlichen Bekenntnis zu den Menschenrechten ein entsprechendes und deutliches Engagement im Bereich der Menschenrechtserziehung. Er analysiert die grundsätzlichen Rahmenbedingungen und Ziele, in denen sowohl eine zentrale Verpflichtung der Kirche als auch eine große Chance liegt, die Kraft des Evangeliums der heutigen Welt sichtbar werden zu lassen. - Der abschließende Beitrag liefert einen Zwischenbericht des von Prof. Heinrich Schmidinger geleiteten und vom FFW finanzierten Forschungsprojekts (2000-2002) mit dem Titel „Tod des Subjekts? Der Neostrukturalismus als Herausforderung für christliche Philosophie und Theologie“. MICHAEL ZICHY (Salzburg), seit Beginn wissenschaftlicher Mitarbeiter des Projektes, gibt einen breiten Literaturüberblick und verweist vor allem auf jene Desiderate, die für die Theologie in der Auseinandersetzung mit dem Neostrukturalismus unumgänglich erscheinen.

Alois Halbmayer

Eine Handvoll Schwierigkeiten

Erkenntnistheoretische Überlegungen zur Religionswissenschaft

Clemens Sedmak, Salzburg

Es geht mir darum, eine philosophische Unart zu pflegen und in diesem Beitrag - als hätten wir nicht genug davon - Probleme aufzuwerfen. Eine Handvoll davon. Einen Strauß. Und wer ein echter Intellektueller oder eine anständige Philosophin ist, wird sich über diesen Strauß von Fragen freuen wie die Fee aus dem Märchen über die Blumen. Ich will Schwierigkeiten ansprechen, die sich aus einem erkenntnistheoretisch sensiblen Umgang mit Religionswissenschaft ergeben. Damit soll zweierlei geleistet werden: Zum einen soll klar werden, dass die erkenntnistheoretischen Fragen im Rahmen eines Studiums von Religionen nicht unterschätzt werden dürfen, was vielleicht gerade nach dem 11. September 2001 nicht unplausibel scheint; zum anderen soll gezeigt werden, dass die Religionswissenschaft wissenschaftstheoretisch noch nicht ausgereizt ist und hier noch mancher Acker umgegraben und manche Perle gefunden werden könnte.

1. Der Gegenstandsbereich der Religionswissenschaft

Wie müsste man vorgehen, um eine Wissenschaft wie die Ufologie zu konzipieren? Vermutlich nimmt man Ufos und Aussagen darüber. Und wenn es keine Ufos gibt? Und wenn sich die Aussagen widersprechen? Und wenn nicht klar ist, was unter einem „Ufo“ - außer, dass es sich um ein „unidentified flying object“ handelt - zu verstehen ist? Und wenn die einen von Marsmännchen und die anderen von Engeln reden? Und wenn man von Ufos immer nur Teile, etwa den Unterboden oder die Vorderseite, gesehen hat, aber nie eine gründliche Untersuchung eines ganzen Ufos machen konnte? Bedeutet das schon den Tod der Wissenschaft? Die Antwort wird sicherlich lauten: durchaus nicht, sonst wäre es um die Religionswissenschaft schlecht bestellt. Denn die Religionswissenschaft zeichnet sich sicherlich nicht dadurch aus, dass sie genaue Rechenschaft über ihren Gegenstandsbereich geben könnte.

1.1. Das Problem einer Definition

Gegenstand der Religionswissenschaft ist „das Religiöse“ oder „die Religionen“. Hier liegt bereits ein kleines Problem, sozusagen der Vorgarten eines Problemkomplexes. Nathan Söderbloms klassischer Artikel *Holiness* in der *Encyclopedia of Religion and Ethics* hat angesichts der Vagheit des Begriffs des Religiösen der Idee Vorschub geleistet, „Heiligkeit“ bzw. „das Heilige“ als konstitutiv für Religion anzusehen. Rudolf Otto und Mircea Eliade hatten daraufhin bekanntlich den Vorschlag vorbereitet, „das Heilige“ als Gegenstand der Religionswissenschaft anzusehen, um vorschnelle Präjudikationen durch den beladenen Religionsbegriff zu vermeiden. Allerdings hat auch die Verwendung des Begriffs des Heiligen seine Tücken, da (i) die Auffassungen weit auseinander gehen,¹ (ii) eine Rede über das Heilige die höchsten und tiefsten Schichten menschlicher Existenz berührt (dasjenige, was nach einer Unterscheidung von Mary Douglas im Alltag „out-of-place“ und nicht „in-place“ ist) und daher Forschungsarbeiten schwer zugänglich ist, (iii) eine Untersuchung des Umgangs mit Heiligem auf eine Untersuchung von Religionen hinausläuft, während eine Untersuchung „des Heiligen“ theologische Reflexion oder philosophisches Denken bemüht. So führt die Rede vom Heiligen doch wieder zur Rede von Religion und wir finden uns erneut beim Ausgangspunkt. Die Religionswissenschaft kommt um eine grundsätzliche Auseinandersetzung mit den Religionen nicht herum, will sie jene Wissenschaft sein, die sich mit Religion so beschäftigt, wie die Literaturwissenschaft sich mit Literatur abgibt. Es ist ja wirklich peinlich, wenn die Religionswissenschaftler beim Beruferaten verlieren, weil sie nicht sagen können, womit sie es zu tun haben. Dabei ist es von der Religionswissenschaft viel verlangt, Rechenschaft über ihren Gegenstandsbereich zu geben, denn die Aufgabe einer Definition von „Religion“ steht vor wenigstens sechs Schwierigkeiten: (i) das Dilemma zwischen Inhalt und Umfang: vergrößert man den Umfang des Religionsbegriffs, fallen also mehr Fälle unter diesen Begriff, dann wird die inhaltliche Bestimmung entsprechend diffus; präzisiert man hingegen den Inhalt, hat man mit einer deutlichen Verkleinerung des Umfangs zu rechnen. Hier steht man also zwischen einem „zu engen“ und einem „zu vagen“ Religionsbegriff oder vor der Wahl, entweder eine partikularistische Definition anzubieten oder eine inhaltsleere Generalisierung zu liefern; (ii) Das Ringen um eine „rechte Diät an Beispielen“: Eine Kategorie wie die Kategorie „Religion“ kann mit einer Schublade vergli-

1 Um nur drei Klassiker zu nennen: Rudolf Otto charakterisierte das Heilige über das Kreaturgefühl, als Fascinans und Tremens; Emile Durkheim hob die Aspekte der besonderen Macht und der Unverletzlichkeit hervor, Mircea Eliade baute sein Verständnis vom Heiligen auf dem Gegensatz zum Profanen auf und sprach von „Hierophanien“, die sich im Alltäglichen zeigen können.

chen werden, die nur dann ausgewogen bestückt ist, wenn sie von einem weiten Spektrum an Beispielen gespeist wird; ein Religionsbegriff, der sich nur auf „Weltreligionen“ oder nur auf „Schriftreligionen“ oder nur auf „theistische Religionen“ stützt, wird zu kurz greifen, ganz zu schweigen, von Versuchen, „Religion“ lediglich mit Bezug zum Christentum zu definieren; (iii) Das Problem der Übersetzbarkeit: Die meisten Sprachen haben kein Wort für „Religion“ – es gibt kein slawisches oder germanisches Pendant, das Wort wird in den meisten Sprachen aus dem Lateinischen entlehnt.² Das Problem der Übersetzung verschärft sich auch dadurch, dass die Geschichte des Religionsbegriffs belastet ist, da der Begriff lange ausschließlich für das Christentum verwendet wurde; (iv) der Konflikt zwischen „Erleben“ und „Reflexion“, zwischen „existentieller“ und „distanzierter“ Betrachtungsweise; hier melden sich jene Stimmen, die das Bemühen um eine Definition von Religion mit einem Verrat an der Sache gleichsetzen³; andere behaupten die undefinierbarkeit von Religion schlechthin⁴; (v) der Konflikt zwischen einer deskriptiven und einer normativen Bestimmung – die Frage also, ob eine Bestimmung des Religionsbegriffs gegeben werden soll, die sagt, was Religion ist (was unter „Religion“ verstanden wird) oder was unter Religion verstanden werden soll; (vi) die erwähnte Schwierigkeit der Vielzahl von Definitionen⁵ und der daraus erwachsene Frust.⁶

2 Vgl. Antes, Peter, 'Religion' einmal anders, in: *Temenos* 14 (1978) 184ff.

3 Zwei prominente Stimmen: „*Religion* ist der Begriff einer Sache, die eben durch diesen Begriff zerstört wird“ (Tillich, Paul, *Die Überwindung des Religionsbegriffs in der Religionsphilosophie*, in: *Kant-Studien* 27 (1922) 440-469, zit. nach *Gesammelte Werke* 1, Stuttgart 1959, 368); „Die Religion wurde so zur Chiffre der Gottferne und Gottwidrigkeit des natürlichen Menschen“ (Barth, Karl, *Die christliche Dogmatik und ihr Entwurf*, München 1927, 316).

4 „Der Begriff der Religion ist also im Grunde wissenschaftlich nicht definierbar, weil Religion ein existenz- und situationsbezogenes irrationales Phänomen ist, eine Funktion des Menschen und unseres Menschseins, die es außerhalb der Welt des Menschen nicht gibt, und deshalb als eine spezifische Äußerung des Humanum betrachtet werden muß, die uns aber nie als etwas Einheitliches und Eindeutiges entgegentritt“ (Goldammer, Kurt, *Die Formenwelt des Religiösen. Grundriß der systematischen Religionswissenschaft*, Stuttgart 1960, 9).

5 James Leuba konnte schon 1912 eine Liste von 48 Definitionen von Religion zusammenstellen (Leuba, James, *A psychological study of religion*, New York 1912, Appendix); zur Definitionsproblematik gibt es einige „klassische“ Arbeiten – vgl. Horton, Robert, *A Definition of Religion and its Uses*, in: *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland* 90 (1960) 210-226; Spiro, Melford *Religion. Problems of Definition and Explanation*, in: Banton, Michael (Hg.), *Anthropological Approaches to the Study of Religion*, London 1966, 85-126; Ferré, Frederick, *The Definition of Religion*, in: *Journal of the American Academy of Religion* 38 (1970) 3-16; Goodenough, William, *Toward an Anthropologically Useful Definition of Religion*, New York 1974, 165-184; Machalek, Robert, *Definitional Strategies in the Study of Religion*, in: *Journal*

Aufgrund dieser Schwierigkeiten haben einige Autoren den Vorschlag gemacht, von einer Definition von „Religion“ Abstand zu nehmen. H.G. Kippenberg etwa schlug vor, auf eine Definition von „Religion“ zu verzichten.⁷ Noch weiter ging bekanntlich Wilfred Cantwell Smith, der in seinem berühmten Buch *The Meaning and End of Religion* vehemente Kritik am Religionsbegriff äußerte (das Problem der Reifikation: es gibt keine einheitliche Entität „Religion“; das Problem der Idealisierung: wenn wir von einer historischen Religion wie dem Islam oder dem Christentum sprechen – welche Aspekte nehmen wir hinzu und welche lassen wir weg?; das Problem der Reduktion: die Innensicht der religiösen Menschen wird auf die Außensicht der Religionswissenschaftler reduziert). Smith schlug daher vor, statt von „Religion“ zu sprechen, sich an dem Begriffspaar „faith“ und „cumulative tradition“ zu orientieren. Der Vorschlag wurde zur Kenntnis genommen, aber nicht zur Anwendung gebracht, vor allem wohl deswegen, weil der Religionsbegriff Teil unseres Vokabulars ist und dieser Begriff eine wichtige Rolle in unserem Leben spielt. Hier scheint also ein erstes Dilemma der Religionswissenschaft zu liegen: Entweder man sucht nach einer Definition von Religion, die dann in jedem Fall ihre Nachteile hat, oder man verzichtet auf eine Definition, was die Frage „Womit beschäftigt sich nun eigentlich die Religionswissenschaft?“ sehr peinlich werden lässt.

for the Scientific Study of Religion 16 (1977) 395-401; Barnhart, Joe, *The Study of Religion and its Meaning*, Den Haag 1977.

- 6 „Jede dieser Definitionen ist mit guten Gründen zurückgewiesen worden. Entweder wurden sie nicht allen historischen Religionen gerecht; oder sie bewegten sich in einem hermeneutischen Zirkel und waren selber wieder erklärungsbedürftig; vor allem gelang es nicht, das spezifisch Religiöse an religiösen Handlungen, religiösen Institutionen, religiösen Erfahrungen etc. zu bestimmen und von nicht-religiösen Handlungen, Institutionen und Erfahrungen begrifflich klar zu scheiden ... Teils scheiterten die Definitionen, weil sie nur dem konzeptuellen Aspekt von Religion, nicht aber ihrem rituellen Aspekt gerecht wurden oder umgekehrt; sie scheiterten, weil sie die soziale und politische Dimension von Religionen einschließlich der unterschiedlichen Formen religiöser Macht nicht ausreichend erfaßten; oder weil sie vor allem die gesellschaftliche Funktion von Religion bestimmten, die Dimension von Erkenntnis und Glaube aber vernachlässigten“ (Stietencron, Heinrich von, *Der Begriff der Religion in der Religionswissenschaft*, in: Kerber, Walter (Hg.), *Der Begriff der Religion*, München 1993, 111-158, hier 116).
- 7 Kippenberg, Hans-Georg, *Diskursive Religionswissenschaft. Gedanken zu einer Religionswissenschaft, die weder auf einer allgemein gültigen Definition von Religion noch auf einer Überlegenheit von Wissenschaft basiert* (in: Gladigow, Burkhard/ Kippenberg, Hans-Georg (Hg.), *Neue Ansätze in der Religionswissenschaft*, München 1983, 9-28).

1.2. Das Problem von „langue“ und „parole“

Eine zweite erkenntnistheoretische Schwierigkeit hinsichtlich des Gegenstandsreichs der Religionswissenschaft ergibt sich aus der Tatsache, dass Religionen nicht wie Frösche oder Mäuse seziert oder auch nicht wie seinerzeit das amerikanische Aufklärungsflugzeug durch die Chinesen zur gründlichen Untersuchung angeeignet werden können. Eine Religion liegt nicht als solches vor, sondern ist nur in vielen verschiedenen „Fragmenten“ zugänglich. Man könnte diese Situation mit dem aus der Linguistik stammenden Gedanken plausibel machen, dass uns eine Sprache („langue“) in vielen Formen („paroles“) erreicht und nicht als solche vorliegt, sondern nur in der Manifestation lokaler Instantiierungen von Sprache. Auch die von Noam Chomsky geklaute Unterscheidung zwischen (stets lokaler) Performanz und (im Rahmen einer Theorie universaler) Kompetenz ließe sich in diesem Zusammenhang verwenden.⁸ Eine Religion liegt in der Regel nicht als eine eigene Kultur vor, sondern als Vielzahl von Kulturen und Traditionen, als eine Reihe lokaler Manifestationen. Andrew Walls lädt in diesem Zusammenhang zu einem interessanten Gedankenexperiment ein⁹: Angenommen, ein Wissenschaftler mit hoher Lebenserwartung von einem anderen Planeten erhält immer wieder Forschungsgelder, um das Christentum auf Erden zu studieren. Er kommt das erste Mal um das Jahr 37, das zweite Mal zum Zeitpunkt des Konzils von Nizäa, ein drittes Mal nach Irland, wo er die Bußpraktiken der Mönche studiert, ein weiteres Mal um 1840, wo er englische Christen antrifft, die sich darauf vorbereiten, Missionare nach Afrika zu entsenden und kommt nach mehr als 100 Jahren noch einmal, um die Früchte ihrer Arbeit in Nigeria zu sehen. Dieser Forscher hat wohl kaum eine epistemische Berechtigung dafür, zu behaupten, dass es sich um dieselbe Religion handelt! Wie steht es nun um die irdischen ReligionswissenschaftlerInnen, die weniger Zeit als die Marsbewohner haben? Muss man sich mit den Bröseln zufrieden geben, die – zufällig, unsystematisch, verstreut, unbeabsichtigt – vom Tisch der Weltgeschichte fallen?

Joachim Wach hatte bereits beklagt, dass das religionswissenschaftliche Material a) quantitativ unübersehbar und b) qualitativ divers sei.¹⁰ Mircea Eliade hatte die Aufgabe der Religionswissenschaft mit der Arbeit einer Literaturwissenschaftlerin verglichen, der nur fragmentarische Quellen zur Verfügung stün-

8 Vgl. Schreiter, Robert, *Constructing Local Theologies*, Maryknoll/NY 1997, 114-117.

9 Walls, Andrew, *The Missionary Movement in Christian History. Studies in the Transformation of Faith*, Maryknoll/NY 1996, 3-15.

10 Wach, Joachim, *Religionswissenschaft. Prolegomena zu ihrer wissenschaftstheoretischen Grundlegung*, Leipzig 1924, 33ff.

den.¹¹ Die Religionswissenschaftlerin sieht sich vor eine Fülle von Material gestellt, das unterschiedlich leicht zugänglich ist, in variierenden Vollständigkeitsgraden vorliegt, spezifisch gewichtet und doch zueinander in Beziehung gesetzt werden muss. Aus dieser grundsätzlichen erkenntnistheoretischen Schwierigkeit helfen auch ausgefeilte Untersuchungsmethoden nicht heraus, da das Verlorene verloren und das Vergessene vergessen und das Bruchstückhafte eben nur bruchstückhaft vorhanden ist. An der Weite und Tiefe des Phänomenspektrums, das für eine Religion relevant ist, kann die Religionswissenschaft am grünen Tisch nichts ändern.

2. Die Perspektive der Religionswissenschaftlerin

Im Anschluss an die berühmte *Metaphysics Lecture* des Komikers Severin Darden im Jahr 1961 wird die Frage aufgeworfen, was denn die Beziehung zwischen Raum und Zeit sei. Antwort: Space occupies time. Or have you ever had some time pass when there was no space? I mean, have you ever been noplacement for a long time?“ ... Kurz, wir sind irgendwo. Das ist eine gute Nachricht für diejenigen, die gern ein Zuhause haben oder beruflich viel unterwegs sind und vielleicht weniger gute Nachricht für Steuerhinterzieher, Schwarzfahrer, Fahrerflüchtige und Größenwahnsinnige. Vom Größenwahn zur Religionswissenschaft: auch hier gibt es Schwierigkeiten mit der Perspektive.

2.1. Das Problem der Innenperspektive

Der Satz „Im vierten Stock des Wallistrakts ist ein Feuer ausgebrochen“ hat für einen japanischen Touristen, der das Geburtshaus Mozarts sucht, eine andere Relevanz (oder „force“ im Sinne Austins) als für diejenigen, die im vierten Stock des Wallistrakts arbeiten oder deren Angehörige. Das ist eine Frage der

11 „It is exactly as if a critic had to write a history of French literature with no other evidence than some fragments of Racine, a Spanish translation of La Bruyère, a few texts quoted by a foreign critic, the literary recollections of a few travellers and diplomats, the catalogue of a provincial library, the notes and exercise books of a schoolboy, and a few more hints of the same sort. That is really all the material available to a historian of religions: a few fragments from a vast oral priestly learning (the exclusive product of one social class), allusions found in travellers' notes, material gathered by foreign missionaries, reflections drawn from secular literature, a few monuments, a few inscriptions, and what memories remain in local traditions.“ (Eliade, Mircea, *Patterns in Comparative Religion*, London 1958, 5)

Perspektive. David Kaplan¹² hat – wenn schon nicht in genialem Gedankenstreich, so doch zutreffend – darauf hingewiesen, dass sich die Perspektive eines Mannes, der im Spiegel einen Mann mit einer brennenden Hose sieht, grundlegend ändert, wenn der Mann herausfindet, dass er sich selbst im Spiegel sieht. Die Innenperspektive gibt meinen Platz im Universum an und stiftet dadurch Identität. Eine Innenperspektive kann nicht so ohne weiteres durch eine Sicht von Außen ersetzt werden. Das wird all denen, die schon einmal stundenlang mit brennender Hose vor einem Spiegel gestanden sind, einleuchten. Die Perspektive derjenigen, die von dem, worum es geht, betroffen sind (im Unterschied zur Perspektive des unbeteiligten Beobachters), wird gerne als „Innenperspektive“ bezeichnet. Eine Innenperspektive unterscheidet sich von einer Außenperspektive vor allem dadurch, dass eine Innenperspektive (i) „knowledge by acquaintance“ (im Unterschied zu „knowledge by description“) erzeugt¹³, (ii) identitätsstiftende Wirkung hat, (iii) bestimmte Handlungsverpflichtungen (sogenannte commitments) mit sich bringt.¹⁴ Eine Innenperspektive ist eine Sicht von einem bestimmten Standort aus, der eine Partizipation an bestimmten Geschehen und damit auch das Vorliegen von bestimmten Interessen einschließt.

12 Müller, Klaus, Wenn ich „ich“ sage. Studien zur fundamentaltheologischen Relevanz selbstbewusster Subjektivität, Frankfurt/Main 1994, 193.

13 Knowledge by acquaintance unterscheidet sich bekanntlich von knowledge by description durch den „direkten“, d.h. ohne Beschreibungen, Dritte-Person-Perspektiven oder logische Schlüsse vermittelten Zugang zu Dingen. Dieses Wissen ist ein Wissen von Dingen und nicht ein Wissen von Wahrheiten über Dinge und ist wesentlich einfacher als das Wissen über Wahrheiten und auch logisch unabhängig vom Wissen von Wahrheiten (vgl. Russell, Bertrand, Our Knowledge of the External World, London 1929, 115). Eine Innenperspektive ist eine Beteiligtenperspektive, die man sich durch den handelnden Umgang mit dem Gegenstand, um den es geht, angeeignet hat. Knowledge by acquaintance erzeugt eine Vertrautheit mit Gegenständen, die aus dem handelnden Umgang mit diesen Gegenständen rührt. Diese Vertrautheit dient der Positionierung der eigenen Person.

14 Die Idee der commitments kann man sich am besten an einem Vorschlag von Charles Sanders Peirce klar machen: „In order to ascertain the meaning of an intellectual conception one should consider what practical consequences might conceivably result by necessity from the truth of that conception; and the sum of these consequences will constitute the entire meaning of the conception.“ (Peirce, Charles S., Collected Papers, 5.9) Hinter diesem Prinzip steht der Gedanke, dass Propositionen, Aussagen, Sätze in unserem Leben eine Rolle spielen. Unser Leben würde anderes aussehen, wenn wir diesen Satz nicht als wahr anerkennen würden. Wenn Bill den Satz „Bill ist mit Hillary verheiratet“ als wahr anerkennt, verpflichtet er sich, so zu handeln, dass dieser Satz im Ganzen seines Lebenszusammenhangs (man denke etwa an die Rechte und Pflichten, die aus dem Ehestand erwachsen) ohne Widersprüche wahr sein kann. Denn Widersprüche haben die unangenehme Eigenschaft, dass sie in die Handlungsunfähigkeit führen. Die praktischen commitments, die eine Proposition mit sich bringt, ergeben sich aus jenen praktischen Konsequenzen, die diese Proposition erfordert, wenn sie als wenigstens potentiell wahr akzeptiert wird.

Die Frage nach der Rolle der Innenperspektive ist auch für die Religionswissenschaft relevant. Winfred Cantwell Smith hat die Forderung aufgestellt, dass kein religionswissenschaftliches Untersuchungsergebnis Gültigkeit besitzen könne, wenn es nicht von den Anhängern der betreffenden Religion anerkannt werden würde.¹⁵ Ähnlich ist Jacques Waardenburg nur dann bereit, von einem „religiösen Sachverhalt“ zu sprechen, wenn der Sachverhalt im jeweiligen Kontext aus der Sicht der Betroffenen als religiös verstanden wird.¹⁶ Damit kommt der Innenperspektive der Betroffenen eine wichtige, ja unerlässliche Rolle in der religionswissenschaftlichen Forschung zu. Diese Fragen nach dem Status der Innenperspektive hat die Religionswissenschaft mit anderen Kulturwissenschaften, etwa der Kulturanthropologie gemein: Wenn wir Berichte Außenstehender über unsere eigene Kultur lesen, fühlen wir uns in der Regel unfair behandelt. Dieses Phänomen ist uns etwa aus den Europabeschreibungen fiktiver Reisender bekannt.¹⁷ Ich denke etwa an die Studien eines amerikanischen Kulturanthropologen über die Kultur von Alkoholkonsum im ländlichen Österreich.¹⁸ Man gewinnt (als Österreicher) den Eindruck, dass er nichts Falsches schreibt und die Regeln einigermaßen korrekt wiedergibt; aber man hat nicht den Eindruck, er würde den „Witz“ des Brauches verstehen. Sprachspiele und auch kulturelle Aktivitäten haben ja nicht nur Regeln, sondern auch einen „Witz“.¹⁹ Dieser Witz hat mit der Motivation zu tun, das Spiel zu spielen; dieser Witz ist verbunden mit der Geschichte und Verankerung des Spiels in der gesamten Kultur; dieser Witz deutet auf eine nicht-regelhafte Seite von Spielen, die sich „zwischen den Zeilen“ manifestiert. Die nicht-regelhafte Seite von Sprache und Kultur kann nicht durch „knowledge by description“ erworben werden, das sich auf die Regeln konzentriert. Wenn ich versuche, eine Fremdsprache zu lernen, wird man den Unterschied zwischen „Erfahrungswissen“ und „Buchwissen“ sehr schnell herausfinden. Man könnte vermuten, es liegt daran, dass „knowledge by acquaintance“ ein dichteres Raster von Eigenkulturwahrnehmung er-

15 Smith, Winfred Cantwell, Vergleichende Religionswissenschaft: wohin – warum?, in: Eliade, Mircea/Kitagawa, Joseph (Hg.), Grundfragen der Religionswissenschaft, Salzburg 1963, 75-105, hier 87.

16 Waardenburg, Jacques, Religionen und Religion, Berlin 1986, 31.

17 Vgl. Gottowik, Volker, Konstruktionen des Anderen. Clifford Geertz und die Krise der ethnographischen Repräsentation, Berlin 1997, 85ff.

18 Honigmann, John, Dynamics of Drinking in an Austrian Village, in: Ethnology 2 (1963) 157-169; Honigmann, John, Perspectives on Alcoholic Behavior, in: Hamer, John/Steinbring, John, (Hg.), Alcohol and Native People of the North, Washington/DC 1980, 267-285 – siehe dazu auch die Beiträge in Douglas, Mary (Hg.), Constructive Drinking. Perspectives on drink from anthropology, Cambridge 1987 (auch hier findet sich eine Studie über den Unterschied zwischen Sekt- und Schnapskonsum im ruralen Österreich, die den „Witz“ nicht zu treffen scheint).

19 Wittgenstein, Ludwig, Philosophische Untersuchungen § 593.

möglichst, dass langes Leben in einer bestimmten Kultur eine dichte Fülle von Referenzpunkten (Erfahrungen, Begebenheiten, Details) ermöglicht, die Kurzbeschüssen in eine Kultur vorenthalten bleiben.

Thomas Nagel hatte seinerzeit einen berühmten Aufsatz *What is it like to be a bat* veröffentlicht. Darin vertrat er die These, dass ich zwar wissen kann, wie es für mich ist, eine Fledermaus zu sein, dass ich aber niemals wissen kann, wie es für eine Fledermaus ist, eine Fledermaus zu sein.²⁰ Übertragen auf die Religionswissenschaft würde das heißen, dass ich zwar wissen kann, wie es für mich wäre, ein Christ in einem muslimischen Dorf Westafrikas zu sein, dass ich aber nicht weiß und auch prinzipiell nicht wissen kann, wie es für einen tatsächlich Betroffenen ist, im kulturellen Kontext eines westafrikanischen Dorfes als Christ unter Moslimen zu leben. Daraus ergibt sich eine prinzipielle erkenntnistheoretische Schranke der Religionswissenschaft.

2.2. Das Problem der epistemischen Neutralität

Mit dem Problem der Innenperspektive und der Frage „Von welchem Standpunkt aus nähern wir uns religiösen Phänomenen“ hängt eine weitere erkenntnistheoretische Schwierigkeit, das Problem der epistemischen Neutralität zusammen: Man kann sich ohne Schwierigkeiten vorstellen, dass nach dem 11. September 2001 Religionswissenschaftler im Dienst des amerikanischen Verteidigungssystems arbeiten. Ähnlich wurde Edward T. Hall als Kulturanthropologe zu Studien über Japan während des Zweiten Weltkriegs herangezogen. Hier wird die Schwierigkeit der Positionierung angesprochen. Wo verorte ich mich als Religionswissenschaftler oder Religionswissenschaftlerin? Ist es möglich und zulässig, als Religionswissenschaftlerin „advocacy research“ zu betreiben, wie es in den 1960er Jahren in der Soziologie diskutiert wurde? Kann ich als Religionswissenschaftler den Schutz von und Respekt vor religiösen Minderheiten als Teilziel meiner Forschungsarbeit ansehen? Ist es legitim, mit einem Bündel ausweisbarer Interessen zu operieren? Das ist eine Frage der epistemischen Neutralität. Nach einer milden Begriffsbestimmung könne man epistemische Neutralität als die Bereitschaft verstehen, das eigene Kategoriaisystem angesichts des Auftretens von Neuem zu ändern. Nach einer schärferen Bestimmung – die handlungsunfähig macht – könnte unter epistemischer Neutralität ein Standpunkt P in Bezug auf einen bestimmten Sachverhalt S verstanden werden, wobei sich P in Bezug auf

20 Nagel, Thomas, *What is it like to be a bat*, in: *Philosophical Review* 83 (1974) 435-450; siehe auch Nagels größere Studie zu diesem Thema mit der These, dass eine Sicht von Nirgendwo zwar prinzipiell unerreichbar, aber ein wichtiges Ideal sei – Nagel, Thomas, *The View from Nowhere*, New York 1986.

die möglichen Kategorisierungen K1-Kn von S äquidistant verhält. Das ist die Idee des göttlichen Allwissens nach Thomas von Aquin (Gott sieht gleichzeitig alle möglichen Rücksichten, unter denen ein Gegenstand betrachtet werden kann)²¹ oder die Idee, Vorkommendes *sub specie aeternitatis* zu sehen. Natürlich wird damit auch die Sicht von Nirgendwo und ein vulgäres Verständnis von „Objektivität“ angesprochen. Der Wert von epistemischer Neutralität ist kaum zu bestreiten, auch nicht für die Religionswissenschaft, obwohl sie es mit einem Gegenstandsbereich zu tun hat, zu dem man sich kaum neutral verhalten kann (in Fragen des Religiösen gibt es keinen Standpunkt der Unbeteiligung, ganz im Sinne der Warnung: „Bedenke, es könnte wahr sein“). Den Wert der epistemischen Neutralität für die Religionswissenschaft will ich mit einem Beispiel illustrieren: Die wenigen publikumswirksamen Skandale der Kulturanthropologie scheinen mit dem Problem der epistemischen Neutralität zu tun zu haben. Am berühmtesten ist vielleicht der Fall Derek Freeman versus Margaret Mead. Mead hatte 1928 ihr berühmtes Erstlingswerk *Coming of Age in Samoa* veröffentlicht, in dem sie eine Idylle freier und ungehemmter und gesunder Sexualentwicklung in der pazifischen Adoleszenz entwarf. 1983 veröffentlichte der australische Anthropologe auf der Basis von Feldforschungen eine vernichtende Kritik an Mead und beklagte vor allem, dass Mead bei ihrem Feldaufenthalt jegliches „going native“ vermieden und bei amerikanischen Missionaren recht „amerikanisch“ gelebt habe und hier überdies ihre wichtigsten Informanten gefunden hatte. Pfui! Das ist eine grobe Verletzung wissenschaftstheoretischer Reinlichkeitsstandards, vor allem der Standards epistemischer Neutralität.²² Ähnliche Vorwürfe trifft die anthropologische Forschung im Kontext der Kolonialisierung oder auch im Kontext der Evangelisierung. Das Problem ist grundsätzlich: Ist es möglich, epistemisch neutral zu sein?

Die Religionswissenschaft steht vor dieser Frage als einer großen erkenntnistheoretischen Herausforderung. Es scheint schließlich keinen neutralen Ort zu geben, von dem aus Kulturen aus der Perspektive einer Unbeteiligten betrachtet werden können.²³ Der sprichwörtliche Elfenbeinturm steht nicht außer-

21 Thomas von Aquin, STh I-I q14.

22 Vgl. Flew, Anthony, *Thinking about Social Thinking*, Oxford 1985, 7ff.

23 „There is no way of seeing from ‘nowhere in particular’. Anthropology is seeing from a point that epitomizes the contact zone. ‘There is no vantage point outside the actuality of relationships between cultures’ (Said)“ (Hastrup, Kerstin, *A Passage to Anthropology*, London 1995, 4); vgl. Byrne, Peter, *The Study of Religion: Neutral, Scientific or Neither?*, in: McCutcheon, Russell (Hg.), *The Insider/Outsider Problem in the Study of Religion*, London 1999, 248-259; Clouser, Roy, *The Myth of Religious Neutrality*, Notre Dame/IN 1991; Donovan, Peter, *Neutrality in Religious Studies*, in: McCutcheon, Robert (Hg.), *The Insider/Outsider Problem in the Study of Religion*, London 1999, 235-247; Montefiore, Alan/Kolakowski, Leszek (Hg.), *Neutrality and Impartiality*, London 1975.

halb, sondern stets innerhalb einer bestimmten Kultur, entwickelt selbst eine spezifische Subkultur, und der Blick aus dem Elfenbeinturm ist eine kulturelle Aktivität. Es gibt keinen kulturfreien Raum. Kann ich Manifestationen einer fremden Kultur, einer anderen Religion epistemisch neutral gegenüberreten? Alasdair MacIntyre hat in seinem kontroversiellen Aufsatz *Is Understanding Religion Compatible with Believing?* verschiedene Positionen in Bezug auf fremde Kulturen unterschieden, vor allem die Alternativen: a) fremde Religionen sind „prelogical“ (Lévy-Bruhl), b) jede Kultur und auch Religion folgt einer ganz bestimmten „Logik“, deren Regeln aber nicht universalen Normen folgen (Evans-Pritchard, Winch).²⁴ Diese kopfwehfördernden Überlegungen sind für die Religionswissenschaft immens wichtig.

Ist epistemische Neutralität für die Religionswissenschaft überhaupt wünschenswert? Schließlich ist die Religionswissenschaft ein Kind der Aufklärung und traditionell einem „methodologischen Atheismus“ verpflichtet. Ist ein methodologischer Atheismus „neutraler“ als ein anderer Standpunkt? Oder: Was soll in der religionswissenschaftlichen Praxis epistemische Neutralität heißen? Nehmen wir ein Beispiel: Im ländlichen Bhutan tritt bei Dorffesten ein Spaßmacher, ein Atsara, auf, der harlekinesk bekleidet und mit Phallussymbolen umhängt ist, und während der religiösen Zeremonien obszöne Witze erzählt und ein/zweideutige Gesten macht. Was heißt hier epistemische Neutralität? Heißt epistemische Neutralität in diesem Fall, (a) dass ich von meinem eigenen Kategoriensystem abstrahiere und versuche, lediglich zu beschreiben, was ich sehe? Was soll das aber heißen – nur beschreiben, nicht deuten? Auf welche Kategorien kann ich dann zurückgreifen? Sind die Kategorien „Phallussymbol“, „obszöner Witz“, „religiöse Zeremonie“ adäquat? Nach welchen Kriterien? Wer entscheidet über diese Kriterien? Oder heißt epistemische Neutralität hier, (b) dass ich gänzlich auf „indigene Kategorien“ zurückgreife, und das beobachtete Geschehen mit den lokal etablierten Kategorien beschreibe? Wie soll das aber angesichts des Problems der Übersetzung funktionieren? Muss ich nicht auf einen Informanten zurückgreifen und dessen kategorialer Deutung blind vertrauen? Ist es möglich, mein Kategoriensystem schrittweise und systematisch zu erweitern, um erforderliche neue Kategorien zu integrieren? Wie weiß ich aber, an welchen „Platz“ in meinem Kategoriensystem eine neue Kategorie (wie etwa „Atsara“) zu stellen ist – ist „Atsara“ in die Nähe von „Priester“ und „Kultträger“ oder in die Nähe von „Hofnarr“ oder in die Nähe von „Clown“ oder in die Nähe von „Kabarettist“ oder in die Nähe von „Faschingsnarr“ zu stellen? Oder

24 MacIntyre, Alasdair, *Is Understanding Religion Compatible with Believing?*, in: Hick, John (Hg.), *Faith and the Philosophers*, London 1966, 115-133 (wiederabgedruckt in: McCutcheon, Russell (Hg.), *The Insider/Outsider Problem in the Study of Religion*, London 1999, 37-49).

heißt epistemische Neutralität hier, (c) dass ich das Geschehen in das mir zur Verfügung stehende Kategoriaisystem einbette und mit den mir vertrauten Kategorien beschreibe, und dabei aber die verwendeten Kategorien explizit und systematisch einführe? Wie kann ich aber neutral sein, wenn ich ein bestimmtes Kategoriaisystem vor anderen auszeichne? Aufgrund der Abhängigkeitsverhältnisse von Kategorien scheint es gar nicht möglich zu sein, eine einzelne Kategorie wie etwa „Hofnarr“ oder „Rechtsanwalt“ oder „Kirtag“ zu isolieren. Die Religionswissenschaftlerin operiert stets mit einem Kategoriengefüge. Eine eingesetzte Kategorie erweist sich gern als „Katze im Sack“. Diese Verpflichtung zum Holismus, die sich aus der Interdependenz von Kategorien ergibt, macht den Anspruch von epistemischer Neutralität schwierig, da wir es nicht mit einzelnen Bausteinen, die beliebig ausgewechselt, rekonstruiert und entwickelt werden können, sondern mit ganzen Systemen zu tun haben, die nur schrittweise und unvollständig, mit pragmatischen Kompromissen, expliziert und modifiziert werden können. Haben wir es hier mit einer grundlegenden Schwierigkeit zu tun?

3. Die religionswissenschaftlichen Methoden

„I have my methods, Watson“, sagte Sherlock Holmes bekanntlich und bückte sich, um einen Blutfleck zu begutachten. Hercule Poirot, der die kleinen grauen Zellen arbeiten ließ, hätte sich natürlich geweigert, auf den Knien am Boden herumzurutschen, was man von Miss Marple in ihrem Alter erst gar nicht erwarten würde, während Lord Peter Wimsey den unersetzbaren Bunter wohl zum Fotografieren des Blutflecks aufgefordert hätte. So haben eben alle ihre Methoden. Bekanntlich deutet das Wort „Methode“ auf den Weg hin, der Schritt für Schritt (und eben dieses schrittweise Vorgehen macht das Methodische aus) zurückgelegt wird. Die interessante Frage ist natürlich, ob tatsächlich alle Wege nach Rom führen und ob es eigentlich Rom ist, wo wir hinwollen. Wie nicht anders zu erwarten, tut sich auch hier ein Strauß von Schwierigkeiten auf, die sich dem Erkenntnistheoretiker entgegenrecken wie die Blüten der Sonne.

3.1. Anwendungsprobleme der vergleichenden Methode

Wie soll die Religionswissenschaftlerin methodisch vorgehen? Mit ein wenig Phantasie oder einem hinreichenden Maß an erkenntnistheoretischer Finesse oder allgemein menschlicher Bosheit lassen sich für jede religionswissenschaftliche Methode Schwierigkeiten finden. Die historische Methode ist den bekannten wissenschaftstheoretischen Vorbehalten gegenüber der Geschichtswissenschaft ausgesetzt (Wissenschaft des Besonderen; Frage nach den verfügbaren Kategorien und der Datenqualität, Begriff und Konstruktion der Vergangenheit, etc.), die

hermeneutische Methode ist anfällig für die vertrauten Vorbehalte gegenüber allen Theorien des Verstehens (die einschlägigen Debatten der Soziologie setzen sich im Konflikt zwischen „objektivistischer“ versus „hermeneutischer“ Religionswissenschaft fort), die kontextuelle Methode provoziert Fragen nach der Abgrenzung von Kontexten, nach den Kriterien für die Herausarbeitung relevanter Aspekte, nach der eigentlichen Vorgehensweise, usw. Ich will am Beispiel der komparativen Methode einige Schwierigkeiten aufzeigen. Die komparative Methode in der Religionswissenschaft setzt Daten aus wenigstens zwei Kontexten zueinander in Beziehung. Dabei kann der Vergleich dazu dienen, (i) Einzigartiges herauszuarbeiten, (ii) Gemeinsames aufzuweisen und damit vorsichtige Aussagen über allgemeine Strukturen zu machen, (iii) Klassifikationen zu liefern. Wenn ich zwei Dinge miteinander vergleiche, muss ich eine gemeinsame Rücksicht haben, unter die ich die beiden Dinge ansehe. Aus diesem Grund bereitet die schöne Frage „Was ist der Unterschied zwischen ‘konkret’ und ‘konkav’?“ in der Regel Schwierigkeiten.

Kann man Religionen miteinander vergleichen? Religionen liegen schließlich nicht brav auf dem Seziertisch wie die zur Obduktion sichergestellten Leichen. Hier stoßen wir wieder auf das bereits angesprochene Problem von „langue“ und „parole“. Wir müssen uns darauf beschränken, gewisse Aspekte von Religionen miteinander zu vergleichen. Hier stellen sich die bekannten Probleme der Übersetzung. Erkenntnistheoretisch am interessantesten ist hier sicherlich die Frage – welches Kriterium steht zur Verfügung, um die Angemessenheit einer Übersetzung auszusagen? Diese Frage quält auch die Religionswissenschaft: welches Kriterium steht zur Verfügung, um die Angemessenheit eines Vergleichs sicherzustellen? Wenn man sich der vergleichenden Methode bedient, scheint es wenigstens drei Möglichkeiten zu geben – man kann (a) Phänomene, (b) Texte, (c) Ideen miteinander vergleichen. Im Fall (a) geht es darum, einzelne Phänomene (etwa den Umgang mit Krankheit und Tod, die Riten zur Aufnahme in die religiöse Gemeinschaft oder in den priesterlichen Stand) in verschiedenen Religionen zu identifizieren und miteinander zu vergleichen (etwa: Eucharistie und javanesisches slametan; Initiationsriten und Firmung). Eine Gefahr mag hier in der Isolation des Phänomens liegen und der damit zusammenhängenden Frage, welches Gewicht das Phänomen im jeweiligen religiösen Kontext hat. Im Fall (b) wird der Versuch unternommen, Heilige Schriften miteinander zu vergleichen. Es ist natürlich möglich, die Passagen über die Unsterblichkeit der Seele, die ideale Gesellschaft, den Wert der Freiheit, die Abscheulichkeit der Sünde etc. in verschiedenen heiligen Schriften zu sammeln und einander gegenüber zustellen. Eine solche Sammlung hat etwa Andrew Wilson vorgelegt.²⁵ Die Grenzen dieses

25 Wilson, Andrew (Hg.), *World Scripture. A Comparative Anthology of Sacred Texts*, New York 1991; vgl. Coward, Harold, *Sacred Word and Sacred Text. Scripture in*

Bemühens liegen offensichtlich darin, (i) dass diese Methode nur für bestimmte Religionen angewendet werden kann, und (ii) dass diese Methode die Frage aufwirft, ob die zentralen Texte von Religionen auf derselben Ebene anzusiedeln sind, ob also der heilige Text S in der Religion R1 dieselbe Rolle spielt wie der heilige Text T in der Religion R2. Wilfred Cantwell Smith hat eben diesen Vorbehalt ausgedrückt, als er davor warnte, den Koran und die Bibel auf dieselbe Stufe zu stellen und den Koran als „die Bibel des Islam“ anzusehen. Smith schlug vor, dem Koran im Islam jene Rolle zuzugestehen, die Christus im Christentum spielt.²⁶ Ähnlich spielt ja auch die Bibel in verschiedenen religiösen Traditionen unterschiedliche Rollen.²⁷ Fall (c) untersucht die Lehren von verschiedenen Religionen, also etwa die Ansichten über das Leben nach dem Tod, die Bestrafung der Sünder, die Wege zur Erlösung, die Rolle von Propheten etc. Hier stellt sich in jedem Fall die Frage nach der Autorität und Quelle der Lehre, nach dem Unterschied zwischen „offizieller“ und „Volks“-Religion und nach der Vergleichbarkeit der Kategorien – ist die Kategorie „menschliche Existenz“ in einem religiösen System, das die Reinkarnation kennt, gleichzusetzen mit dieser Kategorie in einem beispielsweise christlichen Kontext?

Die Schwierigkeit der komparativen Methode scheint also in folgender Frage zu bestehen: Was garantiert die Angemessenheit eines Vergleiches?

3.2. *Das Dilemma zwischen empirischem und kategorialem Wissen*

Eine Methode ist ein Werkzeug, mit dem bestimmte Zwecke verfolgt und bestimmte Ziele erreicht werden können. Die Wahl des Werkzeugs hängt von den verfolgten Zwecken und die erreichten Resultate von den eingesetzten Instrumenten ab. Daher ist im Zusammenhang mit den religionswissenschaftlichen Methoden die Frage nach den Resultaten der Religionswissenschaft relevant. Was erwarten wir von der Religionswissenschaft? Es dürfte sinnvoll zu sein, in diesem Zusammenhang zwischen empirischem und kategorialem Wissen zu unterscheiden. Empirisches Wissen schlägt sich in den Enzyklopädien nieder, die wir alle im Wohnzimmer stehen haben, und wird durch Sätze ausgedrückt, die –

World Religions, Maryknoll/NY 1988; ders., *Experiencing Scripture in World Religions*, Maryknoll/NY 2000.

26 Smith, Winfred Cantwell, *Some Similarities and Some Differences between Christianity and Islam. An Essay in Comparative Religion*, in: J. Kritzeck, James Bayly, Robert (Hg.), *The World of Islam. Studies in Honor of Philip K. Hitti*, London 1959, 47-59; vgl. Smith, Winfred Cantwell, *Is the Qur'an the Word of God?*, in: ders., *Questions of Religious Truth*, New York 1967.

27 Vgl. Greenspahn, Francis (Hg.), *Scripture in the Jewish and Christian Traditions*, Nashville/TE 1982.

je nach den Verhältnissen in der Welt – wahr oder falsch sein können. Beispiele für Sätze, die empirisches Wissen ausdrücken sind: „Wolfgang Amadeus Mozart wurde am 27. Jänner 1756 in Salzburg geboren“, „Der einzige Flughafen Bhutans befindet sich in Paro“, „Wenn man ein Stück Würfelzucker in ein Glas Wasser wirft, löst sich der Zucker auf“. Von empirischem Wissen ist eine andere Form des Wissens zu unterscheiden, die man „kategoriales Wissen“ nennen könnte. Kategoriales Wissen ist ein Wissen über die rechte „Schublade“, in die etwas eingeordnet werden soll.²⁸ Beispiele für Sätze, die kategoriales Wissen ausdrücken, sind: „Ein Gewitter ist ein Ereignis, keine Handlung“, „Der Satz ‘Gott ist gut’ ist kein deskriptiver Satz wie der Satz ‘Die Wand ist weiß’“, „Das Wort ‘Tisch’ ist ein Prädikator, kein Eigenname“. Kategoriales Wissen ist ein Wissen, wie ich es von der Philosophie erwarten würde. Das Wissen, das die Philosophie hervorbringt, gibt Antwort auf die Frage, wie der betreffende Gegenstand einzuordnen ist. Es handelt sich also um „grammatisches“, um „kategoriales“ Wissen, das keine neuen enzyklopädischen Einträge oder empirische Daten hervorbringt, wie sie das Resultat von Feldforschungen sind, sondern Rechenschaft ablegt über die kategoriale Bestimmung eines Gegenstands. Das ist die Nische der Philosophie, die durch keine andere Disziplin abgedeckt ist. Ein Beamter kann sich etwa fragen, ob er für erbrachte Dienstleistungen Geld verlangen soll, aber ein Philosoph wird fragen: „Was ist Korruption?“. Eine Geographin kann versuchen, die Grenzen des Sudan zu vermessen, aber eine Philosophin wird fragen: „Was ist eine Grenze?“, „Was heißt ‘vermessen’?“, „Was ist ein Staat?“. Ein Polizist kann einen Randalierer auf dem Fußballplatz festnehmen, aber ein Philosoph wird fragen: „Was ist eine rechte, was ist eine unrechte Handlung?“, „Was ist ein Gesetz?“. Eine Lehrerin kann eine Schülerin ermuntern, mehr zu lernen, aber eine Philosophin wird fragen: „Was heißt ‘lehren’, was heißt ‘lernen’?“ Die Philosophin fragt in der Regel nach den allgemeinsten Kategorien und das nicht nur für einen bestimmten Weltausschnitt, sondern für sämtliche Bereiche menschlichen Handelns.

Man ahnt die Frage schon: Welches Wissen bringt die Religionswissenschaft hervor? Erwarten wir von einer Religionswissenschaftlerin, dass sie wie Sherlock Holmes auf den Knien herumrutscht und Daten sammelt? Oder erwarten wir von ihr, dass sie wie Hercule Poirot in der Stube sitzt und die verfügbaren Daten ordnet? Joachim Wach hatte in seiner *Religionswissenschaft* die These vertreten, dass die Religionsphilosophie nach dem „Wesen“ und der „Idee“ von religiösen Phänomenen fragte, während die Religionswissenschaft Daten sammeln würde: „Die Religionswissenschaft ist eine empirische Wissenschaft. Sie ist

28 Vgl. Körner, Stephen, *Experience and Theory*, London 1966; ders., *Categorical Frameworks*, Oxford 1970.

keine philosophische Disziplin.“²⁹ Ist es denn aber genug, wenn die Religionswissenschaft die Daten sammelt? Bereits Chantepie de la Saussaye hatte bei seinem Vortrag beim ersten religionswissenschaftlichen Kongress in Stockholm 1897 Pfleiderers Gedanken gerühmt, ein Kantisches Wort zum Motto der Religionswissenschaft zu machen: „Begriffe ohne Anschauung sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind.“³⁰ Läuft die Religionswissenschaft Gefahr, als empirische Wissenschaft „blinde Daten“ zu erzeugen? Verwandelt sich die Religionswissenschaft durch das Ordnen von Daten und die Erzeugung kategorialen Wissens in eine philosophische Disziplin?

4. Wegweiser

Es ist eines, Schwierigkeiten aufzuwerfen, und es ist ein anderes, mit diesen Schwierigkeiten umzugehen. Das Leben in der Opposition ist vielleicht einfacher. Ich will mich aber nicht um die aufgeworfenen Schwierigkeiten herumdrücken. Ausgefeilte Antworten kann ich aber im Rahmen dieses Beitrags natürlich nicht liefern. Stattdessen möchte ich Wegweiser aufstellen, etwa in dem Sinne: „In diese Richtung könntest du gehen“ oder auch „Vorsicht, Steinschlag!“

29 J. Wach, *Religionswissenschaft* 113. Wach illustriert seine Unterscheidung zwischen religionsphilosophischem und religionswissenschaftlichem Beitrag weiter hinten an einem Beispiel: „Wir studieren das abendländische Mönchtum, suchen seine Hauptzüge von bestimmten wesentlichen Punkten (Momenten) aus zu erfassen und von da aus die Einzelerscheinungen und Modifikationen zu begreifen und darzustellen. Den Begriff des abendländischen Mönchtums, an dem wir arbeiten, haben wir an verschiedenen historischen Ausprägungen des mönchischen Ideals kennen gelernt. Wir vergleichen nun das abendländische mit dem orientalischen Mönchtum, lassen die Züge fallen, die nur individuell sind, und gewinnen so, indem sich die gemeinsamen Züge zu einem Gesamtbilde schließen, eine Vorstellung davon, was Mönchtum ist“ (ebd. 186f); die Philosophen fragen demgegenüber nach dem Wesen des Mönchtums: „Der Religionsphilosoph wird uns, um bei unserm Beispiel zu bleiben, sagen, was 'Mönchtum' schlechthin ist“ (187).

30 Chantepie de la Saussaye, Pierre, *Die vergleichende Religionsforschung und der religiöse Glaube*, Freiburg 1898, 6.

Wegweiser 1.1

Die Frage nach der Vagheit des Gegenstandsbereichs kann zu drei Vorschlägen motivieren:

Erstens: Anstelle der mühseligen Suche nach einer Definition kann der Vorschlag ventiliert werden, für die Mitglieder einer Kategorie, also etwa der Kategorie „Religion“, nicht notwendige und hinreichende Bedingungen für die Mitgliedschaft anzugeben, sondern den Begriff der „Familienähnlichkeit“ ins Spiel zu bringen³¹ und davon auszugehen, dass die Mitglieder einer Kategorie durch Familienähnlichkeiten zu charakterisieren sind. Auf diese Weise kann man sich die mühsame Suche nach einem „Wesen“ von Religion sparen und sich darauf konzentrieren, zu untersuchen, was in verschiedenen Kulturen unter Religion verstanden wird.

Zweitens ist es sinnvoll, nicht hinreichende Bedingungen, sondern relevante Aspekte von Religion anzugeben. Bereits bei einer groben Sichtung vorhandener Definitionen fällt auf, dass bei den gängigen Definitionen im Allgemeinen zwei Aspekte verarbeitet werden, von denen meist einer besonders betont wird: Es handelt sich um den doxastischen Aspekt einerseits (Religionen sind Systeme von Glaubensüberzeugungen, „sets of beliefs“, etc.) und den praktischen Aspekt andererseits (Religionen sind Systeme von Handlungen, sind institutionalisierte Formen gemeinschaftlicher Gottesverehrung, etc.). Ich würde vorschlagen, wenigstens (i) den epistemischen Aspekt, (ii) den normativ-ethischen Aspekt, (iii) den affektiv-existentiellen Aspekt, (iv) den kultisch-rituellen Aspekt und (v) den sozio-kulturellen Aspekt zu unterscheiden. Auch hier kann gezeigt werden, dass die gängigen Definitionen von Religion in der Regel jeweils einen dieser Aspekte in den Vordergrund rücken. Es wäre erkenntnistheoretisch unverzeihlich und überaus halsstarrig, würde man sich auf eine bestimmte Zahl von Aspekten verbindlich einigen wollen. Es scheint wesentlich fruchtbarer zu sein, relevante Aspekte ohne Anspruch auf Hinreichendheit aufzulisten. Ninian Smart hat etwa neben den genannten fünf Aspekten noch einen mythisch-narrativen und einen materiellen Aspekt unterschieden.³² Es ist eine Frage des Geschmacks oder der Erkenntnisökonomie, ob man – um nur dieses Beispiel zu nehmen –, den mythisch-narrativen Aspekt unter die epistemische Dimension und den materiellen Aspekt unter die sozio-kulturelle Dimension einordnet oder eine eigene Kategorie beansprucht. Ähnlich lässt sich auch für eine Reduktion der Aspekte argumentieren.

31 Vgl. Wittgenstein, Ludwig, *Philosophische Untersuchungen* §§ 65f; Hick, John, *Religion*, München 1996, 17ff.

32 Smart, Ninian, *The World's Religions. Old Traditions and Modern Transformations*, New York 1989.

Drittens scheint eine Veränderung der Fragerichtung hilfreich: Anstatt die Frage „Was ist Religion?“ zu stellen, würde ich vorschlagen, der Frage nachzugehen: „Welche Bedingungen müssen gegeben sein, damit Religion, so wie wir sie kennen, möglich ist?“ Diese Frage richtet den Blick auf notwendige Bedingungen der Möglichkeit von Religion und damit auf notwendige Aspekte von Religion. Eine sinnvolle Strategie, mit dieser Frage umzugehen, besteht sicherlich darin, nach Szenarien zu suchen, in denen Religion nicht möglich ist. Hier kann ein Blick in die Literatur helfen. Man kann sich etwa fragen, ob die drei Akteure in Sartres Theaterstück *Huis Clos*, auf ewig in der Hölle in Gestalt eines Hotelzimmers zusammengeschlossen, in unserem Sinne religiös sein könnten. Man kann sich fragen, ob Barbara Goodwins Gedankenexperiment³³, alle politischen Funktionen per Losentscheid für jeweils fünf Jahre zu vergeben, auch auf den Bereich des Religiösen angewendet werden könnte – durch Losentscheid wird man fünf Jahre zum Buddhisten, dann fünf Jahre zum Katholiken, dann fünf Jahre zum Quäker – jeweils mit der Auflage, die religiösen Obligationen zu respektieren. Würde das unseren Begriff von Religion zerstören? Man könnte sich fragen, aus welchen Gründen Religion in der von Aldous Huxley entworfenen Utopie einer Schönen Neuen Welt unmöglich ist. Warum ist Religion in einer Welt, in der alle Menschen glücklich sind, haben, was sie begehren und begehren, was sie haben, nicht mehr möglich? Warum sind *Brave New World* und Religion unvereinbar? Warum sind Michael Frayns Szenario einer Welt, die nur über Bildschirme erfahren wird (in seinem Roman *A Very Private Life*) und Religion inkompatibel? Usw. usw. Die Liste der Beispiele ließe sich nahezu beliebig fortsetzen. Aus einer erkenntnistheoretischen Perspektive scheinen all diese Szenarien trotz ihrer Verschiedenheit in eine bestimmte Richtung zu deuten: Religion wird dort unmöglich, wo die Kontingenz der Welt mehr oder weniger vollständig getilgt, weil unter Kontrolle gebracht ist. Diese These ließe sich an weiteren Szenarien testen und erkenntnistheoretisch begründen. In jedem Fall ist damit ein Vorschlag für eine interessante Fragerichtung gemacht.

Wegweiser 1.2

Die genannte Schwierigkeit hatte darin bestanden, dass die Religionswissenschaftlerin es nicht mit „der Religion“, sondern stets nur bestimmten religiösen Phänomenen zu tun hat. Man könnte das die „Wald und Bäume“-Schwierigkeit nennen. Ich möchte zwei mögliche Marschrichtungen vorschlagen: Erstens scheint es sinnvoll, sich auf die Parallele zwischen „Religion“ und „Sprache“ zu besinnen. Diese Parallelität wurde ja auch schon mit der Verwendung der

33 Goodwin, Barbara, *Justice by Lottery*, London 1992.

sprachphilosophischen Unterscheidungen „langue“/„parole“ bzw. „Kompetenz“/„Performanz“ im Bereich der Religionswissenschaft angedeutet. Die Parallele geht noch weiter: Die Unterscheidung zwischen Hochsprache und lokalen Dialekten kann in die Unterscheidung zwischen „offizieller Religion“ und „Volksreligion“ (*religiosidad popular*) übersetzt werden, die Rolle der Sozialisation³⁴ ist im Fall von Sprache und Religion ähnlich, der Grammatik einer Sprache kann man das Regelwerk einer Religion entgegensetzen usw. Unter verschiedenen Rücksichten also lässt sich Religion mit Sprache vergleichen, wie das ja schon Friedrich Max Müller vorgeschlagen hat, der sein Projekt einer vergleichenden Religionswissenschaft auf die vergleichende Sprachwissenschaft aufgebaut hatte. Eine Religion kann nun – wie eine Sprache – mit einer „alten Stadt“ verglichen werden, in der es viele verschiedene Häuser, alte und neue gibt, die nicht alle auf einmal untersucht werden können.³⁵ In der analytischen Sprachphilosophie wurde der Vorschlag gemacht, nicht „die Sprache“, sondern einzelne Kontexte von Sprachverwendung („Sprachspiele“, „Sprechakte“, bestimmte Propositionen) in den Blick zu nehmen und den großen Kuchen der Sprache in handliche Stücke zu zerlegen. Ähnlich kann die Religionswissenschaft vorgehen, indem sie nicht „die Religion“ oder „das Religiöse“ untersucht, sondern eine Reihe von religiösen Kontexten („cultural games“, wenn man so will), die sich in verschiedener Analysetiefe („dicht“ oder „dünn“, wie Clifford Geertz diese Varietäten im Anschluss an Ryle genannt hat) untersuchen lassen. Anstatt also die Frage „Was ist das Opfer?“ zu stellen, scheint es ratsam, eine möglichst breite Palette von kulturellen Kontexten von Opferungen zu untersuchen. Dadurch erhöht sich der Druck auf „die rechte Diät an Beispielen“, zugleich wird der Geltungsanspruch herabgeschraubt, da nun mit „general claims“ vorsichtiger umzugehen ist.³⁶

34 „Der einzelne Mensch wächst in die Religionsgemeinschaft hinein wie in die Sprachgemeinschaft; er übernimmt von ihr die Religion, wie er die Sprache von der Volksgemeinschaft übernimmt“ (Baetke, Walter, zitiert nach Holsten, Walter, Artikel „Religionswissenschaft“, in: Gallig, Kurt (Hg.), *Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft* 5, Tübingen³1986, 1038-1042, hier 1041).

35 Das ist natürlich eine Anspielung auf ein berühmtes Zitat aus Ludwig Wittgensteins *Philosophischen Untersuchungen*, § 18: „Unsere Sprache kann man ansehen als eine alte Stadt: Ein Gewinkel von Gäßchen und Plätzen, alten und neuen Häusern, und Häusern mit Zubauten aus verschiedenen Zeiten; und dies umgeben von einer Menge neuer Vororte mit geraden und regelmäßigen Straßen und mit einförmigen Häusern.“

36 In den Kultur- und Sozialwissenschaften ist ein Umgang mit allgemeinen Aussagen ohnehin schwierig. Mary Douglas hat in diesem Zusammenhang vom Bongo-Bongoismus gesprochen: Wenn eine Kulturanthropologin sagt, „Alle Völker haben Riten zur Bestattung der Toten“, wird es immer eine Kulturanthropologin geben, die aufsteht und sagt: „Nein, bei den Bongo-Bongos – sehr weit weg und sehr exotisch – ist das aber nicht so“.

Zweitens scheint es sinnvoll, der Religionswissenschaft das Projekt von „lokalen Theologien“ ans Herz zu legen, das Projekt also, mit lokalen religiösen Kontexten umzugehen.³⁷ Die Religionswissenschaft könnte auf Ergebnisse der einschlägigen Forschung zurückgreifen und die Untersuchung regionaler religiöser Kontexte in ihre Kompetenz einfügen. Dazu ist es erforderlich, (i) dass sich die Religionswissenschaft Gedanken über den Zusammenhang zwischen „einer Religion“ und den jeweiligen lokalen Manifestationen dieser Religion macht, (ii) dass die Religionswissenschaft den Zusammenhang zwischen Religiosität und (je lokaler) Kultur herausarbeitet, (iii) dass die Religionswissenschaft Methoden regionaler Feldarbeit, etwa im Sinne der Vorschläge von Robert Chambers für die ländliche Entwicklung³⁸, pflegt. Gerade in der Entwicklungszusammenarbeit liegen hier brauchbare und handfeste Ergebnisse vor.

Wegweiser 2.1

Auch zum Problem der Innenperspektive können die Arbeiten von Robert Chambers hilfreich sein, der sich viele Gedanken darüber gemacht hat, wie Außenseiter in regionalen Kontexten lernen und agieren und inwieweit lokales Wissen nutzbar gemacht werden kann.³⁹ Es wird der Religionswissenschaft nicht darum gehen, die Innenperspektive abzubauen, sondern mit der Irreduzibilität der Innenperspektive zu arbeiten. Erstens dadurch, dass Betroffene eingebunden werden und die Religionswissenschaft auch methodisch (und nicht nur von ihrer Funktion her⁴⁰) dialogisch ausgerichtet ist, zweitens dadurch, dass der Faktor der gemeinsamen Lebensform kultiviert und systematisch genutzt wird⁴¹, drittens dadurch, dass die eigene Innenperspektive reflektiert wird. Peter Winch hat etwa einmal darauf hingewiesen, dass ich weiß, was ein guter Buddhist ist, weil ich

Es kann durchaus sein, dass sich für die meisten Phänomene einschlägige „Bongo-Bongos“ ausfindig machen lassen.

37 Vgl. R. Schreiter, *Constructing Local Theologies*; Sedmak, Clemens, *Lokale Theologien und globale Kirche*, Freiburg 2000; dort auch Literatur.

38 Vgl. Chambers, Robert, *Rural Development. Putting the Last First*, London 1983.

39 Vgl. R. Chambers, *Rural Development*, Kap. 1-3.

40 Bereits Friedrich Heiler hatte die friedensstiftende Rolle von Religionen betont (Die Religionsgeschichte als Wegbereiterin für die Zusammenarbeit der Religionen, in: Eliade, Mircea/Kitagawa, Joseph (Hg.), *Grundfragen der Religionswissenschaft*, Salzburg 1963, 40-74) ein Projekt, das vom Tübinger Projekt Weltethos weiterverfolgt wird.

41 Das ist ja auch der Weg, um mit dem Problem der Übersetzung zurande zu kommen – vgl. Haller, Rudolf, *Die gemeinsame menschliche Handlungsweise*, in: Haller Rudolf, (Hg.), *Sprache und Erkenntnis als soziale Tatsache*, Wien 1981, 57-68; Glock, Hans-Joachim, *On Safari with Wittgenstein, Quine and Davidson*, in: Arrington, Robert/Glock, Hans-Joachim (Hg.), *Wittgenstein and Quine*, London 1996, 144-172.

weiß, was ein guter Christ ist. So kann sich die Innenperspektive, wenn explizit ausgewiesen und reflektiert, nicht als erkenntnistheoretischer Nachteil, sondern epistemischer Vorteil erweisen. Zwei Augen sehen mehr als eines – vor allem, wenn ein Auge die Innensicht und das andere die Außensicht einnimmt.

Wegweiser 2.2

Der Umgang mit epistemischer Neutralität besteht wohl erstens darin, den Wert und die Grenzen von epistemischer Neutralität wissenschaftstheoretisch zu reflektieren. Das Beispiel Margaret Mead hat gezeigt, dass epistemische Neutralität zumindest regulative Funktion für das Forschungsdesign haben sollte; hier lässt sich ja auch religionswissenschaftliche Theorienkonstruktion von Ideologiebildung abgrenzen. Andererseits kann man sich aber auch überlegen, ob der Zusammenhang zwischen Erkenntnis und Interesse und die Legitimierbarkeit bestimmter Interessen (etwa des Interesses, Ungerechtigkeit und Ausbeutung abzubauen) nicht doch die religionswissenschaftliche Arbeit, die ja in einem kulturellen und sozialen Kontext stattfindet, anleiten soll. Eine systematische und ausdrückliche Reflexion auf den Begriff der epistemischen Neutralität in der Religionswissenschaft kann sicher nicht schaden und könnte durchaus das Resultat bringen, dass es sich bei diesen Schwierigkeiten um Scheinprobleme handelt.

Zweitens kann mit dem Problem der epistemischen Neutralität so umgegangen werden, dass das verwendete Kategoriaisystem schrittweise umgebaut und schrittweise ein Kategoriensystem zur Erfassung einer anderen Religion konstruiert wird. So wenig wie man eine Sprache überhaupt umbauen und „ab ovo“ beginnen kann, lässt sich das mit unseren Orientierungssystemen tun. Das heißt aber nicht, dass wir nicht in der Lage wären, eine reglementierte Sprache oder ein systematisches Kategoriensystem zur Einordnung religiöser Phänomene aufzubauen. Diesen Umbau können ja auch die „Insider“ einer anderen Kultur bzw. Religion leisten. Mary Douglas macht darauf aufmerksam, dass wir geneigt sind, den Spielraum des Individuums gegenüber den gemeinschaftlichen Normen, also die Möglichkeit epistemischer Distanz des Individuums zur eigenen Kulturgemeinschaft bei fremden Kulturen zu minimieren und bei der eigenen Kultur zu maximieren, vor allem dann, wenn es der Kulturanthropologin gelingt, soziale Faktoren in der Erzeugung und Übernahme epistemischer Kategorien auszumachen.⁴² Man könne hier an das Projekt der sogenannten Erlanger Schule erin-

42 „From this difference some anthropologists conclude that their [sie meint, die der Primitiven] cosmologies are socially determined, while we enjoy freedom within a range of options. They are brainwashed by their culture; we need not be“ (Douglas, Mary, *Implicit Meanings. Essays in Anthropology*, London 1975, 213). Im Gegensatz dazu

nern, das für verschiedene Disziplinen Protodisziplinen entworfen hat.⁴³ Eine Protoreligionswissenschaft ist durchaus denkbar.

Wegweiser 3.1

Die Schwierigkeiten der komparativen Methode in der Religionswissenschaft (das sogenannte Äpfel-Birnen-Problem) lässt sich nicht dadurch lösen, dass man Äpfel zu Birnen erklärt oder umgekehrt. Das *punctum saliens* des Problems sind die Frage nach dem Status dessen, was verglichen werden soll, und die Frage nach der Garantie für die Angemessenheit des Vergleichs (zugegeben, das sind zwei springende Punkte und nicht einer). In beiden Fällen scheinen pragmatische Überlegungen hilfreich: das Gewicht eines Phänomens soll sich an den praktischen Konsequenzen dieses Phänomens ermeszen lassen, etwa im Sinne der Idee von Peirces zitiertem pragmatischem Sinnkriterium. Hier mag das Wort „Denk nicht, sondern schau!“ gelten. Die Innenperspektive wird auch hier besonders wichtig, was wiederum die Notwendigkeit mit sich bringt, auf eine gemeinsame Lebensform zwischen Religionswissenschaftlerin und den religiösen Menschen zu rekurrieren. Die Garantie für die Angemessenheit eines Vergleichs ergibt sich ebenfalls im Rekurs auf eine gemeinsame Lebensform, nämlich a) aus dem Prinzip des Dialogs mit Insidern von beiden Seiten, b) aus der Tragfähigkeit eines Vergleichs im weiteren kommunikativen Handeln. Auch das sind pragmatische Überlegungen, die Kriterien über gelungenen Vergleich mit explizitem Bezug auf das Handeln der Menschen feststellen lassen. Dabei wird die Frage „Zu welchem Ende stellen wir den Vergleich eigentlich an?“ nicht unwichtig, da – Beispiel interreligiöser Dialog – klare Verständigungsinteressen hinter Vergleichsanstrengungen stehen können, für die es „im Leben der Menschen“ Kriterien des Gelingens gibt.

schlägt sie intellektuelle Redlichkeit vor: „Let’s face it“: „We have to see that the categories and actual principles which we find in our own world present the same problems of rational justification that baffle us in the exotic worlds of foreigners“ (277). Die Inklination, Differenzen zwischen eigener und fremder Kultur überzubetonen, ist Teil der Geschichte der Anthropologie. Liegt hier ein Fall von epistemischem Chauvinismus vor? Zeigt sich hier die anfängliche Verknüpfung von Kolonialisierung und Kulturanthropologie?

43 Vgl. Kamlah, Wilhelm/Lorenzen, Paul, Logische Propädeutik, Mannheim 1987; Lorenzen, Paul, Lehrbuch der konstruktiven Wissenschaftstheorie, Mannheim 1987.

Wegweiser 3.2

Um das vermeintliche Dilemma zwischen empirischem und kategorialen Wissen aufzulösen, schlage ich vor, den Begriff des epistemischen Gleichgewichts einzuführen. Daran will ich die These anschließen, dass die Religionswissenschaft dort möglich ist, wo ein epistemisches Gleichgewicht zwischen empirischem und kategorialen Wissen erzielt ist. Unter epistemischem Gleichgewicht verstehe ich einen Zustand, in dem

- (a) alle relevanten Daten verfügbar und identifiziert sind (das ist dann etwa nicht der Fall, wenn wichtige Evidenz übersehen oder unterdrückt wurde),
- (b) jedes Datum in einem Kategorialsystem verortet ist, das fähig ist, Handlungsorientierung zu liefern (das ist etwa dann nicht der Fall, wenn ein relevantes Datum als Eintrag in eine Residualkategorie wie „unbekannt“ geworfen werden muss oder wenn das Kategorialsystem die Fortsetzbarkeit des Handelns nicht garantieren kann, wie etwa in ethnozentrischen oder rassistischen Weisen, Religionswissenschaft zu betreiben,
- (c) keine Kategorie des Kategorialsystems leer ist (i.e. keine Daten aufweist) - (Kategorien können etwa in „idealen“ Systemen leer stehen, wenn z.B. in einer Kategorie „die gewaltfreie Religion“ existiert, aber dazu keine Beispiele angegeben werden können).

Ex negativo folgt daraus, dass religionswissenschaftliche Theorien dann nicht adäquat konstruiert werden können, (a) wenn die Tatsachengrundlage unzureichend ist – so kann eine Religionswissenschaftlerin kaum eine Studie über die Rolle des Katholizismus im Zweiten Weltkrieg schreiben, wenn sie nicht Zugang zu entsprechenden Archiven hat; (b) religionswissenschaftliche Theorienbildung nach Standards epistemischer Sicherheit wird zweitens dort verunmöglicht, wo bestimmte Tatsachen nicht eingeordnet werden können bzw. keine Kategorien für Tatsachen zur Verfügung stehen – man denke an die Diskussion, ob Scientology eine „Religion“ sei oder nicht oder ob man im Fall des Buddhismus von „Philosophie“ sprechen solle oder wie die Aum-Sekte einzuordnen sei; c) religionswissenschaftliche Arbeit ist drittens dort epistemisch gefährdet, wo Kategorien gleichsam als ungedeckte Schecks ausgestellt werden, die nicht durch Tatsachen gedeckt sind – man denke an manche Hagiographien. Die Religionswissenschaft hat daher einen methodischen Aufbau eines Kategorialsystems zu leisten. Das ist nur möglich, wenn akzeptiert wird, dass es in der Religionswissenschaft neben der Erzeugung empirischen Wissens nach anthropologischem Vorbild vor allem auch um die Bereitstellung kategorialen Wissens geht.⁴⁴

44 Vgl. Wagner, Falk, Was ist Religion?, Gütersloh 1986, 546-554; Geffré, Claude, Le Comparatisme en Théologie des Religions, in: Boespflug, Francois/Dunand, Françoise (Hg.), Le Comparatisme en histoire des religions, Paris 1997, 415-431 Griffiths, Paul,

Schlussatz

Die Religionswissenschaft steht zwischen den beiden Stühlen der empirischen Disziplinen Religionspsychologie, Religionssoziologie, Religionsethnologie einerseits und jenen Disziplinen, die kategoriales Wissen hervorbringen, wie die Philosophie oder die Theologie. In jedem Fall geht es um ein epistemisches Gleichgewicht, auch hinsichtlich des Verhältnisses zu diesen beiden Wissenstypen. Wenn es nicht so unschön klingen würde, wäre man versucht, der Religionswissenschaft, eine – wie Nelson Goodman in einem anderen Zusammenhang einmal gesagt hat – erfrischende und belebende, aber auch gefährliche Bigamie zwischen empirischen Wissenschaften und kategorialen Disziplinen anzuraten. Der Philosophie (und hier insbesondere der Erkenntnistheorie) kommt dabei eine besondere Rolle zu, wie wir das ja auch von der Philosophie als Brückenbauerin im interdisziplinären Dialog⁴⁵ erwarten dürfen.

Comparative Philosophy of Religion, in: Quinn, Philip/Taliaferro, Charles (Hg.), *A Companion to Philosophy of Religion*, London 1997, 615–620; Ward, Keith, *The Study of Truth and Dialogue in Religion*, in: King, Ursula (Hg.), *Turning Points in Religious Studies*, Edinburgh 1990, 221–231; Smith, Winfred Cantwell, *Toward a World Theology*, Maryknoll/NY 1989 (1981), 152–194; Wiebe, Donald, *A positive Episteme for the Study of Religion*, in: *Scottish Journal of Religious Studies* 6 (1985) 78–95.

45 Vgl. Habermas, Jürgen, *Philosophie als Platzhalter und Interpret*, in: ders., *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt/Main 1983, 9–28.

Eine neue Eindeutigkeit?

Thomas Rusters Plädoyer für eine Entflechtung von Christentum und Religion

Alois Halbmayr, Salzburg

Kaum ein theologisches Buch hat in den letzten Jahren so viel Aufmerksamkeit, Zustimmung und Widerspruch erfahren wie Thomas Rusters engagierte Streitschrift: „Der verwechselbare Gott. Theologie nach der Entflechtung von Christentum und Religion“.¹ Mittlerweile bereits in vierter (!) Auflage erschienen, dürfte dieser Band einen neuralgischen Punkt gegenwärtiger Theologie und real existierenden Christentums präzise treffen. Als unbequeme Zeitansage verliert sich diese Quaestio disputata nicht in populären Sekundärfragen, sondern zielt direkt auf das Nervenzentrum des christlichen Glaubens, die Gottesfrage. Schließlich entscheidet sich an ihr in hohem Maße die Zukunft des Christentums, in ihr findet unsere Hoffnung und Zuversicht den festen Grund, auf ihren Schultern lastet die religiöse Existenz insgesamt. Soll es doch der wahre Gott sein, an den wir unser Herz hängen.

Der folgende Beitrag möchte in einem ersten Abschnitt (I) die wichtigsten Thesen Rusters im Lichte der neu entfachten theologischen Debatte um den aktuellen Bedeutungsschwund des Christlichen in der gegenwärtigen Gesellschaft kurz darstellen und den systematischen Kontext ausleuchten, in den diese Zeitdiagnose eingebettet ist.² Daran anknüpfend skizziere ich jene Themenfelder, die m.E. noch einer weitergehenden Diskussion bedürfen (II). Der letzte, kurze Abschnitt bringt grundsätzliche Bemerkungen zu diesem ambitionierten und rundum herausfordernden Versuch, die Gottesfrage nach dem Ende des Christentums als Religion neu zu positionieren (III).

1 (QD 181), Freiburg 2000.

2 Dabei greife ich auch auf andere, einschlägige Arbeiten Rusters zurück: Christliche Religion zwischen Gottesdienst und Götzendienst, in: rhs 39 (1996) 54-62; Die Lumpensammlerin. Zur Aufgabe der Fundamentaltheologie nach der Entflechtung von Christentum und Religion, in: Risse, Günter/Sonnemans, Heino/Theß, Burkhard (Hg.), Wege der Theologie: an der Schwelle zum dritten Jahrtausend (FS Hans Waldenfels), Paderborn 1996, 41-53; Gott von Göttern unterscheiden. Religion in einer Welt des Geldes, in: Renovatio 54 (1998) 130-140; Die Welt verstehen 'gemäß den Schriften'. Religionsunterricht als Einführung in das biblische Wirklichkeitsverständnis, in: rhs 43 (2000) 189-203.

I

1. Das Christentum ist heute keine Religion mehr

Das Christentum war nach Ruster über die längste Zeit seiner (abendländischen) Geschichte eine äußerst erfolgreiche Religion, weil es die Erfahrung der alles bestimmenden Wirklichkeit mit dem, *was alle Gott nennen*,³ zu verbinden vermochte. Religion wird dabei unter primär phänomenologischer Perspektive betrachtet, als „Beziehung auf eine letztlich bestimmende, dem menschlichen Verfügen entzogene, also unbedingte und unverfügbare Wirklichkeit“⁴. Diese letzte Wirklichkeit definiert keinen Sonderbereich, sondern formuliert das entscheidende Gesamtgefüge, in dem sie den letztgültigen Maßstab für das Verständnis von Welt und Mensch zur Verfügung stellt. Religion artikuliert diese Beziehung zur ultimate reality, sie chiffriert die jeweiligen Erfahrungen der alles bestimmenden Wirklichkeit.⁵ Die Erfolgsgeschichte des biblischen Gottes begann zu dem Zeitpunkt, als das Christentum für sich beanspruchte, Religion zu sein. „Der Sieg des Christentums war auf der geistigen Ebene durch die Zusammenführung der Offenbarungswahrheit mit dem Religionsbegriff errungen worden und hatte diesen tiefgreifend verändert.“⁶ Später, als die Deckungsgleichheit von Religion und Christentum brüchig zu werden drohte, konnte die Religion als Wesensbestandteil des Menschen einen Rettungsanker für die Plausibilität des Christentums in der Moderne setzen, insofern Religion wesentlich zur *conditio humana* gehört. Über viele Jahrhunderte ist es der christlichen Theologie hervorragend gelungen, diese Beziehung zur ultimate reality allgemeingültig, verständlich und plausibel zu interpretieren. Dazu bediente sie sich primär der philosophischen Traditionen, in deren Kontext bis weit ins 19. Jahrhundert hinein die Ansprüche der philosophischen Reflexion mit der christlichen Rede von Gott vermittelt werden konnten. Der biblische Gott war aus *vernünftigen* Gründen mit dem (philosophisch definierten) höchsten Wesen identisch. Den erhabensten Gip-

3 So die berühmte Formulierung des Thomas von Aquin zu Beginn seiner Summe (STh I q2 a3).

4 Th. Ruster, Der verwechselbare Gott 9.

5 Vgl. Th. Ruster, Die Welt verstehen 190.

6 Ebd. 31. Für Ruster ist es kein Zufall, dass der biblische Gott seinen Siegeszug um die Welt erst in dem Augenblick antrat, als er mit dem Begriff der Religion verbunden wurde: „Der Gott der Bibel ist erst als Gott der christlichen Religion zu seiner weltgeschichtlichen Geltung gelangt! Und das heißt nun ...: Der Erfolg des Christentums ging daran, dass der Gott der Bibel - ein Gott, wie gesagt, auf den das Attribut der Allmächtigkeit so gar nicht passen will - mit der jeweils alles bestimmenden Wirklichkeit zusammengedacht und übereingebracht werden konnte. Hier stoßen wir auf die ganz erstaunliche Leistung der christlichen Theologie.“ (Th. Ruster, Gott von den Göttern unterscheiden 134f)

fel erreichte dieses Konvergenzdenken zum einen in der sogenannten natürlichen Theologie mit ihrer These von der indirekten, vernunftgemäßen Erkennbarkeit Gottes aus der Schöpfung und zum anderen in der Transzendentaltheologie eines Karl Rahner, nach der das Geheimnis Gottes als das Innerste des Menschen unthematisch erfahren und gewusst werden könne. In solchen Konzeptionen sieht Ruster den letzten großen Versuch, „den christlichen Gottesbegriff mit den Selbstverständlichkeiten des Daseins zusammenzudenken“⁷. Die Kongruenz von christlicher Gottesvorstellung und alles bestimmender Wirklichkeit ist gegenwärtig zerbrochen, das Christentum kann im soziologischen Sinne keine Religion mehr sein. Zerbrochen ist diese Kongruenz am sozialen und politischen Wandel, an den veränderten gesellschaftlichen und kulturellen Erfahrungen der Moderne.⁸ Diese Diagnose zwingt zu einschneidenden Veränderungen im Christentum. Da es nicht mehr die herrschende Religion unserer Zeit ist, „kann und soll es auf die Plausibilität verzichten, die aus der Ineinssetzung von dem, was alle Gott nennen, mit dem Gott der Bibel kommt“⁹. Es soll also ihren über Jahrhunderte erfolgreichen, aber heute totgelaufenen Weg der Anbindung an die Erfahrungen der gegenwärtigen Welt aufgeben und wieder zum Ursprünglichen, zum Fremden, Unvermittelbaren, auch Störrischen der biblischen Offenbarung zurückkehren.

Die Identität Gottes mit der alles bestimmenden Wirklichkeit ist aber nicht nur aus formalen Gründen, sie ist auch an einer inhaltlichen Verschiebung gescheitert. Der Gott der Bibel kann zu dem, „was in unserer Zeit als alles bestimmende Wirklichkeit erfahren wird – das Geld – in keine vernünftige Beziehung mehr gesetzt werden“¹⁰. Das Geld hat die Erkennbarkeit Gottes bis zur Kenntlichkeit seiner Funktion entstellt und ist zur neuen, alles bestimmenden Wirklichkeit avanciert.¹¹ Diese Substitution Gottes durch das Geld steht ihrerseits am Ende einer langen Entstehungslinie. Sie führte über die Auslieferung des biblischen Glaubens an die menschliche Vernunft bis zur unverbrüchlichen Koalition von Thron und Altar. Die christliche Herrschaftsmetaphysik des „höchsten Wesens“ hat in der Vergangenheit, zumindest bis zum Zeitalter des Absolutismus, de facto mit den politischen Systemen in engstem Zusammenhang gestan-

7 Th. Ruster, *Der verwechselbare Gott* 15.

8 Vgl. Ebd. 19f. Ruster folgt darin Überlegungen von Peter Hünemann, mit dem Ruster übereinstimmt, dass sich mit der Moderne ein fundamentaler Wandel im Gottesverhältnis vollzogen habe: Gott wurde vom selbstverständlichen zum fremden Gott (vgl. Hünemann, Peter, *Der fremde Gott – Verheißung für das europäische Haus*, in: ders. (Hg.), *Gott – ein Fremder in unserem Haus? Die Zukunft des Glaubens in Europa* (QD 165), Freiburg 1996, 203-222, bes. 204-211). Die Unterscheidung vom fremden und vertrauten Gott findet sich auch bei Hünemann, allerdings in einer anderen Bedeutung.

9 Th. Ruster, *Der verwechselbare Gott* 17.

10 Th. Ruster, *Die Welt verstehen* 191.

11 Vgl. Th. Ruster, *Gott von den Göttern unterscheiden* 136ff.

den, sie hat diese erst „begründet, legitimiert und plausibel gemacht.“¹² Damit ist sie immer tiefer in einen historischen Gegensatz zu zentralen Leitwerten der Neuzeit wie Emanzipation, Identität und Freiheit geschlittert, der dann zum völligen Verlust des religiösen Widerstandspotentials geführt hat.

2. *Der vertraute und der fremde Gott*

Mit der Übereinstimmung bzw. Deckungsgleichheit von Gott und alles bestimmender Wirklichkeit ist von Anfang an das spezifisch Christliche (und Jüdische) des biblischen Gottesbildes verlorengegangen. Denn das Gottesbild der Religion zielt auf Allgemeingültigkeit, Plausibilität und Verständlichkeit, ihm sind die Koexistenz mit der Vernunft und der Applaus seitens der Zeitgenossenschaft wichtiger als die Authentizität und Widerstandskraft des biblischen Zeugnisses. In dieser historisch dominanten und erfolgreichen Traditionslinie namens Religion ist der christliche Gott zum Gott der Philosophen herabgesunken, hat er sich bereitwillig den Vorgaben und Bedürfnissen der herrschenden Klassen untergeordnet. Der vertraute Gott der alles bestimmenden Wirklichkeit, der als ultimate reality die herrschenden Verhältnisse affirmiert, versorgt Welt und Dasein mit entsprechenden Sinnressourcen. Doch mit welchen? Rusters Diagnose ist hier schonungslos offen, hat doch dieses angegliche, lediglich mit Versatzstücken ausgestattete Christentum auf mehrfacher Ebene versagt. Philosophisch schrieb es der menschlichen Vernunft einen ihr übergebührlchen Stellenwert zu. Ökonomisch konnte es nicht die Ersetzung des Gott-terms durch den Geld-term verhindern, und politisch wurde es durch Auschwitz gänzlich diskreditiert: „Es gab ein Christentum, das Auschwitz ermöglicht, zumindest nicht verhindert hat.“¹³ Die Ineinssetzung von Gott und Allmacht und die Beschreibung dieser Allmacht nach den Analogien weltlicher Herrschaft fordert die Verwechselbarkeit Gottes geradezu heraus.

Doch daneben gab es noch eine andere, weniger geläufige, fast verborgene Traditionslinie, in der von der Fremdheit und Andersheit Gottes nichts weggenommen ist und das wahre, unverstellte Bild des biblischen Gottes zum Vorschein kommt. Gegenwärtig gilt es also, diese zweite, verschüttete und fremde Traditionslinie wiederzuentdecken, aus dem Unterstrom an die helle Oberfläche herauszuführen. Durch eine Relecture der Theologiegeschichte gelangt man wieder zur Quelle und zurück zur innerbiblischen Debatte, in der die Unterscheidung *im* Gottesverständnis selbst fundamental wird. Diese Unterscheidung liegt nach Ruster der Differenz von biblischem Gott und anderen, fremden Göttern

12 Th. Ruster, *Der verwechselbare Gott* 118.

13 Ebd. 23.

bzw. Götzen noch voraus und findet ihre inneren Anknüpfungspunkte in der Geschichte Israels und dem Bund Gottes mit seinem Volk.

3. *Rekonstruktion der beiden Traditionslinien*

Wer ist nun dieser fremde, religionsfreie und wahre Gott der biblischen Überlieferung? Wie kann man ihn erkennen und erfahren? Das versucht Ruster anhand einer kritischen Lektüre exponierter Positionen der Theologiegeschichte herauszuarbeiten. In großen, unterschiedlich präzisen, überblicksartigen Rekonstruktionen werden diese beiden Traditionslinien diametral gegenübergestellt. Dabei möchte er deutlich machen, „warum die früher so bewährte erste Linie heute nicht mehr fortgeführt werden“¹⁴ könne, welche Perspektiven aber im Gegenzug auf der zweiten Linie für unsere Situation heute zu gewinnen seien. Repräsentanten der ersten, vertrauten, an die philosophische Umwelt anknüpfenden Linie sind Justin der Märtyrer, Anselm von Canterbury, Thomas von Aquin, und in Fortsetzung bzw. Vollendung Carl Schmitt, der als reinsten „Anti-Marcion“¹⁵ die christliche Theologie am konsequentesten der Totalität des Politischen unterstellt hat. Die Ablösbarkeit des überkommenen katholischen Gottesbildes von den Gehalten des biblisch-christlichen Glaubens hat bei diesem einflussreichen katholischen Denker des 20. Jahrhunderts einen Höhepunkt erreicht und in Walter Benjamins nach wie vor irritierender Diagnose vom „Kapitalismus als Religion“ seinen unbestechlichsten Ausdruck gefunden.

Die zweite, fremde Linie, wird vertreten vom Ersten Petrusbrief, Blaise Pascal und Marcion, dessen Verweigerung des Bestehenden in der Rezeption durch Adolf von Harnack herausgearbeitet wird. In diesem Traditionsstrang spielt übrigens auch Martin Luther eine zentrale Rolle, dessen Auslegung des Ersten Gebotes die Anknüpfung an das ursprüngliche Paradigma erlaubt, die Interpretation der Tora zum verbindlichen Maßstab für die wahre Rede von Gott zu erheben.

Der Blick auf die vorgenommene Auswahl der Autoren zeigt, dass Ruster sein historisches Material schwerpunktmäßig in der frühen nachbiblischen Zeit, im Mittelalter und in der beginnenden Moderne findet. Hier lokalisiert er die zentralen Weichenstellungen, die zu höchst unterschiedlichen Wirksamkeiten der beiden Traditionslinien geführt haben, aber in irgendeiner Weise stets lebendig geblieben sind.

14 Ebd. 25.

15 Ebd. 104.

4. Doppelcodierung Gottes von Anfang an

Die bisherige Rekonstruktion könnte den Eindruck erwecken, dass in der Erfolgsgeschichte des Christentums der fremde, also biblische Gott leichtfertig, bloß aus opportunistischen Gründen verraten und aufgegeben wurde, frei nach dem im biblizistischen Kontext beliebten Motto: Biblischer Glaube ist der wahre Weg, Religion in allen ihren Formen (Philosophie, Dogmatik etc.) aber Abfall. Für Ruster taugt diese Alternative, so verlockend sie auch scheinen mag, nicht als Lösung, weil der Gott Israels selbst bereits „doppelt-kodiert (ist): ein Gott der Religion und ein Gott, der Religion radikal in Frage stellt“¹⁶. Das lässt sich an der Forderung des Volkes Israel nach einem König in 1 Sam 8 deutlich zeigen, wo der Prophet auf Geheiß Jahwes dem Drängen des Volkes nach einem König nachgeben soll, zugleich aber dieser Wunsch als Abfall vom wahren Gott qualifiziert wird. Diese Doppelcodierung Gottes hängt nach Ruster wesentlich mit der Entstehungsgeschichte des biblischen Monotheismus zusammen: „Religionsnahe (Kulturland-) und religionsfremde (Wüsten-) Traditionen sind von Anfang an in der Bibel miteinander verbunden und im Streit.“¹⁷ Innerhalb des Christentums ist diese Doppel-Kodierung Gottes erst dort zum Problem geworden, wo sie in seinen überlieferungsgeschichtlichen Hauptsträngen einseitig interpretiert, d.h. nur die religiös-affirmative Seite betont und darüber die Rückseite, der religions- und herrschaftskritische Gehalt, vergessen wurde.

5. Suche nach dem fremden Gott

Diesen fremden Gott der Bibel gilt es nun wiederzuentdecken. Vorbildhaft könnte hier die Apologie des ersten Petrusbriefes sein, die Verständigung sucht, aber nicht auf einer theoretischen Ebene, sondern auf dem Feld der Praxis.¹⁸ Hier geht es um den Versuch, beim und vom Anderen Verständnis zu erreichen bzw. zu erwecken, aber nicht im Sinne eines Streits um das bessere philosophische Argument, sondern um die pragmatisch überzeugendere Option, die im

16 Ebd. 33.

17 Ebd. 188.

18 Ruster sieht im Ersten Petrusbrief „das neutestamentliche Modell einer Apologie“ (Ebd. 37). Diese verzichtet auf eine inhaltliche (philosophische) Auseinandersetzung mit der Umwelt und argumentiert von der unterscheidbaren Praxis her. Dieser Argumentationsstruktur sind biblizistische Einschläge nicht fremd. Nur das wird als wertvoll bzw. als bedeutsam zugelassen, was in der Bibel explizit vorkommt. So schreibt Ruster: „Ist es nicht das Schicksal dieser theologischen Disziplin [gemeint ist die Fundamentaltheologie, A.H.], dass sie um so hochtouriger läuft, je weniger das Verhalten der Christen Anlass zu Nachfragen bietet? Philosophische Letztbegründungsansprüche oder ein Begriff letztgültigen Sinns liegen jedenfalls nicht in der Reichweite des 1 Petr.“ (Ebd. 38)

christlichen Kontext Nachfolge Jesu bedeutet. Das Gehen in den Spuren Jesu (1 Petr 2,21) führt zwangsläufig zu Erfahrungen von Fremdheit und Leid, analog der Situation jüdischer Proselyten. Für Ruster ist die Nachfolge im Leiden durch das Festhalten am Glauben an Jesus Christus „nichts anderes als die konkrete Form der Anteilnahme am Schicksal Israels, genauer des Schicksals [sic] der aus den Heiden zum Judentum Übergetretenen“¹⁹. Daher könne auch keine Rede sein von einer Enteignung der Erbschaftsansprüche Israels, es ist geradezu umgekehrt, dass die Christen sich einreihen müssen in die Hoffnungsgeschichte des biblischen Volkes, sich gleichsam „erst jüdisch identifizieren“²⁰, bevor sie ihre eigene Identität und ihre Hoffnungsgestalt der heidnischen Umwelt erklären können. Die Form dieser Identifizierung bzw. Einschreibung besteht nach 1 Petr in der Praxis, im Tun des Guten: Führt unter den Heiden ein rechtschaffenes Leben, so mahnt der Schreiber, damit sie durch eure guten Taten zur Einsicht kommen und Gott preisen am Tag der Heimsuchung (2,12), verzichtet auf Gewalt (2, 18-25), vergeltet nicht Böses mit Bösem, Kränkung mit Kränkung, sondern segnet stattdessen (3,9f). Entscheidend ist, dass nicht ein Gottes- oder Wahrheitsverständnis die Basis für den Dialog mit der nichtchristlichen Umwelt bietet, „sondern der Sinn für das gute Leben, das die Heiden einlädt, sich auf die Fremdartigkeit der Christen und ihres Gottes einzulassen“²¹. Für Ruster bietet der Erste Petrusbrief das Modell einer „*umwegigen*“ Gotteserkenntnis²², umwegig deshalb, weil nicht der Versuch gemacht wird, den Gott des Christentums mit den heidnischen Göttern in Beziehung (Ruster spricht von positivem Verhältnis) zu setzen, sondern über den Umweg Israels Interesse und Verständnis zu erwecken: „Jesus vermittelt die Teilhabe am Volk Israel, er ist der Eckpunkt, um den der Weg führen muss. Es wird um-die-Ecke-gedacht: vom erklärungsbedürftigen Verhalten der Christen zu Jesus (Gemeinschaft im Leiden), von dort zu Israel (Einweisung in jüdische Existenz – jüdische Identifikation), von dort zu Gott.“²³

6. Widerstand gegen den Gott des Kapitalismus

Zu diesem fremden Gott vermag schließlich nur vorzudringen, wer den Gott der modernen Religion dekonstruiert und als Götzen entlarvt. Dieser Gott der gegenwärtigen, spätkapitalistischen Gesellschaft heißt für Ruster Geld. In diese neue Totalität sind die vertrauten Formen des Religiösen ausgewandert und auf-

19 Ebd. 41.

20 Ebd. 42.

21 Ebd. 42f.

22 Ebd. 43 (Der Begriff „umwegig“ ist auch im Primärtext in Anführungszeichen gesetzt).

23 Ebd. 43.

bewahrt.²⁴ Unter dem Deckmantel der marktwirtschaftlichen, kapitalistischen Ökonomie hat sich der monetäre Code zum Fetisch der Konsumgesellschaft hochgearbeitet, durchaus mit Billigung oder Beteiligung des Christentums. Die Vermittlung des biblischen Gottes mit jenem höchsten Wesen, das mit dem Term Geld chiffriert wird, ist nicht mehr länger möglich, weil das monetäre Zeichensystem, anders als bei der Religion der Vernunft, kein Säkularisationspotential mehr besitzt. Als neue alles bestimmende Wirklichkeit zeigt der Kapitalismus nun seine wahre Fratze, er hat alle Anbindungen an andere Sinnsysteme abgebrochen bzw. kolonialisiert. Ruster beklagt, dass bis heute nicht aufgearbeitet wurde, welche Elemente und Entwicklungen des Christentums dem Kapitalismus Vorschub geleistet und seine Erfolgsgeschichte gefördert haben.²⁵ Wir folgen nach Ruster nicht den Gesetzen Gottes, sondern den Vorgaben von Ökonomie und Geldwirtschaft, die völlig entgegengesetzte Wertesysteme repräsentieren. Die Welt der Ökonomie (und somit auch unsere Existenz) ist von Knappheit und Mangelerfahrung bestimmt, während die biblische Grunderfahrung im Wissen um den Reichtum besteht: „Für alle ist genug da. Die Erfahrung der Fülle lässt auf Vorsorge verzichten.“²⁶ Genau dieser erbarmungslose Kampf um die knappen Güter heißt theologisch Sünde, unterläuft die biblische Verheißung des Lebens in Fülle für alle Menschen.

II

Diese markante, in ihrer Schärfe apologetisch anmutende Entgegensetzung von fremdem und vertrautem Gott, von Christentum und Religion, wirft eine Reihe von Fragen auf. Denn die starke These von der kapitalistischen Verseuchung der gegenwärtigen Gesellschaft ruft nach Konsequenzen, die das Selbstverständnis von Christentum und Kirche in der Welt von heute nachhaltig verändern dürften. Die Zukunftsfähigkeit des Glaubens an den Gott der Bibel wird demnach weniger von seiner rationalen Plausibilität nach außen (und innen) bestimmt sein, als vielmehr von der widerständigen Kraft, die aus dem Bekenntnis zum unverwechselbaren Gott erwächst.

24 So schreibt Ruster in bester Tradition des modernen Kulturpessimismus: „Banken und Versicherungen schmücken sich mit sakraler Architektur, von *Kult* wird im Zusammenhang mit Kleidungsstücken, Diskjockeys oder Musikgruppen gesprochen, das Weihnachtsfest, ehemals das Fest der Menschwerdung Gottes, ist unzweifelhaft zu einem reinen Fest des Konsums mit seiner Kultfigur, dem Weihnachtsmann, geworden. Die Love-Parade in Berlin ersetzt die früheren Prozessionen und fügt ihnen die unreligiösen Elemente Ekstase und Rausch wieder hinzu, die im Christentum mühsam domestiziert worden sind.“ (Th. Ruster, Gott von Göttern unterscheiden 136)

25 Vgl. Ebd. 135f.

26 Th. Ruster, Die Welt verstehen 197, ähnlich: ders., Christliche Religion 56ff.

1. Ambivalenter Religionsbegriff

Rusters Plädoyer für eine nachhaltige Entflechtung von Christentum und Religion hängt entscheidend an der inhaltlichen Bestimmung seines Religionsbegriffs.²⁷ Um seiner These von der Gegensätzlichkeit von Religion und Gottesglaube ein festes Fundament zu geben, operiert Ruster mit einem eng an die Tradition der dialektischen Theologie angelehnten Religionsbegriff, der in deutlichem Gegensatz zum christlichen Glauben formuliert wird. Das erinnert an Karl Barths Destruktion der Religion im Lichte der Offenbarung Gottes in Jesus Christus.²⁸ Religion, so der basso continuo dieses bedeutenden Abschnittes²⁹ aus der Kirchlichen Dogmatik, ist „Unglaube ...: die Angelegenheit des *gottlosen* Menschen“³⁰, insofern sie auf das, was Gott in seiner Offenbarung tun will und tut, vorgreift und sich sein Bild nach eigenem Gutdünken entwirft. In diesem Prozess wird Religion, mit Barth gesprochen, grundsätzlich nie „mehr und etwas anderes sein als ein Spiegelbild dessen, was der Mensch selbst, der zu dieser äußeren Befriedigung seines Bedürfnisses schreiten zu sollen meint, ist und hat“³¹. Religion vermag daher nicht als solche wahr zu sein, es sei denn, sie wird von außen dahin transformiert. Allein der christlichen Offenbarung gelinge es, die Religion als wahre Religion auszuzeichnen und anzunehmen, weil Gott in Jesus Christus bzw. in der Sendung des Heiligen Geistes und in der Existenz von Kirche die Religion von den selbstreflexiven und projektiven Momenten reinigt und ihren Gehalt auf das Offenbarungsgeschehen hin öffnet. Aber spätestens an dieser Stelle, wo Barth sich ansatzweise vom ausschließlich pejorativen Gebrauch des Religionsbegriffs verabschiedet, verlässt auch Ruster dessen Spuren, weil er innerhalb seines Systems auf die ausschließlich negative Konnotation des Religionsbegriffs nicht verzichten kann. Die Gesellschaft ist nach Ruster nicht religionslos geworden, sie ist im Gegenteil von Religion erfüllt. Ruster braucht die Religion als imaginären Feind, um an ihr die Strahlkraft des biblischen Gottesglaubens umso deutlicher erweisen zu können. Die Gleichsetzung von Religion mit der alles bestimmenden Wirklichkeit, bevorzugt als *ultimate reality* definiert, markiert aber nur einen sehr beschränkten Teil des weiten Bedeutungsfeldes von Religion und wird daher auch dem historischen und anthropologischen Befund nicht gerecht.

27 Zum grundsätzlichen Problem der Definition von Religion, vgl. Feil, Ernst (Hg.), Streitfall „Religion“. Diskussionen zur Bestimmung und Abgrenzung des Religionsbegriffs, Münster 2000.

28 Barth, Karl, Kirchliche Dogmatik I/2, Zürich 1948: § 17. „Gottes Offenbarung als Aufhebung der Religion“ (304-397).

29 Er ist eingebettet im Kapitel über die Offenbarung Gottes, das ihrerseits vom größeren Rahmen über „Die Lehre vom Wort Gottes“ (Bände I/1 und I/2) umfassen ist.

30 K. Barth, KD I/2, 327.

31 Ebd. 345.

Mit der Bindung des Religionsbegriffs an eine soziologische Kategorie (alles bestimmende Wirklichkeit) öffnet sich eine weitere höchst anfällige Argumentationslinie. Es müsste bewiesen werden, was implizit stets vorausgesetzt ist, dass das Christentum in politischer und mentalitätsgeschichtlicher Hinsicht jemals eine alles bestimmende Wirklichkeit gewesen ist.³² Aber darauf kommt es Ruster letztlich gar nicht an. Sein Religionsbegriff dient lediglich als Vehikel einer politischen Botschaft, um einerseits den unverbrüchlich erscheinenden Konnex von Religion und Herrschaft radikal aufbrechen und andererseits die Protagonisten dieser unseligen Allianz endgültig verabschieden zu können. Religion, die nach Ruster immer dort entsteht, wo Gott „geradlinig in irgendein positives Verhältnis“³³ zu den herrschenden, unterdrückenden Mächten der Welt gesetzt wird, kann nicht mehr länger das Attribut christlich für sich in Anspruch nehmen, weil die neuentdeckten herrschaftskritischen Momente des Christlichen eine Parallelisierung von Herrschaft und Religion (als Trägerinstanz des Christlichen) nicht mehr länger erlauben. Dieser Religionsbegriff sieht sich mit einer normativen Perspektive konfrontiert, die selbst pragmatisch gefasst wird: „Solange ‘christlich’ als bloßes Prädikat zu ‘Religion’ aufgefasst wird, kann man wohl zwischen besseren und schlechteren Religionen unterscheiden, man kann wohl auch die Wahrheitsfrage stellen, man bekommt aber nicht in den Blick, dass der Kampf gegen Religion selbst zur Aufgabe der Christen werden kann, wenn die herrschende Religion sich dem Plan Gottes mit den Menschen, der Aufrichtung von Gerechtigkeit und Frieden, entgegenstellt und ungerechte Verhältnisse stützt und legitimiert.“³⁴ Das Schicksal, Religion sein oder nicht sein zu können, begleitet also das Christentum von Anfang an, wobei es letztlich um die Frage geht, „ob das, was jeweils der Fall ist, also die vorfindliche, gesellschaftlich gestaltete Wirklichkeit dem Willen Gottes entspricht oder nicht“³⁵. Paradigmatisch hierfür erscheint Blaise Pascal, dessen Konzept von christlicher Religion (sic!) sich den herrschaftsstabilisierenden Elementen der Religion konsequent verweigert hat.³⁶ Theoretisch, so wird man folgern können, kann daher

32 Vgl. die kritische Auseinandersetzung mit Rusters Religionsbegriff bei: Gregor Maria Hoff, *Entmachtung der Religion? Ist das Christentum keine Religion mehr?*, in: ThGl 43 (2000) 135-145.

33 Th. Ruster, *Der verwechselbare Gott* 192.

34 Th. Ruster, *Christliche Religion* 56.

35 Th. Ruster, *Der verwechselbare Gott* 192.

36 Ob dabei die historischen Rekonstruktionen nicht des öfteren zu sehr in den Dienst für die eigene These genommen werden, sei dahingestellt. Hier scheint mir auf alle Fälle das Konto des Leistbaren überzogen zu sein: „Sie [die christliche Religion, A.H.] legitimiert nicht die bestehende Ordnung, sondern zieht sie in einen grundlegenden Zweifel. Sie stiftet nicht zu Vertrauen auf das Gegebene an, sondern zu Misstrauen. Sie verstärkt nicht die Identität im Rahmen der vorgegeben(en) Ordnung, sondern zieht die Gläubigen in einen Zustand der Desintegration inmitten einer als pervers erkannten Wirklichkeit. Sie bewältigt nicht Kontingenz, sondern ermutigt zu unablässiger Kontingenzsteigerung.“

Religion nur wahr sein, wenn sie Gott nicht auf dieser affirmativen Linie einzeichnet. Dann entsteht „ein die religionskritischen Anteile der Bibel aktualisierendes Außenseitertum, das die Welt in Irrtum und Wahn verstrickt sieht“³⁷. So eindeutig, wie es anfangs schien, will nun Ruster die Religion doch nicht verabschieden, schließlich entscheidet das wahre Gottesverhältnis bzw. die Unterscheidung im Gottesverständnis „über das Sein oder Nichtsein des Christentums“³⁸. In gewisser Weise könnte also das Christentum doch Religion sein, wenn in ihm Gott nicht als Affirmation der herrschenden Verhältnisse eingeschrieben ist. Nun ist aber nach Ruster in unserer Zeit insofern eine neue Situation entstanden, als das Christentum, selbst wenn es wollte, nicht mehr Religion sein kann. Die Unterscheidung im Religionsbegriff selbst hat sein genuines Objekt verloren. Die Erfahrung der alles bestimmenden Wirklichkeit bezieht sich heute nicht mehr auf Gott, über dessen rechtes Verständnis man streiten könnte, sondern auf das Geld, dessen Totalität aber keine innere Relativität mehr aufkommen lässt.

Die Religion kommt in Rusters Perspektive also von doppelter Seite unter Druck. Zum einen geht die Gleichung von Religion und alles bestimmender Wirklichkeit nicht mehr länger auf, zum anderen ist die Religion in unserer geldbestimmten Zeit in sich selbst eine Form von Götzendienst. Hochbrisant nun die Konsequenzen, die Ruster daraus zieht: Die Entflechtung von Christentum und Religion müsse zu einer Neuformulierung der Aufgabenbereiche von Theologie führen, wie Ruster anhand dreier Beispiele zu zeigen versucht: an der sogenannten Pluralistischen Religionstheologie, an einem aktualisierten Verständnis von Erlösung³⁹ und an einem neuen Verhältnis zur Erfahrung.⁴⁰ Ich greife neben dem ersten insbesondere das dritte, sehr kontroverielle Beispiel heraus. Mit seinem Plädoyer für einen neuen Erfahrungsbegriff wirft Ruster den Fehdehandschuh vor allem der Religionspädagogik zu, die ihn aufgegriffen und in einer spannenden Debatte zunächst einmal zurückgegeben hat.⁴¹

Bei Pascal hat das Christentum, gegründet auf die Unterscheidung im Gottesverständnis, als Religion zu funktionieren aufgehört.“ (Ebd. 85) Auch hier wird der Begriff Religion mehrdeutig verwendet.

37 Ebd. 192.

38 Ebd. 193.

39 Erlösung wird konsequent auf der ökonomischen, politischen Ebene buchstabiert. Die Welt müsse heilsgemäß, nach dem Willen Gottes gestaltet werden. Und das heißt für Ruster konkret, angelehnt an die Bestimmungen der Tora, dass die Menschen auch für eine materiell gerechte Verteilung der Lebenschancen sorgen. Ruster plädiert also für eine heils-ökonomische Konzeption von Erlösung im wahrsten Sinne des Wortes (vgl. ebd. 201-204). Entscheidend für das Verstehen ist der Bindestrich.

40 Vgl. Ebd. 194-204.

41 Der entschiedenste Widerspruch liegt derzeit vor von: Halbfas, Hubertus, Thomas Rusters „fällige Neubegründung des Religionsunterrichts“. Eine kritische Antwort, in:

2. Einseitige Darstellung der Pluralistischen Religionstheologie

In der knappen Skizze über die pluralistische Religionstheologie wird die neoorthodoxe Stoßrichtung der Rekonstruktion Rusters deutlich. Bereits der erste Satz liefert eine Diagnose, die in ihrer Apodiktik von einer Hermeneutik des Verdachts geleitet ist: „Unter Theologiestudierenden besteht die weithin einhellige Meinung, dass alle Religionen im Grunde denselben Gott verehren. Dieser Auffassung wird auch von ihren theologischen Lehrern in der Regel nicht widersprochen, die Bücher für den Religionsunterricht transportieren sie, sie ist einfach die herrschende Meinung.“⁴² Ruster verzichtet darauf, die Anliegen des religionstheologischen Denkens fair und ausgewogen zur Sprache zu bringen, ihre Grundintention zu würdigen und den Status quaestionis sachlich zu referieren.⁴³ Der Pluralistischen Religionstheologie wird ein Katalog an vermeintlichen theologischen Mängeln vorgesetzt, der ihr Ungenügen und ihre Aporetik erweisen soll: dass sie nicht pluralistisch (als Begründung ein Brockhaus-Zitat), sondern letztlich inklusiv sei (universalisierter Inklusivismus); dass sie sich nicht für das wirkliche Leben der Religionen in ihrer geschichtlichen und kulturellen Besonderheit interessiere (sic); und dass sie keine christliche Theologie genannt werden könne, „wenn denn deren Grundlage die Offenbarung Gottes in der Schrift ist, des Gottes, der von den Göttern unterschieden werden will.“⁴⁴ Konsequenterweise liegt dann der Mehrwert der Pluralistischen Religionstheologie in ihrer Dienst- und Spiegelfunktion für die eigene Tradition, insofern sie zu einer tieferen Mystagogie in den eigenen Glauben und zu einem besseren Verständnis des eigenen Bekenntnisses führen kann. Das ist tatsächlich eine segensreiche Frucht vieler interreligiöser Begegnungen, aber sie kann nicht deren primäres Ziel sein. In erster Linie liegt dem interreligiösen und in der Regel auch interkulturellen Dialog an einem Kennenlernen und Eintauchen in andere Horizonte, an Erfahrungsaustausch, gemeinsamer Suche und Verständigungsbemühungen. Ein wahrer wie aufrichtiger Dialog ist ein nach vorne offenes Geschehen, er setzt die Relativität (nicht Beliebigkeit!) und Perspektivität der eigenen Position voraus und billigt dem Anderen grundsätzliche Wahrheitsfähigkeit und -erkenntnis zu. Daher werden die Gesprächspartner im Idealfall auch bereit sein, sich selbst verändern und das eigene Wahrheitsverständnis befragen zu lassen. Die

rhs 44 (2001) 41-53; vgl. auch: An Gott glauben oder an das Geld? Streitgespräch zwischen Hubertus Halbfas und Thomas Ruster, in: Publik-Forum Nr. 5 (2001) 26-29.

42 In der Fußnote bringt Ruster (als Beleg?) Erich Kästners spitzen Satz: „Ob Jude, Christ, ob Hottentott, wir glauben all' an einen Gott.“ (Th. Ruster, *Der verwechselbare Gott* 194)

43 Aus der zahlreichen Literatur sei das Themenheft der SaThZ (Heft 2/2000) über die Pluralistische Religionstheologie herausgegriffen, das einen Überblick über den gegenwärtigen Stand, die Herausforderungen und die möglichen Desiderate liefert.

44 Th. Ruster, *Der verwechselbare Gott* 196.

Pluralistische Religionstheologie ist ein Versuch, den universalen Geltungsanspruch des christlichen Glaubens aufrechtzuerhalten, zugleich aber den Wahrheitsanspruch der anderen Religionen zu respektieren. Natürlich sind in der Pluralistischen Religionstheologie noch viele Fragen offen und ungelöst, ist das letzte Wort noch lange nicht gesprochen und wartet noch ein schönes Stück Arbeit. Aber wie sollte es auch anders sein? Die Theologie der Religionen ist wie jede gute Theologie, eine Theologie des Weges und der Suche, nicht des Habens oder Angekommenseins. Rusters Wertschätzung und Interesse an den anderen Religionen bleibt begrenzt, weil sein aus dem im Gegenlicht der Offenbarung ge-
 ronnener und negativ-funktional bestimmter Religionsbegriff der Wahrheit und Tiefe der „Weltreligionen“ nicht gerecht werden kann. Die selbstverständliche Verwendung des Begriffs Religion ebnet die großen Unterschiede zwischen den kulturell hochentwickelten Weltreligionen und dem plötzlichen Aufflammen z.B. einer Popreligion ein. Das liegt natürlich nicht in der Intention Rusters, aber seine Begriffsbestimmung von Religionen, die rein formal gefasst wird, erlaubt hier keine ausreichende Differenzierung.

3. Den Erfahrungen nicht mehr trauen? – Spannende Auseinandersetzung mit der Religionspädagogik

Das zweite Beispiel Rusters für die geforderte theologische Neuorientierung ist nicht minder provokant gewählt und offensiv angelegt. Unter dem Motto „Den eigenen Erfahrungen nicht trauen – an fremden, biblischen Erfahrungen Anteil gewinnen“⁴⁵ stellt Ruster mit bisher ungewohnter Schärfe den Sinn der sogenannten anthropologischen Wende und der in ihrem Gefolge innerhalb der Religionspädagogik entwickelten Korrelationsdidaktik in Frage. Die mit dem Namen Karl Rahner untrennbar verbundene Theologie der Erfahrung habe ihre eigene materiale Dimension zu unspezifisch ausgekleidet, so dass zwar ihre formale Gültigkeit weiterhin bestehen bleibt, das spezifisch und unterscheidend Christliche aber nur mehr verschwommen wahrgenommen werden könne. Hier räche es sich, dass im katholischen Kontext von Erfahrung „meist nur in einem allgemeinen, unspezifischen Sinn die Rede war. Sie ändert sich nämlich nach den Umständen.“⁴⁶ Denn, so der (tautologische) Gedankengang Rusters: Erfahrung des Wirklichen ist von dem bestimmt, was die Wirklichkeit bestimmt (und insofern ist die religiöse Erfahrung immer auf die alles bestimmende Wirklichkeit gerichtet). Aber sie verweise eben nicht mehr auf den Gott des christlichen Glaubens, sondern auf den Abgott des Geldes. So seien die heutigen Schülerinnen und Schüler treue Anhänger der kapitalistischen Religion, „von der auch

45 Ebd. 198-201; dazu auch: Die Welt verstehen bes. 193ff u. 198ff.

46 Th. Ruster, Der verwechselbare Gott 199.

ihre gesamten Erlebnisse, ihr Lebensumfeld, die Ziele, die sie sich im Leben setzen, imprägniert sind“⁴⁷. Ruster weitet nun seine Ablehnung des Religionsbegriffs auf das Feld der religiösen Erfahrungen insgesamt aus. Weil die religiöse Erfahrung als Chiffrierung der alles bestimmenden Wirklichkeit nicht mehr zum Gott der Bibel, sondern zum Gott des Geldes führt,⁴⁸ kommt es nach Ruster für den wahren Gottesbezug nun darauf an, dass die Menschen an fremder Erfahrung Anteil gewinnen können. Und er weiß: „Die fremde Erfahrung mit dem rechten Gott findet sich mit Sicherheit in der Bibel.“⁴⁹ Zentrale Aufgabe des Religionsunterrichts (und wohl der ganzen Kerygmantik) müsse es daher sein, die Menschen in diese fremde Welt der Bibel hineinzuführen und sie an ihren eigentümlichen Erfahrungen Anteil nehmen zu lassen. Anders als die korrelative Bibeldidaktik behaupte, wonach biblische Texte nur im Maßstab der eigenen Erfahrungen vermittelt und verstanden werden könnten, komme es im nachreligiösen Zeitalter darauf an, gerade das Fremde, Unableitbare und Unvermutete biblischer Wahrheit herauszuheben. Die bei den konkreten Erlebnissen der SchülerInnen ansetzende Korrelationsdidaktik scheitere beim Versuch, zum Kern der biblischen Wahrheit vorzudringen, vielmehr bleibe „unter dem Kriterium der Aneignungsbedingungen der spezifisch biblische Gehalt der behandelten Themen auf der Strecke“⁵⁰. Wo nämlich die Anknüpfungspunkte bei den Erfahrungen und dem Wirklichkeitsverständnis der SchülerInnen gesucht werde, da ist diese Frage „immer schon entschieden, und zwar gegen die Tatsächlichkeit der Bibel“⁵¹. Der Religionsunterricht komme erst da an sein Ziel, wo das biblische Verständnis von Wirklichkeit geteilt und von dorthier die Gegenwart interpretiert wird. Dabei könne den SchülerInnen durchaus zugemutet werden, sich auf diese fremde Welt der Bibel einzulassen, schließlich würden sie ja auch sonst mit Lust und Freude in andere mythische oder archaische Welten (man denke nur an Science Fiction) eintauchen. Von außerbiblischen Voraussetzungen aus könne nichts über den Gott der Bibel erschlossen werden, auch nicht von den beliebten gemeinhin auf Göttliches hinweisenden Symbolen und Metaphern. In einem Streitgespräch mit Hubertus Halfbas hat dies Ruster noch deutlicher formuliert: „Religion stützt sich auf Erfahrung. Der biblische Gott kann aber gerade nicht erfahren werden. Er ist nur im Wort seiner Verheißung und seiner Gebote zugänglich. Aus den Realitäten der Welt lässt sich nicht auf diesen Gott schließen. Deshalb *offenbart* sich der biblische Gott. Hier liegt der entscheidende Unter-

47 Ebd.

48 „Unser aller religiöser Erfahrung ist nicht mehr zu trauen, denn sie verweist uns an die falsche Religion.“ (Ebd. 200)

49 Ebd.

50 Th. Ruster, Die Welt verstehen 193.

51 Ebd.

schied zu den Religionen, in denen es stets um projizierte Sehnsüchte und Wünsche geht, die an den Menschen zurückverweisen.“⁵²

Ruster propagiert einen Abschied von der anthropologisch gewendeten, erfahrungsbezogenen Theologie, die einst angetreten ist, die klassische Dogmatik von ihrem Extrinsezismus und ihrer totalitären Attitüde zu befreien. Zuzustimmen ist ihm in der Diagnose, dass ihre Erfolge, von denen die gesamte nachkonziliare Theologie Zeugnis gibt, auch Defizite und Einseitigkeiten produziert haben, die heute schmerzlich zu Bewusstsein kommen. Vermehrt wird gefragt, ob es wirklich noch die fehlende Lebensnähe sei, welche der christliche Glaube überwinden müsse, oder nicht vielmehr die Gefahr, dass er kaum noch als Alternative wahrnehmbar ist. Aber welche Alternativen zum korrelativen Denken bieten sich wirklich an bzw. drängen sich auf? Verdankt sich seine Geburt nicht dem anthropologischen Verhängnis, dass die sogenannten Erfahrungen mit dem fremden, ganz anderen Gott dem Menschen im wahrsten Sinne fremd geblieben sind? Gewiss beruht die Logik biblischer Schriften auf den uns heute fremden Erfahrungen des Volkes Israel mit Gott, und es mag auch zutreffen, dass es „diese Erfahrungen einer uns fremden Geschichte (sind), in die jemand eingedrungen sein muss, um zu verstehen, was die Texte sagen“⁵³. Aber die entscheidende Frage ist doch nach dem *Wie*? Was nützt das hingebungsvollste Eintauchen in die ferne, durchaus faszinierende Welt der Bibel, wenn sie mir verschlossen, abweisend, als vergangen, sonderbar und irrelevant erscheint? Ruster setzt stillschweigend voraus, was erst nachzuweisen wäre, dass das Verweilen in der fremden Welt der Bibel aus sich heraus die Botschaft Gottes für unsere eigene Lebenswelt erschließt. Zwischen der Welt der Bibel und meiner eigenen Geworfenheit liegt nun einmal ein garstig breiter Graben, den ich nicht durch Mut überspringen, nicht durch Appelle zuschütten, sondern als solchen erst einmal akzeptieren muss, um Wege zu finden, wie ich ihn geduldig durchschreiten kann. Mit anderen Worten: Es braucht ein Instrumentarium, um diese beiden Lebenswelten miteinander in Beziehung zu setzen. Es genügt nicht, die Gegenwart in die biblische Welt hineinzubuchstabieren, es muss auch umgekehrt ein Anliegen sein, die biblische Welterfahrung in den gegenwärtigen Kontext zu übersetzen, wenn denn die biblische Botschaft auch eine Ansage für unsere Zeit sein soll. Das ist ein wechselseitiger, lebendiger Prozess, mit Um- und Irrwegen, offen für Überraschungen und stets im Modus der Suche. Wie anders könnte

52 An Gott glauben oder an das Geld? Streitgespräch 27. Und Ruster weiter: „Sie haben mit Ihren religionspädagogischen Konzepten den Religionsunterricht der letzten zwanzig, dreißig Jahre entscheidend geprägt, das ist Ihr unbestreitbarer großer Verdienst. Aber heute muss man doch klar und deutlich feststellen: Sie sind mit Ihrem Konzept gescheitert! Dieser Religionsunterricht hat kaum Menschen hervorgebracht, die wirklich biblisch denken und christlich glauben. Viele Menschen leben, wenn überhaupt, mit jeder Menge religiöser Versatzstücke.“ (ebd. 28)

53 Th. Ruster, *Die Welt verstehen* 199.

dieser Prozess gelingen als durch das Bemühen um Horizontverschmelzung, um einen lebendigen und nachvollziehbaren Austausch von eigenen Erfahrungen mit den Erfahrungen der biblischen Welt? Spätestens an dieser Stelle schlägt die Stunde der Hermeneutik, weil sie als genuine Leistung der reflexiven Vernunft eine methodisch nachvollziehbare und regelgeleitete Horizontverschmelzung ermöglicht. Indem die eigenen Perspektiven der Wirklichkeit mit den nachbarlichen oder fremden Blickpunkten verstehbar in Berührung kommen, kann sich Sinn erschließen. Gewiss, die klassische Hermeneutik war zu optimistisch in Bezug auf die Möglichkeit, in fremde Welten einzutauchen. Sie war zu sehr auf Identität und Inanspruchnahme des anderen Horizontes konditioniert. Daher zählt es zu den wichtigsten Errungenschaften der postmodernen Debatte, das hermeneutischen Denken aufgebrochen und aus den Sackgassen der Identifizierung herausgeführt zu haben. Die Differenz, das Andere, das Fremde können nicht nahtlos in die eigene Verstehenswelt transformiert werden, sie bleiben als Anderes und Fremdes zurück. Eine Hermeneutik, die diese Differenz nicht einebnet, bildet die wichtigste Brücke zwischen den fremden Ufern. Wie anders soll die biblische Welt „verstanden“ werden können, als dass ihre Beziehung und Relevanz zur heutigen Situation aufgedeckt werden? Solche hermeneutische Reflexionen über das Wie des Eintauchens in die biblische Erfahrungswelt fehlen aber bei Ruster, weshalb seine markanten Gegenüberstellungen das entscheidende Problem verdecken und an fromme, erfahrungslose Rede erinnern: „Vom biblischen Standpunkt aus steht dem kapitalistischen Dogma von der Knappheit der Glaube an den Reichtum und die Fülle Gottes gegenüber, woran er alle teilhaben lässt, die seinen Verheißungen trauen und deshalb auf die geldbestimmte Vorsorge verzichten können. Der Glaube rettet also die von den Sorgen zerfressene Welt; Näheres regeln die Bestimmungen der Tora.“⁵⁴ Das ist schön gesagt und wohl auch wahr. Aber für wen? Widerspiegeln solche Emphasen die Erfahrungen der Moderne? Legen sie nicht vielmehr die Vermutung nahe – ich bleibe im ökonomischen Paradigma –, dass auf eine gediegene Berufsausbildung und auf die staatliche Rentenversicherung (trotz schleichendem Sozialabbau) wohl mehr Verlass ist als auf die Hilfe Gottes?

Darüber hinaus bleibt eine offene Frage, wie dieses biblische Wirklichkeitsverständnis, in das wir eintauchen und an dem wir teilhaben sollen, konkret aussieht.⁵⁵ Die Rede im Singular unterschlägt ein markantes Kennzeichen biblischer Existenz, ihre äußerste Vielstimmigkeit und Polyvalenz. In der Heiligen Schrift als Jahrhunderte umfassendes Erinnerungs- und Erfahrungsbuch spiegelt sich ein breites Spektrum menschlicher Geschichten und Begegnungen mit dem Gott Israels. Wir finden eine hoch konfliktgeladene Atmosphäre ebenso wie paradiesische Harmonie, Einsamkeit und Glück, Verrat und Abfall wie Anfang und

54 Th. Ruster, *Der verwechselbare Gott* 191.

55 Vgl. Th. Ruster, *Die Welt verstehen* 196.

Gnade, eben alles, von dem das menschliche Leben im Laufe seiner Zeit berührt und umfungen wird.⁵⁶

Darüber hinaus kann Ruster nicht plausibel erklären, warum der Ausgang von den menschlichen Erfahrungen, von der Natur, von der Vernunft nicht auch zum Gott der Bibel führen sollte. Eva-Maria Faber nennt in ihrer Auseinandersetzung mit Ruster vor allem schöpfungs- und gnadentheologische Gründe, die einem solchen theologischen Exklusivismus widersprechen: „Unsere Welt ist und bleibt die Welt Gottes. Der Schöpfer dieser Welt hat ihr sein Eigentumszeichen eingepägt. Und so sehr die Gnade mehr ist als die Natur, nämlich *neues* Leben, so ist doch die Natur offen auf diese Gnade hin und trägt Verlangen danach.“⁵⁷ Gewiss besteht beim anthropologischen Ansatz die Gefahr, dass Gott in die Verlängerung menschlicher Erwartungen und Bedürfnisse eingeschrieben wird. Niemand möchte wohl die eigenen Erfahrungen zum alleingültigen Maßstab in religiösen Dingen erheben. Darin ist Ruster zuzustimmen. Aber diese Warnung kann unversehens in ihr Gegenteil umschlagen: Die eigenen menschlichen Erfahrungen mit dem fremden, ganz anderen Gott zu konfrontieren, zu dieser Zumutung darf und muss man die Menschen ermutigen, aber dieser fremde Gott muss immer auch bis zu einem gewissen Grad der verstehbare Gott bleiben, sonst wird er ein Dämon, unberechenbar, misstrauisch, wieder zu dem Gott, der er in vielen Traditionen über zu viele Jahrhunderte hinweg gewesen ist: ein Gott der Entfremdung, ein Angst- und Unterdrückergott.

Schließlich drängt sich an dieser Stelle noch eine grundsätzliche Frage in den Vordergrund: Warum soll man überhaupt in die fremde Welt der Bibel eintauchen? Weil andere es einem sagen? Könnte ein Argument sein, aber hoffentlich mit Vorbehalten. Weil es Lebensgewinn verspricht, d.h. die eigene Existenz bereichert? Wohl eher ein attraktiver Gedanke. Aber eben auch, weil uns Menschen Fragen umtreiben, Neugierde und der Wunsch nach Erkenntnis sich regen. Und es gibt auch die leise Vermutung, es könnte noch mehr geben als das, was wir vorfinden. Um den richtigen und wahren Gott zu finden, stehen dem Menschen keine anderen Möglichkeiten offen als sich einzureihen in die Glaubensgemeinschaft derer, die aus der Zuversicht Gottes leben. Das sind aber keine Prozesse des Gehorsams, sondern der Erkenntnis und der Erfahrung. Sie repräsentieren unsere vorzüglichsten, gefährdetsten, täuschbarsten, zugleich aber verlässlichsten Ressourcen, die wir nicht hoch genug einschätzen können. Obwohl Teil der Schöpfungsordnung, geraten sie bei Ruster unter Generalverdacht. Es

56 Darauf hat vor allem Halbfas in seiner Replik hingewiesen (vgl. ders., Thomas Rusters „fällige Neubegründung des Religionsunterrichts“ 195ff). Vgl. dazu auch: Meurer, Thomas, *Bibelkunde statt Religionsunterricht? Zu Thomas Rusters Konzept einer „Einführung in das biblische Wirklichkeitsverständnis“*, in: rhs 44 (2001) 248-255, bes. 251ff.

57 Faber, Eva-Maria, *Steht eine theo-logische Wende an?* (http://www.thchur.ch/Theologie_und_Seelsorge/Themen_des_Glaubens/themen_des_glaubens.html)

zeichnet die Vernunft aus, dass sie Fragen stellen kann, auch an die Offenbarung. Eine Verteidigung des wahren oder rechten Gottes ist aber, wie Michael Bongardt in seiner Zwischenbilanz zur Ruster-Debatte festhält, „nur möglich, wenn für die Prüfung der *Verantwortbarkeit* einer Glaubensüberzeugung ein Forum gefunden wird, das selbst nicht auf dieser Überzeugung gründet, also über die interne Rationalität des Bekenntnisses hinausgreift. Von den ersten Apologeten bis in die heutige Fundamentaltheologie galt und gilt die menschliche Vernunft als dieses Forum.“⁵⁸ Deshalb müsse man an der Unverzichtbarkeit des Rationalitätsanspruchs festhalten, ohne dessen Ambivalenz zu verleugnen, auf die Ruster so eindringlich hinweist. Vordringliches Anliegen, das Justin, Anselm und Thomas in ihren Denkbemühungen verfolgten, war ja nicht die Anbiederung an die Macht, sondern der Aufweis der Plausibilität des Christentums in einem philosophischen Diskurs *vor* den Toren der Festung, auf dem Marktplatz der Weltanschauungen und Überzeugungen. Diese Theologen wussten um die Vorläufigkeit und Begrenztheit ihres Bemühens und waren bereit, das eigene Denken selbst noch einmal von der Bibel befragen zu lassen. Sie reduzierten nicht die Wirklichkeit Gottes zum Produkt der menschlichen Vernunft und erhoben auch nicht die Philosophie zum Maß der Offenbarung, wiewohl sie von der Bedeutung der Vernunft für die Sache des Christentums überzeugt waren und an ihr festhielten. Und dies selbst dann, wie Bongardt hinzufügt, wenn deutlich wird, wie oft und wie leicht sich auch die menschliche Vernunft korrumpieren lässt und in den Dienst ausbeuterischer Herrschaftssysteme tritt. „Weil und insofern die kritische Vernunft gleichwohl in der Lage ist, solche Missbräuche als Missbräuche zu entlarven und zu überwinden, bleibt sie ein unverzichtbares Instrument der Götzen- und Religionskritik – nicht zuletzt der innerchristlichen.“⁵⁹

4. *Wer ist der fremde Gott?*

Rusters scharfe Unterscheidung vom fremden und vertrauten Gott erlaubt nur wenige Brücken zwischen diesen beiden Gottesvorstellungen und betont das Trennende gegenüber dem Gemeinsamen. Der fremde Gott erscheint nicht als Form oder Spielart des vertrauten Gottes, sondern als sein klassischer Antipode. Aber auch hier bleibt die entscheidende Frage bei Ruster unbeantwortet: Wer ist denn dieser fremde Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs *heute*? Wo zeigt er sich? Wie kann man ihn erkennen? Gewiss manifestiert er sich in der Gerechtigkeit.⁶⁰ Aber auch hier schließt sich sogleich die Frage an, was Gerechtigkeit Gottes im

58 Bongardt, Michael, Unverwechselbares Christsein? Zum Stand der Diskussion über die Religionskritik Thomas Rusters, in: HerKorr 55 (2001) 316-319, hier 318.

59 Ebd. 318.

60 Vgl. Th. Ruster, Gott von den Göttern unterscheiden 139f.

heutigen Kontext nun heiße. Bereits die Bibel ist von dieser merkwürdigen Spannung durchzogen. Die hehre Reinheit des Gegensatzes zwischen diesen beiden Gotteskonzepten überdeckt die fundamentale Erfahrung der biblischen Schriften, dass der fremde Gott der Bibel von Anfang an zugleich der vertraute war; stets den menschlichen Zugriffen ausgesetzt und den Fehldeutungen und dem Missbrauch ausgeliefert. Rein formal bleibt der fremde Gott der Bibel an den vertrauten gebunden, in gewisser Weise ist er mit ihm identisch: Der Gott des Exodus ist kein anderer als der Gott der Landnahme. Diese Doppel-Codierung Gottes begleitet die Gottesreflexion von Anfang an, weshalb die von Ruster eingemahnte Götzenkritik immer auch zu den vordringlichsten Aufgaben jeder theologischen Reflexion gehören muss und in bestimmten, oft marginalisierten Traditionen gehört hat. Die gesellschaftliche Stärke der christlichen Überlieferung beruhte sicherlich auf dem Bündnis mit der politischen Macht, ebenso auf der unterscheidbaren, profilierten *Praxis*, sie lag aber darüber hinaus auch an ihrer Fähigkeit, in den jeweiligen „Referenzrahmen“⁶¹ die biblische Botschaft hineinzuschreiben. Das scheint Ruster anzuerkennen, wenn er die unterschiedlichsten Versuche der großen Soteriologien würdigt, „den Erlösungsgedanken als These und Antithese ihrer Epoche zugleich zu entwickeln“⁶². Erlösung interpretiert als Loskauf von der Sünde war in der antiken Sklavenhaltergesellschaft eine plausible Metapher für den Kreuzestod Christi. Die Satisfaktionstheorie, die an anderer Stelle als Synonym für den vertrauten Gott erscheint,⁶³ konnte in der von Ehre und persönlichen Hörigkeitsverhältnissen bestimmten Welt des Mittelalters die Botschaft authentisch zur Sprache bringen, „dass für das Menschengeschlecht immer schon ausreichende Genugtuung (*satisfactio*) geleistet ist“⁶⁴. Und schließlich betont die Erlösungstheologie der beginnenden Neuzeit in der zunehmend geld-bestimmten und von ausbreitenden Knappheitsvorstellungen durchdrungenen Gesellschaft das Übermaß an Verdienst (*meritum*) und Gnade durch Christus und die Heiligen. Ruster beklagt zu Recht, dass es nach diesen Versuchen „keine wirklich durchgreifende, die Zeit aufgreifende und dialektisch wendende christliche Erlösungskonzeption mehr gegeben“⁶⁵ habe. Aber repräsentieren diese Beispiele nicht die Tradition des vertrauten Gottes? Hier wird deutlich, dass sich der von Ruster vehement eingeforderte Streit zwischen dem fremden und vertrauten Gott bei näherer Betrachtung als eine Auseinandersetzung über die rechte Vermittlung Gottes in der modernen Welt entpuppt. Unbeschadet dessen, dass die Bibel keine Unterscheidung zwischen fremdem und vertrautem Gott kennt, zeigt

61 Th. Ruster, *Die Welt verstehen* 190.

62 Th. Ruster, *Der verwechselbare Gott* 141.

63 Zu Anselm vgl. ebd. 52-62.

64 Ebd. 141.

65 Ebd.

sich hier einmal mehr, dass diese Gegenüberstellung in ihrer strengen Form einer bestimmten politischen und theologischen Option unterliegt.

III

Rusters „senkrecht in der akademischen Landschaft (stehende) Kampfschrift“⁶⁶ gegen den Ausverkauf des Christlichen durch befürchtete Anbiederung an die moderne Welt ist von einem schneidenden Protest gegen jenes Christentum motiviert, das sich mit den herrschenden gesellschaftlichen Verhältnissen arrangiert hat. In die disparate Welt des beginnenden 21. Jahrhunderts hinein formuliert Ruster sein kraftvolles Plädoyer für die Aktualität und Authentizität der biblischen Botschaft. Mit der Sorge um die lebendige sowie sachgemäße Weitergabe des Glaubens steht Ruster nicht allein, sie wird von vielen aufmerksamen Zeitgenossinnen und Christen geteilt. Aber mit seiner Diagnose und seinen Erklärungen für die gegenwärtige Krise von Christentum und Theologie streift Ruster gefährlich nah an fundamentalistische Positionen. Rusters äußerst aufschlussreiche Rekonstruktion theologiegeschichtlich wichtiger Markierungen weiß schon am Anfang, was am Ende herauskommen wird. Die Irrlichter und Sackgassen der Gegenwart wie der Vergangenheit lassen sich durch ihr verschüttetes Gegenüber genau identifizieren. Dementsprechend matt sind die Zwischentöne, Nuancen und Zweifel, dass sich die Sachlage weitaus verworrener darstellen könnte. Das ist vor allem an zwei Problemen deutlich geworden.

Die Definition von Religion als „alles bestimmender Wirklichkeit“ steht in merklicher Spannung zum reflexiven Selbstverständnis der Spätmoderne, das mehr von einer Pluralisierung der Werte, Paradigmen und Sinnsysteme als von einer alles bestimmenden Wirklichkeit geprägt ist. Für wen ist Religion (noch) die alles bestimmende Wirklichkeit? Menschen sind sicherlich – wenn auch in unterschiedlicher Intensität und Weise – von dem getroffen, was wir mit einem müden Wort Transzendenz nennen, sie sind aber auch (und oft gleichzeitig) von anderen entscheidenden Faktoren geprägt, von Liebe, Verantwortung, Trauer, Solidarität, Hoffnung etc. Die spätmoderne Gesellschaft definiert sich durch einen nicht mehr hintergehbaren Paradigmenpluralismus, der daher auch gegenwärtig den bevorzugten Referenzrahmen für die Verkündigung der christlichen Botschaft bilden muss. Es führt für das Christentum, will es zukunftsfähig bleiben, kein Weg daran vorbei, an diesem Wettstreit der Weltanschauungen und Religionen teilzunehmen, durchaus „mutig und selbstkritisch, prophetisch und

66 Schneider, Thomas, Theologie im Zeitalter des Spätkapitalismus. Thomas Rusters Apologie des fremden Gottes, in: Merkur 55 (2001) 250-254, hier 250.

bescheiden, selbstsicher und ohne Berührungsängste“⁶⁷. Das kann es nur, wenn es sich ohne Ressentiments auf den Fragehorizont der Gesprächspartner einlässt und ihre Verstehensvoraussetzungen ernst nimmt. Das setzt die Bereitschaft zum Argument voraus. Der Primat gilt der christlichen Praxis (An ihren Früchten werdet ihr sie erkennen; Mt 7,16), sie ist aber kein Substitut der Erkenntnis; wohl geht sie ihr voraus, sie eilt ihr aber nicht davon. Was Menschen im Glauben und in der Nachfolge praktizieren, wird hoffentlich auch vor der Erkenntnis bestehen können. Wenn nicht, welchen Wert hat es dann, für die Welt und die offene Gesellschaft als Außenseite der Religion? Das Christentum ist in seiner Geschichte dort erfolgreich gewesen, wo es nicht nur die Macht der Eliten und die Herzen der Menschen erobert hatte, sondern auch in der intellektuellen, besonders in der philosophischen Debatte reüssieren konnte. Die Entschlossenheit, mit der Ruster die abendländischen Bemühungen um Anknüpfung an zeitgenössische Verstehensbedingungen als Ausverkauf des Christlichen diskreditiert, verweist auf eine neue Tendenz gegenwärtigen theologischen Denkens,⁶⁸ die sich gegenüber Grundanliegen des Zweiten Vatikanums und der nachkonziliaren Entwicklung neu positioniert. Zu den wesentlichen Kennzeichen dieser Tendenz zählen u.a. die Zurückweisung der klassischen Hermeneutik, die Betonung des selbstevidenten Charakters der Offenbarung, ein latenter Biblizismus, ein Überlegenheitsgestus der jeweiligen eigenen Tradition, die Unterschätzung des Kontexts, eine Fixierung auf das spezifische Proprium und der Verzicht auf Universalisierung. Es ist fraglich, ob das der richtige Weg in die Zukunft des Glaubens sein kann.

Dieser Pfad erscheint auch von einer anderen Perspektive her verschlossen. Woher und von wem soll in dieser völlig entfremdeten und gottlosen Welt noch Rettung kommen, wenn die totale Verlorenheit an den Kapitalismus so offenbar geworden ist und das bewährteste Instrument der Aufdeckung des Götzendienstes, die Vernunft, ebenfalls völlig diskreditiert erscheint? Für Ruster ist der Glaube an den Gott der Bibel die einzige noch verbliebene Instanz, die der scheinbaren Allmacht des kapitalistischen Systems die Stirn bietet.⁶⁹ Im Lichte des Glaubens leuchtet also jener Funke auf, der von der Totalität der kapitalistischen Entfremdung noch nicht infiziert ist. Wo aber zeigt sich dieser Lichtstrahl? Da für Ruster „der Götzendienst zuerst ein innerkirchliches Phänomen ist und da

67 So Maria Widl in ihren Bemerkungen zu den Thesen von Thomas Ruster (Manuskript zu einer Tagung auf Burg Rothenfels im Frühjahr 2001).

68 Hubertus Halbfas hat diese Tendenz als Neo-Orthodoxie bezeichnet (vgl. H. Halbfas, Thomas Rusters „fällige Neubegründung des Religionsunterrichts“ 41). Zur Konjunktur der New-Orthodoxy vgl. etwa: Hütter, Reinhard, „After Dogmatics“? Beobachtungen zur evangelischen Systematischen Theologie in den USA und in Deutschland an der Jahrhundertsschwelle, in: ThLZ 125 (2000) 1103-1122.

69 Vgl. Th. Ruster, Gott von den Göttern unterscheiden 138ff.

aufgespürt werden muss“⁷⁰, scheidet wohl die Kirche als Trägerin und Proponentin dieser großen, rettenden Alternative aus. Denn in der Logik Rusters ist auch die institutionelle Kirche Teil des kapitalistischen Vollzugssystems und durch die Verbindung mit der politischen Macht diskreditiert. Aber dieses Thema wird wohlweislich ausgespart,⁷¹ weil diese Konsequenz nicht in Rusters Intention liegen kann (und auch dem Sachverhalt nicht entspricht). Eine stärkere Differenzierung hätte deutlich werden lassen, dass die Bruchlinien nicht allein zwischen den Paradigmen, sondern auch *innerhalb* der jeweiligen Sprach- und Überlieferungsgemeinschaft selbst verlaufen: In jeder Sozialgestalt des Christlichen gibt es Menschen, die sich der politischen Macht, die an sich noch nichts Schlechtes ist, in zweifelhafter Weise an die Brust werfen, und zugleich solche, die dem Götzendienst und dem Missbrauch des Namen Gottes in allen ihren Formen Widerstand leisten.

Ein weiteres wesentliches Kennzeichen dieser neo-orthodoxen Theologie besteht in ihrer eigentümlichen formalen Argumentationsstruktur. Es fügt sich These an These, Argument an Argument, alles klingt sehr plausibel und nachvollziehbar, der Schlüssel zur lang ersehnten Lösung des Problems scheint endlich gefunden. Doch zu welchem Preis? Die hohe Plausibilität von Rusters Ausführungen verdankt sich einer partiellen Nivellierung der unterschiedlichen Fragehorizonte und ihrer Kontexte. Die Lehre von der natürlichen Theologie, die Geschichte der Identifizierung von Christentum und Religion, die Ablösung des God-terms durch den Geld-term, die Problemstellungen der Transzendentaltheologie und der Korrelationsdidaktik liegen ebenso wenig auf einer Ebene wie die inkriminierte Verfallsgeschichte des vertrauten Gottes von Justin bis Carl Schmitt. Rusters Appelle vermögen nur in eschatologischer Perspektive (die bei ihm entfällt) bestehen: „Im, mit und durch den Glauben an Jesus Christus muss an Gott so geglaubt werden können, dass er mit den Götzen nicht verwechselt werden kann. Glaube in, mit und durch Christus an Gott muss die Gottesbeziehung zu jener Eindeutigkeit und Unterscheidbarkeit bringen, die für Juden im Tun der Tora besteht.“⁷² Doch die harte, geschichtliche Erfahrung lehrt, dass diese Eindeutigkeit und Unterscheidbarkeit unter den Bedingungen dieses Äons nie erreichbar sind, sondern immer nur eine asymptotische Größe, ein letztlich unerreichbares Ziel bleiben werden. Denn auch die Tora kann zum Götzendienst verkommen, weshalb es immer eine inhaltliche Auseinandersetzung um das rechte Verständnis braucht. Widersprüche und Spannungen, Ungleichzeitigkeiten

70 Th. Ruster, *Der verwechselbare Gott* 185.

71 Das moniert auch Halbfas: Ruster halte sich „vornehm zurück, diesen ‘Götzendienst’ in der gegenwärtigen Kirche zu benennen: Hier hat bei ihm das Allgemeine vor dem Konkreten den Vorzug. Wenngleich er sich gerne auf den Propheten Elija bezieht, wagt er es nicht, sich wie dieser mit der etablierten Macht anzulegen.“ (H. Halbfas, *Thomas Rusters „fällige Neubegründung des Religionsunterrichts“* 43)

72 Th. Ruster, *Der verwechselbare Gott* 186.

und das große wie kleine Vielleicht sind im religiösen Vollzug keine zu überwindenden, lästigen Hürden, sondern konstitutiver Bestandteil des Christlichen und der sogenannten biblischen Erfahrung selbst. Mit seiner vehement vorgetragenen Kapitalismus- und Christentumskritik bedient Ruster das gegenwärtig nicht nur innerkirchlich wachsende Bedürfnis nach klaren und festen Standpunkten. Sie nimmt für sich in Anspruch, den Inhalt der christlichen Offenbarung genau und gültig erkannt zu haben.⁷³ Der latente Offenbarungspositivismus, der sich hinter diesen theologischen Denkbemühungen verbirgt, hat immer die Dimension des Geschichtlichen auf fatale Weise unterschätzt.⁷⁴ Daher ist der Streit um Rusters Neuansatz auch eine Auseinandersetzung um den Stellenwert des Geschichtlichen, weil die zentrale Frage nach der weltlichen Darstellung des Heils bis heute unerledigt ist.

Mit seinem frischen, alle Grenzen herkömmlicher Systematik ignorierenden Zugriff auf die wesentlichen Gehalte der christlichen Überlieferung wühlt Ruster die theologische Szene gehörig auf. Die offene Streitbarkeit positioniert sein Denken als eine Theologie zwischen den Stühlen. Ruster setzt sich dieser Position mit Engagement und Streitlust aus; allein das verdient allen Respekt. Neben den vielen Anfragen und Problemen, die seine Überlegungen aufwerfen, möchte ich abschließend noch auf einen überzeugenden Aspekt in Rusters freimütiger Kritik hinweisen: die Erinnerung an das prophetische Element, das in der abendländischen Christentumsgeschichte zu sehr in den Hintergrund getreten ist, aber eine der lebendigsten Quellen für den christlichen Glaubens bildet. Von dieser emergenten Kraft,⁷⁵ die meist unscheinbar und unvermutet durchbricht, darf man mit Sicherheit den erhofften Anstoß für die Erneuerung des Christlichen erwarten können, sie wird aber zugleich seine Gestalt nachhaltig verändern.

73 „.... wer Gott ist, was er will und wohin der Glaube an ihn führt, erfahren wir nur aus der Bibel, aus der Geschichte Israels und Jesu und damit aus einer Geschichte, die vom Gegensatz zwischen Gottesdienst und Götzendienst durchdrungen ist. Das bedeutet, daß das Christentum eine Offenbarungsreligion ist.“ (Th. Ruster, *Christliche Religion* 59)

74 Das erklärt auch die Kontextvergessenheit dieser theologischen Denktradition. Die Wiederentdeckung der kontextuellen Dimension des Glaubens und der Theologie stellt gegenwärtig einen der bemerkenswertesten theologischen Aufbrüche dar. Stellvertretend für die zahlreiche Literatur sei erwähnt: Franz, Albert (Hg.), *Was ist heute noch katholisch?* Zum Streit um die innere Einheit und Vielfalt der Kirche (QD 192), Freiburg 2001.

75 Zum Begriff der Emergenz vgl. Th. Ruster, *Die Welt verstehen* 200ff.

Medizin und die begrenzten Ressourcen

Ethische Überlegungen zum Problem der Rationierung im Gesundheitswesen

Franz Noichl, Mannheim

Der Tübinger Philosoph Otfried Höffe hat zu Beginn des Jahres 1998 im Deutschen Ärzteblatt einen Aufsatz veröffentlicht¹, der sich mit Fragen einer gerechten Verteilung der knappen Güter im Gesundheitswesen befasst. Der Artikel, der gerade einmal vier Seiten umfasst, hat einige Resonanz gefunden² aber auch Irritationen hervorgerufen. Immerhin haben die Herausgeber der Zeitschrift für Evangelische Ethik ein Jahr später ein ganzes Heft dem Aufsatz Höffes und der zugrunde liegenden Thematik gewidmet³ – mit durchgängig kritischen und ablehnenden Auseinandersetzungen. Warum?

Höffe zufolge bestehen die Gründe für die Knappheit der Ressourcen nicht nur in der durch den medizinischen Fortschritt bedingten Kostensteigerung, der höheren Lebenserwartung usw., sondern auch in einer anthropologischen Konstante, nämlich der Pleonexie, der Habgierigkeit. Dergleichen wird nicht gerne zugegeben, denn damit wird das Problem des Umgangs mit Gütern über institutionelle Verteilungskriterien hinaus auf sittlich relevante Haltungen aller in das Gesundheitswesen Involvierten ausgedehnt. Höffe hat zum anderen eine Schlussfolgerung gezogen, die zwar das Wort ›Rationierung‹, das schreckliche ›R-Wort‹, wie es in einem amerikanischen Beitrag zur Diskussion heisst⁴, nicht explizit verwendet, der Sache nach aber präzise umschreibt: „Das Ergebnis mag bedauernswert sein und ist trotzdem kaum zu ändern: Daß jedem Patienten zu jeder Zeit alles medizinische Wissen und Können zur Verfügung gestellt werden – zugespitzt: ‘Macht, was ihr könnt, bezahlt wird alles’ –, dieser Grundsatz kann in Zukunft nicht mehr gelten.“⁵

- 1 O. Höffe, *Medizin in Zeiten knapper Ressourcen* oder: Besonnenheit statt Pleonexie, in: Deutsches Ärzteblatt 95 (1998) A-202-205; vgl. auch ders., Besonnenheit und Gerechtigkeit: Zur Ressourcenknappheit im Gesundheitswesen, in: W. Schlicht/B. Badura (Hg.), *Gesundheit für alle. Fiktion oder Realität?*, Schorndorf 1999, 155-184.
- 2 Vgl. dazu die Leserreaktionen im Deutschen Ärzteblatt 95, Heft 21 vom 22.05.98, A-1268.
- 3 ZEE 43 (1999) 1-35.
- 4 Vgl. hierzu Th. Bodenheimer, *The Oregon Health Plan. Lessons for the Nation. First of two parts*, in: *New England Journal of Medicine* 337 (1997) 9.
- 5 O. Höffe, *Medizin in Zeiten knapper Ressourcen* A-205.

Nun ist das Phänomen der Rationierung spätestens seit der im Jahr 1984 veröffentlichten Studie von Henry Aaron und William Schwartz⁶ über die verdeckte Rationierung medizinischer Leistungen in englischen Krankenhäusern bekannt, aber eine entsprechende Diskussion, die auch ethische Gesichtspunkte berücksichtigt, scheint hierzulande erst langsam in Gang zu kommen⁷ – anders übrigens als in der Schweiz⁸ oder in den Staaten Nordamerikas, wo diese Fragen aufgrund der Tatsache, dass sich einerseits eine sehr teure Hochleistungsmedizin etabliert hat und andererseits die sozialpolitischen Bedingungen der Verteilung medizinischer Güter andere sind, schon länger diskutiert werden. Nicht zuletzt dürfte ein Grund für das gegenwärtig etwas lebhaftere Interesse an diesem Problembereich in den Reformen zum Gesundheitswesen, die sich die Regierung der Bundesrepublik Deutschland zur Aufgabe gemacht hat, liegen.⁹

In den vorliegenden Überlegungen zum Problem der Rationierung medizinischer Versorgung sollen in einem ersten Schritt der Begriff der Rationierung, verschiedene Modelle sowie die Frage nach der Notwendigkeit von Rationierung erörtert werden. Im Anschluss daran werden in einem zweiten Teil die ethischen Implikationen und mögliche Lösungsvorschläge zu diskutieren sein.

6 H. J. Aaron/W. B. Schwartz, *The Painful Prescription. Rationing Hospital Care*, Washington 1984.

7 Das wird daran deutlich, dass das 1989 erschienene 'Lexikon Medizin – Ethik – Recht' (A. Eser/M. v. Lutteroti/P. Sporken (Hg.), *Lexikon Medizin – Ethik – Recht*, Freiburg 1989) ein Stichwort 'Rationierung' nicht kennt; sachliche Hinweise finden sich allenfalls unter „Katastrophenmedizin“, näherhin unter der Erörterung von Triagen (T. Graf-Baumann, *Katastrophenmedizin*, in: ebd., 587-593, bes. 589ff). Auch das neue 'Lexikon für Bioethik' von 1998 (W. Korff/P. Mikat/L. Beck (Hg.), *Lexikon für Bioethik*, Gütersloh u.a. 1998) handelt das Thema auf einer halben Spalte recht kurz ab (K. D. Henke/D. Göpfenarth, *Gesundheitswesen: gesundheitspolitisch/gesundheitsökonomisch*, in: ebd., Bd. 2, 141-145, hier 144). Das Sozialwort der Kirchen von 1997 begnügt sich in diesem Zusammenhang mit recht allgemeinen Postulaten nach Reformen, die vor allem den Prinzipien von Gerechtigkeit und Solidarität entsprechen sollen. (Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit. Wort des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland, Hannover-Bonn 1997, 185).

8 Eine Internetsuche (Januar 2000) zu den Stichworten „Medizin“ und „Rationierung“ erschließt überwiegend schweizerische Beiträge zur Diskussion.

9 Vgl. hierzu den Überblick bei J. Reiter, *In der Rationierungsfalle*. Medizinische Versorgung und ihre Finanzierung nach der Jahrtausendwende, in: *HerKorr* 53 (1999) 553-557.

I

Rationierung ist ein Verteilungsgeschehen. Mit Dieter Birnbacher lassen sich vier Bedingungen nennen, damit man eine Distribution als eine Rationierung bezeichnen kann:¹⁰ Erstens muss es sich bei den zu verteilenden Gütern um anerkannt wichtige, d.h. notwendige Güter handeln. Luxusgüter unterliegen nie der Rationierung, Grundnahrungsmittel möglicherweise schon. Die inhaltliche Bestimmung dessen, was notwendig ist, kann natürlich schwierig sein und infolgedessen auch die Bestimmung des möglichen Bereichs der Rationierung. Als formales Kriterium ist jedoch festzuhalten, dass nur notwendige Güter einer Rationierung unterliegen können. Die Verteilung der Güter erfolgt in der Rationierung – zweitens – durch eine zentrale Stelle und nicht über den Markt. Eine Rationierung von Gütern setzt den Marktmechanismus, innerhalb dessen sich die Mitglieder einer Gesellschaft üblicherweise Güter verschaffen, ausser Kraft, damit möglichst viele Mitglieder unabhängig von ihrer Kaufkraft die notwendigen Güter erhalten können. Leistungsbegrenzungen, die sich aus dem Marktgeschehen ergeben, können nicht als Rationierung bezeichnet werden. Drittens geschieht die Allokation von Gütern im Rahmen einer Rationierungsmaßnahme nicht willkürlich, sondern nach bestimmten legitimationsbedürftigen Kriterien. Viertens schließlich liegt jeder Rationierung eine Situation zugrunde, in der ein Bedarf nicht oder nur unzureichend gedeckt werden kann. „Diese Bedingung ist entscheidend, denn sie gibt der Rationierung ihre ‘dramatische’ Qualität und ihren überwiegend negativen Beigeschmack.“¹¹

Rationierung, so lässt sich zusammenfassen, ist die Verteilung notwendiger, aber nicht dem Bedarf entsprechend ausreichender Güter durch eine zentrale Institution nach bestimmten festen Kriterien. Wendet man diesen Begriff auf den Bereich des Gesundheitswesens an, dann sind zwei Abgrenzungen zu nennen: Rationierung ist auf der einen Seite abzugrenzen von *Triage-Entscheidungen* und auf der anderen Seite von der *Rationalisierung* im Gesundheitswesen. Unter Triagen¹² versteht man jene tragischen Entscheidungssituationen, in denen aufgrund fehlender Behandlungsmöglichkeiten *ad hoc* eine Auswahl der zu behandelnden Patienten getroffen werden muss. Solche Entscheidungen müssen unmittelbar nach den Regeln der Güterabwägung, also nach Kriterien wie Erfolgsaussicht, Dringlichkeit, Effizienz usw. getroffen werden und lassen sich

10 D. Birnbacher, *Ethische Probleme der Rationierung im Gesundheitswesen*, in: G. Brudermüller (Hg.), *Angewandte Ethik und Medizin*, Würzburg 1999, 49-64, hier 50f.

11 D. Birnbacher, *Ethische Probleme* 50.

12 Vgl. hierzu: B. Schöne-Seifert, *Was sind ‘gerechte’ Verteilungskriterien?*, in: J. Mohr, Ch. Schubert (Hg.), *Ethik der Gesundheitsökonomie*, Berlin-Heidelberg-New York 1992, 34-44, hier 36f.

kaum planen. Zu denken wäre hier an Katastrophen- oder Kriegssituationen oder an die begrenzte Anzahl von Behandlungsplätzen auf Intensivstationen. Die Abgrenzung solcher Triage-Fälle von der Rationierung ist nicht einfach und tatsächlich sind die Übergänge fließend. In beiden Fällen wird eine notwendige Therapie vorenthalten. Während jedoch der Triage ein situationaler Engpass zugrundeliegt, der im Prinzip strukturell vermeidbar wäre, ist Rationierung ein – unter den gegebenen Bedingungen – gewolltes, oder zumindest akzeptiertes und geplantes Projekt, das von einer zentralen Institution gesteuert wird.¹³

Auf der anderen Seite ist eine Abgrenzung der Rationierung von der Rationalisierung, in der es genauso um ein gesteuertes Vorenthalten an sich wünschenswerter Leistungen unter dem Druck begrenzter Ressourcen geht, darin zu sehen, dass in der Rationalisierung nur auf solche Leistungen verzichtet werden soll, die sich unter einer bestimmten Kriteriologie als *nicht notwendig* erweisen, wodurch dann Mittel frei werden, die für *notwendige* Güter eingesetzt werden können. Rationalisierung soll so helfen, eine Rationierung zu vermeiden, wobei die Möglichkeit bestehen bleibt, dass ein Patient sich durch Eigeninitiative die gewünschten Güter verschafft. Dies ist bei der Rationierung ausgeschlossen. Es kommt dann darauf an, auf welcher Grundlage die Kriterien gebildet werden, die eine Rationalisierung, d.h. die Konzentration der zur Verfügung stehenden Ressourcen auf das Notwendige, begründen und charakterisieren. Erst dann lässt sich die Grenze zwischen Rationierung und Rationalisierung angeben. Es liegt auf der Hand, dass – sofern möglich – unter Knappheitsbedingungen der Rationalisierung der Vorzug vor einer Rationierung einzuräumen ist. Dabei ist jedoch der Begriff des Notwendigen umstritten. Ein Krebspatient und seine Angehörigen werden die Notwendigkeit einer Therapie, die man zu der sogenannten „low-chance medicine“ zählt, anders einschätzen als jene, die aufgrund statistischer Ergebnisse eine solche Therapie aufgrund ihrer unwahrscheinlichen oder nicht nachgewiesenen Effizienz aus dem notwendig zur Verfügung stehenden therapeutischen Repertoire ausschließen.¹⁴

Wenn konkrete Modelle einer Rationierung betrachtet werden, dann lassen sich zwei Richtungen oder Tendenzen unterscheiden, die sich entweder an der Triage- oder der Rationalisierungsgrenze orientieren. Scharfe Abgrenzungen sind schwierig. Die eine Richtung ließe sich als *indirekte* oder *verdeckte* Rationierung bezeichnen; sie orientiert sich an der Rationalisierungsgrenze und versucht das Problem knapper Ressourcen vor allem über die Effizienzkriterien der Marktmechanismen zu regeln. Diese Kriterien sollen nicht-notwendige medizinische Leistungen dadurch identifizierbar machen, dass – in bestimmten Grenzen – die Marktmechanismen bestimmen, was notwendig ist. Frei werdende Mittel

13 Vgl. ebd. 37.

14 Vgl. D. Birnbacher, Ethische Probleme 51-54.

können dann für das Notwendige eingesetzt werden. Die sozialpolitische Problematik einer solchen verdeckten Rationierung ist offensichtlich: Diejenigen, die aufgrund schwacher Kaufkraft den Markt nur in geringem Maße beeinflussen können, laufen Gefahr, nicht oder nur sehr begrenzt über das Notwendige mitreden zu können. Sie werden womöglich zum Objekt einer von den Starken am Markt definierten, notwendigen medizinischen Versorgung, die unter Umständen ihren Bedürfnissen gerade nicht mehr gerecht wird. Dies ließe sich nur durch einen Kanon von Notwendigkeiten unterlaufen, der nicht vom Markt und seinen Gesetzen formuliert wird. Die Erstellung eines solchen Kanons müsste nach bestimmten Kriterien festlegen, was als notwendige medizinische Versorgung zu verstehen ist und was nicht. Unter dem Druck begrenzter Ressourcen ist ein solcher Kanon aber dann der Gefährdung durch eine nun als *direkt* oder *offen* gegebene Rationierung ausgesetzt, die sich an den Entscheidungskategorien für Triagen orientiert. Direkte Rationierung in der Medizin ist demnach zu verstehen als die in einer Situation begrenzt zur Verfügung stehender Ressourcen vorgenommene Zuteilung notwendiger Güter nach bestimmten Kriterien. Eine Möglichkeit solcher Kriteriologien stellen die sogenannten Priorisierungslisten dar. Dafür gibt es bereits Modelle und praktische Erfahrungen.

Das bekannteste Modell ist der sogenannte Oregon-Plan.¹⁵ Der Hintergrund zur Entwicklung dieses Modells war folgender: 1987 erregte im amerikanischen Bundesstaat Oregon der Tod eines siebenjährigen, nicht krankenversicherten Jungen Aufsehen, dem eine notwendige Knochenmarkstransplantation vorenthalten worden war. Die Politiker sahen sich gezwungen zu reagieren. Der Präsident des Senats von Oregon und spätere Gouverneur brachte einen Plan auf den Weg, der solche Missstände ausschließen sollte. Es ging darum, für untere Einkommensschichten eine sehr billige Krankenversicherungsmöglichkeit zu schaffen – der Höchstsatz betrug zunächst monatlich 28 US-Dollar –, die eine Basis- oder Notfallversorgung garantiert. Die Definition dieser notwendigen Versorgung geschah in der Ausarbeitung einer Liste von zunächst 700 am meisten vorkommenden Diagnose-Therapiepaaren. Die Liste wurde in 17 Kategorien gefasst und schließlich aufgrund bestimmter Kriterien nach Prioritäten

15 Zum Oregon-Modell vgl. D.C. Hadorn, Setting Health Care Priorities in Oregon. Cost-Effectiveness Meets the Rule of Rescue, in: Journal of the American Medical Association 265 (1991) 2218-2225; H. Aaron/W. Schwartz, Rationing Health Care. The Choice Before Us, in: Science (247) 1990, 418-422; Th. Bodenheimer, *The Oregon Health Plan. Lessons for the Nation, First of two Parts*, in: New England Journal of Medicine 337 (1997) 9; Second of two Parts, in: New England Journal of Medicine 337 (1997) 10. Die Möglichkeit einer Priorisierung im Rahmen der sozialpolitischen Vorgaben der Bundesrepublik Deutschland diskutiert H. H. Raspe, Priorisierung im Gesundheitswesen – Anlässe, Methodik und ethische Positionen, in: Spektrum der Wissenschaft 1998/2, 57-61.

sortiert. Die Kriterien für die Erstellung der Priorisierung waren u.a. Dringlichkeit, Lebenserwartung, Lebensqualität, Wirtschaftlichkeit der Behandlung und die Anzahl, denen eine Behandlung zugute kommen kann. In der gegebenen Situation mit begrenzten Ressourcen sollte mit dieser Liste so verfahren werden, dass je nach der ökonomischen Situation bei einer bestimmten Nummer der Liste ein Linie gezogen werde: was darüber ist, wird behandelt, was darunter ist, nicht mehr.¹⁶

Der Plan wurde 1993 von der Bundesregierung in Washington D.C. genehmigt und trat im Bundesstaat Oregon ein Jahr später in Kraft. Zunächst konnte tatsächlich eine Erhöhung der Anzahl der Versicherungsnehmer erreicht werden. Allerdings wurde die zugrunde liegende Idee auch unterlaufen – etwa dadurch, dass Arbeitgeber versuchten, über den Kreis der unteren Einkommens-

16 Die Liste der 17 Kategorien beinhaltet die folgende Reihung (Weltwoche Nr. 3/99, 21.1.1999):

1. Verhinderung des Todes, falls der frühere Gesundheitszustand wiederhergestellt werden kann (z.B. geplatzter Blinddarm).
2. Versorgung von Schwangeren und Neugeborenen (z.B. Kaiserschnitt).
3. Verhinderung des Todes, ohne den früheren Gesundheitszustand wiederherstellen zu können (z.B. akute bakterielle Meningitis).
4. Prävention bei Kindern (z.B. Impfungen oder Augen- und Hörtests).
5. Behandlung lebensbedrohender chronischer Krankheiten (z.B. Asthma).
6. Empfängnisverhütung (z.B. Vasektomie oder Unterbindung, aber auch Abtreibung einer ungewollten Schwangerschaft).
7. Pflege, falls die Lebenserwartung nur noch maximal ein Jahr beträgt (z.B. Alterspflegeheim).
8. Prävention von Zahnerkrankungen (z.B. Dentalhygienik und Fluorbehandlung).
9. Vorrangige Prävention bei Erwachsenen (z.B. Mammographie, Blutdruckscreening).
10. Behandlung akuter, nicht lebensbedrohender Krankheiten, falls der frühere Gesundheitszustand wiederhergestellt werden kann (z.B. Scheidenentzündung).
11. Behandlung akuter, nicht lebensbedrohender Krankheiten, falls die Lebensqualität des Patienten verbessert und der frühere Gesundheitszustand wiederhergestellt werden kann (z.B. Hüftoperation).
12. Behandlung akuter, nicht lebensbedrohender Krankheiten, falls die Lebensqualität zwar verbessert, der frühere Gesundheitszustand aber nicht wiederhergestellt werden kann (z.B. ausgerenkter Ellbogen).
13. Behandlung akuter, nicht lebensbedrohender Krankheiten, falls die Lebensqualität für eine kurze Zeit verbessert werden kann (z.B. chronische Nebenhöhlenentzündung).
14. Behandlung akuter, nicht lebensbedrohender Krankheiten, falls die Rückkehr zum früheren Gesundheitszustand beschleunigt werden kann (z.B. Bindehautentzündung).
15. Infertilitätsbehandlung (z.B. Eileiterverstopfung).
16. Nachrangige Prävention bei Erwachsenen (z.B. Darmspiegelung für Menschen unter vierzig).
17. Behandlung, mit der nur eine minimale Lebensverlängerung oder eine minimale Verbesserung der Lebensqualität erreicht werden kann (z.B. Warzenentfernung).

schichten hinaus ihre Angestellten im Oregon-Programm unterzubringen oder dadurch, dass Behandlungen, die sich »unter der Linie« fanden, durch höherstehende Diagnosen dennoch ausgeführt und auch entsprechend bezahlt wurden. Um zu einer abschließenden Beurteilung dieses Modells zu kommen, liegen wohl noch zu wenig Erfahrungswerte vor. Das Programm hat zweifellos einige erhebliche sozialpolitische Implikationen – volle Versorgung für die Begüterten, rationierte für die Armen – und ist verständlicherweise höchst umstritten.¹⁷ Das Hauptargument, mit dem die Vertreter des Oregon-Plans sich gegen den Vorwurf der Zweiklassenversorgung verteidigen, ist die allerdings unbestreitbare Tatsache, dass mehr Menschen medizinisch versorgt werden können. Anders gesagt: rationierte Versorgung ist besser als gar keine.¹⁸ Dabei bleibt die faktische Rationierung, um die es sich hier offensichtlich handelt, fragwürdig. Das betrifft vor allem den Rahmen der Verteilungsgerechtigkeit, nicht dagegen m.E. das einer als notwendig empfundenen Rationierung zugrunde gelegte Prinzip der Priorisierung medizinischer Leistungen. Über die zugrundeliegende Krioteriologie der Reihung muss natürlich diskutiert werden. Jedoch stellt eine medizinisch qualifizierte Priorisierung gegenwärtig wohl das einzig vertretbare Modell einer Rationierung dar, weil sie – wenigstens vom Ansatz her – rational nachvollziehbar die begrenzten Güter unter Absehung von der jeweiligen Person verteilt.

Die Überlegungen zum Begriff und zur praktischen Umsetzung von Rationalisierung abschließend stellt sich die Frage: Ist Rationierung im Rahmen unseres Gesundheitswesens überhaupt notwendig? Für die gegenwärtige Situation in Deutschland ist das schwer zu sagen, vor allem auch deshalb, weil es sich bei der Rationierung um einen sozialpolitisch brisanten Begriff handelt, der im gesundheitspolitischen Kontext möglichst vermieden wird; eher spricht man von einer notwendigen Rationalisierung.¹⁹ Nun kann die zugrunde liegende

17 Der damalige Vizepräsident Al Gore sprach von einer bedingungslosen Kapitulation des Gesundheitssystems: „Oregon's decision to ration health care to its poorest women and children is a declaration of unconditional surrender just as the first battles are being fought over the future of our health care system.“ (zit. nach: Th. Bodenheimer, The Oregon Health Plan. First of two Parts)

18 Ebd.

19 Der dem Gesetzentwurf der Bundesregierung Deutschlands für die Gesundheitsreform 2000 zur Information der Bürger angefügte kommentierende Fragen-Antworten-Katalog antwortet auf die gestellte Frage: „Kommt es mit dem Globalbudget zur Rationierung?“ mit „Nein!“, Geld, so heißt es, „steht genügend zur Verfügung.“ Vielmehr gehe es um Qualitätssicherung und Wirtschaftlichkeit, also nur um eine verträgliche Form jener Variante von Rationierung, die oben eine indirekte Rationierung genannt wurde. Auf den Vorwurf der Rationierung wird polemisch geantwortet: „Es geht (bei der Einführung der globalen Budgetierung, Anm. F. N) nicht um die Einschränkung von Leistungen wegen angeblich nicht vorhandener Geldmittel. Eine Rationierung erforderlicher Leistungen stand bei der Diskussion um die Gesundheitsreform niemals zur Debatte. Wenn

These, eine drohende Rationierung könne vollständig mit Rationalisierungsmaßnahmen aufgefangen werden, nicht einfach von der Hand gewiesen werden. Der Grund hierfür ist, dass empirische Daten zur Effizienz bestimmter therapeutischer Maßnahmen nicht in jedem Fall vorliegen, so dass bei einem Wegfall solcher Maßnahmen auch nicht angegeben werden kann, ob es sich um Rationierung notwendiger Behandlungen oder um bloße Rationalisierung im Sinne des Verzichts auf Überflüssiges geht. Erstaunlicherweise trifft das z. B. für Maßnahmen der Rehabilitation zu. Eine Untersuchung des Verbandes Deutscher Rentenversicherungsträger fand für den Zeitraum von 1988-1998 nicht mehr als 25 kontrollierte rehabilitationsklinische Studien.²⁰ Das ist zu wenig, um über die Effizienz im Rehabilitationsbereich Auskunft zu geben, so dass Einsparungen hier nicht eindeutig einer Rationierung oder einer Rationalisierung zugeordnet werden können. Es lassen sich jedoch andererseits auch einige Gründe namhaft machen, die die Notwendigkeit einer Rationierung belegen: Erstens eignet dem medizinischen Fortschritt eine Dynamik, die immer neue diagnostische und therapeutische Möglichkeiten entwickelt, welche ihrerseits aber nicht andere, möglicherweise teurere Maßnahmen ersetzen, sondern als sog. „add-on-technologies“ zu dem bestehenden medizinischen Arsenal weitere Therapieformen hinzufügen, also zusätzliche Kosten bedeuten.²¹ Sodann, zweitens, gibt es bei bestimmten medizinischen Behandlungen Knappheitsbedingungen, die sich mit dem medizinischen Fortschritt verschärfen dürften, aber ökonomisch nicht behoben werden können. Das ist etwa in der Transplantationsmedizin der Fall, in der ein Missverhältnis von Organspendern und -empfängern zur Rationierung zwingt. Drittens führt eine immer noch zunehmend höhere Lebenserwartung zu einer steigenden „Krankheitslast“, deren Betreuung die Frage nach dem, was wir uns medizinisch noch leisten können, mit Nachdruck stellen lässt. Und viertens schließlich wird im Zuge der Globalisierung auch der sozialen Standards nicht ohne weiteres damit zu rechnen sein, dass das sehr hohe Niveau medizinischer Versorgung in selbstverständlicher Weise gehalten werden kann. Das

Verbände und sonstige Interessengruppen behaupten, die Reform führe zur Rationierung, tun sie es, um die Bevölkerung zu verunsichern und vor den Karren ihrer eigenen Interessen zu spannen.“ (Bundesministerium für Gesundheit, Gesundheitsreform 2000. Informationen zum Entwurf des Bundesministeriums für Gesundheit für ein Gesetz zur Reform der gesetzlichen Krankenversicherung ab dem Jahr 2000, 2. Aufl. Bonn 23. Juni 1999, 58 f).

- 20 Vgl.: H. H. Raspe, Priorisierung im Gesundheitswesen – Anlässe, Methodik und ethische Positionen, in: Spektrum der Wissenschaft 1998/2, 57-61, hier 61.
- 21 Vgl. B. Schöne-Seifert, Was sind 'gerechte' Verteilungskriterien 36. Aus diesem Grund haben auch die Schweizerischen Krankenversicherer im November 1996 ein „Moratorium“ für die Weiterentwicklung des schweizerischen Gesundheitswesens gefordert. Als wichtigste Maßnahme wurde verlangt, dass bis ins Jahr 2000 keine weiteren medizinischen Leistungen mehr zu Pflichtleistungen erklärt werden.

Problem der Rationierung sollte daher als eine in unserem Gesundheitswesen durchaus gegebene Möglichkeit ernst genommen werden. Damit sich der Charakter einer solchen Rationierung aber nicht in Richtung auf mehr oder weniger verdeckte und infolgedessen unkontrollierbare Triagen zubewegt, ist es notwendig, sich über ethisch verantwortbare Kriterien einer Rationierung klar zu werden.

II

Die Überlegungen zum Begriff und zur Eigenart der Rationierung im Bereich der Medizin haben ergeben, dass eine ethische Reflexion über handlungsleitende Regeln für die Verteilung der medizinischen Ressourcen die zugrunde liegende Vorstellung von Gerechtigkeit thematisieren muss: das Problem der Rationierung medizinischer Güter ist eine spezifische Frage der Verteilungsgerechtigkeit.

Der Anspruch auf medizinische Versorgung, den die einzelnen Glieder einer Gemeinschaft an sie stellen, ist nicht willkürlich, sondern ein konstitutives Moment dieser Gemeinschaft als einer Gemeinschaft von Rechtssubjekten. Der Art. 25, Abs. 1 der *Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte* von 1948 versteht entsprechend das Recht jedes Menschen auf „ärztliche Versorgung“ als ein Menschenrecht.²² Unter diesem Recht ist eine Ausfaltung des grundlegenden Rechts auf Leben (Art. 3) zu verstehen, das seinerseits wiederum die Partizipation an der Rechtsgemeinschaft der Menschen überhaupt (Art. 1) sichern soll. Eine Rechtsgemeinschaft muss um ihrer selbst willen notwendigerweise die Partizipation aller ihrer Glieder – soweit es in ihren Möglichkeiten steht – ermöglichen und garantieren. Dazu tragen die medizinischen Möglichkeiten ihren Teil bei.²³ Das Recht auf medizinische Versorgung ist also nicht die Auszeichnung

22 Allgemeine Erklärung der Menschenrechte, Art. 25, Abs. 1: „Jedermann hat das Recht auf einen für die Gesundheit und das Wohlergehen von sich und seiner Familie angemessenen Lebensstandard, einschließlich ausreichender Ernährung, Bekleidung, Wohnung, ärztlicher Versorgung und notwendiger sozialer Leistungen, sowie ferner das Recht auf Sicherheit im Falle von Arbeitslosigkeit, Krankheit, Invalidität, Verwitwung, Alter oder von anderweitigem Verlust seiner Unterhaltsmittel durch unverschuldete Umstände.“

23 Das Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland spricht etwas bestimmter vom Recht auf „körperliche Unversehrtheit“ (Art. 2, Abs. 2), das im Sozialgesetzbuch dahingehend spezifiziert wird, dass jeder ein Recht auf „die notwendigen Maßnahmen zum Schutz, zur Erhaltung, zur Besserung und zur Wiederherstellung der Gesundheit und der Leistungsfähigkeit“ habe (§4, Art. 2, Abs. 1 SGB I). Eine solche Versorgung soll aber „das Maß des Notwendigen nicht überschreiten“ (§70, Abs.1 SGB V) und es wird zugleich betont, dass jeder für die eigene Gesundheit „mitverantwortlich“ und durch „gesund-

eines besonders wohltätigen Staates, sondern als Menschenrecht eine der Möglichkeitsbedingungen einer Gemeinschaft von Menschen, die in einem Rechtsverhältnis zueinander stehen und an ihm teilhaben.

Um die Eigenart dieses Rechts näher zu bestimmen, ist es zunächst sinnvoll, von der aristotelischen Formulierung der distributiven Gerechtigkeit auszugehen, derzufolge eine Verteilung von Gütern dann gerecht ist, wenn gleiche Fälle gleich behandelt werden und ungleiche ungleich, sofern eine moralisch relevante Ungleichheit besteht.²⁴ Letztere wird durch den Begriff der Würdigkeit bestimmt. Die Gleichheit der distributiven Gerechtigkeit ist infolgedessen genau dort gegeben, wo alle gleich nach Würdigkeit behandelt werden, wobei die jeweilige Ungleichheit der Würdigkeit die entsprechende ungleiche Behandlung zur Folge hat. Der Gleichheitsgrundsatz der Gerechtigkeit schließt daher die Ungleichbehandlung Ungleicher ein. Das ist ein formales Kriterium der Gerechtigkeit in Verteilungsprozessen, das durch ein materiales Kriterium zur inhaltlichen Konkretisierung dessen, was Würdigkeit ausmacht, ergänzt werden muss. Nun hatte Aristoteles nicht die Güter einer medizinischen Versorgung im Blick, die nach Würdigkeit verteilt werden sollen. Für ihn liegt die Ungleichheit der Würdigkeit und entsprechend diejenige der Verteilung von Gütern in der jeweiligen Tüchtigkeit begründet, wohingegen etwa Besitz und Abstammung als Kriterien abgelehnt werden.²⁵ Sein Modell der Gerechtigkeit lässt sich jedoch auch auf die Verteilung medizinischer Güter anwenden. Wenn die jeweilige Würdigkeit ein bestimmtes Recht auf die Güter einer Gemeinschaft konstituiert und wenn zudem die Würde des Menschen unter der Voraussetzung der Menschenrechte ein Recht auf medizinische Versorgung als eine Möglichkeitsbedingung der Rechtsgemeinschaft begründet, dann muss die jeweilige Würdigkeit als Bedürftigkeit im Hinblick auf medizinische Leistungen verstanden werden. D.h., die Gerechtigkeit im Hinblick auf die Verteilung medizinischer Ressourcen in einer Gemeinschaft muss alle gleich behandeln im Hinblick auf ihre Bedürftigkeit, deren jeweilig verschiedene Ausprägung die ungleiche Verteilung bedingt. Die durch den jeweiligen Gesundheitszustand charakterisierte Bedürftigkeit und deren gleiche Anerkennung wäre demnach das Kriterium, das formal die gerechte Verteilung medizinischer Versorgung sicherstellen würde.

Das Problem besteht aber nun darin, dass dieses Kriterium genau dort nicht mehr anwendbar ist, wo die zu verteilenden Güter die Bedürftigkeit hinsichtlich medizinischer Versorgung nicht mehr abdecken können. Das ist vor allem dort der Fall, wo die therapeutischen Möglichkeiten Bedürftigkeiten schaffen, die

heitsbewußte Lebensführung“ und „aktive Mitwirkung an der Krankenbehandlung“ an der medizinischen Versorgung beteiligt ist (§1 SGB V).

24 Vgl. Aristoteles, *EthNic.* 1131a 15 - 1131a 29.

25 Vgl. ebd.

nicht mehr befriedigt werden können. Daher bedarf das Kriterium der Bedürftigkeit in diesem Zusammenhang einer Einschränkung oder einer Modifizierung, die dem Anspruch der Gerechtigkeit standhält.

Die gesuchte Modifikation des Kriteriums der Bedürftigkeit als Grundlage für die Verteilung begrenzter medizinischer Ressourcen muss zwei Bedingungen genügen: Erstens muss dieses Kriterium medizinisch anwendbar sein und – zweitens – muss es den normativen Bedingungen der Verteilungsgerechtigkeit genügen, damit eine Rationierung ethisch gerechtfertigt werden kann. Beide Bedingungen lassen sich durch einen bestimmten normativen Gesundheitsbegriff einlösen. Der Begriff der Weltgesundheitsorganisation von 1947 – „Gesundheit ist der Zustand vollständigen physischen, geistigen und sozialen Wohlbefindens und nicht nur die Abwesenheit von Krankheit oder Schwäche“ – kann jedoch diese Funktion nicht erfüllen: er stellt einen am Wohlbefinden und der Lebensqualität orientierten normativen Maximalbegriff dar, der als Distributionskriterium untauglich ist und Gerechtigkeit bei der Verteilung von Gütern infolgedessen gerade nicht mehr sicherstellen kann.

Im Rahmen neuerer Bemühungen um einen angemessenen Gesundheitsbegriff hat Jean-François Malherbe²⁶ eine Konzeption entwickelt, die besser dazu geeignet ist, als entsprechende Modifikation des Bedürftigkeitskriteriums zu fungieren. Sein Verständnis von Gesundheit orientiert sich nicht an Inhalten der Lebensqualität, sondern an einem Begriff von Gesundheit, der mehrere anthropologische Dimensionen – die organische, die psychische und die symbolische – berücksichtigt und dabei vor allem auch die sozialen Aspekte von Gesundheit und Krankheit thematisieren kann.²⁷ Die Frage nach sinnvollen Therapiezielen ärztlicher Praxis, also die Frage, ab wann ein Patient den Arzt nicht mehr braucht, wird mit einem Verständnis von Gesundheit beantwortet, demzufolge gilt, dass „die Gesundheit die Fähigkeit ist, die Autonomie der anderen zu entwickeln; und daß Krankheit eine Verringerung eben dieser Fähigkeit ist, die ihn gerade als Menschen definiert.“²⁸ Autonomie meint dabei die Fähigkeit des Menschen, von sich aus die Symbiose mit der Umgebung sowohl auf biologischer als auch auf personaler und sozialer Ebene aufrechtzuerhalten. Die Befähigung zur wechselseitigen Zuerkennung von Autonomie stellt sozusagen die Spitze der Fähigkeit, die Symbiose mit der Umwelt aufrecht zu erhalten, dar und ist solchermassen ein Index für die Gesundheit. Unschwer lässt sich darin die Bedeutung medizinischer Versorgung wiedererkennen, die in Bezug auf ihre Eigenart als Menschenrecht formuliert wurde: nämlich nach ihren Möglichkei-

26 J. F. Malherbe, *Medizinische Ethik*, Würzburg 1990, 126-150.

27 Vgl. hierzu: F. Noichl, Heil durch Medizin? Moralthologische Überlegungen zur Normativität des Gesundheitsbegriffs, in: ZME 47 (2001) 71-81.

28 J. F. Malherbe, *Medizinische Ethik* 149.

ten, die Voraussetzungen der Partizipation an der Rechtsgemeinschaft zu sichern.²⁹ Das heißt nun, die Verteilung von begrenzten Gütern medizinischer Versorgung in einer Gemeinschaft ist dann gerecht, wenn darin allen Beteiligten in gleicher Weise eine Versorgung zuteil wird, die nach den gegebenen Möglichkeiten die Befähigung zur Partizipation an der Rechtsgemeinschaft sichert. Kürzer – aber eben in einem spezifischen Sinn –: Gerecht ist eine Verteilung der medizinischen Versorgung dann, wenn sie die Gesundheit aller gemäß den gegebenen Möglichkeiten wiederherstellt und bewahrt.

Mit diesem Verständnis von Gesundheit kann ein normativer Kern jenes Notwendigen angegeben werden, um den sich die Überlegungen zum Problem der Rationierung drehen. Es kommt dann darauf an, den Begriff von Gesundheit zu operationalisieren, d.h. in bestimmte medizinisch anwendbare Handlungsschemata zu übersetzen, die schließlich einen ethisch vertretbaren Umgang mit knappen Ressourcen im Fall der Notwendigkeit von Rationierung darstellen. Die Konkretisierung dessen, was in der medizinischen Versorgung für die Gesundheit notwendig ist, wird dann die Form von Listen, wie das anhand des genannten Oregonmodells dargestellt wurde, annehmen. Der entscheidende Unterschied zur Oregonliste dürfte jedoch darin zu sehen sein, dass der Anordnung der Liste nicht mehr oder weniger bewusste Vorstellungen von Lebensqualität zugrunde liegen,³⁰ sondern ein normativer Kern – näherhin die Ermöglichung von Autonomie und Partizipation –, der eine Priorisierung zusammen mit medizinischen Kriterien strukturiert.

Als Folgerung daraus ist u.a. dem Versuch, medizinische Versorgung nach dem zu erwartenden Gewinn für die Lebensqualität zu rationieren, zu widersprechen. Solche Überlegungen werden mit medizinischen und ökonomischen Argumenten etwa im Hinblick auf die Versorgung von alten Menschen angestellt.³¹ So hat Norman Daniels vorgeschlagen, mit einer verschieden intensiven Versorgung der jeweiligen Lebensabschnitte – Maximalversorgung am Beginn des Lebens, Minimalversorgung (Schmerztherapie) am Lebensende – die mögli-

29 Die genannte Fassung des Begriffs von Gesundheit dürfte auch derjenigen von Dietrich v. Engelhardt nahekomen: Gesundheit ist die „Fähigkeit mit Behinderungen und Verletzungen leben zu können“. Vgl. dazu: „Gesund ist, wer mit Belastungen und Behinderungen leben kann.“ Ein Gespräch mit dem Medizinhistoriker Dietrich von Engelhardt über Gesundheits- und Fitneßkult, in: *HerKorr* 45 (1991) 368 ff.; ders., Art. „Gesundheit“, in: W. Korff u. a. (Hg.), *Lexikon der Bioethik* 2, Gütersloh 1998, 108-114.

30 Dass diese Vorstellung neben ökonomischen Gesichtspunkten eine wichtige Rolle spielt, wird z. B. dadurch deutlich, dass Empfängnisverhütung und Abtreibung an sechster Stelle der Liste stehen – noch vor der Behandlung chronischer Krankheiten (vgl. oben Anm. 16).

31 Daniel Callahan, *Setting Limits. Medical Goal in an Aging Society*, New York-London 1987; Norman Daniels, *Am I my Parents' Keeper? An Essay on Justice Between the Young and the Old*, New York-Oxford 1988.

chen Krankheiten vor allem auf das Lebensende hin zu komprimieren, dort dann nur mehr für einen schmerzfreien Zustand zu sorgen, und somit die gerade im Alter hohen Kosten der medizinischen Versorgung zu umgehen.³² Auch hier dürfte eine bestimmte Vorstellung von Lebensqualität zugrunde liegen, die unter der Hand zur normativen Grundlage von Rationierung wird. Dagegen wird aus der Sicht einer ethischen Argumentation einzuwenden sein, dass diese Weise der Zuteilung medizinischer Versorgung dem Anspruch der Gerechtigkeit nicht standhält, weil sie dem Prinzip der Gleichheit im Hinblick auf die Partizipation aller an der Rechtsgemeinschaft widerspricht.

Abschließend soll das Ergebnis der Überlegungen auf die Gestalt des Gesundheitswesens einer Gesellschaft angewandt werden. Es wird sich nun ein zweistufiges System der medizinischen Versorgung und der entsprechenden Versicherungsmöglichkeiten empfehlen.³³ Diese besteht – erstens – in einer Grundstufe der medizinischen Versorgung, die das elementare Minimum für jeden in gleicher Weise sichert und die durch eine gesetzliche Krankenversicherung garantiert wird. Eine solche Basisversorgung orientiert sich an den normativen Vorgaben der Sicherung der Partizipation an der Gemeinschaft, der Gesundheit im spezifischen Sinn, und ist für diese Gemeinschaft eine unabdingbare Voraussetzung als Rechtsgemeinschaft, auf die sie um ihrer selbst willen nicht verzichten darf. Eine Priorisierung innerhalb dieses Bereichs des Notwendigen kann einerseits Grundlage für situational bedingte Entscheidungen in vorzunehmenden Triagen sein, andererseits aber auch im Zusammenhang mit dem Gleichheitsgrundsatz den Bereich dessen, was unter den gegebenen medizinischen Ressourcen als notwendige Versorgung verstanden wird, definieren helfen. Weil es sich bei dieser Grundversorgung um ein elementares Gut handelt, wird ihre Sicherstellung im Bereich der Medizin ein hohes Maß an Rationalisierung im Sinne des Verzichts auf alles, was nicht notwendig ist, erfordern.

Eine zweite Stufe, die darauf aufbaut, wird Mehraufwendungen an medizinischer Versorgung, die sich aus einer bestimmten Vorstellung von Lebensqualität ergeben können, abdecken. Auf dieser Ebene sind nicht mehr die Kriterien der distributiven, sondern diejenigen der kommutativen Gerechtigkeit anzuwenden. Damit wäre ein Eigenbeitrag jener Patienten gefordert, die sich auf der durch die erste Stufe gesicherten Grundlage entscheiden können, was ihnen das Wohlbefinden wert ist. Eine über das Notwendige hinausgehende Versorgung würde durch entsprechende, möglicherweise noch einmal gestufte Zusatzversicherungen abgedeckt, wobei die Versicherungen durchaus auch über

32 Vgl. dazu B. Schöne-Seifert, Was sind 'gerechte' Verteilungskriterien 41ff.

33 Vgl. O. Höffe, Medizin in Zeiten knapper Ressourcen A-205; J. Reiter, In der Rationierungsfall 557.

das Einbeziehen von Erwägungen zur Risikoäquivalenz entscheiden könnten. Der Einwand, damit würde eine Zweiklassenmedizin etabliert oder eine bestehende gerechtfertigt, ist nicht von der Hand zu weisen. Er hat aber umso weniger Gewicht, je mehr deutlich wird, dass unter dem Druck begrenzter Ressourcen eine elementare Absicherung der Gesundheit aller unter Gleichheitsgrundsätzen nur dann geleistet werden kann, wenn die zwar wünschenswerten, aber nicht notwendigen Anteile einer medizinischen Versorgung nur vermittels einer gewissen Eigenbeteiligung der jeweils Betroffenen erreichbar sind.

Kirche als eine „Schule“ der Menschenrechtserziehung

Eine Skizze

Dieter Witschen, Osnabrück

1. Einleitung

Dass wir seit 1995 in einer von den Vereinten Nationen ausgerufenen Dekade der Menschenrechtserziehung¹ leben, dürfte den Allerwenigsten bekannt sein; sogar unter denen, denen die Realisierung der Menschenrechte ein besonderes Anliegen ist, dürfte es sich nicht wesentlich anders darstellen. Ist die Ursache für dieses Faktum nun darin zu sehen, dass ein Einzelner bei der Vielzahl von Instrumentarien, mittels derer die Aufmerksamkeit auf für dringlich erachtete Aufgaben gelenkt werden soll, schlichtweg den Überblick verliert bzw. seine Aufnahmefähigkeit überfordert ist? Oder ist bei aller Berechtigung dieser Ursachenbenennung dieses Faktum nicht doch ein - wenngleich eher äußerliches - Symptom für eine tieferliegende Ursache, dass nämlich das Erfordernis einer Menschenrechtserziehung immer noch wenig im allgemeinen Bewusstsein verankert ist?

Wie dem genauerhin auch sein mag - Menschenrechtsarbeit weist drei Grunddimensionen auf: 1. die unmittelbare Realisierung der Menschenrechte in der Gegenwart, 2. die Aufarbeitung von begangenen Menschenrechtsverletzungen und 3. die präventive Menschenrechtsarbeit. Wenn auch aktuelle Menschenrechtsverletzungen und deren Aufarbeitung die Aufmerksamkeit der breiten Öffentlichkeit auf sich ziehen, so ist gleichwohl die Notwendigkeit einer auf die Zukunft ausgerichteten Menschenrechtsarbeit nicht von der Hand zu weisen. Innerhalb dieses Sektors bildet die Menschenrechtserziehung ein integrales Element.² Sie kann als

1 Damit wurde de facto eine entsprechende Anregung aufgegriffen, die die Zweite Menschenrechtsweltkonferenz der Vereinten Nationen im Jahre 1993 in Wien gegeben hatte. Vgl. *Gleiche Menschenrechte für alle*. Dokumente zur Menschenrechtsweltkonferenz der Vereinten Nationen in Wien 1993, hrsg. von der Deutschen Gesellschaft für die Vereinten Nationen, Bonn 1994, Nr. 82, S. 43.

2 Von der Zweiten Menschenrechtskonferenz ist herausgestellt worden: „Die Weltkonferenz über die Menschenrechte hält fest, dass die Staaten im Sinne der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte, des Internationalen Pakts über wirtschaftliche, soziale und kulturelle Rechte und der anderen internationalen Menschenrechtsinstrumente verpflichtet sind, dafür Sorge zu tragen, dass ihr Bildungswesen auf die Stärkung der Achtung von den Menschenrechten und der Grundfreiheiten ausgerichtet ist. Die Weltkonferenz über die Menschenrechte verweist nachdrücklich auf die Bedeutung der Aufnahme der Menschenrechte als Gegenstand in die Lehrpläne und ruft die Staaten dazu auf, entsprechende Schritte zu setzen. Die Bildung und Ausbildung der Menschen soll Verständnis und Toleranz wecken und Frieden und freundschaftliche Beziehungen zwischen den

eine präventive „Langzeit-strategie“ zur Förderung der Menschenrechte begriffen werden. Deren Notwendigkeit ist im Übrigen bereits in der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte aus dem Jahre 1948 festgeschrieben worden, in deren Art. 26, Abs. 2 es heißt: „Die Bildung muss ... auf die Stärkung der Achtung der Menschenrechte und Grundfreiheiten gerichtet sein.“³

Folgt man der Auffassung, die in einem der bekanntesten Dokumente von Seiten der katholischen Kirche zu den Menschenrechten formuliert worden ist, dann kann die Kirche gerade in diesem Feld der Menschenrechtsarbeit ihren wesentlichen Beitrag leisten. In dem Arbeitspapier „Die Kirche und die Menschenrechte“ der Päpstlichen Kommission *Justitia et Pax* aus dem Jahre 1974 heißt es wörtlich: „Der Hauptbeitrag der Kirche zur Verwirklichung der Menschenrechte besteht in einem ständigen und eminent praktischen Erziehungsprozess, zuallererst bei ihren eigenen Gliedern. Sinn dieser Erziehung ist es, den Christen die Würde der menschlichen Person immer mehr bewusst zu machen, ebenso die Bruderschaft unter den Menschen, die Freiheit und Gleichheit, an der alle Menschen teilhaben. Die Kirche bemüht sich vor allem, die Bereitschaft zu wecken und den Willen zu stärken, diese Grundrechte überall im täglichen Leben zu respektieren.“⁴ Auf welche Weise kann die Kirche nun eine der „Schulen“ der Menschenrechtserziehung sein? Zu dieser Fragestellung, die m.W. bislang in der theologischen Ethik unbeachtet geblieben ist, seien einige grundsätzliche Überlegungen zu skizzieren versucht. Des Näheren sei, ist die Menschenrechtserziehung als prinzipielle Aufgabe der Kirche anerkannt, aus der Perspektive einer christlichen Ethik auf deren elementaren Inhalte eingegangen. Spezifisch didaktische Fragen seien hingegen außer Acht gelassen.⁵ Bevor jedoch

Nationen und allen rassischen oder religiösen Gruppen sowie die Entfaltung der Aktivitäten der Vereinten Nationen, die diesen Zielen dienen, fördern. Menschenrechtserziehung und die entsprechende Aufklärung, sowohl theoretischer wie praktischer Art, spielt daher eine wesentliche Rolle bei der Förderung und Achtung der Menschenrechte aller Individuen ohne jeden Unterschied etwa nach Rasse, Geschlecht, Sprache oder Religion, und dem wäre im Rahmen der Bildungspolitik auf nationaler wie auch auf internationaler Ebene entsprechend Rechnung zu tragen.“ (Gleiche Menschenrechte für alle, Nr. 33, S. 24) „Die Weltkonferenz über die Menschenrechte erachtet Erziehung, Schulung und Öffentlichkeitsarbeit auf dem Gebiet der Menschenrechte als wesentlich für erfolgreiche Bemühungen um stabile und harmonische Beziehungen unter den verschiedenen Gemeinschaften und die Förderung des gegenseitigen Verständnisses, der Toleranz und des Friedens.“ (Nr. 78, S. 42)

3 Zit. nach: Menschenrechte. Eine Sammlung internationaler Dokumente zum Menschenrechtsschutz, hrsg. von C. Tomuschat, Bonn 1992, 30. In seiner Abhandlung „Über Pädagogik“ hatte I. Kant schon eingeschärft: „Die Ehrfurcht und Achtung für das Recht der Menschen muß dem Kinde schon sehr frühe beigebracht werden, und man muß sehr darauf sehen, daß es dieselben in Ausübung bringe“. (Ak.-Ausg. Bd. IX, 489)

4 *Die Kirche und die Menschenrechte*. Ein Arbeitspapier der Päpstlichen Kommission *Justitia et Pax*, München/Mainz 1976, Nr. 91, S. 39.

5 Einige Hinweise dazu von religionspädagogischer Seite finden sich bei W. Simon, Menschenrechte, in: G. Adam/F. Schweitzer (Hg.), *Ethisch erziehen in der Schule*, Göttingen

eine Behandlung dieser Fragestellung möglich ist, sind zwei zugrunde liegende Prämissen in aller Kürze namhaft und damit bewusst zu machen.

2. Prämisse: Identifizierung der Kirche mit dem Anliegen der Menschenrechte

Die Ausgangshypothese, die Kirche könne und solle einen Beitrag zur Menschenrechtserziehung leisten, setzt grundlegend voraus, dass diese sich mit dem Anliegen der Umsetzung der Menschenrechte identifiziert.⁶ In der Tat sind in der Gegenwart die Kirche(n), näherhin einzelne Organisationen bzw. Gruppen in ihr selbstverständliche Mitglieder der weltweiten Menschenrechtsbewegung. Wenn- gleich das historische Geflecht zwischen den Menschenrechten und dem Christentum fraglos komplexer ist und die menschenrechtsaffirmativen Bestandteile in der christlichen Tradition zu offensichtlich sind, als dass die Haltung der Kirche(n) in puncto „Menschenrechte“ im Laufe der historischen Entwicklung in einer umfassenden Weise als Bekehrung eines Saulus zu einem Paulus zutreffend beschrieben werden könnte, so ist gleichwohl mit dem bereits erwähnten Arbeitspapier „Die Kirche und die Menschenrechte“ einzugestehen, „dass die Haltung der Kirche in den letzten beiden Jahrhunderten gegenüber den Menschenrechten nur zu oft durch Zögern, Einsprüche und Vorbehalte gekennzeichnet war.“⁷ Nachdem die Kirche in einer ersten Phase aus verschiedenen Gründen die Idee der Menschenrechte als solche bzw. einzelne Menschenrechte, insbesondere bestimmte Freiheitsrechte abgelehnt und sie sich in einer zweiten Phase in einem Lernprozess den Gedanken des Menschenrechtscodex angenähert hat, begreift sie sich heute als Anwältin und Hüterin der Menschenrechte, betrachtet sie den Einsatz für diese als konstitutiv für das Zeugnis des Evangeliums.⁸ Anstelle vieler möglicher Belege für die letztgenannte Tatsache seien, was die katholische Kirche betrifft, exemplarisch nur diese angeführt. In der Pastoralkonstitution „Gaudium et spes“ des Zweiten Vatikanums heißt es: „Kraft des ihr anvertrauten Evangeliums verkündet ... die Kirche die Rechte der Menschen, und sie anerkennt und schätzt die Dynamik der Gegenwart, die diese Rechte überall fördert.“⁹ In einer „Botschaft über Menschenrechte und Versöhnung“, die aus Anlass einer römischen Bischofssynode im Jahre

1996, 174-187, bes. 182-186. Vgl. ferner J. Heide, „Soll ich meines Bruders Hüter sein?“. Zugänge zum Verständnis der Menschenrechte im Religionsunterricht..., Frankfurt a. M. u. a. 1992, 151-297.

6 Im Folgenden übernehme ich Passagen aus meinem Artikel: Kirche als Menschenrechtsorganisation, erscheint in: ThG 44 (2001) Heft 4.

7 Die Kirche und die Menschenrechte, Nr. 18, S. 8.

8 Vgl. dazu K. Hilpert, Die Menschenrechte. Geschichte-Theologie-Aktualität, Düsseldorf 1991, 137-162.

9 Zit. nach K. Rahner/H. Vorgrimler, Kleines Konzilskompendium, Freiburg u. a. ⁹1974, 489.

1974 veröffentlicht worden ist, wird die Überzeugung der Kirche herausgestellt, „dass die Förderung der Menschenrechte eine Forderung des Evangeliums ist und dass sie deswegen in ihrem Dienst eine zentrale Stellung einnehmen muss.“¹⁰ In seiner Antrittsenzyklika „Redemptor hominis“ erklärt Papst Johannes Paul II.: „Die Kirche braucht nicht zu betonen, wie sehr [die Achtung der Menschenrechte] mit ihrer Sendung in der Welt von heute verbunden ist.“ (Nr. 17).

3. Prämisse: Notwendigkeit eines Menschenrechtsethos und der Beitrag der Kirche zu dessen Aufbau

Soll eine dauerhafte Gewährleistung der Menschenrechte gesichert werden, dann müssen nicht nur die entsprechenden rechtlichen Instrumentarien zur Verfügung stehen, dann gilt es ebenso eine die jeweilige Gesellschaft prägende Kultur, ein Ethos der Menschenrechte auszubilden und zu fördern. Denn es ist nicht möglich, das von diesen Rechten Geforderte ausschließlich mit den Mitteln des Rechts durchsetzen zu wollen. Ohne eine Habitualisierung in den Subjekten ist ihre dauerhafte und verlässliche Umsetzung nicht denkbar. Rechtliche Regelungen und politische Ordnungen „funktionieren“ nicht eo ipso qua Institutionen, sondern bedürfen auch der lebendigen Sinngestaltung mittels eines entsprechenden Ethos der beteiligten Menschen. Rechtliche Ordnungen müssen zumindest mitgetragen werden durch ein öffentlich wirksames Ethos; ansonsten laufen rechtliche Kodifizierungen ins Leere. Das Recht als solches schafft überdies aus sich heraus keine hinreichende Motivation, sich für den Schutz der Menschenrechte einzusetzen. Der Rückgriff auf ein entsprechendes zuhandenes Ethos ist hier unabdingbar; rechtliche Sanktionsmöglichkeiten können zwar als ultima ratio dienen, um potentielle Täter von Menschenrechtsverletzungen abzuhalten, aber nicht eine nachhaltige und allgemeine Gewährleistung dieser Rechte sichern. Das Rechtsinstitut der Menschenrechte ist verwiesen auf das moralische Potential der Individuen sowie auf ein das öffentliche Leben durchdringendes Ethos, das jenes trägt.

Ein Baustein in dem Gefüge, ein Menschenrechtsethos auf breiter Basis aufzubauen und zu verwurzeln, ist zweifelsohne die Menschenrechtserziehung. Denn wie in einem historischen Lernprozess die Menschenrechte im spezifischen Sinne des Wortes entwickelt, erkämpft und schließlich kodifiziert worden sind, so hat jede Generation und mit ihr jeder Mensch je neu ein Bewusstsein von diesen Rechten zu entwickeln und sie zum Maßstab des Urteilens und Handelns in einschlägigen Situationen zu machen. In den Regionen der Erde, in denen die Idee der Menschenrechte allenfalls eine marginale Rolle spielt, hat überhaupt erst mittels einer Menschenrechtserziehung eine Wissensvermittlung sowie eine Bewusstseinsentwicklung zu erfolgen.

Träger der Menschenrechtserziehung sind keineswegs nur Schule und Hochschule, sondern komplementär auch Nichtregierungsorganisationen¹¹; letztere haben kompensatorisch die Aufgabe einer Pädagogik der Menschenrechte zu übernehmen, wo erstgenannte sie nicht erfüllen. Eine der nicht-staatlichen Organisationen, die ihren Beitrag zur Menschenrechtserziehung zu leisten hat, ist von ihrem gegenwärtigen Selbstverständnis her die Kirche, zumal sie für gewöhnlich in einem Gemeinwesen zu den maßgeblichen ethosbildenden Faktoren gehört. Der Kirche stehen keine politischen oder rechtlichen Mittel zur Umsetzung der Menschenrechte zur Verfügung; sie kann diesbezüglich unter Rückgriff auf Grundelemente einer christlichen Ethik, die dem Gehalt nach deutliche Konvergenzen mit einer Menschenrechtsethik aufweist, Erziehungs- und Überzeugungsarbeit zu leisten versuchen.

4. Felder der Menschenrechtserziehung

4.1. Kognitive Ebene: Vermittlung von Kenntnissen

Das erste, fundierende Element einer Menschenrechtserziehung besteht in der kognitiven Vermittlung von Kenntnissen. Die Lernenden haben in einem ersten Schritt ein Wissen von den Grundelementen, die zum Komplex der Menschenrechte gehören, zu erlangen.

(1) So haben sie eine systematische Einsicht davon zu gewinnen, was Menschenrechte ausmachen, was deren kennzeichnenden Merkmale im Gesamt subjektiver Rechte des Menschen sind. Des Näheren hat ihnen bewusst zu werden: 1. Wer sind die Träger der Menschenrechte? Deren Subjekt ist jeder Mensch als Mensch, unabhängig davon, welcher Gruppe er zugehört oder welche persönlichen Merkmale er aufweist. 2. Wer sind deren Adressaten? In erster Linie obliegt den Staaten die Gewährleistung dieser Rechte, sei es dass sie bestimmte Übergriffe gegenüber den Bürgerinnen und Bürgern zu unterlassen, sei es dass sie diesen elementare Rechte zu sichern haben. Subsidiär ist deren Schutz jedoch auch Sache nicht-staatlicher

11 Ein Vertreter von Amnesty International urteilt im Blick auf die deutsche Situation: „Eine tragende Rolle bei der Menschenrechtserziehung kommt nichtstaatlichen Organisationen zu. Dazu zählen kirchliche Organisationen wie Missio, Misereor, das Diakonische Werk, der kirchliche Entwicklungsdienst oder die Jugendverbände, aber auch nicht konfessionell gebundene Organisationen wie Terre des Hommes oder Amnesty International ... Daneben existieren verschiedene kleinere oder regional arbeitende Gruppen. All diese Organisationen leisten wohl den entscheidenden Beitrag zur Menschenrechtserziehung in Deutschland.“ (L. Müller, Menschenrechtserziehung in der Schule, in: Menschenrechte im Umbruch: 50 Jahre Allgemeine Erklärung der Menschenrechte, hrsg. v. Amnesty International, Neuwied/Kriftel 1998, 228)

Organisationen, von denen eine die Kirche ist, und zwar gerade dort, wo der Staat gegenüber dieser Aufgabe versagt oder er der Bedroher dieser Rechte ist. 3. Was sind deren Inhalte? Durch diese Rechte werden elementare Werte geschützt, die für die Ermöglichung des Menschseins konstitutiv sind. Es hat sich eingebürgert, dem Gehalt nach diese Rechte in drei Klassen einzuteilen: in die individuellen Freiheits-, die politischen Mitwirkungs- und die sozialen Anspruchsrechte. 4. Von welcher Art sind die mit diesen Rechten verbundenen Ansprüche? Sie sind vorstaatliche, präpositive Rechte, die in positives Recht umgesetzt worden sind. Als kodifizierte Rechte sind sie einklagbar. Sie sind jedoch auch fundamentale moralische Rechte, zu deren dauerhafter Sicherung ein entsprechendes Ethos unerlässlich ist.

(2) Unabdingbar ist ein umfassendes Informieren über wichtige Menschenrechtsdokumente¹², sei es auf nationaler Ebene über Verfassungen, mittels derer Menschenrechte in Grundrechte transformiert worden sind, sei es auf regionaler Ebene insbesondere über die Europäische oder die Amerikanische oder die Afrikanische Menschenrechtskonvention, sei es auf internationaler Ebene vor allem über die Allgemeine Erklärung über die Menschenrechte oder über die Internationalen Pakte über bürgerliche und politische Rechte bzw. über wirtschaftliche, soziale und kulturelle Rechte. Ferner empfiehlt es sich, Übereinkommen zu einer spezifischen Problematik zur Kenntnis zu bringen. Zu denken ist etwa an die Übereinkommen zur Beseitigung jeder Form von Rassendiskriminierung, gegen Folter, über die politischen Rechte der Frau oder über die Rechte des Kindes.

(3) Damit die Lernenden begreifen können, dass Menschenrechtskodifizierungen jeweils in einem spezifischen historischen Kontext vorgenommen worden sind, dass sie Reaktionen auf konkrete elementare Unrechtserfahrungen gewesen sind, ist es hilfreich, auf die Geschichte der Menschenrechte einzugehen. Der Entwicklungsprozess vor allem seit dem Ausgang des 18. Jahrhunderts ist in seinen Grundzügen nachzuzeichnen¹³; dabei ist u. a. aufzuzeigen, wie der Menschenrechtskodex inhaltlich fortgeschrieben worden ist, wie nach dem Ende des Zweiten Weltkrieges eine Internationalisierung des Menschenrechtsschutzes erfolgt ist.

(4) Es ist Auskunft darüber zu geben, welche Erklärungsmodelle bezüglich der Ursachen von Menschenrechtsverletzungen entwickelt worden sind. Es empfiehlt sich, sich der Methode exemplarischer Reduktion zu bedienen. Indem die Aufmerksamkeit auf typische Menschenrechtsverletzungen im eigenen oder in einem fremden Land gelenkt wird, kann paradigmatisch beleuchtet werden, durch welche Faktoren politischer, sozioökonomischer, weltanschaulicher (ideologischer) und anderer Art sie verursacht werden. Zugleich ist darüber aufzuklären, welche

12 Diese sind u. a. abgedruckt in: Menschenrechte - Ihr internationaler Schutz, hrsg. von B. Simma/U. Fastenrath, München ³1992.

13 Die zentralen Dokumente dieses Prozesses sind zusammengestellt bei W. Heide Meyer (Hg.), Die Menschenrechte. Erklärungen, Verfassungsartikel, Internationale Abkommen, Paderborn 1972.

Instrumentarien auf den verschiedenen Ebenen zum Schutz der Menschenrechte zur Verfügung stehen.

(5) Nicht übergangen werden können die Kontroversen über die Menschenrechte selbst. Stichwortartig sei nur auf folgende Streitpunkte verwiesen: Sind die sozialen Anspruchsrechte genuine Menschenrechte oder enthalten sie Staatszielbestimmungen? Wie verhält es sich mit den sog. Menschenrechten der dritten Generation (wie den Rechten auf Entwicklung, Frieden, Schutz der Umwelt, Teilhabe am Menschheitserbe)? Können außer Individuen auch Kollektive Berechtigte von Menschenrechten sein? Besteht der universale Geltungsanspruch der Menschenrechte zu Recht oder handelt es sich doch um kulturspezifische Rechte?

Je nach den politischen und sozialen Rahmenbedingungen, je nach dem Grad der Verbreitung von Kenntnissen und Einsichten über die Menschenrechte in einer Gesellschaft, je nach dem Gefahrenpotential, das im Hinblick auf Menschenrechtsverletzungen in einem Staat vorhanden ist, werden unterschiedliche Schwerpunkte in der Menschenrechtserziehung zu setzen sein. Wo etwa die Menschenrechte gesicherter Besitz sind, dort werden bei der Menschenrechtserziehung die Rechte Anderer, denen diese vorenthalten werden, im Vordergrund stehen; wo hingegen Menschenrechte verletzt werden, dort werden bei der Menschenrechtserziehung die Möglichkeiten zur Sicherung eigener Rechte die entscheidende Rolle spielen.

4.2. Personale Ebene:

Vermittlung von Bewusstsein, Einstellungen und Handlungskompetenzen

Menschenrechtserziehung erschöpft sich keineswegs in einer kognitiven Vermittlung von Wissen über die Menschenrechte. Es wäre ein Trugschluss, mit Voltaire zu meinen: „Es heißt, die Menschenrechte kennen: denn kennt man sie einmal, so verteidigt man sie von selbst.“¹⁴ Denn ein begriffliches Erfassen ist, um eine Unterscheidung J. H. Newmans aufzugreifen¹⁵, noch kein reales Erfassen; erst durch Letzteres kann ein Handeln zur Umsetzung der Menschenrechte initiiert werden. Außer der Wissensvermittlung gehören meiner Ansicht nach drei weitere Grundaufgaben zu einer umfassenden Menschenrechtserziehung, wird deren Ziel darin gesehen, nicht nur über die Menschenrechte zu informieren, sondern insbesondere ein Handeln nach menschenrechtlichen Maßstäben zu ermöglichen.

14 Zit. nach G. Oestreich, Geschichte der Menschenrechte und Grundfreiheiten im Umriss, Berlin ²1978, 64.

15 Vgl. dazu B. Schüller, Die Begründung sittlicher Urteile, Düsseldorf ²1980, 309-312.

a) Schaffen eines Bewusstseins von der Bedeutung der Menschenrechte

Zwischen der Wissensvermittlung in puncto „Menschenrechte“ und dem Schaffen eines realen Bewusstseins von der Bedeutung der Menschenrechte sei eigens differenziert. Menschenrechtserziehung hat nicht nur ein kognitives Lernen zum Inhalt zu haben, sondern ein gesamt menschliches, hier als personales bezeichnet. Letzteres impliziert auch ein emotionales und handlungsorientiertes Lernen.¹⁶ Eine Konfrontation mit den Opfern von Menschenrechtsverletzungen dürfte am eindrucklichsten vermitteln, welches Gewicht den Menschenrechten für jedes Individuum sowie für das gesellschaftliche Zusammenleben zukommt. Wem vor Augen steht, was z. B. ein Gefolterter, ein willkürlich zu einer Gefängnisstrafe Verurteilter, ein wegen seiner Hautfarbe Diskriminierter, ein wegen seines Glaubens Verfolgter oder ein Hungernder erleidet, wer sich in die Lage der von derartigen elementaren Unrechtserfahrungen Betroffenen hineinversetzt, der wird ein reales Bewusstsein von der Dringlichkeit des Menschenrechtsschutzes, eine Sensibilität für das Anliegen von Menschenrechten entwickeln können.

Obliegt es der Menschenrechtserziehung, nicht nur über die Menschenrechte zu unterrichten, sondern auf diesen Informationen aufbauend vor allem zur Realisierung dieser Rechte zu erziehen, dann sind in diesem Erziehungs- als einem Befähigungsprozess selbstverständlich die entwicklungspsychologischen Bedingungen zu beachten. Moralphysiologisch betrachtet ist die Realisierung der Menschenrechte voraussetzungsreich und anspruchsvoll. Es liegt nahe, in diesem Kontext in Ermangelung von spezifischen Theorien zur Entwicklung eines Menschenrechtsbewusstseins auf allgemeine moralphysiologische Theorien, mittels derer die Genese des moralischen Bewusstseins zu erklären versucht wird, zurückzugreifen.

Um etwa erfassen zu können, wer die Träger der Menschenrechte sind, dass nämlich diese Rechte jedem Menschen als Menschen zustehen, ist die Fähigkeit zur größtmöglichen Universalisierung notwendig. Anhand der drei Entwicklungsstadien, die G. H. Mead¹⁷ bei seinen Untersuchungen zum „role taking“, also zur Fähigkeit, sich bei Interaktionen in Andere hineinzuversetzen, herausgearbeitet hat, kann gezeigt werden, wann eine Person diese Fähigkeit erlernen kann. Mead zufolge ist ein Kind im Alter von etwa zwei bis sechs Jahren lediglich fähig, sich in die Lage von einigen wenigen Anderen, die zugleich eine besondere Bedeutung für es haben, zu versetzen (Stadium des signifikanten bzw. bedeutsamen Anderen). Im Alter von etwa sechs bis zwölf Jahren erweitert sich für das Kind der Kreis derer, in deren Situation es sich hineinversetzen kann; näherhin sind es die jeweiligen Mitglieder einer sozialen Einheit, einer Gemeinschaft, der das Kind sich zugehörig weiß, mit

16 Zu diesen drei Grunddimensionen ethischer Erziehung vgl. z. B. K. E. Maier, Grundriss moralischer Erziehung, Bad Heilbrunn 1986, 107-146.

17 Vgl. G. H. Mead, Geist, Identität, Gesellschaft (1934), Frankfurt a. M. 1968, 191 ff.

der es sich identifiziert (Stadium des verallgemeinerten Anderen). In der Adoleszenz geht die in Rede stehende Fähigkeit über die jeweiligen konkreten Bezugspersonen und -gruppen hinaus und umfasst potentiell alle Menschen; diese Kompetenz wird durch reflexives Denken erworben (Stadium des universalisierten Anderen). Sollte Meads Entwicklungsschema zutreffend sein, so liegt die Konsequenz für die Menschenrechtserziehung auf der Hand, dass diese sinnvollerweise erst in der Zeit der Jugend beginnen kann.

Um die Inhalte der Menschenrechte erfassen zu können, und um daraufhin zu deren Realisierung in der Lage sein zu können, muss ein heranwachsender Mensch mehrere Stufen der Entwicklung des moralischen Urteils bereits durchlaufen haben. Folgt man der gegenwärtig am häufigsten herangezogenen Theorie dieser Entwicklung, der L. Kohlbergs, dann muss diese Person, um den Gehalt der Menschenrechte einsehen zu können, die nachkonventionelle Ebene erreicht haben. In Weiterentwicklung der Untersuchungsergebnisse J. Piagets unterscheidet L. Kohlberg die drei Ebenen des Präkonventionellen, des Konventionellen und des Postkonventionellen, denen er jeweils zwei Stufen zuordnet. Die Ethik der Menschenrechte ist auf der postkonventionellen Ebene anzusiedeln, weil der Mensch auf dieser sich von universalen ethischen Prinzipien der Gerechtigkeit leiten lässt, er die egozentrische sowie später gruppen- bzw. gesellschaftsspezifische Perspektive hinter sich gelassen hat und er nicht mehr heteronom bestimmt ist, sondern autonom handelt. Spezifischer gesehen erkennt er die Würde jedes Menschen und die gleichen individuellen Rechte an.¹⁸ Beabsichtigt ein Mensch, von individuellen Freiheitsrechten wie z. B. denen auf Gewissens- oder Religionsfreiheit oder von politischen Mitwirkungsrechten wie z. B. denen des Wahlrechtes oder der Vereinigungsfreiheit selbst Gebrauch zu machen oder diese Rechte bei Anderen anzuerkennen, dann ist es notwendig, dass er in der Entwicklung seiner moralischen Urteilsfähigkeit dieses Niveau erreicht hat, was im Kontext der Menschenrechtserziehung entsprechend in Rechnung zu stellen ist.

18 Vgl. L. Kohlberg/E. Turiel, Moralische Entwicklung und Moralerziehung, in: Sozialisation und Moral. Neuere Ansätze zur moralischen Entwicklung und Erziehung, hrsg. von G. Portele, Weinheim/Basel 1978, 19 zur Stufe 6: Orientierung an allgemeingültigen ethischen Prinzipien: „Im Kern handelt es sich um universelle Prinzipien der Gerechtigkeit, der Gegenseitigkeit und Gleichheit der Menschenrechte und des Respekts vor der Würde des Menschen als individueller Person.“ In seinem Artikel (Moralische Entwicklung und demokratische Erziehung, in: G. Lind/J. Raschert (Hg.), Moralische Urteilsfähigkeit, Weinheim/Basel 1987, 37f) stellt L. Kohlberg explizit fest, dass eine Person die Stufe 5 erreicht haben muss, um die Menschenrechte, wie sie beispielsweise in der Amerikanischen Unabhängigkeitserklärung und der Verfassung formuliert worden sind, aktiv verstehen zu können.

b) Ausbildung von Menschen-Tugenden

Wer ein reales Bewusstsein von der Dignität und dem Gewicht der Menschenrechte sowie in der Konsequenz ein Motivationspotential, sich für den Schutz und die Umsetzung dieser Rechte einzusetzen, entwickelt hat, für den ist es wiederum nur folgerichtig, dass er sich um die Ausbildung, den Erwerb von für die Verwirklichung dieser Rechte notwendigen Grundhaltungen - von mir ›Menschen-Tugenden‹ genannt - bemüht. Mit diesen kommt das Subjekt mit seinem moralischen Können in den Blick. Es macht es sich in freier Entscheidung zur Grundhaltung, im Maße seiner Möglichkeiten sich dauerhaft für die Realisierung dieser Rechte einzusetzen. Durch eine ständig eingeübte Praxis entstehen Lebenshaltungen, grundsätzliche Dispositionen der kognitiven und emotionalen Fähigkeiten, die für die in Rede stehende Aufgabe qualifizieren; es bildet sich eine vom Ethos der Menschenrechte durchformte Gesamtpersönlichkeit. Welche Grundhaltungen den Menschen-Tugenden zuzuordnen sind, das habe ich an anderen Stellen¹⁹ zu skizzieren versucht, so dass sich das hier erübrigt.

Bei derartigen Prozessen der Habitualisierung kann der Erziehung eine stimulierende Funktion zukommen. Obgleich ein heranwachsender Mensch im Laufe seiner Entwicklung in Auseinandersetzung mit seiner Mitwelt letztlich nur durch Selbsttätigkeit sich menschenrechtlich relevante Grundeinstellungen zu Eigen machen kann, so können doch durch Erziehung eigene Anstrengungen der Subjekte in Gang gesetzt sowie unterstützend und fördernd begleitet werden.

c) Erwerben von menschenrechtlich relevanten Handlungskompetenzen

Wer Menschen-Tugenden sich bewusst zu Eigen gemacht hat, der will diese kraft immanenter Logik in Handlungen umsetzen, die der Gewährleistung der Menschenrechte bzw. der Verhinderung von Menschenrechtsverletzungen dienen. Dazu ist vonnöten, in einem aktiven Lernprozess entsprechende Handlungskompetenzen zu erwerben. Zum einen ist zu erlernen, sich für die Durchsetzung der Menschenrechte Anderer einzusetzen. Dieses Engagement erfordert nicht nur die Befähigung, sein Handeln an menschenrechtlichen Prinzipien zu orientieren, sondern auch die, mit der Organisation von Menschenrechtsarbeit vertraut zu sein. Ersteres beinhaltet z. B., das Leben sowie die körperliche Integrität Anderer zu schützen, gegenteilige bzw. andersartige Überzeugungen Anderer in weltanschaulichen, moralischen und politischen Fragen zu respektieren, für die

19 D. Witschen, „Menschen-Tugenden“ - Eine übersehene Dimension des Menschenrechts-ethos?, in: TThZ 108 (1999) 139-153; ders., Toleranz als Menschen-Tugend. Zu einem Grundelement eines Menschenrechtsethos, in: TThZ 110 (2001) 133-144; ders., Zivilcourage als Menschen-Tugend, in: SaThZ 4 (2000) 31-38.

Befriedigung elementarer Grundbedürfnisse Anderer Sorge zu tragen; letzteres beinhaltet etwa, Menschenrechtsarbeit zu organisieren, mit Arbeitsweisen von nicht-staatlichen Menschenrechtsorganisationen, in denen sich Menschenrechtsverteidiger zusammenschließen, vertraut zu sein, Projekte und Aktionen durchzuführen. Oftmals bedarf es in der Menschenrechtsarbeit einer ausgeprägten Konfliktfähigkeit und eines besonderen Durchhaltevermögens, gilt es doch erhebliche Risiken und Gefahren in Kauf zu nehmen, Widerstände der Mächtigen zu überwinden, Rückschläge zu verkraften, inneren Tendenzen zur Resignation zu widerstehen, Gefühlen der Ohnmacht bzw. der Indifferenz nicht nachzugeben. Nicht selten können Zielsetzungen nur fragmentarisch umgesetzt werden. Zum anderen ist zu erlernen, von den eigenen Menschenrechten einen verantwortlichen Gebrauch zu machen. So korreliert dem Recht auf freie Entfaltung der Persönlichkeit die Verpflichtung, mit der Freiheit verantwortlich umzugehen, dem Elternrecht die Verpflichtung, für die Pflege und Erziehung der anvertrauten Kinder Sorge zu tragen, den politischen Partizipationsrechten die Verpflichtung, die Mitwirkungsmöglichkeiten aktiv wahrzunehmen. Zum dritten ist zu erlernen, dass die jeweiligen Menschenrechte wechselseitig anzuerkennen sind, dass die Ausübung der Rechte des Einen dort ihre Grenzen hat, wo die gleichen Rechte des Anderen erheblich beeinträchtigt werden. Ein Menschenrechtscodex enthält nämlich gleiche Rechte für alle Menschen. In der unmittelbaren Gegenwart werden unter dem Sichtwort ›Menschenpflichten‹²⁰ die genannten Kategorien von Verantwortlichkeiten thematisiert.

5. Kirche als eine „Schule“ der Menschenrechtserziehung

In den skizzierten Feldern der Menschenrechtserziehung hat die Kirche im Rahmen ihrer Möglichkeiten im Netzwerk der Organisationen, die sich der Achtung und Förderung der Menschenrechte verpflichtet wissen, ihren Beitrag zu leisten, hat sie eine der benötigten „Schulen“ zu sein. Ihr kommt dabei generell zugute, dass sie als Überzeugungsgemeinschaft einen Erziehungs- und Bildungsanspruch hat, sie eine wichtige Trägerin der Wertevermittlung ist und sie einen der maßgeblichen Faktoren bei der Ethosbildung bildet.

In diesem Bereich der Menschenrechtsarbeit ist es angezeigt, dass die Kirche zwei-gleisig verfährt. Ad extra fallen ihr als einer der intermediären Gruppen in der Gesellschaft in der Menschenrechtserziehung gleiche Aufgaben zu wie anderen nicht-staatlichen Menschenrechtsorganisationen auch. Mithin leistet sie als eine der Multiplikatorinnen ihren Anteil bei der kognitiven Vermittlung dieser Rechte, leitet sie zur Bewusstseinsbildung sowie zum Erwerb von menschenrechtlich relevanten

20 Vgl. dazu D. Witschen, Menschenrechte - Menschenpflichten. Anmerkungen zu einer Korrelation, in: ThG 42 (1999) 191-202.

Einstellungen und Handlungskompetenzen an. Es erübrigt sich, diese Aufgaben hier nochmals näher zu beschreiben. Ad intra, wo ihre Einwirkungsmöglichkeiten ungleich größer sind, fördert sie das Wissen über die Menschenrechte bei ihren eigenen Gliedern; dabei informiert sie u. a. über Stellungnahmen bzw. Dokumente, in denen sie ihr Verhältnis zu diesen Rechten geklärt hat. Ihr Augenmerk richtet sie insbesondere auf deren ethische Begründungen; sie weist die Konvergenzen zwischen einer Menschenrechts- und einer christlichen Ethik auf.²¹ Da sie schon immer auch eine Ethosgemeinschaft ist, kann sie bei den Anleitungen, ein Menschenrechtsethos auszubilden, daran anknüpfen - sie tut sich in diesem Feld aller Wahrscheinlichkeit leichter als Erziehungsinstitutionen wie Schulen und Hochschulen, in denen der Schwerpunkt doch auf der kognitiven Vermittlung liegen dürfte. In ihren zahlreichen Erziehungs- und Bildungseinrichtungen kann sie das Bewusstsein der Christinnen und Christen für die Belange der Menschenrechte schärfen und zu deren eigener Aneignung von entsprechenden Grundeinstellungen und Fähigkeiten anregen. Sie kann sich dabei u. a. des Erziehungsmittels eines nachahmenden Lernens bedienen, indem sie Vorbilder christlich motivierter Menschenrechtsverteidiger wie z. B. Bartholomé de las Casas, Friedrich Spee, William Wilberforce, Oscar Romero oder Martin Luther King vor Augen stellt. Als eine der Menschenrechtsorganisationen bietet sie ein Lernfeld für konkrete Menschenrechtsarbeit.

Obgleich mit den Menschenrechten ein universaler Geltungsanspruch²² verbunden ist, sie ein kulturinvariantes Ethos beinhalten, ist gleichwohl ein Prozess der Inkulturation notwendig. Je intensiver sie unter Anknüpfung an entsprechende Äquivalente in den diversen kulturellen und religiösen Ethosformen angeeignet werden, zu denen sie ja, wie dies für die christliche Ethik sicherlich gilt, keineswegs in einem Gegensatz stehen müssen, desto größer ist die Aussicht, dass sie weltweit verwirklicht werden können. Der universale Geltungsanspruch der Menschenrechte impliziert nicht eine Uniformität der Aneignungs- bzw. Vermittlungsformen. Daher hat die Kirche als institutionelle Trägerin christlicher Ethik die Chance und von ihrem Auftrag her die Verpflichtung, eine der „Schulen“ der Menschenrechtserziehung zu sein.

21 Vgl. dazu D. Witschen, Menschenrechte und christliche Ethik. Eine systematische Verhältnisbestimmung, in: ZKTh 120 (1998) 57-74.

22 Vgl. dazu D. Witschen, Zur Universalität oder Relativität der Menschenrechte. Unterscheidungen aus ethischer Sicht, in: Ethica 6 (1998) 279-303.

Neostrukturalismus und Theologie

Zwischenbericht einer Bestandsaufnahme

Michael Zichy, Salzburg

Die theologische Literatur zur Postmoderne ist inzwischen derart umfangreich, dass sie ihrem Thema an Unübersichtlichkeit, Vielschichtigkeit und Heterogenität in nichts mehr nachsteht. Von der Theologie vergleichsweise unbemerkt geblieben ist hingegen eine philosophische Denkrichtung, der das Phänomen Postmoderne Maßgebliches verdankt: der Neo- bzw. Poststrukturalismus.¹ Diese in den ausgehenden 1960er Jahren in Frankreich groß gewordene Strömung, zu deren zentralen Figuren der Psychoanalytiker Jacques Lacan, die Philosophen Jacques Derrida und Michel Foucault sowie mit einigen Abstrichen auch der Postmodernetheoretiker Jean-François Lyotard² zählen, formuliert am deutlichsten, radikalsten, konsequentesten und abstraktesten jene Themen, die auch die Postmoderne-Diskussion beschäftigen: Pluralität, Heterogenität, Sinn-, Wahrheits- und Zentrumsverlust, Rationalitätskritik und Tod des Subjekts.

Spezifisch mit letzterem setzt sich seit Jänner 2000 ein vom Fonds zur Förderung der wissenschaftlichen Forschung (FWF) finanziertes Forschungsprojekt am Institut für Philosophie der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Salzburg auseinander. Unter dem Arbeitstitel „Tod des Subjekts? Der Neostrukturalismus als Herausforderung für christliche Philosophie und

- 1 Die Bezeichnung „Neostrukturalismus“ geht auf Manfred Frank zurück und findet bei ihm für jene Denker Verwendung, die ihre Gemeinsamkeit darin haben, dass sie zum einen in der Tradition des linguistisch-ethnologischen Strukturalismus von Ferdinand de Saussure und Claude Lévi-Strauss stehen und zum anderen aus der Überzeugung heraus denken, dass die Philosophie der Gegenwart eine Philosophie nach dem Ende („clôture“) der neuzeitlichen bzw. modernen Philosophie sein müsse. Der Begriff „Poststrukturalismus“ wird im deutschen Sprachraum zumeist synonym zu „Neostrukturalismus“ verwendet, während er im angelsächsischen Raum eher mit dem (späten) Werk Michel Foucaults in Verbindung gebracht und von Derridas „Deconstructivism“ abgegrenzt wird. Vorliegende Studie orientiert sich am deutschen Sprachgebrauch beider Begriffe. Vgl. Frank, Manfred, Was ist Neostrukturalismus?, Frankfurt 1984, 19-40; Gondek, Hans-Dieter, Strukturalismus, in: TRE 32, 260.
- 2 Lyotards Zugehörigkeit zum (Neo- bzw. Post-)Strukturalismus ist nicht unumstritten. Während er von M. Frank dem Neostrukturalismus zugerechnet wird, scheint er weder in der zweibändigen Geschichte des Strukturalismus von François Dosse noch in den Beiträgen zum Strukturalismus im Historischen Wörterbuch der Philosophie sowie in der Theologischen Realenzyklopädie auf; vgl. M. Frank, Was ist Neostrukturalismus?; Dosse, François, Geschichte des Strukturalismus, Hamburg 1996/1997; H. D. Gondek, Strukturalismus; Mühlhölzer, Felix, Strukturalismus, in: HWP 10, 342-350.

Theologie“ soll die These vom Tod des Subjekts analysiert, ihre Tragweite und Bedeutung für die Theologie ausgelotet und eine kritische Auseinandersetzung mit ihr gewagt werden. Im Rahmen dieser Forschungsarbeit wurde auch die theologische Rezeption des Neostrukturalismus einer Untersuchung unterzogen. Die ersten vorläufigen Resultate dazu werden nun in vorliegender Studie in Form eines Zwischenberichtes vorgestellt. Dabei wird zunächst ein allgemeiner Überblick über die Rezeption und ihre Charakteristika gegeben. Dem folgt eine Darstellung derjenigen Themenkreise, in denen der Neostrukturalismus auf Interesse stößt und eine Behandlung erfährt. Daran schließt sich eine Analyse der grundlegenden Reaktionsformen an, die in der Rezeption anzutreffen sind. Im letzten Abschnitt schließlich wird ein Resümee gezogen, das auf gewisse Mängel und Desiderata hinweisen möchte.

I

Als erstes erfreuliches Faktum lässt sich festhalten, dass es eine theologische Rezeption des Neostrukturalismus gibt, wenngleich sie in keinem Verhältnis zu dessen Bedeutung und Einfluss innerhalb der philosophischen Diskussion steht und in keiner Weise das Interesse spiegelt, das diesem Denken längst nicht mehr nur in rein philosophischen Disziplinen entgegengebracht wird. Die theologische Literatur, die sich mit dem Neostrukturalismus auseinander setzt, ist zahlenmäßig eher bescheiden und bewegt sich noch im Rahmen des Bewältigbaren.³ Den größten Anteil nehmen dabei Publikationen angelsächsischen Ursprungs ein, gefolgt von denjenigen deutscher Provenienz. Das Ausmaß französischer Texte ist erstaunlich gering, und mit Ausnahme einer geringen Anzahl holländischer Arbeiten konnten bisher keine Beiträge in anderen als den schon genannten Sprachen entdeckt werden. Bei genauerer Lektüre fällt zunächst folgendes auf:

1. Die Auseinandersetzung mit dem neostrukturalistischen Gedankengut wird teilweise sehr oberflächlich und undifferenziert geführt. Dies geschieht nicht nur innerhalb der Postmoderne-Diskussion, an deren Rändern auch der Neostrukturalismus behandelt und im Vorübergehen mit kommentierenden Phrasen bedacht wird, sondern selbst in spezifisch sich mit dem Neostrukturalismus auseinandersetzen Studien; dort herrschen bisweilen Unkenntnis und Unver-

3 Es ist anzunehmen, dass etwa 250 theologische und christlich-philosophische Texte den Neostrukturalismus behandeln; davon sind etwa ein Viertel Monographien. Der Großteil dieser Arbeiten war zum Zeitpunkt der Abfassung vorliegenden Artikels bereits bearbeitet und fließt daher in die Beurteilung mit ein. Von einer Anführung aller Titel wird hier jedoch Abstand genommen, da dies die Arbeit zu einer reinen Aufzählung verkommen lassen und ihren Rahmen sprengen würde; es wird hier daher lediglich eine Auswahl präsentiert.

ständnis vor, die manchmal auf ein Wissen bloß aus zweiter Hand schließen lassen.

2. In der Rezeption herrscht ein Eklektizismus vor: Oftmals werden – begünstigt durch den Charakter der Primärliteratur – einzelne Thesen aus ihren Zusammenhängen gerissen, um entweder isoliert für sich diskutiert und auf andere Bereiche übertragen zu werden, oder als Inspirations- und Ausgangspunkt eigener Überlegungen zu fungieren bzw. – in das eigene Schema eingepasst – als Rückhalt für die eigene Position zu dienen.

3. Die Auseinandersetzung erschöpft sich zum Teil in einer reinen Darstellung oder Interpretation neostrukturalistischer Thesen. Höchstens in den abschließenden Sätzen solcher Studien lassen sich dann Hinweise auf mögliche Anknüpfungspunkte oder eine potentielle theologische Verwertbarkeit finden.

4. Die Auseinandersetzung erfolgt vielfach unter äußerst spezifischen Gesichtspunkten und Fragestellungen. In Kombination mit der Diversität der Zugänge verleiht dies der Rezeption insgesamt einen sehr vielfältigen und inhomogenen Charakter.

5. Studien, die eine profunde Kenntnis des Neostrukturalismus oder einzelner ihrer Exponenten aufweisen, den Zusammenhängen, Implikationen und Konsequenzen ihrer Thesen nachgehen und sich auf eine umfassende und kritische Begegnung einlassen, sind die Ausnahme.

6. Besonders ins Auge fällt das beinahe vollständige Fehlen einer Thematik: der des Todes des Subjekts. Wird sie, wie in den wenigsten Fällen, überhaupt wahrgenommen, so kommt ihr dann meistens nur eine sehr marginale Stellung zu; eine eigene Behandlung scheint sie offenbar kaum zu verdienen.⁴ Dies erstaunt gerade angesichts der Tatsache, dass ein christliches Denken nicht nur den Menschen als Person begreift und daher an seinem Subjektstatus festhalten muss, sondern darüber hinaus auch lehrt, dass der Mensch Abbild Gottes, und Gott selbst in Jesus Christus Mensch geworden ist.

4 Etwas ausführlicher mit dem Tod des Subjekts setzten sich – aus sehr unterschiedlichen Perspektiven – auseinander: Bernauer, James, *The Prisons of Man. An Introduction to Foucault's Negative Theology*, in: *International Philosophical Quarterly* 27 (1987) 365–380; Möde, Erwin, *Das Begehren. Das Identitätsproblem in der Ethik der analytischen Psychotherapie*, München 1995; ders., *Offenbarung als Alternative zur Dialektik der Postmoderne. Eine fundamentaltheologische Untersuchung*, München 1994; Schmidinger, Heinrich, *Der Mensch ist Person. Ein christliches Prinzip in theologischer und philosophischer Sicht*, Innsbruck/Wien 1994; Winqvist, Charles, *The Silence of the Real. Theology at the End of the Century*, in: Scharlemann, Robert (Hg.), *Theology at the End of the Century. A Dialogue on the Postmodern with Thomas J.J. Altizer u.a.*, Charlottesville/London 1990, 14–40.

II

So schwer die Unterschiedlichkeit der Zugangsweisen und der Problemstellungen eine Schematisierung der theologischen Rezeption unter thematischen Gesichtspunkten auch macht, es lassen sich doch einige Themen ausmachen, die Gravitationsfelder des Interesses darstellen.

Unbestreitbarer Schwerpunkt der Rezeption ist Derrida. Mit seinen Begriffen der Differenz („différance“) und der Dekonstruktion, die als Schlagwörter zur Umschreibung für sein Denken im Allgemeinen fungieren, im Besonderen aber einerseits für seinen Ansatz und seine Methode der Metaphysikkritik stehen, andererseits die Praxis seiner Textlektüre bezeichnen, hat er auch in der Theologie Schule gemacht. Im Wesentlichen sind es drei Bereiche, in denen man sich mit Derrida auseinandersetzt. Ein erster – und innerhalb der theologischen Derrida-Rezeption der umfangreichste – Bereich beschäftigt sich mit Derrida im Rahmen der negativen Theologie. Ausgelöst wurde diese Rezeption durch Derrida selbst, der sich in zwei seiner Aufsätze ausdrücklich zur negativen Theologie äußert und unter anderem das Verhältnis zwischen ihr und der Dekonstruktion zu klären versucht.⁵ Zwei miteinander verzahnte Untersuchungsbereiche bestimmen hier die Debatte: Zum einen dreht es sich um die Frage, ob Derrida entgegen seiner vehementen Versicherungen nicht doch uneingestanden eine Art negative Theologie betreibt oder ob es ihm glaubhaft gelingt, sich mehr als nur verbal von ihr abzugrenzen. Und zum anderen steht zur Diskussion, ob negative Theologie notwendig gekoppelt ist an eine unvermeidlich metaphysik-verhaftete positive Theologie, demnach eine „Hyperessentialität“ konstituieren will und damit selbst metaphysisch bleibt, wie ihr Derrida vorwirft, oder ob sie eine zwar innerhalb einer positiven Theologie situierte, grundsätzlich jedoch eigenständige, pure antimetaphysische, dekonstruktive Strategie ist.⁶

5 Vgl. Derrida, Jacques, *Wie nicht sprechen. Verneinungen*, Wien 1989; ders., *Sauf le nom*, Paris 1993.

6 Vgl. Bauke-Ruegg, Jan, „Nur ein paar Deut“ – Andeutungen zum Verhältnis von Gott und Postmoderne, in: Luibl, Hans Jürgen (Hg.), *Spurensuche im Grenzland. Postmoderne Theorien und protestantische Theologie*, Wien 1996, 85-130; Blans, Bert, *Negative Theologie en Deconstructie. Over Dyonisos de Areopagiet en Derrida*, in: *Bijdragen, tijdschrift voor filosofie en theologie* 57 (1996) 2-19; Bulzan, Daniel, *Apophantism, Postmodernism and Language. Two Similar Cases of Theological Imbalance*, in: *Scottish Journal of Theology* 50 (1997) 261-287; Caputo, John, *Mysticism and Transgression. Derrida and Meister Eckhard*, in: Silverman, Hugh (Hg.), *Derrida and Deconstruction*, New York/London 1989, 24-39; ders., *The Good News about Alterity. Derrida and Theology*, in: *Faith and Philosophy* 10 (1993) 453-470; Horner, Robin, *Derrida and God. Opening a Conversation*, in: *Pacifica* 12 (1999) 12-29; Klemm, David, *Open Secrets. Derrida and Negative Theology*, in: Scharlemann, Robert (Hg.), *Negation and Theology*, Charlottesville/London 1992, 8-24; Lesch, Walter, *Wer hat Angst vor De-*

In teilweise enger Verbindung mit der Debatte um die negative Theologie steht der zweite Bereich, in dem das Verhältnis zwischen Dekonstruktion und Theologie allgemein diskutiert und den Auswirkungen derridascher Metaphysikkritik auf die Theologie nachzuspüren versucht wird. Mittelpunkt des Interesses bilden die Frage, ob und inwieweit sich Derridas Metaphysikkritik auch gegen theologisches Denken richtet und genuin theologische Grundannahmen antastet, und der Versuch, auf Basis der derridaschen Thesen eine neu verstandene Theologie zu entwickeln. Das Spektrum der Rezeption spannt sich hier zwischen einer ablehnenden Haltung über eine gemäßigte Position, die Derrida eine gewisse Bedeutung für die Theologie nicht abspricht und sich von ihm sogar Impulse für eine Erneuerung der Theologie erwartet, bis zu einer radikalen Rezeption, die mit Dekonstruktion und Differenz das Ende herkömmlicher Theologie freudig begrüßt.⁷

Die Exegese schließlich bildet den dritten Bereich, innerhalb derer eine Auseinandersetzung mit Derrida stattfindet. So fordert die Exegeten die Ansicht Derridas heraus, dass Texte keinen einheitlichen Sinn, keine eindeutige Aussage, keine zugrundeliegende Wahrheit, in deren Dienst sie stehen, haben können, sondern prinzipiell immer schon mehrdeutig und in sich gespalten sind. Darüber hinaus ist es seine dekonstruktive Praxis der Textlektüre, die Anknüpfungspunkte für Versuche neuartiger Bibelauslegungen bietet. Texte werden dabei „gegen ihren Strich“ gelesen, um in ihnen dem Verdrängten, Unterdrückten und Margina-

konstruktion, in: ders./Schwind, Georg (Hg.), *Das Ende der Alten Gewissheiten. Theologische Auseinandersetzung mit der Postmoderne*, Mainz 1993, 27-47; Valentin, Joachim, *Atheismus in der Spur Gottes. Theologie nach Jacques Derrida*, Mainz 1996; ders., *Dekonstruktion. Theologie. Eine Anstiftung*, in: Lesch, W./Schwind, G., *Ende der alten Gewissheiten* 13-26.

- 7 Vgl. Geffré, Claude, *Crise de l'hermeneutique et ses consequences pour la théologie*, in: *Revue des sciences religieuses* 52 (1982) 268-298; Hart, Kevin, *The Trespass of the Sign. Deconstruction, Theology and Philosophy*, Cambridge ²1991; Ingraffia, Brian, *Postmodern Theory and Biblical Theology. Vanquishing God's Shadow*, Cambridge 1995; Milbank, John, *Theology and Social Theory. Beyond Secular Reason*, Oxford (UK)/Cambridge (USA) ³1995; Nault, Francois, *La déconstruction et le jeu de l'athéologie (Nietzsche, Bataille, Derrida)*, in: *Studies in Religion/Sciences religieuses* 27 (1998) 277-294; Pickstock, Catherine, *After Writing. On the Liturgical Consummation of Philosophy*, Oxford/Malden 1998; Raschke, Carl, *Theological Thinking. An Inquiry*, Atlanta 1988; Taylor, Mark, *Erring. A Postmodern A/theology*, Chicago/London 1984; Wall, John, *Deconstruction and the Universe of Theological Discourse or, who is Jacques Derrida and what is he Saying about the Logos*, in: *Saint-Luke's Journal of Theology* 28 (1985) 251-265; Ward, Graham, *Why is Derrida Important for Theology?*, in: *Theology* 95 (1992) 263-270; Wendel, Saskia, *Postmoderne Theologie? Zum Verhältnis von Theologie und postmoderner Philosophie*, in: Müller, Klaus (Hg.), *Fundamentaltheologie – Fluchtlinien und gegenwärtige Herausforderungen*, Regensburg 1998, 193-214.

lierten, welches zugunsten des vermeintlich einheitlichen Sinnes in den Hintergrund treten musste, eine Sprache zu verleihen. Die Bandbreite der theologisch-exegetischen Rezeption reicht hier von Arbeiten, die auf rein theoretischer Ebene die Implikationen und Konsequenzen der Dekonstruktion für die Exegese erörtern (und sie je nach Standpunkt für eine sinnvolle Ergänzung zur historisch-kritischen Methode oder als deren schon überfälliges Ende betrachten), bis zu Arbeiten, die mit dekonstruktivem Handwerkszeug zur exegetischen Praxis schreiten.⁸

Neben diesen drei Problemfeldern, die den Großteil der theologischen Literatur zu Derrida umfassen, gibt es noch eine Reihe anderer Themen, unter denen Derrida eine Behandlung erfährt. Erwähnt seien hier lediglich die Trinitätstheologie⁹ und die theologische Hermeneutik.¹⁰

Im Vergleich zur Rezeption Derridas fällt diejenige Foucaults bescheidener aus. Nichtsdestotrotz ist sie komplexer insofern, als sie im Unterschied zu Derrida nicht nur eine, allerdings weit gefasste (Dekonstruktion/Differenz), sondern mehrere verschiedene Thesen aufgreift. Ein Unterschied zur Auseinandersetzung mit Derrida liegt ferner darin, dass Studien, die sich in umfassender Weise dem Denken Foucaults widmen, völlig fehlen. Die Diskussion knüpft vielmehr an einzelne Thesen an, um sie entweder aus einer theologischen Perspektive zu problematisieren oder sie für einzelne theologische Bereiche fruchtbar zu machen. Auffallend ist zudem, dass bei Foucault im Gegensatz zu Derrida die Thematik des „Todes des Subjekts“ wahrgenommen und bisweilen sogar eigens behandelt wird.¹¹ An erster Stelle der rezipierten Themen steht jedoch seine Machttheorie, die – als Theorie der „Mikrostrukturen der Macht“ und der

8 Vgl. Aichele, George (Hg.), *The Postmodern Bible. The Bible and Culture Collective*, New Haven/London 1995; Crossan, John, *Cliffs of Fall – Paradox and Polivalence in the Parables of Jesus*, New York 1980; Greenstein, Edward, *Deconstruction and Biblical Narrative*, in: *Prooftexts* 8 (1989) 43-71; Rutledge, David, *Faithful Reading. Poststructuralism and the Sacred*, in: *Biblical Interpretation* 4 (1996) 270-287; ferner die Bände 23 (1987), 51 (1990) und 54 (1991) der Zeitschrift *Semeia*. Die Erkenntnisse zur exegetischen Rezeption des Neostrukturalismus stützen sich großteils auf unpublizierte Forschungsergebnisse von Julia Kröhn.

9 Vgl. Magliola, Robert, *Derrida on the Mend*, West Lafayette 1984.

10 Vgl. Bühler, Pierre, *Hermeneutik, postmodern gesehen – Postmoderne, hermeneutisch gesehen*, in: Luibl, Hans Jürgen (Hg.), *Spurensuche im Grenzland. Postmoderne Theorien und protestantische Theologie*, Wien 1996, 65-84; C. Geffré, *Crise de l'hermeneutique*; Nethöfel, Wolfgang, *Vom Mythos zu den Medien*, Neukirchen-Vluyn 1992.

11 Vgl. J. Bernauer, *Prisons of Man*; Sedgwick, Timothy, *The Import of Foucault for Understanding Christian Faith*, in: *Saint Luke's Journal of Theology* 34 (1991) 75-89; Ch. Winquist, *Silence of the Real*.

„Pastoralmacht“ – hinsichtlich ihrer Bedeutung für Befreiungstheologie¹² und Pastoraltheologie¹³ befragt wird und in der Exegese Anwendung findet.¹⁴ In engem Zusammenhang damit steht die Rezeption seiner Theorie der Sexualität bzw. Homosexualität.¹⁵ Weitere Punkte der Auseinandersetzung bilden sein Geschichtsbegriff, der Kontinuität verweigert und dadurch das Verständnis von theologischer Tradition und christlicher Geschichte herausfordert,¹⁶ seine Erkenntnis- und Rationalitätskritik, sofern sie Wahrheit und Vernunft zu historischen Relativa zu degradieren scheint,¹⁷ seine Untersuchungen zur christlichen Antike¹⁸, seine genealogische Geschichtsschreibung sowie die These von der Autoren-Funktion, die beide Eingang in die Exegese gefunden haben.¹⁹

- 12 Vgl. Hopkins, Dwight, *Postmodernity, Black Theology of Liberation and the United States*. Michel Foucault and James H. Cone, in: *Journal of Hispanic/Latino Theology* 3 (1996) 20-34; Lalonde, Marc, *Power/Knowledge and Liberation. Foucault as a Parabolic Thinker*, in: *Journal of the American Academy of Religion* 61 (1993) 81-100.
- 13 Vgl. Erdmann, Eva, *Die Macht unserer Kirchenväter. Über „die Geständnisse des Fleisches“*, in: *Wege zum Menschen* 47 (1995) 53-60; Mette, Norbert, „Pastoralmacht“. Praktisch-theologische Anmerkungen zu einem Theorem M. Foucaults, in: *Wege zum Menschen* 47 (1995) 76-83; Steinkamp, Hermann, *Die „Seele“ – „Illusion der Theologen“*. Michel Foucaults Bestimmung der „Seele“ als Anfrage für die Seelsorge, in: *Wege zum Menschen* 47 (1995) 84-93; Weimer, Martin, *Das Verdrängte in der Hirtenmetapher. Kritische Reflexionen zum Begriff des „Pastorats“*, in: *Wege zum Menschen* 47 (1995) 61-76.
- 14 Vgl. Castelli, Elizabeth, *Interpretations of Power in 1 Corinthians*, in: *Semeia* 54 (1991) 123-144.
- 15 Vgl. Scharen, Christian, *Subject to Discipline. Authority, Sexuality, and the Production of Candidates für Ordained Ministry*, in: *Journal of the American Academy of Religion* 66 (1998) 313-344; Vernon, Mark, *Following Foucault. The Strategies of Sexuality and the Struggle to be Different*, in: *Theology and Sexuality* 5 (1996) 76-96.
- 16 Vgl. Byrne, James, *Foucault on Continuity. Postmodern Challenge to Tradition*, in: *Faith and Philosophy* 9 (1992) 335-352; Moore, Scott, *Christian History Providence and Michel Foucault*, in: *Fides et Historia* 29 (1997) 5-14.
- 17 Vgl. Lutz-Bachmann, Matthias, *Kirche und Theologie vor der Herausforderung des „postmodernen Denkens“*, in: ders./Schlegelberger, Bruno (Hg.), *Krise und Erneuerung der Kirche. Theologische Ortsbestimmungen*, Berlin 1989, 128-151; Purcell, Michael, *For the Sake of Truth ... The Demand of Discontinuity in Foucault, Blanchot and Levinas*, in: *American Catholic Philosophical Quarterly* 71 (1997) 237-258.
- 18 Vgl. Behr, John, *Shifting Sands. Foucault, Brown and the Framework of Christian Ascetism*, in: *The Heythrop Journal* 34 (1993) 1-21; Moxes, Halvor, *Foucault og askese i tidlig kristen etikk*, in: *Norsk teologisk tidsskrift* 100 (1999) 75-92; Teuber, Bernhard, *Chair, ascèse et allégorie. Sur la généalogie chrétienne du sujet désirant selon Michel Foucault*, in: *Vigiliae Christianae* 48 (1994) 367-384.
- 19 Vgl. Jacobs, Andrew, „Solomon Salacious Song“. Foucault's Author Function and the Early Christian Interpretation of the *Canticum Canticorum*, in: *Medieval Encounters* 4 (1998) 1-23; Tiedemann, Holger, *Paulinische Some-Pathologia sexualis – Foucaults genealogische Geschichtsschreibung und neutestamentliche Exegese*, in: Alkier, Stefan/Brucker, Ralph (Hg.), *Exegese und Methodendiskussion*, Tübingen 1998, 57-76;

Lacan erfährt innerhalb der Theologie eine eher geringe Aufmerksamkeit. Ähnlich wie bei Foucault lässt die Vielfältigkeit der Rezeption eine thematische Gliederung unter einige wenige Gesichtspunkte nicht zu. Aus diesem Grunde seien hier nur einige der Anknüpfungspunkte und Themen erwähnt, unter denen Lacan rezipiert wird: Seine Theorie des unbewussten Begehrens und des gespaltenen Subjekts geben Anlass dazu, Parallelen in der Theologie oder der Bibel aufzusuchen und sie für die Theologie fruchtbar zu machen;²⁰ ebenso debattiert werden sein Begriff des Realen und die damit in Zusammenhang stehende Kritik am metaphysischen Präsenzdenken.²¹

Lyotard schließlich wird als Neostrukturalist, d.h. insofern er in seinen Werken neostrukturalistische Thesen aufgreift, kaum rezipiert.²² Er wird beinahe ausschließlich im Rahmen der Postmoderne-Diskussion, deren Zentrum er allerdings bildet, wahrgenommen und dominiert dort die Debatte mit seinen Themen des Endes der Metaerzählungen und der Pluralität bzw. Heterogenität.

III

Innerhalb dieser Vielfalt von Themen und Zugangsweisen lassen sich neben den neutral bleibenden Arbeiten, die eine rein darstellende Funktion erfüllen oder sich an sehr spezifischen Fragestellungen festmachen, drei grundlegende Formen der Reaktion ausmachen: eine die neostrukturalistischen Thesen zurückweisende, eine sie radikal-rezipierende und eine sie gemäßigt bzw. relativierend aufgreifende.

Die erste Art der Reaktion kennzeichnet sich dadurch, dass sie zwischen Neostrukturalismus und Theologie einen unüberwindbaren, „garstig breiten Gra-

20 Vgl. Hackett, Charles, *Psychoanalysis and Theology*. Jacques Lacan and Paul, in: *Journal of Religion and Health* 21 (1982) 184-192; Kalinich, Lila, *The Logos in Lacan*, in: *Saint Vladimir's Theological Quarterly* 32 (1988) 367-383; E. Möde, *Begehren*; ders., *Offenbarung als Alternative*; Schwall, Hedwig, *Lacan or an Introduction to the Realms of Unknowing*, in: *Literature & Theology* 11 (1997) 125-144; Winquist, Charles, *Lacan and Theological Discourse*, in: Wyschogrod, Edith/Crownfield, David/Raschke, Carl, *Lacan and Theological Discourse*, New York 1989.

21 Vgl. Richardson, William, „Like Straw“. *Religion and Psychoanalysis*, in: Tongeren, Paul van u.a. (Hg.), *Eros and Eris. Contribution to a Hermeneutical Phenomenology. Liber Amicorum for Adriaan Perperzak*, Dodrecht/Boston/London 1992, 93-104; Westphal, Merold, *Onto-theo-logical Straw. Reflections on Presence and Absence*, in: Ciapolo, Roman (Hg.), *Postmodernism and Christian Philosophy*, Mishawaka/Washington 1997.

22 Eine Ausnahme bildet Schaeffler, Richard, *Erfahrung als Dialog mit der Wirklichkeit. Eine Untersuchung zur Logik der Erfahrung*, Freiburg/München 1995, der sich kurz und kritisch mit Lyotards Systemtheorie auseinander setzt.

ben“ sieht. Zu einem nicht unwesentlichen Teil beruht die Zurückweisung jedoch auf einer sehr oberflächlichen Kenntnis der neostrukturalistischen Autoren. Die Auseinandersetzung erschöpft sich dann entweder darin, die Thesen einfach abzulehnen und ihre Inkompatibilität mit der Theologie festzustellen, oder sie mit Vorwürfen der Beliebigkeit, der Anarchie oder des Mystizismus pauschalierend abzutun.²³ Darüber hinaus wird – wie speziell in Verbindung mit der These vom Tod des Subjekts geschehen – versucht, das Subjekt mit dem Hinweis auf seinen jüdisch-christlichen Ursprung gegenüber der neostrukturalistischen Kritik zu immunisieren; diese sei gegen eine Chimäre gerichtet und gehe daher fehl.²⁴ Doch auch dort, wo man sich – selten genug – darauf einlässt, die neostrukturalistischen Denker in einer kritischen und argumentativen Begegnung zu widerlegen, bleibt die Diskussion oft allgemein; in die Tiefe der Details wagt man sich kaum.²⁵

Die innerhalb der theologischen Literatur sehr präzente Gegenposition dazu nehmen diejenigen Autoren ein, die die neostrukturalistischen Thesen in einer radikalen Weise rezipieren. Dies geschieht insbesondere im Umkreis der „Tod-Gottes-Theologie“, einer im Amerika der 60er Jahre entstandenen theologischen Strömung, die versucht, von der Tatsache des kulturellen Todes Gottes ausgehend eine Theologie zu entwerfen. Dekonstruktion ist „Hermeneutik des Todes Gottes“, sie gilt ihr als die notwendige Folge dieses Todes, sie, denn mit Gott verschwinden Sinn, Wahrheit, Geschichte bzw. geschichtliche Kontinuität sowie das Subjekt. Letzteres löst sich in eine Vielzahl von Subjektivitäten auf, die völlig den Systemen und ihren Bewegungen unterworfen sind und daher keine Identität mehr aufweisen; Subjektivität ist nur mehr als multiple, heteronome und nomadische möglich. Das Resultat dieses Ansatzes liegt in einem totalen Bruch mit kirchlicher Tradition und herkömmlicher Theologie: Theologie wird als his-

- 23 Vgl. Koslowski, Peter, Die Prüfungen der Neuzeit. Über Postmodernität, Philosophie der Geschichte, Metaphysik, Gnosis, hrsg. v. Peter Engelmann, Wien 1989; ders., Supermoderne oder Postmoderne. Dekonstruktion und Mystik in den zwei Postmodernen, in: Eifler, Günther/Saame, Otto (Hg.), Postmoderne – Anbruch einer neuen Epoche? Eine interdisziplinäre Erörterung, Wien 1990, 73-99; Sölle, Dorothee, Die Sowohl-als-auch-Falle, in: Füssel, Kuno/Sölle, Dorothee/Steffinsky, Fulbert, Die Sowohl-als-auch-Falle. Eine theologische Kritik des Postmodernismus, Luzern 1993, 11-34.
- 24 Vgl. Metz, Johann Baptist, Die Verantwortung der Theologie in der gegenwärtigen Krise der Geisteswissenschaften, in: Müller, Hans-Peter (Hg.), Wissen als Verantwortung. Ethische Konsequenzen des Erkennens, Stuttgart/Berlin/Köln 1991; Müller, Klaus, Das etwas andere Subjekt. Der Blinde Fleck der Postmoderne, in: ZkTh 120 (1998) 137-163.
- 25 Vgl. Bryant, Darrol, From „De“ to „Re“ or ... Does the „Future of Ontotheology“ Require the Recovery of Experience/Sense of Transzendence?, in: Ruf, Henry (Hg.), Religion, Ontotheology, and Deconstruction, New York 1989; S. Wendel, Postmoderne Theologie?; M. Lutz-Bachmann, Kirche und Theologie; R. Schaeffler, Erfahrung als Dialog; H. Schmidinger, Der Mensch ist Person; C. Pickstock, After Writing.

torisch und gesellschaftlich bedingte radikal relativ, reduziert sich auf Textproduktion und ist letztlich nur noch als ironische möglich.²⁶

Ähnlich radikal sind jene Exegeten, die auf Grundlage neostrukturalistischer Thesen die Vorstellung eines einheitlichen Sinns verwerfen und einen prinzipiellen Sinnpluralismus in der Bibel annehmen. Dies verleiht der Wiederbelebung traditioneller, von der historisch-kritischen Methode jedoch verdrängter Interpretationsformen eine Basis,²⁷ kommt aber den Anliegen neuerer – feministischer, interkultureller und intertextueller – Zugangsweisen entgegen,²⁸ weil sie unkonventionelle Lektüreformern ermöglicht.²⁹

Zwischen diesen beiden Extremen siedelt eine Position, die zwar den neostrukturalistischen Thesen eine Bedeutung auch für die Theologie zugesteht und aus diesem Grunde bereit ist, sie im gewissen Maße zu berücksichtigen und aufzugreifen, daraus aber nicht die weitreichenden Konsequenzen der radikalen Position zieht. Diese dritte Position nimmt dem neostrukturalistischen Gedanken gut, dessen Radikalität man für übertrieben hält, seine Spitzen. Dadurch wird es – abgeschwächt und zahm gemacht – leicht in das jeweilige eigene theologische System integrierbar, wo es als Erweiterung und leichte Korrektur bisheriger Positionen dienen kann.³⁰ So stellt etwa für manche Exegeten die Dekonstruktion nicht einen Gegenpol, sondern eine sinnvolle Ergänzung und Erweiterung zur historisch-kritischen Methode dar.³¹ Ähnliches geschieht dort, wo der Tod des

26 Vgl. M. Taylor, *Erring*; Ch. Winqvist, *Silence of the Real*.

27 Vgl. Dohmen, Christoph, *Vom vielfachen Schriftsinn. Möglichkeiten und Grenzen neuerer Zugänge zu biblischen Texten*, in: Sternberg, Thomas (Hg.), *Neue Formen der Schriftauslegung?* Freiburg/Basel/Wien 1992, 13-67; Theißen, Gerd, *Methodenkonkurrenz und hermeneutischer Konflikt. Pluralismus in Exegese und Lektüre der Bibel*, in: Mehlhausen, Joachim (Hg.), *Pluralismus und Identität*, Gütersloh 1995, 127-140.

28 Vgl. Rutledge, David, *Reading Marginally. Feminism, Deconstruction and the Bible*, Leiden/New York/Köln 1996; Tribble, Phyllis, *Treasures Old and New. Biblical Theology and the Challenge of Feminism*, in: Watson, Francis (Hg.), *Open Text – New Directions for Biblical Studies*, London 1993, 32-56; Wolde, Ellen van, *Texts in Dialogue with Texts. Intertextuality in the Ruth and Tamar Narratives*, in: *Semeia* 40 (1987) 1-28; Wyschogrod, Edith, *Taking the Low Road. Postmodernism and Interreligious Conversation*, in: *American Journal of Theology and Philosophy* 16 (1995) 189-211.

29 Vgl. Burnett, Fred, *The Undecidability of the Proper Name „Jesus“ in Matthew*, in: *Semeia* 54 (1991) 123-144; Moore, Stephen, *Mark and Luke in Poststructuralist Perspectives*, New Haven/London 1992; ders., *Poststructuralism and the New Testament – Derrida and Foucault at the Foot of the Cross*, Minneapolis 1994; Seeley, David, *Deconstructing the New Testament*, Leiden/New York/Köln 1994.

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

31 Vgl. Adam, Andrew, *Deconstruction and Exegesis*, in: Alkier, St./Brucker, R., *Exegese und Methodendiskussion* 99-110; McKnight, Edgar, *Postmodern Use of the Bible. The*

Subjekts insofern begrüßt wird, als man in ihm nicht das völlige Verschwinden des Subjekts sieht, sondern ihn vielmehr als die längst überfällige Korrektur einer überhöhten und die Menschheit überfordernden Subjektskonzeption begreift; er solle als „ideologieentschlackte Ausgangsposition“ wahrgenommen werden.³² Und der Versuch der „theologischen Verwindung“ bzw. theologischen Interpretation der Subjektskonzeption Lacans, die in der Theorie des gespaltenen Subjekts die Möglichkeit ergreift, den Personenbegriff als substantielle Relation zu Gott wiederzuentdecken,³³ gehört ebenso in diese Kategorie wie die Bemühung, die Kritik Foucaults an der Vorstellung eines „Wesens des Menschen“ als Möglichkeit der Befreiung aus der Selbstfixierung des Menschen hin zur Offenheit für Gott zu deuten.³⁴

Eine gemäßigte Rezeption des Neostrukturalismus findet auch dort statt, wo die Thesen wohl in ihrer Radikalität ernst genommen und prinzipiell für richtig gehalten werden, jedoch insofern relativiert werden, als sie in ihrem Geltungs- und Anwendungsbereich eingeschränkt werden. Beispielhaft geschieht dies in einigen der Publikationen, die das Verhältnis zwischen Dekonstruktion und Theologie diskutieren. Zwei Strategien bestimmen hier die Vorgangsweise: Auf der einen Seite unterscheidet man an der Dekonstruktion zwischen Ideologie und Methode, während man auf der anderen Seite eine scharfe Trennungslinie zwischen Philosophie und Theologie zieht; letztere ist in ihrem Kern jüdisch-christlichen und nicht griechischen Ursprungs. So bemüht man sich insbesondere in Abgrenzung gegenüber der „Tod-Gottes-Theologie“ darum, Dekonstruktion von den ihr nicht inhärenten ideologischen Verunreinigungen, d.h. den antichristlichen Ressentiments und nihilistischen Tendenzen, die sie begleiten, zu befreien. Dadurch wird es möglich, Dekonstruktion als reine erkenntnis- und metaphysikkritische Methode zu begreifen. Als solche kann sie theologische Begriffe einer radikalen Kritik unterziehen und die fundamentale Inadäquatheit theologischer Rede aufdecken, nicht jedoch Existenzurteile treffen. Zudem richtet sich ihre Sprengkraft dort, wo sie am Platz ist, ausschließlich gegen metaphysisches bzw. ontotheologisches Denken griechischen Ursprungs, nicht aber gegen originär theologisches Denken jüdisch-christlicher Herkunft. Daher könne Dekonstruktion sogar insofern positiv wirksam werden, als sie Theologie von den Verunreinigungen durch griechische Rationalität säubern helfen, ihren nicht-philosophi-

Emergence of Reader-oriented Criticism, Nashville 1990; Watson, Francis, Open Text – New Directions for Biblical Studies, London 1993.

32 Vgl. J. Milbank, *Theology and Social Theory*; C. Tracy, *Theologie als Gespräch*; J. Valentin, *Dekonstruktion*.

33 Vgl. E. Möde, *Offenbarung als Alternative*.

34 Vgl. J. Bernauer, *Prisons of Man*.

schen Kern freilegen und auf diese Weise einer Erneuerung der Theologie dienlich sein könnte.³⁵

IV

Angesichts dieses Spektrums an theologischen Reaktionen auf den Neostrukturalismus stellt sich die Frage, welche dieser Positionen aus christlicher Sicht angemessen und zufriedenstellend sind. Die radikale Position jedenfalls scheint für ein christliches Denken, welches weiterhin ein solches bleiben will, keine Alternative darzustellen, sind hier doch berechtigte Zweifel angebracht, ob so ein Denken noch als christlich zu bezeichnen ist. In Richtung der relativierenden Position ist zu fragen, ob eine teilweise bzw. eingeschränkte Übernahme neostrukturalistischer Thesen immer möglich ist. Die Gefahr könnte hier darin liegen, mit der Übernahme genehmer Thesen implizit mehr zu übernehmen, als letztlich intendiert ist. Ein Bewusstsein dieses Risikos scheint es jedoch kaum zu geben, im Gegenteil, in den meisten Fällen wird Gedankengut – für richtig befunden – unhinterfragt und unreflektiert rezipiert. Es drängt sich daher der Verdacht auf, dass die Zusammenhänge, Implikationen und Konsequenzen des verwendeten Materials oft nicht erkannt wurden und die Voraussetzungen der Dekonstruktion unentdeckt blieben. So wird die (neo-)strukturalistische Zeichentheorie nur marginal und die diese Theorie wiederum ermöglichende Reflexionstheorie des Bewusstseins, deren Gefahr darin besteht, Selbstbewusstsein letztendlich zur Illusion verkommen zu lassen, überhaupt nicht thematisiert. Die Tragweite der Subjektsproblematik insgesamt wurde offenbar noch nicht realisiert, und selbst dort, wo man auf sie zu sprechen kommt, wird ihr Kern – das Selbstbewusstsein – verkannt.³⁶

Die zurückweisende Position schließlich ist dort unbefriedigend, wo sie undifferenziert und oberflächlich ist – sie schädigt damit nicht nur den Ruf der Theologie, sondern verschließt sich überdies den wertvollen Impulsen, die der Dialog mit dem Neostrukturalismus bereithält.

Eine profunde, umfassende und kritische Auseinandersetzung von Seiten der Theologie, die sich im Besonderen der Problematik der These des Todes des Subjekts bewusst ist, bleibt mit dem Neostrukturalismus folglich noch zu führen. Dreierlei ist ihr zu wünschen:

35 Vgl. K. Hart, *Trespass of the Sign*; B. Ingraffia, *Postmodern Theory*; J. Wall, *Who is Derrida*; Ward, *Derrida*.

36 Einzige Ausnahme scheint hier H. Schmidinger, *Der Mensch ist Person, zu sein*.

1. Eine genaue Lektüre der neostrukturalistischen Autoren. Es gilt dabei den inneren Zusammenhängen zwischen den einzelnen Thesen, wie etwa bei Derrida zwischen Dekonstruktion, Zeichen- bzw. Bedeutungstheorie und Subjektskonzeption, nachzugehen und deren volle Implikationen und Konsequenzen aufzuzeigen.

2. Eine kritische Begutachtung des neostrukturalistischen Gedankenguts. Ihr Augenmerk sollte dabei vorerst weniger – wie in der Rezeption vornehmlich geschehen – auf die theologische Verwertbarkeit der Thesen als vielmehr auf diese selbst gerichtet sein, um ihre Gültigkeit und Richtigkeit zu überprüfen; erst im Anschluss daran kann über eine allfällige Übernahme neostrukturalistischen Gedankengutes nachgedacht werden.

3. Die Auseinandersetzung mit der These vom Tod des Subjekts. Diese These stellt mit Sicherheit eine der größten Herausforderungen dar, die der Neostrukturalismus für die Theologie bereithält. Geboten ist die Auseinandersetzung mit dieser Thematik allerdings schon insofern, als sie implizit möglicherweise auch dort enthalten ist, wo der Neostrukturalismus bereits in der Theologie gewirkt hat.

SCHMIDINGER, Heinrich, Metaphysik. Ein Grundkurs, Kohlhammer Verlag, Stuttgart/Berlin/Köln 2000, 392 p., Pb 39,80 DM; ISBN 3-17-016308-6

Es ist heute nicht selbstverständlich, dass es jemand unternimmt, eine eigenständige „Metaphysik“ zu publizieren, und so über einzelne ontologische Spezialuntersuchungen hinaus und wider alle Kritik gegenüber der Metaphysik als Disziplin einen selbstständigen Entwurf vorlegt. Heinrich Schmidinger (= S.) hat ein solches Unterfangen gewagt und mit seiner Monographie einen gelungenen historisch-systematischen Grundkurs verfasst. Sein Anliegen ist es, auf dem Weg der Geschichte der Metaphysik in letztere einzuführen. Dabei geht er allerdings nicht einfach philosophiegeschichtlich vor, sondern ordnet das historische Material systematisch. Es bleibt zwar der geschichtliche Ablauf groÙteils gewahrt, die einzelnen Positionen möchte S. aber „unter *typologischen* Gesichtspunkten“ (61) vorstellen. So betrachtet er einzelne Epochen jeweils unter einer leitenden Frage und behandelt die verschiedenen Ansätze unter deren Perspektive.

Was die so gestalteten Teile des Buches zu einer systematischen Einheit verknüpft, ist das zentrale Anliegen von S.s eigenem metaphysischen Ansatz, in den er zu Beginn des Buches einführt und den er auf den letzten ca. 50 Seiten weiter ausfaltet. Ausgangspunkt ist das folgende Metaphysikverständnis: Metaphysik sei „*jene Wissenschaft ..., die sich mit Fragen beschäftigt, welche die Wirklichkeit, sofern sie dem Menschen zugänglich ist, in ihrer Gesamtheit betreffen*“ (21). Was nun die angesprochene Gesamtheit anbelangt, so ist sie für S. „ausschließlich als *Ordnung oder System*“ fassbar, deren Anwendung als „*Regulativ* des Erkennens, Handelns und Wertens“ zum Vorschein kommt (22). Weiter differenziert wird der Systembegriff noch, insofern S. davon ausgeht, dass metaphysische Systeme nie eindimensional, sondern immer multidimensional sind. Weil Metaphysik Wirklichkeit nach obiger Definition in ihrer Gesamtheit erfassen möchte, ist sie auf ein „*Geflecht oder Netz von differenzierten Systemdimensionen*“ (23) verwiesen.

Neben dem systemtheoretischen Bezugspunkt ist die Transzendentalphilosophie die zweite Säule für S.s Metaphysik. Genauerhin sieht er seinen Ansatz als einen transzendentalphilosophischen in dem Sinn, dass er „die Philosophie des 19. und 20. Jahrhunderts bis hin zu den postmodernen System- und Differenztheorien als eine Korrektur bzw. Fortentwicklung des Kritizismus von Immanuel Kant versteht und daraus seine methodischen Konsequenzen zieht“ (11).

Nachdem sich der Autor mit den wichtigsten Kritikformen bezüglich der Metaphysik auseinandergesetzt und gezeigt hat, dass Kritik selbst geschichtlich relativ ist und dass metaphysische Fragen philosophisch nicht zu eliminieren sind, stellt er seine Geschichte der Metaphysik in systematischer Absicht in zwei

großen Kapiteln dar, die den Großteil des Buches ausmachen. Zunächst geht es um „Die Klassische Metaphysik“ (62–163), dann um „Die neuzeitliche Metaphysik“ (164–320). „Klassisch“ meint hier die Antike und das Mittelalter, „neuzeitlich“ die Philosophie ab Descartes. So kommt nach der Nachzeichnung der Entstehung der metaphysischen Frage bei den Vorsokratikern zunächst die Antike in Bezug auf Platon, Aristoteles und den Neuplatonismus zur Sprache. Die Idee, die dabei die Darstellung leitet, ist der Bezug zwischen Einheit und Vielheit.

Im Unterkapitel „Philosophie der Schöpfung“ geht es S. darum zu zeigen, dass durch die Konfrontation der Philosophie mit der jüdisch-christlichen Religion und mit deren Offenbarungsbegriff neue Fragestellungen aufgekomen seien, die neue Methoden notwendig gemacht haben. Nach S. sind die Lehre von der Ebenbildlichkeit des Menschen und die lineare Geschichtsauffassung des Christentums für die Philosophie wesentlich geworden und haben zur Ausbildung von Anthropologien und Geschichtsphilosophien geführt. Spezifische Bedeutung für die Metaphysik erlangten für ihn – vermittelt durch den Schöpfungsbegriff – Gott als Ursprung der Wirklichkeit als ganzer sowie das Verhältnis von Transzendenz und Immanenz. Dazu seien mit der Vorstellung der *creatio ex nihilo* die Kontingenz der Wirklichkeit und die Frage nach dem Grund der Wirklichkeit sowie die Sinnfrage akut geworden. Die Denker, an Hand derer S. diese Fragen abarbeitet, sind Augustinus, Anselm von Canterbury, Thomas von Aquin und Nikolaus von Kues. S. gibt u. a. einen konzisen Abriss der für die klassische Metaphysik zentralen Grundbegriffe der Ontologie des Thomas von Aquin und zeigt deren Verknüpfung mit der philosophischen Gotteslehre auf. Abgeschlossen wird das erste große philosophiegeschichtliche Kapitel mit einer Darstellung des Universalienstreites und der Grundthesen Nikolaus' von Kues. Gerade im Universalienstreit sieht S. die entscheidende Wende in der Metaphysik hin zur Kritik der Vernunft bzw. der Sprache und zu anthropozentrischer Betrachtungsweise (156).

Das zweite große Kapitel zur Geschichte der Metaphysik ist nicht mehr nach zentralen Fragen gruppiert, sondern nach erkenntnistheoretischen Positionen, die exemplarisch an einzelnen Denkern aufgezeigt werden. S. unterscheidet die absolutistische Position von der skeptischen. Während erstere darin bestehe, eine Erkenntnis der Wirklichkeit als ganzer zu bejahen und eine Entsprechung zwischen Wirklichkeit und Erkenntnis anzuerkennen, verneine die skeptische Position solche Überzeugungen. S. versucht, die neuzeitliche Metaphysik durch Zuordnung der einzelnen Ansätze zu einer der beiden Positionen bzw. zu einer Mittelposition – vielleicht allzu grob – zu gliedern. Im Unterschied zur Darstellung von Antike und Mittelalter gibt er dafür teilweise auch die historische Abfolge auf. Ausgangspunkt für die Herausbildung dieser Positionen ist für S.

Descartes, der die erkenntnistheoretische Fundierung der neuzeitlichen Metaphysik geleistet habe.

Für die absolutistische Position zeichnet S. den Pantheismus von Spinoza und im Anschluss daran Leibnizens Entwurf des Satzes vom zureichenden Grund und die Monadenlehre nach. Als dritte absolutistische Position wird der Deutsche Idealismus in seinen Grundzügen vorgestellt. Da S. Kant der skeptischen Grundposition zuschlägt und den Kritik-Begriff als Ausdruck der Skepsis versteht, Kants Philosophie aber Voraussetzung ist, den Deutschen Idealismus zu verstehen, muss er für dieses Unterkapitel dessen Theorie des Selbstbewusstseins und der Freiheitsautonomie vorwegnehmen. Erst im Anschluss daran kann er deren Zusammenführung im Idealismus vorstellen. Dabei erläutert er den Begriff der intellektuellen Anschauung und stellt das Prinzip der Identität von Identität und Nichtidentität sowie die Geschichtsphilosophie des Idealismus dar.

Zwischen Absolutismus und Skepsis werden Schopenhauer und Nietzsche angesiedelt, wobei S. gesondert begründet, dass Nietzsche trotz unterschiedlicher Interpretationen letztlich doch als Metaphysiker zu betrachten sei. Als Typen der skeptischen Position stellt er den Empirismus Humes und Kants kritische Philosophie vor. Was Hume betrifft, so legt S. besonderen Wert auf dessen Leugnung des Kausalitätsprinzips bezüglich der Tatsachenwahrheiten. Kant misst er seinem eigenen Ansatz gemäß „überragende Bedeutung“ für die Geschichte der Metaphysik zu (248). Er ist für ihn gleichsam *der* Angelpunkt in deren Entwicklung. Diese Auffassung schlägt sich in S.s Buch darin nieder, dass er die gegenwärtigen metaphysischen Debatten im Grunde als Auseinandersetzungen mit Kant versteht.

S. diagnostiziert, dass Metaphysik heute einerseits von der Einsicht geprägt werde, dass es keine apriorischen Erkenntnisse geben könne, und andererseits davon, dass die Anthropozentrik damit immer mehr in das Hintertreffen gerate. Diese Entwicklung liegt für S. in der Radikalisierung des skeptischen Grundansatzes von Kant, die eine Relativierung, wenn nicht gar ein Ende der neuzeitlichen Metaphysik nach sich gezogen habe (274f). So werden die folgenden kürzeren, wieder thematisch voneinander getrennten Abrisse jeweils an Kant zurückgebunden, besonders insofern die dargestellten Philosophien zur Überwindung des kantschen Ansatzes beigetragen haben.

Für die Metaphysik seit Kant ist S. die Ausarbeitung der Existenzphilosophie bei Kierkegaard, Jaspers, Sartre und Heidegger wichtig, den er seltsamerweise auch der Existenzphilosophie zurechnet, darüber hinaus das Denken von Geschichte bei Dilthey und in der jüngeren Hermeneutik. Das Paradigma der Gesellschaft stellt er an Hand des Ansatzes von Marx dar, das der Sprache mittels der Ansätze von Wittgenstein, Cassirer, Habermas und Apel. Dann folgen die naturwissenschaftlichen Entwicklungen, für die in der Physik Einsteins Relativitätstheorie und Plancks Quantentheorie und in der Biologie die Evolutions-

theorie Darwins sowie die evolutionäre Erkenntnistheorie Campbells, Lorenz', Vollmers und Riedls stehen. Abgeschlossen wird dieser Überblick durch einen Abriss von Freuds Theorie des Unbewussten und systemtheoretischer Ansätze, für die er vor allem Foucault, Lacan, Derrida und Lyotard namhaft macht. S. möchte mit diesen Skizzen zeigen, dass seit Kant die Dezentralisierung des Menschen immer mehr in das gesellschaftliche Bewusstsein gerückt sei. An die Stelle des Menschen als eines Subjektes, das im Zentrum der Wirklichkeit steht, sei nun der Begriff des Systems in den Vordergrund getreten. Eine Unzahl von unterschiedlichen und differierenden Großsystemen wie Geschichte, Gesellschaft, Sprache, Wissenschaft usw., die ihrerseits in eine breite Palette von Subsystemen zerfallen, sei für das Wirklichkeitsverständnis heute maßgeblich. Und umgekehrt sei der Mensch durch mehrere Systeme, die miteinander konkurrieren, ermöglicht und bedingt (319f).

Als Resümee aus den philosophie-historischen Darlegungen folgt im letzten Kapitel S.s eigener systematischer Entwurf, der von systemtheoretischen Überlegungen ausgeht. S. weist darauf hin, dass metaphysische Fragen, die nach seiner Definition die Wirklichkeit als ganze betreffen, immer von partikularen Fragestellungen ihren Ausgang nehmen. Dies sind seiner Meinung nach sowohl Fragen nach der eigenen Existenz als auch Fragestellungen, die in einzelnen Wissenschaften als Implikationen einzelwissenschaftlicher Probleme auftreten. Nun ist S. – wie anfangs erwähnt – davon überzeugt, dass Fragen nach der Ganzheit von Wirklichkeit nur durch Systematisierung zu beantworten sind. Das heißt aber, dass von partikulären Erfahrungen ausgehend auf die Wirklichkeit in ihrer Ganzheit ausgegriffen werden muss, damit Metaphysik möglich wird. Wie die Ausführungen zur nachkantischen Philosophie gezeigt haben, sind solche systematisierenden Ausgriffe jedoch nur so möglich, dass es immer eine Vielzahl einzelner System-Versuche gibt und keiner als der einzig gültige angesehen werden kann. S. unterscheidet diesbezüglich verschiedene Paradigmen von Systemen und drei Diskursformen, die innerhalb eines jeden Paradigmas auftreten, nämlich theoretischer, praktischer und axiologischer Diskurs. Die daraus resultierende Komplexität von Vernunftformen und Systemgestalten lässt S. weiter schließen, dass es eine Metaphysik eigentlich nicht mehr geben könne, die mit dem Anspruch betrieben wird, die Wirklichkeit im Ganzen zu erreichen. Diese seine erste Grundthese begründet S. damit, dass es eine Integration der vielen Dimensionen unterschiedlicher Systeme nicht mehr geben könne, dass jeder Systematisierungsversuch darüber hinaus standpunktbezogen und daher perspektivisch sei, dass jedes System nicht nur Wirklichkeit erschließe, sondern zugleich auch verdecke und dass es schließlich prinzipiell nicht systematisierbare Wirklichkeit gebe, was die Theodizee-Frage drastisch vor Augen stelle.

Die zweite Grundthese relativiert die erste insofern, als die dort behauptete Unmöglichkeit von Metaphysik im herkömmlichen Sinn zugunsten einer Meta-

physik zurückgenommen wird, die auf Hypothesen und Postulaten basiert. Metaphysik als Wissenschaft bleibe insofern möglich, als revidierbare Annahmen zu ihrem Fundament gemacht würden. Für solche Hypothesen bzw. Postulate gilt nach S., dass sie systemabhängig sind. Zugleich gilt jedoch auch: Sie müssen verifizier- oder falsifizierbar sein, unterliegen also den Kriterien der Erkenntniskritik; überdies sind sie mit gesicherten Ergebnissen der Einzelwissenschaften verknüpft und entwickeln sich gemäß deren Wandel selbst weiter; zum Dritten müssen solche Hypothesen und Postulate nicht nur im Bereich der Wissenschaften diskursfähig sein, sondern auch in eine allgemeinere Form von Kommunikation eingebettet werden können, sodass über die wissenschaftliche hinaus weitere Erkenntnisarten der Vernunft zum Zuge kommen können.

So steht Metaphysik nach S. in einem Paradox, aus dem sie sich nicht befreien kann, sondern das sie vielmehr zu akzeptieren hat. Dieses „*Grundparadox* der Erkenntnis“ (355) besteht darin, dass Wirklichkeit einerseits immer nur relativ auf ein System oder eine Perspektive erfasst werden kann, dass andererseits aber in aller Relativität Wirklichkeit wirklich erfasst wird. Zu fragen bleibt dann freilich, ob Vernunft auch einen Bezug zwischen den einzelnen Systemen herstellen bzw. diese selbst noch einmal überprüfen kann. Diesbezüglich setzt S. eine neue Instanz an, die er „Wahr-Nehmung“ nennt. Er versteht darunter eine transzendente Größe, die zwischen dem Maßgeben der Vernunft in der Systematisierung und ihrem Maßnehmen an der Wirklichkeit vermittelt. „Wahr-Nehmung“ wird so zur Bedingung der Möglichkeit für jede Überprüfung der einzelnen Systeme und muss deshalb eine Einheit sein, aber so, dass sie die Möglichkeitsbedingung der Differenzierung ist (362). Hier liege der Ansatzpunkt für die Fragen, die entscheiden, welche Gestalt Metaphysik heute haben kann.

Wesentliche Kriterien für eine zeitgemäße Metaphysik bleiben nach S. die Vereinbarkeit mit den Ergebnissen moderner Wissenschaften und die Möglichkeit, metaphysische Hypothesen und Postulate der Erkenntniskritik unterwerfen zu können. Da sowohl der Deutsche Idealismus als auch Schopenhauer und Nietzsche sowie „nicht zuletzt die Methode der Phänomenologie“ diesem Maßstab nicht entsprechen könnten, seien sie „eindeutig widerlegt“ bzw. wenigstens „fragwürdig“ (351). Solche – wie mir scheint – allzu schnellen Urteile mögen aus der Sicht von S.s eigenem Ansatz verständlich sein. Doch wird man angesichts eines solchen Metaphysikkonzeptes seinerseits nicht um die Frage herumkommen, ob es heute noch möglich ist, Metaphysik so von den Einzelwissenschaften her bestimmt sein zu lassen, dass diesen gegenüber von Seiten der Metaphysik keine kritische Position eingenommen wird. Denn sonst wäre schon von vornherein klargelegt, welche die Leitwissenschaften sein sollen. Angesichts der Infragestellung großer Bereiche heutiger Fachwissenschaft scheint mir dafür

das von S. korrigierend ins Spiel gebrachte Element der Kommunikation zu wenig weit zu reichen.

S. fällt das Verdienst zu, mit seinem metaphysischen „Grundkurs“ nicht bloß einen gut verständlichen Durchblick durch die Geschichte der Metaphysik zu bieten, sondern diesen zugleich so zu ordnen, dass er mit der Hilfe des aufbereiteten historischen Materials seinen eigenen systematischen Entwurf vorstellen kann. Das Buch ist verständlich geschrieben und auch deshalb ein sehr gutes metaphysisches Lehrbuch, weil Layout und Anordnung der philosophiegeschichtlichen Daten sehr leser- und leserinnenfreundlich gestaltet sind. S. bietet immer wieder längere Originaltexte, auch fremdsprachliche und deren Übersetzung. Dazu sind die wichtigen Stichwörter jeweils an den Rand des entsprechenden Absatzes gedruckt, und schließlich machen einige Skizzen (60f, 98, 190, 334, 375) das zuvor Geschriebene anschaulich. Zudem erschließen ein übersichtliches Literaturverzeichnis sowie Personen- und Sachregister die große Stofffülle. So ist das Buch auch für diejenigen, die S.s Einschätzung anderer Ansätze nicht unbedingt teilen, eine gelungene Einführung sowohl in die historischen als auch in die systematischen Grundfragen der Metaphysik.

Reinhold Esterbauer

UHL, Florian (Hg.), Roger Bacon in der Diskussion. Mit Beiträgen von Jeremiah Hackett, Efrem Bettoni, George Molland, Camille Bérubé, Hans Kraml, Pietro Maranesi, Davide Bigalli und Florian Uhl (Übersetzungen von Sophie Buchmayer u. Arthur R. Boelderl), Peter Lang, Frankfurt/Main, 238 p., Pb. 467 öS; ISBN 3-631-35646-3

Roger Bacon (ca. 1214 – ca. 1294), genannt „Doctor Mirabilis“, war einer der bedeutendsten Gelehrten des 13. Jahrhunderts. Er lehrte in Oxford und gehörte der Franziskanerschule der Theologie an, die sich charakterisieren lässt durch Stichwörter wie Respekt vor den Einzeldingen, Betonung der Willensfreiheit und des Primats des Willens vor dem Intellekt, Christozentrik und eine besondere Hervorhebung des Menschseins Christi, Nähe zum Augustinismus, sowie Betonung der Weisheit und der Theologie als einer praktischen Disziplin, d.h. als einer Disziplin, die wir betreiben, „ut boni fiamus“ (um gut zu werden). Roger Bacon wurde als Theologe und Naturphilosoph berühmt, der davon ausging, dass Wissen durch Erfahrung erworben wird, weshalb den Experimentalwissenschaften eine besondere Bedeutung zukommt. Die Optik, zu der er wichtige Werke verfasste, galt ihm aufgrund der besonderen Stellung des Sehsinns als jene Disziplin, die auf die bestmögliche Weise Wissen über die Welt erar-

beitete. Durch diese Betonung der empirischen und experimentellen Methoden nahm Bacon nachhaltige Entwicklungen der modernen Naturwissenschaften vorweg. Auf dem Hintergrund seiner erkenntnistheoretischen Annahmen hat sich Roger Bacon auch an einer Reform des Studienwesens versucht und wichtige Beiträge für die Diskussion des Bildungswesens seiner Zeit geliefert. In diesem Sinne war Bacon bereits ein Vertreter der Aufklärung, dessen Einsichten und Überlegungen daher gut in zeitgenössische Diskussionen eingepasst werden können.

Der Sammelband umfasst bedeutende Aufsätze der Bacon-Forschung, die erstmals in deutscher Sprache zugänglich und aus dem Englischen, Französischen und Italienischen übersetzt sind. So werden klassische Texte der modernen Baconforschung von den wichtigsten Vertretern (Jeremiah Hackett, Efremon Bettoni, George Molland u.a.) einer breiteren Öffentlichkeit vorgestellt. Damit wird eine Forschungsperiode von mehr als 30 Jahren abgedeckt. Die Texte stammen aus verschiedenen, nicht immer leicht zugänglichen Quellen – umso größer das Verdienst des Herausgebers, durch diesen Band einen Zugriff auf die Baconforschung zu ermöglichen. Damit eignet sich das Buch hervorragend als Seminarlektüre: Hackett schreibt über Bacons Leben und Werk, Bettoni über sein Bildungsprogramm, Molland über Bacons Mathematikkenntnisse, der berühmte Bérubé über den Dialog zwischen Bonaventura, dem franziskanischen Ordensgeneral und seinem Mitbruder Roger Bacon, Hans Kraml schreibt über Bacons Philosophieverständnis, Maranesi über exegetische Auffassungen, Bigalli über Apokalypse, Florian Uhl über Erkenntnistheorie.

Der Sammelband erfüllt zwei Zwecke – zum einen leistet er eine Einführung in die Gestalt und das Denken Roger Bacons, zum anderen werden zentrale Fragen auf vertiefte Weise behandelt (etwa Bacons Kreuzzugskritik oder seine Kritik am falschen Wissen). Letzteres mag ein Stichwort sein, um von Bacon auch im Rahmen dieser kurzen Rezension etwas für heutige Zeiten Nützliches zu lernen: Nach Roger Bacon sind die vier großen Hindernisse auf dem Weg zum Wissen, wie Florian Uhl ausführt: die falsche Autorität, die langdauernde Gewohnheit, die Meinung der Vielen, und die Sucht, den Anschein von Weisheit zu zeigen. Hier kann niemand behaupten, dass diese Einsichten für moderne Fragen der Wissenssoziologie und Erkenntnistheorie gegenstandslos wären.

Der Herausgeber des Bandes, Florian Uhl, ist Ordinarius für Philosophie an der Kath.-Theol. Privatuniversität Linz und hat sich 1989 mit einer Arbeit über Roger Bacon habilitiert. In seinen Beiträgen zu Roger Bacon hat er sich mit dessen Wissenschaftstheorie auseinandergesetzt.¹ Der Sammelband ist ein weite-

¹ Vgl. Roger Bacons († 1292) Analyse der 'causae erroris' – ein Beispiel mittelalterlicher Ideologiekritik, in: Schramm, Alfred (Hg.), Philosophie in Österreich 1996, Wien 1996, 495-508; Scientia und utilitas. Zur praktischen Rechtfertigung der Wissenschaften bei

rer Schritt auf diesem Weg, das „finstere Mittelalter“ als eine Zeit auch von tiefen Einsichten und klaren Aufklärungstendenzen ins rechte Licht zu rücken. Für diesen Dienst an der scientific community ist dem Herausgeber sehr zu danken.

Clemens Sedmak

RAINER, Michael J. (Red.), „Dominus Iesus“. Anstößige Wahrheit oder anstößige Kirche? Dokumente, Hintergründe, Standpunkte und Folgerungen (Wissenschaftliche Paperbacks 9), LIT Verlag Münster 2001, 350 p., Br. 39,80 DM; ISBN 3-8258-5203-2

Die von der Kongregation für die Glaubenslehre herausgegebene „Erklärung ‘Dominus Iesus’ über die Einzigkeit und die Heilsuniversalität Jesu Christi und der Kirche“ (DI) hat viel Echo hervorgerufen und eine breite Reaktion ausgelöst. Der vorliegende Band dokumentiert die Diskussion, sammelt Dokumente und Hintergründe, Stellungnahmen und Interviews. Dabei ist dem Bemühen Achtung zu zollen, das Prinzip „*audiat et altera pars*“ wenigstens soweit zu berücksichtigen, dass der Text des Dokuments und ein längeres Interview mit Joseph Kardinal Ratzinger am Anfang des Bandes stehen.

Das Anliegen hinter DI ist bekannt: Es geht darum, die universale Sendung der Kirche, die Fülle und Endgültigkeit der Offenbarung Jesu, die Einzigartigkeit und Universalität des Heilsmysteriums Jesu Christi und in diesem Zusammenhang die Einzigkeit und Einheit der Kirche hervorzuheben. Als Anlass des Dokuments wird immer wieder die Entwicklung rund um die pluralistischen Theologie der Religionen genannt. DI umfasst christologische und ekklesiologische Aspekte, die von der Öffentlichkeit unterschiedlich rezipiert wurden: Während die christologischen Überlegungen über die Bedeutung Jesu Christi für das Heil der Menschen noch weitgehend akzeptabel schienen, stießen gerade jene Textpassagen, die die ökumenischen und interreligiösen Konsequenzen aus dem auf diese Christologie gegründeten Kirchenverständnis auf breite Ablehnung, ja Empörung. Die Einwände, die sich vor allem um diese Fragen des Dialogs zwischen den Religionen – breiter Raum wird hier dem Verhältnis zur protestantischen Glaubensgemeinschaft eingeräumt – drehen, sind in diesem Band in sehr übersichtlicher Weise zusammengefasst. Man hat beinahe den Eindruck, ein „Who is who“ der zeitgenössischen Theologie vor sich zu haben. Stellungnahmen von Bischof Lehmann, Peter Hünemann, Eberhard Jüngel, Bernd Jochen

Hilberath, Ottmar Fuchs, Peter Neuner finden sich ebenso wie Bemerkungen von Ingolf Dalferth, Hans Küng, Theodor Schneider oder Bischöfin Maria Jepsen.

Es ist hier natürlich nicht der Ort, Argumente und Gegenargumente aufzulisten – auch deswegen nicht, weil es sich bei der Rezeption lehramtlicher Dokumente nicht primär um eine akademische Diskussionsveranstaltung handelt. Ich will nur ein zentrales Anliegen von DI herausgreifen und einige Kritikpunkte nennen:

DI bringt unverschleiert einen erkenntnistheoretischen Aspekt zum Tragen – die Frage nach dem Wahrheitsanspruch religiöser Sätze, die als kognitive Sätze verstanden werden. Man kann mit guten (allerdings nicht unerschütterbaren) Gründen der Ansicht sein, dass die kognitive Verwendung von Sätzen zu einem Wahrheitsanspruch verpflichtet, der, will er nicht völlig gehaltlos bleiben, exklusiv sein muss. Die Überlegung ist wohlbekannt: *G* sei ein Glaubenssatz einer bestimmten Religion *R*₁. Ein Glaubenssatz ist ein Satz, der sich auf eine übernatürliche Wirklichkeit bezieht. *H* sei ein Glaubenssatz einer bestimmten Religion *R*₂. Wenn nun für beide Sätze, *G* und *H*, ein ernsthafter Wahrheitsanspruch von den Anhängern der jeweiligen Religion erhoben wird, und wenn *G* mit *H* logisch unvereinbar ist (d.h. dass *G* und *H* nicht zugleich wahr sein können, sondern dass aus dem einen der beiden Sätze logisch die Negation des anderen folgt), dann können nicht beide Religionsgemeinschaften gleichermaßen die Wahrheit behaupten („recht“ haben), sondern *R*₁ oder aber *R*₂ muss im Irrtum sein. An dieser erkenntnistheoretischen Frage, die natürlich auf viele Weisen behandelt werden kann, kann die Theologie nicht vorbeigehen. DI stellt in aller Deutlichkeit Konsequenzen vor Augen, die sich aus den Wahrheitsansprüchen des (in einer bestimmten Weise verstandenen) Katholizismus ergeben. Ausdrücklich abgelehnt werden unter Nummer 4 jene Position, die die göttliche Wahrheit für „nicht fassbar und nicht aussprechbar“ hält und „die relativistische Haltung gegenüber der Wahrheit, weswegen das, was für die einen wahr ist, es nicht für andere wäre“. Nur auf diesem Hintergrund von Wahrheitsansprüchen und der Exklusivität von Wahrheitsansprüchen kann man die erkenntnistheoretischen Grundlagen freiwillig und bewusst erlittenen Martyriums nachvollziehen. DI ist in diesem Sinne ein erkenntnistheoretisch bedenkenswertes Dokument, das grundsätzliche Fragen der Erkenntnistheorie weder den Tod tausend subtiler Qualifikationen sterben lassen noch diese Fragen durch kommunikationstheoretische Fragen ersetzen will – eine pragmatische Politik des Dialogs, die an erkenntnistheoretischen Fragen vorbeigeht, lehnt DI in Nr. 15 explizit ab: „Nicht selten wird der Vorschlag gemacht, in der Theologie Ausdrücke wie ‚Einzigkeit‘, ‚Universalität‘ oder ‚Absolutheit‘ zu vermeiden, weil dadurch der Eindruck entstünde, die Bedeutung und der Wert des Heilsereignisses Jesu Christi würde gegenüber den anderen Religionen in übertriebener Weise betont.

In Wirklichkeit bringen diese Worte nur die Treue zum Offenbarungsgut zum Ausdruck, weil sie sich aus den Glaubensquellen selbst ergeben.“ DI klagt also die epistemischen Konsequenzen ein, die sich aus religiösen Überzeugungen ergeben. An der Ernsthaftigkeit des Anliegens und der Komplexität der berührten Fragen ist nicht zu zweifeln.

Kritische Anfragen richten sich an DI aus dogmatischer und aus pastoraler Sicht. Erkenntnistheoretische Aspekte werden so gut wie nicht diskutiert. Aus dogmatischer Sicht werden die Ekklesiologie und die Hermeneutik lehramtlicher Texte (vor allem der Texte des Zweiten Vatikanums) kritisiert. Hier stellen sich etwa Fragen nach der Engführung des Kirchenbegriffes, nach der Berechtigung einer Vermischung von christologischen und ekklesiologischen Überlegungen, nach der Interpretation des berühmten „subsistit in“ der Dogmatischen Konstitution *Lumen Gentium*, nach dem rechten Umgang mit lehramtlichen Texten, nach der selektiven Zitation von biblischen und lehramtlichen Texten oder nach der wahrgenommenen Abwertung der biblischen Autorität. Aus pastoraler Perspektive werden Zeitpunkt, Tonfall und praktische Konsequenzen des Dokuments in Frage gestellt. Vor allem aber wird die Frage nach der „phronesis“, nach der pastoralen Klugheit des Dokuments, angeschnitten. Angesichts der erfolgten Reaktionen dürfte es tatsächlich schwer vorstellbar sein, dass das Dokument als Referenzpunkt für künftigen ökumenischen und interreligiösen Dialog herangezogen werden wird.

Der Sammelband ist ein Referenzpunkt für jede Diskussion um DI, an dem im deutschsprachigen Raum nicht vorbeigegangen werden darf. Die Sammlung der Stellungnahmen ist unbedingt verdienstvoll und erfüllt einen der Dienste, den die Theologie für die Öffentlichkeit zu leisten hat – Aufklärung durch Diskurs.

Clemens Sedmak

HEINE, Susanne, Frauenbilder – Menschenrechte. Theologische Beiträge zur feministischen Anthropologie (Mensch – Natur – Technik. Beiträge aus christlicher Perspektive Band 11), Lutherisches Verlagshaus, Hannover 1999, 159 p., Geb 38,- DM; ISBN 3-7859-0795-8

Mit der Buchreihe anlässlich der Weltausstellung 2000 will der Verlag „anhand sachlicher Erfordernisse der Menschheit im Übergang zum dritten Jahrtausend klärende und orientierende Positionen“ unter theologischen Gesichtspunkten in die Diskussion einbringen (s. Klappentext). Am Beginn des dritten Jahrtausends

ist die rechtliche Gleichstellung von Frauen am ehesten in den Staaten Westeuropas und Nordamerikas sowie in vielen Religionen und christlichen Kirchen – aber nicht in allen – erreicht. Doch auch in Kontexten, in denen die rechtliche Gleichstellung durchgesetzt wurde, werden immer noch Formen der Ausgrenzung, der Diskriminierung und des Sexismus praktiziert – aber eben subtiler. In diesen Praktiken klingen immer wieder auch unterschiedliche Zuschreibungen eines „natürlichen Wesens der Geschlechter“ an oder wirken implizit nach. Diese Zuschreibungen haben nicht zuletzt biblische und christliche Wurzeln, denen Susanne Heine in diesem Band nachgeht.

Unter dem Titel „Frauenbilder – Menschenrechte“ versammelt Susanne Heine, Professorin für Praktische Theologie und Religionspsychologie an der Evangelisch-Theologischen Fakultät in Wien, Vorträge und Aufsätze zur feministischen Anthropologie aus den Jahren 1988-1999. Die Beiträge sind in drei Kapitel untergliedert: „Freiheit, Gleichheit, Weiblichkeit“, „Biblische Befunde“, „Das Kreuz mit der Liebe“.

Im ersten Teil „Freiheit, Gleichheit, Weiblichkeit“ wird herausgestellt, dass das Bild der Frau als „körperlich schwächer, daher auf das Haus beschränkt, seelisch instabil, daher zu echter Freundschaft nicht fähig, ethisch labiler, daher unter die Aufsicht der Männer zu stellen, und im Bereich des Geistigen zwar schlau, aber ohne systematische Vernunft“ (7) die Revolutionen von der Französischen bis zur 68er überstanden hat. Die Französische Revolution gilt auch als „Geburtsstunde der Frauenbewegung und des Kampfes um gleiche Rechte“ (7) – repräsentiert und symbolisiert durch die Schriftstellerin Marie Olympe de Gouges, die die Beschränkung der Menschenrechtsdeklaration auf Männer erkannte und und ihr eine „Erklärung der Frauenrechte“ zur Seite stellt, deren erster Artikel lautet: „Die Frau ist frei geboren und bleibt dem Manne an Rechten gleich.“ (11) Das kostete sie den Kopf – am 4.11.1793 starb sie unter der Guillotine.

Bis heute dominiert in vielen Bereichen der Dualismus Natur/Frau – Vernunft/Mann: „Ohne Blick auf eine Frau versteht sich der Mann als Mensch, bleibt er blind für sein Geschlecht und kann er dieses nicht als Signum der Endlichkeit wahrnehmen; kommt ihm eine Frau ins Blickfeld, erinnert sie ihn an nichts anderes als sein Geschlecht, zieht sie ihn in die Niederungen seiner biologischen Natur. Will also der Mann Mensch bleiben und seine Vernunft zur Geltung bringen, muss er die Frau aus seinem Blickfeld verbannen, aus der Öffentlichkeit – der Berufswelt, der Politik, der Wissenschaft – ausschließen und ihr einen gesonderten Raum zuweisen, den er nur dann betritt, wenn er Lust hat. Ermöglicht die rechtliche Gleichstellung den Frauen, im öffentlichen Raum präsent zu sein, hat der androzentrische Blick dann berufsinterne Ausgrenzungsstrategien zur Folge.“ (17)

Unabhängig vom männlichen Blick gibt es verschiedene Denkwege, Weiblichkeit zu beschreiben – Wege zwischen Differenz und Gleichheit, bürgerlicher und proletarischer Frauenbewegung, Gender-Debatte und Feminismus, Göttin-feminismus und einem Rückgriff auf die Gemeinschaft der Gleichgestellten, der Frau als Opfer und der Frau als Erlöserin der Welt, ... eine Auseinandersetzung, die die Autorin auf die Frage zusammenführt: „ob für Frauen die Rechte des Menschen zu erkämpfen seien, oder ob es darauf ankäme, die Mächte des Weiblichen zur Geltung zu bringen.“ (7)

Im zweiten Kapitel, „Biblische Befunde“, geht Heine auf drei als mittlerweile traditionell zu bezeichnende Topoi der Feministischen Theologie ein: die Wirkungsgeschichte der paulinischen Aussagen über die Frau; die in der Rezeption zwischen Jüngerin und Hure schillernde Gestalt der Maria Magdalena und auf Maria, der Mutter Jesu.

In den Anfängen feministischer Theologie war Paulus der Gewährsmann für die Abwertung der Frauen in der christlichen Tradition und geriet ins Kreuzfeuer der Kritik,² neuerdings gibt es auch freundlichere feministische Rekonstruktionen.³ Heine betont, dass Paulus jüdische Theologie, griechische Philosophie und die tatsächliche (bedeutende!) Rolle der Frauen in den ersten Gemeinden zu verbinden suchte, er sich dabei aber in Widersprüche verfängt, so von „Frauenfeinden wie Frauenfreunden“ als Gewährsmann verwendet wird. (69)

Maria Magdalena, erste Zeugin der Auferstehung bei Johannes und in den ersten Gemeinden bedeutend und anerkannt, ist eine Herausforderung für Petrus und seinen Machtanspruch, und wird, wie vor allem in apokryphen Texten nachzulesen ist, an den Rand gedrängt und abgewertet.

Immer mehr ins Zentrum des Christentums, vor allem der katholischen Kirche, rückt die andere Maria, die vom ledigen schwangeren Mädchen zur Mutter Gottes wird, in der katholischen Kirche sogar zur Miterlöserin. Heine sieht sie in Übereinstimmung mit der feministischen Theologie nicht mehr als „Vorbild für weibliche Unterwerfung unter die Macht von Männern“ – Maria ist „auch den Männern ein Vorbild dafür, was Glauben heißt: nicht zu wissen, wie das alles zugehen, wie es weitergehen soll, worin der Sinn so vieler merkwürdiger Erfahrungen besteht, und doch das Vertrauen nicht zu verlieren.“ (109f)

Im dritten Teil „Das Kreuz mit der Liebe“ geht es um die feministische Kritik an der Kreuzestheologie und Heine geht der Frage nach: „Läßt sich dem

² Vgl. etwa Stapenhorst, Lucie, Entschuldige, Paulus, jetzt rede ich! Frauenprotest gegen die Männerkirche, Freiburg i. Br. 1990.

³ Vgl. Janssen, Claudia, Paulus. Grenzgänge zwischen Traditionen und Zeiten, in: dies./-Ochtendung, Ute/Wehn, Beate (Hg), GrenzgängerInnen. Unterwegs zu einer anderen biblischen Theologie. Ein feministisch-theologisches Lesebuch, Mainz 1999, 49-57.

christlichen Inkarnationsgedanken ein Sinn abgewinnen, ohne dass das Kreuz zum Symbol für ein weibliches Opferleben wird?“ (113) Dem folgt eine Auseinandersetzung mit dem (angeblichen) weiblichen Masochismus und den Zusammenhang mit dem Kreuz. Das Kreuz kann auf diesem Hintergrund sowohl als (sado)masochistisches Symbol gesehen werden, aber – so schlägt Heine vor – auch als „zeichenhafter Verweis auf die schmerzliche Wirklichkeit, zu der auch seelische Leiden gehören, damit wir aufmerksam werden und nicht achselzuckend darüber hinweggehen.“ (141)

Zuneigung, Liebe zwischen Menschen, zwischen Menschen und Gott, bezeichnet Heine als „Energiespender“ (141). Sie schließt ihre Ausführungen zum „Kreuz mit der Liebe“ mit einem Plädoyer zur „Rehabilitation des Eros“ (142). Dem Eros des Platon/der Diotima, dem leidenschaftlichen Begehren, wird die Agape der Bibel gegenübergestellt, die dagegen etwas langweilig wirkt. Doch Heine will die beiden Dimensionen der Liebe vereinen: „Eine Agape, die den Eros nicht kennt, nichts begehrt, keine Lust verspürt, wenn doch etwas glückt und sich erfüllt, kennt das Leben nicht, ist bereits tot vor ihrem Ende. ... Auch ein Eros, der die Agape nicht kennt, kennt keine Barmherzigkeit mit dem Geringen und Schwachen, – kennt – auf seine Weise – das Leben nicht, weil er der Endlichkeit entflieht.“ (150)

Diese Sammlung von Vorträgen und Aufsätzen bietet eine gute Einführung in die Themen der theologischen Anthropologie und macht Lust auf ein genaueres Studium der Sache. Neben der Anregung, mehr wissen zu wollen, bietet sie auch Anlass zu Diskussion und Widerspruch. Der Widerstand gegen die „doctrine of man“ sei noch jung und habe sich bisher in „Parolen“ geäußert, meint der Klappentext. Allerdings gibt es deutliche Hinweise (über die Anerkennung der Leistung von Frauen bzw. die Polemik gegen anerkannte Frauen durch Kirchenväter), dass auch schon in altchristlicher Zeit Frauen anhand einer frauenfreundlichen Interpretation der Genesis ihre Ebenbürtigkeit reklamiert haben, eine Tradition, die von der frühen Kirche über die Querelles des Femmes bis heute immer wieder sichtbar wird.⁴

Silvia Arzt

⁴ Vgl. dazu: Gössmann, Elisabeth (Hg.), Ob die Weiber Menschen seyn, oder nicht? (Archiv für philosophie- und theologiegeschichtliche Frauenforschung Band 4), München 1988.

NORDHOFEN, Eckhard (Hg.), Bilderverbot. Die Sichtbarkeit des Unsichtbaren, Ferdinand Schöningh, Paderborn 2001, 190 p., Br. 48,- DM; ISBN 3-506-73784-8

Der vorliegende Sammelband dokumentiert eine 1999 von der Deutschen Bischofskonferenz und dem Zentralkomitee der deutschen Katholiken veranstaltete Tagung über Bedeutung und Stellenwert des (biblischen) Bildverbots heute. In ihm geht es letztlich um nichts weniger als die Frage nach dem richtigen bzw. wahren Bild Gottes. Daher ist das wachsende Interesse an diesem Thema, das seinen Ausgang in der alttestamentlichen Exegese gefunden hat, nur zu begrüßen. Die Erwartungen an den vorliegenden Band sind demnach auch hoch, finden sich in ihm doch zahlreiche Beiträge von Autoren, die in dieser Debatte Rang und Namen haben. Doch diese hochgesteckten Erwartungen vermag der Band in keiner Weise zu erfüllen.

Das liegt zunächst daran, dass vieles, was hier wiedergegeben wird, man anderswo schon mehrfach, viel genauer und profunder gelesen hat. Man merkt vielen Texten das ungeklärte Genus an: kein Sammelband im klassischen Sinne, der einen Überblick über den Stand der Problemlage und der Forschung liefern würde; mehr ein Einblick in augenblickliche Fragestellungen und ein interessierter Gedankenaustausch.

Nur so kann man sich das Fehlen eines exegetischen oder bibeltheologischen Beitrags erklären. Am interessantesten habe ich noch die konkreten Bildbeispiele gefunden: Gottfried Boehms Reflexionen zu Barnett Newmans „Vir heroicus sublimis“ und Thomas Sternbergs reiche Bildgeschichte zur Frage nach dem Bilderverbot für Gott, den Vater.

Zum anderen erscheint das Buch, obwohl die Reproduktionsqualität der Bilder hervorragend ist, ausgesprochen schlecht lektoriert und redigiert. Es finden sich ungewöhnlich viele Druckfehler, im Beitrag von Rainer Jochims befindet sich das besprochene Bild jeweils auf der rechten Seite, die Interpretation aber auf der darauffolgenden, sodass man immer wieder zurückblättern muss. Auch fehlen ein Literatur- oder Personenverzeichnis sowie eine Kurzbiographie der Autoren, lediglich ein Abbildungsverzeichnis ist angefügt.

Der Band, mit weiteren Beiträgen von Hans Belting, Alex Stock, Reinhard Hoeps, Willi Oelmüller und Gerhard Larcher vermag aber die Bedeutung des Bildverbotes für gegenwärtige Theologie und Kultur nachhaltig zu vermitteln und liefert interessante Einblicke in die vielschichtigen Aspekte dieses zentralen theologischen Topos, die freilich noch einer weiterführenden Diskussion bedürfen.

Alois Halbmayr

KIECHLE, Stefan, Ignatius von Loyola. Meister der Spiritualität. Herder Spektrum 5068, Freiburg/Basel/Wien 2001, 192 p., kart. 18,90 DM; ISBN 3-451-05068-4

Die spirituelle Suche hält ungebrochen an. Die neue Reihe im Herderverlag „Meister der Spiritualität“ bietet dafür eine Orientierung, indem sie zu den Quellen zurückführt. Neben großen Vertretern aus den Weltreligionen (Zhuangzi, Rumi, Konfuzius und Gandhi) sind bisher die Bändchen zu Jesus, Benedikt und Oscar Romero aus der christlichen Tradition erschienen. Die neuere Publikation zu Ignatius greife ich heraus.

Es scheint ein aussichtsloses Unterfangen zu sein, heute einen Spiritualitätsentwurf eines Mannes zu vermitteln, der ein Tagebuch geführt hat über das Ausmaß der bei den Privatmessen vergossenen Tränen. Zu groß und garstig mutet der Graben zwischen der Welt des baskischen Ritters und der unsrigen an. - Doch als Novizenmeister für die deutsche Jesuitenprovinz hat Stefan Kiechle SJ diesen Brückenschlag zu seiner Profession gemacht. So weicht er in dem gut lesbaren Taschenbuch auch nicht in eine historische Erörterung der Tragweite von Ignatius aus, sondern entwickelt dessen spirituelles Profil in enger Anlehnung an die Biographie des Ordensgründers.

Kiechle zeichnet Ignatius als einen Mann an der Schwelle zwischen mittelalterlichem, einem asketischen Rigorismus verhafteten Lebenskon-

zept und einer auf die Neuzeit vorausgreifenden Biographie der beginnenden Moderne. Ignatius' Spiritualität ist ausgerichtet auf Lebensentscheidungen des Einzelnen, freilich nicht im Modus spätmoderner, selbstverliebter Selbstverwirklichung, sondern um den Willen Gottes in der Wahl herauszufinden. Die Exerzitien und geistlichen Übungen, die Unterscheidung der Geister und seine Seelenführung stellen sich in diesen Dienst. Der neue Orden ohne Klostermauern mit seinem Zusammenhalt und seinen Entscheidungsstrukturen trägt ebenfalls diese Handschrift einer ausgeprägten Rolle des Einzelnen bei gleichzeitig straffen Leitungsfunktionen. Ignatius' Bedeutung ermisst sich nicht nur im gegenwärtig weltweit größten Männerorden, sondern ich lese die Arbeit von Kiechle, der selbst nur zurückhaltend aktuelle Vermittlungen einstreut, über die unmittelbare Relevanz für die *Societas Jesu* hinaus als kritischen Einwand aus der beginnenden Moderne gegenüber einer Geisteshaltung der Spätmoderne, in der alles möglich ist und beliebig zu sein scheint. Ignatius drängt auf Entscheidungen.

Ulrich Winkler

SaThZ 1 (1997) Heft 1

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

SaThZ 2 (1998), Heft 1

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

SaThZ 2 (1998), Heft 2

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«

SaThZ 3 (1999), Heft 1

David J. KRIEGER, Religion als Kommunikation; Giancarlo COLLET, Zwischen lokaler Identität und universaler Solidarität; Bischof Erwin KRÄUTLER, Den Weg der Inkulturation weitergehen. Ein Interview über Mission heute; Perry SCHMIDT-LEUKEL, Die Wahrheit des Buddhismus aus christlicher Sicht; Paul WEB, »Kein Mensch kann mich sehen und am Leben bleiben« (Ex 33,20); Werner WOLBERT, Zu neuerer Kritik an der sittlichen Botschaft der Evangelien

SaThZ 3 (1999), Heft 2

John B. COBB Jr., A. N. Whitehead. The Interface of Science and Philosophy; Hans-Joachim SANDER, Volk Gottes. Das Prozeßparadigma auf dem II. Vatikanischen Konzil; Reto Luzius FETZ, Whitehead, Cassirer, Piaget. Drei Denker - ein gemeinsames Paradigma; Franz RIFFERT, Wahrnehmung aus der Perspektive der Prozeßphilosophie; Isabelle STENGERS, Whitehead and the Laws of Nature; Avraham SCHWEIGER, The Process Approach in Perception. Support from Studies of Brain Damage Patients

SaThZ 4 (2000), Heft 1

Bernhard SUTOR, Recht auf humanitäre Intervention? Politisch-ethische und völkerrechtliche Überlegungen zum Kosovo-Krieg; Severin RENOLDNER, Humanitäre Intervention oder militärische Unterwerfung? Eine christlich-ethische Interpretation des neuen Interventionismus; Dieter WITSCHEN, Zivilcourage als Menschen-Tugend; Joachim HAGEL, Gerechtigkeit im Gesellschaftsleben; Lars Reuter Sterbehilfe und Subjektivität. Moraltheologische Erwägungen zum postmodernen Personenverständnis

SaThZ 4 (2000), Heft 2

Die Theologie der Religionen in der Diskussion: Gregor PAUL, Die Vielfalt der Religionen aus atheistischer Sicht. Kritische Thesen, mit Antworten von H. Hempelmann - M. Bongardt - P. Schmidt-Leukel und Replik von Gregor Paul; Heinzpeter HEMPELMANN, Christus allein. Skizze der Voraussetzungen und biblisch-theologischen Begründungszusammenhänge einer exklusivistischen Religionstheorie, mit Antworten von G. Paul - M. Bongardt - P. Schmidt-Leukel, Replik von Heinzpeter Hempelmann; Michael BONGARDT, Aufs Ganze sehen. Der Inklusivismus eines glaubenden Blicks auf die Welt, mit Antworten von G. Paul - H. Hempelmann - P. Schmidt-Leukel, Replik von Michael Bongardt; Perry SCHMIDT-LEUKEL, Zehn Thesen zu einer christl. und pluralistischen Theologie der Religionen, mit Antworten von G. Paul - H. Hempelmann - M. Bongardt, Replik von Perry Schmidt-Leukel; Hans-Joachim SANDER, Relativität - Prozess - Gott. Prozesstheologie im Zeichen der Relativismusherausforderung

SaThZ 5 (2001), Heft 1

Ulrich WINKLER, Umschlagplatz und Denkwerkstatt. Zur Verortung von Theologie interkulturell und dem Studium der Religionen; Andreas Michael WEISS, Menschen nach Maß? Entschlüsseltes Genom und manipuliertes Leben; REZENSIONEN aus allen Fachbereichen der Theologie

Rupertus Buchhandlung

Uns geht es immer um Sie

- ICH WILL: Das umfangreichste
Fachbuchsortiment.
- ICH WILL: Den zuverlässigsten
Bestellservice für
deutsch- und fremd-
sprachige Literatur.
- ICH WILL: Freundliche und
kompetente Beratung.
- ICH WILL: Online recherchieren
und bestellen.

ICH WEISS:

Die Top-Adresse
für Studienliteratur ...

Dreifaltigkeitsgasse 12 · 5024 Salzburg
Telefon 0662/878733-0 · Fax 0662/871661
Internet <http://www.rupertusbuch.co.at>
e-mail rupertusbuch@eunet.at

-----X-----X-----X-----X-----

Absender:

.....
.....
.....
.....

Bitte
ausreichend
frankieren

Bestellung:

- ☐ Abonnement der Salzburger Theologischen
Zeitschrift (jährl. 7,27 € + Porto)
- Einzelhefte (4,- € + Porto)
- ☐ 1/1997 ☐ 1/1998 ☐ 2/1998 ☐ Heft 2/1999
☐ 1/2000 ☐ 2/2000 ☐ 1/2001

Salzburger Theologische Zeitschrift
c/o Fr. Astrid Widmayer

Universitätsplatz 1
A-5020 Salzburg

.....
Datum

.....
Unterschrift