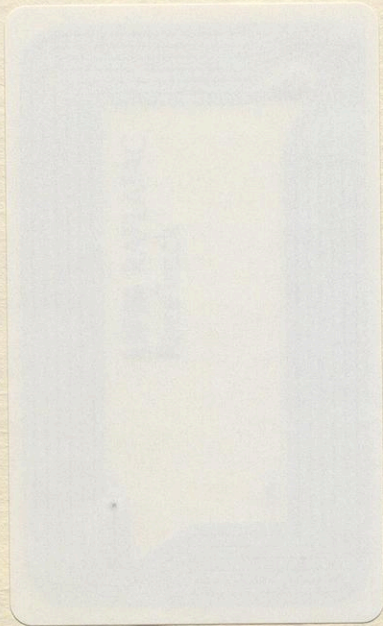
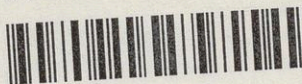




N12<522362501 021



ubTÜBINGEN



Buchbinderei
Schaffhauser
Biberach, Krummer Weg

theol. Salzburger Theologische Zeitschrift

7. Jg
2003
Okt. 03

Die Lehre der Systematischen Theologie in gegenwärtigen Kontexten

- | | |
|------------------------------------|---|
| Michael Bongardt | Ein chancenreich schwerer Stand |
| Herbert Frohnhofen | Den Glauben denken |
| Franz Gruber | Theologie im Dienst der
Personwerdung |
| Helmut Hoping /
Jan Heiner Tück | Thesen zur inhaltlichen
Bestimmtheit des Glaubens |
| Ralf Miggelbrink | Perspektiven systematisch-
theologischer Lehrerbildung |
| Thomas Ruster | Eine kleine (systemtheoretische)
Apologie der Neuscholastik |
| Hans-Joachim Sander | Der prekäre Ort der Dogmatik
heute |
| Dorothea Sattler | Paschatische Theologie im Dienst
der Verkündigung Gottes heute |

Glosse

Zur Renaissance der negativen Theologie

Ulrich Winkler

Ökumenisch leben.
Neuerscheinungen für die Praxis

7. Jahrgang

Heft 1

2003

169

ISSN 1029-1792

7A9575

✓ 210

herausgegeben von:	Alois Halbmayr	Institut für Systematische und Ökumenische Theologie
	Andreas M. Weiß	Institut für Moraltheologie, Christliche Gesellschaftslehre und Kirchenrecht, Arbeitsbereich Moraltheologie
	Ulrich Winkler	Institut für Systematische und Ökumenische Theologie
		Universität Salzburg, Universitätsplatz 1, A-5020 Salzburg

EDITORIAL – Ulrich Winkler	Die Lehre der Systematischen Theologie in gegenwärtigen Kontexten	1
Michael Bongardt	Ein chancenreich schwerer Stand. Ein Berliner Blick auf mögliche Zukunft der akademischen Theologie	2
Herbert Frohnhofen	Den Glauben denken. Fundamentaltheologie und Dogmatik an der Katholischen Fachhochschule Mainz	11
Franz Gruber	Theologie im Dienst der Personwerdung. Dogmatische Theologie lehren im Kontext von Traditionsabbruch und Individualisierung	16
Helmut Hoping/Jan Heiner Tück	Thesen zur inhaltlichen Bestimmtheit des Glaubens und zur Aufgabe der Dogmatik	26
Ralf Miggelbrink	Zur Situation und zu Perspektiven systematisch-theologischer Lehrerbildung	33
Thomas Ruster	Eine kleine (systemtheoretische) Apologie der Neuscholastik	41
Hans-Joachim Sander	In den Zeichen der Zeit die Lehren des Glaubens zumuten. Der prekäre Ort der Dogmatik heute	51
Dorothea Sattler	„... denn er ist dein Leben“ (Dtn 30,20). Paschatische Theologie im Dienst der Verkündigung Gottes heute	62
GLOSSE – Alois Halbmayr	Zur Renaissance der negativen Theologie	69

Besprechungen

Sammelrezension	Ökumenisch leben. Neuerscheinungen für die Praxis (Ulrich Winkler)	72
Miggelbrink, Ralf	Der Zorn Gottes. Geschichte und Aktualität einer ungeliebten biblischen Tradition (Alfred Habichler)	100
Joswowitz-Schwellenbach, K.	Zwischen Chalcedon und Birmingham. Zur Christologie John Hicks (Ulrich Winkler)	108
Collet, Giancarlo	... bis an die Grenzen der Erde. Grundfragen heutiger Missionswissenschaft (Ulrich Winkler)	112
Scharrer, M./Hilberath, B.J.	Kommunikative Theologie. Eine Grundlegung (Bernhard Fresachre)	117
Eibach-Danzeglocke, Swantje	Theologie als Grammatik. Die Wittgensteinrezeptionen D.Z. Phillips' und George A. Lindbecks (Bernhard A. Eckerstorfer OSB)	123
von Stosch, Klaus	Glaubensverantwortung in doppelter Kontingenz. Untersuchungen zur Verortung fundamentaler Theologie nach Wittgenstein (Martin Dürnberger)	127
Bormann, Franz-Josef	Natur als Horizont sittlicher Praxis. Zur handlungstheoretischen Interpretation der Lehre vom natürl. Sittengesetz bei Thomas von Aquin (Werner Wolbert)	130
Borchers, Dagmar	Die neue Tugendethik - Schritt zurück im Zorn? Eine Kontroverse in der Analytischen Philosophie (Werner Wolbert)	132
Münck, Hans. J. (Hg.)	Organtransplantation. Der Stand der ethischen Diskussion im interdisziplinären Kontext (Andreas M. Weiß)	135
Uhl, Florian (Hg.)	Roger Bacon in der Diskussion II (Emmanuel J. Bauer)	140
Höffe, Otfried	Kleine Geschichte der Philosophie (Alois Halbmayr)	145
Neudeck, Rupert	Die Menschenretter von Cap Anamur (Ulrich Winkler)	146

Anschriften der Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter

Univ.-Prof. Dr. Michael BONGARDT, Seminar für Katholische Theologie, Schwendenerstr. 31, D-14195 Berlin; Prof. Dr. Herbert FROHNHOFEN, Fachgebiet Fundamentaltheologie und Dogmatik, Saarstrasse 3, D-55122 Mainz; Univ.-Prof. Dr. Franz GRUBER, Institut für Fundamentaltheologie und Dogmatik, Bethlehemstr. 20, A-4020 Linz; Prof. Dr. Helmut HOPING / Dr. Jan-Heiner TÜCK, Arbeitsbereich Dogmatik und Liturgiewissenschaft, Werthmannplatz 3, D-79085 Freiburg; Prof. Dr. Ralf MIGGELBRINK, Universität Essen, Fb1, 45117 Essen; Prof. Dr. Thomas RUSTER, Fachbereich Gesellschaftswissenschaften, Philosophie und Theologie, Emil-Figge-Straße 50, D-44227 Dortmund; Univ.-Prof. Dr. Dr. habil. Hans-Joachim SANDER, Institut für Systematische und Ökumenische Theologie, Universitätsplatz 1, A-5020 Salzburg; Prof. Dr. Dorothea SATTLER, Ökumenisches Institut der Katholisch-Theologischen Fakultät, Hüfferstr. 27, D-48149 Münster.

ZA 9575 - 7/8

Die Lehre der Systematischen Theologie in gegenwärtigen Kontexten

Die vor zwei Jahren gestartete Initiative der Professoren Michael Bongardt, Ralf Miggelbrink und Thomas Ruster für einen losen Gedankenaustausch von „Vertretern der Systematischen Theologie der jüngeren Generation“ hat uns angeregt, nach den Problemen und Möglichkeiten theologischer Lehre angesichts der rapiden Veränderungen in Gesellschaft, Kirche und Theologie zu fragen. Wie stellt sich eine neue Generation von Theologinnen und Theologen diesen Herausforderungen? Nachgefragt haben wir nach der Lehre, da diese eine unmittelbarere Repräsentanz in der universitären und studentischen Öffentlichkeit besitzt, die Studiengänge auf die spezifischen Rezipienten abgestimmt sind und so die Kontextualität von Theologie unausweichlich zu einem Thema wird. Die Zeitsignatur der Theologie ist in der Lehre täglich der Bewährung ausgesetzt. Je vier Autorinnen und Autoren aus klassischen Theologischen Fakultäten und Theologischen Hochschulen stellen Ihre Konzepte vor:

Die alphabetische Reihung der Beiträge stellt die prekäre Lage der Theologie in Berlin mit dem Beitrag von Michael BONGARDT paradigmatisch für die Gegenwartslage an den Beginn des Themenhefts. – Die kirchliche Vorauswahl der Studierenden für die Katholische FH Mainz bringt gegenüber Theologischen Fakultäten mit freiem Studienzugang eine gänzlich andere Glaubensvoraussetzung für die Lehre der Systematischen Theologie mit, auf die Herbert FROHNHOFEN sein Konzept abstimmt. – Auf Grundlage markanter Analysen der Situation von Studierenden und der Systematischen Theologie legt Franz GRUBER einen persönlichen und sehr ausdifferenzierten Ansatz für seine theologische Lehre in Linz dar. – In Freiburg legt Helmut HOPING zusammen mit Jan Heiner TÜCK Wert auf eine im Lebenszusammenhang und in der Liturgie der Kirche verankerte Dogmatik als systematische Darlegung christlicher Glaubenslehre in hermeneutischer Erschließung für gegenwärtige säkulare Kontexte. – Von der Notwendigkeit einer theologischen Systematik in der Lehrerbildung angesichts einer Skepsis gegenüber allem Spekulativen und Weltanschaulichen handelt der Beitrag von Ralf MIGGELBRINK. – Angesichts der anhaltenden Verwüstung der Erde greift Thomas RUSTER die Neuscholastik auf, da diese als letztes großes System die biblische Codierung des Wirklichkeitsverständnisses in Unterscheidung von Gott und Götter, Gott und Himmel mit seinen Mächten und Gewalten gegen die neuzeitliche Totalerfassung von Welt gehalten hat. – Hans-Joachim SANDER beschreibt das Zuendekommen von zahlreichen bisher bestimmenden Problemlösungskonstellationen und sieht die Gottesrede vor die Herausforderung einer kreativen Sprachlosigkeit gestellt. – Dorothea SATTLER optiert für den notwendigen Mut der Theologie, nicht leicht beantwortbare Fragen aufzudecken, zu existentialisieren und christologisch auf die Wahl des Lebens auszurichten. – Mit diesem Heft startet eine Glosse, in der dieses Mal Alois HALBMAYR die Renaissance der negativen Theologie kommentiert. – Der umfangreiche Rezensionsteil wird eröffnet mit einer Sammelrezension zu ökumenischen Neuerscheinungen.

Ulrich Winkler

Ein chancenreich schwerer Stand

Ein Berliner Blick auf mögliche Zukunft der akademischen Theologie

Michael Bongardt, Berlin

I. Anstöße

Will die Theologie noch eine Zukunft als selbständiges Fach, gar als Fakultät an den staatlichen Universitäten haben, muss sie ihr Selbstverständnis verändern. Sie darf sich nicht länger vorrangig oder gar ausschließlich als Ausbildungsinstitution für Berufe in der Kirche verstehen, sondern muss sich in neuer und intensiver Weise in den akademischen Diskurs einbringen. Diese These vertrat im Januar 2002 Prof. Dr. Klaus Landfried, der damalige Präsident der deutschen Hochschul-Rektoren-Konferenz, vor der Jahresversammlung des Katholisch-Theologischen Fakultätentages. Diese von außen an die versammelten Vertreterinnen und Vertreter der katholischen akademischen Theologie herangetragene Forderung bildet den ersten Anstoß für die folgenden Überlegungen.

Der zweite Anstoß ist die Situation an der Freien Universität Berlin, an der ich seit nunmehr sechs Semestern als akademischer Lehrer arbeite. Hier ist, was Prof. Landfried als Zielvorstellung formulierte, schon heute gegeben. Als so genanntes „kleines Fach“ innerhalb des sehr großen Fachbereichs „Geschichts- und Kulturwissenschaften“ kann die Theologie kein Vollstudium anbieten, sondern nur als Haupt- oder Nebenfach klassischer Mehr-Fach-Studiengänge gewählt werden. Lediglich eine Minderheit der Studierenden strebt eine Tätigkeit als Religionslehrerin bzw. Religionslehrer an. Selbst die Anstellungschancen dieser Wenigen sind nicht besonders gut, da in Berlin Religion kein ordentliches Schulfach ist. Von den weit zahlreicheren Studierenden in den Magisterstudiengängen suchen nur Einzelne nach dem Studium eine Tätigkeit im Raum der Kirche. Nicht allein eine solch enge Einbindung in kirchliche Zusammenhänge ist den meisten fremd: Eine nennenswerte Gruppe der Studierenden ist gar nicht katholisch. Selbst Nichtchristen gehören in einer deutlich wahrnehmbaren Zahl zu denen, die sich für katholische Theologie eingeschrieben haben und dieses Fach auch aktiv studieren.

So fremd diese Schilderungen aus der Perspektive klassischer theologischer Institute oder gar Fakultäten auch noch scheinen mögen: Einiges spricht dafür, dass ein Blick in die Gegenwart Berlins ein Blick in die Zukunft der Bundesrepublik Deutschland, des deutschsprachigen Raumes insgesamt ist. Es lohnt also, die Berliner Situation der Theologie, die den Außenerwartungen an sie schon weit entgegenzukommen scheint, kritisch anzuschauen. Mögen einige der fol-

genden Überlegungen auch überraschen, Widerspruch erregen: Nicht destruktive Provokation ist ihr Ziel. Sie gründen vielmehr in der ungebrochen engagierten Suche nach dem aktuell angemessenen Ort wissenschaftlicher Theologie, christlicher und kirchlicher Tradition.

II. Kontexte

Beide genannten Anstöße stehen nicht nur im Kontext der Universität, sondern – wie diese selbst – der heutigen Gesellschaft insgesamt. Sie sind deshalb auch nur von diesem Kontext her zu begreifen. Drei Aspekte fallen hier besonders auf.

(1) Die Kirchen genießen in der deutschen Öffentlichkeit, ungeachtet mancher Skandale, die ihre Reputation beschädigen, nach wie vor Aufmerksamkeit und Achtung. Dass man ihre Stimme hört und wichtig nimmt, belegten in jüngster Zeit die Diskussionen um die Biotechnologie wie über die Irak-Krise. Doch der gesellschaftliche Konsens, der die Kirchen als für die Sicherung gesellschaftlicher Werte oder gar den Staat unverzichtbar ansah, zerbricht zunehmend. Die weitgehende Selbstverständlichkeit, mit der man über die Universitäten die Ausbildung des kirchlichen Personals staatlich finanzierte, schwindet. Außerdem scheint der Einfluss, den man den Kirchen auf die öffentliche Meinung zutraut, so sehr geschwunden, dass eine staatliche Kontrolle kirchlicher Ausbildungsinhalte nicht länger notwendig scheint.¹ Damit wanken zwei der wichtigsten Säulen, auf denen das noch geltende, die theologischen Institute und Fakultäten sichernde Konkordatsrecht ruht.

(2) Parallel dazu läuft, wie zahlreiche Untersuchungen belegen, eine Entwicklung bei Menschen, die sich selbst der christlichen Tradition zurechnen, ja verpflichtet fühlen. Ihre lebenspraktische, aber auch inhaltliche Bindung an die konfessionell gespaltenen Kirchen, vor allem an ihre offiziellen Vertreter nimmt rapide ab. Die Verwerfungen im Vorfeld des ersten ökumenischen Kirchentages in Berlin sind dafür ebenso Indiz wie die, vor allem in der katholischen Kirche, immer häufiger beklagte „vertikale Kirchenspaltung“.

(3) Der dritte bedeutsame Aspekt steht nur auf den ersten Blick in einem Gegensatz zu den beiden erstgenannten: Es begegnet vielerorts ein unbefangener, neu erwachendes Interesse an Geschichte und Inhalt des christlichen Glaubens. Es wird aber gerade dort möglich – und deshalb widerspricht es nicht dem vorher Beschriebenen –, wo berechnete wie unberechtigte Vorbehalte gegen die konkrete Gestalt der Kirchen mit deren gesellschaftlichem Einfluss an Gewicht verlieren. Das genannte Interesse beschränkt sich keineswegs auf christli-

1 In bemerkenswertem Kontrast dazu steht die Forderung nach einer staatlichen Ausbildung muslimischer Religionslehrer, die in der Diskussion um die Einführung muslimischen Religionsunterrichtes immer lautstärker erhoben wird.

che Versatzstücke einer zur Vergangenheit gewordenen Tradition, die von der europäischen Neuzeit vorgeblich beerbt worden ist. Vielmehr wachsen Einsicht und Überzeugung, dass in dieser Tradition eine bedenkenswerte Lebenswahrheit und -weisheit lebendig war und ist. Die wissenschaftliche Reflexion auf diese Tradition ist sicher nicht der primäre Weg, Zugang zu ihr zu finden – diesbezüglich haben bildende Kunst, Literatur, Formen des Feierns, des Betens und der Lebensgestaltung sicher weit höhere Bedeutung. Gleichwohl bleibt die akademische Bearbeitung des Traditionsbestandes unverzichtbar, wenn er in den umfassenden Diskurs der modernen Gesellschaft Eingang finden soll.

III. Aufgaben

Akademische Theologie ist um ihrer Sache wie um ihrer selbst willen gut beraten, wenn sie die genannten Anstöße und Kontexte ernst nimmt – und daraus nicht zuletzt Konsequenzen für ihr Selbstverständnis wie ihre Gestalt zieht. Es wäre vermessen, hier die künftige Gestalt theologischer Forschung und Lehre an staatlichen Universitäten zeichnen zu wollen. Doch sollen einige Konturen, die bereits erkennbar sind, benannt werden.

(1) Die Theologie, speziell die systematische Theologie versteht sich seit jeher als Reflexion gelebten Glaubens. Die „fides quaerens intellectum“ ist ihr Grundlage und Inhalt zugleich. Doch die aktuelle Situation der wissenschaftlichen Theologie steht dazu in einem merkwürdigen Kontrast: Immer weniger Studierende – und das heißt, zumindest mittelfristig wohl auch: immer weniger Lehrende – der Theologie kommen aus oder stehen in einer selbstverständlich christlich-kirchlichen Glaubenspraxis.² Nimmt theologische Lehre darauf keine Rücksicht, droht sie einem ins Leere laufenden Reflexionszirkel zu verfallen, im schlechtesten Sinne des Wortes zum „Glasperlenspiel“ zu verkommen.

Eine in jüngster Zeit gelegentlich zu beobachtende oder auch geforderte Reaktion darauf scheint mir fragwürdig, ja falsch: Der Versuch, im akademischen Umfeld zu ersetzen, was andernorts fehlt. Dann werden theologische Veranstaltungen, Seminare, Institute zum Lebensort, zu einer „Ersatzgemeinde“. Sicher bleibt es ein erstrebenswertes Ziel, dass in der Vermittlung theologischer Lehrgehalte, im Umgangsstil an theologischen Fakultäten und Instituten gelebte Form und gelehrter Inhalt einander entsprechen. Doch wo es zu Grenzverschiebungen der genannten Art kommt, sind negative Folgen für die Studierenden wie für die

2 Die Probleme, die sich aus dieser Situation speziell für die Ausbildung des Priesternachwuchses ergeben, sind hier nicht zentrales Thema. Doch die zahlreichen Versuche der letzten Jahre, in der Priesterausbildung der auffälligen Gemeinde-Distanz einer prozentual zunehmenden Zahl von Priesteramtskandidaten Rechnung zu tragen, geben davon ein beredtes Zeugnis.

Theologie vorprogrammiert: Für die Studierenden entstehen Bindungen an die Universität, die einen Studienabschluss in angemessener Frist erschweren oder gar verhindern; und die Theologie gefährdet ihren wissenschaftlichen Status als Reflexionsdisziplin.

Anderes wohl fordert die veränderte Lage von der Theologie: Die Übernahme von Aufgaben, die ihr in der Vergangenheit vielleicht weniger abverlangt wurden, die aber gleichwohl der Grundbestimmung von Theologie nicht widersprechen.

(2) Theologische Lehre kann und soll das wachsende Bedürfnis nach positiv-inhaltlichem Wissen befriedigen. Es sind nicht nur Kunstgeschichtler und Germanistinnen, die ohne Grundkenntnisse der christlichen Tradition die Gegenstände ihrer je eigenen Fächer nicht verstehen können. Andere klar und unprätentiös am eigenen Wissen teilhaben zu lassen ist eine erste Aufgabe, die die Theologie im interdisziplinären Zusammenspiel an einer Universität zu erfüllen hat – und die sie ohne Selbstverleugnung erfüllen kann.

(3) Trotzdem bliebe Theologie unter ihrem Niveau und ihren Möglichkeiten, wenn sie sich auf solche „Zuträgerdienste“ beschränkte. Ins akademische Gespräch einbringen kann sie sich zum zweiten mit ihrer hermeneutischen Kompetenz. Wie sich ursprünglich gegebene Inhalte im Prozess ihrer Rezeption und ihres je aktuellen Verstandenwerdens klären, entfalten und auch verändern: davon weiß die Theologie mehr als die meisten anderen Wissenschaften, denn genau damit beschäftigt sie sich schon weit länger als die anderen. In einer gesellschaftlichen und wissenschaftlichen Situation, in der Fragen der Überlieferung, Transformation und Brechung von Wissen und Werten drängend sind, verfügt die Theologie über Kompetenzen, die anderen und ihr nützlich sind.

(4) Karl Barth hat in seiner berühmt gewordenen Rede über Inhalt und Aufgabe der Theologie deren wesentlichen Auftrag im Konzert der akademischen Fächer darin gesehen, dass allein die Theologie die letzten Fragen nach Sinn und Grund allen Wissens und aller Existenz stellen und für das Gegebensein einer Antwort auf diese Fragen im Wort Gottes eintreten kann und muss.³ Diese Bestimmung, die intern für den christlichen Glauben Gültigkeit behält, muss gleichwohl modifiziert werden, wenn Theologie sich an einer Universität verorten will, die sich, wie der sie tragende Staat, in Fragen religiösen Bekenntnisses zur Neutralität verpflichtet hat; eine Modifikation des Barth'schen Programms ist um so unverzichtbarer, je deutlicher die Einsicht in die faktische Pluralität von Konfessionen und Religionen Gesellschaft und Universität prägt.

Die geforderte Modifikation kann nicht darin bestehen, dass christliche Theologie den Wahrheitsanspruch christlichen Glaubens verschweigt oder gar leugnet. Sie wird ihn vielmehr – mit den ihr zu Gebote stehenden wissenschaftli-

3 Vgl. Barth, Karl, Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie, in: Moltmann, Jürgen (Hg.), Anfänge der dialektischen Theologie I, München 1985, 197-218, hier 204.216.

chen Mitteln – zu begründen und zu vertreten suchen. Dabei aber wird sie nicht die Augen davor verschließen können und dürfen, dass sich die Geltung dieses Wahrheitsanspruchs nicht zwingend beweisen lässt. Vielmehr verdankt diese sich zahlreichen verantwortbaren, gleichwohl kontingenten Entscheidungen, die Wirklichkeit der Welt, der Menschen und Gottes in dieser spezifischen Weise und Tradition zu verstehen. Theologische Lehre an der Universität wird unter den beschriebenen Voraussetzungen ihre Reflexionskraft wesentlich dazu nutzen müssen, die hier zur Entscheidung anstehenden Alternativen herauszuarbeiten.⁴ Außerdem wird sie im Gespräch mit anderen Religionen und Weltanschauungen deutlich machen, welche Konsequenzen eine in die eine oder andere Richtung führende Entscheidung nach sich zieht.⁵ Dabei wird sie nicht zuletzt darum bemüht sein, die Gründe für die von der christlichen Tradition getroffenen Entscheidungen zu benennen und evident werden zu lassen. Sie wird von den Studierenden allerdings nicht verlangen können und dürfen, die Grundentscheidungen des christlichen Glaubens persönlich zu teilen oder zu übernehmen. Wenn theologische Lehre Studierende mit den Mitteln wissenschaftlicher Reflexion dazu bewegt, sich selbst in die christliche Tradition zu stellen, wird ihr das niemand zum Vorwurf machen. Ihr ausdrückliches Ziel kann und darf dies nicht sein: Theologische Lehre ist keine Missionspredigt.

IV. Klärungsbedarf

Wenn Theologie sich angesichts der aktuellen Herausforderungen, die sich ihr in Universität und Gesellschaft stellen, auf die hier projektierten Änderungen einlässt, steht sie zweifellos vor einer Vielzahl von Fragen, die noch der Klärung bedürfen. Auch von diesen seien nur die wichtigsten genannt.

(1) Jede Definition eines fachspezifischen Selbstverständnisses steht im universitären Kontext sehr bald vor der Frage, wie sich dieses in Studiengänge und Berufsziele umsetzen lässt. Soll die Theologie – auch außerhalb des akademischen Diskurses – auf Dauer wirkungsvoll arbeitsfähig bleiben, bedarf es selbstverständlich weiterhin der Fachtheologinnen und -theologen, die in der ganzen Breite theologischer Disziplinen ausgebildet sind. Sie werden, ganz gleich, ob sie

4 Vgl. Bongardt, Michael, *Die Fraglichkeit der Offenbarung*. Ernst Cassirers Philosophie als Orientierung im Dialog der Religionen, Regensburg 2000, 290-307.

5 Dies ist aktuell von besonderer Brisanz angesichts der Bestreitung menschlicher Freiheit, wie sie von Seiten der Hirnforschung und mancher philosophischer Positionen vehement vorgetragen wird. Wenngleich zuzugestehen bleibt, dass Freiheit nicht beweisbar ist – so sollte zumindest vor Augen geführt werden, wie weitreichende Konsequenzen die Leugnung der persönlichen Freiheit und Verantwortung für eine Gesellschaft hat, die nicht nur ihr Rechtssystem, sondern ihre gesamte politische Organisation auf der Überzeugung solch individuell-subjektiver Freiheit aufgebaut hat.

später in einem kirchlichen oder außerkirchlichen Bereich arbeiten, in der Regel die Theologie, wenn auch in interdisziplinärer Einbindung, als einziges Studienfach absolvieren. Dafür bleiben die klassischen Fakultäten der geeignetste Ort. Vor allem aber behalten, ja vergrößern klassische und neue Mehr-Fach-Studiengänge ihre Bedeutung. Eine besondere und neue Chance bietet sich schließlich mit der in den aktuellen Studienreform-Vorhaben vorgesehenen „Modularisierung“. Theologie, auch von kleineren Instituten vertreten, kann mit diesem Instrument zielgruppenorientiert Lehr- und Lerneinheiten anbieten, die zum Bestandteil fachfremder Studiengänge werden.

(2) Eine Theologie, die nicht in einem grundlegenden Sinne kirchliche Theologie ist, ist keine Theologie. Denn Theologie hat die Überlieferungsgeschichte und Geschichte christlichen Glaubens, die sich als und als die sich Kirche vollzieht, nicht nur zum Gegenstand: sie ist selbst Teil dieses Prozesses. Davon kann sie nicht absehen, ohne damit aufgrund mangelnder Selbstreflexion ihren Wissenschaftscharakter zu verlieren.

Doch mit dieser Grundbestimmung ist die Zuordnung von kirchlich-amtlicher Verkündigung und Lehre einerseits und wissenschaftlicher Theologie andererseits noch keineswegs auf eine einzige Gestalt festgelegt. Geschichte und Gegenwart der Theologie weisen hier ein bemerkenswertes Spektrum von Möglichkeiten auf, nicht nur außerhalb, sondern auch innerhalb der römisch-katholischen Kirche.⁶ So muss auch das – in vieler Hinsicht hilfreiche, aber von beiden Seiten auch immer wieder als Hindernis empfundene – aktuelle deutsche Konkordatsrecht nicht als ideal oder gar alternativlos angesehen werden.⁷

(3) Auf der gleichen Linie liegt die Frage, ob die Theologie an staatlichen Universitäten zwangsläufig in konfessioneller Trennung vertreten sein muss. Modelle, vor allem aus dem englischsprachigen Raum, aber etwa auch aus dem Stadtstaat Bremen, stehen hier für mögliche Alternativen ein. Die oben genannten Aufgaben der Theologie an Universitäten können ebenso gut, wenn nicht besser erfüllt werden, wenn Fachleute unterschiedlicher konfessioneller Traditionen gemeinsam an ihrer Erfüllung arbeiten. Die in ökumenischen, gar interreligiösen Gesprächen mittlerweile erreichte Einsicht, dass vieles, was lange als un-

6 Für die römisch-katholische Kirche bleibt hier die wichtigste aktuelle Vorgabe die „Instruktion über die kirchliche Berufung des Theologen“ der Kongregation für die Glaubenslehre vom 26. 5. 1990. Vgl. dazu Hünemann, Peter, Das Lehramt und die endliche Gestalt der Glaubenswahrheit. Überlegungen zur römischen Instruktion über die kirchliche Berufung von Theologen, in: HerKorr 44 (1990) 373-377. In ökumenischer Perspektive sei hier nur verwiesen auf die so unterschiedliche Stellung universitärer theologischer Fakultäten in der protestantischen Kirche einerseits und der orthodoxen Kirche, in der nur in Ausnahmefällen Professoren auch kirchliche Amtsträger sind, andererseits.

7 Vgl. dazu die durchweg erhellenden Beiträge in Albert Franz (Hg.), Bindung an die Kirche oder Autonomie? Theologie im gesellschaftlichen Diskurs, Freiburg u.a. 1999.

versöhnlicher Gegensatz angesehen wurde, auch im Sinne einer sich komplexer ergänzenden, ja aufeinander angewiesenen Verschiedenheit aufgefasst werden kann, öffnet hier Wege, die bis vor kurzem ungangbar schienen.⁸ Inwieweit die einzelnen Kirchen das Studium an einer nicht konfessionell gebundenen akademischen Einrichtung als Ausbildung ihrer amtlichen Vertreter und Vertreterinnen anerkennen, welche Möglichkeiten und Notwendigkeiten einer dann kircheninternen Weiterbildung sie sehen, steht allein in deren Entscheidung.

(4) Die schwierigste Frage, die sich an die hier angestellten Überlegungen anschließt, liegt auf einer weit fundamentalen Ebene als die bisher genannten, eher organisatorischen Probleme. Muss eigentlich, wenn schon von den Studierenden dies nicht mehr verlangt wird, eine Lehrerin, ein Lehrer der wissenschaftlichen Theologie selbst glaubender Christ, glaubende Christin sein, offiziell einer Kirche angehören? Hat dies, solange die wissenschaftlichen Inhalte mit der gebotenen Rationalität behandelt werden, Auswirkungen auf deren wissenschaftliche Qualifikation?

Diese Frage ist keineswegs so neu, wie sie anmuten mag. Sie besteht auch schon in der gegebenen Situation: Bei den Abschlussprüfungen von so genannten grundständigen Studiengängen wird niemand nach seinem Glauben gefragt, sondern allein die erworbene wissenschaftliche Qualifikation geprüft. Das ist akademisch so selbstverständlich wie andererseits niemand ernsthaft das Recht der Kirche in Frage stellt, von den offiziell in ihrem Auftrag theologisch Tätigen das Bekenntnis zum christlichen Glauben zu verlangen. Bei Promotionsfeiern schon ist es vielerorts üblich, dass die Promovierten im Rahmen der öffentlichen Feier das Glaubensbekenntnis sprechen. Bei der Berufung auf eine theologische Professur schließlich war und ist der von der katholischen Kirche neuerdings geforderte Treue-Eid Gegenstand heftiger Kontroversen. Hier besteht offensichtlich Klärungsbedarf von universitärer wie kirchlicher Seite.

Für alle vier angesprochenen Problemfelder gilt: Es besteht kein Grund, Bewährtes vorschnell aufzugeben. Ebenso wenig kann es darum gehen, Besitzstände um ihrer selbst willen zu wahren. Kontexte, Aufgaben und Gestalt wissenschaftlicher Theologie haben sich nicht nur im Lauf der Jahrhunderte immer wieder verändert, sondern weisen auch gegenwärtig eine beeindruckende Vielfalt auf. Der Blick darauf kann helfen, den aktuellen Herausforderungen produktiv zu begegnen – denn er befreit von der Fixierung auf den Status quo und nimmt die Angst, Veränderung sei mit Vernichtung und Verlust identisch.

8 Vgl. Meyer, Harding, Die Prägung einer Formel, in: Wagner, Harald (Hg.), Einheit – aber wie? Zur Tragfähigkeit der Formel vom „differenzierten Konsens“, Freiburg u.a. 2000, 36-58.

V. Konkretes

Abschließen möchte ich dieses Statement mit einem Kurzbericht aus der Berliner Praxis. Wer hier theologisch arbeitet, steht schon vor den Herausforderungen, die andernorts noch kaum zu ahnen sind. Den Versuch, ihnen zu begegnen, hat jede Lehrveranstaltung, aber auch die Forschungsarbeit zu unternehmen. Ein solcher Versuch – über dessen Gelingen letztlich nur andere urteilen können – war eine Vorlesung mit dem Titel: „»Das ist unser Glaube, der Glaube der Kirche« (Taufliturgie). Einführung in das christliche Glaubensbekenntnis“.

Diese Vorlesung, die sich strikt am Text des Nicäno-Konstantinopolitanums orientierte, versuchte der Heterogenität der Studierenden gerecht zu werden, indem sie die oben benannten Intentionen verband. Auf ihrer Oberfläche vermittelte die Vorlesung „Lernstoff“ im engsten Sinne des Wortes. Die zentralen Begriffe und Inhalte christlichen Glaubens wurden vorgestellt und systematisch reflektiert. Gleichzeitig ging es um die Darstellung der (theologie-)geschichtlichen Voraussetzungen und Folgen der altkirchlichen Bekenntnisbildung.

Eng verbunden damit war eine zweite Ebene der Vorlesung: Sie verdeutlichte, dass und wie sich in der verstehenden Aneignung der biblischen Texte die Gestalt des Bekenntnisses herausgebildet hat. Wenigstens exemplarisch wurde auch die weitere Traditions- und Rezeptionsgeschichte der im 4. Jahrhundert gefundenen Formeln und Formulierungen vorgestellt. Theologie- und Kirchengeschichte wurden so als bis heute unabgeschlossener hermeneutischer Prozess erkennbar – und damit eine Grundstruktur aller kulturellen Entwicklungen aufgedeckt.

Besonderen Wert legte die Vorlesung schließlich darauf, die bis heute aktuellen Konsequenzen der Entscheidungen, um die es damals ging, aufzudecken. Der strenge Monotheismus, das sich ankündigende Personverständnis, die Anthropologie und Soteriologie, für die das Glaubensbekenntnis eintritt, waren und sind historisch oder logisch keinesfalls zwingend – genauso wenig wie das biblische Zeugnis, auf das sie sich deutend beziehen. Doch sie sind, das lässt sich aus dem historischen Abstand prägnant zeigen, alles andere als beliebig: Sie hatten und haben Konsequenzen, die ganz anders ausgesehen hätten, wären die Entscheidungen damals anders gefallen.

Für diese drei inhaltlichen Ebenen der Vorlesung war es, wie in einer ausführlichen Einleitung über den Begriff „glauben“ dargestellt wurde, nicht von Belang, mit welchen Intentionen und Hintergründen sie gehört wurde. Denn diese Inhalte des Glaubens haben eine Bedeutung, die über ihn hinausgeht. Das schließt nicht aus, sondern ein, dass für die Christinnen und Christen unter den Zuhörenden diese Veranstaltung gleichzeitig in noch spezifischerer Weise „theologisch“ war: als Anleitung zur Reflexion des eigenen Glaubens und der Tradition, in der er steht und der er sich verdankt. Solcher Reflexion verdanken sich bereits die altkirchlichen Glaubensbekenntnisse selbst. Gerade so – durch ihr

in Tradition und damalige Gegenwart eingebundenes Nachdenken und Entscheidungen – haben sie jene kulturellen, gesellschaftlichen und politischen, weit über den Raum der Kirche und des Christentums hinausreichenden Wirkungen erzielt. Nicht zuletzt dies mag ein Indiz dafür sein, dass die hier skizzierte Gestalt einer an staatlichen Universitäten verorteten Theologie, so fremd sie auch zunächst scheinen mag, ihr keineswegs unangemessen sein muss.

Den Glauben denken

Fundamentaltheologie und Dogmatik an der Katholischen Fachhochschule Mainz

Herbert Frohnhofen, Mainz

I. Der Kontext

Der Fachbereich „Praktische Theologie“ der Katholischen Fachhochschule Mainz ist einer von vier – häufig „religionspädagogisch“ genannten – katholisch-theologischen Fachhochschul-Fachbereichen in der Bundesrepublik Deutschland; solche Fachbereiche bestehen außerdem an der Universität Eichstätt-Ingolstadt (mit den Standorten Eichstätt und München), an der KFH Freiburg (im Breisgau) sowie an der KFH NRW/Abteilung Paderborn; die genannten Hochschulen bzw. ihre Fachbereiche werden jeweils von verschiedenen Diözesen getragen und in unterschiedlichem Maße durch die Bundesländer ihres Standortes gefördert. Die Absolventen und Absolventinnen der genannten Fachbereiche erhalten nach erfolgreichem Abschluss ihres Studiums das staatlich anerkannte Fachhochschuldiplom als Diplom-Religionspädagoge bzw. -pädagogin und treten in aller Regel anschließend in den kirchlichen Dienst als Gemeindereferentinnen und Gemeindereferenten. In diesem Dienst nehmen sie regelmäßig sowohl pastorale als auch religionspädagogische Aufgaben wahr. Letztere bestehen üblicherweise im Religionsunterricht in der Primarstufe und Sekundarstufe I an staatlichen und kirchlichen Schulen. Da die die genannten Hochschulen bzw. Fachbereiche tragenden Diözesen das theologische Fachhochschul-Studium explizit als Ausbildungsteil für den Beruf von GemeindereferentInnen ansehen, nehmen sie – teilweise in Zusammenarbeit mit den Fachbereichen – eine Vorauswahl der BewerberInnen vor; diese nimmt über die formalen Zugangskriterien zum FH-Studium hinaus auch die potentielle Eignung für einen pastoralen Beruf als Auswahlkriterium in den Blick. Hierbei werden erfahrungsgemäß bis zu 50% der die formalen Zugangskriterien erfüllenden BewerberInnen abgewiesen. In den vergangenen zehn bis fünfzehn Jahren ist die Zahl der BewerberInnen und damit auch der Studierenden – an den verschiedenen Standorten in durchaus unterschiedlichem Maße – so sehr gesunken, dass der Personalbedarf der Diözesen nicht mehr überall gedeckt werden kann.

Die das Studium aufnehmenden Personen – auch wenn sie in der überwiegenden Mehrheit nach wie vor unmittelbar nach dem (Fach-)Abitur ins Studium kommen – sind in aller Regel durch eine vergleichsweise sichere Basis im christlichen Glauben mit entsprechender Erfahrung im Gemeindeleben und im

kirchlich-ehrenamtlichem Engagement geprägt. Vor diesem Hintergrund kann das Studium der systematischen Theologie von den Studierenden im klassischen Sinne („fides quaerens intellectum“) als ein den Glauben bereits voraussetzendes Nachdenken über den Glauben verstanden und erlebt werden.

2. Die Intention

Die an mich als Lehrenden der systematischen Theologie gestellte Aufgabe ist es, die Studierenden dahingehend zu qualifizieren, dass sie im Rahmen ihrer zukünftigen Tätigkeit als von der Kirche ausgesandte pastoral und religionspädagogisch tätige Personen in der Lage sind, den christlichen Glauben auf wissenschaftlich fundierter Grundlage in ihre Verkündigungstätigkeit einzubringen. Dabei gehe ich zumindest von folgenden beiden Voraussetzungen aus:

(1) Sowohl das auf die spätere Berufspraxis ausgerichtete Fachhochschul-Studium selbst als auch die zukünftige Verkündigungstätigkeit sind bei weitem nicht nur, jedoch wesentlich auch intellektuell bedeutsame Herausforderungen und Geschehnisse. Dies bedeutet, dass das Studium der systematischen Theologie im Rahmen des Studiums der „praktischen Theologie“ an der KFH Mainz zum einen ganz selbstverständlich eingebunden ist in ein sehr vielfältiges Studienprogramm von medialen, künstlerischen, persönlichkeitsbildenden, spirituellen sowie praktisch-theologischen Studienangeboten, dass es zum anderen eine bestmögliche intellektuell-wissenschaftliche Reflexion versucht, welche das Studium der systematischen Theologie auch in Beziehung stellt zum ausgiebigen Studium anderer geistes- und humanwissenschaftlicher Fächer (Philosophie, Soziologie, Psychologie, Pädagogik).

(2) Da die Studierenden – wie oben gesagt – ihren gewachsenen christlichen Glauben bereits mitbringen, kann die Lehre der systematischen Theologie hieran anknüpfen. Das bedeutet konkret, dass ich es als meine Aufgabe ansehe, einen Kommunikationsprozess in Gang zu setzen und zu gestalten, in welchem einerseits die Studierenden dazu herausgefordert und befähigt werden, ihren bereits gewachsenen und durchaus individuell geprägten eigenen Glauben in Worte zu fassen, in welchem ich andererseits diesem – so gut als möglich und so weit wie nötig – die in Tradition und Systematik der Glaubenslehre geronnenen verobjektivierten Ausdrucksformen des Glaubens (Bekenntnisse, Dogmen, Lehren usw.) gegenüberstelle sowie schließlich beides in ein möglichst lebendiges Gespräch miteinander zu bringen suche. Ziel dieses Prozesses ist es, dass die Studierenden ihren gewachsenen eigenen Glauben gegenüber den ihnen bisher vielleicht nur teilweise oder gar nicht bekannten oder zumindest anders gedeuteten verobjektivierten kirchlichen Ausdrucksformen weder vollständig zurückstellen noch eigensinnig behaupten, sondern lernen, beides für sich in einen lebendigen Austausch miteinander zu bringen, so dass – idealerweise – am Ende ein sowohl

in Tradition und Systematik des kirchlichen Glaubens fundierter, als auch durchaus individuell spezifisch akzentuierter Glaube steht, der die Studierenden für ihre spätere Berufspraxis in die Lage versetzt, den eigenen Glauben in vielfältiger Hinsicht gut zu begründen (vgl. 1 Petr 3,15), ihn gegenüber anderen Weltanschauungen einzuordnen und abzugrenzen, sowie ihn in seinen wesentlichen Inhalten in den pastoralen und religionspädagogischen Kontexten möglichst angemessen und verständlich darzulegen.

III. Die Inhalte und Methoden

Der an der KFH Mainz angebotenen Diplom-Studiengang „Religionspädagogik/Kirchliche Bildungsarbeit“ umfasst in einer Regelstudienzeit von sechs Semestern insgesamt 16 SWS für die obligatorische Lehre der Bereiche Fundamentaltheologie und Dogmatik. Darüber hinaus können von mir fakultativ weitere Lehrveranstaltungen angeboten werden. Die geltende Studienordnung nimmt inhaltlich keine genauen Festlegungen für die Lehrveranstaltungen vor. Da die geltenden Rahmenstatuten und -ordnungen für Diakone und Laien im pastoralen Dienst (Die Deutschen Bischöfe 22) aber aus gutem Grund eine breite Bildung in den Fachgebieten der Systematischen Theologie vorsehen, lehre ich folgenden, seit gut zehn Jahren nahezu konstant gebliebenen, für die Studierenden obligatorischen Traktatezyklus: Theologische Erkenntnislehre (1. Sem./2-std.), Theologische Anthropologie (2. Sem./2-std.), Gott, der allmächtige Schöpfer (3. Sem./2-std.), Christologie (4. Sem./2-std.), Pneumatologie (4. Sem./1-std.), Ekklesiologie (5. Sem./2-std.), Sakramentenlehre (5. Sem./2-std.), Eschatologie (6. Sem./2-std.), Mariologie (6. Sem./1-std.). Weitere klassische Inhalte bzw. Themen der Fundamentaltheologie – wie insbesondere Offenbarung und Glaube sowie Religionskritik und Atheismus – werden, so gut als möglich, in die genannten Traktate integriert. Ergänzt wird dieses Pflichtprogramm durch fakultativ angebotene Kolloquien und Seminare.

Methodisch orientiert sich die Lehre aller genannten Traktate an dem durch das II. Vatikanum für die dogmatischen Studien nahe gelegten Schema eines Vierschritts (Zugang – Biblische Grundlagen – Dogmengeschichtliche Entwicklung – Systematische Reflexion), der sich m.E. in der Praxis sehr bewährt. Die fakultativ angebotenen Kolloquien dienen dazu, die in den Vorlesungen vorgetragenen und dort ggf. anfänglich bereits diskutierten Lehrinhalte im freien Gespräch weiter zu durchdringen und ggf. durch die Lektüre und Erörterung von Begleittexten (z.B. Enzykliken) zu vertiefen. Zu allen Vorlesungen bekommen die Studierenden ausführliche Skripten; weiterführende Literatur finden sie zu jedem Einzelthema gut sortiert und ständig aktualisiert auf der Internet-Seite www.theologie-systematisch.de. Sofern die hier aufgeführte Literatur von den

Studierenden in Seminaren bearbeitet wird, ist es möglich, dass ihre Bearbeitungen – zumindest ausschnittsweise – auf der Internetseite mit veröffentlicht werden.

IV. Die Erfahrungen

Nach gut zehnjähriger Erfahrung in der Lehrtätigkeit an der KFH Mainz (mit mehrjährigen Vorerfahrungen als Assistent und Lehrbeauftragter an den Universitäten München und Frankfurt) können folgende Erfahrungen formuliert werden: Grundsätzlich kommt es der Lehre sehr entgegen, dass die Studierenden durchweg den gelebten Glauben bereits mitbringen und insofern nicht mit einer ihnen fremden Weltanschauung allererst konfrontiert werden müssen (dies war z.B. an der Universität Frankfurt nicht immer so und führt dann faktisch zu sehr unterschiedlichen Voraussetzungen und unterschiedlichen Zugangswegen und -weisen für die Studierenden). Die Studierenden an der KFH Mainz kommen mit einer grundsätzlichen Kenntnis des Glaubens, – bei aller Kritik ggf. im Detail – grundsätzlich positiver Einstellung zur Kirche, in der sie schließlich berufstätig werden wollen, sowie nicht zuletzt mit einer recht spezifisch geprägten Spiritualität ins Studium. Ihr erklärtes Ziel ist es in aller Regel, diesen ihren gelebten Glauben besser zu verstehen, um fundierter für ihn eintreten bzw. ihn verkündigen zu können. Diese grundsätzlich positive Einstellung unterstützt und fördert die Motivation und damit das Engagement im Studium. Welche Einzelthemen erregen nun aber die größte Aufmerksamkeit bzw. liegen für die Studierenden in besonderem Interesse? Zu dieser Frage möchte ich folgendes benennen:

1. Im Kontext der Diskussion der *pluralistischen Religionstheologie* ist es für mich sehr interessant zu sehen, in wie hohem Maße diese den Studierenden zunächst sehr sympathisch und plausibel erscheint. Die hierbei grundlegend vermittelte Idee der Toleranz und der prinzipiellen Gleichwertigkeit aller Religionen und Weltanschauungen hat eine große Anziehungskraft für viele Studierende. Die freilich sogleich auftretenden Fragen: Was bleibt als spezifisch Christliches? Welche Kriterien sind sinnvollerweise anzulegen, um (mich) zwischen verschiedenen Religionen zu entscheiden? Gibt es gleichwohl so etwas wie Erkenntnis von Wahrheit? Lässt sich der christliche Glaube überhaupt als Religion begreifen, oder aber worin unterscheidet er sich von diesen? usw. führen zu tiefgreifenden Diskussionen und Lernerfahrungen.

2. Im Rahmen der *Theologischen Anthropologie* finden die Ausdeutungen der Begriffe „Sünde“ und „Erbsünde“ bzw. damit zusammenhängend auch die Rede vom „Gewissen“ in der Regel das größte Interesse. Hierbei fällt auf, dass gerade zu diesen fundamentalen Themen aus dem Religionsunterricht in der Regel nichts, sehr Unklares oder gar direkt Falsches mitgebracht wird. Völlig neu ist den Studierenden üblicherweise, dass es bei der christlichen Rede vom Ge-

wissen gerade nicht um ein gruppen- oder kulturspezifisches Wertebewusstsein und dementsprechend bei der Sünde nicht um die Übertretung irgendeiner positiven Gesetzlichkeit oder Moral geht. Korrekturen, die durch die Lehre in diesem Bereich vorgenommen werden, scheinen mir am bedeutsamsten für die Individuation und das durch den christlichen Glauben geförderte Freiheitsbewusstsein.

3. In der *Gotteslehre* finden ein zeitgemäßes Schöpfungsverständnis, die Ausdeutung auch der spirituellen Konsequenzen des trinitarischen Gottesglaubens sowie nicht zuletzt die Ausdeutung der Rede von der „göttlichen Natur“ Jesu Christi das größte Interesse.

4. In der *Sakramentenlehre* ist es neben dem Sakramentsbegriff selbst eigenartigerweise das sehr am Rande und nur im Exkurs zum Sakrament der Versöhnung behandelte Thema „Ablass“, das wohl nicht zuletzt aufgrund seiner bedeutsamen Wirkungsgeschichte auf hohes Interesse trifft.

5. Schließlich ist es die *Eschatologie* im ganzen, sowohl ihr grundsätzlich neues Verständnis, nämlich heute von den Hoffnungen auf die Vollendung des Einzelnen bzw. der Gemeinschaft/Schöpfung zu sprechen, als auch die Ausdeutung einzelner Themen, etwa des Gerichtes oder der Rede von „Auferstehung“ und „ewigem Leben“, welches bei den Studierenden auf großes Interesse trifft.

Theologie im Dienst der Personwerdung

Dogmatische Theologie lehren im Kontext von Traditionsabbruch und Individualisierung

Franz Gruber, Linz

Vorbemerkungen

Eine Auseinandersetzung mit der Lehre Systematischer Theologie¹ muss sich vor Augen halten, dass das kommunikative Lehrgeschehen mit der diskursiven Struktur der christlichen Theologie aufs engste verknüpft ist. Die historische Entscheidung am Beginn der Theologie im 2. Jh. n.Chr. war die, dass sich Theologie als *philosophische Theologie* etabliert und damit auch ihre Lehrform definiert hat. Insofern weist ein solches Theologiemodell eine kontingente Gestalt auf, obwohl sie strukturell auf die innere, wenngleich differenzierte Einheit von Theologie und Philosophie verweisen kann.² Theologie ist dann ein doppeltes Unternehmen: Sie ist *Hermeneutik des Glaubens* für die christliche Gemeinde und *philosophischer Diskurs des Glaubens* für die Glaubenden, Nichtglaubenden oder Bestreiter des Glaubens. Sie erfüllt *ad intra* die Interpretation der normativen Glaubensüberzeugungen und *ad extra* deren vernunftentsprechende Begründbarkeit.³ Bis heute prägt Forschung und Lehre der Systematischen Theologie diese Spannung zwischen dem urchristlichen Anspruch: „Verstehst du, was du liest“ (Apg 8,30) und dem scholastischen Anspruch der „fides quaerens intellectum“ (Anselm v. Canterbury). Diese Konzeption von Theologie bedeutet, dass die Frage „Wie heute Theologie lehren?“ nicht von der Frage „Was ist Systematische Theologie“ getrennt werden kann. Es entscheidet letztendlich darum das *wissenschaftstheoretische Modell von Theologie* (ob es explizit reflex ist oder nicht) darüber, welche Lehrformen und -methoden angewendet werden, und ob und wie der Kommunikationsvorgang „Lehre“ den Diskursvorgang „Systematische Theologie“ beeinflusst. Die *Kommunikation* von Theologie und

- 1 Ich fasse im Begriff Systematische Theologie die Fächergruppe Fundamentaltheologie, Dogmatik und Moralthologie zusammen, reflektiere das Problem der Lehre allerdings von meinem Fach der Dogmatik aus.
- 2 Die Zusammengehörigkeit von betendem und verstehendem Glauben betont Paulus in 1 Kor 14,19. Zur klassischen biblischen Begründung, Rechenschaft von der Hoffnung des Glaubens (1 Petr 3,15) auf diskursiv-philosophische Weise durchzuführen, siehe: Verweyen, Hansjürgen, Gottes letztes Wort, Düsseldorf 1991.
- 3 Siehe dazu auch: Schaeffler, Richard, Das Gebet und das Argument. Zwei Weisen des Sprechens von Gott, Düsseldorf 1989, sowie meine Studie: Diskurs und Konsens im Prozess theologischer Wahrheit (ITS 40), Innsbruck/Wien 1993, 289-325.

der *Diskurs* von Theologie sind somit aufeinander verwiesen und beeinflussen sich wechselseitig.⁴ Aufgrund dieser Verschränkung sind Fragen wie: *Welche Veränderungen, Probleme und Herausforderungen stellen sich der heutigen Studierenden- und Lehrenden-Generation? Kann die Lehre noch so tradiert werden wie in der Vergangenheit? Welche Akzente sind neu zu setzen, damit Glaube zum argumentierenden Verstehen, zur gesellschaftskritischen Praxis, zur existenzerschließenden Selbstdeutung wird?*, nur die eine Seite der Medaille, sie können nur sachgerecht beantwortet werden, wenn die andere Seite mitreflektiert wird: *Was ist Theologie? Welche Aufgaben hat die Systematische Theologie zu erfüllen?* Diese Fragen stellen sich für mich konkret auf dem Hintergrund zweier Fakultäten, an denen ich Systematische Theologie „treibe“ und lehre: Als einer der beiden Dogmatiker an der Katholisch-Theologischen Privatuniversität Linz, einer mittelgroßen Fakultät, die zur Gänze von der Diözese Linz unterhalten wird und eine gewisse binnenkirchliche Ausrichtung (Schwerpunkt Ausbildung und Lehre) aufweist, lehre ich für HörerInnen der fachtheologischen, religionspädagogischen und kombinierten Studienrichtung; als permanenter Gastprofessor an der Theologischen Fakultät Budweis stehe ich StudentInnen gegenüber, die vom kulturellen Kontext Tschechiens geprägt sind, wo christlicher Glaube nicht nur beinahe keine öffentliche Funktion hat und gesellschaftlich angefeindet wird, sondern seit der Wende einen geradezu dramatischen Plausibilitätsverlust erleidet.⁵ Weil sich der interaktive Kommunikationsprozess der Lehre kreislaufförmig zwischen den Eckpunkten: HörerIn, Systematische Theologie (Thema), LehrerIn innerhalb eines bestimmten Sozialsystems (Universität) bewegt, möchte ich im Folgenden entlang dieser drei Gesichtspunkte die mir gestellte Frage der Herausforderung der Lehre Systematischer Theologie am Beispiel der Lehrveranstaltungsform „Vorlesung“ erörtern.

- 4 Ich führe die Unterscheidung „Kommunikation“ und „Diskurs“ von Theologie deshalb ein, um Theologie als mündliches Lehrgeschehen (Kommunikation) und als schriftliches Reflexionsgeschehen (Diskurs) zu differenzieren; insofern unterscheidet sich dieser Ansatz auch vom Konzept einer „Kommunikativen Theologie“ von M. Scharer und B.J. Hilberath.
- 5 Vgl. Dolista, Josef/Machula, Tomáš, Skepsis gegen alles von oben. Theologische Suchbewegungen in der tschechischen Übergangsgesellschaft, in: ThPQ 150 (2000) 284-295; Renöckl, Helmut, Testfeld Tschechien: Wie zukunftsfähig sind christlicher Glaube und Kirche – und Europas Kultur?, in: Kirche und Gesellschaft. Internationales Symposium 24.-26. April 1998 an der Südböhmischen Universität Budweis, hg. v. Alois Kristan u. Helmut Renöckl, Würzburg/Budweis 1999, 87-97.

1. Zwischen Tradition und nachchristlicher Kultur? Zur Situation der Theologiestudierenden⁶

Wenn eine diskursive Systematische Theologie kommunikativ nicht Schiffbruch erleiden will, muss der Lebens- und Verstehenshorizont der Studierenden eine sehr zentrale Rolle im Lehrgeschehen einnehmen. Wie stellt sich die existenzielle und kognitive Ausgangssituation der heute Studierenden dar? Zum einen gilt noch immer, was Karl Rahner schon vor 40 Jahren als die erste große paradigmatische Änderung beschrieben hat:

„der junge Theologe sucht heute notwendig eine fundamentale Begründung und Festigung seines Glaubens; er verlangt von seiner Theologie notwendig und mit Recht etwas anderes als der Theologe früherer Generationen; er sucht nicht einen intellektuellen Überbau über den schon selbstverständlich besessenen Glauben seiner Jugend und seiner christlichen, traditionsfesten Umgebung, sondern den reflex verantwortbaren Unterbau einer bedrohten Glaubensüberzeugung inmitten einer glaubensindifferenten oder ungläubigen Umgebung, die das unvermeidliche Milieu seiner gläubigen Existenz und deren dauernde Infragestellung ist.“⁷

Diese von Rahner beschriebene Situation hat sich inzwischen nochmals zugespitzt. Schlaglichtartig möchte ich einige Aspekte erwähnen:

- *Heterogenes studentisches Publikum:* Alters-, ausbildungs- und sozialisationsmäßig ist die heutige HörerInnenschaft eine komplexe, inhomogene Gruppe geworden. In den Vorlesungen sind HörerInnen im Alter von 20 bis 70 Jahren. Sie kommen aus ganz unterschiedlichen voruniversitären Ausbildungssystemen; die Gruppe der humanistisch ausgebildeten Studierenden bildet nicht mehr die Mehrheit; die Zahl der Priesteramtskandidaten ist verschwindend klein geworden; signifikant (und erfreulich) gestiegen ist der Frauenanteil; es studiert eine Reihe von berufstätigen und bereits aus dem Beruf ausgeschiedenen StudentInnen, teils, um ihre Qualifikation auszubauen, teils (vor allem die Senioren), um das nachzuholen oder sich dem zu widmen, wozu sie im Berufsleben nie Zeit hatten.

- *Geringes interaktives Verhalten in den Vorlesungen:* Aufgrund der überschaubaren Größe der Studiengänge ist an der Linzer Fakultät die Tradition der Tutorien und Konversatorien kaum ausgeprägt. Dafür besteht in den Vorlesungen selbst die Möglichkeit, rückzufragen oder Diskussionsbeiträge einzubringen. Auffallend ist, dass etwa in den letzten 10 Jahren die Bereitschaft, sich in den Lehrprozess durch Fragen oder Kritik einzubringen, abgenommen hat, was nicht heißt, dass die Aufmerksamkeit gesunken ist. Aber ich deute dieses Phä-

6 Die folgende Beschreibung beansprucht keine empirisch-wissenschaftliche Geltung, sondern dokumentiert meinen persönlichen Eindruck vor dem Hintergrund fünfzehnjähriger Lehrtätigkeit.

7 K. Rahner, Über die theoretische Ausbildung künftiger Priester heute, in: SzTh VI (1965) 139-167, 145.

nomen als Ausdruck einer markant weniger „diskursiven Studentengeneration“. Ich befürchte auch, dass der eigenständig angeleitete Lernprozess durch eigenständiges Literaturstudium abgenommen hat. Provozierendes oder scharf kritisierendes Verhalten, wie es der „68-er-Generation“ zugeschrieben worden ist, kommt fast überhaupt nicht mehr vor.

- *Mehrheitlich wachsende Distanz zur religiösen Tradition:* Ein weiteres Merkmal ist die Abnahme der Verwurzelung in der christlich-kirchlichen Tradition. Immer weniger ist eine volksskirchliche Sozialisation bei den Hörerinnen und Hörern vorhanden. Wenn es sie noch gibt, dann partizipiert sie an der schwindenden Fähigkeit der christlichen Kirchen, das aktuelle Leben zu prägen. Das religionssoziologische Phänomen der „Entkirchlichung“⁸ trifft also auch auf die Gruppe der Theologie Studierenden zu. Der hermeneutische Kreis: Lehre/Tradition und Leben/Kultur ist selbst im Hörsaal sehr brüchig geworden.

- *Ausgeprägtes existenzielles Interesse an theologischen Themen:* Die Individualisierung und Pluralisierung der Gegenwartskultur wirken sich am stärksten in der Sozialisation der heute nachwachsenden Generationen aus. Am HörerInnenverhalten signifikant ist das Abnehmen klarer gesellschaftskritischer bzw. gesellschaftsverändernder Einstellungen und die Zunahme einer gesteigerten persönlichen Erwartung, Lebenssinn im Theologiestudium ausbilden zu können. Das aktive Interesse an Theologie korreliert m.E. mit dem Grad der persönlichen Motivation. Kognitivität scheint immer mehr im Dienst von Existenzialität zu stehen. Gottfried Bitters Beschreibung des Motivs zum Theologiestudium erlebe ich bestätigt:

„Das Motivbündel, heute Theologie studieren zu wollen, wächst gegenwärtig notwendigerweise aus einer viel höheren biographischen Beteiligung als gestern. ... Das Theologiestudieren erhält eine seelsorgliche, eine therapeutische Komponente. Die Binnenmotivation muß bei weitem die Außenmotivation übersteigen.“⁹

Betrachte ich also den vom Lehrplan Theologie eigentlich intendierten Adressatenkreis der Lehre, so steht er in einem doppelten Schattenwurf: im Schatten christlicher Tradition, die kaum mehr von sich her plausibel ist, und im Schatten einer agnostisch-säkularen Kultur,¹⁰ die zwar religiöse Lebensdeutung als private Entscheidung respektiert, aber für öffentlich bedeutungslos hält. In diesem „kognitiven“ Feld stehen vor allem die jungen TheologInnen vor der Herausforderung, ihre Identität zu gewinnen; hinzu kommt, dass sie weitgehend (im Unter-

8 Vgl. Ebertz, Michael N., *Erosion der Gnadenanstalt? Zum Wandel der Sozialgestalt von Kirche*, Frankfurt 1998; Gabriel, Karl, *Christentum zwischen Tradition und Postmoderne* (QD141), Freiburg/Basel/Wien 1992.

9 G. Bitter, *Mögliche Motivationen für das Theologie-Studieren heute*, in: Wohlmuth, Josef (Hg.), *Katholische Theologie heute. Eine Einführung in das Studium*, Würzburg 1990, 15-20, 18.

10 Zum Begriff einer agnostischen Kultur, siehe: Houtepen, Anton W.J., *Gott – eine offene Frage. Gott denken in einer Zeit der Gottvergessenheit*, Gütersloh 1999, 11-68.

schied zu den älteren StudentInnen) noch auf keine starken, das Leben tragenden Erfahrungen zurückgreifen können.

Meine persönliche Konsequenz aus dieser (hier rudimentär skizzierten) „HörerInnensituation“ besteht darin, das Paradox zweier Ansprüche der theologischen Lehre zu bewältigen: die Fähigkeit zur mündigen und kritischen Reflexivität¹¹ und die je eigene Entwicklung der Persönlichkeit zu fördern¹².

2. Zwischen den Zeiten? Zur Lage der Systematischen Theologie

Die kulturellen und theologiegeschichtlichen Entwicklungen haben auch unseren zweiten Angelpunkt, die Situation der Systematischen Theologie, verändert. Ihre letzte Blütezeit im Umfeld des 2. Vatikanischen Konzils, die große theologische Persönlichkeiten hervorgebracht hat, ist vorbei. Einerseits profitieren wir heute von dieser Leistung: Es gibt eine selbstverständlich gewordene pluralistische Vielfalt von Ansätzen und Theorien. Andererseits bedeutet dieser Preis: Auch die Systematische Theologie ist wie das studentische Publikum von Heterogenisierung geprägt. Von Fakultät zu Fakultät variiert je nach Person und Ansatz das Profil Systematischer Theologie. Vor allem aber betrifft die oben erwähnte vorschreitende Säkularisierung substanziell die Systematische Theologie, und diese wirkt sich u.a. als drastischer Rückgang der Öffentlichkeitsresonanz der Theologie aus. Der konservative Kurs der derzeitigen Kirchenführung verschärft die Lage obendrein: Die lehramtlichen Disziplinierungen einer Reihe öffentlich sehr bekannter Theologen und Theologinnen, die Restriktionen freier Argumentation sowie die teils schikanösen Hürden, die junge NachwuchstheologInnen auf dem Weg zum ProfessorenInnenamt heutzutage zu überwinden haben, belasten das Verhältnis zum Lehramt massiv. Trotz mancher protestierender und dialogischer Initiativen (Kölner Erklärung; Gründung einer Katholischen Gesellschaft Europäischer Theologie) hat sich in der Systematischen Theologie eine Rückzugsmentalität ausgebreitet. All diese Vorgänge wirken sich auf den kognitiven Kern der Theologie nicht zum Vorteil aus.

Die Systematische Theologie ist zudem von einer methodologischen Krise des Faches geprägt, die m.E. direkt mit dem Zerfall eines konsistenten Begriffs

- 11 Vgl. Adorno, Theodor W., Philosophie und Lehrer, in: ders., Gesammelte Schriften X/2, Frankfurt 1977, 474-494, 489: „Das Individuum wird mündig überhaupt nur dann, wenn es aus der Unmittelbarkeit von Verhältnissen sich löst, die keineswegs naturwüchsig sind, sondern bloß noch Rückstand überholter historischer Entwicklung.“
- 12 Vgl. Kierkegaard, Søren, Die Krankheit zum Tode, Köln 1985, 3: „Die Art von Wissenschaftlichkeit, die nicht letztlich erbaulich ist, ist eben damit unchristlich ... Alles christliche Erkennen, wie streng seine Form im übrigen auch sei, muß besorgt sein; diese Besorgnis aber ist eben das Erbauliche. Die Besorgnis ist die Beziehung zum Leben, zur Wirklichkeit des Persönlichen“.

theologischer Rationalität zu tun hat. Wenig tröstlich ist, dass die Theologie hier allgemein an den Problemen der Geisteswissenschaften überhaupt partizipiert:

„Tatsächlich zeichnen sich die Geisteswissenschaften, nicht zuletzt als Folge des eben erwähnten historistischen Erbes, wenn man ihren Diskursen über die Zeiten hinweg folgt, gegenüber den Naturwissenschaften, aber auch Teilen der Sozialwissenschaften, durch eine eigentümliche Unerheblichkeit des Unterschieds zwischen Wahrheit und Irrtum aus.“¹³

Franz Schupp hat dies sehr treffend charakterisiert:

„Rationalität bedeutet im gegenwärtigen Kontext nicht, daß zu einer rationalen Aussage Zustimmung erzwungen werden könne, und bedeutet auch nicht, daß die Mehrheit dieser Aussage tatsächlich zustimmt. Es geht also um das nicht formulierbare Abwägen von Plausibilitäten“¹⁴.

Wissenschaftstheoretisch heißt dies aber: Systematische Theologie wird entweder noch diskursiver oder sie wird wieder dezisionistischer.¹⁵ Beides sind vor dem Hintergrund einer kommunikativ gelingenden Lehre schlechte Alternativen.

Es ist somit nicht zu übersehen: Die ehemals sehr bestimmenden Disziplinen der Systematischen Theologie sind heute bescheidener und leiser geworden. Die Aufgabe der Integration des theologischen Denkens in der Systematischen Theologie muss in Zukunft wohl ganz neue Wege gehen. Wieder aber stehen wir vor einem Paradox: Weder die Forschungserträge in den vielen theologischen Einzeldisziplinen noch die Erkenntnisse der Philosophie, der Natur- und Humanwissenschaften können von einem einzelnen Systematiker noch überblickt, dürfen aber auch nicht ignoriert werden. Meine persönliche Problemlösung in der Lehre heißt „Sowohl – als auch“: *Elementarisierung* der Lehre in den Basis-Vorlesungen und *diskursive Vertiefung* bzw. Weitung in Spezialvorlesungen.

3. Zwischen Kommunikation und Diskurs? Zu meinem Weg als Lehrer der Theologie

Der dritte Eckpunkt, den ich noch erörtern möchte, ist die jeweilige Entwicklung des/der Lehrenden der Theologie. Da ich hier nur aus der Perspektive meiner Biographie sprechen kann, möchte ich aufgrund der Kontingenz eines solchen theologischen Werdegangs nur sehr weichenstellende Aspekte erwähnen.

13 Mittelstraß, Jürgen, Die Häuser des Wissens, Frankfurt/M. 1998, 125.

14 Schupp, Franz, Schöpfung und Sünde, Düsseldorf 1992, 543.

15 Tendenzen eines mit neo-orthodoxer Eindeutigkeit auffahrenden Theologieverständnisses mache ich in Thomas Rusters Schrift, Der verwechselbare Gott. Theologie nach der Entflechtung von Christentum und Religion (QD 181), Freiburg/Basel/Wien 2000, ausfindig. Vgl. dazu die ausgezeichnete Rezension von Alois Halbmayr, Eine neue Eindeutigkeit? Thomas Rusters Plädoyer für eine Entflechtung von Christentum und Religion, in: SaThZ 5 (2001) 144-166.

In meiner Studienzeit haben mich vor allem zwei Lehrer der Dogmatik geprägt: Gottfried Bachl und Walter Raberger. Der eine lehrte mich den „existenz-hermeneutischen Blick“, der andere den „kritisch-sprachpragmatischen Blick“. Als Assistent von Raberger habe ich allerdings bei der Ausübung professioneller Theologie zunächst seine Spuren weiterverfolgt und in der Schule der Kritischen Theorie, der Kommunikationstheorie von Habermas und der Politischen Theologie von Metz und Boff gelernt. Mein eigenes Verständnis von Systematischer Theologie, das sich in diesen Denktraditionen geformt hat, möchte ich so umreißen: Systematische Theologie ist *rationale Reflexion* christlichen Glaubens auf diskursive, d.h. auf eine mit der Philosophie, den Human- und Naturwissenschaften im Gespräch stehende Weise; sie ist *gesellschaftsrelevante „Pragmatisierung“* des Glaubens, weil das „Dogma“ ein Freiheit und Befreiung förderndes „Pragma“, kurz: lebens- und handlungsleitende Orientierung ist; sie ist schließlich eine *subjekt- und personerschließende Hermeneutik*, die den Weg der Personwerdung und Individuation unterstützt.

Allerdings haben mich in den letzten Jahren sowohl die Herausforderung im Hörsaal als auch die Signatur unserer Zeit veranlasst, den weitgehend liegen gelassenen „existenzhermeneutischen“ Blick stark aufzugreifen. Dieser scheint mir inzwischen deshalb unverzichtbar zu sein, weil die zunehmende Individualisierung und der Traditionsabbruch nur dadurch aufgefangen werden kann, dass wir uns die Existenzsituation heute und die je eigene Biographie bis hinein in deren tiefenpsychischen Strukturen bewusst machen. Ein Weg, um dieser Herausforderung im Hörsaal gerecht zu werden, ist die „Narrativierung“ des theologischen Diskurses. Denn sowohl die menschliche Person als auch die jüdisch-christliche Tradition sind ja ursprünglich narrativ strukturiert.¹⁶ Was dies für meine Lehrtätigkeit bedeutet, möchte ich in einem letzten Punkt erörtern.

4. Prinzipien einer HörerInnen bezogenen Lehrform

Systematische Theologie zu lehren, stellt alle Beteiligten vor die Herausforderung, in welcher Weise eine diskursive Theologie, deren klassische Lehrform der monologische Traktat ist, kommunikativ werden kann und soll. Auf dem Hintergrund meines metatheoretischen Konzepts der Systematischen Theologie zeigt sich die Verschränkung von Narrativität und Diskursivität auf folgende Weise:

16 M.E. ist die Plausibilitätskrise nicht nur eine Krise der theologischen Begründbarkeit der christlichen Tradition, sondern vielmehr noch eine „Erzählkrise“ des Glaubens. Wo Glaube nicht mehr „erzählt“ wird, bricht dem Diskurs das Fundament weg. Diese Konstellation ist die Ausgangslage heute im Unterschied zu früher.

Die Sprechakttheorien von Bühler und Habermas zeigen auf, dass wir im Sprechen bekanntlich immer drei „Welt-bezüge“, mit denen jeweilige Geltungsansprüche korrespondieren, etablieren. Jedes Sprechen weist einen (1) *Gegenstandsbezug* (mit dem Geltungsanspruch der *Wahrheit*), (2) einen *Intersubjektivitätsbezug* (mit dem Geltungsanspruch der *Richtigkeit*) und (3) einen *Subjektbezug* des jeweils Sprechenden (mit dem Geltungsanspruch der *Wahrhaftigkeit*) auf. Angewendet auf die theologische Lehre konstituieren wir in ihr alle drei „Welt-Ebenen“ und Geltungsansprüche: Sie muss die *Wahrheit des Glaubens* im Kontext der je neuen Zeit aus- und ansagen; sie hat die *gesellschaftliche Normativität des Christseins* zu begründen und praktisch einzubringen; sie soll den Menschen auf dem Weg fördern, ein/e *authentische/r Hörer/in des Wortes* zu werden. Überblicken wir die Geschichte der Theologie, so machen wir die verblüffende Feststellung, dass sich Systematische Theologie jeweils paradigmatisch tatsächlich an einem dieser drei Bezüge festmachen kann und dementsprechend eine *ontologische* (z.B. Karl Rahner), eine *ethisch-gesellschaftskritische* (z.B. Johann Baptist Metz) oder eine *existenziale* (z.B. Gottfried Bachl) *Gestalt* hat.¹⁷

Dieses formale Schema vor Augen stellt uns nun konkret die Lehre vor die Frage: Auf welchen Kompetenzerwerb hin sollen wir lehren? Da die Herausforderung unserer Zeit darin liegt, dass die Erosion der christlichen Glaubenstradition und die gesteigerte Individualisierung in der Spätmoderne nur durch eine verstärkte „Personalisierung“ christlichen Glaubens beantwortet werden kann, besteht mein Lehransatz darin, diese existenziale Gestalt der Lehrtradition herauszuarbeiten und sie mit den anderen Ebenen in Verbindung zu bringen. Tatsächlich korrespondiert dies mit dem Eindruck, dass vor allem junge Theologiestudierende von der dogmatischen Lehre nicht zuerst eine Antwort auf die Frage: *Was kann ich wissen? – Was ist wahre Lehre?*, auch nicht mehr auf die Frage: *Was soll ich tun? – Was ist die rechte Praxis?* erwarten, sondern eine Antwort auf die Frage finden wollen: *Was darf ich hoffen? – Wie wird mein Leben wahrhaftig?*

Diese „Personalisierung“ bzw. Existenzialisierung der theologischen Lehre bedeutet, dass die Relevanz der christlichen Tradition in ihren kognitiven und praktisch-gesellschaftlichen Geltungsansprüchen mit dem je eigenen individuellen Sinnsystem und der Lebensbiographie in eine kreative, subjektfördernde Beziehung gebracht wird. Wie dieser Ansatz in einer klassischen Vorlesung oder in einer Spezialvorlesung durchgeführt wird, kann natürlich hier nicht demonstriert werden. Aber insgesamt ergeben sich für mich daraus einige Prinzipien, nach denen ich die Traktate und Themen in Vorlesungen bzw. Seminaren „didaktisch“ ausrichte.

17 Zur Anwendbarkeit dieses Schemas etwa für die Ordnung der diversen schöpfungstheologischen Ansätze siehe meine Publikation: *Im Haus des Lebens. Eine Theologie der Schöpfung*, Regensburg 2001, 122-136.

Existenzialisierung: Unter Existenzialisierung der Lehre verstehe ich die dialektische Verschränkung von subjektiver Sinndeutung und tradiertem Sinnvermittlung. Diese Existenzialisierung zielt allerdings nicht auf eine Ontologie der Existenz, sondern auf die Erhellung von Lebensbedingungen heutigen Menschseins und seinen Fragen nach Glücken und Misslingen des Lebens. Sie stellt also einen *pragmatischen* Anspruch, insofern Sinn je schon in konkrete Lebenspraxis und kulturell vorgegebene Kontexte eingebettet ist. Ziel der Existenzialisierung ist im Letzten das personalisierende Potenzial des biblisch-christlichen Glaubens sichtbar und als Angebot für den eigenen Lebensentwurf relevant zu machen. Damit dies gelingt, bedarf es eines Wechsels von narrativer und diskursiver Sprachformen in der Vorlesung. Wenn möglich greife ich literarisch verarbeitete Lebenssituationen auf, um identifizierbare bzw. problematisierbare Formen menschlichen Lebens und seiner Sinn- bzw. Widersinnerfahrungen sichtbar zu machen. Wichtig ist, dass das dialektische Hin und Her von Narrativität und Reflexivität gelingt, so dass beide Kommunikationsformen in ihrer Eigenart bewahrt, aber zudem von der je anderen herausgefordert werden.

Elementarisierung: Nicht nur das immer kleiner werdende Stundenausmaß systematischer Vorlesungen, sondern ebenso die zunehmende hermeneutische Distanz der Studierenden zu tradierten Glaubens- und Lehrgehalten erfordert eine (bekanntlich schon von Rahner geforderte) Elementarisierung des Stoffs (Kurzformeln des Glaubens). Es kann ja längst nicht mehr darum gehen, die Fülle einer zweitausendjährigen Tradition möglichst lückenlos aufzubereiten, sondern eine sowohl vor der Tradition als auch vor der aktuellen Zeitsignatur zu verantwortende Auswahl der Themen vorzunehmen. Hier ist wieder entscheidend, die Lebendigkeit wie die kontextuelle Gebundenheit der Tradition vor Augen zu führen.

Dialogisierung: Mit diesem Begriff meine ich nicht eine dialogische Lehrform zwischen Lehrern und Schülern (die andere Kommunikationsforen braucht als den Hörsaal), sondern die rigorose Öffnung des theologischen Denkens auf philosophische, wissenschaftliche und literarische Diskurse. Die Dogmatik kann nicht sinnvoll mehr als geschlossene religiöse Symbolwelt entworfen werden. Die „Vertikale“ der Tradition muss mit der „Horizontalen“ der wissenschaftlichen Diskurse in Verbindung gebracht werden.

Gesellschaftlich-kulturelle Relevanzherstellung: Die rationale Reflexivität der Dogmatik ist immer Ausdruck der teilnehmenden Perspektive unserer Kommunikation. Darum ist die kulturelle und gesellschaftliche Relevanz religiöser Überzeugungen (selbst-)kritisch freizulegen. Nicht zuletzt soll dadurch auch der Gefahr der Privatisierung des Glaubens, der mit einer verstärkten Existenzialisierung einhergeht, entgegengewirkt werden. Das praktische Ziel dieses Prinzips ist die theologische Wahrnehmung der „Autorität der Leidenden“ (Metz) und die Einweisung in solidarisches und mitfühlendes Handeln.

Metareflexivität: Ein letztes Prinzip scheint mir als Lehrziel von unverzichtbarer Bedeutung zu sein. Systematische Theologie ist Einübung der Studierenden in die Kunst des Argumentierens und Begründens. Theologie lernt man, indem sie als Handwerk (C. Sedmak) und nicht als ästhetische Inszenierung oder als konfessorische Mission betrieben wird. Es gilt, erkennbar zu machen, worauf Argumentationen aufbauen, aus welchen Interessen sie sich speisen, welche Erkenntnisse sie hervorbringen oder verdecken. Darum ist eine wissenschaftstheoretische und methodologische Reflexion in jedem Traktat durchzuführen. Nur so kann Theologie den eigenen Anspruch bewahren, *wissenschaftliche* Theologie zu sein, die ihren Ort an Universitäten hat.¹⁸ (Systematische) Theologie treiben heißt die Fähigkeit zu erwerben, um die Identifikation mit (Glaubens-)Sinn zu wissen und sie dem Forum der Vernunft auszusetzen sowie den Einspruch und Widerspruch der Anderen, seien es Anders- oder auch Nichtgläubige zu hören, zu verstehen und zu verarbeiten.

5. Schlussbemerkung

Dieses theoretische Konzept, das im Hintergrund meiner dogmatischen Vorlesungen steht, erprobe ich derzeit in einem Lehrzyklus, der in Linz 12 Semesterwochenstunden Traktate und (für FachtheologInnen und ReligionspädagogInnen) zusätzlich 4 Wochenstunden Spezialvorlesungen anbietet. Die Aufteilung in Basis- und Spezialvorlesungen hat sich sehr bewährt. Wir halten an der klassischen Traktatform fest, weil sie die Vermittlung kompakten Grundwissens leistet, das durch kommunikative Methoden oder eigenes Literaturstudium nicht geleistet werden könnte. Der große Arbeitsaufwand des Lehrenden besteht allerdings darin, eigene Lehrbehelfe für die Examina zur Verfügung zu stellen, denn weder die neueren Handbücher noch die einschlägigen monographischen Darstellungen der Traktate entsprechen diesem Ansatz. Was noch fehlt, ist eine eigene Form der kommunikativen Verarbeitung und Reflexion des in den Vorlesungen Dargelegten. Insofern ist die hier vorgelegte Perspektive und Praxis noch keinesfalls fertig entwickelt. Die Akzeptanz vonseiten der Studierenden und die wissenschaftstheoretische Plausibilität geben Anlass, in dieser eingeschlagenen Richtung weiterzugehen.

18 Vgl. Schmidinger, Heinrich, *Hat Theologie Zukunft? Ein Plädoyer für ihre Notwendigkeit*, Innsbruck-Wien 2000.

Thesen zur inhaltlichen Bestimmtheit des Glaubens und zur Aufgabe der Dogmatik

Helmut Hopping/Jan Heiner Tück, Freiburg i.Br.

La théologie a ses raisons que la raison ne connaît pas

Zur Selbstverständlichkeit wurde, dass nichts mehr, was die Theologie betrifft, selbstverständlich ist. Längst hat sich die Theologie in einen Plural von Theologien aufgefächert, die unter Rückgriff auf ganz unterschiedliche philosophische Ansätze den vielfältigen Kontexten und Herausforderungen der Zeit zu entsprechen suchen. Natürlich war die Theologie niemals eine einzige – schon das Neue Testament kennt eine Vielfalt von Theologien. Doch stellt sich die Frage, ob der *verschärfte* theologische Pluralismus den einen Glauben in der Vielfalt seiner Stimmen auf Dauer angemessen bezeugen kann, oder ob nicht der „Logos“, auf den die Theologie verpflichtet ist, hinter den disparaten Standpunkten seine semantische Bestimmtheit einzubüßen droht. Denn nicht zu unterschätzen ist, dass mit der Öffnung der Theologie gegenüber den humanwissenschaftlichen Diskursen die Gefahr wächst, „den eigenen Status im Geflecht wechselseitiger Vereinbarungsversuche zu verlieren“ (Jürgen Habermas).

Eine Theologie, die den heutigen Herausforderungen entsprechen will, muss 1. zeitdiagnostische Kompetenz aufweisen, 2. die Wahrheit des überlieferten Glaubens zur Geltung bringen und 3. im Lebenszusammenhang der Kirche verankert sein.

1. These: Will sich Theologie in der entwickelten Moderne nicht in einen Binnendiskurs einschließen, will sie auch in säkularen Kontexten ihr Sinnpotential einbringen, bedarf sie einer geschärften Zeitdiagnostik, damit das, was sie zu sagen hat, in der Zeit, in der sie steht, auch gehört werden kann. Dies macht eine Rezeption vor allem philosophischer, kulturenthnologischer und soziologischer Ansätze erforderlich.

Der lebensweltliche und religiöse Pluralismus der entwickelten Moderne widersetzt sich einer religiösen Sinndeutung, die von allen als verbindliche Orientierung angesehen wird. Gleichwohl ist unserem bewussten Leben ein nicht zu beseitigendes Bedürfnis nach umfassender Sinndeutung, wie sie in den großen Religionen vorliegt, eingeschrieben. Was neben dem lebensweltlichen und religiösen Pluralismus zur Signatur der entwickelten Moderne gehört, kann hier nur

stichwortartig, mit Blick auf die damit verbundenen Herausforderungen für die Theologie, aufgeführt werden:

- Autonomie des Subjekts und ihre postmoderne Infragestellung
- Traditionsabbruch und Autoritätskrise
- Globalisierung und Partikularisierung
- Monotheismus - Gewalt - Fundamentalismus
- Pluralität und Ungleichzeitigkeit kultureller, gesellschaftlicher und politischer Kontexte
- Ästhetisierung der Lebenswelt und Philosophie der Lebenskunst
- Totalisierende und nivellierende Wirkung der elektronischen Medien

Auf diese Herausforderungen reagieren unterschiedliche Theologie-Konzepte wie Hermeneutische Theologie, Transzendentaltheologie, Postmoderne Theologie im Anschluss an Derrida, Foucault, Lévinas, „Radical Orthodoxy“, Poetische Dogmatik, Liturgical Theology, Pluralistische Religionstheologie, Neue Politische Theologie, Befreiungstheologie, Feministische Theologie, Post-Shoah-Theologie, Medientheologie.

Die Pluralität der Theologie-Konzepte ist legitim, da ein einzelnes Konzept heute nicht mehr in der Lage ist, auf alle Herausforderungen umfassend zu antworten. Theologie ist allerdings einer Identitätsdiffusion ausgesetzt, wo sie ihr hermeneutisches Geschäft mit ständigen Metamorphosen des Zeitgeistes verwechselt. Umgekehrt führt die ausschließliche Beschränkung auf historische Rekonstruktionen zu einer Halbierung der Theologie, die angesichts des „forcierten Pluralismus“ (Wolfgang Ivers) das immer auch anstößige Sinnpotential des Glaubens in die Gegenwart einzubringen hat. Theologie-Konzepte sind in dem Maße weiterführend, als es ihnen gelingt, die überlieferte Glaubenswahrheit in neuen Fragekontexten zur Geltung bringen.

2. These: Systematische Theologie ist anderes und mehr als Religionsphilosophie, Religionswissenschaft oder Religionsgeschichte. Sie ist bestimmt durch die Vorgaben der Schrift, das apostolische Credo, die damit verbundene Lehre und den Raum der Liturgie, dem das Symbolum entstammt. Ihre Aufgabe ist die hermeneutische Erschließung der Glaubensüberlieferung, die auf historische Rekonstruktionen der entsprechenden Zeugnisse angewiesen ist, ohne sich darauf beschränken zu können.

Der Theologie geht ein Wort voraus, das sie sich nicht selbst zu geben vermag und auf das sie im Glauben bezogen ist. *Deus dixit*. Theologie ist „Wort von Gott her“ (Hans Urs von Balthasar). Die biblischen Schriften des Alten und des Neuen Testaments dokumentieren das Wort Gottes in menschlicher Sprache. Sie bezeugen das geschichtliche Handeln Gottes in Zeugnissen, denen die Glaubens-

gemeinschaft bleibenden kanonischen Charakter zuspricht. Daher ist die Theologie auf die Schrift als primäre Norm des Glaubensverstehens bezogen.

Die Spannung zwischen verbindlicher Glaubensurkunde einerseits und geschichtlicher Sprachgestalt andererseits wirft allerdings die Frage nach dem Verhältnis von theologischer und philologischer Methode auf. Historisch-kritische und literaturwissenschaftliche Instrumentarien haben unlegbar einen vertieften Zugang zu den biblischen Schriften ermöglicht. Gleichwohl eignet ihnen dort, wo sie die biblischen Schriften ausschließlich als literarische Texte und nicht mehr als Glaubenszeugnisse in den Blick nehmen, ein „methodischer Atheismus“, der in der Gefahr steht, den theologischen Zugang zu bestreiten.

Die disparaten Forschungsergebnisse der historisch-kritischen Exegese zeigen zudem, dass sich die Schrift nicht einfach selbst interpretiert. Die biblischen Schriften müssen daher immer auch auf den Überlieferungshorizont der Sprach- und Interpretationsgemeinschaft der Kirche bezogen werden, wie dies beispielsweise in der neueren, an der *final form* des kanonischen Textes orientierten Exegese geschieht. Bei der Schrifthermeneutik ist das Credo, das seinen genuinen Ort in der Liturgie hat, als unersetzbare Interpretationsregel anzusetzen. Eine Hermeneutik des Glaubens ist gleichermaßen auf die über das Credo hinausgehende authentische Glaubensüberlieferung bezogen. Tradieren und bezeugen kann die Theologie den Glauben nur, wenn sie seine inhaltliche Bestimmtheit affirmiert. Damit unterscheidet sie sich von radikalen Formen negativer Theologie, die dazu tendieren, die Bestimmungslosigkeit zur einzigen Bestimmung zu machen, und so die Tradierung des Glaubens erschweren, wenn nicht unmöglich machen.

3. These: Die inhaltliche Bestimmtheit und der universale Anspruch des christlichen Glaubens verlangen eine entsprechende philosophische Denkform, die mit dem Universalismus des biblischen Monotheismus und der fortschreitenden Selbstreflexion im modernen Denken verträglich ist. Theologie ist nicht mit jeder im Bereich der Philosophie vertretenen Position vereinbar.

Die Theologie braucht das philosophische Denken, darf dabei aber nicht vergessen, dass der Logos Gottes Fleisch geworden ist und von Gott geredet hat (Joh 1,1.14). Philosophische Ansätze, die einen ersten Anfang (*archē*) sprachspielppluralistisch oder dekonstruktivistisch unterlaufen, suspendieren die Grundlagen, auf die Theologie konstitutiv bezogen ist. Ein Denken, das den Unterschied zwischen Ja und Nein diskursstrategisch in die Schwebe bringt, macht es unmöglich, das Ja, das Gott in Jesus Christus gesprochen hat (2 Kor 1,20), zur Geltung zu bringen. Wird nämlich ein unendlicher Aufschub (*différance*) von Sinn postuliert, gibt es im Pluralismus der Meinungen und Standpunkte kein

„letztes Wort“ (Thomas Nagel) mehr, das als das Allgemeine der Vernunft Voraussetzung für das Verstehen von Gottes endgültigem Wort ist.

Gegen das Dogma, das eine „hermeneutische Punktsetzung“, die „Verkündigung eines semantischen Abschlusses“ (George Steiner) darstellt, wird inzwischen auch in der Theologie auf prinzipielle Deutungs Offenheit gesetzt, wenn etwa eine zeit- und kontextübergreifende Möglichkeit des Verstehens von Wahrheit bestritten wird. Zum Glauben aber gehört das „Punktum des Glaubens“ (Erik Peterson). Theologie, die auf das Verstehen des Glaubens abzielt, versucht durch ihre sprachliche Bestimmtheit der inhaltlichen Positivität des Offenbarungshandelns Gottes zu entsprechen. Der *intellectus fidei* hat bei aller Vorläufigkeit menschlichen Erkennens darüber Rechenschaft abzulegen, worauf der Logos der christlichen Hoffnung gründet (1 Petr 3,15).

Grundwahrheit des christlichen Glaubens ist Gottes endgültige Offenbarung in der Person und Geschichte Jesu Christi, für deren hermeneutische Erschließung nicht jede Denkform gleich gut geeignet ist. Im Ereigniszusammenhang von Verkündigung, Tod und Auferweckung Jesu Christi manifestiert sich Gottes äußerste Zuwendung zum Menschen, die definitiver Ausdruck seiner freien Selbsterschließung ist. Um diese Selbsterschließung Gottes theologisch zu bedenken, kommt dem Freiheitsdenken der Neuzeit, das durch die christliche Offenbarung wesentlich mitinspiert ist, wegen der fortschreitenden Selbstreflexion im modernen Denken, eine privilegierte Bedeutung zu (Thomas Pröpper). Dies gilt auch dann, wenn sich das christliche Freiheitsverständnis (Gottebenbildlichkeit, Sünde, Gnade) einer letzten Synthese von Erlösungsbotschaft und neuzeitlichem Freiheitsgedanken entzieht.

4. These: Das Credo ist nicht zufällig mit der Liturgie verbunden. Zum Glauben gehört die Liturgie, in der Gottes Wahrheit aufleuchtet und verkündet wird. Wo diese ihre lebensbestimmende Kraft verliert, kann der Glaube und sein praktischer Vollzug auf Dauer nicht intakt bleiben. Liturgie und Dogma sind der Grund, warum sich die Theologie einer akademischen Neutralisierung widersetzt. Sie bewahren die Theologie vor einer Ablösung vom Lebenszusammenhang der Kirche.

Glaube ist die Antwort des Menschen auf das ergangene, durch Menschen bezeugte und überlieferte Wort Gottes. Daher gehört das Gebet als Rede zu Gott zu den Grundlagen der Theologie als vernünftiger Rede von Gott. Das Argument verbindet die Theologie mit der Philosophie und den Wissenschaften, das Gebet verweist sie auf die Liturgie. Der Theologe spricht über Gott nicht „von außen“, sondern aus einer Beziehung zu Gott heraus, die konstituiert ist durch das Gebet. Die Identität des gläubigen Menschen wurzelt letztlich in der *Acclamatio Nominis Dei*.

Das Credo hat nicht zufällig seinen genuine Ort in der Liturgie der christlichen Initiation. Der Glaube und sein Ausdruck in der liturgischen Feier gehören von Beginn an zusammen. Ohne Verbindung der Theologie mit der Liturgie wird deren begriffliche und methodische Strenge auf Dauer ihren Gegenstand aus dem Blick verlieren. Eine Theologie, die sich von Gebet und Liturgie ablöst, entzieht sich den Boden, auf dem sie stehen müsste, um produktiv und weiterführend sein zu können. In einer altkirchlichen Abhandlung über das Gebet heißt es: „Wenn du ein Theologe bist, betest du richtig, und wenn du richtig betest, bist du ein Theologe“ (PG 79, 1179). Gleichzeitig ist eine Theologie, die diesen Zusammenhang ausblendet, nicht mehr in der Lage, die gegenwärtigen Erosionstendenzen in der Glaubenspraxis kritisch zu reflektieren. Die inhaltliche Bestimmtheit des Glaubens muss auch an seinen praktischen Vollzügen ablesbar sein, in einer Spiritualität, die vom Zentrum der Offenbarung lebt.

Gebet, Liturgie und Dogma verhindern ein Auseinanderklaffen von theologischer Reflexion und gelebtem Glauben. Dogmatik und Liturgiewissenschaft gehören, auch als voneinander zu unterscheidende theologische Disziplinen, eng zusammen. Die Liturgiewissenschaft hat es mit dem Glauben *sub specie celebrandi*, die Dogmatik mit dem Glauben *sub specie doctrinae* zu tun. Schon in ihrem Titel bringt die Dogmatik die Verpflichtung des theologischen Denkens auf die christliche Glaubenslehre zum Ausdruck.

5. These: Dogmatik ist die zusammenhängende Darstellung der christlichen Glaubenslehre und die Erörterung des mit ihr verbundenen Wahrheitsanspruchs. Um sich der diachronen und synchronen Identität des Glaubens zu vergewissern, sind Dogmen- und Theologiegeschichte sowie theologische Hermeneutik unverzichtbare Arbeitsgebiete der Dogmatik. Die Aufgabe der Dogmatik in der Lehre besteht darin, elementare und/oder vertiefte Kenntnisse der christlichen Glaubenslehre zu vermitteln sowie zu einer entsprechenden theologischen Urteilsbildung zu befähigen.

Die Dogmatik fragt nach dem Authentischen und Verbindlichen des Glaubens. Sie ist eine wahrheitsverpflichtete Hermeneutik des Glaubens, also ein Übersetzungsvorgang, durch den sich der Glaube seiner diachronen und synchronen Identität vergewissert. Die Dogmatik ist auf eine vitale biblische Theologie angewiesen und verhilft durch dogmen- und theologiegeschichtliche Orientierung sowie theologische Hermeneutik zur Verdeutlichung und Weitergabe des Glaubens. Dadurch leistet sie einen Beitrag zur christlichen Erinnerungskultur. Denn neben der *memoria passionis et resurrectionis* im christlichen Kult ist es das kulturelle Gedächtnis, das auch und gerade die christliche Identität stiftet.

Die hermeneutische Erschließung des Glaubens vermittelt, entsprechend des jeweiligen Studienganges, elementare und/oder vertiefte Kenntnisse zu den The-

men der christlichen Dogmatik und befähigt zu einer entsprechenden theologischen Urteilsbildung. Ausreichende theologische Kenntnisse und theologische Urteilsbildung sind unabdingbar, will man in Sachen des Glaubens, der wissenschaftlichen Theologie und der Kirche richtig orientiert sein und im Zeitalter des Pluralismus weder der Gefahr des Dogmatismus noch der Beliebigkeit erliegen.

Die Vermittlung von Kenntnissen dogmatischen Wissens und die Befähigung zu einer theologischen Urteilsbildung wird heute in verschiedenen Studiengängen erwartet: Diplom, Kirchliche Prüfung, Lehramtsstudiengänge: Primar- und Sekundarstufe I und II, Bachelor, Master. Entscheidend ist, dass bei allen Studiengängen, auch bei solchen, die weniger als zehn Semester umfassen, zuverlässig in die christliche Glaubenslehre eingeführt und diese rational durchleuchtet wird.

Da ein christliches Basiswissen heute bei den Studierenden nicht mehr einfach vorausgesetzt werden kann, ist eine Einführung in das christliche Heilsmysterium erforderlich. An der Theologischen Fakultät der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg geschieht dies neuerdings durch eine für alle Studiengänge verpflichtende Lehrveranstaltung (Grundkurs I), die eine Kolloquialvorlesung mit begleitendem Lektüreseminar umfasst. Ziel ist eine hermeneutische Erschließung des Credo auf erster Reflexionsstufe. Diese einführende Lehrveranstaltung schließt mit Studentagen ab, die interdisziplinär (biblisch, historisch, systematisch, praktisch) angelegt sind und ein ausgewähltes Themenfeld vertiefen (z.B. Gottesbilder, Allmacht und Güte Gottes). In Verbindung mit der Einführung in die christliche Glaubenslehre steht eine ebenfalls für alle Studiengänge verpflichtende einführende Lehrveranstaltung zur biblischen Theologie (Grundkurs II). Auf diesem Fundament bauen die weiteren Lehrveranstaltungen im Fach Dogmatik auf.

An Fakultäten und Fachbereichen, in denen ausschließlich Lehramtsstudiengänge angeboten werden, ist eine *Elementarisierung* anzustreben, eine *wesentlich unverkürzte Darstellung der christlichen Glaubenslehre*, die sich an Aufbau und Inhalt des Credo zu orientieren hat. Dies macht eine Zusammenlegung von Traktaten bzw. inhaltliche Schwerpunktsetzungen erforderlich, bei der folgende Einteilung vorstellbar wäre: 1. (1a) Gottes- und Schöpfungslehre; 2. (1b) Christologie/Soteriologie; 3. (2a) Pneumatologie/Gnadenlehre, Eschatologie; 4. (2b) Ekklesiologie, Sakramentenlehre.

Das Projekt einer dogmatischen Theologie stößt in der postmodernen Öffentlichkeit zunehmend auf skeptische Vorbehalte. Diese Skepsis resultiert aus einer Mentalitätslage, die das Lob der Vielheit mit der prinzipiellen Bestreitung unbedingter Geltungsansprüche verbindet, ohne den Dogmatismus dieser Bestreitung selbst noch einmal in Frage zu stellen. Die Vergleichsgültigung letzter Fragen, die aus diesem „Abschied vom Prinzipiellen“ (Odo Marquard) erwächst, trifft sich wohl nicht ganz zufällig mit religionsfreudigen neopaganen Tendenzen, die ihrerseits neue Fundamentalismen auf den Plan rufen. Zwischen einem skep-

tischen Relativismus und einem starren Dogmatismus, sucht die Dogmatik die befreiende Botschaft des christlichen Glaubens zu bedenken und dessen universalen Anspruch zur Geltung zu bringen. Die grassierende Theologiemüdigkeit in der Öffentlichkeit kann nicht einfach gelassen hingenommen werden. Doch bleibt zu bedenken, was Erik Peterson in seinem Aufsatz „Was ist Theologie?“ notierte:

„Man klagt sooft über die Interesselosigkeit weiter Kreise gegenüber der Theologie. Es gibt ein einfaches Mittel dagegen. Man habe den Mut, wieder in der Sphäre zu leben, in der das Dogma vorkommt, und man kann gewiss sein, dass sich die Menschen für die Theologie wieder interessieren werden“.

Zur Situation und zu Perspektiven systematisch-theologischer Lehrerbildung

Ralf Miggelbrink, Essen

0. Vorbemerkung

Meine Überlegungen haben vorläufigen Charakter. Sie gehen aus von meinen Erfahrungen in der Lehrerbildung der Universität Essen. Thetisch, pointiert und sehr knapp sollen hier Aspekte einer gesprächsweise zu vollziehenden Suchbewegung vorgetragen werden. Ich fokussiere die *bildungstheoretische Frage nach den Inhalten systematisch-theologischer Lehre*. Die in der Gegenwartspädagogik demgegenüber überwiegende Frage nach dem Vermittlungsstil von Inhalten tritt dabei in den Hintergrund. Allerdings stützen auch meine vom inhaltlichen Ende herkommenden Überlegungen die These von der Korrelation zwischen Inhalt und Form in der theologischen Lehre¹. Es gehört zum wesentlichen Kern aller theologischen Rede, dass sie Gottes befreiendes, menschliches Subjektsein ermöglichendes und verwandelndes Wirken unter den Menschen so mitzuteilen und auszulegen hat, dass dieses Wirken Gottes durch seine theologische Auslegung im kontextuell situierten Leben der Lernenden und der Lehrenden seine Kraft entfaltet.

1. Der Kontext

1.1. Die Krise des Spekulativen

Die Systematische Theologie ist in der Lehrerbildung heute mit einer überraschend problematischen Ausgangssituation konfrontiert. Der Zusammenhang zwischen einer Veränderung des eigenen Lebens und theologischen Inhalten scheint nirgendwo ferner zu liegen als ausgerechnet in den Fächern der Systematischen Theologie. Folgende Faktoren bedingen diese neue Situation:

Weder Schulen noch Gemeinden haben bei den Studierenden ein systematisch-theologisches Vorverständnis aufgebaut, an dem die theologische Lehre anknüpfen könnte. Weder Predigt noch gemeindliche Jugendarbeit konfrontiert mit einem systematischen Glaubenswissen. Die Vorstellung der rationalen Verhandelbarkeit und Wahrheitsfähigkeit von Glaubensaussagen ist für viele

¹ Scharer, Matthias/Hilberath, Bernd Jochen, Kommunikative Theologie. Eine Grundlegung, Mainz 2002, 123.

Studierende so fernliegend, dass die Diskussion von Glaubensinhalten als überflüssig erscheint.

Ungeachtet der großen Akzeptanz enzyklopädischer Lexikographie auf dem Buchmarkt und ungeachtet des immer wieder laut werdenden Rufes nach einem Kanon des literarischen und kulturgeschichtlichen Wissens gilt in der Schule das pädagogische Dogma: Man kann nicht alles wissen, sondern jeweils nur Einzelnes, Besonderes. Die Wirksamkeit des pädagogischen Prinzips des Exemplarischen scheitert unter dieser Voraussetzung an seiner inneren Widersprüchlichkeit: Das Exemplarische ist exemplarisch eben nur für den besonderen und begrenzten Horizont des Lehrenden, keineswegs aber erschließt es allgemeine Gesetze des Seins. Das Unterfangen einer Dogmatik, den christlichen Glauben im Ganzen der Welt deuten und verstehen zu wollen, erscheint aufgrund ihrer schulischen Vorbildung den Studierenden notwendig als naiv.

Die Situation wird durch den Cyber-Mythos verschärft: Im *world wide web* brandet die unverstandene und unverständbare Welt ins Wohnzimmer und glücklich ist, wem es irgendwie gelingt, im Unbegriffenen und Unbegreiflichen ein wenig mitzusurfen, ohne unterzugehen. Der Schlüssel zu dieser Welt des Surfs ist nicht das deduktiv dozierende Lehrbuch, sondern das Experiment von Versuch und Irrtum. Die Welt im Netz erscheint für die meisten *user* nicht unter der Wahrheitsfrage, sondern unter der Fragestellung von Funktionieren oder Nichtfunktionieren.

In der skizzierten Situation erscheint Handeln nicht mehr als bewusste Weltgestaltung, sondern als *Zurechtkommen in einer undurchschaubaren Welt*, in der es *Biotop der Handhabbarkeit des insgesamt Undurchschaubaren* gibt. Ein solcher Biotop könnte die Schule sein. Für ihr künftiges schulisches Handlungsfeld streben Studierende die Fähigkeit an, als gute Lehrerin mit Empathie und Verständnis für die Kinder Sachverhalte kurzweilig und handlungsorientiert zu präsentieren.

1.2. Die Wende zum Positiven

Die geschilderte *Skepsis gegenüber dem Spekultativen* geht einher mit einer großen *Aufgeschlossenheit für positive Lerninhalte*. Überall, wo es etwas zu lernen gibt, sei es biblisches Einleitungswissen, Wissen um unterschiedliche konfessionelle Traditionen usw., zeigen Studierende Lernbereitschaft. Viele unserer Studierenden haben die Vorstellung, im Studium lernen zu wollen, was sie später zu lehren haben.

Mit dieser Motivation hat eine vom Ansatz her hermeneutisch verfahrenende Disziplin naturgemäß große Schwierigkeiten. Angesichts dieser Beobachtungen erscheint das klassische Selbstverständnis der Systematik als einer nachläufigen Verstehenswissenschaft, die intellektuell zu durchdringen versucht, was an Glau-

benswissen schon vorausgesetzt werden kann, fragwürdig. Für unsere Studierenden ist eine Dogmatik, die durch historisch-genetische Erforschung von Glaubenslehren deren Wirksamkeit als Glaubenshindernis zu beheben versuchte, existentiell überflüssig geworden.

Aus den dargestellten Beobachtungen ergibt sich die Notwendigkeit, einer *Wende zur Positivität der Lehrdarstellung*, die allerdings wiederum auf Schwierigkeiten stößt:

Eine grundlegende Schwierigkeit besteht in der *Skepsis der Studierenden gegenüber jeder weltbildhaften Rede*. Wenn Schule mit einem Bildungsziel in den letzten dreißig Jahren erfolgreich war, dann mit der Indoktrination einer Gestalt vermeintlicher Ideologiekritik, die in der intellektuellen Alltagspraxis die Weigerung bedeutet, irgendeine kohärente und schlüssige Theorie als wahr zu akzeptieren. Über allem schwebt das Grunddogma eines banalisierten kritischen Rationalismus: Es kann so sein, kann aber auch anders sein. Ein weitergehendes Engagement wäre naiv, unkritisch, möglicherweise gar gefährlich. Eine kritische Pädagogengeneration hat in der Ubiquisierung der Kritik die Möglichkeitsbedingungen echter Kritik zerstört und eine ganze Generation in einen weltanschaulichen Kritizismus gestürzt. In dieser Situation muss der Versuch der Systematischen Theologie, Systemwissen als Aussage über die Wirklichkeit zu vermitteln, getroffen werden von dem Verdacht ideologischer Indoktrination einerseits oder hinterweltlerischer Naivität andererseits.

Die Religionspädagogik trifft dieser Verdacht nicht, wenn sie Glaubensinhalte als Deutungsleistungen gläubiger Subjekte deutet, die in der Auseinandersetzung mit Inhalten der biblischen und dogmatischen Tradition innerhalb des Kommunikationsraumes Kirche eine Identität ausbilden konnten, die jungen Menschen als Erfolg versprechendes Modell der eigenen Daseinsbewältigung im Angesicht des Lebens in seiner Vielgestaltigkeit angeboten werden kann.

Dennoch entspricht die geforderte neue Positivität in der Lehrdarstellung auch im Bereich der Systematischen Theologie dem Erwartungshorizont der Studierenden. Dazu allerdings ist ein Zwischenschritt notwendig: Für die Studierenden muss erlebbar werden, dass die angestrebte Professionalität des Lehrers (das Zurechtkommen in der Schule) erfordert, dass sich die Studierenden ein *systematisches Grundgerüst theologischen Verstehens und Deutens erarbeiten*. Es muss für sie erlebbar sein, dass sie ohne ein solches Grundgerüst keine verbindenden Grundaussagen ihres Unterrichts erreichen können, keinen ‚roten Faden‘ in der Vielzahl der Themen, die dann verloren und beliebig aneinander gereiht würden, was den Unterricht schwierig und unbefriedigend macht.

Wenn in einem systematisch-theologischen Seminar von der Planung von Unterricht ausgegangen wird, so kann der gemeinte Zwischenschritt dadurch erreicht werden, dass Studierende die Notwendigkeit erleben, ihren eigenen systematisch-theologischen Verstehenshintergrund zu klären, um überhaupt sinnvoll Unterricht planen zu können.

Bei der Frage nach dem eigenen systematisch-theologischen Verstehenshorizont bietet sich die Rückfrage nach einer durch die Autorität der christlichen Überlieferung ausgewiesenen Systematik durchaus an, weil es der Lebenserfahrung durchaus entspricht, dass ‚Lücken‘ im eigenen Wissen und Vorstellen durch Rückgriff auf Autoritäten geschlossen werden. Allerdings ist Systematische Theologie niemals angemessen zu lehren als eine autoritätsgestützte Antwortwissenschaft. Sie verlangt nach selbst denkenden und sich austauschenden Subjekten. Der systematische Stoff kann ohne ein eigenes Mitdenken und Kommunizieren gar nicht angeeignet werden.

Das höchstrangigste Ziel einer solchen Seminardidaktik ist die Kultivierung der Einsicht, dass guter Religionsunterricht des *systematisch-theologisch denkenden und selber studierenden, den Austausch suchenden Subjekts* bedarf, um zu gelingen.

Auf dem Umweg eines (positivistisch verstandenen) Lernens ‚für den Beruf‘ ist indirekt ein systematisch spekulatives Lernen zu kultivieren, dessen Vollzug erlebbar macht, dass die Stellungnahme des Subjekts selbst und die intersubjektive Verständigung notwendige Momente der Ausbildung eines systematischen Horizontes sind. Die heute bisweilen moralisierend-drohend erhobene Forderung nach der Notwendigkeit lebenslangem Lernens kann im gelingenden Fall hier plausibel gemacht werden als die alte auch lustvolle *Kultur des studium sempiternum*.

2. Perspektiven für die Systematische Theologie

In den siebziger Jahren verwendete man den Begriff „Paradigmenwechsel“, um eine methodische und thematische Weitung der theologischen Beschäftigung zu fordern. Diesen Forderungen sind wichtige Entwicklungen in der Forschung und Praxis der Theologie zu danken. Allerdings ist mit Blick auf den Markt der systematisch-theologischen Lehrbuchliteratur zu fragen, ob sich das Paradigma, *das lehrbuchhafte Grundgerüst*, nach dem Theologie dargestellt wird, wirklich geändert hat. Das alte Paradigma erwies sich lange als elastisch genug, die neuen Einsichten aufzunehmen. Nun aber stehen wir an einem Punkt, an dem die Grundannahme, dass sich Glauben in unserer gesellschaftlichen Situation erfolgreich als ein System richtiger Sätze aussagen lässt, nicht mehr akzeptiert wird.

Ist jetzt die Zeit für ein neues Grundgerüst systematischer Lehrdarstellung? Wenn ja, dann sind die Schule und die Lehrerbildung ein guter Ort, an dem die Entwicklung eines Paradigmas sich ereignen müsste. Der Begriff des Paradigmas ist ja eo ipso eben nicht avantgardistisch, sondern eher nachläufig zu den theologischen Entwicklungen. Es handelt sich um eine *Sammler-, Integrations- und Systematisierungsarbeit* für die kommenden Generationen. Für die Paradigmenbildung sehe ich folgende Perspektiven:

2.1. Heilsgeschichtliche Theologie

Die Systematik der Neuscholastik folgte einer erkenntnistheoretisch-metaphysischen Grundstruktur. Dieser Argumentationsweg wird in Zukunft nur ein Nebenstrang der Theologie sein, weil das Ausmaß an Verbindlichkeit, das der metaphysischen Argumentation beigemessen wurde, selbst eine Folge und keine Bedingung der christlichen Welt- und Lebenssicht war, und die erkenntnistheoretische Argumentation nur schmalen Eliten zugänglich ist.

Die erkenntnistheoretisch-metaphysische Theologie stellt das systematische Lehrgebäude auf schöpfungstheologische Füße. Eine heilsgeschichtliche Theologie bedeutet dagegen:

- Der verwandelnde Mehrwert biblischer Gottesbotschaft für das Leben von Menschen ist aufzudecken. Die biblische Gottesbotschaft ist zu entfalten in ihrer lebenverwandelnden Kraft.
- Nicht mehr das An-sich-Gottes steht zunächst im Zentrum der theologischen Lehre. Theologie thematisiert vielmehr die Wirkung Gottes auf Menschen.²
- Heilsgeschichtliche Theologie muss ernsthaft biblische und exegetisch aufgeklärte Theologie sein, die den Wirkungen Gottes in der Offenbarungsgeschichte differenziert nachspürt.
- Heilsgeschichtliche Theologie muss Sensibilität für ihre eigene gesellschaftlich-politische Situation und deren Bezug zu biblischen Urbildern entwickeln.
- Heilsgeschichtliche Theologie muss in der polemischen Zeitanalyse die Wirklichkeit Gottes absetzen von erfahrener Wirklichkeit. Sie muss in der empathischen Zeitanalyse die verborgene Religiosität der Zeitgenossen aufnehmen.

2.2. Lebensweltlich bezogene Theologie

Mit der heilsgeschichtlichen Orientierung geht eine *lebensweltliche Orientierung* einher.

Das Verhältnis zu anderen Religionen, Ideologien und Weltanschauungen war in der Geschichte des Christentums durch den christlichen Absolutheitsanspruch geprägt. Dieser wurde umgesetzt in dem wissenschaftlichen Wahrheitsanspruch, den die Fundamentaltheologie zu verteidigen hatte. Damit war das Christentum von einer kontroversen Wahrheitsfrage dispensiert.

2 Die allerdings bleibend notwendige Rede vom An-sich Gottes kann durch eine heilsgeschichtlich-biblische Gottesrede gewinnen, weil sie in Absetzung von der Rede von der Bedeutung Gottes für den Menschen aufzeigen kann, dass diese Bedeutung das Ansichsein Gottes notwendig voraussetzt und damit auch Denkwege fordert, auf denen dieses Ansichsein anders gedacht werden kann denn als menschliche Wunschprojektion.

Während jede weltanschauliche Gruppe, die im Rahmen der Verfassung bleibt, in der bundesrepublikanischen Gesellschaft auf eine Art Artenschutz für schützenswerte religiöse Minderheiten rechnen darf, während die gebildete deutsche Öffentlichkeit sich nach dem 11. 9. 2001 um nichts mehr bemühte als darum, jeden Globalverdacht gegen den Islam abzuwehren, wird dieser Globalverdacht in der politischen Öffentlichkeit gegen den Katholizismus geschleudert. Ist diese gesellschaftliche Reaktion der Reflex auf eine Überimmunisierung des Christentums, dem man seine Verletzbarkeit nicht zumutet?

Theologie muss sich gegen diese Tendenzen fragen lassen, ob sie in der Lage ist, ihre Evidenzen an eine lebensweltliche Praxis rückzubinden, die für die Wahrheit der theologischen Einsichten bezeugend und bekennend einsteht.

Theologie muss unter diesen Bedingungen aber auch fähig werden, anonyme Religiosität und Christlichkeit in der Gegenwartsgesellschaft zu erkennen und sich darauf zu beziehen. Sie muss zugleich aber eine Kunst begründungsfähiger Unterscheidung sein, die sich polemisch auf die pseudoreligiösen und der biblischen Religion widersprechenden Tendenzen gesellschaftlicher Entwicklung bezieht.

2.3. Narrative Grundhaltung

Die Forderung, Theologie narrativ zu betreiben, ist nicht eingelöst. Im Alltag hat sich der Begriff des Narrativen als ein durch Johann Baptist Metz legitimates rhetorisches Mittel zur Entschuldigung begrifflicher Unreinheit und logischer Unschärfe eingebürgert. Ins *genus litterarium* des Narrativen wechselt man, wenn der angestrengte Teil des Tages vorüber ist. Es herrscht noch zu wenig Verständnis für die *konstitutive Bedeutung des Narrativen* für die Theologie selbst.

2. 4. Dramatische Theologie

Christliche *narratio* ist keine unverbindliche, erbauliche Geschichtenerzählerei. Weil sie das nicht ist, konnte sie metaphysisch werden, so wie sie zur Mutter der Geschichtswissenschaft wurde. *Es geht um eine bestimmte Erzählung in ihrer Bedeutsamkeit für alle Menschen.*

Die Geschichte Jesu erweist sich gerade darin als Geschichte Gottes, dass sie menschliches Leben in einen Spannungsbogen der Verwandlung hineinzieht. Wo die Geschichte Jesu in den Mittelpunkt rückt, muss der Spannungsbogen dieser Geschichte an seinen neuralgischen Punkten nachgezeichnet werden. Das fordert als Eckpunkte

- die Themen der Gerechtigkeit, des Gesetzes, der Sünde, der Strafe, des göttlichen Zornes, der Rechtfertigung
- die Themen Leben und Tod, Reinheit und Unreinheit, Gewalt und Liebe
- die Themen von Erwählung, Verheißung, Berufung, Gottesvolk, Verwerfung
- die Themen von Hingabe, Verweigerung, Opfer
- die Themen von Heil, Vollendung, Gericht
- die Themen von Erinnerung, Sammlung, Vergegenwärtigung, Zeit und Geschichte

2.5. Argumentation im Dienste der kommunikativen Mitteilung

Die kommunikative Grundorientierung der Theologie kann nicht anders funktionieren, als indem Menschen anfangen, aufrichtig zu bezeugen, warum welche christlichen Glaubensüberzeugungen für sie zu der Wirklichkeit wurden, die ihr Leben heilhaft verändern und warum sie glauben, dass diese Glaubenswahrheiten allen Menschen angeboten sind.

Im Rahmen dieser Argumentation hat auch das metaphysische, spekulative, transzendentalphilosophische Denken seine Berechtigung. Doch es vermag letztlich nicht mehr, als Menschen eine Lebensperspektive plausibel und rational verantwortbar erscheinen zu lassen, die sie selber gestalten müssen.

3. Folgen für die Organisation des Studiums

Studienpraktisch umzeichnen Studienzeitverkürzung und Vorbildungsdefizite den Rahmen. Daraus ergibt sich die Notwendigkeit einer *pointiert exemplarischen systematisch-theologischen Lehre*. In der Lehrerbildung könnte ein Weg in der Ersetzung der klassischen Traktate durch einen integrierenden, zweisemestrigen Traktat bestehen. Unabhängig davon, ob man sich zu diesem Schritt durchringen kann, bleibt die Aufgabe, in allen Traktaten exemplarisch im Sinne des *nexus mysteriorum* die großen Eckpunkte christlicher Lehrbildung herauszuarbeiten.

In der Seminarlehre werden der Ausgangspunkt von der lebensweltlichen Erfahrung und das Bemühen um eine kommunikative Grundorientierung wichtig sein.

Im Hinblick auf die geforderte Effektivierung des Studiums ist es nicht nur didaktisch-motivational wichtig, das Studium *vom Ende her zu denken*. Transparente, möglichst differenzierte *Beschreibungen des professionellen Anforderungsprofils einer guten Religionslehrerin oder eines guten Religionslehrers* können den Leitfaden für das Studium des einzelnen Studierenden bilden. Zugleich bilden sie die *Grundlage für die Entwicklung von „Modulen“ in den zu planenden Bildungsgängen* sowie für ein System der Zwischenevaluationen und für die An-

forderungsprofile, die den Abschlussprüfungen zugrunde zu legen sind. Hier ist einiges an Konkretionsarbeit zu leisten zu der Frage: Welche Teilqualifikationen systematisch-theologischer Denk- und Argumentationsfähigkeit müssen wir bei Lehrerinnen und Lehrern erwarten? Welche Kenntnisse der christlichen Glaubensbotschaft machen einen Religionslehrer im schulischen Handlungsfeld denk- und handlungsfähig?

Die genannten Schritte einer professionalisierten Lehrerbildung bleiben rückbezogen auf den größeren bildungstheoretischen Zielhorizont des glaubens-, denk-, kommunikations- und argumentationsfähigen theologischen Subjekts, das sein Studium nicht nur als Moment einer Glaubensbiographie begreifen kann, sondern auch als Initiation in einen Prozess lebenslangen Studiums. Letzterer Aspekt betont den *Bildungscharakter des Theologiestudiums* in polemischer Frontstellung gegen die *modische Ausbildungsrhetorik*. Der Bildungscharakter wahrt als Zielvorstellung jene Einheit von Leben und Berufstätigkeit, die der personalen Würde menschlicher Professionalität entspricht und die ein Garant dafür sein kann, dass akademische und theologische Berufe so ausgefüllt werden, dass die in ihnen tätigen Menschen es in ihnen aushalten und dass andere es mit ihnen in diesen Berufen aushalten können.

Eine kleine (systemtheoretische) Apologie der Neuscholastik

Thomas Ruster, Dortmund

1. Die Bibel als eigenes Wahrnehmungssystem

In meinen dogmatischen Lehrveranstaltungen an der Dortmunder Universität suche ich den Studentinnen und Studenten das biblische Wirklichkeitsverständnis, oder genauer: die biblische Wirklichkeitskonstruktion, zu erschließen. Ein solches Vorhaben legitimiert sich an einer Ruhrgebietsuniversität wie Dortmund schon durch einen Blick aus dem Fenster des Seminarraumes. Der Blick fällt auf Gebäude der Universität, die offensichtlich aus technokratisch-menschenfeindlichem Geist ersonnen worden sind, ferner auf ausgedehnte Parkplätze, die zu Semesterzeiten ständig überfüllt sind – wieviel CO₂-Ausstoß allein für den Studienbetrieb! –, dann auf eine von Straßen zerschnittene und weitgehend zersiedelte Landschaft. Nimmt man nach den Veranstaltungen die S-Bahn Richtung Hauptbahnhof – auf dem Weg zur Station begegnen einem die üblichen Verkäufer von Obdachlosenzeitschriften –, so führt die Strecke an Industriebrachen mit halbverfallenen Produktionsstätten vorbei; manche sind mit gesichtslosen Lagerhallen im Schnellbauverfahren überzogen worden. Jeder zugänglichen freien Fläche haben sich die Spray-Künstler bemächtigt, eine willkommene farbliche Aufheiterung immerhin, die ich aber hier als Indikator für das Ausmaß der sozialen Desintegration in einer Region mit „Strukturwandel“ und erzwungener hoher Arbeitslosigkeit anführen will.¹ Soviel zum Kontext des Theologietreibens in Dortmund. Dass die neuzeitliche ökonomisch-technische Wirklichkeitskonstruktion nicht alternativlos fortgesetzt werden kann, leuchtet hier unmittelbar ein und ist als Hintergrund der theologischen Lehrveranstaltungen ständig präsent. Es ist nicht schwer, Aufmerksamkeit für das biblische Wirklichkeitsverständnis zu wecken, denn die Studierenden sind auf das Interesse hin ansprechbar, diesen Planeten als eine bewohnbare Welt zu erhalten. Es gilt nur einsichtig zu machen, dass die Bibel wirklich eine Alternative bietet.

Der Text der Bibel ist, nach Niklas Luhmann, ein „selbstreferentieller, vollständiger, geschlossener Text, der keine externen Anhaltspunkte für seine Interpretation zulässt“². Eine systemtheoretische Betrachtung der Bibel lässt ihre

- 1 Gerne weise ich auf die tapferen Bemühungen der Stadt Dortmund hin, sich mit einer anspruchsvollen Sozial- und Kulturpolitik dem Verfall entgegenzustellen. Die Finanznot der Kommunen zieht aber enge Grenzen.
- 2 Luhmann, Niklas, *Die Religion der Gesellschaft*, Frankfurt 2000, 343. Luhmann bezieht sich hier auf die Tora der Juden, aber die Aussage kann auch auf die Bibel Alten und

spezifischen Wahrnehmungsleistungen und sie selbst als ein eigenes Wahrnehmungs- und Kommunikationssystem erkennen. Wie jedes soziale System folgt sie einer spezifischen, intern generierten Codierung, d.h. einer (binären) Unterscheidung zwischen zwei Werten, die als Leitunterscheidung alle Beobachtungen und Operationen des Systems reguliert. So wie im Rechtssystem die Umwelt nach der Unterscheidung recht/unrecht beobachtet wird, im Wirtschaftssystem nach der Unterscheidung zahlen/nichtzahlen usw.³, so verlaufen auch alle Operationen der Bibel nach ihren Eigenwerten. Luhmann hat für die jüdische Tradition festgehalten, dass erst sie die religiöse Codierung immanent/transzendent als eine „rein religiös, in Textform fixierte Realitätsverdopplung festgehalten und damit partiell auf die christliche Lehre eingewirkt hat“ (er rechnet das zu den „Reichtümern der europäischen Tradition“).⁴ Die strenge Transzendenz Gottes kehrt als Text in die Welt zurück („Re-entry“ des Unterschiedenen in die Unterscheidung) und ermöglicht damit eine „Neubewertung aller Unterscheidungen durch transzendente Sinngebung“⁵. Oder anders formuliert: Die Unterscheidung beobachtbar/unbeobachtbar wird in der Welt beobachtbar, Gott wird als Beobachter der Welt geführt und selbst beobachtbar. „Erst damit kommt es zu einer voll entwickelten Codierung der Religion ... die beiden Seiten des Codes leisten eine wechselseitige Sinngebung und schließen damit die religiöse Signifikation gegen andere Codierung ab.“⁶

Übernimmt man dies, stellt sich die Frage nach dem Umweltkontakt des operativ geschlossenen Systems Bibel. Inszeniert sie nur eine eigene Art von Wirklichkeit ohne Rücksicht auf die Realität, auf die Tatsachen der Geschichte etwa? Diese Frage beschäftigt die historisch-kritische Exegese. Nach Luhmann gilt, dass Systeme gegenüber ihrer Umwelt blind sind, können sie doch Beobachtungsoperationen nur im eigenen Code durchführen, der in der Umwelt nicht vorkommt. Aber sie sind durch „strukturelle Kopplung“ mit der übrigen Welt verbunden. Bei sozialen Systemen vollzieht sich der Umweltkontakt über die Bewusstseinssysteme (der Menschen), deren sinnliche Wahrnehmung Informationen in das System liefert. Durch die Kommunikation dieser Informationen erhält das System seine Umweltangepasstheit. Aber die Informationen können im

Neuen Testaments angewendet werden. – Die Ausführungen dieses Abschnitts sind angeregt von der im Februar 2003 an der Universität Dortmund im Fach Kath. Theologie eingereichten Dissertation von Oliver Reis, *Nachhaltigkeit – Ethik – Theologie. Eine theologische Beobachtung der Nachhaltigkeitsdebatte*, 482-485 (Ms.).

3 Zur Codierung der Systeme in der funktional differenzierten Gesellschaft vgl. Luhmann, Niklas, *Die Religion der Gesellschaft*, 53-115; ders., *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, Frankfurt 1997, 743-761.

4 N. Luhmann, *Die Religion der Gesellschaft*, 63.

5 Ebd. 91.

6 Ebd. 90.

System nur im Rahmen der operativen Autopoiesis verarbeitet werden, sie werden umcodiert, damit sie im Code des Systems „lesbar“ sind.⁷ Bezogen auf die Bibel bedeutet das: Über die Verfasser, Tradenten und Redaktoren der Schriften gelangen Umweltinformationen aus verschiedenen Zeiten und Lebenslagen ins biblische Wahrnehmungssystem. Die historisch-kritische Exegese kann in Ansätzen die Herkunft dieser Inputs aufspüren und ihre Transformation im System der Bibel rekonstruieren. Damit ist klar, dass sich die Bibel auf „historische Realität“ bezieht. Aber operiert wird biblisch nur im Systemcode, d.h. die Umweltinformationen werden in der biblischen Wirklichkeitskonstruktion erfasst und weiterbearbeitet, und es kommt zur Steigerung der innerbiblischen Komplexität. Dabei kann auch die historische Wahrheit zurücktreten oder Nicht-Geschehenes historisiert werden. Der Normativität der Bibel tut das keinen Abbruch, denn diese ergibt sich nur aus der durchgängigen Anwendung der biblischen Wahrnehmung. (Eine Analogie ist die Konstruktion von Rechtsfällen im Rechtssystem, die der Klärung des Rechts dienen. Diese Fälle müssen nicht geschehen sein.)

Die andere Richtung des Umweltkontakts kann mit dem Begriff der „Irritation“ beschrieben werden.⁸ Systeme können einander nicht „verstehen“ und nicht direkt aufeinander einwirken. Aber Veränderungen in der Umwelt eines Systems werden von diesem als Irritation, als Störung wahrgenommen. Seine Lernfähigkeit beweist sich daran, ob es in der Lage ist, diese Irritation in systeminterne Information umzuwandeln. In diesem Sinne wird man sicher sagen können, dass das Kommunikationssystem Bibel nicht nur durch andere Systeme irritiert worden ist, sondern auch selbst als Störung gewirkt hat und weiter wirkt. Mit diesem Ansatz ist gegeben, dass es nicht Sache der biblischen Kommunikation sein kann, seine Einwirkung auf andere soziale Systeme selbst zu operationalisieren, d.h. selbst seine Vermittlung in die „Welt“ leisten zu wollen. Es kann vielmehr nie absehen, von wem es als Irritation wahrgenommen und was dadurch bewirkt wird. Aber sicher ist, dass es um so stärker irritiert, je rigider es bei seiner eigenen Sache, bei seinen codegeleiteten Operationen bleibt.⁹

Es wäre nun noch zu klären, worin denn die Codierung der Bibel besteht. Dazu muss ich mich an dieser Stelle mit Stichworten begnügen. Ich meine, dass die Codewerte immanent/transzendent, die Luhmann allgemein für die Religion vorschlägt, die Grundunterscheidung der Bibel nicht präzise genug erfassen. Statt dessen schlage ich den Code Gott (Israels und Jesu)/andere Götter vor, der dem Ersten Gebot der Tora entspricht. Gleichsinnig damit ist die Unterscheidung

7 Dazu N. Luhmann, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, 100-105.

8 Vgl. ebd. 759-763.

9 Eine andere Perspektive ergibt sich durch die Bewusstseinssysteme, die an der Kommunikation mehrerer Systeme teilhaben.

Gott/Himmel, die bereits im ersten Satz des Schöpfungsberichts gegeben ist. Der Himmel ist der Teil der Welt, der von schwer bestimmbar und schwer verfügbaren und dennoch einflussreichen Kräften und Mächten bewohnt wird. Sie werden biblisch Götter oder auch Engel und Dämonen, neutestamentlich vor allem Mächte und Gewalten genannt. Dass diese Himmelsmächte, die von der Erde, dem anderen Teil der Welt aus, als unverfügbare („religiöse“) Mächte erscheinen müssen, von Gott unterschieden werden, dass deswegen nicht sie, sondern Gott zu fürchten und zu ehren ist (Ps 96,4), ist das Spezifikum der biblischen Wirklichkeitsbeobachtung.¹⁰ Damit wird in der Tat eine „Neubewertung aller Unterscheidungen“ möglich. Der unbeobachtbare Teil der religiösen Unterscheidung Immanenz/Transzendenz (=Himmel) wird dadurch beobachtbar. Mit der Unterscheidung zwischen Gott und Göttern ist die Unterscheidung zweier Lebensgesetze verbunden, von denen das eine zu Leben und Segen, das andere zu Tod und Unheil führt (Dtn 30,15-20). Der Deutlichkeit halber schließe ich jetzt kurz und sage: Das zum Tod führende Gesetz, von Paulus auch das Gesetz des Fleisches genannt (Röm 7), ist das, das unter dem Primat der Selbsterhaltung und Selbstbehauptung steht. Ein Leben unter dem Primat der Selbsterhaltung schafft erst die dämonischen Himmels-Mächte – Luhmann folgend denke ich vor allem an autonomisierte Systemlogiken –, die heute etwa die schöne Umgebung der Universität Dortmund, und nicht nur sie, so verheert haben. Darum, um diesen Mächten entgegentreten zu können, ist es so wichtig, die biblische Wirklichkeitskonstruktion zu lernen und zu lehren.

2. Neuscholastische Theologie als Systembildung im Code der Bibel

Hätte es nicht den Abschluss des biblischen Kanons gegeben, wäre der Interaktionsprozess zwischen biblischer Kommunikation und Informationseintrag durch die Bewusstseinssysteme immer neuer Akteure immer weiter gegangen, dann bräuchte es das Fach Systematische Theologie gar nicht zu geben. Mit der Voraussetzung des Kanons als *norma normans* von Glaube und Theologie war nun aber jede christliche Epoche vor die Aufgabe gestellt, das biblische System unter den Gegebenheiten ihrer Zeit, also unter Berücksichtigung neuer Umweltirritationen und -informationen, zu rekonstruieren. Dies halte ich für die eigentliche Aufgabe dogmatischer, d.h. (hier im engeren Sinne) systematischer Theologie. Nach Luhmann müssen Dogmatiken „identifizieren und erinnern“; er formuliert: „Als Form einer elaborierten Selbstheit entwickelt sich eine Dogmatik nach dem

10 Dazu Welker, Michael, *Schöpfung und Wirklichkeit*, Neukirchen-Vluyn 1995, und mein in Vorbereitung befindliches Buch *Himmelslehre*.

*Prinzip der Anpassung an sich selbst.*¹¹ Selbstheit heißt nicht Selbigkeit. Die *Entwicklung* der Dogmatik durchläuft verschiedene Welten, die jeweils von den biblischen Unterscheidungen her wahrgenommen werden wollen, eben nach dem Prinzip der Anpassung an sich selbst. Es soll weiter nach dem biblischen Code beobachtet werden können; zu wehren ist zu jeder Zeit der Mediatisierung des Codes durch andere Semantiken.¹² Augustinus wurde mit der Macht der Begierde und Einnahme Roms durch die Westgoten konfrontiert. Er reagierte biblisch darauf und gelangte zur Lehre von den zwei Bürgerschaften, die spätere Generationen als Erinnerung an die biblische Unterscheidung Gott/Götter, jedenfalls als grundbiblische Theologie, verstanden und als *norma normata* tradiert haben. Thomas von Aquin stieß auf die aristotelische Kausalitätssemantik und rekonstruierte unter ihrem Eindruck das System der Theologie neu. Rezeption und Tradition haben auch darin eine Aktualisierung der biblischen Eigenwerte erkannt. Die Unterscheidung Gott/Götter wird von Thomas, so weit ich sehe, unter den Begriffen Natur und Gnade weitergeführt. Die „Anpassung an sich selbst“ blieb bestimmend, die Reproduktion des autopoietischen Systems christlicher Glaube aus seinen Eigenwerten war weiterhin gewährleistet, so sehr auch die Irritation durch die philosophische Semantik zu einem gänzlichen Umbau des Systems geführt hatte. Andere Beispiele mag man hinzufügen, obwohl es sicher wenige gibt, die wie Augustinus und Thomas eine vollständige Neukonstitution des Systems unter Beibehaltung des biblischen Codes vollzogen haben (für die Kirchen der Reformation muss man selbstverständlich Luther und Calvin erwähnen). Und nun komme ich zur vielgeschmähten Neuscholastik. Sie stellt m.E. den letzten umfassenden Versuch einer Kommunikation im biblischen Code unter veränderten Umweltbedingungen dar (im Raum der katholischen Theologie). Sie widerstand einer Substituierung des biblisch-theologischen Codes durch andere Semantiken; deshalb ihre apologetisch-abweisende Haltung zu Immanentismus, Idealismus, Historismus, Ontologismus etc. und was immer sie als Umweltirritation wahrnahm und von woher die Gefahr drohte, die theologische Semantik zu unterlaufen. Sie ist bei allen Schwächen immer noch Umweltbeobachtung unter biblischen Vorzeichen, nicht vielleicht aus eigener biblischer Inspiration, sondern durch die konstitutive Berücksichtigung der als biblisch codiert anerkannten theologischen Operationen der Vergangenheit („*norma normata*“), die als Stimmen der Väter, als theologische Tradition oder als lehramtliche Entscheidungen

11 N. Luhmann, *Die Religion der Gesellschaft*, 344.

12 Luhmann weist ebd. 343 u. 345 auf die Immunität des Christusglaubens gegen historische Forschung und die „bemerkenswerte Immunität des christlichen Mittelalters gegen die hochentwickelte jüdische und arabische Gelehrsamkeit“ als Beispiele für die dogmatische Aufgabe des Identifizierens und Erinnerns hin. Es leuchtet ein, dass der Christusglaube nicht dem historischen Urteil unterworfen sein kann, so sehr auch eine Dogmatik in der Lage sein sollte, historische Informationen im Systemcode zu kommunizieren.

in ihre Systembildung eingingen. Ein solches Urteil ist natürlich im einzelnen zu überprüfen (dazu etwas im nächsten Abschnitt). Die Neuscholastik aber folgt erkennbar nicht der Wirklichkeitskonstruktion der europäischen Neuzeit, sondern setzt dieser eine durch Schrift und Tradition geleitete Wirklichkeitskonstruktion gegenüber. Sie symbolisiert damit die Authentizität der Glaubensgrundlagen unter Bedingungen, in denen diese in der Gefahr standen, unter dem übermächtigen Druck glaubensfremder Semantiken mediatisiert zu werden. Ich sehe, ohne Einzelleistungen von Theologen schmälern zu wollen, keine spätere katholische Theologie, der das in dieser umfassenden Weise gelungen wäre. Codierungen aus der anthropologischen, der evolutionstheoretischen, der psychologischen oder der transzendentalphilosophischen Semantik haben in der Theologie viel Heimatrecht erhalten und zum Teil wurde ihre Codierung übernommen. In keiner der davon geprägten systematischen Entwürfe ist für mich die Unterscheidung Gott/Götter noch klar erkennbar bzw. wird zu einer entsprechenden Wirklichkeitsbeobachtung angeleitet. Jedoch will ich nicht in eine Diskussion über den Wert oder Unwert der theologischen Arbeit des letzten Jahrhunderts eintreten. Ich belasse es bei der Aussage, dass die Neuscholastik, vor allem in Gestalt der von ihr hervorgebrachten Lehrbücher, der letzte umfassende Versuch einer von den biblischen Eigenwerten geleiteten theologischen Systematik war, die kirchenweit rezipiert wurde. Dem Urteil Peter Walters, die Neuscholastik habe „dem bislang recht divergierenden u. gerade auch unter method. Aspekten bisweilen beliebigen kath. Denken eine gewisse synthet. Kraft [verliehen und] der kath. Kirche zu einer relativen weltanschaul. Geschlossenheit gegenüber anderen gesellschaftl. Strömungen“¹³ verholfen, ist sicher zuzustimmen. Sie leistete damit das, was eine Dogmatik nach Luhmann zu leisten hat: „die autopoietische Autonomie des Funktionssystems Religion gegen die Zumutung des unkritischen Anschlusses an gesellschaftlich kursierende Meinungen“¹⁴ zu schützen. Indem ich die gesellschaftlich kursierenden Meinungen des fortschritts-, ökonomie- und technikgläubigen 19. Jh. als diejenigen erkenne, die heute unsere Welt in die Katastrophe treiben, steigt für mich der Wert dieser Theologie. Deshalb kann ich als katholischer Theologie heute daran anknüpfen – nicht um das Frühere restaurativ zu wiederholen, sondern um nach dem dort geübten Prinzip der dogmatischen „Anpassung an sich selbst“ weiterzuarbeiten.

Schwächen der neuscholastischen Theologie will ich nicht übersehen. Ihre Lehramtsfixiertheit, ihre oft formelhafte Starre, ihre meistens bloß negative und nicht konstruktive Aufnahme der Diskurse in der gesellschaftlichen Umwelt rühren m.E. daher, dass die Informationen, die durch die strukturelle Kopplung mit den psychischen Systemen (die Verfasser) in das System eingespeist wurden, nur

13 Walter, Peter, Art. Neuscholastik, LThK³ 7, 782.

14 N. Luhmann, Die Religion der Gesellschaft, 345.

der kirchlichen Binnenwelt entstammten. Die Abseitsposition des Katholizismus und der kirchliche Integralismus hinterließen in dieser Theologie ihre mehr oder minder starken Spuren.¹⁵ Hochproblematisch ist ferner, dass sie ihre Durchsetzung zu großen Teilen kirchlichen Disziplinierungsmaßnahmen verdankte, so dass sie eine wichtige Funktion der Theologie, nämlich das kirchliche Lehramt im Sinne einer biblischen Re-Codierung kritisch zu begleiten, praktisch nicht wahrgenommen hat. Auf der inhaltlichen Ebene muss eine Kritik m.E. an der Bevorzugung der ontologischen Wirklichkeitsbeschreibung gerade im Hinblick auf die Gottesfrage ansetzen. Die Neuscholastik benutzte die Ontologie als Überleitungssemantik zur Vernunft ihrer Zeit. Damit verdunkelte sie die Unterscheidung Gott/Götter. Gott als *ens a se* oder Prinzip des Seins kann vom Himmel kaum mehr unterschieden werden; im Rahmen der ontologischen Leitunterscheidung Sein/Nichtsein müsste er sonst auf die Seite des Nichtseins geraten. Durch die Übernahme des mittelalterlichen ontologischen Schemas blieb diese Theologie im übrigen dem stratifikatorischen Modell der Gesellschaftsdifferenzierung verhaftet, das im 19. Jh. im Zuge der funktionalen Differenzierung an Plausibilität verlor.¹⁶ Die angestrebte Versöhnung von Glaube und Vernunft auf der Basis der Ontologie musste deshalb scheitern.

3. Die neuscholastische Lehre „von den Engeln“

Im Rahmen meiner nun bereits mehrfach angedeuteten Beschäftigung mit der Theologie der Mächte und Gewalten, die ich systemtheoretisch als autonomisierte Eigendynamiken von gesellschaftlichen Funktionssystemen zu deuten suche, bin ich zu dem Ergebnis gelangt, dass die Leitwissenschaften der Neuzeit die biblische Unterscheidung von Erde und Himmel bzw. Himmel und Gott verspielt haben und die ganze Welt als Raum menschlicher Verfügung (biblisch=Erde) angesehen haben. Der Himmel blieb nur als Gegenstand physikalischer Berechnungen ein Thema der Wissenschaft, darüber hinausgehende religiöse Himmelskenntnisse wurden dem Bereich des Aberglaubens zugeordnet. Indem zugleich die Selbsterhaltung oder der Eigennutz oder die ökonomische Nutzenmaximierung als die Triebkräfte allen Handelns erkannt und für die gesellschaftliche Entwicklung nutzbar gemacht wurden, schuf sich diese Strategie selbst ihre Himmelsmächte – eben die nur auf ihre Selbsterhaltung bedachten

15 „Mehr oder minder“ sage ich im Blick auf die von mir gerne benutzte Dogmatische Theologie des Mainzer Theologen Johann Baptist Heinrich, dem man eine offene und konstruktive Auseinandersetzung mit den Geistesrichtungen seiner Zeit nicht absprechen kann.

16 Dazu N. Luhmann, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, 893-912.

Funktionssysteme, die die Menschen beherrschen – , ohne doch zu einer angemessenen Erkenntnis in Bezug auf himmlische Wirklichkeiten in der Lage zu sein. So ist sie den selbstgeschaffenen Mächten ausgeliefert, die um so besser wirken können, je unerkannter sie sind. In diesem Zusammenhang konsultierte ich die neuscholastische Lehre „von den Engeln“ unter der Frage, was denn die Theologie in dieser himmelsvergessenen Zeit über den Himmel und seine Bewohner zu sagen hatte.¹⁷ Die Recherche war überaus ergiebig. Der Engeltraktat liefert im Rückbezug auf die gründlich aufbereitete biblische und theologische Tradition gehaltvolle Aussagen über die Erschaffung, die Zahl und die Ordnung der Engel, ihre Natur, ihre örtliche Bewegung, ihre Erkenntnis, ihren Willen und ihre Macht. Der Sündenfall eines Teils der Engel wird auf ihre Selbstliebe, d.h. ihren unbedingten Willen zur Selbsterhaltung zurückgeführt. Sie verweigern sich Gottes Gebot und fallen deshalb aus der ihnen zugewiesenen Aufgabe zum Dienst an den Menschen heraus. Die Macht, die sie über die Menschen haben, ist nur die der Versuchung, aber sie reicht, um den Satan gut biblisch als den „Fürsten dieser Welt“ (Joh 12,31) zu identifizieren. Ich kann die Ergebnisse an dieser Stelle nicht im einzelnen ausbreiten.¹⁸ Soviel aber steht fest: Gegenüber der Himmelsvergessenheit der neuzeitlichen Wissenschaft hat die Theologie genaue Kenntnisse über Himmelsmächte bewahrt und weiterentwickelt. Die Lehre von den seligen und den gefallenen Engeln lässt sich heute mit dem Instrumentarium der Systemtheorie als genaue Beobachtung auch der Art von Mächten wieder entdecken, die uns bedrohen. Die Theologie verfügt diesbezüglich über einen Erkenntnisvorteil, der im Kampf gegen die Mächte und Gewalten nicht hoch genug einzuschätzen ist. Ihre Resistenz gegen die Wirklichkeitskonstruktion der Neuzeit hat sich bewährt! Sie ist gerade dort sehend geblieben, wo die Wissenschaft in verhängnisvolle Blindheit verfiel. Dass die neuscholastische Theologie dazu nur in der Lage war, weil sie gegenüber der „Zumutung des unkritischen Anschlusses an gesellschaftlich kursierende Meinungen“ bei der biblischen Codierung verblieb, will ich am Einleitungsparagrafen der Engellehre Heinrichs verdeutlichen.

Heinrich streicht die „besondere Wichtigkeit“ der Engellehre gegenüber „den Hauptirrhümern des Alterthums und der neueren Zeit“ heraus.¹⁹ Diese Irrtümer sind einmal Rationalismus bzw. Materialismus, die die Existenz himmlischer und rein geistiger Wirklichkeiten überhaupt bestreiten; sie führen als ihre andere Seite häufig einen Spiritismus (Geister als Teil der irdischen Welt) oder Symbolismus (Engel nur Sinnbilder) mit sich. Die andere Art von Irrtümern sind

17 Mein Referenztext: Heinrich, Johann Baptist, Dogmatische Theologie 5, Mainz 1884, 500-824.

18 Dazu mehr in der genannten Himmelslehre.

19 Vgl. Heinrich, Dogmatische Theologie Bd. 5, 501-511.

Emanatismus (die Engel Emanationen des Göttlichen, von diesem nur graduell unterschieden) und Pantheismus (Identifizierung der geistig-himmlichen Welt mit dem Göttlichen). Kundig weist Heinrich diese Fehldeutungen von der ältesten Philosophie bis in seine Gegenwart nach und hält ihnen die Lehre der Kirche entgegen: „*Engel existieren und sind sowohl von Gott wie von der gesamten Körperwelt klar zu unterscheiden*“²⁰ Es ist somit deutlich, welche Irrtümer drohen und durch die Theologie berichtigt werden müssen: Die Leugnung der Unterscheidung zwischen Himmel und Erde (Rationalismus, Materialismus) und die Leugnung der Unterscheidung zwischen Himmel und Gott (Emanatismus, Pantheismus). Indem Heinrich diese Unterscheidungen gegen die „Hauptirrtümer“ geltend macht, aktualisiert er an entscheidender Stelle die biblische Codierung. Und nur von der klaren Erkenntnis der Geschöpflichkeit der himmlischen und dämonischen Mächte her kann Heinrich am Schluss des Traktats schließlich der Gewissheit Ausdruck geben, dass

„die Lehre und Offenbarung der Kirche von der Wirksamkeit der Dämonen weit entfernt [ist], verfinstern und niederdrückend auf das christliche Bewußtsein und Leben zu wirken, vielmehr in höchstem Maße geeignet ist, auf der einen Seite das Wesen oder vielmehr Unwesen des Bösen uns klar zu machen und gegen dasselbe zu waffnen; auf der anderen Seite aber uns anzutreiben, in Demuth und heiliger Furcht, aber auch in siegesfreudiger Entschiedenheit ganz der christlichen Gerechtigkeit und heiligen Gottesliebe uns hinzugeben, den Bösen aber mit seinen Angriffen unter die Füße zu treten, in der Gnadenkraft und zur Ehre Desjenigen, in dessen Namen alle Kniee sich beugen Derer, die im Himmel, auf Erden und unter der Erde sind.“²¹

Solche siegesfreudige Gewissheit ist den Christen heute nötig, wo die Angriffe des Bösen eine unerträgliche Stärke erlangt haben. In der vergessenen Theologie der Neuscholastik können sie eine Grundlage dafür finden.

4. Die Neuscholastik als Mischna

Als gegen Ende des 2. Jh. n. Chr. der Stoff der mündlichen Überlieferung im Judentum so angewachsen war, dass er kaum mehr behalten werden konnte, und auch wegen der schwierigen Zeitumstände eine bruchlose Weitergabe des mündlichen Traditionsstoffes gefährdet schien, berief R. Jehuda HaNassi („der Fürst“) alle Weisen an sein Lehrhaus. Mit ihnen sammelte er sämtliche umlaufende Überlieferungen der mündlichen Tora, hielt ohne Namensnennung diejenigen fest, über die Konsens bestand, und verzeichnete mit den Namen ihrer Vertreter diejenigen, über die abweichende Meinungen bestanden. Den gesamten Stoff legte er in den sechs Ordnungen der Mischna nieder. Sie enthielt auch zahlreiche

20 Ebd. 511.

21 Ebd. 824 nach Phil 2,10.

Bestimmungen, für die in der damaligen Lage des Judentums gar keine Anwendungsmöglichkeit bestand, z.B. die Bestimmungen über den Tempeldienst.²² Die Mischna ist dann wie bekannt zur Grundlage der ungeheuren Diskussionskultur des Talmud und damit zur Geistesform des nachbiblischen Judentums geworden. Ich frage mich, ob nicht die Neuscholastik eine ähnliche Funktion für die katholische Theologie bekommen könnte. Auch sie hat in kritischer Zeit den Stoff der Tradition gesammelt und übersichtlich angelegt, sie hat ihn gleichsam gerettet, bevor sich der Zugriff der Neuzeit seiner bemächtigte und den theologischen Code zum großen Teil mediatisierte. Auch sie hat den Konsens gekennzeichnet (durch Qualifikationen wie *de fide*, *fidei proxima*, *opinio communis* etc.) und Dissense namentlich herausgehoben. Sie hat, wie am Beispiel der Engellehre zu sehen ist, auch zu einer bestimmten Zeit nicht aktuelle Lehrgehalte zum Nutzen einer späteren Zeit überliefert. Nicht Aktualität war ihr Kriterium, sondern die Vollständigkeit der mit dem Systemcode möglichen Wirklichkeitsbeobachtung. Was immer an inhaltlichen Verzerrungen und Verkürzungen in ihr feststellbar sein mag, kann in späteren Auseinandersetzungen aufgedeckt und korrigiert werden. Auch der Talmud ist mit dem Mischna-Stoff nicht immer eben pfleglich umgegangen. In diesem Sinne lege ich meinen dogmatischen Lehrveranstaltungen neben der Bibel (und selbstverständlich weiterer Literatur) immer auch den entsprechenden neuscholastischen Traktat zugrunde. Theologie in ihrer besten Form ist doch Kommentar.

22 Vgl. Steinsaltz, Adin, Talmud für Jedermann, Basel/Zürich 1995, 48-56.

In den Zeichen der Zeit die Lehren des Glaubens zumuten

Der prekäre Ort der Dogmatik heute

Hans-Joachim Sander, Salzburg

In der Darstellung der katholischen Theologie kommt einiges an ein Ende, und die katholische Dogmatik ist entsprechend von diversen Erfahrungen eines „Nachher“ geprägt. Für sie geht es darum, ob es überhaupt, und wenn ja, wie es für ihr Projekt weiter gehen kann. Das fällt nicht gerade leicht, weil die selbstverständlichen Orientierungen früherer Aufbrüche an ihr Ende gekommen sind. Diese Aufbrüche haben der systematischen Theologie einst Kraft gegeben. Sie ließen eine helle Zukunft erwarten, weil sie mit neuen thematischen Terrains verbunden waren. Damals konnte man auf eine breitere Beachtung der ureigenen Anliegen investieren und auf die gesicherte Existenz von Sinngebungen vertrauen. Was man durch sie sagen konnte, galt für die eine breitere Hörerschaft als tauglich. Aber diese Erwartungen sind mit der Kirchenkrise und Glaubensverdunstung, die über die Dogmatik hinaus zu verzeichnen ist, dahin geschmolzen. Heute fragt sich mehr und mehr, ob man nicht eher um die dogmatische Zukunft fürchten muss als sich voller Hoffnung an sie heran zu wagen. Zudem sind die universitären Situationen des Faches prekär geworden und das ist mehr als nur das Spezialproblem von rechtlich privilegierten Fakultäten, die beständig an Hörerinnen und Hörern schmaler werden. Es ist ein Zeichen für das „fin de siècle“, das die Disziplin der katholischen Dogmatik auch nach der Jahrtausendwende einholt. Die Zeiten sind grau geworden, und man kann sich schon ernsthaft fragen, ob von der katholischen Dogmatik derzeit mehr als graue Selbstdarstellungen zu erwarten sind. Aber wer sich selbst grau macht, muss sich in einer bunt gewürfelten Welt nicht wundern, dass er oder sie dann nicht mehr ernst genommen wird.

In solchen Situationen liegen Rückbesinnungen nahe, immerhin steht im Konzert der theologischen Disziplinen besonders die Dogmatik für eine alte und auch altbewährte Tradition ein. Aber ein Zurück in die Dogmatik vor den früheren Aufbrüchen verspricht noch weniger Gutes, weil allein schon deren dogmatistische Sprache nur mehr für das Glaubensghetto einer sowieso immer schon überzeugten Schar bürgen kann. Zwar wird auch diese Schar kleiner, aber nach der Grammatik dieser Sprache ist das eher eine Bestätigung, als dass es kritisch bemerkt werden müsste. Selbstgefällige Selbstbestätigungen taugen für die Lehre des katholischen Glaubens jedoch schlichtweg nicht; sie hat einen universalen Anspruch über den Kreis der bereits Überzeugten hinaus und lebt von dem festen Glauben, allen etwas sagen zu können, was die jeweilige humane Situation zum

Besseren verändert. Es geht ja schließlich um nichts Geringeres als um eine universale Heilsbotschaft. Wenn dieses Heil schon nicht mehr im inneren theologischen Zentrum glaubhaft und diskurswürdig vertreten würde, wie sollte es dann zu einer Sprache finden, die im Zeichen der jeweiligen Zeit bestehen und entsprechend für allgemein überzeugende Wahrheiten des christlichen Glaubens bürgen kann?

Für die Dogmatik kommt also weder der disziplinäre Katzenjammer über das Kunterbunt der schwieriger gewordenen Zeiten noch der intellektuelle Masochismus eines Kleiner-Herde-Syndroms in Frage. Es gibt durchaus Alternativen. Sie kommen ausgerechnet dann in den Blick, wenn nicht verschwiegen wird, in welcher Weise man sich im Zustand eines Nachher befindet. Das erste Nachher betrifft die Methode.

Nach dem Auslaufen der Hermeneutik – das Methodenproblem

Angesichts einer Dogmatik, die sich auf eine Philosophie der Vorzeit beschränkte und gegen jegliche systematische Verbindung von Dogma und Geschichte verwahrte, war der Schritt in die Hermeneutik der Texte der Tradition eine geistige Befreiung. Er löste eine rege Aufbruchstimmung aus und brachte eine überzeugende Reihe von Ergebnissen. Ohne Dogmengeschichte lässt sich nicht mehr ausmachen, was in den Texten und Entscheidungen mit hoher dogmatischer Autorität überhaupt gesagt werden soll. Um an die Realität des Gesagten heranzukommen, ist der Schritt in den Sinn des Ausgesagten notwendig. Es war Neuland, primär diesen Sinn zu erheben, um den Glauben darzustellen. Die Sichtweisen änderten sich und manche Argumentationsnöte lösten sich von selbst. Man musste nicht mehr mit intellektueller Nibelungentreue eine Apologetik betreiben, die nach außen nicht vermittelbar war, sondern konnte erklären, warum gar nicht anders gesagt werden konnte, was in der Tradition eben so gesagt wurde.

Man kann diesen hermeneutischen Aufbruch mit der ersten Phase einer Bergwanderung vergleichen. Auf dem Weg hinauf bis zum Pass gibt es fortlaufend neue Perspektiven, die eine innere Bereicherung über das mit sich bringen, was an Realität zu sehen ist. Und es herrschte in der Regel gutes Wetter bei diesen hermeneutisch-dogmatischen Wanderungen. Die Texte waren reichlich vorhanden, an interessiertem Publikum bestand kein Mangel und es gab oft neue Erkenntnisse zu publizieren. Seit mindestens zwei Theologen-Generationen ist es unstrittig, diesen Weg zu gehen. Mittlerweile scheint die Wanderung jedoch die Passhöhe genommen zu haben. Und jenseits davon haben Landschaft und Wetter gewechselt. Es gilt, den Kompass zur Hilfe zu nehmen. Es gibt durchaus noch ganz andere Wege den gleichen Berg hinauf und entsprechend kann man auch heute noch neue Teilperspektiven entdecken; aber der Zenit der Ergebnisse

scheint überschritten. Der Erwartungshorizont ist auch nicht mehr so groß. Man ging vielmehr auf breiter Front daran, die neu gewonnenen Perspektiven zu sichern. Das führte zu dem großen Angebot an Handbüchern und Gesamtdarstellungen, die alle der Hermeneutik als tragender Methode verpflichtet sind, auch wenn sie unterschiedlich akzentuierte Landkarten über den zurückgelegten Weg zeichnen.

Angeichts der zerklüfteten Landschaft nach der Passhöhe stellt sich die Frage, was diese Sicherungen für den weiteren Weg abwerfen. Die Landschaft ist nämlich unübersichtlich geworden, der Sinn früherer Texte garantiert nicht schon die orientierende Bedeutung in dem neuen Terrain. Dessen Themen stehen nicht einfach in einem gemeinsamen Horizont mit den erhobenen Sinnerspektiven; nach dem Pass ist der Horizont ein anderer. Und es scheint derzeit so, dass ein wirklicher Horizont gar nicht zu entdecken ist. Ein Konglomerat von brechenden Linien versperrt die abgeklärte Schau. Ebenso wenig stellt wie früher ein prä-hermeneutisches Tal eine gemeinsame sumpfige Sohle dar, aus der man sich auf jeden Fall herauszuarbeiten hätte. Es ist deshalb fraglich geworden, ob die weiteren Wege mit denselben Instrumenten zu finden sind, welche das Vorgehen auf einen potentiell gemeinsamen Sinn einnorden. Der Regelfall bleibt durchaus immer noch die Hermeneutik, aber sie lässt sich nicht mehr offensiv betreiben. Sie erscheint vielmehr wie eine notwendige Lockerungsübung, um an einem neuen Wandertag die müden Glieder leistungsfähig zu machen. Aber schon der Mutterboden der Kirche hat bei dieser dogmatischen Wanderung gewechselt.

Nach den Rezeptionen des Konzils – das Kirchenproblem

Das jüngste Konzil der katholischen Kirche war jene Passhöhe, ohne die die Dogmatik nicht in die höheren Regionen überzeugender Antworten gekommen wäre. Sie war unter allen Umständen zu erreichen. Es ist primär und geradezu allein dem päpstlichen Willen verdankt, die Kirche auf den intellektuellen Stand der modernen Dinge zu bringen. Ohne Johannes XXIII. wäre es weder zustande gekommen noch seine Durchführung bis zum Ende unvermeidlich gewesen. Es hat bereits von daher einen Autoritätscharakter sui generis.

Die ersten Jahrzehnte nach diesem Konzil waren von den Auseinandersetzungen zwischen der Majorität der Modernisierungskräfte und der Minorität der Beharrungsmächte gekennzeichnet, die bereits seine Durchführung geprägt hatten. Dieser Streit bestimmte sowohl die erste Euphorie, die schon bald nach dem Konzil verflog und mit ihren Aufbruchstimmungen die diversen Regionalkonzilien oder Synoden prägte. Dieser Streit ging dann in die Phase, in der man von zentralen Stellwerken aus versuchte, gegen den Strom der Zeit zurückzukehren; es war jene kirchliche Entwicklung, die Karl Rahner eine winterliche Zeit

genannt hat. Hier gab es sogar einen Moment, in dem um die reale Verpflichtung der Kirche auf dieses Konzil gefürchtet werden musste. Aber es ist eine geradezu glückliche Fügung, dass der Machtanspruch des famosen Erzbischofs Lefebvre so unverhohlen selbstgefällig war. Als er sich und die Seinen definitiv von der Kirche trennte, wurde das letzte Konzil zu einem Faktor, der endgültig nicht mehr zu umgehen war, gleich ob er nun von kirchlichen Entscheidungsträgern gemocht wurde oder nicht, und auch gleich, ob er nun von theologischen Geistern vernebelt wurde oder nicht.

Spätestens mit dem Heiligen Jahr 2000, den Religionsgebeten von Assisi und der konsequenten Menschenrechtspolitik von Johannes Paul II. ist diese, in ihrer Pendelbewegung wahrscheinlich sogar unausweichliche Rezeptionsphase des Konzils vorbei. Keine dieser Ereignisse und Strategien war jenseits der konziliaren Basis zu gewinnen, auch wenn diese beeindruckenden Phänomene der *ecclesia ad extra* der Vertaktung mit der *ecclesia ad intra* noch harren. Es ist die große strategische Option der Lehre des Konzils, beide Perspektiven zu verbinden, und insofern besteht nach wie vor ein Nachholbedarf im Hinblick auf die Rezeption von einzelnen Konzilslehren. Was der pastorale Gehalt aller Glaubensaussagen bedeutet, ist erst in Ansätzen bekannt und deutlich geworden; eine selbstverständliche Tradition kann man das noch nicht nennen.

Jedoch hat sich dieses Problem von der aktuellen Auseinandersetzung um die kirchliche Darstellung des Glaubens in die theologischen Zirkel verlagert. Der Streit um das Konzil und die dogmatische Valenz pastoraler Realitäten bestimmt nicht mehr die innerkirchliche Auseinandersetzung. Damit ist die Rezeption des Konzils nüchterner und zugleich dogmengeschichtlicher geworden. Die Welt von heute ist zudem nicht mehr die Welt des Konzils, und diese Differenz wird immer deutlicher spürbar. Entsprechend verschiebt sich der primäre Fokus von der Binnenbestimmung auf die neue Lage, in der sich die Kirche jetzt befindet. Die erste Rezeption des Konzils hat eine Pluralität von Kirchenentwürfen hervorgebracht, von denen die unterschiedlichen *communio*-Ekklesiologien am wichtigsten sind. Diese Rezeption wurde auch von einem charismatischen Aufbruch begleitet, in dem sich diverse Laienbewegungen hervorgetan haben, und sie hat einen Respekt vor Basisbewegungen erzeugt, von denen die Großfamilie der Befreiungstheologien lebt. Die plurale, religionsfreundliche, aber glaubensdesinteressierte Mentalität, die sich mittlerweile gesellschaftlich durchgesetzt hat, ist von den *communio*-Visionen, charismatischen Erlebniswelten und *grass-roots*-Optionen nicht mehr so einfach zu fassen. Hier zeigt sich, wie sehr man heute in einer Situation nach dem Konzil existiert. Es fragt sich, was vom Konzil bleibt, und wie seine Lehren heute unter diesen neuen Umständen zur Sprache zu bringen sind. Die Antwort darauf ist nicht mehr mit dem Konzil allein zu beschreiben, sondern verlangt eine ressentimentfreie Wahrnehmung der neuen Lage. Die Positionen des Konzils sind dabei eine taugliche Ausgangsbasis, aber bieten nicht

schon die Lösungen der neuen Fragen. Das wird am deutlichsten bei der Anfrage, die von der Religion gestellt wird.

Nach der Unschuldsvermutung der Pluralität – das Religionsproblem

Der Aufbruch des Konzils und die Rezeptionsphase dieses Aufbruchs gingen beide von einem Dialog zwischen den Religionen aus, der ein fruchtbares Neuland für die Gegenwart des Glaubens betrat. Die alte und brisante Gegnerschichte zu anderen Religionen sollte zur Vergangenheit gestellt werden. Mit *Nostra aetate* und *Dignitatis humanae* sind die anderen Religionen und das Menschenrecht der Religionsfreiheit lehramtlich positiv begriffen. An die Stelle der umkämpften Wahrheitsfrage rückte der Beitrag, den religiöse Kulturen für die Entwicklung der Menschheit leisten können. Damit wurde erstmals für die katholische Kirche ein religiöser Dialog auf einer aufgeklärten Basis möglich. Er hat sich insbesondere für das Verhältnis zum Judentum ausgezahlt. Aus der alten Ablösungsvorstellung, mit der man den politischen Ausmerzungsstrategien nicht entschlossen genug entgegentreten konnte, fand man heraus und gewann ein realistisches Verhältnis, das auf Seiten der Kirche mittlerweile sogar der eigenen Schuldgeschichte gegenüber den Juden ins Auge sehen kann. Das ist ein Stand, hinter den die dogmatische Theologie nicht mehr zurückfallen kann. Auch die religiöse Wahrheitsfrage ist von der historischen Schuldfrage nicht mehr abzulösen.

Aber mit der gleichen Perspektive eines humanen Fortschritts, der auf dem Boden des religiösen Ausgleichs möglich wird, ist das alte Aufklärungsproblem des Idealismus gegeben. Religionen, die sich in den Grenzen der Vernunft bewegen, werden als prinzipiell gutartige Kulturgrößen angesehen. Das strukturelle Problem ist jedoch, dass eine Religion sich nicht notwendigerweise vernünftig verhalten muss, um in einer machtvollen Weise Religion zu sein und eine Kultur zu prägen. Vielmehr stehen alle Religionen auf ihre je eigene, religionsgeschichtlich spezifische Weise vor dem Problem der Gewalt, die von ihnen gesellschaftlich und kulturell, personal und politisch ausgehen kann. Die Schuldgeschichte der Kirche gegenüber den Juden ist insofern religiös signifikant und in ihrem Gewaltgehalt leider kein christliches Spezifikum. Obwohl in der Abendsonne der Moderne das jüngste Wiedererwachen der gesellschaftlichen Bedeutung von Religion positiv gesehen wird und in der religiösen Pluralität ein kultureller Wert zum Vorschein kommt, erweist sich diese Pluralität hochgradig von Gewalt besetzt. Religionen und Religionsgemeinschaften sind für gruppeninternes und gesellschaftlich externes Gewaltverhalten nicht nur einfach anfällig; sie werden wegen ihrer inneren Machtansprüche strukturell mit diesem Problem belastet. Spätestens mit dem 11. September 2001 hat das auch einen globalisierten Ausdruck gefunden.

Das verändert den Status des religiösen Dialogs. Von einer kulturell förderlichen Angelegenheit ist er zu einer gesellschaftspolitischen Notwendigkeit geworden. Aber er hat eine ganz andere Bedeutung, als ihm jene wohlmeinende Erwartung unterstellt, dass erst der Friede der Religionen einen Weltfrieden erzeugt. Eine globale Weltfriedensperspektive ist für die Religionen viel zu groß, allein schon ihre Pluralität steht dem entgegen. Ein solcher Ausblick von einer gleichsam höheren Warte lenkt geradezu vom eigentlichen Problem mit der Religion ab. Die Friedenpotenz von Religionen besteht aus der prekären Fähigkeit, die eigenen Gewaltgeschichten miteinander zu bearbeiten und in politischer Hinsicht ihrer eigenen Schuld ins Auge zu sehen. Wenn in dieser Weise an der religiösen Pluralität gearbeitet wird, dann wäre das ein signifikanter Beitrag zu einem weltweit benötigten Frieden und nicht nur eine globale Idee von friedlichen Konferenzen. Aber dieser Beitrag kann nur geleistet werden, wenn man die Unschuldsumutung gegenüber den Religionen hinter sich lässt. Ihre Pluralität ist säkular nicht zu bändigen; deren Gewaltpotential stellt selbst eine religiöse Herausforderung dar. Die mittlerweile veränderte gesellschaftliche Situation zeigt, wie dringend es mittlerweile geworden ist, sich dem zu stellen.

Nach dem Ende des alten Europa – das Gesellschaftsproblem

Das Zweite Vaticanum war das erste Konzil der Weltkirche und zugleich das letzte, das noch allein mit den Mitteln der europäischen Theologie gemacht werden konnte. Seine Vorgehensweise in Sachen Religion ist entsprechend vorrangig vom europäischen Geist geprägt und nimmt dessen Aufklärungsabsichten ernst. Dieser Geist ist jetzt ins Gerede gekommen; er sieht seit neuestem alt aus. Sein zerfurchtes Antlitz repräsentiert, was hinter den europäischen Gesellschaften liegt. Dass er so schnell gealtert ist, erklärt sich nicht allein dadurch, dass man es in der früheren Neuen Welt politisch müde ist, auf die ewigen Ausgleichsdebatten eines halbherzigen politischen Unionsprozesses der Europäer zu warten. Es erklärt sich auch nicht durch die politische Zweitrangigkeit, zu der sich das alte Europa durch seine Kriege der letzten hundert Jahre selbst verdammt hat. Es erklärt sich dadurch, dass sich eine Lösung für ein bedrängendes Gesellschaftsproblem überholt hat, die im alten Europa entdeckt wurde. Der Geist von „Old Europe“ steht nicht zuletzt für eine Trennung von Kirche und Staat; dieses Europa propagierte die Privatangelegenheit Religion, um den Glauben aus dem Staat herauszuhalten. Das hat sich bewährt, weil damit einst die europäischen Religionskriege beendet werden konnten und weil man es damit verstand, sich in keine neuen Glaubenskriege mehr zu verwickeln.

Aber diese Lösung unterschätzt die gesellschaftliche Eigendynamik von Religion, die eben nicht einfach nur alt bleibt, sondern neu werden kann. Ohne die nicht stumm zu stellende öffentliche Kraft von Religionsgemeinschaften wäre

weder der Zusammenbruch des alten Ostblocks in Polen begonnen worden noch die deutsche Vereinigung so leicht zustande gekommen. Religion ist mehr als eine Privatsache, die in Sachen Staat außen vor bleiben kann. Sie ist auch als diese Privatsache eine nachhaltige gesellschaftliche Macht.

Hielt man die Gottesstaatsrealitäten und -visionen in den islamischen Gesellschaften noch für einen Ausdruck eines dortigen kulturellen Mittelalters, so ist spätestens mit dem unverhohlenen Weltordnungskrieg der USA im Irak deutlich geworden, dass sie Vorboten einer sich verändernden Welt waren. Mit Religionsideen und aufgrund von religiösen Überzeugungen wird in einer neuen Weise Politik gemacht, die wenig mit den Absichten der neueren politischen Theologie zu tun hat, aber durchaus viel mit der alten politischen Theologie der Souveränität. Wer souverän werden will, muss heutzutage nicht unbedingt den Ausnahmezustand in den engen Grenzen eines Staates durchsetzen. Souverän kann man in globalen Maßstäben werden, wenn man eine Ausnahmeregelung für sich erzeugt, die eine religiöse Überzeugung in säkularer Weise universalisiert. Entsprechend lässt eine souveräne Weltpolitik der Menschenrechte und wirtschaftlichen Freiheiten, die von religiösen Überzeugungen geprägt und durchzogen ist, das alte Europa wirklich alt aussehen. Es hat angesichts dieser Potenz nur noch die Wahl, dafür politischen Flankenschutz zu geben oder sich auf sein gesellschaftliches Biedermeier zu beschränken. Beides ist unter den Bedingungen der Globalisierung nicht sehr anziehend.

Vielmehr zeigt sich: Religion ist eben nicht notwendigerweise ein Antipode zur Revolution, der staatlich eingedämmt werden muss. So wurde der religiöse Machtanspruch in Old Europe begriffen und umgestaltet. Religion kann auch ein revolutionärer Faktor sein, mit dessen Hilfe anderen die Herrschaft einer neuen Ordnung der Dinge oktroyiert werden kann. So wurde sie schon zu Zeiten von Old Europe in der Neuen Welt begriffen. Religion kann die Argumente für eine politische Strategie liefern, um anderen jene gesellschaftliche Freiheit zuzumuten, der diese sich aus welchen Gründen auch immer verweigern, die jene Religion aber selbst für ihre Ausbreitung benötigt. Der gesellschaftliche Zumutungsgehalt religiöser Überzeugungen ist eine politische Kraft, die nicht primär nach der Wahrheit dieser Überzeugungen fragt, sondern nach der Durchsetzbarkeit der Gesellschaftsordnung, in der sich diese Zumutungen entfalten können. Für diese neue und gesellschaftlich bedeutsame Macht von religiösen Missionen hat die systematische Theologie speziell des deutschsprachigen Bereichs noch keine Konzepte entwickelt. Sie war bisher Repräsentantin einer anderen Machterfahrung.

Nach dem Machtverlust des christlichen Glaubens – das Theologieproblem

Theologie hat im deutschsprachigen Bereich einen privilegierten Wissenschaftsstatus. Sie wird auch in Fakultäten gelehrt, die zu staatlichen Universitäten gehören und die nicht selten sogar die Gründungsgröße solcher Universitäten darstellen. Sie führt also nicht die Nischenexistenz universitärer Orchideenfächer, sondern steht für einen gesellschaftlichen Orientierungsanspruch und für einen wissenschaftlichen Qualitätsanspruch. Das letztere verlangt nach einer interdisziplinären Ausrichtung, die auf der Basis der universitären Verortung viel leichter gelingt, als es außeruniversitären Institutionen möglich wäre. Allein schon um der Sprachfähigkeit einer Theologie willen, die in den heutigen wissenschaftlichen Entwicklungen mitreden können will, lohnt es sich, die universitäre Verortung zu verteidigen und kreativ zu gestalten.

Aber das wird zunehmend schwieriger, weil der gesellschaftliche Bildungsanspruch für die Theologie ausgedünnt ist. Dieser Anspruch ist kirchlicher Natur und resultiert aus den Orientierungen, die in den deutschsprachigen Nachkriegsgesellschaften von den Kirchen erwartet wurden und um deretwillen die kirchlichen Darstellungsmöglichkeiten von Staats wegen privilegiert worden sind. Die Konkordatsrechte, die sich auf die theologischen Fakultäten beziehen, gehören dazu. Diese Konkordate sind als Rechtsgrößen derzeit nicht in Gefahr, es werden sogar gegenwärtig noch neue theologische Lehrstühle auf dem Boden noch nicht ganz umgesetzter Konkordate eingerichtet. Aber die gesellschaftliche Bedeutung der Kirche schwindet; in pluralistischen Gesellschaften gelten kirchliche Orientierungen als eine Größe unter vielen anderen. Mit dem gesellschaftlichen Einflussverlust der Kirche beginnt der Boden zu schwanken, auf dem der universitäre Bildungsauftrag der Theologie beruht. Die schwindende Nachfrage nach Ausbildungen, die zu binnenkirchlichen Berufen befähigen, kommt dazu. Der Spardruck auf die theologischen Fakultäten steigt spürbar und kann nur bedingt abgemildert werden.

Das erfordert ein Umdenken auf Seiten der Theologie, insbesondere auf Seiten der Theologie, die für den innerkirchlichen Glaubensvollzug steht, also der Dogmatik. Sie kann sich nicht mehr einfach auf den doppelten Boden der staatskirchenrechtlichen Rückversicherung verlassen, sondern muss ihre traditionellen *sujets* von der Bedeutung jener Probleme her absichern, die es hier und heute gibt und in denen sich die Rede von Gott erschließen kann. Dieses Umdenken ist nicht nur von der Situation der gesellschaftlichen Machtverhältnisse her geboten, sondern hat auch eine eigene strategische Seite. Der Gott, den die Theologie zur Sprache bringen muss, kann nicht mehr aus einer Position gesellschaftlicher Mehrheitsmeinung angesprochen werden, sondern unter Berücksichtigung des genannten Einflussverlustes. Die Macht dieses Gottes, die sich in der Autorität einer lehramtlichen Sprache auf eine ganz eigene Weise spiegelt, ist mit

der Ohnmachtserfahrung zusammen zu benennen, die mit der Pluralisierung der gesellschaftlichen Orientierungen einher geht.

Es gilt damit für Dogmatik zu beweisen, dass sie aus dem innersten Kern ihrer christologischen Positionen ein Integral für ihre Aussagefähigkeit gewinnen kann. Dort wird nicht weniger als die schöpferische Allmacht Gottes und die menschliche Ohnmacht eines Gekreuzigten polar zueinander gestellt, ohne dass sie sich vermischen oder sich trennen ließen. Von diesem Ort her kann die Dogmatik auch in der bedrängenden heutigen Situation Zeichen der Zeit erkennen, die sie auf eine andere Weise sprachfähig machen. In dieser Hinsicht existiert sie heute nicht nur in diverser Hinsicht *nach* gewohnten und bekannten Konstellationen, sondern ebenso *vor* ungewohnten, aber gewichtigen neuen Konstellationen.

Vor einer anderen Macht – die prekäre Menschenrechtspolitik von heute

Wenn die Analyse über das Ende von Old Europe und den Beginn eines neuen Politikverhältnisses von Religionen stimmt, dann kommt ein neues Thema auf die Theologie zu. War sie bisher bemüht, die säkular gezeugten Menschenrechte mit dem religiös verorteten Gottesdiskurs zu versöhnen, so wird sie künftig auf dem Boden ihrer Sprache über Gott die verschwiegenen Machtansprüche benennen, die in einer globalen Politik der Menschenrechte stecken. Das ist kein Antidiskurs zu den Menschenrechten, sondern fokussiert die Menschenrechte auf die Opfer hin, die sie nötig haben, und auf die Täter hin, die sich ihrer nur strategisch bedienen. Ein solches Vorgehen verwahrt sich allerdings gegen eine Menschenrechtsagenda, die selbst nur neue Opfer fordert und die Dominanzgelüste von neuen Tätern steigert. Der Streit um die Art und Weise, wie Menschenrechte durchgesetzt werden können, ist dann ein Zeichen der Zeit, das der Bedeutung des Evangeliums einen neuen gesellschaftlichen Ort ermöglicht. Es fragt sich dann, in welcher Weise das Opfer Jesu am Kreuz menschenrechtsfähig wird und den Menschenrechten eine heilvolle Bedeutung geben kann.

Vor einer anderen Differenz – der prekäre Religionsdialog von heute

Wenn die Pluralität der Religionen nicht nur eine kulturelle Bereicherung mit sich bringt, sondern auch die Gefahr gesellschaftlicher Gewalt in sich birgt, dann stellt sich die Frage nach der wahren Religion in einem neuen Licht. Der christliche Glaube beansprucht, die endgültige Offenbarung benennen zu können. Er muss dann so etwas wie der Ort sein, an dem sich Wahrheit und Falschheit in Sachen Religion unterscheiden lässt. Aber diese Unterscheidung muss selbst gegen die Gewalt gefeiert werden, die in der religiösen Pluralität lauert. Das wird

nicht dadurch gelingen, dass alle anderen Religionen dem christlichen Maßstab unterworfen werden, die eigene Religionsgemeinschaft aber davon enthoben bleibt.

Der systematische Weg verläuft umgekehrt. Auf dem Boden der christlichen Fähigkeit, dem Gewaltpotential der eigenen Religion zu wehren, entsteht für die anderen Religionsgemeinschaften die Notwendigkeit, selbst auf dieses religiöse Niveau zu kommen, auf dem die eigene Gewaltgefahr benannt und gebannt werden muss. In dieser Weise kann die christliche Offenbarung ein Kristallisationskern für den Weg der Religionen zur wahren Religion werden. Das setzt einen Dialog unter Religionsgemeinschaften in Gang, der nicht bei den Gemeinsamkeiten stehen bleibt, sondern gerade die prekären Differenzen unter den Religionen zum Hauptthema erhebt. Religion kann erst dann die wahre Religion genannt werden, wenn sie der Gewalt unter Menschen und der Gewalt in ihr selbst entgegentreten kann. Religion kann erst dann die wahre Religion genannt werden, wenn sie eher zu Opfern an der eigenen gesellschaftlichen Macht bereit ist, als Abstriche vom öffentlich vertretenen eigenen Wissen um die humane Wahrheit des Friedens zu machen. Mit den päpstlichen Zeichen, die auf den beiden Religionstreffen in Assisi gesetzt wurden, hat die Dogmatik dafür sogar bereits einen ordentlichen lehramtlichen Ausgangspunkt.

Vor einer anderen Pastoral – die prekäre Kirchenpolarität von heute

Wenn die Kirche sich nicht mehr allein von dem her begreifen kann, was ihren inneren Bereich ausmacht, sondern sich in die pastorale Differenz von *ecclesia ad intra* und *ecclesia ad extra* gestellt sieht, um die Bedeutung ihrer Lehren benennen zu können, dann entsteht ein neuer *locus theologicus* für die Dogmatik. Es gilt, die Lehren des Glaubens in diese Differenz zu stellen, ohne dass jene Aussagen an dieser Spannung von Innen und Außen zerspringen und ohne dass sie diese überspringen. Dafür sind neue methodische Maßnahmen notwendig. Es gilt, eine Darstellung des Glaubens zu entwickeln, die zur Differenz und zur Differenzierung zwischen Innen und Außen fähig ist. Für den kirchlichen Auftrag der Dogmatik bedeutet das ein eigenes *sujet*: die Pastoral eines Missionsverständnisses, das nicht mehr einfach von Innen nach Außen vorgeht und die schon bekannten Wahrheiten an Menschen weitergibt, die sie noch nicht oder noch nicht genügend kennen. Vielmehr erfordert diese Pastoral die Kunst, auf dem Boden der Freude und Hoffnungen, Trauer und Ängste in dem zu missionierenden Außen das eigene Innen entdecken zu lernen. Es bedeutet, theologisch mit dem geistlichen Vermächtnis des Konzilspapstes Johannes XXIII ernst zu machen, der sagte, dass wir erst am Anfang stehen, das Evangelium zu verstehen. Das wird ohne ein Umdenken im Kernbereich der Rede von Gott nicht gelingen.

Vor einer anderen Gottessprache – die prekäre Theologie von heute

Wenn die Rede von Gott zunehmend nicht mehr auf eine gesellschaftlich einflussreiche Religionsgemeinschaft bauen kann, um ihre Bedeutung zu präsentieren, sondern in einer Religionsgemeinschaft verortet ist, die sich offensiv ihrem eigenen Einflussverlust stellt, dann entsteht ein ungewohnter Ort, um von Gott zu sprechen: die Sprachlosigkeit, die mit dieser Ohnmachtserfahrung unweigerlich einhergeht. Sprachlosigkeit kann für intellektuelle Projekte wie die Dogmatik zerstörerisch sein oder kreativ. Eine kreative Sprachlosigkeit macht sich auf die Suche nach einer neuen Sprache; sie setzt an dem an, worin es die Sprache verschlägt. Nur diese Option kommt für die Dogmatik in Frage. Es ist für sie dabei entscheidend, dass die Religionsgemeinschaft der Kirche sich offensiv dieser Sprachlosigkeit stellt. Gerade das, was prekär ist, ist für die Kirche weiterführend.

Hier kommt der Dogmatik sogar eine Schlüsselstellung zu, weil sie es von ihrer Tradition her mit Auseinandersetzungen um den Glauben zu tun hat, in denen eben einer solchen Sprachlosigkeit nicht ausgewichen wurde. Man hat vielmehr so lange gestritten, bis die Fehler in der Darstellung dessen offenkundig wurden, was über Christus, die Gnade, die Schöpfung, die Wahrheitsfähigkeit päpstlicher Aussagen, die übernatürliche Offenbarung, über die Kirche in der Welt von heute behauptet wurde. Dieser Streit ist die notwendige Voraussetzung, um ein bestehendes Sprachproblem zu überwinden. Es hängt deshalb nicht zuletzt an der Dogmatik selbst, ob sie aus einer zerstörerischen in eine kreative Sprachlosigkeit in Glaubensdingen hineingelangt. Sie darf lediglich nicht der eigenen Sprachlosigkeit ausweichen.

Zu diesem Prozess gehört ein eigentümlicher Charakter, der die Rede von Gott selbst auszeichnet. Wenn diese Rede offensiv den Modus der Sprachlosigkeit aufgreift, dann wird sie leise werden, um ihre Wahrheit über Gott finden und mit einer neuen Sprache überzeugend vertreten zu können. Das aber ist nicht der schlechteste Weg für Theologie und Kirche. Die leise Überzeugungskraft zeichnet nämlich den Gott der Bibel und den Gott des Reiches Gottes Jesu aus. Elia wird vor der Höhle mit einem „verschwebenden Schweigen“ (Buber) konfrontiert, auch Mose erhält keine Theophanie, mit deren Namen er sich brüsten kann, die Propheten werden bei ihren Gottesbotschaften mit Leid und Drangsal konfrontiert. Was Jesus über das Reich Gottes berichtet, setzt an den unscheinbaren, kleinen, leicht zu übersehenden Ereignissen der Natur und des Lebens an und eben nicht an den donnernden Ereignissen der Geschichte. Er lässt sich auch nicht von den lauten Anfeindungen von Besessenen, von hochfahrenden Jüngerstreitigkeiten um Rangordnungen oder Messiasutopien, von triumphalen Verehrungen seiner selbst oder triumphierenden Verhandlungen über ihn beirren, um sein Leben ganz auf dieses geschichtlich verschwiegene Reich Gottes zu setzen. Er traut der leisen Gegenwart Gottes, die sogar die Macht des Todes bricht. So gesehen, bleibt der Dogmatik nichts anderes zu tun, als in der prekären Lage von heute sich selbst den Gott zuzumuten, aus dem ihre eigene Tradition herkommt.

„... denn er ist dein Leben“ (Dtn 30,20)

Paschatische Theologie im Dienst der Verkündigung Gottes heute

Dorothea Sattler, Münster

Eltern, Erzieherinnen und Erzieher sowie Lehrende in den vielen Teilbereichen der Bildungsprozesse stehen allesamt vor der Frage, ob jene Erfahrungen, die das eigene Leben nachhaltig geprägt haben, auch wertvoll sein könnten für jüngere Generationen, denen sie in ihrem Alltag aufgrund persönlicher oder beruflicher Beziehungen zugeordnet sind. Nach meiner Wahrnehmung ist die Neigung aller Pädagoginnen und Pädagogen groß, im Geschehen der Vermittlung von relevantem Lebenswissen bei eigenen Erlebnissen anzusetzen. Die Gefahren eines solchen Vorgehens sind offenkundig: Veränderungen, Wandlungen, Paradigmenwechsel, neue Herausforderungen und bis dahin unvertraute Plausibilitäten könnten dabei unterschätzt werden.

Studierende der Theologie habe ich über längere Zeiten in Mainz, Berlin, Wuppertal und Münster erlebt. Die Studiengänge sind an diesen Orten unterschiedlich und gewiss auch die oft lebensgeschichtlich motivierten Zugänge zur Theologie. Sollte ich pointiert sagen, was vor allem ich in der Lehre der Systematischen Theologie im Vergleich zu meinem eigenen Lernen anders erlebe, dann dies: Heutige Studierende der Theologie müssen die Sinnhaftigkeit ihres Tuns vor anderen Menschen – nicht selten auch den eigenen Eltern – oft zunächst verteidigen. Mit dem Rückgang der gesellschaftlichen Anerkennung einer kirchlich gelebten Religiosität mindert sich auch die Wertschätzung des Theologiestudiums. Diese Legitimationsnot wirkt sich im Blick auf die Studierenden aus meiner Sicht in Gestalt mehrfacher Unduldsamkeiten aus: Die beruflichen Perspektiven sollen möglichst nicht unbestimmt und ungewiss sein; die in der Gesellschaft präsenten Anfragen an den christlichen Glauben sollen offen und nüchtern bearbeitet werden; ein grundlegendes Verständnis der Zusammenhänge der Einzelthemen der Theologie soll sich möglichst früh einstellen; die weiteren Studienfächer sollen ohne inneren Widerspruch zu theologischen Positionen ihre Eigenbedeutung behalten; die Lehrenden sollen als solche erscheinen, die selbst um die Fragwürdigkeit der Theologie im Gesamt der wissenschaftlichen Disziplinen wissen und aufgrund ihres persönlichen Zeugnisses ermutigend wirken.

Im Wissen um die berechtigte Anfrage, ob persönliche Erlebnisse in andere Zeiten hinein übertragen werden können, möchte ich (dennoch) versuchen, Verbindungen herzustellen zwischen eigenen Studienerfahrungen und meinen gewonnenen Grundüberzeugungen in der Lehre der Systematischen Theologie. So soll deutlich werden, wie sich das Verhältnis von Kontinuität und Innovation in

der Lehre der Theologie derzeit aus meiner Sicht darstellt. Im Einzelnen gehe ich auf folgende Themenaspekte ein: Lernen in Beziehungen (Abschnitt I), Existentialisierung der theologischen Themen (Abschnitt II), interdisziplinäres Gespräch (Abschnitt III) und christologisch-soteriologische Zentrierung (Abschnitt IV). Die verbindende Mitte all dieser Überlegungen ist der am Ende ausgeführte Gedanke, die theologische Lehre stehe auch heute im Dienst der Verkündigung des gesamtbiblisch bezeugten Gottes, der zur freien Wahl des unverwechselbar eigenen Lebens einlädt, das beständig vom Tod bedroht wird und doch nicht auf immer im Tod verbleibt (Abschnitt V). Eine paschatische Theologie zu lehren, kann m.E. keine ephemere Erscheinung sein.

I. Lernen in Beziehungen

Rückblickend auf die eigenen Studienzeiten in Freiburg und Mainz ist dankbar in meinem Gedächtnis, dass ich Lehrenden der Theologie begegnet bin, die mich durch die Gestalt und den Gehalt ihrer Rede zum eigenen Nachdenken motiviert haben. Unverwechselbare Personen sind mit ihrem Leben für die Sinnhaftigkeit ihres Tuns eingetreten. In literarischer Sprache sagt Ingeborg Bachmann das Gemeinte unter dem Titel „Wahrlich“:

Wem es ein Wort nie verschlagen hat,
und ich sage es euch,
wer bloß sich zu helfen weiß
und mit den Worten -

dem ist nicht zu helfen.
Über den kurzen Weg nicht
und nicht über den langen.

Einen einzigen Satz haltbar zu machen,
auszuhalten in dem Bimbam von Worten.

Es schreibt diesen Satz keiner,
der nicht unterschreibt.¹

Aus eigenem Erleben im Studium und gegenwärtig in der Lehre ist mir vertraut, wie anregend es ist, an Fragen herangeführt zu werden, auf die es keine leichten Antworten gibt. Solcher Art sind viele in der Systematischen Theologie. Lehrenden zu begegnen, denen es angesichts des Geheimnisses Gottes und seiner Wege mit der Schöpfung „das Wort verschlägt“, ermutigt dazu, die Dimensionen des Wissens und des Glaubens in der Theologie unterscheiden zu lernen. Niemals werden Argumente zu finden sein, die etwa in den beiden Bereichen, in denen ich die Suchbewegung der Studierenden gegenwärtig am deutlichsten erkenne

1 Bachmann, Ingeborg, Wahrlich, in: dies., Werke, hg. v. Christine Koschel u.a., Bd. 1, München 1978, 166.

(Theodizee und Theologie der Religionen), von allen fraglos übernommen werden müssten. Einsicht in das Erfordernis einer gedanklich nicht zwingend ableitbaren Grundentscheidung im Glauben an Gott gewinnen Studierende in der Begegnung mit Lehrenden, die sich auch selbst als um vertrauenswürdige Antworten auf ihrer Natur nach nicht universal entscheidbare Fragen Ringende erleben lassen. „Haltbar“ werden die Sätze der Theologie im Maße der Glaubwürdigkeit derer, die sie „unterschreiben“. Über die Wortgemeinschaft zwischen Lernenden und Lehrenden hinaus können weitere Räume der Begegnung eröffnet werden, damit das Gesagte als „wahrlich“ erscheint.

II. Existentialisierung der theologischen Themen

Denkformanalysen sind eine vertraute Übung in der wissenschaftlich geprägten Systematischen Theologie. Nach meiner Wahrnehmung lassen sich Studierende um so nachhaltiger auf eine solche Aufgabenstellung ein, je deutlicher ihnen wird, welche Folgewirkungen eingenommene Positionen im Blick auf die Gestaltung des individuellen und sozialen Lebens der Menschen haben. Bloße Gedankenspiele motivieren kaum zu intensiverem Studium – zumal dann, wenn sie in schwer zugänglicher Sprachgestalt vorgetragen werden und ihr Nachvollzug daher sehr anstrengend wird.

In der eigenen Lehre folge ich den Spuren der mir von Studienbeginn an nahegekommenen anthropologisch gewendeten Theologie, deren Grundlage schöpfungstheologisch bestimmt ist: Gott hat den Menschen als ein Wesen erschaffen, das in der reflektierten Vergegenwärtigung der eigenen Existenz in sich selbst die Bereitschaft vorfindet, in einer transzendentalen Bewegung über die Bedingungen der Möglichkeit des eigenen, als freiheitlich erfahrenen Denkens und Handelns nachzudenken. Zeugnisse der Geistes- und Kulturgeschichte, der Weltliteraturen und der Kunst können eine Anregung sein, ein Gespräch zwischen Studierenden und Lehrenden aufzunehmen, das existentiellen Fragen nachgeht.

Eine Passage aus „Nostra aetate“, der „Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen“ des 2. Vatikanischen Konzils, betrachte ich auch „in unserer Zeit“ zu Beginn des 21. Jahrhunderts als hilfreich bei der Bestimmung der Lehrinhalte der Theologie:

„Die Menschen erwarten von den verschiedenen Religionen Antwort auf die ungelösten Rätsel des menschlichen Daseins, die heute wie von je die Herzen der Menschen im tiefsten bewegen: Was ist der Mensch? Was ist Sinn und Ziel unseres Lebens? Was ist das Gute, was die Sünde? Woher kommt das Leid, und welchen Sinn hat es? Was ist der Weg zum wahren Glück? Was ist der Tod, das Gericht und die Vergeltung nach dem Tode? Und schließlich: Was ist jenes letzte und unsagbare Geheimnis unserer Existenz, aus dem wir kommen und wohin wir gehen?“ (Nostra aetate 1)

In der Konsequenz dieses Ansatzes wäre es sinnvoll, auch im Studium der römisch-katholischen Theologie (wie in der reformatorischen) ethische Fragen in enger Verbundenheit mit systematisch-theologischen zu besprechen. Das Interesse der Studierenden ist zudem heute groß, präzise über die Antworten in Kenntnis gesetzt zu werden, die andere Religionen auf die menschenbewegenden Fragen geben. Sie bereiten sich auf diese Weise auf Herausforderungen vor, denen sie im Berufsfeld Schule wiederbegegnen werden. Kooperationen zwischen Lehrenden, die eine religionswissenschaftliche bzw. eine christlich-theologische Perspektive einnehmen, kommen den Anliegen der Studierenden entgegen, in der Pluralität der religiösen Lebensformen die Eigenart des persönlich bezogenen Standorts zu erkennen und begründen zu lernen.

III. Interdisziplinäre Studien

Das universitäre Ausbildungssystem steht europaweit derzeit unter dem Gebot der Modularisierung der Lehrgehalte. Für Studierende soll es auf diese Weise künftig leichter werden, den Stellenwert spezialisierter Veranstaltungen zu erkennen, da diese in transparenter Form größeren, fächerübergreifenden Themen zugeordnet werden. Hohe Erwartungen richten sich auf die Bereitschaft der Lehrenden zur Kooperation in der Lehre und in Wechselwirkung dazu auch in der Forschung. Lernkontrollen werden künftig weniger auf der Basis fächerspezifischer Einzelkriterien in Gestalt der Abfrage von Faktenwissen erfolgen. Sie werden sich zu einem sozial-kommunikativen Sprachereignis verwandeln, in dem der Erwerb der Fähigkeit zu prüfen sein wird, komplexe Sachverhalte in Kenntnis grundlegender Einsichten problemorientiert zu kommentieren.

Im Rahmen einer anthropologisch gewendeten Theologie ist Interdisziplinarität eine Option, die keiner besonderen Begründung mehr bedarf. Innerhalb und außerhalb der theologischen Fächer werden Themen behandelt, die von sozial-ethischer Relevanz sind. Die hohe Kompetenz, die Studierende für das Lehramt in den Schulen durch ihren Einblick in zumindest zwei Wissenschaftsbereiche erhalten, könnte in der Theologie dadurch mehr Beachtung finden, dass Lehrangebote gezielt Fragen aufnehmen, die den Nerv zu erwartender Kontroversen treffen, wie zum Beispiel Fragen der Evolutionslehre, der Medizinethik, des Strafwesens oder der Wissenssoziologie. Einzelne der universitären Disziplinen sind auf den Dienst der Theologie angewiesen, da den Studierenden die Hintergründe für das Verständnis der zu bearbeitenden Quellen nicht mehr vertraut sind – etwa in den Literaturwissenschaften oder der Kunstgeschichte. Gerade die Systematische Theologie ist in dieser Situation gefordert, das Christentum nicht allein als historisch bedeutsam zu erweisen.

Das 2. Vatikanische Konzil (Optatam totius 16) hat der dogmatischen Theologie ein weitreichendes Aufgabengebiet zugeschrieben: Sie soll die bibli-

schen Themen vorlegen, deren Überlieferung dogmen- und kirchengeschichtlich beschreiben, die Lehrgehalte philosophisch-spekulativ erhellen sowie deren Bezüge zu den liturgischen Feiern und den pastoralen Handlungsfeldern mit den Studierenden reflektieren. Angesichts der Komplexität und der Diversität der Forschungen in den von der Dogmatik zu bedenkenden Disziplinen unterliegen Bemühungen, die den konziliaren Vorgaben entsprechen möchten, den Gefahren der Simplifizierung der Sachverhalte und der Ausblendung von Erkenntnissen, die den eigenen Thesen widerstreiten. Studierende erleben nicht selten tiefe Gräben zwischen den Positionen der Lehrenden. Der Wunsch ist vorhanden, die jeweiligen Fachleute in einem Raum zur selben Zeit zu einem Thema sprechen zu hören. Nach meiner Wahrnehmung ist insbesondere die Reflexion des Verhältnisses zwischen den biblischen Schriften und der kirchlichen Tradition, die im 20. Jahrhundert mit hoher Intensität betrieben wurde, neuerlich wiederaufzunehmen – vor allem im Blick auf Fragen der Christologie sowie der Ekklesiologie und Ämterlehre.

IV. Christologisch-soteriologische Zentrierung

Die ökumenische Dimension des kirchlichen Lebens und der christlichen Theologie habe ich in intensiverer Gestalt erst in der zweiten Studienhälfte kennengelernt. In aller Regel leben Studierende heute in ökumenischer Offenheit, die jedoch nicht selten unreflektiert bleibt und keine weiteren Handlungsfolgen nach sich zieht. Ein vertieftes Gewahrwerden des Skandalons der zerbrochenen Christusgemeinschaft der Getauften ereignet sich nicht selten durch eine Begegnung mit Menschen anderer Konfessionen, in der die weitreichenden theologischen Gemeinsamkeiten sowie die vor allem institutionell-ekklesial situierten Differenzen offenkundig werden. Die Eröffnung von Begegnungsräumen für die Studierenden der christlichen Theologien erscheint mir als eine Grundanforderung gewiss nicht nur der Lehre der Systematischen Theologie.

Eine ökumenisch sensibilisierte Theologie ist beständig bemüht, die Vielfalt der Erscheinungen auf ihren gemeinsamen Grund hin zu reflektieren. Das Bedenken der österlichen Wurzel des gemeinsamen christlichen Glaubens, das Gedächtnis der einen Taufe und die Hoffnung auf Zeiten, in denen eucharistische Mahlgemeinschaft möglich sein wird, stehen im Mittelpunkt der ökumenischen Theologie. Die nach einem jahrzehntelangen Ringen im lutherisch – römisch-katholischen Dialog im Jahr 1999 erreichte Erklärung über eine bestehende Gemeinsamkeit in Grundwahrheiten der Rechtfertigungslehre ist die Basis für das Bemühen um weitergehende Annäherungen in den offenen Kontroversen in den Bereichen der Sakramententheologie, der Ekklesiologie und der Ethik.

Die ökumenische Theologie hat im Blick auf die Förderung der Lernmotivation den Vorteil, Studierende an offenen Denkbewegungen mit kirchlicher

Handlungsrelevanz teilhaben lassen zu können. Sie hat zugleich den Nachteil, in ihren Perspektiven illusionär zu erscheinen oder gar in Konflikt zu geraten mit den bestehenden beruflichen Rahmenbedingungen, innerhalb derer Studierende später tätig sein werden. In der schulischen Praxis sind Kenntnisse der ökumenischen Theologie aus meiner Sicht jedoch auch dann unverzichtbar, wenn die konfessionelle Prägung des Unterrichts auf lange Sicht in Deutschland beibehalten wird. Die projektorientierte Pädagogik, die zumindest für gewisse Fristen den beständigen Wechsel der Schulfächer im Tageslauf zugunsten eines fächerübergreifenden Erlernens angemessener Umgangsweisen mit komplexen Sachverhalten preisgibt, fordert christliche Religionslehrerinnen und Religionslehrer zunehmend heraus, mit einer Stimme zu sprechen, soll ihre Option angemessen Gehör finden. Auf diese Situation bereitet eine Gestalt der universitären Lehre der Systematischen Theologie vor, die alle Einzelthemen konsequent von ihrer christologisch-soteriologischen Mitte aus betrachtet und erreichte Konvergenzen vor diesem Hintergrund interpretiert. Einführungen in die Geschichte der Ökumenischen Bewegung können angesichts der dabei möglichen Begegnung mit Menschen, die sich für die Einheit der christlichen Glaubensgemeinschaft eingesetzt haben, motivierend wirken, mit den eigenen Kräften an der beständig erforderlichen Reform der Kirche am Leitbild ihres apostolischen Ursprungs teilzuhaben.

V. Gottesrede und die Wahl des Lebens

Beim Nachdenken über ein biblisches Wortzeugnis, das mir im Studium des Alten Testaments in Freiburg in den 80er Jahren bedeutsam wurde und unter das ich die eigene Lehre der Systematischen Theologie gestellt wissen möchte, erinnerte ich mich an die Weisungen Gottes, die Mose nach der Überlieferung Israels als sein Vermächtnis an seinem Lebensende hinterlassen hat:

„Leben und Tod lege ich dir vor, Segen und Fluch. Wähle also das Leben, damit du lebst, du und deine Nachkommen. Liebe den Herrn, deinen Gott, hör auf seine Stimme, und halte dich an ihm fest, denn er ist dein Leben“ (Dtn 30,19f).

Nach der Überzeugung der biblischen Überlieferung übersteigt die Erfüllung dieses Gebotes die Kraft der Menschen nicht. Das Gebot ist auch nicht fern von den Menschen:

„Es ist nicht im Himmel, so dass du sagen müsstest: Wer steigt für uns in den Himmel hinauf, holt es herunter und verkündet es uns, damit wir es halten können? Es ist auch nicht jenseits des Meeres, so dass du sagen müsstest: Wer fährt für uns über das Meer, holt es herüber und verkündet es uns, damit wir es halten können? Nein, das Wort ist ganz nah bei dir, es ist in deinem Mund und in deinem Herzen, du kannst es halten“ (Dtn 30,12-14).

Eine wichtige Aufgabe der Lehrenden der Systematischen Theologie ist es m.E., auf das in den Studierenden bereits gegenwärtige und wirksame Wort Gottes aufmerken zu lassen. Gründe sind zu bereiten, Gottes Weisung vertrauen zu lernen, da sich zunehmend die lebensgeschichtlichen Zusammenhänge erschließen, in denen diese Weisung Sinn stiftet.

In allem Dunkel des eigenen Lebens und in den Düsternissen der Weltgeschehnisse dem österlichen Licht zu folgen, fällt nicht nur Studierenden nicht immer leicht. Es bleibt die Möglichkeit zur freien Wahl des Vertrauens auf Gott, der in seinem menschengewordenen Ebenbild selbst den Tod durchschritten und uns das Leben bereitet hat. Theologie als Dienst der Verkündigung Gottes trägt diesen paschatischen Grundzug, den ich am Ende noch einmal mit Worten der Dichterin Ingeborg Bachmann anklingen lassen möchte:²

Wohin wir uns wenden im Gewitter der Rosen,
ist die Nacht von Dornen erhellt, und der Donner
des Laubs, das so leise war in den Büschen,
folgt uns jetzt auf dem Fuß.

Wo immer gelöscht wird, was die Rosen entzünden,
schwemmt Regen uns in den Fluß. O fernere Nacht!
Doch ein Blatt, das uns traf, treibt auf den Wellen
bis zur Mündung uns nach.

Die Rosen, das Sinnbild der Liebe, tragen Dornen und Laub. Das Leben erscheint im plötzlichen Gewahrwerden der Liebe wie ein hereinbrechendes Gewitter, dessen Blitze das Dunkel der Nacht nur kurz erhellen, gefolgt von Donnergrollen und Regengüssen, die das Zeitliche in den Fluss des Vergessens treiben. Doch gibt es eine Erinnerung an die Liebe, ein Rosenblatt, das die Wellenbewegungen des Daseins miterlebt und Mitsein schenkt, bis das Ziel der Lebensreise erreicht ist. Auf ihre Weise stellt die Dichterin die Frage nach dem Sinn der Liebe auf dem zeitlich befristeten Weg der Menschen auf ein unbekanntes Ende zu. Eine vom Paschageheimnis durchtriebene Systematische Theologie wird mit den Menschen Wege in das Dunkel der sündigen und sterblichen Existenz gehen – und dort nicht verbleiben.

2 Bachmann, Ingeborg, *Aria I*, in: dies., *Werke*, hg. v. Christine Koschel u.a., Bd. 1, München 1978), 160.

Zur Renaissance der negativen Theologie

Es gibt innerhalb der theologischen Szene gegenwärtig nur wenige Fragestellungen, die eine größere Aufmerksamkeit erreichen oder Anlass zu wichtigen, herausfordernden Debatten liefern. Zu den prominenteren, eher seltenen Streifjahren avanciert mehr und mehr die negative Theologie, also jene Sprachform des Glaubens, die am konsequentesten die Transzendenz und Absolutheit Gottes thematisiert und am entschiedensten an der für unser Denken und Erkennen konstitutiven Unerfassbarkeit sowie Andersheit Gottes festhält. Bereits ein Blick in die verschiedenen theologischen Lexika und Wörterbücher zeigt, dass sich die Einträge zu diesem Themenfeld mehren und auch der Publikationsmarkt auf diese neue Renaissance reagiert.

Nun zählen die Basisformen negativer Theologie, wie sie in der klassischen Analogielehre ausformuliert und mit dem 4. Laterankonzil (DH 804) auch in das kirchliche Lehramt eingegangen sind, bereits im Grundstudium zum festen Repertoire theologischer Erkenntnislehre. Mit dem Topos von der negativen Theologie ist wohl der präziseste Ausdruck dessen geschaffen worden, dass mit dem Wort »Gott« unsere Sprache an eine unüberwindliche Grenze stößt, dass Gott als der ganz Andere für unser Denken und Erkennen im Grunde unerreichbar ist, jenseits von Sein und Nichts und trotzdem der Eine, der die Welt geschaffen hat und sich auf vielfältige Weise in ihr manifestiert. Gott, so formuliert es der im Mittelalter zu Recht hoch angesehene und heute auf eigentümliche Weise sehr moderne Pseudo-Dionysius Areopagita, ist jenseits des Denkens und als solcher „eine Einheit, die die gesamte Einheit eint, ein überwesentliches Sein, ein nicht gedanklich fassbarer Gedanke, ein unaussprechliches Wort, Wort- und Gedanken- und Namenlosigkeit, beschaffen nach keinem Wesen, zwar Ursache des Seins für alles, selbst aber, weil sie über alles Sein erhaben ist, ohne Sein“ (Die Namen Gottes 588 B). Die Traditionen der negativen Theologie geben ein vorzügliches Instrumentarium an die Hand, diese Unerkennbar- und Unbegreiflichkeit Gottes so zum Ausdruck zu bringen, dass das Absolute nicht in ein unbestimmtes, dunkles Nichts verfällt, sondern sein affirmativer, heilsgeschichtlicher Bezug zur Welt gewahrt bleibt. Damit sie also nicht in Agnostizismus oder Atheismus umschlägt, hat die apophatische Rede von Gott die positiven, bekräftigenden Aussagen in der gleichen Bewegung notwendig zur Voraussetzung. Affirmation und Negation stehen nicht dialektisch gegenüber, als wäre das eine die überfällige Korrektur oder Erweiterung des anderen, der unersetzliche Ausgleich im Widerstreit der unterschiedlichen Prinzipien. Die verneinenden Attribute Gottes sind keine Ergänzung oder Problematisierung der positiven Aussagen über Gott, sondern ihr genuiner Modus. Deshalb setzt negative Theologie Offenbarung als unverrückbaren, doch nur in asymptotischer Perspektive gegebenen Fluchtpunkt ihrer eigenen Denkbewegung voraus. Alle großen Vertreter, am deutlichsten Pseudo-Dionysius und Nikolaus von Kues, stellen daher an den Beginn ihrer Überlegungen stets das Bekenntnis zum Gott der biblischen Offenba-

rung, die Maßstab und Richtschnur ihres kühnen Denkens bleibt. Streng genommen ist negative Theologie primär eine Sprachform des Glaubens, die sich der Vernunft bedient, um gleichsam vom Menschen her das Unendliche begreifen und erfassen zu suchen. Sie weiß, dass dies nur in der Differenz und im Modus der Negation möglich ist. Pseudo-Dionysius schreibt über diesen anvisierten, unerreichbaren Fluchtpunkt: „Wir steigen von den niedersten zu den ursprünglichsten (Seinsformen) auf und streifen alles ab, um unverhüllt jenes Nichtwissen zu erkennen, das von allem Erkennbaren in der gesamten Seinswelt umhüllt ist“ (Über die mystische Theologie 1025 B). Hier zeigt sich das eigentümliche Paradox jeglicher negativen Theologie, dass sich das Absolute menschlichem Denken und menschlicher Erfahrung so unverzichtbar wie unerreichbar zugleich präsentiert und daher in bleibender Spannung steht sowohl zur Sache des Glaubens als auch zur Sache des Denkens. Dennoch bleibt sie, und darin unterscheidet sie sich von der ihr sehr verwandten mystischen Theologie, eine das Denken beanspruchende Prinzipientheorie. Als solche setzt sie allen existentiellen Zugriffen auf die Wirklichkeit Gottes ein Stoppschild in den Weg. Auch in seiner Offenbarung bleibt Gott der ganz Andere und Transzendente. Die Theologiegeschichte spricht, um einen möglichen Offenbarungspositivismus abzuwenden, vom bleibenden Geheimnis Gottes, von seiner Verborgenheit, die aber kein Kontrastbegriff zur Offenbarung darstellt, sondern sie qualifiziert. Daher liegt die oft vertretene These, wonach die Offenbarung Gottes in Jesus Christus eine negative Theologie ausschließe, auf einer schiefen Ebene. Die apophatische Rede von Gott betritt nicht erst dann die Bühne, wenn die Erkenntnisbemühungen an ihr Ende gekommen sind, sondern sie motiviert das Denken von Anfang an, vor aller Fraglichkeit und Aporetik. Es sollte sich deshalb von selbst verstehen, dass es für die Vernunft nicht um eine Erfassung des Unendlichen gehen kann (wie könnte das auch möglich sein?), sondern vielmehr um die konkrete Beziehung, die Denken und Fühlen, Sein und Werden auf die letzte Wirklichkeit hin gestalten. In dieser kommunikativen Funktion, dass sie gleichsam die Gottesfrage offen hält, sich vorschnellen Antworten und Zuschreibungen verweigert und das eigene Sein im Lichte dieser Beziehung zu verstehen sucht, liegt der Kairos gegenwärtiger negativer Theologie.

Mag sein, dass sich in diesem kommunikativen Aspekt ein wichtiger Anknüpfungspunkt von Seiten der säkularen Welt her eröffnet. Die Metapher von der negativen Theologie erfreut sich als Versuch über eine Signatur der Zeit großer Zustimmung. Die spätmoderne Gesellschaft, die Gott verloren hat und ihn zugleich sucht, verfügt über kein plausibles Repertoire mehr, Kontingenz entsprechend zu artikulieren und das Religiöse präzise zur Sprache zu bringen. Die Pragmatik des Wortes »Gott«, das sich in verschiedenste, vielfach widersprechende Diskurse verflüchtigt hat, ist vielfach zu einer inhaltsleeren Formel zerrennen. Ob Gottesfinsternis und Verdunkelung oder Immanenzverdichtung und Transzendenzverlust, immer artikuliert sich darin eine Aporie, die nicht mehr schmerzlich diagnostiziert, sondern als Normalität erfahren und akzeptiert wird. So kann negative Theologie als eine euphemistische Umschreibung einer

Sprachlosigkeit dienen, ja in gewisser Weise als eine Kaschierung dessen, dass die moderne Gesellschaft ganz gut ohne Gott auskommt und die kirchliche Verkündigung auf sinkende Resonanz stößt. Das Wort »Gott« hat eben für viele Menschen keinen Sinn und auch keine Bedeutung mehr, an die theologische Rede ungebrochen anknüpfen könnte. Es drängt nicht mehr zu großen Auseinandersetzungen, weshalb die klassische Religionskritik und die großen Atheismen vielfach auf den Müllkippen der Ideengeschichte entsorgt werden konnten. Um über die unerfreuliche Situation der Bedeutungslosigkeit Gottes hinweg zu kommen, wird sie schlichtweg als gottgemäß qualifiziert: Gott ist im Schweigen, im Entzug, in der Abwesenheit präsent, die Unerkennbarkeit ist seinem Wesen konstitutiv, die Leere seiner Definition inhärent. Die negative Theologie widerspiegelt hier die Not, Gott angemessen in einem säkularen Kontext zur Sprache zu bringen und sie dient dabei als Angelpunkt, doch noch so etwas wie eine religiöse Dimension in die säkulare Kultur hineinzureklamieren. Doch diese Konzeption fordert durch ihre Zugeständnisse zu Rückfragen heraus: Was wird letztlich über Gott ausgesagt, wenn sein diagnostiziertes Schweigen (z.B. von der Christologie her) als Modus seines Redens zu begreifen ist? Worin besteht der Sinn, Gott mit dem Nichts zusammen zu denken, das Nichts als die Weise des Sich Zeigens eines Unendlichen und Unbedingten zu begreifen? Solche sekundären Diskurse prolongieren lediglich die Sprachkrise und kaschieren die große Dimension des Gottesverlustes.

Die entscheidende Frage scheint daher nicht die zu sein, ob und in welcher Weise die Unerkennbarkeit bzw. Verborgenheit zur Signatur Gottes in der modernen Gesellschaft gehört, sondern wo und in welchen Formen die Spuren der Transzendenz in der Immanenz unserer Welt zu finden sind. Da zeigt sich, dass die Gottesrede über das kirchliche Sprachspiel längst hinausgegangen ist und auch an ungewöhnlichen Orten und fremden Lebensformen durchbricht. Doch fehlt vielfach noch eine Sprache, diese neuen Plätze und Ereignisse Gottes adäquat zu benennen. An dieser Stelle könnte nun tatsächlich die große Tradition der negativen Theologie die gesuchte Kompetenz einbringen, indem sie die Pluralität der Gotteswege und -orte so zur Sprache bringt, dass Gottes Abwesenheit wohl als Form seiner Unendlichkeit begriffen werden kann, aber diese selbst noch einmal als möglicher Ort seiner Präsenz reflektiert wird. Im Antlitz des Anderen, im gedemütigten Menschen, in der leidenden Kreatur und im verschwindenden Wort bricht die unerkennbare Transzendenz die innerweltliche Aporie auf, ereignet sich Gottes Dasein, erhält das Verstumme eine Stimme. Selbst in diesen zarten, leisen Spuren seiner gebrochenen Präsenz bleibt uns nur das Licht, das im Vorübergehen aufgeleuchtet hat und darin eine Leerstelle unseres Denkens und Vorstellens hinterlässt. Eine so bestimmte negative Theologie richtet ihren Fokus inmitten der Sprachlosigkeit und womöglich gegen alle Erfahrung und Vernunft auf das Aufspüren dieser unscheinbaren, verweisenden Spuren. Und genau das wäre eine ihrer Tradition angemessene Aufgabe in gegenwärtiger Zeit.

Alois Halbmayer

Ökumenisch leben

Neuerscheinungen für die Praxis

Ulrich Winkler, Salzburg

Die Jahrtausendwende markiert auch in der Ökumene eine Wende, die sich zwischen der *Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre* (GE) am Reformationstag 1999 und der Verlautbarung von *Dominus Iesus*¹ (DI) am 5. September 2000 lokalisieren lässt. Daran ändert auch ein zeitgleiches und wegweisendes Dokument wie *Communio Sanctorum*² nichts, denn die Ursachen sind komplex gelagert. Könnte die Leistung der GE als der Höhepunkt evangelisch-katholischer Konsensbemühungen gelten, so wurden im Umfeld auf beiden Seiten Gegenströmungen mächtig, wie dies ein Drittel der Mitgliedskirchen des Lutherischen Weltbundes mit ihrer Gegenstimme gegen die GE, das Votum der evangelischen Theologieprofessoren³ oder die Note der römischen Glaubenskongregation über den Ausdruck „Schwesterkirchen“⁴ verdeutlichen. Nach einhelliger

- 1 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.
- 2 Bilaterale Arbeitsgruppe der Deutschen Bischofskonferenz und der Kirchenleitung der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands, *Communio Sanctorum. Die Kirche als Gemeinschaft der Heiligen*, Frankfurt 2000.
- 3 Bis zur Publikation in der FAZ unterschrieben 141 evangelische Professoren das von Ebeling angeregte und von Jüngel initiierte Votum gegen die GE; vgl. den Text: Das Votum der evangelischen Theologieprofessoren. Kein Konsens in der *Gemeinsamen Erklärung*, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung* Nr. 24, 29. 1. 1998, p. 4; vgl. 141 evangelisch-theologische Hochschullehrerinnen und Hochschullehrer: „Votum der Hochschullehrer zur »Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre«“ in: epd-Dokumentation 7/1998 (mit Unterschriftenliste); Über 140 Professoren sagen „Nein“ zur Rechtfertigungserklärung, in: epd-Zentralausgabe 30. 1. 1998. – Der folgende Protest fand noch größeren Widerhall. Vgl. 243 evangelische Hochschullehrer unterschreiben. Die zweite Stellungnahme zur *Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre* findet große Unterstützung, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 20. 10. 1999, Nr. 244, p. 4. Bis zum Tag der Unterzeichnung in Augsburg waren es 251 Theologieprofessoren und 4 Kirchenrechtler (vgl. epd-Dokumentation Nr. 45/1999, 23ff.). – Auch *Communio Sanctorum* wurde nicht gerade freundlich aufgenommen: Evangelisch-Theologische Fakultät der Universität Tübingen, Stellungnahme zu „*Communio Sanctorum*“, in: epd Dokumentation 11/2002; Evangelisch-Theologische Fakultät der Universität Erlangen-Nürnberg, Stellungnahme zu „*Communio Sanctorum: die Kirche als Gemeinschaft der Heiligen*“ / Stellungnahme der Kammer für Theologie der Evangelischen Kirche in Deutschland, in: epd-Dokumentation 29/2002.
- 4 „Schwesterkirchen“. Eine Note der Glaubenskongregation vom 30. Juni 2000, in: KNA Dokumentation Nr. 4 (12. 9. 2000) 1-3.

Meinung der Kommentatoren wird in DI der nachkonziliare ökumenische Prozess ignoriert. So überrascht es nicht, wenn im hastig veröffentlichten Papier der EKD zur *Kirchengemeinschaft nach evangelischem Verständnis* wieder ökumenisch befremdliche Töne angeschlagen werden.⁵ Auch in der Verständigung mit der Orthodoxie gibt es erhebliche Irritationen. So vergiftete die einseitige vatikanische, weder mit der Russisch-Orthodoxen Kirche noch mit dem Staat akkordierte Erhebung der Apostolischen Administraturen in Russland zu den Diözesen Moskau, Irkutsk, Saratov, Novosibirsk unter der neuen Moskauer Kirchenprovinz das ökumenische und kirchenpolitische Klima in Russland.⁶ Auch die Orthodoxie trägt ihrerseits mit der Distanzierung vom ÖRK zu dieser Wende bei.⁷

- 5 Kirchengemeinschaft nach evangelischem Verständnis. Ein Votum zum geordneten Miteinander bekenntnisverschiedener Kirchen. Ein Beitrag des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland (9. 11. 2000), hg. v. Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD-Texte 69), Hannover 2001: „Offensichtlich ist die römisch-katholische Vorstellung von der sichtbaren, vollen Einheit der Kirchen mit dem hier entwickelten Verständnis von Kirchengemeinschaft nicht kompatibel.“ Im Abschnitt: 2.3. Die Beziehung zur römisch-katholischen Kirche.
- 6 Vgl. die Stellungnahme von Patriarch Alexij II. von Moskau und der ganzen Rus' <http://www.russian-orthodox-church.org.ru/ne202122.htm> gegen das Vorgehen und die Errichtung von Parallelstrukturen zur Russischen Orthodoxie. Vgl. zwei deutsche konfessionelle Perspektiven: Ruh, Ulrich, Störfall. Die russische Orthodoxie und die katholische Hierarchie in Russland, in: HerKorr 56 (2002) 113f; Bräuer, Martin, Vatikan errichtet in Rußland neue Diözesen. Beziehungen zwischen russisch-orthodoxer Kirche und Vatikan auf dem Tiefpunkt, in: Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts Bensheim 53 (2002) 30-32.
- 7 Mit dem Austritt von zwei orthodoxen Mitgliedskirchen des ÖRK im Umfeld der ÖRK-Vollversammlung in Harare (1998) hing die Austrittsdrohung der gesamten Orthodoxie als Damoklesschwert über dem ÖRK, worauf hin eine „Sonderkommission zur orthodoxen Mitarbeit in ÖKR“ nach dreijähriger Arbeit einen Vorschlag vorlegte, der vom Zentralausschuss am 2. September 2002 in Genf angenommen wurde. Darin bekannten sich die orthodoxen Kirchen zur weiteren Mitarbeit im ÖRK unter der Voraussetzung der Erneuerung und Veränderung des ÖRK in drei Punkten: 1. Konsens- statt Mehrheitsprinzip, 2. Unterscheidung von voller und assoziierter Mitgliedschaft, 3. Vermeidung von Begriff und Praxis von „ökumenischen Gottesdiensten“ zugunsten „konfessioneller und interkonfessioneller gemeinsamer Andachten“. Besonders den letzten Punkt empfand die Hannoversche Landesbischöfin Margot Käßmann so niederschmetternd, dass sie ihre 19jährige Arbeit im Zentralausschuss des ÖRK beendete. Vgl. Brenner, Beatus, Der ÖRK am Scheideweg. Zentralausschuß billigt Abschlußbericht zur orthodoxen Mitarbeit im ÖRK, in: Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts Bensheim 53 (2002) 61-62; Käßmann, Margot, Der Ökumenische Rat am Scheideweg. Die Konflikte zwischen Orthodoxie und Protestantismus bedrohen den Weltkirchenrat, in: Zeitzeichen 3 (10/2002) 8-10; vgl. die Gegenposition eines Mennoniten: Enns, Fernando, Ehrliche Provokation. Trotz der Kritik an den aktuellen Entscheidungen. Der Weltkirchenrat ist auf dem richtigen Weg: in: Zeitzeichen 3 (11/2002) 16-17; vgl. eine katholische Sicht: Ruh, Ulrich, Ein bemerkenswerter Durchbruch. Der ÖRK geht auf seine orthodoxen Mitgliedskirchen zu, in: HerKorr 56 (2002) 516-519. – Zur Ökumene mit der Orthodo-

Die Beobachtung eines Trends behauptet keine Exklusivität.⁸ Ebenso verbieten sich monokausale Erklärungen. Die Rollen zwischen Kirchenleitungen, Theologen und Kirchenvolk sind sehr vielschichtig verteilt. Die erreichte Nähe lässt überraschend neu die Frage nach der konfessionellen Identität aufleben. Die gegenwärtige Verschärfung der ökumenischen Krise könnte in einem Zusammenhang mit den zweifellos errungenen Erfolgen der Konsensökumene stehen. Sah sich die Ökumene auf Expertenebene möglicherweise zu einseitig in einer hermeneutischen Verantwortung gegenüber den geschichtlich gewachsenen Identitäts- und Problemkonstellationen und machte sie zu wenig von einer semiotischen Kompetenz Gebrauch, wofür es beispielsweise im Schlussteil von *Communio Sanctorum* durchaus hoffnungsvolle Anzeichen gibt? Die ökumenische Praxisoffenheit vieler Christinnen und Christen wie ihre konkreten kontroverstheologischen Probleme werden zu wenig als Zeichen der Zeit für eine beherrzte Ökumene wahrgenommen. Ökumene zeigt dort ein erhebliches Defizit, wo sie die Partizipation der konfessionellen Gottesvölker nur als Rezeption zu verstehen vermochte. Wie weit wurden wirklich die konfessionellen Probleme der Menschen angesprochen? Von den Kirchenleitungen, den nicht involvierten Theologen wie den Gläubigen konnte eine Bescheidung auf eine rein affirmative Funktion nicht erwartet werden. Der ökumenische Themenkanon am grünen Tisch korreliert nicht einfach mit der faktischen Problemlage.

Des Weiteren betrachtet die Kirchenleitung die theologisch-sachliche Folgerichtigkeit der Disputatergebnisse als nicht verbindlich für ihr Handeln. Das ist zweifellos die Hauptursache der Misere. Daher sind ökumenisch Interessierte entweder längst resigniert, oder sie praktizieren unbekümmert von offiziellen Vorgaben eine Ökumene am Rande kirchlicher Legalität. Priester, die eine gemeinsame Eucharistie mit einem evangelischen Amtsträger feiern, sind erhebli-

xie vgl. jüngst: Heller, Dagmar/Rudolph, Barbara (Hg.), *Die Orthodoxen im Ökumenischen Rat der Kirchen. Dokumente, Hintergründe, Kommentare und Visionen. Eine Dokumentation zum Abschlussbericht der Sonderkommission zur orthodoxen Mitarbeit im ÖRK* (Beiheft zur Ökumenischen Rundschau 74), Frankfurt 2003. Ein Überblick vgl. Kasper, Walter, *Ökumene zwischen Ost und West. Stand und Perspektiven des Dialogs mit den orthodoxen Kirchen*, in: StZ 128 (2003) 151-164.

- 8 Vgl. jüngst: Ruh, Ulrich, *Den Übergang gestalten. Die katholische Kirche und ihre ökumenischen Dialoge*, in: HerKorr 57 (2003) 186-190; eine sehr nüchterne und zurückhaltende Einschätzung der ökumenischen Gegenwartslage: Ders., *Ökumene auf Deutsch*, in: HerKorr 57 (2003) 217-219.

Wie ein Handbuch spiegelt die umfangreiche Festschrift für Kardinal Kasper in 33 Artikeln den status quo multilateraler Ökumene in vier Teilen (ekklesiologische Perspektiven, Einheitsmodelle, dogmatische Kontroversen, gemeinsame Verantwortungsfelder): WALTER, Peter/KRÄMER, Klaus/AUGUSTIN, George (Hg.), *Kirche in ökumenischer Perspektive. Kardinal Walter Kasper zum 70. Geburtstag*, Herder Freiburg/Basel/Wien 2003, geb. 556 p., 39,90 Eur-D, ISBN 3-451-27435-3. Auch zur Kasper-Ratzinger-Debatte zum Verhältnis von Universalkirche und Ortskirche ist nachzulesen (81ff).

chen Disziplinierungsgefahren ausgesetzt. Nicht wenige hoffen nur, dass beispielsweise die Kunde von den durchaus verbreiteten ökumenischen Schulgottesdiensten mit gemeinsamen Abendmahls- und Eucharistiefiern nicht bis in die Ordinariate vordringt. Klandestinökumene und Ökumeneschisma?

Viele blicken bange oder gebannt auf den bevorstehenden ersten Ökumenischen Kirchentag im Land der Reformation, der vom 28. Mai bis 1. Juni 2003 in Berlin abgehalten wird, in der ungeteilten Stadt. Berlin ist nicht nur der Veranstaltungsort, Berlin ist vielmehr ein Symbol. Das einstige Symbol des Eisernen Vorhangs und der Teilung, der verbitterten Feindschaft zweier Systeme, die die Erde im Kalten Krieg um Haaresbreite infolge der atomaren Bewaffnung beinahe in den Untergang gebombt hätten, ist zu einem Symbol der Versöhnung geworden, nicht zuletzt durch den Mut des widerständigen Volkes. Wie keine andere deutsche Stadt steht Berlin heute für eine pulsierende Vielfalt an Kulturen, Szenen, Ethnien, mehrheitlich ohne religiöses Bekenntnis. Eine Hure? Dieser Welt soll Segen zuteil werden durch die Gesegneten, gemäß dem Leitwort des Kirchentages: „Ihr sollt ein Segen sein“⁹. Das Evangelium soll durch den Glauben der Christen der Welt zum Segenszeichen werden. Damit allein ist aber die Herausforderung Berlin unterlaufen. Umgekehrt gilt auch: Die Welt hält Zeichen bereit, in deren Licht das Evangelium zu entdecken ist. Berlin ist so ein segensreiches *Zeichen der Zeit*. Eine himmlische Stadt? Mit dem Gang nach Berlin haben sich die Kirchen vor dieses Zeichen der Zeit gestellt und werden von diesem angegangen. Das Thema der medialen Öffentlichkeit ist das Ökumenedefizit geworden, nicht das formulierte Ziel des Zeugnisses für den Glauben durch verantwortete Weltgestaltung. Gibt der Kirchentag ein Zeichen ab für die Probleme der Christenheit, eine Auskunft über ihre innere Befindlichkeit? Das wiedervereinigte Berlin hat den getrennten Kirchen in Deutschland das Thema aufoktroyiert: Mauerfall, Wiedervereinigung, Versöhnung und neues Leben. Befremdet wird besonders die Katholische Kirche von diesem Zeichen, zumal es nicht mit einem reaktiven Aufholen getan ist. Die Glaubhaftigkeit des Christentums steht mit der Versöhnungsunfähigkeit ganz neu auf dem Spiel. Wie will die Ausschließung praktizierende Kirche ein Segen sein, wie will sie „ihrer Aufgabe, Einheit und Liebe unter den Menschen und damit auch unter den Völkern zu fördern“ (Nostra aetate 1) nachkommen? Wie will sie die Botschaft prophetisch in unserer Gesellschaft zu Gehör finden, dass Gott seine Gemeinschaft gerade den Armen, Marginalisierten und Ausgestoßenen schenkt, wenn die innige Gemeinschaft mit

9 Viele Impulse finden sich unter den 48 Stimmen; darunter auch die anderer Religionen, die im Untertitel unerwähnt bleiben: **Ihr sollt ein Segen sein. Denk-Anstöße von Persönlichkeiten aus Gesellschaft, Kirchen und Politik. Im Auftrag des Ökumenischen Kirchentages**, hg. v. Rüdiger Runge, Thomas Großmann, Volkmar Deile und Theodor Bolzenius, Gütersloher Verlagshaus Gütersloh / Herder-Verlag Freiburg, kt. 192 p., Eur-D 9,95, ISBN 3-451-28031-0.

Ihm in der Eucharistie ausgerechnet Christinnen und Christen der anderen Konfession wegen einer nicht bis in alle Details befriedigend gelösten Kirchenfrage des historischen Bischofsamtes ausschließt?¹⁰ Gefragt wird, wofür Segen? „Mit Gottes Segen in die Hölle“ titelt die jüngst ausgestrahlte und vielbeachtete ZDF-Serie zum Dreißigjährigen Glaubenskrieg und liefert eine delikate Semantik kurz vor dem Kirchentag. Kirchlicher Segen hat ein Imageproblem.

Die Kirchen dürfen vor dem Zeichen Berlin nicht ausweichen. Und, sie müssen Reichtum und Vielfalt der Stimmen von Kirche, wie sie mit eigenen und ungewohnten Sprachen am Kirchentag zum Ausdruck kommen wird, hören. Man wird gut daran tun, dies als Chance zu begreifen, das vielstimmige Volk Gottes als Subjekte des Glaubens gemäß des *sensus fidelium* oder gemeinsamen Priestertums aller Gläubigen ernst zu nehmen, und aufzuwachen, um dem Bräutigam nicht zu verschlafen. Es gibt nicht nur eine Ökumene von oben, der gegenüber das Volk zur bloß rezeptiven Statistenrolle verkommt. Denn „Ortsökumene [ist] nicht bloß ausführendes Organ von Spitzen-Ökumene, sondern originäre Form des Ökumenischen und [will als] ... selbständiger Ausgangspunkt theologischer Erkenntnis“¹¹ anerkannt werden. Die Zeichen der Zeit im Außen und der locus theologicus innen bedrängen die Kirchen in Berlin.

Im Vorfeld des Ökumenischen Kirchentages ist unabhängig davon oder in direkter Bezugnahme eine Fülle von Literatur erschienen, die am Schnittpunkt von Theologie und Praxis vermitteln will. Ein kleiner Einblick soll hier versucht werden. Voran stelle ich drei Untersuchungen, die je ein prekäres ökumenisches theologisches Problem mit brisanter Praxisrelevanz zum Gegenstand haben. Kurze Anmerkungen zu weiteren Neuerscheinungen finden sich in den Fußnoten und im zweiten Teil dieses Beitrags.

1. Konfessionsverbindende Ehe

BÖGERSHAUSEN, Uwe, Die konfessionsverbindende Ehe als Lehr- und Lernprozess, Matthias-Grünwald-Verlag Mainz 2001, kt. 393 p., 27,80 Eur-D, ISBN 3-7867-2345-1.

Ein Drittel der Ehen wird in Deutschland zwischen Partnern verschiedener Konfessionen geschlossen. Die konfessionsverbindende Ehe ist zum Normalfall geworden. Unmittelbar nach dem Konzil gab es dazu eine Literaturfülle, danach

10 Betrachtet man die Statistiken zu den Zählsonntagen, so gibt es doch zu denken, dass in der Dreimillionenstadt Berlin nur ein ganzes Prozent der Menschen der rechten und vollgültigen Tischgemeinschaft mit dem Herrn teilhaftig sein sollte.

11 Ratzinger, Joseph, Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentaltheologie, München 1985, 315.

herrscht abgesehen von einigen wichtigen Arbeiten fast Schweigen.¹² Diese Einstufung als Normalfall übersieht die immer noch bestehenden Probleme.¹³ Diese Ehen und Familien stehen nach wie vor im Abseits (139). Dagegen stellt sich die bei dem Tübinger Religionspädagogen Albert Biesinger erstellte Dissertation von Uwe Bögershausen. Er begreift die Ehe von Partnern, die einer unterschiedlichen christlichen Konfession angehören, als konfessionsverbindend¹⁴ und nicht als schwierigen und isolierten Problemfall allein der unmittelbar beteiligten Personen. Diese Familien sind ein Ort ökumenischer Kompetenz, ein locus theologicus. Deshalb sind sie als Subjekte in den mit ihnen verbundenen theologischen Fragen wahrzunehmen.¹⁵ Sie stellen einen *exemplarischen Lernort der Ökumene* für die größeren Lernorte der Gemeinde und der Kirche dar, so die gewagte These.

Beim Streifzug durch die Geschichte konfrontiert sich der Autor immer wieder mit der bedrückenden Frage, ob sich die Rede von einem Lernprozess verifizieren lässt. Könnte er sich dabei nicht auf ein Wort des Papstes stützen,¹⁶ wäre der retrospektive Befund noch erdrückender. Die Deutschen Bischöfe sprechen noch 1958 in einem Hirtenwort (in Wiederholung von 1922) vom „unsagbar traurigen und großen Schaden, religiösen Verderben und verlorenen Seelen“ (96). Damit stehen sie in der katholischen Tradition, die diese Ehen „modifizieren, kontrollieren, ordnen und vorgegebenen konfessionellen Kategorien anpassen

- 12 Schöpsdau, Walter, Konfessionsverschiedene Ehe. Ein Handbuch. Kommentar und Dokumente zu Seelsorge, Theologie und Recht der Kirchen (Bensheimer Hefte 61), Göttingen 1984; Neuner, Peter, Geeint im Leben – getrennt im Bekenntnis? Die konfessionsverschiedene Ehe. Lehre – Probleme – Chancen, Düsseldorf 1989; Beyer Bete/Beyer Jörg, Konfessionsverbindende Ehe. Impulse für Paare und Seelsorger, Mainz 1991; Hell, Silvia, Die konfessionsverschiedene Ehe. Vom Problemfall zum verbindenden Modell, Freiburg/Basel/Wien 1998.
- 13 Das Netzwerk konfessionsverbindender Paare und Familien www.oekumene.net hat 2003 zum „Jahr der konfessionsverbindenden Ehe“ erklärt und für 24. - 28. Juli 2003 nach Rom zur zweiten Weltkonferenz konfessionsverbindender Paare und Familien unter dem programmatischen Thema eingeladen: „Vereint in Taufe und Ehe – konfessionsverbindende Familien, berufen zum gemeinsamen Leben in der einen Kirche Jesu Christi, für die Versöhnung unserer Kirchen“. Es will nicht hinnehmen, dass diese Paare weiterhin in die Resignation getrieben werden.
- 14 Vgl. „Konfessionsverschiedene Familien wirken konfessionsverbindend.“ Kundgebung der 9. Synode der Evangelischen Kirche in Deutschland auf ihrer 5. Tagung zum Schwerpunktthema „Eins in Christus – Kirchen unterwegs zu mehr Gemeinschaft“ im Anhang von: Kirchengemeinschaft nach evangelischem Verständnis. Ein Votum zum geordneten Miteinander bekenntnisverschiedener Kirchen, EKD-Texte 69, 2001.
- 15 Quer dazu liegt zuletzt die Weigerung der Deutschen Bischofskonferenz, direkt Betroffene bei der Vorbereitung für die bei der Frühjahrssession geplanten und gescheiterten Eucharistieerklärung für konfessionsverbindende Familien mitarbeiten zu lassen.
- 16 Familiaris consortio 1981, 78 (p. 115): „Diese Ehen ... weisen ... zahlreiche Elemente auf, die es zu schätzen und zu entfalten gilt, sei es wegen ihres inneren Wertes, sei es wegen des Beitrags, den sie in die ökumenische Bewegung einbringen können.“

sen“ (290) wollte. Schließlich waren es ein gutes Jahrzehnt später wieder die Deutschen Bischöfe auf der Würzburger Synode, die am deutlichsten die konkrete Situation der Betroffenen ins Auge gefasst haben, diese Ehen als „Chance“¹⁷ betrachtet und mit dem Hinweis auf die Gewissensentscheidung sogar Regelungen zur wechselseitigen Eucharistieteilnahme gewünscht haben. Auf sie kann sich auch die These von der integralen Sicht der Lernorte Ehe, Gemeinde und Kirche stützen. Um dabei der Gefahr der ökumenischen Instrumentalisierung nicht zu erliegen, hat der Verfasser die konkrete Situation der Ehepaare sehr genau als Ausgangspunkt seiner Überlegungen herangezogen und auf eine Verbindung von theologischen, geschichtlichen, kirchenrechtlichen, pädagogischen und praktischen Reflexionsebenen Wert gelegt.

So bildet in einem *ersten Kapitel* (1-40) die empirische Basis zusammen mit einer Begriffsklärung der konfessionsverbindenden Ehe den Ausgangspunkt der Untersuchung. Im *zweiten Kapitel* (41-62) werden im Anschluss an die strukturalistischen Arbeiten von J. Piaget und L. Kohlberg, die Sozialpsychologie von E. Erikson und das sechsstufige Modell der Entwicklung des Glaubensverständnisses von J.W. Fowler vier Kriterien zur Beurteilung eines ökumenischen Lehr- und Lernprozesses entwickelt. Was hier noch recht theoretisch daherkommt, wird sich aber als griffiges Instrumentarium erweisen, das die gesamte Untersuchung prägt. Virulent werden die Kriterien, denen lerntheoretisch jeder sofort zustimmen wird, erst in der konkreten Anwendung: 1. Wechselseitige Perspektivenübernahme, 2. Reflexionsfähigkeit über eigenes und fremdes Denken und Handeln, 3. eigenständige ethische Urteilsbildung und 4. die Fähigkeit zum dialogischen Erkennen sind dann alles andere als selbstverständlich, wenn die Kirchen ihre konfessionelle Identität in dieser Frage behaupten wollen. Die Zielformulierung dieses Lernprozesses berücksichtigt ausdrücklich diese Identitätsverlustangst und stellt die *Identitätsfindung* in einen Zusammenhang mit *Verständigungsförderung*. – Die These der konfessionsverbindenden Ehe als Lernprozess für Kirche und Gemeinde wird geprüft in einem ausführlichen *dritten Kapitel* (63-184) durch die Darstellung der geschichtlichen Entwicklung der Rechtssprechung, die sich von einem Kampf *gegen* diese Ehen hin zu einer vorsichtig positiven Neubewertung vollzog, und der gemeinsamen Verlautbarungen und liturgischen Ordnungen für die ökumenische Feier der Trauung. Die Zusammenstellung des Materials ist nicht neu, sondern stützt sich weitgehend auf schon Bewährtes. Die Stärke dieses Kapitels liegt jedoch in der konsequenten Anwendung der Lernprozesskriterien und in der daraus folgenden immer deutlichen Beurtei-

17 Unbeschadet der ermutigenden Ausführungen zu einer konfessionell wechselseitigen religiösen Praxis (128) sieht Bögershausen mit der Empfehlung für gleichkonfessionelle Eheabschlüsse im neuen Ökumenischen Direktorium von 1993 diese Lernortchance wieder verspielt (138). Daran lässt sich auch der deutliche Unterschied von römischen und deutschen Dokumenten ausmachen, da letztere eine größere Bereitschaft kennzeichnet, sich auf den konkreten Kontext einzulassen.

lung bekannter Vorgänge. – Nach diesem historisch-referierenden und beurteilenden Kapitel werden in systematisch-praktischer Absicht in einem *vierten Kapitel* (185-318) Problemfelder des Lernortes konfessionsverbindende Ehe aufgegriffen, für die zum einen die Informationen zum Stand der Regelungen zusammengefasst und zum anderen Lernchancen, -hindernisse und -perspektiven bis hin zu konkreten Hilfestellungen ausgemacht werden. 1. Ehevorbereitung und -begleitung, 2. Trauung, 3. Eheverständnis (Sakramentalität, Unauflöslichkeit, Scheidung, Wiederheirat), 4. Taufe und religiöse Erziehung der Kinder, 5. Gemeinsame Glaubenspraxis der Partner einschließlich der Eucharistie- und Abendmahlsfrage, 6. Sexualethik. – Das abschließende *fünfte Kapitel* (319-380) präsentiert ein konkretes Modell theologischer Erwachsenenbildung für eine Ehevorbereitung und -begleitung, das der Autor als Pastoralreferent entwickelt, erprobt und evaluiert hat.

Die humanwissenschaftlich gewonnenen und theologisch unbestritten einem christlichen Menschenbild und seiner Würde verpflichteten Kriterien stehen nicht selten „diametral“ (z.B. 83) gegen die hauptsächlich katholische Praxis der Instrumentalisierung des Ehrechtes zur konfessionellen Identitätsbestimmung (111). Damit wurde nicht nur allzu oft die Chance verspielt, diese Ehen und Familien als Orte von Sinnangebot und als auf die Kirche ausstrahlende Lernchance zu sehen, sondern auch viel Leid verursacht. War es beispielsweise für die Alte Kirche die längste Zeit selbstverständlich, dass sich die Christ/inn/en der vorhandenen gesellschaftlichen Eheordnung anschlossen, so geriet die Ehe zunehmend unter die Jurisdiktionsgewalt der Kirche, die den Öffentlichkeitscharakter der Eheabschlüsse gewährleisten sollte. Da dieses Anliegen auch die Reformatoren teilten, und anderskonfessionelle und staatliche Trauformen diese öffentliche Repräsentanz ebenso garantierten, erschließt sich das rigorose Insistieren auf die katholische Formpflicht bis hin zur Exkommunikationsandrohung, dem Verbot und der Nichtigkeitserklärung bei Zuwiderhandeln, zusammen mit den pastoralen Repressionen als pure konfessionelle Eigennützigkeit, die auf dem Rücken der Betroffenen ausgetragen wurde, die für die Beschreibung dieses Handelns der Kirche an ihnen nicht selten Vokabular aus der Kriminalität für geeignet halten (96.102). Der springende Punkt bei dieser Zwangsbegegnung der Konfessionen auf dem Feld der Ehepastoral ist somit die Identitätsangst der Kirchen. Nicht die Identität wird beim ökumenischen Lernen aufs Spiel gesetzt, sondern Bögershausen erläutert überzeugend, dass eine nicht exklusiv ängstliche, sondern vielmehr eine dialogische, an einem Verständigungsprozess orientierte Identität die Frucht sein könnte, wenn sich die Kirchen auf einen ökumenischen Lernprozess einlassen. Will man konfessionsverbindende Familien als Lernchance wahrnehmen, so müssen die von Identitätsängsten geleiteten Hindernisse beseitigt werden, das zeigt nicht zuletzt das letzte Kapitel. Nach allen Regeln erwachsenbildnerischer Kunst werden bei dem Kurs die Teilnehmerinnen und Teilnehmer ernst genommen. Unvermittelt dagegen stehen die kirchenrechtlichen Rege-

lungen, die jenseits eigenständigen Urteilsvermögens einfach nur zur Kenntnis gebracht werden können. Offen bleibt nicht nur bei diesem Kurs, wofür sich die Menschen entscheiden werden. Ob diese Familien einen ökumenischen Weg finden werden, für den sie sich in wesentlichen Entscheidungen auf ihr eigenes Gewissen stützen müssen, ob sie geleitet von den konfessionellen Identitätsängsten der Zwist spalten wird, oder ob sie dem aufklärerischen Programm folgen, sich von Religion verabschieden, weil sie diese als Hort des Unfriedens erleben? Bögershausen zeigt einen Weg, zu dem sich die Kirchen vor zwei Jahrzehnten selbst einmal Mut gemacht haben: „Wo im Bereich der Ehe trotz aller Trennung im Glauben Einheit erlebt und erfahren wird, leuchtet die Hoffnung auf, es könne auch zwischen den Kirchen geschehen, dass bisher kirchentrennende Gegensätze abgebaut und überwunden werden und bisher getrennte Kirchen ... zu Trägern einer Vielfalt der einen Kirchen Jesu Christi werden.“¹⁸

2. Eucharistische Gastfreundschaft

Wenn nach Thomas in der Eucharistie das ganze Heilsmysterium zusammengefasst wird (STh III 83,4) und für Luther das Abendmahl Summe und Inbegriff des ganzen Evangeliums darstellt (WA 6,525,36; 8,524,33), das Zweite Vatikanum von „Quelle und Höhepunkt des ganzen christlichen Lebens“ (LG 11) spricht und der Papst in der neuesten Eucharistie-Enzyklika dieses Sakrament „par excellence im Mittelpunkt des kirchlichen Lebens“¹⁹ erkennt, dann ist es nicht verwunderlich, dass auch in der Ökumene die Frage nach der Abendmahls- und Eucharistiegemeinschaft nicht als schwierige Marginalie leicht beiseite gelegt wird, sondern dass darauf eine Leidenschaft verwendet wird. Diese Frage bewegt nicht nur die eben besprochenen konfessionsverbindenden Familien,²⁰ sondern dringt durch bis in die Kirchengemeinden. „Die Gemeinschaft im Herrenmahl ist die einzige ökumenische Thematik, die auch in den Gemeinden auf intensives Interesse trifft.“²¹ Erst recht steht der bevorstehende Berliner Ökumeni-

18 Gemeinsame kirchliche Empfehlungen für die Seelsorge an konfessionsverschiedenen Ehen und Familien, hg. v. der Deutschen Bischofskonferenz und dem Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland, 1981 (312).

19 Johannes Paul II, *Ecclesia de Eucharistia*. Enzyklika an die Bischöfe, Priester, Diakone, Ordensleute und alle Christgläubigen über die Eucharistie in ihrem Verhältnis zur Kirche vom 17. April 2003, Nr. 3. – Vgl. Ruh, Ulrich, Johannes Paul II. Enzyklika über die Eucharistie, in: *HerKorr* 57 (2003) 223-225.

20 So appelliert *oekumene.net* für ein Ende der „Ehescheidung konfessionsverbindender Paare am Tisch des Herrn“, wünscht sich ein Schuldbekenntnis der Kirchen „gegenüber diesen Ehen“ und die Anerkennung des „Recht[es] konfessionsverbindender Paare auf die gemeinsame Teilnahme bei Eucharistie und Abendmahl“.

21 Neuner, Peter, Mahlgemeinschaft. Konfessionelle und ökumenische Erfahrungen, mögliche Schritte und Stolpersteine, in: *Bibel und Kirche* 57 (2002) 31-35, hier 31.

sche Kirchentag ganz im Zeichen dieser Diskussion.²² Darüber gibt es eine wahre Flut von Presseberichten,²³ hatten doch die Präsidien des Deutschen Evangelischen Kirchentags und des Zentralkomitees der deutschen Katholiken 1996 den Beschluss des ersten Ökumenischen Kirchentags mit dem Wunsch verbunden, „dass in Zukunft bei gemeinsamen Vorhaben auch die Abendmahlsgemeinschaft möglich wird“, und noch im Februar 2000 in einer gemeinsamen Erklärung unterstrichen, dass „der Ökumenische Kirchentag mit der Hoffnung auf Fortschritte beim gemeinsamen Abendmahl untrennbar verbunden“ sei. In einer Infratest-Umfrage im Auftrag des SPIEGEL (10. 2. 2003) sprechen sich 86 Prozent der Protestanten und 88 Prozent der Katholiken für eine gemeinsame Abendmahls-/Eucharistiefeier aus, sechs bzw. fünf Prozent sind dagegen. Nur ein geringer Anteil ist in dieser Frage indifferent (8 bzw. 7 %)! Man stelle sich vor, die Deutschen Bischöfe folgen dem Beispiel des Erzbischofs von Harare, Patrik Chapakaipa, der für den 13. Dezember 1998 anlässlich der 8. Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen von dem im Ökumenischen Direktorium Nr. 129f dem Ortsbischof eingeräumten Spielraum Gebrauch machte und alle Teilnehmer/innen zum Hochamt in den St. Michaelsdom einlud;²⁴ oder dem Beispiel des Straßburger Erzbischofs Josef Doré, der 600 Teilnehmer/innen der Charismatischen Ökumenischen Versammlung am 16. Juli 2000 seine Erlaubnis zur Eucharistischen Gastfreundschaft erteilte.²⁵ Doch all das ist in Berlin „Vom Tisch“.²⁶ Statt dessen ist das Thema zur Kraftprobe mit der „Initiative Kirche von unten“ geworden. Obwohl die Richtlinien der Deutschen Bischofskonferenz (1985) und das Schreiben der Ökumene-Kommission der Deutschen Bischofskonferenz vom 11. Februar 1997 an den ACK-Nürnberg die Feststellung der „gravis necessitas“ (CIC can. 844 §4) für eine ausnahmsweise Zulassung von getauften Nichtkatholiken zur Eucharistie dem Ortspfarrer zugeste-

22 Vgl. Orth, Stefan, *Wegzehrung* oder Gipffest. Theologisches Ringen um die Eucharistie vor dem Ökumenischen Kirchentag, in: HerKorr 57 (2003) 128-132.

23 Vgl. die Presseschau „Streit um Abendmahlsgemeinschaft beim Ökumenischen Kirchentag 2003 in Berlin“ auf <http://www.ikvu.de/abendmahl/konflikt-mahlsgemeinschaft-oekt-2003.html>. – Einen Zugang noch ganz anderer Art bietet Uwe Birnstein. Ein verbotenes gemeinsames Abendmahl am Berliner Kirchentag wird in einem Kirchenkrimi der evangelischen Pastorin durch eine vergiftete Hostie zum tödlichen Verhängnis. **BIRNSTEIN, Uwe, Tödliches Abendmahl. Roman**, Gütersloher Verlagshaus Gütersloh 2003, kt. 158 p., 8,50 Eur-D, 3-579-01277-0.

24 Vgl. Supplement to the Sunday Mail, Harare, 9. 11. 1998, 7. Zit. H.-G. Link, in: Brosseder/Link 128.

25 Vgl. L'Église en Alsace 9/2000, 1-7 (Amtsblatt der Erzdiözese Straßburg). Zit. H.-G. Link, in: Brosseder/Link 129.

26 So der bedrückende Titel auf der ersten Seite der SZ vom Gründonnerstag 17. 4. 2003 anlässlich der Eucharistie-Enzyklika (Drobinski, Matthias, Vom Tisch. Papst verbietet erneut das ökumenische Abendmahl), der durch eine Schlagzeile von der „größten Erweiterung in der Geschichte der Europäischen Union“ zum Beitritt der zehn ehemals mit dem Feind verbündeten osteuropäischen Länder kontrastiert wird.

hen,²⁷ werden nun im Berliner Streit solche Pfarrer mit Amtsenthebung bedroht.²⁸ Am 12. Januar 2003 wurde in allen deutschen katholischen Kirchen das Hirtenwort der deutschen Bischöfe zum Ökumenischen Kirchentag Berlin verlesen, das unter dem Titel „Gemeinsam zum Segen werden“ die offizielle Absage der Katholischen Kirche an eine gemeinsame Eucharistiefeier oder auch nur an eucharistische Gastfreundschaft nach dem ökumenischen Erfolg der *Gemeinsamen Erklärung* mit dem erstaunlichen Satz begründete: „Solange die ökumenischen Partner *sich in Grundüberzeugungen widersprechen*, ist eine Einheit am Tisch des Herrn unwahrhaftig.“²⁹ Zu einem ganz anderen Urteil gelangt die 9. Synode der Evangelischen Kirche in Deutschland: „Das bisher Erreichte ermöglicht es nach unserer Überzeugung schon jetzt, dass die evangelischen Kirchen und die römisch-katholische Kirche einander zur Teilnahme am Heiligen Abendmahl einladen.“³⁰ Deshalb gilt: „In den evangelischen Kirchen sind römisch-katholische Christen wie alle Getauften herzlich zum Abendmahl eingeladen, weil Christus selbst dazu einlädt.“³¹ Dieses unterschiedliche Urteil verläuft jedoch quer zu den Konfessionsgrenzen. So verantwortet auch das *Institut für*

27 Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Nürnberg, Zur Frage der eucharistischen Gastfreundschaft bei konfessionsverschiedenen Ehen und Familien. Eine Problemanalyse. Text und Dokumentation, Nürnberg 1998, 38f. Zit. H.-G. Link, in: Brosse-der/Link 125f.

28 Vgl. Kardinal Georg Sterzinsky im Berliner Tagesspiegel vom 8. Januar 2003; S. Orth, Wegzehrung 131f.

29 Gemeinsam zum Segen werden. Wort der deutschen Bischöfe zum Ökumenischen Kirchentag Berlin vom 28. 5. bis 1. 6. 2003 (Hervorhebung von mir). Angesichts solcher Pauschalurteile, die über das ganze Land verbreitet werden, ist Differenzierung von höchster Dringlichkeit. Genauer die Presseverlautbarung des Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz, Kardinal Karl Lehmann, zur Veröffentlichung der Enzyklika von Papst Johannes Paul II. „*Ecclesia de Eucharistia*“ am Gründonnerstag, 17. April 2003: „Immer wieder wird deutlich gemacht, dass es »zur Zeit« (Nr. 30) vor allem wegen des Fehlens der apostolischen Sukzession des bischöflichen Amtes keine Anerkennung der Ämter in den reformatorischen Kirchen geben kann.“ Was bedeutet in diesem Zusammenhang, dass der Papst „der Allerheiligsten Dreifaltigkeit für bedeutsame Fortschritte und Annäherungen ... *im Bereich der ökumenischen Aktivitäten*“ (30) dankt, wenn die Ergebnisse nicht rezipiert werden?

30 Kundgebung der 9. Synode der Evangelischen Kirche in Deutschland auf ihrer 5. Tagung zum Schwerpunktthema »Eins in Christus. Kirchen unterwegs zu mehr Gemeinschaft«. Im Anhang zu: Kirchengemeinschaft nach evangelischem Verständnis. Ein Votum zum geordneten Miteinander bekenntnisverschiedener Kirchen. Ein Beitrag des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland (9. 11. 2000), hg. v. Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD-Texte 69), Hannover 2001.

31 **Das Abendmahl. Eine Orientierungshilfe zu Verständnis und Praxis des Abendmahls in der evangelischen Kirche.** Vorgelegt vom Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland, Gütersloher Verlagshaus Gütersloh 2. Aufl. 2003, kt. 64 p, 2,95 Eur-D, ISBN 3-579-02378-0, 56. Die EKD hat in dieser Schrift in einem sehr klaren Profil die wichtigen Grundzüge und Positionen zum Abendmahl zusammengefasst.

Ökumenische Forschung (Tübingen) unter der Leitung des katholischen Dogmatikers Bernd Jochen Hilberath die viel beachteten Thesen zusammen mit zwei evangelischen Ökumeneinstituten.³² „Trotz weiter bestehender Gegensätze in der Amtsfrage ist heute eine Annäherung im Grundsätzlichen erreicht, die eucharistische Gastfreundschaft ermöglicht.“ (These 7.3) Deshalb besteht die Beweisumkehr:³³ „Nicht die Zulassung getaufter Christen zum gemeinsamen Abendmahl, sondern deren Verweigerung ist begründungsbedürftig“ (These 1). Der heutige Stand der ökumenischen Arbeit³⁴ erfordere eine Ablösung der an Einzelpersonen orientierten „Notstandsseelsorge“ zugunsten einer offiziellen Praxis eucharistischer Gastfreundschaft.

Die Bereitstellung und Zusammenfassung der „theologischen Grundlagen für die Ermöglichung von eucharistischer Gottesdienstgemeinschaft“ (9) in Form von eucharistischer Gastfreundschaft stellt sich ein neuer Sammelband zur Aufgabe:

BROSSEDER, Johannes/LINK, Hans-Georg (Hg.), Eucharistische Gastfreundschaft. Ein Plädoyer evangelischer und katholischer Theologen, Neukirchener Verlagshaus Neukirchen-Vluyn 2003, kt. 191 p., 10,- Eur-D, ISBN 3-7975-0058-0.

Alle zehn Autorinnen und Autoren, unter ihnen ökumenische Altmeister wie Hans Jorissen und Harding Meyer, verantworten und demonstrieren unter Federführung von zwei Kölnern, des katholischen Ökumenikers Johannes Brosseeder und des evangelischen Ökumenepfarrers Hans-Georg Link, exegetisch, kirchengeschichtlich, systematisch und liturgisch die These, „dass eucharistische Gastfreundschaft theologisch gut begründet ist und deshalb“ (7) „als Zeichen schon bestehender Kirchengemeinschaft in ökumenischen Zusammenhängen auch jetzt schon praktiziert werden“ (9) sollte.

Johannes BROSEDER³⁵ liefert die Argumentationsgrundlage für die These des Buches mit Hilfe des Zweiten Vatikanums, denn unbestritten gilt die Taufe

- 32 Institut für ökumenische Forschung (Tübingen) / Centre d'Études Œcuméniques (Strasbourg) / Konfessionskundliches Institut (Bensheim), *Abendmahlsgemeinschaft ist möglich. Thesen zur Eucharistischen Gastfreundschaft*, Verlag Otto Lembeck Frankfurt 2003, 6,50 Eur-D, ISBN 3-87476-431-1.
- 33 Vgl. ebenso eine katholische Stimme: Knauer, Peter, *Gemeinschaft im Wort Gottes. Zur Frage der eucharistischen Gastfreundschaft*, in: HerKorr 56 (2002) 291-295, hier 295: „Niemand, der an Jesus Christus glaubt und gerechtfertigt und ihm eingegliedert ist, sollte weiterhin von der Eucharistie ausgeschlossen werden. Dieser Ausschluss erscheint mir als Unrecht und läuft zugleich auf ein Missverständnis des eigenen Glaubens hinaus. Nicht die Zulassung, sondern die Zurückweisung ist begründungspflichtig.“
- 34 Zur Abendmahlsfrage vgl. zuletzt: Schneider, Theodor, *Auf dem Weg zur Eucharistiegemeinschaft? Erwägungen aus römisch-katholischer Sicht*, in: ThG 46 (2003) 51-65.
- 35 Brosseeder, Johannes, *Das Zweite Vatikanische Konzil und der Zusammenhang von Taufe, Eucharistie und Kirche im Blick auf eucharistische Gastfreundschaft* (15-21).

als „sakramentales Band“ (UR 22) und Eingliederung in den Leib Christi. Aufgrund dieser von Christus her schon sakramental begründeten Einheit wird die Frage aufgeworfen, „warum die gegebene Gemeinschaft der Getauften untereinander sich nicht in der Gemeinschaft des Brotbrechens fortsetzt“ (19). Weiters verschärft sich die Frage nach der Eucharistie, die Einheit bezeichnet und wunderbar bewirkt (LG 3; UR 11; „Gnadenmittel“ UR 8), wenn doch die Übereinstimmungen in der Gemeinsamen Erklärung auch „eucharistische Implikationen“ (21) verlangen. – Nach Harding MEYER³⁶ befasst sich die Gemeinsame Erklärung nicht mit der Eucharistiegemeinschaft noch eröffnet sie diese vollständig, da auch sie noch keine volle Kirchengemeinschaft ebnet. Allerdings muss die ekklesiologische Bedeutung der Eucharistie ernst genommen werden, denn die „*wachsende kirchliche Gemeinschaft* [müsse] ... sich in einer entsprechenden *wachsenden eucharistischen Gemeinschaft* ... widerspiegeln“ (25). – Ausgehend vom Mahlverständnis als Verkündigungs- und Zeichenhandlung für die endzeitliche Sammlung von ganz Israel und der Bedeutung des Tischsegens als Lobpreis für die Freigabe anderer Geschöpfe zur Nahrungsaufnahme und die Solidargemeinschaft aller Geschöpfe eines Lebens durch Sterben bezieht Rainer STUHLMANN³⁷ das Abschiedsmahl, die Erscheinungs- und Sündermahle Jesu auf die Herrenmahlfeiern der nachösterlichen Gemeinde. War durch die Einladung des irdischen Jesus das Mahl eine selbstredende Zeichenhandlung, so musste es nach seinem Tod und seiner Auferstehung an die Christusnachfolge und Verkündigung gebunden werden. Der unbesetzte Platz des Gastgebers musste – ohne spezielles Leitungsamt – repräsentiert werden, Regeln sollten den gegenseitigen Ausschluss vom Herrenmahl überwinden, ohne dass die Repräsentanten die Gastgeberrolle usurpieren und endgültige Urteile für eine einzige Richtung fällen. Die unterschiedlichen Abendmahlsüberlieferungen verlangen auch neu einen Respekt vor der Vielfalt der Liturgien. – Johanna RAHNER³⁸ fragt: Was konstituiert biblisch und altkirchlich *koinonia-communio*? Die Entwicklung von paulinischer, dt.-paulinischer und johanneischer Theologie über Ignatius, Clemens, Origenes bis zu Augustinus nachzeichnend legt Rahner dar, wie die paulinische Konzeption von Taufe und Herrenmahl deutlich den christologischen und ekklesiologischen Leib Christi unterschied, insofern der zweite durch ersten konstituiert wird. Schon bei den Dt.-Paulinen wird diese Unterscheidung verkürzt auf einen rein ekklesiologischen Leib-Christi-Begriff im Sinn des Fortwirkens des universalen Erlösungsgeschehens Christi in der Welt. Aus der paulinischen Vor-

36 Meyer, Harding, Die „gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre“, der Zuwachs an Gemeinschaft als „ekklesiologisches Faktum“ und die Frage katholisch-evangelischer Abendmahlsgemeinschaft (22-25).

37 Stuhlmann, Rainer, Das Mahl des Herrn im Neuen Testament (26-42).

38 Rahner, Johanna, „Ein Brot ist es, darum sind wir viele ein Leib“ (1 Kor 10,17). Biblische und altkirchliche Dimensionen von *koinonia* und ihre ekklesiologische Relevanz für die gegenwärtige ökumenische Debatte (43-60).

ordnung Christi vor der Kirche wird die Einordnung Christi in die Kirche als ihr Haupt, bis bei den Apostolischen Vätern die Reinheit des Glaubens zu einem eucharistischen Zulassungskriterium avanciert und somit die heilstiftende Funktion, d.h. ihr Werkzeugcharakter für die gesuchte Einheit aufgrund von Gottes vorweg gewährter Selbsthingabe, zunehmend aus dem Blick gerät. – Höchst verdienstvoll dokumentiert Harding MEYER³⁹ die Dialogergebnisse in den vier wichtigen Abendmahlskontroversen (1. Gegenwart Christi, 2. Opfer, 3. Abendmahlspraxis, 4. Amtsfrage), von denen nur der vierten eine kirchentrennende Funktion zukommt. Der Beitrag fasst zusammen, der Anhang bringt alle Textbelege in systematischer Gliederung. Unklar bleibt m.E., warum aufgrund dieser Quellen ausgerechnet die Amtsfrage noch kirchentrennende Kraft hat. – Was in der Kürze der Paraphrase von Harding Meyer zu wenig deutlich werden konnte, bringt Hans JORISSEN⁴⁰ auf den Punkt, indem er den genauen und bisher kirchentrennenden Streitpunkt in der Amtsfrage identifiziert als historische Entwicklung der Dreigliederung und somit als Frage des kirchlichen Rechts, dem dogmatisch das *eine* Amt vorausliegt. Die Frage stellt sich damit nach der Verbindlichkeit dieser dreifachen Aufgliederung und der Entwicklung des Monepiskopats. Gestützt auf das Zweite Vatikanum mit der ganzen und ungeteilten sakramentalen Presbyterordination und auf die bis ins 15. Jh. geübte Praxis der nicht-bischöflichen Ordination/Sukzession vertritt Jorissen die These einer dogmatischen Möglichkeit einer Ämteranerkennung, da er in den Kirchen der Reformation die Essenz des apostolischen Amtes und der apostolischen Sukzession in Form der presbyterialen Sukzession des einen Amtes gewährleistet sieht. Die konkreten Verfassungs- und Organisationsformen dürfen unterschiedlich sein. Diese theologische Möglichkeit zielt notwendig auf eine praktische Umsetzung. Damit sieht Jorissen das steilste Hindernis für eine Abendmahls- und Eucharistiegemeinschaft ausgeräumt.⁴¹ – In einem anderen Artikel zur Eucharistiegemeinschaft in

39 Meyer, Harding, Der Ertrag der Erörterung und Klärung kontroverser Aspekte in Verständnis und Praxis von Abendmahl/Eucharistie durch den ökumenischen Dialog (61-84).

40 Jorissen, Hans, Behindert die Amtsfrage die Einheit der Kirchen? Katholisches Plädoyer für die Anerkennung der reformatorischen Ämter (85-97).

41 Noch deutlicher positioniert sich der katholische Kölner Pfarrer Anno Quadt, der Abendmahls- und Eucharistiegemeinschaft nicht nur gastweise verantwortlich, sondern überhaupt für geboten hält. QUADT, Anno, **Evangelische Ämter: gültig – Eucharistiegemeinschaft: möglich**, Matthias-Grünwald-Verlag Mainz 2001, 163 p., kt. 15,24 Eur-D, ISBN 3-7867-2316-8. Das Buch konzentriert sich auf eine ausführliche und sorgfältige Argumentation der Gültigkeit evangelischer Ämter, die nicht zuletzt mit aufwendigen Anmerkungen unterstützt wird. Damit wird das Haupthindernis für die Gemeinschaft am Tisch des Herrn ausgeräumt. Quadt kehrt die Bringschuld in der Amtsfrage um, die mit dem Begriff des *defectus* und der nicht vollen Bewahrung des episkopalen Amtes gerne den evangelischen Kirchen zugeschoben wird, und sieht vielmehr die katholische Kirche am Zug, denn der Reformation gingen schwere Defizite der Kirche voraus. Wenn

konfessionsverbindenden Ehen argumentiert er:⁴² Da die Taufe sakramentale Kirchengemeinschaft begründet und somit alle Getauften konkret und real in die eine und einzige Kirche Jesu Christi, in den Leib Christi, eingegliedert sind, und paulinisch die Eucharistie der Sammlung der Vielen in den Leib Christi dient, die Realpräsenz Christi auf die Einheit seines Leibes zielt und die Eucharistie somit nicht nur Zeichen sondern auch Mittel zur Bewirkung kirchlicher Einheit ist, und da zudem nach dem Zweiten Vatikanum eine partielle Kirchengemeinschaft besteht, plädiert Jorissen für eine partielle Abendmahls- und Eucharistiegemeinschaft, die in der eucharistischen Gastfreundschaft und -bereitschaft verwirklicht werden könnte. Da des Weiteren Taufe, Eucharistie und Ehe Sakramente der Kircheneinheit sind, konfessionsverschiedene Eheleute Kircheneinheit

an einem verengten Verständnis der apostolischen Sukzession als lückenlose Handauflegungskette von den Aposteln bis in die Gegenwart festgehalten wird, ergeben sich nicht nur für die evangelischen Kirchen Probleme, sondern auch für die Argumentation selbst. Denn diese ununterbrochene Kette lässt sich historisch nicht unanfechtbar beweisen. Die monepiskopale Sukzession bestand zumindest nicht in den ersten frühchristlichen Generationen, wie neben ihr auch in viel späteren Zeiten die Kirche andere (z.B. presbyteriale) Formen der Amtsweitergabe praktizierte. Wenn hingegen in Rezeption eines breiten Forschungskonsenses zutreffender der frühchristliche Sinn der *successio apostolica* die ganze Kirche in der Treue zur apostolischen Überlieferung sieht, dann kann sich Ökumene auf die Gemeinsamkeiten in den Grundwahrheiten des Glaubens stützen. Nicht nur bei der zweiten Interpretation der Sukzession ist eine Anerkennung der evangelischen Ämter geboten. Selbst beim Festhalten an der ersten Sichtweise haben schon Karl Rahner und Heinrich Fries mit ihrem berühmten Umgehungsvorschlag der Beiziehung katholischer Bischöfe bei evangelischen Ordinationen Auswege – freilich sehr kontrovers diskutierte – aufgezeigt. (Auch bei Beharrung auf diesem historisierenden Argument vermag ich kein Hindernis für eine katholische Anerkennung derjenigen ordinierten evangelischen Amtsträger in Deutschland erkennen, denen von skandinavischen Bischöfen, bei denen diese Sukzessionskette nicht unterbrochen ist, die Hände aufgelegt wurden.) Mit einer Lösung der Amtsfrage ist der Weg frei für eine Abendmahls- und Eucharistiegemeinschaft. So widmet sich die zweite Argumentationslinie der Eucharistiefrage. Hinterfragt wird ein reduzierter Konnex von Eucharistie- und Kirchengemeinschaft, der streng genommen jede Eucharistiefeier verunmöglichen würde. „Wäre mit der Eucharistiefeier *notwendig* die juristische Einheit der Gesamtkirche verbunden, dürfe, solange die juristische Gesamteinheit nicht bestände, *keine* Konfessionskirche, auch nicht die römisch-katholische, legitim die Eucharistie feiern!“ (97) Die ontologische Reihenfolge darf nicht auf den Kopf gestellt werden, denn die Eucharistie ist zu allererst Zeichen und Realität der Christusgemeinschaft, der die Ursache der Einheit ist und nicht umgekehrt. So steht die „*Nichtrealisierung juristischer Einheit ... im Widerspruch ... zur glaubenswirklichen Einheit*“ (116), der einheitsstiftenden Gegenwart Christi. Der *defectus* haftet damit nicht den anderen an, sondern der je eigenen Kirche, die in Trennung lebt. – Zudem zeichnet das Buch ein detailliertes Sachregister aus, das die Argumente zu dem jeweiligen Stichwort zusammenfasst. Vorangestellt hat Quadt eine ausführliche Stellungnahme zu *Dominus Iesus*, in der er nach Fertigstellung des übrigen Manuskripts seine Thesen abarbeitet.

42 Hans Jorissen, *Gemeinsam am Tisch des Herrn? Katholische Erwägungen zur Eucharistiegemeinschaft in konfessionsverbindenden Ehen* (89-110).

in ihrem Leben realisieren, liegen für Jorissen bei einem gemeinsamen eucharistischen Glauben und einem ökumenischen Engagement die Voraussetzungen vor, über die bisherige Klausel der schweren Notlage hinaus wechselseitige eucharistische Gastfreundschaft für diese Familien wie auch für ökumenisch Engagierte auszusprechen. – Hans-Georg LINK⁴³ bringt einen Überblick über die verschiedensten Formen der Abendmahls- und Eucharistiegemeinschaft zwischen der/den altkatholischen, evangelischen, anglikanischen und katholischen Kirchen. Viel Spaltung wurde überwunden, viele Möglichkeiten wurden gefunden von der begrenzten Zulassung, der allgemeinen Zulassung zum Empfang in der eigenen Kirche, der gegenseitigen Zulassung, der Interzelebration bis zur ökumenischen Konzelebration. Auch die der Ortskirche übertragene Auslegungen der *gravis necessitas* in der katholischen Kirche (CIC 1983, can. 844) wird sehr unterschiedlich gehandhabt: von deutsch restriktiv bis französisch oder südafrikanisch einladend. – Der Bonner evangelische Systematiker Christian LINK⁴⁴ plädiert leidenschaftlich dafür, bei aller ökumenischen Brisanz die soziale Dimension der Eucharistie nicht zu übergehen, denn die Eucharistie als prophetische Zeichenhandlung beteiligt die Gemeinde, schließt sie zur Gemeinschaft mit dem Schicksal Jesu Christi zusammen und befähigt sie so zur Wüstenwanderung in der durch Armut und Reichtum zerrissenen Welt. Die eucharistischen Zeichen klagen Gerechtigkeit ein. Durch ihre Missachtung wird die eucharistische Einheitsymbolik verraten. – Heidi LEUCHT⁴⁵ analysiert Konzeption und Theologie des neuen Gottesdienstbuches (1999) der evangelisch-lutherischen und unierten Kirchen und sieht darin protestantische Verengungen überwunden, ökumenische Weite und altkirchliche Traditionen wieder gewonnen, theologischen Reichtum und Vieldimensionalität ausgedrückt: allesamt Voraussetzungen, die die Hoffnung der evangelischen Pfarrerin auf ökumenische Abendmahlsgemeinschaft mehren. – Gottfried PETERS⁴⁶ stellt die reformierte Liturgie (1999) vor, die die traditionelle Konzentration beibehält, jedoch Vielfalt bei gleichzeitiger Verbindlichkeit einführt. – Nach dem Beitrag von Margriet GOSKER⁴⁷ trägt Hans-Georg LINK⁴⁸ hilfreich Vorschläge zusammen, die im Rahmen des Möglichen in den Liturgien der Kirchen ökumenische Stolpersteine ausräumen und Wege für An-

43 Link, Hans-Georg, Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft in Vereinbarungen und Erklärungen zwischen verschiedenen Kirchen. Eine Bestandsaufnahme (111-130).

44 Link, Christian, Die Eucharistie. Eine gesellschaftliche und soziale Herausforderung (131-143).

45 Leucht, Heidi, Evangelisches Abendmahlsverständnis in den Liturgien des neuen Gottesdienstbuches (147-151).

46 Peters, Gottfried, Abendmahlsliturgien im neuen Kirchenbuch der Evangelisch-reformierten Kirche (152-158).

47 Gosker, Margriet, Das ökumenische Gespräch über eucharistische Gastfreundschaft in den Niederlanden (159-163).

48 Link, Hans-Georg, Ökumenische Sensibilität. Liturgische Vorschläge auf dem Weg zur eucharistischen Gastfreundschaft (164-169).

derskonfessionelle eröffnen. – Im Anhang wird das bisher aufgrund von Bedenken von katholischen Kommissionsmitgliedern unveröffentlichte Dokument „Gegenseitige Zulassung zum Herrenmahl. Erarbeitet von der Gemeinsamen römisch-katholischen/evangelisch-lutherischen Kommission von 1983“ (173-183) zusammen mit einem Dokument des Kölner Ökumenekreises („Mahl des Herrn“) publiziert. Wegen der fehlenden Abdruckerlaubnis musste der Redetext von Bischof Marc Oullet, dem Sekretär des Päpstlichen Rates zur Förderung der Einheit der Christen, am „Internationalen Kongress konfessionsverschiedener Ehen und Familien“ vom 4. August 2001 in Edmonton/Kanada zurückgehalten werden, wo dieser eindrucksvoll „ihre ökumenische Bedeutsamkeit auf dem Weg zur Wiederherstellung der Gemeinschaft der christlichen Kirchen“ (184) unterstreicht.

Das Buch trägt mit hoher theologischer Verantwortung ein Plädoyer für eucharistische Gastfreundschaft vor. Nichts wird übers Knie gebrochen oder auf die leichte Schulter genommen. Viele Beiträge bieten zudem einen prägnanten Überblick über den status quaestionis komplexer Problemkreise. Die Überzeugungskraft befürwortender wie ablehnender Positionierung wird sich am hier vorgelegten Argumentationsniveau messen lassen müssen.⁴⁹

- 49 Zwei verdienstvolle Tagungsbände der Katholischen Akademie in München und der Evangelischen und Katholischen Akademie in Berlin zur Abendmahls- und Eucharistiethematik sind unbedingt beachtenswert: **SÖDING, Thomas (Hg.), Eucharistie. Positionen katholischer Theologie**, Friedrich Pustet Regensburg 2002, 279 p., kt. 22,00 Eur-D, ISBN 3-7917-1792-8. **PULSFORT, Ernst/HANUSCH, Rolf (Hg.), Von der „Gemeinsamen Erklärung“ zum „Gemeinsamen Herrenmahl“?** Perspektiven der Ökumene im 21. Jahrhundert, Verlag Friedrich Pustet Regensburg 2002, kt. 239 p., 19,90 Eur-D, ISBN 3-7917-1812-6. Der erste bringt die ganze Bandbreite katholischer Positionen, der zweite lotet die evangelischen, katholischen und orthodoxen Positionen aus. – Ein Innsbrucker Sammelband untersucht aus biblischer, dogmatischer, liturgischer, kirchenrechtlicher und pastoraltheologischer Perspektive die tauftheologischen Implikationen einer ökumenischen Öffnung der Eucharistie: **HELL, Silvia/LIES, Lothar (Hg.), Taufe und Eucharistiegemeinschaft**. Ökumenische Perspektiven und Probleme, Tyrolia Verlag Innsbruck/Wien 2002, kt. 168 p., 17,90 Eur-D, ISBN 3-7022-2426-2. – Unter einem etwas plakativen Titel behandelt der Praktische Erlanger Theologe, der als erster Lutheraner in San Anselmo / Rom studierte, alle strittigen Punkte der Abendmahlslehre auf Grundlage der theologischen und praktischen Veränderungen in den Kirchen und der ökumenischen Dialoge über das Herrenmahl und zeigt Perspektiven für die Aufnahme einer ökumenischen Mahlgemeinschaft auf, indem er einen sensiblen und beachtenswerten praktisch-liturgischen Vorschlag für künftige gemeinsame Abendmahls- und Eucharistiefeiern vorlegt („Konvergenzagenda“ nicht Konsens), die das liturgische Proprium der Agende oder des Messbuches jeweils in unterschiedlichen Formen berücksichtigen: **REHM, Johannes, Eintritt frei! Plädoyer für das ökumenische Abendmahl**, Patmos Verlag Düsseldorf 2002, kt. 144 p., 14,90 Eur-D, ISBN 3-491-70358-1 (mit einer Einführung von Hans Küng). – Ökumenisch relevant ist die Rückbesinnung auf die biblischen Quellen. In einer aufrüttelnden Sprache wendet sich der Grazer Neutestamentler der einenden und alle Grenzen der Menschen übersteigenden Mitte der Eucharistie zu,

3. konfessionell-kooperativer Religionsunterricht

Neben Ehe & Familie, Abendmahl & Eucharistie ist der Religionsunterricht ein weiterer Brennpunkt ökumenischer Praxis mit hohem Öffentlichkeitswert. Nachdem in den Siebzigerjahren die Versuche konfessionsübergreifenden Religionsunterrichts hauptsächlich wegen katholischen Einsprüchen aufgegeben werden mussten (vgl. das Hamburger Modell eines „Religionsunterrichts für alle“), geriet nicht zuletzt durch die mitunter heftig geführte Debatte um den Brandenburger Schulversuch und die Einführung des Schulfaches LER (Lebensgestaltung-Ethik-Religionskunde) der Religionsunterricht zunehmend in den Verdacht der Reformunfähigkeit. In Österreich tut die schier endlose Auseinandersetzung um die längst überfällige Einführung eines alternativen Ethikunterrichts anstatt einer ersatzlosen Abmeldung vom Religionsunterricht das ihre.⁵⁰ In dieser bildungspolitisch prekären Lage eröffnen die EKD und die Deutschen Bischöfe eine neue ökumenische Möglichkeit für einen „*konfessionell-kooperativen Religionsunterricht*“⁵¹. Vor dem Hintergrund dieser Kontroversen, in Verantwortung

die nicht im Opfer der Kirche, den Heiligen Objekten, im reinen Ritus und im korrekten Amts- und Selbstverständnis der Kirche besteht. Durch Umkehr zu den jüdischen Wurzeln und aus der konfessionellen Isolation kann die Bitte Jesu um die Einheit aller Gestalt gewinnen. **TRUMMER, Peter**, „*dass alle eins sind!*“ *Neue Zugänge zu Eucharistie und Abendmahl*, Patmos Verlag Düsseldorf 2001, kt. 183 p., 18,- Eur-D, ISBN 3-491-70338-7. – Wie groß das katholische Spektrum zur Eucharistiefrage ist, zeigen über den von Thomas Söding herausgegebenen Sammelband insbesondere die beiden in kardinals-purpurnen Farben gebundenen Bücher des Augsburgers St. Ulrich-Verlags: **MÜLLER, Gerhard L.**, *Die Messe. Quelle christlichen Lebens*, Sankt Ulrich Verlag Augsburg 2002, geb. 200 p., 19,80 Eur-D, ISBN 3-929246-90-2; **RATZINGER, Joseph**, *Gott ist uns nah. Eucharistie: Mitte des Lebens*, hg. v. Stephan O. Horn u. Vinzenz Pfnür, Sankt Ulrich Verlag Augsburg 2001, geb. 160 p., 14,90 Eur-D, ISBN 3-929246-69-4.

- 50 Gleichzeitig wird der Religionsunterricht von den Schülerinnen und Schülern überraschend positiv bewertet. Vgl. Bucher, Anton, *Der Religionsunterricht: Besser als sein Ruf? Empirische Einblicke in ein umstrittenes Fach*, Innsbruck/Wien 1996; ders., *Religionsunterricht zwischen Lernfach und Lebenshilfe. Eine empirische Untersuchung zum katholischen Religionsunterricht in der Bundesrepublik*, Stuttgart u.a. 2000. – Zum Ethikunterricht vgl. ders., *Ethikunterricht in Österreich*, Innsbruck/Wien 2001; ders., *Zwar bewährt, aber wenig forciert: Ethikunterricht in Österreich*, in: Auer, Karl Heinz (Hg.), *Ethikunterricht. Standortbestimmung und Perspektiven*, Innsbruck/Wien 2002, 11-39; ders., „Eine schwere Geburt“. *Ethikunterricht in Österreich*, in: Mendl, Hans/Schiefer Ferrari, Markus (Hg.), *Tradition – Korrelation – Innovation. Trends der Religionsdidaktik in Vergangenheit und Gegenwart*. FS Fritz Weidmann, Donauwörth 2001, 194-209; ders., *Eben noch in den Schlagzeilen, mittlerweile kaum ein Thema. Ethikunterricht in Österreich*, in: *Politicum* 23 (2003) 53-55.

- 51 EKD (Hg.), *Identität und Verständigung. Standort und Perspektiven des Religionsunterrichts in der Pluralität. Eine Denkschrift der Evangelischen Kirche in Deutschland*, Gütersloh 1994; Die Deutschen Bischöfe, *Die bildende Kraft des Religionsunterrichts. Zur Konfessionalität des katholischen Religionsunterrichts*, Bonn 1996; Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz / Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland, *Zur*

gegenüber den ökumenischen Erfolgen und Bedenken und aufgrund dieser kirchlichen Neuorientierung unterzieht eine Studie der religionspädagogischen Institute beider Konfessionen an der Universität Tübingen die Möglichkeit eines konfessionell-kooperativen Religionsunterrichts einer empirisch kritischen Prüfung: **SCHWEITZER, Friedrich/BIESINGER, Albert, Gemeinsamkeiten stärken – Unterschieden gerecht werden. Erfahrungen und Perspektiven zum konfessionell-kooperativen Religionsunterricht.** Zusammen mit Reinhold Boschki u.a., Herder Verlag Freiburg / Gütersloher Verlagshaus Gütersloh 2002, kt. 255 p., 19,90 Eur-D, ISBN 3-451-27600-3 / 3-579-05313-2.

Kinder machen ihre eigenen Erfahrungen und verfügen über eigene Weltzüge. Religionsunterricht ist nicht der verlängerte Arm der Theologie oder der Kirche, ökumenische Zusammenarbeit in der Schule theologisch nicht ableitbar, wohl aber verantwortungspflichtig. Begründung von Religionsunterricht muss von den Kindern und der pädagogischen Situation her geleistet werden. Deshalb setzt diese Studie auch konsequent bei den Erfahrungen der Kinder an, die im Rahmen eines 1998/99 an sechs Grundschulen im Tübinger Umkreis durchgeführten Schulversuchs erhoben wurden. Die beteiligten Lehrerinnen und Lehrer, die Klassenlehrer und Schulleiter, sowie die Eltern kommen ebenfalls zu diesem Projekt zur Sprache. Darüber hinaus wird eine Unterrichtsanalyse geboten. Theologische und methodisch-empirische Fragen behandeln die beiden letzten Kapitel. Unterrichtsmaterialien und eine entschiedene wie ausgewogene Empfehlung an die Kirchen zum konfessionell-kooperativen Religionsunterricht finden sich im Anhang.

Kommen nach der „empirischen Wendung“ in der Religionspädagogik empirische Untersuchungen im deutschen Sprachgebiet erst in letzter Zeit zum Durchbruch, so klappt erst recht hinsichtlich der Realität ökumenischen Lernens ein erhebliches empirisches Forschungsdefizit. Herangezogen werden überwiegend Methoden der qualitativen Sozialforschung. Kindererfahrungen stehen im Zentrum.

Im Kontext gegenwärtiger Pluralitätserfahrung und angesichts der verbreiteten Einschätzung einer fortgeschrittenen religiösen Distanzierung der Schülerinnen und Schüler überrascht das Projekt, das nicht bloß Glaubensreste auflöst, sondern Konfessionalität schon in den ersten vier Schuljahren für eine kindgerechte Erschließung des eigenen Selbst und der Welt der Anderen zum Thema macht. Konfessionell-kooperativer Religionsunterricht steht vor zwei Herausforderungen: Zum einen vor der Elementarisierungsaufgabe, die nach dem „Tübinger Modell“ schon eine wechselseitige Erschließung von Lerninhalten und Erfahrungen der Lernenden impliziert, und zum anderen der Entwicklung von geeigneten didaktischen Kooperationsformen, die sich eben nicht in der Alternative

zwischen Unterricht im Klassenverband oder in konfessionell getrennten Gruppen erschöpfen, sondern mannigfaltige Modelle ermöglichen, die sich aus Variationen und Kombinationen von vier Grundformen ergeben: 1. Lehrerkooperation bei konfessionell getrennten Gruppen, 2. Wechsel zwischen konfessionell getrennten und gemischten Gruppen, 3. evangelisch-katholische Lerngruppen mit und ohne Lehrertausch, 4. Team-Teaching bei konfessionell gemischter Lerngruppe. Inhaltlich werden im Sinn der Elementarisierung und einer Konzentration auf Wesentliches beispielhaft Unterrichtseinheiten zu Einzelthemen wie Kirchenbesuch, Taufe, Erstkommunion, Martin Luther, Maria und Heilige näher vorgestellt und analysiert.

Die Zielsetzung des Projekts ist im programmatischen Titel formuliert „Gemeinsamkeiten stärken – Unterschieden gerecht werden“ und ist auf eine Verschränkung von Identitätsbildung und Verständigung, von Erkennen von Gemeinsamkeiten und Wertschätzen von Fremdem, von Beheimatung und Begegnung, von Integration und Differenzierung aus. Ermöglicht wird damit die Klärung der eigenen Konfessions- und Religionszugehörigkeit der Kinder, die neben kognitiven Methoden viel über die Identifikation mit Erwachsenen läuft. Deshalb wird Wert gelegt auf authentische und kompetente konfessionelle Vertreter/innen unter den jeweiligen Lehrpersonen. Befürchtungen, dass dieser Prozess erst hinderliche konfessionelle Profile erzeuge, konnten empirisch nicht bestätigt werden. Unterschiede werden verdeutlicht, Gemeinsamkeiten gesucht, ein positiv wertschätzender Umgang mit konfessionell, religiös oder kulturell anders geprägten Kindern wird eingeübt. Über die konfessionelle Polarität hinaus („ich bin evangelisch“, „ich katholisch“, „ich bin *nichts*“!) macht dieses Projekt nicht nur die Kinder sprachfähig vor diesen Differenzen, alle Beteiligten werden in einen Lernprozess involviert.

Kooperativ-konfessioneller Religionsunterricht kann nicht verordnet werden. Die dafür offenen Religionslehrerinnen und -lehrer müssen sich selbst finden. Nötig sind aber förderliche Rahmenbedingungen seitens der Klassenlehrer und Schulleiterinnen ebenso wie kirchliche Ermutigungen. Die vom Forschungsteam ausgesprochenen Empfehlungen könnten ein wichtiger Meilenstein für einen neuen und frischen Religionsunterricht sein, der Kindern wie Kirchen ebenso gerecht wird, wie der Profilbildung der Schulen durch die hohe Flexibilität und Plastizität der Kooperationsmöglichkeiten.

4. Weitere Neuerscheinungen

Nach diesen drei Brennpunkten gelebter Ökumene stelle ich in aller Kürze eine Reihe von ökumenischen Neuerscheinungen mit praktischer Relevanz vor. Ausdrücklich an Haupt- und Ehrenamtliche in Gemeinde, Schule und Erwachsenen-

bildung wendet sich das von den Bonner evangelischen und katholischen praktischen Theologen herausgegebene Handbuch:

MEYER-BLANCK, Michael/FÜRST, Walter (Hg.), *Typisch katholisch – Typisch evangelisch. Ein Leitfaden für die Ökumene im Alltag*. Mit Geleitworten von Hans Joachim Meyer und Jürgen Schmude, Herder Freiburg & CMZ Rheinbach 2003, kt. 376 p., 14,90 Eur-D, ISBN 3-451-28084-1.

Die gemeinsame Einführung der Herausgeber spricht das Konzept für den Sammelband unter dem Titel „*Typisch christlich*“ – *Was uns verbindet* (29-54) an, das treffender als *Ökumene im Zeichen der Differenz* beschrieben werden könnte. „Das Buch plädiert dafür, die *Differenzen mit einem positiven Vorurteil* wahrzunehmen, neugierig auf Entdeckungen und Verstehen und nicht in der eigenen Unsicherheit, welche das Schlechte und Defizitäre auf den jeweils anderen projiziert. Das Sehen auf die Differenzen mit einem positiven Vorurteil scheint uns jedenfalls weiterzuführen als der Konsens um den Preis des schlechten Gewissens.“ (54) „[I]nteressierter und offener hinzusehen, wo die Stärken des jeweils anderen liegen“, (54) ermutigt nicht nur „die eigenen Stärken ohne schlechtes Gewissen wahrzunehmen und aus ihnen heraus Kirche und ökumenische Begegnung zu gestalten“ (54), sondern hätte in möglichen Zeiten der Postkonsensökumene das Zeug für eine tragfähige neue Form der Ökumene:

Unabdingbar wäre jedoch eine genauere Durchdringung dieser Form. Denn Differenz und Gemeinsamkeit lassen sich nicht einfach in der erhofften Weise vermitteln: „Die Differenzen betonen, um Übergänge zueinander und Durchbrüche ins gemeinsame Zentrum zu stellen.“ (34) Das Wahrnehmen der „Differenzen mit einem positiven Vorurteil“ muss mit der eigenen Schwäche, konkret mit der eigenen Schuldgeschichte gegenüber dem anderen korrelieren, und darf nicht geradewegs symmetriert werden mit dem Mut zur eigenen Stärke. Auch der Übergang von der Differenz zur Gemeinsamkeit führt über diesen steinigten Weg des eigenen Versagens. Das darf nicht missverstanden werden als Selbstaufopferung, als Umpolung des alten kontroverstheologischen Ressentiments, das die eigene Identität an die Abwertung der anderen gekoppelt hat, sondern gefragt wäre eine neue Form von Identität, die durch das Confiteor ein Dreifaches entdeckt: die Stärken der anderen, die eigene Bereicherung und schließlich die Gemeinsamkeiten. Dann könnte der abwertende Zuruf „Typisch katholisch!“ oder „Typisch evangelisch!“, mit dem der Titel arbeitet, eine wirklich überzeugend andere – ökumenische – Konnotation erhalten. Eine solche Ökumene im Zeichen der Differenz verstehe ich in engem Zusammenhang mit der Fundamentaldifferenz jeglicher Gottesrede,⁵² die sich im Feuer der unhintergehbaren und immer je

52 Vgl. dazu meine These in einem anderen Zusammenhang: Winkler, Ulrich, Nicht ausweichen an einen fernen Ort der Eigentlichkeit. Der Erkenntnisort einer lokalen Theologie im universalen Volk Gottes, in: SaThZ 6 (2002) 97-109.

größeren (maior dissimilitudo)⁵³ Differenz zu ihrem Gegenstand gewähren muss. Diese Differenz halte ich für glücklicher ausgetragen in der konfessionellen Differenz und den irreduziblen Zwischen- und Leerräumen, die Räume der Uneinholbarkeit Gottes offen halten. Glücklicher, als in dem demütigenden und herabsetzenden Streit um die Identifikation oder Subsistenz⁵⁴ der wahren Kirche Jesu Christi und in der Bestreitung des Kircheseins der anderen Konfession.

Die Differenzen, die die eigene Position in Bedrängnis bringen und weiterführen, machen die Würze der Ökumene aus. Interessant lesen sich demnach auch die Passagen, in denen diese Unterschiede in mitunter etwas groben Strichen gezeichnet werden. Das m.E. darin enthaltene ökumenische Theoriepotential scheint mir jedoch zu wenig gehoben. 17 Themen ökumenischer Praxis werden jeweils von einer/einem evangelischen und einer/einem katholischen Autorin/Autor aus der eigenen Konfessionsperspektive behandelt. Angefangen von Bibel, Gesangbuch, Firmung / Konfirmation, Gottesdienst, Sonntag, Frauen, Kirchenraum, Eucharistie / Abendmahl, Predigt und Liturgie, über Amt, Sakrament bis hin zu Himmel, Hölle, Fegefeuer. Die Spannweite erstreckt sich von präzisen Zusammenfassungen ökumenisch-theologischer Positionen bis hin zu manchmal etwas flott geschriebener konfessioneller Mentalitätsphänomenologie. Zum hilfreichen Werkzeug von Ökumenepraxis wird das Buch zumal durch ein umfangreiches „Lexikon des konfessionellen Alltags“, das sich von Ablass, Allerheiligen, Lutherrose, Pfarrerin bis Weihwasser und Zölibat erstreckt. Ausführliche Namens- und Sachregister zeichnen es abschließend aus. Es ist ein hilfreicher Beitrag für eine Auseinandersetzung mit den konfessionstypischen Identifikationsmustern, die in ihrer Beständigkeit keine Begegnungshindernisse sein müssen, sondern zur Basis für zuverlässige christliche Gemeinsamkeiten avancieren können.

NEUNER, Peter / KLEINSCHWÄTZER-MEISTER, Brigitta, Kleines Handbuch der Ökumene, Patmos Düsseldorf 2002, kt. 232 p., 19,90 Eur-D, ISBN 3-491-70346-8.

Die Überarbeitung durch die wissenschaftliche Mitarbeiterin am Münchner Ökumenischen Forschungsinstitut ermöglichte fast zwei Jahrzehnte nach der Erstauflage (1984, 2. Auflage 1987) eine Neuauflage des bekannten Handbuchs des renommierten katholischen Münchner Ökumenikers. Es ist das beste, kompakteste und informativste katholische Einführungswerk in die Ökumene, das

53 4. Laterankonzil (1215): „quia inter creatorem et creaturam non potest tanta similitudo notari, quin inter eos maior sit dissimilitudo notanda.“ DH 806.

54 Als katholisches Beispiel für den langen und erbitterten Streit vgl. das letzte Kapitel von: **BOFF, Leonardo, Manifest für die Ökumene. Im Streit mit Kardinal Ratzinger.** Übersetzung aus dem Portugiesischen und Bearbeitung für die deutschsprachige Ausgabe Horst Goldstein, Patmos Verlag Düsseldorf 2001, kt. 116 p., 12,90 EUR-D, ISBN 3-491-72448-1.

eine weite Verbreitung in Theologie und Gemeinde gefunden hat. Es bringt einen verlässlichen Überblick über Themen, Hoffnungen und Grenzen der Ökumene (1. Teil: 11-26), eine Geschichte der großen Schismen (2. Teil: 27-80), die multi- und bilateralen Einigungsbemühungen (3. Teil: 81-155), die theologischen Hauptprobleme wie Amt, Herrenmahl, Rechtfertigung und Kirche, Grundkonsens oder -differenz, und Zielvorstellungen kirchlicher Einheit⁵⁵ (4. Teil: 157-198), und herausragende ökumenische Ereignisse (5. Teil: 199-222). An Neuerungen lassen sich einige kleinere sprachliche Anpassungen, thematische Umstellungen und durchgängig Aktualisierungen der inzwischen stattgefundenen Entwicklungen finden.⁵⁶

- 55 Reformatorische und katholische Einheitsvorstellungen behandeln der ehemalige und der amtierende Direktor des Johann-Adam-Möller-Instituts für Ökumenik in Paderborn: **HINTZEN, Georg/THÖNISSEN, Wolfgang, Kirchengemeinschaft möglich? Einheitsverständnis und Einheitskonzepte in der Diskussion**, Bonifatius Verlag Paderborn 2001, kt. 137 p., 12,90 Eur-D, ISBN 3-89710-165-3.
- 56 Im 2. historischen Teil wird die Situation nach der politischen Wende im Osten eingearbeitet (34-36), dafür musste die Beschreibung der Strukturen der Orthodoxen Kirche etwas an Federn lassen. Die Altorientalen und mit Rom Unierten haben eine eigene Überschrift bekommen (36). Eingefügt wurde auch die veränderte Struktur der EKD nach der („Wieder“- sic! 50) Aufnahme der Landeskirchen auf dem Gebiet der ehemaligen DDR. Die Bemerkung vom fließenden Übergang von Freikirchen zu Sekten wurde gestrichen (1984, 71). Neu im Abschnitt über die Ökumeneentwicklung der Katholischen Kirche (74ff) sind die Ökumene-Enzyklika „Ut unum sint“ von 1995, das Ökumenische Direktorium von 1993, *Communio Sanctorum* aus dem Jahr 2000, *Dominus Iesus*. Im 3. Teil über die Einigungsbemühungen kamen im Abschnitt über den ÖRK die Vollversammlungen von Canberra 1991 (98ff) und Harare 1998 (101ff) hinzu. Die Beschreibung des ÖRK wurde nach den Strukturreformen von 1983 und 1992 revidiert (105f). Eine ganz neue Passage ist der Zusammenarbeit von ÖRK und Katholischer Kirche gewidmet (108f). Der Abschnitt über die bilateralen Dialoge ist völlig neu gegliedert (116-151). Neu besprochen werden die folgenden Beziehungen: orthodox – evangelisch (117), orthodox – anglikanisch (119), orthodox – altorientalisch (122), orthodox– römisch unierte (122), lutherisch – reformiert (123), anglikanische (124). Ausführlich sind jüngere Entwicklungen eingearbeitet zu den katholisch – orthodoxen Beziehungen (128-132), ebenso zu katholisch – evangelisch-lutherisch (136-139), katholisch – reformiert (141), katholisch – anglikanisch (147-149). Neu sind: katholisch - altkatholisch (149) und katholisch – altorientalisch (150f). Die Einleitung zum 4. Teil über die theologischen Hauptprobleme ist grundsätzlich überarbeitet (157f). Beim Papsttum sind die Anregungen von *Communio Sanctorum* angeführt (173f). Ein neuer kurzer Hinweis findet sich beim Thema Interkommunion auf das Ökumenische Direktorium von 1993 (179). Der ökumenische Kirchentag in Berlin wird erwähnt (181). Neu ist der Abschnitt III: Rechtfertigung und Kirche, über die zentrale Stellung der Rechtfertigungslehre in der evangelisch – katholischen Ökumene anlässlich der Gemeinsamen Erklärung und den Folgerungen für die Ekklesiologie (181-185). Neu ist der Schluss des Abschnitts V: Die Zielvorstellungen kirchlicher Einheit, der das Koinonia-Modell der Einheit als Vielzahl versöhnter Teilkirchen vertieft (194f). Der 5. Teil: Herausragende ökumenische Ereignisse (199-222), kam in dieser Auflage ganz neu hinzu. Die Abschnitte 1-3 sind aus dem vorausliegenden Text ausgegliedert, der Rest ist neu. Als diese Sternstunden werden zu-

Keine Änderungen wurden vorgenommen hinsichtlich der Beschreibung der ökumenischen Problemkonstellation, bei der ganz auf die Konsensbemühungen auf Expertenebene und die kirchenamtliche Rezeption gesetzt, an der übrigen Theologie, Gemeinde und „Basis“ hingegen die mangelnde Rezeption beklagt wird. „Nicht selten wird Theologie immer noch so betrieben und gelehrt, als habe es die Lehrgespräche der letzten Jahrzehnte nicht gegeben.“ (23) Ein neuer Text unterstreicht: „Rezeption ist das ökumenische Problem geworden: für die Kirchenleitung ebenso wie für die Basis ... Auf allen Ebenen fällt es schwer, die Ergebnisse dieser Arbeit zur Kenntnis zu nehmen, geschweige denn Konsequenzen daraus zu ziehen.“ (24) In der Erstauflage hieß es unter der Überschrift „Die Angst vor den Konsequenzen“ im Hinblick auf die Kirchenleitungen noch: „Angst ist ein schlechter Ratgeber. Wer immer nur bremst, kann nicht leiten.“ (1984,26). 2002 fehlt dieser Satz. Das Phänomen ist zwar bekannt, dass „viele Gemeindeglieder bereits in einem nach-ökumenischen Bewußtsein leben“ (25) und die Kirchenleitungen gefragt sind, doch grundlegendere Reflexionen von Konsequenzen dieser jahrzehntelangen Erfolgs- wie Misserfolgsgeschichte für eine neue Ökumeneperspektive werden nicht angestrengt. Entwicklungen neuer konfessioneller Profilierung, Anfragen an die Expertenökumene und die arbeitsteilige Trennung von Vorgabe und Rezeption werden kaum wahrgenommen oder gering veranschlagt. Von einem Handbuch wäre das zu viel verlangt, es soll ordnend darstellen. Dazu gehört m.E. aber nicht nur die ökumenisch voranschreitende Entwicklung, sondern auch ein viel genaueres Protokoll der Rückschritte und Misserfolge. Die komplex gelagerten Differenzen sind für die Ökumene das Material, mit dem viel mehr Akteure als bisweilen sich abzuarbeiten haben.⁵⁷ Mit der Methode des *differenzierten Konsenses* wurden zuletzt in der

sammengefasst: die Leuenberger Konkordie (1973), „Taufe, Eucharistie und Amt“ (Lima-Dokument 1982), die Thesen von Heinrich Fries und Karl Rahner (1983), der Konziliare Prozess mit den beiden Ökumenischen Versammlungen in Basel (1989) und Graz (1997), die Unterzeichnung der Charta Oecumenica (2001), die Studie „Lehrverurteilungen – kirchentrennend?“ (1985) und abschließend die „Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre“ (1999).

- 57 „Dominus Iesus“ sollte weder im verdienstvollen Stichwortregister fehlen, noch im Text fast übergangen werden. Gehört es nicht zu den „herausragenden ökumenischen Ereignissen“ des 5. Teils, eben der etwas anderen Art? Der relevante Absatz widmet sich ausführlich der ökumenischen Bedeutung der Öffnung der Heiligen Pforte zum Heiligen Jahr. „Von großer ökumenischer Bedeutung war die Feier des Großen Jubiläumsjahres 2000, auch wenn es Differenzen und Irritationen im ökumenischen Miteinander gab, so z.B. in den Auseinandersetzungen um den Jubiläumsablaß und um die Erklärung der Glaubenskongregation »Dominus Iesus«“ (75) und weiter: „Auch ... »Dominus Iesus« ... hat viel Irritation hervorgerufen.“ (77) Die Verkündigungsbulle für den Ablass wird gar nicht erst zitiert (vgl. Johannes Paulus II, Incarnationis mysterium. Verkündigungsbulle des großen Jubiläums des Jahres 2000, 29. November 1998, hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz [VAS 136], Bonn 1998), für eine Auseinandersetzung mit der Erklärung der Kongregation für die Glaubenslehre muss man sich mit dem Literaturver-

Verhandlungs- und Konsensökumene neue Wege beschritten, die für einen weiterentwickelten Ökumeniebegriff von großer Tragweite wären.⁵⁸ Hoffnungsvolle Ansätze sehe ich auch im letzten Kapitel von *Communio Sanctorum*,⁵⁹ wo eine pragmatische Komponente durch die Berücksichtigung des spirituellen Kolorits und der Innenperspektive der jeweiligen konfessionellen Praxis samt ihren Empfindlichkeiten bei der Erörterung eschatologischer Fragen zum Tragen kommt. Über den theologischen Reflexionsprozess hinaus geschieht eine Integration der emotionalen und spirituellen Verankerung von theologischen Sachfragen. Ein möglicher anderer Weg, das Basisproblem zu begreifen.

THÖNISSEN, Wolfgang, Stichwörter zur Ökumene. Ein kleines Nachschlagewerk zu den Grundbegriffen der Ökumene, Bonifatiusverlag Paderborn 2003, br. 105 p., 9,90 Eur-D, ISBN 3-89710-207-2.

Handbuchcharakter im viel bescheideneren Umfang hat auch das Büchlein des katholischen Paderborner Ökumenikers und Leiters des Johann-Adam-Möhler-Institutes. Hervorgegangen ist es aus einer Kirchenzeitungskolumne und ökumenischen Einführungskursen an Theologischen Fakultäten und Priesterseminaren. Geleistet werden soll eine Orientierungshilfe für die katholische Partizipation am ökumenischen Leben in der Praxis. Die Einführung ist orientiert am Ökumenismusdekret des Zweiten Vatikanums und bringt in verständlicher Sprache äußerst knappe Skizzen zu wichtigen Themen der Ökumene: Einheit, Ökumenischer Prozess, katholische Prinzipien der Ökumene (subsistit, Taufe, Eucharistie, Elemente außerhalb der katholischen Kirche), ökumenische Verpflichtung der katholischen Kirche, geistlicher Ökumenismus (Gebet, Gottesdienst, Hochschätzung der Bibel, Gebetswoche für die Einheit der Christen und Weltgebetstag der Frauen), ökumenischer Dialog, Ethik und Ziel der Ökumene. Eine

weis auf den von M. J. Rainer herausgegebenen Sammelband begnügen (80, Anm. 49). Lapidar heißt es: „Verschiedene Verlautbarungen des kirchlichen Lehramts in den letzten Jahren und Jahrzehnten konnten trotz der nicht hoch genug zu schätzenden ökumenischen Bemühungen der Päpste kaum als Dienst an der kirchlichen Einheit verstanden werden.“ (76)

- 58 Der Abschnitt über „Grundkonsens oder Grunddifferenz“ beginnt aufrüttelnd, gibt aber den Text von 1984 mit dem Rezeptionsproblem und der Ebeling- bzw. Mühlen-Debatte wieder. „Die Methode der theologischen Konsens- und Konvergenzfindung ist inzwischen zu einem gewissen Abschluss gekommen. Einerseits wissen die ökumenisch engagierten Theologen fast nicht mehr, worüber sie sich noch einigen sollten. Andererseits werden die Dokumente nur sehr begrenzt rezipiert. Die Mehrzahl der Gemeinden einschließlich ihrer Pfarrer hat kaum etwas von ihnen gehört, Theologie wird teilweise immer noch so betrieben, als hätten diese Gespräche nie stattgefunden. ... Und die Kirchenleitungen ersetzen eine Kommission, die erfolgreich arbeitete, durch eine neue“ (185f).

- 59 Bilaterale Arbeitsgruppe der Deutschen Bischofskonferenz und der Kirchenleitung der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands, *Communio Sanctorum*. Die Kirche als Gemeinschaft der Heiligen, Paderborn/Frankfurt 2000.

kurze Einführung in die allerwichtigsten Quellen beschließt das Büchlein. Es bietet, wie der Titel angibt, erläuterte Stichwörter für einen ersten Überblick. Für das Theologiestudium ist es nicht ausreichend.⁶⁰

TASCHENLEXIKON ÖKUMENE. Im Auftrag der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen (ACK) in Deutschland hg. v. Harald Uhl gemeinsam mit Athanasios Basdekis, Dagmar Heller, Klaus Lefringhausen, Konrad Raiser, Barbara Rudolph, Dorothea Sattler, Hans Jörg Urban und Klaus Peter Voß. Vorwort von Walter Klaiber, Otto Lembeck Frankfurt / Bonifatius Paderborn 2003, kart. 299 p., 43 Abb., 12,- Eur-D, ISBN 3-87476-420-6 / 3-89710-240-4.

Der Titel hält, was er verspricht: Ein handliches aber umfangreiches Büchlein mit 130 Beiträgen von namhaften Vertreterinnen und Theologen der orthodoxen, katholischen und evangelischen Kirchen zu einer weit gespannten aber dennoch klar profilierten Themenpalette, die im Hinblick auf den Ökumenischen Kirchentag neben der weltweiten Ökumene auf die Situation in Deutschland eingeht. Angefangen von den Strukturen der Kirchen und Ökumenischen Bewegung, den dogmatisch-ökumenischen Schlüsselbegriffen (Abendmahl, Amt, Dogma), bis zu Feldern gemeinsamer Verantwortung (Entwicklungshilfe, Europäische Union, Gewalt, Globalisierung, Migration) und den Weltreligionen (Islam, Judentum, Theologie der Religionen). Neben einer soliden Informationsbasis (mit Literaturangaben) liefern die Artikel bei ökumenischen Differenzen weiterführende Impulse für Theologie wie Praxis. Internetadressen, Glossar und zahlreiche Abbildungen zeichnen das Taschenlexikon aus. Ein gelungenes Werk für jede theologische, pastorale und schulische Handbibliothek.

KONFESSIONSKUNDLICHES INSTITUT (Hg.), Was eint? Was trennt? Ökumenisches Basiswissen. Arbeitshilfe für evangelische Gemeinden (Bensheimer Hefte 101), Vandenhoeck & Ruprecht Göttingen 2002, kt. 93 p., 9,90 Eur-D, ISBN 3-525-87192-9.

Dieses Büchlein trägt knappe Sachinformationen mit Quellen vor, die aus evangelischer Perspektive als kleine evangelische, katholische und orthodoxe Konfessionskunde zu Fragen der Lehre und kirchlicher Praxis gedacht sind.

SCHUCK, Martin, Evangelisch – Katholisch. Basiswissen, Gütersloher Verlagshaus Gütersloh 2001, kt. 95 p., 6,90 Eur-D, ISBN 3-579-00659-2.

60 Bedenken habe ich auch, ob mit einer derart komprimierten Zusammenfassung wirklich etwas für die Praxis gewonnen ist. Was kann noch ankommen, und kann es die Fragen der Menschen erreichen? Dahinter steckt ein monoliner Vermittlungsbegriff, der die Tragweite des Rezeptionsproblems zu wenig im Blick hat. Die so genannte Basis braucht für die Praxis nicht nur feste Nahrung, sondern sie hat auch ihre eigenen Themen.

Keine primär ökumenische sondern eher eine konfessionskundliche Absicht verfolgt das Büchlein des evangelischen Theologen vom Bensheimer Institut. Aus einer deutlichen aber nicht explizierten evangelischen Perspektive werden die lebenspraktischen Unterschiede eines konfessionell differenzierten aber gemeinsamen Glaubens beschrieben: Der Glaube, wie er sich in der institutionellen Gestalt der Kirche, im religiösen Leben und in der kirchlichen Ethik äußert, strukturiert die Darstellung. Den Ansatz beim praktisch gelebten und institutionell geronnenen Glauben halte ich in ökumenischer Hinsicht für interessant. Vieles ist aber so holzschnittartig, dass es sich kaum für die Durchdringung einer Kirche eignet, sondern damit eher der Tradierung von Vorurteilen dient. Welche Zielgruppe soll damit angesprochen werden?

MÜLLER, Wolfgang W. (Hg.), Ökumene in Kopf und Bauch. Wie Vernunft und Emotionen in der Ökumene wirken, Kanisius Verlag Freiburg/CH. 2002, kt. 95 p., 10,50 Eur-D, ISBN 3-85764-548-2.

Das Sammelbändchen mit fünf Aufsätzen und der Charta Oecumenica (Leitlinien für die wachsende Zusammenarbeit unter den Kirchen in Europa, verabschiedet von der Konferenz Europäischer Kirchen KEK und dem Rat der Europäischen Bischofskonferenzen CCEE 2001) im Anhang ging hervor aus einer Tagung des Ökumenischen Instituts in Luzern. Die Beiträge des Altkatholischen Bischofs Hans Gerny und der Luzerner Seelsorger Felix Mühlemann-Weiss (ev.-reformiert) und Justin Rechsteiner (kath.) schildern die ökumenische Erfahrung in pastoralen Aufgabenfeldern. Der Schwerpunkt liegt auf einem bisher völlig unterbelichteten Bereich der Integration von psychologischen Faktoren in die Ökumene. Der Luzerner Religionspsychologe und -pädagoge bringt eine sozialpsychologische Analyse, der Luzerner Dogmatiker Wolfgang W. Müller fragt nach den psychologischen Bedingungen der Wahrheitsfrage.

HUNZINGER, Christa D., Ökumene erfahren und leben. Bedeutung – Geschichte – Praxis, Quell Impulse / Gütersloher Verlagshaus Gütersloh 2001, Pb. 142 p., Eur-D 9,90, ISBN 3-579-03349-2.

Die Bedeutung der Publikation der an der Regionalen Ökumenischen Arbeitsstelle für entwicklungsbezogene Bildungsarbeit in Dithmarschen tätigen Pastorin liegt im weiten Panorama der im zweiten Kapitel vorgestellten Beispiele gelebter Ökumene vor Ort. Die praktische Ökumenikerin geht dabei von einem Ökumeniebegriff aus, der zum einen die Bemühungen auf Expertenebene und das Leben vor Ort in einem Verhältnis der Wechselseitigkeit verschränkt, und zum anderen neben der Überwindung konfessioneller Grenzen auch die der nationalen und kulturellen Grenzen als Aufgabe integriert. Interkonfessionelle Begegnung wie internationaler Austausch bilden die Erfahrungsbasis dieser ökumenischen Bestandsaufnahme, in die die Geschichte der ökumenischen Bewegung wie deren wichtigsten theologisch-systematischen Probleme ebenso einfließen. Ökumeni-

sche Praxis vor Ort erfährt hilfreiche Anregungen, darunter die abschließende Adressensammlung ökumenischer Initiativen und Institutionen.

KÜHL-MARTINI, Dorothea, Beffchen, Weihrauch und Visionen. Was Katholiken und Protestanten voneinander lernen können, Kreuz Verlag Stuttgart 2000, 179 p., geb. 9,95 Eur-D, ISBN 3-7831-1850-6.

Die Umschlagkarikatur mit heiterem Monsignore und eilender Pfarrerin, der Buchtitel und die Überschrift des Vorwortes in Anspielung auf einen Film aus dem Frühwerk von Woody Allen⁶¹ „Was Sie schon immer über Katholiken und Protestanten wissen wollten und nie zu fragen wagten“ versprechen einigen Witz, mit der die Schriftstellerin und Theologin aus evangelischem Pfarrhaus an das Ökumenethema herangeht. Spätestens seit Max Webers *Protestantischer Ethik* werden konfessionelle Fragen auch auf dem Feld der Kultur- und Religionssoziologie gespielt. Kühl-Martini ist zahlreichen konfessionell geprägten Alltagsphänomenen auf der Spur. Soziologische, theologische und psychologische Hintergründe kommen neben ihrer eigenen Erfahrung zum Tragen. Viele Interpretationen sind originell, manches ist überzeichnet bis klischeehaft. Wer kommt schon auf die Idee, eine konfessionelle Typologie des Autofahrstils zu entwickeln? Die Art des voneinander Lernens in solchen Belangen wird man bisher kaum mit Ökumene verbunden haben. Stimmt ihre These, dass Konfessionalität nach wie vor sehr lebensprägend ist, wird man auch auf diese Art der Ökumene schlecht verzichten können.

61 Everything You always wanted to know about sex but were afraid to ask, Regie: Woody Allen, USA 1972.

MIGGELBRINK, Ralf, Der Zorn Gottes. Geschichte und Aktualität einer ungeliebten biblischen Tradition, Herder, Freiburg/Basel/Wien 2000, 639 p., Kt., 40,- Eur-D; ISBN 3-451-27245-8

Die Problemanzeige, die der umfangreichen Studie des Autors (einer Innsbrucker Habilitationsschrift für das Fach Dogmatik) zugrunde liegt, kommt im kleinen Wörtchen „ungeliebt“ aus dem Untertitel zum Ausdruck. Ungeliebt sei das Thema vom Zorn Gottes in Folge einer Verkündigungspraxis geworden, die permanent von einem „gnadenlos lieben Gott“ spreche und die auf einer theologischen „Hermeneutik der Harmlosigkeit“ aufbaue. Ein dermaßen einseitig-harmonisierendes Gottesbild führe schlussendlich zur pastoralen und religionspädagogischen Konsequenz einer „hinterhergetragenen Überaffirmation eines Lebens, das immer mehr durch alle möglichen »Mächte und Gewalten« und immer weniger durch den Gott der biblischen Offenbarung bestimmt wird. So, als hinterhergetragener »Sinn für alle Fälle«, kann Gott kein Leben verändern.“ (5) Der Autor möchte entgegen dieser von ihm beklagten theologischen Tendenz zu einem eindimensionalen Bild von Gott als einem „ebenso freundlichen wie wirkungslosen Remedium“ die Rede vom Zorn Gottes revitalisieren und sie als integralen Bestandteil unseres Gottesglaubens und seiner Bezeugung verstehen. Der Aufwand zu diesem Vorhaben ist immens und respektabel. In drei großen Argumentationsbögen beleuchtet Miggelbrink (M.) – nach einer bereits ausführlichen Einleitung von 40 Seiten – die theologische Bedeutung des Zornes Gottes aus je unterschiedlicher Perspektive. Er widmet sich zunächst einer bibeltheologischen Analyse des göttlichen Zornes (63-351), wobei dieses Theologumenon in höchst interessanten Detailstudien auf seine Vielschichtigkeit, seine Entwicklung und seinen Wandel hin untersucht wird. Dann folgt eine kritische Auseinandersetzung mit wichtigen zeitgenössischen theologischen Autoren und deren Umgang mit der Kategorie des göttlichen Zornes (353-499). Den letzten Teil (501-599) bildet eine systematische Erörterung der theologischen Rede vom Zorn Gottes, wie M. selbst sie vornimmt; nach teilweise exzellenter Behandlung der für eine Erörterung der Gottrede relevanten Themen wie das der scholastischen Analogielehre, metaphorischen Sprechens und mythologischer Redeweise wendet der Autor sich in diesem Abschnitt zuletzt jener theologischen Denkform zu, die ihm persönlich zweifellos am nächsten steht und der er auch im Hinblick auf sein Thema die größte Erschließungskraft zutraut: nämlich einer dramatischen Hermeneutik im Sinn Raymund Schwagers. Die drei skizzierten Hauptgänge sollen im Folgenden nun etwas eingehender präsentiert und kommentiert werden, ehe dann noch im Blick auf die gesamte Untersuchung eine kritische Würdigung versucht werden soll.

Der bibeltheologische Untersuchungsgang, der zweifellos einen Schwerpunkt in der gesamten Studie darstellt, wird in seinen Ergebnissen bereits in der

Einleitung thesenartig vorgestellt (40-50). In insgesamt 15 Thesen zeigt sich die Bewegung des Motivs vom Zorn Gottes innerhalb der Schriften des Alten und Neuen Testaments. Den Ausgangspunkt bildet die Zorn-Gottes-Botschaft der Propheten Israels: „Prophetische Zornespredigt wird als Ausdruck des prophetischen Interesses an sozialer Gerechtigkeit unter den Bedingungen strukturell sich verfestigenden gesellschaftlichen Unrechts dargestellt.“ (40) Es ist genau diese prophetische Schlüsselsituation, die bei M. letztlich auch die gegenwärtige Hermeneutik einer legitimen Rede vom Zorn Gottes bestimmt: im Sinne einer Option für eine politisch verstandene Theologie. Es sei in erster Linie das soziale Unrecht, das den Zorn Gottes provoziert und es sei ein Zorn ob einer Struktur gewordenen Sünde, der sich daher auch nicht primär gegen einzelne Subjekte richten möchte! Man wird nicht ganz fehl gehen, wenn man in dieser Orientierung an der biblischen Prophetenliteratur ein wesentliches Merkmal auch des „prophetischen Blicks“ bei M. selbst zu erkennen glaubt. Die prophetische Rede vom Zorn Gottes beginnt freilich in jenem Maße ihre Angemessenheit einzubüßen, als im Denken der Bibel ein allmählicher Prozess der Individualisierung und Ethisierung stattfindet, der nun den Einzelnen in einen Tun-Ergehen-Zusammenhang vor Gott bringt. Nicht mehr ein sich von Gott abwendendes Schuldkollektiv ist nun Thema theologischer Reflexion, gegen das sich Gott in seinem (das Recht verteidigenden) Zorn wenden müsste, sondern die Individualeschatologie tritt auf den Plan: „Die individualisierende Eschatologie eines endzeitlichen Gerichts stellt mithin eine späte Entwicklung des Zorn-Gottes-Themas dar, das die ursprüngliche Intention der Umkehrforderung an das Kollektiv hinter sich lässt.“ (44)

In diese späte (nachexilische) Theologie, in der Gott immer mehr der ausschließlich Heilige wird, schreiben sich – in unterschiedlicher Form – sowohl priesterliche wie weisheitliche Texte ein. Die Differenz von Gott und Mensch aber wird nun unter der Perspektive der Ethik erfasst. In seiner jüngsten Phase wird das Alte Testament bereits zum Bindeglied für das Neue Testament. Eine wichtige Schiene stellen dabei die apokalyptischen Texte dar, in denen allerdings „nicht die Erwartung des Zorngerichtes, sondern die Erwartung der Beendigung eines als unerträglich empfundenen gegenwärtigen Zustandes“ (45) das Thema ist. Man könnte sagen, dass hier das Zorn-Gottes-Motiv im weiten Sinne zwar wieder an Aktualität gewinnt, aber doch unter den veränderten Vorzeichen radikaler Apokalypthik. Im Blick auf die neutestamentliche Gestalt Jesu denkt M. theologisch differenziert. Jesu Auftreten hat seiner Ansicht nach sowohl prophetische als auch weisheitliche Anteile. Sein prophetisches Reden richtet sich (wie die klassische Prophetie) gegen das Volk als ganzes (Gerichtsmotiv). Sein weisheitliches Handeln hingegen erweist sich als individuelle Bewahrung vor der kommenden Katastrophe. So wird Jesu Auftreten innerhalb eines durchaus apokalyptisch gefärbten Horizonts (in dem sich stärker noch der Täufer bewegt) deutbar als Erscheinen des eschatologischen Freudenboten. Damit sprengt Jesus

letztlich alttestamentliche Muster wie die kultisch stabilisierte Reinheitsethik, die priesterliche Sünde-Sühne-Logik, aber ebenso die weisheitlich-ethische Rationalisierung von Tun und Ergehen. Seine Zusage der Vergebungsnähe Gottes ist einzigartig und in dieser Weise neu. Kehrt nun bei Jesus das Zorn-Gottes-Motiv wieder? Wie M. einbekennt, ist die diesbezügliche Wortwahl bei Jesus eher zurückhaltend („Für den Zorn als eine Eigenschaft Gottes läßt sich aus der ... Gerichtspredigt Jesu kaum etwas entnehmen“, 235). Dennoch stelle bei Jesus stets die *Metanoia* „die Zugangsvoraussetzung zur eschatologisch angebotenen Vergabungsgnade Gottes“ (232) dar, sodass die Entscheidung für Jesus eine „Entscheidung für Heil gegen Unheil“ (232) bedeutet. Für M. ist es deshalb nur konsequent, dass auch die nachösterliche Verkündigung von Jesu Tod und Auferweckung – trotz ihrer soteriologisch universalistischen Bedeutung – nicht automatisch die Möglichkeit der Heilsverfehlung – und damit die Legitimität des Zornes Gottes – ausschließt:

„Aus der Bestätigung des Versöhnungsboten in der Auferstehung folgt für die neutestamentliche Verkündigung nicht das Ende des Zornes Gottes ... Eine heilsgeschichtliche Deutung, die die Zeit vor Christus als die Zeit des Zornes deuten würde, die Zeit nach Christus aber als die Zeit der Versöhnung von Gott und Mensch, entbehrt jeder neutestamentlichen Grundlage. Vielmehr wissen die neutestamentlichen Autoren auch *post Christum crucifixum et resurrectum* um die heilsgeschichtliche Aktualität und Zukunft des Zornes Gottes. Das mit Jesus ergangene Versöhnungsangebot an alle Menschen will angenommen sein in einem Akt der Hingabe, die der Glaube bedeutet. Ohne eine solche Hingabe an den vergebenden Gott wird die Rettung vor dem Zorn nicht wirksam.“ (48f.)

Insgesamt muss den weitläufigen Ausführungen in Teil 1 hohe Genauigkeit und theologische Akribie bescheinigt werden, allerdings wird aufgrund der bisweilen stark ausladenden exegetischen Erörterungen der Bogen zur Thematik des göttlichen Zornes mitunter recht weit gespannt. Auch vermittelt gerade die Lektüre der neutestamentlichen Ausführungen vom Gotteszorn eine gewisse Dürsterheit, die befremden kann (und die bei den später als Kronzeugen auftretenden Theologen Karl Barth und Hans Urs von Balthasar aufgrund deren Annäherung an eine Lehre von der Allversöhnung beispielsweise wieder deutlich aufgelichtet wird!).

Im zweiten Teil des Buches behandelt M. „hermeneutische Ansätze“ zum Verständnis der biblischen Botschaft vom Zorn Gottes. Er beginnt mit einer Analyse der Theologie von Balthasars, der wie kein anderer das Theologumenon vom Zorn Gottes in den Mittelpunkt des christlichen Kerygmas von der Erlösung der Welt durch Jesus Christus rückt. Gottes Zorn sei bei von Balthasar eine Konsequenz der Vollkommenheit des trinitarischen Wesensvollzugs, insofern Gott damit reagiere auf die Zurückweisung seiner Selbstmitteilung durch den Menschen. Der starke dogmatische Akzent in der spekulativen Theologie von Balthasars führe allerdings zu einer viel zu undifferenzierten Wahrnehmung des biblischen Textbefundes, besonders des Alten Testaments, das geradezu zur Vorgeschichte der eigentlichen Offenbarung degradiert werde. Auch Barth sei zutiefst

vom Interesse geleitet, Gottes Zorn als eine Gestalt seiner Liebe zu verstehen, wobei Barth gegenüber von Balthasars idealistischer Spekulation mehr geschichtliches Bewusstsein an den Tag lege: „Zorn und Gnade sind die geschichtlich-dramatisch sich entfaltenden Gestalten der Zuwendung Gottes zum Menschen.“ (378) Von Barth wandert der Blick weiter zu Karl Rahner, mit dessen Gotteslehre sich M. schon früher beschäftigte. Die Wahl Rahners überrascht trotzdem, da man bei ihm eine besondere Betonung des Gotteszornes eher nicht erwarten würde. In der Tat wirkt das Ergebnis von M.s Recherchen eher konstruiert. Da Rahners Transzendentaltheologie einen metaphysisch geprägten Gottesbegriff im Sinne eines unverfügbaren Geheimnisses verlangt, scheint die Annahme eines göttlichen Zorns zunächst verbaut: „Im göttlichen Wesenvollzug als dem Selbstvollzug des absoluten Seins ist kein Raum für einen vom Menschen her zu wirkenden Zorn Gottes.“ (402) Das einzige, was Rahner konzediert, ist die existenzielle Erfahrung möglicher Gottesverfinsterung und Gottferne seitens der Kreatur. Von da aus bei Rahner auf die Möglichkeit eines göttlichen Zorns schließen zu wollen, erscheint somit nicht wirklich schlüssig. M. lässt die Verlegenheit durchaus spüren, wenn er seine These im Konjunktiv formuliert: „Diese Situation [d.i. die dunkle Nacht, Vf.] ließe Raum für eine Rede vom zornigen Gott“ (403), bzw. „Diese Situation könnte mit Motiven des biblischen Gotteszornes assoziiert werden.“ (405) Der weitere Weg in der Erörterung hermeneutischer Positionen führt über Girard zu Schwager und dessen dramatische Erlösungslehre. Der theologische Punkt für eine systematische Verankerung des Gotteszornes liegt bei Schwager vorerst dort, wo die Vorstellung vom zornigen, rächenden Gott „als Moment der historischen Offenbarungsgeschichte des wahren Gottes“ (422) notwendig wird. Solcher Zorn zeigt sich beispielsweise im Gott der Propheten, der jedoch früh abgelöst wird. Neutestamentlich verankert Schwager ein bleibendes Zornesmoment im Geschehen der Kreuzigung. Innerhalb dieses Passionszusammenhangs wird das Zornmotiv allerdings so bestimmt: „Nicht der göttliche Vater läßt seinen Zorn wüten gegen den göttlichen Sohn, vielmehr bricht über jenen die Eigendynamik jenes Gerichtes ein, das die Sünder sich selbst bereiten ..., die selbst die Institution des Rechts für sich instrumentalisieren.“ (430)

Es scheint, dass auch im Referieren der Schwager'schen Position der Ton vom Gotteszorn eher vorsichtig gerät. Zwar wird von M. betont, dass Schwager (und seine Girard-Rezeption) gegenüber Georg Baudler (der als nächster diskutiert wird) den Vorteil aufweise, die Gottrede nicht dualistisch auf eine lineare Abfolge von Gewalttradition und Liebestradition hin zu formalisieren, sondern den Prozess der Gewaltüberwindung als wesentlich komplexeres dramatisches Geschehen erfasst zu haben, aber was bleibt tatsächlich von einem Zorn Gottes übrig, wenn M. mit Schwager darin nichts anderes sieht als die „Unvereinbarkeit von Gott in seiner Heiligkeit und Gerechtigkeit einerseits und einer gewaltgeprägten Welt andererseits“ und dann meint: „Diese echte religiöse Unvereinbar-

keitserfahrung findet einen legitimen theologischen Ausdruck im Bild des zornigen Gottes.“ (54) Die Überlegungen nähern sich bereits hier einer Auffassung, die später noch deutlicher zutage treten wird, nämlich als Notwendigkeit einer Metaphorisierung des Zorn-Motivs, die sich deutlich davon distanziert, im Zorn eine Wesenseigenschaft Gottes zu erkennen. Eine solche Metaphorisierung der Rede vom Zorn Gottes wird ausdrücklich sichtbar in einer letzten Sequenz des zweiten Teiles, wo M. noch handlungstheoretisch und psychoanalytisch inspirierte Theologieentwürfe untersucht. Innerhalb des handlungstheoretischen Ansatzes (unter den mit sprachphilosophischer, kommunikationstheoretischer, politischer und schließlich postmetaphysischer theologischer Vernunft nicht unbedingt sehr Kohärentes subsumiert wird!) wird die metaphorische Rede vom Zorn Gottes vor allem bestimmt als Paradoxon: „Der Zorn Gottes wäre als die gewalttätige Negation aller unterdrückenden, despotischen Mächte die absolut befreiende Wirklichkeit.“ Gerade solch paradoxes Reden führt freilich auch gleichzeitig das Dilemma schwindender Aussagekraft mit sich, denn es „verliert eine Metapher doch an ursprünglicher Mitteilungskraft, wenn sie einer paradoxen Interpretation zu ihrem richtigen Verständnis bedarf.“ So resümiert M.: „Folglich ist es wohl doch wenig verwunderlich, dass die Anknüpfung an die prophetische Tradition in den postidealistischen Theologien nicht zu einer Rezeption biblischer Zornrede führt.“ (467)

Als leistungsfähiger erweist sich die Metaphorik vom Zorn Gottes schließlich in den psychologisch argumentierenden Theologien von Helmut Jaschke, Karl Frielingsdorf und Eugen Drewermann. Den positiven Beitrag dieser Theorien (am wenigsten freilich bei Jaschke, dessen starrer psychoanalytischer Rahmen kritisiert wird) sieht M. hauptsächlich darin, dass in ihnen die biblische Rede vom Zorn Gottes als Hilfe erscheinen kann zu „einer kämpferischen Auseinandersetzung mit dem dämonischen Gottesbild der Kindheit“. Die Rede vom Zorn Gottes werde hier geradezu die „tröstende Botschaft von dem Recht gegen alle Unrechtsmacht schaffenden Gott“. (484)

Jene Frage, die in den Ausführungen des zweiten Teiles immer mehr zur Problemgestalt zu avancieren begann, wird nun noch im 3. Teil des Buches unter dem Titel „Systematik einer theologischen Rede vom zornigen Gott“ untersucht. Im Grunde geht es um die Frage, was unter dem Begriff des göttlichen Zorns näher hin verstanden werden kann. Handelt es sich um eine Eigenschaft Gottes selbst? Oder um eine (bloße) Metapher? Und wenn, in welchem Sinne? M.s Ausführungen zu diesem Problem stellen wohl das argumentative Herzstück seiner Studie dar. Der Gedankengang beginnt mit einer Diskussion der scholastischen Lehre von den Eigenschaften Gottes. Der Zorn wird dort insofern als Metapher geduldet, als es (etwa bei Thomas) ein rationales Strafhandeln Gottes innerhalb der Struktur des Ordo meint, nicht aber die Eigenschaft göttlicher Leidenschaft. Gegenüber solch „abstrakter Begrifflichkeit“ scholastischer Seinslehre versucht M. nun über eine Erörterung des Liebesmotivs (Karl Barth, Eberhard

Jünger) und des Lebensbegriffs (Leonardo Boff) die Gotteslehre einer dramatischen Theologie anzubahnen mitsamt der sie begleitenden Zorn-Gottes-Metaphorik: „Innerhalb einer *dramatischen Theologie der Heilsgeschichte* kommt die Wirklichkeit des Zornes Gottes ausführlicher zur Sprache als in der klassischen Theologie abstrakter Begrifflichkeit.“ (521) Tatsächlich liegt hier nun auch ein gewandelter Metaphern-Begriff vor. Metaphern „sprechen nicht von der Wirklichkeit Gottes an sich, ja nicht einmal von dem, was traditionell das quoadnos Gottes heißt. Sie besprechen vielmehr eine offene Geschichte menschlicher Auseinandersetzung mit der Gotteswirklichkeit und mit der menschlichen Deutung der Wirklichkeit Gottes.“ (527)

Was bedeutet das aber für den Zorn Gottes? „Theologie des Zornes Gottes als von der Metapherntheorie inspirierte tradiert und deutet Bilder dramatischer Konflikte zwischen Gott und seiner Menschheit.“ (529) Ein Eingehen auf diese zentrale These impliziert bereits eine grundsätzliche Stellungnahme zu M.s Projekt. Auf einige durchaus noch interessante Ausführungen gegen Ende des Buches verzichtend (fundamentaltheologische Gedanken zum Begriff der Offenbarung, Schöpfungslehre und Theologie der Buße als angewandte dogmatische Kontexte) möchte ich daher abschließend – sozusagen vom höchsten Punkt des Argumentationsstandes aus – eine kritische Würdigung von M.s Entwurf einer Theologie des Zornes Gottes versuchen.

Eine Feststellung muss vorweg unbedingt getroffen werden. Die Lektüre eines Buches von derartiger quantitativer und qualitativer Dimension ist auf jeden Fall ein Gewinn und auch ein Genuss! Das Repertoire an einfließenden Informationen und erfassten Positionen ist eindrucksvoll und imposant. Beizupflichten wird auch dem Grundanliegen des Buches insofern sein, als es beim Leser zweifellos eine neue Sensibilität weckt für sperrige, unangenehme, vielleicht auch wirklich „ungeliebte“ Texte der Bibel. Aber ein Entwurf wie der vorliegende wäre kein guter, wenn er nicht auch Fragen und kritische Anmerkungen provozierte. Ich will mich auf zwei Aspekte beschränken: auf die Frage der inneren Argumentationsfigur der Studie im Begründen der fundamentalen These und auf das Problem des mit diesem Werk erhobenen und durchaus praxisrelevant gemeinten theologischen Anspruchs.

1. Nach vorgenommener Lektüre können folgende essentielle Unsicherheiten bestehen bleiben: Geht es im beabsichtigten Vorhaben wirklich nur um die Rehabilitierung eines neuerdings vernachlässigten „ungeliebten“ Themas oder vielleicht nicht doch schon um dessen mögliche Überstrapazierung? Die systematische Verortung des Themas scheint – so jedenfalls bisweilen das Sprachspiel – anspruchsvoll und fordernd, sodass die „Theologie des Zornes Gottes“ geradezu programmatischen Charakter bekommt (vor allem wo sie mittels dramatischer Hermeneutik in politisch-prophetische Praxis übersetzt werden soll). Hier wird die Zornesmetapher also zu einer Art Basiskategorie von Offenbarung und fundamentaltheologischem Diskurs. Zwar lässt sich das Theologumenon vom

Zorn unschwer einschreiben in wesentliche anthropologische und soteriologische Begrifflichkeiten – was die Arbeit ja auch überzeugend leistet – dennoch könnte man fragen, ob der Begriff des Zornes diesbezüglich Äquivalenz besitzt etwa im Vergleich zu soteriologischen Begriffen wie Sünde, Kreuz, Versöhnung u.a.? Ein genauer Blick auf die Argumentationsfigur bei M. zeigt nämlich durchaus eine gewisse Schwierigkeit, das Zornmotiv jeweils an die grundsätzlichen biblischen und dogmatischen Einzelanalysen „anzubinden“. Des öfteren ist ein solches Aufsuchen von Entsprechungen sogar zum Scheitern verurteilt (wie im schon aufgezeigten Falle Rahners). Dabei ist zu berücksichtigen, dass die vorgenommene Auswahl der behandelten Werke und Autoren (vor allem im dogmatischen Teil) bereits unter dem Gesichtspunkt von deren „Geeignetheit“ erfolgte. Was würde hier ein Einbeziehen gegenläufiger Texte für die These erst bedeuten? Nur stichprobenartig könnte diesbezüglich etwa auf die Stimme des Fundamentaltheologen Eugen Biser verwiesen werden, der in seiner „Einweisung ins Christentum“ (71f.) dem Denken in der Linie Barth – von Balthasar – Girard – Schwager generell eine bestimmte Kontextualität im Sinne eines religionsphänomenologischen Ambivalenzdenkens, bzw. einer ressentimenthaften Modernitätsrezeption zuschreibt. Gemessen an der Generalität des Postulates einer „Theologie des Zornes Gottes“ bekäme man als Leser zweifellos auch Appetit auf eine breitere Diskussion der Thematik jenseits des binnentheologischen Raums etwa im Hinblick auf neuere religionsphilosophische Beiträge zur Gottesfrage (was freilich innerhalb des Horizonts einer Einzelstudie kaum mehr leistbar erscheint). Auch hier sei nur exemplarisch angemerkt, dass etwa Peter Strassers philosophische Anmerkungen zur Gottesfrage deren metaphysisches Gewicht auch jenseits obsolet gewordener scholastischer Begrifflichkeit durchaus in Diskussion zu halten vermögen. Die Frage, was es in so einem Kontext bedeutet, von einem „zornigen Gott“ zu sprechen, müsste also gewiss auch hinsichtlich des Denkrahmens einer gegenwärtigen philosophischen Theologie diskussionsfähig gemacht werden können und wäre spannend. Die Bemerkungen zur werkimmanenten Positionierung des Themas leiten damit schon über zur zweiten Frage nach dem Korrekturbedürfnis in die heutige theologische und kirchliche Landschaft hinein.

2. Bezüglich der „Botschaft“ von M.s Werk an die theologisch interessierte Öffentlichkeit sind bereits die Einleitungspassagen des Buches aufschlussreich. Der Autor zieht zur Legitimierung seines Anliegens im wesentlichen Beobachtungen aus dem Bereich kirchlicher Verkündigung und religiöser Unterweisung heran. Diese Passagen haben deutliche Schwächen. Abgesehen davon, dass nicht Pius IX. 1926 das Christkönigsfest einführte (24), sondern es Pius XI. war, der dies 1925 tat, würden manche Behauptungen für und wider die wechselnden Leitbilder der metaphorischen Gottrede besser dastehen, wenn sie sich auch auf empirisches Material stützen könnten. Schließlich setzt das „Greifen“ der Forderung nach einer Wiederbelebung des Zorn-Gottes-Motivs zunächst doch ein Belegen der Tatsache voraus, dass es wirklich die Verkündigung eines

guten Gottes war, welche zu einer „Verharmlosung“ der christlichen Religion geführt habe. Eine solche Logik erscheint aber keinesfalls zwingend, im Gegenteil. Wenn dem Reden von einem liebenden Gott offenbar keine Möglichkeit einer kritisch-vertiefenden Hermeneutik eingeräumt wird, sodass dies notgedrungen zur Verharmlosung führen muss, welchen religiösen Bewusstseinsstand würde die Möglichkeit eines derartigen hermeneutischen Defizits dann erst im Falle einer Neuverkündigung des zornigen Gottes provozieren? Genau das, was hier der zeitgenössischen Theologie und ihrer Sprache vorgeworfen wird, könnte ebenso der prophetischen Botschaft vom Gotteszorn passieren, nämlich ein Missverstandenwerden. Anders ausgedrückt: Die Rede vom Zorn Gottes würde sich dann aber nicht mehr postulieren lassen durch das negative Argument, die alleinige Rede vom guten Gott sei langweilig und verderbe daher, sondern sie würde sich – und zwar wesentlich besser – legitimieren durch das positive Argument, dass in Bibel und Theologie der Zorn Gottes eben *an bestimmten Stellen* thematisiert wird und dort auch völlig zurecht in Form theologischer Metaphorik den Ernst religiöser Praxis provozieren will. Liebes- und Zorn-Metaphern dürften dann aber nicht mehr polemisch gegeneinander ausgespielt werden, sofern diesen Sprachspielen jeweils unterschiedliche „settings“ zukommen würden.

Wenn nun aber durchaus konzidiert wird, dass das Motiv des Gotteszorns biblisch ausgewiesen und auch theologisch legitimiert werden kann, so ist schlussendlich doch noch zu fragen, was eine „Theologie des Zornes Gottes“ letzten Endes zu leisten imstande sein kann. Müsste man nicht im Blick auf die Systematik heilsgeschichtlichen Denkens festhalten, dass göttlicher Zorn soteriologisch niemals eine „letzte“ Kategorie sein kann, sondern die immerzu „vorletzte“ Wahrheit göttlicher „Pädagogik“, um mit Origenes zu sprechen. Das Metaphorische des Redens von Gottes Zorn bräuchte dabei nicht geschmälert werden und die Dramatik des geschichtlichen Handelns Gottes mit den Menschen ginge nicht verloren. Dennoch steht Gottes Liebe – und zwar als gewinnende Zuwendung des Allerhöchsten – theologisch auf anderer Stufe als der Zorn, der solche Liebe allenfalls im Gestus zeitweiliger Entzogenheit ahnen, aber doch nicht spüren lassen kann. Für eine Religionspädagogik etwa würde dies bedeuten, dass sie – ohne die Bilder des Gotteszornes zu verschweigen – doch nicht müde wird, von Gottes Liebe zu handeln und darin auch ohne die Rute im Fenster die ganze Ernsthaftigkeit eines Anspruchs verständlich zu machen vermag.

Alfred Habichler

JOSWOWITZ-SCHWELLENBACH, Kirsten, Zwischen Chalcedon und Birmingham. Zur Christologie John Hicks (Beiträge zur Fundamentaltheologie und Religionsphilosophie 5), ars una Neuried 2000, 243 p., Pb. 39,- Eur-D; ISBN 3-89391-455-2

Der stärkste Leseindruck, den die beim Bonner Dogmatiker Josef Wohlmuth verfasste Studie hinterlässt, ist die umfangreiche und gewissenhafte Aufarbeitung der hauptsächlich im angelsächsischen Raum geführten theologischen Diskussion um die Christologie einer pluralistischen Religionstheologie. Die Dissertation von Joswowitz-Schwellenbach (J.-Sch.) ist zeitgleich mit den inzwischen sehr bekannten Arbeiten von André A. Gerth (Theologie im Angesicht der Religionen. Gavin D'Costas Kritik an der pluralistischen Religionstheologie John Hicks [Beiträge zur ökumenischen Theologie 27], Paderborn u.a. 1997) und Perry Schmidt-Leukel (Theologie der Religionen. Probleme, Optionen, Argumente [Beiträge zur Fundamentaltheologie und Religionsphilosophie 1], Neuried 1997) entstanden und die bisher einzige deutschsprachige Monographie zur Christologie des wohl wichtigsten Vertreters der pluralistischen Theologie der Religionen, John Hick. Dieser mit Gewissenhaftigkeit besonders in den Fußnoten betriebene Aufwand ist neben der Auszeichnung des Fleißes deshalb so bemerkenswert, weil die Autorin durch ihre Belesenheit einen wohltuend von vielen Publikationen unterschiedenen Stil pflegt. Denn mir fällt ein weit verbreiteter Literaturtypus auf, der sich nicht selten polemisch und stark verallgemeinernd auf die sog. Pluralisten ohne ernsthafte Auseinandersetzung mit deren Publikationen und Argumenten bezieht. Davon setzt sich J.-Sch. gründlich ab, indem sie nicht nur John Hick auf weite Strecken in systematischer Analyse zur Darstellung bringt, sondern auch Würdigung wie deutliche Kritik in Verantwortung vor dem Stand der Diskussion herausarbeitet. Sie bringt Differenzierungen zum Vorschein, zeigt Aporien auf und öffnet Sackgassen. Darin liegt die Leistung dieser Arbeit und weniger in der eigenen spekulativen Innovation der Autorin, die sich meist nur kurz aber immer deutlich und begründet positioniert. Dabei ist sie möglicherweise zu bescheiden.

Die Autorin zielt mit ihrer Arbeit auf ein Gespräch zwischen einer inklusivistischen und pluralistischen Position zur Christologie, zweifelsohne ein essentielles Desiderat in einer Situation mitunter verbitterter Lagerbildung. Genaue hin sucht sie nach einer Hermeneutik christologischer Fragestellungen, die sowohl einer klassischen Position im Gefolge von Chalcedon als auch den Einwänden John Hicks gerecht wird. Dass John Hick tatsächlich eine Christologie vorgelegt hätte, ist so unumstritten nicht. Denn Hicks Interesse gilt dem historischen Jesus und seiner Wirkungsgeschichte, während die christologische Deutung einer pointierten Kritik ausgesetzt wird. Biographisch wie theologiegeschichtlich

spricht er sich demnach für eine „Kopernikanische Wende“ aus, weg von der Christuszentriertheit hin zu einer Gottzentriertheit. In der Frontstellung gegen Chalcedon wandte er sich auch gegen das Konzept des anonymen Christen bei Rahner. Schon deshalb ist es nachvollziehbar, dass J.-Sch. das gesuchte Gespräch fiktiv mit den beiden maßgeblichen Theologen Rahner und Hick inszeniert.

Einleitend werden die Christologien im Umfeld der pluralistischen Religionstheologie skizziert. Das *erste Kapitel* bringt eine Einführung zu John Hick. Der biographische steht im engen Zusammenhang mit dem theologischen Werdegang. Seine Wende von der anglikanischen Kirche hin zu einer evangelikalen Form der Presbyterianer und von dort zu einer pluralistischen Religionstheologie bestimmt sein theologisches Schaffen, das durch seine Auseinandersetzung mit der Religionsphilosophie, Epistemologie, der Gottesfrage und den Gottesbeweisen, der Theodizee, Eschatologie und der analytischen Religionskritik grundgelegt wurde. Die Not des multireligiösen Zusammenlebens in Birmingham und seine Indienreisen nötigten ihn zu weiter reichenden Konsequenzen, denen er in der pluralistischen These nachkam. Als Wendemarke gilt der 1977 erschienene Sammelband „The Myth of God Incarnate“, der sich eine Neuinterpretation des Inkarnationsbegriffs zur Aufgabe stellte und geradezu eine Eruption auslöste. Ein wertvoller Literaturüberblick zur pluralistischen Religionstheologie und zur Christologie John Hicks beschließt den ersten Teil.

Das *zweite Kapitel* analysiert die fundamentaltheologischen Prämissen von Hicks Christologie. Obwohl die Begegnung von John Hick mit Wilfred Cantwell Smith, der wie kaum ein anderer für die Integration der Teilnehmerperspektive in die Religionswissenschaft steht, prägend war, wird Hick häufig eine privilegierte Vogel-, Beobachter- oder Metaperspektive vorgeworfen. Hick wendet sich dagegen ausdrücklich und versteht seinen Entwurf vielmehr als Hypothese. Fraglich ist, ob die Kritik nur auf unzureichender Kenntnis von Hick beruht, oder ob er nicht auch gegen seine eigene Intention dieser Gefahr erlegen ist.¹ – Diese Standpunktfrage macht sich fest an der Konzeption des „Real“, das als transzendente Ursache aller Religionen die Frage nach der Vereinbarkeit der divergierenden Wahrheitsansprüche der verschiedenen Religionen beantworten soll. Hick bleibt nicht einfach in der Tradition der negativen Theologie und zieht sich auf die Ineffabilität Gottes zurück, auch geht er über Kant hinaus, indem das hinter dem Phänomenon liegende Noumenon gerade nicht völlig unerreichbar gedacht wird, sondern er sieht im „Real“ den realen Wirklichkeitsgrund der verschiedenen Formen religiöser Erfahrung, die in personalen wie impersonalen Transzendenzvorstellungen beantwortet werden und eine gemeinsame soteriolo-

1 Das Fortbestehen des Einwandes „mag daran liegen, dass Hick nicht von allen seinen Kritikern mit hinreichender Aufmerksamkeit gelesen wird oder daran, dass er seinen eigenen Einwand nicht ernst genug nimmt“ (71).

gische Effizienz, eine gemeinsame Heilswirksamkeit in der Abkehr von menschlicher Selbstzentriertheit anstreben. J.-Sch. teilt die Grundlinien der gegen diese Einheitskonzeption breit vorgetragenen Kritik und betont die Problematik des Geschichtsverlustes dieses abstrakten Gottesbegriffs wie die Schwierigkeit einer kontextübergreifenden Konkretion des ebenfalls sehr abstrakten Heilseffizienz-kriteriums.

Das *dritte* ist das *Hauptkapitel* und bringt eine kritische Analyse von Hicks Christologie in 4 Schritten. (1) Hick versteht die christologischen Aussagen etwa der Inkarnation als *Mythos*, der nicht im wörtlichen (literal) Sinn wahr ist, sondern mit poetischen Begriffen einer Liebes- oder Begeisterungssprache ein persönliches Verhältnis ausdrückt, und übersieht dabei, dass metaphorische Rede nicht im Gegensatz zur wortwörtlichen Wahrheit steht, sondern vielmehr die einzige Möglichkeit des Redens von Gott ist. (2) Hicks *biblisches Jesusbild* trägt im Gegensatz zu seiner Kritik der neutestamentlichen wie frühchristlichen Christologie geradezu enthusiastische Züge, indem er das herausragende Gottesverhältnis Jesu in den Mittelpunkt stellt. Alleiniges Kriterium für alle Christologie bleibt das Selbstverständnis des historischen Jesus, das von keiner Göttlichkeit zeugt. Die soteriologische Bedeutung Jesu sieht Hick im Offenbarungsgeschehen des Real, und kaum in Kreuz und Auferstehung, die er als Wiederbelebung missversteht und nur im Zusammenhang einer politisch motivierten Legitimation der Göttlichkeit und Einzigkeit Jesu begreifen kann. Eine Auferstehung im Dienst der Inkarnationstheologie lehnt er ab, ebenso wie die Deifikationsthese im Gefolge des Hellenisierungsvorwurfs. (3) Hick verbindet das *Inkarnationsverständnis* notwendig mit der Exklusivität Jesu und dem Absolutheitsanspruch des Christentums, der zu Gewalt führt. Dabei sieht er keine Möglichkeiten einer kenotischen und inklusiven Christologie ohne Superioritätsansprüche, wie sie J.-Sch. anführt. (4) Hicks Kritik der Christologie fokussiert sich auf das Konzil von Calcedon. Sprachanalytisch vermisst er die logische Kohärenz einer gleichzeitigen Identifikation von Jesus als wahren Gott und wahren Menschen und sieht darin eine Unvereinbarkeit der Attribute, die der Behauptung gleichkomme, ein Kreis sei zugleich ein Quadrat. Was Hick dem Real an Vereinbarkeit an Widersprüchen von personalen und impersonalen Transzendenzvorstellungen zugesteht, lässt er in der Christologie nicht gelten. Vorausgesetzt ist dabei eine absolute Getrenntheit und Gegensätzlichkeit von Gott und Mensch. Da er im Substanzdenken ein Ausschließlichkeitsdenken ortet, schlägt er eine graduelle oder pneumatologische Christologie vor, die er im Horizont einer umfassenden Selbstvermittlung des göttlichen Geistes begreift. Die Frage der Einzigkeit Jesu Christi spitzt sich somit auf die Frage nach einer notwendigen Singularität der Inkarnation zu.

J.-Sch. kommt dabei zu dem zentralen Schluss, dass Hick einem sehr eingeschränkten Dogmenverständnis aufsitzt und gegen ein Zerrbild der traditionellen

Christologie kämpft. Um diese Voraussetzungen aufzubrechen und um dabei dem Anliegen Hicks einer Christologie im Kontext einer pluralistischen Religionstheologie eine breitere Basis zu geben, eröffnet J.-Sch. im *vierten Kapitel* ein fiktives Gespräch mit Karl Rahner. Für Hick wie für Rahner bildet die Chalcedoninterpretation einen hermeneutischen Schlüssel für die Verhältnisbestimmung von Gott und Mensch. Statt Gegensätzlichkeit und Inkompatibilität denkt Rahner die Einheit von Unterschieden von der gegenseitigen Hinordnung von Gott und Mensch her, die nicht auf Identität von Gott und Mensch hinzielt, sondern die Inkarnation als höchsten Wesensvollzug des Menschen in seinem Sein als Hingabe versteht. Auch ist mit der Inkarnation und Gottes Entäußerung die Unveränderlichkeit Gottes trinitarisch zu denken, um einen sehr abstrakten, monolithischen Begriff eines Real zu überwinden, der weder schöpfungs-, offenbarungstheologisch noch heilsgeschichtlich vermittelt ist. Für eine Wende von der Christologie hin zur Theozentrik gibt es somit keine Notwendigkeit mehr. Unterscheidung statt Trennung, Einheit statt Identität. Wenn Menschheit nicht als Gegensatz zum Göttlichen definiert wird, sondern von der Undefiniertheit her verstanden wird, repräsentiert sich in ihr gleichsam sakramental Gottes Anwesenheit. Nicht in der Kopernikanischen Wende weg von der Christozentrik, sondern in der anthropologischen Wende der Christologie und Theologie sieht Rahner in der Inkarnation ontologisch das Ziel der Schöpfungsbewegung als ganzer erreicht. Dadurch tritt auch das soteriologische Ziel aus dem Konkurrenzverhältnis von Gott und Mensch, von Selbst- und Wirklichkeitszentriertheit heraus. – Rahners transzendentale Christologie steht damit vor dem Problem der konkreten Geschichtlichkeit Jesu, dessen Menschheit zu einem Gattungsbegriff hin driftet. Auch wenn J.-Sch. die von Rahner korrigierten Voraussetzungen befruchtend für Hick aufnehmen kann, macht sie präzise an dem Punkt der universalen Repräsentation der gesamten Menschheit in dem einen Menschen den Dissens fest. Die Frage nach der notwendigen, nicht bloß faktischen Einmaligkeit der Inkarnation, warum es sich in Jesus Christus um den einzigen möglichen Höchstfall des Verhältnisses von Gott und Schöpfung gehandelt habe, bleibt offen, ebenso die Frage, ob Rahner damit nicht einer graduellen Christologie sehr nahe steht und Jesus eine einzigartige, aber nicht die einzige normative Gestalt der Gottesoffenbarung darstellt. Mit diesen Fragen hat J.-Sch. dichte Berührungspunkte zwischen inklusivistischer und pluralistischer Christologie gefunden. Ob der gemeinsam bekannte Höchstfall Jesus Christus auch der notwendige Einzelfall sein muss, oder ob auch andere Offenbarungsmöglichkeiten Gottes in Höchstform denkbar sind, markiert die Differenz der Positionen.

Dass in der ganzen Auseinandersetzung um eine pluralistische Christologie ein himmelschreiendes Desiderat eingeklagt werden muss, erahnt J.-Sch. zumindest leise. Eine Christologie, ohne vom Juden Jesus und dem bleibend gültigen Heilsweg seines nach wie vor erwählten Volkes zu reden, halte ich für

den gravierendsten Widerspruch. Von daher muss künftig die von der Autorin trefflich herausgearbeitete Fragestellung einer pluralistischen Christologie wie einer pluralistischen Religionstheologie aufgerollt werden, will sich diese – wie auch die Israeltheologie – aus ihren Aporien befreien.

Ulrich Winkler

COLLET, Giancarlo, ... bis an die Grenzen der Erde. Grundfragen heutiger Missionswissenschaft, Herder Freiburg/Basel/Wien 2002, 284 p., Geb. 32,- Eur-D; ISBN 3-451-27929-0

Eine Freude, dieses Buch zu lesen! Der Band kommt wie gerufen. Er entspricht einem Desiderat, das ich zuletzt (SaThZ 6 [2002] 319) gegenüber dem von Horst Bürkle herausgegebenen Lehrbuch (Die Mission der Kirche, Paderborn 2002) angemerkt habe. Der renommierte Münsteraner Missionswissenschaftler legt mit seiner Aufsatzsammlung aus dem letzten Jahrzehnt ein ausgezeichnetes Kompendium vor, das verlässlich über den gegenwärtigen Stand und die aktuellen Entwicklungen der Missionswissenschaft und -theologie informiert. Ein Aufsatzband, den es lohnt, von A bis Z durchzuarbeiten.

Die Missionswissenschaft hat es schwer: Nicht nur, dass viele Christinnen und Christen nach ihren eigenen Aussagen mit Mission „nichts anfangen können“ (268), sondern sie ist auch ein Stiefkind der Theologie. Mit den Sparzwängen an den Universitäten bekommt die Missionswissenschaft noch mehr Gegenwind. Übrig geblieben ist in Deutschland nun ein einziger katholischer Lehrstuhl, den der Autor zurzeit bekleidet. Das Fach hat kaum Eingang in die Studienpläne gefunden. Unter den unwirtlichen Rahmenbedingungen hat die Missionswissenschaft auch einen inhaltlichen Spagat zu leisten. Zum einen steht sie nicht unbegründet unter dem „Verdacht der ideologischen Rechtfertigung und Verbündung mit westlicher Expansion und Herrschaft“ (23) und ächzt unter der Last der Geschichte. Zum anderen hat sie sich ein überzeugendes neues Profil gegeben – wie Collet es hier präsentiert –, das gegen die oft todbringenden Folgen der Missionierung auf das befreiende Potential des Evangeliums setzt. An Vorschlägen, den *Missionsbegriff* und die Missionswissenschaften zu ersetzen, mangelt es nicht (48ff). Collet hält aber bewusst am Begriff fest, um zum einen der Last der Geschichte nicht auszuweichen (VII.235), und zum anderen im Unterschied zur hiesigen Theologie der programmatischen Bedeutung der Mission im Selbstverständnis der Kirchen des Südens Rechnung zu tragen (IX.21). Darüber hinaus kann er auch in eher referierender Weise dem weniger belasteten Begriff des *Zeugnisses* viel abgewinnen (57.60.244).

Die Aufgabe ist nicht neu, das Fach schon. Nach dem Vorsprung der evangelischen Fakultäten (Halle: Gustav Warneck 1896) wurde 1914 der erste missionswissenschaftliche Lehrstuhl Deutschlands mit Josef Schmidlin in Münster besetzt. Lange galt sie als eine Wissenschaft vom Missionar für Missionare (11.106), die sich mit der Aussendung der Glaubensboten in die Missionsgebiete, mit der Glaubensverbreitung unter den Nichtchristen und deren Eingliederung in die Katholische Kirche bei weitgehender Identifikation des Reiches Gottes mit der Kirche befasste (12.45.90.106.132.232). Mission galt als kirchliche Randaufgabe, die von der zentralen Kirchenleitung delegiert wurde. Dagegen begreift nach schwerem Ringen das Zweite Vatikanum die Mission im Singular als Wesensbestimmung der Kirche, die sich mit diesem Konzil im Dienst *aller* Menschen gestellt sieht zur Förderung der Gemeinschaft untereinander und mit Gott (LG 1). Auf Grundlage der universalen Bestimmung des Evangeliums versteht Collet demnach die Missionswissenschaft *zum einen* als Reflexion dieser universalen Bestimmung (22.38.70.228), deren Konkretion im jeweiligen Kontext als bedeutsam auszuweisen ist (71) und in den Einsatz für menschliche Lebensbedingungen mündet (137). Missionswissenschaft reflektiert also die praktische Geltung des universalen Anspruchs des Evangeliums (65.70), die Umsetzung des Evangeliums vor Ort. Darin sehe ich Berührungspunkte mit der Fundamentaltheologie. Noch mehr aber mit der Pastoraltheologie (32.36.137), wenn *zum anderen* die Missionswissenschaft als diejenige theologische Disziplin verstanden wird, die vom Anderen her reflektiert (33.38.42). Hier ebenfalls dem Zweiten Vatikanum verpflichtet wird die Subjektwerdung der Dritte-Welt-Kirchen, der Anderen, der ehemaligen Missionsobjekte als Zeichen der Zeit begreifbar. An der veränderten Haltung gegenüber den Anderen lässt sich geradezu die Entwicklung der Missionswissenschaft nachzeichnen (43). Der Perspektivenwechsel geschah in erster Linie auf Druck der veränderten weltpolitischen Lage und weniger durch weitsichtige Rezeption von außereuropäischen und konzipierten theologischen Neuansätzen. Die Relativierung unserer eigenen Tradition ist nicht bloß ein soziokulturelles Faktum, sondern eine Zumutung Gottes (35)! Von einem Außen wird das Evangelium neu verstehbar (GS 4), „damit [wir] ... von den anderen dazu bekehrt werden, dem Evangelium treuer zu werden.“ (149). – Die beliebte und unbefragbare Rede von der *communio* kann sich für die Anderen auch als Leidens- und Unterdrückungsmechanismus entpuppen (33.149). Weltkirche muss vielmehr als reziproke Lerngemeinschaft von Ortkirchen verstanden werden, was für das bisherige Zentrum Europa und nicht zuletzt für den europäischen Sitz der Kirchenleitung und der Wahrnehmung von deren lehramtlicher Kompetenz einen erheblichen Lernprozess bedeuten muss (133.145.150.170.181).

Die 15 Beiträge sind in drei Kapitel unterteilt: *Das erste Kapitel* widmet sich dem Profil und der Funktion der Missionswissenschaft. Der Akzent liegt auf Begriffsklärungen und Aufgabenbeschreibungen, die in Auseinandersetzung mit

verwandten und überschneidenden Gebieten wie vergleichender Theologie (Exe-
 ler), interkultureller und kontextueller Theologie und Xenologie gewonnen wer-
 den. Die ausschlaggebenden Faktoren für den Wandel des Selbstverständnisses
 von Missionswissenschaft, die kritische Auseinandersetzung mit der Missionsge-
 schichte, die Unverzichtbarkeit von Kontextualität und die Folgen von Globali-
 sierung und Pluralisierung für eine Weltkirche sind weitere im Zusammenhang
 mit der Begriffklärung behandelte Themen. Der erste Artikel: „Von der Margi-
 nalisierung zur Verabschiedung? Zur Stellung der Missionswissenschaft in der
 Theologie“ (6-24) ist neu und wurde für diesen Band verfasst. Der letzte dieses
 Kapitels: „Katholische Missionswissenschaft. Zwischen kolonialer Ideologie und
 theologischem Anspruch“ (76-108) von 1999 bringt die Entwicklungsgeschichte
 dieser theologischen Disziplin und fasst die jeweiligen theologischen Positionen
 übersichtlich zusammen.

Das zweite Kapitel ist überschrieben mit „Inkulturation und Identität“. Der
 erste völlig neu bearbeitete und umfangreiche Beitrag von 1995 „Europäische
 Kirche und Weltkirche. Konsequenzen und Herausforderungen“ (114-153)
 zeichnet demographisch, soziokulturell und theologisch nach, was die Schwer-
 punktverlagerung christlichen Lebens vom Norden in den Süden, was Tertiater-
 rantität und „planetarische Diaspora“ (Rahner), der Verlust der christlichen Füh-
 rungsrolle, bedeutet. Kirche wird zu einer weltkirchlichen und multikulturellen
 Lerngemeinschaft in kontextuellen Vollzügen. – 1976 beklagen die Dritte-Welt-
 Theologen (EATWOT) im Schlussdokument von Daressalam an der westlichen
 Theologie ihre Abstumpfung und Unempfindlichkeit gegenüber dem Todeskampf
 ganzer Völker (154). So war es höchst an der Zeit, kontextuelle Theologien zu
 entwickeln. Der zweite Artikel „Kontextuelle Theologien. Eine Herausforderung
 an die »universale« Theologie und das kirchliche Lehramt“ (154-171) bringt eine
 eingehende Auseinandersetzung. – Der Lexikonartikel von 1991 aus dem Neuen
 Handbuch theologischer Grundbegriffe, hg. v. P. Eicher, beleuchtet den für die-
 sen Vorgang allseits inzwischen gebräuchlichen terminus technicus „Inkultura-
 tion“ und die verschiedenen darunter versammelten Ansätze (172-183). Im
 nächsten – einem der bedeutendsten – Beitrag befragt Collet die „Theologi-
 sche[n] Begründungsmodelle von Inkulturation“ (184-196) und zeigt die frag-
 würdigen Implikationen auf, die mit der allgemein gebräuchlichen und fast un-
 hinterfragten Sinnparallele von Inkarnation und Inkulturation und somit der
 christologisch-soteriologischen Begründung von Inkulturation verbunden sind,
 und verweist auf schöpfungstheologische und pneumatologische Weiterführun-
 gen! Wechselseitige, differenzierte und komplexe Kulturbeggnungen und eine
 unabgeschlossene Geschichte können mit einem Einbahnmodell und einem ein-
 seitigen Akteursmodell (Handeln Gottes / Christologie von oben / transplantatio
 ecclesiae) nicht ausreichend begriffen werden, so dass selbst der Verzicht auf
 den Inkulturationsbegriff vorgeschlagen wird, „denn [er] ... setzt voraus, dass
 ein gleichsam kulturell nackter Glaube sich in eine religiös indifferente Kultur

versetzt“ (Ratzinger 190). Auf diesem Hintergrund orten Dritte-Welt-Theologien geradezu ein Inkulturationsfieber unter westlichen Theologen als praxisleeres und theoretisches Konstrukt ohne die Betroffenen (175.205). – Ausgehend vom Faktum der Multikulturalität, dass nämlich Menschen in ein und derselben Gesellschaft verschiedenen kulturellen Traditionen angehören, vertieft Collet im folgenden Beitrag: „Vom theologischen Vandalismus zum theologischen Romantizismus? Fragen zu einer multikulturellen Identität des Christentums“ (197-210) die Reflexionen über die Inkulturation, insofern er diese als Programmbegriff der Multikulturalität erkennt. Statt Ethnozentrismus oder beliebigem Kulturrelativismus plädiert Collet für einen analogen Kulturbegriff zur Integration von Verschiedenem und Bekanntem, um jenseits kompromittierender oder romantisierender Fremdvölkerstereotypen einen genauen Blick auf die jeweilige Kultur freizugeben. „Wann immer Inkulturation ohne präzise Zielangabe der anvisierten Kultur und ihrer Träger oder Subjekte gefordert wird, da verkommt sie leider zum multikulturellen Allesreiniger ... für ein neues Outfit der Kirche“ (207). Die Subjektfähigkeit der Anderen verlangt den Verzicht auf eigene Selbstbehauptung und die Anerkennung ihrer ortskirchlichen Interpretationskompetenz des Evangeliums. Darin steckt Konfliktpotential. Der lebendige Reichtum des universalen Evangeliums evoziert Unterschiede, die in einem „eschatologischen Respekt füreinander“ (Bonino 210) in Solidarität gelebt werden müssen. – In den westlich geprägten Gesellschaften ergeben sich im Zeichen fortgeschrittener Säkularisierung ganz neue Handlungsfelder von Inkulturation. Eine erfahrungsbezogene und auf freier Entscheidung basierende Identität, eine selbstverantwortete Biographie, ortet Collet im nächsten Aufsatz: „Zwischen Anpassung und Widerstand“ (211-220) als Aufgabe.

Das *dritte Kapitel* umfasst vier Beiträge zu Einzelfragen einer theologischen Grundlegung von Mission. Der erste Beitrag verfolgt die lehamtliche Entwicklung des Missionsbegriffs seit dem Konzil in Spannung zwischen Mission und Missionen, zwischen ekklesialer Wesensbestimmung und territorial-kultureller Kategorisierung. Der zweite Beitrag „Missionarisches Handeln“ (234-245) vertieft dieses als unbedingte Anerkennung des Anderen im Gegensatz zu herabsetzender Selbstbehauptung und findet im Begriff des Zeugnisses einen adäquaten Ausdruck. – Im vorletzten Beitrag: „Ein noch nicht ganz ausgeträumter Traum? Missionstheologische Anmerkungen zur Neuevangelisierung Europas“ (246-263) greift Collet die im jetzigen Pontifikat hochkonjunkturelle Evangelisation und Neuevangelisierung auf und analysiert das damit verbundene Europabild. Das moderne Europa wird hauptsächlich negativ gezeichnet. In der Geschichte wird es wenig differenziert, sondern selektiv nach dem Kriterium der Förderung katholischer Identität idealisiert wahrgenommen, ohne dabei die Schattenseiten dieses christlichen Abendlandes im Blick zu haben. Die Stilisierung zum einem Modell von Evangelisierung vergibt sich die in GS aufgezeigten Dialogchancen, denn auch unsere Gegenwart ist nicht ohne theologische Dignität. – Der letzte

Beitrag: „Fundamentalistische Mission – Missionarischer Fundamentalismus. Ein Beitrag zur theologischen Selbstbestimmung“ (264-277) bildet mit den ersten Artikeln eine thematische Klammer, prüft die Mission im Fahrwasser des Fundamentalismus und bringt Klärungen über unterschiedliche Offenbarungsbegriffe. Ein Quellennachweis und ein umfangreiches Personenregister komplettieren den Band.

Collet hat sich ohne Zweifel um einen neuen Begriff der Missionswissenschaft verdient gemacht, den er mit einer überzeugenden Theorie von Inkulturation und kontextuellen Theologien mit deutlicher Akzentuierung der befreienden Kraft des Evangeliums präsentiert. Damit betreibt er zwei der drei von ihm genannten Aufgaben, die als Antworten auf die Kritik der Missionswissenschaft entwickelt wurden: Eine *Theologie der Befreiung* als Antwort auf die Kritik der ökonomisch-politischen Abhängigkeit kolonialer Provenienz und eine *Theologie der Inkulturation* gegen „die Kritik im Namen ethisch-rassisch-kultureller Identität“ (239). Eine *Theologie der Religionen* (als Antwort auf „die Kritik im Namen der eigenen religiösen Traditionen“ ebd.) vermisse ich hingegen schmerzlich. Ist es nicht von eminent missionstheologischer Bedeutung, wie das Christentum das Verhältnis zu anderen Religionen und wie sie ihr eigenes Selbstverständnis angesichts anderer Religionen begreift? Auch wenn der Kanon der missionswissenschaftlichen Aufgaben mit der Religionstheologie erheblich erweitert würde, so müsste doch zu sagen sein, wie sich eine im Wesen missionarische Kirche angesichts anderer Religionen und wie sie diese versteht. Was bedeutet die bei Collet so zentrale biblische Metapher vom „Wort des Lebens“ (1 Joh 1,1) und das dafür abgelegte Zeugnis für einen Hindu oder eine Muslime? Was gar für einen Juden? Mündet die Behauptung einer universalen Geltung des Evangeliums in einen Absolutheitsanspruch des Christentums?

Collet plädiert mit Nachdruck für ein Sich-vom-Anderen-her-Verstehen. Den aktiven jungen Kirchen der Südhalbkugel fremder Kulturkreise und den unter Ungerechtigkeit Leidenden gilt sein besonderes Augenmerk. Doch wer sind die Anderen darüber hinaus? – Versteht sich die Kirche in ihrer Sakramentalität vor die *ganze Menschheit* (LG 1) gestellt, so offenbart Collets Paraphrase von Lumen *Gentium* als Adressierung an „alle Christinnen und Christen“ (9) das Problem paradigmatisch. Dadurch genießt die interkulturelle und kontextuelle Thematik der Kommunikation von Ortskirchen in einer Weltkirche die größte Aufmerksamkeit. Doch wer sind die konkreten Adressaten des Evangeliums, „die Welt“ (10), ein „kultureller Raum“ (38), „alle Menschen“ (22)? Es sind die Menschen als Angehörige von anderen Religionen! Ihren Stellenwert sehe ich verkannt, wenn sie in einem Atemzug unter die Kulturen subsumiert werden („Kulturen und Religionen“ 12.60.66.119.137). Das Christentum steht mit der Mission vor anderen Religionen, oftmals Glaube gegen Glaube und nicht nur Evangelium gegen Entrechtung. Davon wusste die traditionelle Theologie auf ihre Weise noch, wenn sie die Mission auf Seelenrettung, Bekehrung der Heiden

und Ablösung der Weltreligionen abstellte. Spätestens bei der theologischen Begründung von Mission auf Grundlage der positiven Würdigung nichtchristlicher Religionen ist eine religionstheologische Positionierung unausweichlich. Collet erkennt und beschreibt das Problem klar (13.30.103ff), die Antwort einer Kontextualisierung halte ich aber für ausweichend. Die theologische Herausforderung einer Religion wird im Rahmen einer Kultur- oder Kontexttheorie unterlaufen, ebenso wie mit einem kommunikativen Offenbarungsbegriff (270) oder der Wegmetapher (275). Eine isolierte Konzentration auf die Christologie hat Collet überzeugend als problematisch für den Inkulturationsbegriff erkannt (184ff), den Stellenwert der Christologie im Verhältnis zu anderen Religionen halte ich aber ebenso für klärungsbedürftig. – Kein Mensch kann alles leisten. Deshalb schmälert diese Anfrage auch nicht die theologische Leistung des Autors. Aber im Hinblick auf die Disziplin der Missionswissenschaft gesagt, bleibt diese zu sehr im Abstrakten, wenn die religionstheologische Fundierung fehlt. Denn den Anderen gibt es nicht jenseits der Religion.

Ulrich Winkler

SCHARER, Matthias/HILBERATH, Bernd Jochen, Kommunikative Theologie. Eine Grundlegung, Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz 2002, 224 p., kt. 19,40 Eur-D; ISBN 3-7867-2384-2

Man kann heute wissen, dass das, was man weiß, davon abhängt, wie man zu diesem Wissen gelangt. Auf die Form kommt es an. Ergebnis und Prozess, Gegenstand und Bezeichnung, Theorie und Praxis lassen sich nicht objektivistisch trennen. Dieses Wissen zählt zum epistemologischen Standardrepertoire der modernen Wissenschaften. Die Wie-Frage drängt sich auf. Sie unterzieht jede Erkenntnis dem Blick der Kultur. Wer dies kritisiert, bestätigt nur, dass es darauf ankommt, von welcher Position man ausgeht. Die Theologie tut sich nach wie vor schwer mit antirepräsentationalistischen Theorieanlagen, vor allem wegen möglicher offenbarungstheoretischer Konsequenzen. Sie können schnell in Relativismusverdacht geraten. Die neue Publikationsreihe des Matthias-Grünwald-Verlags „Kommunikative Theologie“ signalisiert deshalb einen sehr mutigen Schritt, dem aller Respekt gebührt.

Die Reihe will nämlich, so die Grundlegung, die es hier zu besprechen gilt, „in der ... Wahrheitsfrage auch die Prozesse“ (180) mit einschließen. Dabei geht es nicht zuletzt um das transdisziplinäre Anknüpfen an wissenschaftliche Standards und insofern um die Resonanz der Theologie in der Wissenschaft. Wie kommt die Theologie zu ihrem Wissen? Diese Frage steht im Mittelpunkt des

Interesses. Dazu wird die Aufmerksamkeit auf die Kommunikation gelenkt. Darin kann man in der Tat einen „neuen theologischen Ansatz“ (13) erkennen. Er ist an der Zeit. Neben der Grundlegung liegt ein zweiter Band vor.² Weitere Publikationen sind in Aussicht gestellt.³

Ihre Besonderheit verdankt die Reihe einer Verbindung von zwei Projekten, in der die langjährige Zusammenarbeit der beiden Herausgeber (die mit dem Experiment eines theologischen TZI-Seminars unter Leitung von Karl Josef Ludwig am Theologisch-Pastoralen Institut Mainz ihren Anfang nahm) einen publikatorischen Ausdruck findet: „Kommunikative Theologie“ nennt sich das eine. Es ist an der Universität Innsbruck angesiedelt. Dazu wurde 1999 an der Theologischen Fakultät auch ein eigener Universitätslehrgang (ULG) eingerichtet, der mit einem „Master of Advanced Studies“ abgeschlossen werden kann.⁴ Sein Ziel ist die Erweiterung der pastoralen und religionspädagogischen Leitungs-, Konflikt- und Kommunikationskompetenz in der Vernetzung theologischer Themen, biographischer Identitäten, kommunikativer Zusammenhänge, ritueller Formen und interkulturellen Lernens. Um dies zu erreichen, stützt er sich auf die „Themenzentrierte Interaktion“ von Ruth C. Cohn (TZI). Damit trägt er auch der – von der Theologie weitgehend unbemerkten, seit Jahrzehnten erfolgreichen – Verbreitung der TZI im kirchlichen Raum Rechnung. Das Konzept prägt die Sicht der Kommunikation in der Reihe, wird aber auch theologisch hinterfragt. Das andere ist das ekklesiologisch ausgerichtete „Communio-Projekt“ an der Universität Tübingen.⁵ Es wurde bereits in einer eigenen Publikation präsentiert.⁶ Es erklärt „die innerkirchliche Kommunikation sowie die Öffnung von communio und Kommunikation über die Kirchengrenzen hinweg ... zum Test für die communio-Idee“ (9). Auf die Spuren dieses kritisch testenden Blicks stößt man an vielen Stellen der Grundlegung.

Zuerst wird die epistemologische bzw. wissenschaftstheoretische Basis gesetzt und ein Begriff von Kommunikation bestimmt, der sich vor allem vom trivialen Informationsübertragungsmodell (Sender-Empfänger-Modell) abgrenzt (15-40). Die theologisch-kritische Sicht, die dann mit Seitenblick auf Habermas'

2 Hilberath, Bernd J./Nitsche, Bernhard (Hg.), *Ist Kirche planbar? Organisationsentwicklung und Theologie in Interaktion*, Mainz 2002.

3 Scharer, Matthias/Kraml, Martina (Hg.), *Vom Leben herausgefordert. Katechetisches Forschen als kommunikativer Prozess*; Fiechter-Alber, Elmar, *Welche Ethik in der Schule? Hermeneutische Grundlagen ethischen Lehrens und Lernens aus Anlass des Schulversuches „Ethik“ in Österreich* (Diss., Innsbruck 2001); Kraml, Martina, *Miteinander Essen und Trinken. Kulturtheoretisch-theologische Prolegomena für die Mahlkatechese* (Diss., Innsbruck 2001).

4 Vgl. <http://praktheol.uibk.ac.at/komtheo/> und <http://www.uibk.ac.at/c101/mitteilungsblatt/1999/17/1999-17-195.html>.

5 Vgl. <http://www.uni-tuebingen.de/dogmatik/hilberath/projekte/index.html>.

6 Bernd J. Hilberath (Hg.), *Communio – Ideal oder Zerrbild von Kommunikation?* (QD 176), Freiburg 1999.

Theorie des kommunikativen Handelns, vor allem aber auf Vilém Flussers Kommunikologie entwickelt wird, bildet das Herzstück des Bandes. Hier fließen sehr deutlich die Thesen des Communio-Projektes ein (41-122). Daran schließt die Beschreibung der TZI (insbesondere des Es-Ich-Wir-Dreiecks im Globe sowie der Chairperson- und der Disturbance-Regel) und ihre Vermittlung mit der bzw. Kritik durch die Theologie an (123-209). Abgerundet wird das Ganze durch eine äußerst spannende Schilderung eines theologischen TZI-Seminars „Im Ursprung ist Beziehung. Erwachsenwerden mit/ohne Gott?“ (200-210). Jedes Kapitel erfährt eine didaktische Leitung durch zahlreiche „Nachfragen“, die zum Weiterdenken anregen. Viele Schemata visualisieren die Ausführungen.

In den acht Schritten geht es darum, die Überzeugung zu untermauern: „Theologie ist selbst ein kommunikatives Geschehen, und wenn sie dies nicht mehr ist, hört sie auf Theologie zu sein.“ (17) „Theologie ... gründet auf Kommunikation.“ (69) Diese Sätze bleiben allerdings banal, so lange man den Begriff der Kommunikation, der ihnen zu Grunde liegt, nicht genauer bestimmt. Die Grundlegung sieht ihn allgemein „in der unmittelbaren Begegnung von Menschen untereinander und in der »Kommunikation« mit dem lebendigen Gott im Beten und Feiern“ (13) definiert. Die „Kommunikative Theologie“ hat solche Kommunikation sowohl zu ihrem Gegenstand als auch zu ihrem Ziel. In diesem Sinn macht sie „die kommunikative Glaubenspraxis des Gottesvolkes ... explizit zum Bezugspunkt ihrer Reflexion (23). Mit dieser Festlegung beginnen die epistemologischen Probleme. Der Band offenbart sie vor allem dort, wo er an die Grenzen seines favorisierten interaktionistischen, dialogischen, partizipatorischen Kommunikationsbegriffs kommt. Darauf will ich den selektiven Schwerpunkt meiner Besprechung legen. Denn zum einen zeichnen sich darin die vielversprechenden (wissenschaftstheoretischen) theologischen Perspektiven der Reihe ab, und zum anderen führen sie die Brisanz dieses „neuen Ansatzes“ vor Augen.

Während Cohn für ihre humanistische Kommunikationsauffassung eine bestimmte Natur des Menschen voraussetzen muss, geht die „Kommunikative Theologie“ vom Glauben aus als „der kommunikativen »Qualität« der Auseinandersetzung des Menschen mit »seinem« Gott“ (153). Unter dieser Voraussetzung fällt der Blick einerseits (in expliziter Distanzierung von Harmonisierungstendenzen) auf „die Konflikthaftigkeit, in der das Leben von Menschen angesichts der »Anrede« durch Gott steht“ (153; vgl. 184). Andererseits wird er auf die vom Konzil von Chalkedon geprägte Formel „ungetrennt und unvermischt“ (179) gelenkt. Es geht um die Differenz und die Unzertrennlichkeit von Gott und Mensch. Wenn man davon ausgeht, stellt sich allerdings die Frage, inwiefern dieses Verhältnis mit dem Begriff der Kommunikation zutreffend erfasst ist. Das Kriterium der physischen Anwesenheit, wie es für die Face-to-face-Beziehung Bedingung ist, gilt für Gott auf jeden Fall nicht. Vielmehr wird in der Theologie Gott als der begriffen, der sich der Kommunikation unter dieser Bedingung gerade entzieht. Noch grundsätzlicher: Er kann theologisch nur als der thematisiert

werden, der nicht in dieser Thematisierung aufgeht, als der, der sich in der Kommunikation eben dieser Kommunikation entzieht. Darauf weist auch der Band hin: „Theologie hat ... die Aufgabe, ... da zu reden, wo es darauf aufmerksam zu machen gilt, dass hier jede Rede verstummen muss.“ (77) Das Problem stellt sich allerdings radikaler. Es verweist auf die paradoxe Lage des Glaubens selbst, wenn er die kommunikative Unerreichbarkeit Gottes kommuniziert. Man sollte daher nicht zu schnell das Geschenk der Gemeinschaft auf Gott zurückführen oder auf das kommunikative Wesen Gottes schließen, und die Paradoxie trinitarisch auflösen, um daran dann Ekklesiologie zu knüpfen. Die Grenze ist unüberschreitbar. Darauf hat nicht erst Karl Barth, sondern schon Nikolaus von Kues hingewiesen. Die jüdische Tradition weiß dies auch. Es gilt deshalb vielmehr, die allzu unbedarfte Rede von der Selbstmitteilung Gottes, von der Kommunikation mit Gott, vom Sprechen Gottes und vom Sprechen mit Gott auf ihre Analogie-Struktur hin zu überprüfen und daraus die Konsequenzen für die theologische Beschreibung der Kommunikation des Glaubens zu ziehen. Das Schicksal Gottes kann nicht an der Kommunikation hängen (übrigens ebenso wenig wie an der Subjektivität). Genau diese unzertrennliche Verbindung in der Unabhängigkeit aber ist Gegenstand und Ziel der Glaubenskommunikation. Dies zu entfalten, wird eine der zentralen Aufgaben der „Kommunikativen Theologie“ sein.

Der Vorrang der Kommunikation im Allgemeinen sowie der Gruppeninteraktion im Besonderen wird an mehreren Stellen der Grundlegung kritisch durchbrochen. Sie erweist sich als theologisch insofern, als sie von einem Glauben ausgeht, der dem Zugriff der Kommunikation entzogen ist, und dafür Gott ins Spiel bringt: „Die Glaubenzustimmung muss dem Geschenk Gottes und der freien Verantwortung des Menschen anheimgestellt bleiben.“ (28) Die Kommunikation bleibt außen. Dennoch geht es nicht ohne sie. Dieses Prinzip wird zusätzlich verstärkt durch den ausdrücklichen Hinweis auf „die Ausschluss- und Opferstrategien, vor denen kein Gruppenprozess gefeit ist“ (184). Wie aber können Übergriffstendenzen der Kommunikation durch Kommunikation beseitigt werden? Setzt doch die „Kommunikative Theologie“ trotzdem ihre Hoffnung in die Kommunikation: Sie schreibt der Interaktion die Fähigkeit zu, Wissen zu formen, und, was noch wichtiger ist, sie thematisiert diese Kommunikation als Risiko, begibt sich also selbst, indem sie das tut, auf den unsicheren Boden der Kommunikation. Eine an Habermas oder Flusser orientierte Rangordnung der Kommunikation in Form einer Hierarchie sozialen Handelns mindert das Risiko nicht, sondern zeigt nur einige Möglichkeiten der Kommunikation auf, die sich aber offensichtlich eben nicht an eine solche Rangordnung hält. Diese prekäre Situation der „Kommunikativen Theologie“ müsste in ihren Kommunikationsbegriff integriert werden.

Zur Debatte steht auch nicht nur das ungeklärte Zueinander von Partizipation und Freiheit (Selbstbestimmung), sondern viel grundsätzlicher: das Verhält-

nis von Individuum und Gesellschaft, von Subjektivität und Sozialität. Spätestens seit Husserls Phänomenologie kann man wissen, dass von der Subjektivität aus keine Brücke zur Intersubjektivität führt. Man muss sich entscheiden, wovon man ausgeht. Eine Möglichkeit dazwischen besteht nicht. Vielmehr ist die Differenz das Verbindende, wie der Fluss die beiden Ufer macht. Kommunikation ist das Andere des Subjektiven, das, was sich dem subjektiven Zugriff entzieht. Umgekehrt ist Subjektivität das Andere der Sozialität, das, was nicht in Kommunikation aufgeht. Eine Beschränkung auf Interaktion, die zudem noch zur vorrangigen Option erhoben wird für die „durch Kommunikationstechniken nicht herstellbaren und medial nicht produzierbaren Begegnungen von Mensch zu Mensch“ (59), vernebelt den Blick auf diesen konstitutiven Unterschied. Die Rede von kommunikativen Akten verschließt sie vollends. Biographische Ansätze tun sich ebenfalls schwer, ihn zu sehen; denn was hier subjektiv daherkommt, verdankt sich in der Form der Beschreibung der Kommunikation.

Außer dass wir es gewohnt sind, so zu denken, kann ich nicht erkennen, worin die höhere Qualität der Begegnung bestehen soll. Dass die „Massenkommunikation ... einer postmodern-beliebigen Glaubensrezeption Vorschub“ leiste und „trotz der Fülle transportierbarer Informationen begegnungsleer“ (59) bleibe, wäre erst noch nachzuweisen. Die Behauptung kennen wir. Vor allem aber handelt es sich nicht um eine Begründung, sondern setzt bereits den Vorrang der Interaktion voraus. Die Lebendigkeit und Unmittelbarkeit der Begegnung könnten sich dann als Fiktion herausstellen. Denn jede Kommunikation dieser Art findet bereits unter den Voraussetzungen der Gesellschaft statt. Sie wird von ihren semantischen und medialen Strukturen bestimmt, allen voran der Sprache. Die Vorstellung von den unmittelbaren, lebendigen Begegnungen gehört selbst dazu; sie ist selbst ein Schematismus, der sich diesen Strukturen verdankt. Die Beliebigkeit des Sinns beginnt nicht mit den Massenmedien, sondern schon mit dem Zeichengebrauch, von dem keine Interaktion ausgenommen ist. Sie verschärft sich durch die Möglichkeiten der Schrift, des Buchdrucks und der elektronischen Datenverarbeitung. Diese Beliebigkeit, zu der die Kommunikation offensichtlich neigt, kann in dieser Kommunikation nur durch ihre eigenen Strukturen eingedämmt werden. Warum sollte nicht genau darin ihre Fähigkeit liegen: in diesem unentwegten Pulsieren von Festlegung und Potentialisierung von Sinn in Form von Zeichen? Die Face-to-face-Begegnung bietet hierin nicht mehr Sicherheit oder Eindeutigkeit (aber auch nicht weniger). Erst die Sprache und dann vor allem die Schrift stellen der Kommunikation Möglichkeiten der Reflexion und des Gedächtnisses, der Divergenz der Sichten zur Verfügung, ohne die Wissenschaft (und vieles andere) undenkbar wäre. Die Option für Interaktion ist auf jeden Fall auch theologisch begründungsbedürftig, wenn man bedenkt, wie der Glaube an die Heilige Schrift und die Tradition gebunden ist und an einen Gott, der darin als der kommunikativ nicht Fassbare kommuniziert wird. Eine conse-

quente Einbeziehung semiotischer, soziologischer und historischer Gesichtspunkte würde hier weiterhelfen.

In diese Richtung weist die Betonung der Kontextualität, durch die die Grundlegung den Begriff des Globe aus der TZI theologisch präzisiert und erweitert. Es geht um das Überschreiten der Gruppeninteraktion durch Ortswechsel, durch Kontextualisierungen, die die Theologie verändern (vgl. 184). Dadurch wird vor allem eine Auseinandersetzung mit dem Pluralismus des Verstehens unausweichlich, nicht nur als Thema, sondern als Lage, in die der Glaube und die Theologie selbst involviert sind. Was folgt aus solchem Involvement für die Wissensbildung der Theologie?

Es geht schließlich bei dem Unternehmen „Kommunikative Theologie“ auch um die Resonanz der Theologie in der Wissenschaft (einschließlich ihrer Position an der Universität) und in der Gesellschaft, wie die Grundlegung unumwunden zu erkennen gibt: Sie sieht die „TheologInnen zunehmend in die Rolle der »unnützen Knechte«, ja der »Narren« im Wissenschaftsbetrieb“ (64) geraten und in ihrem Ansatz die Chance, daraus wieder Attraktivität zu gewinnen: „Dazu ist eine Kommunikative Theologie sowohl von ihrem biblischen Selbstverständnis her als auch im Hinblick auf die Zukunftsfähigkeit von Kommunikation prädestiniert.“ (64) Es wundert insofern nicht, dass hier auf TZI zurückgegriffen wird. Setzt diese doch auf Akzeptanz in der Gruppe. Wird hier am Ende ein akzeptierendes Lehren angeboten, um selbst mehr Akzeptanz zu erfahren? Man kann noch weiter gehen und das Unternehmen als Geste der Hilflosigkeit ansehen (um dann mitleidig darüber hinwegzugehen). Oder man versteht das Zeichen des Aufbruchs im Ausdruck des Ringes um eine eigenständige Identität der Theologie im Raum der Kommunikation der Wissenschaften und der Gesellschaft. Man kann die Ohnmacht oder die Macht betonen. Diese und andere alternativen Verständnismöglichkeiten verdanken sich selbst – und darauf kommt es mir an – der Kommunikation, in diesem Fall der Publikation. (Ich kann nicht erkennen, warum in Zeiten der Alphabetisierung die schriftliche Kommunikation gegenüber der mündlichen sekundär sein sollte, für die Wissenschaft schon gar nicht, vgl. 15.) Erst die Beschreibung bietet die Möglichkeit der Wiederbeschreibung. Sie setzt sich anderen Beobachtungen aus, insbesondere solchen, die beobachten, wie hier die Welt beobachtet wird, die auf das „implizit zum Ausdruck Kommende“ (173) achten. Als tragfähig erweist der Kommunikationsbegriff sich erst dann, wenn er in der Lage ist, auch dies noch einzubeziehen: den Prozess des eigenen Begreifens und seiner Folgen; wenn er letztendlich von der Unerreichbarkeit dessen ausgeht, was er bezeichnet; davon also, dass er selbst sich in imaginärem Raum bewegt.

Das Risiko (nicht nur zu verlieren, sondern auch zu gewinnen) deutet sich also an, auf das sich eine Theologie einlässt, die das zu ihrem Gegenstand macht, worin sie selbst involviert ist: die Kommunikation des Glaubens. Gewiss hat diese Selbsteinschließlichkeit mit spezifisch Theologischem noch recht wenig zu

tun. Es betrifft mehr oder weniger jede Wissenschaft. Andererseits ist damit ein vergessener locus theologicus in Erinnerung gerufen, den es weiter auszumalen gilt. Die Aufgabe, sie wissenschaftlich zu begreifen und in eine theologische Theorie zu fassen, ohne der Unsicherheit auszuweichen, auf der sie basiert, steht noch bevor. Mit der Grundlegung der Reihe „Kommunikative Theologie“ ist ein mutiger Anfang gesetzt, wofür den beiden Herausgebern und ihren Teams großer Dank gebührt.

Bernhard Fresacher

EIBACH-DANZEGLOCKE, Swantje, Theologie als Grammatik. Die Wittgensteinrezeptionen D.Z. Phillips' und George A. Lindbecks und ihre Impulse für theologisches Arbeiten (Beiträge zur theologischen Urteilsbildung 11), Peter Lang, Frankfurt u.a. 2002, 214 p., Kt., 35,50 Eur-D; ISBN 3-631-39447-0

Die derzeitige Wittgensteinrenaissance in der Theologie drückt sich im deutschen Sprachraum vor allem in Dissertationen aus. Zeitgleich mit der unten besprochenen Arbeit Klaus von Stoschs entstand an der evangelischen Schwesterfakultät in Bonn bei Gerhard Sauter die beachtenswerte Dissertation von Swantje Eibach-Danzeglocke. Ihre Themenwahl spiegelt die wesentlich breitere Wittgensteinrezeption in der anglo-amerikanischen Welt wider: Sie setzt sich zum Ziel, die Ansätze von Dewi Z. Phillips und George A. Lindbeck als weitgehend legitime und fruchtbare Versuche darzustellen, aus Wittgensteins Spätphilosophie neue Perspektiven für die gegenwärtige Theologie zu gewinnen. Damit kann das vorliegende Buch als evangelisches Pendant zur Doktorarbeit Stoschs gelesen werden, der Wittgensteins Spätphilosophie für die katholische Fundamentaltheologie verstärkt einbringen will. Es bildet aber auch dazu eine spannende Gegenlese, insofern es jene beiden protestantischen Denker einer Detailbesichtigung zuführt, die besonders häufig in der Diskussion der Vorwurf des Wittgensteinschen Fideismus trifft.

Eine Theologie im Anschluss an Wittgenstein zu entwerfen scheint auf den ersten Blick eine Unmöglichkeit. Sein Verhältnis zur Theologie und überhaupt zum Christentum ist sehr ambivalent. Zum einen lehnt er die Theologie als wissenschaftliche Lehre ab; zum anderen war jedoch seine Lebensweise von einer Askese bestimmt, die fast schon mönchische Züge einer Weltfremdheit trug und die auch die Verfasserin der vorliegenden Studie beschäftigt (145). Weil religiöse Fragen nicht nur sein Leben auszeichnen, sondern auch sein Werk durchziehen, darf es sich die Theologie „nicht leisten, eines der originellsten und einflussreichsten sprachphilosophischen Konzepte nicht zur Kenntnis zu nehmen“ (139).

Zwar kann keine „Theologie mit Wittgenstein“ formuliert werden, aber doch eine „Theologie nach Wittgenstein“, die sich in ihrer Methode von seinem Spätwerk inspirieren lässt (18). Der Aufbau des Buches sieht zuerst eine Klärung sprachphilosophischer Grundzüge vor, wie sie von Wittgenstein geprägt wurden. In kompakter und leicht verständlicher Weise werden Begriffe wie Sprachspiel, Regel, Lebensform und Familienähnlichkeiten erläutert. Es folgen Darstellungen der Wittgensteinrezeptionen von Phillips und Lindbeck und anschließend deren Vergleich. Daraufhin wird untersucht, wie die „Theologie als Grammatik“ (*Philosophische Untersuchungen* § 373) im weiteren Kontext von Wittgensteins Werk verstanden werden kann und inwieweit bei Phillips und Lindbeck die Theologie als Grammatik gefasst wird. Abschließend werden daraus einige Perspektiven für die Theologie herausgearbeitet.

Der britische Religionsphilosoph D.Z. Phillips, in jungen Jahren kongregationalistischer Pfarrer in Wales, folgt erkenntnistheoretisch Wittgenstein und sieht es als Aufgabe seiner Disziplin an, Religion lediglich zu beschreiben. Sie kann nicht falsifiziert oder gerechtfertigt, durch Erklärungen außerhalb ihrer selbst begründet werden. Das bedeutet, die Grammatik des Glaubens kann nicht abstrakt in theoretischen Konzepten erhoben, sondern nur innerhalb der Glaubenspraxis verstanden werden. Es gibt für die Philosophie keinen vom Gebrauch des Sprachspiels unabhängigen Referenzpunkt außerhalb der Lebensform. Die Religionsphilosophie kann für Phillips „nur zeigen, was innerhalb der Religion Bedeutung hat, wenn sie in der Lage ist, religiöse Konzepte in den Kontexten zu untersuchen, von denen sie ihre Bedeutung erhalten“ (44). Die Autorin gibt zu bedenken, es könne bei Phillips nach ihrer Meinung leicht der „falsche Eindruck entstehen, dass Religionen als hermetisch in sich abgeschlossene distinktive Einheiten funktionierten. Phillips weist jedoch immer wieder darauf hin, dass es Beziehungen zwischen dem religiösen und anderen Sprachspielen gibt, an denen ein Mensch partizipiert“ (65).

George Lindbeck, ein nordamerikanischer Lutheraner, der sich besonders in der Ökumene mit der katholischen Kirche und als Architekt der sog. postliberalen Theologie einen Namen gemacht hat, verfolgt dagegen ein spezifisch theologisches Interesse, wenn er sich an Wittgenstein anlehnt. Er tut dies bewusst in allgemeinerer und selektiverer Weise als Phillips und tritt nicht ein einziges Mal in seinem ganzen Werk in direkte Auseinandersetzung mit Wittgenstein. Um die im ökumenischen Gespräch beobachtete Versöhnung ohne Kapitulation auch konzeptionell erklären zu können, konstruiert er eine neue Religionstheorie, auf deren Basis er eine ausschließlich regulative Dogmeninterpretation vorschlägt. Die Verfasserin bemerkt hierin einen gravierenden Unterschied zu Phillips (119), der im Anschluss an Wittgenstein überhaupt eine vorthelogische Theoriebildung, wie sie Lindbeck vornimmt, ablehnt. Lindbeck sieht in seinem kulturell-sprachlichen Ansatz die Religionen analog zu Kultur und Sprache. Wie eine Sprache erst mühsam erlernt werden muss, um mit ihr die Welt interpretieren

und sich selbst ausdrücken zu können, so ist auch der kirchliche Glaube dem Einzelnen vorgelagert und in einem narrativ-rituellen Symbolgeschehen einzuüben. Religion bedeutet für Lindbeck also nicht eine fixe Ansammlung von Propositionen, die die Gläubigen kognitiv annehmen und vertreten müssen. Religionen sind auch keine bloßen Objektivierungen einer religiösen Urerfahrung, die dem modernen Menschen als Symbolisierungsformen dazu dienen, die eigene Erfahrung der Transzendenz zu artikulieren und kultivieren. Religion stellt vielmehr einen umfassenden Interpretationsrahmen dar, der sich in einer Lebensform vollzieht, die den Menschen in eine distinktive Deutungsperspektive einführt und mit einem Vokabular von diskursiven und nichtdiskursiven Symbolen ausstattet. Kirchlicher und theologischer Lehre kommt hierbei die regulative Funktion zu, Grammatik des Glaubens zu sein, d.h. das Regelfolgen einer im ständigen Gebrauch der religiösen Sprache begründeten Praxis anzustiften und zu überwachen sowie die Übereinstimmung mit der religiösen Tiefengrammatik zu erweisen.

Wie bei Phillips könnte auch bei Lindbeck vermutet werden, der Glaube wäre eine insulare Eigenwelt und jeder rationalen Zurechenbarkeit enthoben. Die Autorin wendet aber überzeugend ein, dass „Lindbeck den Begriff des Sprachspiels als heuristisches Mittel benutzt, nicht als absolute Größe um eine Religion gegen jede Kritik von außen abzuschotten“ (172). Mit Verweis auf Wittgensteins Theorem betont sie des Weiteren als wichtigen Bestandteil des Erlernens einer Sprache den Aspektwechsel. Dieser setzt voraus, dass wir in verschiedenen Sprachspielen leben, die einander überlappen. Aufgrund der Familienähnlichkeiten von benachbarten Sprachspielen ist es möglich, verschiedene Aspekte aus je anderer Perspektive zu sehen und so Doppeldeutigkeiten und Bedeutungsnuancen in den unterschiedlichen Kontexten wahrzunehmen (38-40). Da der Mensch nicht nur in der religiösen Bekenntnisgemeinschaft zuhause ist, kann diese gar nicht als hermetisch abgeschlossener Raum betrachtet werden. „Lindbeck sieht m.E. vielmehr eine Chance darin, dass die Mitglieder einer Glaubensgemeinschaft intratextuell so differenziert arbeiten, dass durch die immer weitere Ausbreitung des Materials zahlreiche Überlappungen mit anderen Sprachspielen möglich werden, die ihrerseits dann zu Kommunikationspunkten werden“ (114).

Es kann daher für Lindbeck wie auch für Phillips nur die konkrete Lebenspraxis den Begründungszusammenhang bilden, der seinen eigenen Rationalitätskriterien folgt und sich darin über Sprachspielgrenzen hinweg bewahrheitet (vgl. 136-138). Indem Religion und Lebensform verknüpft, aber nicht identifiziert sind, und somit Religion als Teil der Kultur mit der gesamten Lebensform verbunden ist und sie diese dementsprechend beeinflusst, ist es unsinnig, von einem Wittgensteinschen Fideismus zu sprechen (120).

Die erfrischende Neukodierung theologischer Arbeit, die sich aus diesen theoretischen Überlegungen ergibt, spricht die evangelische Theologin an vielen Stellen an. Grundlegend verdeutlicht die Wittgensteinrezeption von Phillips und

Lindbeck, dass Glaube nicht auf ein Fürwahrhalten von Glaubenssätzen reduziert, sondern nur innerhalb der Lebensform wahrgenommen werden kann (61). Das gemeinschaftliche Symbolsystem ist daraufhin angelegt, die ganze Welt in seinen Sinnzusammenhang einzubringen, „der Lebenswelt einen religiösen Interpretationsrahmen zu geben“ (69). Wird nun aber die Sprache des Glaubens in außer-liturgische und außerbiblische Denk- und Handlungsmuster übersetzt, um den Glauben vordergründig aktuell und verständlich zu machen, dann „droht mittel- und langfristig der Verlust des religiösen Sprachspiels in der Gesellschaft“ (126). Deshalb ist eine neue Elementarisierung auf dem eigenen Boden vonnöten, durch die das Christentum seine Sinne wieder entdeckt und mit ihnen unter gegenwärtigen Bedingungen sehen und hören lernt. Diese Entfaltung der spezifisch christlichen Sprachfähigkeit darf und kann auch gar nicht in einem geschlossenen Raum vollzogen werden; vielmehr „ist darauf zu vertrauen, dass bei einer ausreichend breiten Explikation sich ausreichende Überlappungen mit dem gesamtgesellschaftlichen Sprachspiel ergeben, die diese Ausführungen zumindest nachvollziehbar einsichtig machen“ (127). Eine weitere grundlegende Folgerung ist, dass es nicht die großen ideenbeladenen Angriffe einer säkularen Welt sind, die zu einem Verlust der Glaubenssubstanz führen; es sind die „kleinen alltäglichen Erosionen von Ritualen und Bildern“, die eine Religion „langsam ausmergeln“ (121). Deshalb ist eine christliche Sprachkompetenz von den Theologen wie von den Gläubigen gefordert. Je differenzierter und facettenreicher sie ist und je mehr es im Lebensvollzug und im Weltbild zu Überlappungen mit anderen Sprachspielen kommt, desto breitere Erfahrungs- und Gesprächsräume ergeben sich (115.183f). Dies fordert vor allem eine spirituelle Kompetenz der Kirchen, damit „an Stelle verlorengegangener religiöser Rituale neue Formen religiöser Antworten in den verschiedenen Lebenssituationen zu finden“ sein werden (122). Die Theologie selbst ist als Grammatik notwendiger Teil der religiösen Praxis und hat eine primär regulativ-kritische Funktion: sie bestimmt, was über Gott rechtens gesagt werden kann und was nicht, und sie generiert kontextgemäß neu assertorische Aussagen (70-73.153.170.186). Sie muss aber auch die Zusammenhänge schaffen, in denen und durch die religiöse Erfahrung heute möglich ist (87) sowie – über Wittgenstein, Phillips und Lindbeck hinaus – die Tradition der wissenschaftlichen Reflexion über die Rede von Gott einschließen, die ebenso Teil des Sprachspiels der christlichen Gemeinschaft ist (189). Zum Schluss kommt diese gewissenhafte Studie zu einer Gesamtbewertung. Unter anderen Ansätzen führt sie Clemens Sedmak an (181-183), der in Übereinstimmung mit der vorgestellten Argumentationsfigur die Dogmatik als Bestandteil der religiösen Praxis, die Theologenexistenzen mit einer gemeinsamen Lebensweise verbunden und die Theoriebildung selbst als eine Form kommunikativ-theologischen Handelns sieht.

Swantje Eibach-Danzeglocke liefert einen wichtigen Beitrag zur von ihrem Doktorvater umfassend ausgearbeiteten theologischen Urteilsbildung.⁷ Ihr kommt das Verdienst zu, zwei in der englischsprachigen Diskussion vielbeachtete wie umstrittene Autoren einfühlsam und treffsicher in ihrer theologischen Gesamtintention dargestellt, ihre Stärken und Schwächen aufgezeigt und ihre Werke als originäre Versuche der Wittgensteininterpretation erwiesen zu haben. Aus katholischer Sicht bleiben freilich kritische Rückfragen, die sich vor allem um die Begründungsfähigkeit und Begründungspflicht christlicher Glaubenslehre ranken und sich nicht mit der inneren Plausibilität von Glaubenssprachspielen zufrieden geben wollen. Klaus von Stoschs Lesart der Wittgensteinschen Philosophie ist für die Fundamentaltheologie in dieser Hinsicht sicherlich von großer Bedeutung. Aber vielleicht bildet ja auch für die Theologie die beschriebene Technik des Aspektwechsels einen integralen Teil, wonach die Schnittstellen verschiedener Perspektiven ermöglichen, weitere Aspekte zu sehen und so durch unterschiedliche Betrachtungsweisen zu einem umfassenderen Weltbild zu gelangen.

Bernhard A. Eckerstorfer OSB

VON STOSCH, Klaus, Glaubensverantwortung in doppelter Kontingenz. Untersuchungen zur Verortung fundamentaler Theologie nach Wittgenstein (ratio fidei. Beiträge zur philosophischen Rechenschaft der Theologie, hg. von Klaus Müller und Thomas Pröpper, Bd. 7), Pustet, Regensburg 2001, 392 p., Kt., 78,50 Eur-D; ISBN 3-7917-1774-X

Stellt man sich ein Abendessen im kleineren Rahmen vor, zu welchem TheologInnen aus allen Epochen Gäste aus anderen Wissenschaften einladen könnten, so wäre die Rolle Wittgensteins dabei wohl ein wenig unklar: einige (wenige) würden ihn als Neopositivisten wahrnehmen, andere gepflegten *small-talk* mit vermischten Bemerkungen suchen, wieder andere ein Gespräch in Sachen Fideismus beginnen wollen – ein zwar geladener, aber dennoch etwas gemiedener Gast.

Innerhalb dieses Szenarios kann man auch Klaus von Stoschs (v. St.) hier vorliegende Dissertation situieren – denn er will, ganz im Duktus seiner bisherigen kleineren Arbeiten, Wittgenstein als ernsthaften Gesprächspartner herausstellen und aufzeigen, dass „das Grundanliegen fundamentaler Theologie, nämlich die Verantwortung des Glaubens vor der Vernunft, im Horizont der Spät-

7 Vgl. v.a. Sauter, Gerhard, Zugänge zur Dogmatik. Elemente theologischer Urteilsbildung, Göttingen 1998.

philosophie Wittgensteins nicht nur möglich, sondern ... auch äußerst fruchtbringend sein kann.“ (10)

Derlei Unternehmungen stehen üblicherweise unter Vorbehalten, dass von Wittgenstein für das Christentum kaum oder nur wenig theologisch Wegweisen-des zu gewinnen sei – und gerade gegen diese hartnäckigen „Vorurteile“ (10) will v. St. mit einer Verortung fundamentaler Theologie im Denken des österreichischen Philosophen Abhilfe schaffen.

Dieses Unterfangen ist in zwei Schritten konzipiert; im Wissen darum, dass sich v.a. theologische Auseinandersetzungen nicht immer sicheren Tritts durch die Lektüre Wittgensteins bewegen, legt v. St. in einem ausführlichen ersten Abschnitt einen Fokus auf die Darstellung von dessen Spätphilosophie. Er erläutert dabei sowohl die „Philosophischen Untersuchungen“ als auch „Über Gewissheit“ und führt, ganz dem Klappentext entsprechend, gut lesbar und verständlich in deren Grundüberlegungen und -begriffen ein – stets bemüht, Wittgenstein vor falschen Frontstellungen zu bewahren.

Das zweite und lancierte Hauptaugenmerk gilt allerdings „Vorüberlegungen zu einer Theologie nach Wittgenstein“. In diesem Abschnitt kommt zum ersten Wittgensteins Haltung zum religiösen Glauben zur Sprache, zum zweiten aber – und hierin liegt die eigentliche systematische Leistung der Arbeit – werden hier Grundkonzepte einer Theologie nach Wittgenstein vorgestellt; diese ist vornehmlich deskriptiv (Stichwort Grammatik) zu verstehen, kann aber auch konfessorisch gedacht werden. Das erstgenannte Konzept einer Theologie als Grammatik identifiziert v. St. als Erbin der philosophischen Theologie; diese hat kritisch die Reinlichkeitsstandards der Rede von Gott zu wahren und die religiöse Praxis erhellend zu beschreiben. Freilich birgt ein solches Konzept einer Theologie als Grammatik die Gefahr, allen Glaubenssätzen den Status grammatischer, i.e. regulativer Sätze zuzuerkennen, die damit am Grund des religiösen Sprachspiels jedweder Begründbarkeit entzogen wären – Glaubensverantwortung wäre unmöglich. Gegen diese fideistische Immunisierung des Glaubens weist v. St. allerdings luzide auf, dass ein derartiges Unterfangen, wiewohl im Gefolge Wittgensteins immer wieder versucht, aus mehrerlei Gründen unmöglich ist, vor allem aber der Grammatik des Wortes „Gott“ widerspricht: Glaubenssätze sind zwar regulativ bedeutsam, aber liegen nie im regulativen Sinne instantiiert vor. Damit wird Theologie in eine zweifache Kontingenz hineingestellt, die keine letzten, i.e. weltbildunabhängigen Gründe erlaubt: zum einen deshalb, weil auch grammatische Sätze am Grunde unseres Weltbilds kontingent sind (weltbildexterne Nichtnotwendigkeit), und zum anderen dadurch, weil das Bekenntnis zu Gott „*im strengen Sinn keinen regulativen Status einnehmen*“ (307) kann – Gott lässt sich nicht vollständig in unsere Sätze hinein auflösen, selbst wenn diese regulativ sind (weltbildinterne Nichtnotwendigkeit). Daraus folgt ein Verdikt sowohl für relativistische als auch fundamentalistische Ansätze: Aus der Anerkennung dieser Kontingenz folgt nicht Beliebigkeit, sondern werden Begründungsan-

strengungen gerade in ihr Recht gesetzt und möglich, und verbietet sich zugleich eine Ignoranz, welche die Nichtnotwendigkeit nicht in Rechnung stellen will. Im Gegensatz zu dieser deskriptiven Variante vertritt konfessorische Theologie gezielt bestimmte Standpunkte und legitimiert sich darin von der Offenbarung her; angesichts der hier dringlichen Frage, was denn Grundlage eines weltbildübergreifenden Verstehens sein kann, wird die Bedeutung menschlicher Handlungsweisen offenbar, welche Brücken zwischen den verschiedenen Sprachspielen sein können und der Argumentation vorausliegen. Nur angesichts einer Praxis, welche Gottes Willen zumindest antizipativ verwirklicht, „kann ein Nichtglaubender durch die Konfrontation mit Sprachspielen dieser Gemeinschaft zu der rational verantwortbaren Idee kommen, daß er tatsächlich in die Beziehung Gottes immer schon hineingeschaffen ist.“ (288)

Das hier eröffnete Problemfeld grenzt direkt an den systematischen Abschluss an, wo v. St. rein formal verschiedene Gruppen von Wegen der Glaubensbegründung darstellt. Die Arbeit, die sich explizit als Verortung, nicht Durchführung fundamentaltheologischer Untersuchungen versteht, wird schließlich durch einen Ausblick abgerundet, der die formale Perspektive zugunsten der inhaltlichen Auseinandersetzung verlässt – und dies in Richtung Theologie der Religionen, die als ein Bewährungsfeld einer Theologie nach Wittgenstein vorge stellt wird.

V. St. hält seine eigenen Standards ein – er bewegt sich souverän im Spätwerk Wittgenstein und arbeitet dabei vorbehaltlos, um die theologische Rettung des Wortes seines Dialogpartners bemüht; gerade deshalb ist er mitunter „zu einer differenzierteren Antwort [gezwungen], als es ihm [Wittgenstein] selbst vielleicht klar gewesen ist“ (268) – nicht weil hier der Theologe den Philosophen für seine Sache vereinnahmt oder gedankenlos gegen den Strich liest, sondern hier ein ernsthafter *Dialog* jenseits gängiger Ressentiments versucht wird; dennoch löst die Arbeit ihr anfangs gestelltes Versprechen nicht vollständig ein – zwar wird Theologie nach Wittgenstein als möglich herausgestellt und eine Verortung in dessen Philosophie vorgenommen, aber die Früchte bleiben letztlich erst zu ernten und die inhaltlichen Dispute erst zu führen. In diesem Sinne sei mit v. St.’s Arbeit Wittgenstein selbst (auch über fünfzig Jahre nach seinem Tode) den TheologInnen zur Rezeption ans Herz gelegt – und als Gesprächspartner für Gastmähler empfohlen.

Martin Dürnberger

BORMANN, Franz-Josef, Natur als Horizont sittlicher Praxis. Zur handlungstheoretischen Interpretation der Lehre vom natürlichen Sittengesetz bei Thomas von Aquin (Münchener philosophische Studien 14), Verlag W. Kohlhammer Stuttgart 1999, 327 p., kart., 36,30 Eur-D; ISBN 3-17-015581-4

Die Kategorie des Natürlichen, die Rede von einem natürlichen Sittengesetz sind in der moraltheologischen Diskussion spätestens seit den 60er Jahren zu einem Dauerthema geworden, so dass man sich fragen könnte, ob es hier überhaupt noch Neues zu sagen oder zu entdecken gibt. Bedenkt man weiterhin, dass in kontroversen moraltheologischen Diskussionen Thomas von Aquin fast von jeder Seite als Kronzeuge bemüht wird, mag die Neugier, die der Titel der vorliegenden Dissertation (in St. Georgen bei F. Ricken und Ph. Schmitz) auslöst, sich zunächst in Grenzen halten. Der Vf. weist freilich auch selbst auf die Tatsache hin, dass der Entwurf des Thomas „noch bis in die unmittelbare Gegenwart hinein höchst disparate Interpretationen zeitigt, deren teilweise (!) strategische Absicht zu erheblichen Verzerrungen geführt hat“ (14). Diese strategische Absicht hängt natürlich mit der auch kirchenamtlich bekräftigten Autorität des Thomas zusammen. Man möchte ihn als Bundesgenossen vorweisen, was häufig zur Vermischung systematischer und historischer Fragestellungen führt. Konsequenterweise wirft B. deshalb zunächst im 1. Kapitel „einen kurzen Blick auf die wichtigsten Stationen der neueren Thomasforschung. Dabei stellt er zunächst das Thomasbild der sog. „autonomen Moral“ vor (Auer, Korff, Merks, Böckle, Bujo) im Gegensatz zu den deontologisch orientierten neuzeitkritisch eingestellten Autoren (Stoeckle, Hilpert, MacIntyre, Finnis, Rhonheimer). Beiden Richtungen wirft er vor, sie verdanken „ihr charakteristisches Profil eher der eigenen Positionsbestimmung innerhalb des nachkonziliaren Richtungstreites katholischer Moraltheologie ... als einer unvoreingenommenen Deutung der inneren Logik der thomanischen Argumentation“ (39).

Die Arbeiten der Kritiker der autonomen Moral seien überdies „zumeist mit einer undifferenzierten Aufklärungskritik befrachtet“ (39). B. selbst stellt sich eher in die Reihe einer handlungstheoretisch akzentuierten Deutung der thomanischen *lex naturalis*-Lehre, als deren Vertreter er kurz R. McInerny, C. Schröer und G. Beestermöller vorstellt. Dieser skizzierte Ausgangspunkt ist Thema des 1. Kapitels, wobei die Pointen der Auslegungen, von denen B. sich absetzt, im weiteren Verlauf der Arbeit noch deutlicher werden. So entpuppen sich etwa die auf den ersten Blick etwas belanglos erscheinenden Thesen von Rhonheimer über das Verhältnis von *lex naturalis* und *lex aeterna* als Versuch, unfehlbare ethische Aussagen zu begründen (200-203).

Kapitel 2 widmet sich dann der „Textanalyse“, im Einzelnen dem Ethikbegriff des Thomas und der inneren „Einheit der thomanischen Lehre von Ziel, Voraussetzungen und Gesetz moralischen Handelns“. Dabei kommt u.a. die

Glücks-Konzeption des Thomas zur Sprache, seine Lehre vom natürlichen Wollen und die Lehre vom „natürlichen Gesetz“. Kapitel 3 „Ertrag und Ausblick“ zieht eine Art Bilanz für die heutige moraltheologische Diskussion. Die positiven und für die heutige Diskussion wichtigen Züge der thomanischen Ethik sieht er in deren Kognitivismus, Antinaturalismus, in ihrem integrativen Ansatz (sie beschränkt sich nicht „auf das Problem der sozialen Pflichten bzw. der Regelung der Willkürfreiheit einzelner Individuen“ [286]), und ihrem prudentiellen Charakter. Dabei gehört B. nicht zu den hemmungslosen Bewunderern des Thomas, für die alle späteren Theologen nur weit hinter ihm zurückbleiben können. Da B. sich in der heutigen ethischen und moraltheologischen Diskussion offensichtlich gut auskennt, erwartet er durchaus nicht die Lösung aller Probleme von einer Art Bekehrung zu Thomas. So weist er auch auf Unzulänglichkeiten hin, etwa dass sich bei Thomas keine Entsprechung zur Menschenrechtsidee findet (272), dass der Umfang der *lex naturalis*, sowie die Unterscheidung zwischen primärem und sekundärem Naturrecht unklar bleibt.

B.'s Darstellung des Thomas ist sachlich und unpräntiös, berücksichtigt die verschiedenen Darlegungen der genannten Themen in den relevanten Schriften (darunter auch in den sonst wenig beachteten *Collationes in decem preceptis*). Wer einen ersten Einblick in die Ethik des Thomas gewinnen, dabei aber auch den Kontext heutiger Diskussion berücksichtigt wissen will, kann die Arbeit von B. mit Gewinn lesen. Aber auch die Fachdiskussion wird diese vorzügliche Arbeit zu beachten haben.

Von den innerlichen Fragezeichen, die ich mir an einigen Stellen gemacht habe, möchte ich nur drei skizzieren:

1. Wenn man, wie Aristoteles, die Handlungen auf die *eudaimonia* als innerweltliches Ziel hinordnet, ist dieser Zusammenhang anders zu bestimmen als der zwischen den menschlichen Handlungen und der jenseitigen *beatitudo*; im letzteren Fall handelt es sich um einen Gebühreuzusammenhang. Die (von B. offensichtlich durchaus zur Kenntnis genommene) Dissertation von John Langan hat gezeigt, wie Thomas vor allem in seiner Sündenlehre das wohl nicht genügend berücksichtigt. Das Problem lässt sich an folgender Äußerung demonstrieren. Nach B. zeigt sich, „dass Thomas zumindest gewisse Handlungstypen kennt, die insofern einer teleologischen Güterabwägung 'entzogen' sind, als sie im Dienste des Schutzes von Gütern stehen, deren einzigartige Ranghöhe die Möglichkeit einer Unterordnung unter vermeintlich höhere Güter ausschließt. Da das vollendete Glück des Menschen Thomas zufolge in der *visio beatifica* besteht, letztere jedoch ein standhaftes Verharren im Glauben voraussetzt, stellt die Glaubenstreue ein höchst kostbares Gut dar, das im Konfliktfall gegenüber dem basalen Gut des physischen Überlebens den Vorzug verdient.“ (110f) Die Aussage, ein bestimmtes Gut verdiene immer den Vorzug, scheint mir, nebenbei gesagt, gerade das Muster einer teleologischen Überlegung darzustellen. Das Erlangen der *visio beatifica* mag Glaubenstreue voraussetzen – muss diese aber

auch in jedem Fall unzweideutig *öffentlich* demonstriert werden? Darf man niemals eine andere Überzeugung simulieren? Wieso ergibt sich das aus der Ausrichtung auf das höchste Ziel? Steht die Pflicht zur Glaubenstreue nicht schon unabhängig von der Ausrichtung auf das höchste Ziel fest? Ist das in jedem Fall so? Es kann nämlich nicht nur das physische Überleben eines Einzelnen auf dem Spiel stehen, sondern auch der Bestand einer Gemeinschaft oder eines Volkes. Aus solchen Gründen haben etwa sephardische Juden in Spanien, als sie unter den Almoraviden und Almohaden nicht mehr toleriert wurden, einen Übertritt zum Islam simuliert und heimlich ihre jüdischen Bräuche weitergepflegt. Das wurde von ihren Glaubensbrüdern mehr oder weniger toleriert (allerdings niemals die Taufe). Und Katholiken, insbesondere Priester, haben im elisabethanischen England ihre Überzeugung zu verbergen versucht etwa mit dem Kunstgriff der *reservatio late mentalis*. Wie man zu dieser Handlungsweise auch stehen mag, der Forderung öffentlicher Glaubenstreue genügt sie jedenfalls nicht. Allerdings besteht in diesen beiden Fällen ein wichtiger Unterschied zu den antiken christlichen Märtyrern: man war nicht gefordert, einem Menschen göttliche Verehrung zu erweisen.

2. Im Fall des Verhaltens Abrahams und Hoseas zeigt sich für Thomas nach B., der dieser Möglichkeit auch zuzustimmen scheint, eine „sich einer letzten Verstehbarkeit im Grunde entziehende Möglichkeit göttlichen Handelns am Menschen“ (149), das eine wunderbare Objektveränderung (150) bedeutet. Wenn es das gäbe, wie könnte der Mensch sich vergewissern, dass hier nicht die Eingebung eines *genius malignus* vorliegt? Wie wäre hier Glauben von Aberglauben zu unterscheiden?

3. Mit W. Korff interpretiert B. die *inclinationes naturales* als gestaltungsoffen und zugleich unbeliebig. Das mag richtig sein. Es fragt sich aber, ob sie in dieser Interpretation für deontologische Normen dienen können (wie sie Thomas und offenbar auch B. vertritt).

Werner Wolbert

BORCHERS, Dagmar, Die neue Tugendethik - Schritt zurück im Zorn? Eine Kontroverse in der Analytischen Philosophie, mentis Verlag Paderborn 2001, 372 p, kt., 46,- Eur-D; ISBN 3-89785-147-4

Tugendethik ist seit einigen Jahren „in“, und an einschlägigen Veröffentlichungen fehlt es nicht. Allerdings ist das Anliegen und das Konzept einer Tugendethik nicht immer klar. Die Autorin (B.) führt im ersten Kapitel „Worum es ge-

hen soll“ sofort eine entsprechende Klärung herbei. Es gehe bei der Tugendethik im Wesentlichen um zwei Fragen (13):

1. Was macht einen guten Menschen aus?
2. Was macht ein glückliches Leben aus?

Wie der Untertitel deutlich macht, beschränkt sie sich dabei auf die Diskussion in der Analytischen Philosophie, wohl wissend, dass Tugendethik auch ein Thema in anderen philosophischen Strömungen der Gegenwart ist, insbesondere auch in der Kommunitarismus-Liberalismus Debatte. Innerhalb der analytischen Moralphilosophie sei die Tugendethik gleichsam ein „Kuckucksei“ (15), da sie deren Verständnis von Moral und deren inhaltliche und methodologische Gepflogenheiten in Frage stelle. Als Alternative sei die Tugendethik zu betrachten, wenn sie folgende Thesen überzeugend begründen könne (16):

1. Kriterium der Moral sind nicht die Konsequenzen (teleologisch) oder die Pflichtmäßigkeit (deontologisch) einer Handlung, sondern der Charakter des moralischen Akteurs. Sittlich richtig wäre, was ein tugendhafter Mensch tun würde.
2. Die grundlegenden Moralbegriffe sind aretisch (also etwa 'gerecht', aber nicht „Pflicht“ oder „gut“).

B. gibt gleich zu erkennen, dass für sie dieser Versuch misslungen ist, die Tugendethik aber dennoch auf wichtige Desiderate aufmerksam macht. Ihre Arbeit versucht im 1. Teil aufzuzeigen, dass die Tugendethik zwar ein eigenständiges Arbeitsfeld ist, „aber keine eigenständige Theorie der Moral“ (17). Außerdem mangle es der Tugendethik an normativer Kraft, d.h., sie kann uns keine Orientierung in normativer Hinsicht anbieten. Sie kann (18) „vielleicht sagen, wie wir *leben* sollen, nicht aber, wie wir *handeln* sollen“. Sie sieht sich also mit dem „massiven Einwand der normativen Impotenz“ (19) konfrontiert.

Im 2. Kapitel („Die Kritik der Tugendethik an Deontologismus und Konsequentialismus“) skizziert zunächst den relevanten Hintergrund: Anliegen und Entwicklung der analytischen Ethik. Das ist eine präzise und knappe Einführung, nützlich auch für den, der sich hier nicht auskennen sollte. Tugendethik ist vielfach eine Reaktion gegen die (jedenfalls zunächst) überwiegend nonkognitivistische Ausrichtung der analytischen Ethik. Obwohl es auch nonkognitivistische Tugendethiker gibt, besteht hier doch eine gewisse Affinität zum Kognitivismus (66). B. unterscheidet 3 Positionen (66): eine konservative, nach der das Anliegen der Tugendethik auch von etablierten Theorien genügend berücksichtigt wurde (z.B. Hare), eine moderate, nach der der Stellenwert der Tugenden zu erhöhen ist (z.B. Mackie und, wie sich später zeigt, auch B. selbst), und eine radikale, nach der Tugenden und Charakter die zentralen und fundamentalen ethischen Begriffe sind (z.B. Anscombe, Foot, McIntyre, Murdoch). Für Hare oder Mackie sind Tugenden Dispositionen für bestimmte Handlungswahlen. Tugenden vermitteln dann die Bereitschaft, sich an Regeln zu halten, auch wenn das mit Nachteilen verbunden sein sollte. Diese Regeln selbst sind aber nicht Ergebnis tugendethischer Reflexion. Die radikale Form behauptet dagegen den explanato-

rischen Vorrang der Tugenden (67): „Wie sich jemand in einer moralisch problematischen Situation verhält, hängt maßgeblich davon ab, welche Tugenden er inkorporiert hat und wie sein Charakter strukturiert ist.“

Im Anschluß erörtert B. die vier Formen der Skepsis, die die Tugendethik formuliert: die Bedeutungsskepsis, nach der unsere traditionellen moralischen Kategorien nur in früheren Ethikkonzeptionen Sinn machen, die Begründungs-skepsis, nach der das Projekt einer rationalen Rechtfertigung der Moral gescheitert ist, die Integrierbarkeitsskepsis, nach der deontologische und konsequentialistische Theorien nur bestimmte Aspekte des moralischen Lebens erfassen, und die Regelskepsis, nach der Moral nicht als System von Regeln zu beschreiben ist. Diesen Bedenken wird von B. jeweils nur partiell recht gegeben.

Nach der Darstellung der von Tugendethikern geübten Kritik geht es um die positive Darstellung und Beurteilung des tugendethischen Ansatzes. Kapitel 3 befaßt sich mit „Argumentationsstrategien in der Tugendethik“. Dabei untersucht B. den jeweiligen Tugendbegriff, die Konzeptionen des Guten Lebens (vor allem bei MacIntyre und Nussbaum) und die Konzeptionen der menschlichen Natur (bei Foot und McDowell). Kritikpunkte sind hier u.a., dass es kein Kriterium für die Auswahl der Tugenden gibt, kein Verfahren für die Lösung von Konflikten, und der explanatorische Vorrang der Tugenden nicht plausibel wird (231). Was wäre aber, wenn man solches von einer Theorie der Moral gar nicht erwartet? Mit dieser Frage befaßt sich Kapitel 4 („Tugendethik als normative Theorie“).

Wenn eine gute ethische Theorie aus drei Bausteinen besteht (234), nämlich einer deskriptiven, einer metaethischen und einer normativen Komponente, dann ist zunächst zuzugestehen, dass die Tugendethik den deskriptiven Horizont mancher ethischen Theorie erweitern kann. Problematisch ist aber der bisweilen propagierte Verzicht auf jegliche Normativität (z.B. bei A. Baier), wobei man dann die moralischen Intuitionen des tugendhaften Akteurs zur Norm erhebt. Dieser ist dann ein „absoluter Souverän, dessen Hoheitsgebiet von keinem Theoretiker betreten werden darf“ (256) (was übrigens auf eine ziemlich autoritäre Moralpädagogik hinauslaufen kann). Dann gibt es aber keine Antwort auf das Problem des Pluralismus auch unter tugendhaften Akteuren und auf das des irrigen Gewissens. Dieser letzte Punkt wird in der Diskussion um die Tugendethik kaum bedacht (von B. nur angedeutet 261). Auch tugendhafte Menschen sind gegen (evtl. schwerwiegende) Irrtümer nicht gefeit, und moralische Sensibilität in einem Gebiet schließt Unsensibilität auf einem andern keineswegs aus. So mag jemand eine vorbildliche Hilfsbereitschaft praktizieren, aber total unsensibel sein bezüglich eines seriösen Umgangs mit Geld. Am Problem Abtreibung illustriert B. dann die Möglichkeiten und Grenzen verschiedener Ansätze. Leider wird in diesem Kapitel (jedenfalls beim ersten Lesen) nicht immer deutlich, welchen referierten Aussagen der Tugendethik B. zustimmt und welchen nicht.

Im 5. Kapitel („Die Perspektiven der neuen Tugendethik“) plädiert B. für einen pluralistischen Ansatz (319), „der Elemente verschiedener Konzeptionen

nutzt und dadurch nicht nur ihre Verbindbarkeit demonstriert, sondern auch neue Perspektiven auf moralische Phänomene eröffnet und neue Wege zur Bearbeitung ethischer und metaethischer Fragestellungen“. Als „analytische Existenzphilosophie“ könnte die Tugendethik „die Frage nach dem Guten für den Menschen (nach dem Guten Leben) als Frage nach den Grundbedingungen der menschlichen Existenz“ (324) interpretieren.

Insgesamt ist dies ein exzellentes Buch. B. versteht es zunächst, die Positionen der verschiedenen Tugendethiker präzise auf den Begriff zu bringen. Dem Leser tugendethischer Veröffentlichungen fällt es manchmal gar nicht so leicht, die jeweilige Pointe zu erkennen. Wer beim Lesen solcher Beiträge eine gewisse Ratlosigkeit verspüren sollte, kann diese nach der Lektüre von B. besser einordnen. Auch die Schwachpunkte tugendethischer Positionen sind überzeugend aufgewiesen. Somit bedeutet die Arbeit einen vorzüglichen Beitrag zur Versachlichung der entsprechenden Diskussion (das vor allem angesichts des prophetischen Pathos mancher Tugendethiker).

Werner Wolbert

MÜNK, Hans J. (Hg.), Organtransplantation. Der Stand der ethischen Diskussion im interdisziplinären Kontext (Theologische Berichte 25), Paulusverlag, Freiburg Schweiz 2002, 248 p., Pb. 24,00 Eur-D; ISBN 3-7228-0563-5

Dieser Sammelband steht in einer Reihe, die schon in der Vergangenheit Platz für ausführliche Grundsatzbeiträge zu wichtigen Themen der Moralthologie geboten hat. In dieser Tradition enthält der vorliegende Band zwei unbedingt empfehlenswerte umfangreiche Beiträge der Luzerner theologischen Ethiker *Hans J. Münk* und *Hans Halter*. Außerdem finden sich drei kürzere Artikel, von denen der erste zu den medizinischen Grundlagen besonders hervorzuheben ist.

Thema ist die seit den 90er Jahren wieder heftig diskutierte Organtransplantation: Sowohl in Deutschland (Transplantationsgesetz 1997) als auch in der Schweiz (Gesetzesentwurf 2001, geplantes Inkrafttreten 2004) wurde an neuen Gesetzen gearbeitet. Beide enthalten eine erweiterte Zustimmungslösung für die Organentnahme von Toten. Die öffentlichen Diskussionen haben sich jedoch nicht nur auf die Organentnahme-Regelung bezogen (Wer soll über die Organentnahme bei Toten entscheiden?), sondern grundlegender danach gefragt, wann jemand überhaupt als tot gilt und somit die Voraussetzung für eine Organentnahme gegeben ist. Die Angemessenheit des Gesamthirntodes als medizinischem Kriterium wurde teilweise bestritten. Im Hintergrund steht eine stärker wissenschafts- und technikkritische Stimmung. Angestoßen wurde die Diskussion

auch durch aktuelle Ereignisse wie den Fall des Erlanger Babys (1992), bei dem versucht wurde, eine Schwangerschaft trotz eingetretenem Hirntod der Mutter fortzuführen (106).

Der vorliegende Band bezieht sich im Wesentlichen auf die Situation in Deutschland und der Schweiz. Auf den Schweizer Gesetzesentwurf von 2001 wird mehrfach Bezug genommen. In Österreich wurde diese Diskussion trotz Widerspruchslösung (Organentnahme bei Toten, falls zuvor kein Widerspruch eingelegt wurde) weit weniger heftig geführt. Diese Lösung ist hinsichtlich der Selbstbestimmung nicht unproblematisch. Sie ist andererseits aus der Perspektive eines potentiellen Organempfängers, konkret eines Menschen, der ohne neues Organ keine dauerhafte Überlebenschance hätte, wünschenswert, weil deutlich mehr Organe verfügbar sind.

Der erste Beitrag bietet übersichtlich und konzentriert auf das Wesentliche die nötige Basisinformation. Die Ulmer Transplantationsmedizinerin *Doris Henne-Bruns* beschreibt die medizinischen Grundlagen und (ausgehend von der deutschen Situation) die praktischen Abläufe bei Organentnahme von Toten und Lebenden. Dabei macht sie aus ärztlicher Sicht die drei besonders dringlichen ethischen Probleme deutlich, nämlich das Gehirntodkonzept und seine prekäre gesellschaftliche Akzeptanz, die Frage nach Kriterien für die aufgrund des Engpasses an Organen notwendige Patientenselektion und die aufgrund desselben Engpasses zunehmende Lebendspende. Im Vordergrund steht nicht die medizinische Erfolgsgeschichte – was die Transplantationsmedizin ja zweifelsohne ist –, sondern die damit verbundenen ethischen Konflikte für Angehörige, Patienten, Spender und Ärzte.

Die Darstellung ist gleichermaßen reflektiert und praxisnahe. Die Stellungnahmen sind ausgewogen. Möglicherweise mit Rücksicht auf die deutsche Diskussion um den Gehirntod fehlt der Hinweis auf die bei der Organentnahme bei Verstorbenen angewendete Narkose (36). Auch die vermeintlichen „Lebenszeichen“ eines Gehirntoten sind relativ knapp beschrieben (38f). Die Abwägungskonflikte im Zuge der Auswahl von Organempfängern (Dringlichkeit, Erfolgsaussicht) werden ebenso deutlich wie die Problematik moralisch aufgeladener Kriterien wie z.B. Alkoholismus bei Lebertransplantation (42-48). Für die Frage der Lebendspende wird sehr eindringlich auf die schwierige Überprüfung der Motivation und Freiwilligkeit des Spenders hingewiesen, im Einzelfall und gesellschaftlich angesichts einer durch eine restriktive Zustimmungslösung mitverursachten Mangelsituation (54). Dies ist m.E. ein wichtiger Hinweis, dass die Lebendspende nicht auf die individuelle ethische Frage nach einer etwaigen Pflicht zur Lebensrettung eines anderen Menschen reduziert werden darf, sondern sozialetisch mit der Regelung der Organentnahme bei Verstorbenen zu verknüpfen ist.

Der zweite von dem Schweizer Theologen und Ethiker *Alberto Bondolfi* stammende Beitrag vertieft die ethische Diskussion um einige markante Aspekte:

Interpretationsschwierigkeiten des Autonomieprinzips bei der Lebendspende von Organen (62), Varianten zur aktuellen Schweizer Diskussion bezüglich der Organentnahme bei Toten (63ff), emotionale Belastung des Pflegepersonals bei der Betreuung klinisch Toter (67), Entschädigung für bzw. Kommerzialisierung von Organspenden (69f). Erfahrungen aus der ethischen Diskussion werden dann ausgewertet in Hinblick auf die angemessene Einbindung ethischer Argumente in den Prozess rechtlicher Regulierung: In plural verfassten Gesellschaften sei eher eine Bündelung von Kriterien anzustreben, während deduktive Ableitungen von starken normativen Prämissen wenig hilfreich seien (75 u. 78).

Der dritte, von der Schweizer Theologin *Ulrike Kostka* verfasste Beitrag geht der ethischen Frage nach einer gerechten Organverteilung nach. Ergebnis der Analyse unterschiedlicher Allokationssysteme (Deutschland, Frankreich, USA) ist der bekannte Widerstreit von Gerechtigkeitskriterien (z.B. Dringlichkeit, Wartezeit) und Nutzenkriterien (z.B. Erfolgsaussicht). Als wesentliche Schwäche bestehender Allokationssysteme wird kritisiert, die Organverteilung werde zu sehr vom punktuellen Akt der Auswahl des Empfängers her verstanden. In der Folge kämen ethische gegenüber medizinischen Kriterien zu kurz (92). Dagegen möchte K. ein komplexeres Modell vorstellen, das eine Reihe von ethisch relevanten Entscheidungen und Kriterien benennt. Es gelingt ihr deutlich zu machen, dass sich ethische Fragen schon bei der ärztlichen Indikationsstellung und im größeren Zusammenhang des Gesundheitssystems samt der entsprechenden Prioritätensetzungen und auch auf Seiten der potentiellen Spender stellen. Damit wird die Perspektive erweitert. Es wird aber nicht deutlich, inwiefern sich dadurch neue Aspekte für die konkrete Organzuteilung ergeben. Die Ausführungen des Artikels von Henne-Bruns sind hier konkreter und ergiebiger. Offen bleibt auch, was sich nach der Kritik am pragmatischen Kompromiss (88) und am prinzipienethischen Vorgehen (97) als dritte Möglichkeit anbieten soll. Mit dem Hinweis auf Bürgerbeteiligung verschiebt sich die Frage ja nur (100). Entsprechend knapp und allgemein bleibt eine abschließende Stellungnahme zum Schweizer Gesetzesentwurf (100-102): Begrüßt wird eine breite Partizipation bei der Erstellung der Richtlinien, bestritten wird die Alleinzuständigkeit von Ärzten für die Verteilungsfragen und die medizinische Prognose wird als fragwürdiges Kriterium eingeschätzt, „weil sie sehr stark vom individuellen ärztlichen Urteil abhängig“ sei (102).

Den Rest des Buches machen die zwei umfangreichen Beiträge von Münk und Halter aus. Das Thema des Beitrags von *Hans J. Münk* ist der Streit um das Hirntodkriterium innerhalb der deutschsprachigen theologischen Ethik. Dazu bietet er einen differenzierten und sorgfältig erarbeiteten Forschungsbericht. Die Bandbreite von Standpunkten, die in den zwei Phasen intensiver theologischer Diskussion vertreten wurden, wird sehr genau dargestellt. Die erste Rezeptionsphase von den sechziger bis zum Anfang der neunziger Jahre war geprägt von einer „relativ durchgehenden Akzeptanz“ (115). Dies schlug sich auch in dem

gemeinsamen Dokument der DBK und EKD von 1990 nieder. Wesentlich kontroverser verlief dann die zweite Phase (132-151), deren Beginn M. 1992 mit dem Fall des „Erlanger Babys“ ansetzt. Zugleich fällt in diese Phase die Vorbereitung des deutschen Transplantationsgesetzes. Zur Differenzierung von empirischen und philosophisch-theologischen Argumenten wendet M. eine nützliche Unterscheidung von 4 Ebenen an: Menschenbild, Todesdefinition, Todeskriterium und Todesdiagnose (117f). Für die zweite Phase wird die Diskussion anhand von acht verschiedenen Einwänden (132-135) sehr übersichtlich nachgezeichnet. Das Hirntodkriterium (1) sei mehr pragmatisch als wissenschaftlich begründet gewählt worden, um mehr Organe gewinnen zu können; (2) enthalte eine unangemessene Gleichsetzung von personal-menschlichem Leben mit geistigen Leistungen; (3) vernachlässige die ganzheitliche Sicht des Menschen zugunsten eines Dualismus; (4) sei inkonsistent und solle durch das Teil-Hirntodkriterium ersetzt werden; (5) sei inkonsistent, weil teilweise auf den Ausfall der geistigen Funktionen und teilweise auf den Verlust der Integration des Organismus abgehoben werde. (6) Der Hirntote sei aufgrund vitaler Restfunktionen in Wirklichkeit ein noch Lebender. (7) Für das Todesverständnis sei die Leiblichkeit und damit das äußere Erscheinungsbild des Menschen entscheidend. (8) Wenn bei Sterbenden das Gehirnleben entscheidend ist, ergebe sich eine Gefährdung für den Lebensschutz anderer Gruppen.

Im letzten Abschnitt (151-159) benennt M. dann Konsequenzen und Brennpunkte der theologischen Diskussion:

- Die theologische Diskussion lässt sich nicht mehr wie in der ersten Phase als relativ einhelliger Konsens in der Zustimmung zum Hirntodkriterium zusammenfassen. Sie lässt sich aber auch für die protestantische Theologie nicht als dessen einheitliche Bestreitung zusammenfassen. Das Spektrum ist differenzierter.
- Die Hirntoddiskussion beinhaltet keine Infragestellung von Organspende und Organtransplantation, sondern zielt auf hohe Anforderungen an die Organentnahme-Regelung.
- Das Gesamthirntodkriterium setzte sich gegen ein mögliches Teilhirntodkriterium durch, was voraussetzt, dass die Integrationsleistung des Gehirns für den Gesamtorganismus entscheidend ist und nicht die Ermöglichung geistiger Prozesse. Vergleiche von Hirntod und vorgeburtlicher Gehirnbildung sind dagegen sachlich verfehlt.
- Das Hirntodkriterium wird als moralisch hinreichend sicher anerkannt.
- Die entscheidenden Differenzen entsprechen nicht den konfessionellen Grenzen.
- Eine Hauptfront der künftigen Debatte könnte sich aus Berührungspunkten zur Euthanasie-Debatte ergeben. Wenn manche Kritiker zwar das Hirntodkriterium ablehnen, nicht jedoch Organentnahme verbieten wollen, würde sich die entsprechende Handlung als Tötung durch Organentnahme nach Zustimmung des Ster-

benden darstellen. Dagegen fordert M. die genaue Unterscheidung von Behandlungsabbruch bei Sterbenden und Organentnahme bei Hirntoten (156).

Zuletzt fasst M. zusammen, wie sich das Hirntodkriterium sinnvoll in das Todesverständnis einfügen kann:

„Weil die naturale Existenzform als Möglichkeitsbedingung personalen Lebens grundsätzlich an die Funktionstüchtigkeit des empirischen Lebenssystems gebunden ist, deshalb liefert eine empirisch gesicherte Abklärung des Ausfalls eines gesamtsystemisch entscheidenden Zentralorgans wie des gesamten Gehirns jene empirisch-anthropologische Tatsachenaussage, an der keine philosophische oder theologische Anthropologie unbekümmert vorbeigehen kann.“ (159)

Hans Halter erarbeitet in seinem Beitrag eine ethische Analyse der Xenotransplantation (XT). In entsprechenden Forschungsansätzen wird versucht, durch tierische Organe und Gewebe eine Abhilfe für den Mangel an menschlichen Organen zu schaffen. Bisher haben diese Versuche noch nicht zum Ziel geführt. Am ehesten scheinen bei der Transplantation von Zellen und Gewebe Erfolge möglich. Zugleich findet die XT im Bereich der Tierethik teilweise erbitterte Gegner. Damit sind die beiden ethischen Grundlinien deutlich, an denen H. seine Analyse durchführt: Einerseits die *humanethische* Fragestellung nach der Verantwortbarkeit der Verwendung tierischer Transplantate angesichts der Risiken für den einzelnen Patienten (Abstoßung, Disfunktionalität) und darüber hinaus für die Gesellschaft (Übertragung neuer Infektionskrankheiten aus dem tierischen Bereich), andererseits die *tierethische* Frage nach Züchtung, Haltung und Verbrauch der entsprechenden Tiere.

Beide Fragestellungen werden detailliert und methodisch transparent durchdiskutiert. H. beurteilt XT durchaus als positiv, wenn sie „erfolgreich machbar wäre“ (219). Bei den konkreten Zielsetzungen dürften Abstriche zu machen sein. Die Transplantation ganzer Organe ist in die Ferne gerückt. Heilversuche an Menschen seien derzeit aufgrund der hohen Risiken nicht vertretbar. Hier müssten erst bei den genannten Hauptproblemen erhebliche Fortschritte gelingen (185-201, 220). Zur Tierethik begründet H. zunächst ausführlich seine Position einer „integrativen Anthropolozentrik“ (205-214), nach der trotz eines grundsätzlichen Vorrangs des Menschen Tiere ganz eindeutig als Objekte der Moral in den Kreis moralisch relevanter Lebewesen einzubeziehen sind. Demzufolge betrachtet er XT jedenfalls als rechtfertigungsbedürftig. Unter der Voraussetzung schwerwiegender menschlicher Interessen und des Fehlens akzeptabler Alternativen beurteilt er XT als verantwortbar, wenn den Einschränkungen und Schmerzen der Tiere und der Auswahl der Tierart entsprechende Aufmerksamkeit gewidmet wird (214-219). Das Projekt einer XT ganzer Organe sei jedoch nur mangels Alternativen als Notlösung für die Situation des Organmangels vertretbar. Wenn sich hinsichtlich der Hauptprobleme in absehbarer Zeit keine Durchbrüche ergeben oder falls weniger problematische Alternativen sichtbar

würden, wäre es aufzugeben (220). Zuletzt formuliert H. dann noch Kriterien für eine rechtliche Regelung.

H.s Beitrag bietet insgesamt nicht nur eine spannende Diskussion der mit dem Forschungsprojekt XT verbundenen ethischen Fragen, sondern zugleich ein Lehrstück methodisch differenzierter Auseinandersetzung im Widerstreit von Human- und Tierethik, von teleologischen und deontologischen Argumentationslinien.

Im vorliegenden Band werden nicht alle mit der Transplantationsmedizin verbundenen ethisch relevanten Themen gleich intensiv erörtert. Mit Gehirntodproblematik und XT sind klare Schwerpunkte gelegt. Aufgrund dieser beiden Artikel ist der Band aber unbedingt empfehlenswert für alle, die eine solide ethische Orientierung zu wichtigen Teilaspekten der Organtransplantation suchen.

Andreas M. Weiß

UHL, Florian (Hg.), Roger Bacon in der Diskussion II. Mit Beiträgen von Eugenio Massa, Irène Rosier-Catach, Alain de Liberia, Jeremia Hackett, George Molland und Florian Uhl, Peter Lang, Frankfurt a.M. u. a. 2002, 277 p., Pb., 45,50 Eur-D; ISBN 3-631-37925-0

Der englische Minoritenbruder Roger Bacon (1214/1220-1292) war ein bedingt origineller Denker des 13. Jahrhunderts, dessen Werk die Spuren einer eigenartigen Mischung aus unkritischer Autoritätshörigkeit und eigenständigen philosophischen und wissenschaftlichen Einsichten trägt. Geprägt vom Geist der Schule von Oxford, wo er nicht nur seine philosophische Grundausbildung empfing, sondern vermutlich zwischen 1250 und 1257 sich auch zu weiteren Forschungen aufhielt, galt sein Interesse in besonderem Maß den mathematischen, naturwissenschaftlichen und sprachlogischen Gesichtspunkten der aktuellen philosophischen und theologischen Fragestellungen. Sein großes Ziel war die Erstellung eines neuen Konzepts eines universalen Bildungssystems, das dem Stand des Wissens seiner Zeit gerecht werden sollte. Bestärkung und Unterstützung für diesen seinen Plan fand er durch den französischen Papst Clemens IV (1265-1268), der schon als Kardinalbischof von Sabina und päpstlicher Legat von England Bacon gegenüber den Wunsch äußerte, er möge eine Abhandlung verfassen, die eine Gesamtschau der modernen Wissenschaft offeriert. Roger Bacon, der den Großteil seines Gelehrtentendaseins in Paris, der Metropole der damaligen Wissenschaft, verbrachte, eilte der Ruf voraus, zwecks eines tieferen Verständnisses der Wirk-

lichkeit und der Beantwortung philosophischer und theologischer Fragen über die Metaphysik hinaus auch auf die neuen Methoden der empirisch-experimentellen Wissenschaft zu vertrauen. Es ist bekannt, dass er sich dem ausgiebigen Studium der – vormalig verbotenen – Schriften des Aristoteles widmete, gleichzeitig aber auch den neuplatonisch inspirierten Strömungen der Alchemie, des Okkultismus und der Astrologie nicht abgeneigt war. Sein Hauptwerk, das so genannte *Opus maius* (ca. 1260), gilt dennoch als Meilenstein auf dem Weg der Entwicklung und Begründung der modernen Wissenschaft. Tatsächlich verdanken wir ihm bemerkenswerte und zum Teil auch bahnbrechende Einsichten auf dem Gebiet der Linguistik, der Sprachlogik und der Rhetorik sowie auf dem Gebiet der *Scientia experimentalis* und der Optik. Trotz dieser nicht zu unterschätzenden Bedeutung darf sich der Franziskaner gelehrte – insbesondere im deutschen Sprachraum – keines allzu hohen Bekanntheitsgrades erfreuen, was ein Blick in diverse Einführungen in die Philosophiegeschichte bestätigt. Diesem Defizit entgegenzuwirken, soll u.a. auch vorliegender Sammelband dienen. Wie schon der Titel „*Roger Bacon in der Diskussion II*“ andeutet, geht es dabei um die Fortführung des Vorhabens, essentielle Forschungsbeiträge zur Wissenschaftslehre des *Doctor mirabilis* in deutscher Sprache aufzulegen, wobei – wie der Herausgeber Florian Uhl, der Vorstand des Instituts für Philosophie an der Katholisch-Theologischen Privatuniversität Linz, betont – vorrangig jene Beiträge aus dem angelsächsischen und romanischen Sprachraum berücksichtigt werden, die sich speziell mit der Sprachphilosophie, der Experimentalphilosophie und der Rhetorik bzw. Poetik befassen. Damit dürfte auch schon klar geworden sein, dass es sich bei dieser Publikation nicht um eine philosophiehistorische Einführungs-, sondern um anspruchsvolle Forschungsliteratur, und zudem fast ausnahmslos um Übersetzungen schon publizierter Arbeiten handelt.

Eröffnet wird der Band mit einem sehr umfangreichen Beitrag von *Eugenio Massa* (13-100), dem Herausgeber von Bacons *Moralis philosophia* (Zürich 1953), genauerhin mit einer aus dem Jahre 1955 stammenden historisch-textkritischen Untersuchung zu den „Hauptwerken“ Roger Bacons, dem *Opus maius*, *Opus minus* und *Opus tertium*. Massa versucht in akribischer Weise die Entstehungsbedingungen, die Chronologie und das Schicksal von den für Guy de Foulques, Papst Clemens IV, abgefassten Werken Bacons nachzuzeichnen. Eine Hauptstoßrichtung geht dahin, die provokante Theorie des Dominikaners Pierre Mandonnet zu widerlegen, der behauptet hatte, das *Opus maius* sei erst nach dem *Opus minus* und dem *Opus tertium* geschrieben, zumindest aber erst nach diesen vollendet worden. Da die Werkgeschichte des englischen Minoriten im Detail noch immer viele Fragen offen lässt, was vor dem Hintergrund der damals herrschenden verworrenen kirchenpolitischen Situation verständlich ist, und

die Studie Massas als Pionierarbeit gilt, erschien es dem Herausgeber sinnvoll und berechtigt, diesen doch schon etwas in die Jahre gekommenen und sehr viel Raum einfordernden Beitrag voranzustellen.

In dem Artikel „*Roger Bacon und die Grammatik*“ (101-141) gibt Irène Rosier-Catach einen Einblick in Bacons Verständnis von der Grammatik, indem sie auf seine Vorschläge zum Sprachenstudium, die erhaltenen Fragmente der Grammatik des Griechischen und Hebräischen und die Übersetzungsregeln eingeht. Die Sprachenkenntnis ist für Bacon der Schlüssel zur Weisheit, sich ihr zu widmen das Propädeutikum der *sapientia*. Dabei hat er nicht die Volks- oder Vulgärsprachen im Auge, sondern Latein als die Muttersprache der abendländischen Christen, sowie Griechisch und Hebräisch, zusammen mit Latein die Sprachen des Kreuzes, und Arabisch, zusammen mit Hebräisch und Griechisch die Sprachen der Philosophie. Sprachenkenntnis verfolgt vor allem das praktische Ziel, der Kirche Gottes in vielen (pastoralen und politischen) Belangen von Nutzen zu sein. Im Hinblick darauf sei es die primäre Angelegenheit des Grammatikers, die drei Ebenen der Sprachbeherrschung, das Lesen-, Übersetzen- und Sprechenkönnen, anzustreben. Im Vordergrund steht hier die intersubjektive, handlungsorientierte Dimension der Sprache. Die Ursachen und Gründe der Erscheinungen zu eruieren obliege dagegen der spekulativen Grammatik. Dazu sei es notwendig, metaphysische und mathematische Überlegungen anzustellen, was vor allem in die Kompetenz der Musik falle. Bacon ordnet daher den traditionellen Rahmen des Triviums insofern neu, als er die Grammatik der Musik unterstellt.

Alain de Libera beschäftigt sich in seinem Beitrag über „*Roger Bacon und die Logik*“ (143-173) mit der Entwicklung der Baconschen Sprachlogik und ihrer Bedeutung für die Geschichte der Logik. Erstmals werden die Themen der vier logischen Schriften Bacons systematisch dargestellt. Es wird deutlich, dass Bacon die Gesprächssituation hinsichtlich dreier Aspekte analysiert, der Freiheit des Sprechenden und des Hörenden, der Natur der gesprochenen Sprache und der Einschränkungen der Kommunikation. Im Unterschied zum aristotelisch-thomistischen Analogieverständnis, das primär bei der *analogia entis* ansetzt, bezieht Bacon die Analogie in die Untersuchung von Äquivokität und Homonymie ein. Er kommt zu dem Schluss, dass es Analogie nur auf der Basis von Homonymie gibt. Abgesehen von der reinen Homonymie, die die Äquivokität im strengen Sinn meint, sind alle Homonymiefälle Formen einer gewissen Analogie. D.h. er ordnet die Analogie der Homonymie unter, insofern die Analogie nur die Art und Weise des Verhältnisses deutlich macht, das zwischen den homonymen Bedeutungsgehalten besteht. Bleibende Bedeutung kommt Bacon auch dadurch zu, dass er mit seiner streng extensionellen Semantik, der Ontologie des Einzel-

nen und der Doktrin der natürlichen Zeichen den Ockhamismus und den Nominalismus vorbereitet hat.

Obwohl uns der angekündigte Traktat über die Erstellung rhetorischer Argumente nicht überliefert ist, versucht *Jeremiah Hackett* in seinem Beitrag „*Roger Bacon über Rhetorik und Poetik*“ (175-193) aus einschlägigen Kommentaren in den späteren Werken die wesentlichen Merkmale von Bacons Ansichten zur Rhetorik und Poetik herauszufiltern. Dieser trat für eine stärkere Beachtung und ein intensiveres Studium der aristotelischen Rhetorik und Poetik ein, die im Vergleich zur Logik und Grammatik ins Hintertreffen gelangt waren. Rhetorik und Poetik seien nicht auf den nicht-logischen Teil der Rede zu reduzieren, wie es das mittelalterliche Curriculum implizierte. Sie nehmen seiner Ansicht nach vielmehr zwei Disziplinen mit in Pflicht, insofern die Formulierung rhetorischer und poetischer Wahrheiten Aufgabe der Logik, ihre Anwendungen und ihr Gebrauch aber Sache der Moralphilosophie sei. Diesen Zusammenhang von Logik und Poetik/Rhetorik mit der Ethik habe Aristoteles in der *Nikomachischen Ethik* bereits grundgelegt, in der er *nous* und *phronesis*, theoretische Vernunft und praktische Klugheit, zu Recht in eine untrennbare enge Beziehung gesetzt hat.

Ein weiterer Aufsatz *Hacketts* (195-227) beleuchtet das Verhältnis der Konzeption der *Scientia experimentalis* bei Robert Grosseteste und deren Verständnis bei Bacon. Unbestritten erscheint, dass Bacon in seinem Verständnis von Experimentalwissenschaft wesentlich vom erwähnten Bischof von Lincoln sowie dessen Kollegen Adam von Marsh beeinflusst war. Wenn auch *experientia* und *experimentum* bisweilen synonym verwendet werden, besteht doch ein wesentlicher Unterschied. Meint die *experientia* die einfache Wahrnehmung von Einzeldingen so *experimentum* das Wissen von Einzeldingen gemäß ihres allgemeinen Wesens, also Erfahrung im Sinne des erfahrungsgemäßen Allgemeinbegriffs, nicht aber das kontrollierte Laborexperiment der modernen Naturwissenschaft. Sehr wohl jedoch impliziert die experimentelle Methode die sorgfältige Beobachtung von Naturphänomenen zur Verifikation der auf dem Weg syllogistischer Beweise gewonnenen Erkenntnisse. Im Unterschied zu Grosseteste zählt bei Bacon auch das Wissen um die Zukunft und die Kenntnis der Gegenwart und der Vergangenheit auf der Grundlage der Sterne zu den Vorrechten der *scientia experimentalis*. Verurteilte jener die Bemühungen, mit Hilfe der Astrologie Vorhersagen über das menschliche Leben zu treffen, verteidigte Bacon die Kompatibilität astrologischer Praktiken und Vorstellungen vom Menschen mit der christlichen Lehre. In diesem Punkt wie auch in der Auffassung vom *intellectus agens* weist Bacon unverkennbar Einflüsse der arabischen Philosophie (z.B. Abu Mashars und Alfarabis) auf.

Einem Zug, der Bacons Versuch der Erneuerung der Wissenschaft anhaftet, aber von der Forschung gern vernachlässigt wird, widmet sich der Beitrag von *George Molland* (229-256), nämlich seinem Naheverhältnis zu den hermetischen und okkulten Wissenschaften des Mittelalters. Bacon ist ebenso wie Albertus Mag(n)us ein Beweis dafür, dass die hermetische Tradition nicht erst ein Spezifikum der Wissenschaft der Renaissance darstellt, sondern auch im Mittelalter lebendig war. Molland weist die hohe Bedeutung der Rolle des Antiken bzw. der *prisca auctoritas* auf, die sie in der Sicht Roger Bacons innehatte, insofern er von einer ursprünglichen Offenbarung des Wissens ausging, die durch einen moralischen Niedergang der Menschheit verloren ging, jedoch durch Philosophie, Logik und quasi-alchemistische Mittel wiedergewonnen werden könne. Magische Praktiken und himmlische Einflüsse versucht Bacon, dargestellt an Beispielen aus der Optik, mit Hilfe der Theorie der Vervielfältigung der *species* auf natürlichem Wege zu erklären. Wie Al-Kindi ist Bacon der Ansicht, dass menschliche Wesen ebenso wie die Gestirne Strahlenquellen sind und viele quasi-magische Effekte sich bloß einer klugen Imitation der Natur verdanken.

Abschließend versucht der Herausgeber des Bandes, Florian Uhl, in seinem Beitrag „*Roger Bacon: Die Wissenschaften als Weg zu Nutzen und Heil. Über Grammatik, Scientia Experimentalis und Moralphilosophie*“ (257-277) die Grundlagen des Baconschen Wissenschaftsverständnisses hinsichtlich seiner praktisch-ethischen Intention und seiner faktischen gesellschaftlichen Auswirkung aufzuzeigen. Uhl gelingt es, nicht nur einen roten Faden durch die Beiträge zu ziehen, sondern auch manchen Topos zu erhellen. So wird etwa deutlich, dass die *Scientia experimentalis* auch als gewichtiges Korrektiv gegenüber der Neigung zu magisch-alchemistischen Vorstellungen zu betrachten ist, insofern sie – analog der Rolle der Logik in Bezug auf die Techniken der Argumentation – im Hinblick auf die Theorien und Techniken der Naturerkenntnis und -beherrschung die gleiche methodologische Funktion der Erhellung und Aufklärung einnimmt. Wissenschaft ist für Bacon kein Selbstzweck, sie ist vielmehr dem Menschen gegeben „*in salutem hominum et utilitatem*“ (Opus maius, ed. Bridges, II, 209), d.h. sie muss einen Nutzen haben im Sinne der Funktion für andere höherstehende Wissenschaften (also letztlich für die Theologie) und im Sinne der Förderung des guten Lebens des Einzelnen und des Gemeinwohls der Gesellschaft.

Das Studium der Beiträge macht einerseits die Aktualität des grundsätzlichen Anliegens des Baconschen Denkens bewusst, nämlich dass Wissenschaft dem (wie immer heute verstandenen) Heil des Menschen zu dienen habe, andererseits führt es dem Leser auch die Wachheit und das lebendige Problembewusstsein des mittelalterlichen Denkens im Allgemeinen und Roger Bacons im Besonderen vor Augen. Der vorliegende Band ist nun wohl keine einführende

Literatur für eine breitere Zielgruppe, Mediävisten und Fachphilosophen werden aber allemal das Angebot dankbar nützen wollen, sich auf diesem Weg zu neuen bzw. neu übersetzten Forschungsergebnisse Zugang zu verschaffen.

Emmanuel J. Bauer

HÖFFE, Otfried, Kleine Geschichte der Philosophie, C.H.Beck-Verlag München 2001, 341 p., Gb. 24,50 Eur-D; ISBN 3-406-47533-7

Dieses Buch, hervorgegangen aus einer Vortragsreihe an der Universität Tübingen, liefert einen knappen und soliden Überblick über die Geschichte der Philosophie von den Anfängen in der griechischen Antike bis herauf zu den wichtigen Traditionen des 20. Jahrhunderts. Übersichtlich und in verständlicher Sprache referiert Höffe die wesentlichen Fragestellungen und Positionen der verschiedenen Epochen, wobei er auch den außereuropäischen Raum berücksichtigt („Ein Blick nach Indien und China“, 73-83) und weniger bekannte Pfade betritt („Islamische und jüdische Philosophie“, 99-111). Durchgängig ist das Bemühen sichtbar, die Tradition auf heutige Fragestellungen hin aufzuschließen, ohne jedoch die Philosophiegeschichte allein im Lichte gegenwärtiger Befindlichkeiten zu rezipieren. Vom Autor liegen einschlägige Publikationen insbesondere zur Politischen Philosophie vor, in deren Rahmen die Hauptinteressen auf Fragen der Ethik sowie auf den vielfältigen Schnittpunkten von Gesellschaft und Recht liegen. Dieser Fokus scheint auch hier durch und gibt dem Ganzen eine eigene Farbe, so dass selbst den mit der Philosophiegeschichte halbwegs vertrauten LeserInnen immer wieder neue und überraschende Aspekte eröffnet werden. Höffe drückt sich nicht um sein eigenes Urteil, das zu Stellungnahme und weiterer Auseinandersetzung einlädt. Zugleich erweist sich das Buch als eine anregende Einführung in das philosophische Denken. Wer sich in die jeweiligen Themen noch vertiefen möchte, findet am Schluss der Kapitel knappe und äußerst hilfreiche Lektüreempfehlungen. Diese sind eine wahre Fundgrube und ein verlässlicher Faden, der anregen sollte, manch philosophisches Buch wieder einmal aus dem Regal zu ziehen.

Nicht zuletzt empfiehlt sich das Buch durch seine reiche, immer kurz kommentierte Bebilderung (insgesamt 180 Bilder, davon 85 in Farbe bei ansprechender Druckqualität), die nicht schmuckes Beiwerk ist, sondern auf ihre Weise den Reichtum der Philosophiegeschichte dokumentiert.

Alois Halbmayr

NEUDECK, Rupert, Die Menschenretter von Cap Anamur. Mein Leben für Cap Anamur, Verlag C. H. Beck München 2002, 313 p., Geb. 22,- Eur-D (2 Eur davon gehen an Cap Anamur), ISBN 3-406-48879-X

Nicht, dass ich das Buch zur theologischen Literatur zählte, und nicht nur in Verbundenheit seit meinem Besuch der Notärzte 1983 im Libanonkrieg, sondern weil es ein ausdrückendes Zeugnis einer 22jährigen Zeitgeschichte ist, die aus der Perspektive des Gründers und Leiters einer NGO entlang der humanitären Auslandseinsätze erzählt wird. Dass der bekannte Journalist vom Deutschlandfunk schlussendlich nicht im Paderborner Priesterseminar geblieben ist und Priester wurde, oder später nach Absolvierung des Noviziats die Jesuitenlaufbahn eingeschlagen hat, liegt an den Erfahrungen des 1939 in Danzig geborenen und von der Hölle der Flucht geprägten Menschenretters: „Das Priesterseminar mit seinen rührseligen und versponnenen Gebets- und Gottesdienstübungen wirkte auf mich abschreckend ... Ein Leben in der »Nachfolge Christi« müsste meiner Überzeugung nach ohne Schonung und Kompromisse sein.“ (13)

Im Jesuitennoviziat erlebte er „schaurige Bußen, Fasten- und Askeseübungen, ... Briefzensur, Folterübungen, seelische und körperliche Verletzungen, die ein ganzes Leben lang ihre Spuren hinterlassen konnten.“ (13) 1972 promovierte Neudeck mit einer Dissertation über Jean-Paul Sartre, dessen Existentialismus unter radikaler Ablehnung des Staates den Entfremdungsverhältnissen durch die Entschlossenheit des Einzelnen begegnen wollte. (Die politische Ethik bei Jean-Paul Sartre und Albert Camus, Bonn 1975). Diese philosophische Weichenstellung hat m.E. Neudecks Lebenswerk Cap Anamur (Deutsche Not-Ärzte e.V.) geprägt. Wie hätte Neudeck wohl im Gefolge des Sartre-Widersachers und gleichfalls Absolventen des Collège de France, Michel Foucaults agiert? Neudeck hat immer aus großer individueller Motivation bei größtmöglicher politischer Unabhängigkeit seine Projekte konzipiert und verwirklicht. So versuchte er nicht die traumatischen Kindheitserlebnisse auf der Flucht aus den Ostgebieten im westdeutschen Wohlstand zu vergessen, sondern seine journalistische Arbeit führte ihn zurück zu den Bürgerrechtsbewegungen in die Tschechoslowakei und nach Polen. Das erste große Hilfsprojekt bestand in der Rettung von 10.000 vietnamesischen Bootsflüchtlingen, die von dem Schiff Cap Anamur, das der Organisation künftig auch den Namen gab, auf hoher See gerettet wurden. Neudeck schildert in seinem Buch zwanzig weitere Einsatzorte, die hauptsächlich in Afrika, aber auch in den Krisenherden am Balkan, im Kaukasus, Sibirien und zweimal in Afghanistan lagen. Fast immer waren es Bürgerkriege, zwischen deren Fronten Massen an Menschen von Gewalt, Elend und Tod zermalmt wurden. Medizinische Hilfe, Grundversorgung und politische Präsenz einer Nichtregierungsorganisation stifteten Hoffnung und halfen vielen zum Überleben. Nicht nur eine Reise durch die Katastrophen der Zeitgeschichte, nicht nur politische Bil-

dung mit Hintergrundberichten vor Ort, nicht nur ein Dokument eines wagernutigen und entschlossenen Lebens im Einsatz für konkrete Menschlichkeit, sondern auch ein Dokument, das denjenigen Teilen unserer Erde und Menschheit Aufmerksamkeit schenkt, die in der Erfolgsstory der Globalisierung und den optimistischen weil zu ahnungslosen Kontextualisierungs- und Pluralismuskonzepten ausgeblendet sind. Cap Anamur könnte als Symbol für diese Erinnerung stehen. Dieses Symbol wird getragen von den Ärztinnen, Krankenpflegern, Technikern ebenso wie Minenräumern, die oft hoch riskante Einsätze auf sich genommen haben, und nicht zuletzt von tausenden großzügigen Spendern über mehr als zwei Jahrzehnte hinweg. Und die Theologie? Ihr ist Neudeck sporadisch aber immer wieder begegnet bei der Zusammenarbeit mit beherzten Äbten und Bischöfen, die dem Ruf des Evangeliums zu den Leidenden gefolgt sind.

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. Moralthologische 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 pluralis-

tischen Theologie der Religionen, mit Antworten von G. Paul - H. Hempelmann - M. Bongardt, Replik von Perry Schmidt-Leukel; Hans-Joachim SANDER, Relativität - Prozess - Gott. Prozess-theologie 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 manipulierte Leben; REZENSIONEN aus allen Fachbereichen der Theologie

SaThZ 5 (2001), Heft 2

Clemens SEDMAK, Eine Handvoll Schwierigkeiten. Erkenntnistheoretische Überlegungen zur Religionswissenschaft; Alois HALBMAYR, Eine neue Eindeutigkeit? Thomas Rusters Plädoyer für eine Entflechtung von Christentum und Religion; Franz NOICHL, Medizin und die begrenzten Ressourcen. Ethische Überlegungen zum Problem der Rationierung im Gesundheitswesen; Dieter WITSCHEN, Kirche als eine „Schule“ der Menschenrechtserziehung. Eine Skizze; Michael ZICHY, Neostukturalismus und Theologie. Zwischenbericht einer Bestandsaufnahme

SaThZ 6 (2002), Heft 1

Svend ANDERSEN, Das bioethische Problem der Abtreibung - eine lutherische Perspektive; Werner WOLBERT, Die medizinische Ethik und das Tötungsverbot; Joachim HAGEL, Unparteilichkeit im Spiel der Natur. Ein alternatives Argument für den Embryonenschutz; Dirk ANSORGE, Vergebung auf Kosten der Opfer? Umrisse einer Theologie der Versöhnung

SaThZ 6 (2002), Sondernummer

Friedrich SCHLEINZER, Kairos und Hartnäckigkeit. Die Entstehung des Instituts Theologie Interkulturell und Studium der Religionen; Chibueze C. UDEANI, Theologie Interkulturell. Lediglich eine Akzentverschiebung vom Adjektiv zum Adverb?; Ulrich WINKLER, Nicht ausweichen an einen fernen Ort der Eigentlichkeit. Der Erkenntnisort einer lokalen Theologie im universalen Volk Gottes; Andreas BAMMER, Theologie studieren in Salzburg. Theologie Interkulturell und Studium der Religionen; Clemens SEDMAK, „No entity without identity“. Theologie zwischen Disziplinen, Kulturen, Religionen; Anton A. BUCHER, Theologie Interkulturell / Studium der Weltreligionen. Erwartungen und Beiträge vonseiten der Praktischen Theologie; Marlis GIELEN / Friedrich REITERER, Die Bibel - ein Modell interkultureller Theologie und Begegnung der Religionen; Peter HOFRICHTER, Kirchengeschichte und Patrologie und der Fakultätsschwerpunkt „Theologie interkulturell“; Theodor W. KÖHLER, Unsystematische Nachfragen aus (human)philosophischer Perspektive; Johann W. MÖDLHAMMER, „Theologie Interkulturell und Studium der Religionen“, Berührungspunkte und Perspektiven aus der Sicht der Fächer „Fundamentaltheologie“ und „Ökumenische Theologie“; Gertraud PUTZ, Christliche Sozialethik, Theologie Interkulturell und Studium der Religionen. Eine gemeinsame Seilschaft in einer multikulturellen Gesellschaft?; Hans-Joachim SANDER, Die Wahrheiten des Glaubens und die Macht von Religionen. Dogmatik im Kontext eines Konkurrenzproblems; Frank WALZ, Liturgiewissenschaft Interkulturell; Werner WOLBERT, Die interkulturelle und interreligiöse Perspektive in der Moraltheologie.

SaThZ 6 (2002), Heft 2

Elisabeth ANKER / Silvia ARZT, Zur Initiierung eines feministischen Diskurses. Anstatt eines Editorials; Marlis GIELEN, Frauen in den Gemeinden des Paulus. Von den Anfängen bis zum Ende des 1. Jahrhunderts; Anne JENSEN, Gottes selbstbewusste Töchter. Selbstverständnis und Rolle der Frauen im frühen Christentum; Clemens SEDMAK, Ist „Gender“ ein wichtiges Handwerkszeug für die Theologie?; Franz NIKOLASCH, Priestertum der Frau; Werner WOLBERT, Spielen Gender-Fragen in der medizinischen Ethik, speziell in Fragen der Reproduktionstechnologie eine Rolle?; Angelika PRESSLER, Ist Gender eine Kategorie in der Organisationsentwicklung? Gemeindeberatung - was könnte sie zur Verbesserung der Situation der Frauen in der Kirche tun?; Regina AMMICHT-QUINN, Corpus delicti. Körper - Religion - Sexualität; Christa SCHNABL, Feministische Ethik. Profil und Herausforderungen; Michaela MOSER, Göttliches Begehren. Zur theologischen Bedeutung der Geschlechterdifferenz; Ursula RAPP, Befreien und Begehren. Feminist. Exegese am Ende des Patriarchats; Maria-Elisabeth AIGNER, Schwarze Buchstaben, weißes Feuer und die Farbe Lila. Bibliodrama und Feministische Theologie.



Theologischer Kommentar zum Neuen Testament (ThKNT)

Herausgegeben von Ekkehard W. Stegemann, Peter Fiedler, Luise Schotttroff, Klaus Wengst

Klaus Wengst,

Das Johannesevangelium. Kapitel 1-10 (ThKNT 4.1)

399 p., 30,60 Eur[D]; ISBN 3-17-016696-4

Das Johannesevangelium. Kapitel 11-21 (ThKNT 4.2)

350 p., 30,60 Eur[D]; ISBN 3-17-016981-5

Der Theologische Kommentar zum Neuen Testament steht in der Tradition klassischer historisch-kritischer Kommentarkultur der neutestamentlichen Wissenschaft. Er nimmt jedoch erstmals die im christlich-jüdischen Gespräch behandelten Themen, den feministisch- theologischen Diskurs sowie sozialgeschichtliche Fragestellungen auf.

Die neutestamentlichen Schriften beziehen sich oft und intensiv auf das jüdische Volk. Nicht selten haben diese Bezüge polemische Gestalt. Inhalt und Form dieser Polemik haben das christliche Judentumsbild durch die Geschichte hindurch mit verhängnisvollen Wirkungen geprägt. Sie werden bis heute in unterschiedlicher Intensität in der Exegese reproduziert. Das Ziel des Theologischen Kommentars zum Neuen Testament ist es, eine kritische historische Exegese der neutestamentlichen Schriften zu entwickeln, die die antijüdische Auslegungsgeschichte aufarbeitet. Er versucht auf diese Weise, einen Beitrag zur kirchlichen und theologischen Diskussion über die Erneuerung des christlichen Verhältnisses zum Judentum zu leisten.

Auch auf die Prägung des christlichen Frauenbildes haben Schriften des Neuen Testaments nachhaltigen Einfluss genommen. Patriarchalische und zum Teil frauenfeindliche Muster sind dadurch Legitimiert worden - mit höchst negativen Folgen für Frauen. Die durch die feministisch-theologische Bewegung initiierte Forschung hat manche Verzerrungen der Auslegungsgeschichte zurechtgerückt und einen hermeneutischen Zugang zur Bibel entwickelt. Der Theologische Kommentar zum Neuen Testament versucht, die Bedeutung von Frauen für die Entstehung des Christentums sozialgeschichtlich herauszuarbeiten, um sie für die gegenwärtige theologische und kirchliche Debatte über eine gerechte Beteiligung von Frauen in Kirche und Gesellschaft fruchtbar zu machen.

Editorial

Die Kulturen dieser Erde rücken näher zusammen. Weltweite Kommunikationsmittel, Mobilität und wirtschaftliche Verflechtung, aber ebenso Probleme von Entwicklung, Umwelt und Sicherheit machen bewusst, wie sehr wir in globaler Vernetzung und Abhängigkeit leben und wie weit die Auswirkungen unserer Lebensgewohnheiten reichen. Der Ruf nach einem globalen Ethos enthält die Hoffnung, in gemeinsamen ethischen Grundprinzipien eine Basis für friedliches Zusammenleben und eine gerechte Entwicklung zu finden. Religionen scheinen für eine weltweite Friedensordnung zugleich Hindernis und Hoffnungsträger zu sein.

Das von Hans Küng initiierte Projekt Weltethos (www.weltethos.org) hat sich der Verständigung über einen ethischen Grundkonsens unter den Religionen verschrieben. Im November 2002 machte eine von der Stiftung Weltethos entwickelte Ausstellung an der Salzburger Theologischen Fakultät Station. Im Eröffnungsvortrag beschreibt der evangelische Religionspädagoge Johannes LÄHNE-MANN, selbst am Projekt Weltethos beteiligt, das Grundanliegen und skizziert pädagogische Herausforderungen für die Umsetzung des Weltethosgedankens in der Erziehung.

Die Überzeugung von der gleichen Menschenwürde und die Formulierung von ethischen Mindeststandards in Form der Menschenrechte gewährleisten gegenwärtig am ehesten einen kulturübergreifenden ethischen Grundkonsens, auch wenn die westliche Genese des Menschenrechtsgedankens und die Wurzel im Gegenüber von Staat und Individuum teilweise als Einseitigkeit kritisiert wird. Gegen den Verdacht, Menschenrechte seien ein säkularer Ersatz für religiöse Moral betont der Salzburger Moraltheologe Werner WOLBERT die positive Einbindung der Menschenrechte in eine christliche Ethik. Er zeigt, wie Kirche und Theologie die Menschenrechtsidee gegen säkulare Infragestellung oder Umdeutung unterstützen können, zugleich aber herausgefordert sind, sie auch im Innenbereich der Kirche konsequent umzusetzen. Der Wiener Moraltheologe Günter VIRT, der selbst in vielfacher Weise in politische Konsultationsprozesse eingebunden ist, beschreibt, welchen Chancen und Hindernissen der Beitrag theologischer Ethik im gesellschaftlichen ethischen Diskurs zu dem besonders umstrittenen Feld der Bioethik begegnet. Dieter WITSCHEN analysiert die bekannte Vorzugsregel, nach der Pflichten der Gerechtigkeit Vorrang vor Pflichten der Liebe haben. Der Beitrag von Franz NOICHL beinhaltet eine Auseinandersetzung theologischer Anthropologie mit dem Modell des homo oeconomicus, das sich aufgrund der gegenwärtigen Hochschätzung ökonomischer Rationalität als Leitbild erfolgreichen Lebens aufdrängt. In einer Glosse kommentiert Ulrich WINKLER die Eucharistiedebatte in der Folge des Ökumenischen Kirchentages in Berlin.

Andreas M. Weiß

Kein Weltfriede ohne Religionsfriede

Hintergründe, Anliegen, Entwicklungen des Projektes Weltethos¹

Johannes Lähnemann, Nürnberg

Dass Hans Küngs These „Kein Weltfriede ohne Religionsfriede“ gegenwärtig hohe Relevanz besitzt, wird besonders deutlich, wenn man praktische Beispiele heranzieht. Mit ihnen möchte ich einsetzen.

Als ich 1999 als deutscher Delegierter von *Religionen für den Frieden* (World Conference of Religions for Peace/WCRP) und Vorsitzender der Peace Education Standing Commission (PESC) dieser internationalen Bewegung an der WCRP-Weltversammlung in Amman teilnahm, wurde diese eröffnet mit einer Rede König Abdullahs von Jordanien. Im Mittelpunkt seiner Ansprache stand der Aufruf, Jerusalem zu einem Pilgerort des Friedens für alle Religionen und Völker zu machen. Das jordanische Königshaus ist führend in immer neuen Initiativen für den Frieden im Nahen Osten, neben König Abdullah besonders sein Onkel, Prinz Hassan bin Talal, der auch Moderator des internationalen Präsidiums von WCRP ist (und als Muslim ein kluges und sympathisches Buch über „Das Christentum in der arabischen Welt“ geschrieben hat).

Zwei Tage später berichtete mir Dr. Klaus Lefringhausen, Integrationsbeauftragter des Landes Nordrhein-Westfalen und Mitdelegierter, von der Predigt eines Imam in Amman, die ihm übersetzt worden war und in der dieser die gegenwärtige Dürreperiode als Strafe Gottes dafür erklärte, dass man Frieden mit Israel gemacht habe. Was ich damals erlebt habe, hat sich inzwischen radikal verschärft: Es gibt Scheichs, die Selbstmordattentate religiös legitimieren, und Rabbiner, die eine aggressive Siedlung- und Enteignungspolitik ebenfalls religiös begründen können.

Dass das Spannungsfeld auch uns in Europa betrifft, möchte ich am Beispiel unserer Nürnberger Gruppe der *Religionen für den Frieden* deutlich machen: Jede der bei uns vertretenen Glaubensgemeinschaften kann auf Bedrängnisse verweisen, die Menschen ihres Glaubens wegen erlitten haben und erleiden. So hat zu unserer Gruppe längere Zeit ein junger Ägypter gehört, der von einer radikalen Muslimgruppe aus dem Zug geworfen wurde, weil er Christ geworden war; dabei verlor er einen Arm. Über Jahre hinweg lebten in unserer Stadt bosnische Muslime, in deren Heimat die Moscheen zerstört wurden und

1 Vortrag an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Paris-Lodron-Universität Salzburg am 4. November 2002 anlässlich der Eröffnung der Ausstellung zum Projekt Weltethos.

die sog. „ethnische Säuberung“ stattfand. Unsere buddhistischen Freundinnen und Freunde haben einen hochstehenden tibetischen Lama als Lehrer, der als junger Mann mit dem Dalai Lama zusammen seine Heimat verlassen musste. Die Baha'i in unserer Gruppe haben Bekannte und Verwandte im Iran, die ihres Glaubens wegen inhaftiert sind. Der neue Hindutempel im Stadtteil Gostenhof ist von tamilischen Flüchtlingsfamilien eingerichtet worden, die ihre Heimat im Norden Sri Lankas verlassen mussten. Und an der schweren Geschichte, die die Juden in unserer Stadt durchgemacht haben, können wir in unserer Gruppe selbstverständlich nicht vorbeigehen.

Der globale Zusammenhang dieser Beispiele wird gegenwärtig besonders mit der These Samuel Huntingtons vom „clash of civilizations“ bezeichnet, die davon ausgeht, dass sich die Konflikte des 21. Jahrhunderts vorwiegend an den Grenzen zwischen den Kulturen und Religionen entzünden. Dazu kann darauf verwiesen werden, dass schon in den vergangenen Jahrzehnten und auch gegenwärtig nahezu überall religiöse und weltanschauliche Komponenten bei den Konflikten auf der Erde eine Rolle spielen: So war es im Libanon und auf Zypern, im ehemaligen Jugoslawien, so ist es in Nordirland, Israel/Palästina, im Sudan, Indien, in Indonesien. Man kann zwar zeigen, dass die Spannungen zumeist ganz andere als religiöse Ursachen haben; sie liegen häufig im ethnischen, sozialen, wirtschaftlichen Bereich, in der Marginalisierung von Minderheiten, auch in tief wurzelnden geschichtlichen Verletzungen. Aber die religiös-kulturellen Überzeugungen und Empfindungen lassen sich besonders wirksam für gezielte politische und wirtschaftliche Interessen mobilisieren und entwickeln dann eine verhängnisvolle Eigendynamik. Und: Keine Religion ist gegen solche Tendenzen immun!

Was tun die Religionen selbst, um hier gegenzusteuern? So groß diese Probleme und der Problemdruck sind: Es gibt so etwas wie eine neue Internationale der Religionen, eine Bewegung von Menschen und Gruppen, die auf der Aufbruchslinie ihrer Gemeinschaften stehen, die den globalen Herausforderungen mit Visionen aus ihren Glaubenstraditionen begegnen und die auch neue praktische Wege beschreiten.

Besonders zwei Denker haben im deutschsprachigen Raum die Aufgabenstellung ökumenischer und interreligiöser Zusammenarbeit angesichts der globalen Herausforderungen artikuliert: Der Naturwissenschaftler und Philosoph Carl Friedrich v. Weizsäcker und der ökumenische Theologe Hans Küng.

C. F. v. Weizsäcker brachte in den Ökumenischen Rat der Kirchen die Vision eines „Konzils der Religionen“ zu „Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung“ ein, woraus dann abgeschwächt der Konziliare Prozess der christlichen Kirchen geworden ist. Er hat in Deutschland (besonders der ehemaligen DDR), in Europa (bei den Versammlungen in Basel und Graz) und weltweit (bei der Weltversammlung in Seoul) viel bewirkt.

Aber: Kann man diesen Problemen gerecht werden ohne Zusammenarbeit mit Menschen verschiedener Religionen und ohne Zusammenarbeit mit nichtreligiös geprägten Menschen und Gruppen? In einer Tagung in Hofgeismar (nach Seoul) 1990 habe ich diese Frage zusammen mit C. F. v. Weizsäcker einmal grundsätzlich inhaltlich durchdacht. Ich habe sie dann vor allem zusammen mit Hans Küng weiterverfolgt, der ebenfalls 1990 das Buch „Projekt Weltethos“² herausbrachte.

Es ist einmal bestimmt von den 3 Maximen: Kein Weltfriede ohne Religionsfriede. Kein Religionsfriede ohne Religionendialog. Kein Religionendialog ohne Grundlagenarbeit in den Religionen. Vor allem aber die These „Kein Überleben ohne ein Weltethos“ erschien mir als prophetische Aussage. Sie sprach mich, noch bevor die Rede von der Globalisierung Allgemeingut wurde, unmittelbar an. Damals schon war längst klar, dass es Weltprobleme gibt, die uns alle herausfordern: die ökologische Krise, die Krise der Verarmung in vielen Teilen der Welt, die Krise durch neue Weltkonflikte, oft genug ideologisch angeheizt, die Krise durch Verwahrlosung in der nachwachsenden Generation, gerade auch in den industrialisierten Ländern, die Krise durch Migration, durch Kriminalität, durch Perspektivlosigkeit.

Ich sah, dass im Bereich der Wirtschaftskonzerne längst global gedacht und gehandelt wurde, dass es einen weltweiten Konsummarkt gibt. Ich sah, dass es einzelne politische Führer gibt, die sich verantwortlich den globalen Perspektiven stellten – oft im Widerstreit zu den nationalen Interessen, die sie vertreten müssen.

Aber wie stand es um die globale Perspektive im Bereich der Werte und der Ethik? Hans Küngs Buch fasste von vornherein die religions- und kulturübergreifende Perspektive ins Auge. Er kritisierte nicht nur scharfsinnig die modernen Fortschrittsideologien des Staatssozialismus und des Neokapitalismus (und ebenso Nationalismus und erstarrte Formen religiöser Ideologien), er fasste vielmehr eine neue Koalition von Glaubenden und Nichtglaubenden ins Auge. Seine These, die dann auch Eingang gefunden hat in die Erklärung zum Weltethos, war:

„Diese eine Welt braucht das eine Ethos; diese eine Weltgesellschaft braucht keine Einheitsreligion und Einheitsideologie, wohl aber einige verbindende und verbindliche Normen, Werte, Ideale und Ziele.“³

Natürlich gab es gleich Kritik an dieser These: Ist sie nicht viel zu global, viel zu undifferenziert? Kann es eine Verständigung über ein globales Ethos geben – über die Grenzen der Religionen und Weltanschauungen hinweg?

Als Pädagoge und gerade auch als Religionspädagoge fühlte ich mich aber sofort angesprochen. Ich bin der Überzeugung, dass alle Erziehung heute die

2 Küng, Hans, Projekt Weltethos. München 1990, Neuausgabe 1992.

3 Ebd. rückwärtiger Umschlag.

weltweiten Verflochtenheiten wie auch die weltweiten Herausforderungen ernst nehmen muss. Und deshalb habe ich mitgearbeitet an der Erklärung zum Weltethos, die dem Parlament der Weltreligionen 1993 in Chicago vorgelegt wurde. Und ich habe Hans Küng dazu gewinnen können, 1994 mit mir das Nürnberger Forum unter dem Titel „Das Projekt Weltethos in der Erziehung“ zu veranstalten. Die Arbeits- und Lernprozesse, die dabei eine Rolle gespielt haben, will ich im Folgenden in den wichtigsten Schritten schildern.

Zur Erklärung zum Weltethos

Das *Anliegen* ist: Die Weltethoserklärung soll die Menschenrechtserklärung der UNO von der Seite ethischer Grundverpflichtungen her stützen und ergänzen.

Zu den *Prinzipien* gehört: Sie soll von Anhängern der „westlichen“ wie der „östlichen“ Religionen mit getragen werden, aber auch für Menschen ohne religiöse Bindung plausibel sein.

Die Erklärung selbst beginnt mit einer Kurzbeschreibung der Situation und der Herausforderung, der sich die Religionen und Weltanschauungsgemeinschaften stellen müssen. Es folgt die *Grundforderung*: Jeder Mensch muss menschlich behandelt werden, entfaltet durch die *Goldene Regel*: „Was du nicht willst, dass man dir tu, das füg auch keinem andern zu“ – oder positiv gefasst, so von Jesus in der Bergpredigt: „Was ihr wollt, dass euch die Leute tun, das tut ihnen auch.“

Den Kern der Erklärung bilden die „*Vier unverrückbaren Weisungen*“, die sich an der 2. Tafel des Dekalogs und den Laiengeboten des Buddhismus orientieren. Dabei werden die Gebote positiv gefasst, nicht als Vorschriften, sondern als (Selbst-)Verpflichtung. Es ist nicht von Gesetzen die Rede, sondern von einer *Kultur*, die entwickelt werden soll; und: Jede der unverrückbaren Weisungen greift über den individuellen Rahmen in den gesellschaftlichen hinaus:

I. Verpflichtung auf eine Kultur der Gewaltlosigkeit und der Ehrfurcht vor allem Leben (eben nicht nur: Du sollst nicht töten!).

II. Verpflichtung auf eine Kultur der Solidarität und eine gerechte Wirtschaftsordnung (eben nicht nur: Du sollst nicht stehlen!).

III. Verpflichtung auf eine Kultur der Toleranz und ein Leben in Wahrhaftigkeit (eben nicht nur: Du sollst nicht lügen!).

IV. Verpflichtung auf eine Kultur der Gleichberechtigung und die Partnerschaft von Mann und Frau (eben nicht nur: Du sollst nicht ehebrechen!).

Diese unverrückbaren Weisungen sind so aufgebaut, dass jeweils mit einer Situationsbeschreibung begonnen wird, die Weisung selbst (negativ – positiv) umrissen wird (A), dann eine Beschreibung der Grundkonstellation und der Grundaufgabe zu dieser Weisung folgt (B), die pädagogische Aufgabe benannt

wird (C), die strukturelle Aufgabenstellung entfaltet und die erforderliche ethische Grundeinstellung zur jeweiligen Weisung gekennzeichnet wird (D-F).

Zur Umsetzung des Weltethosgedanken in der Erziehung

Eine entscheidende Frage an den Weltethosgedanken war von vornherein: Wie steht es um die Konkretionen? und: Lässt er sich umsetzen in der Erziehung? Das war die Grundfrage bei unserem gemeinsamen Forum in Nürnberg mit Vertretern aller großen religiösen Traditionen, aber auch mit nichtreligiös geprägten Humanwissenschaftlern, die sich mit der Analyse von Problemen in Konfliktregionen befassen, mit Pädagogen, die die Erziehungsprobleme kennen, und mit Menschen, die an beispielhaften Projekten in verschiedenen Ländern arbeiten.

Ich habe dabei versucht, *die pädagogischen Herausforderungen* einmal systematisch zu formulieren – Herausforderungen, von denen wir gegenwärtig erleben, dass sie von vielen Menschen und auch von führenden Politikern nicht ernst genug genommen werden: Es geht um

- „– das Lernen für eine bewohnbare Erde (angesichts eines drohenden ökologischen Kollapses),
- das Lernen für eine mündige Wahrnehmung der dem einzelnen gemäß den Menschenrechten zukommenden Freiheiten und Verpflichtungen (angesichts der drohenden Entmündigung durch technokratische Systeme, durch simplifizierende Ideologien, durch Verarmung und wirtschaftlich-politische Versklavungen/Kriminalisierungen),
- das Lernen für eine sinnvolle Lebensgestaltung (angesichts drohender 'Gleichschaltungen' in Medienkultur und Wohlstandsideologie und 'seelischer Umweltverschmutzung'),
- das Lernen für ein solidarisches Zusammenleben in Familien, Gemeinden, regionalen und internationalen Horizonten (angesichts der Gefahren sich auflösender Familienstrukturen, des Fehlens eines elementaren ethischen Wertebewusstseins und des Neuauflebens nationaler Fanatismen und Partikularismen).“⁴

Die wichtigsten Resultate unserer Arbeit habe ich dann in *10 Thesen*⁵ zusammengefasst, deren Grundaussagen in der Erkenntnis wurzeln:

- „Nur wenn die Heranwachsenden Achtung haben für ihre Mitmenschen, Verantwortung empfinden für alle belebte und unbelebte Kreatur, wenn sie sensibel sind gegen Haß, Gewalt sowie lebens- und gemeinschaftsfeindliche Entwicklungen, sind sie gerüstet für ein Zusammenleben, das unserem Planeten Zukunft eröffnet.“

Aus der Thesenreihe möchte ich die Thesen 5-8, die sich mit Einzelaufgaben der Erziehung befassen, näher erläutern:

- 4 Lähnemann, Johannes, Evangelische Erziehung vor globalen Herausforderungen, in: ders. (Hg.), *Das Projekt Weltethos in der Erziehung*, Hamburg 1995, 221-229, 222.
- 5 Veröffentlicht in: Lähnemann, Johannes, *Das Projekt Weltethos - Herausforderung für die Erziehung*, in: *Concilium* 37 (2001) 495-508, 496.

Erzieherische Bemühung im Sinne des Weltethos ist eine Erziehung zu gewaltfreier Konfliktbewältigung (These 5)

Das Grundproblem ist hier, dass die Anschauung: Gewaltsames Handeln lohnt sich, der Stärkere setzt sich durch, Ellenbogegebrauch führt zum Erfolg, immer wieder Bestätigung erfährt, sowohl durch praktische Erfahrung als auch durch Verstärkung in den Medien. In Konfliktregionen wie in Israel/Palästina, im Libanon oder im ehemaligen Jugoslawien haben Kinder täglich Gewaltanwendung so vor Augen geführt bekommen, dass sie sich ein menschliches Miteinander ohne Gewaltanwendung kaum vorstellen können. Bei uns klagen Schulleiter und Lehrer über Phänomene der Gewaltanwendung unter Kindern, wo Raufereien, wie es sie immer gab, ausufern können in die fast foltermäßige Behandlung der Unterlegenen. Ein großes Plakat für den DIT, den Deutschen Investment Trust, hat mit Kinderphotos der Manager geworben, auf denen diese mit Boxhandschuhen gezeigt werden: Schon als Kinder haben sie gelernt, die richtigen Haken zu landen!

In den Religionen, die lange genug Krieg und Gewaltanwendung für unumgänglich gehalten und nicht selten theologisch sanktioniert haben, gibt es eine Linie des Umdenkens, die pädagogisch relevant ist und die darauf wartet, noch viel systematischer als bisher ausgewertet zu werden: beginnend mit den Friedenskirchen der Quäker, Mennoniten und Methodisten, über das einzigartige Beispiel Mahatma Gandhis, über Martin Luther King, der als Christ bewusst vom Hindu Gandhi gelernt hat bis hin zu den Friedens- und Bürgerrechtsbewegungen in den beiden letzten Jahrzehnten, die mehr bewegt haben, als man sich in der Geschichte früher je hätte vorstellen können.

Auch hier ist es notwendig, die pädagogischen Bemühungen ganz spezifisch auf den jeweiligen Kontext zu beziehen, wobei aus Bemühungen in parallelen Kontexten viel gelernt werden kann. Als ein überzeugendes Beispiel möchte ich die Friedensschule in Neve Shalom/Wahat al-Salam in der Nähe Jerusalems nennen.⁶ In diesem Genossenschaftsdorf von Juden und Palästinensern werden in der Friedensschule junge wie erwachsene Juden und Palästinenser zu Begegnungsseminaren zusammengeführt, um am Abbau von Angst und Misstrauen und dem Aufbau gegenseitigen Vertrauens zu arbeiten. Die Seminare, in denen Menschen der beiden Seiten oft erstmals direkt beieinander sind, sind durch drei Phasen gekennzeichnet: eine erste Phase, in der man vorsichtig und höflich zusammenkommt und das Kontroverse umgeht; eine zweite Phase, in der die wirklichen Ängste und Vorbehalte, Verletzungen und (besonders auf palästinensischer Seite) erfahrene Demütigungen zum Vorschein kommen und oft sehr aggressiv geäußert werden; für diese Phase muss genügend Zeit einge-

6 Informationen über: Geschäftsstelle des Vereins der Freunde von Neve Shalom/Wahat al Salam e.V.: Sonnenrain 30, D-53757 Sankt Augustin.

räumt werden; eine dritte Phase, in der das Verstehen der Gegenseite einsetzt, das Bild für die geschichtlichen, politischen, wirtschaftlichen und nicht zuletzt religiösen Zusammenhänge differenzierter wird, eine neue Sensibilität entsteht und in der über die Gräben hinweg Beziehungen und oft genug Freundschaften aufgebaut werden. Über 15.000 Jugendliche und Erwachsene haben bisher an den Veranstaltungen teilgenommen. Laufend besuchen Gruppen aus dem In- und Ausland Neve Shalom/Wahat al-Salam. Viele Gruppen der Friedensbewegung nützen die von der Schule entwickelten Modelle, und schon vor über 10 Jahren hat man einen Austausch mit integrativen Schulprojekten in Nordirland begonnen. Die Arbeit geht auch während der gegenwärtigen Intifada unvermindert weiter, obwohl zur Zeit keine jungen Palästinenser aus der Westbank und dem Gaza-Streifen teilnehmen können.

Man kann dieses Beispiel gut in Beziehung setzen zu den Lernzielen des Vereins für Friedenspädagogik in Tübingen, die Hans Küng am Ende seines Nürnberger Forumsvortrags vorgestellt hat:

„Lernen, eine Wertordnung einzuhalten, in welcher der Respekt der Menschenwürde an der ersten Stelle steht.

Lernen, sich in andere einzufühlen.

Lernen, Gefühle auszudrücken und im Dialog mit dem Gegenüber zu besprechen.

Lernen, Konflikte konstruktiv auszutragen und mit Aggressionen gewaltfrei umzugehen. Räume schaffen für eigenverantwortliches Handeln.

Glaubwürdige Vorbilder setzen und sich an solchen orientieren.“⁷

Es ist eine Zukunftsaufgabe, Trainings- und Verhaltensprogramme für gewaltfreie Kommunikation (s. etwa das Modell von Marshal Rosenberg/USA) für die verschiedenen erzieherischen Kontexte auszuarbeiten und in ihnen zu erproben.

Erzieherische Bemühung im Sinne des Weltethos ist eine Erziehung zu umfassender Lebensachtung (These 6)

Auf eine Problemanalyse, wie bedroht unsere Existenzgrundlagen durch einen möglichen ökologischen Kollaps sind, kann ich hier verzichten, weil sie uns gegenwärtig vielfältig genug vor Augen gestellt wird. Die Herausforderung ist hier so groß, dass wir uns die ethnisch-religiösen Konflikte mit all ihrer Vergeudung an Kräften und Ressourcen schlichtweg nicht mehr leisten können.

Karl-Josef Kuschel hat uns in seinem Beitrag beim Nürnberger Forum gezeigt, wie in der Genesis-Theologie die monotheistischen Religionen aufeinander

7 Nach Küng, Hans, Weltethos und Erziehung, in: Lähnemann, Johannes (Hg.), Das Projekt Weltethos in der Erziehung, Hamburg 1995, 19-34, 33f.

hören und miteinander lernen können⁸. Sie müssen es gerade auch in neuer Achtung vor den Traditionen der Naturreligionen, auf die uns Geiko Müller-Fahrenholz aufmerksam gemacht hat; sie haben ja dem nichtmenschlichen Lebendigen gegenüber eine ganz andere Sensibilität gezeigt.⁹

Dass die – in dieser Form zwar erst im 20. Jahrhundert redigierte, gleichwohl sehr eindrucksvolle – Rede des Häuptlings Seattle an den Präsidenten der Vereinigten Staaten über die Erde, die man doch nicht kaufen könne, in der Religionspädagogik bei uns ein solches Echo gefunden hat, zeigt eine interreligiös-dialogische Linie für christliche Religionspädagogik auf. Diese Linie müsste – und das ist eine pädagogische Zukunftsaufgabe – in ein fächerübergreifendes aufbauendes Lernen in unseren Schulen umgesetzt werden. Auch hier können wir es uns nicht leisten, auf die Fachkompetenz der Nachbarfächer zu verzichten.

Erzieherische Bemühung im Sinne des Weltethos ist eine Erziehung zu Wahrhaftigkeit, Toleranz und gegenseitiger Achtung (These 7)

Die Weltethos-Erklärung hat gerade diesem Bereich besondere Aufmerksamkeit gewidmet. Denn in ihm sind die Religionen und Weltanschauungen, sind religiöse und interreligiöse Erziehung, sind aber auch das Fach Geschichte und die politische Erziehung ganz besonders herausgefordert.

Nicht nur in der Geschichte hat die bewusste und unbewusste Abwertung Andersdenkender (meist ohne fundierte Kenntnis ihrer Überzeugungen) schreckliches Unheil gestiftet. Oft genug wird auch gegenwärtig mit schierer Unkenntnis, bewusster Verdrehung und Desinformation Politik gemacht und gerade auch im religiös-weltanschaulichen Bereich Abgrenzung und Diffamierung betrieben.

Grundprinzip ist hier die Einübung in den Perspektivenwechsel, das „in den Schuhen des anderen gehen“. Ganz praktische Wege hat hierzu bei unserem Forum Manfred Schreiner, Schulamtsdirektor in Nürnberg, mit seinen „Unterrichtsmodellen gegen Rassismus/Ausländerfeindlichkeit“¹⁰ gezeigt: Da werden auf einmal Ausländerkinder vom Objekt zum Subjekt, die z.B. beim Moschee-

8 Kuschel, Karl-Josef, Perspektiven einer Genesis-Theologie der Religionen, in: Lähnemann, Johannes (Hg.), Das Projekt Weltethos in der Erziehung, Hamburg 1995, 120-129.

9 Müller-Fahrenholz, Geiko, Die Bedeutung der „Naturreligionen“ für ein postmodernes Weltethos, in: Lähnemann, Johannes (Hg.), „Das Projekt Weltethos“ in der Erziehung, Hamburg 1995, 95-105.

10 Schreiner, Manfred, Unterrichtsmodelle gegen Rassismus/Ausländerfeindlichkeit, in: Lähnemann, Johannes (Hg.), Das Projekt Weltethos in der Erziehung, Hamburg 1995, 270-279, 273f.

besuch übersetzen helfen können. Da wird ein Schüleraustausch so angeregt, dass deutsche Kinder ein Wochenende bei einer ausländischen Familie verbringen und umgekehrt. Da wird gemeinsame Betroffenheit erzeugt durch die Partnerschaft mit Kindern in einem Krisengebiet der Welt, über die in der Schule informiert wird und Hilfsmittel organisiert werden. Weitere Regeln, die er genannt hat, sind:

Projektorientiertes Arbeiten steht im Vordergrund:

Interkulturelle Erziehung hat nur dann Chancen, wenn sie ohne moralischen Zeigefinger verwirklicht wird. Deshalb soll sie Spaß machen! Hier sind (kleine) Projekte hervorragend geeignet wie z.B.:

- Unter der Überschrift „Uns kennt niemand“ verkleiden und schminken sich die deutschen und ausländischen Kinder einer Klasse so, dass tatsächlich keiner mehr einen kennt. Sie stellen sich dann zum Gruppenfoto. Dieses Foto wird bei Eltern und Schülern für ein Quiz verwendet; es soll geraten werden, wer In- und wer Ausländer ist.

- Im Fach Kunsterziehung werden Plakate gegen Ausländerfeindlichkeit entworfen und gestaltet – eine Vernissage schließt sich an.

Handlungskompetenz und Kritikfähigkeit wird hergestellt:

Interkulturelle Toleranz im Sinne einer interkulturellen Erziehung gegen Rassismus hört dort auf, wo Menschenrechte angegriffen werden. Interkulturelle Toleranz ist deshalb keine sozialromantische Verklärung der ausländischen Mitbürger nach dem Motto: „Der böse Deutsche, der gute Ausländer“. Interkulturelle Erziehung gegen Rassismus geht bewusst auf interkulturelle Konflikte ein.

Z.B.: Zwei Tagesabläufe (deutsches und türkisches Mädchen) werden in einer Tabelle über eine Woche miteinander verglichen, dabei besonders die Probleme der Freizeitgestaltung türkischer Mädchen erkannt. Die Schulklasse überlegt, wie man dem türkischen Mädchen helfen kann, z.B. bei der Kinderbeaufsichtigung und bei der Hausaufgabe usw.

Vorurteile werden aufgedeckt:

Erster Schritt zum Abbau von Vorurteilen ist das Erkennen dieser Vorurteile, das Sich-Bewusstmachen der Mechanismen des Vorurteils. Das Beispiel weist bereits auf den in These 8 angesprochenen Aufgabenbereich hin.

Das Defizit ist die erst langsam überwundene Vereinzelung solcher Bemühungen, die weithin fehlende Internationalisierung gerade auch der Forschungsarbeit und die bisher nur mangelhafte Umsetzung in der Lehrerbildung, insbesondere, was die Kenntnis und das Verständnis anderer Kulturen und Religionen betrifft.

Erzieherische Bemühung im Sinne des Weltethos ist eine Erziehung zu solidarischem Zusammenleben in Familien, Gemeinden, regionalen und internationalen Horizonten (These 8)

Als Hemmnisse in diesem außerordentlich weiten Aufgabenfeld sind die eingeschränkten Lebens- und Entfaltungsmöglichkeiten der Kinder in vielen armen und konfliktgeschüttelten Ländern einerseits, die einer tiefgreifenden Solidarität widerstehenden Leitbilder einer Wohlstandsgesellschaft andererseits zu nennen.

Erziehung ist nicht allmächtig gegenüber diesen Strukturen. Doch ist sie auch nicht ohnmächtig. Hans Karl Beckmann hat in seinem pädagogischen Grundsatzbeitrag zu unserem Forum die Konturen einer realistischen Pädagogik umrissen, die durch Gegenwirken gegen die entsolidarisierenden Tendenzen und Unterstützen der solidarisierenden ihren unverwechselbaren und unerlässlichen Beitrag leisten kann¹¹. – Im Themenbereich 5 des Forums, in dem Konzeptionen und Modelle für die Arbeit in Gemeinden und Familien vorgestellt wurden, gibt es ermutigende Beispiele für eine Erziehung zu solidarischem Zusammenleben sowohl aus Ländern wie Indien und Sri Lanka als auch aus Deutschland.

Als ein gemeindebezogenes Modell aus Deutschland stellt Klaus Kürzdörfer das „Projekt Arche“, ein jährlich durchgeführtes Stadtteilprojekt aus Kiel, vor. Durch das Zusammenleben von 21 Nationen und Menschen aus vielen religiösen wie nichtreligiösen Traditionen ist die interkulturelle wie die interreligiöse Perspektive gefordert, um gegen Feindschaft und Abgrenzung anzugehen: Die Arche wird dabei zum Symbol der Welt- und Lebensrettung in Verbindung mit den verschiedenen religiösen Traditionen, in denen sie ihren Ort hat. Wichtig ist, dass bei diesem Ein-Wochen-Projekt mit Kindern Raum gegeben wird für die Selbstentfaltung der verschiedenen Traditionen und Bräuche aus den verschiedenen Kulturen.

Schließen möchte ich mit einem Beispiel aus Thüringen, einem Schulprojekt der staatlichen Grundschule *Heinrich Heine* in Uhlstädt unter dem Titel: „Wir sind Kinder einer Welt“, das wir auch im ersten Band der „Unterrichtsprojekte Weltethos“ vorstellen¹². Dieses Projekt ist das Gemeinschaftsvorhaben der ganzen Grundschule mit dem Anliegen, den Schülerinnen und Schülern (und über sie dann auch der Öffentlichkeit) ein Bild von Menschen in der „Dritten Welt“ in der Gesamtheit ihres Lebens zu vermitteln. Nach fachlicher Vorbereitung der Lehrerinnen und Lehrer entschieden sich Lehrer, Erzieher, Schüler und Eltern für ein Land oder einen Kontinent, mit dem sich die Klasse speziell be-

11 Beckmann, Hans-Karl, Die Bedeutung religiöser Werte in der Erziehung zu Konflikt- und Friedensfähigkeit - Möglichkeiten und Grenzen, in: Lähnemann, J. (Hg.), „Das Projekt Weltethos“ in der Erziehung, Hamburg 1995, 202-212.

12 Lähnemann, Johannes/Haußmann, Werner, Unterrichtsprojekte Weltethos 1, Hamburg 2000, 154f.

schäftigte. Diese Etappe umfasste das 1. Schulhalbjahr. Vorbereitet wurde dann ein Projekttag im März, in dem die Schülerinnen und Schüler eine „Reise zu den Kindern der Welt“ unternehmen und die einzelnen Länder, die sie in ihrer Klasse kennen gelernt haben, allen vorstellen.

Als Motto steht das von der UNICEF bekannt gemachte afrikanische Sprichwort voran: „Viele kleine Leute an vielen kleinen Orten, die viele kleine Dinge tun, werden das Angesicht der Erde verändern.“ In der Einführung zum Projekt wird erläutert, was Lehrerinnen und Lehrer der Schule mit der „Gesamtheit“ des Lebens in den verschiedenen Ländern meinen:

„... nicht nur ihrer politischen und wirtschaftlichen Situation Aufmerksamkeit zu schenken, sondern ihrem Alltag, ihrer Kultur, ihren sozialen Beziehungen, ihrer Religion. Unsere Grundschüler lernen Länder aus den verschiedensten Teilen der Welt kennen. Vorurteile werden abgebaut, ein eigener Lebensstil hinterfragt und alle sind zum Mitmachen aufgefordert.“

Gelungene Beispiele einer praktisch gelebten „Weltperspektive“ sind im kleinen wie im großen Maßstab im besten Sinne erzieherisch wirksam: Sie beugen der Apathie vor und können einladend-ansteckend wirken. Ihre systematische Dokumentation und Vernetzung kann dem Weltethos-Projekt die Füße geben, die es braucht.

Menschenwürde, Menschenrechte und die Theologie¹

Werner Wolbert, Salzburg

Auf einer Tagung der „Society of Christian Ethics“ vertrat der amerikanische (armenisch-apostolische) Theologe Vigen Guroian in einem statement die These: „I am persuaded that the human rights project has not only become an essentially secularistic scheme, but that its impetus is atheistic.“²

Dabei leugnet er nicht, dass Christen sich dies Projekt mit seiner Sprache zu Eigen gemacht haben, dass es Befreiungsbewegungen motiviert hat, dass die Idee mindestens auch einen christlichen Ursprung hat, dass der Glaube an Kreuz und Auferstehung für menschliches Leid in dieser Welt sensibilisieren kann. Aber dieses Projekt gebe letztlich nicht Gott die Ehre: „The denial of God permits the affirmation of humanity.“³

Diese Äußerung steht in starkem Kontrast zu der seit Johannes XXIII zu beobachtenden kirchlichen Rezeption der Menschenrechtsidee. Johannes Paul II sagt in der Weltfriedensbotschaft vom 1. Jänner 2000 (Nr. 7): „Wer die Menschenrechte verletzt, beschädigt das Bewusstsein *des Menschseins selbst*. Er verletzt die Menschheit als solche.“

Wenn das so ist, bedeutet dann nicht die „affirmation of humanity“ etwas Positives, etwas, das im Sinne Gottes ist? Dies ist zu bejahen angesichts der Tatsache, dass gerade auch die säkularisierte Welt mit der Idee der Menschenwürde und mit dem Projekt der Menschenrechte gewisse Schwierigkeiten hat. Da gibt es die kommunitaristische Kritik an den Menschenrechten als eines ethischen Esperanto, als Ausdruck eines westlichen kulturellen Imperialismus, und es gibt den Speziesismusvorwurf gegen die Idee der Menschenwürde.

1. Die Idee der Menschenwürde

Zentrale Bedeutung für die Formulierung der Idee der Menschenwürde hat Immanuel Kant, dem ich folgende zwei Hinweise entnehme:

1. In der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ findet sich folgende Unterscheidung:

- 1 Deutsche Fassung eines Vortrages bei der Fondazione Lanza in Padua. Vgl. Wolbert, Werner, *La dignità dell'uomo i diritti umani e la teologia*, in: *StPat* 49 (2002) 557-577.
- 2 Guroian, Vigen, *Human Rights and Christian Ethics. An Orthodox Critique*, in: *The Annual of the Society of Christian Ethics* 17 (1997) 301-309, 305.
- 3 Ebd. 306.

„Im Reich der Zwecke hat alles entweder einen *Preis* oder eine *Würde*. Was einen Preis hat, an dessen Stelle kann auch etwas anderes, als *Äquivalent* gesetzt werden; was dagegen über allen Preis erhaben ist, mithin kein *Äquivalent* verstattet, das hat eine *Würde*.“⁴

Was kein *Äquivalent* verstattet, das kann nicht durch etwas anderes aufgewogen werden. Es ist nicht austauschbar im Gegensatz zu dem, was einen Preis hat. Was einen Preis hat, ist durchaus von Wert, entspricht einem Bedürfnis („Marktpreis“) oder Geschmack („Affektionspreis“) des Menschen. Aber der Mensch brauchte diese Dinge nicht zu beachten, wenn er kein entsprechendes Bedürfnis hätte oder kein Gefallen daran fände. Die Rede von einem *Preis* erinnert hier an die Institution Geld; diese Assoziation weist auch in die richtige Richtung. Tatsächlich dient ja die Institution Geld dazu, *Äquivalente* an die Hand zu geben, wie schon Aristoteles deutlich gemacht hat.⁵ Ein Schuhmacher, der ein Haus bauen will, kann dem Architekten schlecht die entsprechende Menge Schuhe als *Äquivalent* anbieten. Geld ist hier ein leicht handhabbares *Äquivalent*, das eine Güterabwägung erleichtert. So könnte jemand Interesse an einer Aufführung bei den Salzburger Festspielen haben. Wenn er die Preisliste sieht, kann er sich dann überlegen, ob er den entsprechenden *Preis* als *Äquivalent* zahlen will. Auch sonst sprechen wir von den „Kosten“ einer Handlung, von einem Preis, den wir zu zahlen haben, und meinen damit ein Übel, das wir in Kauf nehmen müssen, um ein bestimmtes Gut zu erhalten, was im konkreten Fall auf eine finanzielle Belastung hinausliefe. In einem andern Fall könnten etwa die Nebenwirkungen eines Medikaments gemeint sein. Nun gibt es aber etwas, was im dargelegten Sinn kein *Äquivalent* hat, das der Mensch nicht für etwas anderes eintauschen kann, dem er nichts vorziehen darf. Aber was ist das?

2. Eigenartigerweise wird in der gegenwärtigen Diskussion nur auf den Menschen als Träger der *Würde* Bezug genommen, obwohl Kant zunächst etwas anderes nennt, nämlich etwa Treue und Wohlwollen, also Tugenden, etwas, das der Mensch anstreben kann. Diese sind um ihrer selbst willen zu erstreben, nicht um etwas anderem willen. Der Mensch kann es sich auch nicht erlauben, nicht danach zu streben. Allgemeiner gesagt, es geht um Moralität, sittliche Gesinnung überhaupt. Entsprechend lautet dann auch eine zentrale Formulierung: „Also ist Sittlichkeit und die Menschheit, sofern sie derselben fähig ist, dasjenige, was allein *Würde* hat.“⁶

Die besagte *Würde* kommt also zunächst der sittlichen Gesinnung zu und dann sekundär dem Menschen, sofern ihm diese aufgegeben ist. Dieser Gedanke findet sich übrigens auch in der Begründung des Liebesgebots durch die katholische Moraltheologie, so etwa bei Noldin:

4 GMS BA 77 (Ak. Ausgabe IV 434). Vgl. etwa Seneca, Brief 71, 32f.

5 Aristoteles, Nikomachische Ethik 1133a 19ff; 1163b 31ff.

6 GMS BA 77 (IV 435).

„Unter dem ‘Nächsten’ versteht man jede rationale Kreatur, die die göttliche Gnade und die ewige Seligkeit erlangen kann: Die Engel und die Heiligen im Himmel, die Seelen im Fegefeuer und die Menschen, seien sie gut oder böse, Freunde oder Feinde; ausgenommen sind nur die Dämonen und die Verdammten.“⁷

Hier ist zwar nicht von der Fähigkeit zur Sittlichkeit die Rede, sondern von der Fähigkeit, die ewige Seligkeit zu erlangen. Aber letztere setzt natürlich die erstere voraus. Dass diese Fähigkeit nicht auf die Menschen eingeschränkt wird, entspricht übrigens dem kantischen Gedanken, dass die sittliche Forderung an jedes rationale Wesen ergeht. (Insofern kann man hier auch nicht von einem Speziesismus reden, wie das etwa P. Singer tut.)

2. Freiheit und Gleichheit

Was folgt nun aus dieser Würde? *Pacem in Terris* folgert daraus zunächst das Recht auf Leben und Unversehrtheit des Leibes.⁸ Dabei vergisst man oft eine andere fundamentale Konsequenz, nämlich, dass die Menschen in Bezug auf die Fähigkeit zur Moralität gleich sind. Die Würde hängt dabei nicht von der gelebten praktizierten Sittlichkeit ab; andernfalls wären die Menschen bezüglich ihrer Würde ungleich.⁹ Diese Gleichheit ist vorausgesetzt, wenn wir dem Menschen, nur weil er Mensch ist, bestimmte Rechte zuerkennen, und zwar jedem in gleicher Weise. Diese Einsicht hat sich in der Kirche aber nicht sofort durchgesetzt. Zwar ist spätestens die prinzipielle Gleichheit der Menschen vor Gott von Paulus etwa in Gal 3,28 ausgesprochen: „Es gibt nicht mehr Juden und Griechen, nicht Sklaven und Freie, nicht Mann und Frau; denn ihr alle seid ‘einer’ in Christus Jesus.“

7 Noldin, Hieronymus, *Summa Theologiae Moralis* II, Innsbruck ¹⁰1913, 84 (Nr. 71): „Nomine proximi intellegitur omnis creatura rationalis, quae gratiae divinae et aeternae beatitudinis capax est: angeli et sancti in coelo, animae in purgatorio detentae et homines, sive boni sive mali sunt, sive amici sive inimici, solis daemonibus et damnatis exceptis.“

8 Denzinger/Hünemann (= DH) 3958.

9 Es ist deshalb auch falsch, wenn Reiner Anselm sagt, beim Herausstellen der Sonderstellung des Menschen bestehe die Gefahr, „das Bewusstsein für die Unvollkommenheit und die Angewiesenheit auf das gnädige Handeln Gottes zu verdrängen“ (Anselm, Reiner, *Rechtfertigung und Menschenwürde*, in: Herms, Eilert [Hg.], *Menschenbild und Menschenwürde*, Gütersloh 2001, 471-481, 474) oder wenn er von der „Bindung des Würdegedankens an bestimmte positive Eigenschaften des Menschen“ (475) spricht. Wenn für ihn dagegen die Menschenwürde „der gnädigen Zuschreibung Gottes“ korreliert (478), stellt sich die Frage, ob die Würde nur dem Christen bzw. dem Gerechtfertigten zukommt.

Wo aber diese Botschaft in eine ständische Welt ergeht, wird diese Gleichheit politisch nur wirksam innerhalb des jeweiligen Standes, der jeweiligen Korporation.¹⁰ In der Gesellschaft des Mittelalters kann nicht jeder in der Gesellschaft jeden Platz einnehmen, er kann nicht beliebig aus seinem Stand heraustreten. Uns ist die Vorstellung fremd, unser Leben werde allein von Geburt und Tradition bestimmt. Wo man dagegen die Gesellschaft in der Weise eines Organismus denkt, wird der Einzelne zunächst von seiner Funktion her als Glied in diesem Organismus verstanden. Entsprechend formuliert noch Leo XIII:

„Dem Menschen ist es von Natur aus angeboren, in der bürgerlichen Gesellschaft zu leben; da er nämlich den notwendigen Unterhalt und die Zurüstung für das Leben und ebenso die Vervollkommenung des Geistes und des Herzens in der Einsamkeit nicht erlangen kann, wurde von Gott vorgesehen, daß er zur Verbindung und Gemeinschaft mit den Menschen geboren werde, sowohl der häuslichen als auch besonders der bürgerlichen, die allein *volles Genügen für das Leben* verschaffen kann.“¹¹

Nun sind zwar die hier vorausgesetzten Fakten kaum zu bestreiten; dennoch aber ist die Perspektive einseitig, insofern der Einzelne hier primär Glied eines sozialen Organismus ist.¹² Die Metapher vom Organismus ist jedenfalls abzulehnen, wenn man die Gesellschaft nach dem Modell eines *physischen* Organismus denkt (wie auch einige Vertreter der katholischen Soziallehre, die sog. Holisten). Wenn man die Metapher verwendet, ist sie im Sinn eines *moralischen* Organismus zu verstehen.¹³

Entsprechend beziehen sich auch die älteren Freiheitsgarantien zunächst auf einen bestimmten Stand, nämlich den Adel. Frühere Zeiten waren in die Diffe-

10 Vgl. Maier, Hans, *Wie universal sind Menschenrechte?* Freiburg 1997, 12ff.

11 *Immortale Dei* (DH 3165).

M. Westmoreland-White charakterisiert dagegen die Aussage eines Chors heutiger Stimmen so (Westmoreland-White, Michael L., *Setting the Record Strait. Christian Faith, Human Rights and the Enlightenment*, in: *The Annual of the Society of Christian Ethics* 1995, 75-96, 75): „Human Rights are a fiction stemming from the Enlightenment attempt to divorce morality from any living tradition, religious or otherwise, and to build a new morality on universal foundations accessible to anyone by means of reason. As such, they are nonsense from a non-foundationalist epistemology which realizes that there can be no non-perspectival reasoning. Further, the language of human rights contains the Enlightenment characteristic of hyper-individualism, undercutting all forms of particular moral community. They cause Christians to loose their biblical voice in speaking of the proper telos of society, and try to form the moral equivalent of Esperanto.“

12 Nach Stietenron gilt das in den von Hinduismus und Buddhismus geprägten Kulturen Südasiens: Stietenron, Heinrich von, *Menschenrechte? Sichtweisen südasiatischer Religionen*, in: Walter Odersky (Hg.), *Die Menschenrechte. Herkunft – Geltung – Gefährdung*, Düsseldorf 1994, 65-89, hier 74-76.

13 Vgl. Hagel, Joachim, *Solidarität und Subsidiarität – Prinzipien einer teleologischen Ethik. Eine Untersuchung zur normativen Ordnungstheorie*, Innsbruck 1999, 169ff.

renz geradezu verliebt, haben sie zelebriert.¹⁴ Und wenn man sich heute Formen kirchlicher Selbstdarstellung ansieht, kann man den Eindruck haben, diese Zeit sei noch nicht ganz vorbei.

Der Gedanke der fundamentalen Gleichheit aller Menschen, wie er den Menschenrechten zugrunde liegt, ist gerade in der Neuzeit und ihrer Philosophie, in den Menschenrechtserklärungen herausgestellt worden. Andererseits steckt in dieser Idee freilich auch ein der Neuzeit eher fremdes Element, nämlich dass jemandem Rechte zukommen ohne irgendein Verdienst. Solche Möglichkeit hat man gerade in der Polemik gegen die Privilegien des Adels bestritten, wie sehr schön deutlich wird in der Polemik Figaros gegen den Grafen im „Tollen Tag“ von Beaumarchais:

„Was haben Sie denn getan, um so viele Vorzüge zu verdienen? Sie machten sich die Mühe auf die Welt zu kommen, weiter nichts; im übrigen sind sie ein ganz gewöhnlicher Mensch; während ich, zum Teufel, ein Kind aus der obskuren Menge, nur um zu leben mehr Witz und Verstand aufbringen musste, als man seit hundert Jahren auf das Regieren ganz Spaniens und seiner Länder verwandt hat.“¹⁵

G. Vlastos hat darauf hingewiesen, dass unsere Gesellschaft in gewisser Weise einer Kastengesellschaft mit nur einer einzigen Kaste gleicht, und nicht einer Gesellschaft, in der Verdienst zählt:

„The latter has no place for a rank of dignity which descends on an individual by the purely existential circumstance (the ‘accidence’) of birth and remains his unalterably for life.“¹⁶

Wenn es auf Verdienst ankommt, machen auch die Privilegien des Adels keinen Sinn mehr, in einer Zeit nämlich, als diesen Privilegien kein Dienst an der Allgemeinheit mehr entspricht. Wo die Sorge um die Sicherheit nur noch Sache der Zentralgewalt (des Königs) ist und nicht mehr des Adels (etwa der Ritter), entspricht den ständischen Rechten keine Gegenleistung mehr. Entsprechend „wurden sie von den bisherigen Schutzbefohlenen immer mehr als sinnlose und bedrückende Bürde, als verhasstes Privileg empfunden“¹⁷. Umgekehrt rücken die alten Dienststände (Bauern, dritter Stand) aus ihrer Abhängigkeit heraus und stellen ihrerseits Forderungen an die Gesellschaft.

14 Brieskorn, Norbert, Menschenrechte. Eine historisch-philosophische Grundlegung, Stuttgart 1997, 50.

15 Akt V, Szene 3: „Qu’avez-vous fait pour tant de biens? Vous vous êtes donné la peine de naître; et rien de plus. Du reste, homme assez ordinaire! tandis que moi, morbleu! perdu dans la foule obscure, il m’a fallu déployer plus de science et de calculs pour subsister seulement, q’on n’en a mis depuis cent ans à gouverner toutes les Espagnes“.

16 Vlastos, Gregory, Human Worth, Merit, and Equality, in: Joel Feinberg (Hg.), Moral Concepts, Oxford 1982 (= 1969), 141-152, 146.

17 H. Maier, Menschenrechte, 16.

Im heutigen Rechtsstaat gilt die Gleichheit sogar, wo ein Missverdienst (Schuld, Rechtsbruch) vorliegt. Auch ein Krimineller ist nicht Bürger zweiter Klasse; auch für ihn gilt z.B. die Unschuldsumutung. Dies hat Konsequenzen in der Straftheorie. In Deutschland haben in den 50-er Jahren einige Theologen für die Wiedereinführung der Todesstrafe plädiert mit dem Argument, der Mörder haben sein Lebensrecht verwirkt.¹⁸ Das ist kaum vereinbar mit der Annahme der unverlierbaren Würde auch des Straftäters; schließlich bleibt dieser Adressat der sittlichen Forderung (bleibt „der Sittlichkeit fähig“), insofern auch an ihn der Ruf zur Umkehr ergeht. So betont der Papst in *Evangelium Vitae* 9 mit Verweis auf Gen 4,15 (Kainszeichen): „Nicht einmal der Mörder verliert seine Personwürde, und Gott selbst leistet dafür Gewähr.“ Im Hintergrund des obigen Arguments für die Todesstrafe steht vermutlich immer noch die Organismusanalogie wie in dem von Thomas verwendeten Vergleich des Straftäters mit einem kranken Organ, das zum Wohle des Ganzen zu entfernen ist.¹⁹ Diese Organismusanalogie widerspricht, wie schon angedeutet, der Idee der gleichen Menschenwürde und der Selbstzwecklichkeit des einzelnen Menschen.

Um diese Würde und die darauf basierenden Menschenrechte zu besitzen, muss man, wie gesagt, nur auf die Welt kommen. In diesem Zusammenhang ist noch darauf zu verweisen, dass Würde in diesem Sinn kein negatives Gegenteil hat. In anderen Fällen bedeutet das Fehlen eines bestimmten Wertes ein Übel, das Fehlen sittlicher Gesinnung etwa bedeutet Bosheit, das Fehlen von Gesundheit Krankheit. Wo man aber anderen Wesen diese Würde abspricht, hat dies keinen negativen Charakter²⁰, sind diese nicht „würdelos“ in einem abwertenden Sinne²¹.

18 Vgl. Wolbert, Werner, Kann man ein Recht verwirken? in: Alberto Bondolfi/Hans J. Münk (Hg.), Theologische Ethik heute. Antworten für eine humane Zukunft, Zürich 1999, 157-172.

19 S.Th. II-II q. 64 a.2. Hier wäre daran zu erinnern, dass Pius XII diese Analogie im Rahmen der Überlegungen zur Organspende ausdrücklich ausgeschlossen hat (Utz, Arthur-Fridolin/Groner, Joseph-Fulco, Aufbau und Entfaltung des gesellschaftlichen Lebens. Soziale Summe Pius' XII, III, Fribourg 1961, Nr. 5495): „Man übersieht hier den wesentlichen Unterschied zwischen physischem und moralischem Organismus ... Der physische Organismus des Menschen ist ein Ganzes hinsichtlich seines Seins; die Glieder ... sind derart in das Ganze einbezogen, daß sie keinerlei Unabhängigkeit besitzen ... Ganz anders verhält es sich bei dem moralischen Organismus, den die Menschheit darstellt: Dieser bildet ein Ganzes nur in bezug auf sein Handeln und seine Ziele ... Darum hat der Gesamtorganismus, den die Menschheit darstellt, keinerlei Recht, an den einzelnen Forderungen zu stellen auf dem Gebiet des physischen Seins auf Grund des natürlichen Rechts, das das 'Ganze' als Verfügungsgewalt über seine Teile besitzt.“

20 Darauf verweist Hildebrand, Dietrich von, Christliche Ethik, Düsseldorf 1959, 161f.

21 Gegen Wetz, Franz-Josef, Die Würde des Menschen ist antastbar, Stuttgart 1998, 21.

Dieses Verständnis von Menschenwürde findet in der heutigen Philosophie keine allgemeine Zustimmung. Eine non-kognitivistische Position betrachtet solche Würde nicht als etwas Vorgegebenes, sondern als etwas, das die Menschen sich gegenseitig verleihen, sich gegenseitig zusprechen, indem sie einander als ihresgleichen anerkennen. Typisch ist hier folgende Äußerung von Ernst Tugendhat:

„Können wir dann aber nicht genauso gut sagen: achte ihn als einen Zweck an sich, bzw. als ein Wesen, das einen absoluten Wert hat? Aber durch diese Ausdrücke wird das, was uns geboten wird, durch eine angebliche Qualität, die den Menschen schon an sich zukomme, scheinbar unterbaut und dadurch wird das Gebot fälschlich ontologisiert. Es ist nicht sinnvoll zu sagen: den Menschen kommt an und für sich zu, Zweck an sich zu sein oder einen absoluten Wert und das heißt Würde zu haben. Das bleiben leere Worte, deren Sinn nicht ausweisbar ist. Hingegen kann man sagen: indem wir einen Menschen als ein Rechtssubjekt achten und d. h. als ein Wesen, demgegenüber wir absolute Pflichten haben, *verleihen* wir ihm Würde und einen absoluten Wert. Dann sind absoluter Wert und Würde auf diese Weise definiert und nicht als etwas Vorhandenes vorausgesetzt. Und man kann nun natürlich auch den Ausdruck »Zweck an sich« so definieren, aber es ist gewiß besser, ihn ganz wegzulassen; von dem, was Kant sagen will, geht dadurch nichts verloren.“²²

Die fundamentale Gleichheit der Menschen ergibt sich dann nicht aus etwas Vorgegebenem, sondern aus einer Präsumtion für Gleichbehandlung (ähnlich R.M. Hare²³).

An dieser Stelle dürften Kirche und Theologie etwas einzubringen haben. Unter der Voraussetzung, dass Gott diese Würde dem Menschen verleiht, dass diese Würde in der Gottebenbildlichkeit wurzelt, dürfte das aristokratische Element, das in der Idee der Menschenwürde steckt, an Plausibilität gewinnen. Schließlich ist es ein zentraler Inhalt der christlichen Botschaft, dass Gott dem Menschen bestimmte Dinge gewährt ohne oder sogar gegen dessen Verdienst und auch unabhängig von den konkreten Bedingungen seiner Existenz (Gesundheit oder Krankheit, Armut oder Reichtum). Dies ist bewusst zu machen angesichts von Neuinterpretationen der Menschenwürde, die in ihr nicht etwas Vorgegebenes, sondern etwas zu Realisierendes sehen, besonders im Fall menschlicher Bedürftigkeit oder Unterdrückung, wenn es also bestimmten Subjekten an „Würde“, d.h. hier an einer menschenwürdigen Existenz fehlt. Ein provokanter neuerer Buchtitel lautet: „Die Menschenwürde ist antastbar“.²⁴ Damit meint er nicht, dass man sie antasten darf, sondern antasten kann. Wer Not leidet oder unterdrückt wird, hat sie nach dieser Sprachregelung verloren oder niemals be-

22 Tugendhat, Ernst, Vorlesungen über Ethik, Frankfurt (Main) 1994, 144.

23 Vgl. Wolbert, Werner, *Der Mensch als Mittel und Zweck*. Die Idee der Menschenwürde in normativer Ethik und Metaethik, Münster 1987 (= Münsterische Beiträge zur Theologie Bd 53), Kap 5.

24 F.-J. Wetz, *Würde des Menschen*.

kommen. Hier bekommt die Rede vom Menschen als Selbstzweck einen anderen Sinn als bei Kant: *Zweck* wäre hier etwas zu Realisierendes, die Selbstzwecklichkeit des Menschen ist aber primär etwas, dem nicht zuwidergehandelt werden darf, ein „existierender Zweck“. So wäre etwa die Gesundheit eines Kranken ein zu realisierender Zweck, die Gesundheit eines Gesunden ein existierender Zweck, dem man nicht zuwiderhandeln soll. Bei Wetz ist die Würde nur ein zu realisierender Zweck; der Terminus steht für einen „Gestaltungsauftrag“²⁵, nämlich für ein würdiges Leben der Mitmenschen zu sorgen. Nach dieser Auffassung kann der Mensch ohne Würde aufwachsen oder diese verlieren. Würde im kantischen Sinn dagegen kann der Mensch als sittliches Wesen nicht verlieren. Dieser Würde und Selbstzwecklichkeit des Menschen im kantischen Sinne entspricht etwa die Forderung nach Gewissensfreiheit (auch wenn Kant diese Konsequenz nicht erwähnt). Wo ich den Menschen zwingen, gegen sein Gewissen zu handeln, missachte ich seine moralische Berufung, behandle ich seine Moralität als bloßes Äquivalent für etwas, das nur einen Preis hat.²⁶

Von der Menschenwürde heißt es im deutschen Grundgesetz § 1: „Sie zu achten und zu schützen, ist Verpflichtung aller staatlichen Gewalt.“ Wenn ich recht sehe, gibt es gemäß der letzteren Interpretation nur noch den Schutz der Menschenwürde (im Sinne des Schutzes gegen Gewalt und der Hilfe zu einem menschenwürdigen Leben), aber nicht die Achtung von etwas, das vorgegeben ist. Müsste sich die Achtung des anderen nicht auf etwas beziehen, was diesem von sich aus zukommt? Wie könnte es nach dieser Auffassung außerdem so etwas wie eine Achtung vor sich selbst geben, der nach Kant etwa die Haltung der „Kriecherei“ (Servilität) widerspricht.

25 F.-J. Wetz, *Würde des Menschen* 181. Hierbei möchte ich die Aussage ausdrücklich bestreiten (181f), die Idee der Wesenswürde bedeute „auch für jene, die ihre Selbstachtung verloren haben, in erbärmlicher Not und menschenwürdigen Verhältnissen leben, keine echte Hilfe, da eine metaphysische Wesensbestimmung sicherlich niemanden über sein Leid hinwegtrösten kann“. Aber gibt es nicht Beispiele dafür, dass Menschen auch in Not und Bedrängnis ihre Selbstachtung gerade nicht verlieren. Man denke etwa an Dissidenten im früheren Ostblock. Wurden sie nicht vielleicht getragen vom Bewusstsein der Würde ihrer Mitmenschen und der eigenen?

26 Vgl. W. Wolbert, *Mensch als Mittel und Zweck* 29-37; ders., „Niemals bloß als Mittel, immer zugleich als Zweck“. Die Idee der Menschenwürde und ihre Relevanz in Fragen der Moral, in: *ThGl* 76 (1986) 1-16.

3. Handlungsfreiheit

Bei der sogenannten ersten Generation der Menschenrechte handelt es sich um Freiheits- und Gestaltungs- oder Partizipationsrechte. Auf diese konzentriere ich mich hier, nicht weil ich die anderen für unwichtig halte, sondern weil die ersten in Kirche und Theologie zunächst umstritten waren. Aus der Würde des Menschen als sittlichen Wesens ergibt sich *prima facie* ein Recht auf Handlungsfreiheit. Wieso hatte man mit solchen Rechten Schwierigkeiten? Zu der Frage der Menschenwürde und der aus ihr zu ziehenden Konsequenzen beachte man die folgende Äußerung J. Messners über Thomas von Aquin:

„Kennzeichnend für die Langsamkeit der Entwicklung des menschlichen Rechtsbewußtseins und des wissenschaftlichen Verständnisses der Menschenrechte ist es, daß Thomas ... nie eingefallen wäre, 'auf Grund der Menschenwürde ein Freiheitsrecht des einzelnen' zu behaupten ... Zweckidee und Teleologie beherrschen sein Rechtsdenken. Von dieser Zweckidee her kommt er zu Menschenrechten, wie Selbsterhaltung, Selbstvervollkommnung, Ehe, Zeugung, Erziehung“.²⁷

Man könnte zunächst meinen, dass dem Theologen bestimmte Freiheitsrechte von der Bibel her nicht fremd sind.²⁸ So hat etwa das Richten ohne Ansehen der Person zu geschehen: Dt 1,17; Gal 2,6; Eph 6,9; Jak 2,9. Man denke etwa auch an das Wort des Nikodemus (Joh 7,50f): „Verurteilt unser Gesetz etwa einen Menschen, bevor man ihn verhört und festgestellt hat, was er tut?“ Und sind nicht die Forderungen des Mose an den Pharao, Israel zu einem Fest in die Wüste ziehen zu lassen (Ex 5,1-8), oder das Martyrium der Makkabäer (etwa 2 Makk 6,16 - 7,42) Belege für die Forderung nach Religionsfreiheit? Aber gerade mit diesem Recht hat sich die Kirche schwer getan, und die Erklärung über die Religionsfreiheit beschäftigte das Vaticanum II über alle 4 Sitzungsperioden. Der Standardeinwand dagegen lautete: „Der Irrtum hat kein Recht.“ In ähnlicher Weise könnte man gegen Presse- und Meinungsfreiheit argumentieren: Die Dummheit hat kein Recht. Die Inkompetenz hat kein Recht. Hier hat man zunächst übersehen, dass 'Recht' hier nicht eine positive Ermächtigung bedeutet, sondern ein Recht, nicht gehindert zu werden. In diesem Sinn mag ich etwa ein Recht haben, mich abends zu betrinken (sofern ich nicht andere dabei durch Lärm belästige), aber nicht im Sinn einer positiven Ermächtigung. Solche Rechte auf Nicht-Behinderung schützen die Privatsphäre. Bei der Religionsfreiheit ging

27 Messner, Johannes, Die Idee der Menschenwürde im Rechtsstaat der pluralistischen Gesellschaft, in: ders., Ethik und Gesellschaft, Köln 1975, 13-30, 20.

28 Hier ist allerdings auch daran zu erinnern, dass seinerzeit Kardinal Seper bei der Vernehmung von Stephan Pfürtnier, als dieser sich auf die Menschenrechte als einer zentralen Forderung der Bibel berief, einwandte, er könne die Menschenrechte im Neuen Testament bzw. im Evangelium nicht finden (dokumentiert in Kaufmann, Ludwig [Hg.], Ein ungelöster Kirchenkonflikt: Der Fall Pfürtnier, Freiburg 1987, 434-436).

es aber um mehr, nämlich um das Recht, seinen Glauben privat *und öffentlich* zu bekennen. Der Einwand, der Irrtum habe kein Recht, bezog sich auf das öffentliche Bekenntnis zu einer nicht-katholischen Konfession oder Religion. Das Recht, nicht zu einer religiösen Überzeugung gezwungen zu werden (das ist ein Fall von Gewissensfreiheit) war nicht umstritten. Aber der Staat, so meinte man, ist auf die wahre Religion verpflichtet.

Zwar hatte schon Leo XIII in seiner 1885 erschienenen Enzyklika „Immortale Dei“ erklärt:

„Die Menschen zum Himmel führen ... soll nicht der Staat, sondern die Kirche. Ihr ist von Gott die Aufgabe gestellt, was die Religion angeht, wahrzunehmen und zu ordnen, alle Völker zu lehren, die Grenzen der Christenheit auszudehnen, soweit sie es vermag, kurz nach eigenem Ermessen frei und ungehindert die Sache Christi zu verwalten. Die Kirche hat nie aufgehört, diese in sich absolute ... Autorität für sich zu beanspruchen und öffentlich auszuüben.“²⁹

Für das ewige Heil des Menschen ist also allein die Kirche zuständig; daraus folgt aber doch, dass der Staat in Sachen Religion nicht zuständig ist, dass er über Wahrheit und Irrtum in religiösen Dingen sich jedes Urteils enthalten muss; andernfalls würde er auf einem Gebiet eine Kompetenz beanspruchen, auf dem, wie Leo XIII mit Recht betont, allein die Kirche zuständig ist. Der Staat soll den Bürgern auf dem Weg des Heiles kein Hindernis in den Weg legen, wie Leo ebenfalls betont. Wenn der Papst aber darüber hinaus erklärt, der Staat müsse sich auch offiziell zu einer Religion bekennen, er müsse untersuchen, welche unter den vielen Religionen die einzig wahre sei, um diese allen andern vorzuziehen und am meisten zu begünstigen, dann geht er einen Schritt weiter, dann spricht er dem Staat eine Kompetenz zu, die er ihm vorher faktisch abgesprochen hat, nämlich ein für seine Bürger irgendwie verbindliches Urteil zu fällen über wahre und falsche Religion. Ein Urteil über wahre und falsche Religion zu fällen, sich gegebenenfalls der Autorität der katholischen Kirche und ihres Lehramtes anzuvertrauen, ist aber allein Sache des Einzelnen, seines Gewissens. Natürlich ist auch ein Parlamentarier, ein Minister, ein Bundeskanzler aufgerufen, für sich ein solches Urteil zu fällen. Aber dies Urteil fällt er als Privatmann für sich selbst, er fällt es nicht als Parlamentarier, Minister, Bundeskanzler für andere. Murray formuliert:

„Die Regierung hat nicht das Amt eines ‘Defensor fidei’ ... Die Regierung hat eine weltliche Funktion, die sich darauf beschränkt, die freie Religionsausübung in der Gesellschaft zu ermöglichen und somit für die Freiheit der Kirche und die Freiheit der menschlichen Person in religiösen Angelegenheiten zu sorgen.“³⁰

29 DH 3168.

30 Murray, John Courtney, Die Erklärung über die Religionsfreiheit, in: Conc(D) 2 (1966) 319-326, 322.

Dieser Sicht schließt sich auch die Konzilserklärung an, wenn sie feststellt (*Dignitatis Humanae* 3):

„dass die religiösen Akte, womit sich der Mensch privat und öffentlich aufgrund einer geistigen Entscheidung auf Gott hinordnet, ihrem Wesen nach die irdische und zeitliche Ordnung übersteigen. Demnach muss die staatliche Gewalt, deren Wesenszweck in der Sorge für das zeitliche Gemeinwohl besteht, das religiöse Leben der Bürger nur anerkennen und begünstigen, sie würde aber, wie hier betont werden muss, ihre Grenzen überschreiten, wenn sie so weit ginge, religiöse Akte zu bestimmen oder zu verhindern.“

An der schwierigen Geschichte dieser Erklärung wird einiges Grundsätzliche deutlich. Solange man die Gesellschaft als Organismus versteht, steht die Funktion, die Aufgabe des Menschen im Dienst der Gesellschaft im Vordergrund und nicht etwa Möglichkeiten des Rückzugs, des Dissenses, der Verweigerung. Aber auch in einer modernen pluralistischen Gesellschaft könnte eine Institution, der es um die Bekehrung der Menschen, deren Wachstum im Guten, deren Leben gemäß einer Berufung geht, an liberalen Freiheitsrechten wenig gelegen sein. Vor einiger Zeit habe ich ein Referat über „Ethik in der russischen religiös-philosophischen Tradition“ gehört. Die Referentin nannte als zentrales Stichwort „Verklärung“ (*transfiguration*): Man interpretiert in Russland moralische Erfahrung in einem tragischen Sinne. Man kämpft nicht frontal gegen das Böse, sondern versucht es von innen her zu „transfigurieren“, was eine Art innerer Katharsis bedeutet. Das erinnerte mich an den Titel eines Ethiklehrbuchs eines orthodoxen Amerikaners: „*Toward transfigured life*“³¹.

Wo man Buße und Bekehrung predigt, schärft man die Pflichten des Menschen ein. Wo Unrecht von Seiten der Mächtigen an den Schwachen geschieht, kann man die ersteren zur Umkehr oder zu pflichtgemäßem Verhalten mahnen etwa in der Weise von Fürstenspiegeln. Diese tragen schließlich die Verantwortung für das Wohlergehen aller. Aber solches Einschärfen der Verantwortung reicht oft nicht aus; das ist eine Erfahrung gerade auch des 20. Jahrhunderts. Die Erfahrung des Unrechts von Seiten totalitärer Machthaber im vergangenen Jahrhundert, die moralischen Appellen in keiner Weise zugänglich waren, dürfte das Umdenken in der Kirche bezüglich der Menschenrechte veranlasst oder beschleunigt haben. In solchen und anderen ausweglosen Situationen, in denen von Seiten der Verantwortlichen keine Hilfe und kein Schutz zu erwarten ist, ist die Reklamation von Rechten die vielleicht einzig verbleibende moralische Sprache. Wo Unterdrückte diese Sprache sprechen, übernehmen sie selbst die Initiative. Das zeigt sich gut an folgenden Äußerungen von Martin Luther King. In seinem Bericht über den einjährigen Busboykott der Schwarzen in Montgomery (Alabama) findet sich die folgende Äußerung:

31 Harakas, Stanley S., *Toward Transfigured Life. The Theoria of Eastern Orthodox Ethics*, Minneapolis (Minnesota) 1983.

„Etwas begann zu mir zu sagen: 'Wer ein Übel passiv akzeptiert, ist ebenso in es involviert wie derjenige, der es mitanstiftet. Wer das Übel akzeptiert, ohne dagegen zu protestieren, kooperiert in Wirklichkeit mit ihm.' Wenn unterdrückte Menschen bereitwillig ihre Unterdrückung annehmen, geben sie damit nur ihrem Unterdrücker eine bequeme Rechtfertigung für seine Taten. Oft ist dem Unterdrücker der üble Charakter der Unterdrückung gar nicht bewusst, solange die Unterdrückten sie akzeptieren. Wer dagegen treu zu seinem Gewissen und zu Gott sein will, hat keine andere Wahl als die Kooperation mit einem üblen System zu verweigern.“³²

In einer anderen Äußerung heißt es:

„Ein ungerechtes System passiv hinzunehmen heißt mit diesem System kooperieren; die Unterdrückten werden damit so übel wie der Unterdrücker. Nicht-Kooperation mit dem Übel ist ebenso eine moralische Verpflichtung wie die Kooperation mit dem Guten. Der Unterdrückte darf das Gewissen des Unterdrückers niemals schlummern lassen. Die Religion erinnert jeden Menschen, dass er seines Bruders Hüter ist. Unrecht oder Rassentrennung passiv hinzunehmen heißt dem Unterdrücker sagen, dass seine Handlungen moralisch richtig sind. Es ist eine Weise, dessen Gewissen einzuschläfern. Die kritiklose Hinnahme ist zwar oft der leichtere Weg, aber nicht der moralische. Es ist der Weg des Feiglings.“³³

Hier wird gerade auch dem Schwächeren und Unterdrückten eine Verantwortung zugewiesen, nämlich den Unterdrücker auch um seinetwillen (um seiner Selbstzwecklichkeit willen) mit seinem Fehlverhalten zu konfrontieren. Durch das Bestehen der Schwarzen auf ihren gleichen Menschenrechten haben sie zum Bewusstseinswandel und zur Bekehrung der Weißen beigetragen.

Nun gibt es freilich nicht nur die grausamen und religionsfeindlichen Diktatoren, nicht nur die brutale Unterdrückung. Es hat auch katholische Diktatoren gegeben wie Dollfuß, Franco, Salazar, Pinochet, und es gibt oder sind denkbar Formen eines wohlwollenden Patriarchalismus oder Autoritarismus wie etwa in Singapur. Die Haltung der Kirche (hier speziell des Hl. Stuhls) ist

- 32 King Jr., Martin Luther (1958), *Stride toward Freedom. The Montgomery Story*, San Francisco 1958, 51. („Something began to say to me, 'He who passively accepts evil is as much involved in it as he who helps to perpetrate it. He who accepts evil without protesting against it is really cooperating with it.' When oppressed people willingly accept their oppression they only serve to give the oppressor a convenient justification for his acts. Often the oppressor goes along unaware of the evil involved in his oppression so long as the oppressed accepts it. So in order to be true to one's conscience and true to God, a righteous man has no alternative but to refuse to cooperate with an evil system.“)
- 33 Ebd. 212. („To accept passively an unjust system is to cooperate with that system; thereby the oppressed become as evil as the oppressor. Noncooperation with evil is as much a moral obligation as is cooperation with good. The oppressed must never allow the conscience of the oppressor to slumber. Religion reminds every man that he is his brother's keeper. To accept injustice or segregation passively is to say to the oppressor that his actions are morally right. It is a way of allowing his conscience to fall asleep. So acquiescence - while often the easier way - is not the moral way. It is the way of the coward.“)

hier auch heute keineswegs so unzweideutig, wie man es nach ihrem Bekenntnis zu den Menschenrechten erwarten sollte. (Man denke an den Glückwunsch des Papstes zur Goldenen Hochzeit von Pinochet.) Es geht ja bei den Freiheitsrechten nicht nur um die Freiheit, seinem Gewissen zu folgen, das Gute zu tun, das Recht, nicht gehindert zu werden. Menschenrechte bedeuten eben auch „the right to do wrong“. Diese Rechte sind natürlich nicht unbegrenzt. So darf etwa in Deutschland keine nationalsozialistische Propagandamaterial gedruckt und vertrieben werden. (Statt dessen wird es aus Dänemark oder den USA importiert.) Wo der Schaden für die Gemeinschaft nicht allzu groß ist, gibt es ein Recht, nicht an einer sittlich falschen Handlung gehindert zu werden (etwa dem Ansehen eines pornographischen Films). Solche Rechte dienen dem Schutz der Privatsphäre. Wo das Recht in dieser Weise eine Freiheitssphäre sichert, garantiert es nicht mehr eine vorgegebene Ordnung, sondern dient der Konfliktvermeidung.

Nun mag der Schutz der Privatsphäre kein so vordringliches Anliegen von Theologie und Kirche sein, wohl dagegen freilich das Anliegen der unnötigen Konfliktvermeidung. Es ist aber noch auf einen anderen Aspekt aufmerksam zu machen. Der Einzelne kann den Raum seiner Freiheit zum Guten und zum Schlechten nutzen. Positiv hat der Einzelne die Möglichkeit einer Wahl aus echten moralischen Motiven. Wo Menschen dagegen keine Wahlmöglichkeit haben, wo sie von einer starken Autorität geführt werden, wo die gesellschaftliche Ordnung ihren Lebensweg schon vorzeichnet, haben sie wenig Möglichkeiten, durch positive Entscheidungen im Guten gefestigt zu werden. Wo ein Mensch keinerlei sittliche Gefährdungen zu bewältigen hat, kann er auch nicht im Guten wachsen.³⁴ In dem Sinne hat Wilhelm Busch gespottet:

„So mancher kommt zur Heiligkeit
Aus Mangel an Gelegenheit.“

Und H. Rashdall sagt treffend (in einer kritischen Bemerkung zum Mönchtum): „Character is formed by acts of choice; consequently character cannot be developed when there is no occasion for the individual to choose at all.“³⁵

4. Menschenrechte und Menschenpflichten

Einen positiven Gebrauch von seiner Freiheit zu machen – das ist auch das Anliegen derer, die Menschenrechte durch Menschenpflichten ergänzen wollen. Die Notwendigkeit von Menschenpflichten als Ergänzung zu Menschenrechten

34 Vgl. Hick, John, *Evil and the God of Love*, Houndsmills u.a. 1985.

35 Rashdall, Hastings, *The Theory of Good and Evil*, I, New York 1971 (= Oxford/London 1924), 298.

ist lange ein Spezificum kirchlicher und theologischer Kommentare zu den Menschenrechten gewesen. So mahnt etwa „Pacem in Terris“, von den Rechten einen verantwortlichen Gebrauch zu machen. Es hänge

„das Recht des Menschen auf Leben mit seiner Pflicht zusammen, sein Leben zu erhalten, das Recht auf eine würdige Lebensweise mit der Pflicht zu einem ehrenhaften Lebenswandel, das Recht, frei nach der Wahrheit zu forschen, mit der Pflicht, Tag für Tag tiefer und umfassender nach der Wahrheit zu suchen“.³⁶

Aber auch in der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte von 1948 liest man (Artikel 29, 1):

„Jeder Mensch hat Pflichten gegenüber der Gemeinschaft, in der allein die freie und volle Entfaltung seiner Persönlichkeit möglich ist.“

Bei den kirchlichen Stellungnahmen mag hier noch eine gewisse Reserve gegen die Freiheitsrechte mitspielen. Aber auch die Verfasser der „Allgemeinen Erklärung der Menschenpflichten“ beklagen „rücksichtslos egoistische »Selbstverwirklichung«“, „Erziehung ohne Charakter“, „Geschäft ohne Moral“ etc.³⁷. Deshalb wollen sie den Katalog der Menschenrechte durch einen der Menschenpflichten (human responsibilities) ergänzen. Was ist davon zu halten?

Hier ist zunächst die Unterschiedlichkeit der Relationen zu bedenken. Menschenrechte regeln das Verhältnis zwischen Individuum und Staat; der Staat wird zunächst durch sie in die Pflicht genommen, nicht der Träger der Menschenrechte. (Wo eine Privatperson einer andern Schaden zufügt, sprechen wir normalerweise nicht von einer Menschenrechtsverletzung.) Der Verpflichtete ist der Staat, der die Menschenrechte zugleich garantieren und bedrohen kann. Die Pflichten des Staates sind nun keine „Menschenpflichten“; sie lassen sich in drei Kategorien einteilen³⁸:

- a) Rechte sind zu achten (respect), indem Eingriffe in deren Ausübung unterlassen werden.
- b) Rechte sind zu schützen (protect), wenn deren Realisierung durch bestimmte gesellschaftliche Gruppen oder Institutionen stark beeinträchtigt oder verhindert wird.
- c) Wenn Menschen bestimmte Güter vorenthalten werden, auf die sie aufgrund bestimmter Rechte einen Anspruch haben, dann sind entweder die notwendigen strukturellen Voraussetzungen zu schaffen, oder es ist durch aktives Handeln im Sinne direkter Leistungen entsprechende Sorge zu tragen (provide).

36 DH 3970.

37 Nach Hoppe, Thomas, Priorität der Menschenrechte. Zur Diskussion um eine „Allgemeine Erklärung der Menschenpflichten“, in: HerKor 52 (1998) 293-298, 294.

38 Nach Witschen, Dieter, Menschenrechte – Menschenpflichten. Anmerkungen zu einer Korrelation, in: ThG 42 (1999) 191-202, 193.

Diese Korrelation ist jeweils von logischer Art. Es ist nicht denkbar, dass jemand ein Recht hat, ohne dass eine andere Person oder Institution eine korrespondierende Pflicht hat.

Wenn nun einzelne Staaten diese Pflichten nicht erfüllen, ergeben sich Pflichten zunächst nicht unmittelbar für den einzelnen, sondern für bestimmte Organisationen (etwa NGO's), die Völkergemeinschaft (UNO) oder auch für die Kirche. Die Kirche kann hier wirken:

- a) durch ihren Beitrag zum Diskurs über Menschenrechte;
- b) durch Beiträge zur Realisierung der Menschenrechte, sei es durch Einzelfallhilfe (von kirchlichen Gruppen), sei es durch Informationen, sei es durch diplomatische Interventionen. Der einzelne Gläubige könnte sich verpflichtet fühlen, sich an diesen Organisationen zu beteiligen oder sie finanziell zu unterstützen.

Für die Individuen ergeben sich Pflichten zunächst qua Staatsbürger. Schließlich müssen Menschenrechte nicht nur von der Verfassung garantiert, sondern auch von einem entsprechenden Ethos getragen sein. Allein mit den Mitteln des Rechts, mit Sanktionen, ist ein Gemeinwesen nicht nach menschenrechtlichen Prinzipien zu ordnen. Wo Rassismus verbreitet ist oder Ausländerfeindlichkeit, kann der Staat nur schwer die Menschenrechte von Farbigen bzw. Ausländern sichern. Es muss also das Bewusstsein von der gleichen Freiheit geben; dieses Bewusstsein kann gerade von Theologie und Kirche gestärkt werden, wenn sie betonen, dass jeder Mensch Adressat der sittlichen Forderung, „Hörer des Wortes“ (Rahner) ist. Dies Bewusstsein ist gegebenenfalls auch öffentlich zu bezeugen, was zu bestimmten Gelegenheiten einige Zivilcourage erfordern kann. Damit ist angedeutet, dass es so etwas wie Menschentugenden braucht.³⁹ Darauf gibt schon die „Virginia Bill of Rights“ einen Hinweis, wenn sie in Art 16 formuliert: „Es ist die gemeinsame Pflicht aller, christliche Nachsicht, Liebe und Barmherzigkeit aneinander zu üben.“

Im Einzelnen wird man hier u.a. folgende Haltungen als wünschenswert nennen können: Toleranz, Gerechtigkeit, Sensibilität für Unrecht. In diesem Zusammenhang ist auch daran zu erinnern, dass das Recht allein keine hinreichende Motivation schafft, sich für den Schutz der Menschenrechte einzusetzen. Das Institut der Menschenrechte bedarf der Stütze durch das moralische Potential der Individuen. Das gilt übrigens nicht nur für die Menschenrechte; das gilt für die Demokratie überhaupt, wie der in Deutschland schon klassische Ausspruch von Ernst-Wolfgang Böckenförde deutlich macht: „Der freiheitliche, säkularisierte Staat lebt von Voraussetzungen, die er selbst nicht garantieren kann.“⁴⁰ Er ist so-

39 Vgl. Witschen, Dieter, „Menschen-Tugenden“ – Eine übersehene Dimension des Menschenrechtsethos?, in: TThZ 108 (1999) 139-153.

40 Böckenförde, Ernst-Wolfgang, Recht, Staat, Freiheit. Studien zur Rechtsphilosophie, Staatstheorie und Verfassungsgeschichte, Frankfurt (Main) 1991, 112.

mit darauf angewiesen, dass die Menschen in den ihnen garantierten Spielräumen der Handlungsfreiheit einigermaßen ethisch gut leben.

Wo heute emphatisch Menschenrechte eingefordert werden, denkt man allerdings an die moralischen Pflichten des Rechtsträgers selbst. Man will ihn auffordern, von den gewährten Rechten einen verantwortlichen Gebrauch zu machen, wie es schon aus „Pacem in Terris“ demonstriert wurde. Solche Aussagen können allerdings den falschen Eindruck der Symmetrie von Rechten und Pflichten in diesem Sinn erwecken. Hier herrscht vielmehr Asymmetrie. Die Gewährung von Menschenrechten ist nicht von der Erfüllung von Pflichten abhängig, diese Rechte werden durch Fehlverhalten nicht verwirkt. Der Mensch muss sich nicht als würdig für die Gewährung von Menschenrechten erweisen. Anders verhält es sich, wenn ein Recht auf einer bestimmten Vereinbarung beruht. Hier kann, wer sich nicht daran hält, seine daraus resultierenden Rechte verlieren. Verstände man darüber hinaus die „Menschenpflichten“ als Rechtspflichten (und nicht als Tugendpflichten), würde durch deren Zwangscharakter gerade die persönliche Verantwortung und Freiheit eingeschränkt, die die Freiheitsrechte gewähren. Dem Recht auf Glaubensfreiheit entspricht keineswegs eine Pflicht, irgendeinen Glauben anzunehmen, das Recht auf Ehe verpflichtet nicht zur Heirat. Die Korrelation zwischen Rechten und Pflichten ist hier keine logische, sondern eine bloß moralische. Deshalb kann auch eine Erklärung der Menschenpflichten niemals dieselbe rechtliche Verbindlichkeit haben wie die der Menschenrechte. Schließlich ist darauf hinzuweisen, dass Menschenrechte von ihrem Ursprung her den Schwächeren, den Ohnmächtigen schützen wollen vor der übermächtigen Staatsgewalt.⁴¹ Hier besteht eine Asymmetrie, die die Menschenrechte auszugleichen versuchen; insofern entsprechen sie einer „Option für die Armen“. Die Einforderung von Menschenpflichten könnte dagegen die Schwachen noch mehr schwächen, vor allem wenn solche Erklärungen von den Staaten selbst oder der Staatengemeinschaft verfasst werden.

Abschließend kann man zu diesem Punkt mit Hilpert formulieren:

„Die Pflichten, die im Zusammenhang der Menschenrechte bestehen, ergeben sich also nicht als Antwort auf die Frage: Was bin ich bestimmten einzelnen Personen dafür schuldig, dass ich selbst rechtlich gesicherte Ansprüche habe, sondern als Antwort auf die Frage: Was bin ich dem Gesamt des Gemeinwesens (das so geordnet ist, dass es jedem diese Ansprüche garantiert) dafür schuldig?“⁴²

- 41 Diesen Aspekt betont besonders Sander, Hans-Joachim, *Macht in der Ohnmacht. Eine Theologie der Menschenrechte* (Quaestiones Disputatae Bd. 178), Freiburg 1999. Vgl. auch: Hilpert, Konrad, *Die Menschenrechte. Geschichte – Theologie – Aktualität*, Düsseldorf 1991.
- 42 Hilpert, Konrad, *Menschenrechte und Theologie*. Forschungsbeiträge zur ethischen Dimension der Menschenrechte, Freiburg i.Ue/Freiburg i.Br. 2001, 51.

Mit den bisherigen Überlegungen dürfte auch verständlich sein, wieso man in den Menschenrechten durchaus nicht einen atheistischen Impetus (Guroian) oder menschliche Selbstherrlichkeit am Werk sehen muss (wie das auch einige islamische Autoren tun). Richtig verstanden, wird ja durch sie den Menschen ein Raum für ein Leben im Dienst Gottes eröffnet. Im Übrigen sollte man hier die Aussage Nicolai Hartmanns bedenken:

„Es ist im Grunde eine falsche Gottesfurcht, wenn man zu Ehren Gottes das Ethos des Menschen preisgibt. In Wahrheit degradiert man damit den Weltschöpfer zum Stümper, der nicht weiß, was er schafft“.⁴³

5. Menschenrechte in der Kirche

Otfried Höffe hat die Geschichte des Verhältnisses Kirche – Menschenrechte als Drama in 5 Akten geschildert.

1. Akt: „Das Christentum schafft – freilich nicht allein – jene Probleme, zu deren Lösung das Rechtsinstitut der Menschenrechte notwendig wird.“⁴⁴ Der Kampf um die Religionsfreiheit ist in der Tat ein entscheidendes Moment dieser Geschichte.

2. Akt: „Zwischen den Menschenrechten und dem Christentum – zumindest dessen dominierenden Stimmen – kommt es zu einem heftigen Zusammenstoß.“⁴⁵ Das zeigt sich vor allem in Frankreich.

3. Akt: Die christliche Sozialethik tritt ein in den Horizont der Menschenrechte. Das zeigt sich etwa bei Leo XIII.

4. Akt: Die Menschenrechte werden in die katholische Sozialethik inkorporiert. So seit Johannes XXIII und dem Vaticanum II.

5. Akt: Dieser bleibt noch zu schreiben (und zu spielen): Die Kirche als ein „speculum iustitiae“ (nach Johannes Paul II) wendet die Menschenrechtsidee auch auf den Innenbereich der Kirche an.

Natürlich ist in diesem Zusammenhang zu überlegen, inwiefern die Kirche sich hier von politischen Institutionen unterscheidet bzw. ihnen gleicht. Aber sind heute nicht oft die bequemen Ausreden zu schnell bei der Hand? Mit Hilpert nenne ich drei Problemfelder⁴⁶:

43 Hartmann, Nicolai, *Ethik*, Berlin 1962, 816.

44 Höffe, Otfried, *Christliche Sozialethik im Horizont der Ethik der Gegenwart*, zum Beispiel Menschenrechte, in: Franz Furger/Joachim Wiemeyer (Hg.), *Christliche Sozialethik im weltweiten Horizont* (Schriften des Instituts für christliche Sozialwissenschaften Bd. 25), Münster 1992, 78–89, 79.

45 Ebd. 80.

46 K. Hilpert, *Menschenrechte und Theologie*, 395f.

1. Ein erstes Problem liegt im Umgang mit abweichenden Meinungen innerhalb der Kirche. Hier ist nicht nur an bekannte Namen wie Küng, Boff oder Drewermann zu denken, sondern auch an viele Namenlose oder nur der theologischen Öffentlichkeit bekannte Personen. Dabei ist nicht der Widerspruch gegen theologische Thesen zu kritisieren, sondern „das Geflecht aus anonymer Denunziation, aus geheimer Bearbeitung durch Behörden, ohne dass die Betroffenen eingeweiht sind, und aus Androhung von Sanktionen“⁴⁷.

2. Ob der Ausschluß der Frauen von den Weiheämtern ein menschenrechtliches Problem darstellt, darüber lässt sich streiten. Sollte eindeutig feststehen, dass dieser Ausschluss der gottgewollten Struktur der Kirche entspricht, würde den Frauen nichts vorenthalten, auf dass sie Anspruch hätten. Ein Verstoß gegen die Gleichheit läge nicht vor, da wir es hier mit einer relevanten Ungleichheit zu tun hätten. Freilich sind die Argumente für diesen Ausschluß wenigstens bis jetzt durchaus nicht befriedigend, und der Hinweis auf eine lange Tradition kann nur ein vorläufiger Grund sein. Die vom Papst verfügte Beendigung der Diskussion über dieses Thema ist deshalb aus menschenrechtlicher Sicht problematisch (um es vornehm auszudrücken).

3. Das Wort „Power corrupts and absolute power corrupts absolutely“ gilt nicht nur im weltlichen Bereich. Auch noch so erbauliche Worte über kirchliches Amt als *Dienst* sollten über solche Gefahr nicht hinwegtäuschen. Auch wenn es im Bereich von Autorität und Machtausübung in der Kirche Fortschritte gegeben hat, so sind doch die Defizite überdeutlich, etwa anlässlich des vom Papst verfüzten Ausstiegs der deutschen Kirche aus dem System der Schwangerenberatung. An sich soll ja das Prinzip der Subsidiarität auch in der Kirche Gültigkeit haben; nach diesem Prinzip hätte das Problem dann in Deutschland gelöst werden sollen, zumal die konkrete Konfliktlage so nur in Deutschland gegeben ist. Eine Kehrseite dieser Art von Machtausübung ist dann meist auch ein Mangel an Transparenz und offener Diskussion. Wo solche Diskussion dennoch stattfindet, wird sie oft durch Intrigen und direkte Interventionen zum Papst hintertrieben. Das sind Beispiele für die „Korruption“, die von absoluter Macht ausgeht. Wer sich ihr bedingungslos unterwirft, hat paradoxerweise gerade dadurch Anteil an ihrer Allmacht, hat aber gleichwohl die Möglichkeit, sein Verhalten im Sinn äußerster Demut und vollkommenen Gehorsams zu präsentieren und zu rechtfertigen. Was sich als Gehorsam präsentiert, ist nicht immer tugendhaft; es kann (gemäß einem französischen Kollegen) auch sein „un conformisme servile ou courtisan“.

Zum Schluss sei noch ein anderes Problem erwähnt, mit dem sich die Theologie zu beschäftigen hat: die kritischen Töne gegenüber der Demokratie, wie sie sich etwa in *Evangelium Vitae* finden. Hier wird vor allem vor der Ge-

fahr des Relativismus gewarnt (wobei man bisweilen den Eindruck haben kann, relativistisch sei alles, was nicht katholisch ist). Nun könnte man einwenden, hier handle es sich um ein anderes Problem, um Demokratie und nicht um Menschenrechte. Dies legt sich nahe, wenn man in den Menschenrechten ein von der Demokratie unabhängiges Prinzip sieht, eine Beschränkung der Demokratie, eine Begrenzung unumschränkter Volkssouveränität oder eine Schranke gegen eine Diktatur der Mehrheit. Aber in diesem Fall versteht man die demokratische Volkssouveränität analog zur absolutistischen Fürstensouveränität; das entspricht aber nicht dem Verständnis eines demokratischen Rechtsstaates. Anders stellt sich das Verhältnis dar, „wenn man beide als Repräsentation *eines und desselben* in der Menschenwürde zentrierten Freiheitsethos versteht“⁴⁸. Die materialen Menschenrechte finden ihre konkrete Gestalt erst im demokratischen Diskurs. Und auch das in einer Gesellschaft als Basis der Menschenrechte erforderliche Ethos setzt eine demokratische Gesellschaft voraus. Demokratie und Menschenrechte stehen beide im Dienst politisch-rechtlicher Freiheit. Das wäre gegenüber *Evangelium Vitae* und anderen Äußerungen herauszustellen.

Wie der fünfte Akt des Dramas ausgehen wird, wissen wir nicht. Es wäre zu hoffen, dass das Kirchenvolk dabei nicht nur Zuschauer sein muss, sondern als Akteur an ihm mitspielen und mitschreiben kann.

48 Bielefeldt, Heiner, Philosophie der Menschenrechte. Grundlagen eines weltweiten Freiheitsethos, Darmstadt 1988, 107; vgl. 102-111.

Theologie als Dimension bioethischer Politikberatung¹

Günter Virt, Wien

Das Jubiläum der Wiedererrichtung der Universität Salzburg ist Anlass zu einer Standortbestimmung für die Rolle dessen, was die Aufgabe der Universität ist – nämlich Wissenschaft. In der Vortragsreihe „Zukunft mit Wissenschaft und Wissenschaft mit Zukunft“ wurde auch ein theologischer Vortrag aufgenommen, hat doch die Theologische Fakultät die Kontinuität universitärer Präsenz über die Zeit der Auflösung der Universität Salzburg 1810 bis zu deren Wiedererrichtung 1962 gewährleistet.

Für diese Theologische Fakultät, – legt sich ein Thema nahe, wo theologische Wissenschaft derzeit für die Gestaltung der Zukunft in einem besonders wichtigen Bereich gefragt und herausgefordert ist, wie schon lange nicht mehr: Im Bereich der Bioethik mit ihren bedrängenden Fragen.

- Wann beginnt die Schutzverantwortung für Menschenleben und wann hört sie auf? Gehört der Beginn des menschlichen Lebens zum Menschenleben?
- Sollen die Weichen so gestellt werden, dass Medizin von morgen auf dem Rohmaterial von Embryonen aufgebaut wird? Soll man von menschlichen Embryonen oder embryonalen Menschen reden – beide Redeweisen enthalten bereits eine Vorentscheidung. Die Politik beginnt mit der Semantik.
- Soll man Menschen klonen? Ist die Unterscheidung zwischen reproduktivem und therapeutischem Klonen sinnvoll und tragfähig?
- Soll man Menschen mit Behinderung durch die sogenannte Präimplantationsdiagnostik möglichst frühzeitig wegselektieren?
- Soll man Menschen genetisch testen, ob sie für eine bestimmte Arbeit in Frage kommen? Sollen diese genetischen Tests auch für die Versicherung relevant werden?
- Soll man am Lebensende auf Verlangen oder unter vorausgesetztem Verlangen töten dürfen?
- Sollen Ärzte Patienten helfen dürfen, sich selbst umzubringen?

Die Palette der Fragen ließe sich mühelos vermehren. Politische Entscheidungen stehen an. Die Politik sucht Beratung nicht nur fachlicher, sondern auch ethischer Art und heizt somit die gesellschaftliche Bioethikdebatte an, die in Österreich aus verschiedenen Gründen bislang viel weniger ausdrücklich und heftig geführt wurde als anderswo, zumindest medial. Tatsache ist, dass in fast allen

1 Vortrag zum 40-jährigen Jubiläum der Wiedererrichtung der Universität Salzburg, gehalten in der Max Gandolf Bibliothek am 5. Mai 2003. Der Stil des Vortrags wurde beibehalten.

Ethikkommissionen zur Politikberatung theologische EthikerInnen berufen wurden und werden.

So wurde ich gleich bei der ersten Fakultätssitzung nach meiner Berufung in Wien 1986 angefragt, in der Ethikkommission der Medizinischen Fakultät der Universität Wien, bei der die meisten Forschungsprotokolle eingereicht werden, mitzuarbeiten. Bei der Vorbereitung des Gentechnikgesetzes war ich in der Enquetekommission gefragt, den ethischen Part zu spielen und wurde anschließend an die Erlassung des Gesetzes in die Gentechnikkommission der österreichischen Bundesregierung gerufen. 1999 kam die Anfrage vom Präsidium des Europarates, ein Dokument zum Schutz der Menschenwürde und Menschenrechte Sterbender und terminal Kranker für den Europarat, der mittlerweile 45 Staaten umfasst, auszuarbeiten, im Parlament vorzustellen und zu diskutieren.² Zu Ostern 2001 wurde ich in die European Group on Ethics nach Brüssel berufen: Diese ist ein unabhängiges, multidisziplinäres und pluralistisches Gremium, das die Europäische Kommission über die ethischen Aspekte der Wissenschaft und der neuen Technologien im Zusammenhang mit der EU-Gesetzgebung berät und 12 Mitglieder umfasst. Knapp danach wurde ich in Österreich in die Ethikkommission beim Bundeskanzleramt gerufen, die ebenso regelmäßig monatlich in Kommissionen und darüber hinaus oft in Subkommissionen tagt, wie die Europäische Ethikgruppe in Brüssel.

Aus dieser vielfältigen Erfahrung legen sich folgende vier Gedankenschritte nahe, im Theorie-Praxis-Zirkel als theologischer Ethiker auf diese Erfahrungen, die ein Spiegelbild der Gesellschaft sind, zu reflektieren.

1. Überlegungen zum Verhältnis von Ethik, insbesondere theologischer Ethik und Politik,
2. Überlegungen zur gesellschaftlichen Bioethikdebatte,
3. Überlegungen zur Bedeutung des Menschenbildes in den Güterabwägungen der Bioethik und schließlich
4. Überlegungen zur Rolle der Theologie in dem ethischen Suchprozess zur Entscheidungsfindung für das Handeln im Bereich der Biotechnologie, wo derzeit wichtige Weichen für nachhaltige, vermutlich lange Zukunft gestellt werden.

1. Ethik und Politik

Auf den ersten Blick, vor allem in den Medien, erscheint Politik in einem krasen Gegensatz zur Ethik, die in den Medien kaum vorkommt und keine Lobby

2 Recommendation 1418 (1999) des Europarates „Zum Schutz der Menschenrechte und Würde terminal Kranker und Sterbender“ (<http://assembly.coe.int/documents/adoptedtext/ta99/erec1418.htm>).

hat. Politik wird bestimmt vom Streit der Interessen, vom Kampf um Einfluss und Macht, von oft verwirrenden Durchsetzungsmanövern, mit einem Wort: Von den vielen Lobbys.

Ethik hingegen ist nicht Interessen und Ideologien, nicht einzelnen Gruppen, sondern der Wahrheit über den Menschen und daher allen Menschen verpflichtet. Ethik ist nicht mit Moral zu verwechseln: Ethik ist die *Theorie* der Moral, die Theorie einer heute sehr pluralen Moral.

Ethik kann daher die Moral der Bürger, die in verschiedensten Bereichen der Wissenschaft, der Wirtschaft, der Technik, in den Medien usw. tätig sind, nicht immer bestätigen. Ethik hat vielmehr manchmal vor Moral geradezu zu warnen. Ethik ist der Wahrheit über den Menschen verpflichtet, darüber mit Argumenten nach- und vor allem vorausdenken, darüber, was auf die Dauer und aufs Ganze gesehen menschlich geht, Menschsein gelingen lässt. Nachhaltigkeit gehört also zum eisernen Bestand jeder ethischen Theorie.

Eine doppelte Wahrheit über den Menschen, eine naturwissenschaftliche auf der einen Seite und eine geisteswissenschaftliche auf der anderen Seite, kann es nicht geben, aber viele Zugänge und Dimensionen müssen berücksichtigt werden und deswegen ist Ethik eine der wenigen integrativen Wissenschaften in einem sich immer mehr spezialisierenden Spezialistentum in den Wissenschaften.

Ethik darf hierbei nicht zu einer weichen Verträglichkeitsethik oder einer Summe von guten Ratschlägen für Dialogverfahren verkommen. Die in einer Gesellschaft unausweichlichen Kompromisse dürfen nicht vom politischen und rechtlichen Anwendungsbereich in die ethischen Prinzipien selbst zurückverlagert werden. Dann wäre Ethik nichts anderes als eine Ideologie unter vielen anderen auch – die Fortführung von Politik mit anderen Mitteln. Wenn Ethik sich von Politik vereinnahmen ließe, hätte sie eine reine Feigenblattfunktion und wäre früher oder später überflüssig.

„Eine Politik, welche die Bioethik als Übungsplatz von Akzeptanz und Protestbewegungen betrachtet um den Trend zu erkunden, dem sie sich anschließen möchte, wird stets das Vorhersagbare und Erwartbare finanzieren“, schreibt Dietmar Mieth.³ Erwartbar ist, dass in Ethikkommissionen, die größtenteils mit empirischen Wissenschaftlern und ihren Interessen und wenigen Ethikern und Juristen besetzt sind, der Interessensverbund von Wirtschaft, Wissenschaft und Technik bei Abstimmungen sich durchsetzt. Wird sich das prognostisch Erwartbare, dass der Mensch alles macht, was er kann, nicht ohnedies durchsetzen? Ethik hätte dann nur noch einige einschränkende Bemerkungen von sich zu geben. Auch das Argument, „wenn wir es nicht machen, dann machen es die Nachbarn“, kennen wir bereits aus der Kindererziehung. Die Antwort auf diese Einwände kann nur lauten, dass es für die Ethik ebenso wenig eine normative

3 Mieth, Dietmar, Orientierung 67 (2003) 38f.

Kraft des Faktischen, wie eine normative Kraft des Prognostischen geben darf. Sonst wird Ethik tatsächlich auf Akzeptanzforschung reduziert, mit der sie ohnedies von vielen bereits verwechselt wird.

Ethik muss die kritischen und bisweilen unangenehmen Fragen nicht nur in ihre Bücher, sondern auch in den gesellschaftlichen Dialog einbringen, von denen einige genannt seien. Gerade in einer pluralistischen Gesellschaft gilt es die Frage zu stellen: „Wie viel Pluralismus hält der Mensch für seine Existenzbewältigung aus, ohne für Vereinfachungen fundamentalistischer oder totalitärer Art anfällig zu werden?“ Unter welchen meist viel zu selbstverständlich angenommenen Voraussetzungen kann ein legitimer Pluralismus in der Demokratie Bestand haben? Haben nicht in unserem Pluralismus alle oft einander widersprechenden Meinungen zu ethischen Fragen ihr Recht, und sind dann einfach genauso wie in der Politik mehrheitsfähig abzustimmen? Oft werden in diesem Zusammenhang der empirische Pluralismus der Gesellschaft, der strukturelle Pluralismus der Demokratie und der normative Pluralismus in einen Topf geworfen. Wenn aber der strukturelle Pluralismus der Demokratie, den nach den geschichtlichen Erfahrungen wohl niemand Vernünftiger missen möchte, mit dem normativ ethischen Pluralismus verwechselt wird, werden wir beim kleinsten gemeinsamen Nenner landen und dabei beim ethischen Minimum, das an die Fundamente der Menschenrechte rührt. Struktureller Pluralismus der Demokratie ist aber nur möglich, wenn die menschenrechtlichen Rahmenbedingungen als gemeinsame Wertungsgrundlage unumstritten sind. In Einschätzungs-, in Sach- und Durchführungsfragen sind *Kompromisse* unumgänglich. In Glaubens- und Gewissensfragen kann es aber keine Kompromisse geben. Dafür ist *Toleranz* umso dringlicher. Beides muss erlernt werden. Eine zweite wichtige Frage bezieht sich auf die Tabus, die die neue Gesellschaft angetreten ist zu brechen. Aber hat nicht auch unsere Gesellschaft stillschweigend vorausgesetzte Tabus? So zum Beispiel die Illusion von der totalen Machbarkeit aller Dinge auch im menschlichen Bereich. René Descartes hat 1637 der Medizin das Motto mitgegeben: „Die Medizin wird eines Tages die Ursachen von *unendlich* vielen Krankheiten erkennen, diese heilen und vielleicht auch die Altersschwäche loswerden.“⁴ Angesichts dieser Illusion von der totalen Machbarkeit im Gesundheitsbereich, die weithin unseren gesellschaftlichen und wissenschaftlichen Betrieb bestimmt, besteht die Tendenz, dass für die Erreichung dieses Zieles jedes Mittel recht sein muss, d.h. dieser Illusion und diesen Versprechungen muss alles geopfert werden.

Bei dieser Illusion der Machbarkeit, die insgeheim die Grenzen der Endlichkeit überspringen möchte, hängt der ganze Optimismus an der technischen Machbarkeit. So geschieht dies derzeit etwa im Bereich der Fortpflanzungsmedizin, während zugleich eine detaillierte Erforschung der Ursachen fast

4 Descartes, René, Discours de la Méthode (Werke 6), Paris 1902, 2. Abs., 6. Kap., 62.

tabuisiert wird. Es könnten nämlich unangenehme Wahrheiten ans Licht kommen, die vielleicht auch unseren Lebensstil betreffen. Soweit einige wenige kritische Fragen der Ethik.

Ethik und Politik stehen aber nicht nur in Spannung zueinander, sondern sind auch gemeinsam herausgefordert. Ethik ist nicht Politik und kann es nie werden, ohne sich aufzugeben. Aber Politik ist auch nicht Ethik. Und dennoch sind Politik und Ethik, genauso wie Ökonomie, Soziologie, Recht usw. gemeinsam herausgefordert – vor allem durch die modernen empirischen Lebenswissenschaften, von denen Fortpflanzungsmedizin und Gentechnik nur einen kleinen Teil ausmachen, aber jenen Teil, der besonders tief in die Lebenswelt der Menschen und in die uns tragende Natur eingreifen. Die einen meinen, dass die neuen Technologien die Kultur, die Ethik und die Religionen verändern werden und sich alles dem „Machbaren“ anpassen wird. Die anderen sind etwas vorsichtiger, weil jede beantwortete Frage, wie die Wissenschaftsgeschichte zeigt, neue Fragen aufwirft, sodass der Sinn für das uns und die Welt tragende und daseinsgewährende Geheimnis mit dem wachsenden Wissen der empirischen Lebenswissenschaften zugleich zunimmt. Mit dem Wissen wächst paradoxer Weise auch das Nichtwissen und der Sinn dafür, dass sich in diesem Nichtwissen eine größere Weisheit anzeigt, deren Maßgrößen nicht ohne gravierende negative Folgen missachtet werden.

Politik und Ethik sind aber nicht nur gemeinsam herausgefordert, sie sind beide auf ihre Weise der Suche nach dem optimal Menschlichen und dem menschlichen Gemeinwohl verpflichtet, sodass jedem Menschen Gerechtigkeit widerfährt im Rahmen des Schutzes der Menschenwürde und der darauf aufbauenden, stets weiter zu konkretisierenden Menschenrechte. Sowohl Politik als auch Ethik sind der Suche einer gerechten Verteilung der Güter, insbesondere der gesundheitsbezogenen Güter, verpflichtet. Da die Güter dieser Erde genauso begrenzt sind wie das Leben des Menschen und seine Handlungsmöglichkeiten, gilt es Prioritäten zu setzen. Politik und Ethik sind beide einer optimalen menschlichen Prioritätensetzung verpflichtet. Beide kommen ohne Güterabwägung nicht aus.

2. Einige Gedanken zur weltweit geführten Bioethikdebatte

In diesem zweiten Gedankenschritt möchte ich nicht alle eingangs gestellten Einzelprobleme aufgreifen, für deren gründliche Diskussion nicht genügend Zeit ist, sondern die strukturellen Fragen dieser gesellschaftlichen Debatte.

Die moderne Biologie hat durch die Gentechnik einerseits und durch die Fortpflanzungsmedizin andererseits dem Menschen ein Machtinstrument über den Menschen in die Hand gegeben, das er früher nicht hatte. Sicher verdanken wir Fortschritt und Wohlstand der Menschheit bereits in den letzten Jahrtausen-

den der Pflanzen- und Tierzucht, bei der, ohne zu wissen, wie das geschieht, ganze Genpakete hin- und her geschoben wurden. Nach dem Prinzip von Versuch und Irrtum entstanden durch die traditionellen Zuchtmethoden für bestimmte Gegenden angepasste Pflanzen und Tiere mit für den Menschen nützlichen Eigenschaften, aber keine neuen Arten. Durch die moderne Gentechnik können die Elementarbausteine des Lebens, die bei allen Lebewesen gleich sind, grundsätzlich identifiziert, isoliert, großindustriell vermehrt, ausgetauscht werden usw.

Neu daran ist, dass durch den geplanten Eingriff und Austausch Gattungsgrenzen übersprungen werden können, die Anpassungszeit der Evolution um einen millionenfachen Faktor verkürzt wird und dass gentechnisch veränderte Lebewesen großindustriell produziert und vermarktet werden. Die gentechnisch veränderte Sojapflanze zum Beispiel wird nicht nur weltumspannend angebaut, sie wird auch samt dem dazugehörigen Pflanzenvernichtungsmittel, das alle anderen Lebewesen als diese Pflanzen vernichtet, von ein und derselben Firma weltweit vermarktet.

Durch die moderne Fortpflanzungsmedizin wird das eben begonnene frühembryonale Menschenleben in die exponierte Situation der Petrischale gebracht und damit allen möglichen anderen Interessen als denen der Eltern zugänglich. Man sollte glauben, dass der, der das begonnene Menschenleben in diese exponierte Situation bringt, eine noch größere Verantwortung für dieses Leben zu übernehmen bereit ist, doch das Gegenteil kündigte sich bereits zu Beginn dieser neuen Technik an. Robert Edwards, einer der beiden Wissenschaftler, der durch die erste erfolgreiche In-vitro-Fertilisation einem Mädchen 1978 zur Geburt verholfen hat, hat bereits damals seine Hauptintention veröffentlicht, nämlich nicht primär Eltern eigene Kinder zu ermöglichen, sondern menschliche Embryonen für Forschung und Selektion zugänglich zu machen. Er hat dies bei einem Workshop eines EU-Projektes zur Präimplantationsdiagnostik vor einigen Jahren erneut bekräftigt. Fremdnützige Forschung an begunnenem Menschenleben greift seither immer mehr um sich. Im Arbeitspapier der Europäischen Union zu jenem Seminar, das am 24. 4. 2003 zur Vorbereitung des Beschlusses stattfand, unter welchen Voraussetzungen die verbrauchende Embryonenforschung im 6. Forschungsrahmenprogramm der EU von allen Mitgliedsstaaten gemeinsam gefördert und bezahlt werden soll, wird als Hauptziel für diese Forschung genannt: Die Tierversuche zu reduzieren. Begonnenes Menschenleben wird damit zum Rohstoff für die Entwicklung künftiger Arzneimittel.

Einen weiteren Schub in diese Richtung bedeutet die Erteilung von Patenten auf menschliche Gene und menschliche Stammzelllinien inklusive embryonale Stammzelllinien, wenn diese mit irgendeiner erfinderischen Leistung verbunden sind. Patente, bei denen es um ungeahnt große Summen gehen kann, haben einen Lenkungseffekt für die Wissenschaft.

Als einen gordischen Knoten, in dem sich viele andere Probleme nur verdichten, könnte sich das Klonen von Menschen, d.h. die gezielte Herstellung

genetisch identer menschlicher Lebewesen durch Zellkerntransfer, erweisen. Seit 1977 wurde eine ebenso interessensgeleitete wie irreführende Unterscheidung zwischen reproduktivem und therapeutischem Klonen eingeführt: Interessensgeleitet, weil man mit dieser Unterscheidung die Herstellung genetisch identischen Menschenlebens zulassen möchte als biologisches Material, aber vermeiden möchte, dass solche Menschen geboren werden, weil man dieses menschliche Leben ja rechtzeitig vorher vernichtet. Irreführend ist diese Unterscheidung, weil jedes Klonen reproduktiv ist und weil nach bewährter, in allen Dokumenten verankerter Redeweise als therapeutisch nur ein Heilversuch im Dienste des Individuums gelten kann und nicht eine fremdnützige Forschung, oder gar Vernichtung. Zudem sind mögliche Therapien, die vielleicht einmal auf diesem Weg gefunden werden könnten – auch andere Wege werden sich als möglich herausstellen, die keine ethischen Probleme aufwerfen – derzeit weit entfernte hypothetische Versprechungen. Nicht jeder, der etwas verspricht, muss automatisch Recht haben. Zudem könnte niemand auf der Welt dafür garantieren, dass in einem Labor, in dem menschliche Klone hergestellt werden, diese nicht auch Frauen implantiert werden und dann geboren werden. Was dann?

Was ist also ethisch zum Babyklonen, dem sogenannten reproduktiven Klonen, zu sagen, gegen das derzeit eine breite Verbotsallianz vom Zusatzprotokoll der Menschenrechtskonvention für Biomedizin des Europarates bis zur Arbeit an einer UNO Konvention besteht. Dieser Konsens scheint sehr breit zu sein, da derzeit keine wirtschaftlichen Interessen damit verbunden sind und bloß eine Sekte mit absurder Ideologie und einige Ärzte daran interessiert sind, die zeigen möchten, dass gerade sie auf diese Weise auch Frauen zu Kindern verhelfen können.

Was aber sind die entscheidenden ethischen Argumente? Man weiß aus dem Tierversuch, dass Klone schwere Schäden haben und unübersehbar viele Fehlversuche nötig sind bis zufällig einmal das Klonen gelingt. Aber das Problem des Risikos stellt sich bereits bei der gängigen In-vitro-Fertilisation: Nach einem Artikel in einer der führenden medizinischen Zeitschriften, dem *New England Journal of Medicine*, haben 9% aller IVF Kinder schwere Schäden, wobei die leichteren Schäden nicht Gegenstand dieser Untersuchung waren.⁵ Auch die Erfolgsrate bei In-vitro-Fertilisation hat sich in den letzten 25 Jahren kaum merklich erhöht.

Es könnte, so kann man einwenden, ja ein Paar einen so starken Kinderwunsch haben, dass es bereit ist, ein noch höheres Risiko als bei der IVF auf sich zu nehmen. Grundsätzlich zeigt sich, dass im Bereich der Gentechnik die

5 The Risk of Major Birth Defects after Intracytoplasmic Sperm Injection and in Vitro Fertilization, in: *New England Journal of Medicine* Nr. 10, 7.3.2002, 725-730

Bereitschaft, höhere Risiken einzugehen, steigt. Wie hoch aber dürfen Risiken sein? Dies ist keine technische Frage, sondern eine Wertungsfrage.

Es könnte ein Paar den Wunsch haben, das genetische Design seines Kindes genau zu bestimmen. Doch dies geschieht nicht erst beim Klonen, sondern fängt bereits bei der Präimplantationsdiagnostik an, die zunächst einmal negativ bestimmte Eigenschaften der Kinder ausschließen möchte. Meistens ist der Wunsch nach Geschlechtsselektion damit verbunden. Aber selbst, wenn bei dieser Technik nur die Selektion von schweren Krankheiten (Wer bestimmt, wo die Grenzen zwischen schwereren und leichteren Defekten liegt?) im Blick ist, gilt es zu bedenken, dass Medizin auf die Dauer nicht selektieren und vernichten, sondern heilen möchte. Jeder Heilversuch in diesem frühen Stadium aber wäre eine Keimbahnbasterei, d.h. ein Experimentieren an der genetischen Ausstattung eines Menschen, die in weiterer Folge an alle seine Nachkommen weiter vererbt wird.

Als weiteres Argument gegen das Klonen wird vorgebracht, dass bei diesem Vorgang ein Mensch als Kopie eines zweiten auf Wunsch eines dritten hergestellt, also doppelt instrumentalisiert wird. Doch auch dieses Argument ist nicht so einfach, da der genetische Anteil eine notwendige aber keineswegs hinreichende Voraussetzung für Identität bietet. Ein so geborenes Kind wird eine ganz individuelle Biographie haben. Andere Umstände, andere Umwelt, andere Zeit, andere Lebenserfahrungen werden dazu beitragen, dass trotz weitgehender genetischer Identität mit einem bereits vor ihm lebenden Menschen, dieser Klon eine eigenständige Biographie entwickelt. Auch ein geklonter Mensch wäre niemals die vollständige Kopie eines anderen, sondern hätte seine unverwechselbare Individualität und Personenwürde. Die Würde eines so geborenen Menschen kann ihm durch die Klontechnik nicht genommen werden, aber sie wird verletzt, insofern er instrumentalisiert wird, da seine Existenz einem bereits vorhandenen genetischen Programm unterworfen wird. Klonen wäre ein fürchterlich konservativer Vorgang, da jemandem von Anfang an ein altes Genprogramm aufoktroiert wird. Wegen der leib-seelischen Einheit eines Menschen bedeutet die genetische Fremdbestimmung durch die Pläne anderer Menschen eine Instrumentalisierung, die an den Kern der Person geht. Zudem wäre zu bedenken, dass Beziehungsverhältnisse unter Menschen durcheinander geraten, weil ein solcher Klon dann z. B. der zeitversetzte Zwilling seiner eigenen Mutter wäre. Es gilt aber zu bedenken, dass bereits bei der heterologen Insemination im Zusammenhang mit der Fortpflanzungsmedizin Identitätsprobleme einem Menschen mit auf den Lebensweg gegeben und zugemutet werden.

Noch mehr also als das Babyklonen wäre das sogenannte therapeutische Klonen oder Forschungsklonen, d.h. die Herstellung von menschlichen Embryonen oder embryonalen Menschen nur zu Forschungszwecken oder als Material für andere, eine Totalinstrumentalisierung und daher ein Widerspruch gegen die Menschenwürde. Schließlich wird auch die Forschungsethik durch das Klonen betroffen. Medizinische und biologische Versuche, die zur Herstellung eines ge-

klonten Menschen nötig wären, stehen im Widerspruch zu sämtlichen allgemein anerkannten Grundsätzen der Medizin- und Forschungsethik.

Grundlegender als die landauf und landab immer wiederholte Frage, ob der Mensch mit seinen technischen Möglichkeiten alles tun darf, was er kann, ist die andere Frage am Beginn der Forschung: Was wollen wir können? Woran sollen wir forschen, weil wir es können möchten? Dietmar Mieth hat seinem neuesten Buch den Titel gegeben „Was wollen wir können?“, weil Ethik nur dann eine Chance hat, wenn sie bereits beim Wollen ansetzt. „Ethik ist Nachdenklichkeit, wie wir unser Wollen klären, damit wir nicht nachher sagen: Das haben wir nicht gewollt.“⁶

Wer aber bestimmt in unserer massenmedialen Kultur das Wollen in der Gesellschaft? Es geht in der Bioethik letztlich um die Macht: Wer hat die Definitionsmacht, was Leben ist? Wer hat die Definitionsmacht, wann Leben beginnt und wann es endet? Wer hat die Definitionsmacht darüber, ob und wie weit menschliches Leben zum Rohstoff der Medizin von morgen werden soll? Welches Leben soll eingesetzt werden? Welches Leben hat Vorrang und wer hat die Macht, darüber zu bestimmen? Welche Lebewesen sollen unter welchen Voraussetzungen patentiert werden? Ein wie wichtiges Lenkungsinstrument und damit Machtinstrument Patente auf Lebewesen sind, kann man daran ermessen, dass ganze Universitäten in den Vereinigten Staaten von ihren Patenten leben.

Bioethik ist fundamental eine politische Institutionenethik, in der es um Macht geht. Bioethik hat hierbei die schwierige Aufgabe, die sinnvollen, lebensdienlichen, bewährten Einsätze der modernen Biologie im Umweltbereich, in der Medizin (aus der Arzneimittelproduktion ist die Gentechnik gar nicht mehr wegzudenken), in der Nahrungsmittelproduktion usw. gegen deren Missbrauch, vor allem gegen deren Machtmissbrauch, abzusichern. Bioethik muss darauf achten, dass keine der folgenden Abwägungsebenen ausfällt:

- Die Abwägung, die das menschliche oder tierische Individuum oder die Pflanzensorte in ihrer Eigenbedeutung gegen andere Interessen abwägt,
- die sozialetische Abwägung, wer von den Betroffenen gewinnt und wer verliert,
- die vielfältigen wirtschaftsethischen Abwägungen,
- die forschungsethischen Abwägungen, in dem Sinn, was wir überhaupt wollen können, was in der Anwendung sozial verträglich ist und was nicht, was publiziert wird und was nicht. Die öffentliche Information leidet massiv darunter, dass weithin nur positive Forschungsergebnisse veröffentlicht werden, alle negativen aber meist nicht. Die „Kollateralschäden“ der Wissenschaft bleiben meist unbekannt.

6 Mieth, Dietmar, Was wollen wir können. Ethik im Zeitalter der Biotechnik, Freiburg 2002, V.

- Die institutionenethische Abwägung, welche Institutionen welche Entscheidungsvollmacht haben und wie transparent angesichts des Lobbydschungels diese Macht gehandhabt wird.

Die vielfältigen Lobbys stehen nicht auf Seiten der Ethik. Sie sind der ethischen Reflexion und dem Dialog in der Gesellschaft, meist bevor etwas in die Zeitungen kommt, schon voraus. Hat die Ethik überhaupt eine Lobby?

Ethik hat es unausweichlich, wie wir gesehen haben, mit Abwägungen zu tun. Alle scheinbar von „Ewigkeit“ her bestehenden Normen und Pflichten sind aus Abwägungsvorgängen und Suchprozessen entstanden. Auch heute, da wir vor so schwerwiegenden Problemen stehen, vor denen unsere Vorfahren noch nicht standen, sind Abwägungen unausweichlich.

3. Einige Gedanken zur Bedeutung des Menschenbildes in den Abwägungsvorgängen

Ethik als eine der ältesten Theorien der Prioritätensetzung und damit des Abwägens geht auf Aristoteles, den Begründer der Ethik als eigenständiger Disziplin zurück. In seinem Werk findet sich bereits eine Summe von Vorzugsregeln oder Kriterien für Abwägung und Prioritätensetzungen in individuellen und strukturellen Konflikten. Jede Abwägung, in der das Prioritäten Setzen sich konkret vollzieht, setzt das Bild einer Waage und damit einen Fixpunkt voraus, unter dem abgewogen wird. Es wäre methodisch unbedarft – wie es leider so oft geschieht – gleich mit dem Abwägen von Vor- und Nachteilen in der Bioethik zu beginnen, ohne sich vorher Rechenschaft über den Gesichtspunkt zu geben, unter dem abgewogen wird.

Der entscheidende Gesichtspunkt, der eine ethische Abwägung von den vielen anderen Abwägungsvorgängen unterscheidet, ist die unveräußerliche Würde eines jeden Menschen. Zur Begründung der Menschenwürde gibt es in unserer Gesellschaft verschiedene Quellen und Zugänge. Für die Moderne wurde der Kontext der Aufklärung bestimmend, insbesondere in Form des kategorischen Imperativs Immanuel Kants: „Handle so, dass du die Menschheit in Deiner Person, wie in der Person eines jeden anderen, niemals bloß als Mittel zum Zweck, sondern immer auch um Seiner selbst willen achtest.“ Jede aus den verschiedenen Quellen her perspektivische Einsicht in die Menschenwürde ist aber offen für Letztbegründungen. Gerade in einer pluralistischen Gesellschaft dient es der Transparenz und Redlichkeit des Dialogs, das eigene Vorverständnis offen zu legen, nicht um dem Gesprächspartner die eigene Weltanschauung aufzuzwingen, sondern um ihn einzuladen, über sein eigenes in unserer hektischen Gesellschaft oft unbedachtes Vorverständnis nachzudenken und damit über den Fixpunkt seiner Waage, mit der er die Güterabwägungen vornimmt. Der Mensch hat nicht nur einen Wert und ist nicht nur ein Wert. Wenn man den Menschen unter

Wertgesichtspunkt betrachtet, dann könnte man ökonomisch seine chemischen Bestandteile um den Wert von ca. 5 Euro auf dem Markt verkaufen. Werten ist es eigen, austauschbar zu sein. Der Mensch aber hat nicht nur einen Wert, sondern eine unveräußerliche Würde, weil es dem Menschen eigen ist, nicht nur als Exemplar einer Gattung zu existieren, sondern als Person in unvertretbarer Einmaligkeit und Beziehungsverantwortung zugleich. Das macht den Menschen unverrechenbar für andere Werte und wirtschaftliche und politische Kuhhandel.

Was Würde bedeutet, ist in der Recommendation 1418 (1999) des Europarates „Zum Schutz der Menschenrechte und Würde terminal Kranker und Sterbender“ in den erläuternden Bemerkungen festgehalten:

„Würde kommt einem jeden Menschen zu unabhängig von Alter, Geschlecht, Besonderheit oder Fähigkeit, von Umständen und Situationen, wodurch die Gleichheit und Universalität der Menschenrechte gesichert ist. Würde ist eine Konsequenz des Menschseins, daher gibt es keinen Zustand, der einem Menschen seine Würde verleiht oder ihn dieser beraubt. ... der Mensch besitzt Würde während seines gesamten Lebens ... die Gleichheit und Universalität menschlicher Würde und der Menschenrechte entspringen keiner Konvention. Nicht auf Grund der Anerkennung durch andere Menschen besitzt der Einzelne seine Würde und die sich daraus ableitenden Rechte, sondern auf Grund seiner Zugehörigkeit zur Menschheit. Die Würde des Einzelnen kann geachtet oder verletzt werden, sie kann jedoch nicht gewährt werden oder verloren gehen. ... Menschliche Würde kann nicht geteilt oder auf bestimmte Zustände oder Phasen des Lebens eingeschränkt werden. Dies wäre eine Form der Missachtung menschlicher Würde.“⁷

Diese Würde des Menschen wurde und wird leider nicht nur faktisch oft verletzt, sie wird von manchen in jüngerer Zeit grundsätzlich bestritten (so z. B. von F. J. Wetz⁸) und wird vor allem in reduktionistischen Menschenbildern zum Teil schleichend ausgehöhlt.

Im Gefolge der zum Teil sehr vereinfachten und nicht sehr realistischen Verheißungen, die in den Medien anlässlich der Entschlüsselung des menschlichen Genoms verbreitet wurden, werden nun alte reduktionistische Menschenbilder, die es auch vorher in den Geisteswissenschaften bereits gab, wiederbelebt.

Wir stellen solches fest etwa in theoretischen Modellen der modernen Soziobiologie, die von der Annahme ausgehen, dass der Mensch „nichts anderes“ sei, als die Summe seiner genetischen Funktionen; alle menschlichen Phänomene bis hin zur Kultur, Moral und Religion werden aus dem Zusammenspiel der egoistischen Gene erklärt. Aber nicht nur in solchen Modellen, sondern immer dann, wenn es heißt, „der Mensch ist nichts anderes als ...“ (Funktion gesellschaftlicher Zwänge, Bestandteil von Interaktionseinheiten größerer Systeme, ein mittelmäßiger Computer in der Perspektive der Hirnforschung, Spiegelbild der ihn umgebenden Natur und Kohlenwasserstoffe usw.), zeigt sich ein redukti-

7 Recommendation 1418 (1999) des Europarates (s. Anm. 2).

8 Wetz, Franz J., Die Würde der Menschen ist antastbar, Stuttgart 1998.

onistisches Menschenbild. Dann wird der Mensch nicht mehr als weltoffenes, auf das Sein im Ganzen erschlossenes Wesen wahrgenommen.

Durch die ganze große abendländische Philosophiegeschichte hält sich diese Einsicht durch, dass der Mensch als Wesen der Sprache das Wort „ist“ sagen kann und damit alles, was ihm begegnet, in den Horizont des Seins stellt. Dies gibt ihm auch die Möglichkeit, grundsätzlich zu allem Einzelnen in Distanz zu treten und damit ihm gegenüber ein gewisses Maß an Freiheit zu haben, aber auch die grundsätzliche perspektivische Ausschnitthaftigkeit seines Erkennens selbst noch einmal zu reflektieren. Der Mensch als das auf Sein im Ganzen erschlossene Wesen, ist mit seinen Fragen über die Endlichkeit seines Lebens immer hinaus und unausweichlich auf sein „woher“ und „wohin“ verwiesen. Immer dann, wenn der Mensch sich nicht mehr als Ausdruck eines letzten Geheimnisses, auf das hin er erschlossen ist, verstehen kann, liegt die Gefahr für ein solches reduktionistisches Verständnis des Menschen nahe. Dann wird der Fixpunkt der Waage für das bioethische Abwägen ein anderer, und dann kommt es mit innerer Logik zur Spaltung des Menschlichen: Zur Spaltung der Menschen in solche, die instrumentalisierbar sind und solche, die nicht instrumentalisierbar sind. Daraus ergibt sich mit innerer Konsequenz auch die Folge für das Lebensrecht, das aus der Menschenwürde abgeleitet wird. Das Lebensrecht des Einen wird dann geachtet, das Lebensrecht des Anderen nicht. Der eine embryonale Mensch bekommt im Kontext der Forschung den Forschungsmalus und der andere den Implantationsbonus.

Wo zeichnet sich diese Spaltung des Menschlichen derzeit konkret etwa ab? Es werden zunehmend prädiktive genetische Tests angeboten für genetisch bedingte, zum Teil ererbte Dispositionen für bestimmte Krankheiten, die mit mehr oder weniger Wahrscheinlichkeit früher oder später ausbrechen können. Diese Schere, zwischen der Voraussage einer Krankheitsdisposition (Diagnose ist ja noch nicht Prognose) und der mangelnden Prophylaxe und Therapie, kann nun leicht zu einer Spaltung des Menschlichen führen: Solche, die gute Gene haben, haben bessere Chancen am Arbeitsplatz und bei der Versicherung, als solche, die schlechte Gene haben. In der vorgeburtlichen Diagnose führt die Feststellung eines genetischen oder chromosomalen Schadens in den meisten Fällen zur gezielten Vernichtung dieses Lebens.

Im Österreichischen Strafgesetzbuch § 97 wird die Tötung eines Ungeborenen bis zur Geburt gerechtfertigt, wenn „die Gefahr“ einer Schädigung vorliegt. Dies heißt im Klartext: „Wenn jemand schlechte Gene hat – weg mit ihm!“ Eine schleichende Spaltung des Menschlichen, eine schleichende Eugenik von unten, ist eine sich bereits abzeichnende Gefahr. Während die Technik der Pränataldiagnose aufs Ganze gesehen lebensdienlich ist und in wenigen Fällen zu diesen Konflikten führen kann, ist die sogenannte Präimplantationsdiagnostik von einer neuen ethischen Qualität. Die Präimplantationsdiagnostik hat nur ein einziges

Ziel, die Selektion von Menschen mit guten und schlechten Genen und kein anderes.

In der Ethik wird diese Spaltung des Menschlichen in manchen Spielarten der utilitaristischen Ethik geradezu systembildend. Der australische, derzeit in den USA wirkende Ethiker Peter Singer vertritt die Auffassung, dass nicht alle Menschen Personen sind, sondern nur jene, die ein gewisses Maß an geistigen und kommunikativen Fähigkeiten zeigen. Peter Singer gehört mit anderen zur Spielart der sogenannten Präferenzutilitaristen. D.h. nur jenen Menschen wird die personale Würde und Menschenwürde von der Gesellschaft zuerkannt, die Präferenzen, d.h. Interessen zeigen und vertreten können. Hier tritt die Logik der Spaltung des Menschlichen, die sich sonst eher nur schleichend zeigt, klar zu Tage. Peter Singer definiert die Person über ihre Eigenschaften, aber er lässt die Frage, wer denn derjenige ist, der diese Eigenschaften hat, nicht zu und errichtet hier ein neues Fragetabu. Ungeborene haben kein Lebensrecht und behinderte Kinder können bis zum ersten Lebensmonat nach seiner Theorie getötet werden, um Platz zu machen für ein gesundes Kind. Der Wert des Einen wird dann gegen den Wert des Anderen ausgetauscht.

Wenn wir mit der modernen Gentechnik Gattungsgrenzen überspringen können, dann gehen Grenzen der Gattung verloren – nach außen wie nach innen. An die Stelle der Zugehörigkeit zur Menschengattung als grundlegend für Menschenwürde und Menschenrechte, tritt dann die Persönlichkeit im Sinne liberaler Vereinzelung und im Sinne der Fähigkeit, bestimmte Leistungen zu vollbringen: Sich erinnern, kommunizieren, das Leben geistig ordnen, Interessen vertreten, Zukunft antizipieren usw. Wenn sich diese Philosophie, die derzeit stark im Vormarsch ist, durchsetzen würde, hätten nur jene, die diesen Kriterien genügen, ein Lebensrecht. Eine nicht mehr mit dem Menschen identische, sondern mit bestimmten Fähigkeiten ausgestattete Persönlichkeit, nimmt den bloßen Gattungsmenschen dann unter seine Herrschaft. Es geht im Letzten in der Bioethik um Macht.

Dies zeigt sich in der Theorie Peter Singers auch für Demente und Sterbende, die ihre Interessen nicht mehr vertreten können. In den Niederlanden und in Belgien wurden arztzentrierte Euthanasiegesetze verabschiedet, die dem Arzt die Vollmacht geben, unter bestimmten Voraussetzungen zu töten. In der Absicht, den ärztlichen Paternalismus zu überwinden, bekommt der Arzt eine Macht, die er vorher in der Geschichte nie hatte, nämlich von der Gesellschaft akzeptiert gezielt zu töten. In einer solchen Gesellschaft, die die Autonomie des Patienten in dem Sinne auslegt, dass sein Wunsch erfüllt wird, entsteht unweigerlich ein Druck auf den Patienten, diesbezügliche Wünsche in bestimmten Situationen zu äußern. Faktisch entscheiden mehrheitlich Ärzte und Angehörige, wann der Patient in solchen Gesellschaften getötet wird.

4. Einige Gedanken zur Rolle der Theologie

Es geht also in vielen Facetten der Bioethik letztlich um Macht über Leben: Um die Definitionsmacht, was Leben ist, wann es beginnt, wann es endet und den Umgang mit dieser Macht über Leben. Was aber hat die Frage der Macht und was haben die bisherigen Gedankengänge mit Theologie zu tun? Was hat das Ganze zudem in „nachtheologischer Zeit“, so die Diagnose von Kollegen Clemens Sedmak in seinem neuesten soeben erschienenen Buch „Theologie in nachtheologischer Zeit“⁹, zu tun?

Die meiste Zeit sind wir mit unseren Gedanken allein. Alles, was wir tun, haben wir oft und oft in unseren Gedanken und unserer Phantasie vorweggenommen. Denkweise und Lebensweise hängen miteinander zusammen. In jeder Lebensform stellen sich unausweichlich die Gedanken nach Anfang und Herkunft, nach Endlichkeit und Ende, nach Richtung und damit Sinn unseres Lebens und viele andere existenzielle Fragen ein. Diesen Fragen begrifflich klar, methodisch und systematisch nachzugehen ist Aufgabe der Theologie, die seit den Anfängen der Universität, in dieser universitas vitae et literarum einen integrativen Platz hat.

Theologie denkt nach über Gott und seine Macht. Gottes Allmacht aber verbirgt sich im Gewähren des Seins an das Geschöpf zum Selbersein. So bleibt der Ansatz für die Theologie, nachzudenken über die Beziehung der Geschöpfe zu dem, der ihnen das Sein gewährt. Wird nun Gottes Allmacht, die sich besonders deutlich im Phänomen des Lebens zeigt, durch die Allmacht des Verbundes von Wirtschaft, Wissenschaft und Technik abgelöst? Was ist die Erfahrungsbasis der Theologie, wenn Gott sich im Gewähren verbirgt und seine Allmacht am deutlichsten im Freigeben seiner Geschöpfe in ihr Eigensein zeigt, sosehr, dass er für viele Menschen darin fast verschwindet?

In einem weiten Horizont von Erfahrung hält Theologie Ausschau nach erfahrenen Menschen, deren Lebenspraxis geglückt ist. Christliche Theologie hält dabei inne und knüpft an bei der fundamentalen Lebenspraxis Jesu von Nazareth, die aus dieser Menschengeschichte nicht mehr fortzudenken ist. Diese Fundamentalpraxis Jesu, wie Clemens Sedmak diese Erfahrung nennt, wurde, ist und wird in Zukunft richtungsweisend für die Gestaltung menschlicher Praxis bleiben, Gründe für das Handeln von Menschen bieten und Orientierung für die Lebensbewältigung in einer immer unübersichtlicher werdenden Gesellschaft.

In der Lebenspraxis Jesu zeigt sich – um nur einige Aspekte für unser Thema aufzugreifen – eine hohe Sensibilität für die meist übersehenen kleinen Anfänge (das Reich Gottes gleicht einem Senfkorn, ein großer Baum wird aus diesem). Wir sehen bei Jesus die Sensibilität für die Kinder, die in der Lobby-

9 Sedmak, Clemens, *Theologie in nachtheologischer Zeit*, Mainz 2003.

welt der erwachsenen Männer seiner Zeit keinerlei Bedeutung haben. Wir sehen Jesu vorrangige Zuwendung zu den Armen und auch zu den Sündern, die von den „pharisäischen und schriftgelehrten Tugendbölden“ ebenso marginalisiert wurden wie viele Kranke, denen man ihre Krankheit als Strafe Gottes interpretierte und damit den Ausschluss aus der Gesellschaft rechtfertigte.

Wir sehen im Evangelium eine besondere Nähe Jesu zu den Sterbenden und Abschiednehmenden in ihrer Not. Der Tod seines Freundes Lazarus und die um ihn Trauernden gehen ihm besonders nahe. Wir sehen in der Lebenspraxis Jesu, dass er kritisch gegen jede Form von verlogener Unmenschlichkeit angeht, sie ans Licht bringt und damit in bewusster Freiheit dem Konflikt entgegenggeht, der ihn ans Kreuz bringt. Viele Ebenen von Unrecht kreuzen sich an diesem Kreuz. Am Ende der irdischen Lebenspraxis Jesu steht, dass er das Unrecht und das Leid dieser Welt auf sich nimmt und in Liebe verwandelt, und dass diese Liebe sich allein stärker erweist als alles Tödlche und der Tod. Die Seinen haben seine neue analogie lose Existenzweise bald nach seinem Tod erfahren, sind in die ganze Welt hinausgegangen, diese Erfahrung weiterzusagen.

Theologie, die auf der umfassenden Lebenserfahrung Jesu aufbaut und im Theorie-Praxis-Zirkel in der Gemeinschaft der an Jesus Glaubenden darauf reflektiert, ist eine kritische Wissenschaft (das ist manchmal unangenehm, wenn man eine „dissent opinion“ machen muss), sie ist eine integrative Wissenschaft (das ist angesichts immer größerer Fülle des Wissens oft sehr anstrengend), sie ist eine stimulierende Wissenschaft, weil sie sich auf Modelle besonderen Engagements gegen den Trend zum ethischen Minimum in unserer Gesellschaft bezieht und Theologie ist eine fröhliche Wissenschaft, weil sie vom Evangelium gelingenden Lebens, nämlich der umfassend gelingenden Lebenspraxis Jesu ausgeht – mit der Hoffnungsperspektive über den Tod hinaus.

Theologie beruht also auf einer Weisheit, die von weiter her kommt, als den gerade im Vordergrund stehenden Interessen und ihren Lobbys. Theologie reflektiert auf die „bescheidene“ Lobby Gottes in unserer Weltgeschichte, wo die Lebenspraxis Jesu versucht wird. Ich denke, dass diese Lebenspraxis Jesu sich als nachhaltiger erweisen wird als alle partiellen Interessen.

Rechtspflicht vor Tugendpflicht

Reflexionen zu einer Präferenzregel

Dieter Witschen, Osnabrück

1. Vorklärungen zur Themenstellung

Im Lebensbereich der Moral hat der Mensch ebenso wie in anderen Handlungsbereichen unausweichlich und immer wieder Entscheidungen unterschiedlichster Art zu treffen. Um in derartigen Situationen die oftmals erforderlichen Abwägungen vornehmen zu können, ist er auf Präferenzregeln angewiesen. Diese ermöglichen oder erleichtern zumindest eine handlungsleitende Urteilsfindung dort, wo wenigstens zwei moralisch relevante Werte oder Übel bzw. ein Wert und ein Übel eine Rolle spielen, wo eine Realisierung verschiedener Werte bzw. ein Vermeiden unterschiedlicher Übel nicht gleichzeitig möglich ist, wo mindestens zwei prima-facie-Pflichten in Beziehung zueinander zu setzen sind, wo der Akteur nicht allen Betroffenen gleichzeitig gerecht werden kann, wo kurzum unter den gegebenen Umständen ein Vorziehen bzw. ein Hintanstellen unumgänglich ist.

Präferenzregeln lassen sich u.a. danach einteilen, ob sie bezüglich der normativ-ethischen Grundfrage: „Wer soll für wen was tun?“ dem Akteur Kriterien für die Beantwortung der Teilfrage: „für wen?“ oder der Teilfrage: „was?“ an die Hand geben. Zu den Regeln, die in erster Linie nicht auf die Adressaten, sondern auf die Inhalte moralischer Handlungsweisen sich beziehen, gehört der in der ethischen Tradition wohl etablierte und in gegenwärtigen Diskussionen wiederholt angewandte Grundsatz, der in kantischer Terminologie lautet: eine Rechtspflicht hat Vorrang vor einer Tugendpflicht, in der Terminologie christlicher Ethik: eine Pflicht der Gerechtigkeit hat Vorrang vor einer Pflicht der Liebe.

Soweit für mich ersichtlich, ist allerdings zu konstatieren, dass in den Kontexten, in denen von diesen beiden Arten von Pflichten die Rede ist, die Aufmerksamkeit vorwiegend ihren maßgeblichen Unterscheidungsmerkmalen gilt. Die Präferenzregel als solche scheint hingegen kaum der eingehenderen Reflexion bedürftig erachtet zu werden. Nur selten lassen sich detailliertere Erörterungen zu ihrem genauen Gehalt und zu ihrer Begründung finden. Wo sie denn vorgenommen werden, dort wird sogleich auf die Auslegungsbedürftigkeit oder auch die Fragwürdigkeit dieser Regel hingewiesen¹. Der angedeutete Befund sei

1 Vgl. Schüller, Bruno, *Die Begründung sittlicher Urteile*, Düsseldorf ²1980, 128f; Ricken, Friedo, *Allgemeine Ethik*, Stuttgart u.a. ³1998, 195-203.

hier zum Anlass genommen, entsprechend der normativ-ethischen Aufgabenstellung ein wenig näher zu untersuchen, was es mit dieser Vorzugsregel auf sich hat, was sie also bei welchem semantischen Verständnis und bei welcher Klassifizierung der beiden Grundkategorien des Näheren besagt, und unter welchen Bedingungen und warum sie ggf. Geltung beanspruchen kann.

Vorab sei klargestellt, in welchem normativ-ethischen Anwendungsbereich von dieser Regel hier die Rede sein soll. Er sei auf die ethischen Handlungsorientierungen von Individuen eingegrenzt, insofern sie sich auf das Verhalten gegenüber anderen beziehen. Das Wortpaar 'Rechts- und Tugendpflicht' ist mithin nicht mit dem Binom 'das Gerechte und das Gute' gleichzusetzen, das in der neueren Ethik eine bedeutsame Rolle spielt². Mit letzterem ist nämlich für gewöhnlich die Unterscheidung gemeint zwischen einer sich mit gesellschaftlich-politischen Strukturen bzw. Institutionen befassenden Sozialethik, die formale, vorwiegend prozedurale Normen universaler Art zu ihrem Gegenstand hat, und einer Individualethik, die inhaltlich gehaltvolle, moralische Lebensentwürfe von Personen zum Objekt hat. Nicht um Unterschiede und Zusammenhänge zwischen Sozial- und Individualethik geht es hier bei der Differenzierung zwischen Rechts- und Tugendpflicht, sondern um eine Verhältnisbestimmung innerhalb der Individualethik. Traditionell formuliert: Die Reflexionen beziehen sich auf den Pflichtenkreis, der das Verhalten von Individuen gegenüber ihren Mitmenschen betrifft.

Für die Vorgehensweise bei den anzustellenden Überlegungen ist die Prüfung erkenntnisleitend, ob der jeweiligen sachlogischen Einteilung zwischen Rechts- und Tugendpflicht zudem oder zugleich ein kriteriologischer Wert zukommt oder nicht. Wie zu zeigen sein wird, kann die Distinktion zwischen den beiden Arten von Pflichten unter verschiedenen Rücksichten vorgenommen werden. Das principium divisionis ist m.a.W. nicht nur eines. Für unsere Zwecke ist dann zu klären, ob mit der jeweiligen divisio auch ein axiologischer und damit deontisch wichtiger Unterschied verknüpft ist oder nicht. Von Interesse sind hier die Unterscheidungen mit kriteriologischem Wert. Was wäre demgegenüber etwa ein Beispiel für eine Unterscheidung ohne einen derartigen Wert? Bisweilen steht bei dem Wortpaar der Terminus 'Rechtspflicht' für eine vom positiven Recht bestimmte Verpflichtung, der Terminus 'Tugendpflicht' für eine rein moralische Verpflichtung. Die Rücksicht der Distinktion ist die Art der Verpflichtung; es wird eine Aussage darüber getroffen, welcher Normordnung ein Sollen zugehört. Eine derartige Zuordnung enthält für sich genommen keine Präferenzierung. Weil eine Handlungsweise eine rechtlich festgelegte Pflicht ist, deswegen verdient sie nicht eo ipso den Vorzug. Es lassen sich zahlreiche Beispiele nennen, in denen ein und dieselbe Handlungsweise zugleich rechtlich positiviert wie moralische

2 Vgl. Mack, Elke, Gerechtigkeit und gutes Leben. Christliche Ethik im politischen Diskurs, Paderborn u.a. 2002.

Pflicht ist. Das gilt beispielsweise für die Achtung des menschlichen Lebens oder der körperlichen Integrität oder fremden Eigentums oder für das Einhalten von Verträgen. Oder es lässt sich aufzeigen, dass die gleiche Handlungsweise, die zunächst als eine rein moralische Pflicht betrachtet worden ist, später auch als rechtsverbindlich kodifiziert worden ist. B. Schüller führt dafür dieses Beispiel an:

„Der Priester und Levit im Gleichnis vom barmherzigen Samariter (Lk 10,29ff), die achtlos an dem halbtoten Opfer eines Raubüberfalls vorbeigehen, machen sich nach heute geltendem Recht der Verletzung einer Rechtspflicht, der unterlassenen Hilfeleistung, schuldig, während der barmherzige Samariter, der sich des Halbtoten annimmt, eine Rechtspflicht erfüllt“.³

Nicht von der Art der Verpflichtung, sondern vom Inhalt her ist die Präferenzregel zu begründen. Nur wenn zwei Handlungsweisen sich von ihrem Gehalt her unterscheiden lassen, kann die Vorzugsregel zur Anwendung kommen.

In diesem Kontext sei des Weiteren festgehalten, dass diese Regel hier in der Weise verstanden wird, dass sie der Lösung eines internen Konflikts innerhalb der Normordnung der Moral dient. Sie bezieht sich also nicht auf eine mögliche Konkurrenz zwischen einer Norm aus dem Bereich des Rechts und einer aus dem der Moral. Der Terminus 'Rechtspflicht' steht m.a.W. nicht – jedenfalls nicht primär – für eine vom positiven Recht bestimmte Verpflichtung, sondern für das, was vom ethischen Prinzip der Gerechtigkeit gefordert wird. Innerhalb der Normordnung der Moral sollen mit den Termini 'Rechts- und Tugendpflicht' näherhin zwei Gesichtspunkte zur Bestimmung moralisch richtigen Handelns bezeichnet werden. Der Geltungsgrund dafür, dass eine Handlungsweise moralisch gefordert wird, kann einer der Gerechtigkeit (= Rechtspflicht) oder einer der Liebe, der Wohltätigkeit, der Barmherzigkeit, der Mildtätigkeit, der Hilfsbereitschaft usw. (= Tugendpflicht) sein. In bestimmten Situationen beanspruchen beide Handlungsgründe ihr Recht; sie sind dann in ein Verhältnis zueinander zu setzen, ein Präferenzurteil ist zu treffen. Mit dem Wortpaar wird also nicht auf die Differenz zwischen einem äußeren, normkonformen, kantisch gesprochen: legalen Verhalten und einem Handeln aus einer bestimmten inneren Gesinnung, aus einer moralischen Motivation heraus Bezug genommen. Die zu untersuchende Vorzugsregel hat ihren Ort auf der Ebene moralisch richtigen Handelns.

Selbst auf dieser Ebene wird die hier interessierende Unterscheidung – dieser semantische Hinweis sei schließlich vorab noch gegeben – terminologisch keineswegs einheitlich erfasst. Werden die moralischen Verantwortlichkeiten gegenüber den Mitmenschen nach ihrem Geltungsgrund eingeteilt, so „unterscheidet z.B. Cicero zwischen iustitia und beneficentia, Thomas von Aquin zwischen iustitia und caritas, Kant zwischen Rechts- und Tugendpflichten, und in der

3 B. Schüller, Begründung 129.

heutigen Diskussion Philippa Foot zwischen duties of justice und duties of charity“.⁴ Bei Kant entspricht der Distinktion zwischen Rechts- und Tugendpflichten die zwischen vollkommenen und unvollkommenen Pflichten bzw. jene kommt dieser zumindest nahe.⁵ Die Pflichten, die Kant als vollkommene bezeichnet, heißen bei Cicero und im Anschluss an diesen bei Ambrosius officia media, die Pflichten, die Kant unvollkommene nennt, hingegen bei letzteren officia perfecta.⁶

2. Zwei Grundverständnisse der Präferenzregel

Sieht bei der Bestimmung moralisch richtigen Handelns der Akteur sich mit der Situation konfrontiert, dass zwei Arten von Verpflichtungen zu beachten sind, zum einen eine als Rechtspflicht und zum anderen eine als Tugendpflicht klassifizierte, dann wird er sich möglicherweise bei der dann notwendigen Verhältnisbestimmung an die Präferenzregel erinnern: Eine Rechtspflicht hat Vorrang vor einer Tugendpflicht. Diese Regel kann sich nun, was nach meinen Feststellungen durchgängig nicht deutlich genug unterschieden wird, was es daher eigens herauszustellen gilt, auf zwei verschiedene Grundkonstellationen beziehen. In der einen Grundkonstellation nimmt der Akteur primär zwei eigene moralische Pflichten wahr: eine Rechtspflicht fordert das eine von ihm, eine Tugendpflicht etwas anderes von ihm. In der anderen Grundkonstellation sieht der Akteur sich primär den Ansprüchen von zwei verschiedenen Adressaten seines Handelns gegenüber: die Rechtspflicht fordert ihn dazu auf, dem Anspruch des einen zu genügen, die Tugendpflicht dazu auf, dem Anspruch eines anderen gerecht zu werden. Wenn auch beiden Konstellationen gemeinsam ist, dass der Akteur nicht beiden Verpflichtungen zugleich nachkommen kann, so ist gleichwohl, wie nunmehr zu zeigen sein wird, die Problemlösung eine je andere. Im ersten Fall ist nämlich die Präferenzregel als eine *Zuerst-dann-Regel* zu verstehen, weil zwischen den beiden Verpflichtungen axiologisch gesehen ein Fundierungsverhältnis besteht, im zweiten Fall hingegen als eine *Entweder-oder-Regel*, weil zwischen ihnen ein reines Konkurrenzverhältnis besteht. Es ist einzuräumen, dass auch im ersten Fall ein Konkurrenzverhältnis insofern besteht, als der Akteur nicht zeitgleich die Rechts- und die Tugendpflicht erfüllen kann. Die Konfliktlösung ist jedoch eine je andere. Während bei der ersten Konstellation der Akteur, wenn auch in einem zeitlichen Nacheinander, beide Pflichten realisieren kann, besteht

4 F. Ricken, Allgemeine Ethik 195.

5 Vgl. I. Kant, Metaphysik der Sitten, Ak.-Ausg. VI 390.

6 Zu den historischen Zusammenhängen vgl. Kersting, Wolfgang, Pflichten, unvollkommene/vollkommene, in: HWPh VII (1989), Sp. 433-439; ders., Das starke Gesetz der Schuldigkeit und das schwächere der Gütigkeit. Kant und die Pflichtenlehre des 18. Jahrhunderts, in: Studia Leibnitiana 14 (1982) 184-220.

bei der zweiten Konstellation diese Lösungsmöglichkeit nicht. Die Präferierung der einen Pflicht schließt aus, dass auch (noch) die andere erfüllt wird. Der Konflikt temporaler Art, der durch ein zeitliches Nacheinander der Handlungsschritte, durch ein Zurückstellen der Realisierung der einen Verpflichtung gegenüber der anderen aufgelöst werden kann, ist ein anderer als der systematischer Art, bei dem nur entweder das eine oder das andere verwirklicht werden kann, bei dem die Alternativen sich ausschließen.

2.1 Fundierungsverhältnis: Zuerst Realisierung der Rechts-, dann der Tugendpflicht

Normativ-ethische Reflexionen haben für gewöhnlich ihren Ausgangspunkt in konkret vorgefundenen Handlungssituationen, die es moralisch zu beurteilen und zu bewältigen gilt. Diese geben Anlass, normativ-ethische Prinzipien und Vorzugsregeln ausfindig zu machen und zu begründen; sie verleihen den entsprechenden Überlegungen zudem eine Anschaulichkeit und bieten die Möglichkeit, diese auf ihre Praxistauglichkeit hin zu überprüfen. Was es mit der Präferenzregel im ersten Sinne auf sich hat, dafür führt Kant folgendes eindringliche Beispiel an:

„Die erste Bedingung aller ethischen Pflichten ist ... diese, dass der juridischen Verbindlichkeit zuerst ein Genüge getan wird. Diejenige Verbindlichkeit, die aus dem Recht des anderen entspringt, muß zuerst satisfaciert werden: denn wenn ich noch unter der juridischen Obligation stehe, so bin ich nicht frei ... So unterlassen sehr viele ihre schuldigen Pflichten und wollen verdienstliche ausüben. So macht der, der ... viel Unrecht getan und vielen das Seinige entzogen, zuletzt Vermächtnisse an das Hospital. Allein die Stimme ist durchdringlich und eisern, die da schreit, dass man seine Schuldigkeit noch nicht getan hat, und die kann ein solcher durch alle verdienstlichen Handlungen nicht unterdrücken“.⁷

Wenn Kant an dieser Stelle die Präferenzregel vom Vorrang der „juridischen Verbindlichkeit“ vor der „verdienstlichen Handlung“, m.a.W. der Rechts- vor der Tugendpflicht als eine Zuerst-dann-Regel formuliert, dann bringt er damit den Gesichtspunkt der Wertdringlichkeit, nicht den der Werthöhe zur Anwendung. Er fordert zur Beachtung der Gesetzmäßigkeit auf, die zwischen den Werten bzw. den sich auf diese beziehenden Pflichten besteht. Dieser zufolge hat der Mensch sich zunächst um die Realisierung der elementaren Werte zu kümmern. Denn diese bilden das Fundament für die höheren Werte und sind daher die dringlicher zu gewährleistenden; sie sind die bedingenden Werte, die letzte-

7 *Eine Vorlesung Kants über Ethik*, hrsg. von P. Menzer, Berlin 1924, 61. Vgl. ebd. 268: „Handlungen und Pflichten, die aus dem Recht anderer entsprungen sind, (sind) die größten unter den Pflichten gegen andere. Alle Handlungen der Gütigkeit sind nur insofern erlaubt, als sie dem Recht eines anderen nicht entgegen sind“.

ren die bedingten. Die Verwirklichung höherer Werte setzt voraus, dass zuvor die fundierenden Werte gesichert sind. Die sachlogische Abfolge axiologischer Art gilt es zu beachten. Und es besteht allgemeiner Konsens darüber, dass die Gewährleistung elementarer Werte für jeden Menschen Sache der Gerechtigkeit ist. Weil es sich um fundierende Werte handelt, deswegen hat jeder Mensch ein Recht auf ihre Sicherstellung. Von ihrem elementaren Charakter her versteht es sich im Übrigen, dass in der Regel das zunächst moralisch verstandene Recht in ein rechtlich garantiertes Recht transformiert wird. Hat das Individuum seine elementaren Verpflichtungen erfüllt, dann kann es sich aus freier Initiative um die Realisierung höherer Werte kümmern. Um Kants Beispiel aufzugreifen: Nur wer im Sinne der *iustitia commutativa* das anderen Geschuldete geleistet bzw. im Sinne der *iustitia restitutiva* angerichteten Schaden wiedergutmacht hat, der kann darüber hinaus freiwillig für caritative Zwecke spenden oder vererben. Es ist jedoch nicht möglich, Unrechtstaten durch Freigebigkeit zu kompensieren.

Im christlichen Kontext lässt sich die in Rede stehende Präferenzregel – analog zu einer klassischen theologischen Verhältnisbestimmung von Natur und Gnade – so formulieren: *Caritas supponit iustitiam et transcendit eam*. Es versteht sich, dass hier unter ‘*caritas*’ nicht im Sinne von Mt 22,39f oder Röm 13,9 oder Gal 5,14 die alle moralischen Forderungen in sich begreifende Nächstenliebe verstanden werden kann, sondern eine partikuläre Handlungsweise meint. Ganz allgemein gesehen beinhalten die Pflichten der Gerechtigkeit das, was für die Regelung des menschlichen Zusammenlebens elementar ist, was das Fundament für alle weiteren Bestrebungen schafft (Gesichtspunkt der Fundierung und damit der Dringlichkeit), die Pflichten der Liebe das, was ethisch darüber hinausgeht (Gesichtspunkt der Werthöhe).

Ist moralphilosophisch vom Vorrang der Rechts- vor der Tugendpflicht die Rede, dann ist in der Regel spezifisch gemeint, dass dem, was das Prinzip der Gerechtigkeit fordert, der Primat zukommt vor dem, was das Prinzip der Wohltätigkeit (bzw. im inneren Konnex damit: das Prinzip der Barmherzigkeit oder der Freigebigkeit oder des Mitleidens oder dgl.) fordert. Plakativ und stark vereinfachend lassen sich folgende Unterschiede ausmachen: Der Gerechtigkeit geht es um Unterlassungen von Unrechtshandlungen, Leisten des strikt Geschuldeten, grenzenrespektierendes Nebeneinander, Bewältigen von Konflikten. Der Wohltätigkeit hingegen – parallel betrachtet – um positive Förderung des Wohls, freiwillige Hilfe, gegenseitige Zuwendung, Ermöglichung der Kooperation und sozialer Kohäsion. Während die Gerechtigkeit negativ Abwehrendes und Abgrenzendes, Strenges und sachlich Nüchternes an sich hat, hat die Wohltätigkeit affirmativ Beförderndes und Zusammenführendes, Mildes und emotional Gütiges an sich. Mit der Präferenzregel wird nun das unterschiedlich Geforderte in die sachlogische Abfolge des zuerst-dann zu Tuenden gebracht.

Für die aufgezeigte axiologische und deontische Gesetzmäßigkeit lassen sich weitere Begründungsaspekte ausfindig machen in den Distinktionsmerkmalen,

mit Hilfe derer Rechts- von Tugendpflichten unterschieden werden. Denn diesen kommt auch ein kriteriologischer Wert zu. So kennzeichnet Kant die Rechtspflichten u.a. durch das Merkmal „enge Verbindlichkeit“, die Tugendpflichten durch das Merkmal „weite Verbindlichkeit“.⁸ Von enger Verbindlichkeit sind jene insofern, als bei ihnen vergleichsweise klar bestimmt ist, wer die Subjekte und wer die Adressaten der Handlung sind und was deren Inhalt ist. Demgegenüber weisen diese einen „Spielraum (latitudo)“ auf, da „nicht bestimmt angege- ben“ werden könne, „wie und wie viel durch die Handlung zu dem Zweck, der zugleich Pflicht ist, gewirkt werden soll.“⁹ Während bei einer Rechtspflicht also klar bestimmt ist, wer wem was strikt schuldet, weist eine Tugendpflicht einen Gestaltungsfreiraum auf, da – zumal in Anbetracht der vielfältigen Handlungsbedingungen kontingenter Art – unbestimmt ist, was im Einzelnen genau wem gegenüber der Akteur zu tun verpflichtet ist. Zur Umsetzung letzterer bedarf es der praktischen Urteilskraft, um die nur umrisshaft, allgemein gefasste Norm auf konkrete Situationen anwenden zu können. Das klassische Beispiel für eine Tugendpflicht ist die moralische Norm, anderen freiwillig¹⁰ zu helfen. Genauerhin wird bei dieser Zuschreibung nicht auf die Grundsituation Bezug genommen, in der eine Person unmittelbar einer anderen begegnet, die sich in einer konkreten Notlage befindet, und in der erstere hic et nunc zu einer sofortigen und wirksamen Hilfe in der Lage ist (Beispiel: der gute Schwimmer, der sieht, wie vor seinen Augen ein Kind zu ertrinken droht, und dieses rettet), sondern auf die, in der nicht eine direkte Konfrontation mit einer Not gegeben ist, jemand nur allgemein darum weiß (Beispiel: der Agraringenieur, der freiwillig in ein afrikanisches Land geht, um der dortigen hungernden Bevölkerung zu einer ertragreichen Ernte zu verhelfen). In Fällen der letzteren Art bleibt es der Initiative der einzelnen Person überlassen, um welche von den zahlreichen Hilfsbedürftigen sie in welchem Maße sich sorgt. Wegen dieser größeren Unbestimmtheit vor allem hinsichtlich der Identifizierung des Adressaten wie des genauen Gehalts, wegen dieser Unvollständigkeit dürfte Kant von den Tugendpflichten auch als unvollkommenen Pflichten¹¹ sprechen im Unterschied zu den Rechts- als vollkommenen Pflichten.

In einem sachlogischen Zusammenhang mit dem soeben genannten Distinktionsmerkmal steht, dass es sich bei den Rechtspflichten um sog. „institutionelle

8 I. Kant, *Metaphysik der Sitten*, Ak.-Ausg. VI, 390.

9 Ebd.

10 'Freiwillig' sei hier eine Hilfe genannt, zu deren Leistung eine Person nicht aufgrund einer institutionellen Aufgabenverteilung verpflichtet ist.

11 Vgl. Mill, John Stuart, *Der Utilitarismus*, Stuttgart 1976, 86, demzufolge bei den unvollkommenen Pflichten „bei aller Verpflichtung zur Handlung als solcher die konkreten Gelegenheiten ihrer Ausführung unserer Wahl überlassen sind, wie im Fall der Barmherzigkeit und der Wohltätigkeit, die zu üben wir zwar verpflichtet sind, aber weder gegenüber einer bestimmten Person noch zu einer bestimmten Zeit.“

Pflichten“ handelt, bei den Tugendpflichten um „natürliche Pflichten“. Unter jenen werden solche Verantwortlichkeiten verstanden, die durch formale Institutionen wie Versprechen und Verträge oder durch materiale Institutionen wie Ehe, Familie, Staat, Recht, Eigentum usw. und die damit verbundenen Rollen, Ämter, gesetzlichen Pflichten usw. festgelegt werden, unter diesen hingegen solche Verantwortlichkeiten, denen Menschen freiwillig nachkommen, deren Gehalt sich eben nicht aus einer institutionellen Aufgabenverteilung ergibt. Durch institutionelle Regelungen werden u.a. dauerhafte und verlässliche Beziehungsstrukturen geschaffen, die Individuen davon entlasten, permanent und je neu ihre sozialen Relationen ordnen zu müssen. Durch sie wird im komplexen sozialen Gefüge den Individuen zugeteilt, welche Aufgaben sie wem gegenüber zu erfüllen haben. Von daher erschließt sich ebenfalls, warum gemäß der in Rede stehenden Präferenzregel moralisch zuerst das zu tun ist, was durch die institutionelle Regelung festgelegt ist, bevor darüber hinaus freiwillig mehr getan werden kann. „Der andere Mensch mag nötig haben oder nicht, er mag elend sein oder nicht, wenn es sein Recht betrifft, so bin ich schuldig zu satisfacieren. Diese Pflichten beruhen auf der allgemeinen Regel des Rechts.“¹² Um die für das Zusammenleben unerlässlichen Grundregeln zu sichern, ist es erforderlich, sich an der „Zuerst die Rechts-, dann die Tugendpflicht“ – Regel zu orientieren¹³, also zunächst das zu tun, was Menschen aufgrund institutioneller Regelungen einander schulden, bevor sie aus eigener Initiative heraus darüber hinaus *officia caritatis* erfüllen, mag auch isoliert für sich betrachtet durch ein freiwilliges Tun mehr Gutes bewirkt werden können.¹⁴

Die angeführten Distinktionen haben eine motivationale und eine gnoseologische Implikation. Eine motivationale insofern, als Rechtspflichten im Großen und Ganzen leichter zu erfüllen sind als Tugendpflichten. Denn es ist vergleichsweise nicht so anspruchsvoll, elementare, fundierende Werte zu realisieren oder Unrecht zu unterlassen, als höherrangige Werte zu verwirklichen, aus eigenem Antrieb, ohne Vorgaben durch institutionelle Regelungen Gutes für andere zu tun. Eine gnoseologische Implikation insofern, als Rechtspflichten wiederum im Großen und Ganzen leichter erkennbar sind als Tugendpflichten. Denn wie gezeigt, sind erstere hinsichtlich der einzelnen Grundelemente der

12 Eine Vorlesung Kants über Ethik 245.

13 Vgl. F. Ricken, *Allgemeine Ethik* 199: „Wer in einer Gemeinschaft lebt, ist eine soziale Bindung eingegangen; die Pflichten, die er durch diese soziale Bindung übernommen hat, sind durch die entsprechenden Gerechtigkeitsforderungen festgelegt. Eine solche soziale Bindung liegt bei den Pflichten der Wohltätigkeit nicht vor; sie begründen den *ceteris-paribus*-Vorrang der Pflichten der Gerechtigkeit.“

14 Griffing formuliert Arno Anzenbacher die kantische Präferenzregel „Rechts- vor Tugendpflicht“ in eben diesem Sinne: „wir sollten zuerst das tun, was wir einander schulden, bevor wir darüber hinaus Gutes tun.“ (*Christliche Sozialethik. Einführung und Prinzipien*, Paderborn u.a. 1997, 90)

Pflichten klarer bestimmt als letztere, was seine Auswirkungen auf ihre Erkennbarkeit hat.

Das aufgezeigte Fundierungsverhältnis lässt sich im Übrigen – im Sinne eines kurzen exkursartigen Hinweises – anhand einer weiteren Präferenzregel illustrieren, nämlich anhand der aus der klassischen Moralthologie benannten Vorzugsregel: „Pflicht vor Rat“. Moralische Pflichten lassen sich, nimmt man die Perspektive eines Betrachters ein, von supererogatorischen Handlungen unter verschiedenen Rücksichten unterscheiden.¹⁵ Unter der Rücksicht der ethischen Modalität werden jene als kategorisch geboten eingestuft, während diese nur empfohlen werden, zu ihnen geraten wird. Unter der Rücksicht der Reaktion besteht bei moralischen Pflichten eine Symmetrie zwischen jeweiliger Handlung und Reaktion: Wer seine moralische Pflicht erfüllt, wird gelobt; wer dies nicht tut, wird getadelt. Bei supererogatorischen Handlungen besteht hingegen eine Asymmetrie: Wer so handelt, wird besonders gelobt; wer nicht so handelt, jedoch nicht getadelt. Unter der Rücksicht, ob der Adressat der Handlung einen moralischen Anspruch geltend machen kann oder nicht, gilt: Während bei moralischen Pflichten eine Symmetrie zwischen den moralischen Ansprüchen der Adressaten und den korrelierenden Verantwortlichkeiten der Akteure besteht, ist dies bei supererogatorischen Handlungen nicht der Fall; der Adressat einer supererogatorischen Handlung kann nicht begründeterweise erwarten, dass der Akteur mehr Gutes tut, als ihm als moralische Pflicht obliegt, dass er über diese hinausgeht.

Dem regelmäßig genannten Merkmal „Inkaufnahme gravierender persönlicher Nachteile, Bringen erheblicher Opfer“ kommt nicht für sich, sondern nur im Konnex mit anderen Unterscheidungsmerkmalen eine diakritische Bedeutung zu. Denn sowohl die Realisierung einer moralischen Pflicht als auch die einer supererogatorischen Handlungsweise kann dieses Merkmal aufweisen. Wenn jemand wie z.B. ein Thomas Morus um seiner Gewissens- bzw. seiner religiösen Überzeugung willen bereit ist, sein Leben zu opfern, dann tut er gleichwohl seine moralische Pflicht – zweifelsohne in einer Extremsituation in einer bewundernswerten Weise –, indem er sich von der obersten normativ-ethischen Präferenzregel leiten lässt: ein sittlicher Wert (hier: die frei zu eigen gemachte Gewissensüberzeugung) hat Vorrang vor einem nicht-sittlichen Wert (hier: dem fundamentalen Wert des Lebens).¹⁶ Wenn jemand wie z.B. Maximilian Kolbe zugunsten eines anderen freiwillig sein Leben opfert, dann handelt er supererogatorisch. Einem Thomas Morus ist die Entscheidung von einem anderen aufge-

15 Zu den Unterscheidungsmerkmalen vgl. ausführlicher: Witschen, Dieter, Supererogatorische Handlungen – eine normativ-ethische Kategorie sui generis?, in: FZPhTh 46 (1999) 502-519, bes. 504-514. Dort wird auch auf die Wichtigkeit der Akteur-Beobachter-Differenz hingewiesen.

16 Zu dieser Vorzugsregel vgl. B. Schüller, Begründung 73-78.

zwungen worden; will er zu seiner Gewissensüberzeugung stehen, muss er unter den gegebenen Umständen das Lebensopfer in Kauf nehmen. Ein Maximilian Kolbe ergreift unter grausamen Umständen von sich aus die Initiative und ist bereit, sein Leben für einen Familienvater zu opfern.

Bei einer Konstellation nun, in der eine moralische Pflicht und ein supererogatorischer Rat in Konkurrenz zueinander stehen, hat gemäß der Präferenzregel „Pflicht vor Rat“ die Handlungsmaxime zu sein, dass zuerst die moralische Pflicht zu erfüllen ist, bevor supererogatorisch gehandelt werden kann. So kann nur die Person großzügig zugunsten eines Hilfsprojektes spenden, die ihren finanziellen Verpflichtungen zuvor nachgekommen ist. Nur der Arzt, der nicht in seinem bisherigen Wirkungsfeld dringend gebraucht wird und keine familiären Verpflichtungen hat, kann freiwillig bei der Bekämpfung der Epidemie in einem fremden Land mitwirken. Axiologisch und deswegen deontisch besteht wiederum ein Fundierungsverhältnis. Unter der Rücksicht der Dringlichkeit kommt moralischen Pflichten die Priorität vor supererogatorischen Handlungen zu wie analog den Rechts- vor den Tugendpflichten.¹⁷ Verdienen supererogatorische Handlungen auch besondere Hochachtung bzw. Wertschätzung, sind sie als freiwillige¹⁸ und vorbildliche Handlungen auch besonders lobenswert, so sind sie doch nur dann verantwortlich, wenn zuvor die entsprechenden moralischen Pflichten realisiert worden sind.

2.2 Konkurrenzverhältnis: Wahrung elementarer Rechte der einen hat Vorrang vor Hilfe für andere

In den in der unmittelbaren Gegenwart heftig geführten Diskussionen über ein durch neueste biomedizinische Forschungen sich aufdrängendes Problemfeld

17 Zu den Gründen, warum es – wie hier vorausgesetzt – angemessen ist, drei grundlegende normativ-ethische Handlungskategorien zu unterscheiden, nämlich: Rechtspflichten – Tugendpflichten – supererogatorische Handlungen, vgl. Witschen, Dieter, Barmherzig handeln – moralische Pflicht oder supererogatorischer Rat?, in: TThZ 112 (2003) 208-226.

18 „Die Moral der Supererogation basiert auf Freiheit und Freiwilligkeit in einem radikalen Sinn, als er mit Freiheit und Freiwilligkeit in der Pflichtethik gegeben ist. Die Entscheidung, über das hinaus zu handeln, was gefordert ist, ist nicht nur frei von gesetzlichem oder physischem Zwang, sondern auch von informellem Druck, der Androhung moralischer Sanktionen oder innerer Schuldgefühle. Sie ist vollkommen freigestellt. Freiheit dieser Art erlaubt, individuelle Charakterzüge geltend zu machen und die eigenen Werte und Standards moralischen Verhaltens zum Ausdruck zu bringen. Als gänzlich freie Entscheidung ist die supererogatorische Handlung spontan und in der Eigeninitiative des Handelnden begründet.“ (Heyd, David, Zur Begrenzung moralischer Pflichten, in: Nummer-Winkler, Gertrud (Hg.), Weibliche Moral. Die Kontroverse um eine geschlechtsspezifische Ethik, Frankfurt/New York 1991, 260)

wird von einigen Ethikern¹⁹ zur Begründung ihrer Position u.a. auf die Präferenzregel „Rechts- vor Tugendpflicht“ zurückgegriffen, und zwar von denen, die aus prinzipiellen moralischen Überlegungen heraus eine Forschung mit humanen embryonalen Stammzellen ablehnen. Ethisch strittig sind nicht die Ziele dieser Forschungen, wird doch angestrebt, mit Hilfe von embryonalen Stammzellen als pluripotenten Zellen möglicherweise irgendwann bislang unheilbare Krankheiten wie Morbus Alzheimer, Parkinson, Multiple Sklerose u.a. therapieren zu können. Ethisch strittig ist dagegen das Mittel, da nämlich die Embryonen „vernichtet“ werden, denen nach wenigen Tagen ihrer – durch In-vitro-Fertilisation herbeigeführten – Existenz Stammzellen entnommen werden. Vorausgesetzt, dass mit der Verschmelzung von Ei- und Samenzelle schützenswertes menschliches Leben beginnt, tut sich somit ein Konflikt auf zwischen dem Lebensrecht von Embryonen und möglicherweise sich ergebenden Therapien von schwersten Erkrankungen. Auf diesen Konflikt lässt sich die Präferenzregel insofern anwenden, als die Achtung des Anspruchs jeden menschlichen Wesens auf Leben strikt geschuldet und daher eine Rechtspflicht ist, und als Hilfe für andere generell als eine Tugendpflicht betrachtet wird.

Anhand des skizzierten Beispiels kann nun aufgewiesen werden, dass es Konflikte gibt, die nicht wie bei der ersten Grundkonstellation gelöst werden können, indem unter der Rücksicht der Fundierung und der Dringlichkeit die beiden Verpflichtungen in ein zeitliches Zuerst-dann-Verhältnis gesetzt werden können. An ihm kann die zweite Grundkonstellation exemplifiziert werden, bei der die Konfliktlösung die eines Entweder-Oder ist. Die Alternative ist zwar keine konträre wie die zwischen dem moralisch Guten und dem moralisch Schlechten. Da es sich für sich betrachtet um zwei Werte handelt, ist die Alternative eine komparativische. Daher ist zu klären, welchem der beiden Werte der Vorzug zukommt. Die Lösung für die Konkurrenz kann unter den gegebenen Umständen jedoch nur eine sein, bei der entweder das eine oder das andere Ziel realisiert werden kann; die beiden Ziele können nicht zugleich oder nacheinander verwirklicht werden. Angewandt auf unser Exempel bedeutet dies: Wird das Recht der Embryonen auf Leben höher gewichtet, dann hat man es sich moralisch zu versagen, die in Aussicht genommenen Wege zur Entwicklung möglicher Therapieformen zu beschreiten. Wer hingegen letzteren den Vorrang gibt, der nimmt in Kauf, dass Embryonen, wie es in den Diskussionen genannt wird, „verbraucht“ werden.

19 Vgl. Schockenhoff, Eberhard, Die Ethik des Heilens und die Menschenwürde. Moralische Argumente für und wider die embryonale Stammzellenforschung, in: Zeitschrift für medizinische Ethik 47 (2001), 249f; Höffe, Otfried, Medizin ohne Ethik?, Frankfurt a.M. 2002, 44-48; Bormann, Franz-Josef, Embryonen, Menschen und die Stammzellforschung. Plädoyer für eine differenzierte Identitätsthese in der Statusfrage, in: ThPh 77 (2002) 229f.

Die in Rede stehende Präferenzregel gibt nun ein normativ-ethisches Beurteilungskriterium an die Hand; sie besagt, das erste Vorzugsurteil sei das moralisch richtige. Denn im Hinblick auf die Inhalte gilt: Der Schutz eines so fundamentalen Rechts wie des auf Leben ist gewichtiger als eine Hilfeleistung (hier: eine mögliche Therapie schwerer Erkrankungen). In der Terminologie Kants: Jenem kommt das Merkmal „enge Verbindlichkeit“ zu, dieser das Merkmal „weite Verbindlichkeit“. Das Prinzip „*primum nil nocere*“ ist prioritär vor dem Prinzip des Helfens. Negative Unterlassungspflichten gehen vor positiven Handlungspflichten. Das Vermeiden elementaren Unrechts ist wichtiger als die Hilfeleistung. Selbst wenn sich daraus einmal Therapiemöglichkeiten für Schwerkranke ergeben sollten, dürfen Embryonen nicht für fremdnützige Zwecke „instrumentalisiert“ werden. Deren Schutzrechte sind elementar, unverzichtbar. Die Wahrung fundamentaler Rechte von Individuen verdient im Konfliktfall den Vorzug vor dem Prinzip der Wohltätigkeit, einer „Ethik des Heilens“. Die Präferenzregel enthält eine *norma negativa* insofern, als selbst eine moralisch begründete Hilfe dann nicht zulässig ist, wenn dabei gegen eine elementare Forderung der Gerechtigkeit verstoßen würde. Im Hinblick auf die Adressaten würde der Gerechtigkeitsgrundsatz verletzt, würden vorwiegend oder gar allein die (möglichen) positiven Folgen für die einen Berücksichtigung finden, die Verletzung fundamentaler Rechte der anderen hingegen nicht hinreichend beachtet werden. Eine Hilfeleistung für die einen – so moralisch wertvoll sie auch für sich betrachtet sein mag – findet dort ihre Grenze, wo fundamentale Rechte anderer verletzt werden, zumal dann, wenn es sich bei diesen um schwache und daher schutzbedürftige Subjekte handelt, die nicht aus eigener Kraft ihre berechtigten Ansprüche geltend machen können.

3. Resümee

Nach den vorstehenden Reflexionen kann resümiert werden, dass der Distinktion zwischen Rechts- und Tugendpflichten unter bestimmten Anwendungsbedingungen auch ein kriteriologischer Wert zukommt, dass die Präferenzregel „Rechts- vor Tugendpflicht“ eine normativ-ethische gehaltvolle ist. Des Näheren sind zwei Grundkonstellationen zu unterscheiden: die eines Fundierungs- und die eines reinen Konkurrenzverhältnisses. Wenngleich beiden Konstellationen gemeinsam ist, dass eine Vorzugswahl notwendig ist – die Stellungnahme hat in beiden Fällen nicht den Charakter einer freien Entscheidung (im strengen Sinne des Wortes) in Anbetracht einer konträren Alternative –, ist je nach Konstellation die Konfliktlösung eine je andere. Telos der Präferenzregel ist aus der Sicht der Adressaten der vorzugsweise Schutz fundamentaler Rechte, aus der Sicht des Akteurs die prioritäre Beachtung des strikt Geschuldeten.

Dass die Präferenzregel in der Tat nur unter bestimmten Anwendungsbedingungen ihre Geltung hat, sie m.a.W. eine *ceteris-paribus*-Regel ist, das kann nochmals eine letzte Überlegung zeigen. Die auf die bekannte Formel „Gnade vor Recht“ gebrachte *Maxime* fordert allem Anschein nach zu einem Handeln auf, das in direktem Gegensatz steht zu dem, was die hier in Rede stehende Präferenzregel verlangt. Beide Male besteht eine Spannung zwischen der Idee der Gerechtigkeit und der der Güte (Barmherzigkeit, Milde, Hilfe usw.). Was sich *prima facie* wie ein diametraler Widerspruch hinsichtlich der jeweiligen Handlungsorientierung ausnimmt, das löst sich jedoch auf, werden die je anderen Anwendungsbedingungen berücksichtigt. Die *Maxime* „Gnade vor Recht“ kommt dort zur Applikation, wo eine in einer relevanten Hinsicht übergeordnete Person sich zu einer diesbezüglich unterlegenen Person zu verhalten hat (z.B. im Falle erwogener Sanktionen die erziehungsberechtigte Person gegenüber dem Kind, der Richter gegenüber dem Angeklagten), die fragliche Vorzugsregel dort, wo der Akteur nicht die Ansprüche der einen und die der anderen zugleich realisieren kann.

Der homo oeconomicus und das Glück

|| Anmerkungen zu einem handlungstheoretischen Modell aus der Sicht der theologischen Anthropologie

Franz Noichl, Mannheim († 2002)¹

Von dem französischen Zeichner Sempé gibt es ein Bändchen mit Skizzen und Zeichnungen, die mit spitzer Feder das Leben der Reichen und Erfolgreichen im französischen Mittelmeerbadeort St-Tropez – teils ironisch, teils aber auch mitleidsvoll – darstellen. Auf einem dieser Bilder sieht man auf der einen Hälfte eine prachtvolle Villa, umgeben von üppigen Gärten und Freizeitanlagen. Durch das Tor des Parks fährt gerade ein teures Cabriolet in das Anwesen hinein. Auf der anderen Hälfte ein kleines Häuschen, ein paar ungepflegte Blumenkästen und davor ein älteres Ehepaar, das mit verkniffenen Mienen dem Wagen nachschaut. Der Mann kann seinen Neid nicht mehr verbergen und bemerkt zu seiner Frau: „Es gibt nur eines, wir müssen sie mit unserem Glück fertigmachen...!“²

Das Glück in Bescheidenheit, so scheint es hier, ist eine aus Ressentiment stammende Kompensation für Wohlstand und Reichtum. Den wirtschaftlich Erfolgreichen, die sich die schönen Dinge der Welt leisten können, wird mehr oder weniger verbissen so etwas wie das ‘wahre’, das ‘echte’ Glück entgegengehalten. Nur so recht überzeugend ist das nicht: weder für jene, die sich der Annehmlichkeiten materiellen Besitzes erfreuen, noch vielleicht auch für jene, die das Glück als Inbegriff für gelingendes Leben deutlich von einer ausschließlichen Orientierung an ökonomischen Möglichkeiten abgesetzt wissen wollen. Das dürfte auch für spezifisch theologische Vorstellungen von Glück und Heil gelten. Jedenfalls werden überkommene Vorstellungen von Glück und gutem Leben angesichts der Attraktivität wirtschaftlichen Erfolgs und des darauf gründenden angenehmen Lebens eher belächelt – eben so, wie in Sempé’s Karikatur von Philemon und Baucis.

So nimmt es nicht Wunder, dass derjenige, der in seinem Leben erfolgreich die Gesetze der ökonomischen Rationalität umzusetzen versteht, als der ei-

- 1 Die Publikation dieses Beitrags wurde im März 2002 vereinbart. Der Autor, PD Dr. Franz Noichl, ist am 21. August 2002 an den Folgen eines tragischen Verkehrsunfalls verstorben. Im Andenken an den Kollegen und Freund veröffentlichen wir mit Zustimmung seiner Familie diesen Beitrag und eine Liste seiner Publikationen.
- 2 Sempé’s St-Tropez, Diogenes-Verlag, Zürich 1984, 46.

gentlich glückliche gesehen wird, als derjenige, der sein Leben sinnvoll und erfolgreich gestaltet und lebt, der sich selbst verwirklicht.

Damit rückt ein Begriff ins Blickfeld, der die ökonomischen Bedingungen eines solchermaßen verstandenen gelingenden Lebens thematisiert, der Begriff des homo oeconomicus als Leitbild menschlichen Handelns, der gelingendes Leben als erfolgreiches Leben abbildet. Der Schlüssel zum Glück, so scheint es, liegt in den Händen dieses Menschen.

In den folgenden Überlegungen ist zunächst zu klären, wer oder was eigentlich der homo oeconomicus ist. Daraus wird sich ergeben, dass die Frage nach dem Glück auch eine Frage des homo oeconomicus ist, so dass der Begriff des Glücks vor dem Hintergrund ökonomischer Rationalität zu thematisieren ist. Die jeweilige Vorstellung von Glück wird dabei als wesentliches Moment einer Anthropologie verstanden, weil in der Verständigung darüber, wer oder wie der Mensch sein will, zum Ausdruck kommt, wer er ist. In einem zweiten Schritt, auf der Ebene einer philosophischen, genauer gesagt der aristotelischen Bestimmung des Glücks soll ein erster Versuch der anthropologischen Beurteilung des homo oeconomicus-Modells unternommen werden. Nach diesem Anlauf wird es dann in einem dritten Teil möglich sein, sich an einigen Gesichtspunkten mit der Konzeption des homo oeconomicus aus der Sicht einer theologischen Anthropologie auseinanderzusetzen.

Die Absicht der Überlegungen besteht also darin, aus der Sicht der theologischen Anthropologie die Bedeutung der ökonomischen Rationalität für das Gelingen des Menschen, theologisch: für sein Heil, zu beurteilen.

I.

Was ist unter dem Begriff „homo oeconomicus“ eigentlich zu verstehen? Er taucht am Ende des 19. Jh. im Kontext der klassischen wissenschaftlichen Nationalökonomie auf, zunächst im angelsächsischen Sprachraum als *economic man*. Der erste Ökonom, der den lateinischen terminus systematisch einsetzte, war Vilfredo Pareto (1848-1923).³ Demnach versteht man unter dem *homo oeconomicus* ein idealtypisches Modell des Menschen, das für die Zwecke wirtschaftswissenschaftlicher Erkenntnis erstellt wird. D.h., es geht hier zunächst um ein Abstraktum, das für Zwecke der Ökonomie als Wissenschaft zugeschnitten und bestimmt wird, so dass sich bestimmte ökonomisch relevante Problemkonstellationen oder Entscheidungsprozesse rekonstruieren und erschließen lassen. Es handelt sich somit also ursprünglich um ein reduziertes

3 Manstetten, Reiner, *Das Menschenbild der Ökonomie. Der homo oeconomicus und die Anthropologie von Adam Smith*, Freiburg 2000, 48, Anm. 12.

Menschenbild, das seinen Sinn in ganz bestimmten wissenschaftlichen Problemstellungen und Kontexten hat.

Wie lassen sich die Konturen dieses Menschenbildes genauer beschreiben? Drei Charakteristika sind wichtig:

1. Der homo oeconomicus handelt rational. Hierzu gehört, dass der homo oeconomicus alle Handlungsalternativen und alle Handlungsfolgen kennt, also über sämtliche Informationen verfügt.
2. Er verfügt über ein vollständiges und widerspruchsfreies Zielsystem.
3. Das Zielsystem ist als das handlungsbestimmende Eigeninteresse im Sinne des Strebens nach größtmöglichem Nutzen (im privaten Bereich) und größtmöglichem Gewinn (im unternehmerischen Bereich) charakterisiert.

Diese drei Eigenschaften zeichnen den homo oeconomicus aus. Das ist noch zu erläutern, aber vorher ist noch rasch einzufügen, dass er nur in einer ganz bestimmten Umgebung leben und gedeihen kann, nämlich in einer Umgebung knapper Ressourcen. Erst unter den Bedingungen von Knappheit kann der homo oeconomicus seine Charaktereigenschaften entfalten. Das ist selbstverständlich, weil auch die Wissenschaft der Wirtschaft, die Ökonomie, die Verteilung der Güter unter Knappheitsbedingungen thematisiert. Was unbegrenzt vorhanden ist, ist nicht Gegenstand wirtschaftlicher Verteilung und infolgedessen nicht dasjenige, was den homo oeconomicus interessieren und woran er seine Vorzüge entwickeln könnte.⁴

Nun zu den einzelnen Momenten. Zunächst die *Rationalität und vollständige Information*. Diese Auszeichnung bezieht sich *nicht* auf die faktische Entscheidungskompetenz von Menschen, die in wirtschaftlichen Kontexten handeln, also das, was in den Köpfen der Akteure vorgeht, sondern bezieht sich auf das beobachtbare Verhalten, das als jeweils rationale und nachvollziehbare Reaktion auf eine vorgegebene Knappheitssituation zu rekonstruieren ist. Rationalität und vollständige Information bezeichnet also nicht die faktische Vernunftgemäßheit und Transparenz der Handlungssituation im engeren Sinn, sondern die Nachvollziehbarkeit unter der jeweiligen Situation und dem vorgegebenen Zielsystem der eigeninteressierten Nutzen-, bzw. Gewinnmaximierung. Wenn der homo oeconomicus ein ihm gewinnbringendes Geschäft abschließen kann, dann wird er das anstreben und unter der Leitidee von Rationalität und vollständiger Information so handeln, dass dieses Geschäft für ihn vorteilhaft verläuft. Rationalität und vollständige Information bedeuten also hier Zielstrukturen des Handelns. Anders gesagt: der homo oeconomicus stellt keine faktische Superrationalität dar, sondern handelt unter dem Anspruch von Rationalität.

4 Suchanek, Andreas, homo oeconomicus, in: Lexikon der Wirtschaftsethik, G. Enderle u.a. (Hg.), Freiburg/Basel/Wien 1993, 426-432.

Das zweite Moment, das *vollständige und widerspruchsfreie Zielsystem*. Dieses Charakteristikum dürfte den homo oeconomicus als handlungstheoretisches Modell so attraktiv machen: Denn damit wird gleichsam eine monokausale Vorstellung von der Handlungsmotivation des wirtschaftenden Menschen angegeben, die auch – entgegen der ursprünglichen wissenschaftstheoretischen Intention seiner Einführung – über den Bereich der Wirtschaft hinaus Geltung beanspruchen kann. Die Ziele, die der Mensch sich setzt, lassen sich unter dem Begriff ‘Eigeninteresse’ zusammenfassen und alle Lebensäußerungen sind in dieses vollständige und widerspruchsfreie Zielsystem einzuordnen und von ihm aus zu erklären. Darin liegt die erstaunliche heuristische Funktion des Modells, aufgrund derer es verständlich ist, dass das für den Bereich des Wirtschaftens angeetzte Handlungsmodell nun auch auf andere Lebensbereiche übertragen wurde. Man kann das versuchen: Wenn jemand bei allem, was er tut, das am eigenen Interesse orientierte Handeln als Erklärungsmuster ansetzt, dann kommt man mit der Erschließung von Handlungsmotivationen wohl ziemlich weit. D.h. nicht, dass dieses Modell dann auch richtig ist, aber es fasziniert zunächst mit der Geschlossenheit, Widerspruchslosigkeit und Vollständigkeit seiner Erklärungsangebote.

Das dritte Moment, die inhaltliche Bestimmung des Zielsystems, ist die eigeninteressierte Orientierung des Handelns an der Optimierung bzw. Maximierung des Nutzens oder Gewinns. Die Bezeichnung ‘eigeninteressiert’ sollte dabei nicht vorschnell mit einer ethisch als Egoismus zu qualifizierenden – oder zu disqualifizierenden – Haltung in eins gesetzt werden. Es geht bei dem Modell des homo oeconomicus nicht um Haltungen, sondern um die modellhafte Rekonstruktion üblicher situationsabhängiger (das ist wichtig!) Handlungsschemata. Auch der Altruist handelt, wenn man so will, eigeninteressiert, und sei es letztlich um der Bewahrung der eigenen sittlichen Identität willen. Er verspricht sich einen Nutzen davon. Nutzen soll dabei im weitesten Sinn als etwas dem eigenen Wohlbefinden dienliches verstanden werden. Nutzen ist im allgemeinen Sinn eine für den Handelnden positive Bewältigung von Knappheitsbedingungen.

So lässt sich nun der homo oeconomicus zusammenfassend beschreiben als ein handlungstheoretisches Modell, wonach der Mensch „sich rational und eigeninteressiert an die [Knappheitsbedingungen der] Situationen, in denen er sich jeweils befindet, anpaßt.“⁵

Dieses Modell bedarf jedoch der Interpretation und der genauen Zuordnung, wenn es im Kontext einer anthropologischen Erörterung thematisiert werden soll. Die Ökonomie, die sich als Vater des homo oeconomicus versteht, betont stets die Begrenztheit des homo oeconomicus-Modells und wehrt sich entschieden dagegen, hier würde ein neues Menschenbild, das mit anderen Men-

schenbildern in Konkurrenz treten könnte, entwickelt. Vielmehr handle es sich wirklich nur um ein Modell, das zu ganz bestimmten Forschungszwecken erstellt wurde, nämlich zur Erforschung der Reaktion von Individuen auf Knappheitssituationen. Der homo oeconomicus stelle daher nicht ein aus empirischer Forschung abstrahiertes Menschenbild dar, sondern ein „präempirisches Schema zur gedanklichen Strukturierung bei der Erforschung von Empirie“⁶. Infolgedessen kann der homo oeconomicus auch kein alternatives Menschenbild neben anderen sein, sondern ist mit anderen Anthropologien kompatibel, sofern diese den Menschen als wirtschaftenden Menschen nicht ausblenden.

Das mag durchaus so sein, nur dürfte andererseits der homo oeconomicus als Kind der wissenschaftlichen Ökonomie erwachsen geworden sein und sich verselbstständigt haben, so dass mit Reiner Manstetten davon auszugehen ist, dass der Begriff auf zumindest drei Ebenen zu thematisieren ist: Auf der axiomatischen, auf der phänomenologischen und auf der ethisch-politischen Ebene.⁷

Die Verwendung des Begriffs auf der ersten, der axiomatischen Ebene, ermöglicht es den Wissenschaften von der Wirtschaft, sich selbst zu konstituieren, in dem sie ihren Gegenstand als gesetzmäßig organisiertes System verstehen lässt. Das Wirtschaften des Menschen geschieht nach bestimmten Gesetzmäßigkeiten, deren elementarste die am Eigeninteresse orientierte Nutzenmaximierung des Individuums darstellt.

Weil es der Ökonomie um die wissenschaftliche Erklärung und Erschließung von Wirklichkeit geht, muss ihre axiomatische Grundlage, der homo oeconomicus, einen gewissen Anhaltspunkt in der empirischen Realität haben. D.h., der Begriff des homo oeconomicus spielt auf der zweiten Ebene der Phänomenologie eine Rolle, indem er erlaubt, bestimmtes Verhalten zu generalisieren. Natürlich ist es höchst problematisch, die beiden Ebenen zu trennen, denn es ist ja gar nicht ausgemacht, ob die präempirische Strukturierung der Wirklichkeitserschließung mit dem homo oeconomicus-Begriff die Wahrnehmung der Wirklichkeit bestimmt oder umgekehrt die Wahrnehmung der Wirklichkeit erst zur Abstraktion des homo oeconomicus führt.

Auf einer dritten Ebene wird das Konzept des homo oeconomicus mit ethischen und politischen Fragestellungen konfrontiert, weil wirtschaftliches Handeln auch unter den Kriterien von Legitimität und Gerechtigkeit zu thematisieren ist. Vor allem über die prima-facie Frage nach der Gerechtigkeit wirtschaftlichen Handelns wird der homo oeconomicus nicht mehr der Frage nach dem guten Leben überhaupt ausweichen können und spezifisch ethische Anfragen zulassen müssen.

6 Homann, Karl/Blome-Drees, Franz, Wirtschafts- und Unternehmensethik, Göttingen 1992, 94.

7 R. Manstetten, *Menschenbild* 35ff.

Die Möglichkeit, den homo oeconomicus auf diesen drei Ebenen, der axiomatischen, der phänomenologischen und der ethisch-politischen Ebene zu thematisieren, dürfte es daher verbieten, den homo oeconomicus verharmlosend nur als Forschungshypothese, als forschungsleitenden und strukturierenden Begriff zu verstehen. Vielmehr wird damit auch eine phänomenologische und ethische, mit anderen Worten eine anthropologische Konzeption verbunden. Daher ist es durchaus richtig, wenn Manstetten schreibt:

„Der *homo oeconomicus* und die auf diesem Ansatz aufbauenden Theorien lassen sich als ein Bild verstehen, worin die Gesellschaft ihrer selbst inne zu werden versucht und von dem sie bei der Konzeption ihrer zukünftigen Möglichkeiten Gebrauch macht.“⁸

Und wenn sich eine Gesellschaft unter dem Leitbegriff des homo oeconomicus über sich selbst verständigt, dann wird sie Fragen nicht ausweichen können wie:

„Wollen [wir] so sein, ganz oder teilweise? Und wenn [wir] wirklich so [sind], was bedeutet das für die Fähigkeit [unserer] Gesellschaft, grundlegende soziale und ökologische Probleme zu lösen?“⁹

Und weiter: Erschöpfen sich im vollendeten homo oeconomicus schon alle unsere Vorstellungen von einem guten und gelingenden Leben? D.h., gerade weil der homo oeconomicus auch auf empirischer und ethischer Ebene einen so bedeutenden Stellenwert für das Selbstverständnis unserer Gesellschaft hat, ist es möglich und geboten, ihn mit der Frage nach dem Glück und dem Gelingen seines Lebens zu konfrontieren.

II.

Wir kommen zum zweiten Teil und damit zunächst zu einer Schwierigkeit: Mit *welchem* Begriff von Glück soll der homo oeconomicus eigentlich konfrontiert werden? Glücksvorstellungen gibt es ja viele, sowohl philosophische und theologische als auch individuelle, d.h. solche, die sich in ihrer Verstehbarkeit nur vor dem Hintergrund der Biographie des Menschen erschließen. Nun ist es aber genau diese Ausgangslage, die Pluralität von Glückskonzeptionen und Glücksvorstellungen, die die Frage nach dem Glück zunächst mit *Aristoteles* (384-322 v.Chr.) stellen lässt. Denn er hat vielleicht wie kein anderer die verschiedensten Vorstellungen von Glück und gelingendem Leben ernsthaft als Anfragen aufgenommen und in seine philosophische Bestimmung des Begriffs integriert. Hinzu kommt eine in unserem Zusammenhang bemerkenswerte Tatsache: *Aristoteles* kennt, wenn auch nicht dem Namen nach, so doch der Sache nach, den homo

8 Ebd. 29.

9 Ebd.

oeconomicus und konfrontiert diesen bereits mit der Frage nach dem gelingenden Leben.

Im ersten Buch der Politik stellt Aristoteles zwei verschiedene Arten des Erwerbs von Gütern vor: Die Tätigkeit des Hausverwalters und die zugeordnete Kunst der Ökonomik auf der einen Seite und die Tätigkeit des Kaufmanns, mit der zugeordneten Fertigkeit der Chrematistik auf der anderen Seite.¹⁰ Beiden geht es um die Anschaffung und den Erwerb von Gütern und solchermaßen auch um die Herstellung bzw. Sicherung von Wohlstand und Reichtum. Nun gibt es aber für Aristoteles eine sinnvolle und eine unsinnige Form der Erwerbskunst. Letztere nennt er die gewinnsüchtige Erwerbskunst, die er auf die Chrematistik (chrematikos, den Erwerb und das Geld betreffend) bezieht, die, so Aristoteles, für die Auffassung verantwortlich ist, Reichtum und Besitz seien keine Grenze gesetzt.¹¹ Idealtypisch verwirklicht sieht Aristoteles die gewinnsüchtige Erwerbskunst im Kaufmann, der auf der Grundlage des Geldes Warentausch betreibt – mit dem alleinigen Ziel, seine Geldmenge zu vergrößern. Hier geht das Gewinnstreben gewissermaßen in die Leere und ist unsinnig. Die Ware ist für den Kaufmann nur ein Mittel, das dem Zweck dient, Geld zu vermehren. Und diese Vermehrung kennt an sich keine Grenze. Für Aristoteles ist das eine falsche Vorstellung von Reichtum und Wohlstand. Mit den ihm offensichtlich vertrauten Gegebenheiten von Inflation und Entwertung macht er die Unsinnigkeit *dieser* Art der Erwerbskunst deutlich:

„Denn wenn diejenigen, die [das Geld] benutzen, ihre Währung ändern, ist es nichts wert und nicht für den Erwerb irgendeines der lebensnotwendigen Dinge brauchbar, und es geschieht häufig, daß einem, der viel Geld besitzt, doch die notwendige Nahrung fehlt. Es ist jedoch ungereimt, daß Reichtum, mit dem man gesegnet ist, die Auswirkung haben soll, daß man an Hunger zugrunde geht.“¹²

Diese unsinnige Form der Erwerbskunst bildet nun den Hintergrund für die Darstellung einer sinnvollen Erwerbskunst, also die Tätigkeit des Ökonomen. Dabei sind zwei Gedanken leitend: Erstens: Gewinn ist nicht um des Gewinns anzustreben, weil das in den Aporien der Geldanhäufung, die dann doch nicht Reichtum und Wohlstand bedeutet, endet. Vielmehr geht es darum, die für die Lebensführung dienlichen *Güter* anzuschaffen. Der Geldschein an sich dient dem nicht. Zweitens kann die Erwerbstätigkeit nicht ins Grenzenlose zielen, sondern hat eine Grenze dort, wo die angeschafften Güter über die Bedürfnisse der Lebensführung hinausgehen. Viele Nahrungsmittel z. B. auf Vorrat über die Grenze ihrer Haltbarkeit hinaus anzuschaffen, ist unsinnig. Und so kann Aristoteles formulieren:

10 Aristoteles, NE 1256b.

11 Ebd.

12 Ebd. 1257b.

„Denn ein reichlicher Vorrat an Gütern, die für das Leben unerlässlich und für die staatliche und häusliche Gemeinschaft nützlich sind, muß vorhanden sein – oder die Erwerbskunst muß diesen Vorrat bereitstellen, damit er vorhanden ist. In solchen Gütern scheint der wahre Reichtum zu bestehen. Denn der für ein vollkommenes Leben ausreichende Umfang eines solchen Besitzes geht nicht ins Grenzenlose ..., vielmehr ist dem Besitz, wie auch sonst fachmännischen Tätigkeiten, eine Grenze gesetzt. Denn in keiner Tätigkeit ist ein Werkzeug an Menge oder Größe unbegrenzt; Reichtum ist aber eine Vielzahl von Werkzeugen zur Führung eines Haushalts oder eines Staates. Daß demnach für die Leiter eines Hauses und eines Staates eine bestimmte Form der Erwerbstätigkeit naturgemäß ist und aus welchem Grunde das gilt, ist somit geklärt.“¹³

Die Nutzen- oder Gewinnmaximierung des homo oeconomicus hat also eine Grenze, jenseits derer sein Tun sinnlos erscheint. Wenn wir uns diese Beschreibung noch einmal genauer anschauen, dann sind drei Gesichtspunkte bemerkenswert:

1. Die sinnstiftende Grenze ökonomischen Handelns ist für Aristoteles offensichtlich dort erreicht, wo die Güter für ein vollkommenes Leben in ausreichendem Umfang erreicht wurden.
2. Die Erwerbskunst als Tätigkeit hat instrumentellen Charakter für das vollkommene Leben. Erwerbskunst ist kein Selbstzweck, sondern hat ihren Sinn im Rahmen einer Vorstellung vom vollkommenen Leben.
3. Wie jede Tätigkeit ist auch die Erwerbskunst nicht grenzenlos, sondern hat als Tätigkeit eine Grenze, anders gesagt: ein bestimmtes Maß.

Damit sind aber nun genau jene drei Stichworte – vollkommenes Leben, Tätigkeit, Maß – benannt, die für Aristoteles entscheidend sind für die Vorstellung eines guten und gelingenden Lebens, d.h. für die Vorstellung vom Glück des Menschen. Die bekannte Bestimmung des Glücks lautet für Aristoteles in der Nikomachischen Ethik:

„Was hindert uns demnach als glücklich [Rolfes; Dirlmeier: glücklich] zu bezeichnen denjenigen, der gemäß vollendeter Tugend tätig und dabei mit den äußeren Gütern wohl ausgestattet ist, und das nicht bloß eine kurze Zeit, sondern ein ganzes volles Leben lang. ... Steht dies fest, so werden wir als glückliche Menschen jene Lebenden bezeichnen dürfen, bei denen die genannten Elemente vorhanden sind und vorhanden sein werden – wir sagten 'glückliche Menschen': der Nachdruck liegt allerdings auf 'Menschen'.“¹⁴

Glück ist für Aristoteles also eine vielschichtige Angelegenheit, d.h. Glück ist, wie er sich ausdrückt, etwas Zusammengesetztes:

1. Die *Ausstattung mit äußeren Gütern*, also Gesundheit, Wohlstand, vor allem aber auch Freundschaft: Wo diese Güter fehlen, wird es sehr schwer, ein glückliches Leben zu führen, wenngleich es nicht vollständig ausgeschlossen ist (1100b-1101a).

13 Ebd. 1256b.

14 Ebd. 1101a.

2. Die *Tätigkeit gemäß der Tugend*, wobei Tugend ihrer formalen Seite nach als Haltung (*hexis*)¹⁵, und ihrer inhaltlichen Seite nach als Mitte oder rechtes Maß (*mesotes*)¹⁶, der Haltung und der ihr folgenden Handlungen ausgezeichnet ist: Da haben wir das dritte der vorher genannten Stichworte. Anders gesagt: Zum Glück des Menschen gehört wesentlich die sittliche Güte seiner Praxis hinzu. Ein Mensch, der sittlich falsch handelt, kann demnach kein glückliches Leben führen.

3. Die *Dauerhaftigkeit*: Glück ist nicht ein momentaner Zustand oder ein momentanes Gefühl, sondern wird als Aussage über das Ganze des Lebens verstanden.

Aristoteles kommt zu dieser Bestimmung des Glücks durch die Analyse dessen, was der Mensch unter Glück versteht. Dabei werden verschiedene Kandidaten des Glücks durchgesprochen – Macht, Reichtum, Lust –, die aber ihrerseits immer wieder auf ein Worumwillen verweisen, also letztlich nur – mehr oder weniger notwendige – Mittel zum Zweck sind. Und dieser letzte Zweck ist dann das Glück als nicht mehr hinterfragbares Worumwillen allen menschlichen Tuns, das, wonach alle streben. Die Frage, warum ich wohlhabend sein will, ist sinnvoll, diejenige, warum ich in meinem Leben glücklich sein will, nicht. Glück ist das letzte Worumwillen, das nicht mehr hinterfragt werden kann – Reichtum ist das nicht.

Die inhaltliche Füllung dessen, was Aristoteles unter Glück versteht, die Lebensform des Philosophen, muss an dieser Stelle nicht weiter ausgeführt werden. In unserem Zusammenhang genügt die formale Beschreibung und es kommt darauf an, was sich daraus für die Konzeption des *homo oeconomicus* als Leitbegriff der Selbstverständigung des Menschen ergibt.

Der erste wichtige Gesichtspunkt besteht darin, dass die ökonomische Rationalität des *homo oeconomicus* zu bejahen ist. Die eigeninteressierte Nutzenoptimierung zur Steigerung des Wohlbefindens verlässt an sich nicht das vernünftige Streben des Menschen nach Glück, nur, und das ist das zweite wichtige Moment: Es hat lediglich instrumentellen Charakter. Erwerbstätigkeit ist kein Selbstzweck, sondern ist dem Glück des Menschen – für Aristoteles als wesentlicher Teil – untergeordnet, dient ihm sozusagen. Das Glück umschließt dieses Streben und beinhaltet zudem wesentlich Dauerhaftigkeit und sittliche Güte, also Praxis gemäß der Tugend. Damit lässt sich aber sagen, dass die eigeninteressierte Nutzenoptimierung das Glücksstreben des Menschen nicht vollständig abbildet, sondern nur einen Teil davon. Mit anderen Worten: Sofern die *homo oeconomicus*-Konzeption anthropologische Relevanz hat – und davon muss in seiner auch ethisch relevanten Akzeptanz für das Selbstverständnis un-

15 Ebd. 1105b25.

16 Ebd. 1107a6f.

serer Gesellschaft ausgegangen werden – stellt sie eine unvollständige Anthropologie dar. Ein Drittes: Von einem vollständigen Glücksbegriff her lässt sich das eigeninteressierte Nutzenkalkül des homo oeconomicus sinnvoll abgrenzen. Es findet nämlich genau dort sein Ende, wo es die Bedingungen für sittlich gutes Handeln hergestellt hat. Der homo oeconomicus, der sich über das Glück als regulative Idee seines wirtschaftlichen Handelns und seiner Nutzenoptimierung verständigt, wird infolgedessen genau dort keinen Nutzen mehr sehen, wo sein Einsatz über die Absicherung der Bedingungen sittlicher Güte hinaus geht. Sein Tun hätte dann keinen Nutzen mehr für sein Glück. Um ein Beispiel zu nennen: Zur sittlichen Güte menschlicher Praxis gehört Gerechtigkeit, gerechtes Handeln ist infolgedessen Teil eines gelungenen und glückenden Lebens. Die Nutzenoptimierung des homo oeconomicus würde ihn demnach genau dort das Glück verfehlen lassen, wo er die gerechte Praxis verlässt.¹⁷

Damit wurde eine erste Ebene der Auseinandersetzung mit dem Konzept des homo oeconomicus beschrieben, auf der die Tragweite des Konzepts von Seiten einer philosophischen Anthropologie über die Vermittlung einer Konzeption von Glück als letztes Worumwillen menschlichen Tuns zunächst bejaht, dann aber auch begrenzt und limitiert wird.

III.

Daran anschließen müssen sich nun in einem dritten Teil Überlegungen der theologischen Anthropologie. Der Übergang von philosophischer zur theologischen Anthropologie lässt sich in diesem Zusammenhang am besten und plausibelsten bei jenem Theologen rekonstruieren, der die Nikomachische Ethik des Aristoteles am nachhaltigsten in die Tradition christlicher Ethik eingeführt hat, bei Thomas von Aquin.

Thomas sieht in der aristotelischen Fassung des Glücksbegriffs zwei Defizite: erstens stellte Aristoteles fest, Glück sei nicht ein Geschenk Gottes, es sei also durch eigenes Tun erreichbar und zweitens komme Aristoteles nicht mit dem Datum des Todes zurecht. Das macht aber nichts, weil für Thomas Aristoteles seine Konzeption nur für diese Welt erstellt habe. So interpretiert er zumindest jene Stelle, die wir schon kennen gelernt haben: Aristoteles gehe es eben um das Glück des Menschen als Menschen, d.h. um das Glück unter den Bedingungen seiner irdischen Existenz.¹⁸

17 Nebenbei gesagt liegt darin auch die Begründung für die Sozialpflichtigkeit des Eigentums.

18 Thomas v. A., *Sent Lib Ethik I*, 16, n. 16: „Doch weil dieses offensichtlich nicht an die oben festgelegten Bedingungen des Glücks heranreicht, fügt er hinzu, daß wir solche

Nun zum ersten Defizit: Nach Thomas hat Aristoteles nicht wirklich das Problem der Unverfügbarkeit von Zufällen oder Schicksalsschlägen in seine Bestimmung des Glücks integrieren können, weil er im Hinblick auf denjenigen, der zwar ein tugendhaftes Leben führt, aber unter äußeren Notlagen leidet, das Glück nicht eindeutig bestimmen kann. Dagegen ist für Thomas klar, dass der Mensch das vollständige Gelingen gar nicht selber leisten kann und es in der gebrochenen Welt auch gar nicht möglich ist.

Zum zweiten Defizit: Das Fehlen einer angemessenen Thematisierung des Todes. Aristoteles hatte das Problem gesehen und sprach es über ein Diktum des Solon an: Demnach wäre kein Mensch glücklich zu nennen solange er lebt, weil ihn immer noch Unglücksschläge treffen könnten, die sein Glück zerstören würden. Aristoteles entzog sich dieser Frage, in dem er rhetorisch auf die Unsinnigkeit hinwies, über das Glück oder Unglück von Toten zu rasonieren.¹⁹ Thomas jedoch hat den eigentlichen Fragepunkt schon erkannt, wonach nämlich die im Leben ausstehenden Unwägbarkeiten und schließlich das Geschick des Todes die Erfahrung des Glücks sehr wohl beeinträchtigen können.

Gegen diese beiden Defizite setzt nun Thomas klar einen Begriff, der diese Unsicherheiten in einer allerdings dann theologisch gedachten Vollendung des Menschen aufhebt: Das Glück muss, soll es konsistent gedacht werden, beständig und sicher sein, was jedoch im gegenwärtigen Leben nicht erreichbar ist: „... de ratione perfectae felicitatis est continuitas et perpetuitas, quam tamen praesens vita non patitur.“²⁰

Weil aber somit das Glück als regulative Idee menschlichen Strebens anerkannt ist und andererseits in diesem Leben nicht realisierbar ist, kommt Thomas zu einem zweistufigen Begriff des Glücks: Er setzt terminologisch im Kommentar zur Nikomachischen Ethik die felicitas, also das Glück wie Aristoteles es für Menschen erreichbar vorgestellt hat, ab von der beatitudo, der Glückseligkeit des erlösten Menschen bei Gott. Später, in der Summa theologica, verwendet er bemerkenswerterweise eine andere Terminologie: unter dem Begriff der beatitudo fasst er die irdischen Glücksmöglichkeiten als beatitudo imperfecta und diejenigen, die durch das Heil Gottes zukommen, als beatitudo perfecta zusammen. Durch diese begriffliche Klammer stehen sich die Dimensionen des Glücks nicht unverbunden gegenüber, sondern verweisen aufeinander. Im Ethikkommentar kann Thomas sogar von einer Zusammenarbeit sprechen: „... etiam si [beatitudo] sit a Deo principaliter, tamen adhuc homo aliquid cooperatur.“²¹

glücklich nennen als Menschen, die in dieser der Veränderlichkeit unterworfenen Leben vollkommenes Glück nicht haben können.“ (Vgl. Sth I,II, q3. a4, ad4)

19 Aristoteles, NE, 1100a11.

20 Thomas v. A., Sent. Libr. Ethic I, 10, 12.

21 Ebd. 14, 5.

Der Mensch nicht als autarker Schmied seines Glücks, sondern als Mitarbeiter Gottes – ein schönes Bild! So ist Glück – verstanden als Inbegriff der menschlichen Möglichkeiten, das Leben gelingen zu lassen – verwiesen auf das Heil – als Inbegriff der von Gott geschenkten Vollendung des Menschen – und umgekehrt. Das in der Lebenspraxis erfahrbare unvollkommene Glück wird als anfanghafte Vorwegnahme des Heils bei Gott erfahrbar und umgekehrt das Heil als Vollendung irdischer Glückserfahrung Gegenstand der eschatologischen Hoffnung.

Wenn wir nun dieses Verständnis von Glück und Heil als wesentlichen Gehalt einer theologischen Anthropologie zugrunde legen, dann ergeben sich für unseren homo oeconomicus dort, wo wir ihn bei Aristoteles zurückgelassen haben, einige weiterführende Perspektiven. Hierzu möchte ich auf jene zwei Gesichtspunkte eingehen, die Thomas zu der beschriebenen Erweiterung der ihm vorliegenden Glückstheorie geführt haben: Das Problem der Unverfügbarkeit von Gütern und das Problem des Todes.

Zunächst das Problem des Todes und der Begrenztheit irdischer Existenz. Dieses Problem war bei Aristoteles nicht befriedigend gelöst worden. Fragen wir, wie es sich für den homo oeconomicus darstellt. Adam Smith war sich dieser Frage noch bewusst und stellte das Verhältnis zum Tod *neben* den Bereich menschlichen Wirtschaftens: „Die Menschen sind an dem, was den Unterhalt in diesem Leben betrifft, ebenso sehr interessiert wie an ihrem Glück in einem Leben danach.“²² Die Neoklassik ist hier rigoroser und kommt in strenger Konsequenz zu verblüffenden Thesen, sofern sie den Tod überhaupt thematisiert. Garry S. Becker hat den Sachverhalt folgendermaßen formuliert:

„Entsprechend dem ökonomischen Ansatz sind die *meisten* (wenn nicht alle!) Todesfälle bis zu einem gewissen Grade 'Selbstmorde' in dem Sinne, daß man sie hätte hinausschieben können, wenn man mehr Ressourcen in die Lebensführung investiert hätte.“²³

Nun ist eine solche Vorstellung zweifellos konsequent, wenn der homo oeconomicus über den Tod reflektiert. Der Zeitpunkt meines Todes hängt in der Tat davon ab, in welche und in wie viele Ressourcen ich für meinen Nutzen investiere: Kaufe ich für meinen Genuss zwei Kilo Äpfel oder eine Schachtel Zigaretten. Aber eben nur zum Teil, weil der Tod an sich unverfügbar ist. Unter der ständig drohenden und bewussten Möglichkeit eines plötzlichen Unfalltodes ist die Wahl zwischen Äpfel und Zigaretten für einen leidenschaftlichen Raucher nicht rational entscheidbar, und der homo oeconomicus steht vor einer für ihn – wenigstens im Prinzip – nicht auflösbaren Entscheidungssituation. Es bleibt ihm

22 Smith, Adam, *Wealth of Nations*, London 1812, 561.

23 Becker, Gary Stanley, *Der ökonomische Ansatz zur Erklärung menschlichen Verhaltens*, Tübingen 1982, 9.

– hält er an seiner Selbstdeutung konsequent fest – nur, den Tod zu verdrängen und aus der mittel- und langfristigen Nutzenkalkulation auszublenden. Mit dem Tod wird jedoch auch die Zielvorstellung eines sich zum Gelingen vollendenden ganzen Lebens verabschiedet, das als Mitarbeiten an Gottes Heil, wie es Thomas ausgedrückt hat, verstanden wird. Als Illustration hierzu mag das Gleichnis vom reichen Mann, der sich die Scheune baut, dienen (Lk 12,16-21).

Diese Gedanke wird wohl klarer, wenn wir ihn in Richtung hin auf das zweite der genannten Probleme des homo oeconomicus, das ihm Unverfügbare, ausziehen. Wir hatten gesehen, dass der homo oeconomicus für sich genommen keine Grenze in der eigeninteressierten Nutzenoptimierung kennt. Aus dieser ins Unendliche prolongierten Nutzenoptimierung als Handlungsmotiv ergibt sich zweierlei. Erstens: das Glück als Zielbegriff menschlichen Nutzens kann sinnvollerweise nicht mehr angestrebt werden, weil es in unendliche Ferne rückt. Zweitens: Die in dieser Weise daher nur missverständlich als Streben nach Glück aufgefasste Nutzenoptimierung ist Leistung allein des homo oeconomicus selbst, weil seine Rationalität sich nicht auf das Unverfügbare beziehen kann, sondern es nur versteht, das Verfügbare zum eigenen Vorteil zu nutzen. Damit bleiben letztlich nichtverfügbare Güter, wie Freundschaft oder in bestimmter Hinsicht Gesundheit außerhalb dessen, was mit ökonomischer Rationalität realisiert werden kann; sie können lediglich als glückliche Zufälle, Glücksfälle, begrüßt werden, um dann umgehend zur Ressource für den eigeninteressierten Nutzen zu werden. Dabei geht die Eigenart und der Wert des unverfügbaren Gutes verloren: Wem das Geschenk der Freundschaft zuteil wird und wer es dann nur für den eigenen Nutzen ausbeutet, wird es möglicherweise einige Zeit für das eigene Wohlbefinden 'nutzen' können, aber die Freundschaft als das, was sie dem Wesen nach ist, unverfügbares Geschenk, dürfte dann früher oder später dahin sein. Ausgerechnet der homo oeconomicus kann Freundschaft nicht 'optimal nutzen', könnte man in paradoxer Weise sagen. Mit den Gütern, die ihm geschenkt werden und die ihrem Wesen nach nur Geschenk sein können, kann der homo oeconomicus wenig, jedenfalls nichts Sinnvolles anfangen.

Eine theologische Anthropologie vermag an dieser Stelle jene wichtige Korrektur, bzw. Ergänzung einzutragen, nämlich dass wir Glück nur im Miteinander, in der Kooperation mit Gott und anderen erreichen können, indem wir selbst – auch als homines oeconomici – daran arbeiten und es zugleich als Geschenk anzunehmen bereit sind. Das dürfte auch eine mögliche Richtung der Auslegung der Anrede Jesu an seine Jünger bei Johannes sein: „Ich nenne euch nicht mehr Knechte; ... Vielmehr habe ich euch Freunde genannt; denn ich habe euch alles mitgeteilt, was ich von meinem Vater gehört habe.“ (Joh 15,15)

Diese Anmerkungen zum handlungstheoretischen Modell des homo oeconomicus aus der Sicht einer theologischen Anthropologie sind höchst ergänzungsbedürftig. Sie wären noch zu illustrieren und zu präzisieren z.B. mit einer

Reihe von biblischen Bildern, etwa mit dem Gleichnis von den klugen Jungfrauen (Mt 25), oder demjenigen vom sinnlosen Speicherbau (Lk 12), auch mit der merkwürdigen Geschichte vom untreuen Verwalter (Lk 16). Sie wären des Weiteren auszuführen mit inhaltlichen Schwerpunkten. Etwa: Was bedeutet diese Anthropologie für das Miteinander der Menschen, für Gemeinschaft? – Zumindest soviel, dass es schief gehen muss, sie kaufen zu wollen, oder dass es unmöglich ist, den Menschen nach seiner wirtschaftlichen Leistungsfähigkeit zu bewerten.

Was bedeutet es für die Freiheit des Menschen, wenn er ökonomische, so genannte Sachzwänge auch zu relativieren weiß, weil in ihnen nicht das vollständige Glück liegen kann? – Zumindest soviel, dass darin Freiheit auch eine Chance bekommt und realisiert werden kann.

Was bedeutet es für eine globale Gestaltung der Wirtschaft, wenn alle Menschen als Mitarbeiter Gottes angenommen werden? – Zumindest soviel, dass Solidarität keine regionale Begrenzung zulässt.

Ein wichtiger Gesichtspunkt zuletzt: die *Entlastung* von ausschließlicher ökonomischer Rationalität. Es ist nicht zu bezweifeln, dass in der Wirtschafts- und Arbeitswelt ein ungeheurer Druck lastet, der die meisten Kräfte in Anspruch zu nehmen scheint. Eine Anthropologie, die den Menschen im Hinblick auf das Gelingen seines Lebens als Mitarbeiter sieht, entzieht sich keineswegs fatalistisch dem Druck ökonomischen Handelns, aber nimmt ihm doch jene Bedeutung, die alle anderen Lebensbereiche zu überdecken droht. Sich als Mitarbeiter zu wissen bei einem Werk, das gelingen wird, ist auch eine Quelle von Freude – und unsere beiden Alten, von denen wir eingangs gesprochen haben, könnten eher lächeln – nicht über, sondern möglicherweise mit den anderen, jedenfalls über sich selbst.

Publikationen von PD Dr. Franz Noichl (1962-2002)

Monographien

Gewissen und Ideologie. Zur Möglichkeit der Rekonstruktion eines unbedingten Sollens (Freiburger Theologische Studien 152), Freiburg/Basel/Wien 1993.

Ethische Schriftauslegung. Biblische Weisung und moraltheologische Argumentation, (Freiburger theologische Studien 165), Freiburg/Basel/Wien 2002.

Artikel

Das Projekt Weltethos aus moraltheologischer Sicht, in: Jahrbuch für Religionswissenschaft und Theologie der Religionen 2 (1994) 7 - 43.

Handeln aus dem Glauben. Eine Hinführung zum Erwachsenen-Katechismus der Deutschen Bischofskonferenz, Teil 2 (11 Aufsätze in: Messaggero di San' Antonio, Jg. 1997).

Heil durch Medizin? Moraltheologische Überlegungen zur Normativität des Gesundheitsbegriffs, in: Zeitschrift für medizinische Ethik 47 (2001) 71-81.

Wertdarstellung in der Schule. Überlegungen zum Problem der Ethosvermittlung im Verhältnis von Lehrern und Schülern am Beispiel des Religionsunterrichts an beruflichen Schulen, in: Religion erkennen und zeigen. Denkgeschichten und Wirkgeschichten (hg. v. E. Groß/P. Spölggen/P. Wehrle), St. Ottilien 2001, 29-41.

Neue Rationalität in der Medizin. Ethische Aspekte der Evidence-based Medicine (EBM), in: Ethica 9 (2001) 353-373.

Medizin in Zeiten knapper Ressourcen. Ethische Überlegungen zum Problem der Rationierung im Gesundheitswesen, in: SaThZ 5 (2001) 167-180.

Verändert die Gentechnik das ethische Selbstverständnis des Menschen? Moraltheologische Überlegungen zu einer These von Jürgen Habermas, in: Zeitschrift für medizinische Ethik 48 (2002) 283-293.

Der homo oeconomicus und das Glück. Anmerkungen zu einem handlungstheoretischen Modell aus der Sicht der theologischen Anthropologie, in: SaThZ 7 (2003) 208-221.

Rezensionen

- Rezension zu: A. Holderegger/J.P. Wils (Hg.), Interdisziplinäre Ethik: Grundlagen, Methoden, Bereiche. Festgabe für Dietmar Mieth zum sechzigsten Geburtstag, Freiburg i.Ue./Freiburg i. Br. 2001, in: Zeitschrift für medizinische Ethik 47 (2001), 439-442.

- Rezension zu: Chr. Jörleemann, Ethik und Telemedizin. Herausforderung für die Arzt-Patienten-Beziehung, Münster 2000, in: Ethica 10 (2002) 305-307.

Vom corpus verum zum corpus delicti. | Eucharistische Irritationen

Fotografie ist ohne Zweifel eine Kunst: eine Kunst, im richtigen Augenblick den Auslöser zu drücken, und eine Kunst der Formensprache, die selbst der Dokumentation Skurrilität verleihen kann. Zu trauriger Berühmtheit hat es ein Foto in der Süddeutschen Zeitung vom 2. Juni 2003 gebracht, das die Nachwehen des ersten Ökumenischen Kirchentags in Berlin und die ausgelöste Eucharistiedebatte auf wenige Quadratzentimeter fokussiert. Punktgenau hält es den Kommunionempfang des katholischen Pfarrers Bernhard Kroll bei der evangelischen Abendmahlsfeier in der Berliner Gethsemane-Kirche fest. Ein Sekundenbruchteil später wäre der Mund geschlossen, die Hostie verschwunden. Einen Augenblick früher hätte die Zunge das geweihte Brot noch nicht fixiert, alles wäre noch möglich gewesen, das Foto wertlos und nie erschienen. Aber so beantwortet es die quälende Frage, die im Text gestellt wird: „Hat er, oder hat er nicht?“ mit einem unumstößlichen „Er hat!“. Ein öffentliches Beweisstück, eine unbestechliche Dokumentation des corpus delicti, von dem sich die Bischöfe zum Handeln provozieren ließen.

Als „idiosyncratic artistic language“ wird die Formensprache des in New York lehrenden, aus dem Libanon stammenden jungen Medienkünstlers Walid Ra'ad beschrieben, die er als sog. „Atlas Group“ für seine Dokumentationen des libanesischen Bürgerkriegs gefunden hat. Das Foto in der SZ hat mich sofort an ein beeindruckendes Werk auf der Kasseler Documenta 11 vor einem Jahr erinnert. Unter Verwendung konventioneller Formate parodiert er unsere Erwartungen von Dokumentation, hält uns im Ungewissen über seine gewählte Balance von Fiktion und Realität, wenn er mit dokumentarischer Obsession bizarre Einblicke in das Bürgerkriegsgeschehen präsentiert. Die Atlas Group stellte neben geschnittenen Überwachungsvideos einer Beiruter Promenade Blätter des Notizbuches von Dr. Fadl Fakhouri aus, auf die jeweils ein Zeitungsfoto aus der Beiruter Annahar mit dem Zieleinlauf des Siegerpferdes geklebt ist. Dr. Fakhouri hatte zusammen mit seinen Historikerkollegen, die den verschiedenen Bürgerkriegsparteien angehört haben, den Sportfotografen bestochen, jeweils nur ein einziges Foto vom Zieleinlauf zu schießen. Nicht auf die Pferde, sondern auf die Treffgenauigkeit des Fotografen hatte er mit seinen Freunden gewettet und die Ergebnisse mit genauen Maßzahlen des Abstandes zwischen Pferdekopf und Ziellinie in das Notizbuch vermerkt, dazu Wettsumme und Gewinner festgehalten.

Linke distanzieren sich etwas verständnislos von Ra'ads Werk, fürchten um den bitteren Ernst mühevollster Dokumentationen wie von Amnesty International, und versäumen es, zum bitteren Ernst des Bürgerkriegs durchzudringen. Der Zeuge der Geschichte und professionelle Historiker Dr. Fakhouri hinterlässt seiner Witwe und seiner Nachwelt dieses akribisch geführte Notiz-

buch als Dokument der Verstörung und Entfremdung des Bürgerkriegs, bei dem Scharfschützen andersgläubige Mädchen erschossen, die am gegenüberliegenden Balkon geduckt Wäsche aufhängten.

„Ave verum corpus, natum de Maria Virgine, vere passum“ oder „Ave Christi corpus verum“ besingen wir das corpus, das sich für uns zum corpus delicti, zur Sünde für unser Heil gemacht hat (1 Kor 1,21). Sich uns als „corpus Christi mysticum“ schenkt, wie bis ins Hochmittelalter das mysterium der Eucharistie im Sinn von sacramentum genannt wurde, bis schließlich daraus ein verinnerlichtes Verständnis von Kirche hervorging, und im Tausch das „verum corpus“ (natum et passum) mit der Eucharistie identifiziert wurde. „Verbum caro, panem verum“ heißt dies seit Thomas von Aquins „Pange lingua“ (GL 543), das bei jeder Fronleichnamfeier gesungen wird. Ein folgenreicherer weiter Weg, dessen Spur sich bis zum SZ-Foto zieht, weil einerseits formal im Begriff die Differenz zwischen dem einen und dem anderen „corpus verum“ verloren ging, für die das „mysticum“ stand, und weil damit andererseits inhaltlich die Ekklesiologie aus der Gefahrenzone der „gefährlichen Erinnerung“ (Metz) gezogen wurde.

Jesus steht für die Botschaft von der Grenzenlosigkeit der Liebe Gottes, die er ungebeten und unbeirrt zu Gehör brachte. Sie war das corpus delicti, mit dem er sich identifiziert hat und auf das die Exekution folgte. Er wurde zum Opfer, weil er durch die Unmittelbarkeit der Nähe Gottes im anbrechenden Reich die Vermittlung der Versöhnung durch Opfer überbot. Er ist das Lamm Gottes, da er die Gewalt der ihm widerfahrenden Ablehnung nicht mit Gegengewalt beantwortet hat, sondern mit der Bekräftigung des inklusiven Erbarmens Gottes, das seine Mörder mit einschloss. Er lebte und starb aus der und in die Beziehung zum Vater. Diesen Anspruch seiner Liebe hat er so für uns gelebt, dass wir selbst unausweichlich vor diesem Anspruch stehen. Dieser Absolutheitsanspruch mutet uns das Unmögliche zu, diese Liebe zu leben und sich zu ihr bekennen. Sie zu bekennen, sie im Credo zu beten und als Konfession zu leben, verfällt gleichzeitig und notgedrungen der Logik der Ab- und Ausgrenzung, also dem Gegenteil dessen, was bekannt wird.

In der religionstheologischen Debatte hat Gerd Neuhaus [Kein Weltfrieden ohne christlichen Absolutheitsanspruch (QD 175) Freiburg/Basel/Wien 1999] diesen Mechanismus überzeugend beschrieben. Die Wahrheit, die wir bekennen, ist gleichzeitig, mit Augustinus gesprochen, eine „veritas redarguens“, eine uns verurteilende Wahrheit, eine Wahrheit, die uns im Bekenntnisvollzug zur ihrer Bekehrung ruft. Vor den Anspruch des eigenen Bekenntnisses sind wir zuerst einmal selbst gestellt, so dass klar wird, dass wir uns zum grenzenlos erbarmenden Gott nicht bekennen können, ohne je gleichzeitig unser Vergehen dagegen im Bekenntnisakt selbst als unsere Schuld zu bekennen.

Heißt: Das Schuldbekenntnis in der Eucharistiefeier ist keine liturgische Pflichtübung eingedenk der moralischen Fragilität unserer Existenz, sondern ist die Form des Credos und der Verkündigung von Tod und Auferstehung, damit das exekutierte corpus Christi nicht zum corpus delicti des Konfessionsstreits verkomme. Es eignet sich nicht für den mimetischen Aneignungsmechanismus von „Raub“ (ἄρπαγμός, Phil 2,6), Usurpation, Selbstermächtigung, Herabsetzung und Ausgrenzung, sondern nur für Gottes schier hoffnungslos hoffende Unbeirrbarkeit seiner Gemeinschaftsstiftung. Diese ist Gnade und empfangen wir, besitzen wir nicht. Und schon gar nicht allein. „Verum corpus natum“ wie „pane verum“ haben wir nicht, sie sind uns geschenkt. εὐχαριστεῖν heißt „danken“, Eucharistie ist Danksagung für die Gabe dessen, der auf die Gaben herabgerufen wird und weht, wo er will, eignet sich nicht für die Selbstbehauptung eigener, exklusiver Fülle und Rechtmäßigkeit. „Barmherzigkeit will ich, nicht Opfer“ (Mt 9,13), denn „das Opfer, das Gott gefällt, ist ein zerknirschter Geist“ (Ps 51,19), nicht Schlachtopfer noch Brandopfer (Hos 6,6), nicht der korrekte Ritus, denn „mit leeren Händen stehen wir vor Dir“ (Huub Oosterhuis, GL 621). Eucharistie ist das Sakrament des universalen Heilswillens Gottes, der Grenzen sprengenden Selbsthingabe Gottes. Kreuz und Eucharistie gebührt nicht Triumphzügen, sind keine Trophäen. Gemäß der am Fest der Kreuzeserhöhung (14. September) erzählten Legende gewährten die Engel dem siegreichen byzantinischen Kaiser Heraklius (627 n. Chr.) erst dann mit dem zurückeroberten Kreuz Jesu Einlass in die Stadt Jerusalem, als er bereit war, Rüstung und kaiserliche Insignien abzulegen und sich barfuss und in Büßergewand dem Stadttor zu nähern.

Jenseits von Amtsenthebungen, „Brötchenessen“ (Bischof Walter Mixa) und „Eichmanngehorsam“ (Hasenhüttl) könnte das versöhnliche Wort von Kardinal Walter Kasper vom 9. Juli 2003 gegenüber dem Lutherischen Weltbund wegweisend sein, dass jeder zur Eucharistie willkommen sei, der auf das Hochgebet mit einem gläubigen „Amen“ antwortet, und das vice versa, wie ich meine.

Ulrich Winkler

WITSCHEN, Dieter, Christliche Ethik und Menschenrechte. Systematische Studien (Studien der Moraltheologie 28), Lit Verlag, Münster/Hamburg/London 2002, 360 p., Pb., 24,90 EU[D]; ISBN 3-8258-6131-7

Die Menschenrechte scheinen in der gegenwärtigen Weltgesellschaft noch am ehesten geeignet, einen moralischen Basiskonsens oder zumindest eine übergreifende ethische Leitidee darzustellen. Dass die Praxis des Menschenrechtsschutzes laufend neue Probleme aufwirft wie zuletzt im Zusammenhang mit internationalen militärischen Interventionen und globaler Terrorismusbekämpfung, ist offensichtlich. Aber auch in der ethischen Theorie und ebenso in der Moraltheologie kann die Menschenrechtsthematik keineswegs als ein abgeschlossenes Thema gelten, dessen theoretische Begründung geklärt und unumstritten wäre. Vor dem Hintergrund von gesellschaftlichen Entwicklungen (Globalisierung, Aufeinanderprallen unterschiedlicher kultureller Traditionen, Pluralismus) und aufgrund von jüngeren Akzentsetzungen der Ethik (Tugendethik) stellen sich neue Fragen.

Dieter Witschen hat sich im letzten Jahrzehnt regelmäßig zu diesem Themenbereich geäußert. In der vorliegenden Aufsatzsammlung sind die entsprechenden Beiträge nach systematischen Gesichtspunkten zusammengestellt. In der neuen Zusammenstellung entsteht eine vielschichtige Auseinandersetzung theologischer Ethik mit der Menschenrechtsthematik. Die einzelnen Artikel sind nur sparsam überarbeitet und können je für sich gelesen werden. Gelegentliche Doppelungen und Wiederholungen stören kaum.

Das Hauptanliegen des Buches ist die systematische Verhältnisbestimmung einer christlichen Ethik zur neuzeitlichen Idee der Menschenrechte. Dementsprechend werden Grundstruktur und neuere Entwicklungen des Menschenrechtsdiskurses mit Grundkategorien einer allgemeinen Moraltheologie wie Naturrecht, Gerechtigkeit, Gleichheit, Universalismus, Gewissen, Schuld und Tugend in Beziehung gesetzt. Es werden damit sowohl normativ-ethische als auch metaethische Aspekte erörtert. Es geht dem Autor ausdrücklich um systematische, nicht um historische Fragestellungen, die in theologischen Publikationen zur Menschenrechtsthematik häufig breiten Raum einnehmen (3.6). Die entsprechenden historischen Erörterungen sind zweifelsohne wichtig als Auseinandersetzung mit der kirchlichen Kehrtwendung in der Haltung gegenüber der Menschenrechtsidee. In historischer Perspektive ist die kontroverse Frage nach christlichem und säkularem Verdienst auf dem Weg zur heutigen Funktion der Menschenrechte als einem kultur- und weltanschauungsübergreifenden moralisch-rechtlichen Basiskonsens zweifelsohne bedeutsam. Für die Frage von Geltung und Rechtfertigung ist sie jedoch nicht ausschlaggebend. Wie nämlich die säkulare und partiell antikirchliche Durchsetzung der Menschenrechtsidee nicht ihren Wahrheitsgehalt in Frage stellt, ersetzen die zweifelsohne christlichen Wurzeln weder die aktuelle Verhältnisbestimmung zu einer christlichen Ethik noch die konsequente Umset-

zung von Menschenrechten auch im innerkirchlichen Bereich. Die Einschränkung der Fragestellung ist deshalb angemessen. Die Erörterung der historischen Genese ersetzt nicht die Notwendigkeit einer systematischen Einordnung und konsistenten Begründung. Als zweiten, für eine ethische Auseinandersetzung wichtigen Ausgangspunkt nennt Witschen in Abgrenzung gegen eine alleinige Zuordnung der Menschenrechtsthematik zum Recht deren Zuordnung zu einer dem positiven Recht voraus liegenden moralischen Ebene (8).

Das Buch ist in acht Abschnitte gegliedert: Die ersten drei widmen sich der grundsätzlichen inhaltlichen Bestimmung und Begründung der Menschenrechte. Weitere vier beziehen sich auf neuere Entwicklungen im Menschenrechtsdiskurs. Der letzte Abschnitt beinhaltet mit den Themen Gewissensfreiheit und umgekehrte Diskriminierung konkrete Anwendungsfragen.

Im *ersten Abschnitt* (Beiträge 1-3) geht es zunächst um die systematische Verhältnisbestimmung von Menschenrechten und Christlicher Ethik. Auf der normativ-ethischen Ebene, der Frage nach Träger, Adressaten und Inhalten der Menschenrechte werden Konvergenzen herausgestellt. Auf der metaethischen Ebene wird gezeigt, wie eine christliche Ethik eine Integration der Menschenrechte in einen umfassenden Sinnhorizont bieten kann, was ihre Geltung als dem staatlichen Recht vorausliegende präpositive Rechte untermauert. Der zweite Beitrag bezieht sich auf die praktische Mitwirkung der Kirche in der Menschenrechtsarbeit, in der sie als NGO (non-governmental-organisation) aktiv ist. Ihr Engagement bezieht sich auf die Sicherung der Menschenrechte, aber auch auf Prävention in Form von Menschenrechtserziehung und die Hilfe bei der Bewältigung von Menschenrechtsverletzungen auf Seiten von Opfern und Tätern. Weitere Ausführungen zur Menschenrechtserziehung bietet der dritte Beitrag.

Im *zweiten Abschnitt* wird das Menschenrechtsethos zu zwei Grundkategorien Christlicher Ethik, nämlich Naturrecht und Gerechtigkeit in Beziehung gesetzt und entsprechend analysiert. Mit dem Stichwort „Naturrecht“ (Beitrag 4) wird die dem Recht vorausliegende, universale Geltung der Menschenrechte festgehalten und damit die metaethische Frage, die in Menschenrechtstheorien manchmal offen gelassen wird, im Sinn eines Kognitivismus beantwortet: Menschenrechte gelten aus Sicht der Moralthéologie als vorgegebene moralische Verpflichtung, nicht als Konvention oder positives Recht, die ihre Geltung erst durch Übereinkunft von Menschen erhalten. In traditioneller Terminologie zählt Witschen den Schutz der Menschenwürde einschließlich Gewissensfreiheit zum primären Naturrecht, womit eine Geltung ausgesagt ist, die keine Einschränkung erlaubt, aber zugleich inhaltlich weitgehend leer bleibt. Menschenrechte, durch die konkrete nicht-sittliche Güter geschützt werden, zählt er zum sekundären Naturrecht, womit einerseits ihre dem Recht vorausliegende universale Geltung festgehalten wird, andererseits aber gegen eine deontologische Argumentation die Wandelbarkeit konkreter Formulierungen und Menschenrechtskataloge integriert wird. Zur vielschichtigen Kategorie „Gerechtigkeit“ (Beitrag 5) wird eine

Reihe von Aspekten skizziert, die in der Menschenrechtsthematik eine Rolle spielen und unterschieden werden sollten.

Ein *dritter Abschnitt* (Beiträge 6-8) befasst sich mit dem hinter den Menschenrechten stehenden Menschenbild, der Unteilbarkeit der Menschenrechte und der Frage nach Universalität oder Relativität der Menschenrechte. Auch dazu werden nützliche ethische Differenzierungen durchgeführt.

Die *Abschnitte 4-7* sind neueren Entwicklungen der Menschenrechtsdiskussion gewidmet. Dies ist zunächst die Frage nach einer *dritten Generation von Menschenrechten*. Freiheits- und politische Mitwirkungsrechte als erste Generation und soziale Anspruchsrechte als zweite Generation bilden den Kernbestand von Menschenrechtskatalogen. Seit den 1970er Jahren fordern vor allem Vertreter der Dritten Welt Rechte auf Entwicklung, Frieden, Umwelt, Teilhabe am Menschheitserbe u.a. als eine dritte Generation von Menschenrechten. Diese Rechte übersteigen den nationalstaatlichen Rahmen und beziehen sich auf Solidarität innerhalb der Völkergemeinschaft. Träger und Adressaten unterscheiden sich von den ersten beiden Generationen, die sich auf das Verhältnis von Individuum und Staat beziehen. Es ist umstritten, ob die Kategorisierung solcher inhaltlich unbestrittener Rechte als Menschenrechte sinnvoll ist. In der dritten Generation von Menschenrechten werden auch Kollektive zu Trägern von Rechten. Der damit verbundenen Problematik widmet sich Beitrag 10. Witschen spricht sich dafür aus, den Terminus „Menschenrechte“ für fundamentale Ansprüche von Individuen zu reservieren und für die sog. dritte Generation von Menschenrechten eine Formulierung wie „Rechte der Völker“ zu verwenden. So könnten die berechtigten Anliegen aufgenommen werden, ohne dass die Schutzfunktion der Menschenrechte für Individuen durch Berufung auf kollektive Ansprüche ausgehöhlt wird: „Menschenrechte leiten sich letztlich aus der Würde jeder menschlichen Person ab; Kollektive besitzen eine solche Würde nicht“ (160). In Beitrag 11 folgt eine nähere Auseinandersetzung mit einem der Kandidaten für ein Menschenrecht dritter Generation, dem Vorschlag eines Rechtes auf „Teilhabe am gemeinsamen Menschheitserbe“.

Abschnitt 5 beschäftigt sich mit Menschenrechten für Kinder und der relativ unbekannten Idee von ökologischen Kinderrechten. *Abschnitt 6* thematisiert den öffentlichen Umgang mit schweren Menschenrechtsverletzungen, die Fragen nach Strafrecht, möglicher Amnestie und der Institution von Wahrheitskommissionen wie in Südafrika.

Der umfangreichere *Abschnitt 7* erörtert die Einbindung der Menschenrechte in die ethischen Theorien von Pflichten und Tugenden als Ergänzung zu dem im Vordergrund stehenden Ansatz individueller Rechte. *Menschenpflichten* werden als moralische Verantwortlichkeiten der Rechtsinhaber begriffen. Gemeint ist damit nicht eine etwaige Abhängigkeit der Rechte von der Erfüllung bestimmter Pflichten, sondern die verantwortliche Nutzung des durch die Menschenrechte geschützten Rahmens für die eigene verantwortliche Lebensführung.

In Gesellschaften, in denen die Menschenrechte weithin gesichert sind, gewinnt diese Frage an Bedeutung. Dementsprechend werden Menschenpflichten als Korrelat zu Rechten in jüngerer Zeit stärker diskutiert. Die Befürchtung, mit der starken Betonung von Rechten sei die Gefahr eines bloßes Besorgtseins um individuelle Selbstverwirklichung unter Vernachlässigung des verantwortlichen Beitrags zum Zusammenleben verbunden, findet sich u.a. auch in kirchlichen Verlautbarungen.

Mit den Ausführungen zu *Menschen-Tugenden* (Beiträge 16-18) versucht Witschen auch diese ethische Grundkategorie in die Menschenrechtsthematik einzubinden, was eher selten versucht wird. Er hält dies jedoch in Hinblick auf die Entwicklung eines Menschenrechts-Ethos für wichtig. Tugenden beziehen sich auf die Grundhaltungen von Individuen. Es kommt das Subjekt mit seinem moralischen Können in den Blick. Insofern die Thematik Menschenrechte in den Bereich institutioneller Regelungen und damit sozialetischer Handlungsprinzipien fällt, ist das Stichwort Tugend zunächst ungewöhnlich. Witschen macht jedoch deutlich, wie die Ausbildung von Grundhaltungen bedeutsam ist für eine dauerhafte Durchsetzung der Menschenrechte. Grundlegend ist das Bewusstsein von einer moralischen Verpflichtung des Einzelnen, die Rechte anderer zu respektieren und von seinen eigenen Rechten eine sinnvolle Verwendung zu machen. Wird dies eine dauerhafte und starke Grundhaltung, so entsteht, was mit Menschentugenden gemeint ist. Andere Beispiele sind Sensibilität für Unrecht, Gerechtigkeit, Toleranz, Verantwortungsbereitschaft und instrumentelle Menschentugenden wie Klugheit, Urteilsvermögen und Zivilcourage. Toleranz und Zivilcourage werden in eigenen Beiträgen näher ausgeführt.

Abschnitt 8 bezieht sich auf zwei konkrete *Anwendungsfragen*. In zwei Beiträgen wird das Recht auf *Gewissensfreiheit* und seine Grenzen behandelt. Üblicherweise wird das Recht, nicht gegen sein Gewissen gezwungen zu werden als ein unbedingtes und das Recht, entsprechend seinem Gewissen zu handeln, als ein bedingtes Recht betrachtet. Zur Frage, wo genau die Grenzen liegen, bestehen einige nicht zufrieden stellend beantwortete Fragen, die aufgezeigt werden und zu denen mögliche Lösungsvorschläge entfaltet werden.

Schließlich wird in einem letzten Beitrag *umgekehrte Diskriminierung* diskutiert. Kontrovers ist dieses Thema, weil das Gleichheitsprinzip hier in zwei gegenläufigen Aspekten ins Spiel kommt. Durch umgekehrte Diskriminierung sollen bestehende Ungleichheiten beseitigt werden. Zugleich werden neue Ungleichheiten verursacht. Es besteht eine Konkurrenz zwischen dem Anspruch von Individuen auf Gleichbehandlung und dem Anspruch einer bisher benachteiligten Gruppe auf Herstellung materialer Gleichheit (349). Zu dieser umstrittenen Thematik wird eine sehr gute Auflistung von Gesichtspunkten und Pro- und Contra-Argumenten geboten. So wird die Komplexität der Fragestellung deutlich, die aufgrund der Vielzahl relevanter Gesichtspunkte und der oft fehlenden empirischen Daten relativ breite Ermessensspielräume enthält.

Zwei Aspekte dieses Buches seien besonders hervorgehoben, ein formaler und ein inhaltlicher: Ein Vorzug der Publikationen von Dieter Witschen ist die gewissenhafte, um klare Begrifflichkeit und saubere Differenzierungen bemühte Argumentationsweise. Die angesprochenen Themen werden systematisch ausbreitet und in ihrer Komplexität bewusst gemacht. Wer an einem differenzierten methodischen Instrumentar interessiert ist, findet bei Witschen viele einsichtige und zur sachgerechten Beurteilung nützliche Unterscheidungen und Kriterien. Mit solcher Arbeit an der Präzisierung von Fragestellungen ist oft mehr gewonnen als mit rasch formulierten Antworten, die dann doch nicht halten. Das wird besonders deutlich bei den Themen „Universalität der Menschenrechte“ oder „umgekehrte Diskriminierung“. Hier ist die Gefahr, bestimmte Gesichtspunkte zu überzeichnen oder zu übersehen, nicht gering. Zugleich ist die methodische Basis im Verständnis christlicher Ethik, insbesondere die Position eines meta-ethischen Kognitivismus klar formuliert und konsistent umgesetzt. Für die Menschenrechtsthematik ist dies von besonderer Relevanz.

Ein zentrales inhaltliches Anliegen des Buches bilden die Beiträge zur Verbindung von Menschenrechten, Menschenpflichten und Menschen-Tugenden als sich ergänzende Perspektiven eines Gesamtgefüges. Damit zielt er auf die Einbindung der Menschenrechtsordnung in ein öffentliches Ethos, einen moralischen Grundkonsens. Eine dauerhafte Sicherung der Menschenrechte kann nicht allein durch die Rechtsordnung gewährleistet werden. Sie benötigt als Basis ein funktionierendes moralisches System, das die Gestaltung des gesellschaftlichen Zusammenlebens im Alltag trägt. Dies ist eine der wesentlichen Einsichten aus den jüngeren Diskussionen um die moralischen Grundlagen moderner Demokratien. So unabdingbar eine verlässliche Rechtsordnung ist, so wenig kann sie einen moralischen Grundkonsens ersetzen. Die Arbeit an der Verknüpfung universalen Menschenrechtsethik und konkreter, persönlicher und gemeinschaftlicher Moral wird tatsächlich eine zentrale Aufgabe von Ethik, Bildungsarbeit und Politik sein. Für die ethische Reflexion aus der Perspektive einer christlichen Ethik hat Witschen dazu wichtige Impulse gesetzt.

Andreas M. Weiß

BARTH, Hans-Martin, Dogmatik. Evangelischer Glaube im Kontext der Weltreligionen. Ein Lehrbuch, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 2. Auflage 2002, 862 p., Pb., 49,95 EU[D]; ISBN 3-579-05325-6

Die inzwischen schon klassische Aufgabe religionstheologischer Theoriebildung einer Verhältnisbestimmung des Christentums zu den anderen Religionen einer-

seits und einer (Neu)Bestimmung des eigenen Selbstverständnisses angesichts der anderen Religionen andererseits hält der Marburger Systematiker für so unausweichlich, dass er mit seinem opus magnum eine Epochenwende in der deutschsprachigen Dogmatik eingeläutet hat. Dabei begegnet uns kein tollkühner religionstheologischer Pluralist, der nur mehr scheinbar Dogmatiker ist, in Wirklichkeit aber das Christentum aufs Spiel setzt und es in das Konzert der Religionen konturenlos subsumiert. Vielmehr setzt Barth die christliche Lehre so aufs Spiel, dass er sie dem Risiko des „Konkurrenzdrucks“ aussetzt, sie in die inhaltliche Auseinandersetzung mit den vier Weltreligionen Judentum, Islam, Hinduismus und Buddhismus zieht. Er tut dies aus entschiedener Beteiligtenperspektive, mit dem klaren christlichen Standpunkt evangelischer Prägung, und nicht aus religionsphänomenologisch beobachtend beschreibender Distanz. Er arbeitet für eine neue Qualität der Dogmatik und nicht für ihre Verabschiedung. Die dabei maßgebliche Perspektive folgt erkenntnistheoretisch einem religionstheologischen Inklusivismus, der von der Integrationskraft des trinitarischen Gottesbegriffs ausgeht und in den nichtchristlichen Religionen das universale Wirken des dreieinigen Gottes sieht.

Es ist irreführend, wenn er in einem Atemzug mit angelsächsischen Vertretern der komparativen Theologie genannt wird, die (wie Francis X. Clooney, Steven Konstantine, Ninian Smart, Wilfred Cantwell Smith, Keith Ward u.a.) als Theologen *und* Religionswissenschaftler bei weitreichender Identifikation mit einer anderen Religion einen Perspektivenwechsel von viel größerer Tragweite vollziehen. Seine existentielle Basis ist auch nicht zu verwechseln mit double belonging oder Diatopikern (wie Thomas Merton, Raimon Panikkar, Henri Le Saux OSB/Swami Abhishiktānanda, Hugo M. Enomiya-Lassalle SJ, Bettina Bäumer). H.-M. Barth ist systematischer Theologe mit religionswissenschaftlicher Herkunft aus der Marburger Tradition von Rudolf Otto und Friedrich Heiler und steht dem religionsphänomenologischen Ansatz nahe.

Auf dieser Basis geht es ihm neben der kompendienartigen Information um eine Auseinandersetzung mit den Lehrinhalten anderer Religionen, eine Vertiefung des Verständnisses und eine wechselseitige Bereicherung. Die methodologischen wie quantitativen Hürden eines solchen Unternehmens sind so enorm, dass Mut und Schaffenskraft eine ausdrückliche Würdigung verdienen. Bei allem Problembewusstsein um ein angemessenes Verstehen von anderen Religionen und deren Wahrheitsansprüchen, die Vergleichbarkeit von einzelnen Glaubensinhalten, die Missverständnismöglichkeiten und Verkürzungen, den unterschiedlichen Stellenwert von Lehraussagen und Theologie, eine viertausendjährige Religionsgeschichte etc., geht Barth nach dem Schema einer traditionellen Dogmatik vor und zieht dazu jeweils analoge Lehrinhalte nichtchristlicher Religionen heran.

So beginnt jeder Traktat (A.) mit der Darstellung der Hauptaussagen der Dogmatik, die mit guter Erkennbarkeit des eigenen Standpunktes deutlich syste-

matisch und weniger theologiegeschichtlich gehalten ist, gefolgt (B.) von der Vierfachperspektive auf die relevanten Themen der Weltreligionen. In einer anschließenden Reflexion (C.) werden die Positionen miteinander konfrontiert und darauf hin befragt, welche Bereicherung oder Korrektur für das eigene Selbstverständnis oder auch für die anderen Religionen daraus erwachsen könnten. Eine abschließende Thesenreihe (D.) fasst Ergebnisse zusammen und regt weiterführende Diskussionen an. Acht Themen, häufig mit zahlreichen Untergliederungen, werden auf diese Weise behandelt: Glaube, Glaubensbegründung (Offenbarung, Wahrheitsgewissheit, Vermittlungsinstanzen), Gott (Gotteserkenntnis, Trinität), Christologie, Pneumatologie, Schöpfung und Anthropologie, Soteriologie (Grund des Heils in Gnade und Rechtfertigung, Vermittlung des Heils in Wort und Sakrament, in Taufe und Abendmahl, Ekklesiologie) und Eschatologie. Der Schlussteil legt den Finger auf eine offene Wunde der Religionswissenschaften und holt die dogmatische Themenpalette in Andeutungen für gegenwärtige Weltanschauungen des Atheismus, Agnostizismus und Materialismus nach. Ein ausführlicher Anhang mit Registern und Bibliographien qualifiziert das Werk zusätzlich als hilfreiches Arbeitsbuch.

H.-M. Barth leistet damit mehr, als der Titel mit „im Kontext der Weltreligionen“ angibt. Zielt kontextuelle Theologie in der Hauptsache auf die unterschiedlich soziokulturelle Situiertheit meist außereuropäischer Kirchen, so konzentriert er sich auf die *inhaltliche* Auseinandersetzung mit anderen Religionen, von denen er die monotheistischen und die beiden großen asiatischen ausgewählt hat. Er rezipiert sie hinsichtlich ihrer wichtigsten Quellen und mittels deutschsprachiger Religionswissenschaftler. Über eine religionstheologische Kontextualisierung der Dogmatik, eine religionsphilosophische Erörterung des prinzipiellen Verhältnisses und über einen religionsphänomenologischen Traktat *über* andere Religionen hinaus wird ein entschiedener Schritt zu einem echten und selbstbewussten Dialog mit diesen anderen Religionen vollzogen, der nach dem Dialog mit den *Inhalten* – ganz in der Intention des Autors – in einen Dialog mit den *Vertretern* dieser Religionen münden muss, in dem etwa nach den von W.C. Smith vorgeschlagenen Kriterien nach der Übereinstimmung der christlichen Fremdwahrnehmung mit deren eigenem Selbstverständnis gefragt wird. Dabei erweist es sich als weit blickend, dass Barth entgegen mancher Erwartungen einer Bindestrichtheologie mit jüdisch-christlichen Nivellierungstendenzen trotz des singulären Naheverhältnisses zum Judentum dieses unter die Weltreligionen einreicht. Dessen Wahrnehmung als andere Religion unterstreicht ihren vom Christentum unabhängigen Eigenwert und qualifiziert die Lernchancen.

Bisherige Dogmatiken haben sich vereinzelt in Andeutungen zu ausgewählten Themen anderer Religionen erschöpft. Barth hingegen legt ein ganzes Kompendium vor, das weniger einen Abschluss darstellt, als vielmehr eine Epoche und ein Forschungsprogramm für ganze Theologinnengenerationen mit vielen

ausständigen Grundlagen- und Detailuntersuchungen eröffnet. Begegnender Dialog und vertiefende Theologie könnten Wechselseitigkeit und Themen forcieren, die aus einem echten Begegnungsprozess erwachsen. Die Traktatengestalt der Dogmatik wird sich damit ändern.

Dem Verlag sei die dritte Auflage als preiswertes Paperback empfohlen, damit das Werk rasch Eingang in die Handbibliotheken aller Theologinnen und Religionspädagogen findet.

Ulrich Winkler

HACKBARTH-JOHNSON, Christian, Interreligiöse Existenz. Spirituelle Erfahrung und Identität bei Henri Le Saux (OSB) / Swami Abhishiktānanda (1910-1973) (Europäische Hochschulschriften 23/763), Peter Lang Frankfurt u.a. 2003, 709 p., geb. 85,00 EU[D]; ISBN 3-631-50333-4

Eine Theologie der Religionen, besser eine pluralistische Religionstheologie in praktischer Anschauung, so könnte der Titel der äußerst umfangreichen Dissertation auch lauten, die beim Münchner evangelischen Religionswissenschaftler Michael von Brück erstellt worden ist. Obwohl das Gliederungsprinzip den Lebensstationen des französischen Benediktiners folgt, wäre es zu kurz gegriffen, das Buch einfach als Biographie zu bezeichnen. Denn genau beides wird hier eindrucksvoll verbunden: Hackbarth-Johnson analysiert den spirituellen Lebensweg Le Saux' in seiner religionstheologischen Bedeutung. Statt einer religionsphilosophischen Theorie über das Verhältnis von Christentum und Hinduismus zeichnet er nach, wie sich eine Begegnung dieser Weltreligionen exemplarisch in der konkreten Existenz eines Menschen vollzieht.

Mit der Sehnsucht nach einer vertieften Spiritualität, aber noch ganz im missionarischen Bewusstsein, übersiedelt 1948 der Ordensmann aus der Bretagne nach Indien. Er war überzeugt, dass die spirituelle Suche Indiens ihre Erfüllung im Christentum finde, wenn sich das Christentum ganz in den dortigen kulturellen Kontext integriere. Ausgestattet mit einem Indult zur Exklaustration beginnt er ein Eremitenleben als „der, dessen Seligkeit der gesalbte Herr ist“ und trägt das orange Gewand der Sannyāsīs, in denen er eine Geistesverwandtschaft erhoffte und fand. Die zunehmende Wertschätzung des Hinduismus wird zu einer bedrängenden Herausforderung und fürchterlichen Krise, die er buchstäblich am eigenen Leib erfährt. Durch die advaitische (Nicht-Zweiheit) Erfahrung sah er in dieser den ebenfalls unbedingten Anspruch und war gezwungen, seine bisherige Erfüllungstheorie aufzugeben. Noch mehr, indem er in der advaitischen Erfahrung die Erfahrung Jesu wiedererkannte, sah er darin die Erfüllung des Chris-

tentums, an dessen Form wie an der des Hinduismus er immer deutlicher deren beider Kulturbedingtheit erkannte. Er konvertierte nicht, sondern hielt am Christentum fest. An einer Synthetisierung auf theologischer Ebene scheiterte er, das existentielle Experiment mit dem Risiko des ungewissen Ausgangs setzte er fort. Sein Ziel hat sich vom Missionsbestreben abgelöst und auf die Suche nach der Wahrheit verlagert, nach der kontemplativen Erfahrung Gottes, der Transzendenz, des Absoluten. Darin erfuhr er trotz der theologischen Unüberbrückbarkeit der beiden religiösen Systeme die Transzendierung aller Akzidentalien und Religion, was ihm vor dem unmittelbaren Ende seines Lebens beglückend geschenkt war. Durch das Zweite Vatikanum wusste er sich sehr ermutigt, diesen Fragen nachzugehen, und hat so zur Inkulturation des indischen Christentums viel beigetragen. Er ist ein Pionier des interreligiösen Dialogs und ein noch relativ unbekannter Meister der Spiritualität.

Hackbarth-Johnson verschafft uns einen lebendigen Einblick in Le Saux' dramatisches Ringen um Identität, die er in einer doppelten Religionszugehörigkeit und in dem einen spirituellen Weg fand. Der Verfasser interpretiert Le Saux' Leben als Zeugnis für diesen Weg des existentiellen als Mönch vollzogenen Dialogs, der ihm durch die Unvereinbarkeit der Absolutheitsansprüche der beiden Religionen aufoktroziert war und durch die Entwicklung von einer exklusiven, inklusiven und schließlich zu einer religionstheologisch pluralistischen Haltung gekennzeichnet war, die er auf eine kontemplative Spiritualität gegründet wissen wollte. Nicht das Gefälle zwischen den Religionen, sondern die wechselseitige Erfüllung führten ihn zur Anerkennung ihrer Gleichwertigkeit und Vorläufigkeit in Bezug auf ihren „Gegenstand“. Hackbarth-Johnson legt seine These überzeugend dar, schreibt ansprechend, schildert spannend und belegt gewissenhaft, nicht zuletzt in einem umfangreichen Anhang.

Die Studie ist ein wichtiger Beitrag, die religionsdialogisch paradigmatische Bedeutsamkeit Swami Abhishiktānandas in die aktuelle Diskussion einzubringen. Sein Weg ist ein Weg für wenige, vor seinem Problem stehen viele. Pluralitätserfahrungen sind unsere globale Zeitsignatur, die freilich nicht immer mit ihren widerstreitenden Beanspruchungen wahrgenommen werden. Insofern ist das pluralistisch verstandene Modell des christlichen Swami alles andere als die von Theologen viel gescholtene pluralistische Beliebigkeit der Postmoderne. Das genaue Gegenteil. Pluralismus unter dem vollen Anspruch von Religion, eben von zwei in ihrer Tiefe ausgeloteten und als gleichwertig erkannten religiösen Traditionen.

Ulrich Winkler

KRECH, Volkhard, Götterdämmerung. Auf der Suche nach Religion, transcript Verlag Bielefeld 2003, 106 p., Kt., 12,80 EU[D]; ISBN 3-89942-100-0

Der Essay ist in der Theologie leider eine eher selten gepflegte Sprachform. Zu sehr haftet an ihm noch der Nimbus des Unwissenschaftlichen und Artifiziiellen. Ein altes, sehr hartnäckiges Vorurteil. Dabei liegen seine Vorzüge auf der Hand: Er begrenzt den Textumfang und verbietet große Ausladungen, er zwingt zur Konzentration auf das Wesentliche und erlaubt ungewöhnliche thematische Zugriffe. Er schließt einen Wechsel der Perspektiven ebenso ein wie er für sich das Recht auf Vorläufigkeit in Anspruch nehmen darf. Die oftmals nuancierten Positionen rufen zur Zustimmung, reizen aber auch zum Widerspruch.

Der von Krech vorgelegte Essay über das Religiöse in der modernen Gesellschaft weist alle Vorzüge dieses Genres auf: stilistisch versiert, aspekthaft in der Darstellung, pointiert in der Argumentation und nachvollziehbar in seinen Gedanken. Vielleicht liegt, wie der Autor in seinen Anmerkungen schreibt, das Originelle des Essays schlichtweg „nur darin, verschiedene Gedanken zu verdichten, die gerade in der Luft liegen – ob sie nun dem Zeitgeist entsprechen oder ihn konterkarieren“ (92). Krech versucht in dieser Schrift das Religiöse, wie es sich mit Blick auf die kulturelle und intellektuelle Landschaft der modernen Kultur so vielfältig präsentiert, zu verdichten und mit knappen Federstrichen zu beschreiben.

Das fällt dem Autor, der eine vorzügliche Studie über Simmels Religions-theorie vorgelegt hat, sichtlich leicht. In kurzen Kapiteln, denen jeweils eine präzisierende Überschrift vorangestellt ist, wird ohne den Ballast eines ausführlichen Anmerkungsapparates präzise informiert, dabei kein relevantes Thema ausgelassen. Der Bogen reicht vom grundlegenden Verhältnis zwischen Immanenz und Transzendenz bis zur religiösen Praxis, Fragen des Verhältnisses zur Politik und Gewalt kommen ebenso zur Sprache wie das Problem der Säkularisierung oder der religiösen Erfahrung. Im Unterschied zu früheren Zeiten, so eine These, machen wir uns heute kaum noch Gedanken über die religiöse Bedeutung der Welt, sondern nur mehr über die Religion selbst, die sich, der Tradition der Aufklärung entsprechend, dem rationalen Diskurs stellen und an ihm bewähren müsse. Aber wird das, so die berechtigte Frage, der reichhaltigen Palette des Religiösen gerecht? Die viel zitierten Stichworte Säkularisierung, Pluralisierung und Individualisierung, mit denen die Religion in der Moderne meist gekennzeichnet wird, beschreiben an sich nichts Neues, neu ist nur, dass sie „in einem bislang unbekannten Ausmaß in das öffentliche Bewusstsein eingegangen sind“ (28). Das hat natürlich Folgen für das Selbstverständnis des Religiösen ebenso wie für die Praxis, die unter erhöhtem Erklärungsdruck geraten ist, vor allem nach außen hin. Allerdings – und darin zeigt sich die Grenze dieses Unternehmens, verzichtet Krech auf eine eigene These, er gibt lediglich wieder, was dem interessierten

Zeitgenossen bereits bekannt ist und anderswo schon wiederholt gelesen werden konnte. Erst im letzten Kapitel, unter der Überschrift *Auf der Suche nach Religion* (81-91), formuliert Krech Konturen einer eigenen Position, liefert Perspektiven, die es verdienen, näher erläutert zu werden, auch weil sie die Aporien alles gegenwärtigen Nachdenkens über Religion deutlich widerspiegeln.

Ein Hauptdilemma der gegenwärtigen Suche nach Religion liegt für Krech in der typisch abendländischen Tradition, stets Generalisierungen und Abstraktionen vornehmen zu müssen. Ohne sie wird das Religiöse verfehlt, bleibt es Ideologie und anfällig für elementare Selbstwidersprüche: „Die reflektierende Abstraktion muss in einem erheblichen, seinem Gegenstand gegenüber unangemessenen Maße von konkreten religiösen Inhalten absehen – ansonsten wäre keine Erkenntnis möglich. Die religiöse Praxis hingegen kann auf Konkretionen nicht verzichten – es sei denn, sie verflüchtigt sich in die unbestimmbare Transzendenz.“ (81) Doch beide Straßengräben bedrohen das Religiöse auf ihre Weise: in der Abstraktion der Verlust des Unmittelbaren, in der Konkretion die Verengung. Die Religion wird anfällig für nichtreligiöse Instrumentalisierung und, aus den wachsenden Absolutheitsansprüchen heraus, für Repressionstendenzen nach innen und außen.

Mir ist allerdings nicht klar, worin ein Widerspruch zwischen reflektieren der Abstraktion und Positionalität tatsächlich bestehen sollte. Es ist eine Alltagseinsicht, dass Nachdenken Abstraktion und Distanz voraussetzt, was im Übrigen für alle menschlichen Lebensvollzüge gilt. Ein Nachdenken über die Liebe muss rein erkenntnistheoretisch gesehen zu ihr natürlich in eine relative Distanz gehen, aber wird sie dadurch bedrängt oder verfehlt? Sie kann sie im Gegenteil vertiefen, auch wenn selbstverständlich wahr bleibt, dass es um alles in der Welt nichts nützt, nur von Liebe zu reden, selbst aber kein liebender Mensch zu sein (was ja nicht eine Frage des Wollens sondern des Könnens ist). Dass es ein Nachteil für die religiöse Praxis sei, auch einmal von konkreten religiösen Inhalten abzusehen, müsste erst noch bewiesen werden. Die Geschichte lehrt das Gegenteil. Es hätte dem Christentum in vielen Situationen zum besseren Vorteil gereicht, wenn es sich zu seinem Gegenstand, also dem Glauben, in erkenntnistheoretischer Hinsicht oftmals in stärkere Distanz gesetzt hätte. Gar manches im Engagement verborgene Licht wäre vielleicht aufgegangen. Wird in der Gegenüberstellung von Distanz und Engagement nicht unter der Hand der alte Gegensatz von Theorie und Praxis reaktiviert? Es gibt keine erkenntnistheoretisch bedingte Antinomie von Theorie und Praxis, auch wenn die Reflexion in religiösen Dingen selbstverständlich der Praxis hinterher geht; sie kann ihr aber auch in concreto vorangehen. In religiösen Dingen gilt: Eine Praxis ohne Theorie bleibt blind wie eine Erkenntnis ohne ihren Wert für die Welt taub bleibt.

Wie aber, so die für K. entscheidende Herausforderung, „lassen sich reflektierende Abstraktion und Positionalität oder Distanz und Engagement vereinbaren?“ (82) Eine Antwort darauf kann (und will) der Autor auch gar nicht

geben, weil es zum einen keine Rezeptur gebe, wie gegenwärtig eine religiöse Position behauptet werden könne, zum anderen „der einzig konsequente Weg, die dilemmatische Alternative von suggerierter Authentizität und angestrenzter Inszenierung hinter sich zu lassen, im Schweigen“ bestünde (82). Daher möchte Krech nur mit drei Stichworten andeuten, in welche Richtung wir denken können und wohl sollen. Die drei Markierungen lauten: *Humor*, *Gelassenheit* und *Demut*. Diese drei Schlüsselbegriffe repräsentieren nicht bereits Religion, sie geben „lediglich eine Richtung auf der Suche nach ihr an“ (89). Zu einer religiösen Haltung werden sie erst, wenn sie sich gegenseitig korrigieren, ergänzen und in religiöse Symbolisierungen kleiden. Daher benennen die drei Elemente lediglich Potenziale für Religion, insofern sie Erfahrungs- und Handlungsräume, „jenseits der zweckrational verwalteten und gesteuerten Welt“ (90) eröffnen.

So schützt der *Humor*, und mit ihm die Ironie, vor allen möglichen Verhärtungen und Ismen, er betont die Vorläufigkeit jeder Erkenntnis und Praxis, verstärkt den in der abendländischen Tradition unterentwickelten spielerischen Umgang mit dem Religiösen und bringt Farbe in das Alltagsgrau.

Die *Gelassenheit* wiederum ist nicht nur eine tragende Voraussetzung von mystischer Erleuchtung (wie im Buddhismus), sondern, so vor allem in der christlichen mystischen Tradition, ein Ausdruck der Offenheit und Hingabe an Gott und das Freisein von den Fängen dieser Welt. Nur in ihrer religiösen Form kennt sie auch ein aktives, veränderndes Moment, das die Unterscheidung zwischen Protest und Hinnahme lehrt und einübt. Gelassenheit ist eine Haltung, in Situationen, wo Handeln gefordert ist, die Tat zu ergreifen, sich ansonsten aber dem Unabänderlichen zu fügen. „Das ist noch lange nicht Religion“, wie Krech bemerkt, „kann sich aber leicht dazu formen.“ (87)

Als letztes Stichwort wird dann die *Demut* genannt, die, alle gängigen Interpretationen als Servilität oder Unterwürfigkeit zurückweisend, im Kontext des Verantwortungsbegriffes angesiedelt wird. Sie weiß um die Eigenverantwortlichkeit ebenso wie um deren Kontingenz und lässt in ihrer religiösen Gestalt dem Willen Gottes das Vorrecht, der vor Selbstüberschätzung und Herabsetzung gleichermaßen schützt. Demut als Ausdruck einer offenen, empfänglichen und beschenkt Existenz.

So sehr man Krech in seinen Beschreibungen der drei Merkmale für eine mögliche Spur eines religiösen Glaubens zustimmen möchte, so sehr fordern sie zu Rückfragen heraus. Macht man es sich hier nicht zu einfach? Was ist dann noch spezifisch religiös? Humor, Gelassenheit und Demut (im Übrigen ein religiöser Begriff) sind Bausteine einer klassischen Tugendlehre, sie können auch für einen weisen und autonomen Menschen gelten, der mit Religion überhaupt nichts zu schaffen haben muss. Mit anderen Worten: Sie sind Fähigkeiten des Menschseins, die das Dasein erleichtern, im Rahmen einer allgemeinen Anthropologie in pragmatischer Absicht bereits gelten können, aber mitnichten eines religiösen Kontextes bedürfen.

In der Frage, wie das Religiöse in modernen Gesellschaften zu erfassen und zu beschreiben sei, sehe ich keinen anderen Weg als den über die Transzendenz. Krech, der diesem Thema ein eigenes Kapitel widmet (51-59), bringt das entscheidende Problem auch auf den Punkt: „Religion hat es stets mit der kategorialen Differenz von Immanenz und Transzendenz zu tun.“ (53) Genau hier liegt die Crux so vieler Versuche über Religion. Uns fehlt zusehends ein wirksames Instrumentarium, die verschiedenen Formen der Erfahrungen von Transzendenz, die Menschen etwa in ihrem Alltagsleben machen, zu erkennen und zu benennen. Da diese mehr denn je an Individualität und Subjektivität gebunden sind, zeigen sie sich auch vielfältiger, diffuser, widersprüchlicher – und oft auch verborgener und rätselhafter. Wir brauchen neue Sprachformen und Bilder der Interpretation, die wir noch kaum entwickelt haben. In welche Richtung wäre daher zu denken? Wohl in die, „sich nicht auf die modisch wechselnden Beschreibungen des Zeitgeistes einzulassen, sondern (freilich stets in ironischer Distanz) auf die bewährten, ihr [der Religion] angemessenen Symbolisierungen und Praktiken zu setzen“ (90). Welche das im Einzelnen sind, wird nicht genannt. Doch gibt es Kriterien, die mir unverrückbar erschienen. Die große Transzendenz, die das eigentliche Feld der Religionsfrage bestimmen muss, ist etwas Widerfahrendes, sie macht sprachlos und irritiert, sie ist Begegnung, Forderung, Aufruf und Kritik, aber keine Verdoppelung der eigenen Bedürfnisse. Diesseits dieser Linie mag es viel Interessantes und Religionsförmiges geben, aber nicht das Religiöse. Ohne Transzendenz bleibt jeder Begriff von Religion leer, ja es wäre dann sogar besser, ganz auf ihn zu verzichten.

Alois Halbmayr

NAGL, Ludwig (Hg.), Religion nach der Religionskritik (Wiener Reihe. Themen der Philosophie 12), R. Oldenbourg Verlag/Akademie Verlag, Wien/Berlin 2003, 322 p., Pb., 34,80 EU[D]; ISBN 3-05-003844-6

Mit der klassischen Religionskritik schien der rationale Diskurs über das Religiöse verabschiedet. Dass Religionen komplex und widersprüchlich weiterhin auf der Tagesordnung blieben, wurde demgegenüber lange vernachlässigt. Inzwischen ist aber auch das philosophische Interesse neu erwacht. Der vorliegende Band der *Wiener Reihe. Themen der Philosophie* liefert dafür Belege. Aus verschiedenen Diskursen werden Ansätze vorgestellt, die philosophisch das Thema Religion angehen: hermeneutische, sprachanalytische, pragmatische Ansätze, der Kritischen Theorie und der Dekonstruktion verpflichtete Autoren entwerfen ein

religionsphilosophisches Panoptikum und erlauben so einen konzentrierten Einblick in laufende Debatten.

Dieser immanente Pluralismus gibt der Wahrnehmung des Religiösen insgesamt einen Titel. Hilary Putnam führt dies im Eingangsbeitrag theoretisch aus („Plädoyer für die Verabschiedung des Begriffs »Idolatrie«“, 49-59). Dabei wird ein religionsphilosophischer Pluralismus als rationale Basisannahme evident gesetzt. Der Folgeanspruch, dass keine Tradition „ein Monopol auf religiöse Werte und religiöse Traditionen“ besitze (58), klingt dann auch rundum gut, bleibt aber theoretisch unterbestimmt und muss eher als Problemindikator genommen werden. Die implizierte wahrheitstheoretische Frage bleibt offen.

Im zweiten Teil wird dann eine „Denktopologie der zeitgenössischen Religionsphilosophie“ (60-122) geboten. Charles Taylor eröffnet diesen Abschnitt mit einer Darstellung der „trianguläre(n) Beziehung Christentum-Moral-Unglauben“ (60). Neben einer Verdrängungsgeschichte des Religiösen gibt es auch die seiner schwierigen Situierung. Nach der Schaffung einer eigenen *Ordnung der Dinge* im Zeichen eines göttlichen Heilsplans, der unglaublich wurde, ging das Christentum als Religion in die verschiedenen gesellschaftspolitischen Identitätsdiskurse ein und lieferte ihnen legitimatorisches Material. Doch auch diese Anwesenheit des religiösen Glaubens wurde prekär und arbeitete einer eigenen Geschichte des Unglaubens zu. In der pluralistischen Gleichzeitigkeit konkurrierender religiöser und areligiöser Überzeugungen entwickelt sich auf der Linie der Aufklärungstradition ein Diskurs ohne Gott, zumal unter dem Einfluss naturwissenschaftlich-positivistischen Denkens. „Doch unser Universum, das auf einen unermesslichen Abgrund hin offen ist, Ort unserer im Dunkel liegenden Genese, weckt sogar bei den Ungläubigen ein Gefühl des Mysteriums.“ (70) Hier wird der komplexe Bezug der benannten drei Größen deutlich. Sie lassen sich in einer analogen dreigliedrigen Beziehung abbilden: im Beziehungsgefüge von Glaube, modernem Humanismus und Antihumanismus. Die moderne Moral etabliert sich als eine eigene Leistung und ist nicht als eine bloße „Subtraktionsgeschichte“ des Christlichen zu begreifen. Sie greift dessen Impulse auf und überwindet sie zugleich an signifikanten Stellen – etwa in der Universalisierung der Menschenwürde, die auch für Ungläubige zu gelten hat. Die liberale Moderne sprengt aber auch ihre eigenen Grenzen. Die entsprechenden Muster einer Gegenklärung in Gestalt eines Antihumanismus können wiederum mit dem Christentum Allianzen eingehen. Die triangulären Anschlussstellen etablieren damit ein komplexes Bezugssystem. Die Kontakte in den Differenzen verändern den eigenen Diskursrahmen. Religiöse Chiffren, noch in ihrer formalen Entleerung, gehen in säkularisierte Denkmuster ein – z.T. problematisch etwa in politischer Beanspruchung. Irreversibel erscheint aber gerade so ein Pluralismus, „der nicht statisch ist, sondern sich in ständiger Bewegung befindet, und dessen Zielpunkt es ist, dass es keinen wirklichen Zielpunkt mehr gibt, sondern eher eine Reihe von spirituellen Wegen, die sich kreuzen und verzweigen.“ (83)

Robert Spaemann entwickelt Überlegungen zu Form und Status eines noch heute möglichen Gottesbeweises, der nach Kant eher als Evidenzappell zu begreifen ist. Spaemann gibt ihm folgende Fassung: kann mit der Preisgabe einer Zukunft über den Tod hinaus die Wirklichkeit der Gegenwart überhaupt konsistent gehalten werden? Wird diese Realität nicht schon jetzt enteignet, weil sie absurd vergeht und letztlich schon jetzt im Nichts als vorwegereignete Zukunft untergeht? „Wir müssen den absurden Gedanken akzeptieren, dass das, was jetzt ist, einmal nicht mehr gewesen sein wird. Das aber heißt, dass es überhaupt nicht in einem letzten Sinne wirklich ist“ (121). Onora O’Neills Rekonstruktion der Kant’schen Religionsphilosophie spielt dem eine kritische Hoffnungsperspektive zu, die sich aus den Postulaten der praktischen Vernunft wiederum appellativ vermittelt. Allerdings rückt O’Neill Kants Ansatz stark in immanente Zusammenhänge und depotenziert eine wesentlich transzendent erschlossene Hoffnung. Das gebotene Textmaterial liefert zwar einzelne Hinweise, aber der Konnex von transzendent ausgerichteter und immanent relevanter Hoffnung bei Kant droht so einseitig aufgelöst zu werden. Hier wirkt sich negativ aus, dass der Band nur den ersten Teil der *Tanner Lectures* bietet, dem dieser Beitrag entnommen ist. Die entscheidende Frage nach dem Verhältnis von formalem und materialem (religiösem) Hoffnungsgrund bleibt damit unbeantwortet (an dieser Stelle wäre zumindest ein weiterführender bibliographischer Hinweis wünschenswert).

„Unterschiedliche neue Zugänge“ erschließen dann die Aufsätze des 3. Abschnitts (123-262). Ihr Wert liegt vor allem in der konzisen Darstellung einschlägiger Positionen. So referiert Winfried Löffler die religionsphilosophische Position der *Reformed Epistemology* (123-147), Friedo Ricken den Ansatz Charles Sanders Peirces (148-176) und Stephen Burns religionsphilosophische Überlegungen des Wittgenstein-Schülers Peter Winch (195-217). Hans Julius Schneider stellt die religionsfunktionalistische Diskussion um das sogenannte Placebo-Argument vor (177-194) und kann den Status des Arguments so präzisieren, dass die funktionalistische Perspektive auch theologisch anschlussfähiger wird. Schließlich entwickelt Rudolf Langthaler die religionsphilosophischen Implikate von Adornos Negativer Dialektik im Kontext seiner Ästhetischen Theorie (218-262). Zielsicher steuert er dabei auf die aporetische Selbstauflösung eines ästhetischen Denkens zu, das in der Kunst als Form ein Residuum der Hoffnung entdeckt, dem real nichts entsprechen kann und das von daher Kunst selbst nihilistisch um ihre kritische Kraft zu bringen droht.

Ein besonderes Anliegen des Herausgebers zielt darauf, die neuen Impulse einer Religionsphilosophie im Zeichen der Dekonstruktion zu dokumentieren. Entsprechend sind in Teil 4: „The Turn to Religion. Dekonstruktive Erwägungen zur Wiederkehr des Religiösen“ (263-318) die Vorträge einer Diskussion versammelt, die auf der Jahrestagung der *American Society for Aesthetics* im November 2000 geführt wurde und um Derridas Reflexionen zur Religion kreiste. Monique Roelofs markiert einleitend die mögliche Verbindung von ästhetischer Theorie und religiösem Denken („Relationality without Relations-

ships“, 263-272). Kunst spielt mit den Erwartungen des Betrachters. Sie fordert sie heraus und verändert sie – d.h. sie ermöglicht intellektuellen und affektiven Kontakt gerade im Bruch der herkömmlichen Beziehungen. Affirmation und Negation werden in ironischen Formationen aktiviert (vgl. auch Casey Haskins Beitrag: „Aesthetics and Negative Theology“, 382-300). Damit stellt sich die ästhetische Grundfrage, wie man überhaupt einem Kunstwerk gerecht werden könne. Nicht anders, jedenfalls im Sinne von Derridas Konzeption der Dekonstruktion als Gerechtigkeit, als im Zueinander der genannten Perspektiven: „the affirmative and negative dimensions of aesthetic address implicate one another.“ (271) Nähe und Distanz konfigurieren eine Denkform, die so auch religiös relevant erscheint. Allerdings bleibt es hier bei einer rein formalen Auffassung des Religiösen – es geht um die Möglichkeit seiner *Wahrnehmung*.

Nicholas Wolterstorff greift andere und letztlich doch analoge, weil religiös relevante Wahrnehmungsprobleme auf („The Religious Turn in Philosophy and Art“, 273-282). Zweierlei stellt er fest: dass ein neues Interesse an der philosophischen Beschäftigung mit dem Religiösen existiert und dass übersehen wird, wie sehr dies gerade für die Reformulierung Analytischer Philosophie gilt. Ein einseitiger Blick auf die hermeneutisch-dekonstruktiven Traditionen wirft zugleich ein entscheidendes systematisches Problem auf: unsere religiöse Wahrnehmung wird auf eine konstitutive Negativität festgelegt, eher auf das Schweigen als auf die emphatische Bejahung (vgl. die Ausführungen von H. de Vries: „Horror Religiosus“, 301-315, die den Konnex von Dekonstruktion und Traditionen Negativer Theologie stark machen, und wiederum kritisch dazu das den Band beschließende Statement von Joseph Margolis: „A Small Word about the ‘Turn’ to Religion“, 315-318).

Dieser Problemzusammenhang situiert wiederum den religiösen Diskurs auf eine ganz eigentümliche Weise neben dem ästhetischen Diskurs der Moderne. Woltersdorff entdeckt einen Diskurs des Verschweigens, den er biographisch festmacht. Bei einem Gottesdienstbesuch in der Westerkerk in Amsterdam werden Briefe van Goghs an seinen Bruder Theo vorgelesen, und sie machen deutlich, dass nicht allein Form und Stil van Goghs Bilder so unausweichlich machen, sondern dass es sein Sujet ist: „Van Gogh was painting God in the sun – and in the trees and in the fields. Whatever Gauguin was doing, he wasn’t doing that. And I was angry, angry with those who had told me that it was all stylistics, angry with myself for having been so stupid as to believe them.“ (282) Diese Feststellung enthält nicht weniger als die Aufforderung zu einer neu sensibilisierten Suche nach der religiösen Dimension philosophischen wie ästhetischen Denkens. Moderne Musik – von Olivier Messiaen bis Arvo Pärt – liefert dafür Anhaltspunkte. Und sie weisen wiederum zurück auf die unverzichtbare Positivität aller Rede von Gott: formale Negativität in den Traditionen des Bilderverbots muss immer auch auf ein kataphathisches Sprechen tendieren, weil der Mensch sich nach dem Schöpfungsbericht als Bild Gottes zu begreifen hat – und das gilt zumal christologisch. Der philosophische Gedanke weist hier über sich hinaus ins Theologisch-Konfessorische. Doch auch dies ist als ein philosophi-

scher Aspekt ernst zu nehmen: von Augustin bis Anselm und wiederum anders bei Derrida stellt solches Bekenntnis im a/religiösen Performativ immer wieder den Rahmen religionsphilosophischer Reflexion.

Insgesamt bietet dieser Band interessante Beiträge zu einer Religionsphilosophie, die unter verschiedenen Kennwörtern zu neuen Debatten über die Möglichkeit einlädt, wie nach den Einsprüchen der klassischen Religionskritik heute noch verantwortet vom Transzendenten zu handeln sei. Die Offenheit des Konzepts, der Verzicht auf Schulbildung und die Bereitschaft des Herausgebers, sich in seiner sehr konzentrierten Einführung kommentierend hinter den unterschiedlichen Konzepten zurückzunehmen (7-47), um sie einfach zu präsentieren, lädt zu einer kritischen Lektüre ein. Sie verspricht für die religionsphilosophischen Auseinandersetzungen der Gegenwart, was gute Philosophie leisten sollte: *Orientierung im Denken*.

Gregor Maria Hoff

ECKERT, Michael/HERMS, Eilert/HILBERATH, Bernd Jochen/JÜNGEL, Eberhard (Hg.), Lexikon der theologischen Werke, Alfred Kröner Verlag, Stuttgart 2003, XXIX, 849 p., geb., 58 EU[D]; ISBN 3-520-49301-2

Unter Beteiligung von mehr als 250 Autorinnen und Autoren stellt das vorliegende Lexikon etwa 1.000 Hauptwerke der christlichen Theologie von ihren Anfängen bis in die Gegenwart vor. Es schließt damit eine Lücke im enzyklopädischen Spektrum und ergänzt die verschiedenen Autoren-Lexika und theologiegeschichtlichen Handbücher vorzüglich.

Die einzelnen Artikel wollen eine knappe Werk-Vorstellung geben – was in der Regel sehr überzeugend gelingt. Der Aufbau des Lexikons hält sich alphabetisch an die Titel der Erstausgabe bzw. der maßgeblichen Handschriften, die einzelnen Artikel präsentieren kurz die These des Werks und skizzieren dann den wesentlichen Gedankengang, der zugleich Auskunft über die formale Struktur geben soll. Es schließen sich Anmerkungen zur Rezeptionsgeschichte und Literaturhinweise an, die bewusst limitiert bleiben.

Epochengeschichtlich arbeitet das Lexikon mit einer ausgewogenen Verteilung. Die verschiedenen theologischen Disziplinen werden angemessen berücksichtigt, wobei sich eine systematische Dominante abzeichnet. Letztlich entspricht dies aber den wirkungsgeschichtlichen Proportionen – und natürlich auch den professionellen Interessen der Herausgeber. Sie verantworten ein erkennbar kontextuell ausgerichtetes Konzept, das den Reichtum der theologischen Traditionen lebendig vorführt.

Inhaltlich bietet der Band über zuverlässige Informationen hinaus immer wieder Interessantes, vermeintlich Entlegenes, vergessene Autoren – und so wird

das Buch an erster Stelle zu einer Leseaufforderung. Es macht neugierig. Wenn exemplarisch Johannes Hoff *Michel de Certeau* „*La Fable mystique*“ bespricht oder Magnus Striet *Isaak August Dorners „System der christlichen Glaubenslehre“* zur Wiederentdeckung freigibt, macht man intellektuellen Gewinn und bekommt einfach Leselust. Beide Artikel demonstrieren im Übrigen die besondere Stärke des Buchs: man findet die wesentlichen Informationen und kann zugleich etwas von der aktuellen Herausforderung des Werks aufnehmen – je nach dem theologischen Temperament des entsprechenden Verfassers und auch der Bereitschaft, den eigenen Blick auf das Werk erkennen zu lassen. Aus dieser rezeptionssystematischen Sicht lässt das Lexikon dann auch seinerseits theologiegeschichtliche Aufschlüsse zu: ein theologischer Pluralismus der Zugänge und Motivlagen erscheint mindestens indirekt als Programm.

Natürlich müssen bei einem derartigen Unternehmen Fragen bleiben, nicht zuletzt mit Blick auf die Werkauswahl. Die religionstheologischen Diskurse werden z. B. etwas eigenwillig sortiert – zum christlich-hinduistischen Gespräch findet man zwei Titel, zum zentralen christlich-buddhistischen Dialog nichts. Aber da spielen immer auch persönliche Akzentsetzungen ihre unvermeidbare Rolle. So kommt höhere Tübinger Mathematik auf viermal Küng und auf einmal Ratzinger, Metz oder Pannenberg (seine dreibändige „Systematische Theologie“ fehlt). Und ob ein Küng-Schüler ausgerechnet dessen „*Unfehlbar*“ übernehmen muss, erscheint nicht unbedingt zwingend. Nicht jeder Wunsch ist darüber hinaus so leicht zu erfüllen wie der, dass Artikel über eine nahezu ausschließliche Wiedergabe des Werkaufbaus hinausführen sollten (z.B. H. Häring über *Gottfried Bachls „Über den Tod und das Leben danach“*) – wobei die Autoren mitunter Opfer der Textregie werden. Natürlich muss es publikationspolitisch naiv klingen, wenn man mehr Darstellungsraum verlangt. In der Sache ist er einzufordern, weil die gebotenen Informationen gelegentlich allzu komprimiert erscheinen.

Weitere Fragen schließen sich an: ist die Beschränkung auf emeritierte AutorInnen sinnvoll? Hier hätte der Mut zur Entscheidung darüber, was die Herausgeber aus der gegenwärtigen Produktion für bleibend bedeutsam halten, besondere Schwerpunkte ermöglicht. Sympathische, aber falsche Bescheidenheit hält so z.B. zum Verzicht auf *Eberhard Jüngels „Gott als Geheimnis der Welt“* an. Eine letzte Anfrage zum Register: Warum werden die Autoren nur alphabetisch aufgelistet? Ein weiterer Schlüssel zur geschichtlichen Reihenfolge lieferte wichtige Hinweise und böte einen eigenen Lesereiz.

Etwas kleinlich kommt daher, was in der Kritik am Ende vor allem eins ausdrücken sollte: dieses Lexikon ist anregend zu lesen und eine besondere wissenschaftsorganisatorische Leistung. Es ist ausgezeichnet angelegt und eine unbedingte Bereicherung – schon jetzt, bewusst hoch gesprochen, ein *Standardwerk*.

Gregor Maria Hoff

Zwei herausragende Neuauflagen müssen gewürdigt werden, die nicht nur für jede/n Palästina-, Israel- und Sinaireisende/n, sondern für jede/n Religionslehrer/in und Pfarrer/in sowie für interessierte Christ/inn/en ein begehrtes Desiderat sind.

KROLL, Gerhard, Auf den Spuren Jesu. Sein Leben - Sein Wirken - Seine Zeit, St. Benno Verlag Leipzig, 12. Auflage 2002, 472 p. über 500 Abbildungen und Zeichnungen, geb. 49,00 Eur[D], ISBN 3-7462-1550-1

Das schon legendäre Standardwerk des 1997 verstorbenen Jesuiten setzt mit der 12. Auflage seine Erfolgsgeschichte fort, obwohl sich der Entstehungskontext gründlich geändert hat. Das Buch entstand wegen der Reiseverweigerung der DDR gänzlich am Schreibtisch und war nicht nur für viele ehemalige DDR-Bürger im besten Sinn ein Reiseersatz. Infolge der laufenden Ergänzungen liefert es auch heute noch reichliches realien- und landeskundliches Material zu den Orten und geschichtlichen Kontexten des historischen Jesus, auch wenn allerneueste Grabungsergebnisse der Archäologen wenig Eingang gefunden haben. Obwohl die Ursprungsmotivation Krolls aus der bis heute aktuellen Diskussion um das leere Grab hervorging und ihn die Exegeten nicht nur schätzten, verwechselte er seine Arbeit nie mit einem Glaubensbeweis. Gottes Geschichte mit den Menschen in ein konkretes Raum-Zeit-Gefüge der Topographie und Zeitgenossen zu

verorten, war sein erklärtes Anliegen, die Jesus- wie Glaubensgeschichte zu kontextualisieren und nicht zuletzt den jüdischen Jesus zu entdecken.

GALEY, John, Das Kathari-nenkloster auf dem Sinai. Mit einer Einführung von Kurt Weitzmann. Aktualisierte Neuauflage, Belser Verlag Stuttgart 2003, 192 p. mit 192 Farbfotos, geb., 49,00 Eur[D], ISBN 3-7630-2415-8

Fünf Monate durfte der Schweizer Fotograf John Galey im Rahmen von Forschungsexpeditionen der Universitäten Michigan und Princeton (USA) in der Festung des Kathari-nenklosters verbringen, das 527 von Kaiser Justinian gegründet wurde. Die singuläre Erlaubnis, das gesamte Innere des Klosters zu fotografieren, verleiht diesem Buch Einzigartigkeit. Neben berührenden Einblicken in das Leben in und um das Kloster liegt der Schwerpunkt auf den bedeutenden Kunstschatzen: die Mosaik- aus frühchristlicher Zeit, die einzigartige Ikonensammlung und Bibliothek, in der 1844 der Leipziger Bibelwissenschaftler Konstantin von Tischendorf unter abenteuerlichen Umständen eine der bedeutendsten Bibelhandschriften, den Codex Sinaiticus, entdeckte. Die Neuauflage ist um einige Bilder und Texte ergänzt.

Ulrich Winkler

Lexikon der Christlichen Ethik,
HUNOLD, Gerfried W./SAUTER-
MEISTER, Jochen (Hg.), 2 Bde.
 (LThKkompakt), Verlag Herder,
 Freiburg/Basel/Wien 2003, 1085 p.,
 Gb., 58,00 EU[D]; ISBN 3-451-
 22041-5

Dieses Lexikon bietet eine Zusammenstellung der Artikel zu ethischen Stichwörtern aus der 3. Auflage des Lexikon für Theologie und Kirche. Die Artikel wurden teilweise, vor allem in der Literatur, gekürzt oder ergänzt.

Hunold und Sautermeister haben diesen nützlichen Versuch unternommen und damit ein kompaktes Nachschlagewerk zur Christlichen Ethik geschaffen. Ein vorangestelltes, anhand der ethischen Traktate systematisch geordnetes Verzeichnis der enthaltenen Artikel gibt zugleich einen Leitfaden, nach dem das Lexikon wie ein Handbuch Christlicher Ethik gelesen werden kann.

Das Lexikon bietet sich an für alle, die ein besonderes Interesse an den ethischen Fragestellungen innerhalb der Theologie haben, insbesondere auch für Religions- und EthiklehrerInnen. Der vorliegende Auszug aus dem LThK könnte aber auch für all jene empfehlenswert sein, die etwa in Hinblick auf die öffentlichen Ethik-Debatten aus einer Außenperspektive an den ethischen Aspekten der Theologie interessiert sind. Gegenwärtig findet sich ein zunehmendes Interesse für religiöse ethische Ansätze. Alte Fronten haben an Bedeutung verloren. Zugleich hat sich gezeigt, dass

manche unserer ethischen Kontroversen nicht ohne umfassende Sinn- und Wertvorstellungen gelöst werden können, wie sie die großen Weltreligionen bieten. Diesem über ethische Fragen vermittelten Interesse an Christentum und Theologie könnte das vorliegende Lexikon sehr entgegenkommen.

Andreas M. Weiß

GUGGENBERGER, Wilhelm/LADNER, Gertraud (Hg.), Christlicher Glaube, Theologie und Ethik, (Studien der Moralthologie 27), Lit Verlag, Münster/Hamburg/London 2002, 192 p., Pb., 19,90 EU[D]; ISBN 3-8258-6131-7

Seit 1974 treffen sich in Innsbruck Moralthologen und Sozialethiker aus Österreich, der Schweiz, Südtirol und einzelne Kollegen aus Deutschland und Südosteuropa als der sog. „Innsbrucker Kreis“. Die Referate des Treffens im Jänner 2001 sind als Sammelband publiziert worden, der Hans Rotter, dem langjährigen Gastgeber des Kreises zum siebzigsten Geburtstag gewidmet ist.

Der Band versammelt Beiträge, die sich zu zwei Themengruppen zuordnen lassen: Eine erste Gruppe von Beiträgen bezieht sich auf die Konfrontation mit einer pluralistischen Gesellschaft, wie sie in den Ländern des ehemaligen Ostblocks besonders massiv erlebt wird und heute insgesamt die Situation Theologischer Ethik kennzeichnet. Die zweite Grup-

pe von Beiträgen dreht sich mit den Themen Trinität, Bibel, Glaube und Vernunft sowie Lehramt um die Frage nach spezifisch theologischen Aspekten Theologischer Ethik.

Zu beiden Themenbereichen finden sich durchaus heterogene und nicht einfach auf einen Nenner zu bringende Zugänge, die die Vielschichtigkeit und vom jeweiligen Kontext bedingte Perspektivität sichtbar werden lassen. Als durchgehendes Hintergrundthema wird in diesem Versuch eine Selbstvergewisserung Theologischer Ethik einmal mehr das Gegenüber von Vernunft und Glaube in der ethischen Argumentation, von Autonomer Moral und Glaubensethik, von Offenheit für den säkularen ethischen Diskurs und Sorge um die eigene Identität als Theologisches Fach deutlich. Als Dokument dieser Auseinandersetzung ist der Band eine spannende Lektüre.

Wenn Wilhelm Guggenberger im einleitenden Überblick festhält: „dass die Zeichen der Zeit im Licht des Evangeliums zu deuten sind ... und nicht umgekehrt versucht wird, die Offenbarungswahrheiten im Licht der Natur- oder Sozialwissenschaften zu interpretieren“ (21), so sei der Einspruch erlaubt, dass dies missverständlich und einseitig ist. Natürlich sind Grenzüberschreitungen von Na-

turwissenschaftlern zurückzuweisen. Dass aber die zweite Interpretationsrichtung keine Berechtigung in der Theologie hätte, kann doch nicht ernst gemeint sein.

Natürlich ist die Gegenwart vom *richtig verstandenen* Evangelium her zu deuten. Aber umgekehrt ist es doch ebenso Aufgabe der Theologie, ausgehend von Zeichen der Zeit und von Ergebnissen der Natur- oder Sozialwissenschaften unser *faktisches* Verständnis vom Evangelium zu präzisieren. „Kritik ist zwar irritierend, aber nicht selten berechtigt“ (105), meint Anton Mlinar. Der Irrtum liegt nicht immer bei den anderen. Die Auseinandersetzung mit den Zeichen der Zeit als Einbahnstraße zu sehen, dürfte das pastorale Programm des Zweiten Vatikanums unzureichend wiedergeben.

Guggenberger erwähnt den 11. September 2001 und hält dazu lapidar fest, dass „eine auf religiösem Glauben basierende Ethik ein weiteres Mal in Misskredit“ gerät (17). Ist nicht gerade dieses Datum für Theologen Anlass zu ehrlichem Erschrecken darüber sein, was falsch verstandene und politisch missbrauchte „Offenbarungswahrheiten“ im sozialen Zusammenleben bewirken können?

Andreas M. Weiß

Eingesandte Bücher (Rezensionen vorbehalten)

- APPEL, Kurt, Entsprechung im Wider-Spruch.** Eine Auseinandersetzung mit dem Offenbarungsbegriff der politischen Theologie des jungen Hegel (Religion, Geschichte, Gesellschaft. Fundamentaltheologische Studien 31) LIT-Verlag Münster/Hamburg/London 2003, 256 p., kt., 29,90 EUR[D], ISBN: 3-8258-6605-X.
- BERGER, Johann/Eichinger, Franz/Kropf, Rudolf (Hg.), Bonhoeffer.** Herausforderung eines Lebens und Denkens, Evangelischer Presseverband in Österreich Wien 2002, 222 p., kt., 16,90 EUR[D], ISBN 3-85073-011-5.
- BONGARDT, Michael/Kampling, Rainer/Wörner, Markus (Hg.), Verstehen an der Grenze.** Beiträge zur Hermeneutik interkultureller und interreligiöser Kommunikation (Jerusalem Theologisches Forum 4), Aschendorff Verlag Münster 2003, 250 p., kt., 37,00 EUR[D], ISBN 3-402-07503-2.
- BREMEN, Katharina v./TÖNGES, Elke (Hg.), Christlich von Gott reden im Angesicht Israels.** Symposium zum 60. Geburtstag von Klaus Wengst (Tagungsprotokolle - Institut für Kirche und Gesellschaft), Iserlohn 2003, 121 p., Pb. 9,00 EUR[D], ISBN 3-931845-69-9.
- FIGL, Johann (Hg.), Handbuch Religionswissenschaft.** Religionen und ihre zentralen Themen, Tyrolia-Verlag Innsbruck/Wien und Vandenhoeck & Ruprecht Göttingen 2003, 880 p., Ln. geb. 79,00 EUR[D], ISBN 3-7022-2508-0 / 3-525-50165-X.
- GÖLLNER, Reinhard (Hg.), Das Christentum und die Weltreligionen** (Theologie im Kontakt 8), LIT-Verlag Münster/Hamburg/London 2000, 171 p., Br. 15,90 EUR-D, ISBN 3-8258-5216-4.
- HACKBARTH-JOHNSON, Christian, Interreligiöse Existenz.** Spirituelle Erfahrung und Identität bei Henri Le Saux (O.S.B.) / Swami Abhishiktānanda (1910-1973) (Europäische Hochschulschriften 23/763), Peter Lang Frankfurt u.a. 2003, 709 p., geb. 85,00 EUR[D], ISBN 3-631-50333-4
- HAHN, Udo, Das 1 x 1 der Ökumene.** Das Wichtigste über den Dialog der Kirchen, Neukirchener Verlagshaus Neukirchen-Vluyn 2003, 96 p., kt. 7,90 EUR[D], ISBN: 3-7975-0053-X.
- HAKE, Joachim, „Der Gast bring Gott herein“. Eucharistische Gastfreundschaft als Weg zur vollen Abendmahlsgemeinschaft,** Kohlhammer Stuttgart 2003, 127 p., kt., 18,00 EUR[D], ISBN 3-17-017892-X.
- HELLER, Ágnes, Die Auferstehung des jüdischen Jesus.** Aus dem Ungarischen von Christa Kunze, Philo Verlagsgesellschaft Berlin/Wien 2002, kt. 118 p., 12,90 EUR[D], ISBN 3-8257-0243-X.
- HEMPELMANN, Reinhard u.a. (Hg.), Panorama der neuen Religiosität.** Sinnsuche und Heilsversprechen zu Beginn des 21. Jahrhunderts. Hrsg. im Auftrag der Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen (EZW) Berlin, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 2001, 672 p., geb. 24,95 EUR[D], ISBN 3-579-02320-9.
- HÜNERMANN, Peter/Söding, Thomas (Hg.), Methodische Erneuerung der Theologie.** Konsequenzen der wiederentdeckten jüdisch-christlichen Gemeinsamkeiten (Quaestiones disputatae 200), Herder Freiburg/Basel/Wien 2003, 263 p., kt., 24,90 EUR[D], ISBN 3-451-02200-1.
- HÜTTENHOFF, Michael, Der religiöse Pluralismus als Orientierungsproblem.** Religions-theologische Studien, Evangelische Verlagsanstalt Leipzig 2001, geb. 296 p., 44,00 EUR[D], ISBN 3-374-01860-2.
- JANOWSKI, J Christine, Allerlösung. Annäherung an eine entdualisierte Eschatologie** (Neukirchener Beiträge zur systematischen Theologie 23/1,2), Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 2000, Bd 1: 300 p., Bd 2: 383 p., kt., 49,90 EUR[D] ISBN 3-7887-1728-9.

- KAMPLING, Rainer (Hg.), „Nun steht aber diese Sache im Evangelium ...“ Zur Frage nach den Anfängen des christlichen Antijudaismus**, Ferdinand Schöningh, Paderborn u.a., 2. Aufl. 2003, 365 p., kt., 54,00 Eur[D], ISBN 3-506-74253-1.
- KAMPLING, Rainer/Weinrich, Michael (Hg.), Dabru emet - redet Wahrheit**. Eine jüdische Herausforderung zum Dialog mit den Christen, Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 2003, 247 p., 24,95 EU[D], ISBN: 3-579-05196-2.
- KLAUSNITZER, Wolfgang (Hg.), Paula macht blau. Eine ökumenische Entdeckungsreise**, Bonifatius Verlag Paderborn 2003, 212 p., kt., 14,90 Eur[D], ISBN 3-89710-241-2.
- KLAUSNITZER, Wolfgang, Grundkurs katholische Theologie**. Geschichte. Disziplinen. Biografien Tyrolia Verlag Innsbruck/Wien 2002, 208 p., kt., 14,90 Eur[D], ISBN 3-7022-2467-X.
- KNAUSS, Stefanie, Drachenfrau und Geistfeuer**. Neue Metaphern für Gott in der jüdischen feministischen Theologie und Praxis (Pontes 11), LIT-Verlag Münster/Hamburg/London 2003, 154 p., kt., 14,90 Eur[D], ISBN 3-8258-6234-8.
- LEVINAS, Emmanuel, Die Zeit und der Andere**. Übersetzt und mit einem Nachwort versehen von Ludwig Wenzler (Philosophische Bibliothek 546), Verlag Meiner Hamburg 2003, kt106 p., 18,00 Eur[D], ISBN 3-7873-1631-0.
- LOICHTINGER, Alexander, Frage nach Gott**, Bonifatius Verlag Paderborn 2003, 152 p., kt., 13,90 EU[D], ISBN: 3-89710-258-7.
- MÜLLER, Erik, Offenbarung und Methode - Theo-Logie und Historie im Widerstreit?** (Pontes 13), LIT-Verlag Münster/Hamburg/London 2003, 179 p., kt., 17,90 EU[D], ISBN: 3-8258-6400-6.
- NEUHAUS, Gerd, Frömmigkeit der Theologie**. Zur Logik der offenen Theodizeefrage (Quaestiones disputatae 202), Herder Freiburg/Basel/Wien 2003, 192 p., kt., 22,90 EU[D] SBN 3-451-02202-8.
- PFÜLLER, Wolfgang, Die Bedeutung Jesu im interreligiösen Horizont**. Überlegungen zu einer religiösen Theorie in christlicher Perspektive, LIT-Verlag Münster/Hamburg/London 2001, 223 p., Br. 20,90 Eur-[D], ISBN 3-8258-5382-9.
- SCHARER, Matthias/Kraml, Martina (Hg.), Vom Leben herausgefordert**. Praktisch-theologisches Forschen als kommunikativer Prozess (Kommunikative Theologie), Matthias Grünewald Mainz 2003, 224 p., kt., 18,80 EU[D], ISBN 3-7867-2450-4.
- STICKELBROECK, Michael, Christologie im Horizont der Seinsfrage**. Über die epistemologischen und metaphysischen Voraussetzungen des Bekenntnisses zur universalen Heilsmittlerschaft Jesu Christi (Münchner Theologische Studien 2/59), EOS-Verlag St. Ottilien 2002, 713 p., geb., 68,00 EU[D], ISBN 3-8306-7133-4.
- WEB, Paul, Papstamt jenseits von Hierarchie und Demokratie**. Ökumenische Suche nach einem bibelgemäßen Petrusdienst. Mit Beitr. v. Ulrich H. J. Körtner u. Grigorios Larentzakis (Studien zur systematischen Theologie und Ethik 35), LIT-Verlag Münster/Hamburg/London 2003, 208 p., kt., 19,90 EU[D], ISBN: 3-8258-6590-8.
- WOSCHITZ, Klaus M., Fons vitae - Lebensquell. Sinn- und Symbolgeschichte des Wassers** (Forschungen zur europäischen Geistesgeschichte 3) Herder Freiburg/Basel/Wien 2003, 677 p., Ln., 85,00 Eur[D], ISBN 3-451-28104-X.
- ZEILLINGER, Peter, Nachträgliches Denken. Skizze eines philosophisch-theologischen Aufbruchs im Ausgang von Jacques Derrida**. Mit einer genealogischen Bibliographie der Werke von Jacques Derrida, LIT-Verlag Münster/Hamburg/London 2002, 296 p., 35,60 EU[D], ISBN 3-8258-6144-9.
- ZIEBRITZKI, Doris, „Legitime Heilswege“**. Relecture der Religionstheologie Karl Rahners (Innsbrucker theologische Studien 61), Tyrolia-Verlag Innsbruck/Wien 2002, 240 p., kt., 25,00 EU[D], ISBN 3-7022-2431-9.