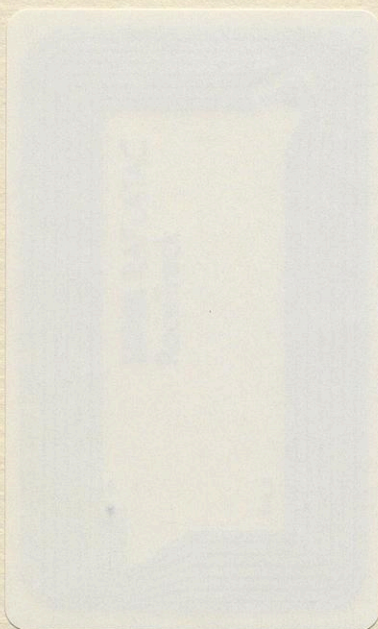




N12<523475774 021



UBTÜBINGEN



Buchbinderei
Schaffhauser
Bühlerstr. 11, 8200 Schaffhausen

Salzburger Theologische Zeitschrift

9. 10
2005 2006
0.72

Sozialethik

- | | |
|------------------------|--|
| Carl-Henric Grenholm | Ethik in der ökonomischen Theorie und Praxis |
| Joachim Hagel | Verantwortung in einer Vernunftethik |
| Nico Koopman | Öffentliche Theologie im Postapartheid-Südafrika |
| Magdalena Holztrattner | Ausgegrenzte in die Mitte stellen |
| Werner Wolbert | Vom gerechten Krieg zum „Just Peacemaking“ |
| Thomas Schiendorfer | John Hicks pluralistische Hypothese |

Glosse

Testfall der Ökumene

Besprechungen

Glaubenseinführung,
Postmoderne, Ökumene

9. Jahrgang

Heft 1

2005

ISSN 1029-1792

206025

7A 5575

✓ 210

herausgegeben von:	Alois Halbmayr Andreas M. Weiß Ulrich Winkler	Fachbereich Systematische Theologie Fachbereich Praktische Theologie – Moraltheologie Fachbereich Systematische Theologie Universität Salzburg, Universitätsplatz 1, A-5020 Salzburg
--------------------	---	---

EDITORIAL	Andreas M. Weiß	1
Carl-Henric Grenholm	Ethik in der ökonomischen Theorie und Praxis	2
Joachim Hagel O.Praem.	„Man soll Gott nicht mit Dingen belästigen, die man selber erledigen kann!“ Über die Verantwortung, die in einer Vernunftethik verlangt wird	19
Nico Koopman	Nach 10 Jahren. Öffentliche Theologie im Postapartheid-Südafrika	32
Magdalena Holztrattner	Ausgrenzen in die Mitte stellen. Eine Theologie der Integration	56
Werner Wolbert	Vom gerechten Krieg zum „Just Peacemaking“	66
Thomas Schiendorfer	Zur Problematik theologisch-philosophischer Argumente in John Hicks pluralistischer Hypothese	77
GLOSSE – Ulrich Winkler	Testfall der Ökumene. Ein eucharistisches Gebet für die getrennten Kirchen	87
Besprechungen		
Link-Wieczorek, Ulrike u.a.	Nach Gott im Leben fragen. Ökumenische Einführung in das Christentum (Ulrich Winkler)	93
Fürst, Walter/ Werbick, Jürgen (Hg.)	Katholische Glaubensfibel (Ulrich Winkler)	95
Berlis, Angela/ Kalsky, Manuela (Hg.), Schupp, Franz	Alltägliche Transzendenz. Postmoderne Ansichten zu Gott (Alois Halbmayr)	96
Eurich, Johannes	Geschichte der Philosophie im Überblick (Alois Halbmayr)	99
Schütte, Heinz, Wenz, Gunther	Symbol und Musik. Die religiöse Vermittlungsleistung des Symbolbegriffs in der Postmoderne (Bernhard A. Eckerstorfer OSB)	101
Preul, Reiner	Protestantismus heute. Ökumenische Orientierung (Ulrich Winkler)	104
	Wolfhart Pannenberg's Systematische Theologie (Ulrich Winkler)	104
	So wahr mir Gott helfe! Religion in der modernen Gesellschaft (Andreas M. Weiß)	105

Anschriften der Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter

Prof. Dr. Carl-Henric GRENHOLM, Teologiska institutionen, Box 511, 751 20 Uppsala, Sweden; Univ.-Doz. Dr. Joachim HAGEL O.Praem., Universitätsplatz 1, A-5020 Salzburg; Prof. Dr. Nico KOOPMAN, The Beyers Naudé Centre for Public Theology, Faculty of Theology, 171 Dorp Street, Stellenbosch, 7600 South Africa; Mag. Magdalena HOLZTRATTNER, Weizensteinerstraße 16/31, 5020 Salzburg; Univ.-Prof. Dr. Dr.h.c. Werner WOLBERT, Fachbereich Praktische Theologie – Moraltheologie, Universitätsplatz 1, A-5020 Salzburg; Mag. Thomas SCHIENDORFER, Kirchengasse 17, A- 5020 Salzburg.

SaThZ versteht sich als theologische Fachzeitschrift mit Schwerpunkt auf systematischen Fragestellungen; **Herausgeber:** Alois Halbmayr@sbg.ac.at, Fax +43-662-6389-2628; Andreas-Michael.Weiss @sbg.ac.at, Fax +43-662-6389-2677; Ulrich Winkler@sbg.ac.at, Fax +43-662-6389-2627; **Internet:** <http://www.sbg.ac.at/sathz/home.htm>; **Umschlag-Graphik:** Karl-Heinz Kronawetter; **Layout:** Ulrich Winkler; **Druck:** Hausdruckerei der Universität Salzburg; **Bankverbindungen:** A: SaThZ Uni-Sbg. \$27, IANr. P_112100_02, Kontonummer 069 5383 4602, BLZ 12000, IBAN AT23 1200 0069 5383 4602, Bank Austria Creditanstalt AG; **BRD:** SKB-Nürnberg, Konto Nr. 944580, BLZ 760 605 61; **CH:** Luzerner Kantonalbank Russwil, KontoNr. 01-60-500 349-00; **CL:** 778.60; **Italien:** Raiffeisenkasse Bozen-Gries, ABI 08081, CAB 11601, K/K 03/01/20403-3 **Abonnement:** zweimal jährlich; Umfang pro Heft min. 70 Seiten; **Preis:** Einzelheft: 4,- € zuzügl. Porto; Abo jährl. 7,27 € zuzügl. Porto; **Besellungen an:** Astrid Künstner, Universitätsplatz 1, A-5020 Salzburg, sathz@sbg.ac.at, Tel. +43-662-8044-2675, Fax +43-662-6389-2675; **Besprechungen:** Unaufgefordert eingesandte Rezensionsexemplare unterliegen keiner Besprechungsverpflichtung, werden jedoch aufgelistet.

7A 9575-9/10

Editorial

Theologische Ethik muss sich im Bereich angewandter Ethik bewähren. Sie wird auch an der Relevanz ihrer Beiträge zu aktuellen, gesellschaftlichen Entwicklungen und Fragestellungen gemessen. Die ersten fünf Beiträge dieses Heftes stellen durchaus unterschiedliche Zugänge von Theologen zu zentralen sozialetischen Themen vor: Wirtschaft, öffentliche Bedeutung von Kirchen und Theologie, Armutsfrage und Krieg.

Die Frage nach einer ethisch akzeptablen Gestaltung des Wirtschaftssystems stellt sich mit neuer Deutlichkeit angesichts der nach dem Niedergang des Kommunismus offensichtlichen Unausweichlichkeit des Kapitalismus und seiner Tendenz, alle gesellschaftlichen Bereiche zu vereinnahmen und zu dominieren. Carl-Henric GRENHOLM, Professor für Ethik an der Theologischen Fakultät der Uppsala University in Schweden, stellt ein interdisziplinäres Forschungsprojekt zur ethischen Reflexion innerhalb ökonomischer Theorie und Praxis vor. Die gängigen ökonomischen Theorien setzen ja selbst schon bestimmte ethische Prämissen voraus, die teilweise deutlich zu hinterfragen sind. Dazu werden Vorschläge für eine kritische Revision gemacht. In Hinblick auf die Einschätzung der wirtschaftlichen Praxis, speziell der Marktwirtschaft, wird eine Typologie von Positionen Christlicher Sozialethik vorgestellt. Im Rückblick auf 10 Jahre Demokratie seit dem Fall des Apartheid-Regimes in Südafrika analysiert Nico KOOPMAN, Professor für Theologische Ethik in Stellenbosch/Südafrika, die konkrete Rolle von Theologie und Kirchen beim Neuaufbau des politischen und sozialen Systems. Er tut dies ausgehend von zwei sehr unterschiedlichen amerikanischen Ansätzen öffentlicher Theologie: Stanley Hauerwas steht für die Betonung kirchlicher Identität: Kirche erfüllt ihre soziale Verantwortung am besten, indem sie sich um Treue zu ihrer Identität bemüht und spezifisch religiöse Zugänge und Antworten für gesellschaftliche Herausforderungen findet. Max Stackhouse betont wesentlich stärker die Notwendigkeit des Dialoges der Theologie mit anderen Disziplinen und Traditionen. Öffentliche Theologie müsse intellektuell vertretbar und gesellschaftlich wirksam sein. Koopman verknüpft beide Ansätze mit den konkreten Problemen und Entwicklungen Südafrikas und findet jeweils wichtige Impulse. Joachim HAGEL, Dozent für Moraltheologie in Salzburg, formuliert in seinem Beitrag die Grundprinzipien eines vernunftethischen Ansatzes in der Moraltheologie. Auf der Basis eines metaethischen Kognitivismus und einer teleologischen Normierungstheorie wird konkrete Verantwortung auf drei Ebenen begründet: individuelle Verantwortung, Organisationsverantwortung und institutionelle Verantwortung. Ausgehend von einem Forschungsprojekt an der Theologischen Fakultät in Salzburg gibt Magdalena HOLZTRATNER einen Einblick in den möglichen Beitrag der Theologie zur Armutsforschung und appelliert nachdrücklich an die soziale Verantwortung der Wissenschaft. Der Salzburger Moraltheologe Werner WOLBERT stellt die aktuelle Weiterentwicklung der Theorie vom gerechten Krieg zu einer Theorie der Friedensstiftung und -erhaltung („just peacemaking“) vor und erläutert entsprechende Praktiken. Thomas SCHIENDORFER analysiert die theologisch-philosophischen Argumente in John Hicks pluralistischer Hypothese zur Religionstheologie und macht auf ihre Hintergründe und Grenzen aufmerksam.

Ethik in der ökonomischen Theorie und Praxis

Carl-Henric Grenholm, Uppsala¹

In seinem Buch „*On Ethics and Economics*“ hält Amartya Sen fest, dass es zwei Traditionen innerhalb der Wirtschaftswissenschaften gibt. Eine von diesen ist die „*ethics-related tradition*“, die mindestens bis Aristoteles zurückreicht. Diese Tradition wird von Philosophen wie John Stuart Mill und Adam Smith repräsentiert. Sie ist häufig utilitaristisch und begreift das Ziel des Wirtschaftslebens als gleichbedeutend mit dem Wohl des Menschen. Als ökonomische Akteure werden menschliche Personen nicht nur als selbstinteressiert, sondern auch als an anderen interessiert betrachtet.²

Die zweite und gegensätzliche Tradition wird als „*engineering approach*“ bezeichnet. Léon Walras und David Ricardo sind zwei berühmte Wirtschaftswissenschaftler in dieser Tradition. In diesem Ansatz stehen technische und logistische Fragen im Mittelpunkt. Die Ziele werden in der normativen Analyse als gegeben vorausgesetzt und die Aufgabe ist es, die passenden Mittel zu finden, um sie zu erreichen. In der deskriptiven Analyse wird das menschliche Verhalten in sehr groben und einfachen Begriffen gefasst. Ethische Überlegungen werden in der Kennzeichnung des tatsächlichen menschlichen Verhaltens normalerweise vernachlässigt. Es wird angenommen, dass sich Menschen im Wirtschaftsleben rational verhalten, und Vernunft wird häufig mit der Maximierung des Eigeninteresses identifiziert.³

Amartya Sen behauptet, dass der „Engineering-Ansatz“ in der Entwicklung der modernen Wirtschaftswissenschaften eine vorherrschende Rolle erhalten habe, die zu einem wachsenden Abstand zwischen Ökonomie und Ethik geführt habe. Sein eigenes Bestreben ist es, zu einer Wiederbelebung der „ethikorientierten Tradition“ beizutragen. Er leugnet nicht, dass der „Engineering-Ansatz“ durchaus fruchtbar sein kann, um viele Probleme zu verstehen. Seine These ist jedoch, dass Wirtschaftswissenschaften produktiver gemacht werden können, indem man größere Aufmerksamkeit auf die ethischen Überlegungen lenkt, die menschliches Verhalten und Urteilen formen. Am Utilitarismus kritisiert er, dass er Wohlergehen als das einzige Ziel menschlichen Handelns betrachtet und es mit Glück oder

1 Carl-Henric Grenholm ist Professor für Ethik an der Theologischen Fakultät der Uppsala University in Schweden. Er ist Vorsitzender der *Nordic Society of Theological Ethics* und Leiter eines Forschungsprojektes über Ethik und Ökonomie. Unter seinen Publikationen sind: *The Meaning of Work* (1988), *Protestant Work Ethics* (1993), *Theological Ethics* (1997) und *Beyond Humanism* (2003). Dieser Beitrag wurde in Englisch verfasst und von Andreas M. Weiß ins Deutsche übersetzt.

2 Sen, Amartya, *On Ethics and Economics*, Oxford 1992, 2f. 22ff.

3 Ebd. 4ff. 15ff.

Wünscherfüllung identifiziert. Stattdessen sollte eine Theorie von Gerechtigkeit und Rechten innerhalb der Wirtschaftsethik als in eigenständiger Weise bedeutsam betrachtet werden.⁴

„*Ethical Reflection in Economic Theory and Practice*“ ist ein interdisziplinäres Forschungsprojekt in Uppsala, Schweden, das in hohem Grade durch Amartya Sens Schriften zu Ethik und Wirtschaftswissenschaften beeinflusst wird. Dieses Projekt untersucht die Schnittpunkte zwischen ökonomischen und ethischen Diskursen. Ein Ziel ist es, die ethischen Werte und Prinzipien aufzudecken und zu klären, die innerhalb der neoklassischen Theorie der Ökonomik vorausgesetzt werden. Ein weiteres Ziel ist es, jene moralischen Normen und Werte zu untersuchen, die in der ökonomischen Praxis relevant sind. Eine grundlegende Annahme innerhalb des Projektes ist, dass ein gegenseitiger Lernprozess sowohl für die ökonomischen als auch für die ethischen Diskurse fruchtbar ist.⁵

In unserem Projekt beschäftigen wir uns mit drei Problembereichen. Das erste ist *Ethik in der ökonomischen Praxis*. Innerhalb dieses Bereichs werden einige Beispiele ökonomischer Moral in der konkreten sozialen Praxis untersucht. Ein Beispiel betrifft die Prioritätensetzung im Gesundheitswesen. Ökonomische Analysen der Rationierung von medizinischen Leistungen im Gesundheitswesen setzen häufig ethische Überlegungen voraus, die zu unterschiedlichen Arten von Utilitarismus tendieren. Ein anderes Beispiel betrifft Änderungen in der Organisation des Gesundheitswesens, die oft sowohl mit ökonomischer Analyse als auch mit ethischen Überlegungen zusammenhängen. Ein drittes Beispiel ist die Business-Ethik, die zu einem Gegenstand intensiver Diskussion um Fragen der Unternehmensführung und der Managementtheorie geworden ist. Diskussionen über die Moral der Manager zeigen, dass ethische Überlegungen einflussreiche ökonomische Akteure in unserer Gesellschaft sehr konkret betreffen können.

Der zweite Problembereich beschäftigt sich mit *ethischer Reflexion in der ökonomischen Theorie*. Hier versucht das Projekt jene ethischen Überlegungen aufzudecken und zu analysieren, die in der Mainstream-Ökonomik vorausgesetzt werden. Eine Studie analysiert ethische Annahmen in der neoklassischen Mikroökonomik, die mit Vorstellungen von Effizienz, Rationalität und Gleichgewicht zusammenhängen könnten. Eine andere Studie beschäftigt sich mit für die modernen Wirtschaftswissenschaften zentralen mathematischen Formalismen wie z.B. Arrows Sozialwahltheorie. Eine dritte Studie innerhalb dieses Bereichs analysiert das Modell menschlichen Verhaltens, das in der Mainstream-Ökonomik verwendet wird. Innerhalb der neoklassischen Ökonomie werden die Menschen häufig als rational handelnd und als Nutzenmaximierer betrachtet: ein Menschenbild, das von unterschiedlichen Perspektiven kritisiert worden ist.

4 Ebd. 7ff.58ff.74ff.

5 Das Projekt wird beschrieben in: Grenholm, Carl-Henric/Helgesson, Gert (Hg.), *Etik och ekonomi* (Studies in Ethics and Economics 1), Uppsala 1998, 9-44.

Der dritte Problembereich betrifft *Modelle einer ökonomischen Ethik*. Hier beschäftigen wir uns mit einigen ethischen Modellen, die Alternativen zu den unterschiedlichen Arten von Utilitarismus darstellen könnten, der in der dominierenden ökonomischen Analyse vorausgesetzt wird. Eine Studie befasst sich mit Theorien der Gerechtigkeit innerhalb der politischen Philosophie, die mit der gegenwärtigen Debatte um ökonomische Globalisierung verbunden sind. Eine andere Studie befasst sich mit Konzeptionen der Gerechtigkeit innerhalb der feministischen Befreiungsethik, die zur Entwicklung jener Ideen von Gerechtigkeit und Menschenrechten beitragen könnten, die häufig innerhalb der feministischen Ökonomie vorausgesetzt werden. Christliche Sozialethik ist ein dritter Kontext, in dem Theorien der Gerechtigkeit ausdrücklich auf ökonomische Theorie und Praxis bezogen werden. Unterschiedliche Auffassungen von Marktwirtschaft und ihren Grenzen werden hier mit unterschiedlichen Ideen von Gerechtigkeit kombiniert.⁶

In diesem Beitrag werde ich einige der Ergebnisse unserer bisherigen Forschung vorstellen. Ich werde mich mit vier Themen beschäftigen: (1) Welche ethischen Voraussetzungen werden in der neoklassischen Theorie gemacht? (2) In welcher Weise kann die ökonomische Theorie zur Weiterentwicklung der ethischer Theorie und Reflexion beitragen? (3) Welche Einschätzung ökonomischer Praxis kann innerhalb Christlicher Sozialethik ausgearbeitet werden? (4) In welcher Weise könnten ethische Theorien zu einer Revision der Mainstream-Ökonomie beitragen? Bei der Beschäftigung mit diesen vier Problemen ist meine Annahme, dass Ethik und Wirtschaftswissenschaften von einem gegenseitigen Dialog profitieren können.

Ethische Voraussetzungen in der ökonomischen Theorie

Gegenwärtig würden einige Ökonomen bestreiten, dass es irgendwelche ethischen Voraussetzungen in den Wirtschaftswissenschaften gibt. Der „Engineering-Ansatz“ einer Wirtschaftswissenschaft wird häufig mit der Idee verbunden, dass ökonomische Forschung und Theorie frei von moralischen Werten und normativen Implikationen sind. Milton Friedman, der Hauptvertreter der Chicago-School, beschreibt sein Forschungsfeld als „positive economics“, die eine objektive Wissenschaft in dem Sinn sei, dass sie keine moralischen Werte oder Normen voraussetzt. Friedman schreibt:

„Positive Ökonomik ist unabhängig von jedem Werturteil und jedem ethischen Standpunkt. Ihr Zweck ist es nicht zu beschreiben, ›was der Fall sein sollte‹ sondern ›was der

6 Von den Studien, die im Rahmen des Projektes durchgeführt werden, werden einige beschrieben in: ebd. 17ff.

Fall ist: ... Kurzum, positive Ökonomik ist oder kann sein eine ›objektive‹ Wissenschaft in präzise demselben Sinn wie irgendeine Naturwissenschaft.⁷

Die Position, dass ökonomische Theorie keine ethischen Annahmen voraussetzt, scheint schwer zu verteidigen zu sein. Neoklassische Ökonomie hat oft mit der Untersuchung einzelner Märkte und individueller Entscheidungen im Markt zu tun. Es werden Modelle für Konsumentenentscheidungen und Produzentenverhalten entwickelt, in denen wir als rationale Individuen betrachtet werden, die versuchen, die Erfüllung ihrer eigenen Präferenzen zu fördern. In diesen Modellen werden häufig bestimmte Ideen, was gut oder wertvoll ist, bestimmte Verteilungsprinzipien und bestimmte Normen von Gleichheit vorausgesetzt.⁸

In seiner Dissertation hat der Philosoph Gert Helgesson, ein Forscher innerhalb unseres Projektes zu Ethik und Ökonomie, eine sorgfältige Analyse von expliziten und impliziten Werten und Normen in der neoklassischen Ökonomie durchgeführt. Im Zentrum stehen zwei zentrale Konzepte der neoklassischen Mikroökonomik, nämlich Gleichgewicht und Effizienz. In der Mainstream-Ökonomie wird ein Wirtschaftssystem gewöhnlich als leistungsfähig betrachtet, wenn es unmöglich ist, jemand besser zu stellen, ohne jemand anderen schlechter zu stellen. Das bedeutet, dass sich Effizienz auf Wohlfahrt bezieht, und Wohlfahrt wird am häufigsten im Sinn von Präferenzen verstanden. Entsprechend dieser Deutung von Wohlfahrt ausgehend von Präferenzen, geht es jemandem im Zustand A besser als im Zustand B, wenn er A gegenüber B bevorzugt. Es gibt einen notwendigen Zusammenhang zwischen der Erfüllung von Präferenzen und Wohlfahrt.⁹

Innerhalb der Mainstream-Ökonomie wird häufig angenommen, dass alle Arten von Präferenzen zählen, was bedeutet, dass es keine irrelevanten Arten von Präferenzen gibt. Es ist nicht notwendig, dass die Präferenzen auf guten Informationen beruhen, überlegt und auf einen moralischen Beurteilungsstandpunkt bezogen sind. Dennoch gibt es einige Einschränkungen. Nur jene Präferenzen sind relevant, die von Individuen ausgedrückt werden. Außerdem sollten nur diejenigen berücksichtigt werden, die auf dem Markt offenbart werden. Alle Präferenzen werden auf dem gleichen Niveau behandelt und erhalten die gleiche Wichtigkeit, aber gegenwärtige Präferenzen erhalten mehr Gewicht als zukünftige Präferenzen. Eine grundlegende Annahme ist selbstverständlich: Mehr ist besser als weniger, d.h. mehr Präferenz Erfüllung ist wünschenswert.¹⁰

7 Friedman, Milton, *Essays in Positive Economics*, Chicago 1953, 7.

8 Helgesson, Gert, *Ethical Preconditions in Economic Theory - A First Inventory*, in: Grenholm, Carl-Henric/Helgesson, Gert, *Ethics, Economics and Feminism* (Studies in Ethics and Economics 3), Uppsala 1998, 60ff.

9 Helgesson, Gert, *Values, Norms and Ideology in Mainstream Economics*, Uppsala 2002, 169.180f. 201f.

10 G. Helgesson, *Ethical Preconditions in Economic Theory* 64f. G. Helgesson, *Values, Norms and Ideology in Mainstream Economics* 181ff. Die These, es bestehe eine notwendige Verbindung zwischen Wohlfahrt und Präferenz Erfüllung, wird innerhalb der

Dieses Verständnis von Effizienz in der neoklassischen Ökonomie setzt Annahmen darüber voraus, was gut oder wertvoll ist. Es scheint Ähnlichkeiten zwischen diesen Annahmen und einer Art Präferenzutilitarismus zu geben. Auf dem Markt ist eine Entscheidung dann besser als eine andere, wenn die Konsequenzen höhere Präferenzbefriedigung für das Individuum bedeuten. Wir sollten versuchen, in tatsächlichen oder hypothetischen Vorzugswahlen auf dem Markt jeweils die effizienteste Lösung zu finden, und Effizienz wird dabei meist als Pareto-Optimalität verstanden. Dieses Kriterium ökonomischer Effizienz wird von Amartya Sen folgendermaßen beschrieben:

„Ein gesellschaftlicher Zustand wird als pareto-optimal beschrieben, wenn und nur wenn der Nutzen für niemand erhöht werden kann, ohne den Nutzen für jemand anderen zu verringern. Das ist eine sehr begrenzte Art von Erfolg und damit ist nicht unbedingt viel sichergestellt. Ein Zustand kann pareto-optimal sein, auch wenn einige Menschen in extremem Elend und andere im Luxus leben, solange die Lage der Armen nicht verbessert werden kann ohne den Luxus der Reichen zu reduzieren.“¹¹

Eine präzisere Definition des Pareto-Kriteriums wird von Roland Granqvist, einem Wirtschaftswissenschaftler und Forscher innerhalb unseres Projektes, gegeben. In seinem Artikel „*Efficiency for Rational Fools?*“¹² bietet Granqvist eine kritische Analyse des Pareto-Prinzips als Kriterium für ökonomische Effizienz. Er zeigt, dass das Pareto-Prinzip in unterschiedlicher Weise interpretiert und angewendet werden kann. Der übliche Zugang ist jedoch häufig mit einem Vorurteil der Vereinzelung verbunden, nach dem von allen Individuen angenommen wird, sie treffen ihre Entscheidungen isoliert von anderen. Das ist eine Deutung des Prinzips, die im Widerspruch zu den eigenen Entscheidungen und Werturteilen der Individuen stehen kann. Deshalb sollte das Vorurteil der Vereinzelung hinterfragt werden. Granqvist definiert das Pareto-Prinzip in folgender Weise:

„Nach dem Pareto-Prinzip ist eine Alternative x besser als eine Alternative y , wenn a) x für mindestens ein Individuum besser ist als y und b) x für alle Individuen mindestens so gut wie y ist. Wenn diese Bedingungen - a und b - erfüllt sind, kann die pareto-superiore Alternative (x) über der pareto-inferioren (y) eingeordnet werden. Alternativen, die nicht pareto-inferior zu irgendeiner anderen Alternativen sind, sind pareto-effizient.“¹²

Das Pareto-Prinzip ist nach Ansicht der meisten Wirtschaftswissenschaftler ziemlich unumstritten. Niemand würde bestreiten, dass wir eine Alternative ausschließen, wenn es eine andere Alternative gibt, die für einige besser und für niemand schlechter ist. Die umstrittene Frage ist aber, was als *besser* für ein Individuum

Mainstream-Ökonomie außerdem verteidigt bei: O'Neill, John, *The Market. Ethics, Knowledge and Politics*, London 1998, 35ff.

11 A. Sen, *On Ethics and Economics* 31ff.

12 Granqvist, Roland, *Efficiency for Rational Fools?*, in: Grenholm, Carl-Henric/Helgesson, Gert (Hg.), *Efficiency, Justice, and Stability. Ethical Perspectives in Economic Analysis and Practice* (Studies in Ethics and Economics 7), Uppsala 2000, 12. See also Granqvist, Roland, *Effektivitet i ekonomisk analys*, Stockholm 1993, 17f.

gilt. Roland Granqvist zeigt in seinem Beitrag, dass es zwei unterschiedliche Deutungen des Pareto-Prinzips in der ökonomischen Tradition gibt. Eine ist die *welfare*-Interpretation (Wohlfahrt): eine Alternative ist für ein Individuum besser, wenn sie seine Wohlfahrt tatsächlich fördert. Die andere ist die *choice*-Interpretation (Vorzugswahl): eine Alternative ist für ein Individuum besser, wenn es ausschließlich diese Alternative faktisch bevorzugt. Die Unterscheidung zwischen diesen beiden Interpretationen wird in der ökonomischen Literatur nicht immer vorgenommen, weil gesellschaftliche Wohlfahrt häufig in Sinn von Präferenzbefriedigung verstanden wird.¹³

In der traditionellen Wohlfahrtsökonomik hing das Pareto-Prinzip offensichtlich mit dem klassischen Utilitarismus zusammen, nach dem Freude oder Wohlergehen der einzige intrinsische Wert ist. Amartya Sen beschreibt diesen traditionellen Utilitarismus als Kombination von drei Voraussetzungen. Die erste ist das Prinzip des *Welfarismus* (Nutzenprinzip), nach dem die Güte eines Zustandes ausschließlich eine Funktion der Informationen über den Nutzen dieses Zustandes ist. Die zweite ist das *Gesamtnutzen-Prinzip*, das fordert, dass sich die Informationen über den Nutzen eines Zustandes ausschließlich aus der Summe des individuellen Nutzens ergeben. Die dritte Voraussetzung ist der *Konsequentialismus*, nach dem jede Vorzugswahl für Handlungen oder Institutionen letztlich von der Qualität der Folgen her bestimmt werden soll. Nutzen wird als Wohlfahrtssteigerung verstanden.¹⁴

Heute würden viele Wirtschaftswissenschaftler für die Interpretation des Pareto-Prinzips von der Vorzugswahl her argumentieren. Das ist eine Deutung, die mit einer Art Präferenzutilitarismus zusammenhängt, der festhält, dass eine Alternative *x* besser als eine andere Alternative *y* ist, wenn die einzelne Person *x* gegenüber *y* bevorzugt. Nach dieser Position sollten alle Präferenzen, die von einer einzelnen Person ausgedrückt werden, berücksichtigt werden. Die Präferenz einer Einzelperson ist einfach, was die Einzelperson wählen würde, wenn sie sich zwischen zwei Alternativen entscheiden müsste. Der Unterschied zwischen den beiden Deutungen wird jedoch manchmal verwischt, weil viele Wirtschaftswissenschaftler voraussetzen scheinen, dass wir meistens jene Alternativen bevorzugen, die unseren Nutzen oder unser Wohlergehen fördern.¹⁵

Meine Schlussfolgerung ist, dass in der neoklassischen Theorie ethische Annahmen enthalten sind. Das Modell des menschlichen Marktverhaltens und das Pareto-Prinzip hängen mit einer Form des Utilitarismus zusammen. Wohlfahrtsökonomik hängt mit dem klassischen Utilitarismus zusammen, nach dem Wohlergehen oder Freude das in sich Gute ist. Wichtiger ist heute eine Art Präferenzuti-

13 Granqvist, Roland, *Efficiency for Rational Fools* 13.

14 A. Sen, *On Ethics and Economics* 39.

15 R. Granqvist, *Effektivitet i ekonomisk analys* 29ff.

litarismus, nach dem wir jene Alternativen wählen sollten, die den besten Zustand im Sinn von Präferenz Erfüllung zur Folge haben.

Der Beitrag der Wirtschaftswissenschaften zur Ethik

In welcher Weise kann die ökonomische Theorie zur Weiterentwicklung ethischer Theorie und Reflexion beitragen? Was könnten wir als Ethiker von der ökonomischen Theorie lernen? John Broome, ein britischer Wirtschaftswissenschaftler und Moralphilosoph hat einen interessanten Artikel zu diesem Thema geschrieben. Seine These ist, dass Ideen und Techniken der Wirtschaftswissenschaftler zur ethischen Reflexion viel beitragen können. Ein Bereich für einen solchen Beitrag betrifft das Problem der Abwägung unterschiedlicher Interessen. Wie sollen wir die Interessen zukünftiger Menschen mit den Interessen der gegenwärtig lebenden Menschen abwägen? Wie sollen wir Spaß im Ruhestand gegen Spaß in der Jugend abwägen? Ist im Gesundheitswesen der Wert der Lebensverlängerung wichtiger als die Verbesserung der Lebensqualität, solange das Leben dauert? Wenn wir mit diesen Fragen der Güterabwägung zu tun haben, könnten wir eine Menge von der Ökonomik lernen.¹⁶

John Broome hält fest, dass in der Ökonomik eine gehaltvolle Werttheorie enthalten ist. Diese Werttheorie ist eine Präferenz Erfüllungstheorie. Entsprechend dieser Theorie ist eine Sache *x* für eine Person besser als eine andere Sache *y*, wenn und nur wenn die Person *x* gegenüber *y* bevorzugt. Präferenz ist eine mehrdeutige Vorstellung, aber in den ökonomischen Lehrbüchern wird sie häufig als Vorzugswahl definiert. Dass eine Person *x* gegenüber *y* bevorzugt, bedeutet dann, dass die Person *x* anstatt *y* wählen würde, wenn sie eine Wahl zwischen *x* und *y* treffen müsste. Entsprechend dieser Theorie ist es nicht notwendig, dass die Präferenzen auf guter Information beruhen und wohlüberlegt sind.¹⁷

Diese Präferenz Erfüllungstheorie des Guten ist nach John Broome falsch. Ein Argument ist, dass jeder, der zu einer Präferenz Erfüllungstheorie neigt, eine Theorie mit einem anspruchsvolleren Verständnis von Präferenz vorziehen würde. Es ist ziemlich offensichtlich, dass wir manchmal Präferenzen haben, die auf schlechten Informationen beruhen und folglich nicht das fördern, was gut für uns selbst ist. D.h. eine angemessene Präferenztheorie sollte Präferenzen als Vorzugswahlen verstehen, die wir treffen, wenn wir gut informiert sind, rational entscheiden und jede Alternative sorgfältig überlegt haben. In einer idealen Präferenz-

16 Broome, John, *Ethics out of Economics*, in: Grehnholm, Carl-Henric, *Ethics, Economics and Feminism* (Studies in Ethics and Economics 3), Uppsala 1998, 25f.

17 Ebd. 27f.

füllungstheorie ist x für mich nur dann besser als y , wenn ich x gegenüber y unter idealen Bedingungen vorziehen würde.¹⁸

Ein zweites Argument gegen die Präferenzerfüllungstheorie des Guten ist, dass es einen Unterschied gibt zwischen dem, was gut ist und dem, was in einer liberalen und demokratischen Gesellschaft wünschenswert ist. Die Attraktivität der Präferenzerfüllungstheorie hängt mit Liberalismus und Demokratie zusammen. Es gehört zur Demokratie zu versuchen, einen Kompromiss zu finden, in dem die Präferenzen von Personen soweit als möglich erfüllt werden. Das bedeutet aber, dass eine Demokratin manchmal glaubt, dass eine Möglichkeit zum Zuge kommen sollte, die nicht fördert, was sie als die beste Alternative betrachtet. Als Liberale und Demokratin kann sie eine Möglichkeit vorziehen, die nicht fördert, was sie an und für sich für gut hält. Was für Menschen tatsächlich gut ist, stimmt also nicht immer mit ihren Präferenzen überein.¹⁹

Broomes Schlussfolgerung ist, dass die ökonomische Präferenzerfüllungstheorie in ihrer Substanz falsch ist. Dennoch könnte Ethik von den formalen Techniken der Ökonomik viel lernen. John Broome hält fest, dass ökonomische Theorie formale Strukturen bereitstellt, die in einer Analyse der Struktur des Guten angewendet werden können. In der ökonomischen „Präferenztheorie“ oder „Nutzerwartungstheorie“ wird Präferenz als zweipolige Relation verstanden. Die Theorie macht einige Annahmen über die Form dieser Relation, die die Axiome der Theorie darstellen. Eine davon ist, dass die Relation transitiv ist. Das bedeutet: Wenn eine Person x gegenüber y und y gegenüber z bevorzugt, dann bevorzugt sie auch x gegenüber z . John Broomes These ist es nun, dass diese Axiome in einer ethischen Theorie des Guten verwendet werden könnten, wo die Vorstellung der Präferenz durch eine Besser-als-Relation ersetzt wird. D.h., selbst wenn wir nicht darin übereinstimmen, dass das Gute mit unseren Präferenzen zusammenfällt, können wir die ökonomische Theorie verwenden, um die Verhältnisse zwischen jenen unterschiedlichen Dingen zu analysieren, die wir als gut betrachten.²⁰

Was Ethik von den Wirtschaftswissenschaften lernen kann, ist folglich komparatives Denken. In der Werttheorie sollten wir das Bessere ebenso wie die Präferenz als Relation verstehen. Eine Werttheorie sollte nicht versuchen, die Frage zu beantworten, was gut ist. Stattdessen sollte sie sich mit der Frage beschäftigen, was vergleichsweise besser ist. Angenommen wir übernehmen eine hedonistische Theorie. Eine sehr einfache Version des Hedonismus würde dann sagen, dass x für eine Person nur dann gut ist, wenn es eine gute Empfindung bewirkt, und schlecht nur dann, wenn es eine schlechte Empfindung bewirkt. Ein so

18 Ebd. 28f. Eine "rational desire theory" hält fest, dass eine Sache für eine Person besser als eine andere ist, wenn und nur wenn sie diese in rationaler Weise vorziehen würde. Wie aber Elizabeth Anderson in ihrem wichtigen Buch *Value in Ethics and Economics*, Cambridge 1995, 129ff, gezeigt hat, bestehen auch gegenüber dieser Theorie starke Einwände.

19 J. Broome, *Ethics out of Economics* 29ff.

20 Ebd. 33.

einfacher Hedonismus wäre aber ziemlich unbrauchbar, weil er nicht in Betracht zieht, dass ein Zustand auch schlecht ist, wenn er uns möglicher guter Empfindungen in der Zukunft beraubt. Eine viel bessere Version von Hedonismus ist folglich eine vergleichende Theorie, nach der x für eine Person besser als y ist, wenn und nur wenn x für die Person ein größeres Übergewicht von guten gegenüber schlechten Empfindungen bewirkt als y .²¹

Auf diese Weise können Ethiker von der ökonomischen Theorie lernen, vergleichend zu denken. John Broome hält auch fest, dass uns Ökonomik formale Techniken geben kann, die in einer Analyse des Wertes des Lebens nützlich sind. Seine Idee ist, dass der Wert eines Lebens nicht nur dadurch bestimmt wird, wie gut es jeweils verläuft, sondern auch dadurch, wie lange das Leben dauert. Das bedeutet, dass der Wert eines Lebens eine Frage der Aggregation ist, in der das Wohlergehen zu verschiedenen Zeiten zusammengekommen wird, um eine Gesamtschätzung vorzunehmen. Wenn wir die Verteilung von Ressourcen im Gesundheitssystem diskutieren, könnten wir Techniken der Wirtschaftswissenschaften verwenden, um solche Gesamtschätzungen vorzunehmen und zu vergleichen. Das bedeutet nicht, dass wir den Begriff von "qalys", d.h. *quality-adjusted life years*, der von vielen Wirtschaftswissenschaftlern verwendet wird, unbedingt übernehmen sollten. Nach Broome sollten wir nicht die substantiellen ethischen Annahmen in der ökonomischen Theorie, sondern nur die formalen Techniken für eine Analyse des Guten übernehmen.²²

Ich habe mich auf John Broomes Artikel bezogen, um zu zeigen, dass es möglich sein könnte, dass wir von den Wirtschaftswissenschaftlern innerhalb des Feldes der Werttheorie viel lernen können. Ich bin nicht ganz sicher, dass ich alle seine Schlussfolgerungen akzeptiere. Eine Gesamtschätzung des Lebens vorzunehmen scheint eine schwierige Angelegenheit zu sein, und ich weiß nicht, ob Broome alle damit verbundenen Probleme gelöst hat. Es scheint jedoch plausibel zu sein, dass wir in der Werttheorie vergleichend denken müssen, unabhängig davon, was auch immer wir als gut betrachten. Es scheint auch plausibel zu sein, dass die ökonomische Theorie Techniken beinhaltet, die für die ethische Analyse von Interesse sein könnten.

Ethische Perspektiven für die ökonomische Praxis

Meine These in diesem Beitrag ist, dass Ethik und Ökonomik von einem gegenseitigen Dialog profitieren könnten. Dies bedeutet, dass Ethik von der ökonomischen Theorie viel lernen kann. Ich habe das veranschaulicht, indem ich mich auf John Broomes Analyse der Präferenztheorie des Guten bezogen habe. Aber auch

21 Ebd. 34ff.

22 Ebd. 36ff.

die ethische Theorie kann wichtige Perspektiven für die Ökonomik beitragen. Ethische Reflexion könnte eine Analyse der ökonomischen Praxis durchführen und eine kritische Einschätzung zu ethischen Annahmen in der ökonomischen Theorie geben. Zunächst möchte ich ethische Perspektiven zur ökonomischen Praxis betrachten. Solche Perspektiven sind in der Diskussion über die Marktwirtschaft innerhalb der Christlichen Sozialethik entwickelt worden.

Nach dem Niedergang des Kommunismus in Osteuropa haben einige christliche Ethiker die Position vertreten, dass es zur Marktwirtschaft keine Alternative mehr gäbe. Einer von diesen Theologen ist der britische Sozialethiker John Atherton. In seinem Buch „*Christianity and the Market*“ schreibt er:

„den Markt als die beste vorhandene Wirtschaftsform im gegenwärtigen Kontext zu bezeichnen ist jetzt ein wesentlicher Inhalt einer christlichen Soziallehre. Das bedeutet eine Zurückweisung des ökonomischen Determinismus sowohl der neoliberalen als auch der marxistischen Ideologie. Es bedeutet, den ökonomischen Notwendigkeiten ins Auge zu sehen und sich um eine zweckmäßige Veränderung unter diesen Nebenbedingungen zu bemühen.“²³

Das ist eine These, die ziemlich kontrovers zu sein scheint. Innerhalb der Christlichen Sozialethik hat es ziemlich unterschiedliche Auffassungen von Marktwirtschaft und der Organisation des Wirtschaftssystems gegeben. Es gibt mindestens vier unterschiedliche Positionen, die wir als (1) einen Christlich-sozialen Konservatismus, (2) einen christlichen Neo-Liberalismus, (3) einen christlichen Sozialismus und (4) einen Christlichen Sozialliberalismus bezeichnen können. Diese Positionen sind mit ziemlich unterschiedlichen Auffassungen von Gerechtigkeit verbunden. Außerdem sind sie mit unterschiedlichen Positionen hinsichtlich des spezifisch christlichen Beitrags zur Sozialethik verbunden.

Die erste Position ist ein *Christlich-sozialer Konservatismus*. Nach dieser Position sollte Christliche Ethik ein kapitalistisches System mit Marktwirtschaft und Privateigentum an den Produktionsmitteln anerkennen. Dieses System wird als Mittel zur Beförderung individueller Freiheit und Verantwortlichkeit, von Gerechtigkeit und Erfüllung der menschlichen Bedürfnisse betrachtet. Reiner Kapitalismus ist aber ein zu individualistisches System. Er lässt nicht genügend Raum für die Verantwortlichkeit des Einzelnen für das Gemeinwohl. Folglich muss er in der Weise verbessert werden, dass die Kapitaleigner die Würde der Arbeiter respektieren. Eine Marktwirtschaft sollte angenommen werden, aber der Markt sollte nicht vollständig frei und dereguliert sein. Der Staat hat eine Verantwortung, zur Förderung von Gerechtigkeit und Gemeinwohl einzugreifen.²⁴

23 Atherton, John, *Christianity and the Market*. Christian Social Thought for our Times, London 1992, 213f.

24 Diese Position nimmt Emil Brunner in seinem Buch „*Das Gebot und die Ordnungen*“ ein. Vgl. meine Analyse in: Grenholm, Carl-Henric, *Protestant Work Ethics. A Study of Work Ethical Theories in Contemporary Protestant Theology* (Acta Universitatis Upsaliensis), Uppsala 1993, 75f.

Ein Christlich-sozialer Konservatismus ist mit einer bestimmten Auffassung von Gerechtigkeit verbunden. Eine gerechte Verteilung der Güter sollte berücksichtigen, dass alle Menschen den gleichen Wert besitzen, sollte aber auch die Unterschiede zwischen Menschen in Betracht ziehen. Tatsächlich unterscheiden sich Menschen in Art und Funktion und diese Unterschiede sind für die Verteilung der Güter relevant. D.h. eine gerechte Verteilung von Macht und Wohlfahrt ist nicht eine gleiche Verteilung. Es sollte eine hierarchische Verteilung von Macht und Verantwortung innerhalb von Staat und Wirtschaftsordnung geben.²⁵

Dieses Verständnis von Gerechtigkeit ist mit einer sozialetischen Theorie verbunden, die auf der christlichen Schöpfungslehre aufbaut. Gottes Wille begegnet man in der göttlichen Schöpfungsordnung, die als ein Kriterium für das richtige politische Handeln dient. Die politische und ökonomische Ordnung werden von Gott in die Schöpfung gelegt und Gottes Wille ist es, dass es eine hierarchische Verteilung von Wohlfahrt und Macht in diesen Ordnungen geben soll. Das christliche Ideal der Liebe, das durch die Offenbarung in Christus verdeutlicht wurde, ist innerhalb der Sozialethik überhaupt nicht relevant.²⁶

Die zweite Position ist ein *Christlicher Neo-Liberalismus*. Das ist die Verteidigung einer kapitalistischen Gesellschaft mit reiner Marktwirtschaft und Privateigentum an den Produktionsmitteln. Nach dieser Position sollte der Staat im ökonomischen Bereich eine sehr begrenzte Rolle haben. Staatliche Eingriffe und Ausweitung der politischen Macht werden als Bedrohung individueller Freiheit und ökonomischer Effizienz betrachtet. Eine deregulierte Marktwirtschaft fördert erhöhtes Wirtschaftswachstum und Wohlfahrt und wird dadurch auch ökonomische Gerechtigkeit ermöglichen.²⁷

Ein Christlicher Neo-Liberalismus ist mit der Idee verbunden, dass Gerechtigkeit gleiche Verteilung individueller Freiheit und Autonomie ist. Als Bild Gottes wird jedes menschliche Wesen als mit Würde ausgestattet betrachtet, die respektiert wird, indem man ihre Freiheit und Kreativität fördert. Menschen haben gleiche Rechte auf Freiheit und Autonomie und diese Rechte werden respektiert, wenn der Markt unabhängig von Staat und politischer Macht ist.²⁸

Diese Auffassung von Gerechtigkeit ist mit einer Naturrechtstheorie kombiniert. Jedes menschliche Wesen hat die Möglichkeit zu verstehen, was richtig ist, unabhängig von der Offenbarung in Christus. Das bedeutet, dass es keinen spezifisch christlichen Beitrag zur ökonomischen Ethik gibt. Das christliche Ideal der

25 Brunner, Emil, *Gerechtigkeit*. Eine Lehre von den Grundgesetzen der Gesellschaftsordnung, Zürich 1943, 20f, 29ff, 51, 58f.

26 Brunner, Emil, *Das Gebot und die Ordnungen*. Entwurf einer protestantischen-theologischen Ethik, Tübingen 1932, 123f, 275, 316ff, 320f.

27 Griffith, Brian, *Morality and the Market Place*. Christian Alternatives to Capitalism and Socialism, London 1982, 15f.

28 Novak, Michael, *The Catholic Ethic and the Spirit of Capitalism*, New York 1993, 221f, 235ff.

Liebe, das in den Geschichten über Jesus Christ erklärt wird, ist für unsere Bewertung der Marktwirtschaft nicht relevant.²⁹

Die dritte Position ist ein *Christlicher Sozialismus*. Vertreter einer Politischen Theologie und Befreiungstheologen argumentieren zugunsten eines demokratischen Sozialismus, d.h. einer Gesellschaft mit politischer und ökonomischer Demokratie. Sie kritisieren eine kapitalistische Gesellschaft mit einer reinen Marktwirtschaft ohne Staatseigentum an den Produktionsmittel. Von einer solchen kapitalistische Gesellschaft wird angenommen, dass sie eine ungerechte Verteilung des Wohlstands mit sich bringt. Die globale Marktwirtschaft fördert Wirtschaftswachstum in Industrieländern und Armut in Entwicklungsländern. Dadurch ermöglicht sie globale Ungerechtigkeit.³⁰

Christliche Sozialisten verstehen Gerechtigkeit in einer anderen Weise als Christliche Konservative und Neo-Liberale. Gerechtigkeit wird nicht als hierarchische Ordnung verstanden und nicht nur als gleiche Verteilung der Freiheit betrachtet. In der Befreiungstheologie wird Gerechtigkeit als Befreiung von Unterdrückung verstanden. Diejenigen, die in der gegenwärtigen Gesellschaft unterdrückt sind, können am besten verstehen, was Gerechtigkeit bedeutet. Aus ihrer Perspektive wird Gerechtigkeit als gleiche Verteilung von Wohlfahrt und Macht gesehen.

Diese Auffassung von Gerechtigkeit hängt mit einer sozialetischen Theorie zusammen, die auf Christologie und Eschatologie aufbaut. Die Geschichten über Christus und die Vision des zukünftigen Reiches Gottes werden mit einem egalitären Ideal verbunden. Das bedeutet, dass das christliche Ideal der Liebe auch für die Sozialethik als relevant betrachtet wird. Es wird als egalitäres Ideal gedeutet, nach dem Gerechtigkeit eine gleiche Verteilung aller sozialen Güter ist.³¹

Die vierte Position ist ein *Christlicher Sozialliberalismus*. Nach dieser Position sollten wir uns weder um einen *laissez-faire*-Kapitalismus noch um eine sozialistische Gesellschaft bemühen. Die Marktwirtschaft ist notwendig, um Wirtschaftswachstum zu erzeugen und eine Allokation knapper Ressourcen vorzunehmen. Der Staat hat aber auch eine ökonomische Verantwortung, gesellschaftliche Wohlfahrt und Gerechtigkeit zu fördern. Eine politische Regulierung des Marktes ist als ein Mittel, demokratische Partizipation an den ökonomischen Entscheidungen zu fördern, wünschenswert.³²

Diese Position hängt mit einer liberalen und egalitären Auffassung von Gerechtigkeit zusammen. Wir sollten uns um eine gleiche Verteilung von Wohl-

29 Novak, Michael, *The Spirit of Democratic Capitalism*, Lanham 1991, 235, 351ff.

30 Duchrow, Ulrich, *Global Economy. A Confessional Issue for the Churches?*, Geneva 1987, 26, 172ff.

31 Brakelmann, Günter, *Abschied vom Unverbindlichen. Gedanken eines Christen zum Demokratischen Sozialismus*, Gütersloh 1976, 19ff, 25f, 31ff, 35ff, 42f.

32 Preston, Ronald H., *Religion and the Ambiguities of Capitalism*, London 1991, 21ff, 27ff, 74ff.

fahrt und Macht bemühen oder zumindest um gleiche Chancen auf soziale Güter. Gerechtigkeit wird hier als Ausdruck des christlichen Ideals der Liebe betrachtet, das in Leben und Lehre Jesu verdeutlicht wird. Gerechtigkeit ist aber nur eine Annäherung an die Liebe, was bedeutet, dass das christliche Ideal entsprechend den Möglichkeiten der politischen und ökonomischen Bereiche angepasst werden sollte.³³

Über diese vier Auffassungen von Marktwirtschaft innerhalb der Christlichen Sozialethik gäbe es noch viel mehr zu sagen. Meine These in diesem Beitrag ist aber, dass sie mit unterschiedlichen Theorien von Gerechtigkeit verbunden sind. Ein Christlich-sozialer Konservatismus ist mit einer nicht-egalitären Position verbunden, die mit einer sozialetischen Theorie zusammenhängt, die auf der Schöpfungslehre aufbaut. Die alternativen Positionen sind mit egalitären Auffassungen von Gerechtigkeit verbunden, aber sie unterscheiden sich in ihrer Ansicht darüber, was gleichmäßig verteilt werden sollte. Ein Christlicher Neo-Liberalismus hält fest, dass Freiheit gleich verteilt werden sollte, während Christlicher Sozialismus und Sozialliberalismus argumentieren, dass Gerechtigkeit eine gleiche Verteilung von Wohlfahrt und Macht ist. Die Kritik der Marktwirtschaft scheint schärfer zu sein, wenn die Auffassung von Gerechtigkeit mit der Eschatologie und dem christlichen Ideal der Liebe zusammenhängt.

Ethische Revision der ökonomischen Theorie

Wir haben gesehen, dass Christliche Sozialethik Perspektiven zur ökonomischen Praxis eröffnen kann. Unterschiedliche Auffassungen der Marktwirtschaft hängen mit unterschiedlichen Theorien von Gerechtigkeit zusammen. Aber in welcher Weise könnte ethische Reflexion Perspektiven für die ökonomische Theorie eröffnen? Ist es möglich, dass ethische Reflexion zu einer Revision der Mainstream-Ökonomik beitragen könnte? Meine These ist, dass eine solche Revision möglich ist, und ich glaube, dass Gerechtigkeitstheorien auch in dieser Hinsicht wichtig sein könnten.

Wir haben gesehen, dass die neoklassische Theorie in der Ökonomie häufig mit einer Art Utilitarismus zusammenhängt. Die Wohlfahrtstheorie wurde mit einem hedonistischen Utilitarismus verbunden und ist – was noch wichtiger ist – heute eine Art Präferenzutilitarismus, nach dem wir jene Alternativen wählen sollten, die das beste Resultat in Sinn von Präferenzbefriedigung zur Folge haben. Dieses ethische Modell kann in vielfacher Weise kritisiert werden. Ein Einwand ist, dass intrinsische Werte nicht immer mit unseren Präferenzen übereinstimmen. Es ist nicht einmal möglich die Idee zu verteidigen, dass es zwischen Präferenzbefriedigung und Wohlfahrt eine notwendige Verbindung gibt. Wie Gert Helgesson in

seiner Studie gezeigt hat, gibt es Präferenzen, deren Erfüllung Wohlfahrt nicht erhöht. Es ist auch ziemlich offensichtlich, dass nicht nur Präferenz Erfüllung für das Wohlergehen einer Person relevant ist.³⁴

Ein anderer Einwand ist, dass die Mainstream-Ökonomik das Problem der Verteilung von sozialen Gütern nicht beachtet. Präferenzutilitarismus ist gewöhnlich mit keinerlei Gerechtigkeitsprinzip verbunden und Gerechtigkeit ist kein Thema innerhalb der Mainstream-Ökonomik. Eine marktwirtschaftliche Wettbewerbstheorie wird durch die Einkommensverteilung, die sich aus Marktentscheidungen ergibt, nicht beunruhigt. Das könnte von einem moralischen Standpunkt aus als Problem gesehen werden.³⁵ Ein ähnliches Problem ist mit dem Pareto-Prinzip als Kriterium der Effizienz verbunden. Wie Amartya Sen behauptet, kann ein Zustand pareto-optimal sein, selbst wenn einige Personen in extremer Armut leben und andere im Luxus. Pareto-Optimalität hat ausschließlich mit Effizienz im Bereich des Nutzens zu tun und kümmert sich nicht um die Verteilung von sozialen Gütern.³⁶

Der Utilitarismus, der in der neoklassischen Ökonomie häufig implizit gegeben ist, sollte meiner Meinung nach durch eine Theorie der Gerechtigkeit ergänzt werden. Wir sollten die Konsequenzen nicht ignorieren, wenn wir unsere Entscheidungen im ökonomischen Markt bewerten, aber reiner Konsequentialismus ist unzureichend. Es ist notwendig, auch die Frage nach der Verteilung der Güter zu berücksichtigen. Folglich sollte der Konsequentialismus durch eine deontologische Theorie der Gerechtigkeit ergänzt werden. Entsprechend einer solchen Theorie wäre es möglich, zu argumentieren, dass ein Wechsel von einem Verteilungssystem zu einem anderen, in dem es den Wohlhabenden noch besser geht, während es allen anderen gleich gut wie zuvor geht, eine Änderung zum Schlechteren wäre, weil die Ungleichheit zunimmt.³⁷

Wenn wir darin übereinstimmen, dass der Utilitarismus durch eine Theorie der Gerechtigkeit ergänzt werden muss, müssen wir überlegen, welche Gerechtigkeitstheorie innerhalb der ökonomischen Theorie relevant sein könnte. In der neueren politischen Philosophie sind eine Reihe unterschiedlicher Gerechtigkeitstheorien ausgearbeitet worden. Eine Kontroverse betrifft das Problem der Rechtfertigung von Gerechtigkeitsprinzipien. Die von John Rawls vorgeschlagene Vertragstheorie wurde durch einige Philosophen wie Alasdair MacIntyre und Michael

34 G. Helgesson, *Values, Norms and Ideology in Mainstream Economics* 181ff. Eine ähnliche Kritik wird entwickelt in: J. O'Neill, *The Market* 57f.

35 Larsson, Hans, *Ideology in Economic Theory*", in: Grenholm, Carl-Henric/Helgesson, Gert (Hg.), *Ideology in Science and Economics* (Studies in Ethics and Economics 6), Uppsala 1999, 44f.

36 A. Sen, Amartya, *On Ethics and Economics* 32f.

37 Eine ähnliche These wird verteidigt in: ebd. 74f und in: G. Helgesson, *Values, Norms and Ideology in Mainstream Economics* 189f.

Walzer kritisiert. Es gibt einen Streit zwischen Liberalismus und Kommunitarismus, zwischen ethischem Universalismus und ethischem Kontextualismus.

Aber es gibt auch einen Streit hinsichtlich der Bedeutung von Gerechtigkeit. Wie Amartya Sen in seinem Buch „*Inequality Reexamined*“ gezeigt hat, scheinen die meisten politischen Philosophen Egalitaristen zu sein, insofern sie Gleichheit von etwas fordern. Sie haben jedoch unterschiedliche Auffassungen von Gleichheit. Die Debatte in der neueren politischen Philosophie beschäftigt sich hauptsächlich mit der Frage „Gleichheit worin“? Die meisten Philosophen stimmen darin überein, dass Gerechtigkeit eine gleiche Verteilung ist, aber sie haben unterschiedliche Meinungen darüber, welche Gegenstände gleichmäßig verteilt werden sollten. Es gibt eine Menge unterschiedlicher Vorschläge wie z.B. Freiheit, Macht, Wohlfahrt, Chancen auf Wohlstand, Ressourcen und Fähigkeiten.³⁸

Sven Ove Hansson, Philosoph und Mitarbeiter in unserem Projekt zu Ethik und Ökonomie, hat einen Artikel über „*Equity, Equality and Egalitarianism*“ veröffentlicht, der unterschiedliche Formen von Egalitarismus analysiert. Er benutzt werttheoretische Instrumente, um den Unterschied zwischen Egalitaristen und Nicht-Egalitaristen zu kennzeichnen. Seine These ist, dass sich Egalitaristen von den Vertretern einer nicht-egalitären Gerechtigkeit nicht im Eintreten für eine gleiche Verteilung unterscheiden, sondern in der Wahl der Gegenstände gleicher Verteilung. Nicht-Egalitaristen neigen dazu, für gleiche Chancen einzutreten, während sich Egalitaristen für gleiche Anteile an gemeinsamen Ressourcen einsetzen. Hansson zeigt auch, dass sich Egalitaristen untereinander in ihrer Ansicht, was wertvoll ist, und in ihrem Grad an Paternalismus unterscheiden.³⁹

Das ist eine Diskussion, die sehr ähnlich mit dem Diskurs über Gerechtigkeit innerhalb der neueren Christlichen Sozialethik ist. Wie wir gesehen haben, hängen unterschiedliche Auffassungen von Marktwirtschaft mit unterschiedlichen Arten von Egalitarismus zusammen. Aber auch Theologen sind in ihrer Wahl der Gegenstände für gleiche Verteilung uneinig. Einige von ihnen schlagen Freiheit vor, während andere Wohlfahrt und Macht vorschlagen. Einige Theologen würden eine gleiche Verteilung von Chancen für Wohlfahrt vorschlagen, was nach Hansson eine nicht-egalitäre Position ist.

Meine Schlussfolgerung ist: Wenn Christliche Sozialethiker einen Beitrag zur ökonomischen Theorie geben möchten, müssen sie eine Theorie der Gerechtigkeit ausarbeiten. Eine Hauptfrage ist, ob wir Egalitaristen oder Nicht-Egalitaristen sein sollten. In der Christlichen Tradition ergibt sich aus der Idee, dass alle Menschen als Gottes Ebenbild geschaffen sind, eine starke Unterstützung für die egalitäre

38 A. Sen, *Inequality Reexamined*, Cambridge 1992, 1ff.4ff.12ff. Diese These wird entwickelt in: Hansson, Sven Ove, *Equity, Equality, and Egalitarianism*, in: Grenholm, Carl-Henric/Helgesson, Gert (Hg.), *Efficiency, Justice, and Stability. Ethical Perspectives in Economic Analysis and Practice* (Studies in Ethics and Economics 7), Uppsala 2000, 91ff.

39 Ebd. 106ff.

Position. Ein anderes Thema ist, welche Form von Egalitarismus wir vorschlagen sollten. Das ist hauptsächlich eine Frage danach, welche Gegenstände gleichmäßig verteilt werden sollten. Sollten diese Gegenstände Wohlfahrt, Macht, Freiheit, Geld, Ausbildung oder möglicherweise Chancen auf soziale Ressourcen sein?

In diesem Beitrag gebe ich keine Antwort auf diese Frage. Ich möchte aber schließen, indem ich betone, dass es unterschiedliche Modelle Christlicher Sozialethik gibt, was interessante Perspektiven für die ökonomische Praxis und die ökonomische Theorie ergeben könnte. Eine davon ist die feministische Ethik in der Tradition der Befreiungstheologie. Innerhalb unseres Forschungsprojektes hat Ann-Cathrin Jarl, eine Theologin und Ethikerin, ihre Dissertation über feministische Ökonomie und Ethik verfasst. In ihrer Arbeit zeigt sie, dass feministische Ökonominen häufig ganz offensichtlich einige ethische Annahmen in ihrer Theorie und Forschung haben. Sie haben oft ein starkes Interesse an ökonomischer Gerechtigkeit und gleichen Rechten als normativen Kriterien in der ökonomischen Theorie und Praxis.⁴⁰

D.h. feministische Ethik kann wichtige Beiträge leisten, um die ökonomische Theorie und Analyse weiter zu entwickeln. Ein Hauptthema in der feministischen Ethik bezieht sich auf Gerechtigkeit. Aber das ist eine Gerechtigkeitstheorie, die sich von der liberalen Theorie unterscheidet, wie sie von John Rawls vorgeschlagen wird. Gerechtigkeit in der feministischen Ethik wird primär als Befreiung von Unterdrückung verstanden. D.h. Personen, die Erfahrungen der Unterdrückung haben - Frauen, Schwarze, Personen, die unter Armut und Ausbeutung leiden - haben ein tiefes Verständnis, was Gerechtigkeit erfordert. Aus der Perspektive der Unterdrückten können wir viel über die Bedeutung ökonomischer Gerechtigkeit lernen. Das ist eine Perspektive, die ein guter Ausgangspunkt für eine kritische Analyse der ethischen Annahmen in der ökonomischen Theorie und in der ökonomischen Praxis sein kann.⁴¹

Iris Marion Young ist eine politische Philosophin, die diese Perspektive in einer interessantesten Weise weiterentwickelt hat. In ihrem Buch „*Justice and the Politics of Difference*“, hält sie fest, dass sich Gerechtigkeit nicht nur auf eine Verteilung von sozialen Gütern bezieht, sondern auch auf die institutionellen Rahmenbedingungen, die für die Entwicklung individueller Fähigkeiten und kollektiver Zusammenarbeit notwendig sind. D.h. Gerechtigkeit ist Befreiung von Unterdrückung und Vorherrschaft. Iris Marion Young schreibt über fünf Gesichter der Unterdrückung, die deutlich machen, was Ungerechtigkeit bedeutet: Ausbeu-

40 Jarl, Ann-Cathrin, *Women and Economic Justice*. Ethics in Feminist Liberation Theology and Feminist Economics (Acta Universitatis Upsaliensis. Uppsala Studies in Social Ethics), Uppsala 2000, 78ff.87ff.

41 Ebd. 134f.147f.

tung, Marginalisierung, Ohnmacht, kultureller Imperialismus und systematische Gewalt.⁴²

Eine andere Theorie der Gerechtigkeit wird von der feministischen Philosophin Martha Nussbaum in ihrem Buch „*Women and Human Development*“ ausgearbeitet. In ihrer Verteidigung universaler Werte liegt der Fokus auf menschlichen Fähigkeiten, also auf dem, was Menschen wirklich zu tun und zu sein in der Lage sind. Gerechtigkeit wird hier verstanden als gleiche Verteilung einiger Fähigkeiten für eine wahrhaft menschliche Entfaltung. Nach Nussbaum gibt es einige zentrale Fähigkeiten, die für jede Person sichergestellt werden sollten. Sie bietet auch eine Liste dieser Fähigkeiten, die Leben, körperliche Gesundheit, körperliche Integrität, Gefühle, praktische Vernunft und Zugehörigkeit umfasst.⁴³ Das scheint eine höchst interessante Antwort auf die Frage zu sein, welche Gegenstände gleich verteilt werden sollten.

Schluss

In diesem Beitrag über Ethik und Ökonomie habe ich versucht, vier Ideen zu verteidigen. Erstens glaube ich, dass es einige wichtige ethische Annahmen in der neoklassischen Theorie gibt. Sie hängen hauptsächlich mit einer Art Präferenzutilitarismus zusammen. Zweitens könnte ökonomische Theorie zur Entwicklung der ethischen Theorie und Reflexion beitragen. Ethiker könnten von der ökonomischen Theorie lernen komparativ zu denken. Drittens könnte Christliche Sozialethik Perspektiven für die ökonomische Praxis einbringen. Unterschiedliche Auffassungen der Marktwirtschaft hängen mit unterschiedlichen Theorien von Gerechtigkeit zusammen. Und viertens könnte Ethik zu einer Revision der ökonomischen Theorie beitragen. Präferenzutilitarismus ist nicht genug, sondern sollte durch eine Theorie der Gerechtigkeit ergänzt werden. Eine Hauptfrage in einer solchen Theorie ist, welche Gegenstände gleich verteilt werden sollten. Hier könnte feministische Sozialethik zur Entwicklung einer plausiblen Theorie ökonomischer Gerechtigkeit beitragen.

42 Young, Iris Marion, *Justice and the Politics of Difference*, Princeton 1990, 33ff, 39ff, 48ff.

43 Nussbaum, Martha C., *Women and Human Development. The Capabilities Approach*. Cambridge University Press, Cambridge 2001, 34ff, 70ff, 72ff, 78ff, 86.

„Man soll Gott nicht mit Dingen belästigen, die man selber erledigen kann!“

|| Über die Verantwortung, die in einer Vernunftethik verlangt wird

Joachim Hagel O.Praem., Salzburg

Der indische Theologe Anthony de Mello SJ (1931-1987) erzählt in einem seiner Weisheitsbücher die Geschichte von einem jungen Mann, der auf einem Kamel zu seinem Meister geritten kommt und ihm erzählt, dass sein Vertrauen in Gott so groß sei, dass er sein Kamel draußen nicht angebunden habe. Daraufhin erwidert ihm der Meister: „Geh und binde dein Kamel an, du Narr. Man soll Gott nicht mit Dingen belästigen, die man selber erledigen kann.“¹

Natürlich könnte der junge Mann den Meister daraufhin weisen, dass Gott unser Schöpfer ist. Als Schöpfer ist er die Erstursache, die *causa prima*, und letztlich für alles, was auf Erden geschieht, verantwortlich. Aber der junge Mann übersieht, dass Gott seine Allmacht nur durch Zweitursachen, durch *causae secundae* ausübt. Das können verschiedene Naturgesetze aber auch Handlungen von Menschen sein.² Der Meister gibt mit seiner Antwort zu verstehen, dass die göttliche Verantwortung die menschliche Verantwortung nicht einfach aufhebt. Gott hat uns einen Verstand gegeben, damit wir ihn benutzen. Denn durch unsere Denktätigkeit können wir den Willen Gottes *als sittlichen Gebieter* richtig erfassen und demgemäß handeln.

An dieser Stelle sind wir bereits bei der These der Vernunftethik angelangt, dass jeder Mensch allein mit Hilfe der praktischen und theoretischen Vernunft seine Handlungen als sittlich richtig oder sittlich falsch bestimmen kann. Der Mensch hat von Gott eine denkerische Verantwortung für seine Handlungen übertragen bekommen, die er nicht zurückgeben kann. Von dieser denkerischen Verantwortung des Menschen vor Gott soll im vorliegenden Beitrag die Rede sein.

Daher wird in den folgenden Ausführungen zunächst das metaethische Konzept einer Vernunftethik, das eine axiologische Basis für das normativ-ethische Konzept einer Verantwortsethik bietet, vorgestellt werden. Im Anschluss daran wird die normativ-ethische Frage einer denkerischen Verantwortung des Menschen für Handlungen und Unterlassungen auf drei Ebenen erörtert: Auf der Ebene der individuellen Verantwortung, auf der Ebene der Organisationsverantwortung und schließlich auf der Ebene der institutionellen Verantwortung.

1 De Mello, Anthony, Der Dieb im Weisheitsladen. Die schönsten Weisheitsgeschichten, Freiburg/Basel/Wien ²1998, 72.

2 Vgl. z.B. Schüller, Bruno, *Die Begründung* sittlicher Urteile. Typen ethischer Argumentation in der Moraltheologie, Düsseldorf ³1987, 232.

1. Das metaethische Konzept einer Vernunftethik

Werte und Übel sind keine empirisch vorzeigbaren Tatsachen. Das war der Fehler der naturalistischen Ethik.³ Werte und Übel sind nachfolgende, konsekutive Eigenschaften, die auf bestimmten deskriptiven Eigenschaften notwendigerweise aufrufen und mittels der praktischen Vernunft des Menschen unmittelbar erkannt werden können.⁴ So schreiben wir der menschlichen Gesundheit einen Wert zu, während wir mit der Krankheit eines Menschen intuitiv ein Übel verbinden. Ebenso kommt der Lebensfreude ein Wert zu und die Schmerzen, unter denen ein Mensch oder ein Tier leidet, bilden ein Übel. Wenn der Mensch nun einen Wert beziehungsweise ein Übel wahrnimmt, dann weiß er sich zugleich aufgefordert, den Wert anzuerkennen und zu bejahen sowie das Übel zu bedauern und abzulehnen. In der Sprache der christlichen Ethik können wir sagen, dass wir Menschen uns durch die Stimme unseres Gewissens von Gott aufgefordert fühlen, alles gemäß seinem Wert zu lieben. Wir sollen Gott lieben, weil er der überaus Gute ist. Wir sollen jeden Menschen lieben, weil ihm Würde zukommt, und wir sollen alle Tiere, alle Pflanzen und die gesamte Schöpfung entsprechend ihrem Wert lieben und achten.

Damit ist genau die Position eines Wertkognitivismus umschrieben. Der Mensch erkennt mit Hilfe der *praktischen Vernunft* als seinem sittlichen Erkenntnisvermögen die ihm objektiv vorgegebenen Werte und Übel, denen ein *gerundivischer Charakter* zukommt, der uns auffordert, alle Werte zu lieben und alle Unwerte zu bedauern.⁵ Ob es nun gelingt, einen Wert zu verwirklichen und ein Übel zu vermeiden, liegt nicht immer in unserer Hand. Die Tradition der katholischen Moraltheologie spricht von einem *bonum physicum* und einem *malum physicum*, das man am besten mit *nicht-sittlichem Wert* und *nicht-sittlichem Unwert* übersetzt.⁶

Der Mensch als *causa sui* ist dagegen immer für die Verwirklichung der *sittlichen Werte* verantwortlich. Damit ist die Verwirklichung seiner Würde, seiner Moralität, gemeint. Ob es mir im Leben immer gut ergeht, das liegt zwar auch an mir, aber nicht ausschließlich. Da spielen andere Faktoren auch eine Rolle. Aber ob ich ein sittlich guter oder sittlich schlechter Mensch werde, das liegt nur an mir

3 G.E. Moore kommt der Verdienst zu, die naturalistische Ethik, die auf dem naturalistischen Fehlschluss aufbaut, widerlegt zu haben. Siehe Moore, George E., *Principia Ethica* [engl. Orig.-Ausg 1903], Stuttgart 1970.

4 Siehe zu den Selbstwerten Wolbert, Werner, *Der Mensch als Mittel und Zweck*. Die Idee der Menschenwürde in normativer Ethik und Metaethik, Münster 1987, 128-136.

5 Vgl. B. Schüller, Die Begründung 65; W. Wolbert, *Der Mensch* 136-139.

6 Vgl. B. Schüller, Die Begründung 75; Weiß, Andreas M., *Sittlicher Wert und nichtsittliche Werte*. Zur Relevanz der Unterscheidung in der moraltheologischen Diskussion um deontologische Normen (Studien zur theologischen Ethik 73), Freiburg i. Ue./Freiburg i. Br. 1996, 15-34.

selbst. Wer ist nun ein sittlich guter Mensch? Es ist ein Mensch, der in unparteiischer Weise, nach Kräften und im Rahmen der allgemeinen Aufgabenverteilung in einer Gesellschaft danach strebt, unter Berücksichtigung des Wirkungs-, des Verteilungs- und des Ausdrucksaspektes seiner Handlungen⁷ nicht-sittliche Werte zu verwirklichen und nicht-sittliche Übel zu vermeiden. Dagegen setzt sich der sittlich schlechte Mensch nicht in unparteiischer Weise für das Wohl aller Menschen ein, sondern er bevorzugt in parteiischer Weise und mithin unter Missachtung des Verteilungsaspektes sein eigenes Wohl und richtet sein Augenmerk ausschließlich auf die ihn betreffenden nicht-sittlichen Werte und Übel.⁸

In den Sozial- und Wirtschaftswissenschaften hat sich nicht die Vernunftethik, sondern im Zuge des Werturteilstreits eine non-kognitivistische Position, der Dezisionismus, durchgesetzt.⁹ Für den Dezisionisten gibt es keine objektiven Werte und Übel. Das alles sind Hirngespinnste der Theologen. Dem Menschen steht auch keine praktische Vernunft zur Verfügung, die intuitiv Werte erkennen kann, sondern der Mensch muss angesichts der Fakten und der Logik frei über seine subjektiven Präferenzen, seine Interessen entscheiden. Objektive Wertsachverhalte werden ersetzt durch Präferenzen der Menschen. Der Philosoph Richard M. Hare (1919-2002) hat in diesem Sinn ein Buch mit dem programmatischen Titel *Freiheit und Vernunft* schreiben können.¹⁰ Zuerst entscheidet der Mensch frei, was er als Wert oder Unwert ansehen will. Anschließend – wenn die persönlichen Präferenzen feststehen – setzt die theoretische Vernunft ein, um auf dieser subjektiven Basis normativ-ethisch zu argumentieren.

Ein christlicher Ethiker wird jedoch darauf bestehen, dass die Erkenntnis von Werten eben nicht Sache einer rational nicht mehr kritisierbaren Entscheidung ist, sondern Sache der Erkenntnis durch das von Gott geschenkte Gewissen. Die Wahrnehmung von Werten ist für ihn aber ebenso wenig eine Sache des Glaubens, wie Vertreter des Dezisionismus dies gelegentlich behaupten.¹¹ Denn in gnoseologischer Hinsicht gilt das Dictum von Augustinus (354-430) in *De utilitate credendi*: „Quod intellegimus igitur, debemus rationi, quod credimus, auctori-

7 Zur Unterscheidung von Wirkungs-, Verteilungs- und Ausdrucksaspekt von Handlungen siehe Ginters, Rudolf, *Werte und Normen*. Einführung in die philosophische und theologische Ethik, Göttingen Düsseldorf 1982, 92-94.

8 Zur Unterscheidung des aufgeklärten Egoisten von einem primitiven Egoisten siehe R. Ginters, *Werte und Normen* 168f.

9 Zum Werturteilstreit siehe Hagel, Joachim, *Effizienz und Gerechtigkeit*. Ein Beitrag zur Diskussion der ethischen Aspekte in der neoklassischen Wohlfahrtstheorie, Baden Baden 1993, 39-72.

10 Siehe Hare, Richard M., *Freiheit und Vernunft*, Frankfurt 1983.

11 Siehe Aldrup, Dieter, *Das Rationalitätsproblem in der politischen Ökonomie*. Methodenkritische Lösungsansätze, Tübingen 1971; und Bartley, William W., *Flucht ins Engagement*, Tübingen 1987.

tati“.¹² Was wir einsehen, verdanken wir unserer Vernunft, und was wir glauben, verdanken wir der Autorität Gottes. Werte müssen wir nicht wie ein Glaubensmysterium als wahr annehmen, sondern können wir unabhängig von der Schriftoffenbarung durch die eigene praktische Vernunft als wahr erkennen.¹³ Die durch die Offenbarung erkannten Glaubenswahrheiten können in genetischer Rücksicht jedoch nützliche Hebamendienste leisten. In diesem Sinn präzisiert Augustinus in *De vera religione*:

„Es sind zwei verschiedene Heilmittel, die aufeinander zur Anwendung kommen müssen, nämlich Autorität und Vernunft. Die Autorität verlangt Glauben und bereitet den Menschen auf die Vernunft vor. Die Vernunft führt zur Einsicht und Erkenntnis. Doch ist auch die Autorität nicht gänzlich von Einsicht verlassen, da man sich überlegen muss, wem man glauben soll, und nicht minder eignet auch der bereits einleuchtenden und erkannten Wahrheit unzweifelhaft höchste Autorität.“¹⁴

2. Das normativ-ethische Konzept einer Verantwortungsethik

In der Sprache eines Wertkognitivisten besteht die erste denkerische Verantwortung des Menschen in der Entwicklung von *Wertvorzugsregeln* zur Lösung von Wertekonkurrenzen mit Hilfe der praktischen und theoretischen Vernunft.¹⁵ Dabei sind die anerkannten Vorzugsregeln natürlich hilfreich. Dafür seien zwei einfache Beispiele genannt. Unumstritten ist zum einen die Vorzugsregel *Gemeinwohl vor Eigenwohl*, falls Werte gleicher Ordnung auf dem Spiel stehen. Zum anderen ist die Vorzugsregel, dass aufgrund des Kriteriums der Dringlichkeit dem fundamentalen Wert der Vorrang vor dem abhängigen und höheren Wert zukommt, allgemein anerkannt. Diese Vorzugsregel heißt in der Sprache der Moralphilosophen *Primum vivere deinde philosophari* oder etwas prosaischer in der Sprache von Berthold Brecht *Erst das Fressen, dann die Moral*.

Die zweite und ungleich schwierigere denkerische Verantwortung des Menschen besteht darin, mit Hilfe der theoretischen Vernunft Handlungen und Unter-

12 Augustinus, Aurelius, *De utilitate credendi* [= fontes Christiani 9], Freiburg i.Br. u.a. 1992, Kapitel 25, 152.

13 Zur Glaubensethik siehe Schüller: Bruno, *Der menschliche Mensch. Aufsätze zur Metaethik und zur Sprache der Moral*, Düsseldorf 1982, bes. 28-88; sowie J. Hagel, *Effizienz und Gerechtigkeit* 69-72.

14 Augustinus, Aurelius, *De vera religione. Über die wahre Religion*. Lateinisch/Deutsch, Stuttgart 1983, Kapitel XXIV.45, Abschnitt 122, 72f.

15 In dezinionistischer Perspektive wird das Problem der Lösung von Wertepreferenzen transformiert in das Problem eines unparteiischen interpersonellen Vergleichs von „moralischen“ Präferenzen der betroffenen Individuen im Angesicht der Logik und der Fakten. Siehe die Präferenzutilitaristen Hare, Richard M., *Moralisches Denken*. Seine Ebenen, seine Methode, sein Witz, Frankfurt 1992, 160-165 u. 177-209; sowie Harsanyi, John C., *Problems with Act-Utilitarianism and with Malevolent Preferences*, in: Seanor, Douglas/ Fotion, Nicholas (Hg.), *Hare and Critics. Essays on Moral Thinking*, Oxford 1988, 89-99.

lassungen entsprechend dem Wert- und Unwertcharakter ihrer Folgen als sittlich richtig oder sittlich falsch zu *beurteilen*. Damit ist die empirische Frage gemeint, durch welche Handlungen oder Unterlassungen können Werte verwirklicht und Übel vermieden werden? Dies ist die Fragestellung einer *Verantwortungsethik*.¹⁶ In der Katholischen Soziallehre hat man in diesem Sinn an der Verantwortung des Menschen für die Wertverwirklichung stets festgehalten. Georg Wildmann drückt es beispielsweise folgendermaßen aus: „Maximale Wertverwirklichung ist das weltimmanente Ziel der Person.“¹⁷

Kritiker einer Verantwortungsethik haben den Vorwurf erhoben, dass eine derartig konzipierte Verantwortungsethik den Menschen hoffnungslos überfordere. Dieser Vorwurf ist nicht ganz unberechtigt. Jedoch kann man mit R.M. Hare's Unterscheidung von zwei Ebenen des Denkens diesen Einwand recht gut parieren.¹⁸ Auf der ersten Ebene des *intuitiven Denkens* handelt der Mensch aufgrund erlernter *prima facie Prinzipien*. In unserem Alltag handeln wir im Normalfall gemäß bestimmter Grundsätze, ohne weitere Überlegungen anzustellen. Erst bei offenkundigen Konflikten unter diesen Prinzipien oder bei Problemen der Wertverwirklichung sollte ein *kritisches Denken* einsetzen. R.M. Hare verdeutlicht seine Unterscheidung mit dem Bild von dem Erzengel und dem Proleten.¹⁹ Der Erzengel, der über unbegrenzte Geisteskräfte und Kenntnisse verfügt, bedarf nicht eines intuitiven Denkens. Er wird nur von kritischem Denken Gebrauch machen. Der Prolet dagegen, der über solche Fähigkeiten nicht verfügt und des kritischen Denkens nicht fähig ist, verlässt sich lieber auf seine Intuitionen und *prima facie* Grundsätze, die er durch die Erziehung oder durch Nachahmung sich angeeignet hat. Jeder Mensch wird deshalb entsprechend seiner geistigen und charakterlichen Fähigkeiten zur Lösung von Wertekonkurrenzen und zur Verwirklichung von Werten und Vermeidung von Übeln entweder auf intuitives oder kritisches Denken zurückgreifen. Es bedarf jedoch des kritischen Denkens, damit die an sich vernünftigen *prima facie* Regeln sich nicht zu *strengen deontologischen Normen* verselbstständigen. Anhand von drei Beispielen kann aufgezeigt werden, dass ein Handeln nach einer strengen deontologischen Norm ein Handeln aus Verantwortung für die Wertrealisierung ausschließt. Denn die Vertreter der deontologischen Position unbedingter Pflichten behaupten, dass sich die Richtigkeit der Handlung

16 „Verantwortungsethik“ wird hier im Sinne von Max Weber und synonym für „teleologische Ethik“ verstanden. Ihr gegenüber steht die „Gesinnungsethik“, d.h. die „deontologische Ethik“. Zu meiner Überraschung kann ein Moraltheologe ein ganzes Buch mit dem Titel *Theologie der Verantwortung* schreiben, ohne Max Weber und die normativ-ethische Debatte zwischen Verantwortungs- und Gesinnungsethik zu erwähnen. Siehe Römelt, Josef, *Theologie der Verantwortung*, Innsbruck 1991.

17 So Wildmann, Georg, *Personalismus, Solidarismus und Gesellschaft*. Der ethische und ontologische Grundcharakter der Gesellschaftslehre der Kirche, Wien 1961, 109.

18 Vgl. R.M. Hare, *Moralisches Denken* passim.

19 Vgl. ebenda 91-114.

wenigstens in diesen bestimmten Fällen *völlig unabhängig* von den Folgen für die Wertverwirklichung bestimmen lasse.²⁰

Ein *erstes* Beispiel für die Problematik einer strengen deontologischen Normierung findet sich im ersten Buch der Makkabäer (1 Makk 2,29-41). Dort wird von einem Kampf am Sabbat berichtet, an dem etwa 1000 Juden von den feindlichen Soldaten getötet werden, weil sie am deontologisch interpretierten Sabbatgebot festhalten und nicht wagen sich zu verteidigen. Aufgrund dieser schrecklichen Erfahrung erkennen die Makkabäer, dass Gott dieses Opfer nicht wollen kann, und sie beschließen, sich künftig auch am Sabbat gegen die Feinde zu verteidigen. Sie nehmen ihre Verantwortung wahr und legen das Sabbatgebot durch kritisches Denken zum Schutz des Lebens der Menschen restriktiv aus.

Das *zweite* Beispiel für die Schwierigkeiten einer strengen deontologischen Normierung liefert Immanuel Kants Auffassung von der Unzulässigkeit einer Falschaussage. I. Kant (1724-1804) illustriert seine Position an folgender Begebenheit. Ein potentieller Mörder steht vor meiner Haustür und fragt nach seinem Opfer, dem ich in meinem Haus Unterschlupf gewährt habe. Sollte ich versucht sein zu lügen, so urteilt I. Kant: „Hast Du nämlich einen eben jetzt mit Mordsucht Umgehenden durch eine Lüge an der Tat verhindert, so bist du für alle Folgen, die daraus entspringen mögen, auf rechtliche Art verantwortlich.“²¹ Wenn also das Opfer ohne mein Wissen das Haus inzwischen verlassen hat und unbeabsichtigt seinem Mörder in die Hände läuft und getötet wird, kann ich „mit Recht als Urheber des Todes desselben angeklagt werden.“²² Wer aber bei der Wahrheit bleibt, legt die Verantwortung in andere Hände. Wiederum I. Kant: „Denn hättest Du die Wahrheit, so gut du sie wusstest, gesagt: so wäre vielleicht der Mörder über dem Nachsuchen seines Feindes im Hause von herbeilaufenden Nachbarn ergriffen und die Tat verhindert worden.“²³ I. Kants Position, die auch von Johann Gottlieb Fichte (1762-1814) übernommen worden ist,²⁴ kann nicht überzeugen. Jeder Mensch bleibt stets mitverantwortlich für das Wohl und Wehe seiner Mitmenschen, und wenn er allein nur durch eine Falschaussage das Leben eines unschuldigen Menschen retten kann, dann ist es auch seine kategorische Pflicht eine Falschaussage zu machen.

Um nun den dargelegten Schwierigkeiten eines strengen deontologischen Verbots der Falschaussage zu entgehen, wurde in der Tradition der Katholischen

20 Zur strengen deontologischen Normierung siehe B. Schüller, Die Begründung 173ff.; sowie R. Ginters, Werte und Normen 187-193.

21 Kant, Immanuel, Über ein vermeintliches Recht aus Menschenliebe zu lügen, in: Kant's gesammelte Schriften 8 [Ak.-Ausg.], Berlin/Leipzig 1923, 424-430, hier 427.

22 Ebenda.

23 Ebenda.

24 Zur Position von J.G. Fichte siehe Hagel, Joachim, „Wer auf Autorität hin handelt, handelt sonach notwendig gewissenlos.“ Der Beitrag von J.G. Fichte für eine Unterscheidung eines einsichtigen, eines freien und eines spontanen Ichs, in: ThGl 93 (2003) 60-73, hier 69.

Moraltheologie das Mittel einer doppeldeutigen Aussage, einer *restrictio mentalis*, eines gedanklichen Vorbehaltes, für erlaubt gehalten. Aber auch dieses Mittel hat sich verselbstständigt und seine eigenen Stilblüten getrieben. So wurde mir in meiner Studienzeit in Münster über den Dogmatiker Karl Rahner SJ (1904-1984) berichtet, dass dieser in seinen Schülertagen einmal zu einer solchen doppeldeutigen Aussage gegriffen habe, um nach Absprache in der Klasse seine persönliche Urheberchaft an einem Schülerstreich nicht offen legen zu müssen. Er habe sich auf die Frage des Lehrers an die vor ihm sitzende Klasse hin, wer der Täter sei, erhoben und als Antwort gegeben: „Ich kann ihnen ehrlich versichern, dass niemand von denen, die hier sitzen, es gewesen ist.“ Ob die Anwendung einer doppeldeutigen Redeweise überhaupt berechtigt oder vielmehr unberechtigt ist, wird gar nicht mehr geprüft. Hauptsache bleibt, dass man nicht gegen das ausnahmslose deontologische Verbot einer Falschaussage verstoßen hat.

Auf das abschließende *dritte* Beispiel für die Schwierigkeiten mit einer strengen deontologischen Normierung macht der Moraltheologe Bruno Schüller SJ aufmerksam. In den Handbüchern der katholischen Moraltheologie wurde den Moraltheologen mit Blick auf die Übel, die aus einer strengen deontologischen Normierung resultieren können, ab und zu empfohlen, den betroffenen Menschen erst gar nicht mitzuteilen, was ihre eigentliche Pflicht sei, sondern sie in einem wohlthätigen Gewissensirrtum zu belassen, mit der glücklichen Konsequenz, dass ein Übel verhindert werde.²⁵ So sollte man es zulassen, dass ein Arzt entgegen dem deontologischen Tötungsverbot einen Fötus direkt tötete, wenn dies der einzige Weg war, um zumindest das Leben der Mutter zu retten.

Erst in einer Verantwortungsethik werden Versuche einer restriktiven Auslegung von strengen deontologischen Normen überflüssig und diese als *prima facie* Regeln des intuitiven Denkens aufgefasst, die notfalls gegenüber vorrangigen Normen zum Schutz von vorzugswürdigeren Werten zurückstehen müssen.

3. Die individuelle Verantwortlichkeit

Wird in einer Vernunftethik vom Menschen eine unbegrenzte Liebe und unparteiische Wertschätzung zu allem, was Wert hat, verlangt, so liegt die Verantwortung für die Verwirklichung eines Wertes oder die Vermeidung eines Übels niemals allein bei einem einzelnen Individuum. Vorrangig ist zunächst die Verantwortung des Staates, eine Aufgabenverteilung unter den Gesellschaftsmitgliedern vorzunehmen. Wer ist für die Verwirklichung welcher Werte und die Vermeidung welcher Übel institutionell zuständig? Das Wohltun (= *beneficentia*), die konkrete Wertverwirklichung unterliegt der gesellschaftlichen Aufgabenverteilung, während das Wohlwollen, (= *benevolentia*) trotz aller rechtlichen Aufgabenteilung

25 Vgl. Schüller, Die Begründung, 197-199.

weiterhin unbegrenzt von jedem Menschen gefordert wird.²⁶ Der Staat nimmt durch die verfassungsmäßigen Organe auf der *gesetzgeberischen und rechtlichen Ebene* seine denkerische Verantwortung für die Wertverwirklichung mit der Festlegung von konkreten Rechtspflichten wahr. Diese auferlegten Rechtspflichten müssen aber auf der *Ebene des individuellen Handelns* ergänzt und gegebenenfalls sogar korrigiert werden durch die Liebespflichten, die in einer Vernunftethik dem einzelnen durch die Selbstverpflichtung des eigenen Gewissens auferlegt werden. Denkerische Verantwortung *ex ante* fordert deshalb im Regelfall von dem Individuum im Rahmen der staatlichen Gesetze und rechtlichen Vorschriften die Verantwortung für sein persönliches Leben bei Mitverantwortung für den Mitmenschen und die Schöpfung aus Selbstverpflichtung wahrzunehmen.

Innerhalb einer ausdifferenzierten und arbeitsteiligen Gesellschaft übt jeder Mensch in den verschiedenen gesellschaftlichen Systemen bestimmte Funktionen aus. Die einzelnen Systeme, die auch noch Subsysteme ausbilden können, sollen helfen bestimmte Werte für die Menschen zu sichern. Das Wirtschaftssystem soll materiellen Wohlstand produzieren, das Rechtssystem Sicherheit hervorbringen, das Bildungssystem soll das Wissen fördern und das politische System soll generell die allgemeine Wohlfahrt sichern. Bei aller Effizienz dieser Systeme besteht dennoch die Gefahr der Mediatisierung von Verantwortung. Bei langen Handlungsketten zerstreut sich die Verantwortung bezüglich der Auswirkungen des jeweiligen Leistungssystems auf Wert- und Unwertsachverhalte über verschiedene Individuen, die sich alle möglicherweise nur als eine verantwortungsfreie Systemfunktion begreifen. Es bedarf hier unbedingt des kritischen Denkens der Menschen, um die eigene Mitverantwortung für die Systemwirkungen zu erkennen. Dies gilt insbesondere, falls das System statt Werte gravierende Übel hervorbringt.²⁷

Ein politisches System, das sich beispielsweise zu einem Unrechtssystem entwickelt, stellt die betroffenen Staatsbürger vor die Wahl, entweder in dem Regime weiterzuwirken um noch schlimmere Übel zu verhindern oder jede Kooperation mit dem politischen System zu vermeiden und gegebenenfalls Widerstand zu leisten. Die erste Alternative hat zur Zeit der Nazi-Herrschaft in Deutschland Dr. Eduard Wirth gewählt. Er war SS-Arzt in Auschwitz vom September 1942 bis zur Evakuierung des Lagers im Januar 1945. Auf den Rat eines ihm bekannten Geistlichen, es sei seine Pflicht, im KZ weiterzuarbeiten und dort Gutes zu wirken, soweit dies in einer Macht stünde, sowie auf dringliche Bitten der Häftlinge hin,

26 Zur sozialetischen Relevanz der Unterscheidung von *benevolentia* und *beneficientia* siehe z.B. Hagel, Effizienz und Gerechtigkeit 138-143.

27 Zur der systemtheoretischen Sichtweise der Verantwortung siehe Kaufmann, Franz-Xaver *Der Ruf nach Verantwortung*, Freiburg/Basel/Wien 1992, bes. 47-65; sowie Lenk, Hans/Maring, Matthias, Wer soll Verantwortung tragen? Probleme der Verantwortungsteilung in komplexen (soziotechnischen-sozioökonomischen) Systemen, in: Bayertz, Kurt (Hg.), Verantwortung, Prinzip oder Problem?, Darmstadt 1995, 241-286.

bleibt E. Wirth im Auschwitz tätig. Indem er Zehntausende in die Gaskammern schickt, gelingt es ihm, Tausenden, die er als arbeitsfähig aussonderte, das Leben zu retten.²⁸ Er schreibt:

„Wenn ich durch menschliche Unzulänglichkeit und mangelnde Verstandesklarheit nicht das wahre Gesicht der Zeit rechtzeitig habe erkennen können, so war auch das vielleicht gottgewollt, da ich später bei den mir gestellten übermenschlich schweren Aufgaben mit meiner Kraft helfen und retten sollte, was ich nur konnte, um es der Vernichtung zu entreißen.“²⁹

Jeder Betroffene muss aufgrund der eigenen Fähigkeiten urteilen, welcher der beiden Alternativen für ihn die sittlich richtige ist.

Der Philosoph und Soziologe Zygmunt Bauman zeigt anhand des Holocaust auf, dass in arbeitsteiligen und in Systeme und Subsysteme differenzierten Gesellschaften die Menschen tendenziell einen dritten und unzulässigen Weg bevorzugen.³⁰ Indem der Mensch sich lediglich als eine machtlose Systemfunktion begreift, fällt es ihm offensichtlich psychisch leicht, die eigene denkerische Verantwortung für die grausamen Taten, die ein politisches oder auch wirtschaftliches System hervorbringt, zu verdrängen. Ähnlich denkt der Ökonom Guy Kirsch. Der einzelne Mensch droht in einer systemisch differenzierten Gesellschaft zur Funktion gesellschaftlicher Interaktionssysteme reduziert zu werden: „man [muss] befürchten, dass dieser Ansatz im Ergebnis dazu führt, dass in der Gesellschaft der Einzelne sich jeder Verantwortung ledig wähnt; an die Stelle des verantworteten Handelns tritt das reibungslose Funktionieren“.³¹ *Denkerische Verantwortung* heißt in diesem Zusammenhang nicht sich als eigentlicher Urheber der Übel zu betrachten, sondern die Übel wirklich wahrzunehmen und kritisch zu überlegen, wie man selbst sittlich richtig handeln soll, um den Übeln entgegenzuwirken. In diesem Sinn charakterisiert auch Max Weber (1864-1920) die Verantwortungsethik: „du sollst dem Übel gewaltsam widerstehen, sonst bist du für seine Überhandnahme verantwortlich.“³² Wer also die berechtigte Frage der Theodizee stellt, warum Gott den Holocaust zugelassen hat, der muss im gleichen Atemzug die Frage stellen, warum es der Menschheit nicht gelungen ist, ihn zu verhindern.

28 Vgl. Langbein, Hermann, *Menschen in Auschwitz*, Wien 1987 (Nachdruck der Ausg. von 1972), 411-432; und ders., ... nicht wie die Schafe zur Schlachtbank. Widerstand in den nationalsozialistischen Konzentrationslagern 1938-1945, Wien 1980, 238-240, 410-414.

29 Zitiert nach Langbein, *Menschen in Auschwitz*, 432.

30 Vgl. Bauman, Zygmunt, *Dialektik der Ordnung. Die Moderne und der Holocaust*, Hamburg 1994.

31 Kirsch, Guy, *Neue Politische Ökonomie*, Stuttgart 2004, 45-53 [Exkurs: Individuen – Systemfunktionen, nicht aber Menschen], hier 52.

32 Weber, Max, *Politik als Beruf*, in: ders., *Gesammelte Politische Schriften*, Tübingen 1958, 539.

Diese individuelle Verantwortlichkeit wird nun aber nicht nur für die Zukunft verlangt, sondern wird auch auf die Vergangenheit bezogen.³³ Üblicherweise verlangen wir von einem Menschen, der ein Übel verursacht oder mitverschuldet hat, dafür *ex post* die Verantwortung zu übernehmen. „Verantwortlich“ nimmt dann die Bedeutung von „schuldig“ an. Diese Art der denkerischen Verantwortung ruft die Menschen zu einer Gewissenserforschung auf. Allerdings wird vom Menschen keine *Erfolgshaftung*, sondern unter Anschauung des jeweiligen physischen und moralischen Könnens eine *Verschuldungshaftung* gemäß dem Axiom *Sollen setzt Können voraus*³⁴ gefordert.

Wer nun aus ethischer Sicht für ein Übel verantwortlich ist, kann gegebenenfalls auch strafrechtlich und zivilrechtlich vom Staat *ex post* zur Verantwortung gezogen werden, wenn ihm zumindest eine fahrlässige Schadensverursachung nachgewiesen werden kann. *Ex post* muss es dem Staat um eine gerechte Regelung des entstandenen Schadens gehen, *ex ante* soll das Haftungsrecht zugleich Anreize bieten, dass Menschen darauf verzichten, nicht-sittliche Übel bewusst oder fahrlässig herbeizuführen.³⁵

4. Die Organisationsverantwortung

In den gesellschaftlichen Systemen agieren nun nicht nur Individuen, sondern im Wesentlichen auch Organisationen. In einem marktwirtschaftlich orientierten Wirtschaftssystem mit Staatstätigkeit sind das die privaten Unternehmen und öffentlichen Verwaltungen. Diese agieren als Organisation gemäß der *Ziel-Mittel-Träger-Regel* (= ZMT-Regel). Eine Unternehmung wird in diesem Fall beispielsweise als eine Koalition betrachtet, deren Koalitionspartner, die heute auch Stakeholder (= Anspruchsgruppen) genannt werden, als *Träger* ihre persönlichen Ressourcen – das sind die *Mittel* – in die Unternehmung einbringen und damit bestimmte persönliche Ziel verbinden, die im Rahmen der gegebenen rechtlichen Unternehmensverfassung einer marktwirtschaftlichen Ordnung zu einer gemeinsamen Zielvorstellung der Unternehmung vereinigt werden müssen. Eine gemeinsame Zielvorstellung eines Unternehmens kann beispielsweise anhand des Konzeptes eines *balanced shareholder value*, in dem der Stakeholder-Ansatz in den Shareholder-Value-Ansatz integriert wird, beziehungsweise im Rahmen eines

33 Vgl. Wolbert, Werner, Die neue Verantwortung und ihre Grenzen, in: Schmidinger, Heinrich (Hg.), Zeichen der Zeit. Erkennen und Handeln, Innsbruck/Wien 1998, 137-173, hier 158f.; und Birnbacher, Dieter, Grenzen der Verantwortung, in: Bayertz, Kurt (Hg.), Verantwortung. Prinzip oder Problem? Darmstadt 1995, 143-183, hier 145.

34 Vgl. Schüller, Die Begründung 317f.

35 Vgl. z.B. Kaufmann, Franz-Xaver, *Risiko*, Verantwortung und gesellschaftliche Komplexität, in: Bayertz, Kurt (Hg.), Verantwortung. Prinzip oder Problem?, Darmstadt 1995, 72-97, hier 81.

Corporate-Governance-Konzeptes erarbeitet werden.³⁶ Die Stakeholder übernehmen in diesem Konzept eine organisatorische Verantwortung für die gemeinsame Zielsetzung. Von den Mitgliedern des Aufsichtsrates, des Managements und auch der Arbeitnehmerschaft wird erwartet, dass sie neben ihrem Human- und Sozialkapital auch ihr kritisches Denken der Unternehmung zur Verfügung stellen und Verantwortung für die gemeinsame Zielsetzung übernehmen.

Der Unternehmensethiker Peter Ulrich nennt dies die *organisatorische Verantwortung* des Menschen als Organisationsbürger, die ergänzt wird durch die *ethische Verantwortung* als Wirtschaftsbürger. Das ist für ihn eine „prinzipiell *unbegrenzte* Verantwortung für alle Folgen eigenen Handelns“;³⁷ die in diesem Beitrag als individuelle Verantwortlichkeit gekennzeichnet wird. Wenn folglich mit der Tätigkeit in einer Organisation *mehr* als die Erfüllung von festgelegten Handlungen als Rechtspflichten verlangt wird, dann genau wird denkerische Verantwortung durch kritisches Denken gefordert. Nach dem Soziologen Franz-Xaver Kaufmann wird in diesem Fall der Arbeitsmarkt zu einem *Verantwortungs-markt*, an dem Menschen ihre Bereitschaft erklären – bei einem angemessenen internen Anreiz-Beitrags-System des Unternehmens – als Träger für die Verwirklichung bestimmter Organisationsziele Verantwortung zu übernehmen.³⁸

Die korporative Verantwortung von Organisationen für die Wertverwirklichung als ganze resultiert sodann aus ihrer internen *Corporate Governance*, d.h. aus der Art und der Qualität ihrer Management- und Koordinationsstrategien, die zugleich über ihre Wettbewerbsfähigkeit und Möglichkeiten der Kapitalbeschaffung mitentscheiden.

Sollen Organisationen wie Unternehmen *ex post* für verursachte Übel juristisch zur Verantwortung gezogen werden, so bietet sich im Gegensatz zur Verschuldenshaftung bei Individuen *ceteris paribus* eine verschuldensunabhängige *Gefährdungshaftung* als Erfolgshaftung an. Diese kann eventuell verbunden werden mit einer Versicherungspflicht für Risiken und Gefahren.³⁹ Vorausgesetzt wird, dass das Haftungsrecht den Organisationen *ex ante* effektive Anreize bieten soll, aus ihrer Kompetenz heraus eine ökonomisch optimale Schadensvermeidung

36 Siehe dazu Kyrer, Alfred, *Neue Politische Ökonomie* 2005, München/Wien 2001, 98-102; ders., *Wirtschaftslexikon*, München/Wien 2001, 48 u. 113; Berrar, Carsten, *Die Entwicklung von Corporate Governance in Deutschland im internationalen Vergleich*, Baden Baden 2001; Boatright, John R., *Ethics and Corporate Governance: Justifying the Role of Shareholder*, in: Bowie, Norman E. (Hg.), *The Blackwell Guide to Business Ethics*, Malden(Mass.)/Oxford 2002, 38-60; sowie Crane, Andrew/Matten, Dirk, *Business Ethics. A European Perspective*, Oxford 2004, bes. 183-221.

37 Ulrich, Peter, *Der entzauberte Markt. Eine wirtschaftsethische Orientierung*, Freiburg/Basel/Wien 2002, 118.

38 Kaufmann, *Der Ruf nach Verantwortung* 74f.111.

39 Zur terminologischen Unterscheidung von ‚Risiko‘ und ‚Gefahr‘, die angelehnt ist an N. Luhmann, siehe F.-X. Kaufmann, *Risiko* 76-79.

dungsstrategie auszuwählen.⁴⁰ In Deutschland ist die Gefährdungshaftung beispielsweise in Form der Produkt-, Umwelt- und Arzneimittelhaftung realisiert worden.

5. Die institutionelle Verantwortung

Die Voraussetzungen für funktionierende gesellschaftliche Systeme zu schaffen, in denen Organisationen und Individuen eigenverantwortlich agieren können, ist die ordnungspolitische Aufgabe des Staates und der supranationalen Organisationen wie der Europäischen Union und der UNO. Jedes gesellschaftliche System und Subsystem birgt in sich seine eigenen Chancen für Wertverwirklichung und zugleich seine Risiken von nicht-sittlichen Übeln. Diese Chancen und Risiken gemäß dem Verteilungsaspekt des institutionellen Regelsystems der Gesellschaft fair auf die betroffenen Menschen zu verteilen, ist eine wichtige institutionelle Verantwortung der Politiker. Ein funktionierendes Wirtschaftssystem bringt Wohlstand, aber auch schmerzlichen Strukturwandel und zumindest kurzfristig Verlierer hervor. Kein noch so gut funktionierendes Verkehrssystem kommt ohne Verkehrstote aus, und selbst im besten Bildungssystem fallen Studierende durch eine Prüfung aus.

Die Verantwortung der Politiker besteht darin, *ex ante* unter der Prämisse von bestimmten Verhaltensannahmen der in dem System agierenden Akteure, die richtige institutionelle Ausgestaltung der Systeme zum unparteiischen Wohle aller betroffenen Menschen und zum Schutz der ganzen Schöpfung zu durchdenken. Falls sie jedoch in der *ex post* Betrachtung ihrer Verantwortung nur ungenügend nachgekommen sind, hilft in der Regel in dem demokratischen Rechtsstaat kein juristisches Haftungsrecht, sondern nur die Ausübung des Wahlrechtes der betroffenen Staatsbürger.

Das von deontologischer Seite häufiger vorgeschlagene *Prinzip der dazwischentretenden Handlung* (= PDH) zur Begrenzung der menschlichen Verantwortung offenbart an dieser Stelle seine entscheidende Schwäche, da es gerade für den Fall der institutionellen Verantwortung und der organisatorischen Verantwortung *ex ante* nicht angewandt werden kann.⁴¹ Der Moraltheologe Eberhard Schockenhoff formuliert es so: „Wir sind nur für die vorhersehbaren Folgen unserer eigenen Handlungen verantwortlich, nicht aber für die erwartbaren Folgen fremder Handlungen, auch wenn diese voraussehbare Reaktionen auf unsere eige-

40 Vgl. Hager, Günter, Haftung/Haftungsrecht, in: Korff, Wilhelm u.a (Hg.), Lexikon der Bioethik, Bd. 2, Gütersloh 1998, 193-197.

41 Siehe zum Prinzip der dazwischentretenden Handlung: Wolbert, Werner, Sind wir für die Folgen fremder Taten verantwortlich?, in: SaThZ 2 (1998) 172-182.

nen Handlungen darstellen.“⁴² Dieses Prinzip mag für die *ex post* Betrachtung vielleicht eine Bedeutung haben. Denn wenn ein Student durch die Prüfung fällt, werden wir in der Regel nicht den Konstrukteuren des Bildungssystems oder den prüfenden Professoren die Schuld dafür anlasten, sondern in erster Linie den Studenten für das Prüfungsergebnis selber verantwortlich machen. *Ex ante* angewandt würde dieses Prinzip jedoch zur Nichtwahrnehmung von eigener Verantwortung führen. Denn die Verantwortung für die Realisierung eines nicht-sittlichen Übels oder eines nicht-sittlichen Werts ist *ex ante* betrachtet stets *beteiligungsoffen*. Es wirken stets verschiedene Akteure auf verschiedenen Ebenen mit.

Fazit

Es ist Aufgabe einer Vernunftethik, welche auf Wertorientierung ausgerichtet ist, darauf aufmerksam zu machen, dass die Verantwortung für den Schutz von Werten und die Bekämpfung von Übeln auf drei Ebenen simultan von den betroffenen Individuen wahrgenommen werden muss. *Individuelle Verantwortlichkeit* ist nicht erst bei Versagen der Organisationsverantwortung oder der institutionellen Verantwortung gefordert, sondern bleibt unabhängig immer als eigenständige denkerische Verantwortung des Menschen als einem sittlichen Subjekt vor Gott bestehen. Für die richtige Wahrnehmung der *organisatorischen Verantwortung* ist von größter Bedeutung die rechtliche Ausgestaltung der Organisationen und ihrer Governance Strukturen. Die *institutionelle Verantwortung* dient in erster Linie zur Entlastung und Unterstützung der individuellen Verantwortlichkeit und ihr kommt besonders bei der *ex ante* Betrachtung zur Wertverwirklichung und der Vermeidung von Übeln in der Zukunft größte Bedeutung zu.

Gegen eine strenge deontologische Normierung muss geltend gemacht werden, dass sie einer Verantwortung für eine Wertverwirklichung zuwiderläuft. Wenn deontologische Ethiker sich dagegen auf die verborgene göttliche Weisheit verlassen, die bei getreuer Befolgung streng deontologischer Normen durch den Menschen größere Übel dennoch sicher zu verhindern weiß,⁴³ so kann man ihnen mit dem Weisheitslehrer von Anthony de Mello antworten: „Man soll Gott nicht mit Dingen belästigen, die man selber erledigen kann“.

42 Schockenhoff, Eberhard, *Naturrecht und Menschenwürde*, Mainz 1996, 224.

43 Ein streng deontologischer Ethiker, der eine künstliche Empfängnisverhütung für ausnahmslos sittlich falsch - weil schöpfungswidrig - hält, muss implizit darauf vertrauen, dass Gott in seiner verborgenen Weisheit es nicht zu einer Überbevölkerung auf der Erde kommen lässt.

Nach 10 Jahren¹

Öffentliche Theologie im Postapartheid-Südafrika

Nico Koopman, Stellenbosch/Südafrika²

1. Einleitung

a) 2004 feierte Südafrika das zehnte Jahr der Demokratie.³ In fast allen Kreisen des südafrikanischen Lebens findet eine Bestandsaufnahme der letzten 10 Jahre statt. Politikwissenschaftler, Wirtschaftswissenschaftler, Journalisten, politische Parteien, Unternehmen, Arbeiterverbände und Einrichtungen der Zivilgesellschaft versuchen zu beschreiben und auszuwerten, was während dieser ersten Dekade der Demokratie geschehen ist. Auch für die Kirchen ist es Zeit, an dieser Bestandsaufnahme teilzunehmen und besonders ihre Rolle während dieser ersten zehn Jahre der Demokratie auszuwerten.

Es gibt einen Konsens, dass tatsächlich viele Fortschritte gemacht worden sind. Der bekannte südafrikanische Journalist *Allister Sparks* meint, dass das Anbrechen, Vertiefen und Wachsen der Demokratie und auch die gute Leistung der südafrikanischen Volkswirtschaft, die zunehmend im Kontext der globalen Marktwirtschaft agiert, eine Verbesserung in den Lebensbedingungen der Südafrikaner bewirkt haben:

„Im Rückblick nach neun Jahren, also fast einer Dekade, kann man dem neuen Südafrika viele Leistungen zuschreiben. Wir haben eine neue demokratische Verfassung erstellt - möglicherweise die weltweit fortschrittlichste - und sie in vier Wahlen auf nationaler Ebene, in den Provinzen und auf lokaler Ebene angenommen, die offenkundig friedlich und fair verlaufen sind. Wir haben einen Verfassungsgerichtshof unter dem Vorsitz von international anerkannten Juristen, um die Verfassung zu interpretieren und zu verteidigen, und wir haben eine Anzahl von weiteren Institutionen eingerichtet, um der Verfassung

- 1 Der Titel ist abgeleitet von Bonhoeffers berühmtem Brief an Eberhard Bethge, in dem er die zehn Jahre Naziherrschaft in Deutschland seit 1934 beschreibt (D. Bonhoeffer, *Letters and Papers from Prison*, New York 1997).
- 2 Nico Koopman ist Professor für Ethik an der Theologischen Fakultät Stellenbosch in Südafrika und Direktor des dortigen *Beyers Naude Centre for Public Theology*, einer Forschungs- und Serviceeinrichtung der Fakultät für Fragen öffentlicher Theologie (<http://academic.sun.ac.za/theology/bnc.htm>). Koopman war 2004 im Rahmen einer Universitätspartnerschaft als Gastprofessor in Salzburg. Dieser Beitrag wurde in Englisch verfasst und von Andreas M. Weiß ins Deutsche übersetzt.
- 3 Am 27. April 1994 fanden in Südafrika die ersten freien Wahlen auf der Basis einer Übergangsverfassung mit demokratischen Prinzipien statt. Seit damals ist der Prozess der Demokratisierung, der Neuordnung, des Aufbaus einer Kultur der Menschenrechte und der Transformation in allen Gesellschaftsbereichen auf dem Weg.

Wirksamkeit zu verleihen, einschließlich einer unabhängigen Wahlkommission, einer Menschenrechtskommission und einer Gleichbehandlungskommission. Nicht zuletzt haben wir einen reibungslosen Übergang vom Gründervater unserer neuen Nation zu seinem jungen Nachfolger geschafft – in einem Kontinent, in dem dies selten ist. Wir haben alle alten Rassengesetze beseitigt, Rede- und Pressefreiheit garantiert, die Todesstrafe abgeschafft, Abtreibung legalisiert, die Rechte homosexueller Menschen geschützt und Frauen in vielen Lebensbereichen gefördert. Wir haben mehr als 9 Millionen Menschen mit sauberem Wasser versorgt, die zuvor keines hatten, mehr als 2 Millionen Menschen mit Elektrizität und bis zu 1,5 Millionen mit Telefon – dem lebenswichtigen Anschluss zum neuen Informationszeitalter. Wir haben zumindest nominell mehr als 30.000 öffentliche Schulen, die nach Rassen getrennt waren, integriert, ebenso wie alle Universitäten des Landes und andere höhere Bildungseinrichtungen. Wir haben die Alphabetisierungsrate der 15-24-Jährigen auf 95% angehoben und für Millionen von Kindern freie Gesundheitsversorgung gesichert. Wir haben die diplomatische Isolation beendet und uns wieder der Völkergemeinschaft angeschlossen, um auf internationaler Ebene eine einflussreiche Rolle zu spielen. Wir haben eine Wirtschaft wiederbelebt, die auf ihrem Sterbebett lag, indem wir steuerliche Disziplin wieder hergestellt, das Haushaltsdefizit gesenkt, die Staatsschulden verringert, die Inflation von zweistelligen Werten auf einen Zielbereich von 3-6% abgesenkt und die Zinssätze von einer Höhe von 24% unter dem Apartheid-Regime auf höchstens 14% gesenkt haben. Wir haben Handelsschranken abgebaut, ein Labyrinth von Zöllen und Einfuhrabgaben beseitigt und im Allgemeinen breites Lob erhalten für die Errichtung einer gesunden makroökonomischen Basis, auf der wir hoffnungsvoll aufbauen können um künftigen Wohlstand zu verwirklichen. Es ist in der Tat ein anderes Land geworden.“⁴

Andererseits besteht auch Übereinstimmung darin, dass noch eine Menge Arbeit bevorsteht. Der südafrikanische Wirtschaftswissenschaftler *Sampie Terreblanche* rechnet damit, dass es vor allem hinsichtlich der ökonomischen Gerechtigkeit noch viel zu tun gibt. Die Kluft zwischen Reichen und Armen in Südafrika hat während der letzten Dekade eher zugenommen – abgesehen von einigen schwarzen Gesichtern, die in die Elite aufgestiegen sind. *Terreblanche* bezieht sich auf den Jahresbericht 2000 der Statistik Südafrika, der angibt, dass 1996 mindestens 41,4% aller Haushalte in Armut lebten, d.h. mit einem Einkommen zwischen 601 und 1000 Rand leben mussten.⁵ Er zitiert verschiedene Statistiken, um nachzuweisen, dass die Arbeitslosigkeit im demokratischen Südafrika zugenommen hat.⁶ So verweist er beispielsweise auf die Tatsache, dass 1995 65% der Schwarzen im Alter zwischen 16 und 24 arbeitslos waren.⁷ Es wird allgemein zugegeben, dass sich diese Situation während der letzten Jahre nicht wirklich verbessert hat. Diese Situation von Armut und Arbeitslosigkeit verstärkt andere Probleme, mit denen wir zu kämpfen haben, wie die HIV/Aids-Epidemie, andere Krankheiten, die Wohnungs-

4 Sparks, Allister, *Beyond the Miracle. Inside the New South Africa*, Johannesburg/Cape Town 2003, 3f.

5 Terreblanche, Sampie, *A History of Inequality in South Africa*, Pietermaritzburg 2002, 383 u. 412. 1 Rand = ca. 0,13 Euro.

6 Ebd. 407.

7 Ebd. 374.

situation, Bildung, nicht ausreichende Sozialeinrichtungen, Verbrechen und Gewalt. Die Tatsache, dass sich die Lebensbedingungen vieler Menschen an der Basis bisher noch nicht verbessert haben, erhöht die Verwundbarkeit unserer friedlichen politischen Übereinkunft und der Versöhnung zwischen verfeindeten Gruppen. Ihre schlechte ökonomische Position hindert Menschen, sich an den Vorteilen der Demokratie wirklich zu freuen. Ganz im Gegenteil kann ein Leben in anhaltender Armut und Verzweiflung Menschen veranlassen, Demokratie als geeigneten Weg zur vollen Befreiung in Frage zu stellen.⁸

Im Blick darauf, wo wir jetzt in dieser ersten Dekade in unserem Fortschritt als Demokratie sowohl hinsichtlich der Erfolge als auch der ausstehenden Arbeit stehen, können wir die Schlussworte der Biographie von *Nelson Mandela* wiederholen:

„Ich bin jenen langen Weg zur Freiheit gegangen. Ich habe mich bemüht, nicht zu straukeln; ich habe während des Weges Fehltritte getan. Doch ich habe das Geheimnis entdeckt, daß man nach Besteigen eines großen Berges feststellt, dass rings viele weitere Berge zu besteigen sind. Ich habe hier für einen Augenblick eine Rast eingelegt, um einen Blick auf die glorreiche Aussicht um mich herum zu werfen, um auf die Wegstrecke zurückzuschauen, die ich heraufgekommen bin. Doch ich kann nur für einen Augenblick rasten, denn mit der Freiheit stellen sich Verantwortungen ein, und ich wage nicht zu verweilen, denn mein langer Weg ist noch nicht zu Ende.“⁹

b) Wenn eine Einschätzung der Kirchen vorgenommen wird, scheinen die Meinungen darin übereinzustimmen, dass die südafrikanischen Kirchen, besonders jene, die sich der Apartheid widersetzt haben, die öffentliche Verantwortung nicht so zuverlässig erfüllt haben, wie wir dies während der Jahre des Kampfes gegen die Apartheid getan haben.¹⁰ In derselben Art scheinen jene Kirchen, die die

8 Kürzlich beschrieb der neu ernannte Generalsekretär des Weltkirchenrates, Samuel Kobia, die Herausforderungen, denen unser Kontinent gegenüber steht, wie Rassismus, Neokolonialismus, Armut, Korruption in Regierungen und HIV/Aids. Viele dieser Herausforderungen zeigen sich in Südafrika und aufgrund unserer gegenseitigen Abhängigkeit wirken sich auch die Probleme anderer Teile Afrikas, mit denen wir nicht direkt konfrontiert sind, auf uns aus. Vgl. Kobia, Samuel, *The Courage to Hope. The Roots for a New Vision and the Calling of the Church in Africa* (World Council of Churches Publications), Geneva 2003.

9 Mandela, Nelson, *Long Walk to Freedom*, London 1994, 751 (dt. zit. nach: ders., *Der lange Weg zur Freiheit*, Autobiographie (Fischer TB 13804), Frankfurt a.M. 1994, 836).

10 Für diesen Rückgang in der öffentlichen Beteiligung von früheren sog. kämpfenden Kirchen werden verschiedene Gründe genannt. Wir konzentrieren uns mehr auf innerkirchliche Themen, auf die Stärkung der Infrastruktur der lokalen Gemeinden und Konfessionen und auf das finanzielle Überleben. Ein anderer Grund ist die Orientierungslosigkeit, die Kirchen bezüglich ihrer Berufung in einer demokratisch werdenden und sich rasch ändernden Welt erfahren. Wir, die früheren kämpfenden Kirchen, waren außerdem zeitweise zu reserviert in unserer Kritik an der Regierung, weil wir es als schwierig empfanden, gegen-

Apartheid unterstützt hatten, fast aus der Öffentlichkeit verschwunden zu sein.¹¹

Wir südafrikanischen Kirchen müssen unsere öffentliche Rolle im Kontext einer Demokratie neu verstehen und definieren. Es scheint, dass wir ziemlich sicher waren, was diese Rolle im Kontext eines Befreiungskampfes bedeutet, aber hinsichtlich unserer öffentlichen Aufgabe in einer Demokratie sind wir desorientiert. Um in dieser Frage mehr Klarheit zu gewinnen, können wir m.E. einige Lektionen von den Kirchen lernen, die im Kontext von stärker gefestigten Demokratien wie den USA, Großbritannien, den Niederlanden und Deutschland wirken. In diesem Beitrag untersuche ich insbesondere die US-amerikanischen Ansätze von *Stanley Hauerwas* und *Max Stackhouse* zur öffentlichen Rolle der Kirchen in einer Demokratie. Ich wähle diese Autoren aus, weil sie gute Repräsentanten von zwei unterschiedlichen Zugängen sind, wie aus meiner Darstellung deutlich werden wird.

Bevor ich eine Analyse dieser Ansätze und ihrer Bedeutung für den südafrikanischen Kontext in Angriff nehme, möchte ich in groben Zügen erläutern, in welcher Weise ich einige Konzepte verwende, die für diese Darstellung wichtig sind. Der Rest des Beitrages wird dann hoffentlich diese einleitenden Beschreibungen weiter erhellen. Diese methodische Klärung könnte überdies zum besseren Verständnis meiner Argumente beitragen.

„Öffentlich“ bezieht sich auf die vier Sphären der demokratischen Gesellschaft, wie sie von *Jürgen Habermas* und dem südafrikanischen Theologen *Dirkie Smit* gekennzeichnet werden. Beide, Habermas und Smit, teilen die moderne demokratische Gesellschaft in die politische und die ökonomische Sphäre sowie in die Sphären der Zivilgesellschaft und der öffentlichen Meinung.¹²

über ehemaligen Kameraden im Kampf auch ein kritisches Verhältnis zu finden. Auf die letzten beiden Gründe werde ich später zurückkommen.

11 Angst vor einer neuen Form von Konstantinismus wird als einer der Gründe für den Rückzug der früheren sog. Status-quo-Kirchen genannt. Diese Christen befürchten, vom Programm der neuen Regierung vereinnahmt zu werden, so wie sie vom Apartheid-Regime vereinnahmt worden waren. Ein anderer Grund ist, dass einige weiße Christen Glaubensgemeinschaften als letzten Zufluchtsort ethnischer und kultureller Einheit in einer zunehmend vielfältiger werdenden Gesellschaft sehen. Darüber hinaus gilt von beiden, von Status-quo- und kämpfenden Kirchen, dass die Menschen in Zeiten von raschem Wandel und Unsicherheit in der Eschatologie Sicherheit suchen, d.h. im Wissen, dass es ein ewiges Ziel und eine ewige Bedeutung in ihrem eigenen Leben und im Leben insgesamt gibt. Jedenfalls ist die Gefahr groß, dass sie sich an eine futuristische Eschatologie halten, die sich nicht auf die Sozialethik auswirkt, sondern zur Abwendung von der Welt führt. Dieser Typ von Eschatologie, der einer der Gründe für das Anwachsen charismatischer und indigener afrikanischer Kirchen ist, trägt zur unzureichenden Beteiligung der Kirchen an der Gesellschaft bei.

12 In einem neueren Artikel habe ich diese Sphären detaillierter gezeichnet und mich auf damit zusammenhängende Unterscheidungen bei Tracy und Stackhouse bezogen. Vgl.

„Theologie“ bezieht sich auf die bewusste Reflexion darüber, was Christen glauben, warum sie es glauben und welche Implikationen sich aus diesem Glauben für jeden Aspekt des Lebens ergeben. Die Theologie, die vom *Beyers Naude Centre for Public Theology* praktiziert wird, findet in laufender Interaktion und gegenseitigem Einfluss zwischen Universität, Kirche und breiterer Gesellschaft statt. Sie wird im Milieu einer Universität betrieben, wo es Verbindungen zu anderen Disziplinen gibt. Theologie wird auch mit, in und für Kirchen betrieben, wo sich die Reflexion auf Praktiken wie das Gebet auswirkt und zugleich von diesen beeinflusst wird. Diese Theologie wird in Verbindung zu den verschiedenen Sphären der demokratischen Gesellschaft betrieben. Dieses Engagement in der öffentlichen Sphäre geschieht theologisch. D.h. der Glaube an den dreieinen Gott bildet das Paradigma, den fundamentalen, bedeutungsgebenden Rahmen, in dem dieses Engagement geschieht.

Theologie ist „kirchlich“ in dem Sinn, dass die Theologie, die sich mit anderen akademischen Disziplinen befasst, und die Theologie, die sich in der Gesellschaft engagiert, durch kirchliche Praxis informiert, geformt und verwandelt wird. Damit befolgt sie den klassischen Ausspruch, der auf das 5. Jh. zurückgeht und durch die Kirchengeschichte bis in jüngste Zeit interpretiert wurde, dass *lex orandi, lex credendi, lex vivendi* und *lex convivendi* zusammenhängen. Unser Gebet, was wir glauben, unsere Lebensweise und unsere Weise des Zusammenlebens sind innerlich aufeinander bezogen. Mehr noch, unser Nachdenken darüber, was wir glauben und wie wir leben, wird bestimmt durch unser Gebet. Bewusstes Nachdenken über den Glauben, Theologie treiben, wird deshalb durch das Gebet verwandelt.¹³ Kirchliche Theologie beinhaltet auch die Vorstellung, dass Theologie nicht nur ein rationales Unterfangen ist, nicht nur Reflexion. Weil Reflexion und Gebet aufeinander bezogen sind, sind auch Reflexion und Handlung aufeinander bezogen. Beide oben zitierten Formulierungen machen diese Idee deutlich. Zuletzt kann noch erwähnt werden, dass Theologie insofern kirchlich ist, als sie sich auf Gebet, Lehre und kirchliches Leben auswirkt.

Aus dieser Darstellung wird möglicherweise klar, dass sich *öffentliche Theologie* auf die zweifache Aufgabe der Theologie bezieht, erstens die Kirchen im Urteilen zu unterstützen, welche Bedeutung ihre Identität und ihre prägenden Erzählungen für die Gesellschaft haben, in der sie berufen sind Kirche zu sein. Zweitens reflektiert öffentliche Theologie die explizitere Rolle der Kirchen, in einen Dialog mit Menschen anderer Religionen und nichtreligiöser Traditionen und

Koopman, Nico, *Some Comments on Public Theology Today*, in: *Journal of Theology for Southern Africa* 117 (November 2003) 1-19, hier 9f.

13 Vgl. den informativen Beitrag von Dirkie Smit zur Beziehung von Gebet, Lehre, Ethik und Zusammenleben: Smit, Dirkie, *Liturgy and Life? On the Importance of Worship for Christian Ethics*, in: *Scriptura* 62 (1997) 259-280.

mit anderen Disziplinen einzutreten, um christliche Positionen zu öffentlichen Themen so weit als möglich rational verständlich zu machen, um die öffentliche Politik zu beeinflussen und mit ihr nach der Verwirklichung der vorletzten Formen von Gerechtigkeit, Frieden und Wohlstand für alle zu suchen.¹⁴

2. Öffentliche Theologie ›in‹ der Kirche

Als ersten Ansatz möchte ich untersuchen, was ich die öffentliche Theologie von Stanley Hauerwas nennen möchte. In verschiedenen Publikationen, die sich über drei Dekaden erstrecken, hat uns Hauerwas an zentrale Vorstellungen der Christlichen Theologie wie Charakter und Tugend, Narrativität, Gemeinschaft, Identität und Teleologie erinnert.¹⁵ Hauerwas' Ansichten über die öffentliche Rolle der Kir-

- 14 In dem oben genannten Beitrag habe ich diese Zugänge zu einer öffentlichen Theologie detaillierter beschrieben und auch Ansätze genannt, die nicht so einfach einzuordnen sind, sondern Elemente von beiden enthalten, z.B. Don Brownings sog. fundamentale Praktische Theologie und David Tracys kritischen Korrelationsansatz. N. Koopman, *Some Comments on Public Theology* 3-8.

Hilfreich ist die Rede von *Kirche* bei *Dirkie Smit*. Er unterscheidet sechs Formen von Kirche: (1) die Kirche als Dienst des Gebetes, (2) als lokale Gemeinde, (3) als Konfession, (4) als ökumenische Kirche, (5) als individuelle Christen in ihren Alltagsrollen als Familienmitglied, als Arbeiter, als Teilnehmer an Kultur und Sport etc. und schließlich (6) Kirche als individuelle Christen, die als Freiwillige in Institutionen der Zivilgesellschaft tätig sind, z.B. in Organisationen für AIDS-Waisen und andere Menschen, Tiere und die Natur in unterschiedlichen Formen von Not. Die ersten vier Formen fallen mit *Abraham Kuypers* berühmtem Verständnis der Kirche als Institution und die letzten zwei mit der Idee der Kirche als Organismus zusammen. Vgl. Smit, *Dirkie J., Oor die kerk as unieke samelewingverband*, in: *Tydskrif vir Geesteswetenskappe* 36/2 (1996) 120f.

- 15 In meiner Dissertation über die postliberale Ethik von *Stanley Hauerwas* und den liberalen Ansatz des holländischen Theologen *Harry Kuitert* habe ich die zentrale Merkmale in der Ethik von Hauerwas identifiziert. In seinen früheren Werken konzentrierte er sich auf den moralischen Akteur, der durch Rationalität, Emotionen, Tendenzen, Neigungen, Visionen, Tugenden und Charakter konstituiert wird. In einer weiteren Phase seines Werkes kann er den moralischen Akteur durch die Betonung des Narrativen in einer weniger philosophischen und fachlichen Sprache beschreiben. Es ist die christliche Erzählung von Gottes Handeln in Israel, in Jesus Christus und in der Kirche, die Menschen zu Menschen von Tugend, Charakter und Integrität formt. Die nächste Phase ist die der christlichen Gemeinschaft, nämlich der Kirche, in der diese Formung und Umwandlung geschieht. Außerdem habe ich in seinen späteren Werken mit der Formulierung der Rolle des dreieinen Gottes eine deutlichere theologische Betonung gefunden. Vgl. Koopman, *Nico, Dade of deugde? Implikasies vir Suid-Afrikaanse kerke oor 'n modern-postmoderne debat oor moraliteit* (University of the Western Cape. Dissertation), 2000, 134-146. Nigel Biggar rechnet mit einem neuen Entwicklungsschritt im Denken von Hauerwas, speziell zur öffentlichen Rolle der Kirchen, insofern er jetzt übereinstimmend mit Oliver O'Donovan mehr Raum für das positive Potential der Idee einer Christenheit lässt. Vgl. Biggar, *Nigel, Is Stanley Hauerwas Sectarian?*, in: M. Thiessen *Nation/S. Wells* (Hg.), *Faithfulness and Fortitude*.

che lassen sich möglicherweise am besten mit folgendem bekannten Einzeiler beschreiben: „Als solche hat die Kirche keine Sozialethik; die Kirche ›ist‹ eine Sozialethik.“¹⁶ Für ihn besteht die Aufgabe der Kirche darin, sich über ihre Identität und ihre Glaubensüberzeugungen klar zu sein und in dieser Welt in Treue zu dieser Identität zu leben:

„In der Tat will ich gerade die These bestreiten, dass Christliche Sozialethik vor allem den Versuch darstellt, die Welt friedfertiger und gerechter zu machen. Vielmehr ist die erste sozialethische Aufgabe der Kirche diejenige, Kirche zu sein – als Dienstgemeinschaft. Eine solche Behauptung mag wohl selbstbezogen klingen, solange wir uns nicht daran erinnern, daß das, was Kirche zur Kirche macht, die treue sichtbare Verkörperung der Friedenherrschaft Gottes in der Welt ist.“¹⁷

a) Dieser deutliche Appell von Hauerwas für eine Neubewertung der Identität der Kirche hat viele Missverständnisse unter vielen seiner Leser verursacht. Er ist von vielen des Sektierertums beschuldigt worden.¹⁸ Ich bin jedoch überzeugt, dass dieser Vorwurf nicht stichhaltig ist. Meine Sicht der öffentlichen Bedeutung des Ansatzes von Hauerwas stimmt etwa mit der eines *Nigel Biggar* überein. In einem Artikel über die öffentliche Bedeutung der Theologie von Hauerwas wendet sich Biggar dagegen, dass man die Betonung von Identität und Ziel der Kirche bei Hauerwas als Versuch versteht, sich von der Gesellschaft zurückzuziehen.¹⁹ Er ist

In Conversation with the Theological Ethics of Stanley Hauerwas, Edinburgh 2000, 141-160, hier 160.

16 Hauerwas, Stanley, *The Peaceable Kingdom*, Notre Dame 1983, 99 (dt. zit. nach: ders., *Selig die Friedfertigen*). Ein Entwurf christlicher Ethik [Evangelium und Ethik 4], Neukirchen-Vluyn 1995, 159).

17 S. Hauerwas, *The Peaceable Kingdom* 99 (dt. zit. nach: ders., *Selig die Friedfertigen* 159).

18 James Gustafson betont, Hauerwas' Werk „sichert eine klare Identität, die die Menschen von Mehrdeutigkeit und Unsicherheit befreit, isoliert aber zugleich das Christentum gegenüber dem Ernstnehmen der weiteren Welt von Wissenschaft und Kultur und schränkt die Partizipation von Christen am moralischen und sozialen Leben mit seinen Mehrdeutigkeiten in den interdependenten Strukturen der Welt ein.“ Gustafson, James, *The Sectarian Temptation. Reflections on Theology, the Church and the University*, in: *Catholic Theological Society* 40 (1985) 93. Der südafrikanische Theologe Neville Richardson meint auch, dass Hauerwas Gefahr läuft, das Argument für den einzigartigen Charakter der Kirche so stark zu betonen, dass sich eine unangemessene Antwort auf Fragen sozialer Gerechtigkeit ergibt. Richardson, Neville, *Community in Christian Ethics and African Culture*, in: *Scriptura* 62 (1997) 373-385.

19 Für Hauerwas ist es nicht die Frage, ob die Kirche eine öffentliche Rolle hat, sondern eher, wie sie diese Rolle erfüllen soll (vgl. Hauerwas, Stanley, *Will the Real Sectarian Stand Up?*, in: *Theology Today* 44 (1987) 87-94, hier 87; ders., *Epilogue. A Pacifist Response to the Bishops*, in: Ramsey, Paul (Hg.), *Speak up for Just War or Pacifism. A Critique of the United Methodist Bishops' Pastoral Letter „In Defence of Creation“*, University Park 1987, 149-182, hier 159-181). In einem Artikel mit dem Titel „On learning simplicity in an ambiguous age“ betont er, dass die Kirche in Deutschland besser auf das Übel des nationalsozialistischen Regimes hätte vorbereitet sein können, wenn sie diese Frage nach dem

eher der Meinung, dass Hauerwas die Identität der Kirche betont, damit die Kirche ihre öffentliche Rolle getreuer erfüllen kann. Um ihre Rolle treu zu erfüllen, sollte die Kirche wieder bedenken, was es bedeutet, Kirche zu sein. Sie sollte wiederentdecken, was ihre spezifische Berufung ist. Und die Kirche wendet sich dieser Aufgabe zu „nicht, weil sie aufgehört hat, sich für die weitere Welt zu interessieren, sondern genau deshalb, weil sie sich darum sorgt, ihren besonderen und unerlässlichen Dienst richtig zu erfüllen.“²⁰ Mit dieser Betonung, so Biggar, gelingt es Hauerwas nicht nur zu bestätigen und allenfalls zu vertiefen, was die Gesellschaft bereits annimmt. Bewusstsein der eigenen Identität bereitet für die Kirche den Weg, der Gesellschaft etwas Einzigartiges, Ungewohntes und Ursprüngliches mitzuteilen. Deshalb ist dieser erste Punkt wichtig. Die Betonung der Kirche geschieht nicht ausschließlich um der Kirche willen, sondern um der Welt willen. Nur wo die Kirche ihre wahre Identität entdeckt, kann sie der Welt etwas Besonderes und Lebenswichtiges anbieten.

Südafrikanische sog. kämpfende und Status-quo-Kirchen werden gut daran tun, diesen Akzent im Ansatz von Hauerwas zu beherzigen, nämlich über das Warum und Wie ihres Engagements zu reflektieren. Wir sollten uns in der Gesellschaft nicht in erster Linie engagieren, um Demokratie zu verwirklichen, sondern um dem dreieinigen Gott treu zu sein. Frühere kämpfende Kirchen wünschen so sehr, dass die neue Regierung, die hauptsächlich aus ehemaligen Kampfgenossen besteht, erfolgreich ist. So können wir leicht in die Falle des Konstantinismus tapen, nämlich keine angemessene Position gegenüber der Regierung einzuhalten und für das Programm der Regierung vereinnahmt zu werden. Gleichzeitig könnten ehemalige Status-quo-Kirchen vereinnahmt werden, weil sie mit dem neuen politischen und wirtschaftlichen System kooperieren wollen, um Reue für ihre Verwicklung in die Apartheid zu zeigen und Glaubwürdigkeit bei ihren Mitgliedern und in der Gesellschaft wiederzugewinnen. Hauerwas' Erinnerung an unseren einzigartigen Beweggrund und Beitrag im Licht unserer Identität als Kirche dient als wichtige Richtlinie für die öffentlich-theologische Rolle der südafrikanischen Kirchen.

b) Um den öffentlichen Charakter des Ansatzes von Hauerwas' aufzuzeigen, ist es wichtig, einige Beispiele aus seinen Werken zu zitieren, in denen er zeigt, wie sich Praktiken, die wesentliche Elemente der kirchlichen Identität sind, auf das öffentliche Leben auswirken.²¹ Solche Elemente sind nach Hauerwas normale alltägliche

Wie angemessener angesprochen hätte. Hauerwas, Stanley, *On Learning Simplicity in an Ambiguous Age*, in: *Katallagete* 10 (1987) 43-46, hier 43).

20 N. Biggar, *Is Stanley Hauerwas sectarian?* 144.

21 Es ist anzumerken, dass Hauerwas keine vollständige Ekklesiologie oder Sakramentenlehre bietet. Tatsächlich sprechen sich viele Kommentatoren seiner Werke wie Robert Jensen für eine stärkere systematisch-theologische Ausarbeitung seiner Position aus. Hauer-

Praktiken, wie „Gebet, Taufe, Mahlzeiten, Freude über die Geburt eines Kindes, Sorgen über Krankheit und Tod, Neueindeckung von Kirchenbauten usw.“²² Diese Beispiele zeigen, dass die Betonung der Identität der Kirche und der Appell, die Kirche solle Kirche sein, nicht eine Einbuße an öffentlicher Rolle der Kirche bedeuten. Im Gegenteil, sie stärken das gesellschaftliche Engagement der Kirche.

Wahre *Anbetung* beinhaltet nach Hauerwas und Willimon, dass die Kirche ein für die Welt deutlich sichtbarer Ort wird, „an dem Menschen ihre Versprechen einhalten, ihre Feinde lieben, die Wahrheit sagen, die Armen ehren, für Gerechtigkeit leiden und dadurch den überraschenden, Gemeinschaft schaffenden Gott bezeugen.“²³

Die Sakramente der *Taufe* und der *Eucharistie* haben ebenfalls öffentlich-theologische Bedeutung. Nach Hauerwas sind sie die wesentlichen Rituale unserer Politik, die uns lehren, wer wir sind. Sie sind nicht nur Motive oder Ursachen für unsere soziale Arbeit, sie sind unsere wirkungsvolle soziale Arbeit. In ihnen sehen wir am deutlichsten Zeichen des Reiches Gottes in der Welt.²⁴ An anderer Stelle beschreibt er, wie die Eucharistiefeyer in der *United Methodist Congregation of South Band/Indiana* zu gemeinsamen Mahlzeiten mit armen Mitgliedern aus der Nachbarschaft geführt hat, womit deutlich wurde,

„dass wir nicht einfach nur eine weitere Sozialeinrichtung waren, die ein bisschen Gutes tut, sondern ein Volk, berufen Gottes Gegenwart in der Welt zu bezeugen. Diese Gegenwart, die im gemeinsamen Mahl entsteht, hielt die Fähigkeit der Kirche aufrecht, in ihrer Nachbarschaft anwesend zu sein als ein Symbol dafür, dass nicht alles verloren war.“²⁵

was anerkennt die Wichtigkeit des Dogmas, ist aber vorsichtig hinsichtlich der Gefahr, dass ein umfassendes System für die Theologie wichtiger werden könnte als die Lehre selbst. Vgl. Hauerwas, Stanley, *Wilderness Wanderings*, Boulder 1997, 188-199. D. Stephen Long stellt fest, dass, obwohl Hauerwas keine nachdrückliche Reflexion über die dogmatische Tradition bietet, sein ganzes Werk eine solche Lehre voraussetzt. Vgl. Long, D. Stephen, *The Goodness of God. Theology, the Church and Social Order*, Grand Rapids 2001, 101. In diesem Beitrag ist es nicht mein Ziel, in diese Debatte einzutreten, sondern Hauerwas' Bestimmung des öffentlichen Charakters dieser kirchlichen Praktiken zu untersuchen. Dieses Unternehmen ist wesentlich für eines der zentralen Argumente dieses Beitrages, dass nämlich die Neubewertung der einzigartigen Identität der Kirche und das konsequente Wiedererkennen des öffentlichen Charakters von Kirche und kirchlicher Praxis ein wesentliches und unverzichtbares Merkmal öffentlicher Theologie ist.

22 Hauerwas, Stanley, *Christian Existence Today. Essays on Church, World and Living in between*, Durham 1995 (1988), 124.

23 Hauerwas, Stanley/Willimon, William H., *Resident Aliens. Life in the Christian Colony*, Nashville 1989, 46.

24 S. Hauerwas, *The Peaceable Kingdom* 108.

25 S. Hauerwas, *Christian Existence Today* 121. Diese Betonung der Gegenwart Gottes ist im Denken von Hauerwas zentral. Gott ist es, der die Welt erlöst (vgl. Hauerwas, Stanley, *After Christendom. How the Church is to Behave if Freedom, Justice, and a Christian Nation are Bad Ideas*, Nashville 1991, 31.166 note 12; ebenso Hauerwas, Stanley/Willimon, William H., *Embarrassed by God's presence*, in: *The Christian century* 102/4 (1985) 98-100.

Er äußert sich auch zur öffentlichen Bedeutung des *Gebetes*. Im Gebet lernen wir, uns Gott zu öffnen:²⁶

„... daß das Gebet die Art ist, mit der wir Gott in der Welt freien Lauf lassen. Deshalb ist das Beten, obwohl es ein ganz gewöhnliches Tun ist, gefährlich, denn Gottes Gegenwart lässt sich nicht leicht kontrollieren. Gott ist eine ungezügelter Gegenwart, die uns auf Wege ruft, die wir nicht für möglich gehalten haben.“²⁷

In einer Debatte über das Gebet in öffentlichen Schulen hebt er den öffentlichen Charakter des Gebets ausdrücklich hervor:

„Denn, wenn Christen Gebet eher als Selbstzweck fordern denn als Weg, den christlichen Charakter unserer Gesellschaft zu bestärken, werden wir unsere wichtigste bürgerliche Verantwortung ausüben. Wie Origenes argumentierte: Welchen wichtigeren öffentlichen Dienst können wir leisten, als zu beten, dass der Kaiser seinen Status als Geschöpf Gottes erkennt? Ein solches Gebet ist nicht weniger bedeutsam in einer Gesellschaft, die glaubt, dass tatsächlich das ›Volk‹ zum Kaiser geworden ist.“²⁸

Auch die Praxis der *Predigt* hat öffentliche Bedeutung. Sie macht Christen zu einem Volk von Zeugen. Ein Predigen, das die Menschen mit der Geschichte von Jesus und seinem Reich konfrontiert, hilft ihnen in neuer Weise zu hören und zu sehen. Und das Predigen der Kirche zeigt Gastfreundschaft für Fremde durch die Einladung zum Teilen der Geschichte von Jesus. In dieser Tat der Gastfreundschaft und in diesem Zugehen auf Fremde lernen wir die Geschichte von Gott vollständiger zu hören.²⁹ „Ohne die stetige Herausforderung des Fremden – der interessanterweise oft nur eine Seite von uns selbst ist – sind wir versucht, die Macht der Geschichte Jesu zu verlieren, weil wir sie unseren Konventionen unterworfen haben.“³⁰

Die *seelsorgliche und disziplinäre Praxis* befähigt die Kirche, eine heilige Gemeinschaft in der Welt zu sein, die fähig ist, ein Leben des Mitleids, der Gastfreundschaft und der Gerechtigkeit zu führen.³¹ Hauerwas weist darauf hin, dass sich sogar die Weise, in der Christen mit *Fragen der Sexualität* umgehen, auf das öffentliche Leben auswirkt. Die Tatsache, dass ein eheloses Leben als eine berechnete Lebensform für Christen anerkannt wird, bekräftigt das Vertrauen der Kirche in Gottes Macht, das Leben einzelner für das Wachstum der Kirche zu beeinflussen. Christen bringen Kinder zur Welt, weil sie trotz gegenteiliger Evidenz glauben, dass Gott diese Welt nicht verlassen hat. Somit sind Kinder ein Zeichen unserer Hoffnung für die Welt. Ehe und Familie sind zentrale Institutionen, die bestätigen, dass Gott sein Reich durch die in der Geschichte wirkende Vorsehung

26 S. Hauerwas, *The Peaceable Kingdom* 108.

27 Ebd. 108 (dt. zit. nach: ders., *Selig die Friedfertigen* 170).

28 S. Hauerwas, *Christian Existence Today* 185.

29 S. Hauerwas, *The Peaceable Kingdom* 109.

30 Ebd. (dt. zit. nach: ders., *Selig die Friedfertigen* 171).

31 S. Hauerwas, *The Peaceable Kingdom* 109.

in diese Welt bringt. Die Treue und Verpflichtung zu exklusiven Beziehungen, die in der Ehe enthalten sind, bezeugen Gottes Versprechen an sein Volk, an Israel und die Kirche, dass durch seine exklusive Zusage alle Menschen in sein Reich geholt werden.³² Auch sexuelles Verhalten ist nach Hauerwas nicht privat, sondern öffentlich. Was wir mit unseren Körpern tun, wirkt sich auf den Leib Christi aus, dem wir durch die Taufe als Teil angehören, und ebenso auf die Gesellschaft. Mit Willimon formuliert er:

„Gott erwartet uns und rechnet mit unserer Hilfe, um die verlorene Schöpfung wieder zu gewinnen. Die Erlösung der Welt hängt von unserem Gehorsam ab, davon, wie wir mit unserer Geschlechtlichkeit umgehen, was wir gegen die Armut tun und wie wir auf unsere Worte achten.“³³

Das Eingebundensein Gottes in alle Lebensbereiche drücken sie in bemerkenswerter Weise aus: „Ein Gott, der dir nicht sagt, was du mit deinen Töpfen, Pfannen und Genitalien tun sollst, ist es nicht wert, angebetet zu werden.“³⁴ Diese Übersicht veranschaulicht hoffentlich überzeugend die öffentliche Bedeutung normaler Gemeindepraxis im Denken von Hauerwas.

Während des Kampfes gegen die Apartheid haben die sog. kämpfenden Kirchen dieses Verständnis des öffentlichen Charakters der normalen Kirchenpraxis aufrecht erhalten. Das wurde in den verschiedenen Gottesdiensten reflektiert, die in den lokalen Gemeinden gehalten wurden. Die Räte der Kirchen auf nationaler Ebene und in den Provinzen und die Leitungsgremien der Konfessionen haben liturgische Formen für spezielle Anlässe zur Verfügung gestellt. Lieder, Katechesen, seelsorgliche Betreuung, theologische Ausbildung und alle anderen Praktiken bestätigten nachdrücklich die ihnen innewohnende öffentliche Natur und Vollmacht. Regelmäßig wurden Tage des Gebetes für das öffentliche Geschehen abgehalten, z.B. für die Befreiung politischer Führer im Gefängnis wie *Nelson Mandela*, im Exil wie *Oliver Tambo* und für die Anerkennung von Befreiungsbewegungen wie dem Afrikanischen Nationalkongress. 1985 haben südafrikanische Kirchen sogar für den Fall des Apartheid-Regimes gebetet.³⁵ In diesen Jahren hat eine der großen reformierten Kirchen in Südafrika, die hauptsächlich aus Farbigen bestehende *Dutch Reformed Mission Church* – von der weißen *Dutch Reformed Church* 1881 getrennt – ein Bekenntnis abgelegt in einem Kontext, in dem es Christen gab, die sich bemühten, für das Apartheid-Regime eine theologische Rechtfertigung zu finden. So wurde ein Bekenntnis verfasst, nämlich das *Bekennt-*

32 Hauerwas, Stanley, *A Community of Character. Toward a Constructive Christian Social Ethic*, Notre Dame 1981, 190f.

33 Hauerwas, Stanley/Willimon, William H., *The Truth about God. The Ten Commandments in Christian Life*, Nashville 1998, 19f.

34 Ebd. 20.

35 Boesak, Allan A./Villa-Vicencio, Charles (Hg.), *When Prayer Makes News*, Philadelphia 1986.

nis von Belhar 1986, in dem die Einheit der Kirche, die Versöhnung des Volkes Gottes und die spezielle Solidarität Gottes mit den Geschädigten und Verletzlichen in der Gesellschaft erklärt wurden.

Aufmerksamkeit für den Ansatz von Hauerwas könnte südafrikanischen Kirchen helfen, diesen zutiefst öffentlichen Charakter der normalen Kirchenpraxis neu zu schätzen. Tatsächlich mache ich zur Zeit bei Kursen für überarbeitete Pastoren die Erfahrung, dass es ihnen neuen Schwung gibt, wenn sie sich auf eine Reise des Wiederentdeckens der öffentlichen Bedeutung ihres normalen Dienstes begeben. Möglicherweise wird diese Erkenntnis den Weg ebnen für die Wiederherstellung einer lebendigen und konstruktiven Teilnahme der Kirchen an der Gesellschaft.

c) Der Ansatz von Hauerwas trägt auch zum Prozess moralischer Urteilsfindung bei, der ein so wichtiger Aspekt der öffentlich-theologischen Aufgabe der Kirche ist. Obwohl sich Hauerwas auf moralische Urteilsfindung innerhalb der Kirche konzentriert, könnten seine Ideen auch für den Prozess öffentlicher Urteilsfindung nützlich sein, an dem eine Pluralität von Traditionen teilnimmt. Erstens hebt Hauerwas die Wichtigkeit des Treffens und der Rechtfertigung moralischer Entscheidungen hervor:

„Die ›Dilemma-Ethik‹ mag die Bedeutung des Charakters und der Tugend für das moralische Leben übersehen haben, aber die Betonung des letzteren kann uns nicht von der Notwendigkeit befreien, unsere moralischen Entscheidungen auf eine konsistente und nicht willkürliche Weise zu rechtfertigen. ... Ein Konzept der Regeln und des Status der Handlungskonsequenzen kann nicht völlig vermieden werden, wenn wir dem vollen Spektrum unserer moralischen Erfahrung und besonders unserer moralischen Entscheidungen gerecht werden sollen.“³⁶

An einer anderen Stelle erklärt er in folgender Weise: „Ich leugne nicht die enorme Bedeutung der Tatsache, dass das ethische Leben letztlich von Entscheidung und Wahl lebt; oder dass es ohne Entscheidung und Wahl nicht möglich ist, überhaupt von einer moralischen Handlung zu sprechen.“³⁷

Im Prozess moralischer Urteilsfindung ist die erste Frage nicht, welche Handlung die richtige ist, sondern eher Fragen wie die folgenden: Welche Art von Menschen sind wir? Zu welcher Gemeinschaft gehören wir? Welche Geschichten prägen uns?³⁸ Die Frage ist, ob wir diesen Geschichten treu bleiben, die unsere Gewohnheiten, unsere moralischen Verpflichtungen, unsere Praxis und unser Selbst-

36 S. Hauerwas, *The Peaceable Kingdom* 122 (dt. zit. nach: ders., *Selig die Friedfertigen* 186).

37 Hauerwas, Stanley, *Vision and virtue. Essays in Christian Ethical Reflection*, Notre Dame 1974, 12.

38 S. Hauerwas, *The Peaceable Kingdom* 116ff.

verständnis prägen,³⁹ den Beispielen jener tugendhaften Menschen in unserer Mitte, die diese Geschichten verkörpern,⁴⁰ dem Königreich, das wir im Leben und Tod Jesu Christi offenbar werden sehen.⁴¹ Die Menschen außerhalb der Kirche können beurteilen, ob die Kirche in Treue zu ihren eigenen Geschichten lebt.⁴² Dieser narrative Zugang zur Urteilsfindung befähigt uns, die aktuellen Fragen mit Phantasie zu reflektieren. Er befähigt uns, in einer Situation mehr Möglichkeiten zu sehen als jene, mit denen der liberale Zugang rechnen würde. Das Nachdenken über Gewalttätigkeit z.B. sollte nicht nur im Rahmen einer normativ-ethischen Theorie geschehen, sondern auch innerhalb eines erzählenden Rahmens, der uns lehrt, dass Gewalttätigkeit durch unnachgiebige Liebe überwunden wird, dass ein Christ eine versöhnende Gegenwart im Leben des Anderen hat und dass Christen phantasievolle Menschen sind, die eine Gemeinschaft des Friedens in einer gewalttätigen Welt bilden.⁴³ Der erzählende Kontext bewahrt uns vor dem Praktizieren einer deontologischen Ethik, die zu einer bloßen Formel für moralische Gefühllosigkeit und Selbstgerechtigkeit wird:

„Denn es ist nicht einfach eine Sache von ›laßt Gerechtigkeit walten‹, sondern eine Sache der Art von Gerechtigkeit, und durch wen und wie sie geübt wird. Es ist nicht nur eine Sache von ›laßt zu, daß die Wahrheit erzählt wird‹, sondern was Wahrheit ist und wie sie in Liebe erzählt wird.“⁴⁴

Durch den narrativen Kontext gewinnt der teleologische Ansatz eine Rationalität und Verständlichkeit, die uns entdecken lassen, dass Begriffe wie das größte Gut und das kleinere Übel zu abstrakt sind, weil sie die Notwendigkeiten unserer Existenz und unserer sündigen Natur als gegeben annehmen: „Folglich verlieren wir die Macht unserer Phantasie, mit der wir der Welt eine neue Möglichkeit bieten können, dadurch daß wir eine Art von Volk sind, das sich von ihr unterscheidet.“⁴⁵

In Südafrika ermöglichte uns diese erzählende Beschreibung der moralischen Situation, die Natur und die Auswirkungen der Apartheid in einer phantasiereichen Weise zu demaskieren. Apartheid war nicht bloß ein zweifelhaftes politisches Programm oder eine Ideologie. Das größte Problem mit der Apartheid war die Tatsache, dass sie versuchte, uns schwarze Menschen zweifeln zu lassen, ob wir im vollen Sinn menschlich sind, im vollen Sinn als Gottes Ebenbild geschaffen, im vollen Sinn seine Kinder. In der gleichen Weise können wir als Möglichkeiten, der Armutskrise im Postapartheid-Südafrika zu begegnen, nicht nur Taten

39 Ebd. 119.125.

40 Ebd. 120f.

41 Ebd. 134.

42 Ebd. 120.131ff.

43 Ebd. 126ff.132f.

44 Ebd. 128 (dt. zit. nach: ders., Selig die Friedfertigen 192).

45 Ebd. (dt. zit. nach: ders., Selig die Friedfertigen 193).

des Mitleids oder sogar der Suche nach ökonomischer Gerechtigkeit vorschlagen, sondern auch die christliche Praxis des Opfers. Diese von Erzählungen abhängigen Beschreibungen werden uns helfen, die riesigen moralischen Herausforderungen, mit denen wir konfrontiert sind, angemessener zu beschreiben und zuverlässiger zu beantworten. Christen sind es der breiteren Gesellschaft schuldig, diese Beschreibungen anzuwenden.

Ogleich er nicht ausreichend erläutert, wie die moralische Urteilsfindung in einem Kontext stattfinden sollte, in dem Anhänger verschiedener religiöser und nicht-religiöser Traditionen an der Debatte teilnehmen, bietet Hauerwas, vor allem in seinen früheren Arbeiten Einblicke an, die in der gegenwärtigen, pluralistischen, öffentlichen moralischen Debatte fruchtbar gemacht werden können. Er schließt sich der Idee der Teilnahme an der pluralistischen öffentlichen Debatte an. Christen sollten der Möglichkeit Raum geben, dass ihre moralischen Positionen in der öffentlichen Debatte auf Universalisierbarkeit geprüft werden.⁴⁶ Begriffe wie Naturgesetz und Schöpfungsordnungen bieten eine Grundlage für eine Ethik, die mit Prinzipien wie Freiheit, Gleichheit, Demokratie, Wahrhaftigkeit, Respekt und Toleranz arbeitet.⁴⁷ Weil sich Gottes Erlösungswerk nicht nur auf das Jenseits bezieht und über die Kirche hinausgeht, können Christen mit Nicht-Christen bei der Suche nach Gerechtigkeit und Gemeinwohl gewaltfrei zusammenarbeiten.⁴⁸ Diese gemeinsame Suche nach dem Gemeinwohl setzt die Suche nach einem moralischen Konsens voraus. Dieser Konsens sollte jedoch nicht nur den Zweck haben, in einem Kontext widerstreitender Eigeninteressen den Schaden zu begrenzen, sondern er sollte darauf zielen, das Gemeinwohl zu verwirklichen. Hauerwas definiert das Gemeinwohl in positiven, konstruktiven Formulierungen:

„Das Gemeinwohl stellt dasjenige Gut einer Gesellschaft dar, das über Einzel- und Gruppeninteressen hinausgeht und diese möglicherweise beinhaltet. Das Gemeinwohl ist nicht einfach die Summe von Einzel- und Gruppeninteressen, sondern es ist tatsächlich ein Gut, das gemeinsam ist.“⁴⁹

Das gesuchte Gut, ist nicht das von zersplitterten und konkurrierenden Gruppen, sondern das einer ganzen Gemeinschaft von Menschen. Der Kampf gegen die Apartheid in Südafrika nahm Vorschläge wie diesen sehr ernst. Menschen aus unterschiedlichen religiösen und nicht-religiösen Traditionen nahmen an dieser gemeinsamen Suche teil, nicht nur um das Übel zu begrenzen und einen Minimalkonsens zu erreichen, sondern um sich dem Übel zu widersetzen, um die Vision eines guten Lebens für jedes Mitglied der Gesellschaft und für den nichtmenschlichen Teil der Schöpfung zu entwickeln und auf die Verwirklichung dieser Vision

46 S. Hauerwas, *Vision and Virtue* 60f.

47 Ebd. 213.

48 Ebd. 217-220.

49 Ebd. 236.

hinzuarbeiten. Die öffentliche Rolle der Kirchen nach der Apartheid sollte diesen Zugang zur moralischen Urteilsfindung wiedergewinnen.

Wichtig ist auch das Verständnis von Pluralität bei Hauerwas. In einer pluralistischen Debatte sollte die Position aller Teilnehmer respektiert werden. Teilnahme an einer solchen Debatte bedeutet nicht, dass von Christen gefordert wird, konstitutive Bestandteile ihrer Tradition aufzugeben oder dass sich nur die Christen anpassen sollten.⁵⁰ In Opposition zum liberalem Denken argumentiert Hauerwas, dass Vernunft in einer traditionsabhängigen Weise verstanden werden sollte. Das bedeutet, dass die liberale Position in der pluralistischen Debatte nur eine traditionsabhängige Position unter vielen anderen ist. Sie genießt keine Überlegenheit aufgrund einer vorausgesetzten Universalität, die nur sie besitzen würde.⁵¹

Das Gesetz über Religionsunterricht und religiöse Bräuche in öffentlichen Schulen in Südafrika von 2003 hat den Punkt bekräftigt, dass Südafrika keine säkulare, sondern eine religiös neutrale Gesellschaft ist. D.h., dass die säkulare Weltansicht als eine unter vielen religiösen und nicht-religiösen Traditionen in der südafrikanischen Gesellschaft anerkannt wird. Südafrikanische Schulanfänger werden in Zukunft mit Rücksicht auf verschiedene religiöse und nicht-religiöse Traditionen erzogen werden. Gleichzeitig wird in angemessener Weise für die Pflege religiöser Bräuche Raum gegeben. Hauerwas' Ideen zur Natur der Pluralität, besonders hinsichtlich der Position der säkularen, liberalen Weltansicht, und sein Plädoyer für Respekt gegenüber allen partikulären Traditionen sind sehr hilfreich. Seine Vorstellung, dass der gesuchte Konsens nicht nur die Vermeidung von Übel durch Harmonisierung widerstreitender Gruppeninteressen beinhaltet, sondern die positive Suche nach dem Wohl der ganzen Gesellschaft, ebnet den Weg für verschiedene Traditionen, in unterschiedlicher Weise bei diesem Unternehmen mitzuwirken. Hauerwas' Ideen helfen in dieser Hinsicht weiter, obwohl diese direkte Teilnahme an der Gesellschaft nicht seine eigene, primäre Intention ist.

d) Der Ansatz von Hauerwas könnte die südafrikanischen Kirchen auch in ihrer öffentlich-theologischen Rolle im Bereich der moralischen Bildung stärken. Moralische Erziehung zielt auf die Bildung von Menschen, die Tugend, Charakter und Integrität besitzen, die sich nicht nur an einer biblischen Vision der guten Gesellschaft orientieren, sondern diese Vision in der Weise zum Ausdruck bringen, wie sie ihr Leben gestalten und führen. Diese Bildung geschieht durch die Teilnahme an der Geschichte Christi innerhalb der Kirche, also durch ein Leben der Jünger-

50 S. Hauerwas/W. Willimon, *Resident Aliens* 24.

51 Hauerwas, Stanley, *Sanctify them in the Truth. Holiness Exemplified*, Nashville 1998, 183-187.

schaft.⁵² Christliches Leben wird erlernt, genauso wie die Einführung in ein Handwerk durch eine Lehrzeit geschieht. In der Gemeinschaft werden wir von den Heiligen, d.h. von Vorbildern christlichen Glaubens, von Modellen und paradigmatischen Beispielen gelehrt. Wir werden geprägt, in bestimmter Weise zu sehen und zu beschreiben, zu begehren und richtig zu handeln. Unser Sein und unser Tun werden in der Kirche geformt und umgewandelt.⁵³ In diesem Leben der Jüngerschaft spielen Praktiken wie Disziplin, Vergebung und Versöhnung eine entscheidende Rolle. Im Kontext des Vergebens kann man der Sünde entgegen treten, ohne die Gemeinschaft zu zerstören.⁵⁴ Durch diesen Prozess moralischer Formung wird die Kirche ein heiliges Volk, d.h. „ein Volk, das fähig ist, das Leben der Nächstenliebe, Gastfreundschaft und Gerechtigkeit aufrechtzuerhalten.“⁵⁵

Die Notwendigkeit moralischer Bildung ist in der südafrikanischen Gesellschaft groß. Fast zehn Jahre nach dem Anbruch der Demokratie in Südafrika beschreibt der südafrikanische Theologe *Cedric Mayson* das Leben im Postapartheid-Südafrika bei der Präsentation des „*Moral Regeneration Movement*“, einer Initiative der südafrikanischen Regierung, wie folgt:

„Es hat den Klang eines Propheten des alten Israel, besonders von Amos! Mord! Raub und Diebstahl! Vergewaltigung! Missbrauch von Frauen und Kindern! Gewalt in der Familie! Drogenhandel! Betrug! Unterschlagung öffentlicher Gelder! Betrügerische Geschäftspraktiken! Rassismus! Straßenräuber! Entführer! Gangster! Missbrauch der Menschenrechtserklärung! Faulheit! Zusammenbruch der Familie! Hungersnot! Mangelnder Wille, dem Bösen zu widerstehen! Die wachsende Kluft zwischen den Besitzenden und denen, die nichts haben! Langsame Postzustellung! Pervertierte Religion! Lästern! Gier! Egoismus! Moralischer Zusammenbruch! Korruption von der Polizei bis zum Parlament!“⁵⁶

Trotz der Annahme der fortschrittlichsten Menschenrechtserklärung der Welt und der Verbesserung der öffentlichen Politik und der Gesetze auf der Grundlage dieser Erklärung, schaut das Bild, das Südafrika hinsichtlich der öffentlichen Moral bietet, so trostlos aus wie oben skizziert. Südafrika scheint nicht ein Problem mit „Menschen-rechten“ zu haben. Wir haben ein Problem mit „rechten Menschen“.

Die meisten dieser Menschen, die in die oben erwähnten Praktiken verwickelt sind, sind Christen. Entsprechend der neuesten nationalen Zählung wächst die Zahl von Christen in Südafrika tatsächlich. Abgesehen von der hohen Zahl von Christen ist der Einfluss der Kirchen gering. Hinsichtlich der moralischen Neuord-

52 S. Hauerwas, *A Community of Character* 46-51; ders., *The Peaceable Kingdom* 93; ders., *After Christendom* 107.

53 S. Hauerwas, *Christian Existence Today* 71; ders./W. Willimon, *Resident Aliens*, 93-111; S. Hauerwas, *After Christendom* 93-111.

54 S. Hauerwas, *Christian Existence Today* 89-97.

55 S. Hauerwas, *The Peaceable Kingdom* 109 (dt. zit. nach: ders., *Selig die Friedfertigen* 171).

56 Richardson, Neville, *Not Another Moral Summit! Problems and Possibilities for Moral Regeneration*, in: *Scriptura* 67 (Nov. 2002) 3.

nung erwarten die Südafrikaner jedoch viel von ihren religiösen Institutionen, besonders von den Kirchen. Die Kirche wird als die Anstalt angesehen, die das meiste Vertrauen unter den Südafrikanern genießt. Außerdem ist die kirchliche Infrastruktur in Hinblick auf ausgebildetes Personal, menschliche Ressourcen, Gebäude⁵⁷ sowie Management- und Verwaltungsfähigkeiten sehr gut entwickelt. In der Tat sind Kirchen, soziologisch gesprochen, die Einrichtungen der Zivilgesellschaft, die am besten gerüstet sind, die in der Gesellschaft am stärksten marginalisierten Menschen zu erreichen. Studien unter jungen Südafrikanern zeigen, dass mehr als 91% von ihnen die Gottesdienste besuchen. Die erschreckende Frage ist: Wenn so viele Südafrikaner Christen sind und wenn die Kirchen Zugang zu den weitaus meisten von ihnen haben, warum sieht unser Gesellschaft aus wie die, die von Mayson beschrieben wird?

Für diese Lage werden verschiedene Erklärungen gegeben, wie Armut und das Erbe der Apartheid, das eine Kultur des Infragestellens von Autorität, von Gesetzlosigkeit und Gewalt gefördert hat. Aber, was auch immer das zugrunde liegende Geschehen sein mag, die Frage bleibt, ob wir Kirchen unsere Verantwortung hinsichtlich dieser öffentlichen Herausforderung moralischer Bildung ausreichend erfüllen. Ich rechne damit, dass wir auf dem Weg zu einer gestaltenden Rolle in der Veränderung dieser Situation weiterkommen können, wenn wir uns auf die Reise einlassen, ein heiliges Volk zu sein, das Gerechtigkeit und Frieden in ihren verschiedenen Formen verwirklicht. Hauerwas' Vorschläge zum Prozess der moralischen Bildung in den Kirchen können uns auf dieser Reise helfen.

e) Ein letzter Weg, auf dem sich der Ansatz von Hauerwas als nützlich erweisen könnte, hat mit dem hohen Maß an Unbeweglichkeit und Apathie unter Christen und anderen südafrikanischen Bürgern hinsichtlich sozialer Fragen zu tun. Diese Gleichgültigkeit hat bei einigen eine ganze Reihe von Gründen, bei anderen ist es die unzulängliche Verbesserung der grundlegenden Lebensverhältnisse vieler Südafrikaner. Im Leitartikel hob die nationale Sonntagszeitung *Rapport* vor kurzem hervor, wie wichtig die Teilnahme der Bürger am öffentlichen Leben für das Funktionieren der Demokratie ist:

57 Diese Worte von Larry Rasmussen gelten für die Kirchen Südafrikas ebenso hinsichtlich ihrer Infrastruktur und ihres Einflussbereiches auf lokaler Ebene, in den Provinzen und auf nationaler Ebene: „Wenige Gemeinschaften haben geographisch bzw. durch ihre Lage eine bessere Ausgangsbasis. Drehe den Globus, stoppe ihn mit deinem Finger und du wirst den Finger wahrscheinlich irgendwo durch ein Kirchendach stecken. Wenn wir am meisten solche Institutionen benötigen, die so lokal wie die Nachbarschaft und so global wie der Planet sind, so haben wir zumindest eine transnationale Körperschaft für die Aufgabe, deren Berufung es ist, alle unter gleichen Bedingungen zu sammeln zu einer mitfühlenden Gemeinschaft über trennende Grenzen hinweg.“ Vgl. Rasmussen, Larry, *Earth Community*, Earth Ethics, New York 1996, 150.

„Im nächsten Jahr, wenn wir zehn Jahre Demokratie in Südafrika feiern, haben wir viel vorzuweisen. Die Weise, wie Südafrikaner gezeigt haben, dass sie die Zivilgesellschaft mobilisieren können ..., könnte eines Tages als eine unserer wichtigsten Leistungen gesehen werden.“⁵⁸

Hauerwas' Appell für eine Neubewertung der grundlegendsten Ressourcen des Christentums, die alle in einem erneuerten Bewusstsein der überraschenden Gegenwart Gottes gipfeln⁵⁹, könnte uns helfen, Quellen zu öffnen, die die Hoffnung unter den Menschen wiederherstellen können. Indem wir diesen Appell beachten, könnten wir Dienste entwickeln, in denen Gottesdienste z.B. wirklich zu Räumen von Verwandlung und Umsturz werden, zu Räumen, in denen Hoffnungslosigkeit in Hoffnung umgewandelt wird und wo die fremden Werte des Reiches Gottes einen Weg zur Verkörperung in der Welt finden.

f) Am Ende dieses Abschnitts ist das Potential von Hauerwas' Ansatz für die südafrikanischen Kirchen hoffentlich deutlich geworden. Hauerwas' Ruf nach einer Neubewertung der Identität der Kirche, seine Begründung für den öffentlichen Charakter der Theologie, seine Vorschläge zur moralischen Urteilsfindung in der Kirche und im öffentlichen Bereich, seine Vorschläge für den Umgang mit Pluralität und die Suche nach einem moralischen Konsens und schließlich seine Betonung der moralischen Bildung in der Kirche, können von den südafrikanischen Kirchen konstruktiv verwendet werden. Hinsichtlich aller dieser Herausforderungen können Kirchen in Südafrika einen unentbehrlichen Beitrag in der Gesellschaft leisten.

Es gibt aber dennoch wichtige Grenzen in seinem Werk. Hauerwas bietet nicht genügend konstruktive Vorschläge, wie die öffentliche Rolle der Kirchen erfüllt werden sollte, wenn Dialog und Zusammenarbeit mit anderen religiösen und nicht-religiösen Traditionen gefordert sind. Ich meine nicht, dass Hauerwas beabsichtigt, Vorschläge zu dieser Aufgabe zu machen. Wie bereits erwähnt habe ich den Eindruck, dass er auf diese Frage in seinen früheren Arbeiten ausführlicher eingeht. Dennoch scheint es, dass sich sein Programm vorwiegend auf das Hervorheben der Identität und Berufung der Kirche und den konsequenten, lebenswichtigen, einzigartigen und unentbehrlichen Beitrag konzentriert, den Christen in der Gesellschaft leisten sollen. In diesem Unternehmen ist er sehr erfolgreich und nützlich. Sein Werk sollte m.E. von dem Programm her beurteilt werden, das er sich selber stellt.

Die Kirchen benötigen mehr Unterstützung, um mit ihrem einzigartigen Beitrag in die Öffentlichkeit zu gehen. Indem wir zum Ausdruck bringen, was wir glauben, gehen wir bereits in einer glaubwürdigen und fruchtbaren Weise in die

58 Editorial, in: Rapport (28. Dez. 2003) 14 (übers. aus Afrikaans von N. Koopman).

59 Vgl. Fußnote 21 in diesem Beitrag.

Öffentlichkeit. Wir müssen jedoch auch passende Formen entwickeln, unsere Botschaft in einer direkteren Weise in einer pluralistischen Gesellschaft mitzuteilen. Wenn wir uns nicht auf diese Reise einlassen, ist die Kritik am Sektierertum nicht ganz unberechtigt. Sogar die Kritik, die *Lewis Mudge* am Werk von Hauerwas übt, könnte sich dann als stichhaltig erweisen. Mudge drückt zwar Anerkennung für Hauerwas' Ansatz aus, ist aber der Meinung, dass das Absetzen von anderen Traditionen und bloß ziviles Nebeneinanderleben – gegen die Absichten von Hauerwas – eine kulturelle Christianisierung und Verkirchlichung der Welt bedeuten könnte – besonders, da Hauerwas die Idee eines letzten Relativismus nicht akzeptiert.⁶⁰

Wir schulden der Welt unseren einzigartigen und unentbehrlichen Beitrag. Wir müssen wirkungsvolle Wege finden, diesen Beitrag mit anderen zu teilen. Wir müssen mit anderen zusammenarbeiten, nicht nur, um widerstreitende Interessen zu verhindern oder sinnvoll damit umzugehen, sondern um der Verwirklichung des guten Lebens zu dienen, das Gott für sein ganzes Volk bereitet hat.⁶¹

3. *Öffentliche Theologie ›durch‹ die Kirche*

Ich bin der Meinung, dass uns die öffentliche Theologie von Max Stackhouse hilft, uns in der pluralistischen öffentlichen Debatte mit Menschen aus anderen religiösen und nicht-religiöser Traditionen und auch mit anderen Disziplinen zu beteiligen.

Nach Stackhouse sollte Theologie nicht auf den sog. dogmatischen Modus, d.h. die Artikulation des Offenbarungsglaubens und die Erklärung des Dogmas eingeschränkt werden. Theologie sollte auch im polemischen und apologetischen Modus betrieben werden. Der polemische Modus bemüht sich, falsche Lehren aufzudecken, während der apologetische Modus darauf abzielt, Glaubensaussagen für Zweifler und Nichtglaubende rational zugänglich zu machen. Mit der Hilfe von Disziplinen wie Philosophie, Naturwissenschaft, politischen, rechtlichen und sozioökonomischen Theorien kann mit anderen religiösen oder nicht-religiösen Traditionen Übereinstimmung über das universal-menschliche Verständnis von Heiligkeit, Gerechtigkeit, Wahrheit und Kreativität erreicht werden.⁶² Er erklärt:

60 Mudge, Lewis S., *The Church as Moral Community. Ecclesiology and Ethics in Ecumenical Debate*, Geneva 1998, 151.

61 Zusammen mit meinem südafrikanischen Kollegen, Robert Vosloo, habe ich eine pragmatische und theologische Grundlage für die Aufgabe öffentlicher Beteiligung entwickelt. Vgl. Koopman, Nico/Vosloo, Robert, *Die ligtheid van die lig. Oor morele oriëntasie in 'n postmoderne tyd*, Wellington 2002, chapter 2.

62 Stackhouse, Max, *Public Theology and Ethical Judgment*, in: *Theology today* 54 (1996) 167ff.

„Christliches Denken erfordert eine ›öffentliche Theologie‹, eine Weise des Sprechens über die Wirklichkeit Gottes und Gottes Wille für die Welt, die intellektuell vertretbar ist am Markt der Ideen und moralisch wirkungsvoll am Markt der Güter und Dienstleistungen.“⁶³

Die relative Gültigkeit religiöser Ansprüche sollte nach ethischen Kriterien untersucht werden, die ihre Sanktion in dem finden, was wirklich universal und beständig ist.⁶⁴ „Ohne diese kritischen Prinzipien ist theologische Ethik versucht, wenig mehr zu sein als ein partikuläre Tradition, und Theologie ist versucht, das ideologische Megaphon für das zu sein, was eine Gruppe glaubt und praktiziert.“⁶⁵

Die bei Stackhouse formulierte Beschreibung der dreifachen Aufgabe von theologischer Ethik erhellt das oben erwähnte Programm einer öffentlichen Theologie: Die erste Aufgabe theologischer Ethik, nämlich die ethologische Aufgabe, beinhaltet die Deutung und Beschreibung der sozialen Kontexte des Lebens auf ihrem tief reichenden moralischen und spirituellen Niveau. In diesem Prozess erkennt der theologische Ethiker das Ethos, d.h. das Netz von Werten und Normen, die Verpflichtungen, Tugenden, Überzeugungen, Sitten, Zwecke, Erwartungen und Rechtfertigungen, die die Kultur, die wirksamen Normen eines Sozialwesens oder deren Praktiken prägen. Der theologische Ethiker erkennt außerdem die Vision einer letzten Wirklichkeit, die hinter dem Ethos steht, es legitimiert und ihm seine fordernde Bedeutung verleiht.

Die zweite Aufgabe der theologischen Ethik ist die der Beurteilung. Das Ethos einer Kultur, Institution, Gesellschaft oder Zivilisation sollte eingeschätzt und bewertet werden, hinsichtlich seiner Normen und Werte und ebenso hinsichtlich seiner Vision einer letzten Wirklichkeit. Mit Hilfe der Unterdisziplinen der Ethik, nämlich der Deontologie und der Teleologie, und im Dialog mit verschiedenen Traditionen sollte die komplizierte und uralte Frage nach dem Guten und Richtigen innerhalb eines Ethos erforscht werden. In diesem Prozess wird die Rolle, die die Religion in den westlichen und nichtwestlichen Kontexten beim Ansprechen dieser Fragen spielt, anerkannt. Trotz der Versuche in der westlichen Welt, unter den alten griechisch-römischen Philosophen, in der Renaissance und während der Aufklärung, eine den Glauben transzendierende, säkulare Basis für universale menschliche Werte zu finden, haben sich in anderen Kontexten subtile religiöse Philosophien entwickelt. Darüber hinaus werden im westlichen postmodernen Denken die religiösen Voraussetzungen „säkularer“ Weltansichten aner-

63 Stackhouse, Max, A Postcommunist Manifesto. Public Theology After the Collapse of Socialism, in: ders./McCann, Dennis P. (Hg.), On Moral Business. Classical and Contemporary Resources for Ethics in Economic Life, Grand Rapids 1995, 951.

64 Stackhouse, Max, General Introduction, in: ders./Paris, Peter J. (Hg.), God and Globalization. Religion and the Powers of the Common Life, Harrisburg 2000, 6f.

65 Ebd. 8.

kannt.⁶⁶

Die dritte Aufgabe theologischer Ethik ist die präskriptive. Es werden Richtlinien für die Entwicklung eines Ethos angeboten, mit seinen wirksamen Werten und der legitimierenden theologischen Sicht der Wirklichkeit. Bei dieser Aufgabe wird der Ethiker vom religiösen Führer, vom Missionar und vom Reformator unterstützt. Nicht zuletzt seien jene Aktivisten anderer Arbeitsfelder genannt, die die Ressourcen ihrer Gebiete nutzen wollen, um die Welt zu verbessern:

„Während diese dritte Aufgabe im besten Fall wilden utopischen Träumen und apokalyptischen Visionen widersteht, versucht sie, schlechte Systeme zu begrenzen und bessere zu konstruieren; sie bietet Aussicht auf eine tiefere, weitere und gültigere Sichtweise; sie versucht, die Verhältnisse für Personen und Gesellschaften zu verbessern; sie hofft, das Schicksal der Menschen und Zivilisationen zu verändern, indem sie eine Vision anbietet, die über die Dinge, wie sie sind, hinaus reicht. Propheten und Reformer sind diejenigen, die helfen, andere von einem vorher unbekannten oder bezweifelten Gesichtspunkt zu überzeugen, die sich berufen fühlen, andere zu überzeugen, dass eine andere Lebensqualität auf einer angemesseneren moralischen Grundlage verwirklicht werden kann, gewährleistet durch einen besseren Rahmen an Legitimität. Diese Menschen arbeiten meistens in und durch religiöse und freiwillige Organisationen der Zivilgesellschaft, bilden Netzwerke der Überzeugung, die sich, wenn sie erfolgreich sind, in umgestalteten Lebensbereichen und in der Einrichtung neuer Rollen und Identitäten manifestieren.“⁶⁷

Die Position von Stackhouse steht m.E. nicht in Konflikt mit der von Hauerwas. Sie spielt vielmehr eine ergänzende Rolle gegenüber der von Hauerwas. Wie Hauerwas betont er die Rolle religiöser und nicht-religiöser Traditionen im moralischen Leben. Er lässt Raum für Vorstellungen, die Hauerwas besonders schätzt, wie die Formung persönlicher Integrität als Teil der breiteren öffentlich-theologischen Aufgabe.⁶⁸ Wo Hauerwas allerdings die Identität und den einzigartigen Beitrag der christlichen Tradition betont, hebt Stackhouse die Frage hervor, wie wir mit unserem einzigartigen Beitrag in die Öffentlichkeit gehen können.

Das Werk von Stackhouse könnte durch den Vorschlag verbessert werden, dass er die spezifisch christliche Position deutlicher in der öffentlichen Debatte artikuliert. Die Kritik des holländischen Ethikers *Gerrit de Kruijf*, gerichtet an die öffentliche Theologie von Reinhold Niebuhr, könnte die Arbeit von Stackhouse bereichern. De Kruijf erklärt, dass Niebuhr, obwohl er sich häufig in die öffentliche Debatte einmischte, kaum explizit religiöse Argumente verwendete. Teilnehmer brauchten seine religiöse Position nicht zu kennen, um seine Position zur aktuellen Fragestellung zu begreifen.⁶⁹ De Kruijf rechnet damit, dass diese Auslassung der spezifisch religiösen Voraussetzungen um des Kompromisses und Kon-

66 Ebd. 11-16.

67 Ebd. 16f.

68 Ebd. 17f.

69 De Kruijf, Gerrit G., *The Challenge of a Public Theology*, in: M. Brinkman u.a. (Hg.), *Theology between Church, University and Society*, Netherlands 2003, 144f.

senses willen zu der Position führen kann, dass öffentliche Moral als Widerspiegelung christlicher Moral angesehen wird und die christliche Tradition dem öffentlichen Diskurs nichts Neues und Einzigartiges zu bieten hat. Nach ihm wird öffentliche Moral neben dem Christentum auch von anderen Traditionen und Faktoren beeinflusst. Außerdem hat das Christentum der Gesellschaft mehr anzubieten, als in der Gesellschaft bereits gefunden werden kann. Kruijfs Appell für die Artikulation der Besonderheit des Christentums⁷⁰ im Rahmen der Suche nach Konsens im öffentlichen Diskurs verdient ernsthafte Aufmerksamkeit, wenn nach der intellektuellen Zugänglichkeit christlicher Überzeugungen für Nichtglaubende gesucht wird und man sich bemüht, Konsens und sowohl allgemein anerkannte als auch religiöse Interpretationsrahmen für die moralischen Herausforderungen zu finden, denen wir gegenüberstehen.

Im Bewusstsein der zuvor genannten Anmerkungen kann die Bedeutung des Ansatzes von Stackhouse für südafrikanische Kirchen kurz erläutert werden. Der Vorschlag von Stackhouse für die ethologische und die wertende, d.h. für die deontologische und teleologische Aufgabe theologischer Ethik in der öffentlichen Theologie, bereitet den Weg für einen Dialog mit anderen Traditionen und Disziplinen im öffentlichen Raum. James Gustafsons bedeutsame Arbeit über die Vielfalt moralischer Diskurse betont die Wichtigkeit von und gibt Vorschläge für das Engagement von Christen im fachlichen Diskurs⁷¹ mit anderen Disziplinen

70 De Kruijf unterscheidet zwei Bewegungen im öffentlichen Diskurs: Christen sollten mit Hilfe anderer Disziplinen eine theologische Position zu aktuellen öffentlichen Themen formulieren, eine Position, die ihnen dem Glauben an Jesus Christus zu entsprechen scheint. In der zweiten Bewegung wird dasselbe Problem aus der Sicht der rechtlichen Tradition einer Gesellschaft angesprochen. Der überlappende Konsens in der Gesellschaft über Werte wie die Notwendigkeit einer bürgerlichen Ordnung, die Idee von Gerechtigkeit, Gleichheit und Respekt vor jedermanns persönlicher Freiheit gewährleistet einen gemeinsamen Ausgangspunkt, um das Problem in der öffentlichen Debatte zu behandeln (G. de Kruijf, *The Challenge of a Public Theology* 146f). In dieser zweiten Bewegung würde der öffentliche Theologe nach De Kruijf fragen: „Welchen Beitrag kann ich zur öffentlichen Debatte um ein bestimmtes moralisches Thema leisten, indem ich die gewohnte Sprache der Gesellschaft verwende und gleichzeitig die Ergebnissen meiner ersten Runde an Argumenten im Bewusstsein behalte und ihnen treu bleibe? Das ist m.E. die Frage einer öffentlichen Theologie. Als Bürger zweiter Welten muss man zwei Denkbewegungen ausführen, man darf aber nicht die eine vergessen, um die Anforderungen der anderen zu erfüllen, und so schizophoren werden“ (ebd. 147). In seinem Buch „*Waakzaam en nuchter*“ arbeitet er diese Position aus. Vgl. de Kruijf, Gerrit G., *Waakzaam en nuchter. Over Christelike ethiek in een democratie*, Baarn 1994.

71 Neben dem technischen und dem ethischen Diskurs nennt er den prophetischen, den narrativen und den politischen Diskurs. Vgl. Gustafson, James, *Varieties of Moral Discourse. Prophetic, Narrative, Ethical and Policy*, Grand Rapids 1988. Vgl. auch ders., *An Analysis of Church and Society Social Ethical Writings*, in: *The Ecumenical Review* 40 (1988) 267-278. Ich habe diese Diskurse in zwei Beiträgen für die südafrikanische Situation beschrieben und angepasst. Vgl. Koopman, Nico, *Freedom of Religion and the*

und Traditionen. Die harte Arbeit komplizierter Analysen, Definitionen und Auswertungen, die Beschäftigung mit Deontologie und Teleologie, ist ein entscheidendes Merkmal öffentlicher Theologie. Dieser fachliche Diskurs wird aber durch die spezifischen Beiträge der christlichen Tradition fundiert.

Während der Jahre des Kampfes ist es den südafrikanischen Kirchen und anderen religiösen und nicht-religiösen Traditionen gelungen, gemeinsame Visionen für die moralischen Grundlagen einer Gesellschaft nach der Apartheid zu formulieren. Bei der Geburt unserer Demokratie formulierten wir sogar eine Erklärung von Grundrechten, die gegenwärtig unseren öffentlichen Konsens über die Werte gewährleistet, auf denen diese Gesellschaft aufgebaut werden sollte. Unsere Herausforderung liegt aber in der Konkretisierung dieser Ideale in Gesetzen und politischen Programmen. Es genügt nicht, unsere Verpflichtung auf Werte wie Gerechtigkeit, Gleichheit, Freiheit und Menschenwürde zu beteuern. In Gustafsons fachlichem Diskurs und den drei Funktionen von theologischer Ethik bei Stackhouse müssen wir gemeinsam nach den am besten geeigneten Wegen suchen, wie diese Werte in der öffentlichen Politik und in spezifischeren moralischen Richtlinien konkret umgesetzt werden können. Aufmerksamkeit auf ihre Vorschläge könnte uns helfen, uns mehr als im vergangenen Jahrzehnt in die Gestaltung der öffentlichen Politik einzubringen. Diese Aufgabe beinhaltet Dialog und Zusammenarbeit mit Funktionsträgern nicht nur in der Regierung, sondern auch im Bereich des Marktes, der öffentlichen Meinung und der Zivilgesellschaft.⁷²

Die dritte Funktion bei Stackhouse, Überzeugung und Aktivismus, bereitet den Weg für konkrete Zusammenarbeit der Kirchen mit anderen Institutionen der Zivilgesellschaft. In Dialog und Kooperation mit Institutionen der Zivilgesellschaft und anderen Bereichen der Gesellschaft, können Kirchen Menschen von einer anderen Lebensqualität und einer adäquateren moralischen Grundlage überzeugen. In dem Leitartikel, auf den ich mich oben bezogen habe, kam erst kürzlich Anerkennung für die Rolle der Zivilgesellschaft bei der Vertiefung und Stärkung unserer jungen Demokratie zum Ausdruck. Das Fehlen der Kirchen bei diesen Initiativen war jedoch bemerkenswert.

Prophetic Role of the Church, in: NGTT 43 (2002) 237-247; ders., Some Comments on Public Theology today.

72 Wertvoll ist auch die Intention von Stackhouse, religiöse Aussagen auch für Gläubige zugänglich zu machen, denen es zunehmend schwer fällt zu glauben. Wenn wir Theologie auch in diesem apologetischen Modus betreiben, wird das einerseits denen helfen, die um ihren Glauben kämpfen, andererseits wird es mehr noch helfen, christliche Überzeugungen in einer getreueren, überzeugenden und fruchtbaren Weise in der Gesellschaft mitzuteilen.

4. Schluss

Dieser Artikel Papier hat nicht versucht, die Ansätze von Hauerwas und Stackhouse zu harmonisieren und künstlich zu verbinden. Manche könnten argumentieren, dass ein solches Bemühen epistemologisch und methodisch nicht machbar ist. Aber mehr als das würde ein solcher Harmonisierungsversuch den Zielen, die sich die beiden Autoren selbst gesetzt haben und den daraus folgenden unterschiedlichen Beiträgen, die sie im Sinn ihrer eigenen Ziele erbringen, nicht gerecht werden und sie nicht respektieren. Einige Lektionen können von beiden, von Hauerwas und von Stackhouse gelernt werden. Dieses ist umso mehr der Fall, wenn wir ihre Arbeiten entsprechend ihren je eigenen Zielen, Programmen, Akzenten und ihrem Selbstverständnis lesen. Kirchen in Südafrika können tatsächlich zu einem besseren Verständnis von und zu einer größeren Treue zu ihrer Berufung in der Welt kommen, indem sie diese Ansätze beachten. Auch Kirchen in anderen Kontexten könnten gut daran tun, die berechtigten Anliegen und die Stärken dieser Ansätze anzuerkennen.

Ausgegrenzte in die Mitte stellen

|| Eine Theologie der Integration

Magdalena Holztrattner

Österreich ist reich. Es gehört zu den entwickelten Industrienationen und zu den zwölf reichsten Ländern der Welt.¹ Der Wohlstand, gemessen am BIP, steigt. Zugleich steigt jedoch die Zahl der von Armut bedrohten oder betroffenen EinwohnerInnen: Im Bundesland Salzburg waren vor 3 Jahren von den 517.000 EinwohnerInnen 57.000 Menschen, also ca. 11% der Bevölkerung, armutsgefährdet, beinahe 21.000 Personen waren von akuter Armut betroffen, 64% bzw. 13.400 davon waren Frauen.² Österreichweit sieht die Lage ähnlich aus: 1999 waren in Österreich 876.000 Menschen bzw. 11 % der Bevölkerung von Armutsgefährdung betroffen, 61% bzw. 536.000 davon waren Frauen. 290.000 Personen bzw. 4% der Bevölkerung lebten in akuter Armut. 23 % der AlleinerzieherInnen, 23 % der Arbeitslosen und 35 % der alleinstehenden PensionistInnen ab 65 waren 2001 arm oder armutsgefährdet. Tendenz steigend.³

Armut ist nicht nur ein wirtschaftlich-monetäres Phänomen, wenn auch die meisten Statistiken über Armut über das Haushaltseinkommen errechnet werden und an der materiellen Dimension die Bedrohlichkeit von Armut am stärksten zu erkennen ist. Armut ist ein sehr komplexes Phänomen, das über den materiellen Aspekt hinaus wesentlich eine soziale Dimension beinhaltet: die der Ausgrenzung, der gesellschaftlichen Marginalisierung, des *out-Seins*.⁴ Nicht mehr bei allen

1 Vgl. Der Fischer Weltalmanach 2005, Frankfurt a.M. 2004, 509-512.

2 *Armutsgefährdung* liegt dann vor, wenn das Pro-Kopf-Haushaltseinkommen von Personen unter einem Schwellenwert von 60% des Pro-Kopf-Medianeinkommens liegt (das sind € 790,- bei Einpersonenhaushalten oder € 380,- pro Kopf bei Mehrpersonenhaushalten). *Akut arm* ist jemand, wenn zu den finanziellen Verhältnissen spürbare Einschränkungen zur Abdeckung grundlegender Lebensbedürfnisse hinzutreten, wie z.B. schlechte Wohnverhältnisse, Probleme, abgetragene Kleidung zu ersetzen und ein enger werdendes soziales Feld, weil es z.B. nicht mehr leistbar ist, jemanden zu sich zum Essen einzuladen (vgl. Böhm, Renate/Schoibl, Heinz, *Armut im Wohlstand*. Regionaler Armutsbericht für das Bundesland Salzburg/Kurzfassung 2002, Salzburg 2002, 6f.)

3 Vgl. Österreichische Gesellschaft für Politikberatung und Politikentwicklung, Österreichischer Armuts- und Reichtumsbericht, Wien 2004, 4 u. 70 (www.politikberatung.or.at/studien_armutreichum.htm).

4 In einer von wissenschaftlichen ArmutsforscherInnen und in der Praxis der Armutsbekämpfung Tätigen gemeinsam erarbeiteten Definition des Begriffes „Armut“ spiegeln vor allem nichtmonetäre Aspekte die Breite des Begriffes und damit einhergehend die Komplexität des Phänomens Armut wieder. Vgl. Böhm, Renate/Buggler, Robert/Mautner, Josef (Hg.), *Arbeit am Begriff der Armut* (Working Paper facing poverty 3), Salzburg 2003, 93.

gesellschaftlichen Events dabei zu sein und dadurch nicht mehr „mitreden“ zu können, den Anschluss zu verlieren, unmodern und alt zu wirken, Außenseiterin zu werden – das sind Vorstellungen, die bei den meisten von uns zumindest ein Unwohlsein hervorrufen.⁵ Ausgehend von einer nicht rein monetären Definition von Armut⁶ ist soziale Ausgrenzung vor allem erfahrbar (i) als *Einschränkung von Handlungsfreiheiten* der Betroffenen, (ii) als *leidvolle soziale Kontrolle und Demütigung* durch Mitglieder der Gesellschaft und/oder Institutionen und (iii) als *Mangel an gesellschaftlicher Teilhabe*. Marginalisierung als Folge- und Begleitscheinung materieller Armut lässt sich sehr schwer in Zahlen fassen und objektiv messen, was mit ein Grund ist, warum auf diese Dimension von Armut in ihrer Bekämpfung und Verhinderung lange zu wenig Rücksicht genommen worden ist. Um Armutsrisiken wirksam minimieren zu können, reicht Wissen allein nicht aus. Eine breitere Perspektive, die einerseits „Ursachen ins Blickfeld holt und andererseits ein unvoreingenommenes Augenmerk auf den gesellschaftlichen Umgang und jeweils individuelles Umgehen mit Armut legt, ist nötig.“⁷

In diesem Artikel will ich mich auf die soziale Dimension der Armut in Form von gesellschaftlicher Ausgrenzung konzentrieren und am Beispiel der biblischen Geschichte von der Heilung der blutflüssigen Frau (Mk 5,25-34 par.) illustrieren, welchen Beitrag Theologie zur (Re)Integration Marginalisierter leisten kann. Sensibilität für das Leiden Anderer ist Voraussetzung, sich in der Wissenschaft und als Mensch den Betroffenen zuzuwenden, ihre Initiativen zur Verbesserung der Situation wahrzunehmen und so auch durch Veränderung des eigenen Fokus Ausgegrenzte in die Mitte zu stellen.

5 Dass dieser nicht-monetären Dimension in der Armutsbekämpfung inzwischen Rechnung getragen wird, zeigen unter anderem „Nationale Aktionspläne gegen Armut und soziale Ausgrenzung“, die die Nationalstaaten der EU-Kommission alle 3 Jahre vorlegen müssen.

6 In meiner Arbeit beziehe ich mich auf den folgenden Definitionsversuch, der in Zusammenarbeit von TheoretikerInnen und PraktikerInnen der Armutsforschung und -bekämpfung erarbeitet wurde: „Armut ist die relative strukturelle Ausgrenzung von Menschen bzw. Menschengruppen, die sich in einer ungerechten Verteilung des Zugangs zu materiellen und immateriellen Gütern manifestiert, und als solche ein Mangel an Entscheidungsfreiheit, um diejenigen Fähigkeiten auszubilden und Möglichkeiten zu nutzen, die nötig sind, um für sich und die in seiner/ihrer Verantwortung stehenden Personen eine Grundsicherung zu gewährleisten, unfreiwillige strukturelle und zumindest latent leidvoll erfahrene Exklusion zu vermeiden und im Vergleich zu dem sozio-kulturellen Umfeld eine gesellschaftliche Teilhabe zu ermöglichen.“ R. Böhm/R. Buggler/J. Mautner (Hg.), *Arbeit am Begriff der Armut* 95.

7 R. Böhm/H. Schoibl, *Armut im Wohlstand* 4.

Theologie und Armut

Was hat Theologie mit Armut zu tun als einem Zustand, in welchem die wenigsten zu leben wünschen, der latent bedrohlich auf uns wirkt, wenn wir von steigenden Arbeitslosenzahlen, fallenden Börsenwerten und Stagnation im Wirtschaftswachstum hören? Theologie ist wissenschaftlich und methodisch begründetes Sprechen über Gott als die *causa prima*, als den Leben und Freiheit ermöglichenden Grund der Wirklichkeit und Reflexion auf den Glauben der Menschen. Theologie hat aber nicht nur das Ziel, mit wissenschaftlichen Methoden über den Glauben zu reflektieren, sondern vor allem auch, diesen – aktuell und kontextuell – in Beziehung zur Welt darzustellen. Theologie hat eine orientierungsstiftende und praxisanleitende Dimension mit dem Ziel, größere gesellschaftliche Gerechtigkeit zu erreichen.⁸ Sie kann diese die Wirklichkeit verändernde Praxis nicht oder nur bedingt – als Sprechakt – erzeugen, ist aber auf sie hin ausgerichtet. Der salvadorianische Theologe Jon Sobrino bezeichnet Theologie als *intellectus amoris*, die durch das Verbinden von Theorie und Praxis die Barmherzigkeit historisch konkretisiert: Der theologische Verstand hat die Realität in Bezug auf das Leiden und das Verlangen nach Erlösung zu überdenken, „um sich den Anforderungen der Wirklichkeit zu stellen und die realen Dinge und das, was diese erfordern, auf sich zu nehmen“.⁹ Mit Ignacio Ellacuría spricht er vom (theologischen) Verstand, der die Realität als Aufgabe annehmen und die Last der Wirklichkeit auf sich nehmen müsse. Das soziopolitische Umfeld als *locus theologicus* ernst nehmend versteht Sobrino Theologie als Handlung, die ohne Scheuklappen und offen für die „ganze Wirklichkeit“ die geschichtlich erfahrbare Liebe Gottes in dieser Welt voller Leid und Armut begreifbar macht.¹⁰

Den zentralen christlichen Gedanken, dass alle Menschen *a priori* gleich sind an Würde und Wert, kann Theologie in die Armutsforschung als ethisches Richtmaß einbringen. Was sich sozialpolitisch in den Allgemeinen Menschenrechten und der verfassungsmäßigen Gleichheit aller (StaatsbürgerInnen) vor dem Gesetz ausdrückt (oder ausdrücken sollte), ist theologisch mit der Gotteskindschaft der Menschen und der daraus begründeten Ebenbildlichkeit Gottes ausgesagt. Menschen aus dem Gesellschaftsverband auszugrenzen, ohne dass sie der Gemeinschaft gefährlich wären, Mitmenschen an den gesellschaftlichen Rand zu verbannen, weil sie gewisse Normen nicht erfüllen und nicht mittels Statussymbolen ihren sozialen Stand bezeugen können oder andere nicht an kulturellen und politi-

8 Vgl. Sedmak, Clemens, Die Frage „Was ist gute Theologie?“, in: ders. (Hg.), Was ist gute Theologie? Innsbruck/Wien 2003, 10-24, hier 24.

9 Sobrino, Jon, Die theologische Herausforderung der „gekreuzigten Völker“, in: ZMR 82 (1998) 281-292, hier 288.

10 Vgl. Sobrino, Jon, Teología en un mundo sufriente. La teología de la liberación como 'intellectus amoris', in: El principio misericordia. Bajar de la cruz a los pueblos crucificados, San Salvador 1999, 47-81, hier 70f.

schen Events teilhaben zu lassen, nur deswegen, weil sie „den falschen Pass besitzen“, ist nicht im Sinne Gottes, der/die alle Menschen als gleich an Würde und Wert erschaffen hat. Als „Vater“ oder „Mutter“ aller Menschen kann Gott nicht anders als letztlich das Gute und Gerechtigkeit für alle zu wollen.¹¹ Ungerechtigkeiten unter den Menschen „verdunkeln“ sein/ihr Gesicht. Wann immer ein Mensch sich auf Kosten anderer über seine Mitmenschen erhebt, widerspricht er damit dem zentralen Kern des Wesens und der Intention Gottes mit uns Menschen – dass wir als Kinder Gottes und damit Geschwister uns in unserer Gottesehenbildlichkeit auszeichnen können, wenn wir die Liebe lebendig halten und durch unsere Handlungen „Gerechtigkeit, Frieden und Freude“ (Röm 14,17) für alle vermehren. Materielle Armut und (dadurch bedingte) gesellschaftliche Ausgrenzung schaffen eine rein ökonomisch begründete Hierarchie unter Menschen, die „nicht im Sinne des Erfinders“ ist. Auch in der Kirche steht es immer wieder an, das eigene Tun auf Grundlinien des Vorbildes Jesu hin zu überprüfen. *Ecclesia semper reformanda est.*

Der Blick auf Jesus zeigt, dass er sich in seinen Entscheidungen besonders von Begegnungen mit benachteiligten, bedrängten und leidenden Menschen bestimmen hat lassen, ohne seine zentrale Ausrichtung zu verlieren. Ihm folgend versucht die Kirche und mit ihr die Theologie in der „bevorzugten Option für die Armen“¹², die Geschichte und die Welt nicht mit dem *view from nowhere*, sondern mit dem Blick aus der Sicht der Benachteiligten, der wirtschaftlich Ausgebeuteten und der sozial Ausgegrenzten zu betrachten. Ein Ziel dabei ist, die Armen in die Mitte zu stellen, sie aus ihrem Objekt-Status (*wir helfen ihnen*) heraus zu holen und sie einzuladen, als Mitglieder der Gesellschaft aktiv zu werden. Die Rede von Gott und die Rede vom Menschen muss zusammen gebracht werden, so wie Glaube und Leben nicht getrennt werden dürfen. Nachfolge Gottes, der/die Liebe und Gerechtigkeit ist, bedeutet, Ungerechtigkeit und ihre Folgen zu verhindern und zu bekämpfen. Die Beziehung „Gott-Gerechtigkeit-Armut“ ist direkt und wesentlich, denn „in der Sache der Armen geht es in Wirklichkeit um die Sache Gottes“¹³. Durch die bevorzugte Option für die Ausgegrenzten und Leidenden können

11 Dass Gott nicht anders kann als das Gute für alle zu wollen ist einer der zentralen Angriffspunkte in der Theodizeefrage, der hier nicht diskutiert werden kann. Ebenso der notwendige Unterschied zwischen göttlicher und menschlicher Gerechtigkeit.

12 Siehe: Gutiérrez, Gustavo, Die Armen und die Grundoption, in: Ellacuría, Ignacio/Sobrino, Jon (Hg.), *Mysterium liberationis*, Luzern 1995, 293-311; Boff, Clodovis/Pixley, Jorge, Die Option für die Armen, Düsseldorf 1987; Bucher, Alexis u.a. (Hg.), Die „vorrangige Option für die Armen“ der katholischen Kirche in Lateinamerika, Eichstätt 1994.

13 Vigil, José María, Die Option für die Armen, in: Fernet-Betancourt, Raúl (Hg.), *Befreiungstheologie: Kritischer Rückblick und Perspektiven für die Zukunft*, 2: Kritische Auswertung und neue Herausforderungen, Mainz 1997, 101. „Die Entscheidung für die Armen ist eine theozentrische Entscheidung, die vom Glauben an Gott kommt. Der Arme wird von Gott in besonderem Maß geliebt, nicht weil er gut wäre, sondern weil er arm ist, weil er in Verhältnissen lebt, die von Gott so nicht gewollt sind.“ (Gutiérrez, Gustavo,

es Theologie und Kirche schaffen, den Fokus der christlichen Botschaft und ihres Auftrags nicht zu verlieren.¹⁴

Die Geschichte von der Heilung der blutflüssigen Frau als Ausgangspunkt einer Theologie der Integration

Im Folgenden soll versucht werden, aus der biblischen Geschichte von der Heilung der blutflüssigen Frau drei Dimensionen theologischen Handelns zu extrahieren, die eine integrierende Antwort geben auf die Situation von Menschen, die auf Grund äußerer Bedingungen unfreiwillig aus der Gesellschaft ausgeschlossen worden sind. In der untersuchten Geschichte (Mk 5,25-34 par.) handelt es sich um die Heilung einer Frau, die bereits zwölf Jahre an Blutfluss leidet. Exegetisch betrachtet ist diese Frau eine Namenlose, die nicht näher charakterisiert wird. Ob sie verheiratet und sozial abgesichert ist, wird nicht erwähnt, auch werden keine Angaben über ihre soziale Stellung gemacht. Es wird gesagt, sie habe ihr ganzes Vermögen für behandelnde Ärzte ausgegeben (V 26). Sie dürfte durch ihre Krankheit verarmt sein. Damalige Vorschriften und Gegebenheiten lassen aber vermuten, dass sie nicht primär auf Grund von materieller Armut, sondern auf Grund ihres Geschlechts und ihrer (damit verbundenen) Krankheit sozial an den Rand gestellt ist. Unreinen Männern und Frauen mit Blutungen – also unreinen Menschen – war es verboten, andere zu berühren, da diese dadurch auch unrein werden und nicht mehr zur Teilnahme am religiösen Kult berechtigt sind (Lev 15).¹⁵ Um das zu vermeiden, lebten unreine Menschen getrennt vom Rest der Gesellschaft, oft geographisch außerhalb der Städte. Diese Frau drängt sich in einer Menschenmenge von hinten an Jesus heran, berührt ihn und wird dadurch geheilt. Jesus spürt die Berührung, wendet sich ihr zu, bestätigt ihr die (äußere) Heilung und spricht ihr (inneren) Frieden zu.

Theologie der Befreiung, in: Seibel, Wolfgang, Daß Gott den Schrei seines Volkes hört. Die Herausforderung der lateinamerikanischen Befreiungstheologie, Freiburg 1987, 16.)

14 Eine Option benennt „in menschenwürdiger Weise den Indikativ der persönlichen und gemeinschaftlichen Möglichkeiten ebenso wie den Imperativ der situativen und geschichtlichen Herausforderungen. ... Der Optionsbegriff ist damit ein kritischer Begriff gegenüber jeder Überfliegerpastoral, die alles Mögliche tun und verfolgen will, aber womöglich dabei das gerade von der Evangelisierung her in einer bestimmten Situation ... Entscheidende nicht in Angriff nimmt.“ (Fuchs, Ottmar, *Heilen und befreien*. Der Dienst am Nächsten als Ernstfall von Kirche und Pastoral, Düsseldorf 1990, 96f.)

15 Vgl. Ernst, Michael, Blutfluß, in: Stubhahn, Matthias (Hg.), Die Bibel von A-Z. Das aktuelle Lexikon zur Bibel, Salzburg 1985, 110. Siehe hierzu auch: Schiffer, Barbara, Fließende Identität: Körper und Geschlecht im Wandel. Symbole von Krankheit und Heilung feministisch-theologisch gedeutet im Kontext postmoderner Körper- und Geschlechterkonstruktion, Hamburg 1999; Metternich, Ulrike, „Sie sagte ihm die ganze Wahrheit“. Die Erzählung von der „Blutflüssigen“ feministisch gedeutet, Mainz 2000; Heyward, Carter, Und sie rührte sein Kleid an. Eine feministische Theologie der Beziehung, Stuttgart 1989.

In dieser Geschichte lassen sich drei Handlungsstrategien der Frau bzw. Jesu aufzeigen, die eine theologisch-wissenschaftliche Antwort geben können auf die eingangs erwähnten drei Dimensionen von Armut als soziale Ausgrenzung: (i) Die *Eigeninitiative* der Betroffenen, die ihren Handlungsspielraum ausschöpfen, *wahrnehmen*. (ii) *Sensibel bleiben* gegenüber den Leiderfahrungen Anderer. (iii) *Sich* den Betroffenen *zuwenden* und so ihren Mangel an gesellschaftlicher Teilhabe verringern. Diese drei Dimensionen, die für wissenschaftliche Theologie praxisrelevant sein können, sollen nun anhand der oben genannten Aspekte erörtert werden.

(i) *die Eigeninitiative der Betroffenen wahrnehmen*: Die Frau der biblischen Geschichte findet sich mit ihrer Ausgrenzung nur bedingt ab. Wenn schon alle Ärzte sie nicht heilen konnten, dann vielleicht dieser „Wander- und Wunderrabbi“. Die blutflüssige Frau ergreift die Initiative. Sie begnügt sich nicht mit dem ihr zugewiesenen engen Handlungsspielraum, sondern geht über die Grenzen hinaus. Sie überschreitet die ihr gesetzten Grenzen und „bricht ein in die Geschichte“¹⁶ der Gesellschaft. Dadurch erweitert sie selbstmächtig den Radius ihrer Aktivitäten, unbeachtet dessen, wie er ihr von der religiösen und sozialen Gemeinschaft gesteckt wurde. Sie setzt damit viel auf eine Karte, denn sie weiß, dass sie gegen das Gesetz verstößt und andere unrein macht, wenn sie sich durch die Menschenmenge zu Jesus drängt. Trotzdem bleibt diese Frau nicht in Lethargie hängen, sondern wird aktiv, ignoriert die gesetzlich festgelegte Begrenzung ihres Handlungsspielraums und erweitert ihn, schöpft ihn eigenmächtig aus. Sie bricht aus ihrer Isolation aus und tritt ein in die Gesellschaft, wenn auch zuerst von den anderen unbemerkt.

Armut sichtbar zu machen mit dem dahinter liegenden Ziel, die Betroffenen nicht zu beschämen oder bloßzustellen, sondern ihnen die Möglichkeit zu geben, selbst tätig zu werden, ist immer darauf angewiesen, dass die Betroffenen es selbst wollen und aktiv werden. Das beste Hilfe-zur-Selbsthilfe-Projekt verkommt zur Paraphrase, wenn arme und sozial an den Rand gedrängte Menschen ihre Situation nicht verändern wollen oder einfach nicht aussteigen können aus der Rolle, die ihnen zugefallen ist oder zugeschrieben wurde.¹⁷ Die beste Strategie der Einbeziehung von Betroffenen verläuft sich dann ins Leere. Um an der Lage von armen Menschen und sozial Ausgegrenzten etwas verändern zu können, ist deren Initia-

16 Vgl. Gutiérrez, Gustavo, Die Armen brechen in die Geschichte ein, in: Castillo Fernando (Hg.), Die Kirche der Armen in Lateinamerika. Eine theologische Hinführung, Freiburg (Schweiz) 1987, 93-121.

17 Der Soziologe Ulrich Bröckling sprach im Zusammenhang von Partizipation und Paternalismus von fünf Graden der Fähigkeit bzw. Unfähigkeit zur Partizipation: von (1) voller Fähigkeit zur Selbstorganisation bis zur (4) Unfähigkeit, sich selbst zu steuern, wie es etwa bei Kindern oder Alten, aber auch bei DauerbezieherInnen der Sozialhilfe zu beobachten ist und (5) dem Widerstand gegen ein Leben in der Gesellschaft. (Bröckling, Ulrich, Partizipation und Selbstorganisation. Zwischen Gegenmacht und Sozialtechnologie, Eröffnungsvortrag der 2. Regionalen Salzburger Armutskonferenz am 29./30.11.2004, Salzburg).

tive nötig.¹⁸ Diese muss aber auch von der Umwelt gesehen werden. Der Handlungsspielraum der blutflüssigen Frau war durch gesellschaftlich-religiöse Normen stark eingeschränkt. Indem sie initiativ wird und ihren Aktivitätsradius voll ausschöpft, durchbricht sie die ihr von außen gesetzten Begrenzungen. Der Evangelist Markus stellt den Glauben der Frau als Handlungsmotivation dar, der sie aus der Passivität herausführt. Es liegt nun an ihrem sozialen Umfeld, dieses Selbst-Tätig-Werden wertschätzend wahrzunehmen. Jesus tut das. Wenn Theologie die Initiative Betroffener wahr und ernst nimmt, d.h. den ihr innewohnenden Heilsaspekt der Aktivität anerkennt, ist das ein erster Schritt, Marginalisierte ins Zentrum – nicht nur der Wahrnehmung, sondern auch der Gemeinschaft – zu rücken.

(ii) *Sensibel bleiben*: Die Frau drängt sich an Jesus heran, berührt ihn von hinten, greift den Saum seines Gewandes an. Es ist fast nicht auszumachen, angesichts des allgemeinen Gedränges. Trotzdem spürt Jesus diese Berührung. Seine Frage, wer ihn denn berührt hätte, scheint sinnlos, wie auch die Jünger angesichts der Menschenmenge antworten. Aber Jesus lässt sich nicht eines Besseren belehren. Er nimmt diese zaghafte Berührung wahr und erkennt darin den stummen Schrei der leidenden Frau.

In der Armutsforschung und Armutsbekämpfung gilt es, auch für indirekte, stumme Rufe sensibel zu sein. Aber wie kann man einen stummen Schrei hören? Wie sollte man die zaghafte Berührung einer Person inmitten einer großen, drängelnden Menschenmenge spüren? Armut sichtbar zu machen bedarf großer Sensibilität, wenn es nicht darum gehen soll, Betroffene vor die Kameras zu zerren um sie zu belächeln oder bemitleiden in Talk-Shows zu machen, sondern wenn das Ziel darin besteht, sie aus dem gesellschaftlichen Nicht-wichtig-Sein heraus zu holen. Zuallererst ist Sensibilität nötig, sich berühren zu lassen vom Leiden derer, die nicht an gesellschaftlichen Events teilnehmen, die nicht beim Klassenschikurs mitfahren können, die an Hunger, Hoffnungslosigkeit und struktureller Ungerechtigkeit leiden. Um Armut zu bekämpfen und Ausgegrenzte wieder in die Mitte zu stellen, zu integrieren, bedarf es der Fähigkeit des Mit-leidens.¹⁹ Auch wissenschaftlich-theologisches Handeln kann sensibel bleiben für „Berührungen“, wenn es sich anfragen, hinterfragen und berühren lässt vom Leid der Welt. Theologie, so betrieben, steigt aus ihrem „Elfenbeinturm“ herab in die „Niederungen“ der Welt, ohne ihre Reflexivität, Nachvollziehbarkeit und Methodik zu

18 Dieser Aspekt hat in der wissenschaftlichen Darstellung so genannter Best Practices der Armutsbekämpfung inzwischen eine zentrale Stelle. Vgl. Böhler, Thomas/Bammer, Andreas, Best Practices – Auf dem Weg zu einem neuen Verständnis (Working Paper facing poverty 5), Salzburg 2004, bes. 72.

19 „Ohne ein Minimum an Mit-Leiden mit diesem Leiden, das die große Mehrheit der Menschheit heimsucht, kann man Theologie der Befreiung weder treiben noch verstehen“ (Boff, Leonardo/Boff, Clodovis, Wie treibt man Theologie der Befreiung? Düsseldorf² 1987, 12).

verraten. Als *intellectus amoris*, als Wissen, das sich sozial verortet weiß und Verantwortung übernimmt zur Lösung von Problemen der Menschen und einer Gesellschaft, kann Theologie wissenschaftliche Sensibilität vorzeigen, die andere Disziplinen ermutigt, sich der intellektuellen Herausforderung von Armut zu stellen. Theologie kann zur Armutsforschung motivieren, nicht weil die Datenmenge statistisch schön zu bearbeiten ist oder weil das Thema gerade *mainstream* und daher karrieredienlich ist, sondern weil es von der Problemorientiertheit und Sensibilität einer wissenschaftlichen Disziplin – und deren WissenschaftlerInnen – zeugt, wenn sie Orientierungshilfen, Lösungsstrategien und Handlungsanweisungen gibt für eine (globalisierte) Gesellschaft, in der ein wesentlicher Teil der Bevölkerung (11% in Österreich, bis zu 60% weltweit) an den materiellen und sozialen Folgen von Armut leidet. Wenn sie selbst sensibel bleibt für scheinbar Unwichtiges, für das stille, unbemerkte Leiden.

(iii) *sich den Betroffenen zuwenden*: In der Geschichte von der blutflüssigen Frau passiert Integration der besonderen Art: Die bisher Ausgegrenzte wird in die Mitte gestellt. Das geschieht allerdings in einer überraschenden Weise, denn Jesus selbst überschreitet Grenzen, die durch die Unreinheit der Frau auch ihm gesteckt wären. Er wendet sich der Ausgegrenzten zu und hebt dadurch Vorstellungen von Reinheit und Unreinheit, Integration und Marginalisierung auf.²⁰ Und: Er selbst dreht sich um, vollzieht eine körperliche Wendung, verändert seinen Stand- und Blickpunkt. „In die Mitte stellen“ bedeutet hier nicht, dass das zu betrachtende Objekt, die blutflüssige Frau, sich örtlich verändert, sondern hier verändert der im Zentrum der gesellschaftlichen Aufmerksamkeit Stehende seine Stellung. Jesus nützt seinen uneingeschränkten Handlungsspielraum und wendet sich jener Person zu, der nur ein verminderter Bewegungsspielraum zugestanden wird. Dadurch eignet sich „soziale Integrationsgeschichte“²¹, da die Frau wieder in die Gemeinschaft aufgenommen und kultfähig wird. Jesus bestätigt das normkonträre Verhalten der Frau und bezeichnet sie sogar als „Tochter“, womit er sie in seine Gemeinschaft aufnimmt, und ihr einen neuen Status gibt innerhalb der *familia Dei*.²²

Dieses Sich-den-Betroffenen-Zuwenden Jesu hat etwas Faszinierendes. Ausgegrenzte in die Mitte stellen, indem der Standpunkt des Subjekts (hier Jesus) verändert wird, verändert auch den Fokus der Menschenmenge, die an dem Geschehen teilnimmt. Hier wird nicht zuerst der Standpunkt der blutflüssigen Frau verändert, sondern Jesus lässt sich verändern, ver-rückt seinen Standpunkt. Indem Jesus sich der Frau zuwendet, seinen eigenen Stand-punkt verändert, den Fokus seiner Aufmerksamkeit auf sie lenkt, integriert er aktiv die bis dato Ausgeschlossene. Eines vom Schlimmsten, das einem Menschen passieren kann, ist der

20 Schottroff, Luise/Wacker, Marie-Theres (Hg.), Kompendium. Feministische Bibelauslegung, Gütersloh²1999, 523.

21 Ebd. 503.

22 Ebd.

„Rauswurf“ aus einer Gemeinschaft, der Entzug des „Eintrittsrechtes in die Heimat“, in die Gemeinschaft derer, die Orientierung und Halt geben.²³ Als *zoon politikon* ist der Mensch angewiesen auf Sozialkontakte, auf ein gesellschaftliches Leben, in dem er mit seinen Nöten und Sorgen ernst genommen wird und wo seine Sprache und Kultur wertgeschätzt werden. Der Mensch ist angewiesen auf ein Netz an Beziehungen, in denen Vertrauen herrscht. Vertrauen zueinander und Mitgliedschaft in einer Gemeinschaft gehören zusammen. Onora O'Neill weist darauf hin, dass Vertrauen zu den Grundpfeilern einer menschlichen Gesellschaft gehört.²⁴ Wird einem Menschen kein Vertrauen mehr geschenkt, wird er mehr und mehr aus dem Verband Gleichgesinnter ausgeschlossen. Je weniger Vertrauen unter den Mitgliedern einer Gemeinschaft herrscht, desto wichtiger werden Gesetze, die das Zusammenleben regeln. Verrechtlichte Interaktionen und Handlungen kennzeichnen dann *de jure* das Zusammenleben. *De facto* sind jedoch lebenswichtige Sozialkontakte bereits verdorrt, die Gesellschaft ist krank. Das Vertrauen, das einer Person entgegengebracht wird, stiftet Gemeinschaft und heilt. Indem sich Jesus der ausgegrenzten Frau zuwendet geschieht historisch und heilsgeschichtlich Erlösung, weil die Gemeinschaft des Menschen mit Gott und der Menschen untereinander wiederhergestellt wird. Sich Ausgegrenzten und an Isolation Leidenden vorbehaltlos zuzuwenden, bewirkt Re-Integration des bis dahin von der Gesellschaft oder Gruppe ausgeschlossenen Menschen. Diese Art der Zuwendung heilt. Sie schenkt Vertrauen, Zugehörigkeit und Gemeinschaft - Wesentliches und Überlebensnotwendiges für den Menschen als *zoon politikon*.

Wissenschaftlich gesehen kann diese Veränderung des Standortes heißen, Fragestellungen aus der Sicht der Betroffenen zu überprüfen, Fragebögen dahingehend zu befragen, ob sie der Realität der Befragten entsprechen. Sich wissenschaftlich den sozial Marginalisierten zuzuwenden und so das eigene Zentrum in Frage zu stellen kann auch heißen, von gewissen Untersuchungen Abstand zu nehmen, wenn der Forscherin bewusst wird, dass die Ergebnisse für ihre Forschung zwar wichtig sind, den Untersuchten aber großen Schaden zufügen würden (weil z.B. die Existenz und Lebensweise eines Dschungelstammes bekannt würde und Ströme von weiteren ForscherInnen und TouristInnen vorprogrammiert wären). Wenn es stimmt, dass der menschliche Umgang mit armen Menschen uns humanisiert,²⁵ wenn es stimmt, dass die besondere Aufmerksamkeit auf die schwächsten Mitglieder einer Gesellschaft diese vermenschlicht,²⁶ dann gilt das auch für nicht-theologische Wissenschaft: Wenn WissenschaftlerInnen sich den sozial Ausgegrenzten zuwenden, bekommen einerseits die Betroffenen einen neuen

23 Vgl. Sedmak, Clemens, *Option für die Armen – eine Gebrauchsskizze* (Working Paper theories & commitments 7), Salzburg 2004, 57.

24 Vgl. O'Neill, Onora, *A Question of Trust*. The BBC Reith Lectures 2002, Cambridge 2002.

25 Vgl. Sobrino, Jon, *La opción por los pobres: dar y recibir „Humanizar la humanidad“*, in: *Revista Latinoamericana de Teología* Nr. 60, 20 (2003) 283-307.

26 Vgl. C. Sedmak, *Option für die Armen* 28.

Stellen-wert,²⁷ andererseits lassen sich ForscherInnen auf zentrale Werte ihres Handelns hin befragen: Was steht im Zentrum meiner wissenschaftlichen Tätigkeit? Wofür verwende ich meine Zeit und meine Intelligenz?

Conclusio

Auf der Basis der Geschichte von der Heilung der blutflüssigen Frau wurde dargestellt, welchen Beitrag Theologie leisten kann, um marginalisierte Menschen zu integrieren. Die Bedingung der Möglichkeit dafür stellt die Bereitschaft zur Umkehr dar. Integration passiert auf der Basis des Nicht-verstocket-Seins, das heißt der unverstellten Wahrnehmung der eigenen und fremden Realität und ihrer individuellen und strukturellen Ursache, der Bereitschaft, Handlungen und Einstellungen „auf sein Wort hin“ umzustellen. Mit diesem „Drehmoment“, der Lernbereitschaft und Änderungswilligkeit, der Bereitschaft zum Umdenken und der Offenheit für Alternativen, kann Theologie andere Disziplinen dazu inspirieren, den eigenen Standpunkt immer wieder kritisch zu hinterfragen und durch den Standpunkt der ExpertInnen in Armutsfragen, der Betroffenen selbst, sich bereichern, „drehen“ und „aus den Angeln heben“ zu lassen, ohne dabei die Grundoption zu verlieren.²⁸

Theologie als Wissenschaft kann methodisch klar und mit Sensibilität beitragen, eine Gesellschaft menschenwürdiger zu gestalten und so mitzuhelfen, das Reich Gottes im eschatologischen Vorbehalt schon hier und jetzt ansatzweise wirklich werden zu lassen. Sie kann das, indem sie Eigeninitiativen von sozial Ausgegrenzten und Armen anregt und wahrnimmt, sensibel bleibt für deren Nöte und Hoffnungen und immer wieder neu diejenigen ins Zentrum wissenschaftlicher Aufmerksamkeit stellt, die nach dem Auftrag Gottes dort sein sollten: die Hungernden und Verhungerten, die Nackten und AsylwerberInnen, die Gefangenen und Süchtigen, die physisch und psychisch Kranken, die am Rande der Gesellschaft Stehenden und von der Gemeinschaft Ausgeschlossenen.²⁹ Diese benötigen „ärztliche“ Hilfe, nicht die Gesunden und sozial vollständig Integrierten.

27 Vgl. Robb, Caroline M., Can the poor influence policy? Participatory Poverty Assessments in the Developing World. World Bank Directions in Development, Washington DC 1999; Bhatnagar, Bhuvan/Aubrey Williams (Hg.), Participatory Development and the World Bank. Potential Directions for Change (World Bank Discussion Paper 183), Washington 1992.

28 O. Fuchs, Heilen und befreien 100f.

29 Vgl. Lk 4,18.

Vom gerechten Krieg zum „Just Peacemaking“¹

Werner Wolbert, Salzburg

Ethische Reflexionen über Krieg und Frieden waren oft konzentriert auf Gerechtigkeitskriterien für das *ius ad bellum* und das *ius in bello*, auf gerechten Krieg, aber nicht auf gerechten Frieden. 1983 erklärten die katholischen US-Bischöfe in ihrem Hirtenbrief „The Challenge of Peace“²: „Much of the history of Catholic theology on war and peace has focused on limiting the resort to force in human affairs; this task is still necessary, but it is not a sufficient response...“

Obwohl die Lehre vom gerechten Krieg betont, dass der Krieg nur das letzte Mittel sein darf, gab es dennoch wenig Reflexion auf andere Möglichkeiten der Konfliktlösung oder Konfliktvermeidung zwischen Stämmen, Völkern und Staaten. Die Gegenposition des radikalen Pazifismus leugnete andererseits die Möglichkeit eines gerechten Krieges selbst; dabei beschränkte sie sich oft auf das Festhalten an dieser Position, ohne an Alternativen zur Konfliktbewältigung zu denken (obwohl das Wort „Pazifist“ wörtlich Friedensstifter bedeutet). Diskussionen zu dieser Thematik beschränken sich (im deutschen Sprachraum) bis heute oft auf diese beiden Alternativen, ohne von einem neuen in den USA entwickelten Paradigma Kenntnis zu nehmen, das sich vor allem mit dem Namen Glen Stassen verbindet. Der Terminus „just peacemaking“ ist dabei nicht so eindeutig ins Deutsche zu übersetzen. Er bedeutet nicht nur: gerechte Friedensstiftung, sondern auch: gerechte Friedensgestaltung. Das Gegenteil lässt sich an einer Äußerung von Augustinus illustrieren³:

„Frieden ist das gewünschte Ziel des Krieges. Jeder, der einen Krieg anfängt, will den Frieden; dagegen versucht niemand Krieg durch Frieden zu schaffen. Auch solche die den Frieden vereiteln wollen, in dem sie leben, hassen nicht den Frieden, sondern wollen einen Frieden nach ihren Wünschen. Sie werfen nicht den Frieden, sondern wollen einen Frieden entsprechend ihren Erwartungen.“

Augustinus charakterisiert hier ungerechte, egoistische Friedensgestaltung, die den Keim zu neuen Kriegen in sich trägt.

Glen Stassen erwähnt in seiner ersten Publikation über „Just Peacemaking“ den Kongress der Society of Christian Ethics des Jahres 2001, der vier Tage vor der Bombardierung des Irak begann. Die Gesellschaft überlegte, was denn die Regierung tun solle. Obwohl die Sprecher ihre Ansichten „mit Leidenschaft, Klar-

1 Deutsche und leicht überarbeitete Fassung eines Vortrags, der (in Englisch) bei der ILECS-Konferenz (International Law and Ethics Conference Series) 2004 in Belgrad über „Kant and International Relations“ gehalten wurde.

2 Zit. nach Stassen, Glen, *The Unity, Realism, and Obligatoriness of Just Peacemaking Theory*, in: *Journal of the Society of Christian Ethics* 23 (2003) 171-194, hier 192.

3 *De civitate Dei* 19,12.

heit, Intelligenz und gegenseitigem Respekt“⁴ ausdrückten, fühlte sich Stassen frustriert⁵: „It reduced the alternatives to making war or simply waiting. Some argued from the ethics of just war theory and others from the ethics of pacifism.“

Diskussionen dieser Art reduzieren, wie schon bemerkt, oft die Angelegenheit auf die Frage: Krieg oder nicht. Aus diesem Grund konnte die Gesellschaft keine friedensstiftende Alternative formulieren. Auch wenn die pazifistische Position sich nicht immer mit der simplen Weigerung der Kriegsteilnahme begnügt, wurde doch die Friedensbewegung des letzten Jahrhunderts hauptsächlich als Opposition zu bestimmten Kriegen (Vietnam, Golfkrieg, usw.) oder gegen atomare Bewaffnung wahrgenommen. Die Rechtfertigung der Gewissensverweigerung war in diesem Kontext nicht immer klar. Sie schien hin- und hergerissen zwischen einem deontologischen Ansatz gemäß dem Prinzip „fiat iustitia, pereat mundus“ und der Überzeugung, bessere Mittel zur Reduzierung militärischer Bedrohung und Friedensförderung zu besitzen. In der Zeit der Konfrontation zwischen den Supermächten konnte man diese Ambiguität auf sich beruhen lassen. Nach 1989 aber, besonders während der Kriege im früheren Jugoslawien, wurde dieses Problem evident, als die Friedensbewegung in Europa bemerkenswert still war.

Einige Jahre vor der erwähnten Konferenz von 2001 (nämlich 1998) hatte eine Gruppe von Gelehrten (christliche Ethiker, Spezialisten für internationale Beziehungen, Friedensaktivisten und solche, die in Sachen Konfliktlösung arbeiteten) ein Buch über „just peacemaking“ publiziert, das zehn Initiativen zu diesem Ziel präsentiert. Dabei ist zu erwähnen, dass der irreführende Untertitel „ten practices for abolishing war“ auf den Verleger zurückgeht⁶. Die Autoren wollten als Untertitel: „the new paradigm for the ethics of peace and war.“ Mit diesem Programm wollten die Autoren nicht die etablierten Paradigmen von Pazifismus und gerechtem Krieg ersetzen, sondern ein neues Paradigma präsentieren, dessen Ideen zwar nicht total neu waren, das aber doch die Aufmerksamkeit von der Kriegsvermeidung auf die Friedensstiftung und -gestaltung richten sollte⁷. Dieser Ansatz scheint in der deutschsprachigen Diskussion bis jetzt wenig beachtet zu sein, obwohl ihn Stassen gerade auch in vielfältigen Kontakten mit deutschen Autoren und Bewe-

4 Introduction, in: Stassen, Glen, *Just Peacemaking*. Transforming Initiatives for Justice and Peace, Louisville (Kentucky) 1992, 16.

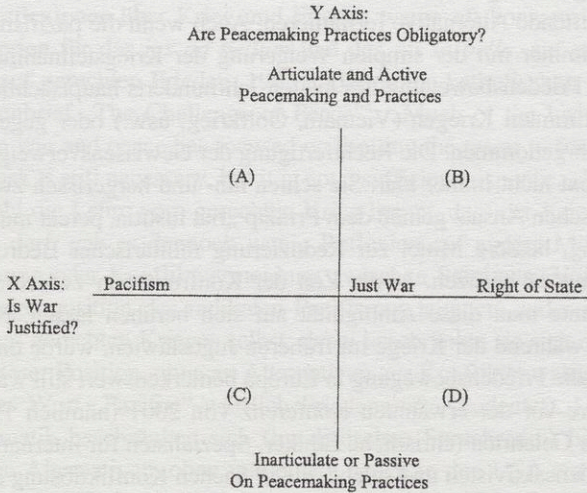
5 Ebd. 17. Vgl. Körtners Kritik einiger Dokumente der EKD, die einerseits bisweilen den Eindruck erwecken, die Lehre vom gerechten Krieg sei obsolet, andererseits aber Gewaltgebrauch in Grenzfällen nicht ausschließen, was impliziert, dass es doch eine Art von gerechtem Krieg geben kann. Körtners, Ulrich H.J., „Gerechter Friede“ – „gerechter Krieg“, in: ZThK 100 (2003) 348-377.

6 Vgl. Stassen, Glen, *Just Peacemaking as Hermeneutical Key*. The Need for International Cooperation in Preventing Terrorism, in: *Journal of the Society of Christian Ethics* 24 (2004) 171-191, hier 176.

7 G. Stassen, *The Unity, Realism, and Obligatoriness* 172.

gungen (gerade auch in der früheren DDR) erarbeitet hat.⁸ Stassen illustriert das neue Paradigma mit dem folgenden Diagramm:⁹

Figure 1. Distinguishing the Dimension of Debate over the Justification of War from the Dimension of Obligation to Engage in the Ten Peacemaking Practices



Die X-Achse repräsentiert die Debatte über die Rechtfertigung von Kriegen. Das Spektrum reicht dabei vom Pazifismus zur Theorie vom Gerechten Krieg. Die Y-Achse repräsentiert dagegen das Engagement in friedensstiftenden Praktiken. Personen in Sektion A sind Pazifisten, die sich als aktive Friedensstifter betätigen; in Sektion B finden sich Vertreter der Theorie des gerechten Krieges, die sich ebenfalls als Friedensstifter engagieren¹⁰. Die Personen in Sektion C würden Kriegsteilnahmen verweigern, betätigen sich aber nicht in friedensstiftenden Initiativen. Personen in Sektion D denken im Sinn des gerechten Krieges und sind ebenfalls inaktiv bezüglich Friedensstiftung.

Die gegenwärtige Zeit mag eine Art Kairos sein für die Entwicklung eines solch neuen Paradigmas. Die durch die beiden Weltkriege verursachten Zerstörungen, das Ende des Kalten Krieges und der Fall des Eisernen Vorhangs haben neue Weltkriege höchst unwahrscheinlich gemacht. Die gegenwärtige Konfrontation besteht dagegen weniger zwischen guter und schlechter Ordnung als vielmehr zwischen Ordnung und Anarchie; in dieser Situation gibt es keine klare Vision da-

⁸ Vgl. G. Stassen, *Just Peacemaking*, Kap. 1, 4 und 5.

⁹ G. Stassen, *The Unity, Realism, and Obligatoriness* 176.

¹⁰ Hier ist daran zu erinnern, dass auch Kants Entwurf 'Zum ewigen Frieden' sich keineswegs aus pazifistischen Prämissen erklärt; vgl. dazu Gerhardt, Volker, *Immanuel Kants Entwurf 'Zum ewigen Frieden'. Eine Theorie der Politik*, Darmstadt 1995, 14-23.

von, „welche Art von Friedensgestaltung effektiv sein könnte“¹¹. Damit erscheinen die traditionellen Debatten zwischen gerechtem Krieg und Pazifismus etwas „out of date“. Die bloße Zurückweisung jeder militärischen Einmischung kann als Ausdruck von Indifferenz erscheinen oder als der Wunsch, seine Hände sauber zu halten. Umgekehrt kann man heute nicht mehr voraussetzen, dass radikale Kritiker gewisser militärischer Interventionen allesamt Pazifisten sind. Ein amerikanischer Autor relativiert diesen Gegensatz, indem er zwei Optionen in der amerikanischen Geschichtsschreibung unterscheidet: triumphierender Nationalismus und radikaler Kulturkritizismus; er unterstreicht¹²:

„On one point, however, the triumphalists and the radical critics agree. They both adhere to the myth of redemptive violence. They approve of warfare as a means of liberation – from the American Revolution through the great wars of the twentieth century. The other side regrets that the truly dispossessed people – the Indians, the blacks, the oppressed workers, and the Filipinos who fought for their own independence after the Spanish-American War – were too weak and disorganized to turn the violence to their own liberation. Triumphalists and critics in different ways justify violence, as long as the good guys win.”

Das neue Paradigma richtet die Aufmerksamkeit weg von der Rechtfertigung von Kriegen hin zur Stiftung und Gestaltung eines gerechten Friedens. Die zehn Praktiken sind die folgenden:

1. Unterstützung gewaltlosen Handelns.
2. Unabhängige Initiativen zur Reduzierung von Bedrohungen.
3. Kooperative Konfliktlösung.
4. Anerkennung von Verantwortung für Konflikte und Ungerechtigkeit und Streben nach Reue und Vergebung.
5. Förderung von Demokratie, Menschenrechten und Religionsfreiheit.
6. Gerechte und Nachhaltige wirtschaftliche Entwicklung.
7. Zusammenarbeit mit kooperativen Kräften im internationalen System.
8. Stärkung der Vereinten Nationen und internationale Bemühungen für Kooperation und Menschenrechte.
9. Reduzierung von Offensivwaffen und Waffenhandel.
10. Ermutigung von friedensstiftenden Basisgruppen und freiwilligen Vereinigungen.

Die ersten vier Praktiken verkörpern den Imperativ friedensstiftender Initiativen. Die Praktiken 5 und 6 wollen die Menschen zur Gerechtigkeit hin-, und von Ungerechtigkeit als einer der Hauptursachen für Kriege abwenden. Da aber Demokratie und Menschenrechte nicht florieren können in einer Welt mit äußersten Unter-

11 Introduction, in: Stassen, Glen (Hg.), *Just Peacemaking. Ten Practices for Abolishing War*, Cleveland (Ohio) 1998, 3.

12 Juhnke, James C., *How should we then teach American History? A Perspective of Constructive Nonviolence*, in: Chase, Kenneth R./Jacobs, Alan (Hg.), *Must Christianity be violent? Reflections on History, Practice and Theology*, Grand Rapids (Michigan) 2003, 107-118, hier 108.

schieden in Reichtum, Macht und Teilhabe, ist Praxis 6 eine notwendige Ergänzung von 5. Die Praktiken 7-10 richten das Augenmerk auf strukturelle Kooperationskräfte, die reguläre Beziehungen schaffen und darin Feinde, Ausgestoßene und Vernachlässigte einschließen.

1. *Unterstützung gewaltlosen Handelns*: In den 80er und 90er Jahren des letzten Jahrhunderts gab es das globale Phänomen gewaltloser Bewegungen, die die politischen Mächte nicht unbeeinflusst ließen. Dieses Phänomen ist bemerkenswert nicht nur wegen des gewaltlosen Charakters dieses Kampfes. Menschen, die unterdrückt und aus dem politischen Entscheidungsprozess ausgeschlossen waren, waren nicht länger bloße Objekte, sondern nahmen ihr Schicksal selbst in die Hand. Darunter waren die Mütter der Plaza in Argentinien, die gegen das Verschwinden ihrer Angehörigen protestierten, die singende Revolution in Estland und die Kerzenrevolution in Leipzig. Die klassischen Beispiele, die diese Art von Widerstand inspiriert hatten, waren natürlich Gandhi und Martin Luther King jun. Diese Erfahrung bestätigt das kantische Plädoyer für ein republikanisches Regierungssystem. Bürger sollten also nicht bloße Untertanen sein, der Gnade der Regierenden ausgeliefert. Sie sollten in politische Entscheidungsprozesse einbezogen sein, nicht nur in solche über Krieg und Frieden (Kant betonte schon, sie seien weniger bereit Kriege anzuzetteln als ihre Herrscher¹³), sondern auch in anderen Entscheidungen, die sie berühren. So erinnert James C. Junke an die unbesungenen Helden der Geschichte der amerikanischen Indianer, die gewaltlos widerstanden¹⁴: „Native American culture was rescued and sustained by Indians who strove to avoid war and who picked up the pieces after repeated rounds of death and destruction.” Die Helden der großen Erzählungen (und Stoff von Hollywoodfilmen) waren natürlich die Krieger, die sich gegen die weiße Eroberung des Kontinents erhoben. Junke kommentiert ebenfalls kritisch ein anderes Ereignis, einen Mythos der US-amerikanischen Geschichte¹⁵: „From the viewpoint of constructive non-violence, the Boston Tea Party was a lamentable failure in conflict management.”

Dieses kontrastiert mit der gewaltlosen Konfliktlösung von Philadelphia, die in der amerikanischen nationalen Erinnerung nicht gewürdigt wird¹⁶.

13 Vgl. hier Gerhard 79-91, der auch darauf hinweist (91), dass Diktatoren wie Hitler und Stalin sich ausgiebig einer Friedensrhetorik bedient haben, somit solchen Bekundungen durch Diktatoren nicht zu trauen ist.

14 J.C. Juhnke, How should we then teach American History 109.

15 Ebd. 110.

16 Ich war vor einigen Jahren beeindruckt durch die Weise, in der Neuseeland der Kriege gedenkt, an denen es teilgenommen hat. Die entsprechende Ausstellung im Nationalmuseum ist überschrieben: „Scars of the Heart”. Kein Wort über Heldentum oder nationale Glorie etc. Dazu passt die eindrucksvolle Aussage von Faramir in Tolkiens „Lord of the Rings“: „War must be, while we defend our lives against a destroyer who would devour all; but I do not love the bright sword for its sharpness, nor the arrow for its swiftness, nor the warrior for his glory. I love only that which they defend: the city of the Men of Númenor; and I would have her loved for her memory, her ancientry, her beauty, and her present wis-

Beim Lob der Gewaltlosigkeit sollte man allerdings eines nicht übersehen. Da Gewalt immer etwas Schlechtes ist, erscheint da Gewaltlosigkeit oft als etwas von vornherein Gutes oder wenigstens Indifferentes. Es ist aber daran zu erinnern, dass wenigstens einige Formen von Gewaltlosigkeit wie Boykotts und Streiks eine Art von Zwang darstellen, die darüber hinaus Vorteil zieht aus der Tatsache, dass der Gegner wenigstens halbwegs anständig ist oder Skrupel hat gegen gewaltsame Reaktionen. Auch gewaltlose Mittel sind zu rechtfertigen. Dies ist zu betonen gerade angesichts theologischer Interpretationen, die gewaltloses Handeln zu direkt mit der 5. Antithese der Bergpredigt identifiziert haben¹⁷.

Diese Reserve gilt nicht gegen solche gewaltlosen Methoden, die auf Transparenz zielen, die also die für einen Konflikt relevanten Fakten auf den Tisch legen wollen, die man aber vielleicht zu verbergen oder zu falsifizieren trachtet im Sinne einer überlegten Strategie von Desinformation. Die folgende Bemerkung ist zutreffend¹⁸: „Violence loves the lie. Its operations are best done in secret and, where unavoidably visible, cloaked in justification and even glorification.“ Diese Beobachtung deckt sich mit der kantischen Reserve gegen geheime Friedensartikel und hat eine noch größere Bedeutung in unserem Informationszeitalter, in dem öffentliche Enthüllungen gute Chancen zum Einfluss auf das Politikgeschehen haben, dabei allerdings auch für die Verbreitung von Desinformation. Der Irakkonflikt bietet Beispiele für beide Möglichkeiten.

2. *Unabhängige Initiativen* meint eine friedensstiftende Methode, die von dem Sozialpsychologen Charles Osgood¹⁹ vorgeschlagen wurde. Seine These lautet, dass: „in a relationship of distrust and heightened threat perception, nations are blocked from initiating peacemaking steps and misperceive peace initiatives from the other side as insincere manipulation“²⁰.

Dafür gibt es eine Menge positiver Beispiele in der jüngsten Geschichte, vom Österreichischen Staatsvertrag bis zu Gorbatschows Rücknahme der Panzer und anderen Geräts aus Zentraleuropa. Solche Aktionen sind für die Gegenseite sichtbar und verifizierbar. Sie sind außerdem unabhängig vom langsamen Verhandlungsprozess. Die Reduktion von Bedrohungspotential ist zwar als einzelner Schritt nicht ausreichend. Eine ganze Serie ist besser, aber sie sollte den Initiator nicht schwächen. In diesem Sinne könnte man auch den Ratschlag Jesu in der Bergpredigt (Mt 5,39) die linke Backe hinzuhalten als Beispiel einer solchen

dom.“ (zit. nach Wood, Ralph C., *The Gospel according to Tolkien*, Louisville/Kentucky 2003, 95).

17 Wolbert, Werner, Bergpredigt und Gewaltlosigkeit, in: ThPh 57 (1982) 498-526.

18 Cartwright, John/Thistlethwaite, Susan, in: G. Stassen (Hg.), *Just Peacemaking. Ten Practices* 40.

19 Vgl. ebd. 46.

20 Ebd. 47.

„transformierenden Initiative“ verstehen²¹. Wie in den anderen Beispielen der 5. Antithese ist hier Rechtsverzicht gefordert²² (z.B. auf den Mantel der einem Armen am Abend zurückgegeben werden musste, weil es seine einzige Decke war gemäß Ex 22,26).

Unabhängige Initiativen sind²³:

- unabhängig vom langsamen Verhandlungsprozess;
- sollen das Gefühl von Bedrohung und das Misstrauen auf der anderen Seite reduzieren, aber den Initiator nicht schwächen;
- sind sichtbare und verifizierbare Handlungen;
- haben ein im Voraus angekündigtes Timing, und werden unabhängig von evtl. Polemik der Gegenseite praktiziert;
- haben einen klaren Zweck, nämlich zur Deeskalation beizutragen und zu einem Verhalten auf Gegenseitigkeit einzuladen;
- bilden eine Serie; wenn die andere Seite nicht entsprechend antwortet, sollten kleine Initiativen den Prozess fortsetzen, um zur Gegenseitigkeit zu stimulieren.

3. *Kooperative Konfliktlösung* meint, dass man versucht, die Perspektiven und Bedürfnisse des Gegners zu verstehen²⁴, auch wenn man mit diesen Perspektiven nicht übereinstimmt. Im früheren Jugoslawien hätte das etwa bedeutet, die Angst ums Überleben zu verstehen, die sich hinter bestimmten brutalen Handlungen verbirgt. Kooperative Konfliktlösung will Raum schaffen für die Stimmen aller Beteiligten und will vor allem die Dehumanisierung oder Dämonisierung des Anderen vermeiden, will grundlegende Interessen und Bedürfnisse, und nicht so sehr Positionen versöhnen, um auf diese Weise die Beteiligten zum Aufgeben von starren Positionen zu verleiten²⁵. Dabei ist Gewalt, wenn notwendig, anzuwenden, um die Beteiligten zu trennen, zurückzuhalten. Auf diese Weise entsteht ein Raum für Reflexion, Verhandlung, Heilung und partnerschaftliche Problemlösung²⁶ als Alternative zu Gewalt und Ungerechtigkeit. In solchen Strategien können NGOs eine wichtige Rolle spielen, aber auch Expolitiker wie etwa Jimmy Carter.

Politische Realisten warnen hier oft vor der Falle des „appeasement“. Die gibt es; es gibt aber auch die Falle des Reduktionismus, der den Konflikt auf ökonomische und militärische Machtfaktoren reduziert. Kooperative Konfliktlösung versucht einen Kontext zu schaffen, in dem andere Faktoren für Konfliktlösung benutzt werden können.

21 Vgl. Steele, David/Brion-Meisels, Steven/Gunderson, Gary/LcRoy Long Jr., Edward, in: G. Stassen (Hg.), *Just Peacemaking. Ten Practices* 53-88.

22 Das scheint mir sachgemäßer als eine Deutung im Sinne von Gewaltverzicht.

23 Vgl. http://www.augsburg.edu/peace/ten_practices.html

24 Ebd. 54.

25 Ebd. 55.

26 Ebd.

4. Stassen erzählt ein eindrucksvolles Beispiel für die *Anerkennung von Verantwortung und das Streben nach Vergebung*²⁷: Eine christliche Gemeindeversammlung schaute sich einen Film mit dem Titel „Prophecy“ an über die Bombardierung von Hiroshima und Nagasaki. Man diskutierte die durch diesen Film aufgewühlten Gefühle. Einer der Teilnehmer war ein Veteran der US-Air Force, der in diesem Kontext natürlich in der Defensive war. Die erste Äußerung aber kam von einer japanischen Frau. Anstatt anzuklagen entschuldigte sie sich für den japanischen Militarismus und die japanische Rolle zu Beginn des zweiten Weltkrieges. Durch diese Initiative wurde die Verteidigungshaltung des Air Force-Veteranen unterminiert und aufgebrochen, und er wurde selbst ein aktives Mitglied der Friedensgruppe. Derartige Initiativen haben z.B. auch gewirkt in dem Prozess der Versöhnung zwischen Deutschland und Polen. Es gibt jedoch auch eine Menge negativer Beispiele betreffs friedensgestaltender Praxis, da die Nationen oft unfähig oder unwillig sind zur Entschuldigung. Ein Beispiel dafür ist die Türkei, die bis heute nicht nur die Verantwortung für den Genozid an den Armeniern leugnet, sondern das Faktum selbst. Und mit Rücksicht auf die Türkei vermeiden die meisten europäischen Regierungen das Wort Genozid in diesem Kontext (auch der Papst bei seinem Besuch in Armenien). Belgien, Frankreich, Schweden und die Schweiz sind löbliche Ausnahmen.

5. Die fünfte Praxis korrespondiert mit Einsichten Kants. Dieser versuchte den ewigen Frieden teilweise auf Staaten mit republikanischer Verfassung zu gründen, die Freiheit, Gerechtigkeit vor dem Gesetz, repräsentative Regierung und Gewaltenteilung praktizieren. Andere Schlüsselemente waren freier Handel und internationaler Austausch, sowie eine friedliche Union von Republiken. Dies impliziert heute die Förderung von Demokratie und den Respekt vor Menschenrechten, wirtschaftliche Interdependenz und internationales Recht. Die Europäische Union kann in gewisser Weise als Inkarnation solcher Ideen verstanden werden. Kant hatte im wesentlichen Recht auch in der Annahme, dass Demokratien selten gegeneinander kämpfen. Bereits geringfügige Wandlungen in einem autoritären Staat können das Klima bemerkenswert ändern. Margaret Thatcher erklärte das Ende des Kalten Krieges schon im November 1988, vor dem Fall des Eisernen Vorhangs und der Auflösung der Sowjetunion. Hier sind allerdings zwei Gefahren zu erwähnen: Erstens: „Democracies may be nearly as violent with authoritarian states as authoritarian states are toward each other.“²⁸ Und zweitens: The „initial creation of democratic institutions can contribute to the explosion of ethnic conflicts by providing the means of free expression, including expression of hatred and feelings of oppression“.²⁹

27 G. Stassen, *Just Peacemaking* 85.

28 Ebd.

29 Ebd. 100.

Ein paradigmatisches Beispiel ist der immer noch ungelöste Konflikt um Karabach zwischen Armenien und Aserbaidschan, der mit armenischen Protesten gegen die Unterdrückung armenischer Kultur in Karabach begann. Diese Proteste wurden erst durch Gorbatschows Glasnost-Politik möglich. Auch in Zukunft werden wohl ethnische Konflikte bedeutsame Ursachen von Kriegen und Gewalt sein.

Mit diesen Konflikten ergibt sich eine andere Frage, nämlich die nach der humanitären Intervention. Die Abneigung (besonders der europäischen) Demokratien gegen Kriege macht sie sehr zögerlich gegenüber solchen Interventionen für den Fall der Bedrohung von Menschenleben und Missachtung von Menschenrechten, wie es etwa im Fall von Osttimor und Ruanda geschah. Der Völkermord in Ruanda hätte, wie wir heute wissen, mit einem Minimum an Aufwand und Ausgaben verhindert werden können. Wo eine solche Rettungsaktion dann doch stattfindet, geht es oft nach dem Spruch: die Amerikaner kämpfen, die UNO ernährt und Europa zahlt. Humanitäre Interventionen stellen freilich ein eigenes ethisches Problem dar, für dessen Diskussion hier kein Raum ist.

6. *Nachhaltige Entwicklung* war noch nicht auf Kants Agenda für den ewigen Frieden. Heute ist aber ihre essentielle Bedeutung nicht zu übersehen: „Lack of sustainable development may be a result as well as a source of an absence of justice and peace.“³⁰ Krieg und Gewalt sind wichtige Ursachen für Schaden an der Umwelt und für den Verlust der Kontrolle von Menschen über ihr Leben, ihre Gemeinschaften, was wiederum zum Ausbruch von Gewalt führen kann. Wo man dagegen den Armen Zugang gibt zu Ressourcen, Informationen und Chancen, erreicht man eindrucksvolle Ergebnisse.

7. Die siebte Praxis ist weniger weitreichend als die Idee einer Weltrepublik. Diese ist wohl auch nicht so wünschenswert. Mit ihr würde nämlich ein wesentliches Menschenrecht verloren gehen, das der Auswanderung. Dies wäre besonders schlimm, falls die Weltrepublik sich in eine Weltdiktatur entwickeln würde. P. Schroeder nennt dies einen weniger utopischen, als vielmehr dystopischen Traum³¹. Für die vorhersehbare Zukunft haben wir mit einem internationalen Anarchiestatus zu rechnen, der zwar nicht Chaos bedeutet, aber Anarchie in dem Sinne, dass es keinen anerkannten internationalen Gesetzgeber gibt. Es wird also immer eine gewisse Interessenskollision zwischen den Staaten geben und bezüglich der internationalen Ebene haben die Staaten zwei widersprechende Ziele: eine internationale Ordnung, aber volle Freiheit und Souveränität für sich selbst. Ein ähnliches Problem gibt es in der EU: auf der einen Seite soll die Union effektiver sein, mit einer Stimme sprechen; auf der anderen Seite wollen die Mitgliedstaaten nicht gern mehr Souveränität aufgeben.

30 Ebd. 112.

31 Schroeder, Paul W., in: G. Stassen (Hg.), *Just Peacemaking. Ten Practices* 137.

Es gibt aber vier internationale Trends, die für Frieden arbeiten und die in Betracht zu ziehen sind³²:

- (1) Der Nutzen von Kriegen nimmt ab; der Anstieg der entsprechenden Kosten und Gefahren bzw. eine geringe Chance, einen Vorteil zu gewinnen, wirkt demotivierend.
- (2) Erfolg in Handel und Ökonomie wird zunehmend wichtiger als militärischer Erfolg.
- (3) Internationaler Austausch, Kommunikation und Transaktion sind so dramatisch gestiegen, dass die nationale Wirtschaft und Kultur der einzelnen Staaten nicht länger davon zu isolieren ist.
- (4) Repräsentative Demokratie verbreitet sich als dominante Regierungsform. Somit lässt das gegenwärtige System genug Raum für friedliche und erfolgreiche Bemühungen jeder Regierung und jeder Gesellschaft um ihre grundlegenden Ziele³³.

8. Ähnliche Beobachtungen kann man bezüglich der 8. Praxis machen. Smith formuliert³⁴: „States are less like hard-boiled eggs than they are like the partial ingredients of a vast and complex global omelette.“ Außerdem bewirkte die wachsende Forderung von Grundrechten „a move away from the traditional realist goals of statecraft – territorial conquest and coercive political control“³⁵.

9. Es gibt freilich Gegenbeispiele zu der These, dass der Krieg nicht länger den Preis wert ist; das gilt z.B. wenn ein Staat genug offensive Kapazitäten hat einen Krieg zu beginnen, ohne einen Gegenangriff befürchten zu müssen (z.B. Irak gegen Kuwait). Deswegen muss sich die Reduktion von Waffen vor allem auf Angriffswaffen konzentrieren. Dabei ist natürlich eines der größten Hindernisse der immense politische Einfluss der Waffenindustrie (z.B. auf die politischen Kandidaten in den USA). Waffenlieferungen unterminieren Menschenrechte und werden oft benutzt gegen die Armee des Lieferanten³⁶; außerdem unterstützen sie oft autoritäre Regime. Demokratische Regierungen haben dagegen weniger Interesse an der Anhäufung von Offensivwaffen. Ein gutes Beispiel dafür ist Südafrika, das nach dem Ende der Apartheid seine Atomwaffen verschrottete. Bemerkenswert ist hier die Bemerkung des früheren amerikanischen Außenministers Warren Christopher³⁷: „Millions spent now on multilateral preventive diplomacy, emergency

32 Ebd. 138.

33 Die Faktoren 1, 2 und 4 waren schon mehr oder weniger auch von Kant vorgesehen.

34 Ebd. 149.

35 Ebd.

36 Das Problem wurde in einem Cartoon in einer amerikanischen Zeitung geistreich ironisiert. Dort wurde Rumsfeld folgende Aussage in den Mund gelegt: „Natürlich hat der Irak Massenvernichtungswaffen; wir haben doch die Quittungen.“

37 Zitiert nach Green, Barbara/Stassen, Glen, in: ders. (Hg.), Just Peacemaking. Ten Practices 170.

refugee support, and peacekeeping may save hundreds of millions in defence and international relief later.”

10. Es gibt bereits ein bemerkenswertes Netzwerk von Basisgruppen und freiwilligen Organisationen für den Fortschritt hin auf einen ewigen Frieden, das freilich immer noch eine kleine Minderheit in unserer Welt repräsentiert. Die Stärkung und Erweiterung solcher Netzwerke ist ein notwendiger Faktor im Prozess der gerechten Friedensgestaltung. Die Informationsrevolution macht es dabei schwieriger für Regierungen, die Einstellungen der Menschen zu kontrollieren; und Druck von unten kann bemerkenswerten Einfluss auf die Agenda der Außenpolitik gewinnen. Pazifismus und die Theorie vom Gerechten Krieg entstanden in einem sozialen Kontext, „when speaking of the participation of the people and grassroots group in shaping policy for peace and war would have been an anachronism. People and churches could decide only whether to fight in a war that rulers had decided on, and bless the war, or to refuse conscientiously“³⁸. In unserer Zeit haben wir in der Tat eine eigene Verantwortung für das, was Regierungen in unserem Namen tun.

Aus den vorgestellten Praktiken sind u.a. folgende zwei Lektionen zu beherrzigen:

1. Es reicht nicht aus gegen den Krieg im Allgemeinen zu sein oder gegen einen Krieg im Besonderen zu opponieren. Es ist immer wichtig, eine Alternative zu präsentieren (falls möglich). Gerechte Friedensgestaltung versucht solche Alternativen auszuarbeiten.
2. Die Arbeit für den Frieden kann sich nicht allein auf die moralische Einstellung oder die Tugenden der Beteiligten stützen. Sie hat die globalen Faktoren und Entwicklungen in Rechnung zu stellen, die die Entwicklung zum Frieden begünstigen und hat den gerechten Frieden zu präsentieren als etwas, das in jedermanns Interesse ist, in diesem Sinne als einen Imperativ der Klugheit.

Zur Problematik theologisch-philosophischer Argumente in John Hicks pluralistischer Hypothese

Thomas Schiendorfer, Salzburg

John Hick lebte in seiner Jugend eine evangelikale Theologie, in der Erlösung nur durch Jesus Christus möglich war. Das Diktum „außerhalb der Christenheit kein Heil“, respektive die dem Katholizismus zugeschriebene Version von „extra ecclesiam nulla salus“ gilt ihm als Selbstverständlichkeit. In den 1960er Jahren kam es zu einem Umdenken. Manifest wird dieser Perspektivenwechsel mit der Veröffentlichung von *Christianity at the Centre*¹. Hick propagiert in Anlehnung an Kant eine kopernikanische Wende: Christus wird aus dem Zentrum genommen und durch Gott ersetzt, was zur Folge hat, dass alle Religionen um Gott kreisen und von einander unabhängige, aber gültige Antworten auf die göttliche Wirklichkeit sind. Das Christentum wird somit zu einer von vielen adäquaten und gültigen menschlichen Reaktionen auf die göttliche Wirklichkeit.

Nach Hick ist zwar jede Religion einzigartig, weist aber dennoch Gemeinsamkeiten mit anderen Religionen auf. Dabei gilt Hick als zentraler Punkt, dass Religionen einen kognitiven Gehalt haben, d.h. dass die Rede von Gott einen nachvollziehbaren Bedeutungsgehalt hat und wahrheitsfähig ist. Religiöse Sätze sind eben nicht poetisch oder emotional zu verstehen.² Besonders die in den USA vorherrschende und auf den logischen Positivismus zurückgehende analytische Tradition spricht religiösen Aussagen jeden Sinn ab. Dieser Strömung zufolge können Sätze mit einem Sinngehalt in zwei Gruppen eingeteilt werden: (i) Sätze, die nichts über die Welt aussagen, analytische Sätze, z.B. mathematische Formeln und (ii) Sätze, die etwas über die Welt aussagen, das sind Sätze, die Sinneswahrnehmungen formulieren. Diese können auf ihren Wahrheitswert überprüft, i.e. verifiziert werden.³ Hier betritt nun Hick eindeutig philosophisches, genauer gesagt erkenntnistheoretisches Terrain, denn eine Gemeinsamkeit aller Religionen ist für Hick der Bedeutungsgehalt und die Sinnhaftigkeit religiöser Rede. Ein zweiter Grund, warum sich Hick um eine erkenntnistheoretische Fundierung seiner Religionsphilosophie bemüht, liegt in der Funktion, die die Vernunft in der abendländischen Kultur einnimmt. Religionskritik ist spätestens seit Kant eine Subdisziplin der Philosophie, was zur Folge hat, dass sich religionswissenschaftliches wie auch

1 J. Hick, John, *Christianity at the Centre*, New York 1968.

2 Vgl. Kutschera, Franz von, *Vernunft und Glaube*, Berlin/New York, 1991, 100-107: Kutschera gibt hier einen Überblick über nonkognitive und funktionalistische Religionsinterpretationen. So ist beispielsweise nach Braithwaite Religion eine Verhaltensmaxime, die in Geschichten (stories) aufscheint. Deren Bedeutung liege einzig im Beispielgeben sowie in der Anleitung zum richtigen Handeln und dürfe daher vom Gläubigen nicht im wörtlichen Sinne verstanden werden.

3 Vgl. Muck, Otto, *Rationalität und Weltanschauung*, Innsbruck 1999, 17-25.

theologisches Arbeiten gegen erkenntniskritische Einwände absichert⁴. Deshalb bemüht sich Hick in seinem Werk auch um philosophisch-theologische Argumente.

Thomas und Kant

Einen augenscheinlichen Beleg für den Bedeutungsgehalt religiöser Rede sieht Hick in den Gottesdiensten der verschiedenen Religionen, denn in diesen wird Gott als Herrscher des Universums, als allmächtig, heilig und barmherzig dargestellt. Er geht noch einen Schritt weiter und fragt, ob nicht alle Gläubigen denselben Gott anbeten.⁵ Aufgrund der inhaltlichen Ähnlichkeit vermutet Hick einen einzigen transzendenten Urgrund. Um hier philosophisch fundiert argumentieren zu können benötigt Hick jedoch ein Begriffsinstrumentarium, das die Einheit in der Vielheit zu denken erlaubt. Er greift dabei auf Thomas von Aquin zurück: „Das Erkannte ist im Erkennenden Subjekt nach dem Modus des Erkennenden.“⁶ Dieser Satz bedeutet nichts anderes, als dass jede Erkenntnis vom wahrnehmenden Subjekt abhängig ist. Das Subjekt hat durch seinen Verstandesapparat einen Raster vorgegeben und ordnet unter dessen Anleitung Wahrgenommenes ein. Somit bestimmt das Subjekt das Wahrgenommene. Wird also innerhalb einer Kultur Gott wahrgenommen oder gedacht, dann geschieht das mittels der in dieser Kultur zur Verfügung stehenden Begriffe und Schemata.⁷ Für Hick hat Thomas hier schon alles Wesentliche gesagt und Kant brauchte diese These nur noch auszuarbeiten. Die Verarbeitung bei Kant geschieht mittels seiner Unterscheidung von Noumena, den „Dingen an sich“, und Phänomena, den „Dingen für uns“. Die Noumena sind außerhalb der menschlichen Wahrnehmung angesiedelt und können daher begrifflich nicht erfasst werden. Die Phänomena werden durch den menschlichen Verstandesapparat erfasst, mit ihnen gehen wir im Alltag um. Diese Unterscheidung macht sich Hick für seine Religionsphilosophie dienstbar, indem er die nicht zu erkennende Wirklichkeit das REAL, die WIRKLICHKEIT nennt und die erfassbaren Phänomene theistische und nicht-theistische Gottesvorstellungen, die sich in den *personae* und *impersonae* manifestieren. Untermauern kann Hick diese These dadurch, dass der Mensch, wie Kant aufgezeigt hat, aktiv an der Wahrnehmung be-

4 Ein herausragendes Beispiel hierfür stellt sicherlich Karl Rahner dar.

5 Vgl. J. Hick, John, Gott und seine vielen Namen, Frankfurt a.M. 2002, hier 72: „Angesichts der phänomenalen Ähnlichkeit zwischen den Gottesdiensten dieser verschiedenen Traditionen müssen wir uns die Frage stellen, ob Menschen in der Kirche, in der Synagoge, in der Moschee, im Gurdwara und im Tempel verschiedene Götter verehren oder ob sie alle ein und denselben Gott anbeten.“

6 Thomas von Aquin, Summa Theologiae, II/II, Q1, Art.2.

7 Vgl. J. Hick, John, Religion. Die menschlichen Antworten auf die Frage nach Leben und Tod, München 1996, 263.

teilt ist. Die den Menschen umgebende Welt „an sich“ ist raum-zeitlich nicht geordnet, hingegen die phänomenale schon, was sich im Alltag zeigt:

„Man kann ohne weiteres feststellen, dass dieselbe Sache verschiedenen Menschen aufgrund ihrer unterschiedlichen räumlichen Position zu ihr und ihrer unterschiedlichen sensorischen und geistigen Ausstattung und ihren Interpretationsgewohnheiten mehr oder weniger unterschiedlich erscheint.“⁸

Hinzu kommt, dass die umgebende Wirklichkeit „an sich“ das menschliche Bewusstsein affiziert und so in die Erfahrung eingearbeitet wird.

In Analogie zu Kant darf daher für die Religion nach Hick behauptet werden, dass das WIRKLICHE den Menschen berührt und im religiösen Erleben aufscheint. Was bei Kant die sinnlichen Objekte, die Phänomene sind, wird bei Hick zu wahrnehmbaren religiösen Objekten, zu personalen Göttern bzw. zu unpersönlichen Transzendenzvorstellungen. Die religiöse Erfahrung hat es nur mit religiösen Phänomenen zu tun wie sie durch die menschlichen Begriffe des WIRKLICHEN wie beispielsweise Allah, Jahwe, Krishna und Vater konstruiert wurden und nie mit dem noumenalen WIRKLICHEN. Religiöse Erfahrung behandelt nie das göttliche Noumenon, sondern ausschließlich das göttliche Phänomenon, denn die menschliche Sprache kann es nicht in Worte fassen. In diesem Zusammenhang weist Hick auf die in vielen Religionen vorhandene Unterscheidung von dem WIRKLICHEN (Gott, Brahman) und dem WIRKLICHEN, wie es wahrgenommen werden kann und in der Tradition aufscheint. Ein Beispiel in der christlichen Tradition liefert hierbei die Unterscheidung, die Meister Eckhart vornimmt, wenn er zwischen der Gottheit und Gott unterscheidet.⁹

Die von Hick geforderte philosophische Unterscheidung ist spätestens seit Kant vorhanden und ihre Anwendung auf die Religion wird durch diese selbst gerechtfertigt, weil sie auch in ihr aufscheint. Was allerdings noch fehlt ist eine Erklärung, warum das WIRKLICHE einmal personal und einmal impersonal gedacht und erfahren wird. Hier rekurriert Hick wiederum auf Kant: Gott wird auf eine analoge Weise wie die sinnliche Welt erfahren. Von einer externen Realität geht ein Informationsfluss aus, der mit Hilfe eines Kategoriensystems, d.h. durch menschlichen Beitrag interpretiert wird und so ins Bewusstsein gelangt.¹⁰ Zu den zwölf Kategorien Kants addiert Hick eine bzw. zwei weitere, nämlich Gott bzw. Absolutes. Diese Kategorie ist kulturvariant, d.h. je nach Kulturkreis ist entweder Gott oder Absolutes aktualisiert. Somit wird uns die umgebende noumenale Wirklichkeit durch eine personale bzw. eine impersonale Kategorie vermittelt. Um dies zu verdeutlichen, strengt Hick einen Vergleich mit der doppelten Natur des Lichtes an, das je nach Perspektive Welle oder Teilchen ist.¹¹ Abhängig vom Kulturkreis wird also das WIRKLICHE entweder als personal oder als nicht-personal konkreti-

8 J. Hick, Religion 264.

9 Vgl. ebd. 258.

10 Vgl. J. Hick, Gott und seine vielen Namen 113f.

11 Vgl. J. Hick, Religion 167f.

siert und erkannt. Manifestiert sich das WIRKLICHE als personaler Gott, dann nennt das Hick eine *persona* des WIRKLICHEN, wird es als Unpersönliches oder Abstraktes wahrgenommen, dann wird die Repräsentation als *impersonae* verstanden.

Hicks erkenntnistheoretische Argumentation hat auf den ersten Blick tatsächlich etwas Bestechendes und Einleuchtendes, auch kann er Kants These von den Noumena und Phänomena zur Fundierung seiner Hypothese heranziehen. Dennoch scheinen einige, zumindest fünf äußerst problematische Aspekte auf.

Zuerst zitiert Kant ein Wissen über die Noumena, welches er eigentlich so nicht haben dürfte, weil sein Verstandesapparat gar nicht in der Lage ist, so etwas wie Noumena zu erkennen, er ist einzig und allein auf die phänomenale Welt ausgerichtet. Woher weiß Kant also, dass es so etwas wie Noumena überhaupt gibt? Überträgt man diese klassische Kantkritik auf Hick, so lautet die berechnete Frage: Woher weiß Hick, dass es so etwas wie das WIRKLICHE überhaupt gibt? Daran schließt sich ein zweiter Problembereich an: Hick geht, Kant folgend, davon aus, dass das WIRKLICHE nicht erfahrbare ist, er propagiert eine strikte Ineffabilität, also eine absolute Unaussprechlichkeit des WIRKLICHEN. Dabei beruft er sich auf klassische Denker der katholischen Tradition wie Thomas von Aquin, Gregor von Nyssa oder Meister Eckhart.¹² Die Unaussprechlichkeit Gottes sei speziell durch diese drei Autoren in der christlichen Tradition verankert und von daher allgemeines Glaubensgut. Er trage somit nichts Neues vor. Dass die Aussagen jener Personen aber nicht eine strikte Ineffabilität meinen, zeigt Oliver Wiertz in seinen kritischen Bemerkungen zu Hicks pluralistischer Hypothese. Er geht der Frage nach, ob die negative Theologie wirklich diese absolute Position in den Betrachtungen dieser Autoren innehat:

„So ist bei seinem Gregor von Nyssa-Zitat zu beachten, dass daraus, dass Gott über alle Namen ist, nicht notwendig folgt, dass wir gar nichts über ihn sagen können, sondern nur, dass wir Gott nicht erschöpfend beschreiben können. Gregor behauptet in seiner großen katechetischen Rede die Möglichkeit einer begrenzten, aber zutreffenden Erkenntnis der Eigenschaften Gottes, nimmt also an, dass wir etwas Zutreffendes über Gott sagen können.“¹³

Ähnlich gelagert ist der Fall bei Thomas von Aquin: „Er verneint, dass wir eine mit wissenschaftlichem Wissen vergleichbare Kenntnis von Gott haben. Dies heißt aber nicht, dass wir überhaupt keine wahren (substantiellen) Aussagen über Gott machen können.“¹⁴ Die in Bezug auf das Transzendente von Hick favorisierte negative Theologie wird nach Wiertz zu leichtfertig und vorschnell für die Ineffabilitätsthese in Beschlag genommen.

Neben Beiträgen, die die Inkonsistenz des Begriffs des WIRKLICHEN zum Thema haben, finden sich – drittens – auch solche, die eher glaubenspraktische Implikationen hervorheben. So schreibt Gäde: „Gott scheint danach eine »wei-

12 Ebd. 261.

13 Wiertz, Oliver J., Eine Kritik an John Hicks pluralistischer Religionsphilosophie aus der Perspektive der philosophischen Theologie, in: ThPh 75 (2000) 388-416, hier 394.

14 Ebd. 395.

tere«, und das heißt »zusätzliche« Wirklichkeit zu sein, deren Hauptunterschied zum Menschen in Unendlichkeit und Körperlosigkeit besteht. Doch so kann man sich in der Tat auch einen Riesenengel vorstellen.¹⁵

Ein vierter Kritikpunkt rekurriert auf ein Argument, das von Pascal her bekannt ist und Gott als ein Objekt der Metaphysik beschreibt, das mit dem Gott des gläubigen Menschen nichts gemein hat. Gäde spart daher nicht mit Kritik: Wird nämlich Gott als kantisches Noumenon verstanden, so wird die transzendente Realität zu einem Rätsel degradiert, das mit Findigkeit und Witz entschlüsselt werden kann.¹⁶

Neben dieser Kritik an der Ineffabilitätsthese, die in Kant ihr philosophisches Fundament hat, fällt noch eine weitere Ungereimtheit auf, die ebenfalls mit Hicks Kantrezeption zusammenhängt. Nach Kant konkretisiert der Mensch mit angeborenen, universalen Verstandesbegriffen, den Kategorien die mannigfaltigen Sinesseindrücke und schafft sich so eine verstehbare Welt. Diese zwölf Kategorien ergänzt nun Hick um zwei weitere, um Gott und das Absolute. Somit kann er theistische und nicht-theistische Religionen in einer übergeordneten Einheit zusammenfassen und seine Hypothese mit dieser Modifikation von Kants Philosophie stützen. Hier weist Kenneth Rose zu Recht darauf hin, dass Hick die Kategorien verändert. Das ist insofern relevant, als sie erste Dispositionen menschlichen Verständnisses sind und Erfahrungen produzieren.¹⁷ Hick verändert eine wesentliche Komponente in Kants Erkenntnistheorie und zwingt dessen Überlegungen in sein eigenes Schema, wodurch schließlich, je nach Kulturkreis bzw. persönlicher Vorliebe, ein persönlicher Gott bzw. ein Absolutes wahrgenommen werden kann. Hick griff auf Thomas und Kant zurück, um seine These zu untermauern, was sich jedoch aus erkenntnistheoretischer Sicht als nicht unproblematisch erweist.

Wittgenstein, der Logische Positivismus und Popper

So wie Kant einen wesentlichen Impuls für eine über die Schranken der Konfessionalität hinausgehende Betrachtung von Religion abgab, so kann das Gleiche auch in Bezug auf Wittgenstein gesagt werden. Rekurrierend auf § 67 der Philosophi-

15 Gäde, Gerhard, Gott und das Ding an sich. Zur theologischen Erkenntnislehre John Hicks, in: ThPh 73 (1998) 46-69, hier 51.

16 Vgl. ebd. 51 und 63.

17 Vgl. Rose, Kenneth, *Knowing the Real. John Hick on the Cognitivity of Religions and Religious Pluralism*, New York 1996, hier 113: „A further difficulty with the pluralistic hypothesis is that while Kant's categories are universal and necessary, Hick's are culture-relative, as he himself admits. Furthermore, Hick thinks that people can choose which category, God or Absolute, that they want to use to relate themselves to the noumenal Real. This belief goes completely against the understanding of a Kantian category, which is universal and necessary and allows no scope for human volition as to its place in the construction of knowledge.“

schen Untersuchungen baut Hick seine Sichtweise von Inhalten und Merkmalen auf, ohne dabei eine Definition zu bemühen. Bei Wittgenstein heißt es: „Ich kann diese Ähnlichkeiten nicht besser charakterisieren als durch das Wort »Familienähnlichkeiten«; denn so übergreifen und kreuzen sich die verschiedenen Ähnlichkeiten, die zwischen den Gliedern einer Familie bestehen“.¹⁸ Hick nimmt den Gedanken von Wittgenstein auf: „Es gibt keine Merkmale, die jedes Mitglied haben muss, aber es gibt Merkmale, die sporadisch und in unterschiedlichem Maß auftreten und in deren Gesamtheit sich diese Familie von einer anderen unterscheidet.“¹⁹ Beim Begriff Religion liegt also ein komplexes Kontinuum von Ähnlichkeiten und Unterschieden vor, die einen gemeinsamen Ausgangspunkt haben, nämlich das, was Paul Tillich als „Ergriffensein von dem, was uns unbedingt angeht“ bezeichnet. Religion unter dem Aspekt der Familienähnlichkeit kommt Hicks Anliegen einer übergeordneten Perspektive sehr entgegen. Außerdem kommt es einem Anachronismus in unserer pluralen Welt gleich, das Transzendente nur aus der Sicht einer bestimmten Religionsgemeinschaft zu verteidigen.

Ein weiterer wichtiger Punkt für eine globale Behandlung von Religion liegt darin, dass jede Religion gesellschaftlichen und kulturellen Einflüssen unterliegt. Die Betrachtung unter dem Aspekt der Familienähnlichkeit ermöglicht eine Perspektive von einem übergeordneten Standpunkt aus, der den menschlichen Anteil an der Religion aufzeigt.²⁰ Das Konzept der Familienähnlichkeit wendet Hick auch auf religiöse Erfahrung, respektive auf religiöse Begriffe an. Sowohl religiöse Erfahrung als auch religiöse Begriffe sind durch Definitionen nicht festlegbar. Das bedeutet, dass eine Erfahrung nicht immer eindeutig als eine religiöse klassifizierbar ist. Nach Hick gibt es eine Grauzone, aufgrund derer Begriffe und Erfahrungen religiöse wie nichtreligiöse Bedeutung haben können. Eine scharfe Grenze, die religiöse Erfahrung von nicht religiöser abgrenzt, existiert nicht.²¹ Es gilt somit auch hier, dass nicht eine Gruppe von definierenden Charakteristika aufgelistet wird, sondern eine lose Verbindung, eine Verwandtschaft besteht. Was ein religiöser Begriff, eine religiöse Erfahrung ist, lässt sich nicht eindeutig festhalten. Die Anzahl von Erlebnissen, die sich diesem Phänomen zuordnen lassen, ist hoch, dafür fällt aber keine Erfahrung wirklich aus dem Rahmen heraus. Dahinter verbirgt sich wiederum Hicks Absicht, alle religiösen Strömungen mit in seine Überlegungen einzubeziehen.

Die Einbindung von Wittgensteins Konzept der Familienähnlichkeit ermöglicht es Hick eine Metaposition zu beziehen und eine Gesamtsicht von Religion, religiöser Erfahrung und Begriffen vorzunehmen. Das ist allerdings nicht ganz unproblematisch. Eine solche Metaposition, die sich durch Wittgensteins „Familienähnlichkeiten“ wie durch dessen „Sprachspielmodell“ autorisiert, kommt eher ei-

18 Wittgenstein, Ludwig, *Philosophische Untersuchungen*, Frankfurt 1977, § 67, 278.

19 J. Hick, *Religion* 18.

20 Vgl. ebd. 23.

21 Vgl. ebd. 170.

ner Versuchung als einer gerechtfertigten Legitimation gleich. So stellt zwar Wittgenstein verschiedene Kulturen nebeneinander, doch untersagt er eine Metaebene, die die diversen religiösen Formen in einer Theorie zusammenfasst. Für Wittgenstein sind nämlich Religionen im Gegensatz zu Theorien lebenstragende Überzeugungen und Lebensformen, Theorien hingegen Hypothesen, deren Wahr- oder Falschheit sich in der Erfahrung feststellen lässt.²²

Für die Philosophen des Logischen Positivismus, die in der Denktradition von Wittgenstein stehen, ist Erfahrung die Grundlage jeder vernünftigen Erkenntnis. Nun kreidete aber diese Strömung der Theologie an, dass religiöse Aussagen entweder Behauptungen seien, die sich schon längst als falsch herausgestellt hätten, oder so formuliert seien oder solchen Inhalt hätten, dass sie jeder Verifikation oder Falsifikation entzogen seien. Außerdem sei für religiöse Aussagen, die die Existenz Gottes beinhalten, nur der grammatikalische Anschein einer Tatsachenbehauptung gegeben. Es handle sich eigentlich nur um einen Gefühlsausdruck und die Existenz Gottes lasse sich weder direkt noch indirekt verifizieren. Eine direkte Verifikation, sprich ein direkter Erweis der Wahrheit von „Gott existiert“ erscheint unmöglich, weil kein Beobachtungssatz vorliegt. Eine indirekte Verifikation, d.h. der Wahrheitsaufweis des Satzes „Gott existiert“ erfolgt über zu diesem Satz in Relation stehende andere Sätze, scheidet ebenso aus, weil besagte andere Sätze auch keine Beobachtungssätze sind. Diese philosophische Richtung war zu Beginn von Hicks wissenschaftlicher Laufbahn zumindest in den USA vorherrschend und untergräbt natürlich jede Kognitivität von Religion und religiösen Aussagen.

Es geht Hick darum zu zeigen, dass religiöse Rede nicht einer Verifizierbarkeit entzogen ist, sondern tatsächlich bedeutungsvoll ist, also verifiziert oder falsifiziert werden kann. Dabei steht nicht die grundsätzliche Wahrheit von religiöser Rede im Zentrum der Argumentation, sondern deren Überprüfbarkeit.²³ Um dieses Ziel zu erreichen, erläutert Hick sein Modell der „eschatologischen Verifikation“. Die Möglichkeit des Wahrseins der Behauptung der Existenz Gottes hängt dabei natürlich von ihrer Überprüfbarkeit ab. Hick will die Kognitivität theistischer Behauptungen nicht aufgeben und antwortet auf die von John Wisdom verfasste und von Anthony Flew adaptierte und oft zitierte Gärtnerparabel²⁴, die um die Frage kreist, welche möglichen Erfahrungen die Existenz Gottes verifizieren würden, mit einer eigenen: Zwei Menschen gehen auf einer Straße, wobei der eine meint, sie

22 Vgl. Sedmak, Clemens, Wittgensteins Sprachspielmodell und die pluralistische Religionsphilosophie, in: ZKTh 117 (1995) 393-415, hier 406: „Religionen und Kulturen stellen nach Wittgenstein keine »Theorien« auf, sondern beziehen sich auf eine Lebensweise und können nur in einer Lebensweise bewahrt werden. Von seinem Sprachspielmodell macht Wittgenstein in Bezug auf Religion, Theologie und die Rede von Gott nur am Rande Gebrauch.“

23 Vgl. J. Hick, Faith and Knowledge, London/Melbourne 1967, 195.

24 Flew, Anthony/Hare, Richard/Mitchell, Basil, Theologie und Falsifikation. Ein Symposium, in: Ingolf U. Dalferth (Hg), Sprachlogik des Glaubens, München 1974, 84-95, hier 84.

führe in den Himmel und der andere nirgendwohin. Erst wenn sie um die letzte Kurve biegen, kann entschieden werden, wer Recht hat.²⁵

Für Hick ist ein Satz dann tatsächlich bedeutungsvoll, wenn er eine gegenwärtige oder mögliche Erfahrung anspricht. Es geht also nicht nur um Sätze, die wahr oder falsch sind, sondern auch um jene, die überzeugenderweise wahr oder falsch sein können und deren Status jetzt noch nicht entscheidbar ist. In Bezug auf Hicks Parabel bedeutet das, dass der Mensch post mortem in eine Situation kommt, in der er die Existenz Gottes verifizieren kann. Erst in der Retrospektion nach dem Tod, wenn man Gott durch Jesus begegnet, kann die theistische These überprüft werden. Somit ist der Bedeutungsgehalt der Rede von Gott gesichert, weil in Zukunft der mögliche Erweis der Existenz Gottes gegeben werden kann.

Hick zitiert²⁶ einige Male Popper, weshalb es sich anbietet, die Parallelen zu dokumentieren und auf gemeinsame Intentionen hinzuweisen. Eine Nahstelle findet sich im Wissenschaftsverständnis Hicks. Er preist seine religionswissenschaftlichen Arbeiten nicht als Wahrheit aus, sondern formuliert sie expressis verbis als Hypothesen. So bezeichnet er die Idee, dass alle Religionen um das eine WIRKLICHE kreisen als Hypothese, als pluralistische Hypothese. Er ist auf der Suche nach der Wahrheit und sieht sein Werk als wissenschaftlichen Beitrag, untaugliche Thesen zu eliminieren, um so der Wahrheit ein Stück näher zu kommen. Hick spricht auch davon, dass seine Arbeit angesichts der Größe des Fachgebietes nur ein Segment abdeckt und seine Kenntnisse oftmals aus zweiter Hand stammen.²⁷ Damit deutet Hick Bescheidenheit an, er leistet nur einen Beitrag. Er stellt keinen Absolutheitsanspruch und verkündet keine endgültige Wahrheit.

Diese Haltung kennt man von Popper, der in Bezug auf Wissen und Wahrheitsansprüche die sokratische Einsicht einmahnt, zu wissen, dass man nichts weiß.²⁸ Deziert wird man in Hicks Werk an Popper erinnert, wenn man dessen Sicht und Aufgabe der Wissenschaft bedenkt: „Die Wissenschaft ist eine kritische Tätigkeit. Wir überprüfen unsere Hypothesen kritisch. Wir kritisieren sie, um Fehler zu finden; und in der Hoffnung, die Fehler zu eliminieren und so der Wahrheit näher zu kommen.“²⁹ Hick schlägt als Religionswissenschaftler die pluralistische Hypothese vor, in der Poppers Ansatz durchscheint: Es gibt keine unfehlbaren Quellen und nur Kritik erwirkt Veränderung³⁰.

25 J. Hick, *Faith and Knowledge* 177f.

26 Vgl. J. Hick, *Religion* 155.

27 Vgl. ebd. 12.

28 Vgl. Popper, Karl R., *Über Wissen und Nichtwissen*, in: ders., *Auf der Suche nach einer besseren Welt. Vorträge und Aufsätze aus dreißig Jahren*, München¹¹2002, 43f.

29 Ebd. 51.

30 Vgl. Popper, Karl R., *Über die so genannten Quellen der Erkenntnis*, in: *Auf der Suche nach einer besseren Welt. Vorträge und Aufsätze aus dreißig Jahren*, München¹¹2002, 61-65.

„Eine wirklich pluralistische Hypothese muss daher unvermeidlich – zumindest implizit – eine Weiterentwicklung innerhalb jeder dieser Traditionen fordern. Durch Interpretation, Exegese, Kommentar, Midrasch und theologisches Experiment sind bereits ständig Veränderungen im Gange.“³¹

Hier gehört auch Hicks Unterscheidung von „problemorientierter“ und „dogmatischer“ Theologie erwähnt. Dabei ist die „dogmatische Theologie“ an der jeweiligen Tradition ausgerichtet, erforscht und erläutert diese. Die „problemorientierte Theologie“ entsteht an der Schnittstelle von säkularer und religiöser Welt und bemüht sich um eine neue Theologie, die der aktuellen Situation gerecht wird. Sie ist seine Arbeitsmethode.³² Hick ist als Wissenschaftler und Intellektueller auf der Suche nach einer besseren Welt, d.h. er will die Welt menschlicher machen und kommt so einer Aufforderung Poppers nach:

„Warum denke ich, dass wir, die Intellektuellen, helfen können? Einfach deshalb, weil wir, die Intellektuellen, seit Jahrtausenden den grässlichsten Schaden gestiftet haben. Der Massenmord im Namen einer Idee, einer Lehre, einer Theorie – das ist unser Werk, unsere Erfindung: die Erfindung von Intellektuellen. Würden wir aufhören, die Menschen gegeneinander zu hetzen – oft mit den besten Absichten –, dann wäre schon viel gewonnen. Niemand kann sagen, dass das für uns unmöglich ist.“³³

Hick ermöglicht mit der pluralistischen Hypothese die Grundlage eines Dialoges, der Veränderungen zeitigen kann, denn nicht der negative Wettstreit der Religionen, sondern der positive und befruchtende hilft dem Menschen. Gottes Universalität darf nicht zur Provinzialität verkommen und so Anlass für Unfrieden werden.

Die Anlehnung an Popper findet sich in zwei Bereichen: Einmal die Vermeidung von Wahrheitsansprüchen und einmal die aktive Mitarbeit für eine bessere Welt. Beide Aspekte basieren auf dem Wissenschaftsverständnis von Popper. Trotz der Problematik von Wahrheitsansprüchen – sie führen allzu oft zu Intoleranz und Rechthaberei – scheint es bedenklich, gerade im Bereich der Religion, von Wahrheiten Abstand zu nehmen. Dafür gibt es zumindest zwei Gründe: (i) Jeder Dialog zwischen den Religionsgemeinschaften entbehrte der ernsthaften Basis, denn es würden nur mehr Interpretationen verhandelt. Das widerspricht dem Selbstverständnis der einzelnen Traditionen. (ii) Entreißt man einer Religion ihren Wahrheitsanspruch, dann hat sie lediglich den Status einer Möglichkeit, die mehr oder weniger wahrscheinlich sein kann. Damit öffnet man einem Relativismus Tür und Tor. Hier ist zu fragen, ob es im Bereich der nüchternen (Natur)Wissenschaften nicht viel leichter fällt unter der Prämisse „Verzicht auf Wahrheit“ zu arbeiten, als im existentiellen Bereich, sprich im seelisch-geistigen Leben, in dem es um Angenommensein, Geliebtwerden oder überhaupt um den Sinn des Lebens geht? Hat nicht die Aufgabe des Wahrheitsanspruches im persönlichen

31 J. Hick, Religion 17.

32 Vgl. J. Hick, Gott und seine vielen Namen 15.

33 Popper, Karl R., Duldsamkeit und intellektuelle Verantwortlichkeit, in: ders., Auf der Suche nach einer besseren Welt. Vorträge und Aufsätze aus dreißig Jahren, München ¹¹2002, 214.

Glaubensvollzug Konsequenzen? Abstrahiert man beispielsweise wie Hick von Jesus Christus die Göttlichkeit, nimmt man ihm also diese Wahrheit, dann sieht man in ihm nur noch einen repräsentativen bzw. exemplarischen Menschen, der keine konstitutive Funktion innehat. Gavin D'Costa³⁴, ein Schüler Hicks, meldet hier zu Recht Bedenken an: Von Jesus wird nämlich so die Botschaft losgelöst, dabei aber zugleich seine universale Bedeutung betont. Wenn Jesus aber nicht mehr Selbstoffenbarung Gottes ist, sondern ein Bote einer von Gott gesandten Botschaft, dann könnte der Mensch zu dieser Wirklichkeit gelangen, ohne dass sich diese Wirklichkeit selbst offenbart hätte. Eine solche Sichtweise ist mit der traditionellen Christologie nicht vereinbar, sie rüttelt am christlichen Selbstverständnis. So förderlich die Aufgabe des Wahrheitsanspruches, wie sie in der Wissenschaftstheorie von Popper angedacht wird, für „säkulare“ Wissenschaft ist, so problematisch wirkt sich der Verzicht auf Wahrheit in der Religion aus. Zu fragen bleibt daher, ob sich nicht Beliebbarkeit und Austauschbarkeit von unveräußerlichen Glaubensinhalten und Lehraussagen als unerwünschte Folgen einstellen könnten?

Hicks „problemorientierte Theologie“ stützt sich auf philosophische Argumente von Thomas, Kant, sowie Wittgenstein, verwendet zentrale Überlegungen der logischen Positivisten sowie auch von Popper und versucht von daher ein Plädoyer für eine Zusammenschau und ein Zusammendenken aller großen Religionen. Ein wesentliches Moment in Hicks theologisch-philosophisch motiviertem Argumentationsgang ist sicherlich die erkenntnistheoretische Absicherung, dass religiöse Aussagen und die Rede von Gott einen Bedeutungsgehalt aufweisen, daher sinnvoll sind und somit ernst genommen werden müssen. Die Vernunft stützt also religiösen Glauben. In diesem Punkt findet sich sicherlich eine Gemeinsamkeit mit der katholischen Tradition, für die Glaube und Vernunft einander nicht widersprechen.³⁵

Ein erster Blick auf Hicks Thesen lässt diese ad hoc vernünftig und fundiert erscheinen, ein zweiter Blick offenbart jedoch Aspekte, die bedenkenswerte Konsequenzen nach sich ziehen. Gerade hier zeigt sich der Wert der Philosophie für die Theologie, liefert sie doch wertvolle Beiträge für den Diskurs mit Hicks pluralistischer Hypothese.

34 Vgl. D'Costa, Gavin, *Viele Welten – viele Religionen. Warum eine pluralistische Theologie der Religionen in der gegenwärtigen Krise nicht hilfreich ist*, in: Schwandt, Hans-Gerd (Hg.), *Pluralistische Theologie der Religionen. Eine kritische Sichtung*, Frankfurt a. M., 1998, 135-152, hier 145ff.

35 Vgl. Runggaldier, Edmund, *Rationalität und der Glaube der „religiös Eingeweihten“*, in: B. Brogaard/B. Smith (Hg.), *Rationality and Irrationality. Akten des 23. Wittgenstein-Symposiums Wien 2001*, 294-300, hier 298: „Und trotz der vielen Mängel, die von philosophischer Seite gegen die Enzyklika ‚Fides et Ratio‘ ... vorgebracht wurden, ist klar, dass gerade sie ein starkes und in der Römisch-Katholischen Tradition tief verankertes Bekenntnis zur Rationalität des christlichen Glaubens enthält.“

Testfall der Ökumene

|| Ein eucharistisches Gebet für die getrennten Kirchen

Die jüngst veröffentlichten Kirchenaustrittszahlen von 2004 in Österreich wurden historisch nur noch 1938 übertroffen. Bis zu 45 % mehr Menschen haben im Vergleich zum Vorjahr der Katholischen Kirche den Rücken gekehrt. Beheimatung, Sinnstiftung und Lebensdeutung wollen sie in dieser Symbolwelt und Glaubensgemeinschaft nicht mehr in Anspruch nehmen. Von dort erwarten sie nichts mehr. Ihre Fragen aber, sie sind nicht verloschen. Im Gegenteil, religiöses Interesse boomt. Wenn ein Kennzeichen des Menschen seine offenen Fragen und seine ausgestreckte Verfasstheit ist, dann braucht einem nicht bange zu werden. Jenseits gefestigter Rollenbilder partnerschaftlich in den gesellschaftlichen Vernetzungen ein biographisches Profil kreieren, selbstbewusste und gemeinschaftsorientierte Kinder erziehen, den globalen Marktmechanismen standhalten, gut informiert sein und nach Prinzipien der Solidarität und Gerechtigkeit und zudem ökologisch-nachhaltig handeln, ist immer ein Balanceakt von Identität und Gemeinschaft. Ganz praktische Fragen stoßen schnell auf Grundsätzliches. Von den Kirchen erwarten die Menschen mit Recht, dass sich an ihnen zeigt, wie der Glaube Antworten und Sinnsymbole für diese Vermittlung bereitstellt und einsteht für letzte Fragen.

Wir befinden uns mitten im Jahr der Eucharistie, das Papst Johannes Paul II. im Oktober 2004 mit „*Mane nobiscum Domine*“ ausgerufen hat. Dem ging 2003 mit „*Ecclesia de eucharistia*“ und dem Berliner Ökumenischen Kirchentag eine geradezu dramatische Choreographie voraus. Wovon die flauere öffentliche Aufmerksamkeit kaum Notiz genommen hätte, wurde gerade als das wahrgenommen, was die kirchlichen Dokumente und der Papst mit beeindruckendem spirituellen Engagement unterstreichen: Die Eucharistie als Mitte des geistlichen Lebens der Kirche und Realsymbol der Einheit. Doch die „eucharistischen Irritationen“ (SaThZ 2003, 223) nach Berlin sind nun verfliegen, das Kapital der Erwartungen scheint verspielt, die Eucharistie hat selbst in der Stadt der gefallenen Mauer keine Sprachfähigkeit für heutige Herausforderungen entfaltet, Identität zu leben und Versöhnung in einer sich entsolidarisierenden globalen Gesellschaft zu üben.

So sehr der Papst im genannten apostolischen Schreiben und erst recht die anschließenden „Empfehlungen und Vorschläge“ der vatikanischen Gottesdienstkongregation in lexikalischer Umfänglichkeit angesichts laxer oder auch kreativer Praxis und schwindenden Glaubenswissens zur Sorgfalt mahnen, so sehr ist mit der Eucharistie immer noch ein Wissen um Wesentliches verbunden: Die Feier der geschenkten Gegenwart Christi ruft zur Einheit. Deshalb steht die allergrößte Mehrheit der Katholiken wie Protestanten in Deutschland nicht hinter der Verweigerung eucharistischer Gastfreundschaft. Mit der Eucharistie verbindet sich für manche Menschen geradezu Ausgrenzung und Stigmatisierung, wie auch mit

den Sakramenten der Ehe und der Ordination im Fall der Wiederverheiratung oder Heirat. Diesen Zustand der Nachlässigkeit des Heiligen Geistes bei seinem ökumenischen Engagement anzulasten, halte ich für wenig weiterführend und erinnert an das Diktum von der Gotteslästerung, das der emeritierte Salzburger Dogmatiker Gottfried Bachl im Zusammenhang mit dem Gebet um Geistliche Berufe angesichts der geltenden Zulassungsbedingungen geprägt hat.

Im Eucharistischen Jahr sollte es nicht bei der resignierten Hinnahme der Eucharistie als ökumenisches Waterloo bleiben, denn das Abfinden mit der Trennung richtet sich gegen das Zentrum des christlichen Lebens selbst. So steht zu Recht die zum Abschluss des Eucharistischen Jahres für den Oktober 2005 geplante Bischofssynode unter dem Thema der Eucharistie als „Quelle und Höhepunkt des Lebens und der Sendung der Kirche“. Das Ziel der Eucharistie ist nicht so sehr die erbauliche individuelle Christusbegegnung, sondern die Einheit des Leibes Christi, wie das 2. Vatikanum unterstreicht (SC 26). Das Sakrament der koinonia darf nicht zum Inbegriff der Verweigerung von koinonia verkommen.

Trotz umfassender Klärungen der Amtsfrage und des eucharistischen Vorsitzes durch einen in inhaltlicher und historisch-juridischer apostolischer Sukzession stehenden ordinierten Amtsträger hat die Katholische Kirche Hinwege zum gemeinsamen Essen und Trinken am Tisch des Herrn noch nicht gewagt. So wird gerne und beredt verwiesen auf die Erfolge der sog. „Ökumene des Lebens“. Diese möchte ich nicht gering schätzen, sie sind ein echter Segen. Doch es ist ein Ausweichen, das die Eucharistie wie die Ökumene depotenziert. Eucharistie ohne *communio*-Anspruch und Ökumene ohne geistliche Vollzüge lässt die eine zur Selbstvergewisserung, die andere zur bloß soziokulturellen Kooperationsform verkommen. So steht am Anfang der ökumenischen Bewegung wegweisend der Zusammenschluss von „Faith and Order“ und „Life and Work“ („Praktisches Christentum“) zum Ökumenischen Rat der Kirchen. Glaube und Leben sollte nicht wieder getrennt werden. Die Eucharistie als Lebensmitte des Glaubens sollte nicht von der ökumenischen Tagesordnung abgesetzt werden. Gegen eine Alles-oder-nichts-Strategie erinnere ich, dass es seit der Alten Kirche auch andere eucharistische Gemeinschaftsformen als den wechselseitigen Kommunionempfang gibt. So trete ich hier dafür ein, im Eucharistischen Jahr ein eucharistisches Gebet füreinander einzuführen, und nenne einige Anhaltspunkte, wie und warum ich diesen Vorschlag für verantwortet halte.

(1) Die Eucharistie als Ort des Gebetes für die anderen hätte ein starkes Vorbild in der Feier des Paschmaysteriums. Am Höhepunkt des Kirchenjahres und mitten in der Feier der Erlösung betet die Kirche am Karfreitag in den Großen Fürbitten für die anderen, nicht nur für die „heilige Kirche Gottes“, Papst, Bischöfe bis zu den Katechumenen, sondern auch für Juden, Nicht-Christus-Gläubige, Ungläubige, Regierende und Notleidene, und eben auch „für alle Brüder und

Schwestern, die an Christus glauben, ... geheiligt ... durch die eine Taufe“. (5. Bitte).

(2) Als genuinen liturgischen Ort in der Eucharistie betrachte ich nicht die Allgemeinen Fürbitten, sondern die Interzessionen im Eucharistischen Hochgebet. Denn sie „bringen zum Ausdruck, dass die Eucharistie in Gemeinschaft mit der ganzen Kirche, der himmlischen wie der irdischen, gefeiert wird und dass die Darbringung für sie und alle ihre Glieder, die Lebenden wie Verstorbenen, erfolgt, da sie alle zur Teilnahme an dem durch Christi Leib und Blut erlangten Heil der Erlösten berufen sind.“ (Allgemeine Einfügung ins Römische Messbuch) Diese Eucharistischen Fürbitten gelten dem ganzen Volk Gottes, „dem sichtbaren Sakrament dieser heilbringenden Einheit“ (LG 9), zu dem „alle Menschen gerufen“ (LG 13) werden.

(3) Im Hochgebet fließen nach dem Vorbild der jüdischen beraka Lobpreis und Dank über in die Bitte, die aber nicht bei sich bleiben kann und nur auf den Kreis der aktuell feiernden Gemeinde bezogen ist. Mit der Nennung von Papst und Ortsbischof wird die Einheit der konkreten Eucharistiegemeinde mit der ganzen Kirche bezeugt. Damit drückt die feiernde Gemeinde ihre Identität aus. Dieses Ausdrucksgeschehen enthält gleichzeitig eine Abgrenzung des Teilnehmerkreises. Darin liegt ein doppeltes Problem, dem die Texte des Hochgebetes begegnen: Zum einen steht die Eucharistie als Feier der einen Kirche vor der Zerrissenheit der eigenen um Papst und Bischöfe versammelten Kirche. Deshalb nimmt die Friedensbitte vor der Kommunion zuerst Bezug auf diesen innerkirchlichen Frieden. Mit anamnetischen Bezug auf Joh 14,27 wird die Sünde der Christen, die die gottgeschenkte Friedensgemeinschaft zerstört, aufgegriffen. Darin liegt auch ein ökumenisches Potential. Zum anderen ist die Kirche mit der Zerrissenheit der Kirchen konfrontiert. Die Feier der Einheit steht vor der Getrenntheit der Christen. Die Interzessionen transportieren mit den Bitten für die ganze Menschheit zwar dieses Problem, aber mehr implizit als offen.

Deshalb ist es hilfreich, an die theologische Grundlegung der Eucharistischen Fürbitten zu erinnern, die als Teilnahme der Kirche an der immerwährenden Interzession Christi beim Vater aufgrund seines Opfers (Hebr 9,24) verstanden werden. Dieses fürbittende Eintreten des erhöhten Christus als „Heiland der Welt“ (1 Joh 4,14) kann nicht für die Selbstdarstellung der feiernden Gemeinde vereinnahmt werden, sondern gilt auch den anderen, zielt auf das Heil der ganzen Welt. Christus bittet nicht nur für Katholiken.

Dem wird das Hochgebet gerecht, indem es Papst und Bischof im Modus einer Bitte nennt. Deshalb ist es entschieden zu kurz gegriffen, nur von dem „Gewand einer Bitte“ (Maas-Ewerd, *Nominari* 279) zu sprechen. Denn wie die *nota ecclesiae* der einen, heiligen, katholischen und apostolischen Kirche nicht einfach ein Kriterienkatalog zur Identifikation der Römisch-katholischen Kirche sind und eine Zustandsbeschreibung zum Ausdruck bringen, sondern als Glaubensaussagen

über das Wesen der Kirche, zu dem sie unterwegs ist, verstanden werden, so stellt die bisher in Papst und Bischof realisierte Einheit nicht schon den eschatologischen Endzustand dar. Vielmehr wird diese Einheit als Bitte und Gebet, als Anliegen vor Gott getragen. Dieser Bitte sollte eine größere ökumenische Ausdrucklichkeit verliehen werden.

(4) Mögliche Bedenken gegen diese Form von Ökumene können als ausgeräumt gelten: 1864 sprach Papst Pius IX. im Syllabus eine Verwerfung von Satz 17 aus: „Wenigstens muss man gute Hoffnung für das Heil all jener hegen, die sich überhaupt nicht in der wahren Kirche Christi befinden.“ (DH 2917) Und „gute Hoffnung hegen (*bene sperandum*)“ heißt für Christen nichts anderes, als das Heil der Nichtkatholiken in die Hand Gottes legen, der Modus dieses Anvertrauens ist das Gebet. Genau das jedoch wurde verboten. Damit wurde die Verurteilung von Juden, Heiden und Häretiker außerhalb der Katholischen Kirche in die Hölle durch das Florentinum (DH 1351) übertroffen, weil dort zumindest das Gebet für sie nicht abgeschnitten wurde. In dieser Konsequenz war den Katholiken eine Beteiligung an der Ökumenischen Bewegung untersagt. Ausdrückliche Verbote wurden für die Weltkonferenz von „Faith and Order“ in Lausanne 1927 und die Gründungsvollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen 1948 in Amsterdam ausgesprochen. Noch 1943 bezeichnet Papst Pius XII. in „*Mystici corporis*“ (1943) die getrennten Christen als Heiden, öffentliche Sünder, die nicht zum Leib Christi gehören und nicht aus seinem Geist leben (DH 3802).

Wenn bei den anderen kein Geist wirkt, ist auch ein gemeinsames geistliches Bemühen sinnlos, kann es keine Ökumene geben. Vielmehr besteht die Einheit der Kirche schon in der Römisch-katholischen Kirche. Ökumene kann demnach nur Rückkehr der anderen bedeuten. So haben die antimodernistischen Päpste Front bezogen gegen den sog. „geistlichen Ökumenismus“, der hingegen am 2. Vatikanum ausdrücklich als ökumenischer Weg der Katholischen Kirche anerkannt wird. Zusammen mit Herzensbekehrung und Lebensheiligung wird das „Gebet“ als die „Seele der ganzen ökumenischen Bewegung“ (UR 8) angesehen. Der Rat der Europäischen Bischofskonferenzen (CCEE) unterstreicht in der gemeinsam mit der Konferenz Europäischer Kirchen (KEK) unterzeichneten „Charta Oecumenica“ (2001) den Wunsch des Konzils nach „gemeinsamen Gebeten“ (UR 8), wenn er im Kapitel 5 „Miteinander beten“ die Verpflichtung eingeht, „füreinander und für die christliche Einheit zu beten, die Gottesdienste und die weiteren Formen des geistlichen Lebens anderer Kirchen kennen und schätzen zu lernen [und] dem Ziel der eucharistischen Gemeinschaft entgegenzugehen“.

Wie durch die Interzessionen im Modus der Bitte die Einheit der Eucharistiegemeinde mit der Gesamtkirche zur Darstellung gebracht wird, so wäre ein Gebet für die anderen Kirchen ebenfalls ein „Ausdruck der Gemeinsamkeit“ (UR 8), wie das Konzil betont. Im sog. Amtsgebet des Priesters wird diese Einheit durch das Gebet ebenso ausgedrückt wie erbeten. Die bereits bestehende Gemeinsamkeit ist

der Ansatzpunkt der Ökumene. Denn die Verpflichtung zum ökumenischen Handeln ist keine Nebensache, die ökumenische Frage an die Eucharistie keine Belästigung eines Intimdiskurses mit einer sachfremden Problematik, sondern die Konsequenz aus dem Gegensatz zwischen der Einheit der Christen durch die eine Taufe und durch das Leben im Geist einerseits und der Trennung beim Herrenmahl andererseits. Die Aufnahme der ökumenischen Fürbitte würde nicht die selbstvergessenen Kreise der heiligen Liturgie stören, sondern die Eucharistie wieder sprachfähig machen als sacramentum der Einheit in einer Welt der gespaltenen Kirchen und einer zerrissenen Menschheit.

(5) Mit diesem Ansatz bei der Taufe werden die konkreten Formulierungen der Bitten die Nagelprobe bestehen können, nicht perfide, durch die Hintertür das Ressentiment einzuschleusen. Ein Gebet, das Gott erst Informationen zuspielen will, ist ein heidnisches Plappern (Mt 6,7f). Wie geschickt lässt sich doch auch im Gebet einflechten, welcher Defizite des anderen sich Gott besonders annehmen soll. Gebet wird so zu einem Mittel der Hybris und Herablassung. Gebet ist vielmehr ein doxologisches Einstimmen in die von Gottes grundloser Barmherzigkeit geschenkte Teilhabe (koinonia) an seinem heilenden Leben und am sühnenden Sterben Jesu, ist Dank an Gott, dass er auch die anderen Kirchen in das Leben seiner göttlichen Fülle miteinbezieht, in der Erwartung des Tages, an dem dieser Dank nicht nur in der Taufe, nicht nur mit Worten und Gebeten, sondern auch mit Brot und Wein im Zeichen von Kreuz und Auferstehung gefeiert werden kann. Gebet begründet durch die eigene Bekehrung (UR 8) und „die Fähigkeit, vor allem das Positive in anderen zu sehen, ... eine neue Spiritualität der Gemeinschaft“ (Kasper, Sakrament 73).

Lernen ließe sich auch aus den Erfahrungen mit den Diptychen der Alten Kirche, die in der Eucharistie verlesen wurden. Ursprünglich waren sie Namenslisten derjenigen, die Gaben mitgebracht hatten, in weiterer Folge Gebetslisten mit den Namen von abwesenden Gemeindegliedern, andere wiederum von Nachbarbischöfen als Ausdruck gegenseitiger Verbundenheit, und auch Sukzessionslisten. Diese Anerkennung und Gemeinschaftsbekundung hat sich allerdings dort überlebt, wo sie zu einem Kampf- und Ausschlussinstrument verkommen ist. „Aus den Diptychen gestrichen“ bedeutete ein Häresieverdikt. Identitätsdiskurs und Ausdrucksgeschehen wurden verrechtlicht und haben so den Gebetscharakter eingeübt, der besonders in den orientalischen Anaphoren hochgeschätzt wurde.

Die Geschichte der ökumenischen Ressentiments ist noch nicht geschrieben, sollte vielleicht auch besser der „Reinigung des Gedächtnisses“ durch Vergebung anheim gegeben werden, zu Ende ist sie jedenfalls nicht, wie die Linie zeigt von Dominus Iesus mit der Bestreitung des Kircheseins der Protestanten, der katholischen Verweigerung ökumenischer Gottesdienste an den zweiten Feiertagen der kirchlichen Hochfeste durch die deutsche Bischofskonferenz, der gegenseitigen Belehrungen rund um das VELKD-Dokument „Allgemeines Priestertum, Ordina-

tion und Beauftragung nach evangelischem Verständnis“ (November 2004), das Anlass für viel katholische Ökumenebesorgnis wurde, ohne dass dabei erkannt wurde, dass die pastorale Praxis der priesterlosen Gemeinden und die Nichtordination der hauptamtlichen Laientheologen dem katholischen Amtsverständnis ebenso massive Fragen aufgibt, bis hin zur jüngsten Kontroverse der Münchner Bischöfe Friedrich und Wetter. Umso brisanter stellt sich die Frage nach den Konkretisierungsmöglichkeiten einer solchen Idee, die sich sowohl gegenüber der Liturgie als auch vor den anderen Kirchen verantworten muss.

Die im Auftrag der „Internationalen Arbeitsgemeinschaft der Liturgischen Kommissionen im Deutschen Sprachgebiet“ von Prof. Irmgard Pahl geleitete Arbeitsgruppe „Gebetstexte im Rahmen der Messbuchrevision“, die durch die Übersetzerinstruktion „Liturgiam authenticam“ (2001) ein jähes Ende fand, bemühte sich um die Klärung, „welche kirchlichen Gruppen [in den Interzessionen] genannt werden dürfen bzw. müssen und in welcher Reihenfolge“ (Richtlinien Nr. 21). Nach einem Grundsatz des Handbuchs der Liturgiewissenschaft sind die Interzessionen „stärker ... situationsbedingt und [dem] geschichtlichen Wandel unterworfen ..., können ... leichter der freien Wahl anheimgestellt werden, aber gerade so auch der Aktualisierung der einzelnen Feier dienen. Dabei ist jedoch darauf zu achten, dass sie auf der Linie der Bitte um Einheit (communio) bleiben.“ (Meyer, Bd. 4, 352). Und andernorts: „Trotz ihres ekklesialen Charakters müssen Interzessionen aber nicht streng auf den Kreis derer beschränkt bleiben, die voll in der Gemeinschaft der Kirche stehen“ (Kaczynski, in: FS Lengeling 310). Damit unterstreiche ich den vorgeschlagenen Ort der Interzessionen.

Bei aller unterschiedlichen Ausgestaltung und theologischen Qualität sind verschiedene Anknüpfungspunkte an die Interzessionen der bisherigen Hochgebete möglich: „Schenke deiner Kirche Frieden und Einheit, behüte und leite sie auf der ganzen Erde“ (1.HG), „gedenke deiner Kirche auf der ganzen Erde, und vollende dein Volk in der Liebe, vereint mit ... und allen, die zum Dienst in der Kirche bestellt sind.“ (2.HG), „erfülle uns mit seinem Heiligen Geist, damit wir ein Leib und ein Geist werden in Christus“ (3.HG), „beschütze deine Kirche auf ihrem Weg durch die Zeit und stärke sie im Glauben und in der Liebe: deinen Diener, unseren Papst ... und das ganze Volk deiner Erlösten“ (3.HG), „wir bitten dich für unseren Papst ... für dein ganzes Volk und für alle Menschen, die mit lauterem Herzen dich suchen“ (4.HG). In diese Gebete lassen sich Bitten für die evangelische - oder manchmal auch orthodoxe - Nachbargemeinde und ihre Kirchenleitung aufnehmen.

Leseempfehlung: Walter Kasper, Sakrament der Einheit. Eucharistie und Kirche, Herder Freiburg/Basel/Wien 2004, 157 p., geb. 14,90 Eur[D], ISBN 3-451-28568-1.

Ulrich Winkler

LINK-WIECZOREK, Ulrike/MIGGELBRINK, Ralf/SATTLER, Dorothea/HASPEL, Michael/SWARAT, Uwe/BEDFORD-STROHM, Heinrich, Nach Gott im Leben fragen. Ökumenische Einführung in das Christentum, Gütersloher Verlags-haus Gütersloh/Herder Freiburg/Basel/Wien 2004, 364 p., kt. 19,95 Eur, ISBN 3-579-05426-0/ISBN 3-451-28518-5.

Die Ökumene ist ins Hintertreffen geraten. Von Rückzug und Frustration kann man hören. Die Expertengespräche führen nicht zum kirchlichen Durchbruch. Der Theologie selbst geht es nicht viel besser. Es wird mehr denn je geforscht. Die Publikationen sprudeln. Wie breit werden sie jedoch rezipiert? Im letzten Jahrzehnt hat man die Forschungsergebnisse vermehrt in Handbücher zusammengetragen, die aber wiederum in der Fachwelt verbleiben. Werden im vorliegenden Buch die ökumenischen Ergebnisse und theologischen Zusammenfassungen nochmals herunter gebrochen für den allgemeinen Gebrauch und ganz blut-leer? So könnte man angesichts so mancher allgemeiner Einführungen skeptisch fragen. Doch dieses Team von Theologinnen und Theologen tritt den Gegenbe-weis an.

Die Rede von Gott ins Leben stellen und ökumenisch betreiben, so lässt sich das Anliegen dieses Unternehmens charakterisieren. Die Ökumene und das Leben der Zeitgenossinnen und -genossen bilden die Bezüge dieser Theologie, die nicht bloß äußerlich zusammengefügt sind, sondern miteinander in einem inneren Zu-sammenhang stehen. Die Ambivalenzen des Lebens, die uneinheitlichen Bezeu-gungen des Glaubens in den Konfessionen und das spannungsreiche Unterneh-men der Gottesrede zwischen Unaussprechlichkeit und Offenbarung schlagen sich nicht gegenseitig aus dem Ring und bringen sich zum Verstummen. Viel-mehr werden die jeweiligen Differenzen fruchtbar gemacht und je aufeinander hin ausgelegt. Die Geschichten aus dem *Leben* dienen nicht bloß als kurzweilige und geistreiche Aufhänger, um im alten Trott die Lehrbuchweisheiten fürs Volk zu repetieren. Die *Ökumene* wird nicht nur als Gestus gewählt, weil sich Konfes-sionalismus nicht mehr schickt und man schließlich von einer veritablen Ge-schichte zu berichten hat. Sie wird nicht nur wie ein theologisches Fach unter vielen anderen abgehandelt, sondern als Formalprinzip der Theologie zur Geltung gebracht. Und schließlich wird die *Gottesrede* nicht nur retrospektiv, von den gewaltigen Reflexionsanstrengungen der Traditionen her thematisiert. Ökume-nisch Lebensfragen auf Gott zu beziehen, macht jede der drei Größen voreinander sprachfähig. Ihre Isolation als separate Diskurse stürzt sie alle drei in die größte Not.

Rechenschaft über den Glauben wird heute nicht einfach mehr bei den hauptberuflichen Verkündigern und an den klassischen Orten abgefragt. Quer dazu werden zunehmend Menschen an der Peripherie der Kirche, die von außen aber gerade mit der Kirche in Zusammenhang gebracht werden, zu Ansprechpart-

nern. Diese „religiösen Kommunikatoren „, hat das Team als Zielgruppe vor Augen.

Sprachkompetenz wird nicht durch eine Ansammlung von 13 Einzelbeiträgen vermittelt. Dagegen ist dem Buch ohne Zweifel anzumerken, dass es selbst in einem Kommunikationsprozess der sechs Autorinnen und Autoren aus drei Konfessionen entstanden ist. So stammen die Kapitel je von einer Person, werden aber gemeinsam verantwortet.

Zentrale Themen der Dogmatik (Theodizee, Gottesfrage, Schöpfung, Christologie, Soteriologie, Pneumatologie, Eschatologie, Ekklesiologie, Sakramentenlehre), der Ethik und Sozialethik (Lebensformen, Gewalt, Ökonomie), der Religionstheologie, der Ökumene und Spiritualität werden entlang von Lebensfragen identifiziert und vorgestellt. Es versteht sich von selbst, dass einem immer Themen einfallen, die fehlen oder die man anders gewichten würde. Hervorzuheben ist aber, wie viele grundlegende theologische Informationen einerseits in dieses Gespräch eingebracht werden und wie andererseits bei jedem Thema eine klar identifizierbare Position vermittelt wird. Dabei werden die konfessionellen Profile der Antworten nicht in einen Grundkonsens nivelliert, sondern aufgezeigt und fruchtbar gemacht.

Der Band ist mit zahlreichen Arbeitsinstrumentarien ausgestattet, die ihn als Werkbuch für Seminare und Glaubenskurse wertvoll machen. Jedes Kapitel schließt mit „Fragen zur Diskussion „, die auf die jeweilige Pointe der vorangegangenen Ausführungen zielen, mit Hinweisen auf wenige Basistexte, Literatur und - besonders hilfreich aus dem Meer von Angeboten - „Material für die Gemeindearbeit „. Ein umfangreiches Glossar findet sich im Anhang.

Das mehrjährige Buchprojekt hat auf eine Stellprobe für theologische wie ökumenische Forschung gesetzt, ob sich die gewiss nicht einfachen Ergebnisse allgemein verständlich, spannend, zeit - und lebensrelevant zu Papier bringen lassen, und diese bestanden! Es hat erwiesen, wie Differenzen nicht nur destruieren, sondern zur Sprachfähigkeit verhelfen. Ich wünsche diesem Band, dass er im Lehr- und Bildungsbereich reichlich eingesetzt wird und darüber hinaus viele Menschen erreicht und ihnen eine Hilfestellung schenkt, der Frage nach dem persönlichen Zugewinn christlicher Lebensdeutung eine positive Wendung zu geben.

Ulrich Winkler

FÜRST, Walter/WERBICK, Jürgen (Hg.), Katholische Glaubensfibel. Mit einem Geleitwort von Karl Kardinal Lehmann, Herder/CMZ-Verlag Rheinbach 2004, 448 p., kt. 17,90 Eur, ISBN 3-87062-069-2.

Der Bonner Pastoraltheologe und der Münsteraner Fundamentaltheologe haben 77 Autorinnen und Autoren für die Mitarbeit an einem „Elementarbuch „ gewonnen, das das Wesentliche des christlichen Glaubens in katholischer Ausprägung einer breiten Leserschaft in einer verständlichen Sprache zugänglich macht. Die Artikel entstammen großteils der eigenen Forschung der Autorinnen und Autoren, die zu einem Stichwort auf durchschnittlich fünf Seiten komprimiert sehr hilfreiche Informationen liefern, die nicht unleserlich lexikalisch sondern einladend gehalten sind. Als Gliederungsprinzip wurde „Glauben - Hoffnung - Liebe „ gewählt, um u.a. Glaubensbekenntnis und -zeugen, Kirche, Sakramente, Gebet und Kirchenjahr, bis Liebesgebot, Alltag und Gesellschaft abzuhandeln. Mit Kardinal Lehmann kann man das Buch mit bestem Gewissen allen empfehlen, die sich gegen das schwindende Glaubenswissen redlich über eine gute katholische Theologie informieren wollen.

Wer in Stichwörtern zu blättern beginnt, wird weiter lesen und einen Einstieg in eine differenzierte Glaubenswelt finden, die trotz der Vielzahl der Autoren und Themen in einem recht einheitlichen Duktus dargestellt wird. Der Band ist ganz im Stil hermeneutischer Theologie gehalten, der seine Stärke dort entwickelt, wo man sich auf diese um Verständlichkeit bemühte, die Glaubenslehre auslegende und auf das Wesentliche konzentrierende Theologie einlässt. Diese Art von Theologie hat der Kirche nach dem Zweiten Vatikanum den Eintritt in die Moderne ermöglicht und den Diskurs auf Gegenwärtsniveau gehoben, Generationen zu einem mündigen Christsein geführt.

Doch es gibt offene Flanken, die mit Fragen bedrängt werden: Wie auskunftsfähig ist diese Theologie auf die von außen gestellten Fragen, auf die Herausforderungen durch die Zeichen der Zeit, und wie ist sie gewappnet gegenüber wiederkehrenden Fragen, die in engen inneren Kreisen oder von erheblicher Ferne mit dem Katholischen identifiziert werden, oder auch nur Fragen zu Vorstellungen, die immer noch tief in mancher katholischen Frömmigkeit verankert sind, die aber keineswegs Randthemen sind, sondern von denen her sich vielmehr entscheidende Implikationen entwickeln ließen? Oder Themen, die sich der Auslegung sperren, verschwiegen werden und aus dem Problempotential der Tradition wieder auftauchen? So vermisste ich Stichworte wie Gewalt (!), Fundamentalismus, Hexen und Inquisition, Marienerscheinungen, Wunder, Anbetung, Fegefeuer, Hölle (!), auch Abtreibung, Empfängnisverhütung und Homosexualität. Genannt aber äußerst blass sind zum Beispiel Ablass, Opfer, Religionskritik, Unfehlbarkeit, Zölibat.

Diese Fragen richten sich weniger gegen das Buch selbst, als an die Theologie, die es repräsentiert. Den Herausgebern ist eine Glaubensfibel gelungen, mit der katholischer Glaube sympathisch ausgewiesen wird. Wer nach dem Glauben fragt oder andern Hilfen anbieten will, ist mit diesem Buch gut bedient. Und zur Festigung im Glauben gehört bestimmt auch, dass ihn bedrängende Fragen nicht wegschwemmen.

Ulrich Winkler

BERLIS, Angela/KALSKY, Manuela (Hg.), Alltägliche Transzendenz. Postmoderne Ansichten zu Gott, Münster Lit Verlag 2003, 140 p., kt. 14,90 Eur, ISBN 3-8258-6005-1.

Mit dem unspektakulären Titel *Alltägliche Transzendenz* ist das Thema des Buches klar beschrieben und zugleich seine ganze Problematik umrissen. Transzendenz und Alltag, das sind im Bewusstsein vieler moderner Menschen zwei gänzlich verschiedene, sich fremde Welten, ein ungleiches, nie zueinander findendes Paar. Und doch wissen wir instinktiv, dass sie untrennbar zusammengehören, dass der Alltag und das konkrete Leben jene Orte sind, in denen sich die Spuren der Transzendenz zeigen müssen, wenn sie ihre ganze, das Leben bestimmende und orientierende Kraft im Hier und Heute entfalten will.

Das Buch ist die Übersetzung eines holländischen Sammelbandes, der im Rahmen eines mehrjährigen Forschungsprojekts über die Möglichkeiten befreiender Theologie im westeuropäischen Kontext am »Dominikanischen Studienzentrum für Theologie und Gesellschaft« in Nijmegen entstanden ist. Ohne große Umstände gewährt er uns Einblicke in eine theologische Werkstatt besonderer Art, gibt uns Auskunft über den Fragehorizont eines Denkens, das inmitten einer stark säkularisierten und konfessionell längst ausgefransten Gesellschaft mit der religiösen Sprachlosigkeit kämpft und nach neuen Formen der Gottesrede sucht.

Das ist, um es gleich vorwegzunehmen, gut gelungen. In unterschiedlichen Überlegungssträngen, mit einer erfrischenden Mischung aus Narrativität und Reflexion versuchen die drei Autorinnen und drei Autoren zunächst für sich selbst zu klären, was denn Transzendenz überhaupt sei. Dabei zeigt sich durchgehend die Unmöglichkeit, dieses vielschichtige und verwobene Phänomen in eine Definition zu bringen. Die klassischen, hauptsächlich dem unerschöpflichen Fundus der Metaphysik entnommenen Bestimmungen der Transzendenz überzeugen nicht mehr: zu hierarchisch und dualistisch, Körper, Welt und Emotionen missachtend. Gesucht wird deshalb nach neuen Formen und Ausdrucksmöglichkeiten der Transzendenz, die ihren Weg nur über die Anbindung an eine sinnstiftende

Symbolik findet, über das „Unerwartete, Überraschende, dasjenige, das bestehende Konzepte der Sinngebung durchbricht „ (13). Alles hängt an der Frage, wie dieses Unerwartete und Udenkbare in eine Sprache gebracht, von ihren zahllosen (Re)Produktionen und Ersatzformen unterschieden werden kann. Strukturell zeigt sich, dass Transzendenz immer zu spät kommt. Als Interpretament lässt sie sich erst post festum, nach den überraschenden Erfahrungen erahnen und einkreisen.

Der erste und ausführlichste Beitrag ist ein Briefwechsel zwischen dem Dominikaner Leo Oosterveen und der Theologin Anne-Claire Mulder, in dem nach *Anlageplätzen für das Göttliche* (so die Überschrift) gesucht wird (17-57). Dieser Dialog lebt von der Kraft der biographisch-narrativen Elemente, die beide immer wieder ins Spiel bringen, um der Sprachlosigkeit von Transzendenzerfahrungen eine Stimme zu verleihen, um sie als Erfahrungen des Göttlichen identifizieren zu können. Für Oosterveen hat Transzendenz viel mit Exodus zu tun, mit einem Auszug aus den bedrängenden Lebensverhältnissen, aus einer beengenden Religiosität, aber auch mit dem Aufblitzen eines Gottes, der sich im Zeigen zugleich entzieht. Mulder unterstreicht die Mehrdeutigkeit des Transzendenten, dass es „sowohl eine negative als auch eine positive Kraft sein kann, eine Kraft, die heilen und die vernichten kann „ (56). Als positive Kraft muss die Transzendenz an die Materialität des Seins, an den Körper und an die Kommunikation mit dem Anderen gebunden sein, die wichtige Fundorte von Transzendenz repräsentieren. An die Betonung der Bedeutung des Körpers knüpft im anschließenden Beitrag Marianne Merks an (59-79). Sie versucht, den Sakramentsbegriff neu zu buchstabieren, indem sie ihn an die Erfahrungen des Alltags und des Daseins bindet: „Das Alltägliche, unser Leben und unser Körper sind sakramental. „ (79) Transzendenz berührt das Heilige, das sich im Alltag finden lässt.

Im Beitrag von André Lascaris liegt das Hauptaugenmerk auf einer Kriteriologie der Erfahrungen von Transzendenz (81-101). Dabei greift er eine interessante Unterscheidung des niederländischen Soziologen Meerten ter Borg auf, der zwischen primärer, sekundärer und tertiärer Transzendenz unterscheidet. Primäre Transzendenz bezeichnet das Überschreiten der biologischen Existenz, sekundäre das Überschreiten der Gruppe, tertiäre „das Überschreiten der Grenzen aller Bedeutungssysteme „ (83). Diese tertiäre Transzendenz ist unserem Sprechen nicht zugänglich. Sie kann, wie Mulder eingehend betont hatte, auf etwas Dunkles und Leeres, auf das Nichts ausgreifen und markiert damit nochmals ihren hochambivalenten Charakter. Vor der Leere schützen nach Lascaris allein die Tat und die Wahl, die erst die Spuren einer befreienden, erlösenden Transzendenz offen legen: Gerechtigkeit, Liebe und Vergebung sind für ihn konkrete Orte, das Transzendente als positive und befreiende Kraft zu erhellen und zu vergegenwärtigen.

Manuela Kalsky kritisiert am Beispiel der klassischen Versöhnungslehre die substantielle Verbindung von Transzendenz und Männlichkeit, Gewalt, Gehorsam und Leidensmetaphysik (103-124). Die „hierarchische Beziehung zwischen einem transzendenten Gott und dem immanenten Menschen „ könne in dieser Konzeption „nur durch die einmalige Inkarnation Gottes in Jesus Christus überwunden werden „ (111). Die fatale Logik: Der Sündenfall durch die Frau Eva, die Erlösung durch den Mann Jesus. Feministische Theologinnen haben aber diese Engführung aufgesprengt und gezeigt, dass „die Darstellungen des Transzendenten ... nicht ausschließlich auf ein männliches Gottesbild fest(zu)legen „ sind und die Repräsentanz von Gottes Heil „nicht automatisch an Gewalt und Leiden gekoppelt „ ist (116). Durch die Wiederentdeckung der biblischen Sophia, einer „Gott-Sie „, lässt sich zwar das patriarchale Denken korrigieren, nicht aber der garstig breite Graben zwischen der göttlichen Transzendenz und der irdischen Immanenz überbrücken. Erst eine »Theologie der Beziehung«, wie sie von Carter Heyward vertreten werde, überwindet diese Dualität, indem die Transzendenz radikal immanent gedacht wird, Gott und Mensch Partner sind, gemeinsam schöpfend, nicht länger einsam. „Heil und Erlösung fallen nicht länger selbstverständlich mit dem Kreuzestod Jesu zusammen, sondern werden in gerechten Beziehungen zwischen Menschen verortet. „ (121) Kalsky geht aber über Heyward hinaus, indem sie nicht die Einheitstendenz der Beziehungen, sondern ihre Differenz als Ort der Transzendenz betont: nicht in einer paradiesischen Harmonie, sondern in der Konfrontation mit dem Unterschied, in der Unterbrechung der eigenen Geschichte durch Andere zeigen sich Momente des Göttlichen.

Der Band schließt mit einer Reflexion von Erik Borgman über den Diskussionsprozess der AutorInnen und fasst nochmals die wichtigsten Positionen zusammen (125-138). Wir besitzen letztlich keinen adäquaten Begriff von Transzendenz und können uns ihr nur in verschiedensten Bildern und Metaphern nähern. Ihr bevorzugter Ort ist der Alltag, negative Theologie eine ihrer zentralen Sprachformen. Es bleibt ein unauflösbares Paradox, „dass das Transzendente flüchtig ist und zugleich den tragenden Grund bildet, der dem Leben Sinn und Zusammenhang gibt. „ (134)

Das Buch bietet eine Fülle beachtenswerter und diskussionswürdiger Überlegungen, wie sie von kulturellen und gesellschaftlichen Erfahrungen an die theologische Reflexion herangetragen werden. Diese gerät dabei leicht zwischen die Fronten, wie auch die AutorInnen immer wieder erfahren müssen. Einerseits kann man „das Transzendente nicht ohne das Vorhandensein einer Form wahrnehmen „ (50). Das verlockt, Transzendenz mit den eigenen Traditionen des Gottesglaubens zu entschlüsseln. Auf der anderen Seite bleibt sie jeder Kategorialität und Offenbarung entzogen, greift über das Bekenntnis hinaus. Aber vielleicht ist das Dazwischen gar keine so schlecht Position.

Alois Halbmayer

SCHUPP, FRANZ, Geschichte der Philosophie im Überblick, 3 Bd, Felix Meiner Verlag Hamburg 2004, 1576 p., geb 124,- Eur, ISBN 3-7873-1653-1

Theologisch interessierten Leserinnen und Lesern ist Franz Schupp kein Unbekannter. Sein 1974 unter dem Titel „Glaube – Kultur – Symbol „ erschienener „Versuch einer kritischen Theorie sakramentaler Praxis „ (so der Untertitel) ist auch heute noch ein wichtiges Dokument jener symbol- und kulturtheoretischen Vermittlungsversuche, mit denen die Theologie im Gefolge des Zweiten Vatikanischen Konzils den Herausforderungen der Zeit gerecht zu werden versuchte. Auch die umfangreiche Studie „Schöpfung und Sünde „ (1990), lange nach seinem Ausscheiden aus der Universität Innsbruck erschienen, erweist sich als ein konsequenter Versuch, die biblischen Schöpfungsaussagen mit den sprachphilosophischen Ansätzen und Theoriebausteinen der Kritischen Theorie zu vermitteln.

Nun hat Schupp, der von 1979 bis 2002 Professor für Philosophie an der Universität Paderborn war, eine Frucht seiner philosophiegeschichtlichen Tätigkeit vorgelegt: eine dreibändige *Geschichte der Philosophie im Überblick*. Aus Vorlesungen hervorgegangen, bietet sie profunde Informationen über die aus seiner Sicht wichtigsten Positionen von Thales von Milet bis Ludwig Wittgenstein. Dabei legt Schupp seine Philosophiegeschichte nicht thematisch, sondern primär biographiegeschichtlich an: Leben und Werk, gesellschaftlicher Kontext und philosophisches Denken interpretieren und erläutern sich gegenseitig. Dennoch wird nicht Autor an Autor beziehungslos aneinandergereiht, vielmehr werden sie durch imaginäre Fäden verknüpft, die immer wieder Verbindungslinien zwischen zeitlich und thematisch weit entfernten Denkern ziehen, synchrone mit diachronen Perspektiven verbinden und konsequent die leitenden Fragestellungen im Blick behalten. Schupp ist überzeugt, „daß es in Wirklichkeit gar nicht unzählige Philosophien gibt, wie uns heute manchmal suggeriert wird, sondern es im Prinzip nur einige wenige systematische Positionen gibt, auch wenn diese sich historisch gesehen in sehr verschiedenen Formen präsentieren „ (Vorwort, Bd. 1, XVI). Diese konsequent an den tragenden Ideen orientierten Perspektive ist aber erst dadurch möglich geworden, dass Schupp den Gang durch die Geschichte alleine antritt. Anders als die meisten Philosophiegeschichten, an denen oft zahlreiche ausgewiesene ExpertInnen mitarbeiten, muss man als Einzelautor selbst an die Texte und Positionen herangehen. In dieser an sich unerfüllbaren Aufgabe liegt die Grenze dieses Unternehmens, weil niemand für jede Epoche ein Fachmann sein kann. Das macht aber zugleich den Reiz und Vorzug aus, weil Schupp sich nicht in den Details verliert und seine Darstellungsweise konsequent durchhält. Über so lange Zeiten und Strecken vermag überdies nur der einen verlässlichen Überblick zu liefern, der seine Vorlieben und Widersprüche offen legt, sich Begleiter erwählt, die Fragestellungen vorgeben, zu denen man immer wieder zu-

rückkehrt, weil sie Inspiration und Ideen geben. Solche Mentoren sind für Schupp gewiss Aristoteles und Leibniz, aber auch manch andere, die man in einem philosophiegeschichtlichen Abriss vielleicht nicht unbedingt erwarten würde, finden seine Sympathie und Anerkennung (z.B. Abaelard).

Band 1 ist der Antike gewidmet und bietet neben den Klassikern vor allem auch einen guten Überblick über den Mittel- und Neuplatonismus (388-435), die ja für die Kontextualisierung des antiken Christentums und die altkirchlichen dogmatischen Definitionen von entscheidender Bedeutung sind. Band 2 präsentiert christliche Antike und Mittelalter, wobei es Schupp besonders anschaulich gelingt, die sich grundlegend verändernde Welt des Spätmittelalters plausibel nachzuzeichnen. Die Aristotelesrezeption hat auf der einen Seite neue, große systematische Entwürfe hervorgebracht (Thomas von Aquin), zugleich ist mit ihr aber auch die klassische ontologische Fragestellung an ein Ende gekommen. Der Nominalismustreit, den Schupp ausführlich anhand von Willhelm von Ockham darstellt (442-488), steht paradigmatisch für die Suche nach dem Neuen, das sich wohl ankündigt, aber noch keine deutlich wahrnehmbare Gestalt angenommen hat. Diese wird dann im ersten Teil des 3. Bandes in ihren vollen Konturen ausgezogen, Bacon, Galilei und Descartes stehen repräsentativ für diesen Eintritt in die beginnende Welt der Moderne. Auch in diesem, unter dem Titel „Neuzeit“, firmierenden Band, fehlt keiner der Klassiker und großen Wegbereiter. Schade nur, dass Schupp seine Darstellung mit Wittgenstein aufhören lässt und andere wichtige Positionen des 20. Jahrhunderts (Husserl, Heidegger) nicht mehr einbezieht (sie sind für Schupp noch Gegenwart).

Das vorliegende, editorisch höchst sorgfältig gearbeitete und schön gestaltete Kompendium zeichnet sich neben dem verlässlichen informativen Charakter durch seine sprachliche Verständlichkeit und Geschlossenheit aus, die es erlauben, da und dort hineinzuschmökern und es somit auch als Nachschlagswerk zu nutzen. Immer wieder fließen in die Darstellung Quellentexte ein, vor allem die längeren Passagen wecken das Interesse, zur Primärliteratur selbst zu greifen. Ein Stichwortverzeichnis wäre für dieses Unternehmen sehr wünschenswert gewesen, aber auch ohne diese Erleichterung findet man sich bestens zurecht.

Alois Halbmayr

EURICH, Johannes, Symbol und Musik. Die religiöse Vermittlungsleistung des Symbolbegriffs in der Postmoderne (Heidelberger Studien zur Praktischen Theologie 1), Lit-Verlag, Münster 2002, 311p., kt. 25,90 Eur, ISBN 3-8258-5698-4

Wie kann die Glaubenstradition in unserer postmodernen Lebenswelt neu erfahren werden? Diese den gesamten theologischen Fächerkanon betreffende Fragestellung erörtert der evangelische Theologe Johannes Eurich in seiner Heidelberger Dissertation, die in überarbeiteter Fassung als Band 1 der Heidelberger Studien zur Praktischen Theologie erschien. Vor dem Hintergrund der gegenwärtigen gesellschaftlich-religiösen Lage referiert er mit großem Geschick symboltheoretische Überlegungen (1-189), um sie schließlich auf die Musik im Gottesdienst zu beziehen und mit einer eigenen empirischen Untersuchung in Zusammenhang zu bringen (190-276, 307-311).

Im Anschluss an Standardwerke von Wolfgang Welsch, Peter Berger, Franz-Xaver Kaufmann, Ulrich Beck u.a. stellt der Autor fest, dass Fragmentierung, Subjektivierung und Pluralisierung die Glaubensvermittlung in einen Paradigmenwechsel geführt haben. Die Vermittlung zwischen christlicher Tradition und der heutigen Lebenswelt spielt sich weniger auf der (rein kognitiven) Diskursebene ab als vielmehr in der symbolischen Kommunikation, die dem postmodernen Bedürfnis nach Intuition und Gefühl, Ästhetik und Selbstbezogenheit eher entspricht. Da das Symbolische unterschiedliche Welten verbindet und vorwiegend die sinnlich-unmittelbare Ebene betrifft, kann Johannes Eurich sagen: „nicht mehr eine (nur) diskursiv-verbale, sondern eine affektiv-symbolische Kommunikation eröffnet der Religion Zugänge in der sich verändernden Signatur unserer Zeit“ (79).

Eurich folgt nach der luziden Beschreibung unserer gesellschaftlich-religiösen Lage weitgehend der gediegenen symboltheoretischen Untersuchung des katholischen Pastoraltheologen und Psychoanalytikers Heribert Wahl (Glaube und symbolische Erfahrung, 1994). Das Symbol erscheint darin zunächst psychogenetisch als verbindendes Drittes zwischen mir und dem anderen, durch den ich zu mir selbst komme (grundlegend wahrzunehmen in der Beziehung zwischen Kind und Mutter). Es setzt als dritter Bereich zwischen Subjektivem und Objektivem die innere und äußere Welt in Beziehung. Die menschliche Fähigkeit, Symbole zu gebrauchen, bedeutet, in diesem Zwischenbereich - dem Ort aller Kultur, Kunst und Religion - zu leben. Durch die symbolische Vermittlung wird so Sinnliches und Geistiges verknüpft und die Wirklichkeit vom Einzelnen erfasst. Das heißt, die Wirklichkeit ist - zumal im religiösen Bereich - nur symbolisch und metaphorisch zu entdecken. Immer neu ist daher eine „öffentliche Symbolkultur“ auch des christlichen Glaubens zu schaffen und zu erhalten, ein „Übergangsbereich als

gemeinsam geteilte(r) Sinnhorizont und Lebensraum zu entdecken und zu bewohnen" (131f).

Die einzelnen religiösen Symbole sind freilich keine kruden Repräsentanten einer anderen Welt, sondern Vermittlungszeichen in konkreten Gebrauchsweisen (also Symbol-Zeichen). Anders herum betrachtet: Das Zeichen ist Symbolträger, „es ist der Ausdruck der Transzendenzerfahrung, der zum Zeichen für andere Menschen wird, die ihm begegnen, d.h. dass es das Symbol als solches gar nicht gibt; es gibt nur die symbolische Erfahrung von etwas oder jemandem" (151). Der Auftrag der Verkündigung ist es nun, nicht nur den Umgang mit christlichen Zeichen einzüben, sondern die mit bestimmten Symbol-Zeichen verbundenen Glaubenserfahrungen zugänglich zu machen, also umfassend ins christliche Symbolgeschehen einzuführen. Die katholischen Religionspädagogen Hubertus Halfas und Anton Bucher schlugen vor etlichen Jahren diese Gangrichtung ein, wenngleich Eurich keinen ontologischen Symbolbegriff verfolgt.

Eurichs zentrales Anliegen besteht darin, die im Glaubenssymbol enthaltene Erfahrung wieder zu einer Erfahrung des Subjekts zu machen. Diese sog. Resymbolisierung, die nicht so sehr auf diskursive Weise herzustellen ist, sondern vor allem den emotionalen Bereich anspricht, soll den Gläubigen einen Bezugsrahmen zur Verfügung stellen, wie er in der kirchlichen Lebenspraxis Verwendung findet. Der Sinn einer solchen Symbolgestalt liegt darin, etwas repräsentieren und artikulieren zu können, was verbal (kognitiv) nicht zu repräsentieren und artikulieren ist. Anhand der Musik möchte der Autor in seinem praktischen Teil entfalten, wie ein solcher symbolischer Erfahrungsraum entstehen kann. Die Glaubenssymbole mittels der Musik zu erfassen hat eine klare rituelle Komponente: „so können sowohl im gottesdienstlichen Ritual angebotene Symbol-Zeichen - unterstützt von der emotionalen Wirkung des musikalischen Geschehens - neu in ihrem symbolischen Gehalt erfahren werden als auch umgekehrt neue musikalische Erfahrungen durch das rituelle Geschehen angestoßen werden" (183).

Inwieweit die liturgische Musik einen Zugang zum religiösen Symbolgeschehen schaffen kann, hat Johannes Eurich anhand zweier Gemeinden in Heidelberg und Darmstadt untersucht. Auch wenn Eurich evangelikal ausgerichtete Gottesdienste heranzog (in denen der musikalische Lobpreis eine bestimmende Rolle spielt) und die Auswertung von einem detaillierten Fragebogen lediglich auf 159 Gottesdienstbesuchern basiert, sind die Ergebnisse auf alle Fälle aussagekräftig und die umsichtig angestellten Schlussfolgerungen für das Thema „Musik und symbolische Glaubenserfahrung" sehr erhellend. Johannes Eurich kann theoretisch und empirisch Anhaltspunkte dazu liefern, „dass Musik als symbolisches Geschehen eine strukturelle Nähe zum Glauben als symbolisches Geschehen besitzt und aufgrund dieser sich ein Zusammenspiel zwischen beiden Symbolgeschehen ereignen kann" sowie dass „durch Musik ein symbolisch strukturierter Zwischenraum eröffnet werden kann, in dem sich innerpsychische, indivi-

duelle Erfahrungen mit von außen vorgegebenen Glaubenserfahrungen, z.B. in Gestalt christlicher Glaubenszeichen, verbinden können" (234). Das musikalische Symbolgeschehen vermag somit die Kluft zwischen subjektiven Bewusstseinslagen und der christlichen Symbolgestalt überbrücken helfen, vor allem wenn es in den gemeinschaftlichen Ritus und Kult eingebettet ist.

Gerade weil Musik in der Religion zumeist Teil eines rituellen Vorgangs ist, verwundert es vielleicht, dass Eurich erst dann der gottesdienstlichen Musik ein Resymbolisierungspotential zubilligt, wenn sie den Menschen zumindest im Ausgangsstadium vom Alltag her vertraut ist (195). Einmal meint er lapidar: „Die Harmonien der Kirchenmusik drücken heute nicht mehr das Lebensgefühl der Menschen aus" (186). Und an einer anderen Stelle zitiert er zustimmend einen Autor, wenn dieser meint, die Musik könne nur eine Wirkung auf die Seele des Menschen entfalten, wenn „wir uns aus den Grau-in-Grau-Tönen der amtlichen Choral- und Vorspielbücher herauslösen und nach unserer eigenen Kreativität fragen" (270). Da vor dem Hintergrund dieser Negativfolie ausschließlich an der Popkultur orientierte Lobpreis-Lieder zur Sprache kommen, die anscheinend der heutigen Alltagswelt näher sind, wäre zu fragen, ob etwa der gregorianische Choral oder die in der Esoterik boomende Musik wirklich nicht religiöse Tiefenschichten anzusprechen vermögen, nur weil es sich hier um fremdartig anmutende Musik handelt. Dahinter verbirgt sich natürlich mehr als nur die Einschätzung bestimmter Musikrichtungen. Geht es doch um die Frage, ob nicht die Kirche *auch* eine Eigenkultur ausprägen soll, die auf Uneingeweihte ein Stück weit fremd, aber deshalb nicht unanziehend wirkt.

Was gibt nun dieses Buch her für die eingangs gestellte Frage nach der sinnvollen Lebbarkeit überlieferter Glaubensinhalte und -formen im Heute? Es verdeutlicht zum einen, dass die Glaubenswelt nur im Rahmen des Symbolprozesses zu begehen ist und Symbol-Zeichen gebraucht werden können, wenn sie mit der Lebenswelt in Verbindung stehen. Religiös sein bedeutet demnach, sich auf das christliche Symbolgeschehen einzulassen und den (mir vorausgehenden, mir geschenkten) Glauben zu verinnerlichen. Zum anderen wird dargelegt, wie die erschließende Funktion des musikalischen Symbolgeschehens (vor allem im Lied) zur Vermittlung von Bildern und Metaphern der christlichen Symbolsprache beiträgt oder beitragen könnte. Die Gefahr der Überbewertung des Subjektiv-Erlebnishaften verdiente freilich noch eine weitreichende Diskussion.

Bernhard A. Eckerstorfer OSB

SCHÜTTE, Heinz, Protestantismus heute. Ökumenische Orientierung, Bonifatius Druckerei Paderborn 2. Auf. 2004, 156 p., geb. 14.90 Eur, ISBN 3-89710-292-7.

Wer sich ein ganzes Leben für die Ökumene eingesetzt und sich mit der evangelischen Theologie und Kirche auseinandergesetzt hat, beherrscht mühelos das theologische Instrumentarium der ökumenischen Diskurse. Gut erprobt und wohl bekannt sind die Werkzeuge. An entscheidenden Themen haben sie sich bewährt, andere wiederum ließen sich damit nur unzureichend bearbeiten. Denn nicht allein die wohl überlegten Argumente bestimmen den ökumenischen Fortschritt, sondern viele andere Faktoren spielen mit bei diesem Konzert, nicht nur zum Wohlklang.

Der Katholik Heinz Schütte hat ein Auge dafür, wenn er einen Überblick über die ökumenisch relevanten Themen des Protestantismus bringt. Er stellt die Positionen vor, analysiert die Argumente und schildert die ökumenischen Fortschritte. Seine wertschätzende Kenntnis und sein Einfühlungsvermögen hindern ihn nicht, Entwicklungen anzusprechen, die er bedauert und hinderlich findet. Sieht er im Positionspapier der VELKD „Ökumene nach ev.-luth. Verständnis“, vom Frühjahr 2004 gegen andere Einschätzungen noch „gute Ansätze zu einer Lösung“, (31) der Ordinations- und Beauftragungsfrage, die substantiell ist für die Abendmahls/Eucharistiegemeinschaft, so

wird er in einer dritten Auflage die erungenen Klärungen gegen das im November 2004 erschienene Papier der gleichen VELKD „Allgemeines Priestertum, Ordination und Beauftragung“, einmahnen.

Die Stärke des Buches liegt darin, dass es die Argumente vernetzt, gegen neue Sackgassen und Einseitigkeiten an den erreichten Konsens erinnert und knapp und verlässlich den jeweiligen Diskussionsstand zusammenfasst. Ich lese es als engagiertes Zeugnis gegen Verunglimpfungen der Ökumene, diese sei ein gescheiterter Schmusekurs und Verrat an der Identität. Nein, bei der Ökumene geht es zur Sache. Sie fordert Konsequenzen, die auf beiden Seiten nicht leicht fallen. Ausfluchten entlarven und Identitäten stärken, das kann man von ökumenischen Altmeistern lernen.

Ulrich Winkler

WENZ, Gunther, Wolfhart Pannenberg's Systematische Theologie. Ein einführender Bericht mit einer Werkbibliografie 1998-2002 und einer Bibliografie ausgewählter Sekundärliteratur, Vandenhoeck & Ruprecht Göttingen 2003, 324 p., kt. 34,90 Eur, ISBN 3-525-56127-X.

Der Vergleich mit Otto Webers nun schon in 12. Auflage erschienen Einführung in Karl Barths Kirchliche Dogmatik drängt sich auf. Beide

wollen kein Ersatz sein für die Lektüre des Originals. Doch Weber hat es schwerer, er bringt ein Exzerpt des Monomentalwerkes, während Wenz eine spannende Durchdringung von Pannenberg's Theologie vorlegt, die sich nicht nur auf die drei Bände der „Systematischen Theologie“ bezieht, sondern ebenso die Hauptwerke an den thematisch gebotenen Stellen einarbeitet. Es ist nicht ganz unberechtigt, Pannenberg neben Barth zu stellen. Mehr als 40 Jahre war er als Professor für Systematische Theologie einer der entscheidenden Wortführer der deutschsprachigen Theologie und hat als einer der wenigen auch eine breite internationale Rezeption erfahren. Er hat Theologie als Wissenschaft in einer säkularen Welt und über Konfessionsgrenzen hinweggesprächsfähig gemacht durch die Vermittlung des christlichen Propriums der Christologie für transzendenzfähige Menschen im Horizont universaler Geschichte. Viele seiner Forschungsleistungen sind inzwischen zum Gemeingut gegenwärtiger Theologie und Ökumene geworden. Wenz versteht es, die Quellen bekannt zu machen und zur Vertiefung in sie zu verführen.

Ulrich Winkler

PREUL, Reiner, So wahr mir Gott helfe! Religion in der modernen Gesellschaft, Darmstadt 2003, 210 p., kt., 19,90 EUR, ISBN 3-534-14303-5.

Infolge des wissenschaftlich-technischen Fortschritts wächst der Bedarf an ethischer Orientierung und die Frage nach deren Fundierung in umfassenden geistigen Positionen, wie sie Religionen anbieten können. Aktuelle Erfahrungen mit religiösem Fanatismus führen jedoch zu Skepsis gegenüber Religionen und deren Rolle in der gesellschaftlichen Öffentlichkeit ist strittig. Das liberale Modell verweist sie in den Bereich des Privaten. Vor diesem Hintergrund fragt der evangelische Praktische Theologe Reiner Preul nach den Erscheinungsformen der Religion im Zusammenhang der gegenwärtigen Gesellschaft und nach der möglichen Leistung von Religion für diese Gesellschaft. Preul grenzt sich klar ab gegen die These von der Religion als Privatsache. Dagegen lautet seine These, dass es zwar Menschen ohne religiöse Praxis, aber keine religionslose Gesellschaft geben könne (10). In einem ersten Schritt (Kapitel 2) werden die grundlegenden Differenzierungen von Religion, Pseudoreligion, Glaube und Aberglaube vorgenommen. Kapitel 3 und 4 bieten einen Überblick zu soziologischen Analysen, einerseits zu den Kennzeichen der modernen Gesellschaft (Mobilität, Leistung und Konkurrenz, Erlebnisorientierung, Medialisierung, Risiko, Individualisierung und Pluralisie-

rung), andererseits zu den Erscheinungsformen des Religiösen in ihr (Großkirchen, Fundamentalismus, Privatreligion, Jugendreligionen, Religion in Jugendkultur und Medien). Kapitel 5 bietet dann die genauere Begründung der These vom Religionsbedarf der modernen Gesellschaft: Auch postmoderne, pluralistische Gesellschaften seien in Fragen ethischer Grundwerte und der Prinzipien und Normen des Zusammenlebens auf religiös-weltanschauliche Grundlagen angewiesen. Religiöse Restbestände in Form einer Vernunftreligion hätten nicht den gewünschten Einfluss auf Denken und Handeln der Bürger (147) und seien zu schwach, um den Grundkonsens aufrecht zu erhalten. Außerdem übersteige die Verpflichtung auf eine solche Zivilreligion die Kompetenzen des Staates und suggeriere die Möglichkeit einer Religion über den Religionen (149). Vorzuziehen sei dagegen eine die gesellschaftlichen Institutionen übergreifende öffentliche Kommunikation über die notwendigen religiös-weltanschaulichen Grundlagen der Gesellschaft. Religiöse Institutionen können dabei als reflektierte und anerkannte Sachwalter einzelner Traditionen in einer Weise zur ethischen Orientierung beitragen, wie es privatisierte und individualisierte Religiosität nicht leisten kann.

Das Buch richtet sich ausdrücklich nicht nur an Experten (7) und bietet einen gut verständlichen, manch-

mal etwas knappen Überblick zu den Erscheinungsformen der Religion in der gegenwärtigen Gesellschaft. Die Position zur öffentlichen Relevanz von Religion in modernen pluralistischen Gesellschaften wird in der Grundintention plausibel begründet. Religionen können zweifelsohne einen wesentlichen Beitrag zur ethischen Bildung und Grundorientierung leisten und sollten diese Gesellschaftsrelevanz nutzen.

Einige Einschränkungen seien dennoch kurz genannt: Wo es um konkrete Fragen angewandter Ethik geht, tragen die Religionen faktisch nicht immer zum Konsens bei und wollen bzw. können dies um ihrer Identität willen in bestimmten Fragen auch gar nicht tun (vgl. die Abtreibungsdebatte). Die Stimme der Religionen zur ethischen Orientierung wird in pluralistischen Gesellschaften immer nur eine unter vielen sein und in dem Maß Gewicht haben, in dem sich ihre Mitglieder engagieren und überzeugende Grundhaltungen vorleben (z.B. Caritas, Hospizbewegung). Es ist umstritten, ob der Beitrag von Religionen zur ethischen Orientierung in eigenen Begründungsmodellen liegen kann oder sich nicht vielmehr auf den Bereich der Vorbildwirkung und der Motivation zu ethischem Handeln bezieht. Die Rede von der „ethischen Orientierung „ ist in dieser Hinsicht mehrdeutig.

Andreas M. Weiß

Eingesandte Bücher (Rezensionen vorbehalten)

- AMON, Eberhard / KERNER, Hanns / MÜLLER, Konrad / POSCHMANN, Andreas, **Ökumenische Gottesdienste. Anlässe, Modelle und Hinweise für die Praxis**, hg. v. Deutsches Liturgisches Institut - Trier / Gottesdienst-Institut der Evangelisch-Lutherischen Landeskirche in Bayern - Nürnberg, Herder Freiburg / Gütersloher Verlagshaus Gütersloh 2003, 184 p., geb. 19,90 Eur[D], ISBN 3-451-28213-5 / 3-579-03298-4.
- Aurelius AUGUSTINUS, De trinitate**. Lateinisch-deutsch (Bücher VIII-XI, XIV und XV, Anhang: Buch V). Neu übersetzt und mit einer Einleitung hg. v. Johann Kreuzer (Philosophische Bibliothek 523), Felix Meiner Verlag Hamburg 2001, 415 p., kt. 36,00 Eur[D], ISBN 3-7873-1651-5.
- DEMEL, Sabine, **Frauen und kirchliches Amt**. Vom Ende eines Tabus in der katholischen Kirche, Herder Freiburg/Basel/Wien 2004, 152 p., kt. 12,90 Eur[D], ISBN 3-451-28514-2.
- Der Brockhaus Religionen**. Glauben, Riten, Heilige; hg. v. der Lexikonredaktion des Verlages F.A. Brockhaus, Mannheim 2004, 703 p., Geb. 51,40 EU, ISBN 3-7653-2476-0.
- DETMERS, Achim, **Reformation und Judentum**. Israel-Lehren und Einstellungen zum Judentum von Luther bis zum frühen Calvin (Judentum und Christentum 7), Verlag W. Kohlhammer Stuttgart/Berlin/Köln 2001, 392 p., kt. 35,30 Eur[D], ISBN 3-17-016968-8.
- Dokumente wachsender Übereinstimmung**. Sämtliche Berichte und Konsenstexte interkonfessioneller Gespräche auf Weltebene 3. 1990-2001, hg. und eingeleitet von Harding Meyer u.a., Bonifatius Druck-Buch-Verlag Paderborn / Verlag Otto Lembeck Frankfurt 2003, 840 p., geb. 56,00 Eur[D], ISBN 3-89710-256-0.
- DURST, Michael / MÜNK, Hans J. (Hg.), **Christentum - Kirche - Kunst**. Beiträge zur Reflexion und zum Dialog, Paulusverlag Editions St.-Paul 2004, 232 p., kt., ISBN 3-7228-0625-9.
- ELA, Jean M., **Gott befreit**. Neue Wege afrikanischer Theologie. Aus dem Französischen von Ulrike Kaps (Theologie der Dritten Welt 30), Herder Freiburg 2003, 374 p., kt. 24,90 Eur[D], ISBN 3-451-28130-9.
- FÜRST, Walter / WERBICK, Jürgen (Hg.), **Katholische Glaubensfibel**. Mit einem Geleitwort von Karl Kardinal Lehmann, Herder / CMZ-Verlag Rheinbach 2004, 448 p., kt. 17,90 Eur[D], ISBN 3-87062-069-2.
- GÄDE, Gerhard, **Christus in den Religionen**. Der christliche Glaube und die Wahrheit der Religionen, Ferdinand Schöningh Paderborn u.a. 2003, 192 p., kt. 24,90 Eur[D], ISBN: 3-506-70111-8.
- HELLER, Christian, **John Hicks Projekt einer religiösen Interpretation der Religionen**. Darstellung und Analyse - Diskussion - Rezeption (Religion - Geschichte - Gesellschaft. Fundamentaltheologische Studien 28), LIT-Verlag Münster/Hamburg/London 2001, 528 p., kt. 40,90 Eur[D], ISBN 3-8258-5528-7.
- HILBERATH, Bernd J. / KRAML, Martina / SCHARER, Matthias (Hg.), **Wahrheit in Beziehung**. Der dreieine Gott als Quelle und Orientierung menschlicher Kommunikation (Kommunikative Theologie), Matthias-Grünwald Mainz 2003, 252 p., kt. 18,80 Eur[D], ISBN 3-7867-2453-9.
- HÜBNER, Kurt, **Das Christentum im Wettstreit der Weltreligionen**. Zur Frage der Toleranz, Mohr Siebeck Tübingen 2003, 153 p., kt. 19,- Eur[D], ISBN 3-16-147996-3.
- JÖRNS, Klaus-Peter, **Notwendige Abschiede**. Auf dem Weg zu einem glaubwürdigen Christentum, Gütersloher Verlagshaus Gütersloh 2004, 412 p., geb. 24,95 EU[D], ISBN 3-579-06408-8.

- JUERGENSMEYER, Mark, Terror im Namen Gottes.** Ein Blick hinter die Kulissen des gewalttätigen Fundamentalismus. Aus dem Amerikanischen von Franziska Mosthaf, Herder Freiburg/Basel/Wien 2004, 384 p., geb. 26,90 Eur[D], ISBN 3-451-28395-6.
- KAMPLING, Rainer (Hg.), "Dies ist das Buch ..."** Das Matthäusevangelium. Interpretation, Rezeption, Rezeptionsgeschichte. Festschrift für Hubert Frankemölle, Ferdinand Schöningh Paderborn u.a 2004, 373 p., kt. 59,00 EU[D], ISBN: 3-506-71708-1.
- KAMPLING, Rainer (Hg.), Sara lacht ...** Eine Erzmutter und ihre Geschichte. Zur Interpretation und Rezeption der Sara-Erzählung, Ferdinand Schöningh Paderborn u.a. 2004, 297 p., kt. 38,- EU[D], ISBN 3-506-70113-4.
- KNEER, Markus, Die dunkle Spur im Denken.** Rationalität und Antijudaismus (Paderborner theologische Studien 34), Ferdinand Schöningh Paderborn u.a. 2003, 204 p., kt. 29,90 EUR, ISBN 3-506-76285-0.
- KOZIEL, Bernd E., Kritische Rekonstruktion der "Pluralistischen Religionstheologie".** John Hicks vor dem Hintergrund seines Gesamtwerks, (Bamberger Theologische Studien 17), Peter Lang Verlag Frankfurt 2001, 891 p., kt. 115,00 Eur[D], ISBN 3-631-38039-9.
- KRAML, Martina, Braucht das Fest einen Rahmen?** Annäherungen an Handlung und Kultur aus (mahl-)theologischer Perspektive, LIT Verlag Münster/Hamburg/London 2004, 238 p., kt. 19,90 EU[D], ISBN 3-8258-7481-8.
- KÜHN, Ulrich, Christologie** (UTB 2393), Vandenhoeck & Ruprecht Göttingen 2003, 332 p., kt. 19,90 Eur[D], ISBN: 3-8252-2393-0.
- LANGER, Otto, Christliche Mystik im Mittelalter.** Mystik und Rationalisierung - Stationen eines Konflikts, Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt 2004, 416 p., geb. 49,90 Eur[D], ISBN 3-534-04527-0.
- Lexikon neureligiöser Gruppen, Szenen und Weltanschauungen.** Orientierungen im religiösen Pluralismus, hg. v. BAER, Harald / GASPER, Hans / MÜLLER, Joachim / SINABELL, Johannes. Mitherausgeber: BECKER, Thomas / HÖBSCH, Werner / SELLMANN, Matthias, Herder Freiburg/Basel/Wien 2005, 737 p., geb. 39,90 Eur[D], ISBN 3-451-28256-9.
- LIES, Lothar, Die Sakramente der Kirche.** Ihre eucharistische Ausrichtung auf den dreifaltigen Gott, Tyrolia-Verlag Innsbruck/Wien 2004, 240 p., kt. 19,90 Eur[D], ISBN 3-7022-2621-4.
- LINK-WIECZOREK, Ulrike / MIGGELBRINK, Ralf / SATTLER, Dorothea / HASPEL, Michael / SWARAT, Uwe / BEDFORD-STROJM, Heinrich, Nach Gott im Leben fragen.** Ökumenische Einführung in das Christentum, Gütersloher Verlagshaus Gütersloh / Herder Freiburg/Basel/Wien 2004, 364 p., kt. 19,95 Eur[D], ISBN 3-579-05426-0 / ISBN 3-451-28518-5.
- MALEK, Roman (Hg.), The Chinese Face of Jesus Christ 1-2.** Jointly published by Institute Monumenta Serica und China-Zentrum, Sankt Augustin - Nettetal 2002/2003, 391 p./ 480 p., kt. 40,- Eur[D] / 60,- Eur[D], ISBN 3-8050-0477-X ISSN 0179-261X / 3-8050-0478-8 (all vols. ISBN 3-8050-0476-1).
- MEYER, Barbara, Christologie im Schatten der Shoah - im Lichte Israels.** Studien zu Paul van Buren und Friedrich Wilhelm Marquardt (TVZ Dissertationen), Theologischer Verlag Zürich 2004, 261 p., Pb. 30,00 Eur[D], ISBN 3-290-17330-5.
- Metzler Lexikon Religion 1-4.** Gegenwart - Alltag - Medien, hg. v. Christoph AUFFARTH/Jutta BERNARD/Hubert MOHR. Unter Mitarbeit von Agnes IMHOF und Silvia KURRE, Stuttgart 2005, 2376 p., kt. 99,95 Eur[D], ISBN 3-476-02070-3.
- NIEDERER, W., Mit Selbstehrlichkeit Wissen und Glauben verstehen,** Nordhausen 2004, 157 p., kt. 15,00 Eur[D], ISBN 3-88309-156-1.

- NÜSSEL, Friederike / SATTLER, Dorothea, Menschenstimmen zu Abendmahl und Eucharistie.** Erinnerungen - Anfragen - Erwartungen, Verlag Otto Lembeck Frankfurt / Bonifatius Verlag Paderborn 2004, 311 p., kt. 16,00 Eur[D], ISBN 3-87476-464-8.
- PIHKALA, Juha, Gnadenmittel oder Gnadenangebot?** Auslegungsgeschichte des Passus per baptismum offeratur gratia Dei im Taufartikel der Confessio Augustana im Zeitraum von 1530-1930, hg. u. bearbeitet von Josef Außermair (Studien zur systematischen Theologie und Ethik 34), LIT-Verlag Münster/Hamburg/London 2003, 344 p., geb. 29,80 Eur[D], ISBN 3-8258-6570-3.
- PREUL, Reiner, So wahr mir Gott helfe!** Religion in der modernen Gesellschaft, Darmstadt 2003, 208 p., kt. 19,90 Eur[D], ISBN 3-534-14303-5.
- PRÜLLER-JAGENTEUFEL, Gunter M., Befreit zur Verantwortung.** Sünde und Versöhnung in der Ethik Dietrich Bonhoeffers (Ethik im theologischen Diskurs 7), Münster 2004, 608 p., kt. 49,90 Eur[D], ISBN 3-8258-6930-X.
- REINHARD, Wolfgang, Glaube und Macht.** Kirche und Politik im Zeitalter der Konfessionalisierung, Herder Freiburg/Basel/Wien 2004, 128 p., kt. 8,90 Eur[D], ISBN 3-451-05458-2.
- SCHÜTTE, Heinz, Protestantismus heute.** Ökumenische Orientierung, Bonifatius Druckerei Paderborn 2. Auf. 2004, 156 p., geb. 14,90 EUR, ISBN 3-89710-292-7.
- STOCK, Alex, Poetische Dogmatik. Christologie.** Bd. 1: **Namen**, Schönigh Paderborn 1995, 206 p., Gb., 34,80 Eur[D], ISBN 3-506-78831-0; Bd. 2: **Schrift und Gesicht**, Schönigh Paderborn 1996, 294 p., Gb., 46,40 Eur[D], ISBN 3-506-78832-9; Bd. 3: **Leib und Leben**, Schönigh Paderborn 1998, 465 p., Gb., 54,80 Eur[D], ISBN 3-506-78833-7; Bd. 4: **Figuren**, Schönigh Paderborn 2001, 478 p., Gb. 54,80 Eur[D], ISBN 3-506-78834-5.
- STRIET, Magnus, Offenbares Geheimnis.** Zur Kritik der negativen Theologie (ratio fidei. Beiträge zur philosophischen Rechenschaft der Theologie 14), Pustet Regensburg 2003, 292 p., kt. 34,90 EUR ISBN 3-7917-1822-3.
- TRUMMER, Peter, Das ist mein Leib.** Neue Perspektiven zu Eucharistie und Abendmahl, Patmos Düsseldorf 2005, 199 p., kt. 18,00 Eur[D], ISBN 3-491-70383-2.
- WEIMER, Ludwig, Christsein angesichts der vielen Religionen** (Urfelder Reihe 3), Verlag Urfeld Bad Tölz 2002, 190 p., geb. 17,90 Eur[D], ISBN 3-932857-22-4.
- WENZ, Gunther, Wolfhart Pannenberg's Systematische Theologie.** Ein einführender Bericht mit einer Werkbibliografie 1998-2002 und einer Bibliografie ausgewählter Sekundärliteratur, Vandenhoeck & Ruprecht Göttingen 2003, 324 p., kt. 34,90 Eur[D], ISBN 3-525-56127-X.
- WENZEL, Knut, Sakramentales Selbst.** Der Mensch als Zeichen des Heils, Herder Freiburg-Basel-Wien 2003, 320 p., kt. 35,- Eur[D], ISBN 3-451-28074-4.
- WERBICK, Jürgen / FÜRST, Walter (Hg.), Katholische Glaubensfibel.** Mit einem Geleitwort von Karl Kardinal Lehmann, Herder / CMZ-Verlag Rheinbach 2004, 448 p., kt. 17,90 Eur[D], ISBN 3-87062-069-2.

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 „dazwischentreitenden Handlung“

SaThZ 3 (1999), Heft 1

David J. KRIEGER, Religion als Kommunikation; Giancarlo COLLET, Zwischen lokaler Identität und universaler Solidarität; Bischof Erwin KRÄUTLER, Den Weg der Inkulturation weitergehen. Ein Interview über Mission heute; Perry SCHMIDT-LEUKEL, Die Wahrheit des Buddhismus aus christlicher Sicht; Paul WEB, „Kein Mensch kann mich sehen und am Leben bleiben“ (Ex 33,20); Werner WOLBERT, Zu neuerer Kritik an der sittlichen Botschaft der Evangelien

SaThZ 3 (1999), Heft 2

John B. COBB Jr., A. N. Whitehead. The Interface of Science and Philosophy; Hans-Joachim SANDER, Volk Gottes. Das Prozeßparadigma auf dem II. Vatikanischen Konzil; Reto Luzius FETZ, Whitehead, Cassirer, Piaget. Drei Denker - ein gemeinsames Paradigma; Franz RIFFERT, Wahrnehmung aus der Perspektive der Prozeßphilosophie; Isabelle STENGERS, Whitehead and the Laws of Nature; Avraham SCHWEIGER, The Process Approach in Perception. Support from Studies of Brain Damage Patients

SaThZ 4 (2000), Heft 1

Bernhard SUTOR, Recht auf humanitäre Intervention? Politisch-ethische und völkerrechtliche Überlegungen zum Kosovo-Krieg; Severin RENOLDNER, Humanitäre Intervention oder militärische Unterwerfung? Eine christlich-ethische Interpretation des neuen Interventionismus, Dieter WITSCHEN, Zivilcourage als Menschen-Tugend; Joachim HAGEL, Gerechtigkeit im Gesellschaftsleben; Lars REUTER, Sterbehilfe und Subjektivität. Moraltheologische Erwägungen zum postmodernen Personenverständnis

SaThZ 4 (2000), Heft 2

Die Theologie der Religionen in der Diskussion: Gregor PAUL, Die Vielfalt der Religionen aus atheistischer Sicht. Kritische Thesen, mit Antworten von H. Hempelmann - M. Bongardt - P. Schmidt-Leukel und Replik von Gregor Paul; Heinzpeter HEMPELMANN, Christus allein. Skizze der Voraussetzungen und biblisch-theologischen Begründungszusammenhänge einer exklusivistischen Religionstheorie, mit Antworten von G. Paul - M. Bongardt - P. Schmidt-Leukel,

Replik von Heinzpeter Hempelmann; Michael BONGARDT, Aufs Ganze sehen. Der Inklusivismus eines glaubenden Blicks auf die Welt, mit Antworten von G. Paul - H. Hempelmann - P. Schmidt-Leukel, Replik von Michael Bongardt; Perry SCHMIDT-LEUKEL, Zehn Thesen zu einer christl. und pluralistischen Theologie der Religionen, mit Antworten von G. Paul - H. Hempelmann - M. Bongardt, Replik von Perry Schmidt-Leukel; Hans-Joachim SANDER, Relativität - Prozess - Gott. Prozesstheologie im Zeichen der Relativismusherausforderung

SaThZ 5 (2001), Heft 1

Ulrich WINKLER, Umschlagplatz und Denkwerkstatt. Zur Verortung von Theologie Interkulturell und dem Studium der Religionen; Andreas Michael WEISS, Menschen nach Maß? Entschlüsseltes Genom und manipuliertes Leben; REZENSIONEN aus allen Fachbereichen der Theologie

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, Neostrukturalismus 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? Umriss 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 Moralthologie.

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,

Spiele 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.

SaThZ 7 (2003), Heft 1

Ulrich WINKLER, *Die Lehre der Systematischen Theologie in gegenwärtigen Kontexten*; Michael BONGARDT, Ein chancenreich schwerer Stand. Ein Berliner Blick auf mögliche Zukunft der akademischen Theologie; Herbert FROHNHOFEN, Den Glauben denken. Fundamentaltheologie und Dogmatik an der Katholischen Fachhochschule Mainz; Franz GRUBER, Theologie im Dienst der Personwerdung. Dogmatische Theologie lehren im Kontext von Traditionsabbruch und Individualisierung; Helmut HOPING/Jan Heiner TÜCK, Thesen zur inhaltlichen Bestimmtheit des Glaubens und zur Aufgabe der Dogmatik; Ralf MIGGELBRINK, Zur Situation und zu Perspektiven systematisch-theologischer Lehrerbildung; Thomas RUSTER, Eine kleine (systemtheoretische) Apologie der Neuscholastik; Hans-Joachim SANDER, In den Zeichen der Zeit die Lehren des Glaubens zumuten. Der prekäre Ort der Dogmatik heute; Dorothea SATTLER, „... denn er ist dein Leben“ (Dtn 30,20). Paschatische Theologie im Dienst der Verkündigung Gottes heute; Alois HALBMAYR, Zur Renaissance der negativen Theologie.

SaThZ 7 (2003), Heft 2

Johannes LÄHNEMANN, Kein Weltfriede ohne Religionsfriede. Hintergründe, Anliegen, Entwicklungen des Projektes Weltethos; Werner WOLBERT, Menschenwürde, Menschenrechte und die Theologie; Günter VIRT, Theologie als Dimension bioethischer Politikberatung; Dieter WITSCHEN, Rechtspflicht vor Tugendpflicht. Reflexionen zu einer Präferenzregel; Franz NOICHL, Der homo oeconomicus und das Glück. Anmerkungen zu einem handlungstheoretischen Modell aus der Sicht der theologischen Anthropologie; Publikationsverzeichnis Franz Noichl; Ulrich WINKLER, Vom corpus verum zum corpus delicti. Eucharistische Irritationen

SaThZ 8 (2004), Heft 1

Alois HALBMAYR, *Kontextuelle Christologien*; Norbert HINTERSTEINER, Facelifts for Jesus. Zu Ort, Ansatz und Status kontextueller Christologien; Gregor Maria HOFF, Wer ist Christus? Das Symbolon von Chalkedon als Grammatik des Glaubens?; Ulrich WINKLER, Christologie im Kreuzverhör. Wider die Diastase von Israeltheologie und Religionstheologie; Manuela KALSKY, Christaphanien. Rekontextualisierungen der Christologie aus feministischer Sicht; Claude OZANKOM, Der schwarzafrikanische Christus. Zum Verständnis Jesu Christi im schwarzafrikanischen Kontext; Andreas M. WEIB, Klonverbot in Österreich?

SaThZ 8 (2004), Heft 2

800 Jahre 4. Kreuzzug und die Orthodoxen Kirchen

Ulrich WINKLER: Theologische und soziokulturelle Perspektiven des Verhältnisses zu den Ostkirchen anlässlich der Eroberung Konstantinopels durch den 4. Kreuzzug vor 800 Jahren; Klaus-Peter MATSCHKE, Das Jahr 1204 im Bewusstsein der Byzantiner und in der Tradition der orthodoxen Kirche aus byzantinistischer Sicht; Grigorios LARENTZAKIS, Der 4. Kreuzzug und die Einheit der Kirchen des Ostens und des Westens ; Ernst Christoph TUTTNER, Zum Stand des ökumenischen Dialogs zwischen Ostkirchen und Westkirchen; Reinhard THÖLE, Orthodoxe in Deutschland; Martin TAMCKE, Die Kirchen des Orients zwischen Orthodoxie und Westkirchen; Dietmar W. WINKLER, Der Osten im Westen: Orthodoxe Kirchen in den USA; Glosse: Alois HALBMAYR, Was gehört ins kirchliche Gedächtnis?

Neuere Ansätze Systematischer Theologie

Auf welche Weise können Theorieansätze, die in anderen Wissenschaftsdisziplinen entwickelt und erprobt wurden, für die Fragestellung der systematischen Theologie von Bedeutung sein? Worin liegen ihre mögliche Relevanz und ihre Problemlösungskapazitäten, wo stoßen sie an Grenzen und an welchen Punkten besteht noch weiterer Diskussionsbedarf? Unter dieser Fragestellung haben wir die AutorInnen dieses Heftes eingeladen, aus ihrer Perspektive zu beschreiben, inwiefern die von ihnen rezipierten Theorien die Systematische Theologie weiterentwickeln und bereichern können. Die meisten dieser neueren Ansätze knüpfen an Traditionen aus der Philosophie an. Das legt sich natürlich von der Sache her nahe und entspricht ihrer Geschichte, führt doch die Theologie aufgrund ihres Rationalitätsanspruchs das intensivste und aufregendste Gespräch seit jeher mit der Philosophie. Der Glaube, der die Einsicht sucht, kann dies nicht anders als mit dem Argument, wobei die Vernunft kein theologisches Sondergut repräsentiert, sondern eine Sprachform entwickelt, die Glaubenden wie Nichtglaubenden gleichermaßen zugänglich sein muss. Die Beiträge dieses Heftes zeigen, wie sehr die klassischen Grenzziehungen verschwimmen und bisherige Systematisierungen sich immer weiter auflösen. Die Öffnung zu den Literatur- und Sprachwissenschaften, den Sozial- und Gesellschaftswissenschaften bringt in die theologischen Debatten ungewohnte Perspektiven und äußerst anregende Fragepotentiale ein.

Im ersten Beitrag rekonstruiert Armin KREINER, Professor für Fundamentaltheologie an der Universität München, Ansatz, Geschichte und Wandel der Analytischen Philosophie, die in Bezug auf religionsphilosophische Fragestellungen mittlerweile eine deutliche Öffnung erkennen lässt. Möglich wurde sie durch die Erkenntnis, dass sich die propagierte Verbannung metaphysischer Fragestellungen aus dem Wissenschaftskanon nicht durchhalten lässt. Das empiristische Wahrheits- und Sinnkriterium erweist sich als zu eng gefasst, da religiöse Sätze nicht allein einen kognitiv-satzhaften Wahrheitsanspruch erheben, sondern innerhalb eines sozialen Kontextes primär eine sinnstiftende und handlungsorientierende Funktion erfüllen. Damit verschiebt sich die (ursprüngliche) Frage nach der Bedeutung religiöser Rede, die von ihrem zentralen Status aber nichts verliert, hin zur Frage nach ihrer Rationalität, die freilich engstens mit dem Bedeutungsproblem verbunden bleibt. Klarheit und Verständlichkeit sowie eine am Regelsystem der Sprache orientierte Argumentationsführung kennzeichnen Stil und Methode der Analytischen Philosophie, die nicht zuletzt durch die Breite ihrer eigenen Traditionsbildungen den theologischen Diskurs bereichert.

Saskia WENDEL, Professorin für Philosophie an der Universität Tilburg (NL), betont in ihrem Beitrag die zentrale Bedeutung der einmaligen und unüberbietbaren Selbstoffenbarung Gottes in Jesus Christus. Aufgabe der Philosophie sei es, dieses Bekenntnis vor dem Forum der Vernunft zu rechtfertigen, ohne in einen Fideismus oder einen Rationalismus zu verfallen. Eine erstphilosophische Reflexion versuche nun die Bedingungen der Möglichkeit der Selbstmitteilung Gottes zu erschließen. Ihr Ziel sei keineswegs, wie oft fälschlich behauptet werde, der Aufweis ihres Ergangenseins, sondern lediglich der Nachweis, dass der Glaube an sie nicht a priori der Vernunft widersprechen muss. Dabei entwickelt Wendel den erstphilosophischen Ansatz von Hansjürgen Verweyen und Thomas Pröpper insofern weiter, als sie den Ausgangs- und Zielpunkt ihrer Überlegungen nicht in eine idealistische Selbstvergewisserung legt, sondern an die christliche Glaubens- und Nachfolgepraxis bindet. Weil Glaube nicht bloß ein kognitives Bekenntnis, sondern immer schon eine performative Praxis ist, müsse eine erstphilosophische Glaubensverantwortung auch die Bedingungen der Möglichkeit dieser Praxis reflektieren.

Die religiöse Praxis, allerdings in ganz anderer Perspektive, bildet auch im Beitrag von Franz GRUBER, Professor für Dogmatik und ökumenische Theologie an der Katholisch-Theologischen Universität Linz, den Ansatzpunkt seiner (sprach)pragmatischen Analyse der Gottesrede. In ihr zeige sich, dass religiöse Rede weniger auf argumentative Rekonstruktion als vielmehr auf ein performatives Verhältnis zur Welt als Ganzer ziele. Religiöse Aussagen sind demnach Überzeugungen, die unser Selbstverständnis und Handeln in der Welt orientieren. Ob die Sprechhandlungen gelingen, in denen sich dieser umfassende Existenz-, Gesellschafts- und Naturbezug auf performative Weise artikuliert, hängt an der Zustimmungsfähigkeit der in ihnen implizit erhobenen Wahrheitsansprüche. Dafür bedarf es der Sprachform des rationalen Diskurses, also der expliziten Theologie, die nicht nur das notwendige Gespräch mit der Philosophie in Gang hält, sondern auch nach innen Begründungsaufgaben übernimmt. Gruber zeigt, dass der sprachpragmatische Ansatz nicht nur den Sinnlosigkeitsverdacht religiöser Rede überzeugend entkräften kann, sondern auch geeignet ist, im Rahmen der Theorie kommunikativer Rationalität das Programm einer intellektuellen Glaubensverantwortung zu vertreten.

Mit der theologischen Relevanz der poststrukturalistischen Theoriemodelle setzt sich Joachim VALENTIN, Privatdozent für Fundamentaltheologie und Religionsgeschichte an der Universität Freiburg, auseinander. Valentin stellt die Methode der Dekonstruktion Jacques Derridas ausführlich vor und zieht mögliche Verbindungslinien zu zentralen theologischen Problemstellungen. Ähnliches gilt für die Diskursanalyse Michel Foucaults und die feministische Theorie Judith Butlers, die bewusst an diese beiden Ansätze anknüpft. Ihre mögliche theologische Relevanz wird ebenso diskutiert wie die Fragen und Grenzen benannt werden. Einmal mehr zeigt sich, auf welch vielfältige Weise das (Selbst)Reflexions-

vermögen der Theologie durch Anstöße „von außen“ vertiefende Impulse gewinnen kann, ohne sich diesen aber ausliefern zu müssen. Indem diese Theorien den Blick für die eigenen Denkvoraussetzungen und Lektüren schärfen, erweitern sie nicht nur den Fragehorizont, sie ermöglichen zugleich eine vertiefende Auseinandersetzung mit den vielfältigen inneren und äußeren sowie vergessenen Bezügen des Glaubens.

Den semiotischen Ansatz stellt Hans-Joachim SANDER, Professor für Dogmatik an der Universität Salzburg, vor. Ausgehend von der Frage nach Ursprung und Herkunft der Dogmatik werden in historischen Anknüpfungen ihre gegenwärtigen Möglichkeiten ausgelotet. Dogmatik muss sich einerseits als pluralitätsfähig erweisen und zugleich in ihr den einen Glauben zur Sprache bringen können. Dazu bedarf sie einer Kriteriologie, die sich allerdings nicht mehr aus den klassischen Prinzipienlehren (über eine summarische Grammatik) gewinnen lässt, sondern nur über einen fundamentalen Ortswechsel zu erreichen ist: über die Transformation der Autoritätsargumente zu den Topoi, hin zu jenen Orten in der Welt, die Autorität für sich in Anspruch nehmen können und in denen sich etwas zeigt, was dem traditionellen Glaubensdiskurs verborgen bleibt. Mittels einer semiotischen Zeichentheorie lassen sich die entsprechenden Innen-Außen-Differenzen sowie Wahrheitswert und Bedeutung dieser Orte beschreiben. Daraus erwächst dann eine spezifische Aufgabenstellung für Theologie und Kirche, in der Auseinandersetzung um die Bedeutung der jeweiligen Topoi neue Zeichen zu entwickeln und zu setzen. Es entsteht ein Argumentationsraum, in dem sich das Evangelium in der Pluralität heutiger Zeit präsentieren kann.

Der Fundamentaltheologe Bernhard FRESACHER, Referatsleiter im bischöflichen Generalvikariat Trier, bietet in seinem Beitrag einen Einblick in das Denkbauwerk konstruktivistischer Erkenntnistheorien. Anders als die klassischen Ansätze beantworten diese die Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit von Erkenntnis nicht im Rückgriff auf positivistische oder idealistische Traditionen, sondern knüpfen an sprach- und systemtheoretische Überlegungen an. Ausgehend von der Überzeugung, dass Zeichen und Schrift stets auf etwas verweisen und ihr Sinn sich nicht linear aus einer Wirklichkeit herstellen lässt, wird die These entfaltet, dass Sinn eine Form der Erkenntnis ist, die an die Wirklichkeit herangetragen wird, um sie bezeichnen zu können. Die Herausforderungen und Möglichkeiten für die Theologie liegen insbesondere darin, dass sie die eigenen Konstruktionsbedingungen im Vergleich mit anderen reflektieren und damit selbstverständliche Zuschreibungen bzw. Schematisierungen problematisieren kann.

Nach Möglichkeit bringen wir in jedem Heft einen Beitrag, der über den gesetzten Themenschwerpunkt hinausgreift. Passend zum 60. Jahrestag des Kriegsendes veröffentlichen wir einen Text von Thomas RUSTER, Professor für Systematische Theologie an der Universität Dortmund, über Rezeption und Deutung des Zweiten Weltkriegs in der damaligen deutschsprachigen Theologie.

Die Glosse von Andreas M. WEISS beschäftigt sich diesmal mit den verschiedenen Problemen um eine gesetzlich geregelte Patientenverfügung. Der umfangreiche Rezensionsteil wird eröffnet mit der Besprechung zweier Bücher, in denen die Möglichkeiten und Herausforderungen theologischer Erkenntnistheorien im Vordergrund stehen.

Alois Halbmayr

Die theologische Relevanz Analytischer Philosophie

Armin Kreiner, München

Wer die religionsphilosophische und theologische Relevanz analytischen Philosophierens klären will, sieht sich zunächst mit dem Problem konfrontiert, dass es alles andere als klar ist, was analytische Philosophie eigentlich auszeichnet und von anderen Weisen des Philosophierens unterscheidet.¹ Die Behauptung, analytische Philosophie sei *einfach gute* Philosophie und unterscheide sich ansonsten nicht tiefgreifend von anderer Philosophie,² mag zwar stimmen, dürfte aber doch zu unspezifisch sein. Die weniger irenische Behauptung, analytische Philosophie sei die *einzig gute* Philosophie, dürfte höchst umstritten und außerdem auch nicht aussagekräftiger sein. Relativ unumstritten ist dagegen, dass die analytische Philosophie eine der einflussreichsten philosophischen Strömungen der Gegenwart ist, vor allem im englischsprachigen³ und skandinavischen Raum.

Es empfiehlt sich, die Frage nach dem Spezifikum analytischer Philosophie auf eine – zumindest auf den ersten Blick – eher unanalytische, nämlich historische, Weise anzugehen. Von Kritikern wird analytischen Philosophen häufig nachgesagt und vorgeworfen, sie hätten „kein [...] oder doch so gut wie“ kein historisches Bewusstsein „ihrer eigenen Disziplin“. Häufig wird die analytische Philosophie als ein „ahistorisches Unterfangen“⁴ charakterisiert. Diese Beobachtung mag zutreffen oder nicht. Zum Verständnis ihres Anliegens und ihrer religionsphilosophischen und theologischen Relevanz erweist sich ein Blick auf ihre Entstehungsgeschichte nach wie vor als aufschlussreich.

- 1 Zur Debatte um Wesen und Geschichte der analytischen Philosophie vgl. die Bände von Bell, David/Cooper, Neil (Hg.), *The Analytic Tradition*, Oxford 1990; Glock, Hans-Johann (Hg.), *The Rise of Analytic Philosophy*, Oxford 1997; Biletzki, Anat (Hg.), *The Story of Analytic Philosophy. Plot and Heroes*, London/New York 1998.
- 2 Vgl. Corrado, Michael, *The Analytic Tradition in Philosophy. Background and Issues*, Chicago 1975, 129: „analytic philosophy is, at its best, just good philosophizing, and not in any deep way distinguishable from any other sort of philosophy.“
- 3 Bei der von Robert G. Wolf herausgegebenen und mehr als 700 Seiten umfassenden Bibliographie zur analytischen Religionsphilosophie gewinnt man den Eindruck, analytisch sei synonym mit englischsprachig. Vgl. Wolf, Robert G. (Hg.), *Analytic Philosophy of Religion. A Bibliography 1940–1996*, Bowling Green 1998.
- 4 So z.B. Fischer, Kurt Rudolf/Wimmer, Franz Martin, *Das historische Bewußtsein in der Analytischen Philosophie*, in: Nagl, Ludwig/Heinrich, Richard (Hg.), *Wo steht die Analytische Philosophie heute?*, Wien/München 1986, 171.

1. Ursprünge und Entwicklung analytischer Philosophie

Als Gründerväter der analytischen Philosophie kommen mehrere Kandidaten in Frage. Verfolgt man die Spuren ihrer tonangebenden Vertreter zurück, so stößt man früher oder später auf den Wiener Kreis und sein Umfeld.⁵ Die Ideen des Wiener Kreises⁶ wurzeln einerseits in der empiristischen Tradition und andererseits in der Entwicklung der modernen Logik. Verfolgt man die Ahnengalerie also noch ein Stück weiter zurück, so stößt man auf Namen wie Bertrand Russell⁷ (1872–1970), George Edward Moore⁸ (1873–1958) und Gottlob Frege⁹ (1848–1925). Die Suche nach noch weiter zurückliegenden Zäsuren¹⁰ dürfte letztlich erst bei Aristoteles oder Platon¹¹ enden, und von daher wenig ergiebig ausfallen.

Der anhaltende Einfluss der analytischen Philosophie ist eigentlich überraschend, denn das ursprüngliche Programm des Wiener Kreises, der logische Positivismus oder Empirismus, erwies sich als undurchführbar. Die daran geknüpften Erwartungen blieben weitgehend unerfüllt.¹² Im Laufe der Entwicklung erwiesen sich die anfänglichen Erwartungen nicht nur als unrealisierbar, sie veränderten sich auch tiefgreifend. Der unerwartete Verlauf dieser Entwicklung

- 5 Vgl. Feigl, Herbert, *The Wiener Kreis in America*, in: Fleming, Donald/Bailyn, Bernard (Hg.), *The Intellectual Migration. Europe and America 1930-1960*, Cambridge 1969, 659: „Ayer [...] and I introduced ourselves to Russell. I said, »In a manner of speaking we are your [...] intellectual grandsons.« In characteristic fashion Russell instantly asked, »And who is your father?« »We have three of them«, I replied. »Schlick, Carnap, and Wittgenstein«”.
- 6 Vgl. dazu ausführlicher Haller, Rudolf, *Neopositivismus. Eine historische Einführung in die Philosophie des Wiener Kreises*, Darmstadt 1993.
- 7 Zum Einfluss Russells vgl. u.a. Monk, Ray/Palmer, Anthony (Hg.), *Bertrand Russell and the Origins of Analytical Philosophy*, Bristol 1996.
- 8 Zu Moore vgl. Baldwin, Thomas, G.E. Moore, London 1990.
- 9 Zur Rolle Freges bei der Entstehung der analytischen Philosophie vgl. Dummett, Michael, *Ursprünge der analytischen Philosophie*, Frankfurt a.M. 1988.
- 10 Zur Problematik gegenwärtiger Versuche, die historischen Wurzeln der analytischen Philosophie über die Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert hinaus zu verlagern, vgl. Preston, Aaron, *Prolegomena to any Future History of Analytic Philosophy*, in: *Metaphilosophy* 35 (2004) 451–456.
- 11 Richard Campbell interpretiert die analytische Philosophie als „latter-day transmutation of Platonism“, weil sie angeblich davon ausgehe, dass es eine zeitlose, unwandelbare und perspektivisch neutrale Wahrheit gebe. Demgegenüber zeichne sich die kontinentale Philosophie durch eine „Wende zur Geschichte“ aus. Vgl. dazu Campbell, Richard: *The Covert Metaphysics of the Clash between »Analytic« and »Continental« Philosophy*, in: *British Journal for the History of Philosophy* 9 (2001) 343f.
- 12 Vgl. z.B. Danto, Arthur C., *Analytische Philosophie*, in: L. Nagl/R. Heinrich (Hg.), *Analytische Philosophie* 39: „die Geschichte der analytischen Philosophie kann als Geschichte fehlgeschlagener Reformen gelesen werden.“

lässt sich durch einen Vergleich zwischen Ursprung und Gegenwart erläutern. Vor allem zeigt sich diese Diskrepanz in folgenden zwei Punkten: in der (1) *anti-metaphysischen* und (2) *anti-theologischen* Einstellung. Anfänglich sah das Programm des Wiener Kreises vor, den „metaphysischen und theologischen Schutt der Jahrtausende aus dem Wege zu räumen“¹³. Der anti-metaphysische Affekt stützte sich unter anderem auf den Vergleich zwischen den frappanten Fortschritten, die innerhalb der Einzelwissenschaften zu verzeichnen waren, und dem im Vergleich dazu armseligen Zustand der Metaphysik, die bei der Beantwortung ihrer Probleme seit Jahrhunderten auf der Stelle zu treten scheint.¹⁴ Metaphysikkritik war zwar als solche kein philosophiegeschichtliches Novum, wohl aber die Aggressivität und Radikalität, mit der sie von Vertretern des Wiener Kreises propagiert wurde. Im Einzelnen besagte diese Kritik in etwa Folgendes:

(1) Metaphysische Sätze standen unter dem Verdikt der Sinnlosigkeit; d.h. sie galten als nicht verifizierbar und deshalb als nicht wahrheitsfähig. Als in diesem Sinn „sinnlos“ galten alle Sätze außerhalb von Empirie und Logik (einschließlich Mathematik). Dieses anti-metaphysische Verdikt hatte tiefgreifende Auswirkungen auf das philosophische Selbstverständnis, denn daraus folgte, dass die Philosophie überhaupt keine Sätze bzw. Behauptungen aufstellt, sondern diese nur analysiert und gegebenenfalls kritisiert. Sinnvolle Sätze fallen in den Zuständigkeitsbereich entweder der empirischen Wissenschaften oder der Logik bzw. Mathematik. Da die Philosophie weder das eine noch das andere ist, ist sie – wie Ludwig Wittgenstein im Traktat programmatisch verkündete – eigentlich „keine Lehre, sondern eine Tätigkeit“, deren Zweck in der „logischen Klärung der Gedanken“ oder im „Klarwerden von Sätzen“ besteht. „Die Philosophie soll die Gedanken, die sonst, gleichsam, trübe und verschwommen sind, klar machen und scharf abgrenzen.“¹⁵ Dieser Maxime weiß sich die analytische Philosophie trotz aller anderweitigen Revisionen, Korrekturen und Kehrtwendungen bis heute verpflichtet.

13 Carnap, Rudolf/Hahn, Hans/Neurath, Otto, Wissenschaftliche Weltauffassung – Der Wiener Kreis, in: Neurath, Otto, Wissenschaftliche Weltauffassung, Sozialismus und Logischer Empirismus, Frankfurt a.M. 1979, 100.

14 Vgl. Stegmüller, Wolfgang, Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie, Bd. 1, Stuttgart 1978, 351f.

15 Wittgenstein, Ludwig, Tractatus logico-philosophicus, 4.112.

Das anti-metaphysische Verdikt ließ sich jedoch nicht durchhalten.¹⁶ Popper¹⁷ und Quine¹⁸ wiesen auf je verschiedene Weise nach, dass Verifizierbarkeit als Abgrenzungskriterium zwischen wissenschaftlichen und metaphysischen Sätzen nicht in Frage kommt. Schon bald tauchten in der Diskussion die alten metaphysischen Fragestellungen wieder auf. Inzwischen gehören nahezu alle traditionellen metaphysischen Themen zum Repertoire der analytischen Philosophie. Vom Universalienproblem¹⁹ bis zum Leib-Seele-Problem,²⁰ keines der klassischen Probleme wurde endgültig verabschiedet, keines wurde einvernehmlich gelöst. Auch unter Analytikern streiten sich Realisten mit Nominalisten und Dualisten mit Reduktionisten. Ähnliches gilt auch für den Bereich der Ethik und die Frage nach dem Status normativer Sätze.²¹ Ein vor einiger Zeit erschienener Reader zur prima facie völlig unanalytischen Frage nach dem „Sinn des Lebens“ enthält vorwiegend Texte aus der analytischen Tradition.²² In einem dieser Beiträge behauptet Kai Nielsen, die analytische Philosophie habe „die rohen Sitten der Frühzeit abgelegt“ und sei im Hinblick auf „Aussagen darüber, was sinnvoll gesagt werden kann“, ziemlich zurückhaltend geworden; „einige würden sagen, sie sei brav, langweilig und flach geworden und lasse Prinzipien von größerer Reichweite vermissen.“²³ Unabhängig davon, wie man diese Entwicklung rückblickend bewertet, die ursprünglich intendierte Verbannung metaphysischer Fragestellungen ließ sich nicht durchhalten.

(2) Fast noch frappanter ist die Entwicklung im Hinblick auf die anfängliche *anti-theologische* Ausrichtung. Die Religionskritik Rudolf Carnaps (1891–1970), Alfred J. Ayers (1910–1989) und Anthony Flews (geb. 1923) war an Radikalität nicht mehr zu überbieten, und zwar keineswegs aufgrund ihrer anti-religiösen,

16 Peter van Inwagen bemerkt, der logische Positivismus sei die einzige wichtige philosophische Position, die von ihren eigenen Vertretern überwunden wurde, weil rationale Argumente sie davon überzeugten, dass sie falsch war. Vgl. *Analytical Philosophy and Religion. A Plea for Tolerance*, in: <http://www.pucp.edu.pe/eventos/congresos/filosofia/programa/martes/plenarianoctrurna/VanInwagenPeter.pdf>, 4 (Zugriff am 14.12.2004).

17 Vgl. Popper, Karl R., *Logik der Forschung*, Tübingen 81984, 3–6.

18 Vgl. Quine, Willard Van Orman, *Zwei Dogmen des Empirismus*, in: ders., *Von einem logischen Standpunkt*, Frankfurt a.M. 1979, 27–50.

19 Vgl. z.B. Loux, Michael J., *Metaphysics. A Contemporary Introduction*, London/New York 1998.

20 Vgl. z.B. Heil, John, *Philosophy of Mind. A Contemporary Introduction*, London/New York 1998.

21 Vgl. z.B. Frankena, William K., *Analytische Ethik. Eine Einführung*, München 1972.

22 Vgl. Fehige, Christoph/Meggler, Georg/Wessels, Ulla (Hg.), *Der Sinn des Lebens*, München 2000.

23 Nielsen, Kai, *Analytische Philosophie und der Sinn des Lebens*, in: C. Fehige/G. Meggle/U. Wessels (Hg.), *Sinn des Lebens*, 228.

anti-christlichen oder anti-kirchlichen Gehässigkeit. Von einer solchen ist, etwa im Vergleich zu Nietzsches Tiraden, so gut wie überhaupt nichts zu spüren. Die Argumente, mit denen die religiöse bzw. theologische Rede als „sinnlos“ entlarvt werden sollte, wurden nüchtern, sachlich, ja geradezu unterkühlt vorgetragen.

Umso überraschender ist die Blüte, die Religionsphilosophie und philosophische Theologie seit einigen Jahrzehnten innerhalb des analytischen Lagers erleben.²⁴ Vereinzelt begegnet man sogar der Auffassung, systematische Religionsphilosophie werde nur noch im analytischen Bereich betrieben. Im Hinblick auf die traditionellen religionsphilosophischen Themenstellungen, wie den Fragen nach der Existenz und dem Begriff Gottes, dürfte dieser Eindruck gar nicht einmal so abwegig sein. Der gegenteilige Eindruck, die analytische Philosophie zeige „im Allgemeinen kein Interesse am Gottesproblem“²⁵, ist dagegen schlicht und ergreifend falsch, auch wenn eingeräumt werden muss, dass einige maßgebliche Philosophen durchaus den Eindruck erwecken, sie halten religiöse Fragen für mehr oder weniger überholt, so dass es sich nicht mehr lohne, darüber viel Aufhebens zu machen.²⁶ Andere bekunden eine gewisse Abneigung gegenüber religiösen Positionen, ohne diese aber näher zu begründen.²⁷ Ihnen steht aber ein Heer an analytisch orientierten Autoren gegenüber, die durchaus ein Interesse am Gottesproblem bekunden und sich entweder explizit religionskritisch bzw. atheistisch²⁸ oder dezidiert religiös bzw. theistisch oder apologetisch christlich²⁹ äußern. Kritiker und Apologeten der Religion bzw. des Christentums rekurrieren gleichermaßen auf das methodische Arsenal analytischen Philosophierens.

- 24 Vgl. dazu den knappen Überblick von Harris, James Franklin, *Analytic Philosophy of Religion*, Dordrecht 2002, 1–27; sowie Long, Eugene Thomas, *Twentieth-Century Western Philosophy of Religion 1000–2000*, Dordrecht 2000, 390–423.
- 25 So Röd, Wolfgang, *Ist der Gott der Philosophen tot?*, in: Baumgartner, Hans Michael/Waldenfels, Hans (Hg.), *Die philosophische Gottesfrage am Ende des 20. Jahrhunderts*, Freiburg/München 1999, 41.
- 26 Vgl. z.B. Searle, John R., *Geist, Sprache und Gesellschaft. Philosophie in der wirklichen Welt*, Frankfurt a.M. 2001, 48–52.
- 27 Vgl. z.B. Nagel, Thomas, *Das letzte Wort*, Stuttgart 1999, 191.
- 28 Vgl. dazu vor allem Mackie, John Leslie, *Das Wunder des Theismus. Argumente für und gegen die Existenz Gottes*, Stuttgart 1985; Martin, Michael, *Atheism. A Philosophical Justification*, Philadelphia 1990; Nielsen, Kai, *An Introduction into the Philosophy of Religion*, London 1982.
- 29 Vgl. dazu z.B. Moreland, James Porter/Craig, William Lane, *Philosophical Foundations for a Christian Worldview*, Downers Grove 2003, 11–27.

2. Kennzeichen analytischen Philosophierens

Historische Hinweise zur Entstehung und Entwicklung der analytischen Philosophie geben noch keine Antwort auf die Frage, was diese als solche auszeichnet und von anderen philosophischen Strömungen unterscheidet. Die historischen Hinweise machen aber immerhin deutlich, dass es nicht die inhaltlichen Positionen, Themen oder Standpunkte sind, die eine Philosophie zur analytischen machen. „A philosopher may take any position on any philosophical question and still be an analytical philosopher in good standing.“³⁰ Eher als die Inhalte sind es die Methoden bzw. der Stil, sich mit philosophischen Problemen auseinander zu setzen, und die Kriterien, mit denen über den Kanon philosophisch respektabler Probleme entschieden wird,³¹ die eine Philosophie als analytische auszeichnen. Diesbezüglich zeichnet sich eine Reihe von mehr oder weniger charakteristischen Merkmalen ab:

(1) Ein erstes Merkmal besteht in der bereits angedeuteten „ahistorischen“ Einstellung. Sie zeigt sich vor allem darin, dass üblicherweise die systematische Klärung von Sachfragen im Mittelpunkt steht, nicht die historische Interpretation von Texten oder Autoren.³² Dies schließt nicht aus, dass historische Klassiker als Ausgangspunkt des Philosophierens fungieren. Die analytische Tradition hat selbst eine Reihe solcher Klassiker hervorgebracht, allen voran die Schriften Wittgensteins. Im Mittelpunkt steht aber üblicherweise nicht die Frage, aus welchen Motiven, zu welchen Zwecken oder in welchem soziokulturellen, werkbiographischen oder überlieferungsgeschichtlichen Kontext etwas behauptet wurde, sondern die Frage, was mit welchen Argumenten oder Gründen behauptet wurde.³³ Die historische Situiertheit von Behauptungen und Begründungen spielt dabei in der Regel eine entweder vergleichsweise nachgeordnete oder überhaupt keine Rolle. Ausschlaggebend ist die Frage, wie sich die jeweils verhandelte Sache verhält, und nicht die Frage, was darüber von wem gedacht wurde.

(2) Ein zweites Merkmal bildet eine gewisse empiristische bzw. erfahrungswissenschaftliche Orientierung. Hier wirkt Wittgensteins Diktum nach, wonach die Philosophie keine Wissenschaft im üblichen Sinn ist. Auch wenn dies grundsätz-

30 So P. van Inwagen, *Analytical Philosophy and Religion* 10.

31 Vgl. dazu auch Charlton, William, *The Analytic Ambition. An Introduction to Philosophy*, Oxford 1991, 5.

32 Vgl. dazu in kritischer Sicht Rorty, Richard, *Analytic Philosophy and Transformative Philosophy*, <http://www.stanford.edu/~rrorty/analytictrans.htm> (Zugriff am 9.6. 2005). Quine – so Rorty ebd. 4f – habe als Student Wert darauf gelegt, so wenig kanonische Texte wie möglich zu lesen, und dies dann auch seinen Studenten in Harvard empfohlen. Die Begründung lautete, dass die Geschichte der Philosophie für die gegenwärtige Philosophie ebenso irrelevant sei wie die Geschichte der Physik für die heutige Physik.

33 Vgl. W. Charlton, *The Analytic Ambition* 8f.

lich anerkannt wird, so besteht für analytische Philosophen doch weitgehend ein enger Zusammenhang zwischen Philosophie und (empirischen) Wissenschaften. Dies zeigt sich zum einen darin, dass ein Großteil der analytischen Themen dem Bereich der Wissenschafts- und Erkenntnistheorie zuzuordnen ist.³⁴ Dies zeigt sich zum anderen aber auch darin, dass der Naturalismus in der einen oder anderen Version die vorherrschende „metaphysische“ Weltanschauung unter analytischen Philosophen ist. Selbst dort, wo er dies nicht ist, fungiert das naturalistische Weltbild doch zumindest als Referenzrahmen, innerhalb dessen die eigene Position zu profilieren ist.

(3) Ein drittes Merkmal ist der Ansatz bei der Analyse der Sprache, der sog. „linguistic turn“, also die Überzeugung, dass sich philosophische Probleme durch die Analyse sprachlicher Ausdrücke klären lassen.³⁵ Ein Großteil analytischen Philosophierens dreht sich um diese Aufgabe, gelegentlich wird darin das „Wesen“ analytischen Philosophierens gesehen.³⁶ Häufig erfolgt die philosophische Arbeit unter der Maxime „define-your-terms-and-deduce-the-consequences“³⁷. Die Klärung sprachlicher Ausdrücke ist – von Ausnahmen abgesehen – kein Selbstzweck,³⁸ sondern dient der logischen Analyse und Kritik von Behaup-

34 Vgl. dazu auch R. Rorty, *Analytic Philosophy 1*: „Many analytic philosophers do not like to think of their discipline as one of the humanities. They regard their own brand of philosophy as the disciplined pursuit of objective knowledge, and thus as resembling the natural sciences. They view the humanities as an arena for unarguable clashes of opinion. Philosophers of this sort prefer to be placed, for administrative purposes, as far as possible from professors of literature and as close as possible to professors of physics.“

35 Vgl. dazu Rorty, Richard (Hg.), *The Linguistic Turn. Essays in Philosophical Method*, Chicago/London 1967.

36 Vgl. z.B. Buckle, Stephen, *Analytic Philosophy and Continental Philosophy*, in: *British Journal for the History of Philosophy* 12 (2004) 114: „Strictly speaking, ... analytic philosophy concerns only issues in language and meaning: all else is (contingent) periphery.“

37 Miller, Richard B., *The Reference of „God“*, in: *Faith and Philosophy* 3 (1986) 4.

38 Der Eindruck, die analytische Methode sei primär Selbstzweck und drehe sich nur um die Analyse von Begriffen statt um die Überprüfung von Argumenten und Theorien, hat die heftige Kritik u.a. seitens des kritischen Rationalismus hervorgerufen. Vgl. dazu Popper, Karl R., *Objektive Erkenntnis*, Hamburg ⁴1984, 127f; Albert, Hans, *Traktat über kritische Vernunft*, Tübingen ⁵1991, 171–177. In theologischen – vor allem katholisch geprägten – Kreisen erinnert die analytische Methode gelegentlich an die (neu)scholastische Tradition und ruft entsprechende Vorbehalte und Aversionen hervor nach dem Motto „Das hatten wir doch alles schon einmal“. Im Gegensatz dazu versuchen einige thomistisch orientierte (Religions-)Philosophen (wie z.B. Norman Kretzmann, Eleonore Stump, Brian Davies), einen Zusammenhang zwischen der analytischen Tradition und zentralen Ideen der thomistischen Philosophie herzustellen. In diesem Zusammenhang ist von einem „analytischen Thomismus“ die Rede. Vgl. dazu Haldane, John, *Analytical Thomism. A Prefatory Note*, in: *The Monist* 80 (1997) 485f;

tungen und vor allem von Argumenten, mit denen diese begründet werden sollen.³⁹

Keines dieser drei Merkmale ist exklusiv analytisch, und alle zusammen finden sich keineswegs bei jedem Philosophen, der mit einigem Recht der analytischen Tradition zugerechnet werden kann. Eines oder mehrere dieser Merkmale ließen sich beispielsweise auch bei Aristoteles, Thomas von Aquin oder David Hume nachweisen. Vermutlich wird man damit leben müssen, dass der Begriff der analytischen Philosophie eine Randunschärfe besitzt und eher im Sinne einer sog. Familienähnlichkeit als im Sinne einer eindeutigen Abgrenzung umschreibbar ist. Dies hat zur Folge, dass die Grenzen zur analytischen Philosophie fließend sind und dies wohl auch bleiben dürften. Dass eine philosophische Tradition, deren oberste Maxime begriffliche Klarheit und Präzision ist, offenbar nicht in der Lage ist, ihre eigenen Grenzen klar und präzise zu umschreiben, mag irgendwie als Ironie empfunden werden. Aufgrund der vorgeschlagenen Merkmale sind diese Grenzen zwar immer noch unscharf, aber immerhin nicht so durchlässig, um nicht mehr sagen zu können: Wittgenstein und Quine gehören dazu, Heidegger und Derrida bleiben dagegen draußen. Letzteres schließt allerdings nicht unbedingt aus, sich aus analytischer Sicht mit Heidegger oder Derrida⁴⁰ auseinander zu setzen. Umgekehrt impliziert dies nicht, dass die Auseinandersetzung mit Wittgenstein eine Philosophie *eo ipso* als analytische qualifiziert.

3. Die religionsphilosophische und theologische Relevanz analytischer Philosophie

Die Tatsache, dass es heute so etwas wie eine analytische Religionsphilosophie gibt, wurde eingangs als Indiz für das Scheitern des ursprünglichen Programms der analytischen Philosophie bzw. des logischen Empirismus interpretiert. Diese Behauptung soll jetzt nicht zurückgenommen, aber doch etwas differenziert werden. Dabei wird dann von selbst die *theologische* Relevanz analytischer Philosophie deutlich werden.

Haldane, John, *Faithful Reason. Essays Catholic and Philosophical*, London 2004, 11–14.

39 Vgl. dazu treffend Borchers, Dagmar/Brill, Olaf/Czaniera, Uwe, *Einladung zum Denken*, Wien 1998, 13: „Argumente für und gegen einzelne Vorschläge für Begriffserklärungen präzise darzustellen und auf ihre logische Schlüssigkeit und Verträglichkeit mit unserem übrigen Wissen hin genau zu prüfen, ist das Anliegen des analytischen Philosophierens.“

40 Vgl. dazu z.B. Wolterstorff, Nicholas, *Divine Discourse. Philosophical Reflections on the Claim that God Speaks*, Cambridge 1995, 153–170.

Einen wichtigen Ausgangspunkt analytischer Religionsphilosophie markiert Alfred Ayers Buch „Language, Truth and Logic“ aus dem Jahre 1936.⁴¹ Ayer vertritt und begründet hier die berühmt-berüchtigte These von der Sinnlosigkeit theologischer Rede von Gott. Mit dieser These beantwortet Ayer zwei eminent wichtige Fragen, nämlich (1) die Frage nach der *Bedeutung* religiöser Rede, und (2) die Frage nach ihrer *Rationalität*. Beide Fragen hängen aufs Engste zusammen. Sinnlosigkeit besagt für Ayer: Sofern sich religiöse Rede auf metaempirische Gegenstände bezieht, besitzt sie keinen Bedeutungsgehalt, so dass überhaupt keine wahrheitsfähigen Geltungsansprüche zustande kommen. Folglich erübrigt sich die Frage, ob religiöse Geltungsansprüche rationalerweise vertreten werden können oder nicht. Wird nämlich überhaupt nichts Sinnvolles behauptet, so kann man sich die Frage ersparen, ob dies rationalerweise geschieht.

Der Schlüssel zum Verständnis von Ayers These ist bekanntlich das empiristische Verifikationskriterium der Bedeutung. Nach Ayers Version dieses Kriteriums ist eine Aussage nur dann sinnvoll bzw. wahrheitsfähig, wenn sie sich prinzipiell durch Beobachtungen bewahrheiten oder widerlegen lässt, d.h. wenn Beobachtungen spezifizierbar sind, die für oder gegen die jeweilige Behauptung sprechen. Bei theologischen und metaphysischen Aussagen soll dies nicht möglich sein. Folglich werden sie als sinnlos bezeichnet. Im Anschluss an Ayers Kritik eröffnen sich folgende religionsphilosophische Alternativen zum Verständnis religiöser Rede:

1. Man kann das empiristische Sinnkriterium samt seinen thelogiekritischen Konsequenzen akzeptieren. Dann muss man für die religiöse Rede eine andere Funktion bzw. eine andere Art von Geltungsanspruch suchen, und zwar eine solche, die nichts mit wahr/falsch im üblichen Sinn zu tun hat. Andeutungen in diese Richtung hatte bereits Rudolf Carnap gemacht.⁴² Metaphysische und theologische Aussagen werden demnach nicht mehr als wahrheitsfähige Tatsachenbehauptungen behandelt, sondern als Ausdruck von subjektiven Gefühlen, Einstellungen, Wertungen usw.
2. Man kann das Sinnkriterium akzeptieren, aber seine thelogiekritischen Konsequenzen ablehnen. Dann muss man zeigen, dass und vor allem wie religiöse Rede dieses Kriterium erfüllen kann, d.h. man muss Erfahrungen benennen, die über die Wahrheit oder Falschheit religiöser Behauptungen entscheiden. John Hick hat dies mit seiner These der eschatologischen Verifikation versucht.⁴³ Die Pointe dieser These besagt, dass es zwar keine innerweltliche Möglichkeit zur

41 Vgl. Laube, Martin, Im Bann der Sprache. Die analytische Religionsphilosophie im 20. Jahrhundert, Berlin/New York 1999, 69.

42 Vgl. Carnap, Rudolf, The Elimination of Metaphysics Through Logical Analysis of Language, in: Ayer, Alfred J. (Hg.), Logical Positivism, Westport 1978, 78f.

43 Vgl. z.B. Hick, John, Theology and Verification, in: Theology Today 17 (1960) 21–31.

Verifikation/Falsifikation der theistischen Hypothese gibt, wohl aber eine postmortale, und dass dies ausreicht, an der Wahrheitsfähigkeit religiöser Rede von Gott festzuhalten.

3. Man kann schon das Kriterium ablehnen, weil Wahrheitsfähigkeit nichts mit empirischer Verifizierbarkeit zu tun habe. Diese anti-verifikationistische Bedeutungstheorie geht davon aus, dass die Bedeutung metaphysischer und religiöser Aussagen nicht davon abhängt, ob sich die entsprechenden Behauptungen empirisch verifizieren oder falsifizieren lassen.⁴⁴ Folglich stehen nicht mehr Fragen der Bedeutung religiöser Rede im Vordergrund, sondern das Problem ihrer Rationalität.

Grob gesprochen zeichnete sich in den letzten Jahrzehnten eine Schwerpunktverlagerung ab: weg von der Frage nach der *Bedeutung* religiöser Rede und hin zur Frage nach ihrer *Rationalität*. Beide dürften die Schlüsselfragen analytischer Religionsphilosophie sein. Die theologische Relevanz beider Fragestellungen kann gar nicht überschätzt werden. Theologische Reflexion muss ein Interesse daran haben, welche *Bedeutung* der Rede von Gott zukommt: Was tun wir, wenn wir von Gott reden? Die theologische Reflexion muss ebenso ein Interesse an der Frage haben, ob sich die Rede von Gott rational rechtfertigen lässt oder nicht: Sind wir in unserem Reden von Gott irgendwelchen rationalen Kriterien oder Standards verpflichtet? Wo wenigstens eines dieser beiden Interessen vorhanden ist, wäre die theologische Reflexion gut beraten, den analytischen Diskussionsstand zumindest zur Kenntnis zu nehmen. Wo keines dieser beiden Interessen vorhanden ist, fragt man sich, inwiefern es sich dabei noch um Theologie handeln kann.

4. Die Frage nach der Bedeutung religiöser Rede

Der folgende Überblick über den Diskussionsstand analytischer Religionsphilosophie soll die möglichen Positionen idealtypisch schematisieren. Wie immer ist die Wirklichkeit auch in diesem Fall wesentlich komplexer, vielschichtiger und uneinheitlicher als alle Klassifizierungsversuche. Stark vereinfacht lassen sich im analytischen Lager hinsichtlich der Bedeutungsthematik zwei Positionen ausmachen: eine *realistische* und eine *anti-realistische* Fraktion.

Realismus – häufig auch als „metaphysischer“ Realismus bezeichnet – besagt in etwa Folgendes: Die Wirklichkeit bzw. die Gegenstände existieren unabhängig von unserem Sprechen oder Denken über sie. Folglich besitzen (syntheti-

44 So z.B. Plantinga, Alvin, *Prologue. Advice to Christian Philosophers*, in: Beaty, Michael D. (Hg.), *Christian Theism and the Problems of Philosophy*, Notre Dame/London 1990, 20f.

sche) Aussagen einen Wahrheitswert, der grundsätzlich unabhängig davon ist, ob wir diesen auch feststellen können. D.h. synthetische Aussagen sind wahr oder falsch aufgrund einer Realität, die unabhängig von unserem Denken und Sprechen existiert.⁴⁵

In realistischer Perspektive ginge es in der Rede von Gott darum, eine von unserem Sprechen und Erkennen prinzipiell unabhängige göttliche Wirklichkeit zur Sprache zu bringen. Aussagen über Gott wären dann wahr, wenn Gott existiert und wenn er so existiert, wie dies jeweils behauptet wird, und sie wären dann falsch, wenn er nicht existiert bzw. nicht in der behaupteten Weise existiert. In dieser Hinsicht wären religiöse Aussagen mit wissenschaftlichen Aussagen vergleichbar, insofern es in beiden Fällen um die Entdeckung bzw. das Zur-Sprache-Bringen einer von uns unabhängigen Wirklichkeit geht, die den Maßstab für die Wahrheit/Falschheit unserer Aussagen liefert.⁴⁶ Daraus folgt: Wahrheit kann nicht mit Verifizierbarkeit in eins fallen. Deshalb kann die Frage nach der Wahrheit einer Aussage auch nicht mit der Frage nach ihrer Bedeutung vermenget werden. Denn die Bedeutung sprachlicher Ausdrücke hängt von unserem Sprachgebrauch, die Wahrheit von Aussagen hängt jedoch von den Tatsachen ab. Die Frage, ob die Verifizierbarkeit einer Aussage eine Voraussetzung dafür ist, dass sie überhaupt eine wahrheitsfähige Bedeutung haben kann, ist nach wie vor umstritten – nicht gelöst, sondern eher vertagt. Es könnte sein, dass ein Satz für einen Sprecher nur dann einen Sinn hat, wenn er in etwa eine Ahnung davon hat, welche möglichen Beobachtungen den Satz bestätigen oder wahr machen würden. Sobald aber die Wahrheit oder Wahrheitsfähigkeit eines Satzes von der faktischen Erfüllbarkeit dieser Bedingung abhängig gemacht wird, zieht dies unweigerlich anti-realistische Konsequenzen nach sich.

Aus anti-realistischer Perspektive⁴⁷ geht es religiösen Sprechern nicht um derartige Geltungsansprüche, genauer gesagt: Es sollte ihnen nicht darum gehen. Anti-Realisten behaupten, es sei nicht Sinn und Ziel religiöser Rede, eine vom Sprecher, seiner Lebensform oder seinem Lebensvollzug unabhängige Realität zu beschreiben. Religiöse Rede habe andere Funktionen. Diese Funktionen sind eher subjektgeladen als tatsachenorientiert, eher vergleichbar mit ästhetischer oder ethischer Rede als mit wissenschaftlicher. In anti-realistischer Perspektive werden die religiösen Wahrheiten nicht entdeckt, sondern in gewisser Weise

45 Vgl. dazu kritisch Dummett, Michael, *Truth and Other Enigmas*, Cambridge 1978, 145f.

46 Dies gilt natürlich nur unter der Bedingung, dass auch wissenschaftliche Aussagen realistisch interpretiert werden. Zur Diskussion vgl. die Beiträge in Alston, William (Hg.), *Realism and Antirealism*, Ithaca/London 2002.

47 Zur Diskussion vgl. Herrmann, Eberhard, *Religion, Reality, and a Good Life*, Tübingen 2004, 82–115. Vgl. auch Runzo, Joseph (Hg.), *Is God Real?*, London 1993; Byrne, Peter, *God and Realism*, Aldershot 2003.

„gemacht“. Der Satz „Gott existiert“ ist nicht deshalb wahr, weil das Wort „Gott“ auf ein transzendentes Wesen verweist, sondern deshalb, weil dieser Satz „innerhalb der gläubigen Gemeinde benutzt wird und einen Zweck erfüllt“. Der Ausdruck „Gott“ spielt eine zentrale Rolle innerhalb der religiösen bzw. theistischen Lebensform, die in sich wertvoll ist. Deren Wert hängt aber nicht davon ab, ob ein davon unabhängiges Wesen existiert. Aus anti-realistischer Perspektive lässt sich dann sinnvollerweise behaupten: „Für den Gläubigen existiert Gott, nicht aber für den Nichtgläubigen.“⁴⁸ Aus realistischer Sicht ist dieser Satz schlicht und ergreifend Unfug.

Das eigentliche Problem, das in der Diskussion zwischen Realisten und Anti-Realisten zur Debatte steht, dürfte nicht die Frage sein, wie religiöse Sprecher ihre Rede verstehen. Dahinter steht eher das bereits von Ayer aufgeworfene Problem, wie es möglich sein soll, sich mit sprachlichen Ausdrücken auf eine metaempirische transzendente Realität zu beziehen. In gewisser Weise treten Anti-Realisten in die Fußstapfen von Ayers Kritik, erweisen sich aber als wesentlich phantasievoller, wenn es darum geht, der religiösen Rede einen nicht-realistisch interpretierten Sinn zuzuschreiben.

Für das Verständnis analytischer Religionsphilosophie ist wichtig, dass sie weder mit einer dieser beiden Positionen noch mit irgendeiner Mischform identifiziert werden kann. Als solche ist analytische (Religions-)Philosophie weder realistisch noch anti-realistisch. Kennzeichnend ist eher die Tatsache, dass die Realismus-Debatte auf der philosophischen Tagesordnung steht.

5. Die Frage nach der Rationalität religiöser Aussagen

Die Rationalitätsthematik ist eng mit der Bedeutungsthematik verschlungen. Realisten neigen in der Regel dazu, universale Rationalitätsstandards auf religiöse Aussagen anzuwenden, wobei es sich üblicherweise um die in den Wissenschaften verwendeten Kriterien handelt. Anti-Realisten neigen dazu, kontextspezifische bzw. sprachspielinterne Kriterien zu veranschlagen und eine Rechtfertigungspflicht nach wissenschaftsspezifischen oder universalen Spielregeln abzulehnen.

Ein typischer Vertreter der realistischen Position ist Richard Swinburne.⁴⁹ Für Swinburne haben sich wissenschaftliche Hypothesen als objektiv wahrscheinlich auszuweisen, um unsere rationale Zustimmung zu verdienen. Eine wissenschaftliche Hypothese wird dann rationalerweise akzeptiert, wenn ihr

48 Vardy, Peter, *Das Gottesrätsel*, München 1997, 55. Vardy bezieht sich auf Moore, Gareth, *Believing in God*, Edinburgh 1988.

49 Vgl. dazu vor allem Swinburne, Richard, *Die Existenz Gottes*, Stuttgart 1987.

Wahrscheinlichkeitsgrad größer ist als derjenige konkurrierender Alternativen. Der Aufweis der höheren Wahrscheinlichkeit erfolgt mittels einer induktiven Rechtfertigung. Im Einzelnen bemisst sich der Wahrscheinlichkeitsgrad einer Hypothese anhand ihres Erklärungswerts und ihrer Ausgangswahrscheinlichkeit. Swinburne geht nun davon aus, (1) dass die Rationalität des Glaubens an Gott, also der theistischen Hypothese, ebenfalls nach diesen Kriterien zu beurteilen ist, und (2) dass das Ergebnis positiv ausfällt, dass also die theistische Hypothese alles in allem wahrscheinlicher ist als die atheistische.

Swinburnes Position besagt, dass religiöse Behauptungen universalen Rationalitätsstandards unterliegen und dass sie rationalerweise vertreten werden können, wenn sie diese Standards erfüllen. Diese Standards hängen mit argumentativer Begründbarkeit zusammen, die bei Swinburne die Form eines induktiven Wahrscheinlichkeitskalküls annimmt. Andere Ansätze koppeln den Rationalitätsbegriff vom Begründungsbegriff ab. Rationalität hängt demzufolge nicht mehr mit der Einlösung einer Beweispflicht zusammen. In diese Richtung gehen die Überlegungen der sog. reformierten Epistemologie, wie sie von Alvin Plantinga⁵⁰, Nicholas Wolterstorff⁵¹ und anderen propagiert wird. Deren Vertreter kritisieren die Auffassung, wonach es nur rational sein kann, eine Überzeugung zu akzeptieren, wenn und sofern dafür entsprechende Beweise vorliegen. Dieses Rationalitätsverständnis wird als evidentialistisch bezeichnet, weil es die Rechtmäßigkeit des Überzeugtseins von den Evidenzen bzw. Beweisen für die jeweilige Überzeugung abhängig macht.⁵²

Plantinga charakterisiert das traditionelle Rationalitätsverständnis auch als *foundationalism*. Der *foundationalism* charakterisiere einige Überzeugungen als *properly basic*, d.h. die betreffenden Aussagen sind nicht durch Rekurs auf andere Aussagen zu begründen. Jede Aussage, die nicht *properly basic* ist, sei allerdings durch einen solchen Rekurs zu rechtfertigen. Plantinga hält den *foundationalism* vor allem deshalb für unhaltbar, weil sich eine Begründung der Auswahlkriterien, nach denen Überzeugungen als *properly basic* einzustufen sind, nicht überzeugend durchführen lasse. In diesem Zusammenhang bestreitet er die Beweispflicht für die theistische Hypothese und plädiert dafür, diese als *properly basic* gelten zu lassen, wodurch sich natürlich das Problem ergibt, ob sich dann nicht jede beliebige Überzeugung als *properly basic* einstufen lasse, was auf ei-

50 Vgl. dazu z.B. Plantinga, Alvin, Reason and Belief, in: Plantinga, Alvin/Wolterstorff, Nicholas (Hg.), *Faith and Rationality*. Reason and Belief in God, Notre Dame/London 1983, 16-93.

51 Vgl. dazu Wolterstorff, Nicholas, Can Belief in God Be Rational if it Has no Foundations?, in: *Faith and Rationality*, 135-186.

52 Vgl. dazu Conee, Earl/Feldman, Richard (Hg.), *Evidentialism. Essays in Epistemology*, Oxford 2004.

nen Irrationalismus hinausliefe.⁵³ Dieses Problem versuchte er zunächst durch den Hinweis auf bestimmte religiöse Erfahrungen zu lösen. Darin zeigt sich eine gewisse Nähe zur Position von John Hick, der ebenfalls eine Beweispflicht ablehnt und auf religiöse Erfahrung rekurriert.⁵⁴ In späteren Veröffentlichungen hat Plantinga eine Theorie entwickelt, die um den Begriff „warrant“ kreist.⁵⁵ Die Rationalität von Überzeugungen hängt danach entscheidend von der Verlässlichkeit ihres Zustandekommens ab.⁵⁶

Die angedeuteten Ansätze halten offenbar an einem *universalen* Rationalitätsverständnis fest, wie unterschiedlich dieses auch immer konzipiert sein mag. Sie gehen außerdem davon aus, dass sich christliche Überzeugungen dieser Rationalitätsforderung bzw. Rechtfertigungspflicht nicht entziehen können. Vor allem aber unterstreichen sie selbstbewusst, dass christliche Überzeugungen diesen Kriterien genügen, wodurch dem im akademischen Umfeld verbreiteten Vorurteil entgegengetreten werden soll, dass es sich beim christlichen Glauben

- 53 Vgl. Plantinga, Alvin, Ist der Glaube an Gott berechtigterweise basal?, in: Jäger, Christoph (Hg.), *Analytische Religionsphilosophie*, Paderborn 1998, 326: „Wenn der Glaube an Gott berechtigterweise basal ist, warum kann dann nicht *einfach jede* Überzeugung berechtigterweise basal sein? Könnten wir dasselbe über jede bizarre Verirrung sagen, die wir uns vorstellen können? Was ist mit Voodoo oder Astrologie? Was ist mit der Überzeugung, dass der Weihnachtsmann jede Weihnachten zurückkehrt? Könnte ich *das* berechtigterweise als basal betrachten? Und wenn ich es nicht kann, warum kann ich dann den Glauben an Gott berechtigterweise als basal betrachten?“
- 54 Vgl. dazu Hick, John, *Religion. Die menschlichen Antworten auf die Frage nach Leben und Tod*, München 1989, 235–241. Den bislang elaboriertesten erfahrungsorientierten Ansatz hat William Alston entwickelt: *Perceiving God. The Epistemology of Religious Knowledge*, Ithaca/London 1991.
- 55 Vgl. dazu vor allem Plantinga, Alvin, *Warranted Christian Belief*, Oxford/New York 2000.
- 56 Eine Überzeugung ist unter folgenden Bedingungen gerechtfertigt bzw. *warranted*: S weiß p, (1) wenn die Überzeugung, dass p, in S durch kognitive Fähigkeiten produziert wurde, die richtig funktionieren, (2) wenn die kognitive Umgebung, in der p produziert wurde, diesen Fähigkeiten entspricht, (3) wenn der Zweck des Moduls der kognitiven Fähigkeit, die die fragliche Überzeugung produziert, darin besteht, wahre Überzeugungen zu produzieren, (4) wenn die objektive Wahrscheinlichkeit hoch ist, dass eine Überzeugung, die unter diesen Bedingungen produziert wurde, wahr ist. Vgl. Plantinga, Alvin, *A Defense of Religious Exclusivism*, in: Pojman, Louis P. (Hg.), *Philosophy of Religion*, Belmont 1998, 529. – Zur kritischen Diskussion vgl. u.a. Schärfl, Thomas, Wahrheit und Gewissheit. Zur Eigenart religiösen Glaubens, Kevelaer 2004, 65f; Löffler, Winfried, Externalistische Erkenntnistheorie oder theologische Anthropologie?, in: Nagl, Ludwig (Hg.), *Religion nach der Religionskritik*, Wien 2003, 123–147.

um eine in intellektueller Hinsicht inferiore, bemitleidenswerte oder überholte Position handelt.⁵⁷

Andere Positionen geben den Begriff einer universal anwendbaren Kriteriologie auf, um stattdessen ausschließlich kontextspezifische oder sprachspielrelative Kriterien zu postulieren. Diese gelten dann eben nur für einen bestimmten Bereich, wie z.B. die religiöse Praxis, und unterscheiden sich von den Standards anderer Bereiche, wie etwa dem wissenschaftlichen. Prominente Vertreter dieser Position, wie z.B. Dewi Phillips, berufen sich häufig auf Wittgenstein als ihren Kronzeugen. Im Anschluss daran wird behauptet, die religiöse Lebensform habe ihre eigenen Regeln und die religiöse Sprache ihre eigene „Grammatik“. Aus diesem Grund könne man religiöse Überzeugungen nicht in distanzierter philosophischer Betrachtung kritisch überprüfen. Religiöse Überzeugungen sind eben keine wissenschaftlichen Hypothesen! Wer sie anhand wissenschaftlicher Standards überprüfe, der missverstehe Religion völlig. Er verzerre die Religion und verwechsle den religiösen Glauben mit Aberglauben.⁵⁸

Hält man an einer realistischen Intention und Interpretation religiöser Rede fest, so erweckt die Kontextualisierung bzw. Relativierung der Rationalitätsstandards den Eindruck, auf eine Abschaffung der Rationalitätsidee hinauszulaufen. Dieser Eindruck lässt sich jedenfalls nicht schon durch den Hinweis abweisen, dass im religiösen Vollzug irgendwelche Regeln am Werk sind. Irgendwie „regelgeleitet“ zu sein hat noch nichts mit Rationalität zu tun.⁵⁹ Auch dem religiös motivierten Massenselbstmord und Massenmord liegen üblicherweise gewisse Regeln zugrunde, weil man andere oder sich selbst nicht willkürlich, wahllos oder beliebig umbringen darf, sondern dabei bestimmte Vorschriften beachten muss, denen wiederum bestimmte Überzeugungen zugrunde liegen. Mit etwas Phantasie lässt sich für jede Lebensform eine angeblich kontextspezifische Rationalität finden. Wenn aber nahezu alles als rational gelten kann, hätte man das Projekt der Rationalität verabschiedet.⁶⁰

57 Vgl. A. Plantinga, Prologue 18. Dass Plantinga ein solches Selbstbewusstsein an den Tag legt, dürfte mit ein Grund für den enormen Erfolg und Einfluss seiner Philosophie sein.

58 Diesen Vorwurf macht Phillips einem Großteil der analytischen Religionsphilosophen. Vgl. im Hinblick auf John Hick: Phillips, Dewi Z., *Faith and Philosophical Enquiry*, London 1970, 130f. Vgl. dazu auch ders., *Belief, Change, and Forms of Life*, Atlantic Highlands 1986, 52–78.

59 Vgl. dazu auch die Kritik von Nielsen, Kai, *Wittgensteinian Fideism*, in: *Philosophy* 42 (1967) 191–209.

60 Vgl. dazu ausführlicher Kreiner, Armin, *Formen analytischer Rationalität*, in: Kruck, Günther (Hg.), *Gottesglaube – Gotteserfahrung – Gotteserkenntnis. Begründungsformen religiöser Erfahrung in der Gegenwart*, Mainz 2003, 197–212.

Auch im Hinblick auf die Rationalitätsthematik ist festzuhalten, dass die analytische (Religions-)Philosophie nicht mit einer bestimmten Position identifiziert werden kann. Als solche ist sie weder rationalistisch noch fideistisch oder relativistisch.

6. Fazit

Die Bedeutung analytischer Philosophie für Religionsphilosophie und Theologie besteht unter anderem darin, auf zwei der zentralsten Fragen aufmerksam zu machen, nämlich auf die nach der *Bedeutung* und nach der *Rationalität* religiöser bzw. christlicher Rede. Und sie besteht außerdem darin, die möglichen Optionen samt den Argumenten pro und contra und samt den jeweiligen Konsequenzen zu verdeutlichen.

Im Anschluss an dieses Fazit stellt sich die Frage, ob man unbedingt die analytische Philosophie braucht, um sich der Relevanz dieser und verwandter Fragestellungen bewusst zu werden. Darüber hinaus ließe sich natürlich noch genereller fragen, ob es nicht weit wichtigere Probleme gibt. Ich halte die genannten Probleme für wichtig genug, um ihnen unsere Aufmerksamkeit zu widmen. Probleme, die in gewisser Hinsicht wichtiger erscheinen, lassen sich immer finden. Wer mit der größeren Wichtigkeit argumentiert, wird möglicherweise nichts finden können, was sein Interesse verdient und auf längere Sicht fesseln kann. Ob man bei der Diskussion dieser Probleme die analytische Philosophie braucht, hängt von verschiedenen Faktoren ab. Einige fasziniert auch hierzu-lande die Klarheit und Verständlichkeit der Gedanken sowie die Transparenz der Argumente. Andere erkennen darin etwas anderes, das eher in Richtung Platitude geht. Sie vermissen den gewohnten Tiefsinn und Tiefgang deutscher oder kontinentaleuropäischer Tradition, wovon sich analytische Philosophen häufig ziemlich unbeeindruckt zeigen und worauf sie bisweilen nur mit Kopfschütteln und Unverständnis reagieren.

Es ist hier nicht der Ort für einen Metadiskurs über die Frage, wie die analytische Philosophie im Vergleich zu alternativen philosophischen Schulen, Strömungen oder Methoden abschneidet⁶¹ und welche davon aus theologischer Perspektive den Vorzug verdient, ganz abgesehen davon, dass der Sinn eines

61 Vielfach hat es sich eingebürgert, diese alternativen Strömungen unter dem Schlagwort „kontinentale“ Philosophie zu subsumieren. Vgl. dazu R. Campbell, *The Covert Metaphysics* 341: „it is also a fact that in various places around the world, intense political struggles broke out, especially in academia, between groups thus labelled – struggles over academic appointments, course contents, conference topics, and intellectual respectability.“

solchen Unterfangens mehr als zweifelhaft erscheint. Die analytische Weise des Philosophierens dient – wie jede andere auch – bestimmten Interessen und Zwecken. „Philosophy is in large part a clarification, systematization, articulation, relating and deepening of pre-philosophical opinion.“⁶² Wem etwas am „Klarwerden“ der eigenen Glaubensüberzeugungen liegt, sei die Beschäftigung mit analytischer Philosophie empfohlen. Befürchtungen, dadurch in den Sog einer einseitigen – sei es naturalistischen, rationalistischen, relativistischen, fideistischen, evangelikalen oder revisionistischen – Strömung zu geraten, sind völlig unbegründet, und zwar nicht zuletzt deshalb, weil man aufgrund der analytischen Klarheit in der Regel sofort merkt, woran man ist, und weil man relativ schnell den entsprechenden Gegenargumenten begegnet. Wer ihnen nicht begegnet, dem dürfte die zentrale Einsicht jeder guten Philosophie entgangen sein – die Einsicht, dass man beim Philosophieren nie an ein Ende kommt.

Die kommunikative Vernunft des Glaubens

|| Zur Rezeption des philosophischen Pragmatismus in der Systematischen Theologie

Franz Gruber, Linz

1. *Von der metaphysischen Theologie zur Theorie religiöser Sprechhandlungen: Eine problemgeschichtliche Skizze*

Dass eine Glaubensgemeinschaft ihre Überzeugungen und Handlungen mit wissenschaftlich-philosophischen Argumenten begründet, ist nicht selbstverständlich. Viele Religionen kennen keine philosophisch-diskursive Begründungsform ihrer Glaubensaussagen.¹ Das Christentum stellt insofern einen Sonderfall dar, als es aufgrund der antiken Begegnung mit der griechischen Philosophie seine Lehre als „wahre Philosophie“² verstand und damit die – wenngleich schon anfangs umstrittene – philosophische Argumentationsform für ihre Selbstreflexivität aufnahm.³ Maßgebend wurde hierbei das griechische Philosophiekonzept, das Philosophie als „wahre Theologie“, als vernünftige Rede vom Göttlichen im Unterschied zur poetischen Theologie des Mythos und politischen Theologie des Staates konzipierte. Wesentlich war es aber der monotheistische Gottesbegriff selbst, der das christliche Glaubensverständnis „theologisierte“.⁴

Von ihren Ursprüngen her ist somit christliche Theologie zugleich die Rezeption des „Anderen des Glaubens“, die Aufnahme des rationalen Diskurses in die Kommunikationsform des Glaubens hinein. Christliche Theologie erschöpft sich nicht in der (exegetischen oder juridischen) Hermeneutik religiöser Texte, um sich religionsintern zu verständigen und die Tradition auf seine kulturellen Situationen und lebensweltlichen Problemstellungen zu applizieren und damit zu bewähren, sondern sie ist kreative und konfliktrträgige Einbeziehung

- 1 Vgl. Schmidinger, Heinrich, *Hat Theologie Zukunft? Ein Plädoyer für ihre Notwendigkeit*, Innsbruck/Wien 2000, 7f.
- 2 Siehe Justin, *Dialog mit dem Juden Tryphon* (BKV), München 1917; Klemens v. Alexandrien, *Teppiche wissenschaftlicher Darlegungen entsprechend der wahren Philosophie*, (BKV), 3 Bde., München 1936-1938.
- 3 Vgl. Pannenberg, Wolfhart, *Theologie und Philosophie. Ihr Verhältnis im Lichte ihrer gemeinsamen Geschichte*, Göttingen 1996. Es war vor allem der Kirchenlehrer Tertullian, der dem Christentum eine antiphilosophische Ausrichtung geben wollte. Signifikant blieb darum seine Frage: „Was hat Athen mit Jerusalem zu schaffen? Was die Akademie mit der Kirche?“ (Prozeßeinreden gegen die Heiden, in: *Tertullians ausgewählte Schriften II* (BKV), München 1915, 202-254, hier 7).
- 4 Vgl. dazu Weischedel, Wilhelm, *Der Gott der Philosophen 1*, Darmstadt 1971, 3-21.

der Philosophie in den Glauben. Bis heute ist darum die damit gegebene Spannung von Glauben und Vernunft, Theologie und Philosophie, „Gebet und Argument“⁵ eine Struktur, in der die Selbstbestimmung der eigenen Identität nicht ohne die Orientierung am Anderen sein soll und möglich ist. Eine Theologie, die sich auf die philosophische Argumentationsweise einlässt, bestreitet nichts Geringeres, „als daß es so etwas wie einen besonderen theologischen Vernunft- oder Wahrheitsbegriff gibt, und postuliert somit eine prinzipielle Kommunikationsgemeinschaft zwischen Gläubigen und Nicht-Gläubigen.“⁶

1.1 *Theologie als fides quaerens intellectum*

Bis heute blieb darum die dynamisierende Kraft im Verhältnis von Theologie und Philosophie die strittig gebliebene doppelte Frage, inwiefern einerseits der Glaube überhaupt rationalisierbar, d.h. auf kognitiv einsehbare Gründe rückführbar ist,⁷ und inwiefern andererseits menschlichem Denken zuinnerst eine diskursive, d.h. intersubjektiv argumentierbare Bestimmung seiner Fähigkeit des

- 5 Die wissenschaftstheoretische Fundierung dieses Duals leistet: Schaeffler, Richard, Das Gebet und das Argument. Zwei Weisen des Sprechens von Gott. Eine Einführung in die Theorie der religiösen Sprache, Düsseldorf 1989.
- 6 Schupp, Franz, Schöpfung und Sünde, Düsseldorf 1990, 3. Dass diese Struktur immer auch interesselgeleitet war und ist und damit der Gefahr unterliegt, das philosophische Denken zu verzwecken oder gar zu unterwerfen oder zu verdrehen, zeigt das synergie- und konfliktreiche Verhältnis von Theologie und Philosophie.
- 7 Als Beispiel einer m.E. fideistischen Theologiekonzeption zitiere ich Friedrich-Wilhelm Marquardt: „Dieser Grund ist gelegt. Und »einen anderen Grund kann niemand legen außer dem, der gelegt ist: Christus« (1 Kor 3,11). Das heißt in vollem wissenschaftlichen Ernst, daß Theologie nichts zu begründen hat. Sie hatte sich selbst mißverstanden, als sie sich, um sich als Wissenschaft ausweisen zu können, der seinerfragenden und seinsbegründenden Philosophie der Antike und des Mittelalters anschloß. Und sie bringt heute noch den Grund, der gelegt ist, ins Zwielficht, wenn sie ihn von vornherein – »fundamental« – ontologisch, seins-logisch zu begründen versucht. Denn der Grund, der gelegt ist, ist Christus und der lebendige Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs in ihm. Darum steht in der Theologie vor der Seinsfrage allemal die Lebensfrage. Und darum vor dem »Denkakt« der »Lebensakt« des Gebetes“ (Marquardt, Friedrich-Wilhelm, Von Elend und Heimsuchung der Theologie. Prolegomena zur Dogmatik, München 1988, 13). Differenzierter dagegen Schillebeeckx, Edward, Jesus. Die Geschichte von einem Lebenden, Freiburg/Basel/Wien 1974, 26: „Das Warum meines Glaubens an Jesus als entscheidendes Heil läßt sich nur im Glauben begründen (in diesem Sinn gibt es eine für die Kritik sturmfreie Zone); aber von dem Augenblick an, da ich über meinen Glauben spreche (und das tue ich, sobald ich glaube), habe ich diese sturmfreie Zone schon verlassen und werde ich verletzbar für die Forderungen der kritischen Rationalität (in diesem Sinn gibt es keine sturmfreie Zone).“

Transzendierens gelingt.⁸ Sowohl auf theologischer als auch auf philosophischer Seite lassen sich zustimmende wie verneinende Positionen finden. Seit Augustinus wird in der Theologie diese Problemstellung als *fides quaerens intellectum* abgehandelt: „Was wahr ist, [ist] nicht allein glaubend, sondern auch einsehend zu erfassen“⁹, unbeschadet der augustininischen Vorordnung des Glaubens vor der rationalen Zustimmung: „Der Glaube geht voran, die Einsicht folgt nach“¹⁰. Die mittelalterliche Scholastik spitzte dieses Programm aufgrund einer immer umfassenderen Rezeption der Philosophie so weit zu, dass sie die Philosophie zur rationalen Vorbereitung auf die Offenbarung in Anspruch nahm, damit aber auch der Theologie unterwarf. Bis zur Schule des Nominalismus wurde dieses Programm im Paradigma metaphysischer Theologie eindrucksvoll ausbuchstabiert. Während aber schon für die Nominalisten die thomanische Synthese von Philosophie und Theologie an Überzeugungskraft verlor, zog in der Neuzeit Immanuel Kant aus binnenphilosophischer Reflexion heraus der Vernunft eine innere Grenze gegenüber einer metaphysischen Theologie: Das theoretische Vernunftvermögen kann keine Erkenntnis vom Übersinnlichen, also auch nicht von einem höchsten Wesen als letzter Ursache, das Gott genannt wird, liefern.¹¹ Dennoch war für Kant das Programm einer Philosophischen Theologie nicht gescheitert, im Gegenteil: Seine Neubegründung konnte nun dort erfolgen, wo der Gottesgedanke für die Vernunft fundamentales Erkenntnisprinzip ist: als Postulat der praktischen Vernunft, derzufolge das unbedingt zu befolgende moralische Gesetz, der kategorische Imperativ, notwendig zur Idee eines höchsten Wesens führe, weil ohne sie der Anspruch auf Glückseligkeit, der aus tugendhaftem Handeln erwächst, nicht als einlösbar erachtet werden könne und auf einen Selbstwiderspruch der praktischen Vernunft hinausliefe.

1.2 Die pragmatische Transformation der Philosophie

Kants Neubegründung einer „Ethiktheologie“ (Baumgartner) darf als epochaler philosophiegeschichtlicher Umbau einer Begründungsproblematik gelten, die sich

8 Auch hierzu eine paradigmatische Stimme: „Ein Absolutes oder Unbedingtes erschließt sich der Philosophie nur in eins mit der Rechtfertigung der Welt im ganzen, also durch Metaphysik. [...] Wer sich einer Sprache verständigungsorientiert bedient, ist einer Transzendenz von innen ausgesetzt. Darüber kann er so wenig verfügen, wie er sich durch die Intentionalität des gesprochenen Wortes zum Herrn der Struktur der Sprache macht. [...] Nachmetaphysisches Denken unterscheidet sich von Religion dadurch, daß es den Sinn des Unbedingten rettet ohne Rekurs auf Gott oder ein Absolutes. [...] Der Sinn von Unbedingtheit ist nicht dasselbe wie ein unbedingter Sinn, der Trost spendet“ (Habermas, Jürgen, *Texte und Kontexte*, Frankfurt/M. 1991, 119 u. 125).

9 *Contra Academicos* III, 20, 43, zit.n. Weischedel, Gott I, 104.

10 *Sermones CXVIII* I, zit. n. ebd.

11 Vgl. Kant, *Immanuel*, *Werke* 3 (Ed. Weischedel), 610.

schon im Spätmittelalter in der Frage zugespitzt hat, ob die Theologie eine theoretische (Thomas v. Aquin) oder eine praktische (Duns Scotus) Wissenschaft sei.¹² Insofern Kant die philosophische Rede über Gott dem Bereich der praktischen Vernunft zuwies, legte er die Bahnen für eine Entwicklung, die im 20. Jahrhundert nicht nur zur handlungstheoretischen Wendung von Religionsphilosophie und Theologie führte, sondern die auch der ethischen Struktur der biblischen Gotteserfahrung näher kam als jede philosophische Theologie vor ihm.

Allerdings leistete erst der amerikanische Philosoph Charles Sanders Peirce¹³ (1839-1914) den erkenntnistheoretischen Durchbruch für die Grundlegung einer pragmatischen Theorie von Erkenntnis. Er rollte die transzendentalen Bedingungen der Objektkonstitution aller möglichen Erkenntnis nicht mehr vom bewusstseinsphilosophischen Paradigma der Selbstreflexion des Denkens her auf, sondern vom Akt der Zeicheninterpretation sprachfähiger Subjekte: „Das Wesentliche der Erkenntnis ist nicht die faktische Reaktion eines innerweltlichen Objekts auf ein anderes [...], sondern die Interpretation von etwas *als* etwas, die sich durch Zeichen vermitteln muß“¹⁴. Peirce legte klar, dass jeder Erkenntnisvorgang immer schon die kommunikative Verwendung von Sprachzeichen voraussetzt, womit Erkennen selbst als sprachgeleitetes Handeln zu begreifen ist: „Wir haben kein Vermögen, ohne Zeichen zu denken.“¹⁵ Denken anhand von Zeichen aber bedeutet kommunikatives Handeln von Zeichenverwendern. Zur Relation von Zeichen und Ding bzw. Bezeichnendem und Bezeichnetem, die seit Plato sprachphilosophischer Standard war, rückte damit die dritte Relation, die von Zeichen und Zeichenverwender in den Mittelpunkt. Denken mittels Sprachzeichen ist nach Peirce kein einsamer Akt eines erkennenden Individuums, sondern unhintergebar eingebettet in einen je schon vorausliegenden gesellschaftlichen und ethisch-politischen Kontext. Von daher leitet Peirce die Bedeutung des Begriffs „Pragmatismus“ ab, insofern es ihm um die konstitutive Bedeutung der Verwendung von Zeichen als Handlungen (*pragma*) für den Erkenntnisvorgang des „Realen“ geht.¹⁶

12 „Item, tunc scientia Dei esset practica, quia est de eodem subiecto primo, et etiam videtur quod ratio solutionis quaestionis possit applicari ad intellectum divinum sicut ad creatum“ (Opus Oxoniense, Prologus, qu. IV, 32, in: Opera omnia, Hildesheim 1968, V 1, 150). Siehe dazu auch: Leibold, Gerhard, Theologie als Wissenschaft, in: Langthaler, Rudolf (Hg.), Theologie als Wissenschaft. Ein Linzer Symposium (Linzer Philosophisch-Theologische Beiträge 1), Wien u.a. 1999, 39-50.

13 Siehe dazu Apel, Karl-Otto, Der Denkweg von Charles S. Peirce. Eine Einführung in den amerikanischen Pragmatismus, Frankfurt 1975; ders., *Transformation der Philosophie*, 2 Bde., Frankfurt/M. 1973, bes. Bd. II, 157-177.

14 K.-O. Apel, *Transformation II* 188.

15 Peirce, Charles Sanders, Einige Konsequenzen aus vier Unvermögen, in: ders., *Schriften zum Pragmatismus und Pragmatizismus*, Hamburg 1991, 42.

16 Ders., Was heißt Pragmatismus, in: ebd. 427-453.

Peirce hat mit seiner semiotisch begründeten Wissenschaftstheorie Grundlagen gelegt, die die Sprachphilosophie tiefgehend beeinflusst. C.H. Morris baute darauf seine „Foundations of the Theory of Signs“¹⁷ mit der heutigen Standardunterscheidung der Semiotik in „Grammatik“, „Semantik“ und „Pragmatik“ auf. Die „Ordinary Language Philosophy“ entwickelte die „Sprechakttheorie“, derzufolge *Aussagen* von *Sprechhandlungen* zu unterscheiden sind und das Sinnkriterium nicht nur auf Aussagen (wahr/falsch), sondern auch auf Sprechhandlungen (gelungen/misslungen) anzuwenden ist. J.L. Austin konnte überzeugend nachweisen, dass viele unserer Aussagen gar nicht propositionale Wahrheiten behaupten, sondern Sprechhandlungen sind, die kommunikative Situationen herstellen.¹⁸ Heute werden diese semiotischen Grundlagen der Erkenntnis- und Wissenschaftstheorie selbst von einer evolutionären Erkenntnistheorie bestätigt:

„Im Fluß rekursiver sozialer Interaktionen tritt Sprache dann auf, wenn die Operationen in einem sprachlichen Bereich zur Koordination von Handlungen in Hinsicht auf Handlungen führen, die zum sprachlichen Bereich selbst gehören. Wenn die Sprache entsteht, dann entstehen auch Objekte als sprachliche Unterscheidungen sprachlicher Unterscheidungen, die die Handlungen verschleiern, die sie koordinieren. So koordiniert das Wort »Tisch« unsere Handlungen in Hinsicht auf die Handlungen, die wir ausführen, wenn wir mit einem »Tisch« umgehen. Der Begriff »Tisch« verschleiert uns jedoch die Handlungen, die (als Handlungen des Unterscheidens) einen Tisch konstituieren, indem sie ihn hervorbringen.“¹⁹

1.3 Die religionsphilosophische Analyse religiöser Sprechhandlungen

Die religionsphilosophische Fruchtbarkeit der sprachpragmatischen Erkenntnistheorie wurde im Verlauf einer philosophiegeschichtlichen Situation deutlich, als weder das Paradigma der idealistischen Philosophie²⁰ noch das Paradigma des

17 Chicago 1938; dt.: Grundlagen der Zeichentheorie, München 1972.

18 Z.B. Versprechen, Danken, Taufen, Grüßen usw. Selbst Aussagen zu machen, ist ein eigener Sprechakt, der Sprechakt der Behauptung. Vgl. Austin, John L., How to do Things with Words, Cambridge, Mass. 1962 (dt.: Zur Theorie der Sprechakte, Stuttgart 1972); Searle, John R., Speech Acts, London 1969 (dt.: Sprechakte. Ein sprachphilosophischer Essay, Frankfurt 1971); Chomsky, Noam, Sprache und Geist, Frankfurt 1970; Ders., Aspekte der Syntax-Theorie, Frankfurt 1965; Ders., Studies on Semantics in Generative Grammar, The Hague 1972.

19 Maturana, Humberto R./Varela, Francisco J., Der Baum der Erkenntnis. Die biologischen Wurzeln des menschlichen Erkennens, Bern/München 1984, 226f.

20 Vgl. dazu die herausragende philosophiegeschichtliche Einordnung und Wirkungsgeschichte der kantischen Transzendentalphilosophie von Schupp, Franz, Geschichte der Philosophie. 3 Bde., Hamburg 2003, Bd. 3. Schupp differenziert zwischen einer „idealistischen Rezeptionslinie“ (samt ihrer dialektischen Brechungen) und einer sprachanaly-

Logischen Empirismus die „Rationalität“ religiöser Sprechhandlungen noch angemessen erfassen konnten. Während das erste Modell die (christlich-)religiöse Rede von Gott als universal rationalisierbaren, d.h. intersubjektiv notwendig nachzuvollziehenden Anspruch einer unbedingten Geltung ausweisen will, das zweite Modell aber religiöse Aussagen wegen eines unterstellten falschen Gebrauchs von Wörtern (wie etwa dem Wort „Gott“) als sinnlos zurückweisen will, verankert die sprachpragmatische Theorie die religiöse (und theologische) Rede in der Kommunikation als Handlungsgeschehen. Die Rationalität der religiösen Sprechhandlung besteht demnach nicht in der ontologischen Deduktion ihres Wahrheitsanspruchs, sondern in deren Performativität, d.h. in deren handlungsleitendem Gebrauch.²¹ Die semantische Funktion religiöser Aussagen (z.B. Glaubensbekenntnis) erschöpft sich nicht im Aufweis der darin gemachten Existenzbehauptung (Gottes), sondern leistet eine bestimmte Einstellungsperspektive zum „Ganzen der Wirklichkeit“. Anstatt bei der philosophisch fruchtlos gewordenen Klärung der Frage: „Existiert Gott?“ anzusetzen, geht die pragmatische Religionsphilosophie von der Klärung der Frage aus: Was heißt es, wenn Menschen behaupten, dass sie an Gott glauben?²² Religiöse Aussagen sind dann als Lebenspraxis orientierende Überzeugungen und nicht als Mitteilungen von „transzendenten Informationen“ zu verstehen. Und ebenso ist dann das Wort „Gott“ sprachlogisch als kein Objektbegriff, sondern als ein „synkategorematischer“ Term, als „Meta-Terminus“ zu sehen, dessen Begriff sich nur im Kontext anderer pragmatisch sich erschließender Begriffe erklärt, wie etwa der Begriffe „Freiheit“, „Heil“, „Verheißung“ usw.

tischen Linie, die zur dominierenden Denkform der angelsächsisch-amerikanischen, besonders mit den empirischen Wissenschaften eng verknüpften Philosophie wurde.

21 Vgl. die Klärungen von Ingo Ulrich Dalferth zum theologischen Rationalitätsproblem: „Rationalität (ist) keine Eigenschaft bestimmter kognitiver Inhalte [...], sondern der Art und Weise, in der wir Inhalte dieser Art vertreten“ (Kombinatorische Theologie. Probleme theologischer Rationalität, Freiburg/Basel/Wien 1991, 63). „Ein Glaube ist rational, wenn er rational vertreten wird; er wird rational vertreten, wenn wir Gründe für ihn haben; und ein Grund, wenngleich keineswegs der einzige, ist, daß wir ihn begründen können“ (ebd. 64). Aus der umfangreichen Literatur der pragmatischen Religionsphilosophie siehe: Ders., Sprachlogik des Glaubens. Texte analytischer Religionsphilosophie und Theologie zur religiösen Sprache, München 1974; ders., Religiöse Rede von Gott, München 1981; Pater, Wim A. de, Theologische Sprachlogik, München 1971.

22 Siehe dazu Sedmak, Clemens, Theologie in nachtheologischer Zeit, Mainz 2003, 39: „Die Eigenart der theologischen Perspektive hat nicht nur mit konstituierender Erfahrung, sondern auch mit dem Gegenstand der Theologie zu tun. Entscheidend für Theologie ist, dass ihr »Gegenstand« lebendig ist. Ich schlage vor, nicht »Gott«, sondern »die Beziehung zu Gott« als Gegenstand der Theologie anzusehen.“ „Die theologische Perspektive ist irreduzibel. Sie betrachtet die Welt, »als ob es Gott gäbe«. Diese Möglichkeit (nochmals: »Bedenke, es könnte wahr sein«) ist unbestreitbar“ (ebd. 42).

1.4 Die weitergehende Rezeption des Pragmatismus in der Fundamentaltheologie

Dieser begründungstheoretische Paradigmenwechsel wurde in der Fundamentaltheologie unterschiedlich aufgegriffen. Eine indirekte Bezugnahme erfolgte zum einen vonseiten der Politischen Theologie, zum anderen wurde er im Umfeld der wissenschaftstheoretischen Revisionen der Theologie in den 1970er und 1980er Jahren explizit ausgearbeitet. Die Vertreter der Politischen Theologie, an erster Stelle der katholische Theologe J.B. Metz, der evangelische Theologe J. Moltmann, und in der Folge, wenn auch unter anderen gesellschaftlichen und fundamentaltheologischen Rahmenbedingungen, die Vertreter der Theologie der Befreiung und ihrer Zweige, knüpften u.a. an die kritische Philosophie von K. Marx und des Neomarxismus an (E. Bloch, M. Horkheimer, Th.W. Adorno, W. Benjamin u.a.), um der grundlegenden Praxisorientiertheit theologischer Rede Nachdruck zu verleihen. Johann Baptist Metz hat in seiner neuen Politischen Theologie die programmatische These formuliert: „Das Weltverhältnis, vor dem der christliche Glaube seine Hoffnung verantworten muß, ist in einem fundamentalen Sinne zukunftsorientiert; es ist deshalb nicht rein kontemplativ, sondern betont operativ ausgerichtet.“²³ Im seinem Hauptwerk, „Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie“²⁴, fasste Metz diesen Ansatz nochmals mit dem Satz zusammen: „Der christliche Gottesgedanke ist aus sich selbst ein praktischer Gedanke.“²⁵ Denn der Erkenntniskontext des jüdisch-christlichen Gottesgedankens ist nicht die metaphysische Frage nach Gott, sondern Umkehr, Exodus und Nachfolge Jesu. Die Konstitution des biblischen Glaubens geschieht nicht in erfahrungsfliender Kontemplation, sondern in Erinnerung und Erzählung. In erinnernder Erzählung wird die gesellschaftlich-historische Erfahrung des Retter-Gottes vergegenwärtigt, so Geschichte und Welt gedeutet und eine kritisch-befreiende Praxis eröffnet. Insofern ist (christliche) Praxis intellegibel, d.h. theoriegeladen und erkenntnisproduktiv.

Die gesellschaftskritische und praxisorientierende Ausrichtung der Politischen Theologie wurde jedoch erst im Zuge der wissenschaftstheoretischen Debatte der 1970er Jahre auf ihre sprachpragmatischen Voraussetzungen hin reflektiert. Eine Schlüsselrolle nimmt hierbei Peukerts Studie „Wissenschaftstheorie – Handlungstheorie – Fundamentale Theologie“²⁶ ein. Peukert greift die geschichtshermeneutischen und ethischen Impulse der Politischen Theologie auf, konfrontiert sie aber mit der wissenschaftstheoretischen Grundlagendebatte im

23 Metz, Johann B., *Zur Theologie der Welt*, Mainz 1972, 77.

24 Mainz 1976.

25 Ebd. 47.

26 Düsseldorf 1976. Neuausgabe Frankfurt/M. 1978.

Gefolge der radikalen Bestreitung der Möglichkeit von Theologie seitens des Wiener Kreises und des frühen Wittgenstein. Peukert zeichnet die komplexe wissenschaftstheoretische Diskussion vom Logischen Positivismus bis zur Theorie des kommunikativen Handelns von Jürgen Habermas nach, zeigt ihre inneren Aporien auf und postuliert, dass die Möglichkeitsbedingungen eines anamnetischen solidarischen Handelns, das der äußerste „quasi-apriorische“ Horizont jedes kommunikativen Handelns ist, nur dann als humane Praxis durchzuhalten sind, wenn die alles Handeln abbrechende Faktizität des Todes und die Freiheit und Leben vernichtende Gewalt von Menschen an Menschen als überwindbar und erlösbar angenommen werden könnte.²⁷ Gerade hier führe die Theorie kommunikativen Handelns in eine Aporie, weil das verlorene Glück der Opfer im gewaltsamen Geschichtsprozess nicht mehr hergestellt werden kann.²⁸ Peukert setzt darum genau an dieser Aporie die handlungseröffnende Bedeutung der biblischen Gottesrede ein, insofern Gott als „die Wirklichkeit für den anderen, für den solidarisch Leidenden [behauptet wird; F.G.]; die Wirklichkeit Gottes erweist sich *als* Wirklichkeit, indem er den bis zum Tod Solidarischen *im* Tod rettet.“²⁹ Theologie ist Peukert zufolge „Theorie universal und deshalb auch anamnetisch solidarischen kommunikativen Handelns und als eine Theorie der in diesem Handeln erfahrenen und benennbar werdenden Wirklichkeit“³⁰. „Theologie insgesamt ist von der fundamentalen Struktur dieses Handelns aus zu entfalten.“³¹

27 Diese Argumentationsfigur ist im Grunde die pragmatische Reformulierung der kantischen Begründungsproblematik des Kategorischen Imperativs, der am Widerspruch zwischen empirischer, d.h. inngeschichtlich unzureichend eingelöster Faktizität und transzendentaler, unbedingter Geltung zu zerbrechen drohte.

28 J. Habermas hat diese Aporie zwar zurückgewiesen, aber eingeräumt: „Unter Bedingungen nachmetaphysischen Denkens kann die Philosophie den Trost nicht ersetzen, mit dem die Religion das unvermeidliche Leid und das nicht-gesühnte Unrecht, die Kontingenzen von Not, Einsamkeit, Krankheit und Tod in anders Licht rückt und ertragen lehrt“ (Texte und Kontexte, Frankfurt/M. 1991, 125).

29 H. Peukert, Wissenschaftstheorie 322.

30 Ebd. 18.

31 Ebd. 347. Dieses Programm wurde inzwischen durch wichtige Forschungsbeiträge konkretisiert und ist in alle theologischen Fächer eingedrungen. Als Auswahl siehe dazu: Arens, Edmund, Kommunikative Handlungen. Die paradigmatische Bedeutung der Gleichnisse Jesu für eine Handlungstheorie, Düsseldorf 1982; Ders., Bezeugen und Bekennen. Elementare Handlungen des Glaubens, Düsseldorf 1989; Ders., Gottesrede – Glaubenspraxis. Perspektiven theologischer Handlungstheorie, Darmstadt 1994; Möhring-Hesse, Matthias, Theozentrik. Sittlichkeit und Moralität christlicher Glaubenspraxis. Theologische Rekonstruktionen (Studien zur theologischen Ethik 75), Freiburg/Schw. u.a. 1997.

2. Was tun wir, wenn wir „Gott“ sagen?

Der sprachpragmatische Ansatz einer Theorie der religiösen Sprache beginnt also nicht mit der Klärung des Bedeutungsgehalts (meaning) und des Sachbezugs (reference) einer Aussage, sondern mit der Analyse ihrer performativen Rolle: Was tun wir, wenn wir diese oder jene Aussage mittels einer Sprechhandlung machen? Im Kontext religiöser Rede von Glaubenden möchte ich diese pragmatische Funktion am Beispiel der anbetenden Nennung Gottes zeigen. Gott nennen heißt hier nicht, die Bedeutung seines Namens argumentativ zu reflektieren, sondern seine Wirklichkeit durch die Nennung des Namens und die Erinnerung seiner Taten anzurufen. Der Sinn der Sprechhandlung im religiösen Diskurs ist nicht die Behauptung des Sachverhalts „*Es gibt einen Gott*“ (diese wird implizit vorausgesetzt), sondern die personale, existenzielle Bezugnahme des Sprechers gegenüber seinem transzendenten Adressaten. Analog ist die Wirksamkeit des Sprechaktes eines profanen Grußes zweier Person zu verstehen. Auch diese dient nicht dazu, die Existenz der Grüßenden zu behaupten, sondern der personalen In-Beziehung-Setzung der Sprechenden zueinander.³²

2.1 Analyse eines „religiösen Diskurses“: Psalm 146³³

Die Nennung des Gottesnamens erfüllt die Kriterien der Identifizierung von Sprecher und Adressat auf eine besondere Weise: Sie verknüpft die erfahrene Gegenwart mit erinnerter Vergangenheit, was heißt, dass die *semantische* Bedeutung des Namens nur angegeben werden kann, wenn eine Geschichte erzählt wird, in der der Name Gottes identifizierbar geworden ist. Wer auf die Gebetsliteratur der Religionen blickt, kann diese Struktur auf vielfältige Weise entdecken. Ich greife aus der biblischen Tradition den Psalm 146 heraus.

Halleluja!

Lobe den Herrn, meine Seele!

³²Ich will den Herrn loben, solange ich lebe,
meinem Gott singen und spielen, solange ich da bin.

- 32 Die Analogie endet mit der Eigenart des sakralen Gottesgusses, da die Wirklichkeit des Adressaten transzendent bleibt und nur symbolisch als ansprechbares „Du“ repräsentiert werden kann. Diese Eigenart des Gegenstandsbezugs heißt, dass sie es mit „symbolisch strukturierten Tatsachen, d.h. bedeutungsbeladen und Interpretation konstituierend“ zu tun hat (Schüssler-Fiorenza, Francis, *Fundamentale Theologie*, Mainz 1992, 276). Diese Eigenart hat Luhmann provoziert, die grundlegende Frage aufzuwerfen, wie man überhaupt mit Gott kommunizieren kann (vgl.: Luhmann, Niklas, *Läßt unsere Gesellschaft Kommunikation mit Gott zu?*, in: ders., *Soziologische Aufklärung 4*, Opladen 1994, 226-234).
- 33 Die folgende Analyse orientiert sich am Beispiel von R. Schaeffler, *Das Gebet* 97-211; vgl. auch Philips, Dewi Z., *The concept of Prayer*, London 1965.

³Verlasst euch nicht auf Fürsten,
auf Menschen, bei denen es doch keine Hilfe gibt.

⁴Haucht der Mensch sein Leben aus
und kehrt er zurück zur Erde,
dann ist es aus mit all seinen Plänen.

⁵Wohl dem, dessen Halt der Gott Jakobs ist
und der seine Hoffnung
auf den Herrn, seinen Gott, setzt.

⁶Der Herr hat Himmel und Erde gemacht,
das Meer und alle Geschöpfe;
er hält ewig die Treue.

⁷Recht verschafft er den Unterdrückten,
den Hungernden gibt er Brot;
der Herr befreit die Gefangenen.

⁹Der Herr öffnet den Blinden die Augen,
er richtet die Gebeugten auf.
Der Herr beschützt die Fremden
und verhilft den Waisen und Witwen zu ihrem Recht.
Der Herr liebt die Gerechten,
doch die Schritte der Frevler leitet er in die Irre.

¹⁰Der Herr ist König auf ewig,
dein Gott, Zion, herrscht von Geschlecht zu Geschlecht.
Halleluja!

Der Psalm beginnt mit dem Lob des Beters: „Halleluja! Lobe den Herrn, meine Seele!“ (V1) Vers 2 verstärkt den Aufruf des Beters, insofern er das spontane, emotional durchdrungene Gotteslob in eine Selbstverpflichtung überführt. Damit extrapoliert der Sprecher bewusst und mit der Kraft seines Willens seine Identität in die offene Zukunft seines Lebens hinein, insofern er sie in der Permanenz seiner Gottesbeziehung verankert: „Ich will den Herrn loben, solange ich lebe, meinem Gott singen und spielen, solange ich da bin.“

Bevor das Gebet zur Identifikation des Angesprochenen übergeht, setzt es zunächst fort mit einem normativen Sprechakt, der sich an die Gemeinde richtet und in der offensichtlich komplexe Enttäuschungs- und Kontingenzerfahrungen benannt werden, die ihrerseits die Frage der Identität der Betenden zutiefst betreffen: „Verlasst euch nicht auf Fürsten, auf Menschen, bei denen es doch keine Hilfe gibt. Haucht der Mensch sein Leben aus und kehrt er zurück zur Erde, dann ist es aus mit all seinen Plänen.“ (V3-4) Der Beter erwähnt die Erfahrung nötiger Hilfe, die er von den Führern des Volkes erwartet hat und die ausgeblieben ist. Er steigert diese Erfahrung ausbleibender Hilfe mit dem jeden Menschen in Zukunft ausstehenden Ereignis des Sterbens, worin die „Autonomie des Ich“ aufgehoben sein wird. Was also der Betende anspricht, sind Erfahrungen radikaler Kontingenz und die damit implizit gegebenen Fragen der Möglichkeitsbedingungen des Subjektseins und Handelns. Erst jetzt (Vers 6) wird der Blick auf den Angerufenen gewendet und jener Mensch gepriesen, der seine Existenz auf den Gott der Geschichte Israels setzt: „Wohl dem, dessen Halt der

Gott Jakobs ist und der seine Hoffnung auf den Herrn, seinen Gott, setzt.“ Mit der Formel „Gott Jakobs“ schlägt der Beter die Brücke in die generationenverbundene Vergangenheit, die erinnert wird als Geschichte der Spannung von existenzieller Not und erinnelter Rettung. Die Identifikation Gottes als Geschichtsgott Israels wird nochmals ausgeweitet auf den umfassendsten Horizont des Kosmos, der in der antiken Weltbildvorstellung dargestellt wird. Demgegenüber ist aber wiederum der Aussagesinn die ewige Bezogenheit Gottes zu seiner Schöpfung, der nun als Schöpfer und Erhalter genannt wird: *„Der Herr hat Himmel und Erde gemacht, das Meer und alle Geschöpfe; er hält ewig die Treue.“* (V 6)

Die folgenden Verse erzählen nun, wer dieser Gott ist; sie sind Kurzformeln von Geschichten der Rettung, die jene kennen, die sich dieser Erzählungen immer wieder vergewissern:

„Recht verschafft er den Unterdrückten, den Hungernden gibt er Brot; der Herr befreit die Gefangenen. Der Herr öffnet den Blinden die Augen, er richtet die Gebeugten auf. Der Herr beschützt die Fremden und verhilft den Waisen und Witwen zu ihrem Recht. Der Herr liebt die Gerechten, doch die Schritte der Frevler leitet er in die Irre.“ (V 7-9)

Eine ganze Gruppe von Menschen wird genannt, die als Inbegriff von Bedrängten und in Not Geratenen gelten können. Es sind Beispiele von Existenzsituationen, bei denen Menschen in ihrer besonderen Not Hilfe erfahren haben: den Unterdrückten widerfährt Recht; die Hungernden werden genährt; die Gefangenen befreit; den Blinden wird das Augenlicht zurückgegeben; die Bedrückten werden aufgerichtet; den schutzlosen Fremden wird Schutz gegeben und die rechtlich fragilen Waisen und Witwen erhalten rechtlich-sozialen Beistand. Diese situativen Heilserfahrungen werden dem Handeln des Gottes Jakobs und des Weltenschöpfers zugeschrieben, der mit Liebe und Gerechtigkeit identifiziert werden darf. Darum dürfen sich die Gerechten von ihm geliebt wissen, das selbstherrliche Auftreten der Frevler aber führt gerade zu keinem guten Ende.

Der Psalm schließt mit einer Identifikation Gottes als „König auf ewig“ und fasst in dieser Metapher zusammen, dass der Welten- und Geschichtslauf, trotz gegenteiliger Erfahrung, nicht chaotisch abläuft oder von bösen Mächten dominiert ist. Er wird mit dem Possessivpronomen als Gott Israels „dein Gott, Zion“ genannt, der heute und morgen, von Generation zu Generation herrscht: *„Der Herr ist König auf ewig, dein Gott, Zion, herrscht von Geschlecht zu Geschlecht. Halleluja!“* (V 10) Die radikale Verborgenheit der Zukunft, ihre Kontingenz wird damit eingefasst in die Aussage eines „*Deus semper maior*“, der als „König“ gerecht und solidarisch herrscht. Deshalb lädt der Beter seine Gemeinde ein, auf diesen Gott seine Hoffnung zu setzen, und weil er geholfen hat, darauf zu vertrauen, dass er auch in Zukunft helfen wird.

Somit hat sich am Ende des Gebets eine komplexe Geschichte eröffnet, die den akklamatorischen Sprechakt des Gebets: *„Halleluja! Lobe den Herrn, meine Seele!“* verständlich macht. Der Gruß, die Akklamation Gottes ist eine Sprech-

handlung, wodurch die Bedeutung des Gottesnamens erst verständlich wird, wenn Geschichten erzählt werden, „die dem Benannten als Bestandstücke seiner Geschichte zugesprochen werden.“³⁴ „Gott benennen heißt [...] in der Sprache der Religion: bezeugen, daß er selbst sich »einen Namen gemacht« hat, indem er eine jener Großtaten wirkte, als deren Täter er wieder und wieder begegnet.“³⁵ Zugleich ist die Gottesbenennung eine spezifische Subjektkonstitution. Das religiöse Subjekt identifiziert sich nicht als vorausgesetzte Selbstmächtigkeit, sondern wie im Fall des Magnifikats von Maria als

„zugeeignete Fähigkeit. Und diese Zueignung ist es, die in dem besitzanzeigenden Fürwort »mein« [»meine Seele«; F.G.] zum Ausdruck kommt. Daß sie so sprechen kann, wie sie spricht, ist ihr zu eigen geworden, wie ein Geschenk. Ihre Subjektivität ist wie ein empfangenes Eigentum.“³⁶

2.2 *Vom religiösen Diskurs zur Theologie*

Am Beispiel des ursprünglichsten Gottesbezugs, der im lobenden Reden zu Gott im Psalm 146 umrisshaft expliziert worden ist, zeigt sich, dass mit religiöser Rede ein umfassender Existenz-, Gesellschafts-, Geschichts- und Naturbezug ausgesagt wird, der eine vielfältige performative Wirksamkeit ausdrückt: Der Sprecher erfährt sich als „lobende Seele“, er bestimmt sich in einem Versprechen, die Gottbezogenheit lobend und singend bis zu seinem Ende durchhalten zu wollen, er teilt seine Gotteserfahrung an die Gemeinde mit im Kontext konkreter Leid- und Kontingenzerfahrungen und versteht sich so als kommunikatives Subjekt einer Sinn- und Erzählgemeinschaft; das Erzählen des wirksamen Handelns Gottes ist nicht nur Glaubenszeugnis, sondern implizit das Paradigma, wie man den Bedrängten gegenüber sich selbst zu definieren hat, nämlich als egalitär-solidarisches Subjekt, das Anteil nimmt am Schicksal der anderen; schließlich artikuliert die Formel von Gott als König die damals fundamentale Kritik am Gottkönigtum der Herrscher, die alle irdische Macht vor der universalen Geschichts- und Schöpfermacht Gottes relativiert.

Der entscheidende Perspektivenwechsel der pragmatischen Analyse der religiösen Gottesrede liegt also darin, dass sie die grammatische Ebene (Bestimmung der semiotischen Zeichen in sich) und die semantische Ebene (Bestimmung der semiotischen Zeichen zum Bezeichneten) aus der Ebene der Sprechhandlung (Bestimmung der semiotischen Zeichen im Kontext der Zeichenverwender) analysiert. Das heißt, dass sie auch die in Sprechhandlungen artikulierten Wahrheitsansprüche zu analysieren hat. Denn am Beispiel des Psalms sehen wird, dass

34 R. Schaeffler, Das Gebet 113.

35 Ebd. 191.

36 Ebd. 170.

in ihm nicht nur eine kommunikative Situation hergestellt wird, sondern dass Aussagen gemacht werden, die konkrete Wahrheitsansprüche erheben: Dass „Gott“ der Gott Israels ist; dass er der Schöpfer von Himmel und Erde und Meer und aller Geschöpfe ist; dass er die Armen rettet, den Unterdrückten Recht verschafft usw., dass er der „ewige König“ ist. Die Wirksamkeit der Sprechhandlungen des Gebets hängt an der Zustimmung zum Wahrheitsanspruch ihrer Aussagen.

Dies ist nun aber für das Verständnis von Theologie und religiösen Glaubensüberzeugungen eine entscheidende Weichenstellung. Wenn die Wirksamkeit der religiösen Sprechhandlungen mit der Wahrheit ihrer Aussagen aufs Innerste verknüpft ist, dann heißt das, dass im performativen Modus des Betens bzw. des religiösen Diskurses diese Wahrheitsansprüche gar nicht adäquat geprüft bzw. beantwortet werden können. Spätestens an dieser Stelle muss die implizite Theologie in religiösen Sprechhandlungen zur expliziten Theologie werden. Und als explizite Theologie muss auch der Modus der Sprechhandlungen geändert werden. In der Vergewisserung um die Wahrheitsbedingungen von Aussagen tritt nun die spezifische Sprachform der Argumentation und des rationalen Diskurses.³⁷

Ich möchte einige implizite Bedingungen am Beispiel des Psalms benennen, warum das Gebet sich für eine argumentative Theologie öffnen können muss:

- Das Gotteslob erschöpft sich nicht im Lob, sondern geht unmittelbar in „Selbstverpflichtung“ (commitment) und Existenzorientierung (*Vertraut nicht auf Fürsten!*) über: Ist dieser Übergang zu einem intersubjektiven Ratschlag berechtigt? – Der Gott Israels wird als Schöpfer über alle Geschöpfe angerufen, so dass der Gott des Glaubens, der aus einer bestimmten Erfahrungs- und Erzähltradition identifiziert wird, zum Gott aller Menschen erhoben wird – was bedeutet das für die Identität der Völker außerhalb Israels?
- Die Hilfe Gottes gegenüber den Bedrängten wird zwar wie eine übernatürliche, wundersame Hilfe erinnert, aber selbstverständlich weiß der Beter, dass die Hilfe gegenüber den Bedrängten durch die solidarische Hilfe der Glaubensgemeinschaft untereinander, die im Namen Gottes wirksam handelt, ermöglicht worden ist – wie kann zwischen der empirischen Solidarität gegenüber Notleidenden und dem darin „im Glauben“ wahrgenommenen Handeln Gottes unterschieden und darin „Gott“ als Helfender identifiziert werden?
- Wenn Gott ewiger König ist, was heißt das für Israel – braucht es keinen irdischen König mehr? Was hat das für politische Implikationen? Wie soll sich Israel dann regieren?

Diese Fragen sind nicht mehr im Modus des Zeugnisses klärbar, sondern brauchen eine Diskursform, die Sachbezug (reference) und Aussage (meaning)

37 Vgl. meine Studie: Diskurs und Konsens im Prozeß theologischer Wahrheit (ITS 40), Innsbruck/Wien 1992, Teil 4.

der religiösen Rede von Gott abklärt. R. Schaeffler hat darum zu Recht daraus den Schluss gezogen:

„Das Charakteristische der Theologie besteht gerade darin, daß die hermeneutischen Fragen, die die religiöse Überlieferung betreffen, nicht ausschließlich an die Gottheit gerichtet werden, sodaß ihre Beantwortung denen überlassen bleibt, die befugt sind, im Namen Gottes zu sprechen; Theologie entsteht vielmehr erst dann, wenn die Mitglieder der religiösen Überlieferungsgemeinschaft diese Fragen an sich selber richten, sodaß sie genötigt sind, auch die Antworten selber zu finden und dabei durch Argumente zu entscheiden, ob sie die richtige Antwort gefunden haben.“³⁸

Insofern aber der Gottesbezug der Glaubensgemeinde Welt- und Existenzdeutungen artikuliert, die in ihrem Geltungsanspruch über die Glaubensgemeinschaft hinausgehen, kommt die Theologie ohne innere philosophische Argumentation nicht mehr aus, die Geltungsbedingungen der religiösen Rede von Gott allein auf die internen Glaubensvoraussetzungen („Erwählung“, „Erinnerung“) abladen zu können. Die Unterscheidung des „wahren Gottes“ von „falschen Göttern“ (die nicht helfen) ist nur mehr möglich, wenn die Theologie das philosophische Reden von Gott in sich aufnimmt, weil sonst die vorausgesetzte Kommunizierbarkeit der Glaubenden und Nicht-Glaubenden über Gott in einen prekären Widerspruch geraten würde. Die intersubjektive Verständigung über den wahren Gott ist nur möglich in der diskursiven Klärung der semiotischen Bedingungen der Rede von Gott. Weil das Gott-Sagen und die umfassende Identifizierbarkeit, wer Gott ist, kein Privileg der Glaubenden ist, darum bedarf die Theologie der philosophischen Reflexivität.

3. Theologie im Kontext nachmetaphysischen Denkens

Halten wir zusammenfassend fest: Der sprachpragmatische Ansatz erweist seine methodische Stärke *erstens* darin, dass er den Verdacht der Sinnlosigkeit religiöser Aussagen als unbegründet, ja als Ergebnis der Verwechslung des Sinnkriteriums von Aussagen und Sprechhandlungen ausweisen kann. Damit leistet er zugleich einen wertvollen Beitrag zum theologischen Selbstverständnis religiöser Sprechhandlungen: die religiöse Rede von Gott ist eine in Aussagesätze gekleidete performative Sprechhandlung, nämlich sich zum Ganzen der Wirklichkeit auf eine bestimmte Weise zu verhalten. *Zweitens* reformulierte dieser Ansatz auch das Verständnis von Theologie, insofern sie sich als „meta-theoretische“ Reflexionsform jener Regeln religiöser Sprechhandlungen begreifen muss, damit diese in einer pluralistisch gewordenen Kultur verständlich und wirksam bleiben. *Drittens* zeigt der sprachpragmatische Ansatz der Theologie, dass das klassische Programm einer *fides quaerens intellectum* auch unter den Rahmenbedingungen

einer Theorie kommunikativer Rationalität durchführbar ist. Die wechselseitige Rezeption grundbegrifflicher Gehalte vonseiten der Theologie und der Philosophie lässt sowohl tiefe Gemeinsamkeiten als auch wechselseitig anzuerkennende Grenzen erkennen. So hebt die Theorie des kommunikativen Handelns ideale Bedingungen hervor, die wir in verständigungsorientierter Kommunikation immer schon implizit unterstellen (Egalität; Reziprozität; Solidarität), Bedingungen, die schon in den Texten der biblischen Traditionen (und was die Analyse von Psalm 146 exemplarisch zeigte) als Maßstäbe von Humanität und Rechtgläubigkeit vorgestellt worden sind. Umgekehrt kann sich die theologische Rationalität allgemein gültigen Rationalitäts- und Diskursbedingungen stellen, die sie erfüllen muss, damit sie mit Nicht-Gläubigen diskursfähig ist. Sie kann unter Bedingungen der Moderne die Relevanz der wenngleich in Glaubenserfahrungen eingekapselten Rede von Gott als anamnetischer, solidarisch-rettender Wirklichkeit aufzeigen, ja auch die Grenzen einer unter einem „methodischen Atheismus“ operierenden kommunikativen Vernunft deutlich machen: Die Anamnese der Opfer ist und bleibt ein Testfall für eine Theorie von Rationalität, die aus sich Maßstäbe der Humanität gewinnen will. Wo die Opfer der Geschichte keinen Ort in solchen Vernunftkonzeptionen haben, verfehlen diese den Anspruch, die Vernunft des Menschen authentisch zu begreifen.

Freilich, eine Theologie, die sich als Metatheorie des kommunikativen Handelns Gottes versteht und sich der verständigungsorientierten Begründung ihrer Hoffnung (1 Petr 3,15) im Kontext der Moderne aussetzt, kann nicht mehr auf die inzwischen verblasste Kraft ehemals metaphysischer und transzendentalphilosophischer Argumentation setzen. Die Anerkennung einer plural verfassten Vernunft und Gesellschaft verwehrt ihr, in Letztbegründungsstrategien Zuflucht zu nehmen, um ihrer Gottesrede universale Geltung andemonstrieren zu können. Sie hat zu respektieren, dass ein Vernunftbegriff, der an der pragmatischen Rezeption der kantischen Philosophie Maß nimmt, sich in rationaler Einstellung „der *Gegenbewegung* einer ausgleichenden Transzendenz aus dem Jenseits“³⁹ nicht vergewissern kann. Der Übergang von der Erkenntnis unbedingter Bedingungen, deren wir uns durch transzendente Reflexion bewusst werden, zur Behauptung der Existenz einer Unbedingtheit, die wir Gott nennen, ist ein Schritt, den die moderne Philosophie (in der Mehrheit ihrer Vertreter) nicht mehr machen kann. Aber auch eine Theologie, die einen soteriologischen Geltungsanspruch als Möglichkeitsbedingung kommunikativen Handelns einklagt (H. Peukert; M. Knapp), muss sich bewusst bleiben, dass die Anerkennung der in der biblischen Tradition artikulierten Erfahrungen geretteten und erlöstten Menschseins einen aus Vernunftgründen nicht erzwingbaren *Glaubensakt* voraussetzt, der sich der Disposition rationaler Argumente entzieht und damit die Theologie selbst vor der Auflösung in Philosophie schützt. Diese kognitive

Schwäche der Theologie bedeutet nicht, dass sie im gleichen Maße eine pragmatische Schwäche hat, im Gegenteil: die praktische Wirksamkeit der Rede von Gott hat sich nicht vorrangig in der akademischen Diskussion zu erweisen, sondern in der durch politisches und therapeutisches Handeln je neu unter Beweis zu stellende Ermächtigung der Schwachen und Ohnmächtigen in unserer Gesellschaft. In diesem Sinne versteht sich der sprachphilosophische Ansatz als Theorie des von Kurt Marti geäußerten Wunsches: „dass Gott ein Tätigkeitswort werde“⁴⁰.

40 Marti, Kurt, *Zärtlichkeit und Schmerz*, Darmstadt ⁶1981, 135. Vgl. die unter diesem Leitwort stehende, sechsbändige theologische Essay-Reihe von H.-J. Höhn u. H.-J. Sander, *Glaubensworte* (2001-2003).

Rationale Verantwortung der Praxis der Nachfolge Jesu

Was ein systematisch-theologisches Konzept, das sich auf eine transzendentale Methode verpflichtet, zu leisten beansprucht – und was nicht

Saskia Wendel, Tilburg (NL)

1. Das Anliegen: die Rechtfertigung der Praxis der Nachfolge Jesu vor dem Forum der Vernunft

Zu seinen Lebzeiten wurde Charles de Foucauld bewundert und belächelt zugleich ob seiner radikalen Weise, die Nachfolge Christi zu leben: als Einsiedler im Hoggar, den auch die Tuareg als ihren „Marabut“ (heiligen Mann) verehrten. In seinen Aufzeichnungen fand sich folgender Text: „Denke ---- dass du als Märtyrer sterben musst, ganz ausgeraubt, auf den Boden hingestreckt, nackt, unkenntlich geworden, mit Blut und Wunden bedeckt, gewaltsam und qualvoll getötet“¹. 1916 wurde Charles de Foucauld ermordet. Was bringt jemanden dazu, sein Leben in Ruhm und Reichtum aufzugeben und ein Leben in radikaler Armut und Einsamkeit zu führen, bereit sogar bis zum Äußersten, zur Preisgabe seines Lebens im Dienst für andere? Wieso setzt ein Mensch alles auf eine Karte, widmet seine Existenz dem Ziel, sich ganz in den Willen Gottes zu geben und Jesus von Nazareth und seiner Botschaft vom Reich Gottes nachzufolgen? Könnte er nicht einer großen Selbsttäuschung anhängen, erzeugt durch seine eigenen Wünsche und Sehnsüchte? Wäre er dann nicht ein Narr, der sein kurzes Leben für eine Illusion weggeworfen hat, für das große Gaukelspiel des Glaubens an die Existenz Gottes und dessen Selbstoffenbarung im Gekreuzigten?

„[Ä]ndert es am Werthe einer Sache Etwas, daß Jemand für sie sein Leben läßt? – Ein Irrthum, der ehrenhaft wird, ist ein Irrthum, der einen Verführungsreiz mehr besitzt: glaubt ihr, dass wir euch Anlass geben würden, ihr Herrn Theologen, für eure Lüge den Märtyrer zu machen? – Ist denn das Kreuz ein Argument? ... Und wenn Einer durch's Feuer gienge für seine Lehre, - was beweist dies!“²

Könnte also nicht alles eine große Verführung sein, eine Verführung zur Verneinung des Lebens und des Willens zur Macht im Namen einer großen Fiktion, deren Opfer auch der Mann aus Nazareth geworden ist? Und diejenigen, die ihr anhängen, die Dummen, „das Hausthier, das Heerdenthier, das kranke Thier Mensch“³? Die in 1 Pet 3,15 formulierte Aufforderung, jedem Rede und Ant-

1 Gorree, Georges, Charles de Foucauld. Lyon 1957, zit. n. Nouwen, Henri M., Ich hörte auf die Stille. Sieben Monate im Trappistenkloster, Freiburg/Basel/Wien ⁸1978, 54.

2 Nietzsche, Friedrich, Der Antichrist, in: KSA 6. München ²1988, 235.

3 Ebd. 170.

wort zu stehen, der nach der Hoffnung fragt, die die Christinnen und Christen erfüllt, lässt sich denn vor diesem Hintergrund auch so verstehen: zum einen jedem Rede und Antwort zu stehen, der diese Hoffnung als Glauben an eine letztlich lebensfeindliche Illusion interpretiert; zum anderen aber – und das scheint mir beinahe die dringendere Aufgabe zu sein – sich selbst gegenüber immer wieder neu Rede und Antwort darüber zu stehen, weshalb man davon überzeugt ist, dass der christliche Glaube und der Weg der Nachfolge Christi Antwort auf die Frage zu geben vermag, was meiner Lebensführung Sinn und Richtung geben kann, und weshalb Biographien von Menschen wie Charles de Foucauld für die eigene Lebensführung stets Anfrage und Ansporn zugleich sein können.

Wer sich mit der Radikalität einer christlichen Lebenspraxis konfrontiert, wird sich meines Erachtens der Frage nicht verschließen können, weshalb Menschen sich buchstäblich mit Haut und Haar nicht nur einer Sache oder einer Überzeugung verpflichten, sondern einer Person, die sie sowohl als Maßstab als auch Erfüllung ihres Lebensweges bekennen. Dabei stößt man allerdings unweigerlich auf die Überzeugung der christlichen Tradition, dass Jesus von Nazareth zwar auch, aber nicht nur unser Bruder - der „gute Mensch aus Nazareth“ - ist, der für seine Sache bis zum Äußersten ging, bis zum Tod am Kreuz. Das Christentum lebt im Gegenteil von der Überzeugung, dass in Jesus von Nazareth, in seinem Leben, seinem Sterben und seiner Auferweckung, sich Gott selbst zugesagt hat: „Viele Male und auf vielerlei Weise hat Gott einst zu den Vätern gesprochen durch die Propheten; in dieser Endzeit aber hat er zu uns gesprochen durch den Sohn“ (Hebr 1,1). In Jesus vollzieht sich also nicht nur die Offenbarung des göttlichen Willens, sondern Selbstoffenbarung, Menschwerdung Gottes in der konkreten Lebensgeschichte eines einzelnen Menschen. Als Selbstoffenbarung Gottes jedoch kann dieses Ereignis nicht ein bloß vorläufiges Geschehen sein, nicht nur ein Glied der unendlichen Kette, der „schlechten Unendlichkeit“ der Geschichte. Denn dann könnte es immer noch durch ein anderes, noch ausstehendes Ereignis überboten werden, durch das Kommen eines womöglich noch besseren Menschen mit einer ganz anderen Botschaft. Doch Gott kann seine Selbstmitteilung nicht nochmals revidieren; das hieße ja, sich selbst zu revidieren, da er nicht „etwas“ offenbart hat, sondern sich selbst. Solch eine Selbstrevision jedoch widerspräche der Göttlichkeit Gottes, die in seiner Unbedingtheit, d.h. seiner (auch und insbesondere moralischen) Vollkommenheit besteht.⁴ Was

4 Der mögliche Einwand, dass dieses Gottesverständnis nur den abstrakten, unbiblischen Gottesbegriff der traditionellen Metaphysik widerspiegele, der es zudem nicht erlaube, Geschichtlichkeit, Prozess, Veränderung in Gott selbst zu denken, und der Gott mithin zu einem abstrakten ens realissimum verdingliche, trifft nicht zu. Denn wer die Vollkommenheit Gottes in Frage stellt, stellt letztlich die Göttlichkeit Gottes in Frage, denn wodurch bestimmte sich die Göttlichkeit Gottes, wenn nicht durch seinen Unterschied zum Bedingten, Unvollkommenen, also zum Geschöpf Gottes? Dann aber ist Gott nicht anders als vollkommen, unbedingt zu denken. Allerdings ist es in der Tat notwendig, die

wäre darüber hinaus der göttlichen Selbstmitteilung noch hinzuzufügen, hat Gott sich doch als der liebende, barmherzige und unverbrüchlich treue Gott offenbart, der allen, auch den Opfern der Geschichte, zusagt: „Du bist nicht allein! Du wirst nicht sterben!“? Deshalb spricht man zu Recht vom „ein für allemal“ und von der Letztgültigkeit der Offenbarung Gottes in Jesus von Nazareth, worauf etwa Hansjürgen Verweyen im Kontext seiner Charakterisierung der Aufgabe der Fundamentaltheologie hinweist:

„Die sich von hier aus ergebenden Aufgaben der Fundamentaltheologie treten aber erst dann in der ihr eigenen Schärfe ans Licht, wenn man das entscheidende Charakteristikum berücksichtigt, das den von Christen zu verantwortenden Logos von anderen in der Geschichte auftretenden Sinnzusagen abhebt: Christliche Hoffnung gründet ihrem Selbstverständnis nach in einem Menschen, der in dieser Welt und für sie als das *letztgültige* Wort Gottes erschienen ist.“⁵

Die Formulierungen „ein für allemal“ bzw. „Letztgültigkeit der Offenbarung“ rufen oft Einsprüche hervor: Kommt hier nicht ein hybrider Exklusivitäts- und Absolutheitsanspruch des Christentums zum Ausdruck, der andere Religionen abwertet und ihnen ihre Heilsbedeutung abspricht? Und wird hier die eschatologische Dimension des Glaubens nicht negiert, das Erwarten der Erlösung am Ende der Zeit? Das Problem des Verhältnisses des christlichen Bekenntnisses zu anderen Religionen kann hier nicht ausführlich thematisiert werden, daher an

Vollkommenheit Gottes mit Geschichtlichkeit zu vermitteln, somit auch mit der Fähigkeit Gottes zur Veränderung. Vollkommenheit schließt Veränderung nicht aus, etwa die Veränderung, Revision eines Gedankens, einer Entscheidung, oder die Veränderung eines Objektes, also die Veränderung des Unvollkommenen, das vom Vollkommenen verschieden ist und aus ihm stammt. Allerdings schließt Vollkommenheit die Revision des Vollkommenen selbst aus, denn was vollkommen ist, bedarf gar keiner Veränderung seiner selbst, ja es kann sich gar nicht verändern – eben dann wäre es nicht mehr vollkommen. So ist also ein Unterschied zu denken zwischen der prinzipiellen Unveränderlichkeit des Vollkommenen, also Gottes selbst, in seinem Grund, und dessen Beziehung zum Unvollkommenen, wozu auch Veränderung, Revision gehört. In seiner Inkarnation hat Gott sich selbst offenbart, nicht nur eine Art und Weise seiner Bezugnahme zum Geschöpf, auch nicht nur eine bestimmte Willenskundgabe, kein „etwas“, das sich von ihm unterscheidet und der Revision unterworfen sein könnte. Wäre es denn wirklich denkbar, dass Gott morgen in einem neuen Menschen, in einem „Übermenschen“ gar sich inkarnierte und sich selbst als Gott der Immoral, der Unbarmherzigkeit und der Willkür offenbarte? Gesähle dies, handelte es sich nicht um Gott, sondern um einen Götzen, einen zwar allmächtigen und unsterblichen, aber keineswegs vollkommenen Lügengeist. Der Glaube an den Gott der Bibel erwiese sich dann als Illusion, die der Gaukelei des genius malignus verfiel, ein Gott der Liebe zu sein. Das aber fügte der Offenbarung, wie sie die Bibel bezeugt, keinen weiteren Aspekt hinzu, sondern stellte sie im Gegenteil auf den Kopf.

- 5 Verweyen, Hansjürgen, Gottes letztes Wort. Grundriß der Fundamentaltheologie. Dritte, vollständig überarbeitete Auflage, Regensburg 2000, 56. Vgl. hierzu auch Präpper, Thomas, Evangelium und freie Vernunft. Konturen einer theologischen Hermeneutik, Freiburg/Basel/Wien 2001, bes. 40-57.

dieser Stelle nur eine kurze Bemerkung zu diesem Einwand: Formuliert wird die religiöse Überzeugung des christlichen Glaubens, dass Jesus von Nazareth nicht nur „einer unter vielen ist“, nicht nur ein Prophet neben anderen, sondern das inkarnierte Wort Gottes. Der christliche Glaube höbe sich selbst auf, betonte er dieses Bekenntnis zu Jesus als dem fleischgewordenen Logos nicht in seiner Letztgültigkeit, denn wie könnte er Jesus als Selbstmitteilung, Menschwerdung Gottes bekennen, würde er nicht zugleich das „ein für allemal“ der in ihm ergangenen Offenbarung bekennen? Gott kann ohne Zweifel „auf vielerlei Weise“ *etwas* offenbaren, *sich selbst* aber kann er nur „ein für allemal“ zusagen. Diese Überzeugung auszusprechen bedeutet nicht, anderen Religionen ihre Würde und ihre Bedeutsamkeit abzusprechen; es bedeutet lediglich, das eigene Bekenntnis in seiner Tiefe zu würdigen und ernst zu nehmen.⁶ Was die eschatologische Dimension des Glaubens betrifft, sei angemerkt, dass der Glaube an die Letztgültigkeit und das „ein für allemal“ die eschatologische Hoffnung nicht ausschließt: Uns ist Leben in Fülle verheißen, und dieses Leben in Fülle ist von Jesus von Nazareth nicht nur zugesagt, es ist in ihm selbst bereits in der Endlichkeit menschlicher Existenz erschienen: nicht nur bruchstückhaft, sondern voll und ganz. Zugleich aber harrt dieses „ein für allemal“ der Heilzusage seiner Vollendung, einer Vollendung, deren Antizipation Leben, Tod und Auferweckung Jesu sind, wie etwa Thomas Pröpfer ausführt:

„Endgültigkeit heißt nicht schon Vollendung. Solange die Verheißungen der Propheten Israels noch unerfüllt sind, steht die Vollendung der Selbstoffenbarung Gottes noch aus. Vollendet wäre sie erst, wenn Gottes Liebe in allen Verhältnissen ihre reale Gestalt gefunden hätte und es niemanden mehr gäbe, den sie nicht so wirksam erreicht hat, dass er durch sie versöhnt und heil werden kann. Daß ihre Endgültigkeit gleichwohl schon offenbar wurde, ist dennoch relevant und bedeutsam – es begründet die geschichtliche Möglichkeit des Heils, die Gott der menschlichen Freiheit zugedacht hat: dass ihr näm-

- 6 Dementsprechend wird man als Christin und als Christ in der Bestimmung des Verhältnisses zwischen Christentum und nichtchristlichen Religionen auf einen „aufgeklärten Inklusivismus“ zurückgreifen müssen, will man nicht dem eigenen Bekenntnis und damit letztlich sich selbst widersprechen: inklusivistisch insofern, als man die Heilbedeutsamkeit nichtchristlicher Religionen nicht ausschließt und sie in ihrer je eigenen Würde anerkennt, zugleich jedoch davon überzeugt ist, dass Gottes Heilzusage sich in Jesus von Nazareth letztgültig realisiert hat, eben weil er nicht nur als „wahrer Mensch“, sondern auch als „wahrer Gott“ geglaubt wird. „Aufgeklärt“ insofern, als nichtchristliche Religionen in ihrem Anderssein und als gleichberechtigter Dialogpartner im Ringen um die Wahrheit anerkannt werden, wobei diesem Ringen um die Wahrheit nicht die Macht des Stärkeren, sondern das stärkste Argument dient. Der Dialog der Religionen steht somit zum einen unter dem Kriterium der wechselseitigen Anerkennung der Dialogpartner, zum anderen unter der Vorgabe der rationalen Rechtfertigung der je eigenen Überzeugungen. Dadurch wird der Dialog genau besehen zum Diskurs, in dem unterschiedliche Überzeugungen durch Argumente gerechtfertigt werden.

lich gesagt ist, was ihr nur von Gott gesagt werden konnte, damit sie, aus der Endgültigkeit dieser Zusage, ihre neuen Möglichkeiten als geschichtliche Freiheit ergreift.“⁷

Ist man jedoch davon überzeugt, dass in der Lebensgeschichte Jesu das letztgültige Wort Gottes erschienen ist, steht man vor dem Problem, wie eine Überzeugung vor dem Forum der Vernunft zu rechtfertigen ist, in deren Mittelpunkt der Glaube an das Ergangensein einer letztgültigen Offenbarung in geschichtlicher Kontingenz steht – und dies unter Vermeidung zweier Fallen: der Falle des Fideismus einerseits und des Rationalismus andererseits.⁸ Wie ist also erstens der „garstig breite Graben“ zwischen Letztgültigkeit und geschichtlicher Kontingenz zu überbrücken, wenn sich zum einen die apologetischen Versuche, dabei auf die Wundertaten Jesu oder die Faktizität des überlieferten Zeugnisses zu verweisen, als nicht tragfähig erwiesen haben?⁹ Und wenn aber zum anderen dieser Graben auch nicht lediglich fideistisch übersprungen werden kann, etwa durch Hinweis auf die „Übernatürlichkeit“ der Offenbarung, die daher niemals mit der lediglich „natürlichen“ Vernunft zu vermitteln sei,¹⁰ oder durch Hinweis auf das angebliche Paradox des Glaubens, welches nur einen *salto mortale* der Vernunft bzw. einen Sprung in eben diesen Glauben unter einem völligen Sich-Aufopfern des Verstandes ermögliche, nicht aber eine Vermittlung zwischen Glaube und Vernunft?¹¹ Wie ist jedoch zweitens der Gefahr des Rationalismus zu entgehen, also des Versuchs, den *Glauben* an das „ein für allemal“ der Offenbarung in Jesus von Nazareth durch Rekurs auf Vernunftargumente als notwendige Vernunftfeinsicht *begründen* zu können, zu der jede und jeder bei rechtem Vernunftgebrauch gelangen könne? Hier wird die Ungeschuldetheit und Unverfüglichkeit, die *Gratuität* der göttlichen Offenbarung negiert, Offenbarung in Vernunft aufgelöst und das Offenbarungsgeschehen letztlich auf ein notwendiges Ereignis reduziert.¹² Offenbarung wäre dann nichts anderes als Menschenwerk insofern, als ihr materialer Gehalt notwendiges Resultat der Tätigkeit der Vernunft bzw. des Prozesses des menschlichen Bewusstseins ist.¹³ Und theologische Reflexion wäre

7 T. Pröpper, *Evangelium und freie Vernunft* 48f.

8 Vgl. hierzu etwa Pröpper, Thomas, *Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte. Eine Skizze zur Soteriologie*, München³1991, 175ff.

9 Vgl. zu diesem Problem ausführlich H. Verweyen, *Gottes letztes Wort* 246-269, hier vor allem mit Verweis auf Hume, Lessing und Kierkegaard.

10 Vgl. hierzu z. B. Thomas von Aquin, *ScG I*, cap. I-IX; s.th. I, q. 1a. 1-8. Vgl. zur Kritik des Offenbarungsbegriffs des Aquinaten ausführlich H. Verweyen, *Gottes letztes Wort* 218ff.

11 Vgl. z. B. Kierkegaard, Sören, *Philosophische Brocken*. Hamburg³2002, 36-46.

12 Vgl. hierzu z. B. T. Pröpper, *Evangelium und freie Vernunft* 18f. 72-92.

13 Unbeschadet dessen bleibt es die Aufgabe der Fundamentaltheologie, Vernunft und Offenbarung miteinander zu vermitteln: Einerseits darf Offenbarung nicht externalistisch bzw. extrinsezistisch allein als „übernatürliche“ Zufügung der „natürlichen“ Vernunft verstanden werden, weil dann erstens die freie Zustimmung des Menschen zur Offenbarung negiert würde, und weil zweitens das Problem bestünde, wie Gottes Offenbarung

nicht mehr wesentlich *fides quaerens intellectum* bzw. *ratio fidei*, deren Ausgangspunkt immer schon die Glaubenshaltung ist, die nicht begründet werden kann und soll, sondern sie würde auf eine Metaphysik spekulativen Typs reduziert, die den christlichen Glauben als Resultat notwendiger Vernunftfeinsicht und das Geglaubte als Gewissheit (theoretischer) Vernunft, also als „Gewusstes“, interpretierte.

Gesucht wird also nach dem Königsweg der Möglichkeit einer rationalen Rechtfertigung der „Hoffnung die uns erfüllt“, folglich einer fundamentaltheologischen Reflexion, die weder der Versuchung des Fideismus noch der Verführung des Rationalismus erliegt. Jene rationale Rechtfertigung ist jedoch kein Selbstzweck, sondern sie geschieht im Dienste einer Praxis, der Praxis des Glaubens. Denn die Hoffnung, die uns erfüllt, ist kein Ergebnis eines bloßen Fürwahr-Haltens bestimmter Glaubensinhalte; sie ist vielmehr Ausdruck einer Haltung des Vertrauens, des Vertrauens darauf, dass nicht Leiden, Unrecht, schuldhaftige Verstrickungen und Tod das letzte Wort haben, sondern Befreiung und Erlösung aus allen Unrechts- und Unheilszusammenhängen. Eine Haltung des Vertrauens auf den, der diese Hoffnung verbürgt gerade darin, dass er sich selbst dem Leiden und dem Tod ausgeliefert hat und das Schicksal endlicher Existenz auf sich nahm. Jenes Vertrauen ermächtigt zu einer Praxis, die diesem Vertrauen entspricht, zu einer Praxis des Glaubens, in der das ergangene und zugesagte Heil bezeugt und weitergegeben wird, etwa im Engagement gegen Unrechts-, Ausbeutungs- und Unterdrückungsverhältnisse, im parteiichen Einsatz an der Seite der Armen, Schwachen und Entrechteten, in der Kritik an Herrschaftsverhältnissen, die die Einmaligkeit jedes einzelnen Menschen missachten und zu zerstören trachten. Jenes Engagement kann zum bedingungslosen und radikalen Einsatz in der Nachfolge Jesu führen, deren Beispiel Menschen wie Charles de Foucauld sind. Dass diese Praxis nicht von vornherein unter dem Verdacht der Absurdität stehen muss oder gar dem Verdikt Nietzsches zu unterliegen hat, nichts anderes zu sein als eine besonders perfide Ausformung des Willens zur Macht, dies gilt es vor dem Forum der Vernunft zu verantworten, und dazu bedarf es auch der Reflexion über die Möglichkeit des Ergangenseins eben jenes

denn vom Menschen angenommen und bejaht werden könne, wäre sie ihm nicht durch sein Erkenntnisvermögen, also durch seine Vernunft, vermittelt. Andererseits darf Offenbarung auch nicht mit den Einsichten der Vernunft schlichtweg gleichgesetzt werden, denn dann droht entweder die Verkürzung der Offenbarung auf ein bloßes Produkt der Vernunft oder umgekehrt die Reduktion der menschlichen Vernunft auf eine Art „Durchlauferhitzer“ göttlicher Reflexion: „Nicht ich denke, sondern es – Gott – denkt in mir.“ Darüber hinaus bliebe zu fragen, wie denn noch Offenbarung in Geschichte sowie die Zusage Gottes an sein Geschöpf als einem Gegenüber zu denken wäre, wenn Vernunftfeinsicht und Offenbarung letztlich identisch wären. Genau bei diesem Problem setzt die zentrale Frage nach den Möglichkeitsbedingungen von Offenbarung ein: Was ist die Bedingung der Möglichkeit dafür, dass Offenbarung überhaupt ergehen und vernommen werden kann?

„ein für allemal“, worauf die Glaubenspraxis vertraut, ja vertrauen muss, will sie sich nicht selbst ad absurdum führen.

2. *Die Durchführung: die erstphilosophische Reflexion der Bedingung der Möglichkeit letztgültiger Offenbarung in geschichtlicher Kontingenz*

Der Ausgangspunkt des Reflexionsganges war die Begegnung mit einem Beispiel radikaler Nachfolge Christi und die sich daran anschließende Frage, was dieser Praxis Sinn verleiht. Sinn und Richtung erhält sie durch ihre Mitte, ihr Fundament und ihr Ziel, und das ist Christus selbst und seine Botschaft vom Reich Gottes. Nun wird Christus wie bereits skizziert als das letztgültige Wort Gottes geglaubt, das „in unserem armen Fleisch“ zur Erscheinung gekommen ist; auf diesem Ergangensein letztgültiger Offenbarung als Selbstmitteilung Gottes basiert die gesamte Glaubenspraxis als Praxis der Nachfolge Christi. Hätte es sich nicht ereignet, dann wäre die gesamte christliche Lebensführung – bis hin zur radikalsten Form der Nachfolge – sinnlos, was Paulus am Beispiel des Glaubens an die Auferweckung Jesu verdeutlicht: „Wenn es keine Auferstehung der Toten gibt, ist auch Christus nicht auferweckt worden. Ist aber Christus nicht auferweckt worden, dann ist unsere Verkündigung leer und euer Glaube sinnlos.“ (1 Kor 15,13f.) Christinnen und Christen sind davon überzeugt, dass sich in Jesus Christus solch eine letztgültige Offenbarung ereignet hat. Dass es sich wirklich ereignet hat, können sie jedoch niemals mit letzter Gewissheit sagen, auch nicht durch Verweis auf die Dignität des biblischen Zeugnisses oder der Tradition der Kirche, ebenso wenig durch Hinweis auf historische Fakten wie etwa die Kreuzigung Jesu oder das Entstehen der christlichen Gemeinden trotz Verfolgung. Schrift und Tradition könnten ja nichts anderes sein als Produkt einer gigantischen Selbsttäuschung, viele nahmen schon Verfolgung für eine Überzeugung auf sich, die sich später als Irrtum herausstellte, und das Faktum des Kreuzestodes Jesu selbst besagt nicht, dass sich im Leben und Sterben dieses Mannes etwas Einmaliges ereignet haben könnte, es könnte sich ja bei Jesus auch nur um ein weiteres Opfer der Geschichte handeln, um einen unschuldig Leidenden und Ermordeten mehr in der langen Reihe der „Toten und Zerschlagenen“, der nicht das Heil der Welt, sondern deren unrettbares Unheil und die ewige Wiederkehr dieser Unheilsgeschichte verkörperte. Kraft der Vernunft also ist das *wirkliche* Ergangensein der Selbstmitteilung Gottes in der Lebensgeschichte Jesu niemals zu beweisen, wohl aber, dass solche Offenbarung durch die Vernunft als *möglich* und somit als *nicht der Vernunft widersprechend gedacht* werden kann. Das ist ein wichtiger Unterschied: Theologische Reflexion sucht nicht die Wirklichkeit der Offenbarung zu erweisen, sondern sich allein mit der Aufgabe zu bescheiden, die Möglichkeit dieses Ergangenseins aufzuweisen und damit zu verdeutlichen, dass der Glaube an die Realität dieses Ergangenseins nicht a priori als un-

vernünftig zu gelten hat. Genau dieses Programm entspricht der Aufgabe einer rationalen Rechtfertigung eben nicht des Wissens, sondern der Hoffnung, die uns erfüllt. Dazu bedarf es aber einer Reflexion auf die Bedingung der Möglichkeit des Ergangenseins letztgültiger Offenbarung in geschichtlicher Kontingenz. Diese Reflexion widmet sich folgenden Fragen:

- 1) Die Frage nach der Möglichkeitsbedingung des Vernehmens göttlicher Offenbarung durch den Menschen sowie die damit verknüpfte Frage nach dem Begriff und der Bedeutung von Religiosität für das Vernehmen-können von Offenbarung.
- 2) Die Frage nach der Möglichkeitsbedingung von Offenbarung selbst und damit zusammenhängend die Frage nach der Möglichkeit eines Offenbarungsverständnisses im Sinne göttlicher Selbstmitteilung.
- 3) Die Frage nach der Möglichkeitsbedingung letztgültiger Offenbarung in geschichtlicher Kontingenz, wobei es hier einer Klärung des Begriffes „Letztgültigkeit“ bedarf sowie der Diskussion der Frage, inwiefern gerade angesichts der Endlichkeit der Existenz Letztgültigkeit gedacht werden kann, und wie sich in der Kontingenz der Geschichte überhaupt Letztgültiges zusagen und ereignen kann. Das erfordert eine Reflexion, insbesondere auch über die Möglichkeit „letztgültigen Sinns“. Diese Zuspitzung auf den Begriff des Sinns ist deshalb notwendig, weil es nicht lediglich um die abstrakte Erörterung der Möglichkeit von Offenbarung geht, sondern um die Reflexion und Rechtfertigung einer konkreten Lebenspraxis, eines konkreten Vollzugs endlicher Existenz und die Frage danach, was dieser Lebenspraxis Sinn und Richtung verleiht, worin sie sich gründet, wozu und wodurch sie aufgerufen, ja angerufen ist.
- 4) Die Frage nach den Möglichkeitsbedingungen der Bezeugung des Ergangenseins letztgültiger Offenbarung und der Weitergabe, der Überlieferung dieses Zeugnisses in der Praxis der Nachfolge Jesu, sei es das Zeugnis und die Überlieferung einzelner Christinnen und Christen, sei es das Zeugnis und die Überlieferung der Gemeinschaft aller Glaubenden; ebenso die kritische Frage nach der Entsprechung der Glaubenspraxis und des in ihr Bezeugten und Überlieferten. Der Ausgangspunkt wie auch das Ziel des skizzierten Reflexionsganges ist also stets die Praxis, die christliche Glaubenspraxis der Nachfolge Jesu.

In ihrer deutlichen Fokussierung auf die Frage nach Möglichkeitsbedingungen ist dieser theologischen Reflexion eine transzendente Ausrichtung zu eigen, wiewohl sie selbst mitten in der Auseinandersetzung mit der eigenen Glaubenspraxis und deren Konfrontation mit Beispielen gelebter Nachfolge Christi aufkommt. Nicht die Frage nach dem Aufkommen, der Genesis des Glaubens jedoch führt zu einer transzendentalen Reflexion auf die Möglichkeitsbedingungen von letztgültiger Offenbarung, sondern die Frage nach der Geltung jener Glaubenspraxis, die sich nicht durch Verweis auf die Faktizität dieser Praxis selbst oder etwaigen extern bedingten Ursachen ihres Entstehens beantworten lässt. Die transzendente Reflexion steht somit stets im Dienst des gelebten Zeugnisses,

das sie weder ersetzen noch in ihrer Existenz begründen, sondern lediglich vor dem Forum der Vernunft als tragfähig und sinnvoll verantworten kann und will.

Dieses Konzept einer transzendentalen Reflexion der Glaubenspraxis wird auch als erstphilosophische Verantwortung des Glaubens bezeichnet. Denn traditionell bestimmt sich die *prima philosophia* – ein anderer Name für Metaphysik – als Suche und als Reflexion von Prinzipien, die spätestens seit der Kantischen transzendentalen Wende nicht mehr ausschließlich mit einer Metaphysik spekulativen Typs identifiziert werden kann und darf, sondern strikt transzendentalphilosophisch als Reflexion der Bedingung der Möglichkeit interpretiert werden kann. Kennzeichen dieser Reflexion ist zunächst die Anerkennung der von Kant geleisteten Kritik der spekulativen Metaphysik und deren Versuch, das Dasein Gottes zu beweisen. Ebenso anerkannt wird die Kantische Wende zur praktischen Vernunft hinsichtlich der Religionsphilosophie und der philosophischen Theologie: die Existenz Gottes kann niemals gewusst werden, ist also keine notwendige Vernunft Einsicht im Sinne theoretischen Wissens.¹⁴ Sie kann allein in praktischer Hinsicht als Postulat der praktischen Vernunft geglaubt werden. „Erste Philosophie“ ist demnach nicht mehr mit der klassischen *metaphysica generalis* und *metaphysica specialis* identisch, also mit Ontologie, einer mit der Seinslehre verbundenen Erkenntnislehre und einer sich an die Ontologie anschließenden philosophischen Theologie; sie ist vielmehr als Reflexion zu verstehen, die von einer konkreten Praxis ausgehend nach den Möglichkeitsbedingungen und Geltungsgründen dieser Praxis fragt, hier nach denjenigen der christlichen Glaubenspraxis. Allerdings – und das ist entscheidend – kann auch die praktische Vernunft niemals für die Erkenntnis aufkommen, dass Gott *in re* existiert. Die praktische Vernunft verpflichtet sich zwar ontologisch auf die Existenz Gottes, kann aber um diese Existenz nicht wissen, denn dieses Wissen wäre eine Erkenntnis theoretischer Vernunft, die der Kantischen Kritik der Metaphysik entsprechend nicht möglich ist.

Ein solches Verständnis einer erstphilosophischen Glaubensverantwortung lässt sich denn auch systematisch mit Anselm von Canterburys Überlegungen zu einer *ratio fidei* verbinden. Denn Anselms Ausgangspunkt der theologischen Reflexion ist explizit der Standpunkt des Glaubens, der nach Einsicht sucht, nicht umgekehrt der Standpunkt der Vernunft, die durch Einsicht zum Glauben findet. Eine erstphilosophische Glaubensverantwortung in der Tradition der *fides quaerens intellectum* sucht weder den Glauben selbst in seinem Aufkommen zu begründen noch spezifische Glaubensinhalte. Wieso ist dann aber überhaupt die Rechtfertigung dieses Glaubens vor der Vernunft notwendig? Weil die von Gott

14 Auf die Diskussion über die notwendige Weiterführung der Kantischen Perspektive durch einen Rekurs etwa auf die Transzendentalphilosophie Johann Gottlieb Fichtes innerhalb eines Modells erstphilosophischer Glaubensverantwortung kann hier nicht näher eingegangen werden.

geschenkte Freiheit jedes einzelnen Menschen nur dann anerkannt und gewahrt ist, wenn der Mensch nicht im Widerspruch zu sich selbst und seiner Freiheit, womöglich aufgrund bloßer externer Autorität oder Konvention, sondern in Freiheit dem Geglauten zustimmen kann, und wenn Gott sich seinem Geschöpf unter Anerkennung der durch ihn selbst gesetzten Freiheit des Geschöpfes offenbart, denn anders widerspräche Gott seiner eigenen Schöpfergabe und seinem eigenen freien Entschluss nicht nur zur Schöpfung, sondern auch zur Selbstkundgabe. Diese Zustimmung des Menschen im freien Akt des Glaubens vollzieht sich kraft der Vernunft, und dazu bedarf es eines Verfahrens, das Anselm von Canterbury *remoto Christo* nannte: „*als ob*“ Offenbarung nicht wäre; also eine *methodische* Einklammerung der Glaubensinhalte. Erstphilosophische Glaubensverantwortung ginge allerdings dann unweigerlich fehl, wenn sie jene transzendente Reflexion in der Tradition der *ratio fidei* mit einer Metaphysik spekulativen Typs verwechselte, die Offenbarung als ein notwendiges Geschehen begreift, dieses auf den philosophischen Begriff zu bringen trachtet und das Begriffene als notwendige Vernunft Einsicht deklariert, die von allen gewonnen werden können, die ihre Vernunft richtig gebrauchen.¹⁵ Offenbarung wäre dann lediglich ein anderer Name für die behauptete notwendige Vernunft Einsicht, der Rückständigkeit derjenigen geschuldet, die noch nicht die schwindelnden Höhen der spekulativen Metaphysik erreicht haben. In jenem spekulativen „Überstieg“ wäre die theologische Reflexion aus Furcht vor dem Fideismus der Verführungskraft des Rationalismus erlegen, und das wäre nichts anderes als die fundamentaltheologische Variante des Modells „Selbstmord aus Angst vor dem Tod“.

- 15 Man könnte einwenden, dass doch gerade Anselms Insistieren auf die *rationes necessariae* innerhalb seines Programms einer *ratio fidei* dieses Programm als spekulative Metaphysik kennzeichne. Zudem sei Anselm doch als „Vater“ des ontologischen Argumentes ein zentraler Protagonist der von Kant kritisierten Metaphysik. Eine erstphilosophische Glaubensverantwortung in der Nachfolge Kants wird denn auch nicht mehr im Sinne Anselms von „zwingenden Gründen“ sprechen können, wodurch sich die Glaubensinhalte (im Rahmen theoretischer Vernunft) beweisen lassen. Wohl aber kann sie den Grundlagen des Programms der *ratio fidei* zustimmen: dem Versuch der rationalen Rechtfertigung des Geglauten ohne methodischen Rekurs auf Schrift, Tradition und Autoritäten allein im Vertrauen auf die Kraft der Vernunft, und dies nicht nur in Bezug auf die sogenannten *praeambula fidei* wie etwa die Existenz Gottes, sondern unter Einschluss auch der Kernmotive des christlichen Bekenntnisses wie Inkarnation, Trinität, Auferweckung, Erlösung. Dabei folgt man zum einen der Überzeugung Anselms, dass die Vernunft und ihre Prinzipien nicht in verschiedene „Vernünfte“ geteilt werden kann, etwa in eine philosophische und theologische, sondern dass es nur eine Vernunft in der Vielheit ihrer Vermögen gibt, die von einem „Glauben, der nach Einsicht sucht“, als Rechtfertigungsinstanz in Anspruch genommen werden kann.

3. Die Zukunft: erstphilosophische Glaubensverantwortung im Dienst einer praktischen und politischen Fundamentaltheologie

Hansjürgen Verweyen hat gegenüber Einwürfen, dass es sich beim Modell einer erstphilosophischen Glaubensverantwortung um ein ungeschichtliches und abstraktes Modell handle, welches zudem an der hermeneutischen Aufgabe der Theologie bzw. der Verwiesenheit der Theologie auf das – prinzipiell unab-schließbare – hermeneutische Verstehen vorbei gehe, betont, dass eine erstphilosophische Rechtfertigung des christlichen Glaubens nicht mehr und nicht weniger sei als *ancilla hermeneutica*¹⁶, die die hermeneutische Aufgabe der Theologie nicht zu ersetzen, sondern durch die Reflexion auf die Bedingung der Möglichkeit des im hermeneutischen Prozess immer schon in Anspruch Genommenen zu ergänzen beabsichtigt.

Diese „Dienstfunktion“ erstphilosophischer Glaubensverantwortung gilt es jedoch in Zukunft nicht nur der hermeneutischen Funktion der Theologie gegenüber herauszustellen, also nicht nur hinsichtlich der Aufgabe der Glaubensvermittlung und der narrativen Überlieferung des christlichen Bekenntnisses. Sie gilt es vielmehr insbesondere auch hinsichtlich der Glaubenspraxis zu betonen, der Praxis der Nachfolge Jesu. Denn der Standpunkt des Glaubens, die *fides*, die am Beginn jeder erstphilosophischen „Suche nach Einsicht“ steht, ist ja nicht lediglich ein kognitives Bekenntnis zu bestimmten Glaubensinhalten, ebenso wenig bloß zustimmendes Verstehen einer konkreten religiösen Überlieferung, sondern immer schon Handlung, Praxis. Diese Praxis ist nicht allein Ausdruck einer bestimmten religiösen Überzeugung, sondern schon Vollzug des Glaubens selbst, in dem sich zugleich die Weitergabe des Glaubens ereignet. Und auch die Reflexion dieser Praxis, also die Theologie und mit ihr eine erstphilosophische Glaubensverantwortung, ist wiederum Praxis bzw. ein Grundvollzug der Glaubenspraxis insofern, als das Reflektieren unbeschadet seiner Zuordnung zu den Vernunftvermögen ein Akt, ein Handlungsvollzug ist. Reflexion ist jedoch eine Praxis, die sich selbst zum Objekt haben kann; qua Reflexion kann die Praxis sich selbst zur Theorie werden, Reflexion ist somit theoretische Praxis. Die Glaubenspraxis, in deren Dienst sich eine erstphilosophische Glaubensverantwortung stellt, bestimmt sich jedoch – darauf haben Politische Theologie und Befreiungstheologie zu Recht insistiert – als Nachfolge Jesu immer als eine parteiliche Praxis an der Seite der Leidenden, der Schwachen und Entrechteten, an der Seite der Opfer der Geschichte. Eine Theologie, die sich als Reflexion dieser Praxis versteht, hat somit nicht allein eine allgemein hermeneutische Aufgabe der Interpretation und Weitergabe des christlichen Bekenntnisses, sondern die Aufgabe, dieses Bekenntnis zu bezeugen als ein Bekenntnis zu einem

16 Vgl. H. Verweyen, Gottes letztes Wort 58-72.

„Gott einer universalen Gerechtigkeit, der die Maßstäbe unserer Tauschgesellschaft zerbricht und die ungerecht Leidenden im Tode rettet und der uns *deshalb* anruft, Subjekte zu *werden* oder der Subjektwerdung anderer unbedingt beizustehen im Angesicht menschenfeindlicher Unterdrückung, und Subjekte zu *bleiben* im Angesichte der Schuld und im Widerstand gegen Vermassung und Apathie.“¹⁷

Und diejenigen, die diese „Rede von Gott“ betreiben, nehmen in ihre Reflexion ihr gesamtes In-der-Welt-Sein, ihre je eigenen Lebenserfahrungen hinein und interpretieren sie nicht allein als individuelles Schicksal, sondern auch vor dem Hintergrund konkreter gesellschaftlicher Verhältnisse. Solch eine Theologie ist im übrigen nicht nur einer „Hermeneutik des Einverständnisses“ zu bestimmten Traditionen oder Konventionen verpflichtet, sondern auch einer „Hermeneutik des Verdachts“ und der „gefährlichen Erinnerung“ – auch der eigenen Glaubenstradition gegenüber.

Gerade deshalb aber bedarf eine solcherart praktische und politische Theologie einer erstphilosophischen Glaubensverantwortung, die sich Rechenschaft über die Grundlagen zu geben versucht, die diese Theologie in Anspruch nimmt: das Ergangensein von Offenbarung in der Lebensgeschichte Jesu gerade in seiner Parteilichkeit für die Armen und Schwachen; das Vertrauen auf einen geschichtsmächtig handelnden Gott nicht nur am „Finale“ der Vollendung der Geschichte, sondern schon im Anfang: im Anfang der Schöpfung, aber auch und vor allem in Leben, Tod und Auferweckung Jesu als Antizipation der noch ausstehenden Vollendung. Ebenso bedarf es der Rechtfertigung eines philosophischen Motivs, das die Politische Theologie in Anspruch nimmt: das Verständnis des Menschen als freies Subjekt, das Gott in sein Subjektsein ruft. Erfolgt diese Rechenschaft über die in Anspruch genommenen materialen Gehalte nicht, dann hängen die Intuitionen der Politischen Theologie und der Befreiungstheologie, die auf jenen materialen Gehalten des christlichen Glaubens basieren, in der Luft. Deshalb ist eine Reflexion über die Möglichkeitsbedingungen eben jener materialen Gehalte notwendig, welche eine erstphilosophische Glaubensverantwortung bereit stellt.¹⁸ Dadurch erweist sich dieses Modell jedoch nicht allein als notwendige Ergänzung einer hermeneutischen Theologie bzw. theologischen Hermeneutik des Glaubens, sondern vor allem als Ergänzung einer praktisch und politisch sich verstehenden Theologie.

17 Metz, Johann Baptist, *Glaube in Geschichte und Gesellschaft*. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie, Mainz 1984, 70.

18 Das mag vielleicht naiv klingen angesichts der heftigen Kritik, die gerade von Vertreterinnen und Vertretern der Politischen Theologie gegenüber diesem fundamentaltheologischen Modell formuliert wurde. Anstatt jedoch in den vertrauten Schützengräben zu verharren, sollte man in den Diskurs über mögliche Gemeinsamkeiten der beiden theologischen Schulen eintreten, ohne die bestehenden Differenzen harmonisierend zu überspringen.

Allerdings ist leider bislang eine ausführliche Bestimmung des Modells einer erstphilosophischen Glaubensverantwortung im Dienst einer politischen Theologie ausgeblieben. Sie erscheint allerdings dringend geboten, gerade um dem Verdacht wirksam entgegenzutreten zu können, eine elitäre Theologie im Elfenbeinturm, also theologisches „arm chair thinking“ zu sein, welches sich um die Praxis des Glaubens und insbesondere um deren politisch-gesellschaftliche Aufgabe nicht kümmert. Dazu bedarf es jedoch auch des Bemühens, die transzendentalen Prinzipien, auf die man sich bezieht, stets rückzubeziehen auf die konkrete endliche Existenz sowie auf konkrete gesellschaftliche Realitäten. Beides – der Diskurs mit der Politischen Theologie sowie das Bemühen um die Rückbindung an die konkrete (Glaubens-)praxis und deren Verständnis als Beitrag zu einer ethisch-politischen Praxis als Kritik und Veränderung des Bestehenden – ist meines Erachtens eine zukünftige Aufgabe derjenigen, die sich dem Modell einer erstphilosophischen Glaubensverantwortung verpflichtet fühlen. Geschähe dies, könnten der systematischen Theologie neue spannende Debatten ins Haus stehen, in denen nicht mehr nur die „Schlachten von gestern geschlagen“ werden, sondern in denen um eine Rede von Gott gerungen wird, die sich auf Augenhöhe mit den nicht-theologischen Wissenschaften am gesellschaftlichen Diskurs über gelingende Lebensführung unter den Bedingungen der Spätmoderne zu beteiligen vermag.

Poststrukturalistische Theoriemodelle und ihre Relevanz für die Theologie

Joachim Valentin, Freiburg/Br.

1. Was ist Poststrukturalismus?

Zur Zeit will es scheinen, als habe die jüngere Zeitgeschichte die Debatten der letzten vier Dekaden vor der Jahrhundertwende einfach weggewischt. Sicherheitsfragen und solche der Hegemonie einzelner Kulturen und vor allem eine neue, manchem unheimliche gesellschaftliche Relevanz der Religionen beherrschen das Feld, als habe es die Frage nach dem „Tod des Subjekts“, nach dem Funktionieren von „Machtdispositiven“, nach der Denkbarekeit eines Voraus des identischen Ursprungs in der Metaphysik und nach einer Alternative zum weiter denn je verbreiteten dualistischen bzw. „manichäischen“ Weltzugang nie gegeben. So scheint es nur konsequent, dass der in den genannten Dekaden viel diskutierte und bestrittene *linguistic turn*¹, also die Verneinung eines nicht-zeichenhaften Zugangs zu Welt und Selbst, sich mehr oder weniger einvernehmlich zur Rede vom *iconic turn*², der primären Erschließung von Welt und Selbst mit Hilfe von Bildern, verschoben hat. Nach dem Ende der globalen Dichotomie der Systeme 1989 ist darüber insgesamt eine weit verbreitete Unwilligkeit zur theoretischen Reflexion zu verspüren, und noch scheint nicht entschieden, ob wir es mit einem Niveauverlust intellektueller Debatten oder einer Ankunft der Intellektuellen in der wenig zisierten, aber dafür handfesten Alltagsrealität zu tun haben.

Kommt der Versuch einer Beantwortung der nach wie vor offenen Fragen, noch dazu im diskursiven Kontext der Theologie, also einfach einer Zeitreise in die Vergangenheit gleich? Tatsächlich sind die Denkbewegungen, die sich Anfang der sechziger Jahre langsam aus dem Kontext von deutscher Phänomenologie und französischem Strukturalismus, aus Marxismus und Psychoanalyse abzulösen begannen und einen ersten milieubildenden Höhepunkt in den Jahren 1966 und 1967³ erlebten, wie jede geistige Strömung, nicht unabhängig von politisch-ökonomischen und soziokulturellen Zusammenhängen entstanden und inso-

- 1 Die Begriffsprägung geht vermutlich auf Richard Rorty zurück (*The Linguistic Turn. Recent Essays in Philosophical Method*, Chicago 1967).
- 2 Vgl. als Reflexion auf den von Gottfried Boehm (*Die Wiederkehr der Bilder*, in: ders. (Hg.), *Was ist ein Bild?* München 1994, 11–38, 13) geprägten Begriff: Maar, Christa (Hg.), *Iconic Turn. Die neue Macht der Bilder*, Köln 2004.
- 3 Foucault, Michel, *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Paris 1966; Derrida, Jacques, *La voix et le phénomène. Introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl*, Paris 1967; ders., *L'écriture et la différence*, Paris 1967; ders., *De la Grammatologie*, Paris 1967.

fern heute in gewisser Weise überholt. Gleichwohl erlaubt gerade die leichte Unschärfe, aber auch der bessere „Über-Blick“ aus der Ferne gerade noch soviel Differenzierung, dass von *dem* Poststrukturalismus ebenso wenig gesprochen werden kann wie von *der* analytischen Philosophie. Wer dennoch so spricht, spricht von Geistern, von Fiktionen und verstellt sich womöglich den Blick auf auch heute noch relevante Fermente eines Denkens, das inzwischen mindestens ebenso als konsequente Fortentwicklung und Bewahrung zentraler Themen der abendländischen Geistesgeschichte wie als ihre parasitäre Verhunzung oder Vernutzung betrachtet werden kann.

Der vielleicht fundamentalste Streitpunkt liegt auch noch heute „nach dem Ende der Postmoderne“, der spätestens mit dem Tode Jacques Derridas (2004) konstatiert werden kann, in der Frage nach einer irreduziblen Ursprünglichkeit von „Einheit oder Differenz“. Dass eine eindeutige Antwort diese Frage auch heute noch verfehlt, dass sich vielmehr in Fragen des Ursprungs Differenz und Identität die Waage halten, stellt vielleicht das deutlichste und zugleich theologisch wie religionspolitisch relevanteste Erbe des Poststrukturalismus dar.⁴ Gleichzeitig wird diese Frage nach wie vor gerne eindeutig beantwortet und zwar von Gegnern wie Verfechtern des Poststrukturalismus in der Regel im Sinne eines „Differenzdenkens“.

In der systematischen Theologie⁵ haben vor allem drei ernstzunehmende Grundlinien des Poststrukturalismus Wirkung gezeigt, deren Fragepotential an die Theologie nun im Einzelnen und nicht pauschal beleuchtet werden soll: Die Dekonstruktion Jacques Derridas, die Diskursanalyse Michel Foucaults und die auf beide Autoren fußende Tradition des *gender-studies* als deren wichtigste Vertreterin nach wie vor Judith Butler angesehen werden darf.⁶ Konsequenz soll ihr Denken im Folgenden in seiner Relevanz für systematische Theologie in der

4 Eine hinlänglich differenzierte und aus der christlichen Tradition bestens begründete Konzeption liegt seit zwei Jahrzehnten vor: Im Werk des französischen Historikers und Theologen Michel de Certeau. Vgl. dazu: Valentin, Joachim, Der Schmerz der gespaltenen Seelen. Das Verhältnis von Einheit und Differenz im Werk Michel de Certeaus, in: Orientierung 67 (2003) 234-236.

5 Die inzwischen nicht mehr im Ganzen überschaubare Lage in der Exegese soll und kann hier nicht Thema sein. Vgl. aber (in Auswahl): Moore, Stephen D., Literary Criticism and the Gospels. The Theoretical Challenge, New Haven 1989; ders., Poststructuralism and the New Testament. Derrida and Foucault at the Foot of the Cross, Minneapolis 1994; Phillips, G.A. (Hg.), Semeia 51/Sonderheft „Poststructuralist Criticism and the Bible“ (1990); Haynes, St.R./Mc Kenzie, St.L. (Hg.), To Each its own Meaning. An Introduction to Biblical Criticisms and their Application, Atlanta 1993; Rutledge, David, Reading Marginally. Feminism, Deconstruction and the Bible (Biblical Interpretation Series 21), 1996.

6 Dingel, Irene (Hg.), Feministische Theologie und Gender-Forschung. Bilanz – Perspektiven – Akzente, Leipzig 2003; Ammicht-Quinn, Regina, Körper – Religion – Sexualität. Theologische Reflexionen zur Ethik der Geschlechter, Mainz 2000.

gebotenen Kürze dargestellt werden. Der „Erfinder“ des Begriffs „Postmoderne“, Jean-François Lyotard, erfuhr so vielfältige Kritik,⁷ dass von einer wahrnehmbaren Wirkungsgeschichte, vor allem in der Theologie, nicht gesprochen werden kann. Auch der Psychoanalytiker Giles Deleuze und die Essayisten Jean Baudrillard, Roland Barthes und Paul Virilio wurden zwar in den Feuilletons diskutiert, fanden jedoch kaum ein ernstzunehmendes Echo in Theologie und Philosophie.

2. Jacques Derrida

Inzwischen überrascht es niemanden mehr, dass der Name Jacques Derridas (geb. 1930 in El Biar, Algerien) in den letzten Jahren vermehrt in theologischem Kontext auftaucht.⁸ Seine Weigerung, die von ihm betriebene Lektürepraxis der Dekonstruktion eine „Methode“ zu nennen, und die Tatsache, dass er sich zwar biographisch, literaturwissenschaftlich und philosophisch, nie aber religionstheoretisch dem Phänomen Religion genähert hat, geben gleichwohl Anlass zur Verwunderung. Sicher ließen seine späten Ausführungen über *Gastfreundschaft*, *Zeugnis*, *Gabe*, *Vergebung*, *den Tod* und nicht zuletzt über seine eigene *jüdische Prägung* manche vor allem in Deutschland als nihilistisch missverstandenen Ausfälle gegen Ontotheologie und Metaphysik in den Frühschriften in einem neuen Licht erscheinen. Die Verleihung des Theodor W. Adorno-Preises durch die Stadt Frankfurt, Ende September 2001, tat ein Übriges, um Derridas Denken in jüngerer Zeit in Deutschland und hier speziell in der Theologie salonfähig werden zu lassen. Dabei handelt es sich um eine Entwicklung, die auch aus dem gerade noch vor seinem Tod erschienenen umfangreichen Themenband der *Cahiers de l'Herne* abgelesen werden kann: Neben den zu erwartenden Themenbereichen *Dekonstruktion*, *Philosophie* und *Politik* findet sich hier auch die *Religion*, und das Kapitel *Témoignages* nimmt einen großen Raum ein.

Schmerzliche Ausgrenzungen in der Jugend des algerischen Juden aus der *Grande Nation* hatten den des Hebräischen nicht mächtigen und religiös kaum sozialisierten Jacques Derrida bereits früh auf „seine Religion“, das Judentum zurückgeworfen. Die Reflexion auf derlei Ausgrenzungs- und (Ab-)Wande-

7 Vgl. v.a.: Wendel, Saskia, Jean François Lyotard. Ästhetisches Ethos, München 1997.

8 Vgl. für den angelsächsischen Sprachraum: Valentin, Joachim, Das Echo Jacques Derridas in der angelsächsischen Theologie, in: ThRv 97 (2001) 18-29, und für Deutschland die vier bisher vorliegenden Dissertationen von Sascha Bischoff, Peter Zeillinger, Tilman Beyrich, Johannes Hoff und Joachim Valentin sowie eine erste vergleichende Studie für die theologische Derrida-Rezeption im deutschsprachigen Raum: Hyok-Tae, Peter Kim, Konstruktive Dekonstruktion? Zur theologischen Rezeption Jacques Derridas im deutschsprachigen Raum, Freiburg 2004, online unter <http://www.freidok.uni-freiburg.de>.

rungsbewegungen, genauer: auf die politische und repressive Dimension eigentlich ideeller Konstellationen, ja sogar angeblich „unschuldiger“ Texte und das spezielle Konzept von Textualität in der jüdischen Religion bildeten so bedeutende Schlüssel zum Werk Derridas. Immer wieder befragte er die abendländische Tradition daraufhin, „was [es] an negativer Theologie und ihren Phantomen in einer Überlieferung von Denken [gäbe], das weder griechisch noch christlich wäre? Anders gesagt: was gibt es an jüdischem und arabischem Denken in dieser Hinsicht?“⁹

Nach Derridas Übersiedlung nach Frankreich markiert das Jahr 1967 mit der Veröffentlichung seiner drei bedeutenden Frühschriften *De la grammatologie*, *L'écriture et la différence* und *La voix et le phénomène. Introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl* sowie seinem Vortrag vor dem Collège de France (*La différance*) seinen entscheidenden Sprung in die philosophische Öffentlichkeit Frankreichs und kurz darauf auch der USA. Hier trat erstmals an die Öffentlichkeit, was von nun an „Dekonstruktion“ oder gar Dekonstruktivismus genannt werden sollte. Es handelt sich dabei allerdings vielmehr um eine „manière de lire“ als um eine Philosophie. Rück- und Aufbau oder „kritisches Offenlegen einer nicht unmittelbar zugänglichen konstitutiven Textstruktur“ ist ihr Anliegen. Der Begriff Dekonstruktion wurde eingedeutscht und fand Eingang in andere Disziplinen, vor allem die Architektur. Die seither „dekonstruktivistisch“ genannten Bauten zeichnen sich – ähnlich wie Derridas Texte – weniger durch eine bloß beliebige, also im schlechten Sinne „postmoderne“ Zitation verschiedener Baustile oder gar „destruktive“ Züge aus, sondern vielmehr durch die bisweilen halsbrecherisch wirkende Auslotung der Möglichkeiten von Material und Statik, durch eine Vermeidung konventioneller architektonischer Ordnungsprinzipien, funktionaler Raumstrukturen und Größenverhältnisse. Dekonstruktivistische Bauten sind so in einem durchaus Kantischen Sinne vor allem *Reflexion auf die Bedingungen der Möglichkeit* von Architektur überhaupt und damit ein Abenteuer nicht nur des Schauens, sondern auch des Denkens.

Literaturwissenschaftlich betrachtet, bezeichnet die Dekonstruktion ein Verfahren der Re-Lektüre klassischer Texte, das in seiner Intention auf Martin Heidegger zurückgeht: Dieser hatte in seinem Hauptwerk *Sein und Zeit* eine „Destruction des überlieferten Bestandes der antiken Ontologie“ am Leitfaden der Seinsfrage angezielt, um so erneut Zugang zu den „ursprünglichen Erfahrungen“ zu erlangen,¹⁰ die durch das ungerechtfertigte Postulat einer *totalen Präsenz* oder *ungebrochenen Einheit* immer wieder verstellt worden seien. Die Dekonstruktion befragt dagegen ohne solcherlei Sehnsucht nach Ursprünglichkeit einen Text nach den hochindividuellen Bedingungen der Möglichkeit seiner Entstehung.

9 Derrida, Jacques, *Wie nicht sprechen? Verneinungen*, Wien 1989, 58.

10 M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen 1927ff., 22.

Diese sollen sich „offenbaren“ auf dem Wege einer genauen Analyse der konstitutiven, im Text aber verschwiegene Hierarchien, binären Zuordnungen, Vorlieben und Vermeidungen des Autors. Insbesondere laufen die traditionellen Dualismen dessen, was Derrida polemisch „Metaphysik“ oder „Ontotheologie“ nennt: *Zentrum – Peripherie, Geist – Materie, Transzendenz – Immanenz*, Gefahr, einer Verstellung von Realität durch im schlechten Sinne idealistische Veroneitigungen Vorschub zu leisten. In einer Konzentration auf die Dyade Mann-Frau fand die Dekonstruktion breite Wahrnehmung in einem dekonstruktivistischen Feminismus.¹¹

An Stelle der in solcherart dualistischen Ordnungen im Sinne einer *petitio principii* schlummernden ursprünglichen Einheit setzt Derrida das Kunstwort *différance*. Die Einfügung des grammatisch eigentlich „falschen“ „a“ in das französische *différence* markiert die Anwesenheit des Anfangs und der Einheit in der Differenz und der Differenz in jeder Einheit und damit ein *Jenseits der binären Spaltung* von Denkmodellen. Ein anderer entscheidender Begriff für Derrida das Denken eines „anfanglosen Anfangs“, eines nichtdualistischen Jenseits der Sprache, ist die Spur (*la trace*), ein von Martin Heidegger und Emmanuel Levinas entlehnter Terminus. Er beschreibt das Phänomen einer Verwiesenheit auf das vollkommen unstrukturierte „Voraus“ der *différance*, aus dem sich ein jeweils vorläufiger und immer neu über- und einzuholender Begriff von Einheit gleichzeitig „zuschickt“ und entzieht. Die enge Verklammerung von Subjekt und Gottesrede, die in Derridas Beschreibungen der *différance* und der Spur vor Augen tritt, verweist auf Levinas' Rede von Ethik als Erster Philosophie. Derrida nennt den Begriff der Spur auch „ultratranszendental“¹².

Neben dieser zumindest in Europa lange übersehenen¹³ ethische Dimension, die Derridas Denken in die Nähe zur Kritischen Theorie aber auch zu prophetischen Traditionen rückt, weist es einen ausgesprochen ambitionierten Wahrheitsbegriff auf, zu dem er sich allerdings explizit nur an abgelegener Stelle bekannt hat.¹⁴ Es ist die „Fiktion“ eines restlosen Aufgehens auch verdrängter „Realität“ im Text, die in Derridas Werk zu einer potentiell endlosen Kette kritischer Befragungen antreibt. In ihrem Drang, unvollkommene Versionen zu übersteigen und auch die eigene Begrifflichkeit immer neu einer scharfen Kritik zu unterziehen, ja, gegebenenfalls zu verwerfen, erinnert sie an bestimmte Traditionen der Negativen Theologie.

Derridas Arbeiten sind jedoch auch im engeren Sinne *theologisch relevant*, insofern sie sich individuell auf konkrete Religionen, vor allem auf Judentum

11 Vinken, Barbara (Hg.), *Dekonstruktiver Feminismus. Literaturwissenschaft in Amerika*, Frankfurt a.M. 1992.

12 Vgl. dazu u.a. Derrida, Jacques, *Grammatologie*, Frankfurt a.M. 1974, 82.

13 Vgl. dagegen: Critchley, Simon, *The Ethics of Deconstruction. Derrida & Levinas*, Cambridge 1992.

14 Derrida, Jacques, *Limited Inc. 2 Essays*. Evanston 1988, 150.

und Christentum beziehen und hier vorhandene theologische Systeme irritieren: Derrida hat das Judentum nie in einem „autonomen Akt“ als seine Identität ergriffen, vielmehr scheint er in immer neuen Anläufen der Lektüre und des Schreibens nachträglich von ihm ergriffen worden zu sein. Etwa dort, wo er das „Datum“, die „Beschneidung“ und „Verwundung“ zum Thema seiner Überlegungen macht. Darüber hinaus nähert er sich von Beginn seines Schaffens an mit seiner ausdrücklich nur schwach formalisierten Praxis dekonstruktiver Lektüren und dem damit implizierten Schriftbegriff der zentralen Stellung der Schrift und ihres Kommentars in der jüdischen Tradition an. Später ist dann der Auserwähltheitsglaube des jüdischen Volkes – autobiographisch markiert durch die Beschneidung – für Derrida Anlass, die Möglichkeit von Zugehörigkeit und die Legitimität des Auserwähltheitsgedankens überhaupt zu diskutieren. Jacques Derrida bewegt sich in einem explizit biographisch orientierten Schreiben an der Grenze zwischen Judentum und Griechentum und führt diese Grenze damit in einer Weise neu in den „abendländischen“ Diskurs ein. Dies geschieht in einer Weise, die einem von der Katastrophe der Shoah endgültig herausgeforderten Christentum nicht gleichgültig sein kann und bekannte Vereinseitigungen dieser Debatte etwa im Sinne einer Rejudaisierung des Christentums von Beginn an vermeidet: „Sind wir Juden? Sind wir Griechen? Wir leben im Unterschied des Jüdischen und des Griechischen, der vielleicht die Einheit dessen ist, was wir Geschichte nennen.“¹⁵

Aber schon und gerade in Derridas Frühwerk finden sich Spuren für eine fragmentarische Wahrnehmung des Judentums als Aufmerksamkeit für Autoren, die als explizit jüdische Denker benannt werden können, wie Edmond Jabés, Emmanuel Levinas und Paul Celan. Die Texte der genannten Autoren sind gekennzeichnet von der Einforderung einer *unmöglichen Gerechtigkeit angesichts des anderen Menschen* und von einem ausgeprägten *Misstrauen gegenüber der „metaphysischen“ Tradition abendländischen Denkens*. Als jüdische Autoren in Europa nach Auschwitz ist außerdem die Frage der Trennung zwischen *Innen* und *Außen* ein bestimmendes Thema. Eine Trennung, die immer wieder den Juden, die Jüdin als Fremde, als Außenseiter charakterisiert und exiliert hat. Angesichts der aktuellen Bedeutsamkeit der Schrift in Zeiten der Computerprogramme und der Gentechnik will Derrida sie anders als Platon als „gleichgeborenen Bruder“ der mündlichen Rede begreifen. Dieses Denkmodell scheint sich nicht nur aus der strukturalistischen Sprachtheorie Ferdinand de Saussures zu entwickeln, sondern ebenso dezidiert aus dem durch die genannten Autoren transportierten jüdischen Schriftverständnis. Derridas Vorstellung eines Primats der Schrift vor jeder Form der Anwesenheit und Identität findet ihren vielleicht treffendsten Ausdruck zunächst in einer bestimmten Idee des talmudischen Textes – der Vorstellung einer von innen nach außen konzentrisch aufgebaute Abfolge von Kom-

15 Derrida, Jacques, *Die Schrift und die Differenz*, Frankfurt a.M. 1972, 234.

mentaren ohne dominierenden Urtext. In enger Verbindung dazu stehen offenbarungstheoretische Überlegungen zu einem Gott, der in der jüdisch/kabbalistischen Tradition immer schon in Verbindung mit der Tora, einem Schriftkonvolut, gedacht wird. Diesen Gedanken hat Derrida explizit vor dem Hintergrund des heimatlos im Exil lebenden Juden bzw. Rabbiners entwickelt, wie er im Werk Edmond Jabès' erscheint. An diesen drei Dimensionen jüdischen Textgeschehens: Primat der (kommentierenden) Schrift, dem in der Schrift sich gleichzeitig offenbarenden und verhüllenden Gott und dem exilierten Schriftkundigen/Gläubigen orientiert sich auch die Derridasche Dekonstruktion. Der ebenfalls in jüdischem Kontext entwickelte Gedanke einer Heiligkeit der Schrift gerät dabei zum Interpretament jener „Bruchstücke der zerbrochenen Tafeln“ eines für Derrida unwiederbringlich verlorenen Ursprungs, zwischen denen „das Abenteurer des Textes als vogelfreies Unkraut“ der Poesie anhebt und „das Recht zur Rede Wurzel faßt [...] weit von der ›Heimat der Juden‹ entfernt, die »ein heiliger Text inmitten der Kommentare« ist“¹⁶.

In einem zweiten Anlauf thematisiert Derrida seine eigene unklare Zugehörigkeit zum Judentum als exemplarische: Wenn es ein jüdisches Wesen gibt, so ist es – in Derridas Augen – durch die Unmöglichkeit einer endgültigen Identifizierbarkeit gekennzeichnet. Gleichzeitig bedeutet jede Beschneidung eine strukturelle Verletzung der (männlichen) Identität. Das Judentum bezeichnet also auf mehreren Ebenen eine Unfähigkeit zur rückhaltlosen Affirmation, zur endgültigen Fest-Stellung der eigenen Identität, die einen gewissen abendländischen Grundkonsens, eine angenommene Harmonie zwischen Griechischem und Jüdischem auf dem Boden neuplatonischen Denkens und deren Erbe, das Christentum, in gewisser Weise herausfordert.

Spätestens seit der Religionskritik Ludwig Feuerbachs und ihrer Verschärfung bei Karl Marx, Friedrich Nietzsche und Sigmund Freud ist die positiv von Wundern, Unsterblichkeit und einem allmächtigen Gott sprechende Theologie in den Verdacht geraten, zur Verblendung und Entmündigung der breiten Massen beizutragen. Dieser Verdacht *speist sich* aus dem Vorwurf, dass sie heimliche Wunschträume des Menschen, Menschheitsutopien von Glück, Macht und Stärke als verwirklicht oder doch verwirklichbar propagiere. Der Gott *dieser* Theologie wurde zu Recht als selbst gemacht, also keineswegs als transzendent begriffen und die Verstellung des Antlitzes Gottes als eines *Anderen* als geschickt getarnte Projektion eines selbstsüchtigen Subjekts entlarvt. Leider hat diese Religionskritik gleichzeitig zu einer Verächtlichmachung der Religion *im Ganzen* geführt sowie dazu, Theologie aus dem wissenschaftlichen Diskurs ebenso weitgehend auszuschließen wie einst die Wissenschaft des Judentums aus der Altertumswissenschaft und wie der Gottesgedanke aus den neuzeitlichen Welterklärungstheorien. „Einer inhaltslos gewordenen leeren Transzendenz steht eine gehaltlose,

eindimensionale, leere Immanenz gegenüber; einem weltlosen Gott entspricht eine gottlose Welt. Mystik und Rationalismus bzw. Positivismus sind [...] zwei Seiten einer Medaille.“¹⁷

Der breite Strom abendländischer Texte und Traditionen beherbergt mit dem *Bilderverbot*, einem bereits aufklärerisch zu nennenden, weil götzekritischen Gesetz und der seit Dionysios Areopagita ausdrücklich so benannten *Negativen Theologie* aber wirksame „Gegengifte“ gegen das Auseinanderdriften von haltloser Jenseitsspekulation und leerem Rationalismus. Beides spielt nicht nur im Kontext jüdischer oder plotinischer Philosophie, sondern nicht zuletzt vermittelt durch Nicolaus Cusanus, Meister Eckhart oder Immanuel Kant auch bei Denkern des 20. Jahrhunderts wie Heidegger und Adorno eine wesentliche Rolle. Mit seinem Nachdenken über Negative Theologie am Kreuzungspunkt von kataphatischer und apophatischer Theologie, von Mystik und Aufklärung hat Derrida einen weiteren wichtigen Berührungspunkt zum theologischen Diskurs geliefert. „Die Dekonstruktion [...] wurde – überstürzt – für eine Form der negativen Theologie gehalten (das war weder richtig noch falsch)“¹⁸. So charakterisiert Derrida selbst bereits vor seiner ersten ausführlichen Bezugnahme auf Negative Theologie in *Wie nicht sprechen. Verneinungen* das offene, aber nicht beziehungslose Verhältnis zwischen seinem Denken und einer – ebenfalls *idealtypisch* gedachten – Negativen Theologie. Es kann dabei nicht darum gehen, das Derridasche Denken als Abart der Gattung „Negative Theologie“ zu entarnen, sondern höchstens darum zu zeigen, dass mit Hilfe seiner Lektüren die „negative“ als Dekonstruktion der „affirmativen“ Theologie verstanden werden kann. Damit wird negative Theologie als Voraussetzung und beständige Sprengung jedes systematischen Abschlusses der Rede von Gott (und vom anderen Menschen) verstanden, insofern sie dringlich auf den religiösen Vollzug, auf ethische Praxis, Gebet und Liturgie verweist.

In seinen letzten Jahren ist nicht nur das Thema der Religionen, speziell der jüdischen und der christlichen in den Fokus von Derridas Denken geraten, sondern auch „Religion“ in einem weiteren, abstrakteren Sinne, ja im Sinne einer „universalen Religion“. Aber auch hier beschränkt Derrida sich niemals auf eine bloße Deskription religiöser Phänomene. Sein Schreiben über Religion ist auch in den letzten Arbeiten immer in einem systematischen aber auch systemkritischen Sinne „privat“. Für diese jüngste Fokussierung steht Derridas Beitrag zum

17 Kasper, Walter, Atheismus und Gottes Verborgenheit in theologischer Sicht, in: Böckle, Franz (Hg.), Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft. Enzyklopädische Bibliothek 22, 32-57, 43.

18 Derrida, Jacques, Letter to a Japanese Friend, in: Wood, David/Bernasconi, Robert (Hg.), Derrida and Difference. Evanston, Ill. 1988, 1-5, 3.

Seminar des *Istituto italiano per gli studi filosofici* im Frühjahr 1994.¹⁹ Immanuel Kants Schrift über die *Religion in den Grenzen der bloßen Vernunft*²⁰ dient Derrida hier als Ausgangspunkt und Leitfaden, für eine *tour d'horizon*, die den Religionsbegriff als typisch europäischen, mit dem Begriff der „Nation“ eng verflochtenen und immer der Dogmatik (Ontotheologie, Metaphysik ...) abzurinnenden Begriff umschreitet. Er ist unheilbar von einer basalen Dualität (Glauben – Wissen, Ethik – Kult etc.) durchzogenen und doch zugleich Inbegriff des Heils. In einer religiösen Topologie charakterisiert Derrida hier die *Insel*, das *Gelobte Land* und die *Wüste* als religionsproduktive und als solche idealisierte Landschaften Europas. Gegengifte zur Dogmatik liegen in der *Chora*, „jenes, was sich nicht wiederaneignen lässt“ das „Unvordenkliche einer Wüste“²¹ und dem abstrakt *Messianischen*, charakterisiert als „die Entscheidung des anderen in der Unentscheidbarkeit“²², einem Themenfeld, dass Derrida bereits in mehreren vorausgegangenen Schriften umkreist hatte.²³ Nicht nur ideenpolitisch, sondern gerade auch angesichts der Auseinandersetzungen um Religion als fortwährende Quelle von Gewalt beinhaltet das Werk Jacques Derridas also sowohl Fragen äußerster Schärfe als auch Ansätze zu Antworten: Was heißt es für christliche Theologie, die sich heute diversen Petrifizierungen, einer gewissen Ideenlosigkeit und gleichzeitig vielfältigem Innovationsdruck ausgesetzt sieht, wenn sie das Christentum in dieser „unmöglichen“ Weise als Religion begreift und damit „als jenes, was in einem reaktiven Antagonismus eingebettet ist und was gleichzeitig in einer überbietenden wiederholten Selbstbehauptung besteht [...]“. Wir haben es folglich mit einer Aporie, mit einem gewissen Fehlen des Weges, der Bahn, des Ausganges, des Heils zu tun – und mit zwei Quellen.“²⁴

3. Michel Foucault

Michel Foucault (1926-1984) war Atheist, und sein Denken steht nicht unmittelbar im Kontext christlicher Theologie. Ihn etwa als Vertreter der Negativen Theologie zu verstehen, würde bedeuten, anhand minimaler Hinweise in seinem

19 Derrida, Jacques, Glaube und Wissen. Die beiden Quellen der Religion an den Grenzen der bloßen Vernunft, in: ders./Vattimo, Gianni (Hg.), *Die Religion*, Frankfurt a.M. 2001, 9–106.

20 Kant, Immanuel, *Werke* 8, hg. v. W. Weischedel, Wiesbaden 1958.

21 J. Derrida, *Glaube und Wissen* 37.

22 Ebd. 33.

23 Derrida, Jacques, *Apokalypse* (Von einem neuerdings erhobenen apokalyptischen Ton in der Philosophie; No Apocalypse, not now), Wien 1985; ders., *Den Tod geben*, in: Haverkamp, Anselm (Hg.), *Gewalt und Gerechtigkeit. Derrida – Benjamin*, Frankfurt a.M. 1994, 331–445; ders., *Marx' Gespenster*, Frankfurt a.M. 1995.

24 J. Derrida, *Glaube und Wissen* 11.

Werk eine einseitige Vereinnahmung vorzunehmen. Gleichwohl gilt: „Religion after Foucault can never be the same – there is a distinctive break with the historical location and understanding of religion.“²⁵

Das Werk Foucaults zielt auf eine subtile Kritik eines jeden, also auch des theologischen Diskurses, insofern er notwendig Teil eines „Machtdispositivs“ ist. Versteht man Foucault zuerst als Historiker bzw. Methodologen der Historiographie, so wird man diese Aussage vor allem als *methodische* verstehen. Eine Aufarbeitung der Herausforderungen, die er der Theologie über die Kirchengeschichte hinaus *methodologisch* aufgegeben hat, beginnt in Deutschland gerade erst.²⁶

Zu der Methodik des späteren Foucault heißt es in seinem 1984 entstandenen Text *Was ist Aufklärung?* prägnant:

„Alles in allem geht es darum, die [...] Kritik in [die] Form einer möglichen Überschreitung zu transformieren. Das hat [...] zur Konsequenz, dass Kritik nicht länger als Suche nach formalen Strukturen mit universaler Geltung geübt wird, sondern eher als *historische Untersuchung der Ereignisse, die uns dazu geführt haben, uns als Subjekte dessen, was wir tun, denken und sagen, zu konstituieren und anzuerkennen.*“²⁷

Dieses historiographische Verfahren steht für Foucault zunächst unter der Vorgabe, ein „Außen“ der abendländischen Geistesgeschichte, markiert durch den Wahnsinnigen²⁸, den Verbrecher²⁹, den Patienten³⁰ etc. zu explorieren und seine Ausgrenzung und kontrollierende Beherrschung durch ein je aktuelles „Machtdispositiv“ mit Hilfe von exakter (Diskurs-)Analyse zumindest zu *beschreiben*, wobei der *systematisch-kritische* Status dieser Deskription zunächst ungeklärt bleibt. Von der „Repressionsthypothese“, die zu einer als universal begriffenen Kritik notwendig gehört, hat er sich jedenfalls explizit distanziert. Eine simple kirchenkritische theologische Rezeption, welche – anstatt Foucaults eigentliches Objekt, die postchristliche neuzeitliche Gesellschaft und ihre Humanwissenschaften, in den Blick zu nehmen – die „Schuld“ an diversen zeitgenössischen

25 Carrette, Jeremy R., Foucault and Religion. Spiritual corporality and political spirituality, London/New York 2000, xi.

26 Vgl. u.a. Hoff, Johannes, Spiritualität und Sprachverlust. Theologie nach Foucault und Derrida, Paderborn u.a. 1999; Ruhstorfer, Karlheinz, Konversionen. Eine Archäologie der Bestimmung des Menschen bei Foucault, Nietzsche, Augustinus und Paulus. Paderborn u.a. 2004; Bauer, Christian/Hölzl, Michael (Hg.), Gottes und des Menschen Tod? Die Theologie vor der Herausforderung Michel Foucaults, Mainz 2003.

27 Foucault, Michel, Was ist Aufklärung?, in: Rabinow, Paul (Hg.), The Foucault Reader. New York 1984, 32–50, 48f.

28 Foucault, Michel, Wahnsinn und Gesellschaft. Eine Geschichte des Wahns im Zeitalter der Vernunft, Frankfurt a.M. 1973ff.

29 Foucault, Michel, Überwachen und Strafen, Frankfurt a.M. 1976.

30 Foucault, Michel, Die Geburt der Klinik. Eine Archäologie des ärztlichen Blicks, Frankfurt a.M. 1993.

säkularen Problemfeldern einseitig der Kirche, ja gar ihren jeweiligen Vertretern in die Schuhe schiebt, ist von Foucaults Text also nicht gedeckt.³¹

Foucault hatte ganz im Gegenteil vor dem Hintergrund des universalen Nietzscheanischen Machtbegriffs gefragt:

„Gehört die Mechanik der Macht [...] tatsächlich im wesentlichen zur Ordnung der Unterdrückung“ und „unterbricht der gegen die Unterdrückung gerichtete kritische Diskurs den Lauf eines bis dahin unangefochten funktionierenden Machtmechanismus oder gehört er nicht vielmehr zu demselben historischen Netz wie das, was er anklagt (und zweifellos entstellt), indem er es als »Unterdrückung« bezeichnet?“³²

Spätestens hier wird auch deutlich, dass es für den späten Foucault kein *Außen* der Macht mehr gibt. Sie erscheint als eine allgegenwärtige Produktivkraft, die sich der Subjekte als Fermente ihrer eigenen Dynamik bedient, und kein Vakuum der unbedingten Emanzipation duldet. Genau in diesem Punkt greift auch Jürgen Habermas' scharfe Kritik am „stoischen Blick des Archäologen“ und dem „zynischen Blick des Genealogen“³³ im Namen einer Kritischen Theorie, die unbedingte Freiheit doch immerhin als mögliche mitzudenken habe. Sicher war Jürgen Habermas das Foucaultsche Werk nicht in seiner Gänze bekannt. Eine Aussage Foucaults wie etwa „Ich unternehme meine Analysen nicht, um zu sagen: seht, die Dinge stehen so und so, ihr sitzt in der Falle. Sondern, weil ich meine, daß das, was ich sage, geeignet ist, die Dinge zu ändern. Ich sage alles, was ich sage, damit es nützt.“³⁴ hätte die zitierten Passagen sicher in ihrer Schärfe gemildert. Gleichwohl liegt in der Nähe des von Habermas markierten Punktes tatsächlich eine Missverständlichkeit des Foucaultschen Ansatzes. In der Tat steht nämlich der aufklärerische Impetus seines Werkes nicht gerade in dessen Zentrum, oder wurde doch unter den sehr spezifischen Rezeptionsbedingungen der späten siebziger und frühen achtziger Jahre gerne überlesen.³⁵ Tatsächlich scheint jedoch das nur vereinzelt und beinahe verschämt eingestandene *Movens* und *Telos* seiner nomadischen Arbeit, wie oben schon anklang, in einer *Befreiung* des – allerdings gegenüber der idealistischen Tradition „schwach“ zu nennenden – Subjektes von der „Regierung durch Menschen“³⁶ zu liegen; durchaus im Sinne der Aufklärung also, in deren Namen ja auch Habermas agiert:

31 Vgl. etwa: Steinkamp, Hermann, *Die sanfte Macht der Hirten. Die Bedeutung Michel Foucaults für die praktische Theologie*, Mainz 1999.

32 Foucault, Michel, *Der Wille zum Wissen*, Frankfurt a.M. 1988, 20.

33 Habermas, Jürgen, *Vernunftkritische Entlarvung der Humanwissenschaften: Foucault*, in: ders., *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt a.M. 1985ff, 279–312.

34 Foucault, Michel, *Der Mensch ist ein Erfahrungstier*, Frankfurt a.M. 1997, 117.

35 Vgl. im Sinne einer Korrektur dieser einseitigen Wahrnehmung: Honneth, Axel, Foucault und die Humanwissenschaften. Zwischenbilanz einer Rezeption, in: ders./Saar, Martin (Hg.), *Michel Foucault. Zwischenbilanz einer Rezeption. Frankfurter Foucault-Konferenz 2001*, Frankfurt a.M. 2003, 15–26, v.a. 18ff.

36 In der Arbeit *Was ist Kritik?* (Berlin 1992) definiert er „Kritik“ ausdrücklich als „die Kunst nicht dermaßen regiert zu werden.“ Ebd. 12.

„Befreiung kann nur ein Angriff bringen, der [...] auf die Wurzeln der politischen Rationalität selbst zielt.“³⁷ In *Was ist Aufklärung?* formuliert Foucault: „moderne Philosophie ist die Philosophie, die versucht, die vor zwei Jahrhunderten so unvorsichtig aufgeworfene Frage zu beantworten: *Was ist Aufklärung?*“³⁸ Foucault stellt seine eigene Arbeit hier aber nicht nur formal, sondern auch, was das Objekt seiner Forschungen angeht, in die Kantische Tradition: Für eine Definition von „Unmündigkeit“ als Vermeidung des eigenen Vernunftgebrauchs bringe Kant drei Beispiele: „Wir sind in einem Zustand der Unmündigkeit, wenn ein Buch die Stelle unseres Verstandes einnimmt, wenn ein Seelsorger den Ort unseres Gewissens einnimmt und wenn ein Arzt für uns entscheidet, was unsere Diät zu sein hat.“³⁹ Damit sind in der ausdrücklichen Replik auf Kant einige der zentralen Forschungsprojekte Foucaults selbst bezeichnet.

Am Ende dieses für Foucaults Methodik und als Argument gegen das weit verbreitete Missverständnis einer relativistischen „Postmodernität“ Foucaults bedeutenden Textes weist er, wie zur Erinnerung, noch einmal auf die Allgemeinheit jener Erkenntnisse hin, die er mit Hilfe seiner genealogischen Methode zu erzielen hofft. Diese Allgemeinheit existiere in den Problemen „insofern als sie bis zu uns immer wiederkehrten; zum Beispiel als Probleme der Beziehung zwischen Vernunft und Wahnsinn, Krankheit und Gesundheit oder Verbrechen und Gesetz, das Problem der Rolle sexueller Beziehungen und so weiter.“⁴⁰ Um schließlich zuzuspitzen:

„Die kritische Ontologie unserer selbst [...] muß als eine Haltung vorgestellt werden, ein Ethos, ein philosophisches Leben, in dem die Kritik dessen, was wir sind, zugleich die historische Analyse der uns gegebenen Grenzen ist und ein Experiment der Möglichkeit ihrer Überschreitung.“⁴¹

Gleichwohl bleibt ein Schauer des Unbehagens, der die kritische Leserin möglicherweise bei einer solchen „Vorstellung“ überkommt, das scheinbar Unpassende einer Begegnung zwischen dem Autor der *Histoire de la Sexualité* und jener Kirche, von der Foucault ironisch geäußert hatte: „Ich finde die Kirche ganz wunderbar. [...] Sie] ist ein großartiges Instrument der Macht [...]. Gänzlich aus Fäden gewoben, die imaginativ, erotisch, effektiv, körperlich, sinnlich und so weiter sind, einfach großartig!“⁴²

37 Foucault, Michel, *Omnes et singulatim*. Zu einer Kritik der politischen Vernunft, in: Vogl, Joseph (Hg.), *Gemeinschaften. Positionen zu einer Philosophie des Politischen*, Frankfurt a.M. 1994, 65–93, 93.

38 M. Foucault, *Aufklärung* 35ff.

39 Ebd. 37.

40 Ebd. 52.

41 Ebd. 53.

42 Foucault, Michel, *On religion*, in: *Religion and Culture* by Michel Foucault (Manchester Studies in Religion, Culture and Gender). Selected and edited by J.R. Carrette, Manchester 1999, 106.

Die Spannung zwischen dem augenscheinlich radikalen Kritiker vor allem des neuzeitlichen Subjekts⁴³ und einer immer auch affirmativ agierenden, da der Offenbarung eines als Liebe begriffenen personalen Gottes verpflichteten Theologie hat in jüngster Zeit eine rege Debatte unter jüngeren Theologinnen und Theologen ausgelöst. Während Saskia Wendel⁴⁴ bezüglich Foucaults Theologiefähigkeit massive Zweifel äußert und mit Blick auf Fragen der Machtanalyse, des Diskurs- und Subjektbegriffs bei Foucault eher zu einem abschlägigen Bescheid kommt⁴⁵, ist Karlheinz Ruhstorfer⁴⁶ optimistischer: Er findet nach einer hilfreichen Rekonstruktion des Christentums in den Sujets Foucaultscher Diskursanalyse und -kritik zunächst Spuren christlicher Traditionsbestände und will konsequent den Schritt mit Foucault über die (Post)Moderne hinaus mitgehen.⁴⁷ Johannes Hoff⁴⁸ sieht Theologie und Kirche bereits seit Beginn der Neuzeit in einer prekären Situation. Sie werden seitdem bestimmt von „Techniken zur Reanimation des göttlichen Schweigens“⁴⁹, weil Gott, der erste Sprecher, zu sprechen aufgehört hat. Die Funktion des Foucaultschen Denkens sei demnach – hier sind sich Ruhstorfer und Hoff einig – „der Theologie eine Form experimentellen Denkens“ zu erschließen und so „den Möglichkeitsraum offen zu halten, in dem sich die Theologie [...] als ein intersubjektiv ernstzunehmender Gesprächspartner im Streit um Geltungsansprüche erweisen könnte“⁵⁰. Für Hans-

43 Die Schlußpassage aus Michel Foucaults *Les mots et les Choses* gehört vermutlich zu den am meisten zitierten und am meisten missverstandenen geisteswissenschaftlichen Texten der letzten 40 Jahre. Nach einer Charakterisierung des Machtdispositivs „Humanismus“ heißt es hier: „Wenn diese Dispositive verschwänden [...], dann kann man sehr wohl wetten, dass der Mensch verschwindet wie am Meeresufer ein Gesicht im Sand.“ Foucault, Michel, *Die Ordnung der Dinge*, Frankfurt a.M. 1974, 462.

44 Wendel, Saskia, Foucault und/oder Theologie? Chancen und Gefahren einer theologischen Rezeption der Philosophie Michel Foucaults, in: Chr. Bauer/M. Hölzl (Hg.), *Gottes und des Menschen Tod* 51-63.

45 „[M]it Foucault als Gewährsmann ist eine Kritik mancher Aspekte traditioneller Theologie möglich, nicht aber die Formulierung einer Art „Foucaultscher Theologie“ – jedenfalls zumindest [sic!] in christlicher Perspektive“. Ebd. 58.

46 Ruhstorfer, Karlheinz, Eine Spur christlicher Weisheit? Michel Foucault und die Grenzen der Postmoderne, in: Chr. Bauer/M. Hölzl (Hg.), *Gottes und des Menschen Tod* 65-78.

47 „Die moderne Negation und die postmoderne Vergleichsgültigkeit des Neuen Testaments sind für uns nicht mehr verbindlich. Ein neuer Zugang steht offen. Es ist wieder möglich, die Wahrheit der christlichen Weisheit anzuerkennen und im Denken der eigenen geschichtlichen Gegenwart verankert zu sein.“ Ebd. 76.

48 Hoff, Johannes, Theologie nach dem Ende der „Postmoderne“. Die Bedeutung Michel Foucaults für die diskursethische Grundlegung des Glaubens, in: Chr. Bauer/M. Hölzl (Hg.), *Gottes und des Menschen Tod* 79-103.

49 Ebd. 87.

50 Ebd. 90.

Joachim Sander⁵¹ ist nicht nur die Moderne sondern das Christentum selbst von seinem Beginn mit Christi Himmelfahrt an von der Abwesenheit und Anonymität Gottes geprägt. Darüber hinaus werden monotheistische Religionen heute – besonders signifikant seit 9/11 – von einem gottähnlichen Doppelgänger, dem Dämon oder Teufel heimgesucht, der von seinen Anhängern unmenschliche Opfer fordert, und damit *von innen her* gefährdet, kaum mehr aber von der klassisch religionskritischen *Leugnung seiner Existenz*. Theologische Kritik – nicht zuletzt im Namen des aufklärerischen Impetus Michel Foucaults – so auch Sanders Position – erscheint damit als Gebot der Stunde, auch über den Rahmen von Theologie und Kirche hinaus. Über den eher formalen Ausweis eines von Foucault neu erschlossenen Denkraumes (Hoff, Ruhstorfer) oder eine Nutzung des Instrumentariums der Diskursanalyse als eines der theologischen Kritik *ad intra* oder *ad extra* (Hölzl, Sander) geht der Pastoraltheologe Christian Bauer noch einmal hinaus. In seinen beiden Beiträgen⁵² zeigt er auf, wohin die theologische Reise mit Michel Foucault gehen könnte und empfiehlt ihn vor allem den praktischen Theologen und Theologinnen als Inspirator: Bauer fragt etwa, was denn die Foucaultsche Aussage „Menschen *sind* keine Subjekte, sondern bringen sich vielmehr seit der Moderne als solche zur Sprache, um sich gegenüber jenen Mächten zu verhalten, die von ihnen als reales Außen ihrer Selbst erfahren werden“⁵³ für die (praktische) Theologie bedeute. Welche konkreten (kirchlichen) Handlungsfelder würden sich aus der Einsicht Foucaults ergeben, „dass die Mystik als individuelle Erfahrung und die institutionelle politische Auseinandersetzung ganz eng zusammengehören.“⁵⁴ Was würde eine „Archäologie der Konzilien“ und eine „Ethnologie des Volkes Gottes“ zu Tage fördern?

Als Instrumentarium der Kritik, durchaus im Sinne der Aufklärung (und nachaufklärerischer Theologie) scheint Foucaults Diskursanalyse also allemal zu taugen. Ein Bekenntnis zur Kritik als unveräußerlichem und mehr denn je notwendigem Verfahren brächte eine Offenlegung ihrer Wurzeln in der biblisch-prophetischen Tradition zum Vorschein. Erst die Annahme eines „Außerhalb des Diskurses“ wie es sowohl bei Derrida als auch im Werk Foucaults explizit gedacht oder implizit vorausgesetzt wird, eines „Außen“, das sich propositionalen Aussagen radikal entzieht, verleiht die hierfür notwendige utopische Dynamik. Die Tatsache, dass diese in heutigen Gesellschaften fehlt, entbehrt wohl kaum einer unterirdischen Verbindung zur ebenso modernen Geringschätzung des Re-

51 Sander, Hans-Joachim, Gott im Zeichen der Macht – ein Diskurs über die Moderne hinaus, in: Chr. Bauer/M. Hölzl (Hg.), Gottes und des Menschen Tod 105-125.

52 Bauer, Christian, Transgression der Moderne. Grenze und Horizont einer Theologie nach Gottes und des Menschen Tod; in: ders./Hölzl M. (Hg.), Gottes und des Menschen Tod 19-47; ders., Kritik der Pastoraltheologie. Nicht-Orte und Anders-Räume nach Michel de Certeau und Michel Foucault, in: Ebd. 181-216.

53 Chr. Bauer, Transgression 30.

54 M. Foucault, Was ist Kritik? 53f.

ligiösen. Gleichzeitig wird die katastrophale Wirkung einer gedemütigten Religion ohne interne Kritik im zeitgenössischen Islamismus neu sichtbar, leider noch, ohne dass die kritische Tradition christlicher Theologie und jüdisch-talmudischer Kunst des Kommentars in der öffentlichen Debatte hinreichend Würdigung erführe. Der spezifische Wert der Foucaultschen Forschungen für die Theologie als Wissenschaft (auch) der kirchlichen *Praxis* hebt dabei das Fach, das gemeinhin als „klein und hässlich“ (Walter Benjamin) gilt, in eine neue, unvertretbare Würde und Relevanz.

4. Judith Butler

Judith Butler, die in Berkeley Rhetorik und Literaturwissenschaft lehrt, läutete 1990 mit ihrer Arbeit *gender trouble*⁵⁵ eine dritte Phase der feministischen Theoriebildung ein. Nachdem im Gefolge des Buches *Le deuxième sexe*⁵⁶ von Simone de Beauvoir in einem egalitären Zugang vollkommene Gleichberechtigung der Frauen gefordert worden war, hatten die Arbeiten v.a. französischer und italienischer Theoretikerinnen (Luce Irigaray, Hélène Cixous u.a.), auf die poststrukturalistische Psychoanalyse Jacques Lacans fußend, die *Differenz und Unsagbarkeit* weiblicher Identität im Verhältnis zur männlichen betont.

Judith Butler dagegen stellte ausgehend von dekonstruktivistischen Theorien aber ebenso in der Nachfolge von Michel Foucault die provozierende These auf, dass es eine objektive biologische Identität jenseits sozialer und kommunikativer Zusammenhänge überhaupt nicht gäbe. Die Forderung nach Emanzipation „der Frau“ sei also sinnlos, wenn man nicht zuerst die Machtsysteme analysiere, die erst *definieren*, welche Realität die Begriffe „die Frau“ und „der Mann“ überhaupt bezeichnen. Zunächst noch als Frage formuliert, lautet eine der zentralen Thesen Butlers also: „Werden die angeblich natürlichen Sachverhalte des Geschlechts nicht in Wirklichkeit diskursiv produziert, nämlich durch verschiedene wissenschaftliche Diskurse, die im Dienst anderer politischer und gesellschaftlicher Prozesse stehen?“⁵⁷ Judith Butler stellt also gängige Weltbilder fundamental in Frage, wenn sie auch das biologische Geschlecht zur kulturellen (und nicht mehr natürlichen) Größe erklärt: „Die Geschlechtsidentität (*gender*) umfasst auch jene diskursiven/kulturellen Mittel, durch die eine „geschlechtliche Natur“ oder ein „natürliches Geschlecht“ als „vordiskursiv“, d.h. als der Kultur vorge-

55 Butler, Judith, *Gender trouble. Feminism and the Subversion of Identity*, New York 1990; dt.: *Das Unbehagen der Geschlechter*, Frankfurt a.M. 1991.

56 De Beauvoir Simone, *Le deuxième sexe*, Paris 1949; dt.: *Das andere Geschlecht*, Hamburg 1951.

57 J. Butler, *Unbehagen der Geschlechter* 24.

lagert oder als politisch neutrale Oberfläche, auf der sich die Kultur einschreibt, hergestellt und etabliert wird.“⁵⁸

Mit dem Impetus einer solchen Fundamentalanalyse begibt sich Butler in Opposition zum bis dahin gängigen Feminismus. Ausdrücklich formuliert sie ganz im Geiste Michel Foucaults: „Die feministische Kritik muss auch begreifen, wie die Kategorie »Frau(en)«, das Subjekt des Feminismus, gerade durch jene Machtstrukturen hervorgebracht und eingeschränkt wird, mittels derer das Ziel der Emanzipation erreicht werden soll“⁵⁹. Butler löste mit diesem Naivitätsvorwurf eine Debatte aus, die bis heute nicht zum Ende gekommen ist. Für die nicht zuletzt vom Impuls dieser Debatte angestoßenen Disziplinen *Gender Studies* an unseren Universitäten gilt der Vorwurf des latenten Biologismus auf jeden Fall nicht mehr, der gegen die postmodernen Differenztheorien ins Feld geführt worden war. Das Pendel scheint nun in die andere Richtung auszuschlagen: Biologischen Tatsachen kommt für Rollenzuweisungen und Geschlechtsidentität Bedeutung nurmehr insofern zu, als sie Teil kultureller Machtdispositive sind. Eine Erfahrung, die allerdings mit der alltäglichen Anschauung vieler Frauen und Männer auf Kriegsfuß steht. Und noch aus einem anderen Grund ist ihre völlige Vernachlässigung biologischer Tatsachen Anlass für Kritik vor allem von Seiten jener Frauen, die sich konkret für politische Veränderungen einsetzen: Im Kontext der Befreiungstheologie⁶⁰, aber auch in Nordamerika wird Butler vorgeworfen, eine narzisstische Theorie für weiße Mittelklasse-Frauen vorgelegt zu haben, die nicht in der Lage sei, politische Veränderungen zu Gunsten von Frauen zu bewirken,⁶¹ weil sie die drei Postulate der Postmoderne-Rezeption in den USA, Tod des Subjekts, Tod der Geschichte und Tod der Metaphysik teile, und damit dem politischen Kampf für Befreiung oder Gleichberechtigung von Frauen die philosophischen Grundlagen entzogen würden.⁶²

Butler hat innerhalb dieser Debatten immer wieder betont, dass die Infragestellung des biologischen Geschlechts keineswegs bedeute, dass biologische Tatsachen, also der Körper aus dem Blickfeld geraten müsse. Das Gegenteil sei der Fall. Gerade die Annahme, er werde „erst in und durch die Markierungen(en)

58 Ebd.

59 Ebd. 17.

60 Vgl. aus der Vielzahl der Publikationen von Margit Eckholt zum Thema v.a.: Schwierige Identitätssuche. Die lateinamerikanische Diskussion über Moderne und Postmoderne, in: HerKorr 48 (1994) 358-363.

61 Vgl. v.a. die Gegenentwürfe der „Linksaristotelikerin“ Martha Nussbaum: The quality of life. A study prepared for the World Institute for Development Economics Research (WIDER) of United Nations University, Oxford 1993, deutsch: Gerechtigkeit oder Das gute Leben, Frankfurt am Main 1999, sowie dies., Women, culture and development. A Study of Human Capabilities, Oxford 1995.

62 Vgl. dt. v.a. Benhabib, Seyla, Der Streit um Differenz. Feminismus und Postmoderne in der Gegenwart, Frankfurt a.M. 1993.

der Geschlechtsidentität ins Leben gerufen“⁶³, macht den Körper vermehrt zum Sujet vor allem historischer Untersuchungen, verstanden nun aber als sekundäres Ferment verschiedener Diskurse. Dies zeigen auch Veröffentlichungen der letzten Jahre mit Titeln wie *Kultur, Geschlecht, Körper*⁶⁴ oder *Körper-Gedächtnis-Schrift. Der Körper als Medium kultureller Erinnerung*.⁶⁵

Folgt man Judith Butler, so bilden den methodischen Schwerpunkt der *Gender Studies* zumindest nicht (mehr) die Rekonstruktion realer historischer Unterdrückungsverhältnisse oder die unreflektierte Fundierung frauenfreundlicher Theoriekonzepte oder Sozialmodelle, sondern die *möglichst genaue Analyse der Diskurse und ihrer Mechanismen, die die geschlechtliche Differenzierung hervorbringen*. Wissenschaftspolitisch impliziert ein solches Forschungsziel eine Interdisziplinarität, die häufig auch die theologischen Fakultäten umfasst und bestimmte Instrumentarien der Diskursanalyse fordert, die vor allem im Kontext der Disziplinen Linguistik, vergleichenden Literaturwissenschaft und Ethnologie entwickelt wurden. Forschung im Kontext von Gender Studies verlässt die Grenzziehung zwischen „Mann“ und „Frau“ zugunsten von vielfältigeren Differenzierungen *innerhalb* dieser als dualistisch verpönten Kategorien. Handlungsleitend ist also vor allem die Frage, welche *lokalen* Konzepte von Weiblichkeit und Männlichkeit an verschiedenen geographischen und historischen Orten jeweils anzutreffen sind. Außerdem wird der wissenschaftliche Diskurs selbst auf seine historische Funktion bei der Entstehung bestimmter Geschlechts- und Rollenzuweisungen kritisch untersucht. Wenn hier das Feld der Deskription nicht verlassen würde, wäre von dieser neuen Wissenschaft vor allem in der historischen, aber auch der theologischen Fakultät viel Interessantes zu erwarten. Leider werden aus Butlers Thesen aber inzwischen weitreichende normative Schlussfolgerungen gezogen, die mit dem Menschenbild des christlichen Glaubens nur zu geringen Teilen vereinbar sind.

Judith Butler hatte in Abgrenzung der Arbeiten von Simone de Beauvoir, Michel Foucault und Monique Wittig immer wieder auf die emanzipatorische Dimension ihres Ansatzes hingewiesen. In den genannten Ansätzen werde im Gegensatz dazu entweder die weibliche Identität als defizient vom Mann her oder die des Mannes als universal gegenüber einer konkreten weiblichen Geschlechtsidentität definiert. Eine solche Definition entspreche, so Butler, nicht den Möglichkeiten menschlicher Existenz und befördere Systeme, in denen Frauen an der freien Entfaltung ihrer Möglichkeiten zugunsten von Männern gehindert würden.

Für die Theologie ist jedoch festzuhalten, dass geschlechtliche Identität als für den wissenschaftlichen Diskurs nicht relevant und selten als gesellschaftlich-

63 J. Butler, *Unbehagen der Geschlechter* 26.

64 *Genus – Arbeitskreis für Gender Studies, Kultur, Geschlecht, Körper*, Münster 1999.

65 Hg. v. Claudia Öhlschläger und Birgit Wiens, Berlin 1997.

ökonomisches Konstrukt angesehen wird.⁶⁶ Vielmehr setzt man sie als naturgegeben bzw. gottgewollt voraus. Abweichungen von den klassischen Geschlechterrollen Mann/Frau, die in der biblischen wie der systematischen Anthropologie vor allem auf Grundlage des Schöpfungsberichtes und der theologischen Tradition recht eindeutig definiert sind, werden als sündhaft beschrieben, wenn auch in den letzten Jahren hier eine differenzierte Diskussion am Rande der Theologie eingesetzt hat. Eine *Infragestellung* klassischer Geschlechtsidentitäten, wie sie in der jüngeren Diskussion um den Gender-Begriff ausgelöst wurde, würde allerdings zentrale theologische Grundannahmen neu zur Diskussion stellen und über die zaghafte Akzeptanz klassischer Inhalte und Methoden der feministischen Theologie weit hinausgehen, ja diese vielleicht sogar gefährden. Eine Rezeption des feministischen Neostrukturalismus im Sinne Judith Butlers kommt für die Theologie also höchstens im Falle eines *weitgefassten* Verständnisses des Begriffs *gender* in Frage: *Gender Studies* im Kontext theologischer Fakultäten könnten betrieben werden als *Historische, biblische und systematische Forschungen, die den Aspekt der historischen Konstruktion geschlechtlicher Identität mit Hilfe von Texten, Rollenzuweisungen, ökonomischen Verhältnissen etc. gesondert und besonders in den Blick nehmen*. Dabei sollte am Anfang allerdings eine methodische Reflexion stehen, die sich darüber Rechenschaft gibt, inwiefern die Foucaultschen Prämissen einer totalen Bestimmung menschlicher Wirklichkeit durch Machtdispositive und deren Beschreibung durch Diskursanalyse theologisch rekonstruiert werden kann.

Eine in meinen Augen positive Entwicklung gegenüber der klassischen Frauenforschung scheint mir allerdings zu sein, dass *Gender Studies* die wissenschaftliche Erforschung von Geschlechtsidentitäten *überhaupt* anzielen. Das lässt hoffen auf die Entstehung einer *theologischen Männerforschung*, die eine Reflexion der Herstellung auch männlicher Identität im Kontext religiöser, speziell christlicher Kulturen und Sprachspiele untersucht und kritisch reflektiert. Hier könnte etwa gefragt werden, ob es neben der inzwischen recht gut erforschten Frauenmystik auch eine „Männermystik“ gab, und inwiefern diese unter den jeweiligen historischen Bedingungen identitätsstiftend gewirkt hat. Grundsätzlich

66 Dafür dass im Bereich der deutschsprachigen Kirchengeschichte erste Versuche einer Aufnahme des Gender-Gesichtspunktes gemacht wird, steht der Sammelband, herausgegeben von Anne Conrad: *In Christo ist weder man noch weyb. Frauen in der Zeit der Reformation und der katholischen Reform* (Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung 59), Münster 1999. Für die Sozialethik ist zu verweisen auf: Sowle-Cahill, Lisa, Sex, Gender, and Christian Ethics (New Studies in Christian Ethics 9), Cambridge 1996 und auf Ammicht-Quinn, Regina, Körper – Religion – Sexualität. Theologische Reflexionen zur Ethik der Geschlechter, Mainz 1999. Für die alttestamentliche Exegese vgl. Becking, Bob (Hg.), *On Reading Prophetic Texts. Gender specific and related Studies in Memory of Fokkelen van Dijk-Hemmes*, Leiden/New York/Köln 1996.

bietet sich mit der Frage nach der Rolle von religiösen Sinn- und Handlungssystemen ein weites weitgehend unbearbeitetes Feld v.a. der biblisch/historischen aber auch systematischen und praktisch-theologischen Forschung dar.

Insgesamt steckt eine Rezeption dieser neueren Theoriebildung in der feministischen Theologie immer noch in den Kinderschuhen. Wenn überhaupt, dann wird in der Theologie wie auch in anderen Disziplinen *Gender Studies* in der Nachfolge der Frauenforschung der letzten Jahrzehnte verstanden und betrieben. Es ist allerdings bemerkenswert, dass von den einschlägigen Artikeln zu „Mann“ bzw. „Frau“ im neuen Lexikon für Theologie und Kirche allein der Artikel *Mann und Frau I. Theologisch-anthropologisch* von Marianne Heimbach-Steins auf die aktuelle Forschungsdiskussion verweist.⁶⁷ Hier heißt es: „Soziologie und Kulturanthropologie müssen [...] neben der Biologie als humanwissenschaftliche Erkenntnisquellen herangezogen werden. Die Rezeption der humanwissenschaftlichen Auskünfte in der theologischen Anthropologie verlangt eine kritische Prüfung der in der Tradition entwickelten Modelle zur Beschreibung und Normierung des Verhältnisses von Mann und Frau.“ Heimbach-Steins geht in ihren Schlußfolgerungen noch weiter:

„Andere Modelle (Androgynie, Matriarchat, abstrakte Gleichheit, radikale Differenz), die besonders von feministischen Philosophinnen und Theologinnen propagiert werden [...] können trotz ihrer jeweiligen Problematik, die auf die anthropologische und ethische Bedeutung der Zweigeschlechtlichkeit menschlichen Seins gerichtete theologische Reflexion inspirieren, [...] die Dialektik von Gleichheit und Differenz der Geschlechter als Grunddatum des Sozialen in nicht hierarchischer Weise neu zu entwerfen.“⁶⁸

5. Schluss

In cumulo tritt der Poststrukturalismus also nach wie vor als zeitgenössische Herausforderung *von außen* an die Theologie heran. Unbeschadet der genannten Einschränkungen sind die in seinem Kontext zur Verfügung gestellten Instrumentarien der Text- und Gesellschaftsanalyse im Sinne einer zugespitzten und selbstreflexiv gewordenen Kritischen Theorie für die Theologie brauchbar und in der Lage, gerade in Zeiten der Wiederkehr von Fundamentalismus und des „gesunden Menschenverstandes“ die prophetische Tradition im theologischen Diskurs wach zu halten. Eine „poststrukturalistische Theologie“, die sich allein durch affirmativen Anschluss an die genannten oder andere Theoriemodelle versteht, ist dagegen nur schwer vorstellbar. Allzuweit würde sie sich von ihren Vorgaben, Reflexion auf eine tatsächlich ergangene göttliche Offenbarung zu sein, entfernen. Wie nur wenige andere Theorietraditionen hat der Poststruktura-

67 LThK³ 6, 1275f.

68 Ebd. 1276.

lismus aber die begrenzte Reichweite menschlicher Erkenntnis und die blinden Flecke eines jeden Diskurses thematisiert. In diesem Punkt liegt vielleicht seine größte Verwandtschaft mit einer (Negativen) Theologie, deren Aufgabe es in den nächsten Dekaden sein dürfte, die Geschöpflichkeit des Menschen neu ins Bewusstsein zu heben.

Dogmatik im Zeichen von Orten

Hans-Joachim Sander, Salzburg

Als theologische Disziplin hat die Dogmatik einen Ursprung und eine Herkunft. Der Ursprung hat es mit dem Streit um die richtige Darstellung des christlichen Glaubens im Innen der Kirche und mit einer dynamischen Pluralität im Außen der christlichen Religionsgemeinschaft zu tun, die Herkunft ergibt sich aus der Suche nach Orten, an denen in einer dynamischen Pluralität Argumente zur Lösung strittiger Fragen aufzufinden sind. Das erste ist eine Realität, das andere ein Diskurs. Beides gehört zusammen, weshalb in der Dogmatik ja auch traditionell eine positive und eine spekulative Seite unterschieden werden.

Der Ursprung der Dogmatik liegt in den Dogmen; sie findet hier Themen vor, denen sie verpflichtet ist. Dabei dient ihr Diskurs dazu, dass die Rede von Gott nicht vergisst, sich auf die Dogmen, die Autorität ihrer Lehren und die Kirche, die diese Autorität entwickelt hat und garantiert, zu beziehen. Das ist die positive Seite ihrer Existenz. Dabei muss sie Dogmen von dem absetzen, als was sie gemeinhin gelten, nämlich als ein nur dürtig kaschierter Machtgebrauch von reinen Behauptungen. Das ist ein spekulatives Problem ihrer Existenz. Für die Dogmatik sind Dogmen ebenso unvermeidlich, wie der Dogmatismus unter allen Umständen zu vermeiden ist.

Der Ursprung der Disziplin – ein Defizit an Glaubenssprache und eine Pluralität von Fragen

Mit den Dogmen war nicht schon die Dogmatik gegeben, obwohl die diskursive Genese von beiden in der frühen Neuzeit beginnt. Dogmen in dem heute geläufigen Sinn werden erst ab dem 16. Jahrhundert ein wichtiges theologisches Thema, auch wenn sie von der Sache her spätestens seit dem Konzil von Nizäa in der Kirchen- und Theologiegeschichte vorhanden waren. Die bekannte Definition des Vinzenz von Lérins, Dogmen seien das, „was überall, was immer, was von allen geglaubt wird“¹, schlummert über Jahrhunderte einen Dornröschenschlaf, ehe sein *Commonitorium* von 434 im 16. Jahrhundert zu einem regelrechten Verkaufsschlager wird. 1528 erstmals gedruckt, erscheinen allein im 16. Jahrhundert 35 Ausgaben und 22 Übersetzungen.² Diese Rezeption ist

1 „[I]d teneamus, quod ubique, quod semper, quod ad omnibus creditum est“ (Comm. 2,5).

2 Vgl. Elze, Martin, *Der Begriff des Dogmas in der Alten Kirche*, in: ZThK 61 (1964) 421-438, 438 Anm. 69.

signifikant, weil sich darin die Problematik der Theologie angesichts von Renaissance und Reformation spiegelt. Es gab keine fraglos existierende religiöse Ordnung mehr, man musste sich auf jene speziellen Orte besinnen, mit denen die Lehre des Glaubens in der Geschichte bestehen kann.

In gewisser Weise gilt das schon für die Definition des Vinzenz. Mit „dogma“ greift er zu einem Ausdruck, der zu seiner Zeit sowohl Schulmeinung wie Rechtsbeschluss bedeutet. Er spitzt ihn zu seinem theologischen Zentralbegriff zu, weil er ein Problem lösen will, das ihn bedrängte, nämlich die augustini-sche Fassung der Gnade.³ Das *dogma catholicum* soll verhindern, dass sich die Neuerung der augustinischen Gnadenlehre durchsetzt; es geht um den semipelagianischen Streit. Augustins Position wollte Vinzenz damit unter die „*nova dogmata*“ der Irrlehrer rechnen. Mit „dogma“ will er also in einem elementaren Streit einen festen Bezugspunkt für den Glauben finden.

Das ist kennzeichnend für die Sachfrage des Dogmas und auch der systematische Hintergrund für den Erfolg des Konzeptes in der frühen Neuzeit. Es bot eine Perspektive in der so unübersichtlich gewordenen Pluralität der Glaubenspositionen, dass schon ein Thesenanschlag zu den richtigen Fragen genügte, um die Einheit des Glaubens in die verschiedenen Lebensräume der neuen Konfessionen zu verlieren.

Diese auseinander gefallene Glaubenseinheit des 16. Jahrhunderts bestimmt entsprechend den Ursprung der dogmatischen Disziplin der Theologie. Dieser Ursprung wird damit auf der einen Seite von einem Defizit charakterisiert – die verloren gegangene Glaubenseinheit – und auf der anderen Seite von einer sich beständig dynamisierenden Pluralität begleitet – der sich ausdifferenzierenden Moderne. Beide stehen Pate am Taufbecken der Dogmatik und beide beschreiben elementare Aufgaben ihrer Disziplin bis heute. Sie muss pluralitätsfähig sein und zugleich Argumente finden, die über eine solche Autorität in einer bedrängenden Pluralität verfügen, so dass für die Sprache des Glaubens die Chance auf einheitliche Positionen für die von ihr vertretenen Wahrheiten besteht. Sie hat also zwangsläufig ein Einheits- und ein Pluralitätsprinzip und steht deshalb in einer elementaren Spannung. Es liegt nur allzu nahe, beides gegeneinander auszuspielen; dann wird Dogmatik jedoch auf der positiven Seite dogmatistisch und auf der spekulativen Seite sprachlos. Entsprechend hat diese Disziplin die Not eine Methode zu finden, die beide Prinzipien zugleich aufrechterhalten kann.

3 Vgl. Elze, Martin, Begriff. Weniger präzise im Hinblick auf diese Geschichtsgrammatik des Dogmas ist Söll, Georg, Dogma und Dogmenentwicklung (HDG I/5), Freiburg 1971.

Von singulären theologischen Prinzipien zu Orten mit prinzipiellen Argumenten – die Geburt des dogmatischen Sprachraumes

Die elementare Polarität aus Pluralität und Einheit und die grundlegende Spannung zwischen diesen Richtgrößen sind strukturelle Vorgaben der Dogmatik. Deshalb kann sie nicht mit dem großen einheitlichen Horizont der mittelalterlichen Theologien betrieben werden, die aus den vielen Autoritätsargumenten das Integral einer Summe ziehen. Thomas von Aquin war kein Dogmatiker; zu seiner Zeit spricht man auch nicht von Dogmen, sondern bestenfalls von *regulae fidei*. Das bedeutet nicht, dass jene Theologien mit summarischer Grammatik dogmatisch bedeutungslos wären. Sie gehören vielmehr zu den Orten, an denen sich Argumente mit den Eigenschaften finden, die für die Disziplin notwendig sind. Aber sie sind selbst Orte und nicht schon Prinzipien der Dogmatik, d.h. sie gewinnen nicht mit ihrer einheitlichen summarischen Grammatik eine Bedeutung, sondern mit ihren vielfältigen Argumentationen, die aus tatsächlichen Problemen eine summarische Perspektive entwickelt haben.

Mit einer methodischen Option auf die summarische Argumentationstechnik kann Dogmatik zwar ein Gesamtkunstwerk für jene Argumente erstellen, die in der Tradition Antworten gegeben haben; aber sie kann selbst kaum Argumentationen liefern, die den diskursiven Herausforderungen der eigenen Zeit standhalten, weil dieses konkrete Gegenüber keinen konkret bestimmten methodischen Ort hat. Dogmatik kann dann zwar auf Sinn hin spekulieren, findet aber keinen positiven Ort für die Bedeutung des Gesagten. Diese Sprachlosigkeit, die mit der neuscholastischen Formierung der Theologie eingesetzt hat, führte denn auch zum Methodenwechsel der hermeneutisch betriebenen Dogmatiken, die sich der Geschichte als einer prinzipiellen dogmatischen Herausforderung stellen.⁴ Diese Dogmatiken lösen den Zielkonflikt zwischen Einheits- und Pluralitätsprinzip dadurch, dass sie sich in einer historisch-kritischen Weise der Vielzahl von Texten stellen, mit denen sich der Weg zu den Dogmen des Glaubens nachvollziehen lässt. Das Einheitsmoment ist dann die historische Gewichtung dieser Texte, weshalb die hermeneutische Grammatik auch analog auf die konkreten Fragen der jeweils eigenen Zeit angewendet werden kann.

Einen anderen als den neuscholastischen Umgang mit der summarischen Theologie lässt sich in der Ursprungszeit des dogmatischen Denkens finden, die sich im Kontext der katholischen Kirche entwickelt hat. In Salamanca wird die *Summa theologica* des Thomas von Aquin ab 1526 erstmals zu einem Lehrbuch

4 Man kann dafür fast alle heute gängigen dogmatischen Handbücher nennen; als eine Art vorläufigen Abschluss dieser Perspektive vgl. Hünermann, Peter, *Dogmatische Prinzipienlehre*. Glaube – Überlieferung – Theologie als Sprach- und Wahrheitsgeschehen, Münster 2003.

gemacht und in Alcalá regelmäßig kommentiert.⁵ Sie löst die Sentenzen des Lombarden ab, an denen alle Theologen des Mittelalters ausgebildet wurden. Man kehrt von der summarischen Grammatik der Theologie ab, indem eine der herausragenden Summen zu dem konkreten Argumentationsraum genommen wird, an dem die Kunst eines Argumentierens gelernt wird, mit der man in den aufgebrochenen Differenzen der eigenen Zeit bestehen kann. Die Summe des Thomas wird von einem spekulativen Vorbild theologischer Diskurse zu einem positiven Ort theologischer Argumentation. Sie wird nicht als Horizont genommen, in den die dogmatischen Argumente gestellt sind, sondern als konkreter Argumentationsraum, um in den neuen Herausforderungen zu bestehen. Aus einer Gesamtdarstellung wird sie zu einem Ort, auf den man sich in der eigenen Zeit stellt, und erhält darin formale Autorität. Damit hat sich positive Theologie als theologische Form etabliert. Man kann diesen Lehrbuchwechsel trotz des diskurspolitischen Gegensatzes als eine strukturelle Parallele zur Übersetzung der Bibel interpretieren, die Luther auf der Wartburg angefertigt hat. Bei dieser Bibelübersetzung wird ein diskursiver Rahmen theologischer Argumentation, die Schrift als *norma normans* der Tradition, die im summarischen Rahmen der scholastischen Disputation bestenfalls Autoritätsargumente lieferte, zu einem konkreten Fundort für theologische Argumente, die Sprachlosigkeiten in der Tradition überschreitet. Die Bibelübersetzung von Luther war viel einflussreicher als der Salmantiner Lehrbuchwechsel, weil diese Übersetzung sich schon wegen der sprachlichen Perspektive nicht auf die akademische Welt beschränkte. Sie bot einen Argumentationsraum mit der Kraft einer neu gewonnenen Sprache.

Die Transformation von theologischen Prinzipien zu Orten, die prinzipielle Autorität erhalten, bildet die neue theologische Wissensform der Dogmatik aus. Es ist nicht zufällig, dass das in den beiden neuen Konfessionen als eine parallele Entwicklung zu beobachten ist. Die systematische Beschreibung des Glaubens orientiert sich nicht mehr primär an der logischen Stringenz in der geordneten Ableitung eines Zielsatzes, sondern sucht nach der Überzeugungskraft von Argumenten, die dem Ziel dient, einen Anhaltspunkt für Ordnung in Glaubensdingen zu liefern. Man demonstriert die Wahrheit nicht mehr mit einer Summe von Autoritätsargumenten, man sucht vielmehr nach *topoi*, um Argumente zu haben, die auf Wahrheit schließen lassen. Das eine ist ein Vorgang, der sich noch am Singular der einen Glaubensüberzeugung orientieren kann, das zweite ist ein Prozess, der an dem Plural der Fundstellen als konstitutive Basis der Glaubensüberzeugung nicht mehr vorüber gehen kann.

5 Vgl. Körner, Bernhard, *Melchior Cano De locis theologicis*. Ein Beitrag zur theologischen Erkenntnislehre, Graz 1994, 60.

Die Suche nach den vielen topoi des einen Glaubens – zur Grammatik der dogmatischen Wissensform der Theologie

Dieser Umschlag in der theologischen Grammatik ist beiden neuen Konfessionen gemeinsam. Auf protestantischer Seite zeigen das die *loci communes* Melanchthons, die alle Orte kirchlicher Lehrtradition sammeln. Auf katholischer Seite stehen dafür die *loci theologici* des Melchior Cano, eines Salmantiner Dominikaners.⁶ Melanchthons *loci* gelten als die erste systematische Darstellung der reformatorischen Theologie; er hat sie als Lehrbuch konzipiert und mehrfach überarbeitet. Canos *loci* haben die Geschichte der Dogmatik als einer Disziplin katholischer Theologie über Jahrhunderte methodologisch geformt. Der Trienter Konzilstheologe hat über zwei Jahrzehnte an ihnen gearbeitet, aber sie wurden unvollendet erst posthum veröffentlicht. Mit der *theologia christiana dogmatica* des protestantischen Theologen L.F. Reinhart tritt die Disziplin Dogmatik dann erstmals 1661 literarisch fassbar auf. Die Bezeichnung ist aber bald überkonfessionell beheimatet, so mit den *dogmata theologica* des Thomassin d'Eynac (1616-1690) und des Dionysius Petavius (1583-1652).⁷

In diesen loci-Theologien wird nach Darstellungsweisen für den Glauben gesucht, die einen überzeugenden Anspruch auf Autorität in einer Welt erheben können, in der die selbstverständliche Ordnung der Argumentation verloren gegangen ist. Noch in der bewährten Manier des Mittelalters wird an diesem historischen Wendepunkt zum letzten Mal eine Rezeption von Aristoteles in Gestalt seiner Topik wichtig. Man hatte die Topik bereits im Mittelalter in der Bearbeitung von Boethius gekannt, aber diese ordnet die Topik noch der Dialektik unter, also den Fundort der Argumente der Kunst des Argumentierens. Mit dem Humanismus und der Topik-Lehre von Rudolph Agricola beginnt etwas Neues, das sich dogmatisch seit dem 16. Jahrhundert auswirkt. Die Topik stellt Argumente, *topoi*, zusammen, die rhetorische Qualität haben, also auf einer sprachlichen Basis überzeugen müssen; die Kunst des Argumentierens wird von den Fundorten der Argumente geprägt. Autorität kann nicht mehr einfach abgerufen werden, sie muss eigens erläutert werden. So hebt Melanchthon die eigenständige Bedeutung der Topik hervor und ordnet sie der Dialektik zu. In den sprachlichen Orten, die ein Argument überzeugend präsentieren, wird nicht

6 Melanchthon, Philipp, *Loci communes* (1521). Lateinisch – deutsch, hg. von der VELKD, 2., durchges. und korr. Aufl., Gütersloh 1997; Cano, Melchior, *De locis theologicis* (1563), in: Hyacintho Serry (ed.), *Melchioris Cani Episcopi Canariensis ex Ordine Praedicatorum Opera*, Padua 1762, xli-404. Vgl. auch Frank, Günter (Hg.), *Der Theologe Melanchthon*, Stuttgart 2000, sowie B. Körner, Melchior Cano.

7 Für die Herkunft der Dogmatik aus der Renaissance vgl. auch Walter, Peter, *Humanistische Einflüsse auf die Entstehung der Dogmatik? Ein Beitrag zur Vorgeschichte einer theologischen Disziplin*, in: ders./Schockenhoff, Eberhard, *Dogma und Glaube* (FS W. Kasper), Mainz 1993, 50-68.

einfach nur eine Überzeugung autoritativ weitergegeben, sondern die Autorität des Arguments, überzeugend zu sein oder zu gelten, sichtbar gemacht. Der Ort des Arguments, der Topos, hat damit methodische Qualität, um überzeugende Argumente zu finden. „Die Methodenlehre ist dabei ein Teil der *Dialektik*, sozusagen ihre praktische Komponente, und gleichzeitig das Resultat der erhöhten Bedeutung der Topik gegenüber der Analytik.“⁸ Damit ist natürlich das Schriftprinzip der Reformatoren begründbar; denn die Bibel ist ein Fundort von überzeugenden Glaubensargumenten und macht die Überzeugungskraft theologischer Argumente bestimmbar. Aber der Vorgang ist nicht auf die Schrift zu beschränken.

Der Wechsel zur Topik ist mehr als nur historisch interessant, er ist systematisch lehrreich. Verbunden ist er mit einer pluralen Situation, in der der allgemein anerkannte Grund für ein Argument nicht mehr vorhanden ist. Man argumentiert gleichsam auf schwankendem Boden und gibt dem mit der Aufmerksamkeit auf die rhetorische Dimension eine Struktur. Statt der schlussfolgernden Ableitung, die von einer allgemein akzeptierten Sprache ausgehen kann, ist nun etwas anderes gefragt: das Auffinden des Argumentes, also eine Entdeckung der Sprache, die überzeugen kann. Das ist die Leistung der Topik:

„Die Aufforderung zum Argumentieren entspringt aber nicht dem Verfügen über Gründe, sondern im Gegenteil dem Mangel daran. Die *Suche nach Gründen* gleicht eher einer Rückführung des Problematischen auf etwas, das man noch nicht hat, statt der Ableitung aus etwas, das man hat. Konstitutiv wird die Aufgabe des Entdeckens, weil noch nicht feststeht, woraus zwingend abzuleiten wäre. Vielmehr soll der mögliche Ort einer vor aller Augen gelingenden Ableitung erst zur Bestimmung kommen. Das geregelte Aufsuchen solcher Örter, von denen aus Argumente zu bilden sind, hat der ‚Topik‘ ihren Titel eingetragen. Die Lehre von den logischen Örtern dient der Bestimmung der Möglichkeiten einer noch nicht evidenten Herleitung. *Topoi* sind auf konkrete Fälle bezogene Allgemeinheiten, die nicht etwa wie Gründe an sich feststehen, sondern in ihrer Rolle, Streitfragen argumentativ zu lösen, erst zur Bewährung ausstehen.“⁹

Der Vorgang, die jeweils einschlägigen Topoi für das jeweils in Frage stehende Problem zu finden, bildet den Diskurs der Dogmatik aus. Das ist ihre Herkunft und sie ist in der gegenwärtigen Situation einschlägig. Es gibt keine diskursiven Selbstverständlichkeiten mehr, die als fraglose Größen für Argumentationen akzeptiert werden. Selbst der großflächige Sieg des kapitalbasierten Wirtschaftssystems im Kalten Krieg erbringt keine fraglose Orientierung; es ist eher der vielleicht mächtigste Pluralisierungsfaktor heute. Was es gibt, ist eine herausfordernde Pluralität, die das Entdecken neuer Topoi zu einer Überzeugungsfrage der Theologie macht. Historische Situationen sind unvergleichlich; deshalb kann man nicht sagen, man befände sich heute in einer vergleichbaren Situation und

8 Wiedenhofer, Siegfried, *Formalstrukturen humanistischer und reformatorischer Theologie bei Philipp Melancthon*, Bd. 1, Bern 1976, 369.

9 Bubner, Rüdiger, *Dialektik als Topik*, Frankfurt 1990, 67f.

müsse entsprechend wie damals auf eine loci-basierte Dogmatik mit topologischem Hintergrund zurückgreifen. Das wäre unhistorisch gedacht und bereits in sich ein elementarer Verstoß gegen eine theologische Disziplin, die eine „Kunst des Denkens der Geschichte“¹⁰ verkörpert. Aber die loci-basierte Dogmatik gibt Hinweise darauf, wie eine plurale Herausforderung theologisch zu bewältigen ist: Es ist erstens nicht damit getan, zu sagen, was Dogmen sind; man muss schon zeigen können, wo die Autorität zu finden ist, die in der kirchlichen Lehre Dogmen zuerkannt wird. Der Ortswechsel vom Was der Aussagen zum Wo der Fundorte ist ein gewichtiges Erbe der loci-Dogmatiken. Und zweitens zeigen sie, dass die Antwort auf das Wo nicht schon mit dem Rückzug auf einen, wie auch immer gearteten Singular gegeben ist.

Es ist von daher kein Ausdruck von Traditionalismus, Dogmatik auf dem Boden der loci-Theologie zu betreiben:

„Aus der Wandlung von Gesellschaft und Wissenschaftsbegriff wie aus der korrespondierenden Transformation von Kirche und Theologie – konkretisiert in den jeweiligen Sprachgestalten – ergibt sich die Notwendigkeit einer Affirmation und einer Fortschreibung der Loci theologici: Die Fortschreibung bezieht sich auf die Neubestimmung, die Zuordnung und den Gebrauch der verschiedenen Loci proprii wie auf die Charakteristik heutiger Loci alieni.“¹¹

Damit ist eine Unterscheidung angesprochen, die in den langen kontroverstheologischen Jahrhunderten, in denen die Loci theologici Canos die katholische Dogmatik geprägt haben, verloren ging, die aber für den Ortswechsel zum Wo des theologischen Argumentes einschlägig ist.

Die Differenz von innen und außen – die zweieitliche Topologie der Dogmatik

Für den Humanisten Melanchthon war die systematische Beachtung der Geschichte in der Theologie geradezu Programm. Bei Melchior Cano wird das systematisch verstärkt. Er führt eine Differenz ein, die bis ins 20. Jahrhundert hinein in der lehramtlichen Entwicklung und in der katholischen dogmatischen Theologie vergessen blieb, dann beim jüngsten Konzil aber zu einem tragenden Element der Glaubensdarstellung ausgebaut wurde. Cano unterscheidet zwischen den Orten, die der Darstellung des Glaubens von sich her eigentümlich sind: *loci proprii*. Das sind die ersten sieben seiner zehn Orte: Heilige Schrift, apostolische Tradition, katholische Kirche, Konzilien, römische Kirche, Heilige, scholastische Gelehrte. Sie sind der Theologie eigentümlich und besitzen für sie einen vorrangigen Stellenwert. Von ihnen her entwickelt sich der normale dogmatische

10 Klinger, Elmar, *Ekklesiologie der Neuzeit. Grundlegung bei Melchior Cano und Entwicklung bis zum 2. Vatikanischen Konzil*, Freiburg 1978, 19.

11 P. Hünemann, *Prinzipienlehre* 207.

Diskurs. Dann gibt es Orte, die der Theologie eigentümlich sind, aber von außerhalb zukommen – *loci velut ex alieno*.¹² Es handelt sich um natürliche Vernunft, Philosophien und menschliche Geschichte. Canos programmatische Aufzählung ist nicht abgeschlossen; systematisch gesehen kann sie auch verlängert werden.

Diese Differenz von eigenen und fremden Orten der Theologie ergibt sich nicht zufällig, sondern bildet einen formalen Rahmen. Mit *auctoritas* und *ratio* werden in der Scholastik die beiden möglichen Strategien von Diskursen benannt, die auf Erkenntnis zielen. Sicherheit findet die Theologie, so Cano, in der ersten Strategie.¹³ Daraus haben manche Interpreten ein Unterordnungsverhältnis abgeleitet und entsprechend Cano als einen Gewährsmann jener Form systematischer Theologie verstanden, die sich im Grunde allein von sich her bestimmt.¹⁴ Dabei steht allerdings eine moderne Selbstbegründung im Vordergrund, die am Wer oder Was einer zu identifizierenden Größe stehen bleibt; es handelt sich um die Grammatik eines Subjektes, das sich selbst begründet und alles Zweifelhafte aus der eigenen Identität ausscheidet.

In der Differenz von eigentümlich und fremd liegt jedoch eine topologische Unterscheidung vor; es geht um das Wo der Argumentationsräume, in denen eine dogmatische Theologie konkrete Anhaltspunkte für Auseinandersetzungen suchen muss. Unter dem Gesichtspunkt des Wo stellt sich die Frage nach vorrangig oder nachgeordnet nicht.¹⁵ Es geht um Nicht-Ausschließung und nicht um Selbstbegründung. Zu entscheiden ist, welchen Herausforderungen eine systematische Theologie nicht ausweichen darf. In den *loci alieni* Canos wird entsprechend benannt, was nicht ausgeschlossen werden darf, wenn der dogmatische Diskurs an der Autorität von Argumenten für seine Sache interessiert ist. Philosophie, Vernunft und Geschichte sind solche Größen, die befremdlich, aber unausweichlich sind. Theologie kann sie nicht kontrollieren und für die Kirche sind sie kritische Größen. Aber gerade deshalb bilden sie Argumentationsräume, in denen die Bedeutung der Glaubenswahrheiten zu finden sind.

Diese doppelte Weise, die *loci alieni* nicht auszuschließen und ihrer Autorität nicht auszuweichen, hat das Zweite Vatikanische Konzil bestimmt. Es ist selbst mit einer Strategie entwickelt worden, die innen und außen in prinzipieller

12 Vgl. M. Cano, locis I, 2, 2b.

13 „Nam traditi sunt quidem, e quibus argumenta ducuntur, duplices loci, uni ex auctoritate, alteri ex ratione: sed omnia ferme argumenta Theologica a priori illo fonte derivantur.“ (M. Cano, locis I, 1, 1b)

14 Vgl. Lang, Albert, Die Loci Theologici des Melchior Cano und die Methode des dogmatischen Beweises. Ein Beitrag zur theologischen Methodologie und ihrer Geschichte. München 1925, 66f und 73, sowie Seckler, Max, Die schiefen Wände des Lehrhauses. Katholizität als Herausforderung, Freiburg 1988, 93f und 100.

15 So können für M. Seckler, Wände, die loci alieni „nur Wahrscheinlichkeiten begründen“ (93), weshalb Theologie es nicht nötig habe, sich allzu lange damit aufzuhalten.

Weise zueinander stellt – „ecclesia ad intra“ und „ecclesia ad extra“, wie es Kardinal Suenens in der programmatischen Rede am Ende der ersten Sessio auf den Punkt bringt.¹⁶ Seine Aussagen haben entsprechend auch die dogmatische Theologie in eine Konstellation von prinzipieller Zweiwertigkeit hineingestellt. Der Nukleus dafür liegt vor dem Konzil in der Auseinandersetzung um die Autorität der Geschichte für die dogmatische Theologie, die sich im Streit um die Nouvelle Théologie manifestiert und sich nochmals in der Indizierung der Programmschrift von Marie-Dominique Chenu „Le Saulchoir“ verdichtet.¹⁷ Diese Theologie machte Ernst mit der Einsicht Maurice Blondels, dass die übernatürliche Aktion der Offenbarung in der geschichtlichen Natur von Mensch und Gesellschaft geschieht, und findet so zu neuen, für ihre Zeit schlichtweg unerhörten Orten der Theologie wie die geistige Problemlagen einer Gesellschaft und die anderen Christen.¹⁸ Auf dem Konzil wird dieses Programm auf der einen Seite positiv aufgegriffen und damit lehramtlich bestätigt:

„Es [das Konzil] hat also die Welt der Menschen vor Augen [...] den Schauplatz der Geschichte des Menschengeschlechtes, von seiner Tätigkeit, seinen Niederlagen und Siegen gezeichnet; die Welt, die [...] von der Liebe des Schöpfers begründet und erhalten, zwar unter der Knechtschaft der Sünde steht, aber von Christus, dem Gekreuzigten und Auferstandenen, durch Brechung der Macht des Bösen befreit wurde, um nach Gottes Ratsschluss umgestaltet zu werden und zur Vollendung zu gelangen.“ (GS 2/2)

Das beschreibt die konsequente Polarität von Dogma und Pastoral, die alle Texte des Konzils durchzieht und sich in seiner zweiten Kirchenkonstitution, der pastoralen Konstitution über die Kirche in der Welt von heute verdichtet.¹⁹

Auf der anderen Seite wird das zweieitliche Programm einer pastoral qualifizierten dogmatischen Sprache konsequent auf alle Problemlagen weitergetrieben, die sich hier und heute für Menschen stellen:

„Das Volk Gottes bemüht sich, vom Glauben bewegt, [...] in den Ereignissen, Bedürfnissen und Wünschen, an denen es zusammen mit den übrigen Menschen unserer Zeit Anteil hat, zu unterscheiden, was darin wahre Zeichen der Gegenwart oder des Ratsschlusses Gottes sind.“ (GS 11/1)

16 „Concilium sit Concilium »de Ecclesia« et habeat duas partes: *de Ecclesia ad intra* – *de Ecclesia ad extra*.“ (Acta Synodalia sacrosancti concilii oecumenici Vaticani II, 6 vol. in 32 partibus, Appendix (2 vol.), Indices, Typis Pol. Vaticanis 1970–1998, volumen I, pars 4, p. 223).

17 Chenu, Marie-Dominique, *Le Saulchoir*. Eine Schule der Theologie, Berlin 2003.

18 Lubac, Henri de, *Catholicisme*. Les Aspects sociaux du Dogme (Unam Sanctam 3), Paris 1938; Congar, Yves, *Chrétien désunis*. Principes d'un „Oecuménisme“ Catholique (Unam Sanctam 1), Paris 1937. Für Chenu vgl. Bauer, Christian, *Geschichte und Dogma*. Genealogie der Verurteilung einer Schule der Theologie, in: M.-D. Chenu, *Le Saulchoir* 9–50.

19 Vgl. dazu Klinger, Elmar, *Armut – Eine Herausforderung Gottes*. Der Glaube des Konzils und die Befreiung des Menschen, Einsiedeln 1990, 96–142.

Deshalb werden auf diesem Konzil Größen ausdrücklich zum Thema, die bis dahin konsequent aus den Bestimmungsdiskursen des kirchlichen Glaubens als nicht konstitutiv ausgeschlossen waren: Menschenrechte (DiH), die anderen Religionen, insbesondere das Judentum (NA), die ökumenische Bewegung (UR), und – wenn auch defizitär – die Welt der Massenmedien (IM). Sie alle werden zu Orten, denen die lehrhafte Darstellung des Glaubens nicht mehr ausweicht. Es handelt sich um *loci theologici alieni*.

Der springende Punkt liegt in der konsequenten Nicht-Ausschließung aller Fragen und Probleme, die Menschen betreffen und die sie veranlassen, um die gesellschaftliche Anerkennung ihrer Würde zu ringen. Es kommt darauf an, das zu erfassen, wie Menschen in diesen Fragen und Problemen vor Gott und durch Gott gestärkt werden. Die Stärken in diesen Herausforderungen werden dogmatisch leitend, nicht die Betonung der Schwachpunkte, die es natürlich darin auch gibt. Das ist kein Utopie eines fortschrittlichen Optimismus, sondern ein Programm fortschreitender Optimierung der Glaubensdarstellung, weil deren Schwächen, die sie sprachlos machen, bearbeitet werden.

Dieser springende Punkt lässt sich wissenschaftlich mit unterschiedlichen Methoden bearbeiten. Man kann ihn differenzhermeneutisch, freiheitstheoretisch, kommunikationstheoretisch, gewalttheoretisch fassen.²⁰ Entscheidend ist jeweils, dass eben auch und gerade jene Größen zum Thema werden, die es in der herkömmlichen Art und Weise dogmatischen Denkens schwer haben, nicht ausgeschlossen zu werden; denn in diesen Größen zeigt sich, was Glauben in den Gefahren und Chancen einer pluralen Situation wie der von heute zu sagen hat. Die strukturelle Spannung der Dogmatik, ein Einheits- und ein Pluralitätsmoment verbinden zu müssen, kommt dabei eigens zum Tragen. Die *loci alieni* lassen sich nicht auf einen Singular reduzieren; sie treten im Plural auf. Das Einheitsmoment ist ihnen gegenüber nicht positiv markiert, wohl aber von einer negierenden Position aus bestimmbar: eben die Nicht-Ausschließung aller *loci alieni*. Als Methode, um die unterschiedlichen Orte in den dogmatischen Diskurs einzubringen, bietet sich die Semiotik an.

Zeichen als Orte – die semiotische Methodologie von Peirce

Am Ursprung der Dogmatik wurde die aristotelische Topik zum Hilfsmittel, um die Autorität der Orte, denen man nicht theologisch ausweichen darf, zu bestimmen. Für die Differenz von innen und außen hat diese Topik keinen speziellen Begriff. In der Semiotik von Charles S. Peirce ist diese Differenz dagegen eine

20 Vgl. die anderen Vorschläge in diesem Heft, sowie Hoff, Gregor M., Die prekäre Identität des Christlichen. Die Herausforderung postmodernen Differenzdenkens für eine theologische Hermeneutik, Paderborn 2001.

strukturierende Größe. Peirce hat sie aus dem Pragmatizismus heraus entwickelt, der seinerseits aus einer intensiven Auseinandersetzung mit der Philosophie von Immanuel Kant entwickelt wurde.²¹ Die Semiotik überführt die zweiwertige Konstellation von Subjekt und Objekt in eine dreiwertige Methodologie; Peirce unterscheidet drei Fundamentalbereiche – Firstness, Secondness, Thirdness.

In Zeichen beziehen sich Subjekt und Objekt aufeinander und unterscheiden sich darin. Sie stehen sich hier wie innen und außen gegenüber. Zeichen entstehen dort, wo ein Subjekt sich auf ein Objekt beziehen muss, weil es mit diesem in eine Konstellation gerät, aus der es sich nicht herausnehmen kann. Sie markieren einen Handlungsdruck, der weder vom Subjekt noch vom Objekt her aufgelöst werden kann. Am klarsten ist das in der Definition des Zeichens erkennen, die Peirce formuliert hat: „Alles, was etwas anderes (seinen *Interpretanten*) bestimmt, sich auf ein Objekt zu beziehen, auf das es sich selbst (als sein *Objekt*) auf die gleiche Weise bezieht, wodurch der Interpretant seinerseits zu einem Zeichen wird, und so weiter *ad infinitum*.“²² Jedes Zeichen erzeugt also notwendigerweise weitere Zeichen (Interpretanten), worin sich das Gegenüber von innen und außen der ersten dreiwertigen Konstellation verlängert. In diesen Zeichen wird der Argumentationsraum umschrieben, der über Tatsachen, Vorstellungen, Erfahrungen etc. möglich ist, die unausweichlichen Gehalt haben. Wer sich über solche Größen äußern will, muss und wird zu Zeichen greifen. An ihrem Ort finden Auseinandersetzungen statt.

Ein Zeichen stellt also einen *topos* dar, in dem Argumente für die Zuordnung von Subjekt und Objekt, also den Erkenntnisvorgang, ebenso gefunden wie verworfen werden können. Dieser Bereich der Zeichen, die Drittheit, ist eine eigenständige Größe; er erzeugt den Raum, in dem Realität in den Diskurs eingeht und Diskurse auf Realitäten einwirken. Deshalb stellt ein Zeichen stets auch ein Handlungspotential dar; es hat eine pragmatische Bedeutung. Die *Thirdness* durchzieht alle Lebensbereiche, weshalb man Menschen auch als semiotische Existenzen ansehen kann. Eine ganze Reihe prägender Mächte menschlicher Lebensräume wie Sprache, Kultur, Geld, Religion, Wissenschaft etc. lassen sich als Zeichengrößen begreifen.²³ Mit der semiotischen Perspektive lässt sich eine

21 Vgl. Oehler, Klaus, Charles Sanders Peirce (BsR 523), München 1993, v.a. 10-26.

22 Aus Baldwin's Dictionary of Philosophy and Psychology von 1901-2, in: Peirce, Charles S., Semiotische Schriften 1, hg. u. übers. v. C. Kloesel u. H. Pape, Frankfurt 1986, 375.

23 Peirce hat auch eine eigenständige Religionsphilosophie entwickelt; sie wird in der protestantischen systematischen Theologie als eine Basis rezipiert, den kantianischen Dualismus von Glauben und Wissen zu überwinden (vgl. Peirce, Charles Sanders, *Religionsphilosophische Schriften*, Hamburg 1995; Deuser, Hermann, Gott: Geist und Natur. Theologische Konsequenzen aus Charles S. Peirce Religionsphilosophie, Berlin/New York 1993). Besonders das sog. Neglected Argument für die Existenz Gottes, das Peirce gegen Ende seines Lebens entwickelt hat, ist dafür einschlägig (Ch. Peirce, Religions-

Größe methodisch bearbeiten, vor die die katholische Dogmatik seit dem jüngsten Konzil gestellt ist.

Die Zeichen der Zeit – eine semiotische Arbeitsbeschreibung der Dogmatik

Die Zweiheit von innen und außen im Verhältnis von Dogma und Pastoral sowie das Prinzip der Nicht-Ausschließung prägen auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil den Begriff der Zeichen der Zeit aus, den ursprünglich Johannes XXIII. mit der Konzilsankündigung und mit seiner letzten Enzyklika *Pacem in terris* in die lehramtliche Sprache der katholischen Kirche eingeführt hat. Die Nr. 4 der Pastoralkonstitution stellt die Fundstelle dar, die am weitesten reicht:

„Zur Erfüllung dieser Aufgabe obliegt der Kirche durch alle Zeit die Pflicht, die Zeichen der Zeit zu erforschen und im Licht des Evangeliums auszulegen, so dass sie in einer der jeweiligen Generation angemessenen Weise auf die beständigen Fragen der Menschen nach dem Sinn des gegenwärtigen und des zukünftigen Lebens und nach ihrem gegenseitigen Verhältnis antworten kann.“ (GS 4/1)

Die Darlegung des Evangeliums und die Zeichen der Zeit sind strukturell verbunden; das eine gibt es nicht ohne das andere. Man steht vor einer weit reichenden Zweiheit, auf die sich die dogmatische Theologie beziehen muss, wenn sie in der Tradition dieses Konzils stehen will. Dabei wird auf der einen Seite eine Größe, die über die Zeit hinaus Bestand hat, das Evangelium, und Größen, die einen realen geschichtlichen Ort haben, miteinander prinzipiell verbunden. Und auf der anderen Seite wird eine Pluralität, eben die Zeichen der Zeit, und eine Singularität, das Evangelium, zueinander gestellt. Das sind zwei formale Probleme, die sich semiotisch auflösen lassen.

Zeichen der Zeit sind zunächst einmal Zeichen. Sie markieren also eine dreiwertige Konstellation, nicht einfach allein historische Realitäten. Vielmehr bringen sie solche Realitäten in einen Diskursraum ein, bei denen eine Innengröße – hier die Glaubenspositionen der Kirche in Gestalt des Evangeliums – mit einer Außengröße konfrontiert wird, der sie nicht ausweichen kann. Es handelt sich bei diesen Zeichen also um qualifizierte Vorgänge in der Zeit, bei denen in der Glaubensdarstellung auf das hingewiesen wird, was zu ihrem Kernbereich gehört. Zeichen der Zeit sind keine vorübergehenden Zeiterscheinungen, sondern *topoi* in der jeweiligen Gegenwart, in denen etwas benannt werden kann, was in der bestehenden Ordnung des Diskurses ausgeschlossen ist, aber mit den Perspektiven des Evangeliums gleichwohl in Sprache gefasst werden könnte. Es handelt sich um die Vielzahl jener historischen Auseinandersetzungen, in denen Menschen um die Anerkennung ihrer Würde ringen, die ihnen von Gott her ge-

geben ist. Solche Auseinandersetzungen haben für die Kirche eine Bedeutung, der sie um der Singularität ihres Glaubens willen nicht ausweichen kann, selbst wenn diese sie zunächst sprachlos machen. Sie haben die Qualität von *topoi*, bei denen sie über die Grenzen der Ordnung ihres bisherigen Diskurses hinausgeführt wird.

Aus einer semiotischen Perspektive heraus kann man zweitens sagen: Diese Auseinandersetzung findet im Bereich von Zeichen statt. Sie führen zu weiteren Zeichen, Interpretanten in der Peirceschen Diktion, nicht einfach zu einer Operationalisierung historischer Realitäten. Angesichts von Zeichen der Zeit werden mit dem Glauben nicht einfach diese Realitäten verschoben; er wird nicht in ein kulturelles, soziales, politisches, religiöses Projekt hinein verschoben. Er bleibt in seiner Bekenntnisqualität angefragt. Was mit dem Glauben geschehen kann, der vor Zeichen der Zeit steht, ist: Zeichen entwickeln. Damit ereignet sich etwas mit dem, was in den genannten Auseinandersetzungen geschieht. Sie erhalten einen neuen Argumentationsraum, der über die Ausschließungen hinausreicht, gegen die die Menschen sich wehren, die darin um gesellschaftlichen Respekt vor ihrer Würde ringen. Das ist das, was Kirche tun kann, wenn sie historischen Auseinandersetzungen nicht ausweicht. Sie kann Zeichen setzen, womit sie einen Ort entstehen lässt, an dem sie selbst Argumente für ihren Glauben im Außen ihres eigenen Diskurses findet. Das erscheint auf den ersten Blick wenig, aber es ist der Schlüssel zu einem Argumentationsraum, in dem die Fragen und Probleme mit den Mitteln des Evangeliums zur Sprache gebracht werden, gegen deren Ausschließungen Menschen sich in solchen Auseinandersetzungen wehren.

Das Konzil hat dieses Zeichen-Setzen Pastoral genannt. Sie beschreibt das Wo, an dem sich der Glaube in der pluralen Welt von heute identifizieren lässt. Es ist eine Arbeitsbeschreibung von Dogmatik, diese Identifizierung zu ermöglichen.

Die Realität des Christlichen

II Der Einfluss konstruktivistischer Epistemologien in der Theologie

Bernhard Fresacher, Trier

1. Fiktion und Realität

In welcher Welt befinden wir uns eigentlich? Was ist echt und was künstlich, was ursprünglich und was hergestellt, was genetisch und was sozial usw.? Die Eindeutigkeit der Unterscheidung von vorgegeben oder produziert wird in allen Bereichen des Wissens unterlaufen. Die Zuordnung wird zum Problem. Die Wissenschaft gerät in die Nähe der Technik oder der Kunst. Die modernen Massenmedien treiben das Spiel an der Grenze zwischen Realität und Fiktion auf die Spitze, insbesondere in Film, Werbung und Internet.¹ Die technischen Möglichkeiten der elektronischen Datenverarbeitung und der digitalen Bildbearbeitung bis hin zum Cyberspace, der den Körper als letzte natürliche Referenz auflöst, eröffnen neue Dimensionen.² Diese zeichnen sich freilich schon lange vorher ab: durch die Literalität. Die Filmtrilogie *Matrix* bietet insofern gegenüber den Gedichtfragmenten des Parmenides nichts Neues.³

Die Schrift erscheint als das Medium, in dem sich der semiotische Unterschied zwischen Bezeichnetem und Bezeichnendem in den Zeichen verselbstän-

- 1 Dieses ist heute einschlägig Gegenstand von Medien- und Kommunikationswissenschaft. Auf entsprechende bibliografische Angaben kann deshalb an dieser Stelle verzichtet werden.
- 2 Vgl. (auf Gender-Fragen zugespitzt) Haraway, Donna, *Die Neuerfindung der Natur. Primaten, Cyborgs und Frauen*, Frankfurt a.M./New York 1995; Bauer, Yvonne, *Sexualität – Körper – Geschlecht. Befreiungsdiskurse und neue Technologien*, Opladen 2003.
- 3 Die Filme werden mit dem Konstruktivismus in Verbindung gebracht. Sie verkörpern die Selbstinszenierung der Fiktionalität in einer apokalyptischen Dramaturgie. Sie knüpfen im Medium der Science-Fiction synkretistisch an bekannte philosophische und religiöse Semantiken an. Sie formen sich in einer Bricolage aus griechischer und postmoderner Philosophie, aus christlichen und östlichen Erlösungsmotiven zu einem Thriller des Cyberspace, der fortlaufend mit der vorsokratischen Unterscheidung von Sein und Schein spielt: Nichts ist, wie es scheint. Die *Matrix* (lateinisch für Gebärmutter) bezeichnet die Ausgangslage, in der sich nicht entscheiden lässt, ob man es mit Fiktion oder mit Realität zu tun hat. Vgl. Wolf, Christof, *Zwischen Illusion und Wirklichkeit. Wachowskis Matrix als filmische Auseinandersetzung mit der digitalen Welt* (Beiträge zur Medienästhetik und Mediengeschichte 14), Münster 2002; für eine mögliche theologische Interpretation: Valentin, Joachim, *Zwischen Matrix und Christus. Fundamentaltheologie als kritische Religions- und Kulturtheorie*, in: *Orientierung* 68 (2004) 178-181.194-197.

dig; sie wird zum Differenz-Medium schlechthin.⁴ Sie lässt eine Welt unabhängig von der Welt außer ihr entstehen, eine andere Realität in der Realität: sie arbeitet mit eigenen Unterscheidungen; sie stiftet ein Gedächtnis, das nicht mehr auf die physische Anwesenheit von Erzählerinnen und Erzählern angewiesen ist; sie verhindert Abschlüsse, denn was einmal beschrieben worden ist, kann wieder beschrieben werden, auch auf seine Form der Beschreibung hin. Sie setzt also kontingent. Sie bildet nicht ab, sondern erzeugt Alternativen und performiert die Realität imaginativ – möglicherweise sogar gravierender als durch Bilder, Orte oder Rituale, für die aber dasselbe gilt. Sie ersetzt nicht, sie bildet nicht ab, sie wiederholt nicht, sondern fügt vielmehr hinzu und verändert auf diese Weise die Welt. Sie verdoppelt sie sozusagen durch ihre Beschreibung.

Mit der allgemeinen Alphabetisierung wird diese Verdopplung und Abkoppelung zur Realität des Wissens in der modernen Gesellschaft. Das Beben, das die Philosophie in ihren ontologischen und transzendentalen Grundfesten – und mit diesen Europa – spätestens seit dem 19. Jahrhundert spürbar erschüttert, ist bereits ein Nachhall, der bis zum französischen Poststrukturalismus und seinen Auswirkungen im 21. Jahrhundert reicht. Suffixe wie „Post“ oder „Neo“ deuten die Verlegenheit an, die darüber nach wie vor in der Wissenschaft herrscht.

Es ist kein Zufall, dass diese Realität erstmals in der Linguistik des 20. Jahrhunderts wissenschaftlich auffällt – unter Namen wie Wittgenstein, Saussure oder Peirce, um nur die prominentesten zu nennen. Zusammen mit dem Pragmatismus bildet sie die historische Voraussetzung konstruktivistischer Epistemologien, die neuerdings vor allem ihre Ankunft in der Neurologie und darin wieder in der empirischen Wissenschaft feiern.⁵ Sie sind freilich längst in vielen

4 Vgl. Bohn, Claudia, Schriftlichkeit und Gesellschaft. Kommunikation und Sozialität der Neuzeit, Opladen 1999; Türcke, Christoph, Vom Kainszeichen zum genetischen Code. Kritische Theorie der Schrift, München 2005; und natürlich Derrida, Jacques, Die Schrift und die Differenz, Frankfurt a.M. 1972.

5 „Die Wirklichkeit und ihr Ich sind Konstruktionen, welche das Gehirn in die Lage versetzen, komplexe Informationen zu verarbeiten, neue, unbekannte Situationen zu meistern und langfristige Handlungsplanungen zu betreiben.“ (Roth, Gerhard, Fühlen, Denken, Handeln. Wie das Gehirn unser Verhalten steuert. Neue, vollständig überarbeitete Ausgabe, Frankfurt a.M. 2003 (2001), 397). Empirisch lässt sich dies im Selbstversuch anhand der so genannten Kippfiguren (Nekkerschen Würfel oder Schröderscher Treppe) nachvollziehen. Das Erstaunliche besteht nicht so sehr darin, dass Bilder, Gerüche, Töne und andere Wahrnehmungen überhaupt erst erzeugt werden (wobei dieses Erzeugen auf die Überschreitung eines Schwellenwertes angewiesen ist, damit es zur Aktivierung und zur Errechnung von Formen kommt), sondern darin, dass diese externalisiert werden und auf diese Weise verhindern, das Ich (Selbst, System) mit der Welt draußen (Phänomenen, Umwelt) zu verwechseln. Eine Erklärung hierfür hat die Neurologie bis heute nicht, obwohl sie bereits mindestens seit 150 Jahren explizit daran arbeitet. Das Bewusstsein kann sich selbst dann seinerseits wieder nur als Gegenstand behandeln. Zur aktuellen – durch Manifeste von Neurowissenschaftlern, Philosophen und Psychologen (z.B. im Magazin „Gehirn und Geist“) geprägten – Debatte vgl. insbesondere

anderen wissenschaftlichen Disziplinen etabliert und als gemeinsame wissenschaftstheoretische Plattform – alternativ zum Positivismus wie zum Kritischen Rationalismus – akzeptiert, allen voran in Psychologie, Pädagogik, Geschichtswissenschaft und Soziologie. Literatur- und Medienwissenschaft bilden aber nach wie vor ihr Stammgebiet.⁶ Wieweit sie sich wissenschaftlich durchsetzen werden, ist noch nicht absehbar.

Mit der Literalität ist ein erster und mit den modernen Massenmedien ein weiterer Schub markiert. Vom einen zum anderen scheint sich die Zeit zu beschleunigen. Der Schritt von der mündlichen Sprache zur Schrift hatte noch hundert Tausende von Jahren in Anspruch genommen. Der nächste bis zum Buchdruck dauerte ungefähr 2000 Jahre. In 200 Jahren setzten sich dann die Massenmedien durch, und die letzten 20 Jahre brachten regelrecht eine Explosion durch die elektronischen Medien, Telekommunikationstechnologien, Speichermöglichkeiten und Netzwerke. Dabei werden die älteren Formen nicht durch die neueren verdrängt, sondern bleiben zusammen mit diesen erhalten.

In dieser Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen verändern die Techniken der Beschreibung die Realität, die sie beschreiben. Die Bedeutungen erklären sich aus der Zeit, in der diese sich realisieren (materialisieren, imaginieren). Die Semantik ist an dem Umbau der Gesellschaft beteiligt, die sie voraussetzt. Semantische Strukturen folgen sozialen und wirken sich – in ihrer zeitlichen Verschiebung – wieder auf diese aus. Die Aufmerksamkeit auf diesen Zusammenhang von Sinn- und Gesellschaftsform zu lenken, darin besteht insbesondere das Verdienst der Soziologie von Niklas Luhmann.⁷ Vor allem an diese knüpfen die folgenden Überlegungen zum Konstruktivismus an. Sie gehen davon aus, dass die Wissenschaft darin eine Form der Reflexion auf ihre eigene epistemologische

die Hefte 2 und 6 der Deutschen Zeitschrift für Philosophie 52 (2004) mit dem Schwerpunkt „Hirn als Subjekt? Grenzfragen neurobiologischer Hirnforschung“; als „Klassiker“ in fünfter, erweiterter Auflage: Metzinger, Thomas (Hg.), *Bewusstsein. Beiträge aus der Gegenwartsphilosophie*, Paderborn 2005; sowie aus theologischer Perspektive die gründliche Dissertation von Kläden, Tobias, *Mit Leib und Seele ... Die mind-brain-Debatte in der Philosophie des Geistes und die anima-forma-corporis-Lehre des Thomas von Aquin* (ratio fidei 26), Regensburg 2005.

6 Vgl. insbesondere Schmidt, Siegfried J. (Hg.), *Der Diskurs des Radikalen Konstruktivismus*, Frankfurt a.M. 1987; ders. (Hg.), *Kognition und Gesellschaft. Der Diskurs des Radikalen Konstruktivismus 2*, Frankfurt a.M. 1992; ders., *Kognitive Autonomie und soziale Orientierung. Konstruktivistische Bemerkungen zum Zusammenhang von Kognition, Kommunikation, Medien und Kultur*, Frankfurt a.M. 1994; und zuletzt ders., *Geschichten und Diskurse. Abschied vom Konstruktivismus*. Mit einem Vorwort von Mike Sandbothe, Reinbek 2003.

7 Vgl. vor allem Luhmann, Niklas, *Die Wissenschaft der Gesellschaft*, Frankfurt a.M. 1992; ders., *Soziologische Aufklärung 5. Konstruktivistische Perspektiven*, Opladen 1990; ders., *Erkenntnis als Konstruktion*, in: ders., *Aufsätze und Reden*, hg. v. Oliver Jahraus, Stuttgart 2001, 218-242; ders., *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, 2 Bde., Frankfurt a.M. 1997.

Lage in der modernen Gesellschaft seit der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts findet. Diese These wird begleitet von der Frage, was die Theologie damit anfangen kann: im Blick auf die Transformation des Wissens durch die Schrift und die modernen Massenmedien (II), auf die Spezifik der konstruktivistischen Theorieform, die sich daraufhin erklären lässt (III u. IV) und auf Risiko und Gewinn, die sich daraus für die Theologie möglicherweise ergeben (V).

2. Schrift und Kommunikation

Nicht erst Derrida, sondern schon die Bibel stößt den christlichen Glauben unausweichlich an die beschriebene Grenze. Sie bezeichnet, was sie nicht fassen kann, und bleibt dafür auf sich selber verwiesen: auf das imaginäre Reich ihrer Zeichen. Es gibt nichts Künstlicheres als dieses, und ausgerechnet daran bindet sich das Christentum kanonisch. In dieser Form verankert es sich als alternative Realität in der Gesellschaft, vielleicht sogar nachhaltiger als auf organisatorische, architektonische oder dogmatische Art. Dies bedeutet nicht, dass es darauf nicht ankäme, aber diese Formen zeichnen sich gerade dadurch aus, dass sie immer wieder von der literarischen Welt der Bibel eingeholt werden, zu deren Schutz sie sich aufgestellt wissen: Sie hüten Imaginationen, die unaufhörlich zur Realität drängen und die Schutzmaßnahmen selbst jederzeit wieder untergraben können. Auf diesen paradoxen Zusammenhang von Stabilität und Instabilität kommt es an. Einseitige Auflösungen, die entweder von einer Stabilisierung oder von einer Säkularisierung des Christentums ausgehen,⁸ verkennen ihn.

Schon Schrift, Buchdruck und Alphabetisierung sorgen für das, was sich durch die modernen Massenmedien weiter forciert: für eine nahezu grenzenlose Dispersion der biblischen Zeichen, die sich der Kontrolle einer einzigen Lesart entziehen – gerade auch dadurch, dass diese als eine Lesart unter anderen unterscheidbar, also kontingent wird. Das literalisierte religiöse Verstehen boykottiert dogmatische (nach wie vor vor allem an *face-to-face*-Interaktion und westlicher Metaphysik orientierte) Lektürevorgaben und Interpretationsregeln. Es sieht sich anderen Sichten ausgesetzt. Angesichts dessen überschätzen Theologie und Kirche die Korrigierbarkeit der massenmedial zubereiteten Realitätskonstruktionen, in die auch die religiösen involviert sind (Religion wird darin weitgehend als kulturelles Angebot zur individuellen Wahl behandelt)⁹. Dies gilt nicht nur für

8 Jeweils als ein Beispiel vgl. Hafner, Johann E., Selbstdefinition des Christentums. Ein systemtheoretischer Zugang zur frühchristlichen Ausgrenzung der Gnosis, Freiburg i.Br. 2003; Vattimo, Gianni, Jenseits des Christentums. Gibt es eine Welt ohne Gott?, München u.a. 2004 (Dopo la cristianita. Per un cristianesimo non religioso, Milano 2002).

9 Vgl. insbesondere die empirischen Studien und Interpretationen aus Schweizer Sicht von Dubach, Alfred/Campiche, Roland J. (Hg.), Jede(r) ein Sonderfall? Religion in der Schweiz, Zürich/Basel 1993; Campiche, Roland J., Die zwei Gesichter der Religion.

lehramtliche oder theologische Appelle, sondern ebenso für Beschreibungen, die eine Auswanderung religiöser Motive und ihre Wiederkehr in anderer Form an anderen Orten konstatieren, so als ließe sich religiöses Verstehen an eine davon unabhängige richtige Lesart fixieren, die in der Zeit der Gefahr ausgesetzt ist, verraten zu werden, heute beispielsweise in Werbung, Politik, Esoterik oder Terrorismus.

Diese Beobachtungen zehren von einer Vorstellung der Fixierbarkeit und Kontrollierbarkeit von Sinn, die spätestens in der modernen Gesellschaft nicht mehr zugelassen wird. Diese verzichtet auf eine zentrale Wahrheitsautorität und setzt stattdessen Blicke anderen Blicken aus. Erklärungen oder Appelle werden auf ihren Standort (nicht im lokalen oder physischen, sondern im kognitiven und semantischen Sinn einer Grenze, die entsteht, wenn etwas bezeichnet wird, was lokale oder physische Referenzen nicht ausschließt) im Unterschied zu anderen hin wieder befragbar. Sind dabei politische Interessen im Spiel oder ökonomische, moralische oder religiöse? Welche Kultur steckt dahinter? Die Kommunikation achtet sehr genau auf den Unterschied. Man kann dies gut oder schlecht heißen, kommt aber nicht herum, sich in diesem Urteil ebenso wieder beurteilen zu lassen. Dieses Ausgesetzt-Sein klingt in einem frühen Kommentar des gegenwärtigen Papstes Benedikt XVI. zur Pastoralen Konstitution *Gaudium et spes* an:

„Ob es gelungen ist, im Endtext eine angemessene Form kirchlichen Sprechens nach außen zu finden, mag offen bleiben. Allein der Versuch, sie zu gewinnen, muss als ein bedeutender Vorgang und als eine Wende in der Wirksamkeit des kirchlichen Lehramtes gesehen werden, das aus einer Position autoritären Forderns wieder neu in seiner missionarischen Funktion und damit viel stärker in der Wehrlosigkeit des einfachen Wortes und in den Auftrag, von ihm her zu wirken, zurückversetzt worden ist.“¹⁰

Das, was hier als „Wehrlosigkeit“ bezeichnet wird, ist nicht auf das kirchliche Sprechen „nach außen“ beschränkt, sondern kennzeichnet die soziale Lage des christlichen Glaubens in seiner Angewiesenheit auf Verstehen überhaupt.¹¹ Dar- aus gewinnt er seinen Einfluss – aus nichts anderem. Luhmann bezeichnet diese Lage als „polykontextural“. Sie besteht in der Umstellung der Gesellschaft von hierarchischer auf funktionale Differenzierung, die auf eine Einheit in einem Ort verzichtet, der eine Rangordnung der Kommunikation und des Wissens legitimieren würde (Autorität, Vernunft, Ethik), und sich schließlich nicht einmal

Faszination und Entzauberung. Unter Mitarbeit v. Raphael Broquet, Alfred Dubach u. Jörg Stolz, Zürich 2004; Dubach, Alfred/Fuchs, Brigitte, Ein neues Modell von Religion. Zweite Schweizer Sonderfallstudie – Herausforderung für die Kirchen, Zürich 2005; sowie als ein theologisches Beispiel aus evangelischer Sicht: Graf, Friedrich Wilhelm, Die Wiederkehr der Götter. Religion in der modernen Kultur, München 2004.

¹⁰ Ratzinger, Joseph, Die letzte Sitzungsperiode des Konzils, Köln 1966, 38f.

¹¹ Vgl. ausführlicher hierzu Fresacher, Bernhard, Kommunikation in Soziologie und Theologie. Problematisierung eines Leitbegriffs theologischer Theoriebildung im Ausgang vom Zweiten Vatikanischen Konzil, Freiburg i.Br. 2006 (in Vorbereitung).

mehr im Subjekt begründen lässt, das sich vielmehr in ihrem Außen individualisiert – und dann als (entlarvbare) selbst inszenierte Individualität in ihr wieder auftaucht, die dafür die Schemata bereitstellt (z.B. als Mode).

Die Aufgabe einer Kriteriologie wird dadurch keineswegs obsolet, im Gegenteil: sie stellt sich auf diesem Hintergrund umso vehementer. Darauf hat erst unlängst Amos Oz in seiner Rede zur Verleihung des Goethe-Preises der Stadt Frankfurt hingewiesen und damit eine kurze Debatte ausgelöst.¹² Aber „alle Kriterien [...] müssen in der Gesellschaft per Kommunikation erzeugt werden, und das heißt: in einer Weise, die beobachtet werden kann und die Möglichkeit des Annehmens und Ablehnens eröffnet“¹³. Die Schemata hierfür werden heutzutage ohne Zweifel in erster Linie von den modernen Massenmedien geliefert: für die Beurteilung von wahr und unwahr, gut und böse, richtig und falsch, schön und hässlich usw. (und keinesfalls nur für diejenigen, die einschalten oder kaufen wollen). Moral trägt vor allem zur Skandalisierung bei und zielt dafür auf Personen. Insbesondere kommt es darauf an, die eigene Art der Einstellung auf Realität akzeptieren und unterscheiden zu können. „Man muss sich nur davor bewahren, sie für allgemeingültig, für die Realität schlechthin zu halten.“¹⁴ Abweichungen finden unter dieser Voraussetzung besondere Beachtung. Darüber wird der Zugriff auf das Gedächtnis gesteuert, das dadurch zugleich extrem gesteigert wird. Auch das Alte wird zur Neuheit, die im nächsten Moment wieder vergessen werden kann.

„Das Übermaß an Gedächtnis, das Schrift, Buchdruck und modernere elektronische Speichertechniken mit sich bringen, wird dadurch in gewisser Weise neutralisiert. Zugriffe bleiben möglich, aber Orientierungen werden nur für den Moment festgelegt. An den Tag auf Tag und Tat auf Tat folgenden Mitteilungen der Massenmedien kristallisiert sich das, was in der gesellschaftlichen Kommunikation als »Wissen« behandelt werden kann.“¹⁵

Im Moment kann man erleben, wie die Internet-Suchmaschinen zur neuen (im Übrigen wie schon beim Buchdruck eng an den Markt gekoppelten) Macht über dieses Wissen avancieren – gesteuert von einer Programmiersprache oder besser: Programmierschrift, die nur wenige beherrschen, also auf der Basis eines neuen Analphabetismus.

Alles in allem geht das Wissen also weiterhin mit Nicht-Wissen einher. Komplexität und Selektivität bilden die zwei Seiten einer Medaille. Eine restlose Aufklärung oder Transparenz ist nicht möglich. Sie bleibt eine Illusion der Er-

12 Abgedruckt in der FAZ vom 29.8.2005, 33. Im deutschsprachigen Raum steht dafür aber vor allem das Werk von Jürgen Habermas. Vgl. zuletzt mit Bezug sowohl auf Hirnforschung als auch auf Wiederkehr der Religion, in: ders., Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze, Frankfurt a.M. 2005.

13 N. Luhmann, Die Gesellschaft der Gesellschaft 1140.

14 Luhmann, Niklas, Die Realität der Massenmedien, Wiesbaden ³2004, 167.

15 N. Luhmann, Die Gesellschaft der Gesellschaft 1105f.

kenntnis. Stattdessen ist mit unmerklichen Verschiebungen zu rechnen.¹⁶ Dies muss weder eine Degradierung der (unverständlichen, abgehobenen) Wissenschaft – und mit ihr der Theologie – noch der (selbstverständlichen, alltäglichen) *face-to-face*-Interaktion bedeuten. Die enge Kopplung lockert sich allerdings und wird nicht mehr ohne weiteres zur unhinterfragten Begründung dessen, was offensichtlich der Fall ist, akzeptiert. Damit hat dann auf ihre Weise wieder die *Theorie des kommunikativen Handelns* von Jürgen Habermas zu kämpfen. Dies gilt auch dann, wenn durch die modernen Massenmedien Idiosynkrasien besonders ausgezeichnet werden und Religion in diesem Zusammenhang behandelt wird. Fernsehen, Computer und Internet sind von der Akzeptanz der Schemata abhängig, die verwendet werden können (einschließlich des eben erwähnten idiosynkratischen). Sie können sich diese nicht selber geben. Die Wahl entscheidet sich anderswo. Sie können sie beeinflussen, aber nicht steuern. Physische Präsenz scheint hierfür nach wie vor ausschlaggebend zu sein – im Wissen um die Täuschbarkeit. Aber keiner dieser „Orte“ kann mehr allein für die Sicherheit der Erkenntnis garantieren. Davon ist die Theologie nicht ausgenommen (die sich hierfür sogar an die *loci-theologici*-Lehre des Melchior Cano aus dem 16. Jahrhundert erinnern kann, allerdings unter signifikant anderen sozialen und semantischen Voraussetzungen).

3. Abkopplung und Sinnform

Worin besteht der Unterschied? Die konstruktivistische Sicht zeichnet sich nicht dadurch aus, dass alles Mögliche als – subjektiv oder sozial – konstruierte Realität erklärbar und entsprechend veränderbar wird: Wissen, Sexualität, Natur, Moral oder Religion, sondern dadurch, dass sie dies alles auf Nicht-Übereinstimmung mit der Realität zurückführt. Erkenntnis erscheint „als geschlossenes System ohne Zugang zur Außenwelt“¹⁷, und der Direktzugriff zur Realität wird zur Illusion, die gleichsam als Landkarte angelegt wird, um wie im Blindflug (anhand eigener Geräte) Orientierung und auf diese Weise Erleben und Handeln zu ermöglichen. Der Konstruktivismus warnt kurz gesagt davor, „die Landkarte mit dem Territorium zu verwechseln“¹⁸, genauer: er führt die Unterscheidung von Erkenntnis und Realität als Realität der Erkenntnis vor, durch die diese sich in die Realität einträgt. Er knüpft insofern an die Tradition des Wissens an, das seinen Standort aus der Distanzierung gewinnt. Man kann hier sicherlich eine Linie von Platon über Descartes, Locke, Hume, Spinoza und Kant bis zu Husserl

16 Vgl. Derrida, Jacques, *Die différance*, in: ders., *Die différance. Ausgewählte Texte. Mit einer Einleitung* hg. v. Peter Engelmann, Stuttgart 2004, 110-149.

17 N. Luhmann, *Die Wissenschaft der Gesellschaft* 530.

18 N. Luhmann, *Die Gesellschaft der Gesellschaft* 885.

ziehen (sozusagen von der Abstraktion bis zur Epoché). Ohne diese Anknüpfungen wäre er nicht möglich. Man übersieht dabei aber unter Umständen die Umstellung, die er bedeutet – epistemologisch wie soziologisch. Außerdem neigt man möglicherweise dazu, einen Fortschritt zu unterstellen, für den es heute – abgesehen davon, dass wissenschaftlich nichts dafür spricht – weniger Anzeichen gibt denn je.

Was verändert sich? Die klassische Fragestellung bis in den Idealismus hinein lautet: Wie kann Erkenntnis einen Gegenstand außerhalb ihrer selbst feststellen? Genauer: Wie kann Erkenntnis etwas von ihr Unabhängiges erfassen, wenn alles, was sie erfasst, bereits Erkenntnis voraussetzt und gar nicht unabhängig von ihr durch sie erfassbar ist? Kurzum: Wie ist Erkenntnis überhaupt möglich, obwohl sie keinen von ihr unabhängigen Zugang zur Realität außer ihr hat? Um diese Frage kreist die philosophische Tradition von Kant bis Husserl vor allem subjekttheoretisch. Der Konstruktivismus stellt nun von „obwohl“ auf „weil“ um: Erkenntnis ist überhaupt erst möglich, *weil* sie keinen Zugang zur Realität außer ihr hat. Ihre Voraussetzung besteht in der Abkopplung von dem, was sie erfasst. Die Neurologie erklärt das Gehirn zu einem geschlossenen System, und die Soziologie tut dies für die Gesellschaft. Man könnte also sagen: In dieser Form ist die Philosophie der Aufklärung in der Empirie angekommen.

Mit der Feststellung, dass die Konstrukte im Gehirn (Aktivierungszustände), im Bewusstsein (Wahrnehmungen, Emotionen, Gedanken), in der Wissenschaft (Begriffe, Theorien) oder in der Gesellschaft (sprachliche und semantische Schemata) nicht dem entsprechen, was sie bezeichnen, ist freilich noch nicht geklärt, weshalb Kognitionen intern auf Ereignissen basieren, die gar nicht darauf angelegt sind, eine Annäherung oder Anpassung an das herzustellen, was sie bezeichnen. Warum operieren sie stattdessen mit eigenen Unterscheidungen? Warum suchen sie ihren Erfolg in der Abkopplung von außen? Wie lassen sich solche Schließungen erklären? Wie überstehen sie ihre ausschließliche Orientierung an eigenen Konstrukten, die sogar die explizite Negation einer Übereinstimmung mit der Außenwelt zulassen?

Sowohl die Neurologie als auch die Soziologie, sowohl die Psychologie als auch die Philosophie ist bisher weit davon entfernt, an diesen Problemen zu arbeiten. Der Theologie geht es hierin nicht besser. Sie teilt einerseits mit der Wissenschaft die Lage, die im Konstruktivismus reflektiert wird, und macht sich darüber andererseits Sorgen.

Die Wahrnehmbarkeit eines Baumes verdankt sich einem neuronalen Aktivierungszustand, der nicht die geringste Ähnlichkeit mit dem Wahrgenommenen aufweist, die Bezeichenbarkeit beruht auf semiotischen Formen, für die Dasselbe gilt: die Realität ist nie und nimmer in der Wahrnehmung oder in der Äußerung enthalten, die sie bezeichnet. Die Reflexion setzt eine Unterscheidung voraus, die sie nicht mehr einholen kann: Selbstreferenz oder Fremddreferenz, Subjekt oder Objekt, *noesis* oder *noema*, Bezeichnendes oder Bezeichnetes,

System oder Umwelt, Innen oder Außen. Die Einheit ist von keiner der beiden Seiten aus wieder erreichbar. Man kann dies an der Subjektphilosophie, insbesondere bei Fichte und Husserl, studieren, die schließlich auf ihre eigene Paradoxie hinausläuft, die auch durch Intersubjektivität nicht zu beseitigen ist. Die Neurologie steht vor demselben Problem, wenn sie das Bewusstsein von außen – mithilfe von technischen Apparaturen, insbesondere digitalen Bildgebungsverfahren – erklären will. Sie kann lediglich Ereignisse auf ihre Gleichzeitigkeit hin interpretieren, ohne – gerade deshalb – zu Kausalitäten zu kommen. Denn Physisches, Psychisches und Soziales lassen sich nicht wie verschiedene Gegenstände neben- oder hintereinander stellen, sondern bezeichnen verschiedene Systeme (Standorte als Grenzziehungen, die erst Erkenntnis ermöglichen), die sich simultan auf ihre spezifische Weise auf die Realität beziehen und dadurch in sie einschreiben – milliardenfach: Körper, Wahrnehmungen, Äußerungen. Die Hirnforschung findet sich selbst als ein soziales System auf der Basis von Äußerungen innerhalb der Wissenschaft darin wieder. Dadurch ist wechselseitige Kontrollierbarkeit auszuschließen und stattdessen mit Rekursivität und Kovariation zu rechnen.

Wer etwas unterscheidet, kann das Unterscheiden selbst wieder unterscheiden. Das Ereignis der Unterscheidung, das nicht von ungefähr kommt, sondern erhebliche (neurologisch, psychologisch, soziologisch oder philosophisch erklär-bare) Voraussetzungen mit sich bringt, wird zur Bedingung der Möglichkeit von Erkenntnis. Kognition – im subjektiven wie im sozialen Sinn – wird auf Formung zurückgeführt, die erst den Unterschied von sich selbst und dem anderen, was darin erfasst wird, macht. Dies erlaubt ihr keinen davon unabhängigen Standort außerhalb.

„Das blockiert die Beschreibung der Welt im Sinn eines dem Beobachter vorliegenden (oder »entgegenstehenden«) Objekts [...] Wissenschaft kann sich nicht länger als Repräsentation der Welt, wie sie ist, begreifen und muss daher auch den Anspruch, andere über die Welt belehren zu können, zurücknehmen. Sie leistet eine Exploration möglicher Konstruktionen, die sich in die Welt einschreiben lassen und dabei als Form wirken, das heißt: eine Differenz erzeugen.“¹⁹

Diese Grenze zwischen Innen und Außen, *proprium* und *alienum* (wie sie insbesondere die Arbeiten von Hans-Joachim Sander in der Theologie aufwerfen)²⁰ lässt sich weder ontologisch noch empirisch noch topologisch absichern. Sie bleibt auf Sinn angewiesen, in dem sich erst Orte, Erfahrungen oder Gegenstände in der Welt abzeichnen. Selbst der Körper ist nicht einfach gegeben, son-

19 N. Luhmann, *Die Wissenschaft der Gesellschaft* 714.

20 Vgl. Sander, Hans-Joachim, *Theologischer Kommentar zur Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute »Gaudium et spes«*, in: Herders theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil 4, hg. v. Peter Hünemann u. Bernd Jochen Hilberath, Freiburg/Basel/Wien 2005, 581-886, v.a. 585-616; sowie den Beitrag in diesem Heft.

dern an gesellschaftlich konstituierte Erwartungen geknüpft; Materialität und Natürlichkeit sind bereits Sinnformen; Wahrnehmungen und Äußerungen sind darauf angewiesen. Insofern lässt sich Sinn gar nicht wie etwas unter anderem behandeln. Denn er ermöglicht überhaupt erst eine solche Behandlung. Er lässt sich nicht auf einen (subjektiven oder kollektiven, intentionalen oder rationalen) Grund oder eine (sprachliche oder nichtsprachliche) Fertigkeit zurückführen, ohne dass er dabei schon vorausgesetzt wäre. Er bildet die Voraussetzung all dieser Konstruktionen – einschließlich seiner selbst: Er ist deshalb nicht von außen zugänglich. Man kann dies beklagen, aber es würde für dieses Beklagen ebenfalls wieder gelten. Mit einer binären Logik kommt man hier nicht weiter. Durch sie bleibt das ausgeschlossene Dritte der Unterscheidung zwischen Selbstreferenz und Fremdreferenz verborgen, in dem der Standort hervortritt – gleichsam als blinder Fleck, oder als das, was zwischen den Zeilen steht. Er ist sozusagen die Lücke des Systems. Diese wird zur Signatur des Wissens in der modernen Gesellschaft.

Dies besagt nicht, dass die Realität oder eine Berührung mit ihr gelehnet werden muss, sondern dass die Realitätsgarantie nicht (mehr) in der Korrespondenz mit etwas außerhalb, sondern in der eigenen Konstruktion zu suchen ist – auch im Fall der Behauptung wie im Fall der Leugnung einer Entsprechung. Weder Relativismus noch Subjektivismus, weder Dogmatismus noch Objektivismus bieten einen Ausweg daraus. Die Standortgebundenheit lässt sich in keinem Moment aufheben – und die Theologie kann sich dann nicht damit begnügen, sich auf Gott zu berufen. Damit ist nicht einer kulturtheoretischen Wende das Wort geredet, denn auch Kultur lässt sich als ein Blick rekonstruieren, der Verschiedenes in seinem Blick vergleichbar macht. Die Einschränkung der Beliebbarkeit kann also weder theologisch noch ontologisch noch subjektphilosophisch noch kulturtheoretisch begründet werden. Ebenso wenig kann sie auf die korrekte Anwendung methodologischer oder pragmatischer Regeln reduziert werden. Sie bleibt auf die Konstruktionen verwiesen, denen sie sich in der Zeit unter den Blicken anderer verdankt – von anderen unterscheidbar dadurch, wie sie „Zugänge“ zur Welt praktizieren: „Der Realitätswert verlagert sich von der Bezeichnung [...] auf die [...] Unterscheidung. Real ist das, was als Unterscheidung praktiziert, [...] durch sie sichtbar und unsichtbar gemacht wird; die Welt.“²¹ Es gibt keine Möglichkeit der Begründung unabhängig von ihrer Form. Die Theologie setzt hierfür den Glauben voraus.

„Eine [...] Begründung könnte – mit oder ohne Umweg über Gesellschaftstheorie – immer nur eine Konstruktion sein, und es muss dann genügen, zu wissen, dass Geschlossenheit des Systems immer nur Eingeschlossenheit in eine Welt besagt, also nur differenztheoretisch begründet werden kann.“²²

21 N. Luhmann, *Die Wissenschaft der Gesellschaft* 707.

22 Ebd. 531.

Die Welt erscheint als Korrelat der in ihr getroffenen Unterscheidungen, so könnte man in Erinnerung an Husserls Phänomenologie formulieren. Theologische Aussagen lassen sich selbst wieder auf ihren Glauben hin befragen, von dem sie erfüllt sind. Die Realitätsgarantie steckt sozusagen in solcher Befragbarkeit.

4. Wissensform und Selbstimplikation

Man kann einen Konstruktivismus, der auf Bewusstsein abstellt, von jenem unterscheiden, der sich auf Kultur bezieht.²³ Plädoyers zur Synthese beider Alternativen (wie beispielsweise im sich selbst so bezeichnenden „interaktionistischen Konstruktivismus“²⁴) verheimlichen, dass sie dabei nicht von beidem gleichzeitig ausgehen können, sondern sich unter der Hand für eine Seite entscheiden müssen: entweder für individuelle Wahrnehmung oder für soziale Kommunikation als Ausgangsreferenzpunkt, entweder für Gedanken oder für Äußerungen, entweder für Empfindungen oder für Beschreibungen.²⁵ Subjekt-Objekt-Schemata, die die sprachliche Grammatik und die philosophische Tradition Europas nahe legen, passen nicht mehr. Als objektivistische Epistemologie nimmt der Konstruktivismus sich selbst aus dem heraus, was er auf diese Weise beschreibt, so als wäre die Beschreibung der Konstruktion selbst nicht konstruiert. Als subjektivistische Theorie bleibt er sprachlos gegenüber der Welt, die er mit anderen teilt; er kann sich letztlich selbst nicht mehr erklären; denn woher nimmt er das Wissen des Subjektivismus? Diesem Dilemma entkommt man erst, wenn man den Konstruktivismus beim Wort nimmt und auf seine eigene Konstruktion achtet. Dann stößt man auf Voraussetzungen in der Zeit und in der Gesellschaft. Sie bestehen in einer epistemologischen Lage, die man als Wiederbeschreibbarkeit oder als Dekonstruierbarkeit beschreiben (!) kann. Um Beschreibungen und Erklärungen auf ihre Form hin wiederbeschreiben zu können, muss man den Standort wechseln können. Diese Möglichkeit lässt sich nur zeitlich oder sozial erklären. Sie verdankt sich der Literalität ebenso wie der gesell-

23 Für einen ersten Überblick vgl. Schüle, Johann August/Reitze, Simon, Wissenschaftstheorie für Einsteiger, Wien 2005, 178-197; Janich, Peter, Art. Konstruktivismus, in: Enzyklopädie Philosophie 1, hg. v. Hans Jörg Sandkühler, Hamburg 1999, 722-726. Man kann im Wesentlichen die Schulen des „Erlanger Konstruktivismus“ von denen des „Radikalen Konstruktivismus“ unterscheiden, eher kulturwissenschaftliche von eher naturwissenschaftlichen. Darunter gibt es viele weitere Verzweigungen. Verwiesen sei auf das Beispiel in der nächsten Anmerkung 24.

24 Vgl. Reich, Kersten, Konstruktivistische Didaktik. Lehren und Lernen aus interaktionistischer Sicht. Pädagogik und Konstruktivismus, Neuwied u.a. 2004.

25 Vgl. Baecker, Dirk, Die Unterscheidung zwischen Kommunikation und Bewusstsein, in: Krohn, Wolfgang/Küppers, Günter (Hg.), Emergenz. Entstehung von Ordnung, Organisation und Bedeutung, Frankfurt a.M. 1992, 217-268.

schaftlichen Form, in der diese gedeiht. Sie setzt Unkontrollierbarkeit voraus und widerspricht der Konstruierbarkeit von Konstruktionen – wie dies die Ratgeberliteratur und die entsprechenden Trainingsprogramme weis machen wollen:²⁶ Sie können sich die Realität richten, wie sie mögen, um erfolgreicher oder glücklicher zu sein. Sie müssen dafür nur Ihre Konstrukte ändern!

Stattdessen zeichnen sich Konstrukte erst im Nachhinein oder erst im Blick anderer als solche ab: An dem, was bezeichnet wird, zeigt sich erst, wie dies geschieht. Die Erkenntnis konstruiert nicht den Gegenstand, sondern lässt sich auf die Konstruktion zurückführen, in der sich etwas als Gegenstand abzeichnet, auf den Standort, um den sie selbst dadurch nicht mehr herumkommt. Am Ende erscheint der Konstruktivismus schließlich selbst als eine historische Wissensform unter anderen, die sich die Wissenschaft in der modernen Gesellschaft des 21. Jahrhunderts leistet. Die Konstruktion der Erkenntnis als Konstruktion stößt diese auf die Unsicherheit, die sie sich mit einer Reflexion dieser Art einhandelt, und die sie mit der Gesellschaft teilt. Mehr kann man von ihr nicht verlangen, weniger mutet sie aber auch nicht zu. Einzelne wissenschaftliche Disziplinen können in ihrem Gegenstand und ihrer Methodik eine höhere Sicherheit erreichen als alle zusammen in einer gemeinsamen Epistemologie. Diese muss auf metaphysische, ontologische oder transzendente Abschlüsse verzichten. An die Stelle eines Wesens oder eines *apriori* tritt ein imaginärer Raum. Er entsteht, wenn etwas als Einheit beschrieben wird, zu dem diese Beschreibung selbst wieder gehört, wenn also eine Einheit innerhalb dieser Einheit bestimmt wird: Reflexion der Wissenschaft in der Wissenschaft; Reflexion der Erkenntnis in der Erkenntnis; Reflexion des christlichen Glaubens in diesem Glauben. „Statt auf letzte Einheiten zu rekurren, [...] beschreibt man Beschreibungen.“²⁷ Dadurch tritt die Form hervor. Diese erscheint dann nicht (mehr) als Repräsentantin von etwas anderem außerhalb, das davon unberührt bliebe, oder als Hülle, die sich von dem lösen ließe, was sie bezeichnet, sondern als Unterschied, der sich in die Realität einzeichnet und dadurch verändert, was er bezeichnet.

Noch einmal: Das Wissen wird auf die Unterscheidungen zurückgeführt, die es an die Welt heranträgt, um sie zu bezeichnen. Dadurch unterscheidet es sich selbst. Es nimmt die Welt nicht so, wie sie ist, sondern konfrontiert sie mit Alternativen; es unterbricht die Notwendigkeit: ja oder nein, blau, gelb oder rot, eins, zwei, drei, vier, fünf, sechs, sieben bis unendlich, Person, Subjekt, Bürger oder Mensch, Demokratie, Monarchie oder Diktatur, katholisch, evangelisch oder orthodox, christlich, jüdisch, muslimisch oder anders religiös usw. Die Wissenschaft, die nach wahr und unwahr unterscheidet, kann Wahrheit außerhalb dieser Unterscheidung nicht feststellen. Sie liegt nirgendwo sonst herum.

26 Die Ratgeberliteratur und entsprechende Trainingsprogramme können damit freilich ihre Marktchancen erhöhen.

27 N. Luhmann, Die Wissenschaft der Gesellschaft 717.

Man kann nicht einmal sagen, ob die Unterscheidung von wahr und unwahr selbst wahr oder unwahr ist. Dasselbe gilt auf seine Weise für den christlichen Glauben. Er führt Kontingenz in die Notwendigkeit ein: *sub specie Dei*. Dafür steht die Bibel in der christlichen Tradition als Kanon: „Der Tod ist nicht das Letzte.“ „Jesus Christus ist wahrer Mensch und wahrer Gott.“ „Soziale Exklusion schließt nicht vom Himmel aus.“ Usw. Die Theologie wird auf Unterscheidungen verwiesen, die sie – historisch und sozial äußerst voraussetzungsreich – trifft oder nicht trifft, um zu ihren Beschreibungen zu kommen – und genau darauf kann sie wiederum achten.

Die Fokussierung auf die Form macht auf das aufmerksam, was unbeachtet bleibt, wenn etwas beachtet wird. Sie hebt das Hervorheben hervor – und die Blindheit, die damit einhergeht; sie richtet die Aufmerksamkeit auf das der Aufmerksamkeit Entzogene. Dies fällt auf sie selbst zurück. Sie entkommt ihrer eigenen Konstruktion nicht. Sie erlaubt keinen Rückzug auf positivistisches oder idealistisches Terrain, so als könnte man die Erkenntnis, dass die Erkenntnis keinen Zugang zur Realität hat, als von dieser Aussage unabhängige Erkenntnis behandeln, also die Grenze gleichsam unter der Hand wieder einreißen, um sie zu behaupten. Auf diese Weise scheint sich die Wissenschaft auf die neuen Ansprüche an sie einzustellen. Sie erlaubt es ihr, an Wahrheit festzuhalten, aber eben innerhalb einer Konstruktion, was gerade nicht bedeutet, dass diese sich deshalb als unwahr oder beliebig herausstellen muss. Doch jede Erkenntnis (und jede Wahrheitsbehauptung) wird zurückgewiesen, die Unabhängigkeit von ihrer Form beansprucht. Die Semantik wird an ihre Pragmatik gebunden. Die Tragfähigkeit einer solchen Reflexion nährt sich „aus einer Form gesellschaftlicher Differenzierung, die keine bindende, Autorität gebende Repräsentation der Welt in der Welt [...] mehr zulässt“²⁸, und stattdessen Kritisierbarkeit durch Polykontextualität und durch Multidisziplinarität sicherstellt (wovon im Übrigen dann wieder der Fundamentalismus profitiert, insofern er sich als Standort feiert, der sich genau davon nicht beeindrucken lässt).

Der Konstruktivismus wechselt also von Einheit auf Unterscheidung, von Teleologie auf Beschreibung von Beschreibungen; er erklärt, warum die Wissenschaft nicht (mehr) auf einen Grund vorstoßen kann, sondern lediglich weitere Unterscheidungen einführt; statt auf tiefere Einsicht oder besseren Überblick, verweist er auf Standortgebundenheit; er reflektiert nicht Sicherheit, sondern Unsicherheit, wie ihr die Wissenschaft in der modernen Gesellschaft des 21. Jahrhunderts ausgesetzt ist und wie sie wiederum in ihrer Bearbeitung zu dieser beiträgt; er setzt sie ihrem eigenen Blick im Blick anderer aus; er nimmt dem Vorhandenen die Selbstverständlichkeit; er bestätigt nicht, sondern problematisiert – und steht insofern wieder in der Tradition der Wissenschaft, die zur Erkenntnis kommt, dadurch dass sie Selbstverständliches in Frage stellt, dadurch dass sie

kontraintuitiv und kontraplausibel vorgeht. Anders wäre die griechische Philosophie, die kopernikanische Wende, die Psychoanalyse Freuds oder Einsteins Relativitätstheorie nicht erklärbar. Man kann dafür auch auf Peirces Begriff der Abduktion rekurren, wenn man dabei nicht individuelle Handlungen bzw. „Duktives“ assoziiert. Ebenso wenig wie diese wissenschaftlichen Paradigmen eignen sich konstruktivistische Theorien deshalb zur Alltagsorientierung. Sie lassen sich nicht ohne weiteres in nützliche Programme gießen. Sie rauben vielmehr die ontologische Sicherheit, auf die diese angewiesen sind – und von der die Theorien, die dies hinterfragen, selbst wieder zehren. Sie hinterlassen jenes Unbehagen, das in der *Matrix*-Trilogie einen cineastischen Ausdruck gefunden hat, der sich in zahlreichen Internet-Foren und -Publikationen bis heute niederschlägt.

Wichtig ist: Erst in der Selbstimplikation kommt der Konstruktivismus zu sich selbst. Er wird universalistisch, nicht im Sinn von vollständiger, adäquater Abbildung der Realität oder von exklusivem, unanfechtbarem Wahrheitsstandort, sondern sozusagen operativ: Er kann sich selbst nicht mehr aus seinem Thema heraushalten; er trifft sich darin selbst wieder an – in seinem eigenen Vollzug. Dies hat gerade nichts mit Solipsismus oder Affirmativismus oder Machbarkeitswahn zu tun. Die Herausforderung besteht dann darin, eine Form für Wissen und für seine Beschreibung bzw. Erklärung zu finden angesichts der Nicht-Trivialität und Nicht-Steuerbarkeit rekursiv wirkender Wiederbeschreibungsprozesse in der Wissenschaft und in der Gesellschaft.

5. Risiko und Gewinn

Ähnlich wie die Begriffe Subjekt oder Kultur wird die Konstruktionsmetapher zur Formel, die es erlaubt, Unvereinbares zu vereinbaren. Sie ermöglicht es, Verschiedenes unter einem gemeinsamen Gesichtspunkt zu erklären, indem sie es auf seine Form zurückführt und dadurch Transformierbarkeit sicher stellt. Dies erkaufte sie dadurch, dass sie die eigene dafür erforderliche Konstruktion als Einheits- und Vergleichspunkt verschleierte – aber darauf kann man dann wiederum aufmerksam werden: Mystifizierungen lassen sich nur um den Preis erneuter Mystifizierungen entlarven. Dies kann man an der Psychoanalyse, der Kritischen Theorie oder der Dekonstruktion studieren, aber ebenso an konstruktivistischen Beiträgen. Man entkommt den Schematisierungen in ihrer Entlarvung nicht. Die Dekonstruktion lässt sich selbst wieder als Konstruktion rekonstruieren. Konstruktivistische Theoriebildungen, die diesen Namen verdienen (insbesondere dann, wenn sie sich selbst als „radikal“ titulieren), können deshalb nicht ausschließen, ihre eigene Schematizität und damit einhergehende Dekonstruierbarkeit mitzureflektieren.²⁹ Darin besteht wahrscheinlich die Leistung dieser wis-

29 Vgl. S.J. Schmidt, Geschichten und Diskurse.

senschaftlichen Reflexionsform – und damit weniger in ihrem Problemlösungs- als vielmehr in ihrem Problematisierungspotenzial.

Die Theologie kommt, insofern sie sich an Wissenschaft beteiligt, gar nicht umhin, sich diesen Konstruktivismus gefallen zu lassen – und sei es, um ihm zu widersprechen. Einerseits mag sie vielleicht sogar erleichtert sein, weil sie nicht mehr von vornherein mit dem Verdacht des Fideismus (Dogmatismus, lehramtlichen oder kirchlichen Zwangs) belegt wird. Dem christlichen Glauben wird die Freiheit zugestanden, nichts anderes als dieser Glaube sein zu müssen – und weder beispielsweise Moral, Politik oder Liebe legitimieren noch Gott praktisch oder theoretisch „beweisen“ zu müssen. Andererseits holt ihn dann aber sofort der Universalismus wieder ein, den ihm seine Tradition einschreibt. Er kann sich nicht mit dem Angebot eines kulturellen oder kognitiven Partikularismus zufriedengeben.³⁰ Lässt sich also für die Theologie ein Gewinn aus dem Risiko ziehen, das sie mit dem Konstruktivismus eingeht? Ich will zum Schluss einige bereits angedeutete Aspekte herausgreifen.

(1) Der christliche Glaube lässt sich in seinen verschiedenen sozialen Formen (Praktiken und Schemata) als unterscheidbares Sinnmedium beschreiben, das in der Zeit semantische Strukturen in der Gesellschaft annimmt, die sich in die Realität eingravieren, die sie bezeichnen. Die Theologie kann sich darin selbst als eine Form wiederentdecken – in ihrer Relation von Semantik und Pragmatik. Der Glaube, den sie beschreibt, bringt sie in ein eigentümliches Verhältnis zur Realität, das in einem spezifischen Verhältnis zur Bibel und zur Tradition dieses Verhältnisses steht, das ihn wiederum in dieses Verhältnis setzt. In diese historische Rekursivität begibt sich die Theologie, wenn sie sich auf ihn einlässt. Sie lässt sich in ihren Äußerungen wiederum auf ihn hin befragen. Sie hat keinen Grund, ihn zu belehren, aber allen, durch ihn zu lernen. Sie beschreibt, erklärt oder begründet nicht nur etwas, sondern dieses lässt sich dabei zugleich an ihr selbst beobachten. Sie kann ihrerseits wieder an dem gemessen werden, was sie thematisiert. Rechnet sie selbst mit dem, was sie in ihrer Theorie erfasst? Unter dieser Voraussetzung ist sie auf semantische Strukturen angewiesen, die sie untersucht und innerhalb derer sie untersucht, um zu ihrem Gegenstand zu kommen. Sie hat keinen davon unabhängigen Zugriff auf ihn. Sie ist darin selbst wieder dem Verstehen ausgesetzt, ohne dieses kontrollieren zu können. Dies ist in einer Theorie der christlichen Semantik zu berücksichtigen.

30 Wer an dieser Stelle paradigmatisch auf die in der protestantischen wie in der katholischen Theologie nach wie vor einflussreiche Arbeit von Lindbeck, George A., *Christliche Lehre als Grammatik des Glaubens. Religion und Theologie im postliberalen Zeitalter*. Mit einer Einleitung v. Hans G. Ulrich u. R. Hütter, Gütersloh 1994 (*The Nature of Doctrine. Religion and Theology in a Postliberal Age*, Philadelphia 1984), verweist, übersieht möglicherweise deren Leistung in der Auseinandersetzung mit dem kulturellen Blick. Universalistische Alternativen sind womöglich stärker partikularistisch geprägt, als diese es wahr haben wollen.

(2) Aufgrund der beschriebenen Konstruktion ergeben sich eigene Anforderungen an wissenschaftliche Theoriebildung im Vergleich zu anderen Disziplinen. Die Theologie trägt diese Art der Reflexion in die Wissenschaft und in den Glauben ein. Die Theologie stellt den Glauben wissenschaftlich vor seine Alternativen, und der Glaube die Wissenschaft theologisch vor ihre Alternativen.³¹ An den Grenzen entfacht sich das Reflexionspotenzial. Dies wäre in eine Reflexionstheorie des christlichen Glaubens einzuarbeiten.

(3) Man kann darauf achten, an welchen Stellen mithilfe welcher Schemata dieser Glaube in seiner Selbstverständlichkeit unterbrochen, und die Reflexion angeregt wird. Bereits die Definition des biblischen Kanons reißt diesen aus seiner Fraglosigkeit heraus. Was besagt er als Form über ihn? Die Grenze, die er zieht, gewährt Identität und verweist zugleich auf Alternativen. Dies bleibt nicht ohne Folgen; liturgische, theologische, dogmatische oder organisatorische Unterscheidungen kommen hinzu. Sie sichern die Grenze ab und zugleich sich selbst mit Berufung auf diese – ebenfalls in der Doppelseitigkeit von Stabilität und Instabilität. Daran kann sich weitere Reflexion entzünden. Durch ihre Beschreibung verlieren schließlich auch diese Prozesse selbst ihre Selbstverständlichkeit; sie erscheinen historisch und kontingent. Der Verweis auf den Primat des Papstes steht insofern unter denselben Vorzeichen wie die Berufung auf die Heilige Schrift und auf die Heilige Tradition. Für Religionskritik und expliziten Atheismus gilt dasselbe: sie wären ohne diese Grenzziehungen nicht möglich. Diese Doppelseitigkeit von Schematisierungen ist ein Thema, das die Theologie entdecken kann. Dabei kann es nicht um Fehlersuche gehen, sondern um Lernfähigkeit.

(4) Die Herausforderung besteht darin, die Schemata nicht mit dem zu verwechseln, worauf sie sich beziehen. Jeder Versuch einer Aussage, sich auf ihre spezifische Position (Autorität, Betroffenheit, Wissenschaftlichkeit, Kultur) oder umgekehrt auf ihre Unabhängigkeit davon (Neutralität, Wahrheit, Objektivität, Offenbarung) zu berufen, lässt sich als solcher wieder entlarven; er verliert dadurch seine Unbedingtheit. Darin kann man auch die Zumutung des Monotheismus entdecken. Diese liegt in der Resistenz gegen einheits-theoretische Beschrei-

31 Das, was theologisch als christlicher Glaube erscheint, wird philosophisch, psychologisch, soziologisch oder kulturwissenschaftlich als eine Religion im Vergleich zu anderen behandelt. Semantisch mag dies keinen Unterschied machen, pragmatisch hingegen schon. Dass man in beiden Fällen dasselbe zu sehen bekommt, ist deshalb unwahrscheinlich, es sei denn die Theologie gibt ihre Sicht zugunsten der religionswissenschaftlichen auf oder umgekehrt, was die eine wie die andere um ihren Gewinn bringen würde. Interdisziplinarität beschränkt sich gewöhnlich auf die Doppelqualifikation oder die Interaktion von Forscherinnen und Forschern oder auf die Lektüre fachfremder Texte. Sie hilft vor allem auch, Forschungsmittel zu akquirieren. Im Ernstfall führt sie zur Entstehung neuer Disziplinen. Es spricht viel dafür, dass sich die Ausdifferenzierung der Wissenschaft weiter forcieren wird.

bungen und Erklärungen – und zwar nicht nur in der trinitarischen Tradition, sondern ebenso in der jüdischen und der muslimischen. Der Monismus erscheint theologisch unbrauchbar.³² Die monotheistische Zumutung besteht gerade darin, dass sie die Einheit Gott überlässt. Er geht nicht in ihr auf, weder im propositionalen noch im pragmatischen, weder im transzendentalen noch im kulturellen Sinn. Die Diversität erscheint irreversibel. Der Glaube nimmt in ihr selbst einen historischen Standort ein: in der Verschiedenheit der Texte, der Riten, der Traditionen und nicht zuletzt der Gläubigen, über deren Glauben die Theologie nichts weiß, es sei denn sie äußern sich – und auch dann kann sie nicht sicher sein. Man kann die Inkarnation durchaus als Verweis auf diese Entzogenheit in der Zeit lesen – und auf die Kontingenz der Freiheit des Verstehens, in der das Wort Gottes vernehmbar wird, als eines, das darin nicht aufgeht, diese Aussage selbst eingeschlossen. Die Theologie kommt zu ihrem Gegenstand nicht aus einer davon unabhängigen Position; Gott ist kein Gegenstand, aus dem man sich heraushalten könnte. Die mehrfache Erinnerung des Zweiten Vatikanischen Konzils an die christologische Formel von Chalkedon (451) kann man in diesem Zusammenhang verstehen. Dadurch ist weder die Macht Gottes noch die des Glaubens widerlegt, sondern im Gegenteil ihre Voraussetzung markiert: die physische, psychische und soziale Unerreichbarkeit und Unverfügbarkeit Gottes, die sich im Glauben physisch, psychisch und sozial mit eigener Macht zur Geltung bringt. Hier lassen sich Anknüpfungen an die Tradition der *theologia negativa* finden, wie sie etwa mit Anselm von Canterbury (*id quo maius cogitari nequit*) oder Nikolaus von Kues (*non aliud*) zu assoziieren ist.³³

Im ersten Brief des Paulus an Korinth wird der Glaube, den die Synoptiker sprichwörtlich als Fähigkeit vor Augen führen, Berge zu versetzen (Mt 17,20; 21,21; Mk 11,23; Lk 17,6), also etwas offensichtlich Unmögliches zu ermöglichen (mit Verweis auf das Gebet, das die Möglichkeit des Fluchs nicht ausschließt), mit einem anderen Weg konfrontiert, der alles übersteigt: mit der Liebe, um auch diese noch einmal in ihre Grenzen zu weisen. In Anspielung an Moses in Num 12,6-8 greift er dafür auf die – von Platon bis Philo und Plutarch verwendete und bekannte – Metapher des Spiegels zurück, durch den man in Rätseln sieht, was man sieht. „Der Vergleichspunkt besteht [...] darin, dass man im Spiegel das Objekt zwar klar sieht, aber nicht direkt, sondern vermittelt.“³⁴ Es geht um Imagination. Darauf beruht die Tradition, in der Natur als Spiegel Gottes wie in einem Buch zu lesen. Das, was sich also an der Schrift zeigt, gilt

32 Vgl. mit anderer Begründung Striet, Magnus, Antimonistische Einsprüche im Namen des freien Gottes Jesu und des freien Menschen, in: Müller, Klaus/ders. (Hg.), *Dogma und Denkform. Strittiges in der Grundlegung von Offenbarungsbegriff und Gottesgedanke* (*ratio fidei* 25), Regensburg 2005, 111-127.

33 Vgl. neuerdings kritisch Striet, Magnus, *Offenbares Geheimnis. Zur Kritik der negativen Theologie* (*ratio fidei* 14), Regensburg 2003.

34 Klauck, Hans-Josef, 1. Korintherbrief (NEB.NT 7), Würzburg 1984, 97.

ebenso für den Glauben, die Hoffnung und sogar die Liebe. Sie entkommen ihrer Form nicht in eine Direktheit außerhalb. Der Text erinnert an das Lehrgedicht von Parmenides. Er unterscheidet wie dieses einen anderen Weg:

„Ich zeige euch jetzt noch einen anderen Weg, einen, der alles übersteigt: [...] Wenn ich allen Glauben hätte, um Berge zu versetzen (methistanai), hätte aber die Liebe nicht, wäre ich nichts [...] Jetzt (arti) schauen wir durch einen Spiegel in Rätseln, dann (tote) aber schauen wir von Angesicht zu Angesicht [...] Für jetzt (nuni) bleiben Glaube, Hoffnung, Liebe, diese drei; doch am größten unter ihnen ist die Liebe.“ (1 Kor 12,31b-13,13)

Damit begibt sich der Text selbst unter den Vorbehalt seiner Aussagen. Dies bedeutet gerade nicht, auf all dies verzichten zu können. Denn sonst könnte man gar nichts mehr unterscheiden.

Wie aber kann die Theologie den Unterschied mitberücksichtigen, den sie selber in ihren Gegenstand einträgt, dadurch dass und wie sie ihn wissenschaftlich thematisiert? Sie kann damit selbst nicht wieder einholen, was sie beschreibt; sie kann damit nicht abschließen, sondern sich lediglich weiterem Verstehen aussetzen, ohne das sich der christliche Glaube die Welt in der Gesellschaft nicht erschließen könnte – und dies schließt die Wiederbeschreibbarkeit unter modernen Bedingungen mit ein. Dies verlangt von ihr als Erstes: Präzision. Die Realität aber ist anders.³⁵

35 Zur weiteren Lektüre empfiehlt sich der neue Roman von Kehlmann, Daniel, *Die Vermessung der Welt*, Reinbek 2005.

„Ein heiliges Sterben“

Der Zweite Weltkrieg in der Deutung deutscher Theologen

Thomas Ruster, Dortmund

1. *Bellum iniustum?*

Die im Folgenden aufgeführten Reaktionen deutscher Theologen auf den Zweiten Weltkrieg sind vor dem Hintergrund der Haltung der deutschen Bischöfe zu diesem Krieg zu verstehen. Die deutschen Bischöfe waren, wie Konrad Repgen hervorhebt, von einer Ablehnung des Krieges „weit entfernt“¹. Niemals haben die Bischöfe das Recht der politischen Obrigkeit bestritten, diesen Krieg zu führen. Keiner von den Bischöfen kam auf die Idee, den Krieg unter der theologischen Kriteriologie der *bellum-iustum*-Lehre zu beurteilen, obwohl doch bereits der Polenfeldzug eindeutig und offensichtlich gegen mindestens drei der vier Bedingungen für einen gerechten Krieg (*causa iusta* – gerechter Grund; *intentio recta* – Wille zum Frieden; *legitima auctoritas* – Erklärung durch die zuständige Obrigkeit; *debitus modus* – Verhältnismäßigkeit der Mittel) verstieß.² Dies gilt auch für die Bischöfe, denen sonst eine eher NS-kritische Haltung zu eigen war. Vaterlandsliebe, Bereitschaft zur Aufopferung für das eigene Volk, Gehorsam gegen die Obrigkeit und die Bindung durch den Eid an den Führer waren Motive, die sich in den Predigten und Hirtenbriefen aller deutschen Bischöfe einschließlich Clemens August von Galen, Michael Kardinal Faulhaber und Conrad Gröber nachweisen lassen. Es gab keine bischöfliche Opposition gegen Hitlers Krieg, es ist vielmehr von einer mehr oder weniger offenen Unterstützung des Kriegs durch die Bischöfe zu sprechen.³ Eine geradezu enthusiastische Bejahung des Krieges findet man bei Feldbischof Franz Justus Rarkowski. Von ihm stammt auch das Wort von dem „heiligen Sterben“, das ich im Titel verwendet habe. 1939, am Fest der heiligen Hedwig, richtete Rarkowski einen triumphierenden Hirtenbrief an die Soldaten, in dem er seiner Begeisterung über den Sieg gegen Polen freien Lauf lässt. Über die Opfer auf deutscher Seite heißt es:

„Nichts menschlich Großes und Schönes fehlte ihrer Hingabe für Deutschlands Ehre und Zukunft. Und dieses Sterben war nicht nur menschlich schön und erhaben. Es bleibt

- 1 Repgen, Konrad, Krieg, Gewissen und Menschenrechte. Zur Haltung der katholischen Bischöfe im Zweiten Weltkrieg, Mönchengladbach 1995, 4.
- 2 Vgl. Reuter, H.-R., Krieg, in: RGG⁴ 4, 1770. Nach traditioneller kirchlicher Lehre kommt es den Regierenden zu, die Entscheidung über die Gerechtigkeit eines Krieges zu fällen. Unter den gegebenen Umständen fiel diese Aufgabe aber auf die Kirche zurück.
- 3 Reiche Belege dazu bei Zahn, Gordon C., Die deutschen Katholiken und Hitlers Kriege, Graz/Wien/Köln 1965.

nicht im Raum des Irdischen, sondern ragt hinein in eine höhere Region. Es ist ein heiliges Sterben, denn diese Gefallenen hatten ja alle ihren Kriegsdienst geweiht und geheiligt durch den Fahneide und so ihren Lebenseinsatz eingeschrieben in die Bücher Gottes, welche aufbewahrt werden in den Archiven der Ewigkeit.“⁴

Bis zum Ende des Krieges fuhr Rarkowski in dieser Tonlage fort, unablässig die Soldaten zum Dienst an Gott, Führer und Vaterland ermutigend. Er war Nationalist, kein Nationalsozialist; in Bezug auf die Einstellung zum Krieg machte das aber keinen Unterschied. Der aus einer preußischen Offiziersfamilie stammende und von Alt-Reichspräsident Hindenburg persönlich geförderte Rarkowski konnte zwar nur gegen Widerstände des Episkopats in das im Reichskonkordat vorgesehene Amt des Militärbischofs eingesetzt werden, doch waren es immerhin Bischof von Galen und Bischof von Preysing, die seine formelle Investitur vornahmen.⁵ Aus den Äußerungen zahlreicher Feldgeistlicher scheint hervorzugehen, dass Rarkowskis Kriegseuphorie längst nicht von allen geteilt wurde, an die sich seine Hirtenbriefe richteten. Die meisten Kriegspfarrer, so stellen sie es jedenfalls im Rückblick dar, verstanden ihre Aufgabe als Dienst an den Soldaten und nicht als Unterstützung des Nazi-Regimes und seines Krieges.⁶

Im Oktober 1945 nahm der Freiburger Erzbischof Gröber in einem Hirtenbrief zu der Frage Stellung, warum die christlichen Soldaten nicht gemeutert und dadurch den Krieg rascher beendet hätten. In seiner Antwort betont er zwei Punkte: 1. die Bindung an den Hitler geschworenen Eid und 2. das Fehlen einer ausreichenden Möglichkeit, in Bezug auf den Krieg und seine Gerechtigkeit zu einem genügend durchdachten Urteil zu kommen.⁷ Man darf wohl annehmen, dass Gröber den zweiten Grund auch für die Bischöfe selbst beanspruchte, denn es hätte doch in der Kompetenz der Bischöfe gelegen, sich ein solches Urteil zu bilden. Sie haben das aber unterlassen, sie haben ihr Lehramt in dieser wichtigen Frage nicht ausgeübt. Ich sehe darin nicht in erster Linie ein persönliches Versagen, sondern vielmehr ein Indiz für das, was man in der Soziologensprache die „funktionale Differenzierung der modernen Gesellschaft“ nennt. Die Bischöfe hielten sich in politischen Fragen schlicht für unzuständig, sie überließen die Politik dem Funktionssystem Politik und beschränkten sich für ihren Teil auf religiöse oder allenfalls ethische Fragen. Die Selbstverständlichkeit, mit der das geschah, die Blindheit gegenüber den offensichtlich vorliegenden Kriterien für einen „ungerechten Krieg“ belegen den fortgeschrittenen Zustand der gesellschaftlichen Differenzierung auch und gerade in der Nazi-Zeit. Das Verhalten der Bischöfe stellt dem Nationalsozialismus gewissermaßen das Zeugnis aus, ein Sta-

4 Zitiert nach G.C. Zahn, Die deutschen Katholiken 207.

5 Vgl. zu Rarkowski das Biogramm in: Biographisches Lexikon der kath. Militärseelsorge in Deutschland von 1848 bis 1945, Paderborn 2002.

6 Dazu der vom Katholischen Militärbischofsamt hg. Band: Mensch, was wollt ihr denen sagen? Katholische Feldseelsorge im zweiten Weltkrieg, Augsburg 1991.

7 Vgl. G.C. Zahn, Die deutschen Katholiken 184.

dium in der Evolution der modernen Gesellschaft und nicht etwa ein Rückfall in vormoderne Strukturen gewesen zu sein. Ich hebe dies an dieser Stelle hervor, weil die später zu nennenden theologischen Reaktionen auf den Krieg nur in diesem Kontext zu verstehen sind. Inwieweit darüber hinaus noch mehr oder weniger Kriegsbegeisterung oder taktisches Kalkül im Sinne kirchlicher Bestandserhaltung oder etwa auch seelsorgerliche Verantwortung gegenüber den Menschen, die unter dem Krieg zu leiden hatten, eine Rolle spielten, ist demgegenüber zweitrangig.

2. *Etsi bellum non daretur*

„Man tat in den Fragen der Seelsorge und der Theologie so, etsi bellum non daretur“, so der Kirchenhistoriker Hubert Wolf in seiner Einleitung zur Neuauflage des „Freiburger Memorandums“ vom 18. Januar 1943, in dem Erzbischof Gröber seine 17 „Beunruhigungen“ zu kirchlichen und theologischen Fragen der Zeit äußerte.⁸ Gröbers Beunruhigungen bezogen sich auf Entwicklungen der Theologie und der Philosophie, auf pastorale und liturgische Fragen. Der Erzbischof beklagte einen Antintellektualismus, die Vernachlässigung der scholastischen Philosophie, eine befremdliche Hinwendung zur östlichen Patristik, den Einbruch protestantischer Theologie in den Klerus und anderes mehr – und hielt dies für die entscheidenden Fragen der Gegenwart. Der Krieg beunruhigte ihn offenbar nicht. Liest man sein Memorandum, so kann man nicht erkennen, dass es mitten im größten Krieg der Weltgeschichte inmitten der Nation geschrieben worden ist, die den Krieg angefangen hatte und ihn unter gewaltigen Opfern weiter führte. Karl Rahner und andere haben ausführlich auf das Memorandum Gröbers reagiert, ebenfalls ohne den Krieg mit einem Wort zu erwähnen.

Etsi bellum non daretur, so haben auch die theologischen Fachzeitschriften während der gesamten Zeit des Krieges weitergearbeitet. Blättert man Bände der *Theologischen Quartalschrift* der Theologischen Fakultät in Tübingen, der Jesuitenzeitschriften *Stimmen der Zeit* oder *Scholastik*, der Franziskanerzeitschrift *Wissenschaft und Weisheit*, der Zeitschrift der Paderborner Fakultät *Theologie und Glaube* oder den *Pastor Bonus*, die *Zeitschrift für Kirchliche Wissenschaft*

8 Wolf, Hubert (Hg.), Karl Rahner. Theologische und philosophische Streitfragen im katholischen deutschen Raum (1943), Ostfildern 1994, 20. Die Reaktion Papst Pius XII. auf das Memorandum Gröbers zeigt sein Befremden über die Themenwahl des Erzbischofs: „»Es mutet Uns etwas zeit- und weltfremd an«, wenn mitten in den Schrecken des Zweiten Weltkriegs und den »oft unmenschlichen und gottlosen Auffassungen und Praktiken« des nationalsozialistischen Regimes die Frage nach dem rechten Weg der katholischen Philosophie, Theologie und Liturgie gerade in Deutschland als die entscheidende »Frage der Gegenwart hingestellt wird«, so der Papst an Gröber am 22. August 1943, ebd. 17.

und Praxis aus Trier (um nur diese zu nennen) zwischen 1939 und 1945 durch, so muss man schon durch Zufall darauf stoßen, dass irgendwo Krieg ist. Ein Rezensent beklagt in der ThQ von 1940, dass die Ausgabe von Arnold Rademachers Reden und Aufsätzen „aus äußeren Gründen leider begrenzt ist“; dies ist schon der konkreteste zeitgeschichtliche Hinweis in dem ganzen Band, der ein Jahr nach Ausbruch des Krieges erscheint. Hinweise auf Papiermangel findet man dann öfters. 1944 erscheint der 125. Jahrgang von der ThQ zusammen mit der Zeitschrift Scholastik; die Kriegswirtschaft hinterlässt also ihre Spuren. Aber fast alle Zeitschriften setzen über die Kriegsjahre hinweg ihr Erscheinen ungebrochen fort, nur der Umfang nimmt zuweilen gegen Ende etwas ab. Das Themenspektrum ist an den aktuellen Diskussionen in den theologischen Disziplinen orientiert. Neben der rein fachwissenschaftlichen Grundlagenforschung scheinen als aktuelle Herausforderungen vor allem das Verhältnis der Konfessionen und die Auseinandersetzung zwischen Theologie und Naturwissenschaft empfunden worden zu sein. Als leitendes Interesse wird immer wieder erkennbar, dass Theologie und Glaube den „modernen Menschen“ wieder erreichen können sollen; in diesem Sinne werden die in diesen Jahren erscheinenden frühen Werke Karl Rahners trotz mancher Kritik positiv rezipiert.⁹ Der Krieg tritt so gut wie gar nicht ins Blickfeld (von Ausnahmen wird gleich die Rede sein). Dabei ist sicherlich in Rechnung zu stellen, dass die NS-Zensur eine kritische Auseinandersetzung mit dem Thema Krieg unmöglich machte. Als Josef Bernhart im Dezember 1939 in der Zeitschrift *Hochland* unter dem Titel „Hodie“ eine kritische Sichtung der Gegenwart unternimmt, wird – vermutlich wegen dieses Artikels – die ganze Ausgabe von der GESTAPO beschlagnahmt. Doch sollte davon auszugehen sein, dass Theologen in der Lage sind, aktuelle Bezüge so verschlüsselt in ihre Texte einzubauen, dass Eingeweihte wissen, wovon die Rede ist, während die Zensur nichts merkt. Aus den frühen Zeiten der Christenverfolgung oder aus der Literatur bedrängter christlicher Gruppen gibt es dafür aus allen Zeiten genug Beispiele. In der theologischen Literatur der Nazi-Zeit finde ich dazu trotz intensiven Suchens so gut wie nichts. Marianus Müller schreibt z.B. 1941 in der ThQ eine gelehrte biblische Untersuchung über den „rechten Gebrauch des Namens Gottes“ und deutet mit keinem Wort an, dass der Name Gottes auch missbraucht werden kann, geschweige, dass eine Anspielung auf Hitlers Rede von der „Vorsehung“ und dem „Allmächtigen“ auch nur zwischen den Zeilen gemacht worden wäre. Und es ist ja auch nicht so, dass nach dem Krieg, als die äußeren Zwänge wegfielen, eine intensive Reflexion auf den Krieg in der Theologie eingesetzt hätte. Der Charakter dieser wissenschaftlichen Theologie bleibt gleich: Die interne wissenschaftliche Agenda dominiert, das Zeitgeschehen wird ausgeblendet oder nur aus den Augenwinkeln beobach-

9 So z.B. Karl Prüm zu Karl Rahners Hörer des Wortes von 1941, in: Scholastik 17 (1942) 243-245.

tet. Möglicherweise ist die Haltung eines gewissen D. Schilling repräsentativ, der 1947 in der ThQ davon spricht, dass „eine skrupellose Minderheit unter Ausnutzung der Situation“, unterstützt von „plutokratischen und mammonistischen Geldgebern“ den „besseren Teil des Volkes gewaltsam unterdrückt hätte“ – Krieg und Nazi-Regime als Verbrechen einer Minderheit, als Betriebsunfall der Nation. Eine „Kollektivschuld“ oder einen Grund zur Selbstbesinnung kann dieser D. Schilling natürlich nicht erkennen.¹⁰ Nur einmal finde ich in der unmittelbaren Nachkriegszeit einen Hinweis, der in diese Richtung geht: Ein Kurzbericht über eine Tagung des Katholischen Akademikerverbandes von 1946, bei der Siegfried Behn, der Vorsitzende dieses Verbandes, zu einer „ernsten Besinnung auf das Versagen auch und gerade der religiösen Kräfte im Bereich des Sozialen und der Politik“ aufgefordert haben soll.¹¹ Mit diesem unspezifischen Hinweis hat aber schon das Besinnen in der theologischen Nachkriegsliteratur sein Bewenden.

Für mich stellt sich beim Durcharbeiten dieser Zeitschriften-Jahrgänge eine Art Richard-Strauss-Effekt ein. Kann man die Musik dieses Meisters genießen, die völlig unberührt von den äußeren Ereignissen mitten im Krieg komponiert wurde? Man kann. Und so habe ich auch in den Beiträgen der Theologen aus den Kriegsjahren viel Wertvolles und Bereicherndes gefunden. Die Theologie, auf die man hier trifft, ist hochprofessionell. Sie operiert in einem geschlossenen, in sich sehr ausdifferenzierten System. Sie lässt sich nicht leicht durch ihre Umwelt irritieren, sie hat die Kraft, bei ihrer Sache zu bleiben. In vieler Hinsicht wünsche ich mir für heute Vergleichbares. Zugleich aber wird sichtbar: Die Fähigkeit dieses theologischen Systems zur Beobachtung der Umwelt ist eingeschränkt. Dass sich gerade auch für Kirche und Christentum Hochwichtiges in der Welt zuträgt, davon ist mindestens bei den aufmerksameren Köpfen schon ein Bewusstsein vorhanden. Es fehlen der Theologie aber die entsprechenden Beobachtungsinstrumente. Von ihrer neuzeitlichen Ausprägung her ist sie auf die Beobachtung der Geistesgeschichte eingestellt. Es besteht, systemisch gesprochen, eine traditionell enge Kopplung zwischen Theologie und Philosophie sowie den anderen Geisteswissenschaften. Hingegen sind die theologischen Beobachtungsinstrumente in Richtung Politik und Wirtschaft so gut wie gar nicht ausgebildet. Deshalb ist die Theologie nicht in der Lage, die Zusammenhänge, in denen dieser Krieg steht, zu ihrem Thema zu machen. Als ein markantes Beispiel sei auf einen umfangreichen Aufsatz des Tübinger Dogmatikers Karl Adam aus dem Jahre 1948 über „Das Problem der Geschichtlichkeit im Leben der Kirche“ verwiesen, in dem Adam offensichtlich versucht, die neue gesellschaftliche Lage

10 Schilling, D., Über Kollektivschuld. Eine moral- und rechtsphilosophische Studie, in: ThQ 127 (1947) 209-215.

11 Vgl. ThQ 128 (1948) 254-255.

der Kirche vor dem Hintergrund des Weltkriegs zu beschreiben.¹² Er gibt der Fragestellung aber die Fassung: Wie kann das Übernatürliche im Geschichtlich-Natürlichen sein? Unterste Konkretionsebene seiner geschichtlichen Betrachtungen ist „der endliche Mensch in Raum und Zeit“. Der geschichtliche Wandel wird in der geistigen Signatur von Kulturräumen gefasst (jüdisch, hellenistisch, römisch, germanisch), der Einfluss der Geschichte auf „den“ Menschen in Gestalt des „Zeitgeistes“ namhaft gemacht. Mit diesen Kategorien ist keine Beschreibung multidimensionaler gesellschaftlicher Phänomene, wie es ein Weltkrieg ist, zu leisten. Den wachen Theologen scheint dieser Missstand bewusst zu sein, ohne dass sie ihm vorerst anders begegnen können als mit einer noch intensiveren Anwendung ihrer bisherigen Instrumente. Hans Urs von Balthasar bringt 1937-1939 seine mehrbändige „Apokalypse der deutschen Seele“ heraus, die zweifellos eine Reaktion auf die apokalyptischen Zeitumstände darstellt. Doch vermag er nichts anderes zu tun als den gesamten Bestand der europäischen Geistes- und Denkgeschichte noch einmal durchzugehen. Die Gegenwart kommt nur als Resultat philosophischer Ansätze und Theorien in den Blick. Ähnliches lässt sich für Erich Przywara sagen, der von den 20ern bis in die 50er Jahre mit wachsender Anspannung die gesamte abendländische Denkgeschichte immer neu durcharbeitet. Doch findet sich in der Geschichte des Denkens allein keine zureichende Erklärung für das Phänomen eines solchen Krieges. Die Theologie als ein System mit beschränkter Umweltbeobachtung kann dem Phänomen des Kriegs nicht gerecht werden.

3. Der Krieg als Thema der Theologie

Ganz am Rande ist natürlich doch vom Krieg die Rede, und sei es nur bei Gedenkveranstaltungen der Fakultäten, die in den Zeitschriften dokumentiert werden. 1942 hält der Dekan der Tübinger Theologischen Fakultät Johann Rupert Geiselman einen Nachruf auf den verstorbenen Kollegen Karl Bihlmeyer, in dem er bedauert, dass eine akademische Feier mit Unterstützung des Theologenchors nicht möglich ist, denn „die Theologen stehen alle, von ein paar Ausgemusterten abgesehen, dort, wo jetzt die geistlichen Führer des Volkes von morgen hingehören – an der Front.“ 37 Theologen sind, so heißt es, bereits „im Heldentod vorausgegangen“¹³. 1946 hält die Fakultät eine Gedenkfeier für ihre mittlerweile 102 Gefallenen. Dekan Franz-Xaver Arnold spricht weiter von „der Heldenschar, die letzter Schutzwall unserem Volke war“, wenn er nun auch den Krieg einen „Wahnsinn und ein unfabliches Verbrechen“ nennt. Er unterlässt es

12 Adam, Karl, Das Problem der Geschichtlichkeit im Leben der Kirche, in: ThQ 128 (1948) 257-300.

13 ThQ 123 (1942) 73-78.

nicht, den Tod der Gefallenen vom christlichen Opfergedanken her zu deuten, er hört sogar, im Blick auf die vor ihm stehenden Seminaristen, aus den „stillen Augen dieser Toten“ die Frage: „Könnt ihr noch opfern und dadurch Priester werden? [...] Seelsorger dieses geschlagenen Volkes, [...]. Führer der Jugend, [...] Retter der deutschen Seele?“¹⁴

Interessante und auch problematische Assoziationen zwischen Kriegseignissen und theologischen Deutungen lassen sich öfters finden, ohne dass hier jeweils eine stringente Verbindung nachweisbar wäre. Der Prager Theologe Friedrich Paulus Sladek reflektiert 1941 über „Göttliches und Menschliches in der Kirche“ und begründet schließlich umständlich mit der Zwei-Naturen-Lehre, dass es deutschen Katholiken in Tschechien nicht zumutbar ist, „unter der Leitung von Geistlichen zu stehen, die einem kleinen Volke angehören, das erst durch die wiedererstandene Macht des Reiches veranlasst werden konnte, sich [...] in das Reichsganze einzufügen.“¹⁵ Ähnlich plädiert Eduard Winter 1940 energisch für einen Schulterschluss von Kirche und Deutschtum in Böhmen und Mähren, mit fragwürdigen geschichtlichen Argumenten, die ihre Plausibilität wohl nur aus der politischen Lage gewinnen.¹⁶ Der Ukrainenseelsorger Peter Werhun gibt 1940 eine Schilderung der Geschichte der unierten Kirche in der Ukraine, die derart mit Vorwürfen gegen die Polen und ihre gewaltsame Unterdrückung der ukrainischen Kirche gespickt ist, dass man den deutschen Überfall auf Polen mindestens moralisch für berechtigt halten kann.¹⁷ Jedenfalls kann man sich fragen, ob unter anderen Bedingungen so polenfeindliche Töne in einer katholischen Zeitschrift Platz gefunden hätten.

Nur wenige Theologen versteigen sich zu einer ausdrücklichen Bejahung und Rechtfertigung des Krieges. Die Ausnahmen, auf die ich gestoßen bin, sollen wenigstens erwähnt werden. Der Trierer Sozialethiker Johann Lenz stimmt dem offiziellen Kriegsmotiv vom „Volk ohne Raum“ aus theologischer Sicht zu. Deutschland sei durch den Versailler Vertrag der Lebensraum genommen worden, dies verstoße aber gegen die Gerechtigkeit. Dauerhafter Friede könne nur auf der Grundlage von Gerechtigkeit bestehen, deswegen werde „Deutschland kämpfen, bis die Gerechtigkeit gesiegt hat. Beten wir, dass die Gerechtigkeit den

14 Arnold, Franz Xaver, Die Toten reden. Worte des Gedenkens, in: ThQ 126 (1946) 307-327.

15 Sladek, Friedrich Paulus, Göttliches und Menschliches in der Kirche. Ein Beitrag aus der Sicht des Grenzlandes, in: ThQ 121 (1940) 174-190.

16 Winter, Eduard, Christentum und Deutschtum in Böhmen und Mähren, in: Theologie und Glaube 32 (1940) 301-305.

17 Werhun, Peter, Die unierte Kirche in der Ukraine mit besonderer Berücksichtigung ihrer Leiden unter der Zwangsherrschaft der Polen, in: Theologie und Glaube 32 (1940) 61-75.

Sieg davonträgt“¹⁸. 1942, sicher im Zusammenhang mit dem Russlandfeldzug, schiebt er das Argument „Kampf gegen den Bolschewismus“ nach. Der Bolschewismus sei gerade aus religiöser Sicht der Inbegriff aller Abscheulichkeiten und Verbrechen, er sei mit dem Christentum keinesfalls vereinbar. „Es ist gar nicht auszudenken, welch ein Elend über Europa und die ganze Welt gekommen wäre, hätte der Bolschewismus Zeit behalten, weiter [...] an der Verwirklichung seines Zieles zu arbeiten.“¹⁹ Sein Trierer Kollege aus der Moraltheologie, Nikolaus Seelhammer, assistiert Lenz mit dem Nachweis, dass „heilige Vaterlands-
liebe“ für Christen auch Pflicht vor Gott sei, wenn nötig bis zum Opfer des eigenen Lebens: „Deutschland muss leben und wenn wir sterben müssen“²⁰. Im Übrigen bestehe aus moraltheologischer Sicht kein Widerspruch zwischen Jesu Seligpreisung der Sanftmütigen und gerechtfertigter Selbsterhaltung, wie sie im Krieg gefordert ist. Jesus habe keineswegs zu einer „unmännlichen Haltung“ und dem „Weg des kleinsten Widerstandes“ auffordern wollen.²¹

Wesentlich gründlicher als die beiden Letztgenannten begründet ausgerechnet der 1945 als Mitglied des Kreisauer Kreises hingerichtete Jesuit Alfred Delp die Pflicht zur Teilnahme am Krieg aus katholisch-theologischer Sicht. Sich auf Thomas von Aquin und über diesen auf Aristoteles berufend, legt Delp dar, dass das Volk eine ursprüngliche, schöpfungsgemäße Einheit der Menschheit aus Blut, Geist und Willen ist, und dass jedem Volk die Pflicht und das Recht zur Selbstbehauptung und Selbstverteidigung zukommt. Dieser Verpflichtung zur Selbstbehauptung sei wiederum der einzelne verpflichtet, bis hin zur Pflicht der Teilnahme am „Kampf um den eigenen, volkstragenen Staat [...] in Zeiten äußerster Not und Bedrohung des Volksganzen.“²² Für den Christen hat die Bindung an das eigene Volk den Charakter eines „debitum legale“, führt Delp mit Thomas von Aquin aus, und folgert in Bezug auf den aktuellen Krieg:

„Es ist nicht unsere Art, den Krieg zu verherrlichen als den Idealzustand männlichen Lebens, aber da er existente Wirklichkeit ist, muß und wird er uns willig finden, mit ihm fertig zu werden und ihn zu meistern, auch aus einer letzten geistigen Haltung und Verantwortung heraus.“²³

18 Lenz, Johann, Der Krieg und der Lebensraum des deutschen Volkes, in: Pastor Bonus 51 (1940) 1-4.

19 Lenz, Johann, Der Bolschewismus aus religiöser Sicht, in: Pastor Bonus 53 (1942) 48-52.

20 Seelhammer, Nikolaus, Die Vaterlands-
liebe, in: Pastor Bonus 51 (1940) 33-40.

21 Seelhammer, Nikolaus, Selig die Sanftmütigen, in: Pastor Bonus 52 (1941) 100-105.

22 Delp, Alfred, Das Volk als Ordnungswirklichkeit, in: StDZ 139 (1941) 5-15, hier 15.

23 Delp, Alfred, Der Krieg als geistige Leistung, in: StDZ 138 (1940) 207-210. Zur weiteren Entwicklung Delps, die ihn in den Widerstand gegen Krieg und Nazi-Regime führten, vgl. Fuchs, Gotthard/Bertsch, Ludwig, Glaube als Widerstandskraft, Frankfurt 1986; Pope, Michael, Alfred Delp S.J. im Kreisauer Kreis, Mainz 1994.

4. Die Krise des Verhältnisses von Natur und Gnade

Delp hebt ausdrücklich hervor, dass in der Frage der Verpflichtung auf das Lebensrecht des eigenen Volkes kein Gegensatz zwischen der natürlichen und der übernatürlichen Ordnung bestehe. „Ordnung des Volkes“ und „Ordnung der Offenbarung“ stammen „beide aus der gleichen Heimat, dem schöpferischen Wort Gottes“²⁴. So kann er auch mit dem heidnischen Philosophen Aristoteles für die Verpflichtung der Christen argumentieren. An Delps absurder Konsequenz, den aktuellen Krieg gerade aus christlicher Sicht in einer letzten geistigen Haltung zu bejahen, wird ein Problem deutlich, das uns im Weiteren beschäftigen soll. Delp denkt hier zutiefst katholisch. Er setzt, wie es katholischer Tradition entspricht, die Nicht-Widersprüchlichkeit und Komplementarität von natürlicher und übernatürlicher Daseinsordnung, von Natur und Gnade voraus. Er operiert auf der Grundlage des Axioms „*Gratia non destruit naturam, sed supponit et perficiat eam*“. Setzt man Natur als den Willen zur Selbsterhaltung, dann muss gemäß diesem Axiom an der Vereinbarkeit von Selbsterhaltungsordnung und Gnadenordnung festgehalten werden, auch wenn die Selbsterhaltung die Gestalt eines totalen Vernichtungskrieges annimmt.²⁵ In dieser Konsequenz zeigt sich die Problematik der grundlegenden katholischen Haltung zur „Natur“. Wenn die „Natur“ einen solchen bestialischen und sinnlosen Krieg zustandebringt, wenn, umfassender gesprochen, eine Kulturnation wie die deutsche sich zu einem Verbrecherstaat wandelt, wie steht es dann um die Vereinbarkeit von Natur und Gnade? Auf diese Frage konnte es nur drei Antworten geben, und es hat sie alle gegeben: man konnte erstens den von Delp beschrittenen Weg konsequent zu Ende gehen und das Christentum mit dem nationalsozialistischen Projekt gleichschalten; diesen Weg ging der Tübinger Dogmatiker Karl Adam. Man konnte zweitens das Zerbrechen der Beziehung von Natur und Gnade, von Welt und Kirche, von Gesellschaft und Christentum konstatieren und darüber verzweifeln, nicht mehr katholisch sein zu können. Diese Option wird in dem dramatischen Denkweg Erich Przywaras vollzogen. Drittens konnte man das Ordnungsmodell der Natur-Gnade-Beziehung ganz hinter sich lassen und das Christliche ausschließlich in seinen Eigenwerten betrachten. Ich meine, dass sich bei Joseph Bernhard Ansätze eines solchen Weg aufweisen lassen.

24 A. Delp, Volk 15.

25 Dass es sich bei den modernen Kriegen um totale Kriege handelt, die letztlich auf die Vernichtung des Substrats der gegnerischen Kampfkraft, also des Volkes, zulaufen, steht Delp klar von Augen, vgl. A. Delp, Krieg 207f.

4.1 Karl Adam: *Völkische Theologie*

Bereits in einem Aufsatz von 1943 beklagte Adam die „antitheologischen Resentiments“ in der „deutschen Gegenwart“ und forderte deswegen für die Theologie mehr Nähe zum Atem der Gegenwart.

„Und da dieser Atem der Gegenwart wie nirgends anders in der völkischen Bewegung spürbar ist, die in immer stürmischeren Wellengängen vom Herzen des großdeutschen Reiches aus die ganze Völkerwelt ergreift, kann und darf die Theologie des völkischen Einschlags nicht entbehren [... Theologie müsse sich dem] deutschen Genius zutiefst verbunden wissen“²⁶.

Dieses Programm hat Adam dann selbst in einem großen Aufsatz von 1943/44 unter dem Titel „Jesus, der Christus, und wir Deutsche“ ausgeführt.²⁷ In diesem Aufsatz, das kann man so einfach sagen, stimmt dogmatisch und bibeltheologisch nichts, aber Adams Projekt einer völkisch-heldisch-antijüdischen Theologie wird klar erkennbar. Die Gestalt Jesu sei alles andere als ein unwirklicher Mythos gewesen, vielmehr war er ein durch und durch männlicher, heldischer Charakter, der „jedes halbe und schwächlich Getue [...] mit rücksichtslosem Einsatz [...] bis zum Letzten, bis zum Äußersten verfolgt“. Beim „Kampf gegen die Pharisäer“ stehen wir vor seinem „Eigenen und Eigensten“. Adams Antijudaismus kennt keine Grenzen. Er versteigt sich dazu, die unbefleckte Empfängnis Mariens antijüdisch zu instrumentalisieren. Maria ohne Erbsünde empfangen, das bedeute: Sie stand „in keinerlei physischem oder moralischen Zusammenhang mit jenen häßlichen Anlagen und Kräften, die wir am Vollblutjuden verurteilen“. Adam bestreitet einen konstitutiven Zusammenhang von Altem und Neuem Testament und muss am Ende sogar den Paulus mit seiner „rabbinischen Denkweise“ im Gegenüber zu Jesus definieren und theologisch preisgeben. Das ideologische Fundament von Adams Ansatz besteht in der Einheit von Natur und Gnade, die im Blick auf den Krieg als Einheit von Selbstbehauptung und Gnade expliziert wird. „Erst dadurch kommt der Mensch zu seinem ganzen Selbst, zu restloser Selbstbehauptung, daß er sich dem Unbedingten, Göttlichen gegenüberstellt“ – „Es geht immer um die Verklärung unserer Natur durch die Kräfte des Himmelreichs, also nicht um die Aufhebung der Schöpfungsordnung.“ Adam versichert: „Nein, nein, der christliche und der deutsche Geist sind nicht einander wesensfremd oder wesensfeindlich [...] sondern sie sind einander wesensver-

26 Adam, Karl, Was ist katholische Theologie, in: Wissenschaft und Weisheit 10 (1943) 1-22, hier 20.

27 Adam, Karl, Jesus, der Christus, und wir Deutsche, in: Wissenschaft und Weisheit 10 (1943) 73-103; 11 (1944) 10-23. Daraus die folgenden Zitate. Zu Adams Affinität zum Nationalsozialismus, die er schon 1933 unumwunden äußerte, vgl. Ruster, Thomas, Die verlorene Nützlichkeit der Religion. Katholizismus und Moderne in der Weimarer Republik, Paderborn 21997, 197-207; Scherzberg, Lucia, Kirchenreform mit Hilfe des Nationalsozialismus. Karl Adam als kontextueller Theologe, Darmstadt 2001, 240-312.

wandt.“ Nach dem Krieg hat Adam diesen Ansatz verständlicherweise nicht weiterführen können. Schon einige Aufsätze aus der unmittelbaren Nachkriegszeit lassen sich nur unter der Kategorie „Zurückrudern“ einordnen.²⁸ In seinen letzten Jahren hat er sich auf die Ökumene verlegt, und er wird heute noch zuweilen als ein Vorkämpfer der ökumenischen Theologie gerühmt. Seine eigentliche Bedeutung liegt aber in der konsequenten Durchführung des Prinzips „*Gratia supponit naturam*“ in der Zeit, als sich das destruktive Wesen der Natur offenbarte.

4.2. Erich Przywara: „Zerspringender Akkord“

Karl-Heinz Wiesemann hat jüngst das Werk des großen Jesuiten-Theologen Erich Przywara (1889-1972) unter den Titel des „zerspringenden Akkords“ gesetzt.²⁹ Der Akkord, der da zersprungen ist, ist eben der des katholischen Zueinanders von Natur und Gnade, von Welt und Reich Gottes. Przywaras rastlose Tätigkeit in der Zeit des ausgehenden Kaiserreichs und der Weimarer Republik – es gab keine wichtigere Neuerscheinung, die er nicht gelesen und bald auch rezensiert hätte, und dies neben einer umfangreichen eigenen Produktion – war angetrieben von der Suche nach der Wahrheit des Katholischen inmitten einer zerrissenen und widersprüchlichen Zeit. Przywara wollte katholisch bleiben und dennoch in das Antlitz seiner Zeit hineinsehen. Als Theologe fühlte er sich in der Verpflichtung, den *Gott in uns* – den Gott inmitten dieser Welt – und den *Gott über uns* zusammen zu denken. Ohne paradoxe Widersprüchlichkeit war das nicht zu leisten, und stets drohte der Absturz in einen weltlosen Gottesglauben oder eine gottlose Welt. Schließlich fand Przywara in der Analogieformel des 4. Laterankonzils (1215), nach der zwischen dem Schöpfer und dem Geschaffenen bei aller noch so großen Ähnlichkeit eine je größere Unähnlichkeit waltet, das denkerische Mittel, um die paradoxe Einheit und Differenz von Gott und Welt zu denken. Sein Hauptwerk *Analogia entis* erschien 1932. 1933 kamen die Nationalsozialisten an die Macht. Wie Przywara darauf reagierte, kann man aus seiner

28 Vgl. Adam, Karl, Die natürliche Gotteserkenntnis, in: ThQ 126 (1946) 1-18, wo er nun wieder den Primat der Übernatur betont; ders., Glaube und Liebe. Ein Vortrag, Regensburg 1947: Die Liebe als Vollendung des Glaubens in „restlose[r] Entbundenheit von allen nationalen Rücksichten“ (13). Ist es zufällig, dass Paulus jetzt immer betont „St. Paulus“ genannt wird?

29 Wiesemann, Karl-Heinz, Zerspringender Akkord. Das Zusammenspiel von Theologie und Mystik bei Karl Adam, Romano Guardini und Erich Przywara als theologische Fuge, Würzburg 2000. Siehe auch Zechmeister, Martha, Gottes-Nacht. Erich Przywaras Weg negativer Theologie, Münster 1997, und meine Bemerkungen zu Przywara in: Nützlichkeit 268-292.

nächsten größeren Publikation entnehmen, dem Buch *Heroisch* von 1936.³⁰ In diesem von großer Erregung gezeichneten Werk, fast nur eine stakkatoartige Kollage von Zitaten, gibt Przywara zu erkennen, dass er das katholische Projekt der Analogia für zutiefst gefährdet hält. Mit dem spanischen Antirevolutionär Donoso Cortes auf der einen Seite, Friedrich Nietzsche auf der anderen Seite, macht er deutlich, dass die Brücke zwischen Humanität und Christentum, zwischen Welt und Gott zerbrochen ist. Es gibt nur noch den Krieg zwischen Selbstbehauptung und Opfergesinnung: hier der Versuch, die Herrschaft aus eigenem Ermessen und Können zu ergreifen, also die Moderne, dort die katholische Hingabe an die von oben verordnete Autorität. Der Widerspruch scheint unversöhnlich zu sein. Doch noch will Przywara sein Lebenswerk nicht aufgeben, noch glaubt er – so jedenfalls kann man sein Buch verstehen – eine letzte Spannungseinheit zwischen Gott und Welt, zwischen Katholizismus und weltlicher Kultur aufrechterhalten zu können: in einem *heroischen* Akt des trotzigen Dennoch, der dem Buch seinen Namen gab.

Gegen Ende des Weltkriegs treffen wir Przywara im bereits zerbombten München wieder. Im November 1943 hält er *vier Predigten über das Abendland*. Seine Erfahrung des Kriegs ist in diese Vorträge eingegangen. Im Vorwort zur Ausgabe der Predigten schreibt Hans Urs von Balthasar:

„Nicht umsonst vollzog sich damals eine Wende seines Denkens zu Luther, der ihn zwar schon lange gelockt hatte, sich mit seinem finstern und maßlosen Genius zu messen, der aber jetzt plötzlich so sehr zum Kennwort der Weltgerichtsstunde wurde, daß die Forderung zum Duell nicht mehr auszuschlagen war; der Luther der Jugendschriften, des zur reinen Dialektik dämonisierten Paulinismus [... hat] auch den Meister der Analogia Entis in jenen Verhängnisjahren nicht unberührt gelassen.“³¹

Die Wende: dass der Meister der Analogie Entis die Analogie aufgibt und sich der reinen Dialektik verschreibt. Przywara nimmt in diesen wortgewaltigen Predigten im Angesicht der zerstörten Kulturstadt München vom biblischen Wort *Siehe, ich mache alles neu* seinen Ausgangspunkt. Es gibt keine Anknüpfung mehr, keine noch so gespannte Spannungseinheit zwischen dem Zustand der Welt und dem göttlichen Schaffen. Die Analogie ist definitiv zerbrochen. Przywara schöpft eine irrealer Hoffnung nur noch aus dem Je-mehr des Zusammenbruchs: dass daraus ein Je-mehr des Neuanfangs sich ergeben werde.

Diese *Predigten über das Abendland* nehmen Abschied vom Abendland, wie es der Katholik Przywara immer verstanden hat. „Corpus Christi – Civitas

30 Przywara, Erich, *Heroisch*, Paderborn 1936.

31 Balthasar, Hans Urs v., Geleitwort, in: Przywara, Erich, *Vier Predigten über das Abendland*, Einsiedeln 1948 (auch in: Przywara, Erich, *Alter und neuer Bund. Theologie der Stunde*, Wien/München 1956, 33-74). Es ist bezeichnend, dass sich Przywara mitten im Krieg mit dem katholischen Natur-Gnade-Modell kritisch auseinandergesetzt hat: Przywara, Erich, *Der Grundsatz „Gratia non destruit, sed supponit et perficiat naturam. Eine ideengeschichtliche Interpretation*, in: *Scholastik* 17 (1941) 178-202.

Dei – Sacrum Imperium – Kosmos Theios“³², also die auch noch so vermittelte und differenzierte Einheit von Kirche, Gesellschaft, Staat und Kosmos, „Menschwerdung Gottes bis dazu hin, daß Kirche und Menschheit ein Leib des menschengewordenen Gottes sind, und die ganze Geschichte und das Gefüge aller Völker ein einziger Staat Gottes“³³. Diese zutiefst katholische Vision ist im Krieg endgültig untergegangen.

Przywara hat es nicht mehr erlebt, dass das Wort *Siehe, ich mache alles neu* eingetreten wäre. In seiner Verzweiflung über das Zerbrechen der Analogie hatte er sich bis zu „chiliastisch-innengeschichtlichen“ (von Balthasar) Erwartungen hinreißen lassen; diese sind aber nicht wahr geworden. Der weitere Weg des weiterhin unablässig schreibenden Theologen ist, nach der Formulierung von Martha Zechmeister, ein Weg in die *Gottes-Nacht*. Es soll genügen, aus seinen letzten Lebensjahrzehnten – er starb 1972 nach langer Krankheit und Agonie – einige Zitatfetzen wiederzugeben, die ich den letzten Kapiteln der Przywara-Studie von Frau Zechmeister entnehme. Sie sprechen für sich:

„[D]er Karsamstag die letzte Form der Kirche – das Mysterium der furchtbar untergehenden Kirche – das Offenbarwerden des schrecklichen Geheimnisses „der verborgenen Gottheit“ und der »toten Gottheit« und der »übergrausamen Gottheit« – Allmacht, die Ohnmacht ist, Glorie, die Schande ist, Liebe, die übergrausam leiden lässt – christliche Existenz grell ausgesetzt »im Schrei der Geburtswehen und Folter des Gebärens« – »theologia tenebrarum« ist der uns zustehende Ort“,

so geht es über Seiten. Der Theologe Przywara hat gründlich auf den Krieg reagiert. Ihm ist die Wahrheit des Katholischen ins Dunkle versunken. Ist es nicht angemessen, auch hier von einem „heiligen Sterben“ zu sprechen?

4.3 Joseph Bernhart: *Die civitas diaboli*

Joseph Bernhart (1881-1969), als ehemaliger Priester ohne festen Ort in der Kirche, mehr theologischer Schriftsteller als Fachtheologe und darum ein Außen-seiter in der theologischen Landschaft, hatte mit dem erwähnten Artikel „Hodie“ in der Dezembernummer des Hochlands bereits wenige Monate nach Kriegsbeginn eine deutlich christliche Position zum Geschehen jener Tage markiert. Er besteht auf eine eigenständige biblisch-christliche Betrachtung der Welt, die ihren Ausdruck in Liturgie und Kirchenjahr findet. Weil der christliche Glaube in einer anderen Zeitrechnung lebt, sieht er das Zeitgeschehen auch anders. Biblische Beobachtung ist auf Gottes Reich und Herrschaft gerichtet. Was bedeutet aber dieses „hodie, in diesem Jahr zwischen Wolke und Blitz [...] weil Unglück

32 E. Przywara, Predigten 36.

33 Ebd. 18f, dort auch das Folgende.

und Unrecht im Augenblick oft so grell und betäubend sind [...]?"³⁴ Es hat sich das Mysterium unserer Freiheit in diesen Tagen als das *mysterium iniquitatis* kenntlich gemacht. Das heißt dann im Blick auf die Herrschaft Gottes, dass „der Herr der Geschichte auch der Herr einer heillosen Geschichte ist.“³⁵ Bernhart versteht das Geschehen der Zeit als eine Anfechtung durch die Macht des Bösen. Aber auch diese Anfechtung gehört hinein in den Vollzug des Reiches, „dessen Feld für Kampf und Sieg gerade diese »Welt im Argen« ist“³⁶. Der „abtrünnige Weltverlauf“ muss das „richtende Licht“ bestätigen, das von Gottes Wort her auf ihn fällt. Von der „Gerechtigkeit der Sache Christi“ her steht die „Aussichtslosigkeit Satans, der als wirkender schon der gerichtete und verworfene ist“, immer schon fest.

Die biblische Perspektive Bernharts, die von der GESTAPO immerhin als so gefährlich eingeschätzt wurde, dass sie das Heft beschlagnahmte – 1942 erhielt er dann ein staatliches Veröffentlichungsverbot – hat in seinen Tagebüchern von 1935 bis 1947 ihre Beobachtungsfähigkeit vielfach unter Beweis gestellt.³⁷ Nur wenig kann ich hier erwähnen. Der Krieg erscheint als die „Explosion falscher Ideen“ (190, 23.1.44), die im Krieg „balgenden Mächte“ insgesamt nur als „Gegen-Spielarten der Einen *civitas diaboli*“ (200, 30.1.44). Dem Augustinus-Kenner Bernhart ist die Zwei-Reiche-Lehre vertraut, er wendet sie auf seine Zeit an. Dem „*latrocinium*“ [Räuberbande; dieser Begriff wird von Augustinus entlehnt] kommt alles darauf an, „die Leute unter die Lüge zu bringen“; „wie will man da die Wahrheit unter die Leute bringen?“ (316, 20.5.44). Die Wahrheit erschließt sich für Bernhart biblisch im Zueinander von Gottes Liebe und Gottes Zorn. „Die Liebe Gottes verwandelt sich für jene, die sie verschmähen, von selbst in Gottes Zorn“³⁸ (251, 27.2.44, anlässlich des Bombardements auf Augsburg). Für die Verblendeten und Verstockten ist Gott „auch im Vollstrecken seines Racheschwurs mitten unter uns herrlich“, und er fügt hinzu: „Auch hierin hat der Neue Bund den Alten nicht aufgehoben“ (266, 14.3.44). „Das Ja zum Himmelreich ist zwar auch ein Ja zur Schöpfung überhaupt, das allerkräftigste, aber es schließt auch in sich das Nein zu jener Welt, die Nein zum Himmel sagt“ (374, 27.12.44). Oder noch deutlicher zu dieser Thematik, die bei Bernhart das Thema Natur und Gnade ersetzt: „Wer das Kreuz nicht aufnimmt, auf den fällt es“ (4.5.45). Die biblischen Kategorien Erwählung und Verwerfung werden pointiert auf den Antisemitismus der Zeit bezogen: „Indem wir mit den Juden

34 Bernhart, Joseph, Hodie, in: Hochland 37 (1939/49) 87-93, hier 91f.

35 Ebd. 92.

36 Ebd. 92f. Das Folgende ebd. 33.

37 Bernhart, Joseph, Tagebücher und Notizen 1935-1947, hg. von Weitlauff, Manfred, Weissenborn 1997. Angaben im Text mit Nummer der Eintragung und Datum.

38 Im Original lateinisch: *Caritas Dei spernentibus in iram Dei sponte vertitur.*

Christus verwerfen, werden wir selbst mit ihnen verworfen“³⁹ (251, 27.2.44). Von daher entrollt sich Bernhart das Geschehen mit innerer Notwendigkeit, ja Vorausschbarkeit. „Die Dinge treiben in Deutschland dem natürlichen und verdienten Ende zu [...] Es kam und kommt alles, wie es nicht anders kommen konnte“ (388, 21.4.45). „Die *pompa diaboli* läßt sich nicht mehr höhertreiben. Aber diese ganze glanzvoll inszenierte Schundoper wird in Blut und Schande zusammenbrechen“ (376, 23.2.45). Bernhart sieht, oder zumindest deutet immer wieder an, den Zusammenhang der Kriegereignisse mit der Geschichte der Neuzeit und des Fortschritts insgesamt. Nach den zerstörerischen Bombenangriffen auf München vom 10.-12. Juli 44 notiert er für die Ludwigstraße eine

„Fortschrittsgeschichte *in nuce*“ [die zu dem verdienten Ende führen musste: Die Ludwigstraße war immer] *via triumphalis* – zuerst der *cura regia* »unter Ludwig I.«, dann der Technik »[...] abscheuliche Eisenmasten für die elektrische Beleuchtung [...] elektrische Straßenbahn [...] noch tumultuöser durch den aufkommenden Autoverkehr«, dann der Demagogie und der Gotteslästerung – »die nationalsozialistische Demagogie feiert hier ihre *pompa diaboli* am rauschendsten«, dann der logischen *conclusio* des Fortschritts »Krieg mit Bomben und Granaten« (334, 15.7.44).

Für Bernhart sind die Nazis nicht vom Himmel gefallen, das Geschehen jener Tage ist Auswirkung der vorangehenden Geschichte und zugleich das Gericht über sie. Im Krieg hat sich die Neuzeit zur Kennlichkeit entstellt. Bernhart zeigt sich selbst erschüttert über die Klarsicht, die ihm die biblische Beobachtung schenkt: „Gebt die Bibel in alle Hände, sie ist das herrlichste, das erbauendste Buch. Aber (wenn ihr weitermachen wollt) sorgt dafür, daß sie nicht verstanden wird; sie ist das furchtbarste, das alles erschütternde Buch“ (380, 7.3.45).

5. Theologie vor der Herausforderung des Totalitarismus – damals und heute

Diese wenigen Zitate müssen genügen, um die Eigenart des theologischen Beobachterstandpunkts von Joseph Bernhart zu kennzeichnen. Er nimmt sich die Freiheit, biblische Kategorien in ihren Eigenwerten zu benutzen, und sieht damit etwas, was ohne diese Art der Beobachtung nicht zu sehen ist. Er denkt, um es einmal formal auszudrücken, entlang der Unterscheidung Gottes Herrschaft/Herrschaft des Bösen und gelangt auch noch so weit, Gottes Herrschaft mit der Herrschaft des Bösen zusammenzudenken ohne die Unterscheidung aufzuheben. Mit dieser schwierigen theologischen Operation ist er de facto auf die Bibel zurückgeworfen, die – nicht zuletzt am Kreuz Christi – den gleichen Vorgang vollzogen hat. Anders als Adam sucht er nicht den Konsens mit der Zeit,

39 Im Original lateinisch: Simul cum Judaeis Christum reicientes ipsi reicimur. Der schwer übersetzbare Satz kann wohl nicht so verstanden werden, dass wir wie die Juden auch Christus verwerfen und dann mit ihnen verworfen werden, sondern dass wir, indem wir die Juden verwerfen, auch Christus verwerfen.

anders als Przywara verzweifelt er nicht daran, dass der Standpunkt des Glaubens so allein in der Welt dasteht. Wohl heißt es einmal: „Christentum – geht nicht. Ohne – geht es nicht. Herr, erbarme dich unser!“ (255, 2.3.44), aber an ihm, Bernhart, selbst zeigt sich, dass Christentum auch in einer Welt „geht“, die ganz von der Macht des Bösen gefangen ist.

Zum Schluss erlaube ich mir einige Bemerkungen über die Anschlussfähigkeit dieser Kriegstheologien in der Nachkriegszeit. Die Theologie hat damals zum ersten Mal einem totalitären Regime gegenübergestanden, wie es nur unter den spezifischen Bedingungen der modernen Gesellschaft entstehen kann: Ein Funktionsbereich der Gesellschaft entwickelt sich auf Kosten der anderen, er dominiert schließlich das gesamte gesellschaftliche Leben in der Weise, dass er die übrigen Funktionssysteme zwingt, sich auf seine Codierung umzustellen.⁴⁰ Was damals die Politisierung der Gesellschaft war, ist heute ihre Ökonomisierung, die ebenfalls als ein Totalitarismus verstanden werden kann. Übrigens lohnt es sich, über den Zusammenhang der zwei großen totalitären Bewegungen des 20. Jahrhunderts gründlich nachzudenken: Ob nicht der Nationalsozialismus seine historische Mission darin erfüllte, die Vollökonomisierung der Gesellschaft durchzusetzen?⁴¹ Ich meine, dass manches für diese Ansicht spricht. Aber auch wenn man diese Frage auf sich beruhen lässt, ist von den Theologien der Kriegszeit etwas für den theologischen Umgang mit dem ökonomischen Totalitarismus unserer Tage zu lernen. Wie steht es also um ihre Anschlussfähigkeit?

Przywara's Theologie ist natürlich nicht anschlussfähig, aber sie steht da als ein erschütterndes Denkmal für die Ungleichzeitigkeit des katholischen Glaubens in der modernen Welt. Von Przywara her ist viel dringender als bisher geschehen die Frage zu stellen, ob man noch katholisch sein kann (im Sinne des Natur-Gnade-Axioms und all seiner Implikationen). Dagegen hat sich Adams Theologie als enorm anschlussfähig erwiesen, nicht zwar im Blick auf die Versöhnung von Christentum und völkischem Denken, wohl aber im Blick auf das Verhältnis der

40 Dies in Kürze nach Luhmann, Niklas, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, Frankfurt 1998, 747ff. Unter dem Nazi-Regime hat beispielsweise das Rechtssystem aufgehört, nach der Unterscheidung Recht/Unrecht zu operieren, es hat vielmehr die Codierung der Politik übernommen und damit als eigenständiges System zu existieren aufgehört. Nach Luhmann hat die moderne Gesellschaft kein Mittel, sich gegen die unterschiedliche Evolution ihrer Teilsysteme zu wehren. Sie hat kein Zentrum, von dem aus sie ihre Gesamtentwicklung koordinieren könnte, und die Frage ist nur, „wieviel Monetarisierung, Verrechtlichung, Verwissenschaftlichung, Politisierung“ sie erträgt, ebd. 757. Die Politisierung der Gesellschaft im Dritten Reich ist demnach ein typisch modernes Phänomen.

41 Dazu Kurz, Robert, *Schwarzbuch Kapitalismus. Ein Abgesang auf die Marktwirtschaft*, Frankfurt 1999, 330ff. Über Kurz hinausgehend ist auch zu fragen, ob es nicht gerade das Schicksal stark katholisch geprägter Länder war, erst durch ein faschistisches Regime auf den Weg des Kapitalismus gebracht zu werden. An Portugal, Spanien, Italien und eben auch an dem österreichischen Katholiken Hitler wäre diese Behauptung zu überprüfen.

Kirche zur Nachkriegsgesellschaft. Figuren der Korrelation von Erfahrung und Glaube sind ja, nicht zuletzt durch den Siegeszug der Transzendentaltheologie, in der Theologie überall heimisch geworden. Diese Theologie hat es aber schwer, sich von den negativen Folgen des entfesselten Global-Kapitalismus unserer Tage zu distanzieren, der aus der Wirtschaftswundergesellschaft hervorgegangen ist. Gegen einzelne Auswüchse mag sie moralischen Protest erheben, ihren Konsens mit dem gesellschaftlichen System der Selbsterhaltung kann sie aber ihrem Ansatz gemäß sowenig aufkündigen wie Adam damals das Einverständnis mit dem völkischen Denken. Der Ansatz Joseph Bernharts scheint mir demgegenüber in all seiner Sperrigkeit heute am meisten „an der Zeit“ zu sein. Er entspricht dem Status einer pluralistischen, dezentralen Gesellschaft ohne bereichsübergreifende Sinnpräention. Verschiedene Beobachtersysteme operieren jeweils mit verschiedenen Unterscheidungen und nehmen deshalb die Welt anders wahr; ihre Beobachtungen können für andere Irritation oder Störungen bedeuten. Eine Theologie, die den entfesselten Kapitalismus unserer Tage so klar der *civitas diaboli* zu-rechnen würde wie Bernhart damals den Nationalsozialismus, würde an innerer Freiheit und an Irritationskraft gegenüber der Gesellschaft erheblich gewinnen.

Selbstbestimmung am Lebensende?

Eine junge, engagierte Altenpflegerin erzählt, wie bei einer zustimmungsfähigen Pflegepatientin eine PEG-Sonde¹ gegen ihren eigenen Willen und gegen den ihrer Angehörigen, aber auch ohne Einschaltung eines Sachwalters schlicht auf Anordnung der Heimleitung gesetzt wurde. Zu einem 75-jährigen Krebspatienten mit infauster Prognose wird nach mehreren ausweichenden Auskünften der jüngste Arzt der Station geschickt, um ihn über seine Lage aufzuklären. Der schwerhörige Patient versteht die Informationen nur unvollständig. Als der Sohn beim nächsten Ambulanzbesuch den zuständigen Arzt um Auskunft bittet, wird er mit dem Hinweis, dies sei jetzt sehr ungünstig, abgewiesen. Auf einer interdisziplinären wissenschaftlichen Tagung erläutert ein Arzt, dass er die Diskussion um Patientenverfügungen in Österreich für überflüssig hält. Schließlich sei mit den Instanzen Arzt und Sachwalterschaft eigentlich für alle Fälle vorgesorgt, in denen ein Mensch nicht mehr selbst über medizinische Belange entscheiden kann.

Erfahrungen wie diese dürften keine Einzelfälle sein. Menschen, die selber entscheiden können, werden nicht immer entsprechend informiert. Menschen, die sich selbst informiert haben und fordern, dass ihre Entscheidungen respektiert werden, treffen beim ärztlichen Gegenüber nicht selten auf Unverständnis oder Entrüstung über das mangelnde Vertrauen. Respekt vor der Selbstbestimmung scheint im medizinischen Kontext nach wie vor nicht zufrieden stellend zu gelingen. Ein mögliches Instrument zur Verbesserung dieser Situation besonders am Lebensende könnte eine Patientenverfügung sein.²

Inzwischen ist mehr als ein Jahr vergangen, seit das österreichische Gesundheitsministerium im Oktober 2004 den Entwurf eines Gesetzes für solche Patientenverfügungen veröffentlicht hat.³ In dem Vorschlag wurde für dieses schon jetzt gebräuchliche⁴, aber rechtlich nicht abgesicherte Instrument der Selbstbestimmung ein gesetzlicher Rahmen entworfen. Die Umsetzung dieses Ge-

1 „PEG“ (perkutane endoskopische Gastrostomie) bezeichnet eine Form der künstlichen Ernährung durch eine Ernährungssonde, die mit Hilfe eines Endoskops durch die Bauchwand in den Magen eingeführt wird.

2 Eine Patientenverfügung ist eine vorsorgliche, schriftliche Verfügung, in der jemand für eine Situation, in der er nicht mehr selbst entscheiden kann, seinen Willen bezüglich bestimmter Entscheidungen im medizinischen Kontext (Art und Grenzen der Behandlung, Abbruch einer Behandlung) festlegt.

3 Entwurf für ein Bundesgesetz über Patienten-/Patientinnenverfügungen (Patienten-/Patientinnenverfügungen-Gesetz - PwG) (<http://ris1.bka.gv.at>)

4 Für Österreich bietet etwa die Hospizbewegung ein entsprechendes Formular an: <http://www.hospiz.at/dach/willenserklaerung.htm>

setzesentwurfes verzögert sich nicht zuletzt durch die Kritik der Österreichischen Ärztekammer.⁵

Dank der in Österreich sehr klaren rechtlichen Bestimmungen (§110 StGB) ist die Selbstbestimmungsmöglichkeit eines Patienten gut abgesichert, allerdings nur, solange er selbst entscheidungsfähig und bei Bewusstsein ist. Für den Fall fehlender Einsichts- und Urteilsfähigkeit trifft jedoch der Arzt oder ein gerichtlich bestellter Sachwalter stellvertretende Entscheidungen. Es ist verständlich, wenn viele Menschen damit nicht zufrieden sind. Sie machen sich Gedanken über mögliche Situationen am Lebensende und wissen häufig sehr genau, was sie nicht möchten und wo ihre persönliche Abwägung auch einen Verzicht auf weitere medizinisch mögliche Maßnahmen beinhalten würde. Sie sprechen mit ihren Angehörigen darüber und formulieren ihre Wünsche in der Hoffnung, damit der Fremdbestimmung durch Ärzte oder Sachwalter, die sie möglicherweise kaum kennen, ein Stück weit zu entkommen. Sie wollen die Erfüllung ihrer Wünsche sicher gestellt wissen.

Mit einer rechtlichen Klärung der Patientenverfügung würden solche Menschen viel Sicherheit gewinnen. Sie könnten sich darauf verlassen, dass ihre Wünsche im rechtlich vorgegebenen Rahmen erfüllt werden. Ebenso würden Ärztinnen und Ärzte mehr Sicherheit gewinnen, in ihren Entscheidungen dem tatsächlichen Willen von Patientinnen und Patienten zu entsprechen und nicht im Nachhinein in Argumentationsnot zu geraten. Eine starke Patientenverfügung bedeutet natürlich auch eine Einschränkung ärztlicher Entscheidungs- und Handlungsmöglichkeiten und damit auch ärztlicher Autorität. Das schwindende Vertrauen in die Autorität von Experten ist aber schlicht und einfach ein gesellschaftliches Faktum. Einerseits genügt Menschen das Vertrauen in den guten Willen des ärztlichen Gegenübers nicht mehr. Sie wollen wie in anderen Lebensbereichen rechtliche Absicherung. Andererseits wollen sie sich nicht die Kompetenz streitig machen lassen, wichtige Lebensfragen letztlich selbst zu entscheiden. Sterben ist mit Sicherheit nicht nur eine Frage der richtigen Beurteilung medizinischer Fakten. Für alles, was darüber hinaus geht, sind Ärztinnen und Ärzte aber nicht mehr Experten als jeder andere Mensch, der entsprechende Erfahrungen gesammelt hat.

Natürlich beinhaltet eine solche Vorausverfügung auch die Gefahr einer Fehleinschätzung, insbesondere medizinischer Faktoren oder auch eigener Einstellungsänderungen im Lauf der Zeit. Darauf weist der Gesetzesentwurf zu Recht hin.⁶ Doch dieser häufig genannte Einwand gegen eine Stärkung von Pati-

5 Gmeiner, Robert/Kopetzki, Christian, Österreich auf dem Weg zu einem Patientenverfügungsgesetz, in: Zeitschrift für Biopolitik 214 (2005) 67-75, 70.

6 Materialien zum Entwurf für ein Bundesgesetz über Patienten-/Patientinnenverfügungen (<http://ris1.bka.gv.at>), zu §8: „Dem Patienten/der Patientin muss hingegen bewusst sein, dass sich eine nicht widerrufene Verfügung auch gegen seine/ihre aktuelle Interessenlage

entenverfügungen setzt gerade wieder jenen Paternalismus voraus, den wir in anderen Lebensbereichen niemals akzeptieren würden. Sind nicht die Wahl eines Berufes oder eines Ehepartners oder die Aufnahme eines Wohnbaukredites mit einer Laufzeit von 25 Jahren ebenso weit reichende und schwer überschaubare Entscheidungen, die immer auch die Gefahr einer Fehlentscheidung beinhalten? Dennoch sind wir zu Recht überzeugt, dass jeder solche Entscheidungen trotz der damit verbundenen Risiken autonom treffen können sollte. Schließlich ist jeder selbst derjenige, der von diesen Entscheidungen am unmittelbarsten betroffen ist und der gegebenenfalls die Folgen einer Fehlentscheidung zu tragen hat. Warum sollte dies am Lebensende anders sein?

Es scheint sich wenig so direkt aus der Menschenwürde zu ergeben wie das moralische Recht, in Belangen, die jemanden in seiner körperlichen Integrität betreffen, selbst zu entscheiden, solange dadurch nicht andere gefährdet werden. Voraussetzung für eine verantwortliche Gewissensentscheidung ist natürlich ausreichende Information. Die im Gesetzesentwurf enthaltene verpflichtende Beratung durch einen Arzt ist zweifelsohne wichtig. Aufgabe der Ärzte ist es, die nötigen Informationen in einer Form anzubieten, die besonders auch für Menschen mit Einschränkungen verstehbar und nachvollziehbar ist. Es steht ihnen jedoch nicht zu, Menschen, die eine Entscheidung getroffen haben, zu bevormunden.

Werden in der gegenwärtigen Überarbeitung des Gesetzesentwurfes zu viele formalistische Hürden eingebaut, so dass eine Patientenverfügung ohne Rechtsbeistand und medizinische Gutachten gar nicht rechtswirksam würde oder die Beurteilung der Glaubwürdigkeit einer solchen Verfügung erst wieder Sache des Arztes wäre, so führt man dieses Instrument ad absurdum. Es scheint mir verfehlt, durch eine restriktive Regelung von Patientenverfügungen einer befürchteten Ausweitung von Sterbehilfe entgegen wirken zu wollen. Dies könnte ganz im Gegenteil kontraproduktiv sein, weil es die Unsicherheit bezüglich des Sterbens im Krankenhaus erhöht und gerade dadurch zu Fehlentscheidungen führen könnte, beispielsweise gar nicht in die Klinik zu gehen, um der damit bevorstehenden Fremdbestimmung zu entkommen. Es ist ja bemerkenswert, dass die niederländische gesetzliche Regelung der aktiven Sterbehilfe sehr stark arztzentriert ist. Alle wesentlichen Beurteilungen und Entscheidungen treffen Ärzte. Ärztlicher Paternalismus ist also keineswegs ein Schutz gegen Ausweitungsgefahren in Sachen Sterbehilfe.

Hier wird der Weg der Hospizbewegung langfristig der einzig Erfolg versprechende sein: Alternative Formen der Gestaltung der letzten Lebensphase

richten kann und dass er/sie das Risiko von allfälligen falschen Vorstellungen trägt. Dies betrifft auch das Risiko, die Verfügung nicht zeitgerecht widerrufen zu können, dass ein erfolgter Widerruf aus tatsächlichen Gründen nicht bekannt wird bzw nicht an den behandelnden Arzt/die behandelnde Ärztin gelangt und somit nicht beachtet werden kann.“

vorleben, Informationen und Weiterbildung anbieten, Meinungsbildung betreiben und konkret Patientenverfügungen verbreiten.

Wenn die Selbstbestimmungsfähigkeit in bestimmten Lebenssituationen eingeschränkt ist, so ist es primäre Aufgabe des Gesetzgebers, dem Bürger verlässliche Instrumente an die Hand zu geben, mit denen er auch für diese Lebenssituationen vorsorgen kann. Das Ziel muss Rechtssicherheit sein und mehr Selbstbestimmungsmöglichkeit anstelle von stellvertretenden Entscheidungen. Deshalb fällt es schwer, den ärztlichen Widerstand gegen ein Patientenverfügungsgesetz und das Zögern der Politik zu verstehen. Eine revidierte Version des Gesetzesentwurfes liegt nun wieder bei der Bioethikkommission zur weiteren Diskussion.⁷ Man darf hoffen, dass sich nicht die Ängstlichkeit, sondern ein klares Bekenntnis zum Recht auf Selbstbestimmung durchsetzt.

Andreas M. Weiß

7 R. Gmeiner/Ch. Kopetzki, Österreich auf dem Weg zu einem Patientenverfügungsgesetz 70.

BEINERT, Wolfgang, Kann man dem Glauben trauen? Grundlagen theologischer Erkenntnis, Pustet Verlag Regensburg 2004, 238 p., Pb., 19,90 Eur[D], ISBN 3-7917-1934-3.

Lange Zeit wurde gesellschaftspolitisch die These favorisiert, Religion sei ausschließlich Privatsache. Aufgrund verschiedener religiös motivierter Ereignisse in den vergangenen Jahren wird diese Auffassung gegenwärtig differenzierter betrachtet. Wenn auch nach wie vor die Bedeutung religiöser Inhalte vom Standpunkt des säkularen Denkens aus entweder nur schwer oder überhaupt nicht argumentativ kommunizierbar erscheint und deshalb religiöse Legitimationen lebensweltlicher Handlungen entsprechend abgewehrt werden, so bleibt dem aufmerksamen Beobachter doch nicht verborgen, dass sich in letzter Zeit eine Veränderung in der Auseinandersetzung mit Religion anbahnt. Die Zeit, in der Religion ausschließlich unter dem Aspekt der Kritik betrachtet wurde, scheint immer mehr der Vergangenheit anzugehören. Vermehrt wird z.B. gesehen, dass nur naturalistisch begründete Welt- und Lebensbilder Gefahren in sich bergen. Dem voranschreitenden Prozess einer Auflösung der ohnehin schon geringen sinnstiftenden Ressourcen soll nicht weiter zugearbeitet werden; vielmehr wird auf der Suche nach Orientierung und Halt gebenden Werten auf eine konstruktive Auseinandersetzung mit dem Phänomen Religion gesetzt. Das erfordert aber nicht nur eine kritische Reflexion der Bedingungen des säkularen Denkens, sondern zugleich auch von Seiten der Religionen eine rationale „Übersetzungsarbeit“ ihrer zentralen Inhalte. Religionen sind gefordert, reflexive „Anschlüsse“ an die Problemstellungen der Gegenwart zu schaffen. Dann kann den befürchteten Gefahren des Irrationalismus und Fundamentalismus effizient entgegengetreten werden.

Für die katholische Theologie leistet diese kognitive Grundlagenarbeit u.a. Wolfgang Beinert, langjähriger Ordinarius für Dogmatik und Dogmengeschichte an der Universität Regensburg. Nachdem er in „Ich hab da eine Frage... Auskunft zum Glauben der Christen“ (Regensburg 2002) die „essentials“ des Christentums thematisiert hat, behandelt er in seinem neuen Buch die Frage: „Kann man dem Glauben trauen?“ Gefragt wird nach den Prinzipien theologischer Erkenntnis. Was zum Christenglauben gehört und was nicht, ist begründet anzugeben und das heißt, es benötigt sowohl „einen einsichtigen Katalog der Unterscheidungsgründe“, als auch eine „rationale, wissenschaftliche, vernunftgeleitete Vorgehensweise“ (69). Die Bedingungen müssen transparent sein, die eine Aussage zu einer Glaubensaussage qualifizieren.

Diese Problematik ist natürlich nicht neu, sie begleitet den christlichen Glauben von Anbeginn an. Verstärkt wahrgenommen wird sie jedoch immer dann, wenn substantielle Inhalte des Glaubens zur Diskussion stehen. Nicht umsonst findet Beinert in dem Dominikaner Melchior Cano, der von 1509 bis 1560 lebte, also in der Zeit der Reformation, einen wichtigen Zeugen für seine Über-

legungen. Cano hat nach Beinert die Prinzipien einer theologischen Erkenntnislehre in einer bis in die Gegenwart bedeutsamen Weise formuliert.

Zehn Instanzen nennt Cano, die für die Qualifizierung theologischer Aussagen maßgeblich sind. Sieben davon sind theologieinterne Instanzen, drei theologiefremde. Zu diesen für die Theologie relevanten „Fremdorten“ (77) gehören die menschliche Vernunft, die Philosophie und die Geschichte. Heute umfassen diese Fremdorte der Theologie die Human- und Sozialwissenschaften und natürlich auch die Naturwissenschaften. Die theologieinternen Instanzen werden seit einiger Zeit unter fünf Begriffen zusammengefasst: 1. Die Heilige Schrift. Sie ist die oberste Instanz, die selbst nicht weiter begründbar ist. Jede Aussage, die eine Glaubensaussage sein will, bedarf einer Absicherung durch die Bibel. 2. Die Tradition. Durch sie soll aufgewiesen werden, inwieweit eine Glaubensaussage ursprungstreu ist. Es geht der Tradition nicht um eine „quantitative Dimension“, nicht um die Frage, ob ein Zeugnis alt oder neu ist, sondern darum, ob durch sie die „Ursprünglichkeit eines Inhalts“ (115) festgestellt werden kann. 3. Das kirchliche Lehramt. Seine Aufgabe ist es, „das Wort Gottes zu bewahren, weiterzugeben und der gegenwärtigen Kirche einsichtig werden zu lassen“. Dabei ist es „nicht selbständig, sondern interpretativ“ (135). 4. Die wissenschaftliche Theologie. Ihre Aufgabe ist die methodisch-systematische Erörterung der Glaubenszeugnisse. 5. Der Glaubenssinn der Gläubigen (*sensus fidelium*). Alle getauften Christen haben den Geist Gottes empfangen und sind damit Zeugen des Evangeliums.

Jede Bezeugungsinstanz hat ihre je eigene Funktion. Diese darzulegen macht weniger Probleme. Anspruchsvoll ist jedoch die Aufgabe, die Korrelationen der fünf Instanzen zueinander zu erfassen. Und diese sind entscheidend. Denn eine Aussage qualifiziert sich nur dann als Glaubensaussage, wenn alle Bezeugungsinstanzen interaktiv die „Frage nach Inhalt, Verbindlichkeit und Heilsbedeutung“ (229) bejahen können. Wenn nur die Autorität einer einzigen Instanz gegeben ist und die anderen unter diese subsumiert werden, bleibt die Glaubensqualifizierung unzureichend. Beinert zeigt an mehreren Beispielen (heilsgeschichtliche Stellung der Frau, Heilsnotwendigkeit der Kirche, Erbsünde, Sklaverei, Zinsen, Sexualität, Todesstrafe) eindrucksvoll auf, dass einseitige Glaubenslegitimationen in der Geschichte geschehen sind.

Grundlage dieser differenzierten „Loci-Lehre“ mitsamt den interaktiven Prozessen ist das „kommunikationstheoretische Offenbarungsverständnis“ (63), wie es im 2. Vatikanum formuliert wurde. Es begreift Offenbarung nicht als „Sachverhalts-Vermittlung“, sondern als „Selbsterschließung Gottes“ (63). Dass sich an diesem Punkt grundsätzliche Fragen stellen und die Einschätzung, inwieweit die Erkenntnisse der Theologie die Praxis der Kirche bestimmen, auseinander gehen, liegt u.a. in dem Faktum begründet, dass neben dem erwähnten Offenbarungsmodell dasjenige des 1. Vatikanums steht. Beide „Denkmodelle“ genießen lehramtlichen Rückhalt, können aber gleichwohl „nicht ganz zur De-

ckung gebracht werden“ (62). Dieses theologische Grunddilemma macht die Dringlichkeit der Überlegungen von Beinert erst recht deutlich. Denn solange innertheologisch die Vermittlung zwischen dem „instruktionstheoretischen Modell“ (62), das auf Bewahrung des „Alten“ setzt und dem kommunikationstheoretischen Modell, das „neue Erkenntnisse und Lebensformen weder bevorzugt noch ausschließt“ (66), noch der Klärung harrt, bleibt die Kommunikation mit außertheologischen Instanzen gehemmt. Wie eine Lösung dieses Dilemmas aussehen könnte, hat Beinert mit seinen Ausführungen klar gemacht: Sie ist nur durch eine vertiefte Reflexion derjenigen Kriterien möglich, die die Glaubensinhalte bezeugen.

Beinert zeigt mit vorliegendem Werk differenziert und gut nachvollziehbar den Diskussionsstand der theologischen Erkenntnislehre mitsamt ihren Problemfeldern auf. Die Kenntnis der fünf theologischen Bezeugungsinstanzen lässt jede theologische Diskussion an Qualität gewinnen und verschafft über die innertheologische Diskussion hinaus sowohl dem interreligiösen Dialog als auch dem Gespräch mit der säkularen Welt eine transparentere Basis.

Stefan Hirschlehner

PETZOLDT, Matthias (Hg.), Evangelische Fundamentaltheologie in der Diskussion, Evangelische Verlagsanstalt Leipzig 2004, 240 p., geb., 38,00 Eur[D], ISBN 3-374-02227-8.

Von Karl Barth stammt die Auskunft, dass es entscheidend – aber eben auch *nur* – die katholische Lehre von der *analogia entis* sei, an der die reformatorische Kirchentrennung hänge. Später hat er zwar die Konsequenzen der eigenen Auffassung, nach ihrer Modifizierung, nicht recht ziehen wollen. Aber das damit angesprochene Problem von Glaube und Vernunft hat konfessionellen Tiefengrund – und ganz offensichtliche erkenntnistheologische Folgen bis in die Gegenwart.

Eine davon lässt sich disziplingeschichtlich auffassen: am Ort der Fundamentaltheologie innerhalb des evangelischen Fächerkanons. Seit den 1970er Jahren hat dieses urkatholisch erscheinende Fach auch an evangelischen Fakultäten Fuß gefasst; z.T. mit ausdrücklichen Umwidmungen, bewussten Neukonzeptionierungen oder auch auf universitätspolitischen Umwegen, die u.a. Wolfhart Pannenberg zum unfreiwilligen fundamentaltheologischen Institutsvorstand machten – worüber der Betroffene im vorliegenden Band auf amüsante Weise Auskunft gibt (203f).

Trotzdem oder gerade deshalb ist die Fundamentaltheologie aus evangelischer Sicht zu keiner Selbstverständlichkeit avanciert. Eine Leipziger Tagung

vom November 2003, die das von Matthias Petzoldt herausgegebene Buch dokumentiert, unternimmt von daher die Bestandsaufnahme eines Faches zwischen Notwendigkeit und Unmöglichkeit – und entsprechend weit gehen auch die Positionen der versammelten Fachvertreter auseinander. In drei Schritten stellen sie sich zunächst „Tendenzen und ihre(r) Bewertung“, um dann die „enzyklopädische Perspektive“ des Fachs zu entwickeln und ihm von verschiedenen Seiten aus ein „inhaltliches Profil“ zu geben. Die abschließende Podiumsdiskussion (205-229) vermittelt nochmals die Beiträge und bietet einen Überblick der Positionen, die sich im Gespräch lebendig nachvollziehen lassen.

Zunächst geht der Herausgeber auf die „Notwendigkeit und Gefahren einer verselbständigten Fundamentaltheologie“ (21-40) ein. Nach einem konzentrierten Überblick der evangelisch-fundamentaltheologischen Entwicklungen von Ebeling und Joest bis zur Gegenwart votiert Petzoldt als Professor für Fundamentaltheologie *pro domo*: Eine Fundamentaltheologie, die in den Prolegomena zur Dogmatik aufgehe, überfordere letztere und bleibe zugleich unter dem sachlichen Anforderungsprofil rezenter fundamentaltheologischer Problemstellungen. Sein eigenes Konzept orientiert sich an Max Secklers Vorschlag einer *integrativen Fundamentaltheologie* mit einem umfassenden Aufgabenkatalog: Apologetik, theologische Prinzipienlehre, Enzyklopädie der theologischen Wissenschaften, Wissenschaftstheorie der Theologie sowie Bearbeitung der Religionsthematik, hat eine universitär ausdifferenzierte Fundamentaltheologie zu leisten, ohne damit den Kontakt zur Dogmatik, also ihrer materialen Vermittlung, zu verlieren. Dieses Anliegen konzentriert auch Petzoldts Definition des Faches: „Fundamentaltheologie verstehe ich als systematisch-theologische Reflexion zur Rechenschaft über den christlichen Glauben angesichts der Herausforderungen äußerer und innerer Suche nach Vergewisserung; sie vollzieht sich als Besinnung auf den Grundvorgang, in dem und durch den Jesus Christus Grund des Glaubens wird, und zielt auf die Explikation des solchermaßen gegründeten Glaubens im Horizont gegenwärtiger Daseinserfahrung und Wissenschaftsverantwortung.“ (37)

Diese Auffassung erweist sich als katholisch anschlussfähig, wie der Überblick des emeritierten Münchener Fachvertreters Heinrich Döring zeigt („Evangelische Fundamentaltheologie in katholischer Wahrnehmung“, 41-69). Sein Plädoyer für eine ökumenische Fundamentaltheologie (66) spricht dabei ein entscheidendes Problem an: Die Auseinandersetzungen um die Aufgaben der Fundamentaltheologie bestimmen die ökumenischen Diskurse der Gegenwart, ohne dass dies immer hinreichend deutlich wird. Das Verhältnis von Glaube und Vernunft steht damit erneut auf der Tagesordnung.

Die folgenden Beiträge (u.a. von Hans Hübner: „Neutestamentliche Theologie und Fundamentaltheologie“, 95-118, und von Peter Dabrock mit interessanten Überlegungen im Anschluss an Bernhard Waldenfels zu einer „Evangelische[n] Fundamentaltheologie als responsive[r] Rationalität“, 121-144) machen dies auf ihre Weise jeweils deutlich. Michael Roth sieht in seinem ersten

von zwei Aufsätzen („Die Ausdifferenzierung der theologischen Wissenschaft als Problemstellung der evangelischen Theologie“, 73-94) eine wesentliche Aufgabe evangelischer Fundamentaltheologie in ihrer enzyklopädischen Haftbarkeit. Sie hat für „die Einheit der Theologie in der Ausdifferenzierung ihrer Fächer“ (85) einzustehen – allerdings nicht unbedingt als eigenes Fach, sondern „als Perspektive der Theologie“ (Podiumsdiskussion, 207). In seinem zweiten Text („Protestantische Apologetik als Hermeneutik der Gegenwart“, 145- 170) führt Roth diese Perspektive im Sinne einer umfassenden Apologetik des Glaubens *hermeneutisch* eng. Aufschlussreich erscheint hier die Bestimmung einer Vernunft des Glaubens und ihrer spezifischen Leistung: „Die Theologie versucht damit nicht, der Vernunft den Wahrheitsanspruch des Glaubens zu beweisen, sondern sie expliziert sich als Vernunft des Glaubens. Als Vernunft des Glaubens expliziert sie sich nicht vor der Vernunft, sondern in einem Kommunikationsforum unterschiedlicher Rationalitätsformen (»Vernünfte«).“ (169)

Diese Position bezieht faktisch auch Ingolf U. Dalferth („Fundamentaltheologie oder Religionsphilosophie?“, 171-193). Mit seinem exzellenten Abriss des Verantwortungsraums einer Rechenschaft christlicher Glaubenshoffnung markiert er das Feld der notwendigen Debatten um die Notwendigkeit einer Fundamentaltheologie mit begründungstheoretischen Absichten – gleich welcher Provenienz und Reichweite. Dalferth bezieht hier eindeutig Stellung: Evangelische Fundamentaltheologie „kann den Glauben vor dem Forum der Vernunft schon deshalb nicht legitimieren, weil Vernunft keine neutrale Instanz ist, sondern immer nur *Vernunft des Unglaubens* oder *des Glaubens*. Es wäre aber ein ganz überflüssiges Unterfangen, den Glauben dem Unglauben gegenüber plausibel erweisen zu wollen.“ (189) Diese starke These wäre nun freilich argumentativ zu entfalten – und u.a. gegenüber einem Fundamentalismus inkommunikabler Glaubensentscheidung zu rechtfertigen, dessen Probleme nicht schon deshalb vom Tisch sind, weil man sie polemisch vorab erledigt zu haben meint (190).

Aus anderem Grund als Dalferth ist mit Wolfhart Pannenberg ein Altmeister evangelischer Systematischer Theologie skeptisch gegen eine verselbständigte Disziplin Fundamentaltheologie („»Fundamentaltheologie« als anthropologische Grundlegung einer Theologie der Religion und der Religionen?“, 195-204). Pannenberg nimmt für seine dreibändige Systematik in Anspruch, die wesentlichen Aufgaben gegenwärtiger Fundamentaltheologie abgeleistet zu haben. Aber „der Bezeichnung der Ausführungen zu diesen Themen als Fundamentaltheologie bin ich selber nicht gefolgt, da ich den Eindruck vermeiden wollte, als werde damit über den Wahrheitsanspruch der christlichen Lehre vorweg entschieden.“ (199) Hier zeichnet sich ein weiterer Problemüberhang ab: der eines genaueren Austauschs zwischen den Konfessionen über die Theoriearchitektur fundamentaler Theologie.

In der Summe der Beiträge ist ein Buch mit z.T. anregenden Theorievorschlägen entstanden, das mit dem Problemfach Fundamentaltheologie zugleich die Sache der Theologie im Ganzen verhandelt. Dabei müssen aus der Sicht des katholischen Fundamentaltheologen über zahlreiche Fragen und – notwendige, aber im Rahmen dieser Rezension nicht adäquat zu leistende – Korrigenda von Details hinaus einige Aspekte eigens hervorgehoben werden:

- Es überrascht das Zerrbild der fundamentaltheologischen Implikationen des 1. Vatikanums, dessen Bestimmung von Glaube und Vernunft deutlich komplexer ist als immer wieder schlagwortartig referiert wird.

- Neuere katholische fundamentaltheologische Ansätze werden kaum oder gar nicht beachtet; die Problematik einer methodischen wie inhaltlich verantworteten Einheit des Fachs gerade in der gegenwärtigen katholischen universitären Landschaft kommt überhaupt nicht in den Blick – und dementsprechend auch nicht die unterschiedlichen Akzentsetzungen und theoretischen Möglichkeiten der Disziplin.

- In diesem Zusammenhang wäre zumal das Problem von Glaube und Vernunft bzw. das Konzept einer Glaubensrationalität zwischen den Konfessionen noch einmal eingehend zu diskutieren. Das gilt gerade vor ökumenischem Hintergrund: Die Bedeutung der „Gemeinsamen Erklärung über die Rechtfertigungslehre“ harrt auch an dieser erkenntnistheologisch zentralen Stelle einer wirklichen Rezeption. Das betrifft vor allem die Frage, was der Primat der Gnade für den klassischen Diskurs der Glaubensbegründung und die Bestimmungsverhältnisse der autonomen Vernunft bedeutet.

Der vorliegende Band macht auf dieser Strecke einer gemeinsamen fundamentaltheologischen Glaubensverantwortung einen wichtigen Schritt – allerdings mehr als Problemanzeiger, und dies nicht immer ganz freiwillig.

Gregor Maria Hoff

MANEMANN, Jürgen, Carl Schmitt und die Politische Theologie. Politischer Anti-Monotheismus (Münsterische Beiträge zur Theologie 61), Aschendorff Verlag Münster 2002, 400 p., geb., 38,00 Eur[D], ISBN 3-402-03965-0.

Jürgen Manemanns Studie über „Carl Schmitt und die Politische Theologie“ hat einem Desiderat entsprochen: dem Fehlen einer systematischen fundamentaltheologischen Auseinandersetzung mit der „politischen Theologie“ Schmitts aus der Perspektive der von J.B. Metz begründeten „neuen politischen Theologie“. In den neunziger Jahren des letzten Jahrhunderts fand im Zuge der Struktur- und Legitimationskrisen nach dem Zusammenbruch des ideologischen Gegensatzes zwischen kapitalistisch und kommunistisch beherrschten Gesellschaften eine „Schmitt-Renaissance“ statt, die paradox anmutet: Das Verschwinden einer ein-

deutigen Freund-Feind-Kategorie in der politischen Realität scheint ein gesteigertes Bedürfnis nach einem Begriff des Politischen geweckt zu haben, der das Freund-Feind-Schema auf symbolischer Ebene reproduziert.

Im Zentrum der Untersuchung von Manemann steht der Versuch, diese Paradoxie, die auf eine Enthistorisierung und Exkulpierung Carl Schmitts im Sinne „zeitloser Größe“ hinausläuft, kritisch aufzubrechen. Sie analysiert Schmitts „politische Theologie“ im Zusammenhang ihres zeitgenössischen politischen Kontextes und verbindet sie mit den politischen Prozessen der Gegenwart nach 1989, die ihr den Anschein zeitloser Aktualität gaben.

Jürgen Manemann entfaltet seine kritische Analyse in vier Schritten: *Der erste, einführende Teil* bietet eine „provisorische Beschreibung“ der gegenwärtigen Krise des Politischen und der Entwicklung eines Anti-Universalismus, der sich in anti-monotheistischen Remythisierungs- und Repaganisierungskonzepten formuliert. Dieses Szenarium – so Manemann – ermögliche eine neuerliche Plausibilität von Schmitts „politischer Theologie“.

Im zweiten Schritt wird die sich individualistisch und antiinstitutionell gebende neue Religiosität theologisch als Fasziniertsein durch Gnosis gedeutet, das ein mythogenes Bestimmtein der Gegenwart insinuiert.

Der dritte Teil entwickelt ein Verständnis von Carl Schmitts „politischer Theologie“ im politischen und ideologischen Zusammenhang von Konservativer Revolution, Faschismus und Nationalsozialismus. Er expliziert die Kernthese dieser Arbeit: Schmitt habe eine politische Theologie auf gnostischer Grundlage entfaltet.

Im vierten Schritt stellt Manemann der gnostisch-esoterischen Zuspitzung von politischer Theologie eine apokalyptisch fundierte katholische Fundamentaltheologie gegenüber, die sich als Apologie des Monotheismus im politischen Kontext polytheistischer und remythisierender Deutungsentwürfe versteht.

Das Verdienst der vorliegenden Studie besteht m.E. darin, die spezifisch theologische Trennlinie zwischen Schmitts „politischer Theologie“ und der neuen politischen Theologie deutlich herausgearbeitet zu haben: auf der einen Seite der Versuch einer gnostischen Destruktion und auf der andern Seite der einer fundamentaltheologischen Neu-Formulierung des biblischen Monotheismus. Eine Schwäche dieses Textes ist, was m.E. generell als Schwäche des Diskurses einer neuen politischen Theologie feststellbar war: Er gibt – außer einer allgemein gehaltenen Kritik des Anti-Universalismus – keine Antwortversuche auf die drängende Frage, wie authentisch „Gott zu sagen“ sei – angesichts der immer weiter zerbrechenden Legitimität politischer und kultureller Universalismen in der Spätmoderne.

MANEMANN, Jürgen, Rettende Erinnerung an die Zukunft. Essay über die christliche Verschärfung, Matthias-Grünwald-Verlag Mainz 2005, 100 p., kart., 12,80 Eur[D], ISBN 3-7867-2547-0.

Lange Zeit schien der Essay ein theologisch vernachlässigtes, ja vergessenes Format zu sein. Dass seine Zeit neu kommt, hat nicht nur mit der Erschöpfung der wenigen überhaupt noch lesewilligen Theologen und religiös interessierten Laien zu tun. Vielmehr befindet man sich in einer Situation, in der man dem systematischen Großentwurf eher skeptisch gegenüber steht. Nach wie vor gilt Jürgen Habermas' inzwischen nicht mehr ganz so *neue Unübersichtlichkeit*. Dementsprechend will auch die religiöse Landschaft eigenwilliger sondiert werden: mit dem Mut zum einseitigen Blick, der provokanten These, einem Zugriff auf Probe, der eher auf den perspektivischen Ausschnitt als die theoretische Totale setzt.

Jürgen Manemanns Essay „Essay über die christliche Verschärfung“, dem Carl Schmitt über die Schulter schaut, ist ein Titel in einer ganzen Reihe derartiger Kartographierungen in unebenem Gelände. Gemeinsam ist ihnen das kaum abweisbare Bewusstsein von einer Krise des Christentums, seiner europäisch heraufdämmernden Marginalisierung, seiner akuten Atem- und Sprachnöte. „Ist das Christentum noch zu retten? Diese Frage irritiert viele, nicht nur Christinnen und Christen. Warum aber sollte das Christentum überhaupt noch gerettet werden?“ (5) Manemann, Professor für Christliche Weltanschauung, Religions- und Kulturtheorie in Erfurt, rollt diese Frage von ihrem politisch-theologischen Ende her auf. Sein zügig voranschreitender Text wird unter der Hand zu einer Programmschrift, aber auch zur Selbstauskunft über den Stand eines Diskurses, der in den 1960er Jahren von Johann Baptist Metz inspiriert und bestimmt wurde, um sich nun in der übernächsten Generation vor der Frage nach seinen Zukunftsaussichten wiederzufinden.

Das wiederum ist, angesichts des Titels, mehr als ein bloß ironisches Arrangement. Entschlossen verpflichtet Manemann die Theologie nämlich auf die humanisierende Kraft der Erinnerung, um sich der blinden Idolisierung von Zukunft entgegenzustemmen. Sie gibt das entscheidende Stichwort für die verschiedenen Kräfte einer Globalisierung um jeden Preis. „Zukunft wird zu einem Wertbegriff. Für diejenigen, die sich nicht mehr zu Wort melden können, etwa die Toten, ist kein Platz.“ (31) Das Vergangene bleibt verloren, seine Rendite geht auf Null. Unter alles bestimmenden ökonomischen Bedingungen bedeutet Erinnerung Zeitverlust und entgangener Profit.

Ein Gott, der vom Geschehenen nicht lassen mag; der auf die Verlierer in den Zeiten maximaler Gewinne nicht verzichten will; der energisch auf Feindesliebe und Sorge um den anderen, und zwar um jeden anderen verpflichtet, kann nur als letzter verbliebener „Störenfried“ (11) im Wettbewerb der Sieger firmieren. Überhaupt handelt es sich um einen dubiosen Vertreter strenger Ansprüche,

ist man doch inzwischen hinlänglich über den immanenten Wahrheitsterrorismus zumal des christlichen Monotheismus aufgeklärt. Dieser Glaube an den einen Gott umreißt das ganze Programm, das Manemanns Zeitanalysen forciert: Er will die Theologie wieder auf ihr Kerngeschäft rückführen – von Gott zu reden. Nur so lässt sich auch seine Ausgangsfrage beantworten.

Was aber hat es mit diesem Gott auf sich? Man begegnet ihm in den narrativen Gedächtnisspuren der Bibel, in vielfältigen, bewegendem, spannungsreichen Geschichten, aus denen sich die besondere jüdisch-christliche Glaubensidentität generiert. Nicht zufällig setzt Manemann hier ein: Konsequent, mitunter auch polemisch-einseitig entschlossen, gibt er jedem idealistisch getönten Begründungsdiskurs den Abschied. Stattdessen setzt er auf die Praxis des Glaubens, seiner Erfahrungen, seiner Rituale, die alle Theoriestiftung erst anleiten. Damit erreicht er erkenntnistheoretisch anderen Boden. In den Verwicklungen der Zeit rückt als Grundfigur jene rettende Hoffnung in den Blick, für die biblisch überreich Bezüge zur Verfügung stehen. Sie geben gerade jene nicht auf, die im Tod verloren scheinen. Apokalyptische Unruhe herrscht hier. Hoffnung entsteht aus Bedrängnis, wie man paulinisch informiert ist, und so erweist sich die besondere Dignität eines Glaubens, der seine Widerstandskraft an den unmenschlichen Vorgängen des Verdrängens, des Verschweigens und des Vergessens der Verlierer, der Opfer, vor allem der sinnlos Ermordeten entzündet. Nur wer sich erinnert, stellt sie nicht endgültigem Tod anheim. Nur wer für sie zu hoffen vermag, wer eschatologisch eine Option über alles historisch Abgeschlossene hinaus offen hält, findet sich nicht mit dem Mord ab. „Manchmal ist das Gedächtnis das einzige und letzte, das wir den Toten noch geben können. Dies gilt insbesondere für die Toten von Auschwitz. Diese Toten haben keine Gräber; sie liegen tief in der Erinnerung.“ (42)

Jeder Weg zu billiger Vertröstung ist damit verstellt. Manemann fordert vielmehr Einmischung, präziser: eine „*messianische Politik*“ (78) – der politische Theologe findet zu den tragenden Intuitionen seiner Tradition. Dabei kommt freilich das kritische Bewusstsein der eigenen Ideologiefanfälligkeit zu kurz. So leicht dem Essayisten der Angriff auf subjekttheologische Ansätze im Modus selbstbewusster Freiheit fällt, so rasch kann er über die Versuchungen eschatologisch inspirierter Politik hinweggehen. Lagen und liegen nicht auch hier gewaltbereite Adaptionen auf der Hand? Hier fehlt dem Essay, was er zu Recht fordert: Ortsgenauigkeit. Großzügig verzichtet diese Theologie des Ortes allzu oft auf konkrete Stellungnahmen, die über obligatorische Verweise auf die Shoa oder auf aktuelle Biopolitiken hinaus anderes Terrain zeittheologisch erschliessen. Solche Invektiven belasten Allgemeinplätze. Damit sind seine Fragen jedoch nicht vom Tisch – vor allem eine nicht. Warum das Christentum gerettet werden solle, wird sich allerdings kaum ausschließlich über den Verweis auf die Hoffnungspotenziale des Gottes Jesu Christi beantworten lassen. Weshalb Er glaub-

würdig sei, ob Er überhaupt *sei* – das sind Fragen, die jenseits von Ambitionen auf philosophisch-theologische Letztbegründung Auskunft verlangen. Vielleicht wäre doch mehr von Gott selbst zu sprechen, als Manemann wahrhaben will.

Gregor Maria Hoff

POLÁKOVÁ, Jolana, Perspektive der Hoffnung. Transzendenzsuche in der Postmoderne (Aus dem Tschechischen von Gudrun Heißig), Ferdinand Schöningh Verlag Paderborn 2005, 116 p., Pb., 19,90 Eur[D], ISBN 3-506-71714-6.

Gibt man zu, dass Begriffe beziehungs- und gewissermaßen freundschaftsfähige Größen sind, wird man rasch feststellen, dass »Postmoderne« und »Transzendenz« in der Regel nicht gerade amikal miteinander verbunden sind; die theologisch und philosophisch bekannten semantischen Felder berichten jedenfalls von keinen beständigeren Liaisons. Eben dieser terminologischen Mesalliance widmet sich die tschechische Philosophin Jolana Poláková mit ihrer Studie »Perspektive der Hoffnung«, mit der sie eine Landkarte postmoderner Transzendenzsuche anvisiert. P. unternimmt es darin, die „grundlegenden Rahmenkonstanten dieser inneren Ordnung [der menschlichen Transzendenzsuche] zu erschließen und ihre spezifischen inneren Kriterien zu erforschen“ (31) – und zwar nicht in einem allgemein-ahistorischen Sinn, sondern bewusst im Blick auf die Lebenswelten heutiger Menschen, d.h. auf die Postmoderne. Knapp formuliert: P. ist es um eine Analyse menschlicher Transzendenzsuche in der Welt von heute zu tun.

Drei Arbeitsschritte markieren das Grundgerüst dieses essayistisch angelegten Unternehmens. In einem ersten Teil beschäftigt sich P. allgemein mit »Transzendenz« und »Postmoderne«; sie arbeitet sich nicht nur kursorisch an der Philosophiegeschichte, sondern auch an einer Analyse westlicher Gesellschaften ab, bei der sie v.a. das »Unbehagen an der Moderne« fokussiert, das sie in der Loslösung von deren großen Projekten und in der Absage ihrer Vernunftapothosen identifiziert. In diesen Verwerfungen zwischen Moderne und Postmoderne sucht P. dann in einem zweiten Schritt Orte zu bestimmen, in denen dieses Unbehagen an der ‚Dialektik der Moderne‘ zur Suche nach Transzendenz wird. Dazu bietet sie eine exemplarische Einführung in das Labyrinth sog. *relativer Transzendenzsuche*, dessen Eingänge Schlagworte wie »Transpersonalität« oder »Transkulturalität« anzeigen: P. zeichnet nach, wie in der Psychologie ein ‚transpersonaler‘ Zweig entsteht, und analysiert die Beschäftigung mit fremden Kulturen als ein Moment dieser Suche: Indem das (kulturelle) Selbst mit einem Anderen konfrontiert wird, übersteigt es die Immanenz der eigenen Kultur.

In einem dritten Schritt schließlich versucht P., das Konzept einer *absoluten Transzendenz* zu erfassen, die sie als »Gott« der jüdisch-christlichen Tradition identifiziert; die Kürzel, die ihre Analyse orientieren, sind hier »Transuniversa-

lität«, «Transalterität» und »Proexistenz«. P. stellt Überlegungen zu einer philosophischen Gnadenlehre an (Vorgängigkeit der göttlichen Initiative vor jeder menschlichen Suchbewegung), um diese dann mit Lévinas ethisch zu perspektivieren (Vorgängigkeit des ethischen Anspruchs im Antlitz des Anderen); die Differenz zwischen (immanentem) »Idol« und (transzendenter) »Ikone« ermöglicht ihr in der Folge, Überlegungen zu Beziehungsformen zur absoluten Transzendenz anzustellen, die zum einen dialogphilosophisch fundiert, zum anderen vom Konzept der Proexistenz her verständlich gemacht werden.

Am Ende der Studie steht schließlich ein Schema von Wegkreuzungen: P. erläutert mögliche Gestalten eines postmodernen Immanentismus, um zugleich die für sie entscheidenden Charakteristika postmoderner Transzendenzsuche konzipieren zu können: »Offenheit für Erfahrungen« und »Bedürfnis an Partizipation«. Gerade diese Merkmale erlauben es, die Postmoderne als religionsfreundlich und transzendenzoffen zu etikettieren.

P.s Ansätze sind in mehrerlei Hinsicht bemerkenswert; so ist augenfällig, wie resistentfrei P. ihre Studie betreibt. Die Autorin versteht es, die Stärke immanenter Suchbewegungen offenzulegen und einen kulturpessimistischen *basso continuo* zu vermeiden. Ebenso positiv ist darauf hinzuweisen, dass P. angenehm abseits des philosophischen *mainstreams* steht: Sie versucht einen Brückenschlag zwischen philosophischem Denken und religiöser Erfahrung – und zwar so, dass die Philosophie nicht zur distanzierten Beobachterin wird, sondern selbst engagiert ist und von den gleichen Fragen bewegt wird, wie sie religiöse Erfahrungen mit sich bringen. Freilich bleiben bei der Lektüre auch Fragezeichen. So erscheinen etwa manche Passagen – und mit ihnen bestimmte Gewährsleute P.s – mitunter erkenntnistheoretisch heikel; gerade dort, wo beispielsweise von »nicht-intentionaler Erfahrung« gesprochen wird, bleiben drängende Fragen danach, in welchem Sinne angesichts dieser Absage an begrifflich vermittelte Erfahrung und der Betonung des radikal Anderen überhaupt noch von Erfahrung bzw. absoluter Transzendenz gesprochen werden kann. Theologisch wäre an dieser Stelle (bei aller Wertschätzung apophatischer Traditionen!) einzubringen, was der Philosophin verwehrt sein muss: eine Reflexion der Inkarnation – es ist Gott selbst, der sich offenbart und die Sprachlosigkeit des Menschen in eine (freilich sprachlich prekäre) Gottesgeschichte überführt. Aufgrund der skizzierten Theorieanlage werden auch die im Abschnitt »Transalterität« angedeuteten Möglichkeiten nicht ausgespielt: Die Transalterität Gottes wird nicht als kritische Instanz hinsichtlich eines »Kults der Andersheit« eingeführt, sondern bleibt dessen Emphase – während es gerade die radikale Andersheit Gottes ist, in der sein *non-aliud* (!) begründet ist. Besonders hier ließe sich theologisch in der Banalität des alltäglich Immergleichen die Dignität eines Offenbarungsorts identifizieren.

Problematischer erscheint allerdings ein tendentieller Idealismus, der voraussetzt, was nicht mehr fraglos vorausgesetzt werden kann. P. unterscheidet so etwa zwischen echter und unechter Transzendenz Erfahrung, ohne das angegebene Kriterium („*die bedingungslose Erfurcht*“, 104) entsprechend zu problematisieren – bedingungslose Ehrfurcht lässt sich durchaus auch als Haltung von SS-Schergen gegenüber ihrem Führer nachweisen; in der Folge muss daher auch P.s Unterscheidung zwischen »Idol« (als künstlich erhöhter Wirklichkeit, 79) und »Ikone« (als Bild, in dem sich das Göttliche zeigt, 81) angefragt werden – auch hier zeigt sich ein irritierendes kriteriologisches Problem. Ebenso problematisch erweist sich der Gedanke, dass der gemeinsame Bezug auf eine absolute Transzendenz (etwa im interreligiösen Dialog) Gewaltpotentiale aufsaugen könnte – hier hat es mitunter ein wenig den Anschein, als würde das Problem als Lösung angeboten, insofern es *de facto* gerade der eigene Anspruch auf authentischen Transzendenzbezug ist, der Gewalt katalysieren kann.

Freilich bleibt P.s Studie auch angesichts dieser Anfragen ein lesenswerter Essay für all jene, die das *Verhältnis* von heutigen Lebenswelten und innerer Ordnung der menschlichen Transzendenzsuche bzw. -offenheit interessiert – denn hier versteht P. zu zeigen, dass die eingangs skizzierte vordergründige ‚Mesalliance‘ durchaus fruchtbarer Boden für untergründig wohlwollende Beziehungen sein kann.

Martin Dürnberger

WALTER, Peter (Hg.), Das Gewaltpotential des Monotheismus und der dreieine Gott (QD 216), Herder Freiburg/Basel/Wien 2005, 240 p., kt., 24,90 Eur[D], ISBN 3-451-02216-8.

Zu den wenigen Problemstellungen, die über die engeren Grenzen der Theologie hinaus eine breitere Öffentlichkeit zu interessieren vermögen, zählt ohne Zweifel das Verhältnis von Religion und Gewalt. Völlig konträr zum sorgsam gepflegten Selbstverständnis, Botschafter der Versöhnung und des Friedens zu sein, schlägt den Religionen immer wieder der harte Vorwurf entgegen, das genaue Gegenteil zu verkörpern und ein Ort der Zwietracht und des Streits, ja eine der unversiegbaren Quellen der Gewalt überhaupt zu sein. Diese Behauptung ist in ihrer Stoßrichtung nicht neu. Das Argument, dass der einen und einzigen Gottheit innere Pluralität und Freiheit fehle, findet sich bereits bei den Griechen und dominiert die Monotheismuskritik bis heute. Friedrich Schiller, David Hume, Sigmund Freud bis zu Odo Marquard, um nur einige einflussreiche Vertreter zu nennen, haben aus diesem fundamentalen Kriterium der fehlenden Gewaltenteilung ihre Kritik am monotheistischen Gotteskonzept entwickelt, freilich in unterschiedlicher Stoßrichtung. Neu an der gegenwärtigen Debatte, und daraus erklärt sich

ihre anhaltende Aktualität, ist die ungleich größere Resonanz, auf die sie kulturell gegenwärtig trifft. Sie spiegelt eine Stimmungslage wider und geht darüber hinaus mit hochinteressanten wissenschaftlichen Debatten einher, die hierzulande untrennbar mit den Thesen des mittlerweile emeritierten Heidelberger Ägyptologen Jan Assmann verbunden sind. Seine scharfe „Anfrage“ an das theologische Konzept des Monotheismus (vgl. dazu insb. *Moses der Ägypter*) hat eine rege Diskussion innerhalb der Theologie ausgelöst und mag als ein Beispiel gelten, wie produktiv sich eine wissenschaftliche Fremdperspektive für das eigene Reflexionsgeschehen auswirken kann. Assmanns Kritik hat zunächst die alttestamentlichen Bibelwissenschaftler auf den Plan gerufen, aber alsbald auch die systematische Theologie erfasst, steht doch nichts weniger als das Herzstück des Glaubens selbst, die Gottesfrage, auf dem Spiel. Mittlerweile hat diese neuere Monotheismus-Debatte zahlreiche Publikationen hervorgebracht und zu weiteren theologischen Präzisierungen geführt, ist aber noch längst nicht an ihr Ende gekommen. Das zeigt auch der vorliegende Band, eine Dokumentation der Referate auf der „Zweijahrestagung der Arbeitsgemeinschaft der katholischen Dogmatiker und Fundamentaltheologen des deutschen Sprachraums“ im September 2004 in Freising.

Drei der zwölf Autoren (davon 1 Autorin) gehören anderen Disziplinen an und formulieren auf aus ihrer Perspektive jeweils Anfragen und Anmerkungen zum Monotheismus: Jan Assmann, Peter Strasser und René Girard. Damit ist auch formal sichergestellt, dass diese Auseinandersetzung nicht ein binnentheologischer Diskurs bleibt, ist doch diese Debatte elementar von ihren Außenbezügen her bestimmt.

Nach einer informativen Einleitung des Herausgebers, der den umfassenden Problemhorizont abschreitet und so eine genaue Ortsbestimmung vornimmt (7-15), eröffnet Jan Assmann die Debatte („Monotheismus und die Sprache der Gewalt“, 18-38). Wer die Arbeiten Assmanns kennt, wird über die Milde und Vorsicht überrascht sein, mit der er hier seine Thesen präsentiert. Denn hier steht nicht mehr die bisher leitende Frage im Vordergrund, warum der Monotheismus gewaltsam durchgesetzt wurde, sondern warum „seine Durchsetzung in der Sprache der Gewalt dargestellt und erinnert“ (19) wurde. Dieser veränderte Fragehorizont hat weitreichende Konsequenzen. Das Gegenteil des exklusiven, kriegerischen Monotheismus ist hier nicht mehr der Polytheismus, sondern der „inklusive Monotheismus“ mit seinem Credo, dass alle Götter Eins sind. Die entscheidende Differenz: Der exklusive Monotheismus muss die anderen Götter aus dem Feld schlagen, zu seiner Durchsetzung bedarf er der „Semantik des Bruchs, der Abgrenzung, der Konversion“ (35). In dieser Grammatik wurzeln die Motive der Gewalt, „die tief in die Fundamente der kulturellen Semantik monotheistischer Religionen eingelassen sind“ (ebd.). Allerdings, so Assmann weiter, ist „die Gewalt dem Monotheismus nicht als eine notwendige Conse-

quenz eingeschrieben“ (38): „Warum sollte die Unterscheidung zwischen wahr und falsch gewalttätig sein?“ (ebd.) Vielmehr entstamme die Sprache der Gewalt dem politischen Druck, aus dem der Monotheismus gerade befreien wolle. Das semantische Dynamit würde daher nicht in den Händen der Gläubigen, sondern in denen der Eiferer zünden. Daher müsse man die Genese der gewalttätigen Semantik aufdecken, „um sie in ihrer Geltung einzuschränken“ (ebd.).

Die Antwort von Erich Zenger („Der Mosaische Monotheismus im Spannungsfeld von Gewalttätigkeit und Gewaltverzicht. Eine Replik auf Jan Assmann“, 39-73) fasst zunächst Assmanns Hauptargumente präzise zusammen, um zu resümieren: „Der von J. Assmann neuerdings gezeichneten Skizze der Präsenz von Gewalt in der Hebräischen Bibel ist grundsätzlich zuzustimmen“ (42). Allerdings trennen sich an dieser Stelle die weiteren Wege der Interpretation. Während Assmann in der Wahr-Falsch-Unterscheidung die entscheidende Radikalisierung in der religiösen Semantik erkennt, löst sie für Zenger „im Gegenteil eine Denkbewegung aus, die als Proprium der »wahren« Religion gerade das Ende der Gewalt und den Gewaltverzicht erkannte und als Ideal propagierte“ (ebd.). Die unbestreitbare Gewaltspur sei vor allem dort besonders massiv, wo der Text noch Vorformen, aber nicht das reflektierte Monotheismuskonzept widerspiegle. Denn dieses bestimme eine universalistische Perspektive (Gleichheit aller Menschen) und die Ablehnung bzw. Domestizierung der Gewalt. Zenger zeigt dies an einigen Textbeispielen aus den Vorstellungsbereichen Schöpfung, Königtum und Krieg (43-67). Neben der Gewaltspur und gezielt gegen sie gibt es zugleich eine ganze Reihe von Texten, die entschieden kriegskritisch sind und die Vision einer Überwindung der mörderischen Gewalt entwerfen. Gerade diese Gegenentwürfe würden sich dem (reflektierten) monotheistischen Gotteskonzept verdanken und wären somit ein Gegenbeweis zur modischen These von der höheren Gewalttätigkeit des Monotheismus im Vergleich zum Polytheismus.

In der zweiten, kürzeren Replik („Gewalt und Wahrheit. Zu Jan Assmanns Monotheismuskritik“, 74-82) geht Klaus Müller vor allem auf das kosmotheistische Anliegen ein, das er in eine Theorie des Monotheismus implementieren möchte. Eine Exklusion dieser Traditionen käme nämlich einer Selbstaufgabe des Monotheismus gleich und würde das Programm eines *intellectus fidei* entscheidend schwächen. In Rekurs auf Karl Leonhard Reinhold, einen Zeitgenossen Fichtes, macht Müller deutlich, wohin ein Auseinanderfallen von Glaube und Vernunft in der Religion, bedingt durch die Aufhebung der Mosaischen Unterscheidung, führen könne: Nicht die Sistierung der Wahrheitsfrage, sondern ihre konsequente Thematisierung bewahre vor Intoleranz und Gewalt (80).

Der zweite Teil, die philosophische Anfrage, beginnt wiederum mit einer Außenperspektive. Der Grazer Rechtsphilosoph Peter Strasser stellt seinen Beitrag unter den Titel: „Gewaltentrennung in Gott? Auch ein Kapitel Politische Theologie“ (84-105). Für Strasser ist jeder Form von Religion, also auch dem Polytheismus, eine Gewaltstruktur potentiell inhärent. Das Wesen des Mono-

theismus liege weder in einer Gewaltgeschichte, noch in einer historischen Teleologie, „sondern in der Logik seiner Entwicklung“ (84), an deren Ende Jahwe zum Gott aller Menschen wird. Erst dieser universale Monotheismus könne dem Gewaltverdacht vollständig entkommen. Allerdings lasse sich das universalistische Gotteskonzept unterschiedlich denken. Während in der jüdischen Variante Gott personal gedacht wurde, sei er in der gnostischen Konzeption völlig jenseitig, ohne Bezug zur Welt. Nur dieser Gott könne der Legitimierung von Herrschaft und Gewalt widerstehen. Das Christentum versuche dieser Vorgabe zu entsprechen, indem es die Entpolitisierung des Gotteskonzepts vorantreibe. Jesu Lehre laute kurz und bündig, „dass das Politische bedeutungslos sei“ (98), es daher nicht um Weltverbesserung gehen könne, „sondern um gute Taten am hilfsbedürftigen Menschen“ (93). Da sich die universale Macht Gottes nicht politisch exemplifizieren lasse, liege ihre Hauptaufgabe in einem ethischen Programm kantianischen Zuschnitts. Allerdings bestehe dann die Gefahr, dass Gott zu abstrakt bleibe, keinen Bezug zur Welt mehr herstellen könne und ein schwacher Gott sei, in dessen Leerstelle notwendig die Selbstermächtigung des Menschen vorstoßen würde.

Ihm antwortet Karlheinz Ruhstorfer („Der Grund zur Hoffnung, dass es gut wird“, 104-116) mit drei eigenen Thesen: (1) Die im Kontext der Postmoderne intendierte Destruktion des Identischen verwischt tendenziell die Grenzen zum Undarstellbaren, Jenseitigen, Unbestimmbaren, die aber für den Monotheismus konstitutiv sind. Doch ist es die Einheit bzw. der Eine Gott, der die Grenzziehung zwischen Recht und Unrecht ermögliche und so die „Herrschaft des Rechts“ (108) garantiere. (2) Mit Bezug auf Foucault ist Ruhstorfer überzeugt, dass nicht der Glaube an Gott oder der Monotheismus, sondern der seines theologischen Grundes verlustig gegangene Mensch die Gewaltstruktur des 20. Jahrhunderts hervorgebracht hat. (3) Nur da, „wo der Gedanke der Menschwerdung Gottes einschlägt, kann ein freiheitlicher Staat, gegründet auf die Menschenwürde, zur Welt kommen“ (113). In expliziter Auseinandersetzung mit Strassers Jesusbild und Trinitätsverständnis plädiert Ruhstorfer für ein christologisch und trinitarisch bestimmtes Denken, das sowohl gegenüber den metaphysischen Traditionen als auch gegenüber den (post)modernen Überzeugungen anschlussfähig bleibt.

Für Saskia Wendel bietet die Trinitätslehre die entscheidenden Argumente gegen den Gewaltverdacht des Monotheismus („Trinitarischer Monotheismus. Wie man dem Gewaltverdacht gegen den Monotheismus zu entrinnen vermag“, 117-130). Die Trinität ermögliche es, Einheit in bleibender Unterschiedenheit zu denken und könne damit die Gewaltförmigkeit bereits im Ansatz unterlaufen. In Rückgriff auf Fichtes transzendente Freiheitslehre lasse sich die Einsicht formulieren, dass Gott als das schlechthin Unbedingte unbedingtes Ich und unbedingte Freiheit ist. In ihm fallen Sollen, Wollen und Können zusammen. Unbe-

dingtes Ich ist zugleich ein anderer Name für Selbstbewusstsein, das notwendig ein Anderes impliziert. Dieses Andere in Gott ist aber Gott selbst, nicht jedoch als Getrenntes oder Eigenes, sondern als Einheit, in der „Gott sich auf sich selbst beziehend als ein Anderes setzt“ (129). In diesem wechselseitigen Anerkennungsverhältnis manifestiert sich eine Einheit, die bleibend unterschieden und dennoch verbunden ist. Genau das sei die tiefere Bedeutung des Wortes Liebe. Und Wendel folgert: Ein Gott, „der in sich selbst Anerkennung ist und somit nicht allein Selbstbewusstsein, sondern auch Liebe, ist kein gewaltiger Gott, kein »Himmelstyrann«. Dieser Liebe [...] widersprechen Herrschaft und Gewalt.“ (130)

Mit diesen erstphilosophischen Reflexionen zur Trinitätstheologie erfolgt die Überleitung zum dritten Teil, der systematisch-theologischen Selbstvergewisserung (131-177). Eröffnet wird dieser Abschnitt mit Überlegungen von Magnus Striet, der seine These von den drei Personen – und damit drei Freiheiten bzw. Bewusstseinen (147) in Gott vertieft („Monotheismus und Schöpfungsdifferenz. Eine trinitätstheologische Erkundung“, 132-153). Ausgehend von dem Gedanken, dass nur dann mit einer Freiheit des Menschen gegenüber Gott gerechnet werden könne, wenn Gott als bleibend frei gedacht wird, rücken die Möglichkeiten und Konsequenzen dieser Verhältnisbestimmung in den Mittelpunkt. Gottes Wesen zeige sich als gegenseitiges Sich-Öffnen und wechselseitige Affirmation der göttlichen Personen in der jeweils eigenen Freiheit, sie bestimmen sich als gleichursprüngliches Füreinander, ohne ihre jeweilige Freiheit aufzuheben. Karl-Heinz Menke unterstreicht in seiner Antwort (154-165) die Bedeutung des freiheitstheoretischen Ansatzes für die anthropologische und schöpfungstheologische Fragestellung, ehe er am Schluss noch kurz zwei Fragen formuliert, die er aber nicht näher entfaltet und ausdrücklich nicht als Anfrage an die These, sondern lediglich an ihre Konsistenz verstanden wissen will: (1) Sind drei formal und material unbedingte Freiheiten nicht notwendig auch drei Wesen? (2) Wie lässt sich widerspruchsfrei denken, „dass die *göttliche* Freiheit [...] *als solche* bzw. *selber* geschichtlich in der unabschließbaren Differenz von formaler Unbedingtheit und materialer Bedingtheit existiert“ (165). In der zweiten Replik problematisiert Helmut Hopping (166-177) das bei Striet zentrale Problem des univoken Person- und Freiheitsbegriffs. Mit Rückgriff auf die Theologie des liturgischen Gebets wird die Denkfigur eines Kommerziums göttlicher Freiheiten ebenso infrage gestellt wie die offensichtliche Überbeanspruchung der ökonomischen Trinität. Hopping schlägt daher vor, den Subjektbegriff zu ersetzen und statt dessen von den „drei Aktzentren des Lebens Gottes zu sprechen“ (174) sowie den Gedanken einer immanenten Selbstvermittlung der Freiheit Gottes zu stärken.

Mit einem kulturtheoretischen Blick als letzter Teil des Bandes (179-229) kehrt die Fragestellung wieder zum Ausgangspunkt und Kern der Thematik zurück, zur Gewaltfrage. René Girard fasst unter dem Titel „Violence and Reli-

gion“ (180-190) in narrativer Form nochmals die Kernelemente seiner mimetischen Theorie zusammen und streicht insbesondere ihren Erklärungswert für die Überwindung der immanenten Gewaltverhältnisse heraus. Ihm antwortet zunächst Johann Ev. Hafner („War der Prozess Jesu Lynchjustiz? Kritik an der Reduktion von Gewalt auf Mimesis in René Girards »Violence and Religion«, 191-210), der vor allem Girards Gewaltbegriff als defizitär kritisiert. Mimetische Strukturen würden eine lebensweltliche Nähe der Beteiligten voraussetzen, die heutigen Krisen aber resultieren nicht aus einem Kampf einzelner Personen, sondern sind eine Folge von institutionellen Exklusionen und Marginalisierungen. Darüber hinaus sei in den modernen Gesellschaften Religion keineswegs das einzige Symbolsystem, das Gewalt kanalisieren könne. Im zweiten Teil seiner Überlegungen wendet sich Hafner gegen Girards Interpretation des Todes Jesu als Lynchmord und betont, dass Jesus v.a. mit der Tempelaustreibung „Institutionen herausgefordert und somit aktiv einen verfahrensmäßigen Prozess gegen sich ausgelöst“ habe (209). Damit bekomme aber eine weitere wichtige Stütze der Argumentation Girards Risse.

Die zweite Antwort stammt von Knut Wenzel („Begehren und Nachahmung in der Theologischen Anthropologie“, 211-229), der auf die positiven Möglichkeiten verweist, die in einer mimetischen Struktur enthalten sind. Begehren führt keineswegs notwendig zu Rivalität und Gewalt, sondern sei auch eine kulturelle Kraft, die das kreative, Freiheit ermöglichende und solidarische Potential freilegen könne. Von diesen anthropologischen Voraussetzungen her lotet Wenzel die Möglichkeiten einer christlichen Nachfolgepraxis aus, die an Jesu Zuwendung zu dem Menschen Maß nimmt und von dort her Kriterien und Perspektiven für die Selbsterschließung des eigenen Menschseins gewinnt.

Insgesamt bietet der vorliegende Band einen guten Einblick in gegenwärtig dominierende Themen der systematischen Monotheismusdebatte. Er zeigt die unterschiedliche Überzeugungskraft der Anfragen ebenso wie das Bemühen um konsistente theologische Argumentation. Allerdings überrascht es, wie schnell man bei der Trinitätslehre landet und sich auf ihre spekulative Erschließung konzentriert. Das ist von der Sache her gewiss erforderlich und wichtig, offenbart zugleich aber eine große Verlegenheit. Wenn das trinitarische Gotteskonzept so entschieden und bedingungslos als ein relationales Geschehen der Liebe, der Achtung und der Freiheit, ja der Selbsthingabe verstanden werden muss, wenn ihm darüber hinaus jegliche Gewaltaffinität vom Ansatz her verweigert ist, warum ist die Wirkungsgeschichte über weite Strecken eine ganz andere gewesen? Warum setzte und setzt sich dieses so überzeugend vorgestellte Konzept im Glauben der Menschen nur mühsam und rudimentär durch? Ist die Pragmatik der Gottesrede vielleicht eine ganz andere als jene, die ihr von der Theologie zugesprochen und zugeordnet wird? Auf welcher Basis erfolgen die tiefgründigen Reflexionen über das Innenleben Gottes? Worin besteht ihr performatives Potential

und an welchen Orten finden sich die Spuren dieser Trinität? So sehr der christliche Monotheismus ein in sich überzeugendes Konzept der Vermittlung von Einheit und Vielheit, von Freiheit und Hingabe auch sein mag, ins konkrete Leben der Menschen schrieb und schreibt er sich zu oft als Durchsetzung und Normierung ein. Die Rekonstruktion dieser Geschichte, die zu dieser Debatte elementar dazugehört, steht zum Großteil noch aus.

Alois Halbmayr

SINNER, Rudolf von, Reden vom dreieinigen Gott in Brasilien und Indien. Grundzüge einer ökumenischen Hermeneutik im Dialog mit Leonardo Boff und Raimon Panikkar, Verlag Mohr Siebeck Tübingen 2003, 403 p., Leinen, 79,- Eur[D], ISBN 3-16-147972-6.

Um die Theologie der Befreiung lateinamerikanischer Provenienz ist es beängstigend ruhig geworden, während sich asiatische Theologien hierzulande inzwischen einiges Gehör verschaffen. Die beiden Kontinente könnten verschiedener nicht sein, dementsprechend haben sich jeweils sehr spezifische kontextuelle Theologien ausgebildet. So stehen die Theologie wie die Kirche(n) vor der Aufgabe, auf dem Hintergrund lokaler Theologien einen globalen Horizont des gemeinsamen universalen Evangeliums auszuweisen, Kontextualität und Katholizität zu verbinden.

R. v. Sinner bringt diese Welten zusammen und entwickelt anhand der Trinitätslehre eine Hermeneutik ökumenischer Gemeinschaft in Verschiedenheit, der sich das erste und vierte Kapitel widmet. Die beiden mittleren Hauptkapitel stellen jeweils biographische, kontextuelle, systematische und ökumenische Erörterungen zu zwei prominenten katholischen Repräsentanten dieser Welten an, die selbst in einem regen Austausch mit ihren Kontexten und weit darüber hinaus gestanden sind, Leonardo Boff und Raimon Panikkar.

Ohne direkte gegenseitige Einflüsse der beiden Theologen gibt es biographische, persönliche und spirituelle Ähnlichkeiten, auch wenn die Ausrichtung ihrer Theologien höchst unterschiedlich ist, beim einen auf eine gerechtere Gesellschaft, beim anderen auf den Dialog der Religionen, die Trinitätstheologie einerseits von der Macht geschichtlicher Offenbarung, andererseits in ihrer kosmotheantrischen Dimension Bedeutung gewinnt.

Eine dreistufige ökumenische Hermeneutik zielt auf das Verstehen anderer Christinnen in anderen Kontexten und auf das Verstehen des Glaubens, indem 1. die Theologien miteinander in ein (Streit-)Gespräch geführt werden, 2. die tragende Hermeneutik des Verdachts, des Widerstandes oder der Kohärenz, des Dialogs identifiziert wird, und 3. in einer Hermeneutik des Vertrauens dem Anderen eine gute Absicht des Glaubens und eine mystische Verbindung zum trini-

tarischen Gott zu gute gehalten wird. Mit einer solchen Hermeneutik lassen sich nicht nur Kohärenzen entdecken sondern auch Differenzen ausfechten.

Die originellen Bezüge, die Boff wie Panikkar zur Trinitätstheologie herstellen, sind signifikant für ihr gesamtes Denken. Bei Boff kommt zur Gemeinschaftlichkeit Gottes im Kampf gegen gesellschaftliche und kirchliche Exklusion eine kosmische und ökologische Dimension. Pannikar ging aus vom christologischen Ort der Trinitätslehre und integrierte in einer Hermeneutik des Vertrauens religionsphilosophische und -geschichtliche Einsichten des Hinduismus und Buddhismus.

Von Sinners Studie ist kenntnisreich und kompetent, gut geschrieben und spannend zu lesen. Neben den kompakten Darstellungen der beiden Theologien bringt er darüber hinaus mit seiner daraus entwickelten Hermeneutik zentrale Einsichten ökumenischer Studien ein und gewinnt nicht zuletzt dadurch einen Ort, an dem er bei aller Kenntnis der Auseinandersetzungen mit dem römischen Lehramt kritisch eine deutlichere christlich-ökumenische Rechenschaftsabgabe gegenüber beiden Protagonisten einfordert und die religionstheologischen Anschlussmöglichkeit gegenüber den anderen monotheistischen Religionen zu bedenken gibt.

Ulrich Winkler

WOHLLEBEN, Ekkehard, Die Kirchen und die Religionen. Perspektiven einer ökumenischen Religionstheologie, Vandenhoeck & Ruprecht Göttingen 2004, 457 p., geb., 69,00 Eur[D], ISBN 3-525-56551-8.

Die Idee wäre ja prima, endlich ein Buch zu schreiben, das einen Überblick gibt über die religionstheologischen Positionen von katholischen, evangelischen und orthodoxen Theologen, Vergleiche anstellt, Lehren daraus zieht, um schließlich eine ökumenische Religionstheologie zu entwickeln. Da es in der Religionstheologie um ein *theologisches* Verständnis (26) der anderen Religionen geht, also um die Anerkennung der Wahrheit anderer Religionen ohne Preisgabe der eigenen Wahrheit (373), ist die Frage nach der christlichen Identität angesichts außerchristlicher Wahrheitsansprüche aufgeworfen. Die Pluralität der Religionen steht jedoch vor der Pluralität der Kirchen und christlichen Theologien. Deshalb ist seit knapp 100 Jahren (1. Weltmissionskonferenz in Edinburgh 1910) die Religionstheologie (in Herkunft von der Missionstheologie) auf der Tagesordnung der Ökumene verankert. Religionstheologie ist ein ökumenisches Thema, Ökumene kann nicht ausweichen vor dem Außen der Religionen.

Des Weiteren ist Wohlleben zuzustimmen, dass die konfessionelle Prägung der religionstheologischen Entwürfe gegenwärtig wenig thematisiert wird. Öku-

mene ist kein Unternehmen der Differenzvergessenheit, vielmehr macht es einen Unterschied für die Verhältnisbestimmung zu anderen Religionen, ob sie von einer Protestantin oder einem Katholiken getroffen wird. Auch das Ziel Wohllebens kann man nur unterstreichen, im Bewusstsein konfessioneller Herkunftlichkeit nicht neue Kontroverstheologie zu schüren, sondern diese Traditionen in ein lernbereites Gespräch zur Entwicklung einer ökumenischen Religionstheologie zu führen (33.36.293f), also mehr als religionstheologische Konfessionskunde zu betreiben, sondern neben der kritisch-analytischen Darstellung auch einen eigenen ökumenisch-systematischen Entwurf vorzulegen.

Das 1. Kapitel gibt Rechenschaft über die bekannten Probleme des Religionsbegriffs, umschreibt die religionstheologische Aufgabenstellung und den Aufbau der Arbeit. Die folgenden drei der insgesamt sechs Kapitel behandeln jeweils drei prägende konfessionelle Traditionen und jeweils ebenfalls drei ausgewählte Theologen des 20. Jahrhunderts, also 18 Ansätze auf 250 informativen Seiten. Der römisch-katholischen Religionstheologie schickt Wohlleben das „*Extra ecclesiam nulla salus*“ voraus, sieht sie geprägt von *Augustinus'* Bild der Kirche als Arche des Heils, von *Thomas'* Natur-Gnade-Schema und durch das 2. *Vatikanum*, und entfaltet in *Rahners* anonymem Christen, *Ratzingers* Gegenentwurf einer Stellvertretungsfunktion der Kirche und in *Küngs* Ökumene der Weltreligionen. Ganz parallel dazu folgen dem evangelischem „*Sola scriptura, gartia, fide, und solus Christus*“ *Luthers* Kriterium der Rechtfertigung, *Calvins* Erwägungen natürlicher Gotteserkenntnis und *Zwinglis* Heilsaussichten für erwählte Heiden, denen *Barths* Offenbarungstheologie, *Althaus'* negative Anknüpfung und *Ratschows* theologisches Bemühen um die Religionen angeschlossen werden. Die orthodoxe Theologie ist etwas anders gelagert, beeinflusst von ganz eigenen historischen Erfahrungen. *Justins* Apologie, die *alexandrinischen* Paidagogos-Spekulationen und die *kappadokische* Theosis-Lehre bilden die Grundlagen für *Khodrs* Ökonomie des Heiligen Geistes, *Constantelos'* Offenbarungstheologien und *Yannoulatos'* Trinitätstheologie. – Kapitel 5 fasst die Ergebnisse zusammen und unterzieht die dargestellten religionstheologischen Entwürfe einem konfessionskundlichen Vergleich. – Im letzten Kapitel skizziert Wohlleben eigene Perspektiven für eine ökumenische Theologie der Religionen.

Im Vergleich mit der katholischen Prägung (Heilung der Natur durch Gnade, natürliche Gotteserkenntnis, inklusiver Kirchenbegriff, Religionen als praeparatio Evangelii, institutionelle Perspektive, inkarnatorische Denkstruktur, positive Anthropologie etc.) und erst recht mit der orthodoxen (Logos spermatikos- und Theosis-Lehre, kosmische und universale Soteriologie, Ökonomie des Geistes, Erlösung als Teilhabe am göttlich-kommunikativen Leben der Trinität) bestehen in der evangelischen Theologie (Zerbrechen der Natur-Gnade-Synthese, natürliche Gotteserkenntnis als Sünde gegen Gott, Religion als Werkgerechtigkeit, personalisiertes Rechtfertigungsverständnis, Annahme und Ereignis des Heils nur im persönlichen Glauben, individuelle (versus kosmologische) Soteri-

ologie, Ausfall inkarnatorischer, ontologischer und institutioneller (Denk-)Strukturen, Nichtchristen nur als Individuen) die „insgesamt größeren Vorbehalte“ (316) gegenüber einer positiven Beurteilung anderer Religionen. So schließt Wohlleben seine eigenen Vorschläge wesentlich an partistische und orthodoxe Ansätze an und erhebt die Selbsterschließung des trinitarischen Gottes in Jesus Christus (als partikulares Heilshandeln) und in der Welt (als universales Welthandeln) zur Grundlage einer ökumenischen Religionstheologie unter besonderer Wertschätzung einer kosmischen Pneumatologie.

So gewissenhaft und redlich die Arbeit durchgeführt ist, so muss man des Autors eigenem Urteil einer „holzschnittartigen Darstellung“ (295) zustimmen. Das liegt weniger an den Besprechungen der zahlreichen Autoren, die durchwegs verlässlich sind und sich auf Charakteristisches konzentrieren, als vielmehr an dem zu sehr schematisierten Zugriff auf das Thema. Ich stelle nicht in Abrede, dass es skizzierbare konfessionelle Grundprägungen gibt und solche auch für die Religionstheologie ausgemacht werden können, und dass er durchaus treffend „konfessionelle Familienähnlichkeiten“ wie „ökumenische Wahlverwandschaften“ ausfindig macht. Doch die innerkonfessionellen Differenzierungen sind bedeutend komplexer. Erst recht trifft das für die gegenwärtigen Religionstheologien zu. So sehr ich dem Anliegen Wohllebens zustimme, so betrachte ich aber den Überstieg aus einer derart angelegten religionstheologischen Konfessionskunde zu seinem eigenen Ansatz als problembehaftet. Als Dreh- und Angelpunkt meiner Kritik sehe ich Wohllebens Festhalten - trotz seiner eigenen vorgetragenen Bedenken und trotz des Integrationsversuches orthodoxer Theologie - an der Unterscheidung des Heils- vom Welthandeln Gottes und die Zuordnung der Religionen in den Bereich des Welthandelns. Meine nun folgenden Erläuterungen orientieren sich zwar an der sonst soliden Arbeit von Wohlleben, treffen der Sache nach aber einen weit verbreiteten Typus (deutschsprachiger) Religionstheologie.

1. Ein Kapitalfehler einer jeglichen Bestimmung christlicher Identität stellt das Vergessen des konstitutiven Israelbezugs dar. Erst recht bei der Verhältnisbestimmung gegenüber anderen Religionen kann die besondere und unverwechselbare Beziehung der Christen zu den Juden nicht übergangen oder stillschweigend oder bewusstlos, wie auch immer, allgemein unter die Religionen subsumiert werden. Diese Rücksicht würde nicht nur in der Systematik Wohllebens eine heilvolle Irritation auslösen, denn offenkundig würde es, dass die Zuordnung der Offenbarung anderer Religionen zur natürlichen Theologie und zum allgemeinen Welthandeln Gottes für die Schriften des Israelbundes Gottes untragbar (336), die Heilsfrage (412) für Israel keineswegs offen ist („ganz Israel wird gerettet“ Röm 11,26), und gegenüber den Juden - bei allem sonstigen Respekt vor dieser Idee - keine Ignoranz eines Pluralismus des Nichtwissens gelten darf. Aus der

Literaturflut könnte man Friedrich-Wilhelm Marquardt oder Josef Wohlmuth auswählen.

2. Selbst ein gescholtenes Dokument wie *Dominus Iesus* anerkennt in den anderen Religionen Gottes Heilswirken (ihre Schriften enthalten Elemente der Gnade aus dem Mysterium Christi [8,3], der Geist wirkt auch in anderen Religionen [21,2]). Wohlleben hingegen folgt im wesentlichen Ratschow, der sich trotz seiner religionswissenschaftlichen Ernsthaftigkeit nie von der Zuordnung der Religionen zum Welthandeln Gottes und unter das Gesetz im Widerspruch zum Evangelium lösen konnte. Wohlleben sieht darin eine „hermeneutische Notwendigkeit“, an der die Identität des Christentums hängt (344f). Dem widerspreche ich entschieden und sehe die Aufgabe der Religionstheologie genau darin, den von Wohlleben zu Recht gewählten trinitarischen und pneumatologischen Ansatz von der Christologie her so auszuführen, dass das Judentum wie die anderen Religionen im Rahmen des Heilswirkens Gottes begriffen werden können. Diese Leistungsfähigkeit der Trinitätslehre betrachte ich als Identitätsmerkmal des Christentums.

3. Die Auswahl der vorgestellten westlichen Theologen ist wenig geeignet, das hier kritisierte Schema zu hinterfragen. So wird praktisch die gesamte gegenwärtige religionstheologische Szene nicht wahrgenommen, die nicht einfach, wie von Wohlleben begründet, transkonfessionell arbeitet. Ich nenne nur einige durchaus sehr unterschiedliche Katholiken, allen voran Jaques Dupuis, dann Raimon Panikkar, Francis X. Clooney, Anand Amaladass, Roger Haight, Francis D'Sa, Paul Knitter, Terrence Merrigan, Hans Waldenfels, Aloysius Pieris, Henri Le Saux (Swami Abhishiktananda), Tissa Balasuriya etc. Viele von ihnen zeichnet eine tiefe Begegnung mit einer anderen Religion aus.

4. Wieder im Anschluss an Ratschow löst Wohlleben das Problem des Verstehens einer Religion in der Außenperspektive durch Diskretion, mit der bleiben den Fremdheit und Pluralität anderer religiöser Bekenntnisse. Jedes Bekenntnis folgt einer absoluten und somit exklusiven Beanspruchung. Dabei übersieht Wohlleben, dass gerade cross-boarder-Erfahrungen der Stachel im Fleisch exklusivistischer oder auch inklusivistischer Religionstheologien sind, dass es Menschen gibt, die sich ernsthaft auf eine andere Religion einlassen, Beanspruchung erleben. Auf diesem Boden kann sich eine komparative Theologie entwickeln.

5. Deshalb ist das eher en passant gegen Hicks kopernikanisches von Wohlleben vorgeschlagene galaktische Weltbild (368) vieler jeweils um verschiedene Sonnen kreisender Welten nicht nur ebenso metaperspektivisch, sondern marginalisiert Religionstheologie und entlässt sie aus ihrer Aufgabe, die Bedeutung der eigenen Sonne für die Galaxis zu erfassen.

6. Wohlleben unterschätzt m.E. die Weichenstellungen des 2. Vatikanums, nicht nur, weil er die epochale Wende in der Israeltheologie übersieht, sondern auch die Tragweite, Anschluss- und Leistungsfähigkeit eines – im Unterschied zu seinem ebenfalls wieder an Ratschow orientierten – nicht-theozentrischen Religi-

onsbegriffs nicht ausschöpft. In den anderen Religionen gibt es zudem Wahres und Heiliges, das den Christen nicht nur eine leidliche Akzeptanz abringt. Vielmehr wird aufgerufen zur Wahrung und Förderung ihrer Werte! Gottes *Heilshandeln* würdigt die Religionen.

7. Wohlleben unterläuft – ebenfalls in zahlreicher Gefolgschaft – die religions-theologischen Klassifikationen (414) von exklusiv, inklusiv und plural und hält alle drei hinsichtlich unterschiedlicher Gesichtspunkte für zutreffend: exklusiv hinsichtlich absoluter existentieller Beanspruchung im Bekenntnis und Gebet, inklusiv noetisch und pluralistisch entsprechend uneinholbarer und fremder Vielfalt der Religionen. Entscheidet man sich jedoch für ein einheitliches Kriterium der Wahrheit und Heilshaftigkeit anderer Religionen, so vertritt Wohlleben eindeutig einen inklusivistischen Standpunkt, der trotz klarer Sicht und entgegen eigener Absicht zu sehr in den Vorgaben westlicher und protestantischer Konfessionalität verhaftet bleibt und zu wenig entschieden und systembildend auf die herausgearbeiteten patristisch-orthodoxen Lerngewinne zurückgreift, und deshalb auch hinter den Möglichkeiten eines inklusivistischen Ansatzes zurückbleibt.

Unbedingt zu würdigen ist Wohllebens Verdienst, dass er die konfessionkundliche Quellenfrage in der Religionstheologie aufgeworfen und anhand umfangreichen Materials dargestellt, die Differenzen der Kirchen in der Differenz der Religionen zum Thema erhoben hat. Treffend finde ich auch den aufgezeigten Lerngewinn und die gewonnenen Perspektiven für eine ökumenische Religionstheologie. Meine Kritik richtet sich gegen die systematische Durchführung, die in einer weiteren Untersuchung aufgegriffen werden könnte, gegenwärtige Religionstheologen mit diesen ökumenischen Perspektiven zu konfrontieren. Dafür hat Wohlleben eine wertvolle Auseinandersetzung angestoßen und geführt.

Ulrich Winkler

BERNHARDT, Reinhold/PFLEIDERER, Georg (Hg.), Christlicher Wahrheitsanspruch - historische Relativität. Auseinandersetzungen mit Ernst Troeltschs Absolutheitsschrift im Kontext heutiger Religionstheologie (Christentum und Kultur 4), Theologischer Verlag Zürich 2004, 340 p., kt., 30,00 Eur[D], ISBN 3-290-17308-9.

Zum hundertsten Jahrestag der Erstpublikation der Absolutheitsschrift von Ernst Troeltsch („Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte“ 1902/1912) wurde an der Universität Basel 2002 ein mehrtägiges Symposium abgehalten, dessen Beiträge in diesem Band gesammelt sind. Die bleibende Aktualität der Schrift liegt in ihrer Fragestellung. Troeltsch stellt sich darin der

Aufgabe, den Geltungsanspruch des Christentums auf der Höhe der Zeit, d.h. konkret unter den Bedingungen der Moderne und deren Methoden, die er durch und durch von der Historisierung des gesamten Denkens geprägt sieht, in seiner faktischen Höchstgeltung gegenüber anderen Religionen zu begründen. Dabei nimmt der Abschied von der dogmatischen Methode einer supranaturalistischen Offenbarungstheologie und wendet sich der Religionsgeschichte dergestalt zu, nicht dass die Pluralität der historischen Erscheinungen in einen völligen Relativismus führt, auch nicht, dass aus ihrem historischen Material auf induktiv-empirischem Weg ein gemeinsamer Religionsbegriff oder eine einheitliche Entwicklungslinie auf eine Höchstform von Religion zwingend und streng wissenschaftlich abgeleitet werden könnte, sondern Troeltsch betreibt eine „historische Kulturtheologie in normativer Absicht“ (Graf), die die persönliche Entscheidung des Forschers über die Erscheinungen der Religionsgeschichte als legitimen und unausweichlichen Weg betrachtet, um ein Urteil über diese Geschichte und über die Stellung des Christentums fällen zu können, was zwar nicht mehr objektiv bewiesen, aber anhand der Bewährung der Ideen als „für mich“ verantwortet und nachvollziehbar ausgewiesen werden kann. Neben Einführungen in das Opus gehen die 13 Beiträge den Themen der Schrift entlang und bringen nach den umfassenden Bänden der Troeltsch-Studien (Gütersloh 1982ff) eine eingehende Diskussion, die die beiden gegenwärtigen Strömungen der Religionstheologie berücksichtigt, die sich zum einen ein theologisches Verständnis der Pluralität der Religionen, zum anderen eine Theorie tatsächlich, in ihren Alltagsvollzügen gelebter Religion sucht. Insofern ist der Band eine willkommene Bereicherung der etwas in Verlegenheit geratenen deutschsprachigen Theologie der Religionen.

Ulrich Winkler

JOIST, Alexander, Auf der Suche nach dem Sinn des Todes. Todesdeutungen in der Lyrik der Gegenwart, Matthias-Grünwald-Verlag Mainz 2004, 250 p., geb., 25,50 Eur[D], ISBN 3-7867-2521-7.

Das Buch ist die Druckfassung einer Dissertation, die an der Universität Dortmund (Betreuung: M. Motté) angenommen wurde. Der Titel öffnet einen sehr weiten Horizont, über die Grenzen eines deutschsprachigen Li-

teraturseminars hinaus. Aber der Leser hat das so streng nicht zu nehmen. In Wahrheit beschränkt sich die Untersuchung zum Thema *Tod* auf ein ziemlich schmales Segment: die letzten dreißig Jahre, die deutsche Lyrik, darin hauptsächlich die Autoren Günter Kunert, Johannes Kühn, Durs Grünbein. In diesem Rahmen liefert die Arbeit sachliche Information über den Umgang bekannter Lyriker mit dem Tod, mit philosophischen und theologischen Todesdeutungen. Wie

weit die Auswahl der untersuchten Texte den realen Stimmungsgehalt des untersuchten Zeitraumes repräsentiert, bleibt freilich nach allen Richtungen offen. Die methodischen Überlegungen des Autors (9-19) beantworten diese Frage nicht. Dort und da ist ein Hang zu sprachlich saloppen Allgemeinheiten am Werk, der übrigens in dieser Art von Forschungsliteratur schon zu den üblichen Sprachspielen gehört. So heißt es etwa: „[D]enn die Bedeutung des Christentums spielt in Gedichten von jüngeren Autoren kaum eine Rolle, wie in der heutigen Gesellschaft.“ (229) Die Verlage sparen heutzutage den guten alten Lektor ein, darum können sich wie auch in diesem Buch Rechtschreib- und Orthographiefehler ungestört ausbreiten.

Gottfried Bachl

HELL, Silvia/LIES, Lothar (Hg.), Amt und Eucharistiegemeinschaft. Ökumenische Perspektiven und Probleme, Tyrolia Innsbruck-Wien 2004, 262 p., Pb., 24,90 Eur[D], ISBN 3-7022-2576-5.

Mit Silvia Hell und Lothar Lies hat sich an der Katholisch-Theologischen Fakultät in Innsbruck über Jahre hinweg ökumenische Kompetenz in Sachen Eucharistie konzentriert, die beeindruckend durch die Monographien (Lothar Lies: Eucharistie. In ökumenischer Verantwortung 1996; Die Sakramente der Kirche. Ihre eucharistische Ausrichtung auf den dreifal-

tigen Gott 2004; Mysterium fidei. Annäherungen an das Geheimnis der Eucharistie 2005) und Sammelbände (Die Glaubwürdigkeit christlicher Kirchen. FS Lothar Lies SJ, hg. v. Silvia Hell 2000; Taufe und Eucharistiegemeinschaft 2002) dokumentiert ist. Obwohl Lies großen Wert legt auf den theologischen Sinngehalt der Eucharistie und die darüber gegebenen ökumenischen Verständigungsmöglichkeiten, gibt es eine hartnäckige Konzentration auf die Amtsfrage, die nicht zuletzt wegen ihrer Isolation zu einer schier unüberwindlichen Barriere für eine Eucharistiegemeinschaft oder auch nur für eine eucharistische Gastfreundschaft wird (vgl. jüngst: Meyer, Hardig, Der sich abzeichnende evangelisch/katholische Konsens im theologischen Verständnis der Eucharistie und die Frage der Eucharistiegemeinschaft, in: ZKTh 127 (2005) 165-182). So ist der vorliegende Band - auch nach den Publikationen von Brosseder/Link (Eucharistische Gastfreundschaft 2003) - hilfreich für eine Vertiefung der Amtsfrage, indem er der Bedeutung des Amtes in den verschiedenen Kirchen und den sich daraus für eine mögliche Eucharistiegemeinschaft ergebenden Konsequenzen nachgeht. Mit Beiträgen von: Martin Hasitschka SJ (Bibeltheologie, röm.-kath.), Silvia Hell (Dogmatik und Ökumene, röm.-kath.), Mesrob Krikorian (Erzbischof der armenisch-apostolischen Kirche), Lothar Lies SJ (Dogmatik und Ökumene, röm.-kath.), Reinhard Messner (Liturgiewissenschaft, römisch-kath.), Wil-

helm Rees (Kirchenrecht, röm.-kath.), Rolf Sauren (Dissertant, röm.-kath.), Fanz Weber (Pastoraltheologie, röm.-kath.), Gunther Wenz (Fundamentaltheologie und Ökumene, evang.-luth.).

Ulrich Winkler

KOCH, Kurt, Eucharistie. Herz des christlichen Glaubens, Paulusverlag Freiburg / CH. 2005, 192p. kt. 18,- Eur[D], ISBN 3-7228-0653-4.

Pünktlich zum Jahr der Eucharistie legt der Balser Bischof und ehemalige Luzerner Professor für Liturgiewissenschaft und Dogmatik ein Bändchen vor, in dem er vor dem Hintergrund gegenwärtiger pastoraler Rahmenbedingungen im ersten Teil den theolo-

gischen Kerngehalt zusammenfasst und im zweiten Teil einzelne Themen spirituell vertieft: Eucharistische Dankbarkeit am Sonntag, Eucharistie als Friede vom Herrn her, Zeugnis des eucharistischen Glaubens auf der Straße, Geheimnis der begleitenden Gegenwart Christi, das Brotbrechen des Paschalammes. Der Autor hat sich eine mystagogische Hinführung und eine liturgische Bildung zur Aufgabe gestellt, was er für interessierte und identifizierte Katholikinnen bestimmt erreicht. Unsicherer bin ich mir jedoch bei der Beurteilung, ob all die Gründe und Faktoren ernst genug gehört und aufgenommen wurden, die zu dieser von ihm beklagten „Glaubensverdunstung“ geführt haben.

Ulrich Winkler

Eingesandte Bücher (Rezensionen vorbehalten)

BEDOUELLE, Guy, Große illustrierte Kirchengeschichte. Menschen - Themen - Bilder. Aus dem Französischen von Afra Hildebrandt u. Michael Durst, Herder Freiburg 2005, 280 p., geb. 78,00 Eur[D], ISBN 3-451-28559-2.

BEINERT, Wolfgang, Kann man dem Glauben trauen? Grundlagen theologischer Erkenntnis, Pustet Verlag Regensburg 2004, 238 p., Pb., 19,90 Eur[D], ISBN 3-7917-1934-3.

BERNHARDT, Reinhold/PFLEIDERER, Georg (Hg.), Christlicher Wahrheitsanspruch - historische Relativität. Auseinandersetzungen mit Ernst Troeltschs Absolutheitsschrift im Kontext heutiger Religionstheologie (Christentum und Kultur 4), Theologischer Verlag Zürich 2004, 340 p., kt., 30,00 Eur[D], ISBN 3-290-17308-9.

BONAVENTURA, Breviloquium. Herausgegeben und übersetzt von Marianne Schlosser, Johannes Verlag Einsiedeln 2002, 326 p., kt., 17,00 Eur[D], ISBN 3-89411-373-1.

BONGARDT, Michael, Einführung in die Theologie der Offenbarung (Einführung Theologie), Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt 2005, 206 p., kt., 19,90 Eur[D], ISBN 3-534-15996-9.

BOWKER, John (Hg.), Religionen der Welt. Cambridge Illustrated History. Aus dem Englischen von Karl H. Golzio, Primus Verlag Darmstadt 2004, 336 p., geb., 34,90 Eur[D], ISBN 3-89678-244-4.

Christen und Juden I-III. Die Studien der Evangelischen Kirche in Deutschland 1975-2000, hg. im Auftrag des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland vom Kirchenamt der EDK, Gütersloher Verlagshaus Gütersloh 2002, 224 p., kt., 9,95 Eur[D], ISBN 3-579-02374-8.

CRAEMER-RUEGENBERG, Ingrid, Albertus Magnus, St. Benno Leipzig 2005, 228 p., geb., 12,50 Eur[D], ISBN 3-7462-1827-6

Der Herr ist mein Hirte. Psalm 23 ausgelegt von Leonardo BOFF. Aus dem Portugisischen von Bruno Kern, Patmos Düsseldorf 2005, 160 p. geb. 16,00 Eur[D], ISBN 3-491-70388-3.

Der Sakristanendienst. Das Handbuch für die Praxis. Hrsg. v. d. Arbeitsgemeinschaft der Sakristanenverbände des deutschen Sprachgebiets - ADS, Herder Freiburg/Basel/Wien 2005, 384 p., geb., 19,90 Eur[D], ISBN 3-451-28313-1.

DETHLOFF, Klaus/LANGTHALER, Rudolf/NAGL-DOCEKAL, Herta/WOLFRAM, Friedrich (Hg.), Orte der Religion im philosophischen Diskurs der Moderne (Schriften der Österreichischen Gesellschaft für Religionsphilosophie 5), Parerga Verlag Berlin 2004, 400 p., Pb., 30,70 Eur[D], ISBN 3-937262-05-9.

DIETRICH, Walter/MAYORDOMO, Moisés, Gewalt und Gewaltüberwindung in der Bibel. Theologischer Verlag Zürich 2005, 280 p., Pb., 17,50 Eur[D], ISBN 3-290-17341-0.

DROBNER, Hubertus R., Lehrbuch der Patrologie, 2., überarbeitete und ergänzte Auflage, Peter Lang Frankfurt 2004, 532 p., kt., 49,80 Eur[D], ISBN 3-631-52862-0.

ENGELHARDT, Paulus, Thomas von Aquin. Wegweisungen in sein Werk (Dominikanische Quellen und Zeugnisse 6), St. Benno Leipzig 2005, 220 p., geb. 12,50 Eur[D], ISBN 3-7462-1810-1.

GRESHAKE, Gisbert, Kleine Hinführung zum Glauben an den drei-einen Gott, Herder Verlag Freiburg/Basel/Wien 2005, 133 p., kt., 9,90 Eur[D], ISBN 3-451-28611-4.

HARDT, PETER, Genealogie der Gnade. Eine theologische Untersuchung zur Methode Michel Foucaults (Religion - Geschichte - Gesellschaft. Fundamentaltheologische Studien 34), Lit Verlag Münster 2005, 408 p., Pb. 34,90 Eur[D], ISBN 3-8258-8484-8.

- HELL, Silvia/ LIES, Lothar (Hg.), Amt und Eucharistiegemeinschaft.** Ökumenische Perspektiven und Probleme, Tyrolia Innsbruck-Wien 2004, 262 p., Pb., 24,90 Eur[D], ISBN 3-7022-2576-5.
- HENRIX, Hans Hermann, Judentum und Christentum.** Gemeinschaft wider Willen, Matthias-Grünwald Verlag Mainz 2004, kt., 227 p., ISBN 3-7867-8525-2
- Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil (HThK Vat.II),** hg. v. Peter Hünemann / Bernd Jochen Hilberath.
Band 3: Theologischer Kommentar der Konzilsdokumente: **Orientalium Ecclesiarum / Unitatis redintegratio**, kommentiert von Bernd Jochen Hilberath; **Christus Dominus**, Guido Bausenhardt; **Optatam totius**, Ottmar Fuchs / Peter Hünemann; **Perfectae caritatis**, Joachim Schmiedl; **Gravissimum educationis**, Roman A. Siebenrock; **Nostra aetate**, Roman A. Siebenrock; **Dei Verbum**, Helmut Hoping, Herder Verlag Freiburg/Basel/Wien 2005, 860 p., geb., 75,00 Eur[D], bei Abn. d. Reihe: 68,00 Eur[D], ISBN 3-451-28561-4.
Band 4: Theologischer Kommentar der Konzilsdokumente: **Apostolicam actuositatem**, kommentiert von Guido Bausenhardt; **Dignitatis humanae**, Roman A. Siebenrock; **Ad gentes**, Peter Hünemann; **Presbyterorum ordinis**, Ottmar Fuchs/Peter Hünemann; **Gaudium et spes**, Hans-Joachim Sander, Herder Verlag Freiburg/Basel/Wien 2005, 750 p., geb., 75,00 Eur[D], bei Abn. d. Reihe: 68,00 Eur[D], ISBN 3-451-28562-2.
- HOFF, Gregor Maria, Ökumenische Passagen - zwischen Identität und Differenz.** Fundamentaltheologische Überlegungen zum Stand des Gesprächs zwischen römisch-katholischer und evangelisch-lutherischer Kirche (Salzburger Theologische Studien 25), Verlag Tyrolia Innsbruck/Wien 2005, 308 p., Pb., 29,00 Eur[D], ISBN 3-7022-2711-3.
- JOHANNES PAUL II., Versöhnung zwischen den Welten.** Im Gespräch mit den Religionen, herausgegeben und eingeleitet von Matthias Kopp, Verlag Neue Stadt München 2004, 232 p., geb., 19,90 Eur[D], ISBN 3-87996-590-0.
- JOIST, Alexander, Auf der Suche nach dem Sinn des Todes.** Todesdeutungen in der Lyrik der Gegenwart, Matthias-Grünwald-Verlag Mainz 2004, 250 p., geb., 25,50 Eur[D], ISBN 3-7867-2521-7.
- KOCH, Traugott, Jesus von Nazareth, der Mensch Gottes.** Eine gegenwärtige Besinnung, Mohr Siebeck Tübingen 2004, 373 p., geb., 34,00 Eur[D], ISBN 3-16-148404-5.
- KÖGERLER, Reinhart/SCHÖRGHOFER, Gustav (Hg.), Wie wirkt Gott in der Welt?** Theologische Zugänge und naturwissenschaftliche Sichtweisen (Forum St. Stephan 15), Verlag Wagner Wien 2005, 193 p., Pb., 21,80 Eur[D], ISBN 3-902330-10-4.
- KONCSIK, Imre, Christologie. Im 19. und 20. Jahrhundert** (Handbuch der Dogmengeschichte III, 1e), Herder Freiburg/Basel/Wien 2005, 147 p., kt., 30,00 Eur[D], ISBN 3-451-00751-7.
- KOROSAK, Bruno J., The Holy Spirit and the Sacraments.** Theological Essay, Banko Editor Nova Gorica 2005, 69 p., kt., ISBN 961-6532-04-9.
- Kraus, Georg, Jesus Christus - Der Heilsmittler.** Lehrbuch zur Christologie (Grundrisse zur Dogmatik 3), Verlag Josef Knecht Frankfurt 2005, 630 p., kt., 42,00 Eur[D], ISBN 3-7820-0766-2.
- KRUCK, Günter (Hg.), Gottesglaube - Gotteserfahrung - Gotteserkenntnis.** Begründungsformen religiöser Erfahrung in der Gegenwart, Matthias-Grünwald Mainz 2003, 280 p., kt., 28,50 Eur[D], ISBN 3-7867-2471-7.
- LEVY, Oscar, Nietzsche verstehen.** Essays aus dem Exil 1913-1937. Vorwort von Dietzsch, Steffen / Kais, Leila. Herausgegeben von Dietzsch, Steffen / Kais, Leila (Gesammelte Schriften und Briefe: Band 1), Parerga Verlag Berlin 2005, 356 p., geb., 34,20 Eur[D], ISBN 3-937262-12-1.

- Lexikon Theologie. Hundert Grundbegriffe**, hg. v. Alf Christophersen und Stefan Jordan, Philipp Reclam Stuttgart 2004, 360 p., geb., 16,90 Eur[D], ISBN 3-15-010545-5.
- LOCKMANN, Ute, Dialog zweier Freiheiten**. Studien zur Verhältnisbestimmung von göttlichem Handeln und menschlichem Gebet (Innsbrucker Theologische Studien 66), Verlag Tyrolia Innsbruck/Wien 2004, 520 p., kt., 49,00 Eur[D], ISBN 3-7022-2580-3.
- MANEMANN, Jürgen, Carl Schmitt und die Politische Theologie**. Politischer Anti-Montheismus (Münsterische Beiträge zur Theologie 61), Aschendorff Verlag Münster 2002, 400 p., geb., 38,00 Eur[D], ISBN 3-402-03965-0.
- MANEMANN, Jürgen, Rettende Erinnerung an die Zukunft**. Essay über die christliche Verschärfung, Matthias-Grünwald-Verlag Mainz 2005, 100 p., kart., 12, 80 Eur[D], ISBN 3-7867-2547-0.
- MOLTMANN, Jürgen, Im Ende der Anfang**. Eine kleine Hoffungslehre, Gütersloher Verlagshaus Gütersloh 2004, 191 p., kt., 19,95 Eur[D], ISBN 3-579-05206-3.
- MÜNK, HANS J./DURST, MICHAEL (Hg.), Christliche Identität in pluraler Gesellschaft**. Reflexionen zu einer Lebensfrage von Theologie und Kirche heute, Paulusverlag Editions St.-Paul Freiburg/CH 2005, 260 p., Pb., 24,00 Eur[D], ISBN 3-7228-0654-2.
- Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe**, 4 Bde., hg. v. Peter Eicher (Neuausgabe), Kösel Verlag München 2005, 2112 p., geb., 112,00 Eur[D], ISBN 3-466-20456-9.
- PETZOLDT, Matthias (Hg.), Evangelische Fundamentaltheologie in der Diskussion**, Evangelische Verlagsanstalt Leipzig 2004, 240 p., geb., 38,00 Eur[D], ISBN 3-374-02227-8.
- POLÁKOVÁ, Jolana, Perspektive der Hoffnung**. Transzendenzsuche in der Postmoderne (Aus dem Tschechischen von Gudrun Heißig), Paderborn Ferdinand Schöningh 2005, 116 p., Pb., 19,90 Eur[D], ISBN 3-506-71714-6.
- SCHMIDT-LEUKEL, Perry, Gott ohne Grenzen**. Eine christliche und pluralistische Theologie der Religionen, Gütersloher Verlagshaus Gütersloh 2005, 536 p., geb., 29,95 Eur[D], ISBN 3-579-05219-5.
- SCHÖNHERR-MANN, Hans M., Auf der Spur des verlorenen Gottes**. Die grossen Religionsphilosophien im 20. Jahrhundert (Herder Spektrum 5351), Herder Verlag Freiburg/Basel/Wien 2003, 208 p., kt., 10,20 Eur[D], ISBN 3-451-05351-9.
- SENN, Felix (Hg.), Welcher Gott?** Eine Disputation mit Thomas Ruster. Jubiläumsschrift 50 Jahre „Theologie für Laien“ in der Schweiz, Edition Exodus Luzern 2004, 149 p., kt., 20,00 Eur[D], ISBN 3-905577-69-0.
- SINNER, Rudolf von, Reden vom dreieinigen Gott in Brasilien und Indien**. Grundzüge einer ökumenischen Hermeneutik im Dialog mit Leonardo Boff und Raimon Panikkar, Verlag Mohr Siebeck Tübingen 2003, 403 p., Leinen, 79,- Eur[D], ISBN 3-16-147972-6.
- SLACZKA, Zbigniew, Offenbarung und Heil in den nichtchristlichen Religionen?** Eine Untersuchung zu W. Pannenberg, H.R. Schlette und G. Gäde, Peter Lang Frankfurt 2001, 218 p., kt., 40,00 Eur[D], ISBN 3-631-38013-5.
- VALENTIN, Joachim, Zwischen Fiktionalität und Kritik**. Die Aktualität apokalyptischer Motive als Herausforderung theologischer Hermeneutik, Herder Verlag Freiburg/Basel/Wien 2005, 450 p., kt., 40,00 Eur[D], ISBN 3-451-28625-4.
- WALDENFELS, Hans, Auf den Spuren von Gottes Wort** (Theologische Versuche III), Verlag Norbert M. Borengässer, Bonn 2004, 697 p., geb., 57,00 Eur[D], ISBN 3-923946-68-6.
- WALTER, Peter (Hg.), Das Gewaltpotential des Monotheismus und der dreieine Gott** (QD 216), Herder Freiburg/Basel/Wien 2005, 240 p., kt., 24,90 Eur[D], ISBN 3-451-02216-8.

- WELKER, Michael, Was geht vor beim Abendmahl?**, Gütersloher Verlagshaus Gütersloh, 2., vollständig überarbeitete und erweit. Auflage 2004, 208 p., kt., 17,95 Eur[D], ISBN 3-579-06406-1.
- WERBICK, JÜRGEN, Von Gott sprechen an der Grenze zum Verstummen** (Religion - Geschichte - Gesellschaft. Fundamentaltheologische Studien 40), Lit Verlag Münster 2004, 368 p, Geb., 29,95 Eur[D], ISBN 3-8258-7946-1.
- WEB, PAUL, Glaube zwischen Relativismus und Absolutheitsanspruch.** Beiträge zur Traditionskritik im Christentum. Mit einer Antwort von Hans-Joachim Schulz, Lit Verlag Wien 2004, 224 p., Pb., 19,90 Eur[D], ISBN 3-8258-8026-5.
- WOHLLEBEN, Ekkehard, Die Kirchen und die Religionen.** Perspektiven einer ökumenischen Religionstheologie, Vandenhoeck & Ruprecht Göttingen 2004, 457 p., geb., 69,00 Eur[D], ISBN 3-525-56551-8.

SaThZ 1 (1997), Heft 1

Eschatologie: 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

Selbstverständnis der Theologie: 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; **Gentechnik - Präimplantationsdiagnostik:** 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 „dazwischentretenenden Handlung“

SaThZ 3 (1999), Heft 1

Hermeneutik eines Dialogs der Religionen: 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

Das Prozeßparadigma – Eine Basis für interdisziplinäre Forschung: 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

Humanitäre Intervention durch Krieg - Zivilcourage - Verteilungsgerechtigkeit - Sterbehilfe: Bernhard SUTOR, Recht auf humanitäre Intervention? Politisch-ethische und völkerrechtliche Überlegungen zum Kosovo-Krieg; Severin RENOLDNER, Humanitäre Intervention oder militärische Unterwerfung? Eine christlich-ethische Interpretation des neuen Interventionismus; Dieter WITSCHEN, Zivilcourage als Menschen-Tugend; Joachim HAGEL, Gerechtigkeit im Gesellschaftsleben; Lars REUTER, Sterbehilfe und Subjektivität. Moraltheologische Erwägungen zum postmodernen Personenverständnis

SaThZ 4 (2000), Heft 2

Die Theologie der Religionen in der Diskussion: Gregor PAUL, Die Vielfalt der Religionen aus atheistischer Sicht. Kritische Thesen, mit Antworten von H. Hempelmann - M. Bongardt - P. Schmidt-Leukel und Replik von Gregor Paul; Heinzpeter HEMPELMANN, Christus allein. Skizze der Voraussetzungen und biblisch-theologischen Begründungszusammenhänge einer exklusivistischen Religionstheorie, mit Antworten von G. Paul - M. Bongardt - P. Schmidt-Leukel, Replik von Heinzpeter Hempelmann; Michael BONGARDT, Aufs Ganze sehen. Der Inklusivismus eines glaubenden Blicks auf die Welt, mit Antworten von G. Paul - H. Hempelmann - P. Schmidt-Leukel, Replik von Michael Bongardt; Perry SCHMIDT-LEUKEL, Zehn Thesen zu einer christl. und pluralistischen Theologie der Religionen, mit Antworten von G. Paul - H. Hempelmann - M. Bongardt, Replik von Perry Schmidt-Leukel; Hans-Joachim SANDER, Relativität - Prozess - Gott. Prozesstheologie im Zeichen der Relativismusherausforderung

SaThZ 5 (2001), Heft 1

Schwerpunkt Rezensionen: Ulrich WINKLER, Umschlagplatz und Denkwerkstatt. Zur Verortung von Theologie Interkulturell und dem Studium der Religionen; Andreas Michael WEISS, Menschen nach Maß? Entschlüsseltes Genom und manipuliertes Leben; REZENSIONEN aus allen Fachbereichen der Theologie

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, Neostrukturalismus und Theologie. Zwischenbericht einer Bestandsaufnahme

SaThZ 6 (2002), Heft 1

Bioethik: 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? Umriss einer Theologie der Versöhnung

SaThZ 6 (2002), Sondernummer

Fakultätsschwerpunkt Salzburg: Theologie Interkulturell und Studium der Religionen: 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 Seil-

schaft 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

Feministische Theologie: 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.

SaThZ 7 (2003), Heft 1

Ulrich WINKLER, *Die Lehre der Systematischen Theologie in gegenwärtigen Kontexten*; Michael BONGARDT, Ein chancenreich schwerer Stand. Ein Berliner Blick auf mögliche Zukunft der akademischen Theologie; Herbert FROHNHOFEN, Den Glauben denken. Fundamentaltheologie und Dogmatik an der Katholischen Fachhochschule Mainz; Franz GRUBER, Theologie im Dienst der Personwerdung. Dogmatische Theologie lehren im Kontext von Traditionsabbruch und Individualisierung; Helmut HOPING/Jan Heiner TÜCK, Thesen zur inhaltlichen Bestimmtheit des Glaubens und zur Aufgabe der Dogmatik; Ralf MIGGELBRINK, Zur Situation und zu Perspektiven systematisch-theologischer Lehrerbildung; Thomas RUSTER, Eine kleine (systemtheoretische) Apologie der Neuscholastik; Hans-Joachim SANDER, In den Zeichen der Zeit die Lehren des Glaubens zumuten. Der prekäre Ort der Dogmatik heute; Dorothea SATTLER, „... denn er ist dein Leben“ (Dtn 30,20). Paschatische Theologie im Dienst der Verkündigung Gottes heute; Alois HALBMAYR, Zur Renaissance der negativen Theologie.

SaThZ 7 (2003), Heft 2

Welthethos - Menschenrechte: Johannes LÄHNEMANN, Kein Weltfriede ohne Religionsfriede. Hintergründe, Anliegen, Entwicklungen des Projektes Welthethos; Werner WOLBERT, Menschenwürde, Menschenrechte und die Theologie; Günter VIRT, Theologie als Dimension bioethischer Politikberatung; Dieter WITSCHEN, Rechtspflicht vor Tugendpflicht. Reflexionen zu einer Präferenzregel; Franz NOICHL, Der homo oeconomicus und das Glück. Anmerkungen zu einem handlungstheoretischen Modell aus der Sicht der theologischen Anthropologie; Publikationsverzeichnis Franz Noichl; Ulrich WINKLER, Vom corpus verum zum corpus delicti. Eucharistische Irritationen

SaThZ 8 (2004), Heft 1

Alois HALBMAYR, *Kontextuelle Christologien*; Norbert HINTERSTEINER, Facelifts for Jesus. Zu Ort, Ansatz und Status kontextueller Christologien; Gregor Maria HOFF, Wer ist Christus? Das Symbolon von Chalkedon als Grammatik des Glaubens?; Ulrich WINKLER, Christologie im Kreuzverhör. Wider die Diastase von Israeltheologie und Religionstheologie; Manuela KALSKY, Christaphanien. Rekontextualisierungen der Christologie aus feministischer Sicht; Claude OZANKOM, Der schwarzafrikanische Christus. Zum Verständnis Jesu Christi im

schwarzafrikanischen Kontext; Andreas M. WEIß, Klonverbot in Österreich?

SaThZ 8 (2004), Heft 2

800 Jahre 4. Kreuzzug und die Orthodoxen Kirchen

Ulrich WINKLER: Theologische und soziokulturelle Perspektiven des Verhältnisses zu den Ostkirchen anlässlich der Eroberung Konstantinopels durch den 4. Kreuzzug vor 800 Jahren; Klaus-Peter MATSCHKE, Das Jahr 1204 im Bewusstsein der Byzantiner und in der Tradition der orthodoxen Kirche aus byzantinistischer Sicht; Grigorios LARENTZAKIS, Der 4. Kreuzzug und die Einheit der Kirchen des Ostens und des Westens ; Ernst Christoph SUTTNER, Zum Stand des ökumenischen Dialogs zwischen Ostkirchen und Westkirchen; Reinhard THÖLE, Orthodoxe in Deutschland; Martin TAMCKE, Die Kirchen des Orients zwischen Orthodoxie und Westkirchen; Dietmar W. WINKLER, Der Osten im Westen: Orthodoxe Kirchen in den USA; Glosse: Alois HALBMAYR, Was gehört ins kirchliche Gedächtnis?

SaThZ 9 (2005), Heft 1

Andreas M. WEIß, *Sozialethik*. Editorial; Carl-Henric GRENHOLM, Ethik in der ökonomischen Theorie und Praxis; Joachim HAGEL O.Praem., „Man soll Gott nicht mit Dingen belästigen, die man selber erledigen kann!“ Über die Verantwortung, die in einer Vernunftethik verlangt wird; Nico KOOPMAN, Nach 10 Jahren. Öffentliche Theologie im Postapartheid-Südafrika; Magdalena HOLZTRATTNER, Ausgegrenzte in die Mitte stellen. Eine Theologie der Integration; Werner WOLBERT, Vom gerechten Krieg zum „Just Peacemaking“; Thomas SCHIENDORFER, Zur Problematik theologisch-philosophischer Argumente in John Hicks pluralistischer Hypothese; Glosse: Ulrich WINKLER, Testfall der Ökumene. Ein eucharistisches Gebet für die getrennten Kirchen.

Absender:

.....
.....
.....
.....

Hiermit bestelle ich ein Abonnement
der Salzburger Theologischen Zeitschrift „SaThZ“
Erscheinungsweise 2 x im Jahr
zum jährlichen Preis von 7,27 € zuzügl. Porto
Kündigung jederzeit möglich
oder e-mail: sathz@sbg.ac.at

An die
Salzburger Theologische Zeitschrift

Universitätsplatz 1
A-5020 Salzburg

.....
Datum

.....
Unterschrift