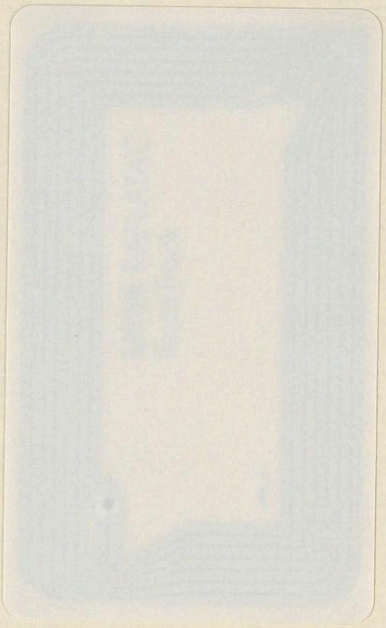


N12<520537118 021
N11< 51239157 021
ubTÜBINGEN

Internationale Zeitschrift für Theologie
Februar 1989
25. Jahrgang
Y 2300 F
Heft 1

CONCILIUM

1789: Französische Revolution und Kirche

Chr. F. Mooney	Die Religionsfreiheit und die Amerikanische Revolution
J. Comby	Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit. Grundsätze für eine Nation und eine Kirche
B. Plongeron	Die Geburt einer republikanischen Christenheit (1789—1801): Abbé Grégoire
J. Moltmann	Revolution, Religion und die Zukunft: Deutsche Reaktionen
G. Cholvy	Die Französische Revolution und die Kirche: Brüche und Kontinuitäten
J. Comblin	Die Französische Revolution — eine bürgerliche Revolution
J. Moussé	Katholische Theologie und Liberalismus. Zu einem Buch von Michael Novak
D. Menozzi	Die Bedeutung der katholischen Reaktion auf die Revolution
P. Eicher	Revolution und Kirchenreform. Die kirchliche Macht nach der Französischen Revolution
P. Colin	Die Frage nach den «christlichen» Themen der Revolution
B. Quelquejeu	Aussöhnung mit den Menschenrechten, Mißachtung der «Christenrechte»: Die römische Inkonsequenz
P. de Charentenay	Befreiung und christliche Revolution in der Dritten Welt
CONCILIUM aktuell Claude Geffré	Der Traditionalismus ohne Lefebvre. Eine Chronik der jüngsten Entwicklung

Grünewald

CONCILIUM

Internationale Zeitschrift für Theologie
25. Jahrgang · Heft 1 · Februar 1989

INHALT

CONCILIUM aktuell

Claude Geffré, Der Traditionalismus ohne Lefebvre. Eine Chronik der jüngsten Entwicklung 1

VORWORT

Claude Geffré / Jean-Pierre Jossua, 1789: Die Französische Revolution und die Kirche 5

DAS CHRISTENTUM UND DIE FRANZÖSISCHE REVOLUTION

Christopher F. Mooney, Die Religionsfreiheit und die Amerikanische Revolution 8
Jean Comby, Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit. Grundsätze für eine Nation und für eine Kirche 13
Bernard Plongeron, Die Geburt einer republikanischen Christenheit (1789—1801): Abbé Grégoire 19

REZEPTION UND NICHT-REZEPTION DER REVOLUTION DURCH DIE KIRCHE

Jürgen Moltmann, Revolution, Religion und die Zukunft: Deutsche Reaktionen 29
Gérard Cholvy, Die Französische Revolution und die Kirche: Brüche und Kontinuitäten . 34
Joseph Comblin, Die Französische Revolution — eine bürgerliche Revolution 40
Jean Moussé, Katholische Theologie und Liberalismus. Zu einem Buch von Michael Novak 47
Daniele Menozzi, Die Bedeutung der katholischen Reaktion auf die Revolution 51

DAS ERBE DER REVOLUTION IM HEUTIGEN CHRISTENTUM

Peter Eicher, Revolution und Kirchenreform. Die kirchliche Macht nach der Französischen Revolution 59
Pierre Colin, Die Frage nach den «christlichen» Themen der Revolution 70
Bernard Quelquejeu, Aussöhnung mit den Menschenrechten, Mißachtung der «Christenrechte»: Die römische Inkonsequenz 78
Pierre de Charentenay, Befreiung und christliche Revolution in der Dritten Welt 88

REDAKTIONSKOMITEE

Sektionsleitung für Fundamentaltheologie

Claude Geffré, Paris. Jean-Pierre Jossua, Paris.

Mitglieder der Sektion

A. Alvarez Bolado, Madrid. M. Boutin, Montréal. B. de Clercq, Leuven. J. Comblin, Nijmegen. R. Cote, Ottawa. I. Fetscher, Frankfurt. F. Fiorenza Hyattsville. J. Fondevila, Barcelona. H. Fries, München. P. Gisel, Lausanne. B. Lauret, Paris. I. Mancini, Urbino. S. McFague, Nashville. A. van Melsen, Nijmegen. J.-B. Metz, Münster. Chr. Mooney, Fairfield. F. O'Farrell, Rom. R. Panikkar, Santa Barbara. J. Rolfes, Kassel. L. Rütti, Lengerich. G. Ruggieri, Catania. J.-C. Scannone, San Miguel. N. Schiffers, Regensburg. H. Schlette, Bonn. J. Sobrino, San Salvador. R. Spaemann, Stuttgart-Bottnang. D. Tracy, Chigaco. R. Tucci, Vatikanstadt.

Internationale Zeitschrift für Theologie

CONCILIUM

25. Jahrgang 1989

DIREKTIONSKOMITEE

Giuseppe Alberigo, Bologna. Gregory Baum, Montréal. Willem Beuken, Nijmegen. Leonardo Boff, Petrópolis. Antoine van den Boogaard, Nijmegen. Paul Brand, Ankeveen. Anne Carr, Chicago. Marie-Dominique Chenu, Paris. John Coleman, Berkeley. Mary Collins, Wake Forest. Yves Congar, Paris. Christian Duquoc, Lyon. Virgil Elizondo, San Antonio. Casiano Floristán, Madrid. Sean Freyne, Dublin. Claude Geffré, Paris. Norbert Greinacher, Tübingen. Gustavo Gutiérrez, Lima. Hermann Häring, Nijmegen. Bas van Iersel, Nijmegen. Jean-Pierre Jossua, Paris. Hans Küng, Tübingen. Nicholas Lash, Cambridge. Mary Mananzan, Manila. Norbert Mette, Münster. Johann Baptist Metz, Münster. Dietmar Mieth, Tübingen. Jürgen Moltmann, Tübingen. Alphonse Ngindu Mushete, Kinshasa. Aloysius Pieris, Gonawala-Kelaniya. Jacques Pohier, Paris. David Power, Washington. James Provost, Washington. Karl Rahner†. Giuseppe Ruggieri, Catania. Edward Schillebeeckx, Nijmegen. Elisabeth Schüssler Fiorenza, Cambridge, Ma. David Tracy, Chicago. Knut Walf, Nijmegen. Anton Weiler, Nijmegen. Christos Yannaras, Athen.

LEITUNGEN DER REDAKTIONSKOMITEES

Claude Geffré, Paris / Jean-Piere Jossua, Paris (Fundamentaltheologie). Mary Collins, Washington / David Power, Washington (Liturgik). Dietmar Mieth, Tübingen / Jacques Pohier, Paris (Moraltheologie). Johann Baptist Metz, Münster / Edward Schillebeeckx, Nijmegen (Dogmatik). Gregory Baum, Montréal / John A. Coleman, Berkeley (Religionssoziologie). Anne Carr, Chicago / Elisabeth Schüssler Fiorenza, Cambridge, Ma. (Feministische Theologie).

GENERALSEKRETARIAT

Prins Bernhardstraat 2, NL-6521 AB Nijmegen, Niederlande.

REDAKTIONELLE VERANTWORTUNG FÜR DIE DEUTSCHE AUSGABE

Ansgar Ahlbrecht, Saarbrücken

THEMEN, VORWORTE UND ANDERE STELLUNGNAHMEN DER HERAUSGEBER

Heft 1: 1979: Französische Revolution und Kirche
Claude Geffré/Jean-Pierre Jossua, Vorwort 5-7

Heft 2: Musik und Gotteserfahrung
Mary Collins, Vorwort 97-101
David Power, Der rechte Gebrauch der Musik im Gottesdienst: Eine Frage, die gerade erst Gestalt annimmt 192-194

Heft 3: Ethik in den Naturwissenschaften
Dietmar Mieth/Jacques Pohier, Vorwort 197-198

Heft 4: Weltkatechismus oder Inkulturation?
Johann Baptist Metz/Edward Schillebeeckx, Vorwort 294-296

Heft 5: Sport
John A. Coleman/Gregory Baum, Sport, Gesellschaft und Religion 369-373

Heft 6: Mutterschaft: Erfahrung, Institution, Theologie
Elisabeth Schüssler Fiorenza/Anne Carr, Vorwort 458-464

Matthias Grünewald Verlag Mainz

HAUPTBEITRÄGE[1]

(Die Autorenkurzbiographien finden sich jeweils auf der letzten Seite der Beiträge)

Agius Emanuel, Keimbahntherapie. Unsere Verantwortung für künftige Generationen (3) 259-266

Alberich Emilio, Der Weltkatechismus: Hindernis oder Katalysator im Prozeß der Inkulturation? (4) 343-348

Amba Oduyoye Mercy, Armut und Mutterschaft (6) 470-473

Baum Gregory, Das Apostolische Schreiben «Mulieris dignitatem». Bulletin (6) 550-553

de Beijer Dorry, Mütterlichkeit und neue Formen der Fortpflanzungstechnologie. Frauen als passiver Nährboden und als rational vorgehende Konsumentinnen (6) 503-509

Benda Vladimir, Der Weltkatechismus und der Konziliare Prozeß für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung (4) 362-365

Bondolfi Alberto, Tier-«Rechte» und Tierversuche (3) 267-273

Brodeur Raymond, Einen Katechismus verfassen: eine Grundsatzfrage (4) 297-302

Burnim Mellonee, Die Ausführung schwarzer Gospelmusik als Transformation (2) 127-133

de Charentenay Pierre, Befreiung und christliche Revolution in der Dritten Welt (1) 88-93

Cholvy Gérard, Die Französische Revolution und die Kirche: Brüche und Kontinuitäten (1) 34-39

Coleman John A., Der Sport und die Widersprüche der Gesellschaft (5) 380-388

Colin Pierre, Die Frage nach den «christlichen» Themen der Revolution (1) 70-77

Comblin Joseph, Die französische Revolution — eine bürgerliche Revolution (1) 40-47

Comby Jean, Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit. Grundsätze für eine Nation und für eine Kirche (1) 13-19

Condren Mary, Dem Vaterland Kinder gebären. Mütter und Militarismus (6) 510-515

Cone James, Eine theologische Deutung der Black Spirituals (2) 121-126

Dargy David, Die Kirchenmusik der Xhosa (2) 133-139

Eicher Peter, Revolution und Kirchenreform. Die kirchliche Macht nach der Französischen Revolution (1) 59-69

Freyne Sean, Das Frühchristentum und das griechische athletische Ideal (5) 427-432

Gebara Yvone, Die Mutter Oberin und die geistliche Mutterschaft. Von der Intuition zur Institution (6) 483-489

Gelineau Joseph, Musik auf dem Weg durch die Liturgie (2) 183-191

Gudorf Christine, Die freie Entscheidung der Frau für die Mutterschaft. Anfang einer kulturübergreifenden Betrachtung des Themas (6) 490-496

Halkes Catharina, Die Vergewaltigung der Mutter Erde. Ökologie und Patriarchat (6) 516-522

Häring Hermann, Erfahrungen mit «Kurzformeln des Glaubens» (4) 328-336

Hartmann Klaus, Was ist und was will Ethik? Ihre Herausforderung durch das naturwissenschaftlich und medizinisch Machbare (3) 199-210

Heinemann Klaus, Sport und Gesellschaft. Überlegungen zu den wichtigsten Fragen(5) 374-379

Hoffman Lawrence A., Traditionen und Spannungen in der amerikanischen Synagogenmusik (2) 115-120

Jeffery Peter, Kirchengesang im Osten und Westen: Wege zu einer Erneuerung der Tradition (2) 108-114

Joncheray Jean, Was für einen «Katechismus» für welche «Welt»? (4) 303-309

Kid Bruce, Kanadas Nationalsport (5) 413-417

King Ursula, Das Göttliche als Mutter (6) 539-545

Kock Gerard, Zwischen Altar und Orgel- und Sängerempore. Kirchenmusik: Liturgie oder Kunst? (2) 102-107

Kohn-Roelin Johanna, Mutter. Tochter. Gott (6) 497-502

Koskoff Ellen, Gleichzeitig in und zwischen verschiedenen Bereichen: Die musikalischen Rollen der Frau im rituellen Leben (2) 146-154

Kwabena Nketia J.H., Musikalische Interaktion bei rituellen Veranstaltungen (2) 167-176

Lenk Hans, Sport zwischen Zen und Selbst. Das Erlebnis des «Fließens» und die meditative Dimension im Sport (5) 443-450

van Lunen Chenu Marie-Thérèse, Christliche Mutterschaft im Kreuzfeuer von Sexualität und Generationswechsel (6) 476-482

Maeckelberghe Els, «Maria», mütterliche Freundin oder jungfräuliche Mutter? (6) 534-538

DaMatta Roberto, der Sport *in der* Gesellschaft: Der brasilianische «futebol» als nationales Drama (5) 403-412

Marthaler Berard, Die literarische Gattung «Katechismus» in Vergangenheit und Gegenwart (4) 316-322

Mc Fague Sallie, Mutter Gott (6) 545-549

Menozzi Daniele, Die Bedeutung der katholischen Reaktion auf die Revolution (1) 51-58

Metz Johann Baptist, Einheit und Vielheit: Probleme und Perspektiven der Inkulturation (4) 337-342

Mieth Dietmar, Theologisch-ethische Ansätze in Hinblick auf die Bioethik (3) 211-218

Ders., Ethik des Sports (5) 418-426

Moltmann Jürgen, Revolution, Religion und die Zukunft: Deutsche Reaktionen (1) 19-33

Ders., Olympia zwischen Politik und Religion (5) 432-437

Mooney Christopher F., Die Religionsfreiheit und die Französische Revolution (1) 8-13

Moussé Jean, Katholische Theologie und Liberalismus. Zu einem Buch von Michael Novak (1) 47-50

Nocent Adrien, Wort und Musik in der Liturgie (2) 177-182

Pfäfflin Ursula, Die Mutter in der Vaterwelt: Erfahrung und feministische Theorie (6) 465-470

Pfürtner Stephan, Veranwortung der Wissenschaften: Zu einer fachbezogenen Ethik (3) 234-242

Pilz Gunter A., Gesellschaftliche Bedingtheit von Sport und Gewalt. Zum ‹Problem› der Fußballfans in der Bundesrepublik Deutschland

[1] *Zahl in Klammern = Heftnummer, folgende Zahlen = Seitenzahlen*

ZB 191

Univ. Bibl. Tübingen

Plongeron Bernard, Die Geburt einer republikanischen Christenheit: Abbé Grégoire (1) 19-28
Praetorius Ina, Entzug der Fürsorglichkeit: Feministische Ethik und Naturwissenschaft (3) 228-233

Quelquejeu Bernard, Aussöhnung mit den Menschenrechten, Mißachtung der «Christenrechte»: Die römische Inkonsequenz (1) 78-87

Rottländer Peter, Die Eine Welt: Chance oder Gefahr für die Weltkirche? (4) 355-361
Ryan Thomas, Auf dem Weg zu einer Spiritualität des Sports (5) 437-443

Schaberg Jane, Die Stammütter und die Mutter Jesu (6) 528-533
Schineller Peter, Inkulturation als Pilgerreise zur Katholizität (4) 349-354
Schmitz Philipp, Landwirtschaftliche Biotechnik in ethischer Betrachtung (3) 273-280
Schotsmans Paul, Schöne neue Welt — zum Greifen nahe? Die Herausforderung der Ethik durch die Gentechnik (3) 248-258
Shinabargar Nancy A., Sexismus und Sport. Eine feministische Kritik (5) 396-402
Steigleder Klaus, Probleme angewandter Ethik (3) 242-247
Stone Ruth M., Klang und Rhythmus: Das Beispiel des gemeinschaftlichen Rituals in Arabien (2) 140-145

Tracy David, Weltkirche — Weltkatechismus: Das Problem der Eurozentrik (4) 309-315

De Vale Sue Carole, Macht und Bedeutung, die Musikinstrumenten innewohnen (2) 154-166

Wacker Marie-Theres, Gott als Mutter? Bedeutung eines biblischen Gottes-Symbols für feministische Theologie (6) 523-528
Werbick Jürgen, Kann der Weltkatechismus helfen, die Krise der Glaubensvermittlung zu überwinden? (4) 322-328
Wils Jean-Pierre, Ende der «Menschenwürde» in der Ethik? (3) 219-228

Zimmerli Walter Ch., Läßt die Ethik eine Technisierung der Natur zu? (3) 280-288

BEITRÄGE ZUR REIHE «CONCILIUM aktuell»

Baum Gregory, Die Kirche gegen sich selbst (3) 195-196
Boff Leonardo, Das Ende der Produktion eines billigen Antikommunismus (5) 367-368

Geffré Claude, Der Traditionalismus ohne Lefebvre. Eine Chronik der jüngsten Entwicklung (1) 1-4
Greinacher Norbert/Mette Norbert, Wider die Entmündigung (2) 95-96

Mananzas Mary-John, Der Preis für ihr Engagement: Verfolgung von Christen in Südostasien (6) 455-457
Mieth Dietmar, Nostalgie (4) 289-290

EINLADUNG

Internationaler Theologischer Kongreß von CONCILIUM 1990 (4) 291-293, (5) 451-453

SACHVERZEICHNIS[2]

Ahnenkult in Ghana (2) 169
Antirevolutionäre Apokalyptik (1) 31
Athletik
- Einstellung zur A.
  - im Judentum (5) 428
  - im Urchristentum (5) 429

Bauern in der Französischen Revolution (1) 40
Befreiungstheologie(n)
- in einer polyzentrischen Kirche (4) 313
Bekenntnis
- und Kurzformeln des Glaubens (4) 333
Beziehungsethik (3) 261
Biotechnik (3) 277,286
Bischofsernennungen (1) 81
Bund Gottes und Schöpfung (6) 518

Christentum, multikulturelles (4) 350

Eishockey in Kanada (5) 413
Empfängnisverhütung in der Dritten Welt (6) 492
Erbgut, genetisches (3) 248
Ethik
- und biotechnische Nutzanwendungen (3) 215
- und gesellschaftlicher Konsens (3) 214
- konstitutiv für Gemeinwesen (3) 326
- und Recht (3) 202
- der Wissenschaft oder des Wissenschaftlers (3) 252
- und Verantwortung für die Zukunft (3) 261
Ethische Urteile
- ihre deontologische Begründung (3) 212,225
- ihre teleologische Begründung (3) 213
Fairneß im Sport (5) 419
Fortpflanzungstechnologie als Eugenik (6) 506
Französische Revolution
- und Bauern (1) 40
- und Freiheit (1) 62
- und Katholizismus (1) 51
- und Kolonien (1) 43
- und Krieg (1) 43
- und Menschenrechte (1) 13, 21
- und Proletariat (1) 42
- und Rechtsstaat (1) 45
Freiheit, christliche (1) 79
Frauen in der Kirche (1) 82
Frauenbewegung und Ökologiebewegung (6) 520

Geister
- ihre Rolle bei rituellen Veranstaltungen in Ghana (2) 167
Gene als gemeinsames Erbe der Menschheit (3) 264
Gentechnik (3) 277
Gerechtigkeit
- planetarische (3) 272
- im Sport (5) 419
Geschlechtsdifferenz: keine Wesensdifferenz (6) 466
Gewalt gegen Frauen (6) 468
Göttliche Mutterschaft
- ihre Doppeldeutigkeit (6) 542
- im Hinduismus (6) 540
Gott: sein revolutionäres Handeln (1) 66

[2] *Das Sachverzeichnis erfaßt vornehmlich solche Stichworte, die nicht schon aus dem Verzeichnis der Titel der Beiträge zu erschließen sind*

Inkulturation
- und Katechese (4) 344
- polyzentrische (4) 337
- zwischen Uniformismus und Kontextualismus (4) 353

Jesus: seine uneheliche Empfängnis (6) 528
Jüdische Frauen und Musik (2) 148

Kantor: seine Rolle im Synagogalgottesdienst (2) 116
Katechese und Inkulturation (4) 344
Katechismus
- allgemeingültig? (4) 306
- Bemühung um Einheitlichkeit (4) 318
- dialogische Struktur (4) 303
- frühe Kritik an K.en (4) 316
- nationale K.en (4) 319
- und das Zweite Vatikanum (4) 320
Kirche und Menschenrechte (1) 84, 86
Klitoridektomie in Afrika (6) 491
Körperkultur (5) 420

«Maria»
- als Identifikationsfigur für Frauen (6) 536
- Instrument zur Kanalisierung sexueller Wünsche (6) 535
Marienverehrung
- und Frauen (6) 536
- und Männer (6) 535
Matrilineare Struktur bei Irokesen (2) 151
Mensch
- als Mandatar des Schöpfers (3) 275
- und Natur (3) 282
Menschenrechte in der Französischen Revolution (1) 13, 21
«Missionsmusik» in Schwarzafrika (2) 135
Musik
- in der Eucharistiefeier (2) 181
- im Frühchristentum (2) 178
- in der jüdischen Religion (2) 177
- im lateinischen Stundengebet (2) 180
Mutterzentrierte Gesellschaft in Afrika (6) 474

Nationalkatechismen (4) 319
Naturwissenschaft
- als Problem der Ethik (3) 229
- als Produkt einer patriarchalischen Gesellschaft (3) 229
Normative Ordnung als ethisches Thema (3) 201

Ökologiebewegung und Frauenbewegung (6) 520
Ökologische Einheit der Welt (4) 355

Pluralismus und Einheit (4) 350
Polyzentrismus
- und Inkulturation (4) 337
- Voraussetzungen für sein Gelingen (4) 339

«Revolutionäres» Handeln Gottes (1) 66

Schamanen, weibliche in Korea (2) 149
Schöpfung
- und Bund Gottes 66) 518
- ihr Sinn (3) 275
Sexualität und Macht (1) 85
Solidarität in der einen Welt (4) 360
Sozialisation im Sport (5) 378
Soziologie des Sports (5) 374
Spezismus (3) 269
Spirituals und ihr «Sitz im Leben» (2) 121
Sport
- und Aggression und Gewalt (5) 379
- und geistliche Disziplin (5) 438
- und Ideologie (5) 385
- in den Industriegesellschaften (5) 382
- seine Kommerzialisierung (5) 422
- und Leistungskultur (5) 421
- und Menschenwürde (5) 425
- und Nationalismus (5) 416
- ein nichtsittlicher Begriff (5) 419
- als Religion (5) 387
- als soziales System (5) 376

Theologie
- der Säkularisierung und Natur (6) 518
- solidarische (4) 333
Traditionskrise und Wahrheitsfrage (4) 322

Uneheliche Empfängnis Jesu (6) 528
«Universa Laus» (Studiengruppe) (2) 105

Verstümmelung der weiblichen Genitalien in Afrika (6) 491
Volksliturgie im Synagogalgottesdienst (2) 118

Weibliche Bilder für Gott (6) 502
Weiblichkeit als Mütterlichkeit gedeutet (6) 498
Weltkirche und Inkulturation (4) 358

Zwangssterilisation in Indien und Bangladesch (6) 494

© Copyright by Stichting CONCILIUM, Nijmegen

CONCILIUM aktuell

Claude Geffré

Der Traditionalismus ohne Lefebvre

Eine Chronik der jüngsten Entwicklung

Seit dem schismatischen Akt von Erzbischof Lefebvre hat der Heilige Stuhl eine Vielfalt von Initiativen entfaltet, um den Mitgliedern der «Bruderschaft Sankt Pius X.», welche sich geweigert haben, Erzbischof Lefebvre ins Schisma zu folgen, die Wiedereingliederung in die Gemeinschaft der katholischen Kirche zu erleichtern.

Wie sollte man sich nicht freuen, wenn man feststellt, daß eine gewisse Anzahl von Priestern, Ordensleuten und Laien davon ablassen, eine schismatische Bewegung zu unterstützen, die in jeder Hinsicht zukunftslos geworden ist? Man könnte sogar dazu kommen, sich fast zu beglückwünschen zu dem blinden Starrsinn des Alterzbischofs von Tulle, weil ja sein Extremismus vielen seiner Jünger schließlich die Augen geöffnet hat. Warum aber mußte es dazu kommen, daß die Freude über eine Versöhnung getrübt wird durch eine Anzahl von Vorgängen, die alle in eine bestimmte Richtung laufen und die man nicht anders als alarmierend bezeichnen kann? Mehr als zwanzig Jahre nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil muß man sich nun fragen, welche geheime Strategie hinter der Normalisierung des «Falls Lefebvre» steckt. Hat nicht einer der höchsten Würdenträger der römischen Kirche die Abspaltung Erzbischof Lefebvres als ein providentielles Ereignis begrüßt? Es scheint also die Zeit gekommen, ganz laut zu sagen, was eine wachsende Zahl von Gläubigen, Priestern und selbst Bischöfen im stillen längst denkt.

Angesichts der Millionen von katholischen Christen, die in unbeschwerter Freude mit dem Erbe des Konzils leben, und im Vergleich mit den drängenden Problemen, welche die historische Verantwortung der Kirche herausfordern, ist man zunächst einmal verwirrt darüber, daß einer Handvoll Integralisten, die sich im Jahrhundert irren und die große lebendige Tradition der Kirche mißverstehen, weil sie ihren eigenen lieben kleinen Traditionen treu bleiben wollen, solches Gewicht beigemessen wird.

Ebenso bestürzt ist man über «die Geduld und Nachsicht bis an die Grenze des gerade noch Möglichen» (dies sind genau die Worte des Motuproprio «Ecclesia Dei adflicta» Johannes Pauls II. vom 2. Juli 1988), welche der Heilige Stuhl gegenüber Erzbischof Lefebvre bewiesen hat. Man könnte noch verstehen, daß das Protokoll der Vereinbarung, das vom Bischof von Ecône und von Kardinal Ratzinger am 5. Mai 1988 unterzeichnet wurde, als Kompromißversuch der letzten Stunde Lefebvre davon abhalten sollte, seinen Plan auszuführen, Bischöfe seiner Wahl zu ordinieren. Wenn aber dann Lefebvre bald darauf seine Unterschrift zurückzog und seine Drohung wahrmachte, wie sollte man dann nicht beunruhigt sein, wenn man feststellen mußte, daß dieses seltsame Protokoll auch weiterhin der Bezugstext blieb für die Wiedereingliederung der Überläufer von Ecône und der Mitglieder der verschiedenen Ordensinstitute (Karmeliter, Benediktiner, Dominikaner...), die mit ihren Orden gebrochen und sich Erzbischof Lefebvre angeschlossen hatten?

Muß man dies so verstehen, daß die Nummer 25 der Dogmatischen Konstitution «Lumen Gentium» über den dem kirchlichen Lehramt geschuldeten Gehorsam der einzige Punkt sein sollte, welcher die ausdrückliche Zustimmung Erzbischof Lefebvres und seiner Jünger gefunden hat (Nr. 2 des Textes der Glaubenserklärung des Protokolls über die Vereinbarung)? Und die anderen grundlegenden Lehraussagen von «Lumen Gentium» und der großen Texte über die Kirche und die Welt, den Ökumenismus, die Religionsfreiheit... — gehören sie zu jenen «Punkten in den Lehrtexten des Konzils oder in den späteren Reformen der Liturgie und des Kirchenrechts, die nur schwer mit der Tradition vereinbar *zu sein scheinen» (Nr. 3 derselben Glaubenserklärung des Protokolls)? Die Haltung, die Erzbischof Lefebvre eingenommen hat, hat zumindest das Verdienst, Klarheit geschaffen zu haben: In seinem Brief an den Papst vom 2. Juni 1988, in dem er das Protokoll über die Vereinbarung aufkündigt, sagt er noch einmal, daß er alles tun werde, «um sich zu schützen vor dem Geist des II. Vatikanums und vor dem Geist von Assisi» und daß er ungeachtet des Verbots des Heiligen Stuhles zur Ordination von Bischöfen schreiten werde, «um damit das ihm von der göttlichen Vorsehung aufgetragene Werk zu sichern und zu fördern».*

Erzbischof Lefebvre ist also für sich selbst konsequent. Er hat begriffen, daß er sich nicht dem Nachfolger des heiligen Petrus unterordnen und zugleich sein Werk weiterverfolgen kann, d.h. mit allen Mitteln zu kämpfen gegen «den falschen Ökumenismus, der die Wurzel aller Neuerungen des Konzils in der Liturgie, in den neuen Beziehungen der Kirche zur Welt und in der Auffassung von der Kirche selbst ist und der die Kirche in den Ruin und die katholischen Christen zum Glaubensabfall führt» (Brief vom 2. Juni 1988 an den Papst). Nun hat es aber den Anschein, daß das, was Lefebvre für unmöglich hält, von einer Anzahl intransigenter Katholiken, die einen unermüdlichen Eifer entfalten, um einen Traditionalismus ohne Lefebvre *zu einem legitimen Bestandteil des nachkonziliaren Katholizismus zu machen, für möglich gehalten wird.*

Das (bereits zitierte) Motuproprio vom 2. Juli 1988 hat die Errichtung einer neuen Kommission mit dem Namen «Ecclesia Dei» unter dem Vorsitz von Kardinal Augustin Mayer OSB verfügt: «Es wird eine Kommission errichtet, welche den Auftrag haben wird, mit den Bischöfen, den Behörden der römischen Kurie und interessierten Kreisen zusammenzuarbeiten mit dem Ziel, die volle Eingliederung in die kirchliche Gemeinschaft zu erleichtern für Priester, Seminaristen, Ordenskommunitäten oder einzelne Ordensleute, die bisher Verbindung zu der von Erzbischof Lefebvre gegründeten Bruderschaft hatten und den Wunsch haben, dem Nachfolger des heiligen Petrus in der katholischen Kirche verbunden zu bleiben unter Wahrung ihrer geistlichen und liturgischen Traditionen entsprechend dem am 5. Mai von Kardinal Ratzinger und Erzbischof Lefebvre unterzeichneten Protokoll.»

Warum sollte nicht im Namen eines gesunden Pluralismus tatsächlich ein unterschiedliches liturgisches Empfinden (wie es sich zum Beispiel in der Anhänglichkeit an die lateinische Sprache äußert) anerkannt werden? Aber handelt es sich denn wirklich bloß um andersartige «geistliche und liturgische Traditionen» (um die erstaunliche Formel des Textes aufzugreifen, die so vieles ausläßt)? Angesichts einer Reihe bestürzender Vorkommnisse darf man dies wohl bezweifeln. Wir nennen hier nur drei solcher Vorkommnisse: Und dabei können wir jedesmal feststellen, daß die Praxis der römischen Stellen im Einklang mit dem vom Bischof von Ecône und dem Präfekten der Glaubenskongregation unterzeichneten Protokoll steht, auf das man sich immer wieder als Bezugstext beruft, und zwar sowohl im Blick auf seinen Lehrfragen betreffenden Teil wie auf den Rechtsfragen betreffenden Teil.

1. Durch die französische Integralistenzeitung «Présent» (Ausgabe vom 18. August 1988) war von einer Vereinbarung zu erfahren, die am 29. Juni 1988 von Kardinal Mayer (der danach Präsident der Kommission «Ecclesia Dei» wurde) und von Dom Gérard Calvet, Prior des Benediktinerklosters Sainte Madeleine du Barroux bei Avignon in Südfrankreich, unterzeichnet wurde. Dom Gérard, der seit Jahren im Bruch mit der Benediktinerkonföderation lebt und das unbestrittene Haupt dieser Zitadelle des lefebvrianischen Integralismus in Frankreich ist, hat in einem Interview erklärt, das, was seine Kommunität seit 1983 fordere, nämlich die Messe Pius' V., der alte Katechismus, die Sakramente und alles andere, was im Einklang mit der jahrhundertealten Tradition der Kirche stehe, sei ihnen «bewilligt worden, ohne daß man Gegenleistungen in Lehrfragen, Zugeständnisse oder Widerrufe verlangt hätte». Die beiden vom Prior von Barroux gestellten Bedingungen für die Unterzeichnung der Übereinkunft verdienen es, in vollem Wortlaut zitiert zu werden: «1. Dieser Vorgang sollte keine Diskreditierung der Person von Erzbischof Lefebvre sein. Dies wurde im Verlauf unseres Gesprächs mit Kardinal Mayer zu wiederholten Malen gesagt, und der Kardinal nahm dies schweigend hin. Und ist es nicht im übrigen der Hartnäckigkeit von Erzbischof Lefebvre zu verdanken, daß uns dieses Statut zugestanden wurde?... 2. Es sollte von uns kein Zugeständnis in Fragen der Lehre oder der Liturgie verlangt und uns kein Schweigen bei unserer antimodernistischen Predigt auferlegt werden.»

Diese Wiedereingliederung in die katholische Kirchengemeinschaft «ohne Zugeständnisse in Lehrfragen» hat ihre offizielle Bestätigung erfahren durch eine Botschaft der Glaubenskongregation, die am 25. Juli von Kardinal Ratzinger und Kardinal Mayer unterzeichnet wurde. Der Text einer solchen Vereinbarung, der praktisch die seit Jahren unveränderten Grundausrichtungen der integralistischen Bewegung Erzbischof Lefebvres — mit Ausnahme der bisher verweigerten Unterordnung unter den Papst — amtlich bestätigt, hat bei einer gewissen Presse, die man auf den ersten Blick als «progressistisch» einstufen könnte, Verwirrung ausgelöst. Warum aber kann man sich hier noch verwundern? Dieser Text war ja in nuce schon in

dem unheilvollen Protokoll über die durch den Gründer von Ecône und den Präfekt der Glaubenskongregation unterzeichnete Vereinbarung enthalten, deren die Lehrfragen betreffener Teil in keiner Weise die Notwendigkeit einer aufrichtigen Zustimmung zu den Lehraussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils erwähnte. Wenn man von diesem konkreten Fall ausgeht, weiß man von jetzt an jedenfalls, wie man die «geistlichen und liturgischen Traditionen», von denen der Text des Motuproprio «Ecclesia Dei adflicta» so schamhaft spricht, zu verstehen hat.

2. Sodann ist hier von der «Bruderschaft vom heiligen Petrus» zu reden, die am 18. Juli 1988 in der Zisterzienserabtei Hauterive im Kanton Freiburg in der Schweiz gegründet wurde. Sie hat sich zum Ziel gesetzt, die Priester und Seminaristen aufzunehmen, die nach seinem schismatischen Akt mit Erzbischof Lefebvre gebrochen haben. Warum sollte man sich nicht wenigstens hier noch ohne Vorbehalte freuen dürfen über diese Initiative, die doch die Wiedereingliederung der Exlefebvrianer in die katholische Einheit fördern muß? Wie aber könnte man gleichzeitig nicht bestürzt sein wegen der seltsamen Ähnlichkeit dieser Bruderschaft mit der von Erzbischof Lefebvre gegründeten «Priesterbruderschaft Sankt Pius X.»? Die neue Bruderschaft erfreut sich übrigens derselben kirchenrechtlichen Privilegien, wie sie der «Priesterbruderschaft St. Pius X.» im kirchenrechtlichen Teil des Protokolls über die Vereinbarung vom 5. Mai 1988 zugestanden worden waren. Als «Gesellschaft des apostolischen Lebens», die unmittelbar dem Heiligen Stuhl unterstellt ist, erfreut sie sich einer totalen Autonomie gegenüber dem bischöflichen Ortsordinarius.

Man muß sich daher wirklich fragen, wie eine Absichtserklärung wie diese zu interpretieren ist: «Die Bruderschaft vom heiligen Petrus will alle diejenigen Priester aufnehmen, die den Wunsch haben, der Kirche und den Seelen in einem traditionellen Geist *zu dienen», vor allem, wenn man sich daran erinnert, daß die Gefährlichkeit der Lefebvre-Bewegung nicht in ihrer Anhänglichkeit an die Messe Papst Pius' V. liegt, sondern in ihrem* fixistischen Traditionsverständnis. *Und wie sollte man nicht ein gewisses Unbehagen empfinden, wenn man entdeckt, daß der neue Generalobere der Bruderschaft vom heiligen Petrus niemand anders ist als Joseph Bisig, der sechs Jahre lang Assistent des Generaloberen der «Priesterbruderschaft Sankt Pius X.» und sechs Jahre lang Oberer des integralistischen Priesterseminars in Zaitzkofen bei Regensburg war? Muß man dies so verstehen, daß es von nun an in der katholischen Kirche an der Zeit ist, eine «traditionelle Spiritualität», die sich offen vom Geist des Konzils und vom Geist von Assisi distanziert, nicht nur zu tolerieren, sondern zu ermutigen?*

3. Schließlich muß man wohl noch daran erinnern, daß durch Dekret vom 28. Oktober 1988 die «Fraternité Saint Vincent-Ferrier» als Institut des geweihten Lebens päpstlichen Rechtes errichtet wurde, welches der Autorität des Heiligen Stuhls, die dieser mittels der Kommission «Ecclesia Dei» ausübt, unterstellt ist. Es handelt sich hier um zwölf integralistische «Dominikaner»-Brüder in Chemeré-le-Roi im Departement Mayenne (Frankreich), die den Namen, die Konstitutionen, die Liturgie und das Gewand des Ordens usurpiert hatten, die aber dann schon vor dem Schisma wieder mit Erzbischof Lefebvre gebrochen hatten. Das Dekret gesteht ihnen zwar nicht die Benennung «Predigerbrüder» (= Dominikaner) zu, aber es sieht ein Leben von Regularen nach dem Beispiel der bei den Söhnen des heiligen Dominikus geltenden Bräuche, die Verwendung der dominikanischen Liturgie nach den Büchern von vor 1962 und das Tragen des Ordensgewandes der Dominikaner vor.

Während noch Beratungen zwischen dem Generalmagister des Dominikanerordens, der Kommission «Ecclesia Dei», dem Provinzialoberen der Pariser Ordensprovinz und der Gruppe von Chemeré im Gang waren, erfuhr der Generalmagister zu gleicher Zeit wie die Provinzialoberen Frankreichs, die am 16. November nach Rom einberufen worden waren, von der Veröffentlichung des Dekrets über die Gründung der Fraternität unter dem Datum vom 28. Oktober 1988. Diese Entscheidung ist nicht nur eine grobe Beleidigung des Generalmagisters des Ordens; und sie schafft nicht nur in der öffentlichen Meinung Frankreichs Verwirrung über die dominikanische Identität; sondern sie stellt vor allem einen unerhörten Anschlag auf das Grundrecht der Predigerbrüder dar, das sie Jahrhunderte lang bewahren konnten. Wie kann man denn tatsächlich einer Gruppe außerhalb des Ordens die Verwendung der alten Konstitutionen und der dominikanischen Liturgie von vor der Liturgiereform von 1962, die daher völlig von der lebendigen Tradition des Ordens abgeschnitten sind, bewilligen? Aber damit soll es offenbar keine Schwierigkeiten haben: Kardinal Mayer selbst war es, der eigens herbeikam, um fünf Brüder der Gruppe am

3. Dezember 1988 in der Abteikirche von Fontgombault nach dem traditionellen Ritus zu ordinieren.

Die tatsächlichen Vorgänge sprechen für sich selbst. Ich höre schon im voraus das Argument derer, die sagen, man dürfe das Feld einer bestimmten Tradition nicht den extremistischen Integralisten überlassen, die dem Erzbischof Lefebvre ins Schisma gefolgt sind, und man müsse beweisen, daß seine ehemaligen Gefolgsleute wieder in die Kirche eingegliedert werden können, ohne ihre Überzeugungen zu verleugnen. Aber man muß doch die Frage stellen dürfen: Worauf der Vatikan derzeit setzt, nämlich die Absicht, sich nicht von rechts her überholen zu lassen, ist das nicht genau das Gegenteil von dem, worauf das Zweite Vatikanische Konzil gesetzt hatte, das ja auf die Stimmen der Welt hören und sich den berechtigten Erwartungen des modernen Menschen stellen wollte?

Die typisch konservativen Maßnahmen, die ich hier erwähnt habe, können aber nicht isoliert von anderen Vorgängen betrachtet werden, die immer in dieselbe Richtung gehen. Es möge genügen, an die zunehmende Ausschaltung der Bischofskonferenzen zu erinnern, die besonders bei der Wiedereingliederung der Exlefebvrianer wieder bestätigt wurde (einzig und allein der Präsident der Schweizerischen Bischofskonferenz hat den Mut gehabt, «die mangelnde Transparenz im Handeln des Vatikans hinsichtlich der Wiedereingliederung gewisser traditionalistischer Gemeinschaften» öffentlich zu beklagen); weiter sei daran erinnert, wie die Bischofskonferenz von Brasilien auf «Gleichschritt» gebracht wurde; ferner an die Politik der Bischofsernennungen, deren notorischste Probe wir bei den jüngsten Ernennungen neuer Erzbischöfe für Köln und Salzburg erlebt haben, bei denen man sich in eine Sackgasse hineinmanövriert hat.

Unter dem Vorwand, denen gerecht werden zu wollen, die von einem ewigen Heimweh nach der Zeit vor dem Konzil geplagt werden, läuft man Gefahr, eine große Zahl von Gläubigen zu entmutigen, die das Zweite Vatikanische Konzil weiterhin als ein gnadenhaftes Ereignis für die Kirche und die Welt erleben. Es müßte doch der Kirche möglich sein, ihren Dienst der Barmherzigkeit gegenüber denen auszuüben, die sich weigern, Erzbischof Lefebvre ins Schisma zu folgen, ohne daß all diejenigen (Laien, Priester, Theologinnen und Theologen, Bischöfe), die seit mehr als 20 Jahren unermüdlich für die Rezeption *der Lehraussagen des Konzils gearbeitet haben, sich nun* desavouiert *fühlen müssen. Nun aber verunsichert der sektiererische Geist gewisser römischer Kreise nicht nur die Christen der anderen Kirchen, sondern er hat auch schon begonnen, immer schneller eine Schicht von «Christen ohne Kirche» entstehen zu lassen.*

Aus dem Französischen übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

(«CONCILIUM aktuell» erscheint unter der Verantwortung des jeweiligen Verfassers.)

Vorwort

Claude Geffré / Jean-Pierre Jossua

1789: Die Französische Revolution und die Kirche

Welch schroffer Gegensatz zwischen der ersten Hundertjahrfeier der Französischen Revolution und der derzeitigen Feier des Zweihundertjahrgedächtnisses! 1889 zeigte sich noch in aller Deutlichkeit die Gegnerschaft, die zwischen einem republikanischen und laizistischen Frankreich einerseits und einem katholischen und monarchistischen andererseits bestand. Heute sind die Dinge viel komplizierter geworden, und man kann von einem ziemlich breiten Konsens in der weniger vereinfachenden Deutung des Ereignisses von 1789 sprechen. Das ist nicht nur deswegen so, weil die katholische Geschichtsschreibung aufgehört hat, die Revolution wegen ihres angeblich satanischen Charakters zu verurteilen. Das ist auch deswegen so, weil die heutigen Historiker insgesamt aufgrund einer kritischen Betrachtung des modernen Totalitarismus die Utopie der Revolution nüchterner beurteilen.

Wir meinten, daß ein CONCILIUM-Heft am Platz sei, das sich bemühen müßte, die langfristigen theologischen Konsequenzen dieses Ereignisses zu bedenken, das ja immer noch das Symbol eines Einschnittes zwischen einer Zeit vorher und einer Zeit nachher ist. Damit wollten wir nicht einem bloßen modischen Trend folgen. Es geht hier ja tatsächlich darum, einen Dialog zwischen der Kirche und der modernen Welt zu führen, der bisher nie ernsthaft bis zum Ende durchgehalten worden ist.

Angesichts einer so schwierigen Aufgabe wollen wir sofort die Grenzen unseres Plans betonen. Wir maßen uns nicht an, ein vollständiges historisches Dossier über die Rezeption oder — besser gesagt — die Nichtrezeption der Revolution durch die Kirche liefern zu können. Wir sollen auch nicht die große Debatte betreffs des Verhältnisses der Kirche zu den Menschenrechten um seiner selbst willen wiederaufnehmen. Wir haben vielmehr die Absicht, für heute und morgen die bisher nicht genutzten Möglichkeiten der Geschichte der komplizierten Beziehungen zwischen der Kirche und der Revolution zu reaktivieren. Und wenn — wie man sehen wird — eine christliche Deutung der Revolution möglich geworden ist, so geschieht das nicht so sehr dadurch, daß die christlichen «Themen» der Revolution inventarisiert werden, als vielmehr dadurch, daß nachgedacht wird über das ureigenste Thema der Revolution selbst als einer sozialen Veränderung und einer Ablehnung des Fatalismus. Unser einziger Ehrgeiz ist es, das Thema aus unterschiedlichsten Perspektiven heraus anzuvisieren und von dort her eine öffentliche Debatte zu bereichern, in der es schon ein Verdienst ist, die schwierigsten Fragen zumindest einmal zu stellen.

Warum ist die Revolution von 1789, welche zum Symbol des Siegs über alle Formen des Absolutismus wurde, auf eine so heftige Feindschaft von seiten der römischen Kirche gestoßen? Muß man von der Revolution wirklich als von einem radikalen Bruch innerhalb einer langen christlichen Tradition sprechen, oder muß man in ihr eine unerwartete Frucht der evangelischen Botschaft sehen? Wie soll man die Inkonsequenz der katholischen Kirche erklären, die nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil Partei für die Lehre von den Menschenrechten ergreift und doch in ihrem eigenen Inneren die Menschenrechte nicht immer achtet? Und schließlich: Könnte diese Zweihundertjahrfeier nicht auch zugleich die Feier der Versöhnung zwischen dem revolutionären Ideal von 1789 und der Botschaft von der christlichen Freiheit sein?

In einem ersten Teil, in dem es um einige besondere Einzelfälle innerhalb eines unermeßlichen Dossiers historischer Fakten geht, haben wir versucht, die Kompliziertheit der Beziehungen zwischen dem Christentum und der Revolution zu illustrieren. Es schien uns wichtig, mit einer Erinnerung an den Gegensatz zwischen der

Amerikanischen Revolution und der Französischen Revolution unter dem Gesichtspunkt ihrer Beziehung zum Christentum zu beginnen. Während in Frankreich die Revolution eine Inkarnation der Feindschaft gegen die mit der katholischen Kirche gleichgesetzte Religion ist, bildet die Revolution in den Vereinigten Staaten eher eine Stütze für die Religion und ihre berechtigten vielgestaltigen Erscheinungen. Christopher Mooney zeigt auf, wie die Verfasser der amerikanischen Verfassung sich von der Sorge leiten ließen, einen großen religiösen Pluralismus zu begünstigen. Das ist der Grund, warum sie zugleich jeden Gedanken an eine Staatsreligion ablehnten. Jean Comby beschwört die Erinnerung an die mühsame Verwirklichung der Forderungen der berühmten republikanischen Losung «Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit» und ihre konkreten Auswirkungen auf das Leben der Kirche.

Die Zivilkonstitution für den Klerus vom 12. Juli 1790 leitet eine radikale Reorganisation der Kirche von Frankreich ein. Gleichzeitig aber spaltet sie sie in zwei Teile, und sie bedeutet den Beginn eines Bruches zwischen den revolutionären Idealen und der römischen Kirche, der weiterwirkt bis in die Zeit vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil. — Wie hätten wir es andererseits unterlassen sollen, den aufregenden Lebensweg eines Christen und Bürgers nachzuzeichnen, wie es der Abbé Grégoire war? Bernard Plongeron erinnert uns daran, welche Pionierarbeit er geleistet hat mit der Erforschung einer Möglichkeit der theoretischen und praktischen Versöhnung der Rechte Gottes mit den Rechten des Menschen, der Ideale der Revolution und der Ideale des Christentums. In diesem Jahr der Zweihundertjahrfeier ist er immer noch eine beispielhafte Gestalt, die es noch zu entdecken gilt.

Der zweite Teil möchte uns ein Stück vorwärts bringen bei der Untersuchung der Ursachen für die Nichtrezeption der Revolution durch die Kirche. Jürgen Moltmann reflektiert über den Abstand zwischen der begeisterten Zustimmung zur Idee der Revolution in der deutschen Philosophie (Kant, Hegel, Fichte...) und der bewußt antirevolutionären Stellungnahme sowohl der protestantischen wie der katholischen Kirche. Er denkt, daß die modernen Demokratien die Versprechungen der Fanzösischen Revolution nur verwirklichen können werden, wenn sie sich um einen neuen «contrat social» bemühen. Der Aufsatz von Gérard Cholvy hilft uns, die gegenrevolutionäre Haltung der Kirche zu verstehen aus den tiefen Wunden, die sie den christlichen Gewissen beibrachte. Tatsächlich aber darf man — wie die heutige Geschichtsschreibung immer deutlicher betont — die Rolle der Revolution bei der Entchristlichung Frankreichs nicht übertreiben. Die Kontinuität wiegt hier schwerer als alle Brüche, und die Religion bleibt einer der Grundpfeiler der Volkskultur.

Man kann das Zweihundertjahrgedächtnis von 1789 nicht feiern, ohne den «Mythos» der Französischen Revolution und der Menschenrechte einer Neubewertung zu unterziehen. Die Zielsetzung des ein wenig provozierenden Artikels von Joseph Comblin ist es, den wesentlich bourgeoisen Charakter der Revolution von 1789 sichtbar zu machen; dem europäischen Bürgertum ist es sogar gelungen, aus den Menschenrechten eine Legitimation seiner eigenen Macht zu machen. Als eine Art Gegenprobe dieser These kann man feststellen, daß in Lateinamerika aufgrund des Nichtvorhandenseins einer Bourgeoisie eine der Französischen Revolution gleichwertige Revolution immer unmöglich war. Die Eliten haben zwar die Ideale von 1789 mit großen Eifer übernommen, besonders die Idee eines Rechtsstaates. Aber in Wirklichkeit handelt es sich dabei in den meisten Ländern des südamerikanischen Kontinents immer noch um eine bloße Fiktion.

Es gibt aber jedenfalls ein Erbstück dieser «bourgeoisen» Revolution, das der Katholizismus nie zu verstehen und hochzuschätzen fähig war, nämlich den politischen und ökonomischen Liberalismus. Da wir den zu diesem Thema gewünschten Artikel nicht bekommen haben, legen wir Ihnen statt dessen einen Bericht über das besonders anregende Werk des Amerikaners Michael Novak, *The Spirit of Democratic Capitalism*, vor. Schließlich befaßt sich Daniele Menozzi in einem bewundernswürdig dokumentierten Aufsatz mit der Rekonstruktion eines Gedankengebäudes, das bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil zum Gemeingut katholischer Kulturgesinnung geworden war: Die Französische Revolution ist demzufolge nur das letzte Ergebnis eines Prozesses, der mit der Renaissance und der protestantischen Reformation beginnt und sich mit der Philosophie der Aufklärung fortsetzt. So besteht für das römische Lehramt die einzige angemessene Antwort

auf die historischen Strömungen, die die Ereignisse von 1789 ermöglicht haben, darin, die mittelalterliche «Christenheit» wiederzuerrichten.

Es schien uns richtig, uns in einem dritten Teil unmittelbar der Frage der heutigen Rezeption der Ideale der Revolution in einer Kirche zuzuwenden, die sich nach langdauernder feindseliger Einstellung offiziell der Lehre von den Menschenrechten angeschlossen hat. In einem ersten sehr mutigen und mit sehr guter historischer Dokumentation gestützten Artikel sucht Peter Eicher die Bedeutung der Französischen Revolution aufzuzeigen — sowohl was die Ausübung von Macht durch die Kirche in ihrem eigenen Inneren wie auch in ihren Beziehungen zur Außenwelt betrifft. Für alle, die auf dringend notwendige Reformen in der Leitung der Kirche warten, bleibt die Französische Revolution ein bedeutungsschweres Gleichnis.

Wenn die katholischen Christen die Verteidigung der Menschenrechte heute als eine für das Christentum wesentliche Forderung betrachten, tun sie dann nichts anderes, als eine lange christliche Tradition neu zur Geltung zu bringen, oder eignen sie sich damit ein «Thema» der Revolution an? Und wenn man die Revolution selbst als Thema nimmt, in welchem Sinne kann man dann der revolutinären Veränderung der Gesellschaft einen «christlichen» Charakter zuerkennen? Auf diese grundlegenden Fragen versucht Pierre Colin eine Antwort zu geben, wobei er sehr wohl unterscheidet zwischen der republikanischen und der sozialistischen Interpretation des Themas Revolution.

Niemand kann die nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil vollzogene Aussöhnung der Kirche mit der bürgerlichen, sozialen und politischen Lehre von den Menschenrechten bestreiten. Wie aber steht es mit der praktischen Achtung vor den Menschenrechten innerhalb der römischen Kirche selbst? Bernard Quelquejeu berichtet in seinem Aufsatz anhand von Beispielen unerbittlich über seine Beobachtung, daß ein erregender Widerspruch besteht zwischen dem heutigen Engagement der römischen Kirche für die Achtung und Förderung der Freiheiten und Rechte des Menschen und ihrer Mißachtung der «Rechte des Christen». Eine solche Inkonsequenz muß tiefgründende Ursachen haben. Man kommt daher auf den Gedanken, daß die Menschenrechte, wie die römische Kirche sie behauptet, keineswegs in allen Punkten identisch sind mit den «Menschenrechten» der Tradition der Amerikanischen und Französischen Revolution.

Schließlich schien es uns unmöglich, in einem Heft, das der Beziehung zwischen der Revolution und der Kirche gewidmet ist, die bemerkenswerte Distanz zwischen den revolutionären Themen von 1789 und den ersten Untersuchungen der Befreiungstheologen mit Schweigen zu übergehen. Wie Pierre de Charentenay zeigt, sind in Lateinamerika die beiden großen Handelnden im revolutionären Prozeß der Befreiung der Arme einerseits und das Volk Gottes andererseits, und zwar in einer gemeinsamen und messianischen Sichtweise, in der die sozialen und religiösen Fragen aufs engste miteinander verbunden sind.

So also sieht der gewagte Versuch aus, den wir dem Urteil der Leser von CONCILIUM unterbreiten — in der festen Überzeugung, daß die Feier des Zweihundertjahrgedächtnisses über die Grenzen Frankreichs hinaus Bedeutung hat. Zwei Jahrhunderte später ist das Ereignis von 1789 immer noch eine Provokation an alle Christen, weiter über diese Themen nachzudenken. Und wenn wir heute eine andere Deutung der großen revolutionären Themen wie Freiheit, Laienexistenz, Demokratie Gewissensfreiheit und Religionsfreiheit wagen, so geschieht dies nicht nur deswegen, weil wir eine andere Sicht der Gesellschaft teilen, sondern auch weil die moderne Theologie nicht aufgehört hat, das Geheimnis des Lebens der Kirche in der Welt immer tiefer zu durchdenken.

Aus dem Französischen übers. von Dr. Ansgar Ahlbrecht

Christopher F. Mooney

Die Religionsfreiheit und die Amerikanische Revolution

Während die größeren Unterschiede zwischen der Amerikanischen und der Französischen Revolution, Unterschiede in ihrer Entstehung, ihren Zielen und ihren Leistungen, allgemein bekannt sind, ist dem verblüffenden Gegensatz bezüglich ihres Einflusses auf die Religion nicht die Aufmerksamkeit zugekommen, die sie verdient. In Frankreich neigte man dazu, Religion mit der katholischen Kirche und diese wiederum mit dem *ancien régime* gleichzusetzen; insofern symbolisierte die Französische Revolution unweigerlich eine ablehnende Haltung gegenüber beiden. Auf der anderen Seite wurde Religion in den amerikanischen Kolonien nicht mit einer einzelnen Kirche und schon gar nicht mit der englischen Regierung identifiziert, und die Amerikanische Revolution erzeugte nicht im mindesten Ablehnung, sondern vielmehr Unterstützung für die Religion. In diesem Artikel möchte ich die Art dieser Unterstützung genau herausstellen.

Die Entwicklung der Amerikanischen Revolution fand in drei Stadien statt. Die erste Phase, lange vor der eigentlichen Revolution selbst, war sozial geprägt und betraf das allgemeine Akzeptieren des religiösen Pluralismus. In den Kolonien lebte die Religionsfreiheit auf, was hauptsächlich an der Offenheit und spärlichen Besiedelung des Landes lag: Der Freikirchler zog einfach fort in den unermeßlich weiten Raum, in dem sich sein Glaubensabfall umgehend in Orthodoxie verwandelte. Gruppen, die abweichende und unvereinbare Ansichten über religiöse Fragestellungen vertraten, kamen auf diese Weise allmählich zu einer Koexistenz in verschiedenen Teilen des Landes. Als das Bewußtsein für nationale Einheit wuchs, das im Widerstand gegenüber Großbritannien einen politischen Konsens hervorbrachte, kam es dazu, daß Meinungsverschiedenheiten über religiöse Dinge als immer weniger wichtig angesehen wurden.

Überdies neigten die beiden stärksten Bewegungen des amerikanischen Christentums zur damaligen Zeit, Rationalismus und Pietismus, dazu, die wachsende Überzeugung zu bestärken, daß äußerliche Unterschiede in Lehre und Gebet nicht von grundlegender Bedeutung seien. Rationalisten wie Franklin und Jefferson glaubten, daß die wesentlichen Bestandteile einer jeden Religion auf einen allen Religionen gemeinsamen Kern von intellektuellen Lehrsätzen über Gott, Unsterblichkeit und ein rechtschaffenes Leben reduziert werden könnten. Andererseits waren Pietisten in der Tradition von John Wesley überzeugt, daß geistige Nahrung in der Erfahrung gesucht werden müsse und nicht im toten Intellektualismus von Glaubensbekenntnissen, Lehrsätzen und Theologie. Demnach appelierten die Rationalisten an den Verstand und die Pietisten an das Gefühl, um zur gleichen Zeit zur gleichen Schlußfolgerung zu gelangen, daß nämlich aus geographischen Gründen viele verschiedene Glaubensgemeinschaften ein relativ friedliches Zusammenleben genießen könnten[1].

Dieser *De-facto*-Pluralismus bedeutete, daß sich keine der herrschenden Kirchen in der Lage befand, religiöse Gleichheit durchsetzen zu können. Tatsächlich bestand eine praktische Notwendigkeit für sie alle, die religiöse Vielfalt stillschweigend zu dulden; da keine einzelne Kirche imstande war, ihre Ernennung zur Staatskirche erfolgreich zu verfolgen, lag es im Eigeninteresse jeder einzelnen Religionsgemeinschaft, den anderen gegenüber tolerant zu sein, um auch für sich selbst diese Toleranz garantieren zu können. Dieser *De-facto*-Pluralismus machte außerdem eine andere Schlußfolgerung unvermeidlich: Aus der Tatsache, daß so viele Religionsgemeinschaften, die unterschiedliche Überzeugungen vertraten, fähig waren, in Frieden zusammenzu-

leben, folgte, daß Gleichheit in der Religionsausübung offensichtlich nicht unbedingt notwendig für das öffentliche Wohlergehen war, was bisher über Jahrhunderte hinweg von allen westeuropäischen Ländern angenommen worden war. Gerade diese letzte Erkenntnis, daß religiöse Solidarität nicht erforderlich sei, um das soziale Gefüge zu stabilisieren, machte es, als die neue Nation einmal gegründet war, überflüssig, die gewaltausübende Macht der Bundesregierung hinter das Einimpfen von religiösen Überzeugungen zu stellen.

Diese Ablehnung von Gewaltausübung zugunsten von wirklicher Glaubensüberzeugung bedeutete jedoch nicht, daß die Regierung der Religion gleichgültig gegenüberstehen sollte, da von der Religion Wahrheiten abzuleiten waren, die sich als dienlich für die öffentliche Ordnung und Stabilität erwiesen hatten. Der oben genannte Grundsatz bedeutete vielmehr, daß die Verantwortung dafür, diese Wahrheiten, von denen angenommen wurde, daß sie in allen Religionen gleich seien, einzuimpfen, bei den Kirchen allein lag, um von ihnen in der von den einzelnen Kirchen gewünschten Weise verwirklicht zu werden. Dies sollte jedoch im Vertrauen auf den festen Glauben des einzelnen geschehen, und nicht im Vertrauen auf Zwangsmaßnahmen der Regierung. Wir sollten außerdem beachten, daß diese erste soziale Phase der Amerikanischen Revolution auf vielerlei Weise die natürliche Fortführung der Schlüsselidee des 18. Jahrhunderts in den religiösen Bereich darstellte, nämlich daß die freie Zustimmung die einzig vernünftige Basis für die Organisation einer Zivilregierung sei.

Alle protestantischen Kirchen gelangten allmählich dazu, diese Ideologie zugunsten des Pluralismus zu akzeptieren, indem sie sie umformten, um sie ihren jeweiligen Traditionen anzupassen, die (mit Ausnahme der Baptisten) ursprünglich nur wenig oder keine theoretische Rechtfertigung dafür besaßen. Der Pluralismus wurde schließlich als eine neue äußere Manifestation des traditionellen protestantischen antiautoritären Systems gerechtfertigt, das die traditionellen protestantischen Tugenden Freigiebigkeit und Bereitschaft zur Privatinitiative aufs neue begünstigte. Ein weitreichendes Ergebnis einer solchen Umformung war die neue Organisatinsform der protestantischen Kirchen. Sie begannen schließlich von sich selbst als «Denominationen» zu sprechen, als Gruppen, die weder den Anspruch erhoben, ausschließlich «die Kirche» zu sein noch ihre Besonderheiten zu verabsolutieren, die sie von anderen Gruppen trennten. Im Unterschied zu einer «Sekte» sieht sich eine «Denomination» als ein eingeschränkter Zeuge des christlichen Evangeliums, unvollkommen sowohl in Wissen und Autorität als auch im praktischen Glaubensvollzug. Man war überzeugt, daß sich die Bundesregierung niemals in irgendeiner Weise in den religiösen Bereich einmischen könne, ohne das freie Kirchensystem unwillkürlich entweder durch die Bevormundung einiger oder durch Nötigung aller Kirchen zu bedrohen.

Diese soziale Akzeptanz des religiösen Pluralismus führte zu einem zweiten Stadium, das politisch geprägt war. Bernard Bailyn hat mit bewundernswerter Deutlichkeit dokumentiert, was er die «Verseuchung durch Freiheit» nannte, die über Amerika hinwegfegte und alle Bereiche des Lebens in den Kolonien infizierte. In der Tat lag, wie er sagt, «die Angst vor einer umfassenden Verschwörung gegen die Freiheit im Grunde der Revolution»[2]. Deshalb wurde es für selbstverständlich gehalten, daß der Zweck aller Verfassungen in den Kolonien sei, unveräußerlichte Rechte zu bestimmen und zu verteidigen und die üblichen Unternehmungen der Regierung einzugrenzen. Das Mißtrauen gegen jede Art von politischer Macht entwickelte sich unweigerlich auch zu einem Mißtrauen gegen kirchliche Macht, da auch diese eine Form von Zwangsausübung darstellte, die Vorherrschaft einiger Menschen über andere.

Alle etablierten Religionen in den Kolonien gerieten folglich unter Beschuß sowohl von Anhängern von Religionsgemeinschaften, die Freiheit *für* ihre Gemeinschaften forderten, als auch von politischen Idealisten, die, inspiriert vom Rationalismus der Aufklärung, Freiheit *von* eben diesen Gemeinschaften verlangten. Die Freikirchler, auch als «Dissidenten» bezeichnet, waren die Baptisten (die zahlenmäßig stärkste und stimmgewaltigste Gruppe), die Quäker und viele Methodisten und Presbyterianer. Sie neigten dazu, alle Regierungsaktivitäten negativ zu beurteilen, hauptsächlich als gewaltausübend, und glaubten an die vollständige Trennung der Religion vom Staat als die höchste Manifestation ihrer christlichen Freiheit. Die frühen Anführer der Bewegung, Roger Williams und William Penn, schufen auf Rhode Island und in Pennsyl-

vanien etwas für die damalige Zeit völlig Neues, Kolonien ohne institutionalisierte Religionen. Außerdem paßte der strenge Individualismus der Baptisten sowie ihre religiöse Neigung, sich von Allem zurückzuziehen, gut zum bürgerlichen Individualismus der «Aufgeklärten», und er wurde, wie Bailyn sagt, «vom Zauber des revolutionären Gedankens berührt» und umgeformt[3].

Jefferson und Madison waren beide «aufgeklärt», und als solche sahen sie Religion instrumentell, sehr stark als eine persönliche Angelegenheit von Gewissen und Meinung, aber dennoch als etwas sehr Nützliches für die Förderung bürgerlicher Tugend. Jefferson glaubte, daß jegliche Wahrheiten über Gott und das Universum allein durch rationale Untersuchungen der Natur erkannt werden könnten, ohne die Notwendigkeit einer göttlichen Offenbarung. Diese Überzeugung in der «Act for Establishing Religious Freedom» für Virginia, die er unter seinen Schriften zur Unabhängigkeitserklärung als die zweitwichtigste betrachtete. Madison, der vom Anglizismus seiner Jugend und, als Student der Princeton-Universität, viel mehr noch vom Presbyterianismus Witherspoons beeinflußt worden war, scheint tiefergehendere und komplexere Überzeugungen als die von Jefferson vertreten zu haben und stand dem Konzept der Offenbarungsreligion auch eindeutig nicht so ablehnend gegenüber. Dennoch war er nichtsdestoweniger ein unerbittlicher Gegner der Staatskirche. Konfrontiert mit dem 1785 im Abgeordnetenhaus von Virginia aufgebrachten Vorschlag, eine Steuer in Höhe von 3 Pence zu erheben, um Religionslehrer zu unterstützen, verfaßte er seine Schrift «Memorial and Remonstrance Against Religious Assessments», die seine ablehnende Haltung begründete: Die Einrichtung einer Staatskirche hatte in der Vergangenheit Zwangsherrschaft bedeutet, und es sei demnach ein Bruch mit der grundsätzlichen menschlichen Freiheit, jedem Bürger die Unterstützung eines religiösen Unternehmens abzuverlangen. Nichteinmischung der Regierung in religiöse Angelegenheiten war demnach das von Jefferson und Madison ihr ganzes Leben hindurch verteidigte Prinzip. Sie verfolgten dieses Ziel in erster Linie, um die Gewissensfreiheit zu schützen. Aber beide wollten außerdem die Freiheit für die Religionsausübung fördern, Jefferson, weil er sah, daß diese Praxis gute Bürgerlichkeit begünstigte, Madison, weil er in ihr außerdem ein Bollwerk für die Stärkung des religiösen Glaubens sah. Folglich war ihr Separationsprinzip kein absolutes, alles einschließendes Verbot, sondern konnte bei Gelegenheit umgeformt werden, um politische und vielleicht, für Madison, auch religiöse Ziele zu erreichen.

Als Gouverneur von Virginia verfaßte Jefferson den «Bill for Appointing Days of Public Fasting and Thanksgiving» (von Madison in die Gesetzgebung Virginias eingeführt), der allen Pfarrern gebot, an den festgelegten Tagen zu predigen, und Jefferson zögerte nicht, den «Gott der Natur» in der Unabhängigkeitserklärung und in seiner zweiten Antrittsrede als Präsident anzurufen. Madison erhob seinerseits im Kongreß keinen konstitionellen Widerspruch, als nicht einmal zwei Monate nach Inkrafttreten des Ersten Nachtragsgesetzes die Regierung ein Pfründensystem für Militärgeistliche einführte, und als Präsident während des Krieges von 1812 erließ er vier Proklamationen, die öffentliche Tage des Betens und Fastens empfahlen, obwohl er viel später in seinem Leben beide Aktionen für unklug erklärte.

Diese Bemühungen Madisons, Zusammenstöße im religiösen Bereich zu vermeiden, erscheint deutlich in *The Federalist Papers*, wo er in den Ausgaben 10 und 51 das Mißtrauen gegenüber Gewalt, das, wie wir oben gesehen haben, das vorherrschende politische Ethos der damaligen Zeit war, perfekt literarisch einfängt. Im besonderen führt er die Religion als eine der Ursachen für den Wettstreit der «Fraktionen» an, Gruppen, die ihre engen, privaten Ziele zu erreichen suchten. Diese Fraktionen, sagt er, sind in einer freiheitlichen Staatsform unvermeidlich, und das Ziel der Gewaltentrennung in der neuen Konstitution sollte nicht sein, sie zu harmonisieren, sondern zu neutralisieren, um dadurch «aufgeklärte» gewählte politische Führer leichter zu befähigen, das Allgemeinwohl wahrzunehmen und zu fördern. In Nummer 51 findet Madison in der Religion die Analogie zu dieser realistischen, pluralistischen Einstellung. «In einer freiheitlichen Staatsform muß die Sicherheit für bürgerliche Rechte die gleiche sein wie für religiöse Rechte. Sie besteht zum einen in der Vielfalt der Interessen und zum anderen in der Vielfalt von Religionsgemeinschaften. Das Maß an Sicherheit in beiden Fällen hängt von der Menge der Interessen und Religionsgemeinschaften ab.»

Diese miteinander verbundenen Einflüsse der Vertreter der Relgionsgemeinschaften und der «Aufgeklärten» führten zum dritten Stadium der Entwicklung, der gesetzlichen Phase, nämlich zum Gesetzeserlaß von 1789 über die Religionsbestimmungen des Ersten Nachtragsgesetzes zur Verfassung der Vereinigten Staaten. Madison war derjenige, der diese Garantien für die Religionsfreiheit in den Ersten Kongreß einführte. Er schlug zwei gesonderte Nachtragsgesetze vor, die beide fest in der Theorie des religiösen Pluralismus wurzelten, für den er sich in *The Federalist Papers* ausgesprochen hatte.

Der erste von seinen vorgeschlagenen Nachtragsgesetzesentwürfen lautete: «Niemandes bürgerliche Rechte dürfen aufgrund seiner religiösen Überzeugung oder seiner Glaubensausübung beschränkt werden; ebensowenig darf eine Staatsreligion eingeführt werden noch dürfen die vollen und gleichen Gewissensrechte des einzelnen auf irgendeine Weise oder unter irgendeinem Vorwand verletzt werden.» Der zweite Vorschlag lautete: «Kein Staat darf die für alle gleichen Gewissensrechte verletzen.» Sofort wurden mehrere Einsprüche des Inhalts erhoben, daß diese Vorschriften die Religion verletzen könnten. Madisons Antwort darauf hob sein doppeltes Interesse daran hervor, Gewaltherrschaft zu verhindern und eine Vielfalt von Religionsgemeinschaften zu ermuntern. Er sagte, «er verstehe die Bedeutung der Worte so, daß der Kongreß weder eine Staatsreligion einsetzen und die Beachtung dieser Religion gesetzlich geltend machen dürfe, noch die Menschen dazu zwingen dürfe, Gott in einer ihrem Gewissen widersprechenden Weise anzubeten.» Er «glaubte, daß die Menschen befürchteten, eine Religionsgemeinschaft könne eine Sonderstellung erlangen oder zwei Religionsgemeinschaften könnten sich zusammenschließen und eine Religion etablieren, zu deren Annahme sie andere zwingen könnten».

Nach der Diskussion und der Änderung durch zwei Ausschüsse (Madison war Mitglied von einem) gingen die Nachtragsgesetze an das Plenum des Repräsentantenhauses. Samuel Livermore aus New Hampshire verfaßte folgenden Text: «Der Kongreß darf keine Gesetze erlassen, die die Religion betreffen oder die Gewissensrechte des Einzelnen verletzen.» Dies wurde wiederum durch eine von Fisher Ames aus Massachusetts vorgeschlagene Fassung modifiziert, der das Repräsentantenhaus schließlich zustimmte: «Der Kongreß darf kein Gesetz erlassen, das eine Religion etabliert oder die freie Ausübung derselben verhindert oder die Gewissensrechte verletzt.» Das Repräsentantenhaus verabschiedete ebenfalls Madisons Zweites Nachtragsgesetz die Staaten betreffend. Im Senat wurde dieses Zweite Nachtragsgesetz sofort fallengelassen, zweifelsohne wegen des Verdachts der Bundesmacht über die Staaten, und so wurde das Erste Nachtragsgesetz des Repräsentantenhauses erneut geändert: «Der Kongreß darf kein Gesetz erlassen, das Glaubensartikel oder eine Kultform etabliert oder die freie Religionsausübung verbietet.» Diese Überarbeitung war für das Repräsentantenhaus jedoch offensichtlich nicht akzeptabel. Ein Konferenzausschuß beider Häuser, dessen Mitglied Madison war, fertigte schließlich die endgültige Form an, die wir heute noch kennen: «Der Kongreß darf kein Gesetz erlassen, das die Einsetzung einer Staatsreligion betrifft oder die freie Religionsausübung verbietet.»[4]

Es gibt eine Initiative dieses Ersten Kongresses, die darauf hindeutet, daß diese Religionsklauseln nicht das totale Unbeteiligtsein der Bundesregierung an religiösen Dingen bedeutete. Die gleichen Gesetzgeber, die das erste Nachtragsgesetz erließen, akzeptierten 1789 ebenfalls ohne Abweichung von Madisons Linie die Nordwest-Verordnung von 1787, deren dritter Artikel wie folgt lautet: «Religion, Sittlichkeit und Wissen, notwendig für eine gute Staatsführung und für das Wohlergehen der Menschheit, Schulen und Lernmittel sollen für immer gefördert werden.» Nachdem er dieses Beweisstück zitiert hat, bemerkt Walter Berns treffend: «Es ist nicht leicht zu erkennen, wie der Kongreß oder eine territoriale Regierung, die in der Vollmacht des Kongresses handelt, religiöse und sittliche Erziehung unter einer Verfassung fördern konnte, die jede Form der Unterstützung der Religion verbot.»[5] Außerdem empfahl der Erste Kongreß während der Debatte um das Erste Nachtragsgesetz einen Tag der nationalen Danksagung und des Gebets. Die Unterstützung der Religion im allgemeinen wird schließlich offensichtlich in der Tatsache, daß zur damaligen Zeit aus öffentlichen Steuern Geistliche für Militärseelsorge, gesetzgebende Körperschaften und Gefängnisse bezahlt wurden.

Demnach können wir nur bis zu einem gewissen Punkt und nicht darüber hinaus wissen, was

die Gesetzgeber mit den Religionsklauseln aussagen wollten. Alle wollten, entweder aus religiösen oder zivilen Gründen, daß sich die zahlreichen religiösen Gemeinschaften innerhalb der Gesellschaft vollkommen frei entfalten könnten. Alle wollten die Einführung einer Staatsreligion verhindern. Alle wollten jegliche Einmischung von seiten der Bundesregierung in die Gewissensfreiheit des Individuums verbieten, sei diese Freiheit speziell religiöser Natur oder nicht. Zu diesem breiten Konsens über die allgemeine Politik kam es jedoch aus sehr unterschiedlichen Motivationen. Um John Courtney Murrays Einteilung zu gebrauchen (obwohl er auf eine Art sicher nicht damit einverstanden wäre), waren für einige Gesetzgeber die zwei Klauseln nichts weiter als «Friedensartikel», gute und besonnene Gesetzgebung, die wegen der «Verseuchung durch Freiheit» sozial notwendig gemacht worden war; für andere waren sie genau so eindeutig «Glaubensartikel», entweder theologische Überzeugungen davon, daß die Unabhängigkeit von der Regierung ein religiöses Muß bedeute, oder Aufklärungsideen, die besagten, daß diese Freiheit ein natürliches Recht sei.

Was Madison anbetrifft, so mag er sich wohl vom Kongreß die Forderung nach einem größeren Maß an Separation gewünscht haben, als es viele Mitglieder wollten. Die Gesetzgeber waren sicherlich beeinflußt von seiner Überzeugung, daß Religionsfreiheit weder durch religiöse Institutionen noch durch die Regierung eingeschränkt werden dürfte und daß all solchen Institutionen die Unterstützung durch Regierungsgewalt versagt werden solle. Aber wir können das Ausmaß dieses Einflusses nicht bestimmen. Darüber hinaus bleiben uns nur Vermutungen. Zu viele Meinungen und Motive waren am Werk; zu viele Differenzen und Doppeldeutigkeiten entstanden wegen zweitrangiger Angelegenheiten; zu viele Kompromisse gingen in die Unbestimmtheit und große Einfachheit des Textes ein.

Wir können mit der Feststellung schließen, daß am Ende dieser dritten Phase der Entwicklung der Amerikanischen Revolution diese Religionsklauseln des ersten Nachtragsgesetzes zur Verfassung der Vereinigten Staaten keine neuen Gedanken hervorbrachten, sondern eher die gesetzliche Anerkennung eines realen Zustands waren, der letztlich als praktisch unvermeidlich angesehen wurde. Die Gründer wollten einen neuen Grundsatz formulieren, der die Teilnahme aller Kirchen an der gemeinsamen sozialen Einheit der Republik garantieren sollte, ohne gleichzeitig die den Kirchen eigenen Kult- und Glaubensformen aufs Spiel zu setzen. Das erste Nachtragsgesetz wurde deshalb als gesetzliches Experiment im politischen Bereich aufgefaßt, als ein Versuch, die neue Nation dadurch zu stärken, daß man alle religiösen Differenzen unter den Bürgern von der Einflußnahme der Regierung ausschloß. Zur damaligen Zeit war es keinesfalls sicher, daß dieses Experiment glücken würde, das heißt, daß es der öffentlichen Ruhe und Ordnung notwendigerweise dienlich sein würde.

1785, sechs Jahre vor der Verabschiedung des Nachtragsgesetzes, erinnerte Jefferson seinen Staat Virginia daran, daß Pennsylvanien und New York schon lange eine offizielle Politik sowohl der Religionsfreiheit als auch des religiösen Pluralismus betrieben. «Als es durchgeführt wurde, war das Experiment neu und zweifelhaft», sagte er. «Es ist jedoch über alle Erwartungen hinaus gelungen. Sie (die Religionen) gedeihen unbegrenzt. Die Religion wird gut unterstützt; auf vielerlei Weise, zugegeben, aber gut genug; jedenfalls ausreichend, um Frieden und Ordnung zu erhalten...» 17 Jahre nach Verabschiedung des Nachtragsgesetzes konnte Jefferson 1808 zur gleichen Problematik antworten: «Wir haben durch ein faires Experiment die große und interessante Frage beantwortet, ob Religionsfreiheit mit staatlicher Ordnung und Gesetzesgehorsam zu vereinbaren ist.»[6] Irgendwo innerhalb der dreiundzwanzigjährigen Zeitspanne zwischen diesen beiden Äußerungen hat sich das Experiment dann als sozialer, politischer und verfassungsmäßiger Erfolg erwiesen. Religiöser Pluralismus wurde schließlich sowohl theoretisch als auch praktisch akzeptabel.

[1] Sidney E. Mead, The Lively Experiment: The Shaping of Christianity in America (Harper & Row, New York 1963) 5–15; 24–27.

[2] Bernard Bailyn, The Ideological Origins of the American Revolution (Harvard University Press, Cambridge 1967) IV.

[3] Bernard Bailyn, The Ideological Origins, 271

[4] Die Texte sind entnommen aus Annals of the Congress of the United States, zitiert von Michael J. Malbin in: Religion and Politics: The Intention of the Authors of the First Amendment (American Enterprise Institute, Washington 1978) 6–14.

[5] Walter Berns, The First Amendment and the Future of American Democracy (Gateway Editions, Chicago 1985) 8.
[6] Saul K. Padover (ed.), The Complete Jefferson (Duell, Sloane and Pearce, New York 1943) 676, 538.

Aus dem Englischen übersetzt von Andrea Verhoeven

CHRISTOPHER F. MOONEY

1925 in den USA geboren. Mitglied des Jesuitenordens. 1957 zum Priester ordiniert. Doktor der Theologie (Institut Catholique, Paris) und Doktor der Rechtswissenschaft (University of Pennsylvania, Philadelphia). Derzeit Professor für Religionswissenschaften an der Fairfield University in Connecticut. Vorher Stellvertretender Dekan der University of Pennsylvania Law School. Hauptinteressengebiet: Beziehungen zwischen religiösen und öffentlich-rechtlichen Wertvorstellungen. Veröffentlichungen: Teilhard de Chardin and the Mystery of Christ (1966); The Making of Man (1971); Man Without Tears (1975); Religion and the American Dream (1977); Inequality and the American Conscience (1982); Public Virtue (1986). Anschrift: Fairfield University. Dept. of Religious Studies, Fairfield, Conn. 06430, USA.

Jean Comby

Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit

Grundsätze für eine Nation und für eine Kirche

Für viele unserer Zeitgenossen bildet die republikanische Devise «Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit» die dichteste Zusammenfassung des Erbes der Französischen Revolution. In Wirklichkeit wurden die drei Worte aber erst 1848 formell in die Verfassung Frankreichs geschrieben. Sicher verband man seit Beginn der Revolution von 1789 die drei Worte miteinander, aber auf wenig strenge Weise. Die Brüderlichkeit fehlt zuweilen. Die Reihenfolge ist unterschiedlich. Man verbindet mit der Dreiheit die Einheit, die Unteilbarkeit oder gar den Tod als Alternative.

In chronologische Logik oder ideologische Systematisierung verliebt, möchten manche in der Geschichte der Revolution drei aufeinanderfolgende Phasen finden, jene der Freiheit, jene der Gleichheit und schließlich jene der Brüderlichkeit; und danach käme man mit Napoleon auf den Nullpunkt zurück. Die Dinge sind aber nicht so einfach. Die Revolution sah das Wort triumphieren. Aber von den Worten zu ihrer Verwirklichung ist es weit. Der Inhalt der Worte ist in der gleichen Periode unterschiedlich. Für die einen ist die Gleichheit nur eine rechtliche; andere geben ihr einen wirtschaftlichen und sozialen Sinn. Was die einen der Brüderlichkeit zuschreiben, überlassen andere der Gleichheit. Überdies konnten die erhabensten Worte vollständig verkehrt werden: «Freiheit, welche Verbrechen begeht man in deinem Namen!»

Wir schreiben hier weder die Geschichte der Revolution noch der revolutionären Sprache. Wir versuchen nur einige bedeutsame Momente der Proklamation und der Verwirklichung der revolutionären Ideale hervorzuheben. Wir werden insbesondere ihren Folgen für das Leben der Kirche und der Christen nachgehen: Wie wurden die drei Grundsätze angenommen oder zurückgewiesen? Wie haben sie die kirchlichen Strukturen verändert?[1]

I. Die Nation und die Kirche: durch die Menschenrechte umgebildet

Indem König Ludwig XVI. die Generalstände einberief, um die Finanzprobleme des Königreiches zu lösen, bewirkte er, daß eine Fülle von Erwartungen, die bislang zurückgehalten wurden, zutage traten. Diese kamen in Beschwerdebriefen zum Ausdruck. Ohne immer kohärent zu sein, verlangten die Forderungen, die sich vom Geist der Aufklärung anregen lassen konnten, das Ende des Absolutismus und der Willkür der königlichen Regierung, die Einführung einer Verfassung, die Gleichheit vor dem Gesetz, der Rechtsprechung und dem Steuerwesen. Die Pfarrer verlangten eine gerechtere Verteilung der kirchlichen Einkünfte und forderten von den Bi-

schöfen, die aus dem Adel kamen, eine größere Achtung. Man kann hier Spuren der gallikanischen, richeristischen und jansenistischen Strömungen erkennen, die seit mehr als einem Jahrhundert durch die Kirche Frankreichs gingen.

Als der König Ende Juni 1789 unter dem Druck des Dritten Standes, dem sich die vom Klerus abgeordneten Pfarrer anschlossen, von den Vertretern der drei Stände verlangte, in einer Nationalversammlung eine gemeinsame Sitzung abzuhalten, begann eigentlich die Revolution: Die Stände verschwinden, alle Abgeordneten sind gleich. Die Aufhebung der Vorrechte (in der Nacht vom 4. August) und die *Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte* (26. August 1789) begründen eine neue Gesellschaft auf der Grundlage der beiden Grundsätze der Freiheit und der Gleichheit: «Die Menschen werden frei und vor dem Recht gleich geboren und bleiben es...» Im Namen dieser Freiheit steht es den Bürgern als Trägern der nationalen Souveränität zu, das für alle gleiche Gesetz näher zu bestimmen. Diese Freiheit wird auf die geschriebenen und gesprochenen politischen und religiösen Meinungen angewandt: «Jeder Bürger kann frei sprechen, schreiben, drucken.» Die Achtung der Menschenrechte muß «zum Glück aller gereichen», wenn man aber «das Eigentum, unverletzliches und geheiligtes Recht,» ausnimmt, kann von sozialen oder wirtschaftlichen Rechten nicht die Rede sein.

Aufgrund dieser Grundsätze reorganisierte die Nationalversammlung als «Assemblée Constituante» Frankreich von Grund auf neu. Die religiösen Diskriminierungen verschwanden: Protestanten und Juden wurden in vollem Maße Bürger. Auf allen geographischen Ebenen (Kanton, Bezirk, Département, Nation) und in allen Bereichen (Administration, Rechtsprechung, Kirche) wählten die Bürger ihre Verantwortlichen frei. Die Freiheit wurde umfassend in der Arbeitsorganisation und in der Wirtschaft (Gesetz Le Chapelier vom 4. Juni 1791). Zweifelsohne ging man bei den Grundsätzen, insbesondere bei der Gleichheit, nicht bis zum Schluß. Trotz der zustimmenden Meinung von Condorcet[2] war es überhaupt nicht denkbar, daß die Frauen das Stimmrecht erhielten. Im übrigen war das Stimm- und Wahlrecht auf die Bürger mit einer bestimmten Steuerpflicht beschränkt, deren Höhe von der verfassunggebenden Versammlung bestimmt wurde. Mehrere, darunter Robespierre und Abbé Grégoire, protestierten gegen diese Diskriminierung, die die Franzosen in aktive und passive Bürger aufteilte. Trotz mehreren Vorschlägen wurde die Sklaverei in den Kolonien beibehalten. Das Gesetz Le Chapelier, das die Zünfte aufhob, verbot gleichzeitig den Arbeitern, sich zur Verteidigung ihrer Interessen zu organisieren.

Die Freiheit und die Gleichheit, auf die sich die Erklärung von 1789 und die Verfassung von 1791 berufen, widerspiegeln die Vorstellungen und die Interessen des zeitgenössischen Bürgertums. Seit den Anfängen der Revolution leuchten indes andere Erwartungen auf, die sporadisch im Schrifttum, in den Feiern und einigen sozialen Errungenschaften der verfassung- und gesetzgebenden Versammlung erscheinen. Das Bundesfest vom 14. Juli 1790 in Erinnerung an den Sturm auf die Bastille preist die Brüderlichkeit, die zum Gegenstand eines Schwures wird: «Nach dem Schwur auf alles war es ein ergreifendes Schauspiel, zu sehen, wie die Bürgersoldaten sich einer dem andern in die Arme warfen und sich Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit versprachen.»[3] Diese Brüderlichkeit kann eine kämpferische Dimension haben. Indem sie die Feinde der Revolution ausschließt, will sie die Gefahren, die zutage treten, meistern. Sie fordert die Aufhebung der Diskriminierung zwischen aktiven und passiven Bürgern.

Viele Mitglieder der Versammlung sahen die Gefahr der politischen und sozialen Gleichmacherei aufkommen. Dennoch nahm sich die Verfassung von 1791 die Errichtung von sozialen und schulischen Institutionen vor: «Es wird eine allgemeine Einrichtung öffentlicher Hilfen geschaffen, um die verlassenen Kinder aufzuziehen, die kranken Armen zu unterstützen und den gesunden Armen Arbeit zu verschaffen, die sie sich nicht selber zu verschaffen wußten. Es wird ein öffentliches Schulwesen geschaffen und organisiert, für alle Bürger gleich, kostenlos für die Lernbereiche, die für alle Menschen unerläßlich sind... Es werden Nationalfeste eingerichtet, um das Andenken an die Französische Revolution zu erhalten, die Brüderlichkeit unter den Bürgern zu erhalten und sie auf die Verfassung, auf das Vaterland und auf die Gesetze zu verpflichten.»[4]

Der im Januar 1790 gegründete Ausschuß der Nationalversammlung für das Bettelwesen entwickelte eine große Aktivität: statistische Erhe-

bungen, Verwaltung von Spitälern, Schaffung von Sammelstellen für das Bettelwesen und von öffentlichen Werkstätten usw. Eines der berühmtesten Mitglieder des Ausschusses, La Rochefoucauld-Liancourt fand sehr starke Worte: «Jeder Mensch hat das Recht auf den Lebensunterhalt, und die Gesellschaft hat deshalb die Pflicht, für den Lebensunterhalt all jener ihrer Glieder aufzukommen, denen es daran mangeln könnte, und dieser hilfsbereite Beistand darf nicht als eine Wohltat betrachtet werden... Diese Aufgabe darf weder durch den Namen noch durch den Almosencharakter verächtlich gemacht werden; der Beistand ist für die Gesellschaft eine unantastbare und heilige Pflicht.»[5] Für ihn steht die Bedürftigkeit im Gegensatz zu den Grundsätzen von Freiheit und Gleichheit. Es stimmt, daß gewisse Mitglieder des Auschusses den Kampf gegen das Elend nur in der Perspektive der Aufrechterhaltung der Ordnung gesehen haben. Andererseits waren die Dekrete im Zusammenhang mit dem Kampf gegen das Elend wohl verhältnismässig zahlreich, jedoch nicht besonders wirksam. Die soziale Situation hat sich im Gefolge der Auflösung des alten Wohltätigkeitssystems oft verschärft.

Seit den ersten Tagen der Revolution wurde die Kirche Frankreichs in den allgemeinen Prozeß der Umbildung der Nation einbezogen. Der Klerus als Stand verschwand. Er verzichtete in der Nacht vom 4. August auf seine Vorrechte: Herrschaftsrechte, Zehntrecht. Er übergibt am 2. November 1789 seine Güter der Nation. Die Gleichheit und die nationale Solidarität haben für die Kirche wirklich konkrete Konsequenzen. Auch wenn diese Anordnungen nicht von allen bereitwillig aufgenommen wurden, riefen sie doch keinen größeren Widerstand hervor, umso weniger als den Pfarrern eine angemessene Behandlung zugesichert wurde. Die Konsequenzen der Freiheit wurden mit mehr Zurückhaltung aufgenommen. Viele sahen in der Religionsfreiheit eine Relativierung der Stellung des Katholizismus in Frankreich. Mehrere aufeinanderfolgende Bemühungen, um einen Text zur Abstimmung zu bringen, der den bevorzugten Platz der katholischen Kirche gewährleisten sollte (Dom Gerle, April 1790), führten zu keinem Erfolg. Im Namen der Freiheit verboten die Verfassunggebenden die feierlichen Gelübde (13. Februar 1790) und unterdrückten so die kontemplativen Orden. Ordensmänner und Ordensfrauen blieben allerdings frei, ihre Häuser zu verlassen oder dort zu bleiben. Diese Maßname löste keine große Aufregung aus.

Anders war es mit der Zivilkonstitution für den Klerus (12. Juli 1790), welche die Kirche Frankreichs radikal reorganisierte. In der Kirche wie in der übrigen Nation kommt die Souveränität vom Volk: Bischöfe und Pfarrer sind von den gleichen Wählern zu wählen, welche die Verantwortlichen der Verwaltung und des Rechtswesens ernennen. Die Grundsätze der Rechtserklärung verbinden sich mit alten gallikanischen und richeristischen Forderungen. Die Religionsbeamten müssen schwören, «treu zu sein der Nation, dem Gesetz und dem König und die von der Nationalversammlung erlassene Verfassung zu erhalten» (27. November 1790). Die Zivilkonstitution und die Schwurpflicht brechen die Kirche entzwei.

Die einen akzeptieren die neue kirchliche Organisation, weil sie dafür halten, daß die revolutionären Grundsätze im Christentum verwurzelt sind: «Beten wir Gott an als souveränen Urheber der Revolution, die uns frei macht... Die wahre Ordnung des Katholizismus ist jene der allgemeinen Freiheit... Prüfen Sie diese Ordnung reiner Brüderlichkeit in sich selbst, und sehen Sie, ob die Zwangsherrschaft sie nicht verfälscht hat, zu welcher Vollkommenheit von Freiheit, Gleichheit, Einheit sie die soziale Organisation bringen könnte... Was ist die katholische Kirche? Das ist die Gesellschaft der Brüder unter der Regierung rechtmäßiger Hirten. Welches sind die rechtmäßigen Hirten? Jene, die die Brüder frei gewählt haben... Es gibt gar keine Armen mehr in einer so brüderlichen Gesellschaft; es gibt nur Gleiche.»[6]

Aber die Mehrheit der Bischöfe und ein großer Teil der Priester hielten die Zivilkonstitution für unannehmbar, weil sie die Autorität des Papstes über die Bischöfe und die Ortskirchen mißachtete. Auch Papst Pius VI. verurteilte gleichzeitig mit seiner Verurteilung der Zivilkonstitution (März/April 1791) die revolutionären Grundsätze und insbesondere jene Menschenrechte, die die Grundlagen dieser neuen Kirche sind: Religions-, Gewissens- und Pressefreiheit sowie Gleichheit aller Menschen. Alle diese Rechte stehen im Gegensatz zum Willen des Schöpfers. Die Bischöfe, die ihre Opposition gegen die Zivilkonstitution bestätigt haben, distanzieren sich indes vom Papst bezüglich seiner ohne Auf-

forderung erfolgten Verurteilung der Freiheit und der Gleichheit: «Wir haben gewünscht, die wirkliche Herrschaft der öffentlichen Freiheit im Rahmen einer Erbmonarchie zu errichten, und wir haben diese natürliche Gleichheit ohne Mühe anerkannt, die keinen Bürger von den Plätzen ausschließt, auf die ihn die göttliche Vorsehung auf dem Weg seiner Talente und seiner Tugenden ruft. Man kann die politische Freiheit den verschiedenen Regierungsformen entsprechend erweitern oder beschränken; und wir haben geglaubt, daß unsere Meinungen, wie jene aller Bürger, zu diesen mehr oder weniger ausgebreiteten Fragen, die Gott selber als der freien Diskussion der Menschen überlassen erklärt, frei seien.»[7] Trotz diesen wichtigen Differenzierungen erscheint von da an die römische Kirche als die große Feindin der revolutionären Umbildung, und allmählich bricht über sie die Verfolgung herein.

II. Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit oder der Tod

Die vom Nationalkonvent verabschiedete Verfassung des Jahres I (24. Juni 1793) belegt eine Entwicklung der ursprünglichen Grundsätze der Revolution. Die Erklärung der Rechte, die deren Präambel ist, wurde im Vergleich zu jener von 1789 reicher. Die fundamentalen Rechte sind immer noch «die Gleichheit, die Freiheit, die Sicherheit, das Eigentum». Aber die Gleichheit kommt vor der Freiheit. Ein Diener- oder Sklavenstand wird nicht anerkannt. Und vor allem erscheint das Recht auf Lebensunterhalt durch die Arbeit oder die öffentliche Unterstützung, das Recht auf Unterricht und schließlich das Recht zum Aufstand. In der Verfassung selbst ist das allgemeine Wahlrecht für die Männer erklärt, weil es den Anhängern des Frauenstimmrechtes noch nicht gelungen war, ihr Begehren durchzusetzen. Es genügte nun ein Jahr Wohnsitz in Frankreich statt wie bisher fünf, damit ein Ausländer die französische Staatsbürgerschaft beantragen konnte.

Aus Überzeugung und auch unter dem Druck des Volkes von Paris, das sich in den Klubs und Volksgesellschaften ausdrückte, erarbeitete der Nationalkonvent, wenigstens bis Thermidor (Juli 1794), eine bedeutende Sozialgesetzgebung. Die Sklaverei in den Kolonien wird abgeschafft (4. Februar 1794). Das ehrgeizigste Sozialgesetz ist jenes, das die Eröffnung eines «Großen Buches der nationalen Wohltätigkeit» vorsah (11. Mai 1794). In dieses Buch müßten alle jene Bürger eingetragen werden, die das Recht auf Lebensunterhalt haben: invalide Bauern, alte und kranke Handwerker, Mütter und Witwen. Das war die soziale Sicherheit, bevor es den Begriff gab: Kranken- und Altersversicherung, Familienzulagen... Unglücklicherweise wurde, um den Ausdruck eines Historikers aufzunehmen, «das Große Buch kaum halb aufgeschlagen». Die finanziellen Schwierigkeiten waren zu bedeutend, als daß man dem Begehren hätte entsprechen können. Der Nationalkonvent erließ Gesetze für das Volksschulwesen in einem demokratischsten Sinne (Dezember 1793). Das Gesetz führte die Schulpflicht und die Unentgeltlichkeit für alle Kinder ein. Die Ortschaften zwischen 400 und 1500 Einwohnern mußten eine Schule haben. Die Unterrichtsfreiheit wurde beibehalten. In Wirklichkeit wurde das Gesetz in weniger als 10% aller Bezirke angewandt.

Alle diese demokratischen Maßnahmen wurden in der dramatischen Kriegszeit ergriffen: Krieg mit Europa, Bürgerkrieg im Westen und Südosten, Kampf um die Macht, der zur allmählichen Beseitigung der Hauptführer des Nationalkonvents und der Volkgesellschaften führte. Die Hilfe an die Bedürftigen wird oft von einer Bescheinigung ihres Patriotismus abhängig gemacht, und der Tod wird eine Alternative zu den großen Grundsätzen: «Einheit, Brüderlichkeit, Unteilbarkeit der Republik, Freiheit oder den Tod».[8]

Die Zeit von September 1792 bis Juli 1794 ist auch die Zeit des Kampfes gegen die widerspenstigen Priester, dann der Entchristlichung, die ebensosehr die konstitutionelle Kirche trifft. Im Aufruhr haben die Vertreter der Kirche gar keine Zeit, sich zur demokratischen Strömung zu äußern. Grégoire, Bischof von Loir-et-Cher, wird im Ausschuß für das Unterrichtswesen vorstellig. Für ihn ist die Demokratisierung des Unterrichts mit dem Kampf gegen die Dialekte und mit der allgemeinen Verbreitung der französischen Sprache verbunden. Eine französische Liturgie würde den Fortschritt der Sprache begünstigen: «Die Beseitigung der groben Sprachen rückte viel näher, wenn, wie ich hoffe, zwanzig Millionen Katholiken sich dazu entschieden, nicht mehr zu Gott zu sprechen ohne zu wissen, was sie ihm sagen, sondern den Gottesdienst in

der Volkssprache zu feiern.»[9] Es gab auch «rote Pfarrer», die extreme Positionen zu Gunsten des Volkes einnahmen. Fauchet, Bischof von Calvados, erklärte, daß jeder Mensch das Recht auf Boden habe. Jacques Roux, der von Saintes als Vikar nach Saint-Nicolas des Champs in Paris gekommen war, machte sich zum gewaltigen und demagogischen Wortführer der Wütenden, die Maßnahmen zu Gunsten der Ärmsten forderten: «Die Freiheit ist nur ein leeres Hirngespinst, wenn eine Menschenklasse die andere ungestraft aushungern kann. Die Gleichheit ist nur ein leeres Hirngespinst, wenn der Reiche durch Privileg das Recht auf Leben oder Tod über seinen Mitmenschen ausübt.»[10] Am Anfang hatte sie zweifellos das Evangelium inspiriert, aber dann erschienen sie überhaupt nicht mehr als Vertreter der Kirche.

III. Rückschlag

Nach der Beseitigung von Robespierre (27. Juli 1794) bemühten sich die Thermidorier, den demokratischen Strom einzudämmen, wenn nicht gar zum Stillstand zu bringen, und die vom Bürgertum seit 1789 erworbenen Vorteile zu sichern. Diese Interessen gehen in die Verfassung des Jahres III ein (22. August 1795). Der Rückzug im Vergleich zu 1793 und selbst zu 1789 ist groß. Die Erklärung der Rechte stellt sich auf die trockenste Weise dar. Das Recht auf Arbeit, das Recht auf Unterstützung, das Recht auf Unterricht sind verschwunden. Es ist nicht mehr die Rede von Meinungs- und Pressefreiheit, die man allerdings diskret am Schluß der Verfassung doch noch findet. Das einzige beibehaltene Sozialrecht ist das Verbot der Sklaverei.

Dieses Abrücken vom sozialen Engagement zeigt sich in der Gesetzgebung des Direktoriums insgesamt. Die Volksschule interessiert nicht mehr. Es zählen nur noch die zentralen Departementsschulen, die den Söhnen des Bürgertums eine Sekundarschulbildung vermitteln mußten. Im Bereich der Fürsorge wird die nationale Solidarität kleingeschrieben. Das Direktorium bemühte sich denn auch, die Last der Fürsorge auf die örtlichen Körperschaften und die private Wohltätigkeit zu verlagern. Ein Gesetz vom 7. Oktober 1796 organisiert die «Zivilspitäler». Das bedeutet, daß die Spitäler ihre eigenen Finanzierungsquellen suchen müssen. Man gibt ihnen alte Besitztümer zurück. Sie können Zollgebühren erheben, Gebühren auf Veranstaltungen oder Spenden von privater Seite einbehalten. Die Verwaltungen nehmen ehemalige Ordensfrauen auf, die zur Zeit der Entchristlichung vertrieben worden waren. Die ohnehin wenig glänzende Situation der Spitäler wird noch dadurch verschlimmert, daß man sie verpflichtet, die Kriegsverwundeten aufzunehmen. Die Wohltätigkeitsbüros müßten Hilfsgüter nach Hause verteilen, können dieser Pflicht aber nicht nachkommen, so groß ist das Elend. Private Wohltätigkeitsorganisationen erstehen wieder.

Die Sehnsucht nach einer Gleichheit in der Gesellschaft bleibt. Sie steht am Ursprung der Verschwörung der Gleichen, die Gracchus Babeuf organisierte (März bis Mai 1796). Babeuf hatte die Aufhebung des Eigentums und die Gütergemeinschaft im Sinn sowie eine Demokratie, die in Basisversammlungen ausgeübt würde. Die Verhaftung der Verschwörer erlaubte dem Direktorium, seine letzten Linksoppositionellen auszuschalten. Um aber einer royalistischen Gegenströmung begegnen zu können, schien die Bezugnahme auf das alte revolutionäre Ideal wirkungslos, denn man verlangte von den Beamten «einen Haßschwur auf das Königtum und auf die Anarchie» (1796–1797).

Die großen Grundsätze, die im politischen Leben verblaßten, flüchteten sich in die Religion. Die Beruhigung, die auf den Thermidor folgte, führte Grégoire dazu, die Kultusfreiheit zu fordern, die am 21. April 1795 auch anerkannt wurde. Die konstitutionelle Kirche, die jetzt vom Staat getrennt war und die nur eine gallikanische Kirche sein wollte, stellt sich um Grégoire wieder her. Sie nimmt sich vor, die Einheit der Gläubigen wiederherzustellen und über den Umweg der Religion die revolutionären Ideale zu fördern: «Wir rechnen es uns zur Ehre an, die Diener einer Religion zu sein, deren Moral sich aus allen Tugenden zusammensetzt, die für die Gesellschaft nützlich sind... deren unterscheidendes Merkmal die brüderliche Gleichheit ist... Das Evangelium verkündet Ihnen, daß die Menschen Brüder sind. Das Evangelium heiligt die Grundsätze von Gleichheit und Freiheit.»[11] Die römisch-katholischen Christen sind für diese Worte nicht sehr empfänglich, umsoweniger, als die Theophilanthropie, die vom Direktorium unterstützte Ersatzreligion, ebenfalls die religiöse Sprache mit der politischen Sprache verbinden will: «Geben wir uns, als Zeichen von Ein-

heit und Gleichheit, im Namen aller Meinungen den heiligen Kuß der Brüderlichkeit.»[12]

In ihrer Tätigkeit wertet die konstitutionelle Kirche die Demokratie auf. Dabei ging es nicht nur darum, die revolutionnären Grundsätze zu beachten, sondern zur Urkirche zurückzukehren. Der Grundsatz der Wahl ist in der Apostelgeschichte verwurzelt (Wahl des Matthias). Der Bischofsrat, den der Bischof befragen muß, ehe er einen Entscheid trifft, erinnert an das frühchristliche Presbyterium. Von 1795 an setzen die konstitutionellen Bischöfe, die einen Ausschuß der vereinigten Bischöfe bilden, den Akzent auf ihre Kollegialität. In jeder Diözese umgibt das Presbyterium, das aus der Priesterschaft insgesamt hervorgeht — wir würden es heute Priesterrat nennen —, den Bischof oder verwaltet die Diözesen ohne Bischöfe. Die «gallikanische» Kirche bringt zwei Nationalkonzilien zusammen (1797 und 1801). Um sie vorzubereiten, haben sich Diözesansynoden versammelt, an denen die Gläubigen teilnehmen konnten. Die Konzilien bestanden nachdrücklich auf der Forderung, daß die Liturgie für das ganze christliche Volk durch die Verwendung des Französischen bei den sakramentalen Feiern verständlich sein sollte. Ohne die Entscheide einer Kirche, die von vielen Franzosen nicht gut akzeptiert war, überbewerten zu wollen, muß doch unterstrichen werden, daß sie in mehreren Punkten Umgestaltungen vorausnahm, die erst mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil verwirklicht wurden[13].

Schlußfolgerung

Als Napoleon am 18. Brumaire (9. November 1799) die Macht übernimmt, findet die Mehrheit der Franzosen mit Erleichterung jene «Sicherheit» wieder, die schon in allen Erklärungen der Rechte der verschiedenen revolutionären Verfassungen zu finden war. Aber von nun an enthalten die Verfassungen Napoleons keine Erklärung von Rechten mehr. Tatsächlich sagen die Konsuln im Text, der die Verfassung des Jahres VIII (15. Dezember 1799) vorstellt: «Die Verfassung ist gegründet... auf den heiligen Rechten des Eigentums, der Gleichheit, der Freiheit. Die Regierungen, die sie errichtet, werden stark und beständig sein, so wie sie sein müssen, um die Rechte der Bürger und die Interessen des Staates zu gewährleisten. Bürger, die Revolution ist auf die Grundsätze festgelegt, die sie begonnen haben: Sie ist vollendet.»[14]

In den Kolonien wird die Sklaverei wieder eingeführt. Ein kompliziertes Wahlsystem macht die Volkskräfte unwirksam. Die armen Franzosen sind noch ärmer als 1789. Die Ungleichheit der Vermögen hat sich verstärkt. Nur das Bürgertum, das sich im rechten Augenblick die nationalen Güter zu erwerben wußte oder von Lieferungen an die eroberungslustigen Armeen Nutzen ziehen konnte, hat von diesen zehn Jahren Revolution einen Vorteil gehabt.

Die Katholiken waren glücklich, den religiösen Frieden wiedergefunden zu haben, betrachteten aber von jetzt an die revolutionären Grundsätze als teuflisch und fanden sich eine Zeitlang mit einer Kirche unter der Fuchtel des ersten Konsuls — bald einmal Kaisers — ab. Dieser zählte auf die Grundsätze der Religion, um die anderen Grundsätze von Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit, die 1789 im Herzen des Volkes große Hoffnungen geweckt hatten, unwirksam zu machen.

Die Bilanz muß aber weder im Jahre 1800 noch 1815 gezogen werden, sondern heute. Die Generationen, die von der Revolution bis heute aufeinander gefolgt sind, haben nicht gewollt, daß Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit leere Worte seien. Im Verlauf des ganzen 19. und des 20. Jahrhunderts haben die Kämpfe für die Demokratie, für die Menschenrechte und für eine gerechtere wirtschaftliche Ordnung dem republikanischen Wahlspruch einen Inhalt gegeben, den er zu Beginn nicht gehabt hat. Und die Christen sind seither auf den Gedanken gekommen — einige hatten schon 1789 daran gedacht —, daß in diesen drei Worten sehr wohl das Evangelium nachklingt.

[1] Eine Bibliographie der Geschichte der Französischen Revolution und der Kirche braucht es hier nicht. Wir nennen nur einige neuere Werke, von denen sich diese Studie besonders hat anregen lassen: Alan Forrest, The French Revolution and the Poor (Oxford 1981); französische Übersetzung: La Révolution française et les Pauvres (Librairie Académique Perrin, Paris 1986); Marcel David, Fraternité et Révolution française (Aubier, Paris 1987); Jacques Sole, La Révolution en question = Points Histoire (Seuil, Paris 1988).

[2] Sur l'admission de la femme au droit de cité, Juli 1790.

[3] M. David aaO. 68.

[4] Erster Titel der Verfassung von 1791; vgl. Les Constitutions de France depuis 1789, présentation de J. Godechot (Garnier-Flammarion, Paris 1979)

[5] A. Forrest aaO. (frz. Übers.) 58.
[6] Claude Fauchet, Sermon sur l'acord de la religion et de la liberté (Paris, 4. Februar 1791), in: Migne, Collection intégrale et universelle des orateurs sacrés, Bd. 66, Sp. 159–174 (Paris 1855).
[7] Lettre des évêques députés à l'Assemblée nationale, en réponse au Bref du pape du 10 mars 1791 (Paris, 3. Mai 1791). zitiert in: H. Leclercq, L'Église constitutionelle (Paris 1934) 371–372.
[8] M. David aaO. 181.
[9] Sur la nécessité et le moyens d'anéantir les patois et d'universaliser la langue française (28. Mai 1794).
[10] Zitiert in: P. Christophe, 1789. Les prêtres dans la Révolution (Éditions Ouvrières, Paris 1986) 162.
[11] M. David aaO. 246–247.
[12] M. David aaO. 252.
[13] Vgl. Bernard Plongeron, Die Handhabung der Demokratie in der konstitutionellen Kirche Frankreichs während der Jahre 1790–1801: CONCILIUM 8 (1972) 543–548.
[14] Constitutions de la France, aaO. 162.

Aus dem Französischen übersetzt von Dr. Rolf Weibel

JEAN COMBY

1931 in Lyon, Frankreich, geboren. 1959 zum Priester der Diözese Lyon ordiniert. Studium der Geschichte an der Universität Lyon und der Theologie an den Katholischen Fakultäten von Lyon. Er lehrt Kirchengeschichte am Institut Pastorale d'Etudes religieuses und an der Theologischen Fakultät Lyon sowie am interdiözesanen Seminar von Lyon. Veröffentlichungen u. a.: Irénée, aux origines de l'Église de Lyon (Profac, Lyon 1977); L'Evangile au confluent, dix-huit siècles de christianisme à Lyon (Chalet, Lyon 1977); Pour lire l'histoire de l'Église, t. 2, Du XVe siècle au XXe siècle (Ed. du Cerf, Paris 1986). Anschrift: 70, rue François Genin, F-69005 Lyon, Frankreich.

Bernard Plongeron

Die Geburt einer republikanischen Christenheit (1789-1801): Abbé Grégoire

Unter den «Männern der Freiheit» nimmt jener Mann, den man immer *Abbé* Grégoire nannte, obwohl er später konstitutioneller *Bischof* geworden war, einen besonderen Platz ein. Im sechsten Pariser Stadtbezirk trägt eine Straße sogar seinen Namen. Diese besondere Stellung kommt ihm nicht nur deshalb zu, weil er bis zu seinem Tod der Bürgerpriester *par excellence* blieb, in welcher Überzeugung er sich durch nichts erschüttern ließ, unempfindlich, wie er war, gegen alle Machenschaften der politischen Interessengruppen, sogar unter der Herrschaft Napoleons, was er in seinen Memoiren so umschreibt: «Ich werde unter jene gezählt, die nicht käuflich sind und also vernichtet werden müssen.» Diese Bedeutung kommt ihm auch und vor allem deswegen zu, weil er sich leidenschaftlich für das Menschliche allgemein einsetzte. Im Unterschied zu den Utopisten der Aufklärung ereiferte sich Henri-Baptiste Grégoire sehr bald für die großen Anliegen der Menschheit: Freiheit der Juden, Emanzipation der Schwarzen (besonders auf Haiti), Los der Armen und Gedemütigten — alles in der großartigen Schau eines zu schaffenden Verbands von Gelehrten, Philosophen und Theologen von ganz Europa. Sie sollten dahin zusammenarbeiten, die Wohltaten des Christentums von seinen Anfängen bis zur Stunde in voller Stärke aufleuchten zu lassen (was Grégoire 1796 mit der Gründung der *Gesellschaft für christliche Philosophie* beinahe gelungen wäre). Ja, der Abbé setzte sich sogar für die Wiedervereinigung der getrennten Kirchen ein (Beweis dafür seine *Mémoire sur les moyens de parvenir à la réunion des églises grecques et latines* vom 1. Juni 1814).

Leben und Wirken des jungen Lothringers Grégoire standen beispielgebend im Dienst an echten prophetischen Intuitionen. Der Schneiderssohn wurde am 4. Dezember 1750 in Vého bei Lunéville geboren. Sein Lebensschicksal ist von solch verwirrender Fülle, daß sich trotz unzähliger Sonderstudien[1] noch niemand an eine doch wohlverdiente Biographie herangewagt hat. So widersprüchlich ist dieses Lebensschicksal, daß dieser Wohltäter der Menschheit zum meistgeschmähten Mann Frankreichs wurde. Das geschah vor allem während des Wahlkampfs 1819, wo man ihn mit Unterstützung der Liberalen zum Abgeordneten des Departements Isère wählte. Trotz gegenteiligen Beweises blieb der Vorwurf eines Königsmörders an seinem Namen haften. Der Abgeordnete Grégoire galt

zwar nicht als ungültig gewählt, jedoch als solcher Wahl unwürdig — ein unerhörtes Urteil, das selbst so antiklerikale Leute wie Stendhal, der Grégoire den «ehrsamsten Mann ganz Frankreichs» nannte, zutiefst angewidert hat.

Wir wollen auf diesen paar Seiten dem Leser nur einen Schlüssel in die Hand geben; er soll den Zugang zum schriftlichen Werk Grégoires öffnen. Es ist ja nicht möglich, hier sein Leben und Werk (427 offiziell festgestellte Schriften und Tausende von Briefen) auch nur in großen Zügen darzulegen[2]. Seine Freunde sind begeistert und seine Gegner wütend über diesen «engagierten» Mann, der geduldig einen ihm ganz eigenen Gedankengang flicht und hierzu an Ort und Stelle in Frankreich und Europa entsprechende Untersuchungen anstellt; er nimmt Kontakt auf mit allen Persönlichkeiten von Rang auf dem Gebiet der Politik, der Kirche und des intellektuelles Lebens.

Dieses sein Denken schreitet in drei Stufen voran. Sie entsprechen den maßgebenden Zeitabschnitten im Leben Grégoires und oft auch Frankreichs selber. Unter dem Ancien Régime führt Grégoire einen intellektuellen Kampf gegen jede Art von Despotismus, was ihm seinen bereits stark übertriebenen Ruf eines Jansenisten einträgt. Es war vorauszusehen, daß diese ersten erfolgreichen Kämpfe aus ihm einen militanten Streiter für die Menschenrechtserklärung machten. Da er jedoch fand, diese Menschenrechtserklärung ermangele der «Gottesrechts»erklärung, schritt er weiter bis zur Symbiose von Christ und Bürger. Er entdeckte diese Symbiose zuerst in der «nationalen Religion», dem Ideal von 1789, wußte sie aber (nach der Abschaffung des Königtums am 10. August 1792) zu vervollkommnen durch die Geburt einer «republikanischen Christenheit» — treffender Ausdruck seiner politischen Theologie. Grégoire glaubte, sie innerhalb der konstitutionellen Kirche verwirklichen zu können, einer Kirche, deren moralischer Führer er nach der Zeit der Ausnahmegesetze («La Terreur» von Juni 1793 bis Juli 1794) werden sollte. Die Logik seines Gedankenganges überwältigte ihn geradezu, so daß er in das Pantheon derer gehört, die von der Revolution besiegt wurden. Und doch hat er gerade so die Saat für eine Christdemokratie ausgestreut, eine Saat, die fast ein ganzes Jahrhundert brauchte, um aufzugehen, ohne daß sie sich freilich ihrem Urheber gegenüber immer erkenntlich erwies.

I. Grégoire, ein Mann des Universalen gegen alle partikularen Despotismen

Abbé Grégoire ist ein scharfer Beobachter und ein sehr belesener Kosmopolit. Lothringen ist für ihn daher das ideale Experimentierfeld für alle Strömungen der Aufklärung. Denn hier laufen sie alle zusammen, Strömungen von England (über Holland) bis nach Italien, von den Jansenisten aus dem französischen «Inland» bis hin zum rheinischen Febronianismus — hier in Lothringen prallen sie alle aufeinander. So wird Lothringen letztlich zur Drehscheibe der christlichen Aufklärung. Und gerade diese ist das Programm der gesamten pastoralen und politischen Tätigkeit Grégoires.

Er entdeckt die Notwendigkeit einer Kritik des «Despotismus» zuerst bei dem Priester Cherrier, dem Pfarrer von Embermesnil, einem etwa 40 km östlich von Nancy gelegenen Dorf. Cherrier macht ihn mit der Lehre von Port-Royal, mit Racine und mit der Heiligen Schrift vertraut; 1782 wird Grégoire sein Nachfolger in dieser Pfarrei. Die erwähnte Notwendigkeit drängt sich ihm erneut auf, als er an der Universität von Nancy und später im Priesterseminar von Metz Theologie lehrt; hier in Metz sitzt übrigens der Lazarist A. Lamourette unter seinen Hörern, der künftige konstitutionelle Bischof von Rhône-et-Loire, theologischer Berater Mirabeaus und vielleicht Schöpfer des Ausdrucks «Christdemokratie»[3]. Die Kritik des «Despotismus» sieht Grégoire weniger in der Form, wie die «Philosophen» sie verstanden (sie machten diese Kritik zum Leitmotiv der Aufklärung), und noch weniger im Sinne der philosophisch-theologischen Kommentare von Lessing bis Kant, dessen «nebelhafte, unverständliche Metaphysik» (sic) ihm wie allen französischen Denkern seiner Generation zuwider war. Grégoire sieht diese Kritik vielmehr im Licht der *ecclesia antiquior*, eines jedem katholischen Aufklärer teuren Themas.

Nur die Rückkehr zu den theologischen, liturgischen und ekklesiologischen Gebräuchen der Zeit der Apostel und der ersten Konzilien auf dem Weg über die Lehre und Geschichte der Kirche wird deren Entartung ein Ende bereiten. Denn die Kirche zur Zeit Grégoires erzeugt aufgrund ihres Machtmißbrauchs, ihres materiellen Reichtums und ihrer politischen Kompromisse alle Despotismen und erhält sie am Leben. In de-

ren Schatten aber wuchern auf dem Boden des Obskurantismus des christlichen Volkes alle möglichen abergläubischen Praktiken. Befreit sich der Mensch aber aus der gesellschaftlichen Unterdrückung und seiner kulturellen Unmündigkeit, so erhebt er sich zur Würde eines Christen und Staatsbürgers zugleich, und «das ist (...) der wahre und angemessene Gottesdienst» (Röm 12,1). Die Römerstelle wird daher zum grundlegenden Text der katholischen Aufklärung. Das *rationale obsequium* öffnet nämlich den Weg zu einer neuen religiösen Anthropologie. Sie ist dem politischen Modell einer Kirche «verantwortlicher Christen» eigen, und zwar aufgrund des allgemeinen Priestertums aller Getauften. Der Ausdruck «verantwortliche Christen» stammt wörtlich aus der Ansprache des Advokaten und Kanonisten Camus, des späteren ersten Archivars Frankreichs, vor der konstituierenden Versammlung am 27. November 1790[4]. Er hat seine Quelle in jenem theologischen Augustinismus, den alle Aufklärer Westeuropas kultivierten und Port-Royal beispielhaft lebte.

Ist man aber deswegen schon Jansenist? Grégoire erweist sich als der erste Geschichtsschreiber des «Klosters» (d.h. von Port-Royal) und zeigt, worin und warum er die Antwort zu erweitern sucht, indem er sie in ihre großen Perspektiven stellt. Er ist zweifellos beeindruckt vom Modell der *ecclesia antiquior,* wie es nach seiner Meinung von den Nonnen und Herren von Port-Royal verwirklicht wird: demütiges Leben verbunden mit tätiger Liebe zu den Armen und zu den Kindern der «kleinen Schulen»; allem barocken Prunk abgeneigte Frömmigkeit zugunsten einer durch die Einsicht in die Heilige Schrift und das kritische Studium der Überlieferung wachgerufenen gereinigten Kirche. Sicher zieht ihn Port-Royal nicht so sehr als theologisch-politische «Partei» denn als Interessengruppe in Bann. Was ihn an diesem Leben so packt, das ist die Strahlkraft eines Ortes, an dem das universal Gültige einer Christenheit gelebt wird, die sich auf dem Weg der Erneuerung befindet. Die demokratischen Strukturen der Kommunität der «Messieurs» von Port-Royal ebnen diesen Weg. Port-Royal ist der Ort einer ekklesiologischen Universalität, aber auch das Symbol eines Martyriums unter der Geißel politisch-religiösen Despotentums. Der Despotismus offenbart sich im Absolutismus eines Ludwig XIV., für den Grégoire nicht genügend harte Worte findet: «Unter seiner Regierung war Frankreich lange Zeit mit den Lorbeeren des Sieges und den Lumpen des Elends bedeckt. Er starb, überladen vom Lob der Poeten und vom Haß der Massen». Der gleiche Despotismus, so fährt Grégoire in *Ruines de Port-Royal* (1801) fort, werde jetzt auch mit den Priestern fertig, die den Eid auf die Verfassung geleistet haben.

Einen nationalen Ruf erlangt Grégoire, wie man weiß, als die Akademie von Metz seine Denkschrift *Essai sur la régénération physique, morale et politique des Juifs* (1788) mit einem Preis auszeichnet. Mit dieser Arbeit will Grégoire diesen von den christlichen Staaten Geächteten ihre Würde zurückgeben. Und damit rechtfertigt er auch seine Wahl in die *Etats Généraux:* «Ich bin zur Konstituierenden Versammlung mit dem Entschluß gekommen, mich hier für die Juden einzusetzen.» Man hat den doch sehr bezeichnenden Begriff der «Regenerierung» oft mißverstanden. Es war nicht der Gedanke Grégoires, die Besonderheiten der jüdischen *«Nation»* zu verteidigen, sondern die Juden zu Vollbürgern, also zu «neugeschaffenen» Menschen zu machen, das heißt fähig, als *Personen* in das erweiterte christliche Gemeinwesen einzutreten. Bei diesem Mann des Universalen ist es daher geradezu widersprüchlich, daß er auf dem religiösen Gebiet niemals ein Vorkämpfer des Ökumenismus im modernen Sinn war, und sei es auch nur seinen protestantischen Freunden gegenüber. Er blieb zu tief «tridentinisch», als daß er diesen wesentlichen Schritt wagte.

II. Militanter Einsatz für die Erklärung der Menschenrechte von 1789

Die Mehrheit des Klerus hatte Grégoire als den bestbekannten Mann in die Versammlung des Dritten Standes gewählt, die dann die (drei) Allgemeinen Stände *(Etats généraux)* in eine konstituierende Nationalversammlung umbilden sollte. Natürlich erwartete man von Grégoire einen der durchschlagendsten Beiträge zur Verteidigung der Erklärung der Menschenrechte. Tatsächlich schrieb er sich in das Redaktionskomitee dieser Deklaration ein und nicht in das kirchliche Komitee, dessen Aufgabe unter anderem darin bestand, die Zivilkonstitution des Klerus auszuarbeiten und vorzutragen.

Wie ist das zu beurteilen? Als eine unter dem *Ancien Régime* eingenommene Haltung mit di-

rektem Ausgang in einen opportunistischen Republikanismus? Grégoires Denken ist viel zu komplex für eine solche Vereinfachung. Das hat uns sein bis zum Tod treuer Begleiter, der Abgeordnete Thibeaudeau, mit seltener Schärfe beschrieben. Er erinnert sich noch gut an seinen damals auf der Höhe der Berühmtheit stehenden lothringischen Kollegen: «Obwohl Grégoire bis in die Fingerspitzen hinein und bis auf den Grund seiner Seele Priester war, hatten wir doch an ihm einen jener Abgeordneten, für die ich die meiste Sympathie und die größte Achtung empfand. Er war ja mit soviel gutem Willen, soviel Aufrichtigkeit, Mut und Dienstbereitschaft Patriot und Revolutionär! (...) Er nannte sich zwar nicht lautstark einen Republikaner, besaß aber dessen Verhalten und Ruf. Er war nicht eigentlich ein großer Redner, sprach jedoch mit Kühnheit, Gewandtheit und Wärme.» Wir fügen hinzu: Seine Interventionen waren gefürchtet, weil hervorragend belegt. Man ist geradezu verwirrt von der Fülle und Treffsicherheit seiner Anmerkungen und Verweise auch in der kleinsten Eingabe und in jeder seiner über tausend Reden, ganz gleich, um welches Thema es sich handelt, sei es die Religion oder die Landwirtschaft, die Universalität der französischen Sprache oder die Gründung eines Konservatoriums für Künste und Handwerk.

Grégoire haßt jede politische Etikette — das ist seine Chance und zugleich sein Verderben zur Zeit der Ausnahmegesetze *(La Terreur)*. Er ist ein Mann der Grundsätze. Er sorgt sich nie genug darum, verstanden, ja sogar, wie er oft wiederholt, «umworben» zu werden, Er hat die Geschichte, insbesondere die der Kirche gründlich genug durchforscht und weiß, daß jeder große geschichtliche Schritt durch einen Aufstand des Selbstbewußtseins vorbereitet wurde. Was ist das aber dann, ein gedemütigtes oder beleidigtes Selbstbewußtsein? Welcher Schrei entringt sich ihm unter der tief gefühlten Unterdrückung angesichts einer gleichgültigen Welt? Wie weit und auf welchen Wegen darf dann ein Ich gehen, das sich durch die politischen, religiösen und ideologischen Institutionen von Vernichtung bedroht fühlt? Fragen von erstaunlicher Aktualität! Sie beschäftigen Grégoire, ihn, der sich zuerst als «Rächer» aller Stimmlosen versteht, dann aber selber der Stimme beraubt wird und seinen eigenen Forderungen zum Opfer fällt.

Eigentlich zieht Grégoire dem Wort «Selbstbewußtsein» *(conscience)* das in dem ganzen Aufklärungsbetrieb so sprechende Wort «Herz» vor — bezeichnenderweise ausgenommen dort, wo es um die jansenistische Krise geht. Doch sind «Selbstbewußtsein» und «Herz» für ihn ganz klar Synonyme. Das «Herz» des Menschen besitzt seiner Meinug nach ein angeborenes Bedürfnis nach Freiheit, nach Gerechtigkeit und Glück. Diese Trilogie ist für Grégoire ständig und dialektisch wirksam. «Die Religion bestätigt feierlich» dieses Bedürfnis, wie er sich ausdrückt. Im Unterschied zu den anderen Abgeordneten kann er daher nicht zugeben, daß der Mensch sich sein Recht selber setzt (Kant).

Man glaubte bisher, die Menschenrechtserklärung habe sich schnell und ohne Schwierigkeiten ergeben; das Gegenteil ist der Fall. Es bedurfte mühevoller Arbeit. Zwischen dem 9. Juli und dem 26. August 1789 wurden durch nicht weniger als fünfzehn von sechsundfünfzig Rednern mehr oder weniger schlagkräftig verteidigte redaktionelle Fassungen vorgeschlagen. Anfang August geht es in der Debatte um die dornige Frage, wie die Präambel zur Deklaration lauten solle. Erneut kehrt man zum amerikanischen Muster von 1776 zurück. Man stellt fest, daß hier Gott ausdrücklich erwähnt wird. Wie wird man es damit in der französischen Erklärung der Menschenrechte halten?

Abbé Grégoire schiebt die Verlegenheit seiner Kollegen sofort beiseite. Er gibt wie immer der Grundfrage eine neue Form. Gott soll nicht nur genannt werden — das äußerste Zugeständnis, daß man Grégoire macht. Die Logik des Textes fordert, «von Dem zu sprechen, von dem (der Mensch) diese (unantastbaren Rechte) hat und der ihm Pflichten auferlegt, nämlich von Gott!» Das muß geschehen, wenn diese Rechte ausgesagt werden. Der Abgeordnete Lothringens verlangt in dieser denkwürdigen Sitzung vom 18. August, daß der Erklärung der Menschenrechte die Erklärung der Menschenpflichten Gott gegenüber angefügt werde. Denn — so begründet Grégoire seine Eingabe — «der Mensch wurde nicht durch Zufall in den Winkel der Erde geworfen, den er bewohnt; vielmehr erinnert alles, was ist, dieses zweitrangige Wesen an eine erstrangige Ursache». Der Mensch ist nämlich Teil des Selbstbewußtseins Gottes, des Schöpfers der Welt! Bis zur Erwähnung der «Pflichten» des Menschen wird man freilich noch auf die Konstitution vom Jahre III (1795) warten müssen.

So nimmt Grégoire bereits eine Anthropologie der «nationalen Religion» voraus, richtet aber deswegen nicht weniger ein formelles Dementi an Rom. Denn dort spricht man gern von der «zügellosen Freiheit» (*licentia* hat das Wort *libertas* ersetzt), die in dieser «verabscheuungswürdigen Philosophie der Menschenrechte» (Breve *Quod aliquantum* vom März 1791) enthalten sei. Gegen alle Widerstände und Widersprüche bemüht sich Grégoire, die Folgerungen aus der «nationalen Religion» zu entwickeln. Er häuft in den Jahren 1789 und 1790 mit Erfolg seine Eingaben zugunsten der Juden und der «Farbigen»; letztere tragen seinen Namen bis hinüber zu den Antillen. Als die konstituierende Versammlung drei volle Tage lang von einer infolge der Erstürmung der Bastille beunruhigten Menge belagert wird, rettet Grégoire als Vorsitzender den sozialen Frieden. Er bändigt den Sturm auf den Tribünen und gibt seinen Kollegen das Vertrauen zurück: «Bringt diesem Volk, das uns da umzingelt, bei, daß der Terror nicht unsere Sache ist (...). Wir werden die Geburt der Freiheit retten, und sollten wir unter den Ruinen dieses Saales begraben werden.» Wer gewahrt in diesen stürmischen Stunden, daß dieser doch unbekehrbare Liberale mitten unter dem einstimmigen Beifall mit einer entschlossenen Überzeugung in die Versammlung hineinruft, man werde ihn nie dazu bringen, den irrationalen demagogischen Drang mit der politischen Ethik zu verwechseln, die sich eine Demokratie zur Ehre anrechnen muß, vor allem in ihren Anfängen?

III. Chancen und Grenzen einer republikanischen Christenheit nach 1792

Diese politische Ethik läßt sich aber nur in den Prinzipien einer «nationalen Religion» verankern. Das ist sogar der Titel eines vielgelesenen Buches von Claude Fauchet, dem Vikar von Saint-Roche in Paris und späteren konstitutionellen Bischof des Calvados in der Normandie. Dieser führende Kopf des progressistischen Flügels der Konstituierenden Versammlung entwickelt den 1789 von allen angenommenen Leitgedanken: Der Christ wird der beste Staatsbürger sein, da der Katholizismus aufgrund der (noch nicht in Kraft getretenen) Konstitution die «herrschende» Religion ist und bleibt. Wie könnte bei dieser erneuten Bestätigung des christlichen Beitrags hauptsächlich katholischer Provenienz das Gesetz atheistisch sein? «Liebe Leute, das ist unmöglich.» Die Hypothese scheint derart absurd, daß der Karthäuser Dom Gerle, ein anderer begeisterter Patriot (verewigt in dem bekannten Gemälde *Le Serment du Jeu de Paume* von J.L. David), im Jahre 1790 vorschlägt, die Nationalversammlung solle einfach den Katholizismus als Staatsreligion dekretieren. Er ist sich dabei anscheinend gar nicht bewußt, daß dies die bürgerlichen Rechte der Protestanten und der Juden in Frage stellen würde.

Doch ist es nicht weniger wahr, daß in den Köpfen und Herzen das Prestige einer «nationalen Religion» fest verankert bleibt und bei der Apotheose des «Bundesfestes» am 14. Juli 1790 alle mit Zuversicht erfüllt. Am Vorabend, dem 12. Juli, war die vom König bestätigte Zivilkonstitution des Klerus verkündet worden. Die auf dem Marsfeld in Massen versammelten Delegierten zum Bundesfest (es waren fünf- bis sechshunderttausend!), darunter etwa dreihundert Priester und Militärpfarrer der Nationalgarde (viele von ihnen werden sich in der Folge der genannten Konstitution widersetzen), scheinen für den Augenblick und trotz der Veröffentlichung der Artikel dieses anfechtbarten Textes kaum besonders betroffen gewesen zu sein, da er ja doch ganz in der Sicht des Ideals eines christlichen Bürgers abgefaßt war. Am 27. Dezember, einige Tage vor den ersten Priestervereidigungen, zu einer Zeit, da um die Zweckmäßigkeit dieser bürgerlichen Geste härter gerungen wurde, stieg Grégoire zum Rednerpult der Nationalversammlung hinauf und gab folgender Überzeugung (an der er bis zu seinem Tod festhielt) lebhaften Ausdruck: «Ich kann nach reiflicher Prüfung», so versicherte er, «in der Zivilkonstitution des Klerus nichts finden, was die heiligen Wahrheiten verletzen würde, an die wir glauben und die wir lehren müssen. Wir würden die Nationalversammlung beschimpfen, wollten wir ihr einen Angriff auf die geistliche Macht unterstellen. Niemals hatte sie die Absicht, das Dogma, die Hierarchie und die geistliche Autorität der Kirche auch nur im geringsten anzutasten.» Für Grégoire bedeutet das Ja zur Zivilkonstitution des Klerus eine «vaterländische Pflicht; sie ist geeignet, den Frieden in das Königreich zu bringen und die Einheit der Seelenhirten mit den ihnen anvertrauten Gläubigen zu festigen». Die Rede Grégoires bewegt 62 Abgeordnete, darunter sieben Bischöfe, zur Eidesleistung.

Nach den neuesten Berechnungen sollen 52–55 % des französischen Klerus konstitutionell gewesen sein, dies noch vor den päpstlichen Verurteilungen in den Monaten März und April 1791 und unbeschadet der bedeutenden Unterschiede je nach Region. Es bestanden also echte Chancen für die Organisation einer Kirche Frankreichs, die Religion und Revolution zu versöhnen vermochte. Für diese nationale Erneuerung war Grégoire allem Anschein nach der geeignete Mann und die eigentliche beseelende Kraft. Eine sehr geneigte Presse sah ihn bereits als konstitutionellen Bischof von Paris. Gleichzeitig wählten ihn die Départements Sarthe und Loir-et-Cher mit großer Mehrheit, obwohl er selbst nicht kandidiert hatte. Er entschied sich für das Departement Loir-et-Cher, blieb aber dabei aus Erfahrung auf der Hut vor den Ehrenbezeugungen, mit denen man ihn das ganze Leben lang zu überhäufen suchte. Dieser Mann der Freiheit, dieses glühende Priesterherz hatte keine Lust, Bischof zu werden. «Der heilige Augustinus», so schrieb er, «hat mich gelehrt, daß das Bischofsamt die drückendste aller Lasten ist. Es bedurfte der zwingenden Stimme der Religion, die nach neuen Seelenhirten rief, und des Befehls meiner Seelenführer, um meinen Widerstand zu überwinden.» Aus diesen Grundsätzen heraus schrieb er am Tag nach seiner Bischofsweihe (24. März) einen Brief an den Papst, in dem er seine Gemeinschaft mit dem Nachfolger Petri beteuert: «Heiliger Vater, ich habe die kanonische Einsetzung empfangen und bin gültig und der Ordnung gemäß geweiht worden. Ich bekenne mit Geist und Herz die katholische, apostolische und römische Kirche. Ich erkläre, daß ich mit Gottes Hilfe im Glauben und der Gemeinschaft mit Ihnen als dem Nachfolger des heiligen Petrus einig bin und bleiben werde, einig auch mit dem päpstlichen Vorsitz der Ehre und der Jurisdiktion in der Kirche Jesu Christi.»

Die Enttäuschungen, die Verbitterung und auch die Ereignisse der Zeit von 1791 bis September 1792 bringen die demokratische Utopie, in der sich Grégoire noch wiegte, schließlich zum Einsturz. Sein Ton wird härter. Er entwickelt für die Epoche nach dem 9. Thermidor (27. Juli 1794 — Hinrichtung Robespierres und seiner Anhänger) seinen Plan einer republikanischen Christenheit neu. Die Organisation der konstitutionellen Kirche kommt auf dem Gebiet der Pastoral nur mühsam voran. Man hatte nicht vorausgesehen, daß die örtlichen Verwaltungsstellen die neuen Pfarr- und Diözesanstrukturen nur widerwillig mit den nötigen Mitteln ausstatten würden (nur wenige Priesterseminare funktionieren im Frühling 1792 einigermaßen) und daß auch eine Anzahl Priester und Bischöfe, von ihren Bischofsräten unter dem Vorwand demokratischer Mithilfe tyrannisiert, der Größe der Aufgabe nicht entsprechen. Diese bittere Erfahrung macht Grégoire im Departement Loir-et-Cher. Als verantwortungsbewußter Bischof unternimmt er in seiner Diözese drei sorgfältig geplante und durchgeführte Pastoralbesuche; sein Vorgänger, Bischof de Thémines, der seit 1791 als Emigrant in Chambery lebte, hat solche Visitationen seit 17 Jahren nicht mehr unternommen. Grégoire tritt überall auf den Plan, vor allem 1792, als seine Anwesenheit in Paris weniger erforderlich ist, da er nicht mehr in die gesetzgebende Versammlung gewählt werden kann. Innerhalb von vierzig Tagen predigt er zweiundfünfzigmal und entflammt die Begeisterung der religiösen Gemeinschaften. Leider ruft ihn Paris als Mitglied des Nationalkonvents jetzt doch zurück, und er muß erleben, daß sein Vertrauen durch unfähige oder unwürdige Bischofsvikare enttäuscht wird. Aus dieser Erfahrung stammt seine Abneigung gegen die verheirateten Priester. Im politischen Bereich stellt er von der Stadt Blois aus erschüttert fest, wie tief die Kluft reicht, die der Verfassungseid vor allem in der Vendée unter den Franzosen aufgerissen hat. Er macht dafür den König verantwortlich. Seit dessen Flucht und der Festname bei Varennes (21. Juni) ist der König für Grégoire nur noch ein Eidbrüchiger, ein Verräter an der Zivilkonstitution des Klerus, die er doch feierlich bestätigt hatte, ein Verräter auch «am Vaterland in Gefahr» und also an der nationalen Souveränität, in deren Namen er «Böhmen und Ungarn» am 20. April 1792 den Krieg erklärt hatte. Alles das sind für Grégoire die Folgen des Despotismus. Er läßt sich zu maßlosen Ausfällen gegen das Königtum hinreißen: «Was kümmert mich die Flucht eines Eidbrüchigen? Auf den können wir leicht verzichten. Er wird auf alles schwören und nichts halten.»

Grégoire ist stolz darauf, sein neues Mandat damit antreten zu können, daß er daran mitwirkt, daß am 21. September 1792 durch den Nationalkonvent erklärt wird: «Das Königtum ist in Frankreich abgeschafft!» Im März hatte er in

seiner Kathedrale in Blois sogar ausgerufen: «Wer die Republik nicht liebt, ist ein schlechter Bürger und folglich auch ein schlechter Christ!» Was er aber nicht vorausgesehen hatte, das war das Grundgesetz der Säkularisierung vom 20. September: Schaffung eines Standesamtes anstelle kirchlich-christlicher Register und vor allem Erlaubnis der Ehescheidung und der Priesterehe. Der Logik Grégoires zum Trotz bewies ihm die Republik auf diese Weise, daß das stattliche Gesetz «atheistisch» sein konnte, ja sogar sein mußte.

Wie sollte da noch das Ideal eines christlichen Bürgers oder bürgerlichen Christen aufrechterhalten werden können? Grégoire entscheidet sich sofort und klar für die christliche Politik, und dies gemeinsam mit der großen Mehrheit des vaterländisch gesinnten Episkopats. Ihre Hirtenbriefe verurteilen unwiderruflich die bürgerliche Ehescheidung und die Priesterehe. An diesem Ende des Jahres 1792 beginnt die äußerst starke Spannung zwischen Theologie und Politik. Zum erstenmal sehen sich die verantwortlichen Männer der katholischen Kirche mit der unübersehbaren Tatsache einer Säkularisierung konfrontiert, einer Säkularisierung, in welcher gewisse Autoren von heute die revolutionäre Moderne begrüßen. Grégoire kommt es nicht ein einziges Mal in den Sinn, eine «Theologie» dieser revolutionären Säkularisierung zu entwerfen, seine Bischofskollegen auch nicht. Die Dogmen und die Sakramente sind für sie alle unantastbar. Als Bischöfe von intellektueller und theologischer Bildung, die übrigens stärker «posttridentinisch» war, als man hätte meinen können, weigern sie sich, der sich anbiedernden Versuchung nachzugeben, nämlich den Christen ganz im Staatsbürger aufgehen zu lassen, gerade noch mit dem Zugeständnis einer bürgerlichen Moral. Die der «gesetzlosen Zeit» *(Terreur)* entronnenen Bischöfe erheben nach dem Thermidor ihre Stimme zu einer Kritik der politischen Ideen der Freiheit und der Gleichheit. Sie wurden ihrer Meinung nach «durch korrumpierte Regime entehrt und verkauft — prostituiert». Dagegen rühmen die Bischöfe die allein gültigen evangelischen Tugenden. Ebenso brandmarkt Grégoire jene Institute der Republik, in denen man sich bemüht, atheistische Bürger heranzubilden, als «Schulen des Teufels» (der Ausdruck stammt aus dem Jahre 1797!)[5].

Den militanten Atheismus hat Grégoire dort auf den Bänken der Nationalversammlung direkt vor Augen. Mitten in der stärksten Verfolgungskampagne gegen das Christentum, da nicht wenige Priester ihr Priestertum aufgeben, sitzt Grégoire absichtlich und unter Lebensgefahr mit Pileolus und violetten Strümpfen in der Versammlung und bekennt am 17. Brumaire (7. November 1793), als Bischof Gobel und seine Vikare auf ihre priesterlichen Ämter verzichten: «Ich bin Katholik aus Überzeugung und Gefühl heraus und Priester aus eigener Wahl. Ich wurde durch das Volk zum Bischof bestimmt. Aber ich habe meine Sendung weder vom Volk noch von euch empfangen.»

Auf dieses stolze und kühne Wort hin zieht er sich in den Ausschuß für öffentliche Bildung zurück, um hier an seinem persönlichen Lebenswerk weiterzuarbeiten, ganz aus der Sicht heraus, die sein Dasein inspirierte. Es geht ihm um die Entwicklung Frankreichs als Ort eines allgemeingültigen republikanischen Geistes, und zwar durch die Freilegung des ererbten humanitären, kulturellen und wirtschaftlichen Reichtums der Nation. Das ist der Leitgedanke seiner berühmtesten Reden vor der Nationalversammlung: Rede gegen die Sklaverei, eine Rede, die zum antizipierenden Dekret vom 16. Pluviôse des Jahres II (4. Februar 1794) über die Abschaffung der Sklaverei «ohne Gegenleistung oder Loskauf» führt; Rede «über die Notwendigkeit und die Mittel zur Abschaffung der Mundarten und Universalisierung des Gebrauchs der französischen Sprache» (6. Juni); Rede über die industrielle Erneuerung eines Frankreich, das in diesen wirtschaftlichen Bereichen nicht mehr von England und Deutschland beherrscht wird, Erneuerung mit Hilfe der Gründung eines Gewerbemuseums (3. Oktober), wobei Grégoire auch auf die Frauenarbeit und deren hohen Wert für die Nation zu sprechen kommt; Rede über den Schutz des künstlerischen, wissenschaftlichen und kulturellen Reichtums der Nation in drei großen Berichten «über den Vandalismus» (das Wort stammt von Grégoire selbst).

In diesen dunkelsten Tagen, da Frankreich allen Grund hat, an seiner zivilisatorischen Sendung zu verzweifeln, ahnt Grégoire im Gegenteil, daß die konkreten Grundlagen für eine «Kunst gesellschaftlichen Lebens» gelegt werden müssen, die in der Lage ist, alle republikanischen Kräfte zu einen und sie dann noch durch die religiöse Erneuerung zu siegeln.

Die Jahre 1795 und 1796 sind dem Aufbau einer durch das Feuer der entchristlichenden Verfolgung geläuterten republikanischen Christenheit günstig. Zusammen mit drei anderen Bischöfen, ehemaligen Mitgliedern der Nationalversammlung wie er und auch wie er den Gefängnissen des Jahres II (1794) entronnen, organisiert Grégoire die konstitutionelle Kirche neu; zugleich läßt er am 23. April auf dem Nationalkonvent nach dem Thermidor über eine Erklärung der Menschenrechte *(Déclaration du Droit des gens)* abstimmen. Sie ist außerordentlich aufschlußreich für die politische Philosophie der erneuerten Strukturen der konstitutionellen Kirche nach dem Thermidor. Wir haben schon in einem früheren Heft die konkreten Anwendungen dieser Einübung in die Demokratie behandelt[6]. Es sei nur kurz daran erinnert, daß diese Einübung auf den theologischen Grundsätzen der kirchlichen Einstimmigkeit basiert, auf der Einheit des Glaubens, des Priestertums und der Gemeinschaft, wie sie im Wahlvorgehen und durch die ausübenden Organe der Gewählten unter Mitwirkung der Laien gemäß deren «Priestertum» verwirklicht werden. Die beiden Nationalkonzilien von 1797 und 1801 öffnen den Weg für eine Weise parlamentarischen Vorgehens, wie es von der Kirche erst mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil übernommen wird. Zu unterstreichen wäre auch der moderne Charakter bestimmter Dekrete jener Konzilien, zum Beispiel des Dekrets über die Liturgie in französischer Sprache, wo Grégoire nach der Meinung seiner Kollegen eine doch wohl zu gewagte prophetische Sprache führt, da er sich durchaus bereit zeigt, im Bedarfsfalle auch »das chinesische Tamtam» in die katholische Liturgie zu übernehmen!

Auch wenn es wie ein Witz anmuten mag, ja sich sogar als notwendig erweist, aus dem Schatz der gallikanischen Überlieferungen zu schöpfen, so herrscht dahinter im Grunde doch wohl das Verlangen, die konstitutionelle Kirche zu einem Musterbeispiel politischer Freiheit zu gestalten. Und warum? Weil »die wahren Grundlagen für die politische Freiheit im Evangelium liegen. Denn es erinnert die Menschen unaufhörlich daran, daß sie einer einzigen Wurzel entstammen und also eine einzige Familie bilden, daß unter ihnen nicht *irgend eine Art Verwandtschaft* (...) besteht, sondern eine echte Blutsverwandtschaft von unzerstörbarer Festigkeit; unablässig drängt das Evangelium auf den Geist der Liebe und brüderlicher Herzlichkeit». Und wenn es der Kirche Frankreichs gelingt, dieses überzeugende Beispiel der Freiheit zu verwirklichen, warum sollte ein solches Modell dann nicht zunächst in die universale katholische Kirche und schließlich in die anderen christlichen Familien hinausgetragen werden können? Daher der Plan Grégoires einer Wiedervereinigung der *russischen* und der *lateinischen Kirche* (12. Oktober 1799).

Dieses Verlangen nach dem universal Menschlichen, das nach dem revolutionären Trauma im Christentum neu erwachte, war in Europa zur Zeit des Direktoriums, an der Schwelle zum 19. Jahrhundert, weiter verbreitet, als im allgemeinen angenommen wird. Es war das Europa des «Frühlings der Nationen» und des industriellen Aufschwungs. Aber dieses Verlangen wird nicht nur durch die neuaufbrechenden Konservatismen zugunsten eines Europa der Heiligen Allianz rasch geknebelt und erstickt; es verdirbt auch zu einem politisierenden Gehaben, das die Gelehrten, Philosophen und Theologen, diese doch erstberufenen Baumeister des Humanismus, zu sektiererischen «Liberalen» verkehrt.

Grégoire weigert sich stets, als ein solcher «Liberaler» zu gelten, er, der immer wieder der Revolution Unterlegene, mundtot gemacht durch das «despotische» Regime des Kaiserreichs unter Napoleon I. (Restauration). Lieber zieht sich Grégoire aus dem öffentlichen Leben zurück, als daß er sich durch Ehrerweise und Pfründen kaufen läßt, mit denen man ihn zu überhäufen sucht. Er sucht von nun ab mit aller ihm eigenen Energie, sich eine moralische Autorität in Europa und Afrika zu verschaffen, indem er sich auf ständigen Reisen und durch einen unübersehbaren Briefwechsel seinen bleibenden Anliegen widmet, der Emanzipation der Juden nämlich und dem Kampf um die Befreiung der Schwarzen.

IV. Revolutionäre Modernität und Nachwirken Grégoires

«Kein Prophet wird in seiner Heimat anerkannt» (Lk 4,24). Dieses Wort bewahrheitet sich bei Grégoire. Er ist vom 19. Jahrhundert bis in unsere Tage nirgends besser bekannt und mehr geschätzt als unter den Juden Europas und den Schwarzen. Im Jahre 1825 kommen zwei Abge-

sandte der Republik Haiti nach Frankreich. Sie wollen mit der Regierung Charles' X. über die Anerkennung der Unabhängigkeit Haitis durch Frankreich verhandeln. Es wird ihnen verboten, Grégoire aufzusuchen. Sie begegnen ihm trotzdem insgeheim «bei einbrechender Nacht» und werfen sich ihm zu Füßen. Bei der Nachricht von seinem Tod am 28. Mai 1831 wird auf Santo Domingo öffentliche Trauer angeordnet. Auf Haiti ertönt alle fünfzehn Minuten, während der gesamte schwarze Klerus ein feierliches Hochamt zelebriert, eine Ehrensalve zur Erinnerung an den «Freund der Menschen aller Hautfarben», wie er sich selbst genannt hatte.

Für die französischen Katholiken blieb Grégoire auf lange Zeit der «Jakobiner» und dazu noch ein «Königsmörder». Der doch liberale Protestant Guizot, der — mit der konstitutionellen Monarchie — zwischen den Legitimisten und den Erben von 1789 einen Kompromiß gefunden hatte, weigerte sich 1830, Grégoire erneut in die «Chambre des Pairs» und in das «Institut» aufzunehmen. Lamennais mochte Grégoire, für dessen geistigen Erben man ihn doch hätte halten können, absolut nicht leiden. Victor Hugo unterstützte die schmutzige Verleumdungskampagne gegen Grégoire, die auf dessen «skandalöse» Wahl von 1819 im Departement Isère hin ausgebrochen war *(Les Misérables,* Paris 1951, 1533).

Der Haß gegen diesen Mann bemißt sich nach der Achtung, die seine intellektuellen und moralischen Tugenden erzwingen. Es ist daher leichter, ihn «auszuplündern». Wieviele von den «Jungen» des sozialen Katholizismus hat er gekannt und beraten: einen Joseph Droz und einen Baron de Gérando, dessen erste Werke direkt von den philanthropischen Gedankengängen und den Heilmitteln gegen den Pauperismus inspiriert sind, Gedanken und Mittel, die den zahlreichen Kleinschriften Grégoires entnommen waren. Ein Buchez ist von diesem großen Mann fasziniert, bis zu dem Augenblick, da er es sich in den Kopf setzt, Robespierre zu rehabilitieren, was ihm sofort und rücksichtslos die Türen der kleinen Wohnung Grégoires in der Rue du Cherche-Midi verschließt. Der gute Abbé Augustin Sénac hat in seinem Erfolgsbuch *Le Christianisme considéré dans ses rapports avec la civilisation moderne* (erste Ausgabe 1837) reichlich aus Grégoires Schriften *De l'influence du christianisme* (...) *sur l'abolition de l'esclavage* (1813) und *De l'influence du christianisme (...) sur la condition des femmes* (1821) geschöpft. Aber wie sollte man sich einem «Häretiker» gegenüber als Schuldner fühlen? Und was soll man von dem Christdemokraten Abbé Maret sagen, wenn er 1847/48 in der Sorbonne eine Vorlesung hält «über das Grundgesetz der Kirche und ihr Verhältnis zur Demokratie»?

Grégoire war in seinem Leben davon überzeugt, daß man die Treue der Menschen verdienen muß. Sie wurde ihm erwiesen. Als nämlich der «Altbischof von Blois», wie er bis zu seinem Tod zeichnete — übrigens ein Tod, den die widerwärtige Erpressung einer Abkehr von seinem konstitutionellen Eid durch die Drohung der Exkommunikation verdüsterte —, als Grégoire also beerdigt wurde, trugen in Paris junge Männer seinen Sarg bis zum Friedhof Montparnasse, gefolgt von 20.000 Arbeitern und Studenten — ein wahrer Triumphzug!

Grégoire, Jugend der Kirche und der Welt? Warum auch nicht? Freilich mußte man auf das Zweihundertjahrjubiläum seiner Geburt (1750–1950) warten, um zu erleben, daß ein gewisser Ho-Chi-Minh, der spätere Präsident der demokratischen Republik Vietnam, inmitten bedeutender kultureller Kundgebungen den «Apostel der Freiheit der Völker» öffentlich ehrte.

Heute, an der Schwelle zur Zweihundertjahrfeier der Französischen Revolution, bleibt der «Abbé» Grégoire immer noch zu entdecken. Wir entdecken ihn auf dem Weg über sein Denken. Denn sein großer Gedanke war der Mensch als Christ *und* Bürger. Er hat diesen Gedanken leidenschaftlich gelebt ganz vorn an der Spitze derer, die die Freiheit suchen und lieben, Freiheit aus Gott und in Gott.

[1] B. Plongeron, Grégoire Henri-Baptiste: Dict. Hist. et Géo. Ecclés., 126 (1987) Sp. 60–71.

[2] Oeuvres de l'abbé Grégoire, 14 Bde (Paris 1977), Vorwort von Albert Soboul, 1. Ausg. von 143 zwischen 1788 und 1831 veröffentlichten Schriften, chronologisch und thematisch geordnet.

[3] H. Maier, Revolution und Kirche. Studien zur Frühgeschichte der Christlichen Demokratie, 1789–1850 (Freiburg i.B. 1959).

[4] B. Plongeron, Recherches sur l'Aufklärung catholique en Europe occidentale 1770–1830: Rev. Hist. Mod. et Contemp. 16 (1969) 555–605; Was ist Katholische Aufklärung?:

Kath. Aufklärung und Josephinismus (Wien 1979) 11–56.

[5] B. Plongeron, Théologie et politique au siècle des Lumières 1770–1820, Bd 3: Combats révolutionnaires pour une théologie de la sécularisation 1790–1804 (Genf 1973) 121–183.

[6] B. Plongeron, Die Handhabung der Demokratie in der konstitutionellen Kirche Frankreichs während der Jahre 1790–1801: CONCILIUM 8(1972/8–9) 543–548.

Aus dem Französischen übers. v. Arthur Himmelsbach

BERNARD PLONGERON

1964 in Paris zum Priester ordiniert. Erwarb das Diplom des Institut des Etudes Politiques in Paris und zwei Doktorate in Geschichtswissenschaften und Theologie. Zunächst Lehrtätigkeit an den Universitäten von Straßburg und von Löwen. Derzeit Professor für Literatur und Theologie am Institut Catholique in Paris. Mitglied des Comité national du Centre national de la Recherche Scientifique, in dessen Rahmen er seit 1985 die Forschungsgruppe für moderne und zeitgenössische Religionsgeschichte leitet. Mitglied der Redaktionskomitees mehrerer Zeitschriften, u. a. von Revue de l'Histoire de l'Eglise de France; Studies in Religion / Sciences Religieuses (Kanada); Annals of Scholarship (New York). Mitherausgeber der Reihe «Histoire des diocèses de France» (bei Beauchesne in Paris sind bis 1989 22 Bände erschienen). Weitere Veröffentlichungen u. a.: Théologie et politique du siècle des Lumières 1770-1820(Diss., Droz, Genf 1973); etwa 60 Artikel oder Bücher über die Beziehungen zwischen religiösen Mentalitäten und politischen Problemen im Europa des 18. und 19. Jahrhunderts; namentlich seien genannt: La vie quotidienne du clergé français au XVIIe siècle (1974; erweiterte Ausgabe bei Hachette. Paris 1988); Histoire du diocèse de Paris, t. 1, Des origines à la Révolution (Beauchesne, Paris 1087); (zus. mit anderen:) Histoire des saints et de la sainteté chrétienne, t. IX, Sainteté pour le siècle des Lumières (1715–1826) (Hachette, Paris 1987). Anschrift: 36, rue Saint-Placide, F-75006 Paris, Frankreich.

Rezeption und Nicht-Rezeption der Revolution durch die Kirche

Jürgen Moltmann

Revolution, Religion und die Zukunft: Deutsche Reaktionen

I. Aufbruch und Widersprüche der Moderne

Die Pariser Ereignisse 1789 wurden in den deutschen Ländern von den einen mit messianischem Enthusiasmus begrüßt, von den anderen aber mit apokalyptischer Furcht gehaßt. Beide aber erkannten sofort, daß mit der Französischen Revolution eine «neue Epoche der Weltgeschichte» angebrochen war, wie Johann Wolfgang von Goethe am 20. September 1792 nach der Kanonade von Valmy bemerkte. Das *ancien régime* zerbrach, zuerst in Frankreich, später auch in den deutschen Staaten, eine neue Zeit der Demokratie begann, zuerst in Frankreich, ab 1948 auch in Deutschland. Es war die Epoche der bürgerlichen Welt. Sie reichte bis zur bolschewistischen Revolution in Rußland 1917.

Die Kehrseite der politischen Revolution aber war die industrielle Revolution. Es entstand die Welt der Industriereviere, der neuen Massenstädte, des Proletariats, des europäischen Wirtschaftsimperialismus und der Ausbeutung der Natur durch die Herrschaft der Menschen. Die politische Hegemonie Europas zerstörte sich selbst in den zwei Weltkriegen des 20. Jahrhunderts. Die wissenschaftlich-technische Zivilisation, die sie geschaffen hat, aber breitet sich unwiderstehlich aus und ist global geworden. Sie ist heute jedoch weltweit in wenigstens drei tödliche Widersprüche geraten: 1. Sie hat das Elend der «Dritten Welt» produziert; 2. sie treibt durch progressive Naturzerstörung die Erde in die ökologische Katastrophe; 3. sie bedroht sich selbst durch das nukleare Abschreckungssystem, durch welches sie sich sichern will. Aus der «Neuzeit», die nach der Vostellung der deutschen Philosophen und Poeten des Vormärz von 1848 mit der Französischen Revolution angebrochen sein sollte, ist zweihundert Jahre später so etwas wie die «Endzeit» der Menschheit geworden, eine Zeit, in der das Ende des Menschengeschlechtes jederzeit durch Menschen herbeigeführt werden kann. Der Rückblick von 1989 auf 1789 ist darum nicht eindeutig, sondern doppeldeutig. Die Gefühle bleiben gemischt. Die Revolution blieb unvollendet. Aber wie wird sie vollendet?

II. Die Praxis der Franzosen und die Theorie der Deutschen

Die Deutschen haben die französischen Ereignisse vor 200 Jahren fasziniert betrachtet, aber eben nur betrachtet und selbst nichts Vergleichbares zustande gebracht. Darum wurde die politische Revolution in Frankreich durch die Deutschen mit einer «Revolution der Denkungsart» beantwortet, wie sie als einer der ersten *Immanuel Kant* mit seiner transzendentalen Subjektivitätsphilosophie angeregt hat. Der große deutsche Idealismus von Kant, Fichte und Hegel kann als die deutsche Theorie der Französischen Revolution aufgefaßt werden[1]. So stark wirkten die Ereignisse. Aber es blieb in Deutschland die Theorie einer Revolution. Sie führte nicht zur Praxis. Erst durch *Karl Marx* wurde diese Theorie der Revolution von Hegel auf die Füße gestellt und durch und durch praktisch.

Betrachten wir die frühen Zeugnisse: Als die ersten Nachrichten aus Paris nach Deutschland kamen, schickten fromme Protestanten, die in Württemberg auf das Kommen des Reiches Gottes warteten, einen Abgesandten nach Paris, um Gewißheit zu bekommen. Er kehrte nicht zurück. Doch «der revolutionäre Wunsch, das Reich Gottes zu realisieren, ist der elastische Punkt aller progressiven Bildung und der Anfang der modernen Geschichte», erklärte *Friedrich Schlegel.* Und dies ist für die deutsche Aufklärung wichtig. Sie war eschatologisch orientiert. «Auch die Philosophen haben ihren Chi-

liasmus» (Kant)[2]. 1791 wurden die Theologiestudenten der Universität Tübingen vom Geist der Freiheit ergriffen: Hegel, Schelling und Hölderlin setzten eine Jakobinermütze auf den Maibaum und tanzten zu den Klängen der Marseillaise um ihn herum. Der erschreckte Herzog von Württemberg rief sie bald zur Raison.

Kant schrieb 1798 über die Französische Revolution: «Ein solches Phänomen vergißt sich nicht mehr, weil es eine Anlage und ein Vermögen in der menschlichen Natur zum Besseren aufgedeckt hat, dergleichen kein Politiker aus dem bisherigen Laufe der Dinge ausgeklügelt hätte.» Er deutete die Revolution als ein «Geschichtszeichen» der Menschheit mit Hilfe thomistischer Sakramentstheologie: Sie ist ein Zeichen der Erinnerung, ein Zeichen der Hoffnung und ein Zeichen der gegenwärtigen Tendenz des Menschengeschlechts zum Guten, d.h. zum Ausgang aus selbstverschuldeter Unmündigkeit zum selbständigen und öffentlichen Gebrauch der eigenen Vernunft[3].

Hegel beschrieb dasselbe Phänomen emphatischer: «So lange die Sonne am Firmamente steht und die Planeten um sie herum kreisen, war das nicht gesehen worden, daß der Mensch sich auf den Kopf, das ist, auf den Gedanken stellt, und die Wirklichkeit nach diesem erbaut. Anaxagoras hatte zuerst gesagt, daß der *noûs* die Welt regiert, nun aber erst ist der Mensch dazu gekommen zu erkennen, daß der Gedanke die geistige Wirklichkeit regieren solle. Es war dies somit ein herrlicher Sonnenaufgang.»[4] Noch direkter bezog *Fichte* sein philosophisches System auf die Französische Revolution: «Mein System ist das erste System der Freiheit, wie jene Nation von den äußeren Ketten den Menschen losreißt, reißt mein System ihn von den Fesseln der Dinge an sich, des äußeren Einflußes los, und stellt ihn in seinem ersten Grundsatz als selbständiges Wesen hin.»[5]

Die idealistischen Philosophen sahen in der Französischen Revolution die Ideen der Aufklärung wirken: *Menschenrechte* und Menschenwürde, *Demokratie* als Verfassung der Freiheit, *Vernunft* als Mittel des Aufbaus einer freien und menschlichen Welt, in einem: die menschliche Emanzipation des Menschen aus seinen vielfältigen Abhängigkeiten und Entfremdungen. Sie erkannten, daß mit der politischen Revolution das «Zeitalter der Geschichte» anbricht. Seit 1789 ist «die Revolution die weltgeschichtliche Signatur unseres Zeitalters» (J.Fr. Stahl). Zukunft wird nicht mehr durch Herkunft bestimmt. Traditionen legitimieren nicht mehr die Ordnungen in Staat und Gesellschaft. Die Orientierung der menschlichen Welt an den kosmischen Ordnungen der Natur hört auf. Durch die industrielle Revolution werden die Menschen in die Lage versetzt, ihre eigene Welt nach ihren eigenen Wünschen und Ideen zu konstruieren. Durch die politische Revolution wird die politische Herrschaft nicht mehr durch Religion, sondern durch Volkssouveränität legitimiert. Durch beide Revolutionen werden Menschen zu Subjekten ihrer eigenen Geschichte. Die moderne Gesellschaft und die modernen Staaten müssen zu diesem Zweck rational organisiert werden. Werden Menschen aber zu Herren ihrer eigenen Geschichte, dann können sie auch ihre eigenen Totengräber werden. Mit der Freiheit wächst die Gefahr. Um sie zu bannen, suchte man nach transzendentem Halt. Diese menschliche Geschichte der Menschen endet dann nicht im Chaos, wenn sie an einer umfassenderen Geschichte orientiert wird, an der göttlichen Geschichte des absoluten Geistes (Hegel), an der Naturgeschichte der Evolution (Darwin), an den objektiven Gesetzen der dialektischen Materie (Marx, Engels).

Obgleich die großen Denker des 19. Jahrhunderts im großen Paradigma der «Geschichte» gedacht haben, war es nahezu allen bewußt, daß «Geschichte» nur ein anderes Wort für «Krise», und «Krise» nur ein anderes Wort für «Revolution» ist. «Geschichte» ist die andauernde Krise, und Krise ist die «permanente Revolution»[6]. Darum wurden alle geistigen und politischen Anstrengungen unternommen, um die historischen Gesetze der Revolution zu erkennen, die sozialen Gesetze der Gesellschaft zu beherrschen und bestimmte Entwürfe der Zukunft durchzusetzen. Leben in der Geschichte ist Leben in permanenter Krise und stets neuer Entscheidung. Darum wurde es zum Ziel der neuen Sozialwissenschaften von Saint-Simon und A. Comte: «Terminer la révolution.» Durch Sozialerkenntnis und Sozialtechnik kann die revolutionäre Bewegung im Volk beherrscht werden[7]. Die «Beendigung der Geschichte» durch den Übergang aus der revolutionären Zeit in eine bürokratisch ermöglichte Epoche *«post-histoire»* steht darum seit 1789 zusammen mit der Revolution auf der Tagesordnung: Von der alten Theo-

kratie über die moderne Demokratie zur postmodernen Technokratie.

III. Die antirevolutionäre Apokalyptik in der Religion

Als die Ideale der französischen Revolution im Terror der Jakobiner verraten wurden und als Napoleon zur französischen Weltherrschaft antrat, verkehrte sich der anfängliche Jubel über die französische Freiheit in den deutschen Staaten bald zum endzeitlichen «Schrecken des Negativen» über diese «Furie des Verschwindens» (Hegel)[8]. Es waren vor allen anderen die christlichen Kirchen, die den Antichristen kommen sahen und den Endkampf von Gog und Magog an die Wände des untergehenden alten Europa malten. Es entstand die bis heute anhaltende *antirevolutionäre Option* in der katholischen Kirche und in den protestantischen Kirchen. Die Kirchen sahen eine Zukunft für Religion und Christentum nur in der «Heiligen Allianz» Österreichs, Preußens und Rußlands gegen Napoleon. Sie entwickelten später dezidiert antirevoluionäre, konservative politische Ekklesiologien. Die protestantischen Kirchen in den deutschen Staaten heiligten das im Befreiungskampf gegen Napoelon (1813) entstehende deutsche Nationalgefühl mit religiösem Patriotismus: «Für Gott, König und Vaterland.»

Betrachten wir die Zeugnisse: «Alle Revolutionen sind gegen das Reich Gottes», verkündete der deutsche Erweckungstheologe *Gottfried Menken*[9]. *August Vilmar*, ein bis heute einflußreicher konservativer Theologe, hielt 1831 die «Revolution» für «das scheußliche Ungeheuer aus dem Abgrund»: Der revolutionäre Geist verneint jede hörere göttliche Ordnung und macht aus Menschen Tiere, die nur noch ihren Instinkten folgen. Die Revolution und ihre Kinder wie Demokratie, Emanzipation, Rechtsgleichheit, Rationalismus und Liberalismus sind die Zeichen des nahen Weltendes. Der Antichrist erhebt sein Haupt, und die Seinen kennen «keinen Gott, keinen Fürsten, keine Ordnung und keine Gesetze, und darum gehen sie mit aller Macht darauf aus, das Christentum zu zerstören»[10].

Der einflußreiche protestantische Theologe und preußische Kirchenpolitiker *Julius Friedrich Stahl* deutete die Zeichen der Revolution mit demselben apokalyptischen Pathos: Weil die Französische Revolution antichristlich ist, ist nur das Christentum in der Lage, die Völker von der «Krankheit der Revolution zu heilen». Mit dieser Revolution sind wir in das «apokalyptische Zeitalter» eingetreten« Das «Prinzip der Volksouveränität» ist das absolut «böse Prinzip». Man kann darum diese Revolution nicht durch Kompromisse bekämpfen und sie auch nicht durch eine politische «Constitutionsakte» überwinden. Die einzige Macht, die Revolution zu überwinden, ist das Christentum.

Genau so deutete *Abraham Kuyper*, reformierter Theologe, Führer der holländischen «antirevolutionären Volkspartei» und jahrzehntelang Ministerpräsident der Niederlande, die Sturmzeichen der Revolution. Inbegriff der Französischen Revolution war für ihn die anarchistische Losung «Ni Dieu — ni maitre». Diese Volkssouveränität ist für ihn die Leugnung jeder göttlichen und gottgesetzten Autorität in Staat und Familie. Darum führt Atheismus logisch zum Anarchismus und zur Zerstörung der Sittlichkeit. «Modernismus» und «Christentum» müssen sich bis zum Ende bekämpfen. Ihr Kampf ist selbst schon der Anfang vom Weltende. Kuyper pries den «Calvinismus» als die «einzig standhaltende Wehr für die protestantischen Völker gegen den eindringenden und überströmenden Modernismus», denn in ihm beugt man vor Gott demütig die Knie, aber gegenüber Menschen erhebt man stolz das Haupt, im Modernismus dagegen ballt man die Faust gegen Gott und erniedrigt sich vor den Mitmenschen. «Reformation wider Revolution» hieß der Titel seiner einflußreichsten Schrift[11].

Kuypers Geist ist noch heute in der burischen Religion Südafrikas lebendig, nur daß dort an die Stelle des «Modernismus» der «Kommunismus» und an die Stelle der Französischen die bolschewistische Revolution getreten sind. Auch die politische Apokalyptik der «religiösen Rechten» in den USA (Jerry Falwell)[12] geht auf die antirevolutionär-apokalyptische Grundoption der Kirchen im 19. Jahrhundert zurück: Die Französische Revolution war der Anfang vom Weltende, die bolschewistische Revolution führt in es hinein, ein nukleares «Harmaggedon» wird in naher Zukunft das Ende selbst herbeiführen. So absurd diese Vorstellungen von der Endzeit auch erscheinen mögen, sie sind höchst gefährlich und zeigen noch heute etwas von der Fernwirkung der Französischen Revolution auf ihre Gegner.

IV. Religion, Revolution und der Bund für das Leben

Die *Vision der Hoffnung* auf Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit kann verraten und unterdrückt werden, aber sie «vergißt sich nicht mehr», seit sie einmal in den Herzen des unterdrückten Volkes Wurzeln geschlagen hat. Wer diese Freiheit zum Menschenrecht erklärt, kann sie niemandem vorenthalten. Darum wirkt diese Vision der Hoffnung bis heute und über unsere Zeit hinaus im Freiheitskampf der vom europäischen Imperialismus unterworfenen Völker und im Freiheitskampf des armen und rechtlosen Volkes in den einzelnen Gesellschaften. Die kulturelle Bewegung der Befreiung der Frau vom Patriarchat und vom männlichen Industrialismus und die ökologische Bewegung für eine Befreiung der Natur von der menschlichen Ausbeutung und Vernichtung beweisen, wie stark diese Ideen weiterwirken und immer neue Kreise ziehen.

Aber auch die antirevolutionäre Reaktion wirkt weiter im *autoritären Prinzip* «Gott, König (oder Staatsgewalt) und Vaterland (oder Familie)». Die herrschenden Schichten bilden in vielen Staaten heute autoritäre Regime und legitimieren diese durch die Ideologie der «nationalen Sicherheit». Sie mißbrauchen die Religion als Bundesgenossen gegen die Revolution des Volkes, indem sie diese als gottlos und anarchistisch hinstellen. Ihre Hoffnung ist nicht die Welt der Gerechtigkeit und des Friedens für alle, sondern die apokalyptische Entscheidungsschlacht zwischen Katholizismus und Sozialismus (Donoso Cortes), bzw. zwischen Christus und Antichrist (Julius Fr. Stahl) oder zwischen der «freien Welt» und dem «Reich des Bösen». Weil sich die Kirchen im *ancien régime* mit dem Feudalismus verbündet hatten, konnte die revolutionäre Freiheit des Volkes nur antiklerikal und atheistisch begründet und erkämpft werden, und weil die politische Revolution der Bürger und die proletarische Revolution der Arbeiter atheistisch waren, wurden die Kirchen und ihre Theologen in das konservative Lager gedrängt. Die Entstehung der Demokratie in der Politik, die Entwicklung des Liberalismus und des Sozialismus in der Wirtschaft, der wissenschaftlich-technische Rationalismus und das Freiheitsbewußtsein immer neuer Schichten in der Bevölkerung stießen darum durchweg auf den Argwohn des Klerus und auf den Unverstand der Theologen.

Erst als das bürgerliche Zeitalter in der Mitte des 20. Jahrhunderts in Westeuropa zuende ging, fanden Kirchen und Theologen zögernd eine positive Einstellung zu den Entwicklungen des modernen Geistes, der aus der Französischen Revolution hervorgegangen ist. Das II. Vatikanum ist das große Signal für die «Vergegenwärtigung» des Evangeliums der Freiheit in und durch die katholische Kirche. Die ökumenische Bewegung ist das entsprechende Zeichen in den nicht-römisch-katholischen Kirchen. Die Politische Theologie, die Theologie der Revolution und die Theologie der Befreiung, die feministische Theologie und die ökologische Theologie sind Entwürfe in unserer Generation, um die verhängnisvolle antirevolutionär-konservativ-apokalyptische Grundoption in der Christenheit zu überwinden und auf die Entwicklung des modernen Geistes nicht mehr nur zu reagieren, sondern ihr das Licht der Hoffnung voranzutragen[13]. Dies ist um so wichtiger, als die Entwicklungen der modernen Welt in so große Widersprüche geführt haben, daß heute die Zukunft der Menschheit selbst in Frage gestellt ist. An die Stelle des Fortschrittsglaubens ist die Angst vor der Zukunft getreten. Darum muß der Gottesglaube die Menschheitshoffnung retten und sie aus Hybris und Resignation zur Perseveranz befreien. Nicht der Eskapismus in die «Postmoderne» und auch nicht die sanfte Verführung ins «New Age» sind reale Wege aus der Gefahr. Weder Kapitalismus noch der (real existierende) Sozialismus retten die Menschheit, denn sie vertiefen beide die sozialen und ökologischen Gefahren dieser Welt und sind nicht Lösungen, sondern Teile des Problems. Ein neues historisches Bündnis zwischen Sozialisten und Christen aber, eine positive Vermittlung zwischen Vernunft und Religion, zwischen Gottesglaube und menschlicher Freiheit, wären die Voraussetzung dafür, daß der seit 1789 bestehende Konflikt zwischen Revolution und Religion aufgelöst wird.

Das ungelöste und unlösbare Problem der revolutionären Menschheitshoffnung ist nicht die Freiheit, auch nicht die Gleichheit, sondern die Vermittlung beider durch jene *Solidarität,* die seinerzeit so biblisch und so humanistisch «Brüderlichkeit» genannt wurde, die aber ebenso auch «Schwesterlichkeit» der Frauen und «Ge-

schwisterlichkeit» von Frauen und Männern meint. Welche Form von menschlicher Gemeinschaft bewahrt und bewirkt sowohl die Freiheit wie die Gleichheit der Personen, die Selbstverwirklichung der einzelnen und die gegenseitige Anerkennung und Annahme der Verschiedenen? Ich glaube, daß sie nur durch eine *genossenschaftliche Reform* der modernen Gesellschaft «von unten» verwirklicht werden kann. Der sowohl theologisch wie politisch relevante Begriff dafür ist der Begriff des *Bundes (covenant).* Er prägt die Gestalt des Gottesvolkes im Alten und im Neuen Testament. Er prägt auch die Verfassungsgeschichte der auf Volkssouveränität gegründeten modernen Demokratien. Im Bund sind Menschen frei und zuverlässig zugleich. Ihr Bund realisiert ihre Gegenseitigkeit *(mutuality)* in ihren Bedürfnissen und ihren Fähigkeiten. Bündnisse verwirklichen auch internationale Interdependenzen, selbst zwischen verschiedenen Sozialsystemen. Endlich wird nur ein neuer Bund zwischen menschlicher Kultur und dem Leben der Erde das Überleben beider sichern können. Der Bund der freien und gleichen Menschen aus den verschiedenen Völkern, Kulturen und Religionen kann die Französische Revolution «vollenden», weil er ihre Hoffnung erfüllt.

[1] J. Ritter, Hegel und die französische Revolution (Köln 1957).

[2] I. Kant, Das Ende aller Dinge (1794), Werke ed. W. Weischedel (Darmstadt 1964) VI, 175ff.

[3] I. Kant, Der Streit der Fakultäten (1798), Werke VI, 361.

[4] G.W.F. Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte, Werke ed. Glockner, XI, 557.

[5] J.G. Fichte, Briefwechsel ed. H. Schulz, I, 1925, 349f.

[6] R. Koselleck, Kritik und Krise. Ein Beitrag zur Pathogenese der bürgerlichen Welt (Frankfurt 1959).

[7] J.L. Talmon, Politischer Messianismus. Die romantische Phase (Köln 1963).

[8] G.W.F. Hegel, Phänomenologie des Geistes (1807) II: Die absolute Freiheit und der Schrecken.

[9] Vgl. R. Strunk, Politische Ekklesiologie im Zeitalter der Revolution (München/Mainz 1971) 102ff; J. Moltmann, Kirche in der Kraft des Geistes (München 1975) 57ff.

[10] A. Vilmar, Kirche und Welt (1872).

[11] A. Kuyper, Reformation wider Revolution (Berlin 1904).

[12] G. Fackre, The religion's right and Christian faith (Grand Rapids 1982).

[13] Siehe J. Moltmann, Was ist heute Theologie? Zwei Beiträge zu ihrer Vergegenwärtigung, QD 114 (Freiburg i.B. 1988).

JÜRGEN MOLTMANN

1926 in Hamburg geboren. Mitglied der evangelisch-reformierten Kirche. Er studierte an der Universität Göttingen, promovierte und habilitierte sich in Theologie, war 1958–1963 Professor an der Kirchlichen Hochschule Wuppertal, 1963–1967 Professor für systematische Theologie an der Universität Bonn und ist jetzt Professor für systematische Theologie an der Universität Tübingen. Er ist Vorsitzender der «Gesellschaft für evangelische Theologie» und veröffentlichte u.a.: Prädestination und Perseveranz (1961); Theologie der Hoffnung ([11]1985); Perspektiven der Theologie (1968); Der Mensch ([1]1979); Die ersten Freigelassenen der Schöpfung ([6]1976); Der gekreuzigte Gott ([5]1986); Kirche in der Kraft des Geistes (1975); Zukunft der Schöpfung (1977); Trinität und Reich Gottes ([2]1985); Gott in der Schöpfung ([3]1987). Anschrift: Liebermeisterstraße 12, D-7400 Tübingen.

Gérard Cholvy

Die Französische Revolution und die Kirche: Brüche und Kontinuitäten

Im Schicksal des französischen Katholizismus — wobei auch die Nachwirkungen in der Welt und in der Gesamtkirche nicht zu vergessen sind — ist die Französische Revolution ein grundlegendes Ereignis. Die Kirche mußte es mit ansehen, daß in wenigen Jahren ihre Strukturen zusammenbrachen, ihre Priester versprengt, gespalten und geächtet, ihre Gläubigen verfolgt wurden. Eine Reihe von Mißerfolgen markieren die Krise:

► Scheitern der von Rousseau, dem Gallikanismus und dem politischen Jansenismus inspirierten Zivilkonstitution des Klerus, d. h. einer Nationalkirche nach Art der Kirche Englands oder der lutherischen und kalvinistischen Kirchen der deutschsprachigen und skandinavischen Länder in absolutem Widerspruch zu der römischen Tradition;

► Scheitern der Versuche, im Jahre II den offiziellen Kult des Höchsten Wesens einzuführen und unter dem Direktorium den Kult auf den *décadi* (den zehnten Tag der Dekade) zu verlegen;

► Scheitern der ersten Trennung im Jahre 1795.

Der Zusammenbruch der Kirche rief im christlichen Bewußtsein in Europa ein tiefes Trauma hervor und ließ ihm während des ganzen 19. Jahrhunderts keine Ruhe. Man kann die kontrarevolutionäre Haltung in der Kirche — wobei man sich auch diesbezüglich nicht bloß auf den römischen Katholizismus beschränken sollte — nicht verstehen, wenn man nicht ermißt, wie tief dieses Trauma war.

Die Zeitgenossen hatten das Gefühl, es sei ein vollständiger Bruch eingetreten. Man muß dessen religiöse Aspekte schärfer ins Auge fassen und betonen, daß einer der Gründe dieses Eindrucks, der noch anläßlich der Hundertjahrfeier von 1889 allüberall vorhanden war, von den Methoden der positivistischen Geschichtsschreibung herrührt. Am Vorabend der Zweijahrhundertfeier nämlich haben die Historiker im Gegenteil die Tendenz, die Bedeutung des Ereignisses herabzumindern, zumindest es nicht in die traditionellen Grenzen eines Jahrzehnts (1789–1799) einzuengen, sondern eher die Permanenzen, die Kontinuität zu betonen. Kurz, sie suchen das dramatische Ereignis zu relativieren, denn sie sind sich der viel weiteren Dimensionen bewußt geworden, in die es eingebettet war. Somit ist in der Geschichtsschreibung ein Wandel eingetreten. Die Historiker fordern also dazu auf, die Stichhaltigkeit von Forschungen zu beurteilen, die versucht haben, den Fall Frankreich mit der chinesischen Kulturrevolution zu vergleichen[1].

I. Brüche

Ein Bruch ist offensichtlich und von Dauer auf der Ebene der Institutionen eingetreten. Die erste Stufe der Laizisierung in Frankreich datiert vom 20. September 1792 und betrifft das Zivilstandsregister. Ein zweiter Bruch hat lange gedauert, und seine Folgen waren tiefer zu verspüren. Es handelt sich um die Bekräftigung der Rechte des Staates im Erziehungs- und Bildungsbereich[2]. Während die Revolution, da sie nicht über genügend Zeit verfügte, Theorien aufgestellt und ein Bildungssystem zugrunde gerichtet hatte, worin die Kirche auf allen Stufen mitbeteiligt war, wollte Napoleon, indem er die Universität installierte (1806), ein Bildungsmonopol errichten.

Zur zweiten Stufe der Laizisierung kommt es bekanntlich 1882 mit dem laizistischen Gesetz über den öffentlichen Primarschulunterricht. Im Geist von Ferry und der Republikaner ging es darum, einen «neuen Menschen» zu bilden, der den Idealen der Revolution entspricht. Am Ende eines Kampfes, in dem es zwischen 1815 und 1984 immer wieder zu Umschwüngen kam, obsiegten die «konkreten Freiheiten» gemäß der angelsächsischen Tradition schließlich über die aus der Revolution hervorgegangene «abstrakte Freiheit»:

► 1833 Freiheit des Primarschulunterrichts;

► 1850 Freiheit des Sekundarschulunterrichts;

► 1875 Freiheit des Höheren Schulwesen;

► 1959 das Gesetz Debré, welches das Vertragssystem einführte.

Dennoch verhält es sich so, daß die während der Revolution ins Auge gefaßte Trennung zwischen dem profanen Unterricht und der Reli-

gion in Frankreich zu einem Bruch mit der biblischen Kultur geführt hat, dessen Nachwirkungen mit großer Verspätung zu verspüren sind, hauptsächlich beim großen Kulturwandel der sechziger Jahre.

Die Entsakralisierung des Raumes und das Zurücktreten dessen, was wir heute als die «Sichtbarkeit» der Kirche bezeichnen würden, hat die Städte mehr oder weniger dauerhaft betroffen, mehr als die ländlichen Gebiete, wo die Kirche mit ihrem Glockenturm weiterhin einen Anhaltspunkt bildet, von dem die Wahlplakate bei den Präsidentenwahlen von 1981 — sofern das überhaupt nötig war — gezeigt haben, wie sehr er ein Symbol geblieben ist. Im Jahre 1790 wies eine Stadt wie Chartres auf dreizehntausend Seelen mehr als fünfzig Gotteshäuser, ein halbes Dutzend Klöster und zahlreiche Marienstatuen auf. Es wurden feierliche Prozessionen abgehalten. Die darauf folgende Säkularisation der Gebäude ist eindrücklich. Zweiunddreißig Kapellen wurden zerstört. Wie anderswo werden auch hier Klöster zu einem Gefängnis, zu einer Zentralschule (sodann Lyzeum), zu einer Präfektur, zu einem Gerichtsgebäude oder zu einer Kaserne, wenn nicht zu einer Fabrik umfunktioniert. Die Straßen wechseln den Namen; die Kruzifixe und Kalvarienberge werden zerstört. Trotz der Wiederherstellung des Kults stand die religiöse Restauration des 19. Jahrhunderts zumeist in keinem Verhältnis zu der alten Ordnung der Dinge, obwohl auch auf diesem Gebiet die entscheidendsten Brüche eher den sechziger Jahren angehören.

Das Verschwinden oder Seltenwerden männlicher und auch weiblicher Ordensgemeinschaften war in den Städten zumindest während einer Generation zu verspüren. Die extreme Spitze dieses Bruches, die Heirat von Ordensfrauen, macht jedoch nur 0,6% des Gesamtbestandes aus, d.h. 318 Fälle auf 55 000. Noch viel weniger zahlreich (70, d.h. ungefähr 0,1%) sind diejenigen Ordensfrauen, die als Grund dafür anführen, es sei bei ihnen von Anfang an keine «Berufung» vorhanden gewesen. Gegenüber «La Religieuse» von Diderot[3] ist also Mißtrauen am Platz. Man weiß jedoch, wie sehr auf diesem Gebiet der Aufschwung des 19. Jahrhunderts über das, was im 18. Jahrhundert bestand, weit hinausging, aber in neuen Formen[4].

Louis Pérouas und Paul D'Hollender schlagen eine angebrachte Unterscheidung vor zwischen vollendetem (endgültigem) Bruch, zeitweiligem Bruch, einfachem Unterbruch und langsamer Erosion[5]. In einem Raum, der fast der Gesamtfläche des Landes entspricht, ist es zu einem vollendeten Bruch gekommen, was die Erfüllung der Osterpflicht von seiten der Männer betrifft. Jedoch in bezug auf das ländliche Limousin wird man «zur Frage veranlaßt, ob die Osterpraxis bei den Männern vor 1789 wirklich mehrheitlich erfüllt wurde». Obwohl die Indizien, über die man verfügt, allzu spärlich sind, läßt sich doch diese Frage aufwerfen und zumindest daran zweifeln, ob bei den Männern die angebliche Einhelligkeit wirklich vorhanden war. Das umso mehr, als die Kleriker des 19. Jahrhunderts natürlich dazu neigen, die vor der Revolution bestehende Lage zu idealisieren, wo man, wenn man dem Bischof von Limoges Glauben schenken will, «bloß aufrechtzuerhalten brauchte, während man jetzt missionarisch sein muß». Wenn man weiß, daß dieser Bischof, Msgr. du Bourg, aus dem Gebiet von Toulouse kam, wo die Mehrzahl der Männer die Ostersakramente empfing, läßt sich die Behauptung anzweifeln. Das Bemühen, die Leute zurückzugewinnen, erwies sich im Limousin auf die Dauer wenig wirksam. Hier ist die Wichtigkeit des Generationenphänomens zu erwähnen: Auf die Katholiken, die bis 1793 eine regelmäßige Katechese empfingen, folgen nach und nach die schlecht Unterrichteten der unruhigen Periode. Der Wiederanstieg des Empfangs der Ostersakramente bei den Männern läßt in vielen Regionen bis zu den vierziger Jahren des letzten Jahrhunderts oder sogar noch länger auf sich warten[6]. Die anwachsende Strömung reißt in den wieder aufgebauten Christenheiten übrigens nur da eine Mehrzahl der Männer mit sich, wo der Bruch nur zeitweilig gewesen war. Bei dieser Gelegenheit ist zu bemerken, daß die angebliche Einhelligkeit der bäuerlichen Christenheit um 1815 nur selten einer Realität entspricht, wie das neuere Forschungen für die Diözesen Tarbes, Straßburg und Metz aufgezeigt haben[7].

Was die zivilen Ehen betrifft, so war der Bruch zumeist nur provisorisch. Die Ehen, die während der unruhigen Periode geschlossen wurden, wurden nicht alle kirchlich in Ordnung gebracht, weil man dazu vorher beichten mußte, was das Haupthindernis war. Doch die zivilen Eheschließungen während der Zeit des Unterbruchs des Kultes besagen nicht, daß der Wille vorhanden war, mit der Kirche zu brechen. Die

Kinder, die aus diesen Ehen hervorgingen, wurden fast immer getauft. Von 1810 an kommt es nur selten vor, daß die Brautleute einzig vor dem Bürgermeister erscheinen.

Den gleichen zeitweiligen Charakter weist, von Ausnahmen abgesehen, der Gebrauch von republikanischen Vornamen auf, was auch das Scheitern jenes unerhörten Bestrebens (nicht einmal die sowjetische Revolution von 1917 ging so weit), den Kalender zu ändern und an die Stelle des Sonntags den *décadi* (zehnten Tag) zu setzen, beweist. Aus einer Erhebung, die in 53 Gemeinden des Midi, von Valence bis Perpignan, durchgeführt wurde, ergibt sich, daß selbst im Jahre II selten dem Bruch entsprechende Vornamen gewählt wurden. Eine bemerkenswerte Ausname bildet die Stadt Montpellier. Keine Erklärung ist wirklich entscheidend, weder der Umfang der Stadt noch ihre Funktionen, noch das Vorhandensein von Protestanten und auch nicht im 19. Jahrhundert der Ruf, «liberal» zu sein. «Blaue» (republikanisch gesinnte) Städte wie Béziers, Carcassonne oder Perpignan sind kaum betroffen. Hier ist eine eingehendere Untersuchung unerläßlich. Eine solche sollte unterscheiden zwischen Vornamen, die auf einen Bruch hinweisen, solchen, die auf einen Kompromiß hindeuten, und solchen, die schwierig einzuordnen sind (Letzteres ist bei den Töchtern sehr oft der Fall), sowie zwischen legitimen, illegitimen und Findelkindern. Findelkindern gibt der Zivilstandesbeamte den Vornamen. Die Ergebnisse der genannten Erhebung lassen da, wo überaus oft republikanische Vornamen gegeben wurden, die Spontaneität anzweifeln: Angesichts 100% im Floréal des Jahres II, 96% im Messidor wurde in Montpellier zweifellos ein Druck ausgeübt[8].

Ist dem Unterbruch in der Glaubensunterweisung, in der Vorbereitung auf die erste Kommunion der gleiche momentane Charakter zuzuschreiben? Die Wiederaufnahme des Religionsunterrichts wurde seit dem Ende des Direktoriums oft durch den von der Bevölkerung ausgeübten Druck erzwungen, war aber wegen der dauernden Verminderung der Zahl der Glaubensübermittler schwierig geworden. Raymond Dartevelle hat für die alpinen Diözesen von Gap und Embrun aufgezeigt, wie schlecht dieser Unterbruch vertragen wurde. Umgekehrt ist es wahrscheinlich, daß es auch eifrigen Katechetinnen wie Anne-Marie Jahouvey oder Marie Rivier (wie vielen weiteren, Unbekannten), abgesehen von bestimmten Fällen eines missionarischen Erfassungsnetzes wie in der Region von Lyon, nicht gelang, ein Netz wiederherzustellen, von dem man übrigens denken kann, daß es vor der Revolution vielleicht weniger engmaschig war, als man annimmt[9].

Der Besuch der Sonntagsmesse scheint lediglich einen Unterbruch erlitten zu haben. Im ländlichen Limousin spricht alles dafür, daß 1795 der Gottesdienst rasch allgemein wieder aufgenommen wurde und auf alle Fälle 1803. Auf diesem Gebiet scheiterte also die «Dechristianisierung», wenn auch die prominenten Leute häufiger fehlten: «Sie sagen, zur Messe gehen heiße, sich unter den Abschaum des Volkes zu mischen», schreibt ein Pfarrer der ländlichen Umgebung von Reims an Grégoire (1795). Viel weniger gut stand es um die Sonntagsruhe, auch wenn sich gegen den *décadi* Widerstände regten.

Ein letztes Zeichen eines Bruches ist eher als eine «langsame Erosion» zu bezeichnen. Es handelt sich um die Nichtbeachtung der Speiseverbote für die Fastenzeit. Nichts weist jedoch darauf hin, daß es mit der Verstärkung des wiederum rigoristischen Regimes des Empire bis zu ungefähr 1840 auch auf diesem Gebiet zu einer partiellen Wiederbefolgung kam.

Der Bruch mit der Religion scheint also, an welches Indiz man sich auch hält und abgesehen von Minderheiten, nicht wirklich radikal gewesen zu sein. Die Zeitgenossen und die positivistischen Historiker dachten anders. Das Suchen nach dem «geschichtlichen Faktum», das sich nicht wiederholt, lenkt nicht auf eine statistische Erfassung der religiösen Betätigungen hin. Natürlich ist das Verhalten der Eliten der Gesellschaft am besten bekannt. Die Gleichgültigkeit gegenüber dem «Zählen» führt dazu, etwas, das oft gar nicht »beispielhaft» ist, zu einem Exempel zu machen.

Die Zeitgenossen waren oft darüber überrascht, daß sich unnachgiebige Kerne bildeten, z. B. die der Priester, die sich nach dem Konkordat nicht wieder mit der Kirche versöhnt hatten und sich von neuem zu gruppieren suchten. Durch ihre Familienbande und die zivilen Stellungen, die sie innehatten, standen viele den Dynastien der Bourgeoisie nahe, welche Kirchengüter erworben hatten und deren Interessen die Überzeugungen bestärkten. Unter den Berufsmöglichkeiten, die ihnen offenstanden, findet

sich die Lehrtätigkeit in den Kollegien und in der Armee, die in den ersten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts Herde des Antiklerialismus waren. Ein Teil der Bevölkerung von Paris lebte im Zentrum eines weiten Pariser Beckens, das durch den Antiklerikalismus beherrscht und durch die revolutionären Kämpfe geprägt war. Man nehme auch noch die einander widerstreitenden Ideologien hinzu, denen es darum ging, das Weiße dem Schwarzen entgegenzusetzen, die republikanische Tradition auf der einen, die kontrarevolutionäre auf der anderen Seite, dann wird man besser verstehen, weshalb mit Hilfe der Tradition, welche die Konfrontation der beiden Lager aufrechterhielt, der Bruch noch verstärkt wurde.

II. Die Kontinuitäten

Die revolutionäre Krise hat religiöse Widerstände geweckt, deren Auswirkungen ebenfalls bloß zeitweilig oder dauerhaft sein konnten. Die herkömmliche Erklärung läßt sich nicht mehr halten, ohne daß man zahlreiche Vorbehalte anbringt. Sie beschränkte diese Widerstände auf diejenigen Zonen, welche die folgenden Merkmale aufwiesen:

► Eine starke Mehrheit von Priestern, die den Eid verweigerten, und eine bedeutsame Untergrundbewegung.

► Altväterisches Denken und Unwissenheit. Doch das Elsaß, die Franche-Comté, das Departement La Manche, die im Schulwesen an der Spitze standen, widersetzten sich der «Dechristianisierung». Die Departements Nièvre, Allier, Char und das Limousin, welche die Schlußlichter der Alphabetisierung bildeten, waren für sie hingegen zugänglicher.

► Ausgesprochen kontrarevolutionäre Überzeugungen, royalistische Gesinnung. Doch diese waren weder in Flandern noch im Departement Moselle noch in Nizza vorhanden... Die Widerstände gingen weit über die «weißen» (monarchistisch eingestellten) Gebiete des 19. Jahrhunderts hinaus, wie das Michel Lagrée für l'Ile-et-Vilaine, Michel Bée für die Normandie, Louis Pérouas für das Limousin nachgewiesen haben... Der Impuls ging nicht nur von Adeligen oder Priestern aus[10]. Diese scheinen sogar oft nur wenig daran beteiligt zu sein.

Somit muß man nachsehen, welche Tiefenwirkung die Seelsorge vor dem Umbruch ausübte. Doch deren wissenschaftliche Kenntnis ist neu und unvollständig. Sie verdankt viel den von Gabriel Le Bras gestellten Fragen sowie den ersten Forschungsergebnissen der Soziologie des Wählerverhaltens. Da sie nun durch diese Arbeiten geprägt sind, widmen sich die Historiker spontan zurückgehenden Untersuchugen, die bei den Verhaltensweisen ansetzen, welche um die Mitte unseres Jahrhunderts zu beobachten sind. Von der Geschichte der Mentalitäten angelockt, sind sie von Fernand Braudel zum Studium von lange währenden Entwicklungen aufgefordert worden. Sie entdecken so eine Kontinuität zwischen dem Ancien Régime und... 1850, die einst unbeachtet blieb.

Um die sechziger Jahre des 18. Jahrhunderts kam es zu einem Rückgang der Religiosität, was sich in der Zunahme der illegitimen Kinder und der Nichtbeachtung der Osterpflicht äußerte. Ebenso im Nachlassen der Religiosität der Eliten, die durch die optimistische Atmosphäre mitgerissen wurden, die eines der Kennzeichen der letzten Jahrzehnte des 18. Jahrhunderts war mit ihrem Streben nach Glück und der Entgegensetzung von Vernunft und Offenbarung. Der Deismus der Philosophen, ihre Theorie, wonach die Religion «nützlich» zu sein habe, ihre Gegnerschaft gegen das Christentum haben die Predigt beeinflußt, die dazu geneigt zu haben scheint, Jesus Christus, «den großen Unbekannten»[11], totzuschweigen. Das bestätigt das Zeugnis eines Bischofs, der 1811 sagte: «Jesus Christus ist in unserer Mitte unbekannt». Die Historiker stoßen sodann auf sehr alte Grenzen der Religiosität. Die Revolution förderte sie bloß zutage. Sie beschränkte sich oft darauf, die in den lauen und gleichgültigen Zonen schon bestehenden Risse zu erweitern, während anderswo der Eifer durch die Verfolgung noch angespornt wurde.

Man betont gern, in welchem Maß der Anstoß zur Aufrechterhaltung der Riten von den Laien ausging. Da keine Priester vorhanden waren, ergriffen Laien die Initiative. So die 1.174 Unterzeichner der Petition von 48 Gemeinden des Departements Perche, die nach dem Sommer 1792 das Recht fordern, den «Fanatismus» einer gewaltigen Volksmenge, die «nach unserem Empfinden gänzlich fanatisch ist», zu teilen. Sie erklären, den Wunsch von mehr als hunderttausend Bürgern zum Ausdruck zu bringen, die sich zur «reinen Bewahrung der katholischen Religion» zusammengetan hätten. Michel Bée hebt hervor, wie kühn ein solcher Schritt war, der in

einer Region, die im 19. Jahrhundert keineswegs eine Christenheit sein wird, gegen den «Schwindel atheistischer Vertreter eines katholischen Volkes» Stellung nimmt[12].

Oft gehören Frauen zu den Ersten, die sich für die Aufrechterhaltung oder Wiedereinführung des Gottesdienstes einsetzen. Auf dem Weg der Religion sowie auf dem des Widerstands gegen die Zwangsrekrutierung verschafft sich die Frau damals am spontansten den Zugang zum politischen Leben. Timothy Tacket weist dies beispielsweise anhand des Falls von Sommières im Departement Gard nach[13]. Dabei sind die ledigen oder verwitweten Frauen am entschiedensten.

Der neueste Forschungsbeitrag besteht darin, daß man sich auf gewisse Aspekte der Verteidigung der Religion konzentriert. Hier wird der Priester verteidigt, dort der Kult, was klar zeigt, daß Religionsität und Verbundenheit mit den Klerikern sich nicht überall decken. Falls der Klerus dem Volk nahesteht, gelingt es ihm, eine aufgebrachte Bevölkerung um sich zu scharen. Und dies gilt da, wo die Revolution aus verschiedenen Gründen nicht «ankam», wie der Comtois Proudhon und der Bretone Renan sagen werden. Da dominiert die Kontinuität bei weitem über die Brüche und wird der Gottesdienst schon vor dem Konkordat wiedereingeführt.

Ein Teil der Franzosen hat jedoch die Kultusdiener weniger verteidigt als die volkstümlichen Gottesdienstformen, vorab die Sonntagsmesse und den freien Zugang zur Kirche. Die «weißen» Messen, die «Schulmeistermessen» oder «Laiengottesdienste» kommen in Departements vor, die außerhalb der Zonen der Gegenrevolution liegen: Aisne, Ardennes, Marne, Normandie, Yonne, Nièvre, Nienne, Hérault-West... Jacques Bernet hat nachgewiesen, wie eifrig man im Distrikt von Compiègne, wo die «Dechristianisierung» des Jahres II aktiv gewesen war, sich bestrebte, den öffentlichen Gottesdienst wiedereinzuführen[14]. Man kann die Hypothese formulieren, daß im Jahre 1795 eine Mehrheit der Franzosen dieser Restauration zuneigte; die Kontinuität hatte über die momentanen Brüche die Oberhand gewonnen.

Unter den Riten, an denen man am lebhaftesten festhielt, sind die Taufe, die Heiligenverehrung, das Festhalten an den Kruzifixen und an den Glocken zu erwähnen. Desgleichen verteidigte man eine Institution des pfarreilichen Zusammenlebens: die Bruderschaften — die wohltätigen der Normandie und des Artois, die Büßerbruderschaften der okzitanischen Landstriche vom Limousin bis zur Region von Nizza und Korsika. Das gegen die Bruderschaften gerichtete Gesetz vom 18. August 1792 wurde sehr schlecht aufgenommen. Die öffentliche Meinung mobilisierte sich, um für eine Institution einzustehen, deren Funktion gegenseitiger Hilfeleistung betont wurde — ein weiteres Beispiel der Verteidigung «konkreter» (und örtlicher) Freiheiten gegen die abstrakte und individualistische Freiheit der Menschenrechte.

Nun aber gibt es eine Verbindung zwischen dieser Volksreligion und einer der Ausrichtungen des tridentinischen Katholizismus. Die «Aufklärungsrevolution» liefert somit dem Katholizismus ungewollt einen gewichtigen Verbündeten: die Volkskultur, die von den ultramontanen Klerikern um 1850 mit einem weniger strengen Blick angesehen werden wird als das bei ihren rigoristischen Vorgängern des 18. Jahrhunderts der Fall war. Dieses Bündnis bildet eine entscheidende Erklärung für das Festhalten am Katholizismus inmitten der Gesellschaften, die von der wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Moderne erst spät beeinflußt wurden.

Der plebejische Charakter dieses Widerstandes ist, was den Norden Frankreichs betrifft, der Scharfsicht des Historikers Georges Lefebvre nicht entgangen; für ihn stellten die Maßnahmen gegen die Priester, die den Eid auf die Verfassung abgelegt hatten, einen «gewaltigen Fehler» dar[15]. Ein ebenso schwerwiegender Fehler war für André Latreille, der sich um eine Geschichtsschreibung aus dem Innern der Geschichte her bemüht, die Zivilkonstitution des Klerus[16]. Neuere ethnographische Erhebungen, so eine von 1973 im Departement Aubrac in bezug auf Jean-Pierre Bouissou, den «Dieb von Alpuech», zeugen von einer erstaunlichen Kontinuität in der Erinnerung.

Hinsichtlich dessen, was einen wirklichen Kulturwandel ausmachen würde, scheint die Kontinuität über den Bruch zu obsiegen. Wie groß auch die Antipathie sein mochte, die gewisse ihrer Diener hervorriefen, ist die Religion doch einer der Pfeiler der Volkskultur, wie dies auch die Muttersprachen sind, die ebenfalls verfolgt wurden. Wenn die Bevölkerung eher an ihren Heiligen oder ihren Glocken festhält, dann deshalb, weil diese die Zeit rhythmisieren, die der Tage

wie die der Zyklen. Damit, daß man daran etwas ändern wollte, setzte man sich einem aktiven oder passiven Widerstand aus. Die Volksreligion hat also standgehalten.

Weniger sicher ist man darüber, ob diese Kontinuitäten für das Festhalten am Kern des Christentums zeugen. Doch wer wird je diese Frage beantworten können? Für einen Bruchteil der Katholiken kann man sie zweifellos mit ja beantworten. Wenn die Kontinuität den Sieg davontrug, dann deshalb, weil die Veränderung von oben kam und sich brutal aufzwingen wollte. Aber es läßt sich kaum denken, daß die Revolution bloß ein Zwischenfall war. Die beiden Frankreich bilden sich zwischen 1815 und 1880 klar heraus. Auf der einen Seite ein patriotisches, auf der anderen ein oppositionelles Land, jedes mit seinem Volk.

In ihrem Widerstand gegen eine allzu individualistische Auffassung der Menschenrechte betonen die Katholiken familiäre Rechte, örtliche Rechte, gesellschaftliche Rechte. Sie betonen so eine der drei Seiten des republikanischen Dreiecks: die Brüderlichkeit. In bezug auf die Gleichheit jedoch werden sie bekanntlich lange zögern, denn die demokratische Strömung wird sich bei ihnen nach dem Scheitern der beiden ersten christlichen Demokratien (1848 und Ende des 19. Jahrhunderts) nur langsam durchsetzen. Was die Freiheit betrifft, so war sie damals, wie das ganz natürlich ist, das Charisma der Minderheiten, so der Protestanten. Sie hat bis zum zwanzigsten Jahrhundert nur einen geringen Strom von liberalen Katholiken auf sich gelenkt, die zumeist weder demokratisch noch sozial waren, wobei Frédéric Ozanam und Marc Sagnier die schönsten Ausnahmen bilden. Emile Poulat hat treffend aufgezeigt, daß der Mutterschoß des sozialen Katholizismus und sodann seiner Fortsetzung in der Katholischen Aktion der Integralismus war. Zumeist eher auf die mehr traditionellen als auf die modernen Freiheiten bedacht, empfinden die französischen Katholiken und die römische Kirche gegenüber dem Liberalismus weithin Mißtrauen. Zweifellos bleibt ein Rest davon an diesem Ende des zwanzigsten Jahrhunderts in allen Ländern der lateinischen und der katholischen Tradition bestehen. «Im Verhältnis zwischen dem Starken und dem Schwachen ist es die Freiheit, die unterdrückt, und das Gesetz, das befreit.» Hat diese Formulierung von de Lammenais jede Stichhaltigkeit verloren?

[1] Serge Bianchi, La Révolution culturelle de l'An II (Paris 1982).

[2] Germain Sicard, La Révolution française et l'éducation, in: L'Enfant (Société Jean Bodin, Bd. 39, 1975) 265–295.

[3] Forschungsarbeit von Ruth Graham, die in den Akten des Gesprächs von Chantilly erscheinen wird: La vie religieuse en France et dans les pays occupés à l'époque révolutionnaire (November 1986).

[4] Claude Langlosis, Le catholicisme au féminin (Ed. Cerf, Paris 1984).

[5] Vgl. oben Anm. 3.

[6] Gérard Cholvy und Yves-Marie Hilaire, Histoire religieuse de la France contemporaine, Bd. 1 1800–1880 (PRIVAT, Toulouse 1985) Kap. 9 «Une géographie religieuse de la France» (S. 259–312).

[7] Vgl. die Matériaux pour l'Histoire religieuse du peuple français, Bd. 1 und 2 erschienen (erschienen in den Verlagen CNRS, EHESS und FNSP, 1982–1986).

[8] Vgl. oben Anm. 3: Gérard Cholvy, «Une révolution culturelle? Le test des prénoms. S. Bianchi (vgl. Anm. 1) stützt sich auf die Spontaneität, aber der Vorrat der verwendeten Vornamen ist schwach und bei einem Total von 430 Namen sind 180 nicht eindeutig (Rose, Marguerite, Colombe, Julienne, Victoire...).

[9] 1801 richtet der Geistliche Jauffret einen Aufruf an die Frauen: Des services que les femmes peuvent rendre à la religion (Paris).

[10] Vgl. G. Cholvy, La Révolution Française et la question religieuse, in: L'Histoire Nr. 72, November 1984.

[11] F.P. Bowman, Le Christ romantique (Ed. Droz, Genf 1973).

[12] Vgl. oben Anm. 3.

[13] Ebd.

[14] Recherches de la déchristianisation dans le district de Compiègne (1789–1795) (Dissertation, Paris 1 1981).

[15] Les paysans du Nord pendant la Révolution française (Paris 1924).

[16] L'Eglise catholique et la Révolution française (1946–1950).

Aus dem Französischen übersetzt von Dr. August Berz

GÉRARD CHOLVY

1932 geboren. Professor an der Universität Montpellier III. 1981–1984 Präsident der Association française d'histoire religieuse contemporaine. Beigeordneter Direktor von GRECO 2 des Centre national de la recherche scientifique, «Histoire religieuse moderne et contemporaine», wo er verantwortlich ist für die Arbeit am Thema «Organisations de jeunesse chrétiennes et juives». Forschungen unter zwei Gesichtspunkten: Regionalgeschichte (Languedoc und Roussillion, Rouerge, Vivarais) und Kirchengeschichte. Dazu vor allem die folgenden Veröffentlichungen: L'Eglise de France et la Révolution. Histoire régionale, t. 2, Le Midi, Introduction génerale (Beauchesne, Paris 1984); Mouvements de jeunesse. Chrétiens et juifs: sociabilité juvenile dans un cadre européen 1799–1968 (Ed. du Cerf, Paris 1985); (zus. mit Yves-Marie Hilaire:) Histoire religieuse de la France contemporaine, t. 1, 1800–1880 (Privat, Toulouse 1985); t. 2, 1880–1930 (Privat, Toulouse 1986); t. 3, 1930–1988 (erscheint demnächst); Le patronage, ghetto ou vivier? (Nouvelle Cité, Paris 1988). Anschrift: Université Paul Valéry, Arts et Lettres, Langues et Sciences Humaines, route de Mende, B.P. 5043, F-34032 Montpellier Cedex, Frankreich.

Joseph Comblin

Die Französische Revolution — eine bürgerliche Revolution

Für das europäische Bürgertum ist die Französische Revolution die Revolution schlichtweg. Das europäische Bürgertum hat ja ein universales Bewußsein bzw. es schreibt sich ein solches zu. Für die anderen, d. h. für die Nichtbürger der Ersten Welt und die Bürger anderer Welten ist die Französische Revolution die typische bürgerliche Revolution, d. h. die Revolution, die in Frankreich und sonstwo in unserer Welt zur Entstehung des Bürgertums mit allen damit verbundenen positiven und negativen Folgen geführt hat.

Die Französische Revolution hätte nicht unbedingt sein müssen. Das Bürgertum hätte auch anders an die Macht kommen können. Eine ganz bestimmte Konstellation verschiedener Umstände hat dazu geführt, daß dies gerade durch eine Revolution geschehen ist. Aber weder diese Konstellation als solche noch ihre einzelnen Komponenten hätten so sein müssen, wie sie waren. Man könnte sogar sagen, daß das Bürgertum in eine Revolution verwickelt worden ist, die es weder gewollt noch vorhergesehen hat. Es ist ihm aber gelungen, sich dieser Revolution zu bedienen und sie in ein Instrument seines eigenen gesellschaftlichen und politischen Aufstiegs zu verwandeln und damit unumkehrbare Situationen zu schaffen.

Man kann sich fast sicher sein, daß das Bürgertum alles getan hätte, um diese Revolution zu vermeiden, hätte es von vornherein gewußt, was sich in den Jahren nach 1789 tun würde. Es hätte sich mit den konservativen Aristokratien verbunden und für seine Machtübernahme auf günstigere Voraussetzungen gewartet. Genauso hat sich dieses Bürgertum in allen anderen Ländern außer Frankreich verhalten, und genauso verfährt es überall auch noch heute.

I. Der bürgerliche Charakter der Französischen Revolution

Das Bügertum war damals die einzige Klasse der Gesellschaft, die eine Vorstellung der von ihr gewünschten gesellschaftlichen Veränderungen hatte, und die wußte, was sie wollte. Es war die einzige Klasse mit einem realistischen Programm. Es wußte sich der Energien der Volksmassen zur Durchsetzung seiner eigenen Ziele zu bedienen, um so schließlich aus fünfundzwanzig Jahren revolutionärer Krise als Sieger hervorzugehen.

1. Das Programm der Bourgeoisie

Dieses Programm ist, so könnte man sagen, schon recht früh formuliert worden. In den Jahren 1774–1776 hat zum Beispiel Turgot als Minister Ludwigs XVI. ein solches zu verwirklichen versucht: Die Bourgeoisie wollte eine bessere Nutzung des vorhandenen Grundes und Bodens, trat ein für Gewerbe- und Handelsfreiheit, forderte eine effektivere, für das gesamte Land einheitlichere Verwaltung sowie die Abschaffung aller Privilegien, die der Entwicklung des Landes in der Form der freien Nutzung aller seiner Ressourcen sowie einem gerechteren Steuersystem im Wege standen.

Ein solches Programm hätte keineswegs eine Revolution erfordert. Es hätte auch in verschiedenen Stufen verwirklicht werden können. Turgot aber scheiterte. Sein Handikap war die Sturheit eines aufgeklärten Despotismus und die Blindheit einer Aristokratie, die die Zeichen der Zeit nicht zu verstehen vermochte. Eine kleine Minderheit, der etwa 400.000 Personen angehörten, stellte sich dem Fortschritt eines Volkes von 25 Millionen in den Weg.

2. Die Rolle der Bauern

Die Forderungen des Dritten Standes hätten in einem gewissen Reformismus versanden können, durch den einige Privilegien anderer gesellschaftlicher Gruppen abgebaut worden wären. Der König und die Aristokratie hätten notgedrungen wohl einige Konzessionen gemacht. Die Zusammenkunft der Generalstände fiel aber mit einer verheerenden Situation der Wirtschaft zusammen: Zwei mißlungene Ernten hatten unter der Landbevölkerung eine wahre Hungers-

not ausgelöst. Durch den Bauernaufstand, den «großen Schrecken» vom Ende Juli und Anfang August 1789, weiteten sich die Forderungen des Dritten Standes zu einer echten Revolution aus. Drei Wochen nach dem 14. Juli lagen die feudale Struktur des Landes sowie das gesamte Funktionieren des königlichen Regiments in Trümmern. Am 4. August verzichteten die Aristokraten auf Privilegien, die sie kaum noch besaßen: Der Aufstand der Bauern konnte nicht mehr niedergeschlagen oder unterdrückt werden.

Bauernrevolten können herrschenden Systemen zwar den Todesstoß versetzen, sie führen aber zu keinem neuen. Die Bourgeoisie konnte so die Kontrolle zurückgewinnen. Sie rief ein neues politisches System ins Leben, das auf dem Zensus beruhte: Ob und mit welchem Gewicht man an den Volksvertreterwahlen teilnehmen konnte, richtete sich nach der gezahlten Steuer. Der größte Teil des dem Klerus und dem Adel abgenommenen Grundes und Bodens landete in den Händen vermögender Bürger und reicher Bauern, die faktisch auch zu dieser Bourgeoisie zu rechnen sind. Sicherlich hat, wenigstens was die Gesamtheit der Bauern angeht, die Revolution auch einige Vorteile für diese mit sich gebracht, nicht zuletzt weil sie alle Feudalrechte abschaffte. Am meisten aber hat die Bourgeoisie profitiert, die nun den Bauern gegenüber eine Stellung einnahm, wie sie vorher der Adel und der Klerus eingenommen hatten.

3. Die Rolle der Ideologien

Die Ideologie der Französischen Revolution ist, was ihre wesentlichen Inhalte angeht, schon recht früh in der sogenannten *Déclaration des Droits de l'homme et du citoyen*, der Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte, festgelegt worden. Dieses Dokument ist nicht ohne ein gewisses Zögern vor allem seitens der Bourgeoisie am 26. August von der *Assemblée constituante*, der verfassunggebenden Versammlung, angenommen worden. Die ihm zugrundeliegende Ideologie geht unmittelbar auf die Philosophen des 18. Jahrhunderts zurück, und sie war durch die Freimaurer und andere Geheimbünde lebendig gehalten und aktualisiert worden.

Es gab aber bald einige Widersprüche zwischen der *Déclaration* und der konkreten Politik, wie sie von den verschiedenen revolutionären Versammlungen verfolgt wurde, also zwischen der Erklärung der Menschenrechte und der sogenannten «Politique du voile» oder «Schleierpolitik», bei der man sich davor hütete, die *Déclaration* voll in die Wirklichkeit umzusetzen.

Dabei war diese selbst doch schon nicht allzu klar, und sie war mit vielen Einschränkungen versehen worden, damit sie der Bourgeoisie nicht zu lästig werden könnte. Aber auch so ging sie dieser Bourgeoisie entschieden zu weit.

Sie war vor allem als ein Kampfinstrument gegen die Aristokratie formuliert worden. Es war bei ihrer Entstehung nicht beabsichtigt, daß man sich eines Tages auch gegen die Bourgeoisie, die neue herrschende Klasse, auf sie berufen könnte.

Die gemeinte Freiheit war vor allem die Freiheit des Bürgertums der Willkür und dem Machtmißbrauch des Königs und des Adels gegenüber. Die Gleichheit war an erster Stelle die Gleichheit aller vor dem Gesetz, wogegen die Revolution durchaus die im gesellschaftlichen Leben und durch die gesellschaftliche Arbeitsteilung gegebene Ungleichheit anerkannte. Auch die existierende wirtschaftliche Ungleichheit wurde nicht in Frage gestellt. So wurde das Privateigentum zu einem unverzichtbaren, unangreifbaren, heiligen Naturrecht des Menschen erklärt, das aber der übergroßen Mehrheit der Bevölkerung, die keinerlei Eigentum hatte, überhaupt nicht zugute kam.

Merkwürdigerweise gilt die Anerkennung der Menschenrechte als die große Errungenschaft der Französischen Revolution. In Wirklichkeit hat die Bourgeoisie sich dieser Menschenrechte als eines Propagandainstrumentes zur Rechtfertigung ihrer Macht zu bedienen gewußt, und sie hat damit bis heute Erfolg. Unter dem Deckmantel einer universalen Geltung wird von den sog. Menschenrechten eine Situation festgeschrieben, die für die Bourgeoisie optimale Voraussetzungen schafft, die aber zugleich der großen Mehrheit der Bevölkerung jeden Schutz nimmt.

Die Freiheit wird als das Recht definiert, alles zu tun, was den anderen nicht schadet. Letztendlich kommt aber diese Art von Freiheit nur dem Bürgertum zugute. Das Gesetz hat Geltung für alle, aber es ist die Bourgeoisie, die die Gesetze durchsetzt, von denen sie dann nachher zu profitieren vermag. Und was das Recht auf Eigentum angeht, wird von Recht faktisch nur das Eigentum der Bourgeoisie als heiliges Recht geschützt. So wird das Recht auf Privateigentum in Wirk-

lichkeit ein abstraktes und absolutes Recht: nämlich das Recht, nach eigenem Gutdünken über seine Güter zu verfügen: ein Verständnis von Eigentum, wie es den Interessen des merkantilistischen und bald auch des industriellen und finanziellen Kapitalismus entspricht. Alle alten feudalen Einschränkungen und Bestimmungen kraft eines umfangreichen Gewohnheitsrechts und auch aus religiösen Gründen, durch die die Verfügungsgewalt über das eigene Eigentum eingeschränkt wurde, fielen weg: Der Bürger darf nun mit seinem Geld tun, was er will.

4. Die Rolle der Konvention, der Jakobiner und der Sansculotten

Innerhalb der bourgeoisen Französischen Revolution vollzog sich eine andere Revolution, die sich aber nicht voll entfalten konnte: die verfehlte Revolution der Jakobiner und Sansculotten, die der Konvention und Robespierres. Letztendlich diente aber auch diese Revolution gegen den Willen ihrer Urheber den Interessen der Bourgeoisie.

Angesichts der Invasion vom Ausland her und des Chaos im Inland war es zu einer Spaltung in der revolutionären Bourgeoisie gekommen, deren gemäßigterer Teil einen Rückzieher machen wollte. Dagegen wählte ihr linker Flügel, die Jakobiner, die Flucht nach vorn und radikalisierte sich. Um die Revolution zu retten, führten sie die Diktatur ein. Auf der Seite des Volkes rechneten sie dabei mit der Unterstützung der Sansculotten, die noch kein organisiertes Proletariat, sondern eine heterogene Masse von Tagelöhnern, Handwerkern, kleinen Gewerbetreibenden und anderen Selbständigen waren, die alle arm waren und eines gemeinsam hatten: ihre Ranküne gegen die Reichen. Sie wollten alle das wenige, was sie besaßen, sowie eine vom Staat garantierte Vollbeschäftigung und die Höhe ihrer Löhne verteidigen. Sie waren die Vorläufer der Anarchisten.

Dank einer Schreckensherrschaft, der sog. *Terreur*, gelang es der jakobinischen Konvention, die Revolution und Frankreich zu retten. Sie rief die Revolutionsarmee ins Leben, um gegen das Ausland zu kämpfen, und griff gegen die Unordnung im Inland auf das Instrument der Repression zurück: eine doppelte Erbschaft, von der die spätere Bourgeoisie sich noch immer nicht zu befreien vermocht hat.

Als dann der äußere und der innere Feind besiegt waren, hatte damit die Konvention auch ihr eigenes Ende besiegelt. Robespierre konnte kein Lenin sein: Er hatte weder eine Arbeiterklasse noch eine Partei zu seiner Verfügung, um seine Ziele durchzusetzen. Dies war die Stunde der gemäßigten Bourgeoisie, die ohne Schwierigkeiten siegte. Sie konnte aus der Hand der Konvention ein gerettetes Frankreich und eine stabilisierte Revolution übernehmen. Zur gleichen Zeit konnte sie nun gegen alle Forderungen und Bedrohungen ihrer Herrschaft seitens der Armen das Schreckgespenst der Terreur an die Wand malen. Was die Armen wollten, mußte, so war die Argumentation, zur Schreckensherrschaft einer neuen *Terreur* führen. Und auch dieses Arguments bedient man sich heute noch gern.

II. Das historische Erbe der Französischen Revolution

1. Die bürgerliche Nation

Die Französische Revolution hat endgültig die französische Nation entstehen lassen sowie die definitiven Grundlagen für ihre Soveränität gelegt. Der Nationalismus wurde zur herrschenden Ideologie und die Nation zum letzten Bezugspunkt für alle. Diese Nation inkarniert sich nicht in den verschiedenen Aspekten einer konkreten Wirklichkeit, sondern im Staat, und dieser Staat wid selbst zur letzten Grundlage der vom Bürger geforderten absoluten Loyalität.

Die Revolution neigt dazu, die alten Instanzen, die zwischen Individuum und Staat vermittelten, auszuschalten. Diese Isolierung des Individuums angesichts des Staates soll angeblich seine Freiheit sichern. Der rational und effizient durchorganisierte, immer mehr allgegenwärtige und immer mehr Funktionen übernehmende Staat übernimmt das Erbe der Revolution.

Dieser Staat ist ein bürgerlicher Staat: Er ist in den Händen des Bürgertums, und es wird durch ihn eine Gesellschaftsstruktur geschaffen, die dem Bürgertum zugute kommt. Zudem ist die von ihm geschützte und geförderte Kultur eine bürgerliche Kultur.

2. Die Armen und das Proletariat

Die Revolution ruft eine Gesellschaft ins Leben, in der die Armen keinen Platz mehr haben. Es

wird so getan, als ob es sie nicht mehr gäbe. Offiziell sind ja die Rechte eines jeden gesichert. Aber gerade die bürgerliche Revolution hat die Voraussetzungen für eine Industrialisierung geschaffen, derzufolge ein in einem unvorstellbaren Elend lebendes Proletariat entstanden ist. Das einzige, was die Bourgeoisie diesem Proletariat zu bieten hat, sind eventuelle Krümel, die vom eigenen Festtisch abfallen.

Das Bürgertum hat nicht einheitlich auf die Entstehung eines solchen Proletariats reagiert. Die Mehrheit versteifte sich auf eine unbeirrte Weiterverfolgung der eigenen Interessen. Eine Minderheit hat sich dagegen radikalisiert und in den Dienst einer proletarischen Revolution gestellt.

Denn auch die Erinnerung an die Revolution nahm und nimmt nicht überall dieselbe Form an. Für die Mehrheit der Bourgeoisie ist die Revolution nunmehr das, was es fortan zu bekämpfen gilt. Die Erinnerung an die *Terreur* und die Jakobiner reicht ihr, um die Angst vor jeder Form des Sozialismus und der Arbeiterbewegung zu schüren. Für die radikale Minderheit dagegen muß die Revolution wiederholt bzw. fortgeführt werden. Es fehlt ihr ihre zweite Stufe. Für die einen gehört die Revolution endgültig der Vergangenheit an, und man sollte sie weiter ruhen lassen. Für die anderen ist die Revolution die Zukunft. Die Erinnerung an die Revolution hat die revolutionären Parteien ins Leben gerufen, zuerst die Massenparteien und dann Parteien spezialisierter Revolutionäre. Die sozialistischen Revolutionen betrachten sich als die Fortsetzung der Französischen Revolution. Für die gemäßigte Bourgeoisie sind sie genau das Gegenteil.

Wie man weiß, hat sich das europäische Proletariat gespalten. Ein Teil ist vom Bürgertum mittels der Zugeständnisse der Sozialdemokratie erfogreich ins eigene Lager geholt worden. Der andere Teil hat sich der heutigen kommunistischen Welt angeschlossen.

Übriggeblieben ist eine grundsätzliche Ambiguität. Auch in Europa ist die Französische Revolution nicht die Revolution aller, und sie hat auch nicht für alle dieselbe Bedeutung.

3. Der Krieg

Der Krieg hat für die Revolution eine wichtige Rolle gespielt. Er hat sie konsolidiert, indem er die Nation zusammengeschweißt hat. Dadurch hat er auch für diese Nation als solche eine enorme symbolische und kulturelle Bedeutung bekommen. Die Armee ist der Ort, an dem die revolutionäre Nation zusammengeschmiedet wurde. Der Krieg, das ist die gesamte zu den Waffen gerufene Nation. Die Mobilisierung aller Bürger legt die Grundlage für den späteren totalen Krieg und für die Ideologie der sog. Lehre von der nationalen Sicherheit.

Im Prinzip ist die Bourgeoisie demokratisch. Jedesmal allerdings, wenn die Demokratie sich gegen sie wenden könnte, holt sie sich die Armee zur Hilfe, und sie übergibt ihre Macht einer Militärdiktatur, die dann offensichtlich als das geringere Übel betrachtet wird. Der Ruf nach Bonaparte ist ein Präzedenzfall, der auch noch in unseren Tagen seine Nützlichkeit erweist. Es gelingt der Bourgeoisie also niemals, völlig demokratisch zu sein. Sie glaubt sich, wenn sie dies für nötig hält, ungestraft der Armee bedienen zu können. In Wirklichkeit ist es dann diese Armee, die sich ihrer bedient.

Im Prinzip proklamiert die Französische Revolution der Welt den Frieden. Sie schreibt sich aber auch die Aufgabe zu, den Völkern zu Hilfe zu eilen, die sich gegen Tyrannei auflehnen. Wer ist hier aber Richter? Letztendlich entscheidet das eigene nationale Interesse. So war die Revolution der Anfang einer interventionistischen und gar imperialistischen Politik. Ist es Zufall, daß es gerade im neunzehnten Jahrhundert dem europäischen Bürgertum gelungen ist, sich ein fast universales Imperium zu errichten? Zum Erbe der Französischen Revolution gehörte auch das Sendungsbewußtsein, berufen zu sein, alle Völker zu «befreien», und dies nicht nur durch den Export der eigenen Ökonomie, sondern auch mit Waffengewalt, vor allem, wenn der eigene wirtschaftliche Expansionismus auf Widerstände stieß. Nun brauchte dieser europäische Expansionismus sicherlich nicht die Französische Revolution, um sich zu behaupten, aber umgekehrt ist er von ihr auch nicht gebremst worden. Im Gegenteil: Er fand in der Französischen Revolution eine zusätzliche Motivation.

4. Die Revolution und die Kolonien

Saint-Domingue, das spätere Haiti, war in jener Zeit eine der schönsten Blüten des französischen Kolonialreiches. Als die weißen Plantagenbesit-

zer in der Kolonie von den Ereignissen von 1789 hörten, suchten sie das zu tun, was ihre Kollegen im spanischen Amerika eine Generation später tun sollten: Sie bekundeten ihre Treue zum König, aber zugleich beriefen sie sich auf eine gewisse Unabhängigkeit. Niemals haben die verschiedenen revolutionären Versammlungen im Mutterland eine Unabhängigkeit der Kolonien ins Auge gefaßt. Die Constituante hatte aber als verfassunggebende Versammlung die Rechte aller Bürger proklamiert, also nicht nur die Rechte der Weißen, sondern auch die der Mulatten und der Schwarzen. Aber weder die Constituante noch die Législative — die auf die Constituante folgende gesetzgebende Nationalversammlung — haben die Befreiung der Sklaven ausgerufen. Die Sklaven in Saint-Domingue lehnten sich aber auf und wußten angesichts der Zwistigkeiten unter ihren verschiedenen weißen Herren die Vertreter der weißen Herrschaft von ihrem Teil der Insel zu vertreiben.

In der Hoffnung, so die Kolonie zurückgewinnen zu können, verkündigte der Nationakonvent die Befreiung der Sklaven. Es war aber zu spät. Nach dem Thermidor — der Entmachtung und Hinrichtung Robespierres — wurde sie dann auch widerrufen. Napoleon wollte die Kolonie zurückerobern und entsandte 1803 eine Armee, die zwar den Widerstand der Schwarzen zu brechen wußte, aber dem Gelbfieber, an dem in wenigen Wochen 25.000 Soldaten starben, weichen mußte. Was von der französischen Armee übrigblieb, flüchtete in die Häfen und mußte sich dort den Engländern ergeben.

So wurde Haiti zur ersten unabhängigen Republik südlich der USA. Dadurch wurde das Land zum Vorbild und Beispiel für ganz Lateinamerika. Aber noch mehr war es ein «Antimodell»: Für die Eliten des spanischen und des portugiesischen Imperiums war es nun die erste Aufgabe zu vermeiden, daß die Ereignisse auf Haiti sich anderswo wiederholten. Dies erschien ihnen wichtiger als die Verhinderung der Unabhängigkeit der Kolonien. Hauptsache war, daß eine solche Unabhängigkeit nicht die Abschaffung der Sklaverei bzw. andernorts eine Emanzipation der Indios nach sich zog.

In Frankreich selbst war die Sklaverei schon 1761 abgeschafft worden. Es gehörte nicht zum Programm der Revolution, dies auf die Kolonien auszudehnen, und auch nicht, diesen die Unabhängigkeit zu gewähren.

III. Die Auswirkungen der Französischen Revolution auf die Peripherie

Es wäre ungerecht, der Französischen Revolution das Verhalten all ihrer Adepten in den anderen Nationen der Welt und insbesondere in der Dritten Welt anzukreiden. Eine gewisse Kontinuität zwischen Lehrer und Schüler gibt es hier aber doch. In der Französischen Revolution selbst ist wenigstens im Keim schon angelegt, was sonstwo in der Welt aus ihren Idealen später gemacht worden ist. Dies gilt ganz besonders für deren bürgerlichen Charakter. Beschränken wir uns hier aber auf den Fall Lateinamerikas, der uns aber exemplarischen Wert zu haben scheint.

Die Französische Revolution ist genauso wie die nordamerikanische und gar mehr noch von dem gebildeten Teil der Bevölkerung in den spanischen und portugiesischen Kolonien begrüßt worden. Einige Wortführer der Unabhängigkeitsbewegung sind deutlich von ihren Ideen beeinflußt worden. Dennoch hat sich nirgendwo ähnliches wie die Französische Revolution wiederholt. Infolge der Unabhängigkeitsbewegung und der Unabhängigkeitskriege sind überall konservative Staaten entstanden. Dabei ist zwar gelegentlich auf die Ideologie der Französischen Revolution zurückgegriffen worden, aber es fehlte die Bourgeoisie, die ihr eine praktische Bedeutung hätte geben können. So können dann auch die Gesellschaften, die damals in den unabhänigen Ländern Amerikas entstanden sind, kaum mit der Französischen Gesellschaft ihrer Zeit verglichen werden.

1. Die Kluft zwischen Ideologie und Praxis

Im Laufe der zwei letzten Jahrhunderte einer Unabhängigkeit, die keine war, haben die lateinamerikanischen Eliten sich in einem Geist tadelloser Nachahmung die Ideologie der Französischen Revolution, also die Ideologie, die sich mit solchen Stichwörtern wie die Menschenrechte, Demokratie, Liberalität umschreiben läßt, anzueignen gewußt. Diese Ideologie ist auch in die verschiedenen Verfassungen und Gesetze eingegangen und wird in den offziellen Reden auch immer wieder angesprochen: Sie ist ein fester Bestandteil des sprachlichen Repertoirs der herrschenden Klasse.

Die Praxis entspricht aber dieser Ideologie überhaupt nicht. Nach wie vor herrschen die alten Aristokratien, und, wenn nötig, lassen sie sich vom Militär helfen: Der revolutionäre Diskurs verdeckt eine konservative Wirklichkeit.

In Lateinamerika fehlt einfach eine Bourgeoisie, und weil es sie nicht gibt, konnte und kann dort auch keine bürgerliche Revolution stattfinden.

Sicherlich hat sich im Laufe der Jahrzehnte eine Art Pseudobourgeoisie entwickeln können: etwas, was man, blickt man nicht allzu genau hin, für eine kommerzielle, industrielle oder eine Dienstleistungsbourgeoisie halten könnte, sowie zugleich auch eine pseudointellektuelle Klasse, die im Dienst jener Scheinbourgeoisie steht. Oder wie es einer der Meister der lateinamerikanischen Soziologie formuliert hat: «Eine der Schwierigkeiten, vor der wir Soziologen stehen, ist es, jene Mittelschichten zu definieren, die so gern eine Bourgeoisie sein möchten. Handelt es sich um eine Pseudobourgeoisie oder um eine ländliche Bourgeoisie? Oder ist es eine Bourgeoisie, die als solche ihre Entstehung dem Rohstoffexport verdankt?»[1] Die lateinamerikanische Bourgeoisie ist, soweit es eine solche zu geben scheint, nichts anderes als eine Art Instanz zur Weitergabe der von einer fremden Bourgeoisie stammenden Befehle, wobei es sich hier früher um die englische, französische und deutsche Bourgeoisie handelte und heute vor allem um die der USA und Japans handelt. Eine solche Pseudobourgeoisie vermag noch nicht mal eine bürgerliche Revolution durchzuführen. Denn die ausländischen Mächte stützen sich auf die alte korrumpierte Aristokratie und geben dieser auch ihrerseits ihre Unterstützung. Und wenn dies nötig erscheint, um die Kontinuität mit der Vergangenheit zu sichern, gewähren sie zudem dem Militär in den betroffenen Ländern jede mögliche Hilfe.

Geht man von dem aus, was man in lateinamerikanischen Ländern als eine echte Bourgeoisie betrachten kann, dann handelt es sich um eine Gruppe, die zu klein ist, um in der jeweiligen Gesellschaft eine entscheidende Rolle zu spielen. So ist auch die Linke seit langem auf der Suche nach einer «nationalen Bourgeoisie», die aber ein Phantom bleibt. Mit Ideen und Überzeugungen allein macht man keine Revolution, wie die Französische Revolution dies war. Dazu braucht man auch eine Bourgeoisie, die in Lateinamerika aber fehlt. Und so erklärt es sich, daß es dort auch nicht so etwas wie eine Französische Revolution gegeben hat.

2. Der Rechtsstaat; Wirklichkeit und Phantasie

Durch die Französische Revolution ist der Rechtsstaat entstanden — ein Modell des Staates, das später von allen Staaten der Welt übernommen worden ist. Diesem Modell entspricht aber überhaupt keine Wirklichkeit: Der Rechtsstaat ist eine Fiktion.

Im Laufe dieses Jahrzehnts der achtziger Jahre unseres Jahrhunderts haben in den meisten Ländern Lateinamerikas neue, offiziell demokratische Regierungen nach westlichem Muster die Militärregime abgelöst. In Wirklichkeit hat sich aber nichts geändert. Hinter den Kulissen einer zivilen Regierung entscheiden nach wie vor die Militärs. Dazu gibt es zwar offiziell eine Gewaltentrennung, aber weder die Legislative noch die Judikative sind wirklich unabhängig. Offiziell befiehlt nur das Gesetz. In Wirklichkeit sagt dieses Gesetz nur den Armen, was sie zu tun haben; die Reichen werden immer, wenn sie das für nötig halten, von diesem Gesetz dispensiert. Eine typische lateinamerikanische Redensart sagt: «Man hat noch nie einen Reichen im Gefängnis gesehen.» Offiziell müssen alle Bürger Steuern zahlen, aber hat man je einen Reichen Steuern zahlen sehen? Offiziell gibt es Schulpflicht für alle, aber in Brasilien zum Beispiel gibt es für ein Drittel der Kinder keine Schule, und außerdem leben dort acht Millionen verlassene Kinder auf der Straße.

Die offizielle Sprache redet im Delirium, und ihr Delirium ist die Normalität des Systems. So pflegen die Wirtschaftsminister am Vorabend eines Währungszusammenbruches zu sagen: «Es wird keine Devaluation geben.» «Die Landreform ist unser wichtigstes Ziel», sagen die Landwirtschaftsminister, und unter ihnen werden die Latifundien immer größer. Und in jenen Ländern, in denen die übergroße Mehrheit der Bevölkerung keine Bücher hat, weil sie ihnen zu teuer sind oder weil sie überhaupt nicht lesen können, sagen die Minister für Kultur: «Es gibt keine Zensur.»[2]

Länder wie Uruguay und Argentinien haben Gesetze zur Amnestierung der Folter erlassen, während sie doch internationale Vereinbarun-

gen gegen die Folter unterschrieben haben und sich dadurch auch gegen eine solche Amnestie ausgesprochen haben. So könnte man noch lange fortfahren, aber immer drängt sich die gleiche Schlußfolgerung auf: Der Rechtsstaat ist eine Fiktion. Es gibt ihn nur dort und nur insoweit dies den Interessen einer kleinen Minderheit entspricht, die noch nicht einmal ein Prozent der Bevölkerung darstellt, die aber noch immer die Macht der alten Kolonialzeit innehat.

3. Welche Revolution?

Wenn in Ermangelung einer Bourgeoisie eine der Französischen Revolution vergleichbare Revolution in Lateinamerika unmöglich ist, was für eine Revolution könnte es dann dort geben?

Lange Zeit ist von linken Revolutionären die Meinung vertreten worden, erst müsse eine bürgerliche Revolution kommen, bevor es eine proletarische geben könne. Ist eine proletarische Revolution ohne eine vorangehende bürgerliche Revolution tatsächlich unmöglich? Jedenfalls ist der entsprechende Versuch in Chile gescheitert. Aber vielleicht könnte sich auch sonstwo in Lateinamerika außer in Kuba und Nicaragua eine «fokistische» Revolution wiederholen: eine Revolution, die sich auf das Bündnis der Landbevölkerung mit einer Avantgarde von Berufsrevolutionären und auf die Annahme stützt, daß das revolutionäre Feuer von einigen revolutionären «Herden» aus schon um sich greifen wird? Dazu mußte es aber noch eine große Landbevölkerung geben, die in Lateinamerika rapide abnimmt. Zudem müßte der Staat zusammenbrechen. Kann eine radikale revolutionäre Partei ein solches Zusammenbrechen des Staates herbeiführen? Der sog. «Sendero luminoso» in Peru ist fest davon überzeugt.

Mit wem könnte eine Revolution rechnen? Sicherlich nicht mit der Unterstützung der westlichen Industrienationen. Diese haben ein Interesse an der Aufrechterhaltung der bestehenden Verhältnisse, und sie sind treue Verbündete der traditionellen herrschenden Klassen. In diesem Kontext stellt sich die angebliche Unterstützung eines Demokratisierungsprozesses in der Dritten Welt durch die Länder der Ersten Welt ebenfalls als eine Fiktion heraus. In Wirklichkeit wollen die Länder der Ersten Welt nur eine demokratische Fassade. Daher durcheilen ihre Vertreter die Welt mit dem, was Eduardo Galeano spöttisch einen «Demokratiemesser» genannt hat[3]. Sie wollen überall feststellen, welches Maß an Gewaltentrennung, an freien Wahlen, an sogenannten demokratischen Gesetzen dort gegeben ist. Damit bewerten sie das Gelungensein der demokratischen Kulissen dieser Länder und geben ihnen dementsprechend ein Demokratiezeugnis mit höherer oder niedrigerer Note.

Mit alldem bleiben wir aber im Bereich der Phantasie. Die Bourgeoisien, die an der Spitze der Länder des Westens stehen, haben an einer wirklichen Demokratisierung der Dritten Welt kein Interesse. Ihr Interesse ist die Aufrechterhaltung des Status quo, auch wenn sie dazu bereit sein müssen, Schwerstkriminelle zu unterstützen, wie sie es übrigens in bezug auf Chile, Paraguay und Zentralamerika offensichtlich gerne tun. Ausgenommen vielleicht auf kultureller Ebene zu Propagandazwecken ist der Rechtsstaat des Westens offensichtlich kein Exportartikel.

Daher wird auch eine bürgerliche Revolution in Lateinamerika erst dann möglich sein, wenn der Westen in eine tiefe Krise gerät und seine politische, militärische und wirtschaftliche Kraft zusammenbricht. Die gesellschaftlichen Systeme verändern sich nicht so sehr durch die Kraft derer, die solche Veränderungen suchen, als vielmehr dadurch, daß das, was sie bisher stützte, zusammenbricht.

Die lateinamerikanischen Eliten können sich nur kraft ihrer Unterstützung durch die Bourgeoisien der westlichen Industrienationen aufrechterhalten. Stürzen diese, werden auch sie stürzen.

Die Landarbeiter- und Bauernklasse verschwindet, und auch die Arbeiterklasse wird infolge der Automatisierung immer kleiner. Was gilt und was will das immense städtische Subproletariat (Mexikostadt: 19 Millionen, São Paulo: 15 Millionen)? Was können entschiedene, revolutionäre Parteien wie der sogenannte *Sendero luminoso* in Peru tatsächlich bewirken? Und inmitten dieser Ungewißeit stellt sich dann die Frage: Welche Zukunft haben die Demokratisierung und die Menschenrechte? Werden sie immer eine Fiktion bleiben? Werden diese Völker tatsächlich eines Tages ein Wort mitreden dürfen? Zur Zeit, wo ich dies schreibe, durchlebt Brasilien ein Soziodrama: das Soziodrama einer Pseudoconstituante, also einer Pseudoverfassunggebenden Versammlung, die eine Pseudo-

verfassung einer Pseudodemokratie schreibt, die ihr aber in Wirklichkeit von sehr wirklichen, also keinen Pseudogenerälen diktiert wird. Diese sind die Verbündeten einer Klasse von Großgrundbesitzern, von denen jeder Zehntausende Hektar Land besitzt und die unter dem wohlwollenden Auge des Militärs ihre Privatarmeen mit den modernsten Waffen ausstatten. Die neue Verfassung ist also die reinste Fiktion angesichts einer sehr konkreten Wirklichkeit.

Hier sieht man beispielhaft, was in unserer Zeit in den Ländern der Dritten Welt aus der Französischen Revolution geworden ist, welches ihr historisches Erbe ist. Ist sie selbst daran vollkommen unschuldig? Aber was heißen Unschuld und Schuld in der Geschichte?

[1] Leopoldo Zea, Latinoamérica: Emancipación y neocolonialismo (Ed. Tiempo Nuevo, Caracas 1971) 156.

[2] Vgl. Eduardo Galeano, América latina: La democracia aparente: Solidaridad 10/91 (Bogotá 1988) 32.

[3] Vgl. Eduardo Galeano, aaO. 39.

Aus dem Französischen übersetzt von Dr. Karel Hermans

JOSEPH COMBLIN

1923 in Brüssel geboren. 1947 zum Priester ordiniert. Seit 1958 in Lateinamerika, vor allem in Brasilien und Chile, ansässig. Gleichzeitig Professor an der Universität Löwen. Neuere Veröffentlichungen: O tempo da ação (Petrópolis 1982); A força da palavra (Petrópolis 1987); Curso breve de teologia, 4 Bände (Ed. Paulinas, São Paulo 1983–1986); Antropologia cristã (Petrópolis 1985); Epístola aos Filipenses (1985), Epístola aos Colossenses (1986); Epístola aos Efésios (1987); Atos dos Apóstolos (1988) — alle vier letztgenannten Titel in der Reihe Comentário bíblico (Ed. Vozes, Petrópolis) Anschrift: Centro de formação missionária, Serra Redonda, BP 583885, Brasilien.

Jean Moussé

Katholische Theologie und Liberalismus

Zu einem Buch von Michael Novak

Hat die katholische Theologie den Liberalismus wirklich bedacht und durchdacht? Für Michael Novak, den Verfasser eines vor kurzem ins Französische übersetzten Buches, lautet die Antwort: Nein[1]. Der Katholizismus wiegt sich immer noch im Traum eines vom Glauben inspirierten Sozialismus. Er hat noch nie wirklich über die Dimensionen eines «demokratischen Kapitalismus», der ja in den Vereinigten Staaten beispielhaft verwirklicht ist, nachgedacht. Und doch haben diese Dimensionen im Evangelium ihre Quelle. Diese Kritik ist hart. Man sollte sich aber nicht zu sehr daran stoßen, sondern vielmehr ihren Sinn freilegen und die Lehre daraus ziehen.

In seinem Vorwort zur französischen Ausgabe unterstreicht Jean-Yves Calvez einen originellen Gedanken, der übrigens einen anderen Autor zur Quelle hat[2]. Calvez sieht diese Eigentümlichkeit «in der Theorie von den drei unterschiedlichen (nicht ganz getrennten, aber auch nicht ganz vermengten) Bereichen: dem politischen, dem wirtschaftlichen und dem ethisch-kulturellen Bereich. Das Ethisch-Kulturelle ist hier der Bereich der religiösen Erkenntnis, der Universitäten und kulturellen Vereinigungen aller Art. Jeder dieser Bereiche muß, wie Sie sagen, den beiden anderen gegenüber völlig frei bleiben»[3]. Und eben das steht zur Frage.

I.

Die Theorie von den drei Bereichen ist der wissenschaftliche Ausdruck für die Tatsache, daß sich die Moderne nunmehr voll durchsetzt. Dieser Vorgang hat seine begriffliche Wurzel in der Aufklärungsphilosophie, politisch basiert er auf den Grundlagen der amerikanischen Demokratie und der Französischen Revolution, ökonomisch auf der weltweiten Marktwirtschaft. Das

ist die Herausforderung an die katholische Theologie. Sie sollte darauf ihre Antwort geben können.

Die Entwicklung, die sich derzeit anscheinend voll entfaltet hat, wurde von Max Weber klar beschrieben. Ihm zufolge hatte das Größenwachstum der Städte, die höhere Bildung der bürgerlichen Schichten und das Geflecht des internationalen Handels die Grundlagen der aristokratischen und bäuerlichen Gesellschaft untergraben. Am Beginn des Industriezeitalters stellte Adam Smith den Druchbruch einer für den Weltmarkt offenen Wirtschaftsgesellschaft fest. In einem Netz aufeinander einwirkender und einander ergänzender Tätigkeiten kann keine Autorität mehr die Bewegungen beherrschen, die aufgrund der immer rascher auftretenden Veränderungen zunehmend unvorhersehbar werden. Die Idee der Gemeinschaft, die der Christenheit ihr Gepräge gegeben hatte, weicht fortan der Idee der Gesellschaft im modernen Sinn des Wortes.

Wir stehen heute mitten in diesem gewaltigen Umbruch. Er verteilt die drei Machtbereiche, das Politische, Wirtschaftliche und Ethisch-Kulturelle, auf neue Weise. Keine einzige politische Macht kann von nun an die Weltherrschaft beanspruchen, und die es wollte, könnte dies nur um den Preis einer unhaltbaren und unerträglichen Gewaltherrschaft. In weltweitem Zusammenspiel wächst die Wirtschaft auf dem Boden gegenseitiger Abhängigkeiten, die keine einzige partikulare Wirtschaft mehr für sich allein beherrschen kann. Das Christentum selbst erhebt nicht mehr den Anspruch, der einzige Heilsweg zu sein. Die im Christentum wesende Offenbarung steht nach Karl Rahner und vielen anderen Theologen allen Menschen aller Zeiten offen. In einer solchen Gesellschaft wird der *Vertrag*, politisch durch das Eigentumsrecht und moralisch durch die Achtung vor den «Menschenrechten» gesichert, wichtiger als die geheiligten Traditionen. Das Geld ist durch die Möglichkeiten, die es bietet, und die Zwänge, die es auferlegt, zum Hauptinstrument für eine Regulierung geworden, die dem Gang der Menschen auf ihrem Weg durch das Dasein entspricht.

Jeder der drei Bereiche ist selbständig. Aber jeder braucht auch die anderen zwei. Die Wirtschaft entzieht sich zwar dem bloßen politischen Wollen und den moralischen Zwängen, ruft aber nach der politischen Regulierung und würde ohne Ethik das eigentlich Menschliche einbüßen. Die Politik dient den Bewegungen, die sie nicht mehr zu beherrschen vermag, immerhin als regulierende Kraft, die Wirtschaft nährt den Bürger, und die Ethik gibt seinem Dasein Richtung. Doch hätte die Ethik, die in den Religionen ihren Sitz hat, keine konkrete Bedeutung mehr, würde sie sich nicht in den politisch-wirtschaftlichen Realitäten verkörpern.

II.

Bei seinem Hinweis auf die drei Bereiche betont Jean-Yves Calvez, daß sie «weder ganz getrennt noch ganz vermengt» sind. Die Frage also ist im Grunde diese: Wie fügen sich diese drei Bereiche ineinander? Die Antwort kann die Ansichten Novaks nur bestätigen, fordert aber auch das katholische Denken heraus.

Gewiß, die Bereiche der Politik, der Wirtschaft und des Ethisch-Kulturellen fallen nicht zusammen. Sie haben aber im Dasein des Einzelmenschen einen gemeinsamen Ursprung. Denn um zu leben, bedarf der einzelne Mensch aller drei. So ist die Freiheit der Menschen der einzige Ort, wo die drei Dimensionen, also das Politische, das Wirtschaftliche und das Religiöse oder Ethische harmonisch geeint werden können. Hier kann Novak eine Rechtfertigung der liberalen Thesen finden.

Das Christentum hat nichts zu verlieren, wenn es sich dieser Sicht öffnet. War das von ihm verkündete Evangelium nicht erfüllt von der Botschaft einer radikalen Befreiung? Stellte Jesus im Namen der Wahrheit, der Freiheit und der Liebe, die ihn dem Vater eint, nicht das von seinem Volk errichtete legalistische System in Frage, dessen Härte, dessen messianische Illusionen und dessen rassische Anmaßung er umstürzte? Wie sollten diese Werte des Evangeliums nicht mit denen der Marktwirtschaft in Einklang stehen können? Mit Werten wie «Ermutigung zur Selbstdisziplin, zur Arbeit, zum Geist des Wagnisses, zum freiwilligen Opfer für eine bessere Zukunft, bis hin zum Nachdruck auf die Großherzigkeit, die Unbescholtenheit, die gesellschaftliche Beweglichkeit und die Sorge für das Gemeinwohl»?

Es ist allerdings leicht einzusehen, und Novak betont es in der Einleitung ausdrücklich, daß sich die Frage in Europa anders stellt als in den Vereinigten Staaten. Die USA sind von Einwanderern gegründet worden, die sich aus den kultu-

rellen Zwängen der Völkerschaften, aus denen sie weggezogen waren, befreit hatten und sich dann genötigt sahen, anders zu leben. Sie hatten überhaupt keine etablierte «Ordnung» zu verteidigen und mußten alles neu erfinden. Ihre religiösen Gemeinschaften wirkten ohne jeden Führungsanspruch als Kräfte unter vielen anderen. Bei den Kirchen Europas liegt die Sache ganz anders. Sie sind in die bleibende Erinnerung an eine gewichtige Vergangenheit verstrickt. Sie erinnern sich an die heute überholte Zeit, da die religiösen und politischen Autoritäten sich zwar auf dasselbe Evangelium bezogen, unter sich aber über die Frage zerstritten waren, wer nun eigentlich die Vorherrschaft besitze, der Fürst oder der Papst. Nach Novak ist die Antwort auf die gestellte Frage hier zu suchen. Die Antwort ist diese: Der Katholizismus hat den Liberalismus niemals wahrhaft bedacht, weil er in der Erinnerung an die Christenheit stecken geblieben ist.

III.

Seit jeher hat sich die Kirche durch die Freiheit ihrer vom Glauben inspirierten Glieder als Ferment der Befreiung, des Friedens, der Wahrheit und der Gerechtigkeit erwiesen. Es ist dies das eigentliche Wesen ihrer Sendung. Um sie zu erfüllen, mußte sie aber gleichzeitig sich als eine Gemeinschaft organisieren, die von einer Überlieferung erfaßt ist, zu feiern versteht und die gegenseitige Hilfe ihrer Glieder begünstigt. Der erste der beiden Aspekte hat nichts von seiner Gegenwartsbedeutung verloren; beim zweiten verhält sich die Sache anders.

Tatsächlich hat sich die katholische Kirche gemäß einem Kulturmodell ausgestaltet, das auf der Idee der Gemeinschaft gründet. Die Kirche machte es sich zur Aufgabe, an diesem Modell festzuhalten, während doch die moderne Welt den bisherigen Rahmen sprengte und sich zur Gesellschaft wandelte. Die Kirche leistete Widerstand im Namen einer Tradition, die zu sakralisieren überhaupt kein Grund bestand, die vielmehr als Vorwand zur Aufrechterhaltung eines gewissen Machtgefüges diente. Die Kritik Novaks ist diesbezüglich vollkommen klar: «Für die religiösen Leitungsorgane ist es ganz besonders schwierig, sich in eine Rolle hineinzufinden, die ihnen jegliche Autorität entzieht und die sie anderswo ansiedelt als im Zentrum aller Dinge. Sie sind von Natur aus geneigt, alle Dimensionen des Lebens mit ihrer eigenen Ansicht zu durchtränken, mit dem, was der menschlichen Natur und ihrer Bestimmung göttlichen Sinn verleiht. Da die Menschen soziale Lebewesen sind, Geschöpfe aus Fleisch und Blut, sind die religiösen Autoritäten der Auffassung, sie müßten sich mit Recht dagegen wehren, daß man das Religiöse auf das Abstellgeleis schiebt und in die verborgenen Regionen des Menschenherzens verbannt. Diese Autoritäten verlangen nach einer öffentlichen Rolle in der Gesellschaft. Sicher wird ihnen diese Rolle im demokratischen Kapitalismus nicht verweigert. Sie spielt hier aber weder eine autoritäre noch eine zentrale Rolle.»[4]

Man sieht von diesem Standpunkt aus leicht ein, wie doppeldeutig die von Jean-Yves Calvez in seinem Vorwort zitierte Kritik Pauls VI. am Liberalismus erscheinen kann. Dieses System «betrachtet — nach Meinung des Papstes — die gesellschaftlichen Wirklichkeiten als mehr oder weniger automatische Folgen individueller Initiativen und nicht als ein Ziel der gesellschaftlichen Organisation und als eines der wesentlichen Kriterien zur Beurteilung der Werthöhe dieser Organisation»[5]. Was aber versteckt sich hinter dieser Kritik genau?

Man könnte der Auffassung sein, der Papst greife die alles auf sich beziehende Anthropozentrik an sowie den zügellosen Willen, zu beherrschen und zu besitzen, die ja beide tatsächlich der egoistischen Gewalttätigkeit in der liberalen Gesellschaft Nahrung geben. Das weiterdauernde Elend in der Welt und das Ärgernis schreiender Ungleichheit könnten dem Papst tatsächlich Recht geben. Er hat sicher an all das gedacht, als er seinen Text veröffentlichte, einen Text übrigens, der den Kampf um die Freiheit angesichts der anmaßenden politischen Mächte durchaus bejaht.

Aber die Frage ist: Wird das Gemeinschaftsideal, das die Kritik des Papstes unterschwellig trägt, dem Aufbruch der modernen Gesellschaft gerecht? Wenn ja, wie drückt es sich aus in der Organisation und im Leben einer kirchlichen Gemeinschaft, die fortan jeden Traum von einer Rückkehr zu einer Form von Christenheit aufgeben muß? Wie können freie, in allen Bereichen ihrer wirtschaftlichen, politischen und religiösen Tätigkeit vor Gott und den Menschen verantwortliche «Individuen» sich auf die Institu-

tionen, deren Beziehungsgefüge in ihre Freiheit greift, auf andere und neue Weise bezogen erkennen und und dementsprechend verhalten? Wie können sie als durchorganisierte Kirche leben, um das Evangelium in ihrem Dasein zu verwirklichen und zu bezeugen in einer Welt, die keine geschlossene Gemeinschaft mehr ist und sein kann? Wie kann eine Autorität, die zuerst und wesentlich im Sinne einer Befreiung und eines Dienstes an allen Menschen wirkt, noch funktionieren, wenn sie jeden Anspruch auf Alleinherrschaft in aber auch allen Bereichen aufgibt?

Die Frage, die Michael Novak aufwirft, ist also letztlich diese: Wie läßt sich die Bewegung der Liebe, die das Leben der Kirche trägt und vorantreibt, von einer Autorität dienend leiten, die kühn mit ihren mittelalterlichen Traditionen bricht und einer Befreiungsbewegung Raum schafft, der es gewiß nicht an evangelischem Geist mangelt und die darüberhinaus auch noch jenem Geist gleichförmig ist, der unsere heutige Welt belebt?

Die Frage, die wir hier (mit Novak) stellen, hat ungeheures Gewicht. Man braucht sich daher nicht zu wundern, wenn ein kirchlicher Würdenträger den «Geist der Aufklärung» beschwört. Er hat recht, darin die schwerste Herausforderung an die Kirche unserer Zeit zu entdecken. Aber die Gefahr liegt nicht dort, wo er sie glaubt, sie wird durch eine Rückkehr zur Christenheit — eine Versuchung, die zur Zeit von überall herandrängt — keineswegs überwunden. Die Christenheit besteht nicht mehr. Sie ist tot. Die Kirche kann nur in einem durch den Glauben verwandelten Ja zum Geist der Freiheit leben. Er allein ist in der Lage, den erneuerten Institutionen, die Kirche einbegriffen, Sinn zu verleihen. Sicher reicht die Frage weit über die hier vorliegenden paar Seiten hinaus. Das war aber kein Grund, sie nicht zu stellen.

[1] M. Novak, Une éthique économique. Les valeurs de l'économie de marché (Paris 1987). Englischer Titel: The spirit of Democratic Capitalism (o. O. 1982).

[2] D. Bell, Les contradictions du capitalisme (Paris 1979). Englischer Titel: The cultural contradictions of capitalism (New York 1976).

[3] M. Novak, aaO. VII.

[4] M. Novak, aaO. 76.

[5] M. Novak, aaO. IX.

Aus dem Französischen übers. v. Arthur Himmelsbach

JEAN MOUSSÉ

1921 in Nantes, Frankreich, geboren. Miglied des Jesuitenordens. Nach Beendigung seiner technischen Studien entschied er sich 1943, sich den freien französischen Streitkräften anzuschließen. Am 13. Juli 1943 wurde er an der französisch-spanischen Grenze festgenommen und ins Konzentrationslager Buchenwald verbracht, wo er bis zum Kriegsende festgehalten wurde. 1945 Eintritt in den Jesuitenorden. 1955 schloß er seine Studien in Münster in Westfalen ab. 1955–1958 unterrichtete er an einem Collège technique. 1958–1977 wirkte er als Seelsorger des Mouvement des Cadres et Dirigeants Chrétiens in Paris. Derzeit arbeitet er mit im interdisziplinären Studienzentrum des Institut Catholique in Lille und lehrt Wirtschaftsethik an der Handelsschule dieser Stadt (EDHEC). Veröffentlichungen: Cette liberté de violence qu'est le pouvoir (Desclée, Paris 1982); Le second souffle de la foi (Luneau et Ascot, Paris 1984). Anschrift: 15, rue Monsieur, F-75007, Paris, Frankeich.

Daniele Menozzi

Die Bedeutung der katholischen Reaktion auf die Revolution

I. Der Gegensatz zwischen Katholizismus und Revolution

«Der Haß auf jede religiöse und gesellschaftliche Ordnung, die der Mensch nicht selbst errichtet hat und der gegenüber er keine absolute Souveränität ausüben kann; die Proklamation der Rechte des Menschen in allen Dingen entgegen den Rechten Gottes; die Gründung einer neuen vom Menschen fabrizierten religiösen und gesellschaftlichen Ordnung, die von ihm unabhängig von Gottes Willen regiert wird; mit einem Wort: Die Apotheose des Menschen, das ist, wie wir schon aufgezeigt haben, das innerste Wesen der Revolution, die Revolution in ihrem eigentlichsten Sinn, die Revolution, die heute Europa bedroht und aus der alle Arten von Verwirrung sich herleiten.»[1]

Mit diesen Sätzen legte Jean-Joseph Gaume, einer der bedeutendsten Vertreter der intransigenten und ultramontanen katholischen Kulturgesinnung, kurz nach Ablauf der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts das Ergebnis seiner Forschungen über die Übel vor, welche der Gesellschaft seiner Zeit zu schaffen machten. Seiner Meinung nach hatte die Französische Revolution wie eine Art Lackmuspapier gewirkt, das dazu bestimmt war, einen Prozeß bloßzulegen, mit dem die Menschheit sich schon seit einiger Zeit herumzuschlagen hatte: nämlich den Versuch, die bürgerliche Gesellschaft vollständig zu säkularisieren, der Kirche die Leitung der Gesellschaft zu entreißen, den Katholizismus von jedem Einfluß auf die Verhaltensweisen und die Gestaltung des Lebens der menschlichen Vergesellschaftungen auszuschließen.

So stellt die Äußerung von Gaume eine gute Synthese des Urteils dar, das sich in den Jahren seit 1789 in katholischen Kreisen langsam herausgebildet hatte. Zur Zeit der Veröffentlichung seiner Arbeit (1856) wurde es dann von den an sozialen Problemen interessierten Vertretern der katholischen öffentlichen Meinung weithin geteilt und sollte das gemeinsame Erbe der katholischen Kultur bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil bleiben, um dann nur noch in den engsten Kreisen des antikonziliaren Traditionalismus zu überleben[2].

Tatsächlich hat allerdings der liberale Katholizismus des 19. Jahrhunderts, der sich dabei auf die von Vertretern der «konstitutionellen» Kirche verfochtenen Thesen über die französische Revolution berief, ein ganz anderes Urteil gefällt. So konnte z. B. ein interessanter Verfechter dieser Positionen, der Kanonikus G. Audisio, noch 1867 schreiben, das Erbe des Jahres 1789 sei nicht in Bausch und Bogen zu verwerfen, da ja Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit «ganz gewiß naturrechtliche Prinzipien sind, die vom Evangelium nochmals gesegnet wurden», so daß die notwendige «gesellschaftliche Restauration» der heutigen Welt von diesen Werten, «die Jesus Christus uns übereignet hat»[3], ausgehen müsse. Aber abgesehen davon, daß sein Buch auf den Index gesetzt wurde und die liberalen Katholiken zu wiederholten Malen von Päpsten verurteilt wurden, hielt sich auch in diesen Kreisen eine grundlegende Überzeugung: Die Grundlinien der gesellschaftlich-politischen Organisation, die aus der Revolution hervorgegangen waren, konnten akzeptiert werden in dem Maße, wie sie auf religiöser Grundlage neu legitimiert würden, wodurch sie dann integrierende Bestandteile der kirchlichen Lehre würden. So erwies sich auf eine enthüllende Weise, daß die Ausrichtung des liberalen Katholizismus sich in ihrem wesentlichen Kern der zentralen These des Intransigentismus unterwarf, wonach es keine echt menschliche gesellschaftliche und bürgerliche Organisationsform gebe, die sich nicht auf die Religion als ihr Fundament gründe.

Aufs ganze gesehen erfreuten sich die Wertungen Gaumes, wenn sie auch nicht völlig von allen geteilt wurden, einer faktischen Hegemonie in katholischen Kreisen. Andererseits konnten sie in einem kompakten und logisch lückenlosen Schema zusammengefaßt werden: Die Französische Revolution war demnach nur das letzte Kettenglied eines Prozesses, der mit der Renaissance und der protestantischen Reformation begonnen hatte, der fortgesetzt wurde mit der Aufklärung und seine letzte Bestätigung im Terror und in der Entchristlichung fand. Nachdem diese

letzten Episoden zu ihrem Ende gekommen waren, wirkte der Geist, der sich in ihnen offenbart hatte — nämlich der Wille, jede Form einer Präsenz der Kirche in der Gesellschaft zu beseitigen — in Europa und in der Welt weiter in einem nunmehr radikalen und endgültigen Zusammenprall zwischen den beiden einzigen Kräften, die einander die Herrschaft über irdische Gesellschaft streitig machten, zwischen dem Katholizismus und eben der Revolution.

Aus diesem Schema wurde dann die weitere ergänzende Folgerung abgeleitet, zu deren Vorkämpfern sich die Intransigenten machten: Sache der Gläubigen sei es, den Konflikt zu einem positiven Ergebnis zu führen. Dies hätte dadurch zu geschehen, daß sie ganz konkret in der Gesellschaft darauf hin wirkten, daß die führende Rolle der Kirche in der menschlichen Gesellschaft wiederhergestellt werde und daß vor allem dem Papsttum jene Funktion der obersten Kontrolle über das gesellschaftliche Leben zurückgegeben werde, die es im Mittelalter ausgeübt hatte, ehe die Renaissance und die Reformation mit ihrer übertriebenen Betonung der Rechte des Individuums begonnen hatten, die Gesellschaft in die Krise zu führen.

Hier ist nicht der Ort für eine Untersuchung der einzelnen Artikulationen und verschiedenen Entwicklungen dieser komplizierten Interpretation der modernen Geschichte und des daraus abgeleiteten Mythos einer möglichen Rückkehr zum mittelalterlichen *corpus christianum*[4]. Statt dessen liegt uns aber daran zu zeigen, wie dieses Gedankengebäude — das für lange Zeit und mit belastenden Auswirkungen die Einstellung der katholischen Christen in ihrer Begegnung mit der Gesellschaft beeinflussen mußte — im Zusammenhang mit den revolutionären Ereignissen entstanden ist und sich auch in den Äußerungen des päpstlichen Lehramtes niedergeschlagen hat.

II. Erste Anfänge einer Interpretation

Am 10. März 1791 erließ Papst Pius VI. sein Apostolisches Schreiben «Quod aliquantum», mit dem er die Zivilkonstitution für den Klerus verurteilte, jene umfassende Neuordnung der französischen Kirche, welche die Verfassunggebende Versammlung im vorausgehenden Jahr approbiert hatte. Durch diese Konstitution wurde die Einteilung der Diözesen der neuen Einteilung der staatlichen Verwaltung in Departements angeglichen; den Metropoliten der neueingerichteten Kirchengebiete wurde die kanonische Einsetzung der Bischöfe — die traditionellerweise dem Papst vorbehalten gewesen war— zugewiesen; den neuen Wahlkörperschaften wurde das Recht der Ernennung der mit der Seelsorge betrauten kirchlichen Amtsträger (Pfarrer und Bischöfe) erteilt.

Der Papst beschränkte sich nicht darauf, die unerlaubte Einmischung eines politischen Organs in den geistlichen Bereich zu verurteilen, sondern er behauptete auch, daß diese Einmischung nur die unvermeidliche Folgerung aus der Proklamation der Rechte der Freiheit und Gleichheit sei: Diese seinen schon auf der natürlichen Ebene unsinnig und unvernünftig; darüber hinaus stünden sie positiv im Widerspruch zum göttlichen Gesetz und tendierten daher unvermeidlicherweise dazu, der katholischen Religion Gewalt anzutun[5]. Pius VI. fügte jedoch hinzu, es sei nicht seine Absicht, sich in die inneren weltlichen Angelegenheiten des Landes einzumischen oder die Wiedereinführung des *ancien régime* herbeizuwünschen. Er sei nur bestrebt, «die Rechte der Kirche und des Apostolischen Stuhls vor jedem Angriff zu schützen».

So gewinnt man den Eindruck, daß die Verurteilung der Prinzipien von 1789 einem bloß politischen Erfordernis entsprach: Es ging hier nur darum, daran zu erinnern, daß ihre mögliche Anerkennung an eine durch das revolutionäre Frankreich vorzunehmende Revision der Zivilkonstitution für den Klerus gebunden sei.

Zwei Jahre später hielt der Papst vor dem Konsistorium eine Ansprache zum Gedenken an den Tod Ludwigs XVI.: Die von den vorher noch offenen Möglichkeiten bestimmte Einstellung war nun völlig verschwunden und hatte einer unzweideutigen Ablehnung der revolutionären Prinzipien Platz gemacht[6]. Der Papst stellte jetzt eine enge Verbindung zwischen monarchischem Absolutismus und Katholizismus her; seiner Meinung nach führten Freiheit und Gleichheit unvermeidlicherweise zu Barbarei und Anarchie, insofern sie die einzige Grundlage des Gemeinschaftslebens, nämlich die katholische Religion, untergrüben. Es war aber nicht so sehr die bloße Erregung über die Hinrichtung des Königs, die diese Verhärtung erklären kann, sondern vielmehr die Tatsache, daß Pius VI. die Betrachtung des revolutionären Phänomens

nunmehr in einen weiteren und umfassenderen Rahmen einspannte: Die Ereignisse in Frankreich waren demnach nur das Endergebnis einer Verschwörung, die schon vor langer Zeit angebahnt worden war von den Kalvinisten, die sich, um ihre Ziele zu erreichen, mit den «verruchten Philosophen» verbündet hatten. Diese «Partei der Ruchlosen» hatte sich aus Haß gegen die Kirche das Ziel gesetzt, in Frankreich und in ganz Europa «die katholische Religion zunichte zu machen» und die Könige und Reiche, welche sie schützten, zu stürzen. So ließ die Französische Revolution den Bereich der rational erklärbaren und beherrschbaren politischen und historischen Phänomene hinter sich; die einzigen Begriffe, mit denen sie gedeutet werden konnte, waren der Art wie «Komplott», «Verschwörung», «Konspiration», und ihre einzig zutreffende Kennzeichnung war der Vorwurf des epochalen Konfliktes mit der Kirche.

Welche Gründe gibt es, welche die hier eingetretene Veränderung in der Art der Beurteilung durch den Papst erklären können? An erster Stelle muß man einer Reihe von Tatsachen und Vorgängen Rechnung tragen: Zunächst ist hier zu nennen die Flucht der Eidverweigerer unter den Bischöfen, die dann durch solche ersetzt wurden, die den Eid auf die Verfassung abgelegt hatten; sodann sind zu nennen die von Mal zu Mal — im Zusammenhang mit dem schlechten Verlauf des Krieges — härteren und auf Verfolgung hinauslaufenden Dekrete gegen den Klerus, der die von der revolutionären Regierung verlangten Treueide verweigerte, und die darauf folgende Auswanderung zahlreicher Kleriker; schließlich die Septembermassaker und — in Verbindung mit dem Aufstand in der Vendée — das Aufkommen jener Gleichsetzung von Katholischsein und ein möglicher Verräter am Vaterland zu sein, was Massenhinrichtungen von Priestern und Gläubigen erleichterte.

Zu diesen dramatischen Ereignissen kam dann hinzu das Trauma der Entschristlichung — mit der Schließung von Kirchen, der Verwendung von liturgischen Gewändern zu Parodien und profanen Festlichkeiten, dem Druck auf Priester, entweder zu heiraten oder abzudanken — und des Ersatzes des christlichen Gottesdienstes durch die neuen revolutionären Kultformen. Es ist offensichtlich, daß die Gesamtheit aller dieser Vorgänge ein negatives Urteil über die Revolution zunächst erst entstehen ließ und dann noch verfestigte. Als dann mit der Einführung des republikanischen Kalenders sogar der Sonntag abgeschafft wurde, wurde das als Bekundung des festen Willens empfunden, im offenen Widerspruch zu einer mehr als tausendjährigen christlichen Tradition aus der bisherigen Ordnung der Zeit auszubrechen.

Die Reaktion, auf die wir in diesem Dokument des Papstes aus dem Jahr 1793 stoßen, ging aber noch über die bloße Feststellung eines unheilbaren Widerspruchs hinaus. Um sie wirklich angemessen verstehen zu können, müssen wir uns auch noch andere Auffassungen und Wertungen vergegenwärtigen, die in den katholischen Kreisen jener Epoche ausgesprochen wurden.

Schon in den letzten Jahrzehnten des 18. Jahrhunderts waren einige Elemente der Reflexion über die zeitgenössische Geschichte sichtbar geworden, die dann dazu bestimmt waren, wiederaufgenommen und zu einem noch einheitlicheren organischen Gedankengebäude aufgearbeitet zu werden. Die auf die Übernahme der kirchlichen Jurisdiktion ausgerichtete Politik der absolutistischen Souveräne, die vom Josephinismus angestrebten kirchlichen Reformen, schließlich die Tatsache, daß sogar der Jesuitenorden aufgelöst wurde — obwohl dies ein Vorgang war, der formal von Papst Clemens XIV. abgesegnet wurde —, der wachsende Erfolg der Aufklärungsphilosophie mit ihrem Anspruch auf Religionsfreiheit: All dies hatte dazu geführt, daß verschiedene kirchliche Kreise sich die besorgte Frage stellten, welche Gestalt denn eine moderne Welt annehmen werde, die offensichtlich die Führungsrolle der Kirche ablehnte[7].

Auf diesem Hintergrund entstanden verschiedene Vorschläge, was hier praktisch zu tun sei: Einigen schien es notwendig, daß die Päpste gegen die unbelehrbaren Inhaber der politischen Macht mit jenen weltlichen Mitteln — wie Exkommunikationen und Interdikten — vorgehe, welche den Bestand der mittelalterlichen Theokratie gesichert hatten. Andere ergingen sich des langen und breiten in pessimistischen Voraussagen: Unweigerlich werde sich der Zorn Gottes gegen die moderne Gesellschaft entfesseln und die schrecklichsten Plagen schicken. Noch andere hatten begonnen, die ersten Züge einer Interpretation der zeitgenössischen Wirklichkeit zu entwerfen: Der Exjesuit Dissbach z. B. hatte die These aufgestellt, die derzeitige Krise der Kirche

könne nur verstanden werden, wenn man damit rechne, daß in der Geschichte ein Plan des Satans wirksam werde. Begonnen habe dies mit der Revolte Luthers — der es darauf abgesehen habe, die Autorität der Kirche durch diejenige des Individuums zu ersetzen —, dann habe sich dieser Plan weiter verwirklicht mit Hilfe des libertinistischen Atheismus und der Aufklärungsphilosophie, Bewegungen, die darauf ausgerichtet seien, die führende Rolle der kirchlichen Hierarchie gegenüber der bürgerlichen Gesellschaft zu untergraben.

Der charakteristische Verlauf, den die Revolution nahm — wobei der Konflikt mit dem Katholizismus immer verbittertere Formen annahm — war der bestimmende Auslöser dafür, daß sich die verschiedenen Elemente katholischer negativer Beurteilungen zu einem einzigen festgefügten Gedankengebäude zusammenfügten. Eine erste Spur davon finden wir in den Schriften, welche die katholischen Gegner der neuen Ordnung vor allem nach Erlaß der Zivilkonstitution für den Klerus der Deutung der Ereignisse widmeten. So entstand die Theorie, daß die Revolution eine Strafe der Göttlichen Vorsehung für die Menschen darstelle und besonders für die Kirche, um sie für den kärglichen Widerstand gegen die Verruchtheit der modernen Welt zu züchtigen[8]. Hier wird das Auftreten zweier gleich wichtiger Faktoren unterstrichen: Einerseits richtet sich der Zorn Gottes gegen eine Kirche, die sich nicht angemessen im Namen der Bewahrung der Tradition gegen die politisch-gesellschaftlichen Veränderungen zur Wehr setzt; andererseits richtet sich die Geißel der Revolution darauf, ganz allgemein eine Gesellschaft zu treffen, die, statt bei der Ordnung des Gemeinschaftslebens gehorsame Unterwürfigkeit unter die kirchlichen Weisungen zu wahren, ihre eigene Autonomie bewahren will.

Die Verfechter dieser These neigen schon bald dazu, sich mit der Überzeugung derer zu verbinden, für die an den Anfängen der revolutionären Wende ein Komplott steht: Gott hat, um die Pläne seiner Vorsehung zu verwirklichen, den Erfolg der Verschwörung gegen Thron und Altar zugelassen, die angezettelt wurde von der Freimaurerei, die unter einer Decke steckt mit den Jansenisten und den «Philosophen». Wichtig ist hier, sich daran zu erinnern, daß hier — ganz abgesehen von den verschiedenen Formen, welche die vor allem von Abbé Baruell verbreitete Verschwörungstheorie annimmt — behauptet wird, die Freimaurerei sei eine direkte Frucht der protestantischen Reformation. So vertritt z.B. J.B. Lefranc, einer der ersten katholischen Gegner der Revolution, die Meinung, die «Sekte der Freimaurer» sei die «Quintessenz» der protestantischen Häresie, und ihr seien alle Volksaufstände der modernen Geschichte bis hin zur Revolution von 1789 zur Last zu legen[9]. Man betrachtet also diese Revolution als das Endergebnis einer langen Kette von Irrtümern, die damit gegonnen hätten, daß Luther das Individuum dem Einfluß der Macht Roms entzogen habe.

Dieses geistige Material also ist es, aus dem Pius VI. 1793 schöpft, um den Kontrast zwischen dem Katholizismus und der Revolution zu erklären. Abgesehen davon, daß die vorgetragene Deutung auf historischer Ebene absolut keine Wahrscheinlichkeit für sich in Anspruch nehmen kann — und tatsächlich ist für sie auch nie ein angemessener Beleg aus dokumentarischem Material geliefert worden —, ist hier doch ein äußerst wichtiges Datum zum ersten Mal zutage getreten: Die Übel der Welt werden als etwas dargestellt, das die Frucht der Weigerung ist, die Autorität der Kirche gelten zu lassen. In dieser Sicht besteht die einzige Verantwortung der Hierarchie darin, die Menschen daran zu erinnern, daß sie sich ihren Entscheidungen in politisch-gesellschaftlichen Dingen zu unterwerfen haben. Der historische Prozeß der Menschheit kann die Kirche nur auf eine einzige Weise herausfordern: Es ist ihre Pflicht, die günstigsten Heilmittel für das Leben der Gesellschaft aufzuzeigen und daran zu erinnern, daß alle Übel nur die Frucht des Ungehorsams sind. Andererseits wird in den folgenden Jahren ein sehr genauer therapeutischer Plan von sich reden machen.

III. Die Rückkehr zum Mittelalter

Einige gemäßigte Autoren wie z.B. Mallet-Du Pan, hatten schon sehr bald eine Parallele gezogen zwischen den revolutionären Ereignissen und dem Mittelalter: Die revoltierenden Volksmassen der gegenwärtigen Zeit taten etwas, das gleichsam eine Neuauflage des Angriffs der Barbarenhorden im Mittelalter gegen die Zivilisation darstellte. Der einzige Unterschied bestand darin, daß dieser Angriff jetzt aus dem Inneren dieser Zivilisation statt von außen kam[10]. Diese Wertung wurde sehr bald von katholischen Krei-

sen übernommen, die betonten, daß die Kirche — und vor allem das Papsttum — wieder dieselbe führende zivilisierende Rolle übernehmen müsse, wie sie sie auch im Mittelalter inngehabt habe. So verband sich die Vorstellung von einer Entfernung der modernen Welt von der Kirche im Gefolge der Reformation vollkommen mit dem nachdrücklichen Bestehen auf einer möglichen Überwindung der modernen Irrtümer mit Hilfe einer Rückkehr zum Mittelalter.

Tatsächlich kam es zu einer direkten Anwendung dieser Betrachtungsweise in dem Versuch gewisser Kreise der katholischen Publizistik, den Papst davon zu überzeugen, daß er — wie es im Mittelalter mit den Kreuzzügen geschehen war — einen Heiligen Krieg ausrufen sollte gegen die Träger der satanischen Revolution, welche als Tochter Luthers die Religion und die Zivilisation zerstöre. Es ist bekannt, daß man in der Kurie einige Zeit lang mit dem Gedanken der Ausrufung eines Kreuzzuges gegen das revolutionäre Frankreich liebäugelte — in trauter Harmonie mit Hinweisen vonseiten gewisser Mitglieder des spanischen Episkopats. Schließlich gewann jedoch eine vorsichtigere Linie die Oberhand, die sich darauf beschränkte, die Aktionen der gegenrevolutionären Armeen zu unterstützen und zu segnen[11]. Das Scheitern einer Beilegung des Problems mit militärischen Mitteln verhinderte aber nicht, daß man das Thema einer Wiederaufrichtung der mittelalterlichen Christenheit als einer angemessenen katholischen Antwort auf die historischen Tendenzen des Jahres 1789 weiter bearbeitete.

Schon der De Maistre der *Considérations sur la France* (1796) — dem übrigens der Gedanke an einen bewaffneten Kampf durchaus nicht fremd war — wies der gegenrevolutionären Bewegung die Aufgabe zu, die mittelalterliche Theokratie wiederaufzurichten, die vom Protestantismus aus den Angeln gehoben worden sei, der daher unmittelbar das Entstehen des Jakobinertums verursacht habe. Es ist aber vor allem der Vicomte de Bonald, der mit seiner Schrift *Théorie du pouvoir politique et religieux* (1793) eine Konzeption vorträgt, die in der katholischen Welt eine enorme Resonanz gewinnen sollte[12]. Seiner Meinung nach hatte das mittelalterliche Papsttum, das eine oberste politische Funktion ausübte, es verstanden, die europäischen Völker, die seit den Barbareneinfällen untereinander gespalten waren, zu einer einzigen gemeinsamen Familie zu einigen, die durch das Bekenntnis ein und desselben Glaubens zusammengehalten wurde. Diesem festgefügten Leib schlug die Reformation eine schwere Wunde, die unaufhörlich größer wurde, seit aus ihr alle revolutionären Bewegungen entsprangen, welche die bürgerliche Gesellschaft Europas im Laufe von drei Jahrhunderten in ihren Strudel gerissen hatten und die gegenwärtig drauf und dran waren, sie in die Anarchie zu führen. Tatsächlich wirken diese von Luther und Kalvin eingeführten zersetzenden Kräfte weiter und können nur durch die Wiederaufrichtung der hierarchischen und sakralen Gesellschaft, wie sie in der mittelalterlichen *res publica christiana* verwirklicht war, eingedämmt werden. So werden die Wiederaufrichtung der Zivilisation und die Wiedereinführung der päpstlichen Herrschaft über die menschliche Gesellschaft in einer nunmehr untrennbaren Verflechtung zusammengebunden.

Man muß gleich hinzufügen, daß diese Auffassung einen Erfolg verzeichnen kann, der die Grenzen der katholischen Kirche überschreitet. Beispielhaftes Zeugnis dafür ist die Schrift *Die Christenheit oder Europa,* welche der deutsche Dichter Novalis im Jahr 1799 verfaßte[13]. In jenem Augenblick wurde die Schrift noch abgelehnt von einem kulturellen Milieu, das noch geprägt war von der Aufklärung — und zwar so sehr, daß sie erst einige Jahre später veröffentlicht werden konnte —, aber dann wird sie einen tiefgreifenden Einfluß auf die Anhänger der neuen romantischen Ideen ausüben. Hier kam ein tiefes Heimweh nach allen Facetten eines mittelalterlichen Lebens zum Ausdruck, das in all seinen Äußerungen vom religiösen Empfinden geleitet und vom Oberhaupt der Kirche beherrscht wurde, welches sich allen gefährlichen Entdeckungen auf dem Feld des Wissens entgegenstellte und in kluger Weise die Freiheit beschränkte, die der herrschenden sakralen Geistesverfassung hätte schaden können. In dieser Situation führte Luther ein Element ein, das dazu bestimmt war, die Einheit der glücklichen mittelalterlichen Christenheit auf Dauer zu vernichten: Der Primat der Bibel und ihrer Auslegung durch den einzelnen bedeutete tatsächlich die Behauptung der Berechtigung zu einer fortwährenden Revolution. So wird nur die Wiederaufrichtung der einen und einzigen Christenheit, in der — wie im Mittelalter — alle politischen Kräfte dem Papst unterstellt sein würden,

die Rückkehr des sozialen Friedens und der sozialen Stabilität sichern.

Zweifellos war es in der Sicht des Novalis eher ein plötzlicher Impuls des Geistes Gottes als eine Aktion der Kirche, wodurch die Neuordnung der Welt auf der Grundlage der christlichen Werte erreicht werden sollte. Aber seine Thesen machten einen tiefen Eindruck in den protestantischen Kreisen, welche die von der Revolution ausgelösten politischen und gesellschaftlichen Veränderungen mit Sorge beobachteten. So entwickelt sich sehr schnell jene Konvertitenbewegung, in der bald die gleichen Überzeugungen reifen, wie sie von den katholischen Vertretern der Theokratie verfochten wurden[14].

Die Abneigung gegenüber den Folgen des Jahres 1789 — wie sie sich z. B. ganz deutlich bei Karl Ludwig von Haller findet — führte dazu, daß man im Protestantismus die erste Ursache für die Erschütterung der bestehenden Ordnung in Europa erblickte. Daher rührten die Konversionen zum Katholizismus, die von der Hoffnung bestimmt waren, daß die Wiederaufrichtung der päpstlichen Monarchie zu einer organisch und hierarchisch verfaßten Gesellschaft zurückführen werde. Andererseits sind es gerade diese Übertritte zur Kirche Roms, die in den traditionalistischen Kreisen die Überzeugung stärkten, daß es nur diese beiden Kräfte gebe, die derzeit um die Führungsrolle im historischen Fortschritt kämpften: den theokratischen Entwurf des Katholizismus und die anarchische Barbarei der Revolution.

Wir können hier nicht mehr die breit angelegte Debatte über diese Thesen nachzeichnen, die sich dennoch entwickelte. Es soll nur noch daran erinnert werden, daß sich in napoleonischer Zeit — wie sich gut aufzeigen läßt anhand der Arbeiten, die anläßlich des vom «Institut national» ausgeschriebenen Konkurses über den «Einfluß der Reformation auf den Fortschritt der Aufklärung» veröffentlicht wurden — innerhalb katholischer Kreise eine gewisse genauere Artikulation der Urteile und Wertungen der genealogischen Verknüpfung, welche die Revolte Luthers und die Französische Revolution miteinander verbinden, entwickelt. Zur Zeit der Restauration aber werden die Stimmen immer zahlreicher und nachdrücklicher, die in der mittelalterlichen Christenheit das paradigmatische Modell sehen, an das man sich halten müsse, um eine simple Rekonstruktion des Bündnisses zwischen Thron und Altar zu vermeiden, das man nach wie vor für untauglich hält zur Lösung der Probleme, die in den Ereignissen von 1789 und ihren Folgen sichtbar geworden sind[15]. Andererseits nimmt in dieser Zeit das päpstliche Lehramt selbst das in den traditionalistischen Kreisen entwickelte gedankliche Modell auf und legt es allen Gläubigen verpflichtend vor.

IV. Die Intervention des kirchlichen Lehramtes

Zunächst soll hier daran erinnert werden, daß das Papsttum sich die intransigente Ausrichtung nun zu eigen macht, indem es gleichzeitig einen Bereich des kirchlichen Lebens — nämlich die Formulierung des Glaubens und die Verurteilung der praktischen Irrtümer der Gläubigen —, der traditionellerweise der freien Diskussion der Theologen überlassen worden war, zu seiner eigensten Domäne macht. So werden die Weisungen des päpstlichen Lehramtes immer bindender[16]. Nun fordert schon 1814 Pius VII. Ludwig XVIII. auf, die Verfassung nicht zu unterschreiben, da diese mit der Verkündung der Religionsfreiheit nicht nur die Kirche verletze, sondern auch das Ausbrechen von Unordnung und Aufständen begünstige. Der Papst rechtfertigt seine Intervention mit der Behauptung, er habe von Christus «den Auftrag erhalten, die christliche Gesellschaft zu regieren». Und auf eine Weisungsvollmacht im bürgerlichen Bereich bezieht sich auch sein Nachfolger, Leo XII., der sich nicht darauf beschränkt, mit seinen Enzykliken «Ubi primum» (1824) und «Quo graviora» (1825), die christlichen Fürsten aufzufordern, seine Verurteilungen der aus der Französischen Revolution hervorgegangenen Irrtümer in Zwangs- und Strafnormen zu übersetzen; er fordert auch in einem Brief an Ludwig XVIII. den Souverän direkt auf, so zu handeln, daß Frankreich — von dem die derzeitigen Übel ausgegangen seien — zum Träger eines neuen Modells der Weltzivilisation werde, in der die Definition der weltlichen Probleme wieder dem Papst und der Hierarchie überantwortet werde[17].

Mit der Enzyklika «Mirari vos» (1832) führte die These, daß die katholische Religion der einzige «Zügel» sei, der die Auflösung der politischen und sozialen Ordnung verhindern könne, nicht nur zur Verurteilung der modernen Freiheit durch den Papst, sondern vermählt sich auch mit der Behauptung, daß die Subversion ihre Wurzel

in den Häresien habe. Und während bereits bei den mittelalterlichen Häretikern der Plan auszumachen sei, die etablierten Mächte tödlich zu treffen, schreibt man dann der Revolte Luthers die Verantwortung für die Machenschaften und Verschwörungen zu, welche die heutige Zeit erschüttert haben[18].

Vor allem aber bei Pius IX. wird dann das von der katholischen Reaktion gegen die Französische Revolution errichtete Gedankengebäude zum allgemeinen Eigentum und Erbgut des Lehramtes. Der Papst, der schon in seiner programmatischen Enzyklika «Qui pluribus» (1846) die christliche Zivilisation, die grundlegend von der Kirche Roms geschaffen worden sei, als Gegenpol dargestellt hatte zu den derzeitigen Unordnungen, bei denen die «Bibelgesellschaften» als Erben Luthers einen wichtigen Faktor bildeten, kommt dann in seiner Enzyklika «Nostis et nobiscum», die er während seines Exils in Portici im Jahr 1849, noch ganz unter dem Eindruck der römischen Republik stehend[19], veröffentlicht, ausführlicher auf dieses Thema zurück.

Mit diesem Dokument bekräftigte der Papst die These, daß der Protestantismus, indem er die kirchlichen Vorschriften verletzt habe, den Weg zu jeder Art von Insubordination gebahnt habe, und zwar so sehr, daß auf ihn jener Sozialismus und jener Kommunismus zurückzuführen seien, der damals gerade das Banner der revolutionären Subversion in die Hand genommen hatte. All diesen Unordnungen setzte Pius IX. die zivilisatorische Rolle entgegen, die das Papsttum seit dem Fall des römischen Reiches und den Barbareneinfällen gespielt habe. So wurde die Genealogie der modernen Irrtümer auf den neuesten Stand gebracht — von der Reformation her langte man schließlich beim Kommunismus an —, und es wurde behauptet, daß das Heilmittel gegen die Erschütterungen der Gesellschaft in nichts anderem bestehen könne als in einer Rückkehr zu einer christlichen Zivilisation, d.h. zu einer im wesentlichen hierokratischen Ordnung.

Dieses zusammenfassende Urteil, das, wie wir gesehen haben, aus der katholischen Reaktion gegen die Französische Revolution entstanden war, sollte fortan auf lange Zeit den Weg der katholischen Kultur in ihren Beziehungen zur zeitgenössischen Welt begleiten, wenn auch immer neu artikuliert und angepaßt an besondere geschichtliche Umstände[20]. Es wurde auch von den Konstitutionen «Dei filius» und «Pastor aeternus» des Ersten Vatikanischen Konzils (1870) übernommen, die dem Atheismus, der aus der Reformation geboren worden sei und die menschliche Gesellschaft auflöse, das Papsttum als Fundament der Autorität entgegensetzen, welches den Zusammenhalt des Gemeinschaftslebens gewährleiste[21]. So beginnt die umfassende Verurteilung der Moderne ein fester Bestandteil des Lehrgutes der Kirche zu werden. Die nachfolgenden Päpste ihrerseits sollten nicht verfehlen, von Zeit zu Zeit auf diese grundlegende Bewertung zurückzugreifen, um damit die Richtung für die Aktivitäten der katholischen Christen im bürgerlichen Leben zu weisen.

Es soll hier genügen, nur an einige Beispiele zu erinnern: an die «Lettre aux archevêques français» (1910), mit der Pius X. den Sillon verurteilte; die Enzyklika «Pacem Dei munus» (1920) Benedikts XV.; die Enzyklika «Quas primas» (1925) Pius'XI.; die Enzyklika «Summi pontificatus» (1939) und die Rundfunkansprachen Pius'XII. über die christliche Zivilisation, die während des Zweiten Weltkriegs gesendet wurden. Die in diesen Texten zum Ausdruck kommende Auffassung beinhaltete nicht nur eine negative Wertung der modernen Welt, sondern vertiefte vor allem die von der katholischen Kirche ausgesprochene Verurteilung einer Geschichte, die der Mensch aus seiner Autonomie selbst gestaltet, indem er von sich aus nach angemesseneren Formen des Gemeinschaftlebens sucht, durch immer substanziellere Begründung. So kam es zu der langen Periode der Feindschaft zwischen Kirche und Gesellschaft, und so wurde auch der kirchlichen Hierarchie eine bequeme Rechtfertigung geliefert für ihr Schweigen zu den tragischsten Ereignissen des jeweiligen Augenblicks — man denke nur an den Massenmord an den Juden —, insofern sie sich darauf beschränkte, darauf zu warten, daß die Menschen, die aufgrund ihrer Ablehnung der Autorität der Kirche in die Irre gegangen seien, auf jene rechten Wege des gesellschaftlichen Lebens zurückkehren würden, die ihnen nur das Papsttum weisen könne.

[1] Jean-Joseph Gaume, La rivoluzione. Ricerche storiche sopra l'origine e la propagazione del male in Europa. Übersetzung aus dem Französischen von G. Buttafuoco (Mailand 1856) 14.

[2] Vgl. die ausdrückliche Berufung auf J.J. Gaume bei Marcel Lefebvre, Ils l'ont découronné. Du libéralisme à

l'apostasie. La tragédie conciliaire (Escurolles 1987) 29. (Deutsche Übersetzung: Sie haben ihn entthront. Priesterbruderschaft St. Pius X., Stuttgart 1988.) — Ein Beispiel für die fortdauernde Wirkung dieses Gedankengebäudes ist auch zu finden bei P. Calliari, 1789. Révolte contre Dieu (Paris 1986).

[3] G. Audisio, Della società politica rispetto al secolo decimonono (Florenz 1876) 184–187. Zur Bewertung der Revolution bei den liberalen Katholiken: Les catholiques libéraux au XIXe siécle (Grenoble 1974).

[4] Zu diesem Aspekt s. D. Menozzi, La chiesa e la storia. Una dimensione della cristianità da Leone XIII al Vaticano II: Cristianesimo nella storia 5 (1984) 69–106.

[5] M.N.S. Guillon, Collection génerale des brefs et instructions de notre très-saint père le pape Pie VI, Bd. I (Paris 1798(129–132.

[6] Ebd., Bd. II, 574–582.

[7] Einige Hinweise bei D. Menozzi, Tra riforma e restaurazione. Dalla crisi della società cristiana al mito della cristianità medievale (1758–1848): Storia d'Italia. Annali 9. La chiesa e il potere politico (Turin 1986) 769–809.

[8] J. Godechot, La contre-Révolution. Doctrine et action. 1789–1804 (Paris 1961) 46–55.

[9] Zum Ursprung dieser Auffassung: M. Defourneaux, Complot maçonnique et complot jésuitique: Annales historiques de la révolution française 37 (1965) 170–186. Mehr allgemein: J. Herrero, Los orígenes del pensamiento reaccionario español (Madrid 1973).

[10] B. Baczko, Le complot vandale: Le temps de la réflexion 4 (1983) 204 206.

[11] L. Pasztor, Un capitolo della storia della diplomazia pontificia. La missione di Giuseppe Albani a Vienna prima del trattato di Tolentino: Archivum historiae pontificiae 1 (1963) 299–341.

[12] L.G.A. de Bonald, Théorie du pouvoir politique et religieux: Oeuvres complètes, XIV (Paris 1843) 243–245 und 274–280.

[13] Novalis: Werke, Tagebücher und Briefe Freidrich von Hardenbergs, Hg. H.J. Mähl, Bd. II (München / Wien 1978) 732–735.

[14] R.F. Rohrbacher, Tableau des principales conversions qui ont lieu parmi les protestants depuis le commencement du XIXe siéle (Paris 1827).

[15] A. Foa, Gli intransigenti, la Riforma e la Rivoluzione Francese (L'Aquila 1975).

[16] G. Alberigo, Dal bastone alla misericordia. Il magistero nel cattolicesimo contemporaneo: Cristianesimo nella storia 2 (1981) 487–521.

[17] D. Menozzi, Intorno origini del mito della cristianità: Cristianesimo nella storia 5 (1984) 560–561.

[18] Acta Gregorii papae XVI, I (Rom 1901) 169–174.

[19] Pii IX pontificis maximi acta, I (photomechanischer Neudruck, Graz 1971) 198–223.

[20] G. Miccoli, Fra mito della cristianità e secolarizzazione (Casale Monferrato 1985).

[21] Texte in: Conciliorum oecumenicorum decreta, Hg. G. Alberigo u.a. (Bologna ^{3}1973) 802–816. Eine Untersuchung der Bedeutung dieser Texte findet sich bei H.J. Pottmeyer, Unfehlbarkeit und Souveränität. Die päpstliche Unfehlbarkeit im System der ultramontanen Ekklesiologie (Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1975).

Aus dem Italienischen übers. von Dr. Ansgar Ahlbrecht

DANIELE MENOZZI

1947 in Reggio Emilia, Italien, geboren. 1970 Promotion zum Doktor der Theologie in Kirchengeschichte an der Universität Bologna. Mitglied des Istituto per le scienze religiose di Bologna. Zunächst lehrte er Geschichte der Neuzeit und Kirchengeschichte an der Universität Bologna. Derzeit Außerordentlicher Professor der Kirchengeschichte an der Universität Lecce. Veröffentlichungen zur Beziehung zwischen Christentum und Aufklärung: «Philosophes» e «Chrétiens éclairés» (Brescia 1976). Zu den Beziehungen zwischen dem Christentum und der Französischen Revolution: Letture politiche di Gesù dall'ancien régime alla Rivoluzione (Brescia 1980); Übersetzung ins Französische: Les interprétations politiques de Jésus de l'ancien régime à la révolution (Paris 1983). Mehrere Essais zum Problem der Beziehungen zwischen Kirche und Gesellschaft, z.B.: L'église et l'histoire: La chrétienté en débat (Paris 1984); außerdem zur nachkonziliaren Entwicklung, u.a.: L'opposition au concile: La réception de Vatican II (Paris 1985). Anschrift: Via Mazzini 150/2, I-40127 Bologna, Italien.

Peter Eicher

Revolution und Kirchenreform

Die kirchliche Macht nach der Französischen Revolution

«Ein solches Phänomen in der Menschheitsgeschichte vergißt sich nicht mehr.» (I. Kant)

I. Die Machtfrage

Die Erinnerung an die vor 200 Jahren durchgeführte Französische Revolution stellt die Kirche vor die Machtfrage. Denn schärfer noch als die Reformation hat diese Revolution der Welt gezeigt, wie die Kirche selbst politische Macht ausübt. Das langfristige Resultat der von der Französischen Revolution ausgehenden Umwälzungen im Verhältnis von staatlicher und kirchlicher Macht ist die prinzipielle Trennung von Kirche und Staat, welche die spezifische Freiheit beider ebenso wie ihre Beziehung zueinander auf eine neue Grundlage gestellt hat: Die politische Wirkungsmöglichkeit der Kirche wurde im Gefolge der Französischen Revolution vom *staatlichen* Handeln getrennt und prinzipiell als *gesellschaftliches* Handeln anerkannt (sei es, daß das gesellschaftliche Handeln der Kirche vom Staat privilegiert oder bekämpft wird). Damit aber war für die Kirche durchaus gewaltsam die Versuchung beendet, selber staatliche Macht ausüben zu können: Sie mußte sich in ihrer Weltlichkeit nunmehr selbst als eine gesellschaftliche Kraft *in* den Staaten begreifen lernen.

Als Teil der Gesellschaft wurde die Kirche nach der Französischen Revolution der *zivilen* Konstitution des Staates unterworfen. Die Partei der *«constitution civil du clergé»*, welche 1790 noch monarchistisch und seit 1792 immer radikaler demokratisch aus dem Staatskirchentum des Gallikanismus hervorgegangen war, hat damit auf Dauer den Sieg über die Partei einer «klerikalen Konstitution der Staatsgewalt» davongetragen[1]. Die Revolutionsgeschichte zeigt, daß die romtreuen Verweigerer der Zivilkonstitution die Legitimität des politischen Handelns nur in einer monarchischen Verfassung gewährleistet sahen, deren göttliches Recht wiederum allein von der Kirche *«sacre»*, in der Königsweihe, verliehen werden konnte. Dagegen waren die Vertreter der seit 1792 antimonarchischen Zivilkonstition von der Zuversicht getragen, daß der Auftrag der Kirche mit den *menschenrechtlich* begründeten Freiheiten ebenso vereinbar sei, wie mit der 1795 geforderten *republikanischen* Verpflichtung, «die Gesamtheit der französischen Bürger» als den Souverän anzuerkennen und «den Gesetzen der Republik Gehorsam» zu leisten. Das hat mit nachhaltigem Erfolg die Konsularverfassung Napoleons von 1799 bekanntlich damit abgeschlossen, daß sie auch vom Klerus das «Versprechen der Treue gegenüber der Verfassung» verlangte[2].

Diese Frage nach der Einordnung der kirchlichen Macht in den demokratisch definierten Sozialkörper, welche in der Französischen Revolution nicht nur die Kirche, sondern auch die Nation in sich selbst zerrissen hatte, ist spätestens seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil auch von kirchlicher Seite geklärt: Als Staatsbürger sind alle Christen der legitimen staatlichen Gewalt «im Gewissen zum Gehorsam verpflichtet», und zwar gerade weil «die politische Gemeinschaft und die Kirche auf je ihrem Gebiet voneinander unabhängig und autonom»[3] sind. Die Französische Revolution hat in ihren langfristigen politischen Wirkungen nicht nur das gallikanische Staatskirchentum, sondern jede Form von katholischer Staatsreligion überwunden und damit wesentlich zur Selbstbesinnung der Kirche auf die ihr eigene Verkündigungsaufgabe in der Gesellschaft beigetragen. Sie hat damit der Kirche einen noch größeren Dienst geleistet als der staatlichen Gewalt, die sich hinfort der Schwierigkeit ausgesetzt sah, die Geltung ihrer Verfassungen aus sich selbst zu begründen.

Wenn die geistliche Autonomie der Kirche als ein Resultat der großen Revolution von den Christen dankbar anerkannt werden darf, so schließt diese in demokratischen Verfassungen mühsam erreichte Unabhängigkeit von Kirche und Staat heute jedoch auch eine Aufgabe ein, welche das Resultat der bürgerlichen Revolution insbesondere der katholischen Kirche weiterhin stellt.

Denn die demokratische Revolutionierung allen politischen Handelns stellt die Kirche als gesellschaftliche Größe vor die Frage nach der institutionellen Form der ihr eigenen Machtausübung, also nach ihrer eigenen Verfassung und Regierungsform. Die grundsätzliche Entsakralisierung, die in der Französischen Revolution — trotz allen faktischen Resakralisierungen von Nation, Volk und Verfassungen — erreicht wurde, stellt die monarchische und hierarchische Verfassungsform der katholischen Kirche selbst vor die ungeklärte und brennende Frage nach ihrer Menschlichkeit. Denn seit der Französischen Revolution ist die Berufung auf das «göttliche Recht» zur Legitimierung von innerweltlicher Machtausübung diskreditiert. Ist aber erst einmal die Rechtmäßigkeit der Berufung der Monarchie auf das «ius divinum» gebrochen, dann stellt sich auch den Trägern der kirchlichen Machtausübung, also dem quasi-monarchischen Papst und der Hierarchie des Klerus das Problem, wie sie ihre Berufung auf eine göttliche Ermächtigung in der Ausübung von *innerweltlicher* Gewalt in der Kirche theologisch und politisch rechtfertigen können. Die Französische Revolution zwingt zur praktischen Besinnung auf die *Menschlichkeit der kirchlichen Macht,* mit der sie den ihr eigenen Auftrag zur Verkündigung von Gottes Herrschaft in der Welt institutionell organisiert. Die aktuelle Erinnerung an die Französische Revolution lädt die katholische Kirche deshalb zur Reform ihrer innerweltlichen Machtverwaltung ein. Sie ist geeignet, die Berufung kirchlicher Amtsträger auf ein göttliches Geheimnis zur Begründung von nur allzu menschlichen Machtprivilegien in der Kirche selbst zu entmystifizieren und damit das Tor für eine durchaus revolutionäre Kirchenreform zu öffnen. Dies ist im Folgenden, nach der Erinnerung an zwei große geschichtstheologische Deutungen des Verhältnisses von Revolution und Religion, theologisch und historisch zu begründen und zu konkretisieren.

II. Die geschichtstheologischen Identifikationen

Wenn es etwas gibt, was dem idealistischen Ausdruck «Neuzeit» einen historischen Sinn verschafft, so ist es der Bruch, den die Französische Revolution für die neue Grundlegung des Handelns in der bürgerlichen Gesellschaft bedeutet. Denn die Befreiung von den unterdrückerischen Privilegien des Adels und des Klerus und die neue Begründung des politischen Handelns im Recht der Freiheit aller Menschen, welche diese Revolution einforderte, brachte unwiederruflich an den Tag, daß sich für die moderne Gesellschaft der Sinn des zeitlichen und damit des geschichtlichen Handelns selbst verändert hatte. Die Französische Revolution hatte ja nicht nur wie die englischen Revolutionen und wie die amerikanische Menschenrechtserklärung alte Privilegien auf breitere Bevölkerungsschichten ausgedehnt, sondern den Sinn des öffentlichen Handelns von den alten Legitimationen losgelöst und auf eine neue Grundlage, auf das *Recht* des freien Handelns eines jeden Menschen gestellt.

Ob man mit Georges Sorel und der marxistisch-leninistischen Geschichtsschreibung dieses Recht zum freien Handeln als den Fortschritt zur kapitalisitischen Produktionsweise deutet und also «die Grundursache dieses Triumphes in der Wirtschaft»[4] finden will oder ob man die Ursachen und Motive des revolutionären Handelns mit der liberalen Forschung der Gegenwart[5] durch einen weit komplexeren Prozeß von Bevölkerungswachstum und Verkehrszunahme, von Mentalitätsänderungen und sozialen Umbrüchen, von agrarischer, industrieller und ökonomischer Revolution zu verstehen sucht, immer bleibt doch die revolutionäre *Diskontinuität* des Handelns erklärungsbedürftig. Denn es ist keine Frage, daß nach dem Selbstverständnis der revolutionären Massen und ihrer Führer ebenso wie ihrer reaktionären und restaurativen Kritiker — trotz dem schon von Tocqueville festgestellten Fortbestand mannigfacher alter Ordnungen[6] — die Revolution ein neues Subjekt des Handelns hervorgebracht hat: das Subjekt, das in der bürgerlichen Gesellschaft seine Geschichte selber macht. Als eine *neue* wird die Zeit von dem Bürgertum verstanden, welches sein Handeln durch das verfassungsmäßig postulierte Recht aller Menschen begründet, frei dar-

über zu bestimmen, was ihre Geschichte sein soll.

Für die Theologie, die alles menschliche Handeln mit der kirchlich verkündeten Gerechtigkeit Gottes konfrontiert, kann es dabei nicht ratsam sein, das eigentlich revolutionäre Handeln auf die bürgerlich-reformerischen Erneuerungen der Jahre 1779–1792 zu beschränken und dabei den Terror des Wohlfahrtsausschusses von 1793/94, ebenso wie den Übergang zur Republik der Eigentümer im Direktorium als Entgleisung der Revolution zu vernachlässigen — oder *vice versa* die Revolution wegen ihres Schreckens pauschal zu verwerfen. Vielmehr hat sie gerade dieses Novum ins Auge zu fassen: daß die Bürger sich aus eigenem Recht wirtschaftlich, politisch und militärisch revolutionär dazu durchgearbeitet haben, die Subjekte ihrer eigenen Geschichte zu sein, einer Geschichte, zu welcher auch «der Schrecken» gehört. Insofern kann es der Theologie nicht genügen, die Reformer von 1789 gegen die Königsmörder, Jakobiner und Sansculotten seit 1792 auszuspielen oder umgekehrt dazu, das napoleonische Kaisertum als Ergebnis der Revolution gegen ihren Ursprung zu wenden. Die Theologie hat zu verstehen, was das reale politische, soziale und wirtschaftliche Handeln des revolutionären Bürgertums ‹*sub specie evangelii*› bedeutet. An diesem Verständnis entscheidet sich ganz wesentlich das theologische Verhältnis zur Moderne überhaupt.

Es gibt neben dem bekannten Traditionalismus zwei große liberale Antworten auf die Frage, was die Revolution für das Christentum in der Moderne bedeutet. Beide Antworten, welche die revolutionäre Anfrage gegenüber der katholischen Kirche auf den Begriff zu bringen suchen, identifizieren eine geschichtliche Größe mit der Offenbarung Gottes: Die klassische französische Geschichtsschreibung von J. Michelet identifizierte das revolutionäre Handeln des französischen Volkes mit der Offenbarung der göttlichen Gerechtigkeit, G. W. F. Hegels Geschichtsphilosophie mit der Realisierung der Freiheit Gottes in der Geschichte selbst. Wenn ich im folgenden diese bürgerlichen Revolutionstheologien besonders heraushebe, dann nur, weil die ihr entgegenstehende politische Theologie des Traditionalismus (von Burke, de Maistre, dem jüngeren Lamennais, de Bonald, von Haller, Stahl, dem älteren Görres und Erzbischof Lefebvre heute) als die schlechte Identifikation von Gottes Willen mit dem politsch reaktionären Wollen ihrer Autoren selber[7] leicht zu durchschauen und hier nicht noch einmal zu diskutieren ist. Weil sie die Ordnungen der Vergangenheit mit Gottes Gegenwart identifizierten, verfallen sie selber der Vergangenheit.

1. Die Offenbarung der Gerechtigkeit

Wenn Jules Michelet von 1847 bis 1854 in einer erzählerischen Dramatik ohnegleichen die Französische Revolution wiederauferstehen ließ[8], so tat er dies als der Inhaber des Lehrstuhls für Geschichte und Moral am Collège de France: Seine Revolutionsgeschichte soll dem an der Restauration darniederliegenden Frankreich (des Bürgerkönigtums von 1830, der schwachen II. Republik von 1848 und des Kaisertums von 1852) ebenso wie den nach Befreiung drängenden Staaten Europas die Moral des Geistes zurückgeben, der in der ersten Phase der Revolution in die Welt kam. In jenen «heiligen Tagen der Welt» ist für ihn «die Sonne der Gerechtigkeit» aufgegangen, weil die Revolution «im Prinzip nichts anderes war als der Triumph des Rechts, die Auferstehung der Gerechtigkeit und die späte Reaktion der Idee gegen die brutale Gewalt»[9].

Weil Michelet nicht nur die Geschichte, sondern auch die Wahrheit des Christentums ernster nahm als die Theologen seiner Zeit, galt ihm die Frage, ob die neue Gerechtigkeit mit dem Gesetz der christlichen Lebensordnung identisch sei oder nicht, als die entscheidende Frage der Revolutionsgeschichte selbst: «Historisch und logisch»[10] geht die Frage, ob die Revolution christlich oder antichristlich gewesen sei, allen anderen voran. «Historisch» geht sie voran, weil sie wie keine andere die Zeitgenossen der Revolution bewegt und vorangetrieben hat, und «logisch», weil sich allein an ihr die Rechtmäßigkeit des revolutionären Novums diskutieren und erweisen läßt. Die Revolution stellt für Michelet die für die Geschichte und für das Christentum entscheidende Frage, «ob das Dogma der Gnade und des Heils in Christus, also die alleinige Grundlage des Christentums, mit der Gerechtigkeit vereinbar sei, d. h. ob dieses Dogma gerecht sei, und d. h. ob es weiterhin bestehen wird»[11].

Die Antwort fällt eindeutig aus. Denn die Meinung der christlichen Enthusiasten, welche die Revolution von 1789–92 für die Erfüllung des Christentums halten, müssen den ganzen Kampf

des 18. Jhs. gegen den Geist der Kirche ebenso wie die realen Kämpfe auf den Straßen der Revolution zu Scheingefechten erklären, für einen Streit bloß innerhalb des «Christentums». Damit aber verkennen sie den Kern des christlichen Dogmas, der in der Lehre von Gottes freier Erwählung der schuldigen Menschen liegt — und sie verkennen den Geist der Revolution, der nach dem Geist der Aufklärung das Recht aller Menschen auf die *Idee* universaler Gerechtigkeit gründet. Das Neue der Revolution kann nicht mehr nur als das (säkularisierte) Erbe des Alten begriffen werden, weil die revolutionär eingeforderte Brüderlichkeit aller Menschen allein auf die Liebe des Menschen zum Menschen baut, so wie das Recht der Menschen mit ihrer Menschlichkeit begründet wird. Die Verhältnisse im real existierenden Christentum können — im Augustinismus der Reformation nicht anders als im Konzil von Trient — dagegen allein aus Gottes freier Gnadenwahl begründet werden und bleiben von daher auf eine soziale und politische Ordnung verwiesen, welche diese göttliche Gnadengewährung inkarniert. In der Gnade von König und Klerus zu stehen oder vor ihnen in Ungnade zu fallen, entscheidet im Ancien Régime über Leben und Tod. Als Historiker des spätmittelalterlichen Frankreichs wußte Michelet, von was er sprach, und es fiel ihm leicht, den Klagen über die in der Revolution Getöteten die große Klage über die Opfer der christlichen Inquisition, Hexenverbrennungen und Religionskriege entgegenzustellen.

Die Revolution hat sich also nach Michelet — Hannah Arendt wird ihm darin folgen[12] — keinenwegs darin erschöpft, eine *Befreiung* von unterdrückerischen Formen des Ancien Régime zu sein, sie ist nicht bloße Negation der alten christlichen Lebensordnung, sondern die eigenständige Schöpfung einer neuen *Begründung der Freiheit.* Es sind «zwei Prinzipien, zwei Geister, der alte und der neue[13], die sich revolutionär gegenübertreten und historisch nicht mehr zur Versöhnung kommen können. Versöhnung fand Michelet deshalb nicht mit dem alten Christentum, sondern in der universalen Religion der Liebe, die sich im revolutionären Prozeß als die Religion der Gerechtigkeit offenbarte. Als das offenbarende Subjekt dieser durchaus neuen Religion feierte Michelet das französische *Volk,* das er nun auch schlicht mit «la France» identifizieren konnte. Es ist das Volk der Revolution, welches die Aufklärung des 18. Jhs. vollendet, und zwar durch seinen Glauben an die Gerechtigkeit: durch die Erschaffung der neuen Religion des Bürgertums. Und so kam Michelet trotz seinen geschichtsphilosophischen Identifikationen immerhin zur Einsicht, daß die bürgerliche Religion[14] mit dem alten Christentum schlechthin nicht mehr zu vereinbaren sei. Seine Revolutionsdeutung stellt die alte Kirche vor die Frage nach ihrer Gerechtigkeit — und das Bürgertum vor die Frage nach der Gnadenlosigkeit seiner historischen Praxis.

2. *Der Sonnenaufgang der Freiheit*

Für G. W. F. Hegel ist das *«welthistorische»*[15] Ereignis der Französischen Revolution die Voraussetzung für ein wahrhaft philosophisches Begreifen der Geschichte überhaupt[16]. Denn die Französische Revolution gilt ihm als das Ereignis, in dem «der Mensch sich auf den Kopf, d. i. auf den Gedanken stellt und die Wirklichkeit nach diesem erbaut»[17]: Erst durch diese Revolution ist die Wirklichkeit vernünftig geworden, weil erst durch sie die Freiheit aller Menschen als Recht und damit als Grund und Zweck von Gesellschaft und Staat zur politischen Anerkennung gelangt ist. Und so kann denn für Hegel das Ereignis der französischen Revolution nur durch eine Philosophie begriffen werden, welche identisch ist mit dem Begreifen der Freiheitsgeschichte selbst. Die Geschichte der Freiheit aber ist für Hegel die Geschichte Gottes selbst, die Selbstoffenbarung der *Wahrheit* der Freiheit.

Wenn Hegel mit Michelet auch die Auffassung teilt, daß mit der Revolution politisch ein Novum in die Weltgeschichte eingetreten sei, so begründet er gegen Michelet diese neue Epoche der Freiheit doch gerade mit der Wahrheit des Christentums selbst. Der äußere Grund hierfür liegt schlicht darin, daß Michelet aus dem katholischen Frankreich, Hegel aber aus dem protestantischen Württemberg und später Preußen kommt. Tiefer gesehen, trennt sie die völlig andere Konzeption des Christentums: Ist es für Michelet die Religion der willkürlichen Gnadenordnung, so ist es für Hegel die «Religion der Freiheit»[18]. Für Hegel ist im *katholischen* Frankreich in der Revolution nur praktisch geworden, was die *Reformation* für das Bewußtsein schon an den Tag gebracht hatte: daß der Mensch durch die freie Selbstentäußerung Gottes in Jesus Chri-

stus auch mit sich selbst, und d. h. mit seiner ihm eigenen Freiheit versöhnt worden ist. Für Hegel ist deshalb die Revolution zwar ein «herrlicher Sonnenaufgang»[19], aber ihm ging «die alles verklärende *Sonne*»[20] der Reformation vorauf, welche mit ihrem Licht der Freiheit den Menschen zu seiner Innerlichkeit, d. h. zur Wahrnehmung seines subjektiven Rechts gebracht hatte. Was die Reformation für den Glauben war, ist die Revolution für die Gesellschaft und den Staat.

Für Hegel war die Revolution in Frankreich nur möglich und notwendig, weil seine «Regierung... eine katholische war»[21]. Denn die unfreie katholische *Form* des Christentums widerspricht seinem *Inhalt* (d. h. Gottes Freiheit selbst)[22] und entzweit so die Glaubenden mit der Institution der hierarchischen Kirche und der sakral legitimierten Willkür der Fürsten. Weil Gottes Wahrheit katholisch nur durch einzelne, durch Priester vermittelt wird, bleibt die christliche Freiheit dem zum knechtischen Gehorsam verpflichteten Volk äußerlich und also letztlich fremd. Der katholische Mensch bleibt so mit sich selbst und mit der Welt entzweit. Die Reformation hat dagegen jedem Menschen die Würde zuerkannt, die Freiheit, vor der Gott sich in sich selbst nicht scheute, auch in sich selber auszubilden, also wirklich *selbst* zu glauben. Damit aber versöhnt sie den christlichen Bürger mit seiner Weltlichkeit und mit dem Staat: mit der Weltlichkeit der Ehe und der Arbeit, weil der Mensch als Knecht frei ist, und mit dem Staat, weil er als Freier dem Staat Gehorsam leisten kann. Deshalb war in Deutschland «die Aufklärung auf seiten der Theologie; in Frankreich nahm sie sogleich eine Richtung gegen die Kirche»[23], welche das unerhörte Unrecht der Privilegienwirtschaft und der staatlichen Willkür sanktionierte. Eine Revolution ohne Reformation wäre für Hegel deshalb eine bloße «Torheit neuerer Zeit»[24]. Und deshalb gehört die Einforderung des Menschenrechtes in der katholischen Form des Christentums und damit die Abschaffung der kirchlichen Hierarchie für Hegel zu den unabgegoltenen Forderungen der Französischen Revolution: Die Revolution bleibt unbefriedigt ohne die Reformation der römisch-katholischen Kirche.

Von diesen geschichtstheologischen Begründungen sind nun allerdings Hegels empirische Beobachtungen zu den historischen Triebkräften und den politischen Folgen der Französischen Revolution zu unterscheiden. Diese liegen nicht in religiösen Motiven, sondern — wie seine Rechtsphilosophie[25] zeigt — in der Heraufkunft der modernen industriellen Arbeitsgesellschaft. Weil in ihr der einzelne sein Bedürfnis, Mensch zu sein, nur durch seine eigene Arbeit befriedigen kann, tritt er aus den sakralen Banden der Tradition heraus, um in der bürgerlichen *Gesellschaft* sein Recht auf seine eigene Arbeit zu gründen. Weil diese Arbeit in den modernen Produktionsverhältnissen aber zu ungleichen Klassen (und zur Abhängigkeit der Kolonien[26]) führt, hat der *Staat* der arbeitsteiligen Gesellschaft mit seiner Forderung des Rechts und der Sittlichkeit gegenüberzutreten. Der Religion kommt in dieser nachrevolutionären Gesellschaft deshalb auch nur mehr die Funktion zu, das Recht und die Sittlichkeit des Staates den Bürgern dieser Konkurrenzgesellschaft zu verinnerlichen.

So gibt Hegel der Begründung der Menschenrechte in der Französischen Revolution zwar eine emphatische religionsphilosophische Weihe (weil ihre Anerkennung mit der Realisierung der Freiheit Gottes identisch gesetzt wird), was ihn aber nicht hindert, ihre historische Durchsetzung in Funktion zur Industrialisierung und zur kapitalisitischen Gesellschaft zu erklären. Damit aber dient die Botschaft von der Versöhnung der Legitimation der industrialisierten Konkurrenzgesellschaft, die Hegel für vernünftig hält. Es versteht sich von selbst, daß dabei die Diktatur des Wohlfahrtsausschusses, die nach K. Marx dazu diente, «durch ihre gewaltigen Hammerschläge die feudalen Ruinen wie vom französischen Boden wegzuzaubern»[27], der vernichtenden Kritik verfällt. Der Gewalt der bürgerlichen Gesellschaft und der Not ihrer Opfer hat Hegel nicht ins Auge gesehen — auch wenn er die erniedrigende *Form* der katholischen Wahrheit und das Elend der vom Klerus unmündig gehaltenen Laien geradezu reformatorisch anzuklagen wußte.

3. Die empirische Ernüchterung

«Die» Französische Revolution gibt es nicht: sie ist kein Block. Vom Sinn, den ihr ihre Akteure und ihre Geschichtsschreiber gaben und weiterhin verleihen, bleibt die Ereigniskette zu unterscheiden, die in zehn Jahren auf sehr verschiedenen Ebenen und mit scharfen inneren Brüchen die Revolutionszeit erfüllte. Weil die Menschen,

welche in eine Geschichte aktiv und passiv verwickelt sind, niemals wissen, welche Geschichte sie machen, kann auch der Sinn der Französischen Revolution nicht einfach den damaligen Zeitungen und der damaligen Propaganda entnommen werden (der Abbé Grégoire und Pius VI. haben sie sehr anders wahrgenommen). Desgleichen sind die *Motive* der revolutionär Handelnden und die langfristigen *Ursachen* ihrer Aktion klar zu unterscheiden. Wobei hinzukommt, daß die Geschichtsschreiber und erst recht die Geschichtsphilosophen ihre Analysen niemals endgültig von den Interessen trennen können, mit welchen sie selbst ihre «Geschichte» machen.

Wenn Michelet die Befreiung von der alten Gnadenreligion und die Herausbildung des Glaubens an die neue Religion universaler Gerechtigkeit als zentrales «Ereignis» der Französischen Revolution feiert, so läßt er nicht nur (aber auch) die Quellen sprechen, sondern mehr noch seine Hoffnung auf die Religion des Volkes, der Nation und der Menschheit, von der er — noch ganz europazentriert — träumt. Und wenn Hegel ganz im Gegensatz dazu in dieser Revolution die politische Realisierung der Freiheit erblickt, welche schon die Reformation als die Befreiung des Menschen zu seiner sittlichen Selbständigkeit gelehrt habe, so verrät er beide Male den religionsphilosophischen Imperialismus, welcher die Weltgeschichte unter die Idee von Gottes Freiheitsgeschichte zwingt. Und trotzdem läßt Michelets Glaube und Hegels Idee mindestens so gut wie die marxistische *«idée fixe»* von der Zerschlagung des Feudalismus zugunsten des bürgerlichen Kaptialismus[28] Momente erfassen, welche das historische Bewußtsein *von* der Revolution nicht weniger geprägt haben als die Motive einzelner Teilnehmer *an* der Revolution selbst. Über die langfristigen Ursachen (Aufklärung, Jansenimusstreit, Gallikanismus, Privilegienmißbrauch von Adel und Klerus, wirtschaftliche Rückständigkeit Frankreichs, Vorbild des englischen Parlamentarismus usw.) ist damit so wenig entschieden wie über die unmittelbaren Anlässe (Mißernten, Forderungen des 3. Standes, politische Torheiten des Königs usw.).

Nun sind es aber nicht diese Selbstverständlichkeiten, welche es heute verbieten, die geschichtsphilosophischen Visionen über die große Revolution mit ihrer Wirklichkeit gleichzusetzen, vielmehr führt gegenwärtig die immense sozialwissenschaftliche Erforschung der Institutionen, der wirtschaftlichen, sozialen und politischen Zustände sowie der religiösen und liberalen Mentalitäten während der Revolution *und* im Ancien Régime zur empirischen Ernüchterung und zur Vorsicht im Umgang mit dem «Sinn» der Revolution. Wie die neuere Forschung zeigt[29], kommt aber dabei der Religion nach wie vor eine Schlüsselrolle zu, jedenfalls, was den Mentalitätswechsel und die Befreiung *vom* traditionalen Verständnis des Regierens und des Sozialkörpers betrifft. *Drei exemplarisch herausgehobene Momente* zeigen, daß die gegenwärtige Forschung — sozialgeschichtlich gesehen — die bleibenden Fragen an die hierarchische Verfassung der katholischen Kirche nicht entschärfen, sondern erst recht human verständlich machen:

► Die Forderung nach der völligen Freiheit der *öffentlichen Meinung*, die Robespierre in einer Rede vor dem Nationalkonvent (August 1791) als ein von der Natur geheiligtes Menschheitsrecht auch in Sachen der «Moral, Gesetzgebung, Politik und Religion»[30] erhob, gewinnt durch die detaillierte Kenntnis der Zensur, die von 1750 bis 1780 mit landesweiter Wirkung durch die Theologieprofesoren der Sorbonne vorgenommen wurde, ein unvergeßliches Profil. Verurteilt wurden damals im Namen «unserer heiligen Dogmen» und «der gesunden Theologie, welche gänzlich eingeschlossen ist in der heiligen Schrift und der sehr ehrwürdigen Tradition»[31] nicht nur Schriften Rousseaus und Montesquieus, sondern noch 1780 auch die «Histoire naturelle» von Buffon, weil seine Auffassung vom Alter der Erde dem wörtlichen Sinn des biblischen Genesistextes widerspreche. Gleichzeitig aber, so zeigt die aktuelle Forschung, erhob sich seit 1750 die «öffentliche Meinung» auch in Frankreich zu einer wirklichen politischen Macht, die weder der Klerus noch der König zu unterdrücken vermochte: *«vox populi, vox dei»* wurde zum Schlagwort der Zeit[32].

► Völlig zerbrochen sind die Klischees eines uniformen Katholizismus unter dem vorrevolutionären Klerus Frankreichs, der erst durch die Revolution zerbrochen und durch den gänzlich neuen Kult des höchsten Vernunftwesens konterkariert worden wäre. Die Erforschung der sehr variablen katholischen Mentalität, der Riten, Symbole und der dogmatischen Vorstellun-

gen der Bauern, der Städter und der katholischen Intellektuellen im 18. Jh.[33] zeigt, daß der republikanische Katholizismus ebenso wie die Zivilreligion selbst aus dem (jansenistischen, aufgeklärten und oppositionellen) Katholizismus hervorgegangen ist. Michelets «Religion der Gerechtigkeit» war dem Katholizismus durchaus nicht fremd.

► Schließlich aber zeigen die Untersuchungen zur «Entchristlichung» vor und während der Revolution[34], daß — regional verschieden — schon nach 1750 eine ganz massive Distanzierung von der kirchlichen Praxis einsetzte, auf welche sich die mit militärischen und agitatorischen Mitteln durchgeführte «jakobinische» Entchristlichung ganz wesentlich stützen konnte. Die religiöse Geographie Frankreichs, die bis heute die pastorale Situation und auch das Wahlverhalten der Franzosen prägt, wurde damit bereits vor der Revolution grundgelegt.

Was hat dies alles für die Kirche von heute zu bedeuten?

III. Das Gleichnis für die Kirche

Die Theologie sitzt nicht im Rate Gottes, und sie kann deshalb auch nicht den Schiedsrichter über die Geschichte spielen. Aber sie hat mit allen Mitteln der menschlichen Vernunft zu bedenken, was die biblisch bezeugte Geschichte Gottes mit den Menschen für ihr öffentliches und privates Handeln bedeutet. Und so hat sie zuallererst das Handeln der Kirche selbst auf Gottes Geschichte zu beziehen, welche die Welt bewegt. Dazu ist eine prinzipielle Unterscheidung, eine biblische Vergewisserung und eine konkrete Benennung der überfälligen Strukturveränderung der hierarchischen Kirche notwendig.

1. Gottes Geschichte und unsere Geschichten

Das Evangelium des alten und des erneuerten Bundes richtet sich nicht abstrakt an den Menschen; vielmehr stellt es Israel und durch Israel alle Völker unter die Verheißung und das Gericht von Gottes treuem Handeln in seinem Bund. Die Kirche, die der Welt zu bezeugen hat, wie Gott durch seinen Bund Geschichte macht, kann sich selber nicht aus den Geschichten davonstehlen, auf die Gott in seiner Menschenfreundlichkeit bis zum Kreuz seines Sohnes sich selber eingelassen hat. Weil die Theologie die verwirrenden Geschichten, welche die Völker selber machen, in das Licht der lebendigen Wahrheit von Gottes Handeln zu stellen hat, kann sie nicht kritisch und umsichtig genug mit den revolutionären Ereignissen umgehen, welche nach dem historischen Verständnis der Zeitgenossen die Zeit selber erneuert haben. Es versteht sich von selbst, daß die Theologie dabei keinerlei Ermächtigung dazu hat, den politischen Sinn einer nationalen Geschichte als die Offenbarung für die Weltgeschichte zu feiern.

Denn Gottes Handeln kann nur glaubend wahrgenommen werden. Weil Gott durch sein eigenes Wort handelt, das in der Geschichte des gekreuzigten und auferweckten Herrn «alle Herrschaft, jede Gewalt und Macht» überwindet (1 Kor 15, 24), kann der Sinn des Herrn auch nicht aus den menschlichen Geschichten selbst erschlossen werden: er zeigt sich allein im je und je neuen Hören auf Gottes Wort. Deshalb ist der Theologie jede geschichtsphilosophische Verallgemeinerung von Gottes Handeln ebenso verboten wie die umgekehrte Identifikation des politisch hergestellten Sinnes unserer Geschichten mit Gottes Offenbarung selbst. Die christliche Gemeinde hat deshalb keine Möglichkeit, die Französische Revolution oder andere Geschichten zur Sache Gottes selbst zu machen. Sie darf die idealisierten Geschichtsbilder und die nationalistischen Deutungsmuster ebenso wie die traditionalistischen Verteufelungen dieser Revolution ihres Offenbarungscharakters durchaus entkleiden und sie als das sichtbar machen, was sie zumindest auch sind: Bilder des politischen Willens zur Macht. Wenn Michelet aus der vom Volk revolutionär erhofften «Gerechtigkeit» und wenn Hegel aus der in dieser Revolution real gewordenen «Freiheit» ein Prinzip zur Beurteilung der Weltgeschichte und eine Idee machen, die mit Gott identisch sein soll, so hat die christliche Gemeinde das Illusionäre solcher Geschichtstheologien zwar zu denunzieren, aber sich umso mehr am realen Kampf des Volkes um Gerechtigkeit und Freiheit zu beteiligen.

Denn die Kirche ist an den menschlichen Geschichten, ihren Sinnerwartungen und Illusionen selbst zutiefst *beteiligt.* Und zwar nicht nur, weil sie in ihrer weltlichen und also sehr konkreten politischen Macht in Konkurrenz zu den anderen Mächten dieser Weltzeit steht, sondern weil das von ihr bezeugte Evangelium die menschliche Schuldigkeit ihres eigenen Han-

delns erst recht aufdeckt: Die Kirche ist der Ort, an dem sich das Gericht von Gottes Wort in der Welt vollzieht. Ihre Solidarität mit den menschlichen Geschichten gründet in dieser stellvertretenden Anerkennung der menschlichen Schuld vor Gott und der stellvertretenden Annahme der Verheißung von Gottes revolutionärer Bundesgeschichte mit den Völkern. Allein in der Kraft seines Wortes steht sie dem politischen Handeln, an dem sie beteiligt ist, auch frei *gegenüber*. Ihre Freiheit ist die Freiheit von Gottes handelndem Wort, von Jesus Christus, der als auferweckter Gekreuzigter zum lebendigen Herrn der Geschichte erhöht worden ist und der lebendige Herr unserer Geschichten bis zum Ende der Zeiten bleiben wird.

Wenn beides ausgeschlossen ist, die *Identifikation* des geschichtlichen Sinnes der Französischen Revolution mit Gottes Offenbarung und die *Verallgemeinerung* von Gottes Wort zu einem Prinzip, mit dem die Revolution durch die Kirche gerichtet werden kann, dann dürfen doch die Geschichten der Menschen und dann darf doch auch die Französische Revolution als ein *Gleichnis* für die Bewegung der Welt durch den auferweckten Herrn der Geschichte glaubend wahrgenommen werden. Denn wenn Gott durch seinen Bund die Welt und nicht nur die Kirche bewegt, und wenn die Kirche diese verheißungsvolle Bewegung der Welt durch Gott der Welt zu bezeugen hat, dann darf gerade die revolutionäre Veränderung der politischen Verhältnisse als ein Zeichen für Gottes Herrschaft in der Welt anerkannt werden. Es ist ein Zeichen, das eine durchaus revolutionäre Veränderung der noch immer halb feudalen Verhältnisse der katholischen Machtausübung einfordert, ein Zeichen, das uns heute dazu einlädt, die überfällige Reform der hierarchischen Kirchenverfassung mit durchaus revolutionärer Kraft einzufordern.

2. *Das «revolutionäre» Handeln Gottes*

Das Wort «Revolution» hat durch seine Verbindung mit der menschenrechtlich begründeten Hoffnung auf die Erneuerung der politischen, sozialen und rechtlichen Verfassung Frankreichs in den Jahren 1789–99 erst seinen historischen Sinn erhalten. Wenn das biblisch bezeugte Handeln Gottes als «revolutionär» bezeichnet wird[35], dann muß es zur Abwehr aller Projektionen und geschichtsphilosophischen Identifikationen streng auf den Sinn bezogen werden, den die Geschichte Gottes in Jesus Christus selber offenbart. Darin aber wird die Erneuerung aller menschlichen Verhältnisse in der Gleichzeitigkeit der revolutionären Veränderung der Vergangenheit, der Gegenwart und der Zukunft offenbar:

► Im Tod Jesu Christi ist nach dem Zeugnis des Neuen Testaments «unser alter Mensch mitgekreuzigt, damit unser der Sünde verfallener Leib seine Macht verliere und wir nicht ferner der Sünde dienen. Denn wer gestorben ist, ist dadurch frei geworden von der Sünde» (Röm 6,6 f.). Der wahre Bundesgenosse Gottes und der Menschen hat durch seine Selbsthingabe in den Tod die Juden und die Völker vom Fluch der Schuld befreit, indem er diesen Fluch auf sich selber genommen hat. *Diese* Erneuerung des Bundes, in welcher der schuldige und gottlose Mensch mit Gott versöhnt wird, deckt revolutionär auf, durch welche Macht der Mensch sich selbst und die anderen tödlich beherrscht: durch die Macht des Todes. Diese Macht, welche den menschlichen Geschichten erst ihre Dramatik und Ausweglosigkeit verschafft, ist durch die Versöhnung am Kreuz gebrochen, sie gehört der Vergangenheit an. Die Anerkennung des menschlichen Bundesbruchs, die kritische Wahrnehmung der hinfort veralteten tödlichen Mächte und die Freiheit gegenüber der eigenen *Vergangenheit* läßt keine göttliche Rechtfertigung der menschlichen Geschichte und auch keine theologische Rechtfertigung von politischen, sozialen und kirchlichen Verhältnisse mehr zu, weil hinfort ihr Schuldcharakter anerkannt werden darf. Diese Freiheit zur Anerkennung der Schuld macht die menschlichen Verhältnisse durchaus revolutionär veränderbar.

Durch die Auferweckung Jesu aus dem Reich des Todes gibt Gott der *Gegenwart* ihren lebendigen Herrn. Mit der Erhöhung des Gekreuzigten zum Herrn der Geschichte rechtfertigt Gott seinen eigenen Bund des Lebens für die Zeit der Geschichte. Diese revolutionäre Aufrichtung seiner Herrschaft widerspricht dem Fluch der menschlichen Geschichten auf gute Weise: Sie begrenzt die Macht ihrer eigenen Gesetze, und sie ermächtigt die Völker zum Leben aus der Gerechtigkeit. «Es ist dir gesagt, Mensch, was gut ist und was der Herr von dir fordert: nichts als Gerechtigkeit üben und die Gemeinschaftstreue lieben und dienmutig wandeln mit deinem Gott» (Mich

6,8). Nach der Auferweckung Jesu bleibt das prophetische Zeugnis keine bloße *Forderung* mehr: jetzt übt der Herr der Geschichte durch sein Wort des Evangeliums in der Gegenwart die Gerechtigkeit aus, die prophetisch verheißen war. Und dieses revolutionäre Handeln Gottes haben die Christen ihrer Gegenwart selber handelnd zu bezeugen.

► Durch die Herrschaft Jesu Christi wird unsere Geschichtszeit begrenzt. Sie wird begrenzt durch die Verheißung des Reiches, das in seiner Gerechtigkeit unseren Ungerechtigkeiten ein Ende machen wird. Der revolutionäre Wechsel der Staatsformen kann deshalb von den Christen weder als das Ende der Welt befürchtet, noch als die Ankunft des Reiches der Gerechtigkeit erhofft werden. Die Hoffnung auf die Ankunft Jesu Christi relativiert die Revolutionen unserer Geschichten, indem sie sie als Zeichen für die Begrenzung der Welt durch den *kommenden* Herrn der Geschichte erträgt.

Weil die Mächte dieser Geschichtszeit mit Gott versöhnt sind, weil sie der gerechten und barmherzigen Herrschaft des auferweckten Gekreuzigten unterstehen und weil sie offen sind auf Gottes Zukunft mit der Welt, deshalb kann und muß auch die innerweltliche Macht der Kirche nach dem Gleichnis der politischen Revolution revolutionär verändert werden. Die Französische Revolution hat dazu das ihre getan. Was tun heute die christlichen Gemeinden dafür?

3. Es wird Zeit

Das Paradox ist offensichtlich: Kein Mensch wünscht sich die kirchlichen Verhältnisse zurück, welche die Französische Revolution durchaus mit Gewalt zerschlagen hat. Und mit Ausname einiger schismatischer Traditionalisten sehnt sich niemand in der Kirche nach der klerikalen Bevormundung des Staates oder gar nach Kirchenstaaten zurück. Und trotzdem prägen heute noch die Grundstrukturen des Ancien Régime und feudaler Privilegien des Klerus innerkirchlich in zentralistisch und bürokratisch modernisierter Form die innere Verfassung der römischen katholischen Kirche. Die Freiheit des demokratisch fundierten Handelns, welche heute auch durch die Kirche vom Staat gefordert wird, wird innerlich verweigert. Die Menschenrechte, die seit Pius XII. zur Erhaltung kirchlicher Freiheiten gegenüber totalitären Staaten eingeklagt und von Johannes Paul II. als christlicher Tradition entsprungen ausgegeben werden, werden fast allen Christen in der Kirche, allen Frauen und allen Laien, verweigert. Da die Ungerechtigkeiten und Unfreiheiten der hierarchischen Verfassung der gegenwärtigen römisch-katholischen Kirche in der Zeitschrift CONCILIUM *en détail* bekannt sind, brauchen sie hier nicht noch einmal aufgezählt zu werden. Aber sie sind in das Licht des politischen Gleichnisses zu stellen, das heute die Französische Revolution für diese Kirche bedeutet.

Auf Dauer kann der Knoten der Geschichte nicht so unaufgelöst bleiben, daß die Christen als *Staatsbürger* die Rechte, welche die Revolution erstritten und die Kirche inzwischen getauft hat, selbständig wahrnehmen können, als *Bürger des kommenden Reiches Gottes* aber einer Kirchenverfassung unterworfen bleiben, welche nichts als eine vergangene Ordnung der Welt festhält. Zweihundert Jahre nach der Revolution ist es Zeit geworden, dieser (komischer Züge nicht entbehrenden) Ungleichzeitigkeit ein Ende zu machen und einmal daran zu denken, daß revolutionäres Handeln auch zur Veränderung der Kirche berechtigt sein kann. Ich nenne dafür abschließend Gründe, die alle Christen kennen und die doch nicht wirksam werden, weil offenbar nichts schwerer ist in der Welt, als religiös legitimierte, aber durchaus weltliche Machtstrukturen in der Kirche Gottes zu verändern:

► Die politischen und sozialen Rechte aller Menschen erhalten für die Kirche ihre *Geltung* nicht durch ihre revolutionäre Begründung, sondern aus der Wahrnehmung der biblisch bezeugten Gerechtigkeit Gottes, aber die Verschiedenheit der Begründung mindert nicht, sondern verschärft das *Recht* aller Christen auf die Gleichheit der aktiven und passiven Rechte in der Kirche. Die Frauen und die verheirateten Männer haben das *Recht* auf den freien Zugang zu allen kirchlichen Ämtern. Und sie haben das *Recht,* sich diesen Zugang im Konflikt mit der hierarchischen Kirchenleitung zu erstreiten. Und weil der Ausschluß fast aller Getauften von den kirchlichen Ämtern Gottes Gerechtigkeit verletzt und unzählbare Gemeinden ohne Leitung läßt, haben die katholischen Christen die *Pflicht,* die gegenwärtige Un-Ordnung in der Kirche Gottes abzuschaffen.

► Die demokratischen Staats- und Gesellschaftsordnungen können und müssen sich eben-

sowenig wie aristokratische oder monarchische Ordnungen durch göttliches Recht legitimieren. Aber das heißt auch, daß die hierarchisch-zentralistische Form der römisch-katholischen Kirche keiner theologischen Begründung fähig ist[36]: Vom Klerus nach dem Vorbild europäischer Machtformen (altrömischer, germanischer, mittelalterlich-feudaler, neuzeitlich-absolutistischer und gegenwärtig bürokratisch-zentralistischer Art) geschichtlich erobert, ist diese Form der Machtverwaltung auch durchaus geschichtlich relativ und veränderbar. Die Kirchen der außereuropäischen Welt haben nicht nur ein Recht auf die eigenständige Ausbildung von Kirchenordnungen nach ihren Traditionen, sondern auch die Pflicht, jene Kirchenordnung zu suchen, welche ihrem sozialen und politischen Kontext gerecht wird. Auch hier ist es nicht ein Prinzip der Freiheit oder der Gerechtigkeit, welches die Kirche leiten kann, sondern allein das tatkräftige Handeln im immer neuen Hören auf Gottes Wort, das den Mut zu den kleinen Revolutionen in der Kirche gibt. Die demokratische Wahl der Bischöfe und der Pfarrer widerspricht in keiner Weise ihrer Berufung durch Gottes Wort allein und ihrer Sendung durch die Kirche. Wohl aber widersprechen die vom Vatikan machtpolitisch abgezweckten Bischofsernennungen gegen die Diözesen, die Geheimdiplomatie der Nuntiaturen und vatikanischen Beauftragten an den Lokalkirchen vorbei nicht nur dem Sinn für das Recht, sondern dem Sinn der kirchlichen Macht selbst. Ist sie doch allein dazu da, die Herrschaft des auferweckten Gekreuzigten in dieser Weltzeit zu verkündigen. Daß sein revolutionäres Handeln in der Kirche Ordnung schaffe, darum zu flehen ist der rechte Anfang des revolutionären Handelns eines Christenmenschen.

► Das Prinzip der Freiheit in der öffentlichen Meinung klagt die Kirche heute zu Recht in jenen Staaten ein, welche diese ganz zentrale Forderung der bürgerlichen Revolution noch niederhalten. Aber wenn auch anzuerkennen ist, daß in der Kirche über die Geltung von Gesetzen und Abgrenzungen in der Lehre zu *entscheiden* ist, so ist doch auch anzuerkennen, daß die öffentliche Meinung, der *sensus fidelium*, durchaus seine strengen Entscheidungskriterien entwickelt. Ohne die Freiheit der öffentlichen Meinung in Theologie und Gemeinden bleiben die Entscheidungen des Lehramtes Willkür — eben jene Willkür des Ancien Régime, das Michelet durch die Revolution aus der Welt geschafft glaubte.

► Daß die Unfehlbarkeit des Papstes hundert Jahre nach der Revolution absolutistische Züge in die ohnehin nur monarchisch verständliche Regierungsform des Papsttums eintrug, gehört in die Wirkungsgeschichte der Französischen Revolution: Sie ist eine unbeholfene Reaktion darauf. Es bleibt die Hoffnung daß ihre römisch akzeptierte Auslegung durch die deutschen Bischöfe von 1875, nach welcher sie nichts anderes bedeutet, als daß das unfehlbare Lehramt «an den Inhalt der Hl. Schrift und der Überlieferung gebunden»[37] bleibt, selber revolutionierend wirkt. Denn die Überlieferung kann nur wiederum die Auslegung des alt- und neutestamentlichen Evangeliums sein, welches selber den Richter und das letzte Wort über die kirchlichen Traditionen bezeugt.

Die Hoffnung auf die Reform der Kirche liegt nicht in der Erinnerung an die Französische Revolution. Aber die Französische Revolution gibt den Hoffenden in der Kirche ein Gleichnis für die revolutionären Veränderungen, an denen auch die Kirche nicht unbeteiligt bleiben kann.

[1] Diese Neubewertung der «Constitution civil du clergé», wie sie in der neueren katholischen Historiographie selbstverständlich geworden ist, geht in Frankreich zurück auf die empririsch erneuerte Religionsgeschichte der Franz. Revolution durch A. Aulard, Le culte de la Raison et de l'Etre suprême (Paris 1892); ders., La Révolution française et le régime féodal (Paris 1919); A. Mathietz, Les origines des cultes revolutionnaires (Paris 1904); ders., Contributions à l'histoire religieuse de la Révolution française (Paris 1907); ders., La Révolution et l'Eglise (Paris 1910); ders., Rome et le clergé français sous la Constituante (Paris 1911); ders., La question religieuse sous la Revolution française (Paris 1929); G. Lefebvre, La Révolution française (Paris ^{6}1968). In Deutschland geht diese Neubewertung zurück auf W. Gurian, Die politischen und sozialen Ideen des französischen Katholizismus 1789/1914 (Mönchengladbach 1929). Zur gegenwärtigen katholischen Bewertung vgl. R. Aubert, Die katholische Kirche und die Revolution: H. Jedin (Hg.), Handbuch der Kirchengeschichte, Bd. VI/1 (Freiburg/Basel/Wien 1971) 3–104; zur neueren Historiographie der religiösen Bewegungen in der Französischen Revolution vgl. B. Plongeron, Le fait religieux dans l'histoire de la Révolution française: Annales hist. de la Rév. franç. 47 (1975) 95–133; zum einzelnen vgl. unten Anm. 29–34.

[2] Nachweise bei W. Gurian, a a O., 33–40.

[3] Gaudium et spes, Nr. 74 und 76.

[4] G. Sorel, Über die Gewalt (Frankfurt a.M. 1981) 103; zur marxistisch-leninistischen Darstellung, die den religionspolitischen Fragen breiten Raum gibt, vgl. W. Markov / A. Soboul, 1789: Die Große Revolution der Franzosen (Berlin 1973).

[5] Vgl. neben den Revolutionsforschungen der Zeitschrift «Annales (Economies. Sociétés. Civilisations) bes. F. Furet / D. Richet, Die Französische Revolution (Frankfurt a.M. 1968) und die Darstellung von W. Mager, Frankreich vom Ancien Régime zur Moderne (Stuttgart 1980); zum Überblick über die Forschungsgeschichte vgl. E. Schmitt, Einführung in die Geschichte der Französischen Revolution (München 1976).

[6] Vgl. Tocqueville, A. de, L'Ancien Régime et la Révolution (Paris 1856) = Der alte Staat und die Revolution (München 1978).

[7] Auch die Legitimierung der «christlichen Parteien» im gegenwärtien Europa durch ihre Herleitung aus den von der Franz. Revolution freigesetzten republikanischen Kräften des Christentums entgeht solchen Identifikationen nicht; zu dieser Begründung «christlicher Politik» vgl. H. Maier, Revolution und Kirche (München [3]1973).

[8] J. Michelet, Geschichte der Französischen Revolution, 10 Bde. (Hamburg 1929/30); 1. Aufl.: Histoire de la Révolution française, 7 vols. (Paris 1847–53); im Folg. zit. nach der franz. Ausgabe in 3 Bänden (Paris 1901–03).

[9] «Ce sont les jours sacrés du monde», aaO. (Préface von 1847) LIV; «le soleil de la justice», ebd. XLIC; «La révolution, qui n'etait dans son principe que le triomphe du droit, la résurrection de la justice, la réaction tardive de l'idée contre la force brutale...», ebd. XLVIII.

[10] «Cette question, historiquement, logiquement, precède de tout autre», aaO. (Introduction) I.

[11] «Et ce debat..., n'est pas moins que la question de sovoir si le dogme de la Grace et du salut par le Christ, seule base du christianisme, est conciliable avec la Justice, de savoir si ce dogme est juste, de savoir s'il subsistera», aaO. (Introduction) III.

[12] H. Arendt, Über die Revolution (München 1963) 33–42.

[13] J. Michelet, Histoire, aaO. (Introduction) IV: «deux principes, deux esprits, l'ancien, le nouveau».

[14] Zum Begriff der bürgerlichen Religion vgl. P. Eicher Bürgerliche Religion, eine theologische Kritik (München 1983); ders., Le Christ selon les penseurs de la societé civile bourgeoise: Rev. des scienc. phil. et theol. 66 (1982) 199–224; zur Auseinandersetzung mit dem neuzeitlichen Offenbarungsverständnis vgl. ders., Offenbarung — Prinzip neuzeitlicher Theologie (München 1978).

[15] G.W.F. Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, Theorie-Werkausgabe Bd. 12 (Frankfurt a.M. 1970) 535; im folg. zit.: Phil. d. Gesch.

[16] Vgl. J. Ritter, Hegel und die Französische Revolution (Frankfurt a.M. 1965).

[17] Phil. d. Gesch., aaO., 529.

[18] Vorlesungen über die Philosophie der Religion II. Theorie Werkausgabe Bd. 17 (Frankfurt a.M. 1969) 203f. u.ö.

[19] Phil. d. Gesch., aaO., 529.

[20] Ebd. 491.

[21] Ebd. 529.

[22] Vgl. dazu und zum folg.: Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften III, Theorie-Werkausgabe (Frankfurt a.M. 1970) 355-361; zu Hegels Deutung von Reformation und Revolution vgl. L. Oeing-Hanhoff, Hegels Deutung der Reformation: Hegel. L'esprit objectif — l'unité de l'histoire (Lille 1970) 239–257); ders., Die Kirche — Institution christlicher Freiheit?: J. Ratzinger (Hg.), Dienst an der Einheit (Düseldorf 1978) 105–132; zur theol. Diskussion der Freiheitsproblematik vgl. Th. Pröpper, Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte (München [2]1988).

[23] Phil. d. Gesch., aaO., 526.

[24] Enzyklopädie, aaO., 360.

[25] Vgl. bes. die Vorrede und den Abschnitt über die bürgerliche Gesellschaft und ihren Staat (§ 189–360) in den Grundlinien der Philosophie des Rechts, Theorie-Werkausgabe (Frankfurt a.M. 1970) 11–28, 339–512.

[26] Vgl. ebd. 392 (§ 248, Zusatz).

[27] K. Marx: MEW Bd. 4, 339; zu Hegels Kritik vgl. den berühmten Abschnitt «Die absolute Freiheit und der Schrecken» in der Phänomenologie des Geistes, Theorie-Werkausgabe Bd. 3 (Frankfurt a.M. 1970) 431–441.

[28] Zur Kritik vgl. F. Furet, Penser la Révolution française, (Paris 1978).

[29] Vgl. den Überblick bei B. Plongeron, Le fait religieux, aaO. (Anm. 1).

[30] M. Robespierre, «Habt ihr eine Revolution ohne Revolution gewollt?» (Leipzig 1958) 132–155.

[31] Zit. bei M. Perronet, Les censures de la Sorbonne au XVIII siècle: F. Lebrun, R. Dupuy (Ed.), Les resistances à la Révolution (Rennes 1986) 27–35, 29; zu Bufton, vgl. 32.

[32] Vgl. z.V. K.M. Baker, Politique et opinion publique sous l'Ancien Régime. — S. Maza, Le Tribunal de la nation: Les memoires judiciaires (1770–1789): Annales 42 (1987) 41–89.

[33] Vgl. G. Le Bras, Etudes de sociologie religieuse, 2 vols. (Paris 1955–56); B. Plongeron, Théologie et politique au siècle des Lumières (1770–1820) (Genf 1973); — La vie quotidienne du clergé Français au XVIII[e] siècle (Paris 1974) (Lit.).

[34] Vgl. M. Vovelle, Etude quantitative de la déchristianisation: Dix-huitiéme siécle 5 (1973) 163–172; ders., Religion et Révolution (Paris 1976)

[35] Zum theologischen Reden von «Gottes Revolution» vgl. F.-W. Marquardt, Theologie und Sozialismus (München / Mainz [3]1985), 124ff., 145–149.

[36] Vgl. P. Eicher, Art. Hierarchie: Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe, Bd. 2 (München 1984) 177–196.

[37] DS 3116.

PETER EICHER

1943 in Winterthur (Schweiz) geboren. Studien in Philosophie, Literaturwissenschaft, Geschichte und Theologie in Freiburg i.Ue. und Tübingen, 1969 Promotion zum Dr. phil., 1976 Promotion zum Dr. theol.; seit 1977 Professor für systematische Theologie (kath.) an der Universität Paderborn. Verheiratet; 5 Kinder. Wichtigste Publikationen: Die anthropologische Wende (Freiburg. i. Ue. 1970); Solidarischer Glaube (Düsseldorf 1975); Offenbarung — Prinzip neuzeitlicher Theologie (München 1977); Im Verborgenen offenbar (Essen 1978); (als Hg.:) Gottesvorstellung und Gesellschaftsentwicklung (München 1979); Der Herr gibt's den Seinen im Schlaf (München 1980); Theologie. Eine Einführung in das Studium (München 1980); (als Hg.:) Das Evangelium des Friedens (München 1982); Bürgerliche Religion, Eine theologische Kritik (München 1983); (als Hg.:) Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe, 4 Bde. (München 1984–1985); (als Hg.:) Karl Barth, Der reiche Jüngling (München 1986); (zus. mit M. Weinrich:) Der gute Widerspruch, Zum unbegriffenen Zeugnis von Karl Barth (Düsseldorf / Neukirchen-Vluyn 1986). Anschrift: Friedrich-Ebert-Straße 28, D-4790 Paderborn.

Pierre Colin

Die Frage nach den «christlichen» Themen der Revolution

In diesen Tagen fand ich ein Handbuch für Geschichte, herausgegeben von Katholiken zu Beginn dieses Jahrhunderts, das die Französische Revolution behandelt, ohne die *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* (Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte) überhaupt zu erwähnen[1]. Heute dagegen betrachtet man die Menschenrechte gern als eines der Hauptthemen der Revolution: Sind es nicht sie, in denen sich der stärkste nationale und internationale Konsens konzentriert?

Es ist richtig, daß dieser Konsens nicht ohne Brüche ist: die Schwierigkeit, sich über eine Liste der Menschenrechte zu verständigen, die sich jedenfalls seit 1789 beträchtlich verlängert hat; die mehr oder weniger versteckten Meinungsverschiedenheiten, die dann auftauchen, wenn man beobachtet, wie die Frage nach dem Fundament gestellt wird, oder wie vermieden wird, sie zu stellen; besonders auch der oft rhetorische Charakter der Reden, der die Politiker, die diese Reden halten, nicht festlegt.

Die Position der Katholiken ist zugleich vorteilhaft und schwierig. Vorteilhaft, weil sie religiöse und philosophische Hilfsmittel besitzen, um damit die Menschenrechte auf einer Idee vom Menschen zu begründen. Schwierig, weil sie über die langwährende Opposition der kirchlichen Hierarchie und eines Großteils der Katholiken gegen die *Prinzipien von 1789* Rechenschaft ablegen müssen.

Wie auch immer man diese Tatsache interpretiert, so scheint die Wende von *Pacem in Terris* durch ein gewisses Löschen der revolutionären Ursprünge folgendes möglich gemacht zu haben: Nachdem die Geschichte ihr Werk vollendet hatte, konnten die Menschenrechte von ihrer individualistischen Bedeutung losgelöst werden und auf eine ganz andere Grundlage als die des klassischen Liberalismus bezogen werden.

Aber im Augenblick weckt die Zweihundertjahrfeier der Französischen Revolution die Erinnerungen an die Geschichte und fordert aufs neue die Untersuchung des ideologischen Kontextes, aus dem heraus 1789 die Freiheit und Gleichheit erklärt worden waren. Und alle möglichen Arten von Fragen kommen wieder hoch.

Ist es immer noch möglich, sich mit der These zufriedenzugeben, nach der sich die Menschenrechte auf eine christliche Tradition beziehen, die durch den philosophischen Rationalismus des 18. Jahrhunderts ihrem ursprünglichen Sinn entfremdet wurde? Selbst wenn man sich eine weniger simple Vorstellung des historischen Kontextes von 1789 macht — ist es wirklich ein «Thema der Revolution», dem die Katholiken einen christlichen Charakter zuschreiben, wenn sie heute die Verteidigung der Menschenrechte als eine essentielle Forderung des Christentums ansehen?

Hinter diesen Fragen zeichnet sich eine andere, noch viel schwierigere ab. Was die Entwicklung des Mythos oder der Idee betrifft, so ist das eigentümlichste revolutionäre Thema die Revolution selbst, entsprechend dem neuen Sinn, den die Ereignisse in Frankreich diesem Wort verliehen haben. Also reicht es nicht, die Feindschaft der Christen gegenüber der Gewalt zu verzeichnen, um die Frage zu klären: Hat es Sinn oder nicht, dem Plan einer voluntaristischen und radikalen Umwandlung der Gesellschaft einen christlichen Charakter zuzusprechen?

I. Eine schwierige Problematik

Sowie man versucht, diese Fragen zu problematisieren, gerät man in einen Strudel noch vorhergelagerter Schwierigkeiten. Ich werde sie in zwei Gruppen zusammenfassen.

1. Über welche revolutionäre Themen sprechen wir?

Drei Hypothesen: Entweder über die Themen, die der Revolution vorausgegangen sind und sie vorbereitet haben, indem sie ihr ein ideologisches Kapital verschafften; oder über die Themen, die aus der Entwicklung des revolutionären Prozesses selbst entstanden sind; oder auch über die Themen, die aus der Revolution hervor-

gegangen sind, so wie die spätere Geschichte sie, nicht ohne sie zu verändern, den Institutionen und Geisteshaltungen einverleibt hat.

Die zwei ersten Hypothesen verpflichten uns, die effektive Rolle der alten oder neuen Ideen in der Revolution zu würdigen. Übereinstimmender mit unserem Gegenstand weist uns die dritte Hypothese auf die innere Komplexität des revolutionären Erbes hin. Mindestens zwei Achsen müssen unterschieden werden: die Wiederaufnahme eines revolutionären Einflusses auf die republikanische Idee; die Vereinigung der Erinnerung und des zukünftigen Plans in der Leitidee der Revolution.

Was bedeutet es, den Themen der Revolution einen «christlichen» Charakter zuzuerkennen?

Wer erteilt diese Zuerkennung? In wessen Namen? Lassen Sie mich zunächst den Gesichtspunkt des *historischen Ursprungs* ausleuchten, der vor kurzem von Marcel Gauchet in *Le désenchantement du monde*[2] wiederaufgenommen worden ist.

Die Grundformel des Buches, die das Christentum «die Religion des Abschieds von der Religion» nennt, ist schnell berühmt geworden. Sie impliziert, daß die heutige Gesellschaft von der Religion strukturell losgelöst ist und daß das Christentum diese Entflechtung ermöglicht hat. Diese These fußt auf einer ursprünglichen Methode, im christlichen — oder «christischen» — Monotheismus die Einführung einer Gesamtheit zu sehen, die durch das «historisch Mögliche» strukturiert ist, und die in ihrer Zufälligkeit von der wirklichen Geschichte verschieden ausgewertet wird.

Ohne auf die Diskussion zurückzukommen, die wir an anderer Stelle mit ihm geführt haben[3], halten wir fest, daß Marcel Gauchet das christliche System so nicht nur mit den Jahrhunderten der Christenheit in Verbindung bringt, sondern auch mit der heutigen Gesellschaft, welche die Religion, die ihr Werden ermöglicht hat, verlassen hat. Es sind daher zwei Phasen der Verwirklichung der christlichen Möglichkeiten zu unterscheiden. Um 1700 «gibt es einen Umschwung von der Phase der Vorbereitung der wichtigsten Bestandteile der Modernität innerhalb der Entwicklung der Religion zur Phase ihres Aufblühens durch den Austritt aus der Religion, durch den Abschied von ihr» (S. 322).

Stellen wir dies an einem Beispiel dar. Da ist z. B. das revolutionäre Thema der einen und unteilbaren Nation. Auf seine Weise greift es die christliche Symbolik des «mystischen Leibs» auf, die von der Kirche schon auf das Königtum im Rahmen des modernen Territorialstaats übertragen worden war. Die Frage ist hier, wie man verstehen soll, was diese symbolische Entlehnung bedeutet, wenn man vom Gesichtspunkt des historischen Ursprungs zur Perspektive des *Urteils über die christliche Authentizität* übergeht.

Die begriffliche Rekonstruktion Marcel Gauchets greift nicht anmaßend auf das Gebiet der Theologen über: Ihnen kommt es zu, über die historischen Ergebnisse des Christentum zu urteilen, gemäß ihren Normen, die mitunter gerade durch jene historischen Ergebnisse irritiert werden. Aus theologischer Sicht könnte die Geschichte der christlichen Autorität in bestimmten Elementen als die Geschichte unbeständiger Abweichungen, ja sogar Entstellungen oder Fälschungen erscheinen.

Diese Einschränkungen haben ihr Gegenstück. Der Theologe ist immer wieder versucht, *seinem* Christentum sogar das gutzuschreiben, was zuvor von der kirchlichen Tradition, der er selbst angehört, verdammt worden war. Das kann nun also eine Strategie der «Rückgewinnung» sein, wovon sich das Verzeichnen einer ungehinderten, schnellen Zunahme des Christentums abhebt, die nicht notwendig den Wegen der Orthodoxie folgt, und die sogar in der Verschiedenheit seiner konfessionellen Bedeutungen wirkt.

Dennoch kann der Theologe gute Gründe haben, *hinterher* zu rechtfertigen, was außerhalb der Kirchen oder außerhalb seiner Kirche Früchte getragen hat. Wie sollte er nicht den Wert einer durch das Christentum bereicherten Vernunft anerkennen, während seine Wertschätzung der natürlichen Vernunft der Theologie im Verlauf ihrer Entwicklung erlaubt hat, ein ganzes philosophisches und juristisches, aus Rom und Griechenland stammendes, Erbe aufzunehmen?

Es ist wahr, daß diese Integration das Problem auf besondere Weise verkompliziert. Zunächst macht sie das gedankliche Fundament, aufgrund dessen die christliche Überzeugung zu verschiedenen Zeiten ihrer Geschichte theologische Urteile fällt, komplex. Wie verbinden sich die Bezugnahme auf die Offenbarung und die Bezugnahme auf die Vernunft?

Außerdem und vor allem ist das griechisch-römische Erbe, das von der christlichen Tradition übertragen und überliefert worden ist, immer noch geeignet, auf sich selbst bezogen und um seiner selbst willen wiederaufgenommen zu werden. Und genauso ist es in jenen Rückbesinnungen auf die Antike, die unsere abendländische Welt kennzeichnen, geschehen. Aus all diesem resultieren die Verwicklungen und Doppeldeutigkeiten, die in der Frage nach dem Naturrecht offenbar sind.

Um die neuen Probleme, die sich durch die Erweiterung der Welt stellten, zu behandeln, benutzten die Scholastiker des XVI. Jahrhunderts antike und mittelalterliche Quellen. Ihr Werk ist in den päpstlichen Texten, die seit Leo XIII. die Soziallehre der Kirche ausarbeiten, aufgenommen worden. Und *Rerum novarum* stellt das Naturrecht als ein wesentliches Element der «christlichen Philosophie» dar.

Aber welches Naturrecht? Inzwischen haben die Juristen der klassischen Epochen eine neue Ausarbeitung des Konzepts geschaffen, im Zusammenhang mit der modernen politischen Philosophie. Ist es nicht ihre Vorstellung vom Naturrecht, die der Erklärung der Menschenrechte von 1789 zugrunde liegt? Folglich nimmt eine ganze Zeit später Johannes XXIII. die Menschenrechte in der Perspektive der Ausführung seiner Vorgänger über das Naturrecht auf. Ist es dann die gleiche Vorstellung, die auf beiden Seiten funktioniert? Und wenn es zwei Vorstellungen sind: ist dann die eine christlich und die andere nicht? Oder sind beide christlich, laufen aber unter verschiedenen Bezeichnungen?

Zumindest läßt sich sagen, daß die Diskussion über die christlichen Themen der Revolution die Normen und Kriterien des theologischen Urteils in Frage stellt. So stellt sich besonders die Frage nach dem Rang, den die Theologie der natürlichen Vernunft zuspricht, und vor allem ihrer Fähigkeit zu historischen Innovationen.

II. Das republikanische Erbe von 1789

Im Jahre 1889, während der ersten Jahrhundertfeier der Französischen Revolution, opponiert ein republikanisches, laizistisches Frankreich gegen das alte, katholisch-monarchische Frankreich. Die junge Republik feiert sich selbst, indem sie eine Revolution feiert, deren Wohltaten in den Schulbüchern aufgezählt werden. Nach der Darstellung Paul Bets in *L'instruction civique à l'Ecole*[4] verdanken wir ihr den Kult des Vaterlands, die nationale Einheit, die Gerechtigkeit, die Bürgerrechte und -pflichten, die Souveranität des Volkes, die geordnete und redliche Verwaltung, die Steuerbewilligung für die Bürger, und die dies alles zusammenfassende Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit (S. 133–134).

Mindestens seit dem letzten Weltkrieg sind die republikanischen Institutionen in Frankreich Gegenstand eines breiten Konsenses, an dem die Katholiken in ihrer Gesamtheit beteiligt sind. Aber auf welche Weise schließt diese institutionelle Aussöhnung die Zustimmung zu jenem republikanischen Geist ein, die Alain 1901 als «Kult der Vernunft»[5] definierte?

Sicher billigen die Republikaner jener Zeit und mehr noch die heutigen es nicht, die Revolution nach einem Ausspruch Clémenceaus als einen «Block» anzusehen. Das Jahr 1789 zu feiern ist etwas ganz anderes, als das Jahr 1793 zu ratifizieren, und die Entwicklung, die zum Terror geführt hat, wird unaufhörlich neu hinterfragt, ohne dabei je ganz geklärt zu werden.

In dem wichtigen Buch, in dem er die Geschichte der *Idée républicaine en France*[6] schildert, stellt Claude Nicolet die Grundlagen für einen republikanischen Konsens heraus: «Schließlich sind die zwei Dinge der Revolution, die die einmütige republikanische Tradition immer ganz und rückhaltlos für sich beansprucht hat, einerseits die Erklärung der Menschenrechte von 1789 und andererseits die Entwürfe für Erziehung und staatsbürgerlichen Unterricht» (S. 113).

Nun sind diese zwei Hauptpunkte des republikanischen Konsenses auch die zwei Hauptargumente der katholischen Opposition des 19. Jahrhunderts gegen die *Prinzipien von 1789*. Man kann sich gewiß fragen, ob die Verbindung dieser zwei Themen nicht genau die Schwierigkeit bezeichnet, die zwei Traditionen Frankreichs — die liberale und die jakobinische — zu vereinen. Wie auch immer man darüber entscheidet, bleibt die katholische Opposition als ein Faktum bestehen, selbst wenn es stimmt, daß diese Opposition immer das Ergebnis der kirchlichen Hierarchie gewesen ist, und daß dies nicht alle französischen Katholiken rechtfertigt haben. Heute versteht man schwer, wie ein französischer Katholik von sich sagen konnte, daß er am republikanischen Geist teilhabe, ohne jene Geschichte,

deren Spuren immer noch sehr gegenwärtig sind, zu reflektieren. Falls er versuchen sollte, das zu verdrängen, würden ihn andere sofort und berechtigterweise daran erinnern.

Das *Breve Quod Aliquantum,* das im Jahre 1791 eine ganze Serie päpstlicher Verurteilungen der Gewissensfreiheit einleitete, ist nicht einfach konjunkturbedingt. Tatsächlich verdammt Pius VI. die Philosophie des Jahrhunders, in deren Namen vorgegeben wird, unter den Menschen eine maßlose Freiheit und Gleichheit zu stiften, welche die Vernunft vollkommen unterdrücken.

Es geht nicht darum, die Freiheit oder Gleichheit einzugrenzen, sondern sie in ihrer wahren Natur zu errichten. Das Thema der Freiheit des Geistes ist der theologischen Tradition nicht fremd. Für Thomas von Aquin erfüllt sie sich in der Öffnung des Verstandes für die höchste Wahrheit, die Gott ist, und in der Zustimmung des Willens zum absoluten Guten, das Gott ist.

Aber der Übergang geschieht nicht von diesem metaphysischen Diskurs *der* (persönlichen) Freiheit zum modernen Diskurs der (öffentlichen) Freiheit*en.* Wie kann man diese Freiheit, «alles zu denken, zu sagen, zu schreiben, und sogar in Sachen der Religion aufzuzwingen, was eine völlig ungeregelte Vorstellung suggerieren kann», akzeptieren? Zwei Dinge verbieten das. Zunächst die Sündhaftigkeit des menschlichen freien Willens, der immer von schlimmen Irrtümern bedroht ist. Außerdem der Gedanke einer christlichen Gesellschaft, die diese fehlbare Freiheit nicht der öffentlichen Unterstützung, deren sie bedarf, entziehen darf.

Wie Paul Ricœur in seinem Artikel *Liberté* in der *Encyclopedia Universalis* gezeigt hat, ist die Trennung der zwei Diskurse von der Freiheit, des metaphysischen und des politischen, ein allgemeiner Zug der Moderne. Die Wiederzusammenführung gelingt erst mit Kant und besonders mit Hegel.

Findet man wenigstens eine Andeutung für diese Wiederzusammenführung im liberalen Katholizismus? Im Jahre 1830 kämpft *L'Avenir* für eine Verbindung von Gott und Freiheit, die durch die Allianz zwischen Katholizismus und Despotismus getrennt worden waren. Nun umfaßt aber das Wort «Freiheit» wie es hier gebraucht wird, alle öffentlichen Freiheiten, deren Anspruch an das Erbe der Revolution gebunden ist. Aber auf historischem Gebiet beschwört der Text, mit dem das baldige Erscheinen dieser Zeitschrift angekündigt wird, «jenes unzerstörbare Bedürfnis der Freiheit, die christlichen Nationen eigen ist». Und auf theologischem Gebiet behauptet Lamennais in seinem Artikel vom 16. Oktober 1830, daß die Freiheit ohne die christliche Grundlage, die allein fähig sei, sie *de jure* zu begründen, nichts weiter als ein bloßer *Tatbestand* sei und als solcher ausgeliefert an die Wechselfälle der Geschichte[7]. Würde man diesen Text weiterdenken, so ergäbe sich, daß die moderne These der bürgerlichen und politischen Freiheiten auf der Basis einer christlichen Philosophie der Freiheit und der menschlichen Person wiederaufgenommen und begründet werden müßte. Also war sich Lamennais dessen sehr wohl bewußt, als er einen «neuen Liberalismus» dem der «Liberalen» seiner Zeit entgegenstellte.

Ohne dem doktrinalen Liberalismus irgendein Zugeständnis zu machen, meint Lamennais im Jahre 1830, daß das Spiel der Freiheiten der Kirche die Chance bietet, ihr spirituelles Publikum zurückzugewinnen, welches die Gesellschaft so dringend braucht. Zweifellos muß sie zunächst ihre eigene Freiheit, besonders hinsichtlich des Unterrichtswesens, verteidigen. Aber muß sie auch versuchen, ihr offizielles Sonderrecht im Staat aufrechtzuerhalten oder rückzugewinnen? Die Folgerichtigkeit der eingenommenen Positionen führt dahin, die übliche Meinung zu revidieren. Es öffnet sich der Weg, der in die Formulierung Charles de Montalemberts «Die freie Kirche im freien Staat» mündet.

Zurückblickend erscheint der schwierige Übergang vom konfessionellen Staat zum laizistischen Staat als einer der großen Vorgänge der nachrevolutionären Epoche. Er hat umsomehr die Meinungen geteilt, als in den zwei Lagern lange Zeit die Überzeugung herrschte, daß die um ihre dominante Position betrogene Kirche auch ihre spirituelle Kraft verlieren werde. Sind wir heute fähiger, ein christliches Urteil über das Thema der Laizität des Staates zu treffen?

Hier wie überall löst die Klärung des historischen Urspungs nicht das Problem. Die These von Marcel Gauchet aufzunehmen, würde es ermöglichen, die christlichen Voraussetzungen der modernen Thematik aufzuzeigen. Ist die Trennung des Religiösen vom Politischen nicht zuallererst die Folge des sich im römischen Reich ausbreitenden Christentums gewesen? Und wenn das Religiöse und Politische unter christlicher Herrschaft wieder neu zusammengekom-

men sind, so in Gestalt einer hierarchischen Ordnung, die zwischen dem Spirituellen und Weltlichen eine Unterscheidung aufrechterhält, welche die späteren Entwicklungen vorbereitet.

Aber Auguste Comte zeigt sehr gut die Konsequenzen, die die Moderne daraus zieht. Wenn es eine Rolle spielt, eine Unterscheidung zwischen weltlicher und spiritueller Macht zu treffen, so muß letztere säkularisiert werden. Um dem Problem des Laizismus auf den Grund zu gehen, muß man sicherlich die spirituelle Verantwortung, die der laizistische Staat für sich in Anspruch nimmt, in Betracht ziehen, vor allem da, wo er die Verantwortung für die Erziehung der Jugend übernimmt. In dieser Hinsicht bleibt das Ende des 19. Jahrhunderts ein bevorzugtes Beobachtungsfeld. Die republikanische Schule opponiert direkt gegen den kirchlichen Dogmatismus, wenn sie den Entschluß faßt, eine «Freiheit des Denkens», eine «rationale Unabhängigkeit des Urteils» zu schaffen, was sich nicht mit der einfachen «Gewissensfreiheit»[8] deckt.

Wenn das Problem der Erziehung auch ein extrem empfindlicher Punkt bleibt, so waren die französischen Katholiken nicht die Letzten, die die Erklärung des Zweiten Vatikanischen Konzils *Dignitas humanae* herbeisehnten und freudig aufnahmen. Im März 1989 wird am «Institut Catholique» in Paris ein Kolloquium stattfinden, welches sich als Ziel setzt, genau und gründlich die Entwicklung zu studieren, welche die Aussöhnung mit den Menschenrechten und der Religionsfreiheit erlaubt hat. Unsere Arbeitsthese ist, daß diese Aussöhnung durch einen neuen Blick der Kirche für die Gesellschaft und auch für sich selbst möglich geworden ist.

Die Formel Marcel Gauchets, der von einer strukturell von der Religion losgelösten Gesellschaft spricht, ist durchaus diskutabel. Insofern sich die öffentlichen Gewalten von den kirchlichen Institutionen getrennt haben, ist es wahr, daß die Religion zur Privatsache geworden ist. Aber in unserer Gesellschaft gibt es auch eine öffentliche Debatte, die sowohl ethische wie im eigentlichen Sinne politische Fragen berührt. Unter der Bedingung, daß sie das Prinzip des Pluralismus anerkennen, verbietet also nichts den Christen, als Christen, sogar betont in ihrer Eigenschaft als Christen, an dieser öffentlichen Diskussion teilzunehmen.

Letzten Endes verweist uns das Thema des Laizismus auf eine darunterliegende Frage. Können wir in dem Sinne, wie Paul Valadier in seinem Buch *«L'Eglise en procès»*[9] die Kirche versteht, nämlich als «Kirche im Prozeß», die Bedeutung des Christentums für diese «Gesellschaft der Diskussion», die nicht direkt von der Französischen Revolution abstammt, aber die ihrem Erbe nicht fernsteht, erkennen?

III. Die Idee der Revolution

Wenn man bejaht, daß man unter den Themen der Revolution auch die Revolution als ein eigenes Thema verstehen muß, führt der Gegenstand, den zu behandeln ich zugesagt habe, von selbst zu dieser Frage: In welchem Sinne und auf welche Weise kann man dem Thema der revolutionären Veränderung der Gesellschaft einen «christlichen» Charakter zuschreiben?

Aber zunächst möchte ich den Rahmen meiner Ausführungen begrenzen. Es gibt heute überall in der Welt eine große Zahl von «revolutionären» Bewegungen, die sich unterscheiden durch die Besonderheit ihrer Ziele, ihrer ideologischen Hintergründe, aber auch durch die politische Situation der Länder, in denen sie sich ereignen, und durch die Art ihrer revolutionären Aktion. Welchen Rang in der Genese dieser Bewegungen muß man den Situationen, die immer schon in der Geschichte Revolten mitbedingt haben, einräumen: dem Hunger, dem Elend...? Welches sind die Kämpfe, die in ihren je unterschiedlichen Hervorbringungen direkt mit den Menschenrechten verbunden sind: für die Freiheit gegen die Regime, die die demokratische Diskussion verbieten, für die gesellschaftlichen Rechte gegen eine Macht, die Ungerechtigkeit, Ausbeutung und sozialen Ausschluß toleriert oder selbst organisiert? Für die Rechte der Völker, damit sie über sich selbst verfügen können gegen die alten kolonialen Verhältnisse?

Diese Fragen sind nicht als einander ausschließend zu verstehen. Aber wenn man sich über die eine oder andere revolutionäre Bewegung und über das Recht von Christen, daran teilzunehmen, befragt, muß man jede Situation in ihrer Besonderheit betrachten. Dies überschreitet den Rahmen dieses Artikels und meine Kompetenz. Ich werde mich darauf beschränken, ein wenig dem Schicksal der Revolution im Falle Frankreichs nachzugehen.

Muß man sagen die Idee oder der Mythos der Revolution? Wir werden auf jeden Fall von dem

neuen Sinn, den die Französische Revolution dem Wort verliehen hat, geleitet; nämlich von dem eines absoluten Ereignisses, das mit einem tiefen Schnitt *Vorher* und *Nachher* trennt: Ende dessen, was seitdem *Ancien Régime,* Alte Ordnung, hieß, und Ursprung einer neuen Welt.

Wie soll man verstehen, daß sich dieses absolute Ereignis in einen Dauerzustand ausgeweitet hat? Seit Ende 1791, seit sich die Girondisten (= Mittelpartei) und die «Motagnards» (= Bergpartei, Umstürzler) bekämpfen, spaltet die Frage nach dem Ende der Revolution ihre Anhänger: Sollte man die erreichten Ziele befestigen und ins Ausland «exportieren», oder sollte sich der revolutionäre Prozeß nicht besser noch radikalisieren?

Es besteht eine gewisse Ähnlichkeit zwischen dieser Opposition und jener, die Ende des 19. Jahrhunderts die Sozialisten und die an der Macht befindlichen Republikaner trennt. Für die Sozialisten ist die Republik nichts mehr als ein Schritt hin zur noch ausstehenden sozialen Revolution. Daher ist für Jaurès — so betont François Furet — das jakobinische Epos, dessen Geschichte er schreibt, die «Ankündigung einer entscheidenderen Befreiung der Menschheit»[10].

Trotz ihrer recht packenden Verkürzungen verkennen die Handbücher der republikanischen Schule, wenn sie die Wohltaten der Revolution feiern, die dem Bürger mit allen bürgerlichen und politischen Freiheiten zu sich selbst verholfen hat, nicht, daß es ein ganzes Jahrhundert und andere Revolutionen gebraucht hat, damit diese Erfolge wirksam werden konnten. Aber in Frankreich ist zumindest mit der Dritten Republik die Revolution beendet, und erst im Rahmen der republikanischen Legalität geschehen die Fortschritte, die notwendig geblieben waren. Claude Nicolet beschreibt es so: «Die revolutionäre Gewalt, die jedem Despotismus gegenüber legitim ist, wird, sobald sie sich gegen die Republik richtet, illegitim» (ebd. S. 108).

Wir haben es also mit zwei äußerst verschiedenen Interpretationen des revolutionären Themas zu tun. Die republikanische Interpretation konzentriert sich auf den Widerstand gegen den Despotismus und auf die Freiheitsrechte. Zweifellos räumt sie ein, daß in anderen Ländern der Kampf gegen den Despotismus — oder gegen seine heutigen Entsprechungen wie Militärdiktaturen oder totalitäre Regime — eine Notwendigkeit bleibt. Aber der Kampf ist daher insofern gerechtfertigt, wie er die Einrichtung oder Wiedereinrichtung eines wahren *Rechtsstaates* anstrebt, der die einzige institutionelle Basis für die Respektierung der Freiheit der Bürger und ihrer Gleichheit vor dem Gesetz ist.

Nun, so schöpft man nicht die Dynamik der Veränderung, welche die Verkündigung der Menschenrechte bewirkt hatte, aus. Wie geschah der Übergang von den Freiheitsrechten im Rahmen des Gesetzes, zu den Rechten, die das Individuum gegenüber der Gesellschaft einforderte, was dem Staat eine ganz andere Rolle zuwies? Ohne diese Geschichte neu nachzeichnen zu wollen, bleibt festzuhalten, daß diese Dynamik mindestens teilweise aus der Spannung zwischen dem Prinzip der Freiheit und dem Prinzip der Gleichheit (nicht nur juristisch, sondern sozial) entsteht.

Die zweite Version des revolutionären Themas ist die sozialistische, und dabei hat ihr der Marxismus-Leninismus einen entscheidenden Stempel aufgedrückt. Die Französische Revolution ist den russischen Revolutionären immer gegenwärtig gewesen, aber nach 1917 wurde die Russische Revolution zum Modell der sozialen Revolution.

Nun finden wir aber im Bereich der zeitgenössischen Philosophie eine nachdrückliche Kritik der Idee der Revolution, dergestalt, daß sie sich aus der Überschneidung der beiden historischen Bezugnahmen ergibt. Angeregt durch das Werk Solschenizyns haben Autoren wie Claude Lefort oder Marcel Gauchet das totalitäre Trugbild einer ganz und gar vereinheitlichten Gesellschaft, die in einen endgültigen Zustand der Versöhnung mit sich selbst eingetreten ist, in Frage gestellt[11]. Aus der gleichen Gesinnung heraus zeigt François Furet, daß sich der Historiker, wenn er über die Französische Revolution urteilen will *(Penser la Révolution française)*[12], von der Vorstellung, die uns ihre Urheber überliefert haben und deren Gefangene die klassische Geschichtsschreibung geblieben war, lösen muß.

Wir können also einen Prozeß beobachten, der, ausgehend von der Kritik des Totalitarismus, auf das französische Jakobinertum zurückkommt, um schließlich die Idee der Revolution in Frage zu stellen, insofern sie «insgeheim gemeinsame Interessen mit der Idee des politischen Totalitarismus hat»[13].

An sich hat diese Aufdeckung einer todbringenden Täuschung nichts mit dem konterrevo-

lutionären Thema des angeblich teuflischen Wesens der Französischen Revolution zu tun. Wiederbelebt durch das Herannahen der Zweihundertjahrfeier, ist das konterrevolutionäre Denken in seinen aktuellen Erscheinungen dennoch nicht unfähig, die politische Philosophie, die gerade thematisiert worden ist, aufzuarbeiten[14].

Man kann der Ansicht sein, und ich persönlich denke so, daß, wenn diese politische Philosophie den Christen zu denken gibt, sie dies im Gegenteil nur in dem Maße vermag, wie sie sich nicht nur das Thema der Rechte der menschlichen Person, sondern genauso das demokratische Thema der Rechte des Menschen als Bürger zu eigen gemacht haben. Selbst wenn es für viele Katholiken schon recht spät gewesen ist, kann ihr Festhalten an der Demokratie die Christen auf legitime Weise empfänglich machen für den sich auf die Idee der Revolution stützenden Verdacht, daß sie sich des Totalitarismus mitschuldig gemacht haben.

Daher sind wir aufgerufen, über den Reiz, den das Thema «Revolution» auf das christliche Milieu hat ausüben können, nachzudenken. Auf welche Weise rührte dieser Reiz her von der vertrauten Art der Struktur einer radikalen Unterscheidung zwischen einem *Vorher* und einem *Nachher?* Auf jeden Fall erinnert diese Struktur einen Christen an die Aufteilung der Zeiten, die das Kommen Christi bewirkt: Aufhebung der alten religiösen Ordnung, die zum *Alten Testament* wird, und Errichtung des *Neuen Bundes.*

Die Unterschiede sind allerdings offensichtlich. Im Thema der Revolution wird nur der tiefe Einschnitt betont, und nichts erinnert an das Wiederaufleben des Judentums innerhalb des Christentums, das die Verheißungen des Alten Bundes erfüllt. Außerdem — welches auch die Ähnlichkeiten und Abweichungen sein mögen — entsteht eine starke Verschiebung in dem Moment, in dem das religiöse Thema auf den politischen Bereich projiziert wird.

Aber genau das ist die Schwierigkeit: Gibt es einen echten Transfer? Oder besser: Gibt es die Möglichkeit, ein Thema, das trotz seiner Säkularisierung religiös bleibt, im politischen Bereich einzuordnen? Hier stößt man wieder auf die Analyse der «weltlichen Religionen» Raymond Arons und auf seinen Gebrauch des Begriffs «Chiliasmus».

Aus historischer Sicht verweist dieses Wort auf die christlichen Häresien, die sich vorstellten, daß am Ende der Zeiten eine irdische Verwirklichung des Reiches Gottes erfolgt, bevor es seine himmlische Vollendung erfahre. Also wendet Raymond Aron in *Polémiques*[15] diesen Begriff an auf eine kommunistische Politik, «die einem Ziel, das möglicherweise in einer begrenzten Frist erreicht werden kann, absoluten Wert verleiht, oder wenigstens eine historisch vorhandene oder noch zu errichtende Gesellschaft mit der idealen Gesellschaft, die die menschliche Bestimmung erfüllen wird, verwechselt» (S. 178).

Der christliche «Progressismus» der 50er Jahre ist uns schon wieder sehr fremd. Aber er interessiert für unser Thema, insofern er die eschatologischen Perspektiven ineinander aufgehen ließ. P. Bigo beschrieb das in jener Zeit folgendermaßen: «Christen beginnen heute, die irdische Zukunft, die der Kommunismus der Menschheit zu eröffnen scheint, zu bedenken und als ihre ewige Zukunft zu leben.»[16]

Eine Kritik dieser Art hat ihren Stellenwert, und sie trifft auch recht gut gewisse religiöse Komponenten des revolutionären Mythos. Aber damit sie dazu genügte, unser Problem des christlichen Charakters des Themas Revolution — positiv auf historischer Ebene, oder negativ auf der Ebene des theologischen Urteils — zu lösen, mußte letzteres wesensmäßig mit dem Chiliasmus verbunden sein. Nun, wie verhält es sich damit?

Beziehen wir uns auf Emmanuel Mounier, den Gründer des *ESPRIT,* der in seinem *Manifeste au service du personnalisme*[17] die Parole einer «personalistischen und gemeinschaftlichen Revolution» ausgab. Etwas später hat er sich mit dem Gebrauch des Wortes «Revolution» auseinandergesetzt: Der direkte Apell, der sich an die Gewalt richtet, stört ihn.

Dennoch hält Mounier an dem Wort fest, um vor allem die *Radikalität* der herbeizuführenden Veränderung zu bezeichnen: Eine ganz neue Zivilisation, die völlig verschieden von sowohl der bürgerlichen wie der marxistischen Gesellschaft ist, muß geschaffen werden; und außerdem, um den voluntaristischen Charakter eines Handlungsentwurfs zu kennzeichnen: Die Menschen müssen die neue Gesellschaft, die sie durchsetzen wollen, entwerfen, aber um sie gemeinsam zu verwirklichen.

Mit welchen Mitteln? In welcher vorhersehbaren Frist? Mounier, der in keiner Weise dem Chiliasmus erliegt, erstrebt nicht die Gewalt, die so

plötzlich eine Gesellschaft in eine andere umschwenken läßt. Die gleichzeitig spirituelle, ökonomische und politische Revolution, auf die er sich beruft, müßte ein kollektives Werk von langer Dauer sein. Und die tatsächliche Erfahrung hat seine Vorhersage bestätigt.

Der Fortbestand des Wortes «Revolution» behält dennoch aus menschlicher und christlicher Sicht eine wichtige Bedeutung. Was es letztendlich bezeichnet, ist die Ablehnung des Fatalismus. Die wahre revolutionäre Bewegung ist vielleicht die, welche die Menschen dazu bringt, ihre individuelle und kollektive Entscheidungsgewalt wiederzugewinnen, um sich auf jede mögliche Weise zu Subjekten ihrer Geschichte zu machen. Nun — welches auch immer der kulturelle und/oder religiöse Ursprung dieses Verlangens nach verantwortlicher Freiheit ist, und selbst wenn man erkennt, daß das anarchistische Gewissen des modernen Menschen sich im Widerspruch gegen die christlichen Institutionen bildet — wie könnte dieses Verlangen nach verantwortlicher Freiheit heute nicht von den Anhängern Christi geteilt werden?

[1] Histoire de France, cours moyen illustré, par une réunion de professeurs (Mame-Pussielgue).
[2] N.R.F. 1985.
[3] Un monde désenchanté? Débat avec Marcel Gauchet. Sous la direction de Pierre Colin et Olivier Mongin (Cerf, 1988).
[4] Paul Bert, L'instruction civique à l'Ecole (Librairie Picard-Bernheim, Paris 1882).
[5] Alain, Le culte de la raison comme fondement de la République: Revue de metaphysique et de morale (1901) 112–118.
[6] Claude Nicolet, L'idée républicaine en France: N.R.F. 1982.
[7] L'AVENIR, Einführung und Notizen von Guido Verucci (Rom 1967) S. 4 u. 10.
[8] Vgl. Claude Nicolet aaO. und: L'idée républicaine plus que la laicité: Le Supplément (April 1988) 45–52.
[9] Paul Valadier, L'Eglise en procés (Calmann-Lévy 1987).
[10] ESPRIT, September 1976, 176.
[11] Vgl. Claude Lefort, Un homme en trop (Seuil, Paris 1976) und Marcel Gauchet: ESPRIT, Juli/August 1976.
[12] François Furet, Penser la Révolution française: N.R.F. 1978.
[13] Claude Lefort: ESPRIT, September 1976, 207.
[14] Vgl. Jean Dumont, Pourquoi nous ne célébrons pas 1789 (A.R.G.E. 1987) 7.
[15] Raymond Aron, Polémiques: N.R.F. 1955.
[16] P. Biso, Le Progressisme, aspects doctrinaux (Spes 195) 6.
[17] Emmanuel Mounier, Manifeste au service du Personnalisme (Aubier, Paris 1936).

Aus dem Französischen übersetzt von Astrid Dehé

PIERRE COLIN

Professor der Philosophie in Saint Jean de Passy, dann auch am Institut Catholique in Paris, dessen Forschungsabteilung er leitet. Neuere Veröffentlichungen: Le kantisme dans la crise moderniste: Le Modernisme (Beauchesne, Paris 1980); Agnosticisme et questionnement: Le Religieux en Occident (Facultés Universitaires St. Louis, Brüssel); L'enseignement républicain de la morale à la fin du XIXè siècle: Le Supplément, April 1988). Anschrift: 42, rue du Bac, F-75007, Paris, Frankreich.

Bernard Quelquejeu

Aussöhnung mit den Menschenrechten, Mißachtung der «Christenrechte»: Die römische Inkonsequenz

Ein verwunderlicher Kontrast

Alle, die sich seiner bewußt geworden sind und ihn mit einiger Aufmerksamkeit beobachten, sind verwundert über einen Kontrast: über den Widerspruch zwischen dem heutigen Einsatz der römischen Kirche für die Respektierung und Förderung der Freiheiten und Rechte des Menschen in den staatlichen, gesellschaftlichen und politischen Bereichen und dem Unvermögen der römischen Autoritäten, die christliche Freiheit in der Kirche selbst zu respektieren und zu fördern.

Daß sich die kirchlichen Autoritäten im Dienst der von der Französischen Revolution programmierten Freiheiten und Werte einsetzen, ist eine Feststellung, die jeder Beobachter heute machen muß. Heute, denn bekanntlich war das nicht immer der Fall: Die Aussöhnung der römischen Kirche mit der staatlichen, gesellschaftlichen und politischen Lehre von den Menschenrechten — so wie sie diese versteht; wir werden weiter unten darauf zurückkommen — geht auf die Mitte der sechziger Jahre zurück: auf die Enzyklika «Pacem in terris» (1963) des Papstes Johannes XXIII. und auf die Erklärung «Dignitatis humanae» über die Religionsfreiheit, die am 7. Dezember 1965 durch das Zweite Vatikanische Konzil promulgiert wurde. Daß die päpstliche Autorität zwischen 1789 und 1965 die «modernen Freiheiten», vor allem die Meinungs- und Gewissensfreiheit, beständig von Grund auf verurteilte, ist eine bekannte Tatsache, von der in mehreren Aufsätzen dieses Heftes die Rede ist.

Von 1965 an könnte man unschwer an Erklärungen und Initiativen erinnern, die klar beweisen, daß die Päpste sich für die Verteidigung und Förderung der Menschenrechte in der Gesellschaft einsetzen: an die Rede, die Paul VI. 1965 vor der UNO hielt und worin er das durch die «Universal Declaration» (1948) proklamierte Ideal anerkannte; an die Errichtung der Päpstlichen Kommission «Iustitia et Pax» (1967); an die Beteiligung des Heiligen Stuhles an zahlreichen internationalen Organisationen und an internationalen Konferenzen wie der von Helsinki oder von Belgrad; an das von der römischen Synode von 1971 gewählte Thema «Die Gerechtigkeit in der Welt»; usw.

Wenn man sich dieses Einschwenken von 1965 und diesen entschiedenen Einsatz zugunsten der modernen Rechte und Freiheiten innerhalb der heutigen Gesellschaften vor Augen hält, kann man bloß verwundert sein, wenn man feststellt, daß die römischen Autoritäten nicht imstande sind, hinsichtlich ihres institutionellen Funktionierens, ihrer Bräuche und Gepflogenheiten im innerkirchlichen Leben bis hin zur «katholischen» Geisteshaltung und Kultur die Konsequenzen aus dieser Haltungsänderung zu ziehen. Das Wort «verwundert» ist schwach; es wäre richtiger, von Verblüffung, ja von Skandal zu sprechen. Alles macht den Anschein, daß die katholische Institution, nachdem sie von der ethischen und politischen Botschaft der Französischen Revolution und von den verschiedenen Traditionen der Menschenrechte etwas verstanden und sich dazu entschlossen hat, sich nun zu deren Herold in der heutigen Welt zu machen, sich weigere, den kritischen Blick, den sie auf die anderen Gesellschaften richtet, auf sich selbst zu werfen, und der Ansicht sei, daß diese Kehrtwendung keineswegs sie selbst betreffe.

Dieser Kontrast zwischen einem ausdrücklichen Eintreten für die Freiheiten *ad extra* und einem sehr starken Widerstreben, die kirchlichen Verhaltensweisen und das institutionelle Vorgehen der Kirche selbst im Sinn der christlichen Freiheit zu ändern, verdient gewiß Erklärungsversuche. Eine dermaßen auffällige Folgewidrigkeit muß zweifellos auf sehr verborgene und sehr wesentliche Ursachen zurückgehen, auf ein jahrhundertealtes institutionelles Unterbewußtsein, das sein Gewicht weiterhin verspüren läßt, selbst wenn das Wissen um sich selbst, wenigstens auf der Oberfläche, sich beträchtlich geändert hat. Doch bevor wir einige Erklärungselemente vorlegen, müssen wir, um den Weg zu deren Verständnis zu bereiten, uns einen Augenblick bei

diesem Unvermögen aufhalten, in den Instanzen und Räderwerken des kirchlichen Lebens und der christlichen Verhaltensweisen die christliche Freiheit anzuerkennen und zu fördern.

I. Eine Kirche, welche die christliche Freiheit mißachtet

Ohne auf Vollständigkeit bedacht zu sein, wollen wir unter vielen weiteren als beredte Beispiele einige absichtlich aus verschieden Gebieten herausgegriffene Feststellungen und Gegebenheiten anführen, die dieses Unvermögen und diese Weigerung veranschaulichen. Untersuchen wir sie im Licht einiger Texte des Neuen Testaments, die uns einen weiten Blick auf die christliche Freiheit verschaffen:

«Diese Wahrheit wird euch befreien... Wenn euch also der Sohn befreit, dann seid ihr wirklich frei» (Joh 8,32. 36). «Der Herr ist der Geist, und wo der Geist des Herrn wirkt, da ist Freiheit» (2 Kor 4,17). «Jetzt sind wir frei geworden von dem Gesetz, an das wir gebunden waren; wir sind tot für das Gesetz und dienen in der neuen Wirklichkeit des Geistes, nicht mehr in der alten des Buchstabens» (Röm 7,6). «Ihr seid zur Freiheit berufen, Brüder. Nur nehmt die Freiheit nicht zum Vorwand für das Fleisch» (Gal 5,13). «Zur Freiheit hat uns Christus befreit» (Gal 5,1).

1. Das Recht der Gläubigen im neuen Codex des kanonischen Rechtes

Nach vielen Debatten, zumal denen, die das Projekt zu einer «Lex Ecclesiae fundamentalis» und sodann den Verzicht darauf begleitet hatten, wurde 1983 ein neuer Codex des kanonischen Rechtes promulgiert. Dieser stellt gegenüber dem Codex von 1917 einen merklichen Fortschritt dar: Er stellt den «Gläubigen» in die Mitte der Kodifizierung, ja, er formuliert in einer Reihe von Canones eigens dessen Recht: «Pflichten und Rechte aller Gläubigen» (c. 208–223); «Pflichten und Rechte der Laien» (c. 224–231). Gerechterweise sind einige der Formulierungen hervorzuheben, welche beweisen, daß man den Freiheiten, die sich in der Neuzeit durchgesetzt haben, einigermaßen Rechnung getragen hat: «Unter allen Gläubigen besteht ... eine wahre Gleichheit in ihrer Würde und Tätigkeit» (c. 208); «Das Recht und bisweilen sogar die Pflicht, ihre Meinung in dem, was das Wohl der Kirche angeht, mitzuteilen» (c. 212, 3); die freie Möglichkeit, «Vereinigungen für Zwecke der Caritas oder der Frömigkeit... zu gründen und zu leiten» (c. 215); «Das Recht, daß ihnen in den Angelegenheiten des irdischen Gemeinwesens jene Freiheit zuerkannt wird, die allen Bürgern zukommt» (c. 227) usw.

Gleichzeitig ist jedoch zu betonen, daß dieses zaghafte Sich-Hinbewegen auf den Weg der christlichen Freiheit in wenigstens vierfacher Hinsicht sehr eng begrenzt ist. Zunächst ist zu bemerken, daß die prinzipielle Anerkennung gewisser Rechte unmittelbar mit Vorbedingungen zu ihrer Ausübung versehen wird, die ihre Reichweite beträchtlich einschränken. So besitzen z. B. diejenigen, die sich theologischen Wissenschaften widmen, «die gebührende Freiheit der Forschung und der klugen Meinungsäußerung in den Bereichen, in denen sie über Sachkenntnis verfügen: dabei ist der schuldige Gehorsam gegenüber dem Lehramt der Kirche zu wahren» (c. 218). «Die Gläubigen haben bei der Ausübung ihres Rechtes, «ihre Meinung in dem, was das Wohl der Kirche angeht», kundzutun, «die Unversehrtheit des Glaubens und der Sitten und der Ehrfurcht gegenüber den Hirten zu wahren» (c. 212, 3) usw.

Sodann werden den Gläubigen leider nur äußerst bescheidene Vollmachten gewährt: das Recht auf die Ausübung des Apostolats (c. 225. 229); das nur für Männer geltende Recht, «für die Dienste des Lektors und des Akolythen auf Dauer bestellt zu werden», jedoch ohne «das Recht auf Vergütung von seiten der Kirche» (c. 230, 1); das Recht, aushilfsweise zeitweilig «den Dienst am Wort, die Leitung liturgischer Gebete, die Spendung der Taufe und die Austeilung der heiligen Kommunion» vorzunehmen (c. 230, 3) usw. Sämtliche «Vollmachten» bleiben in Wirklichkeit den Klerikern vorbehalten, was die grundsätzlich bejahte gleiche Würde aller zu etwas sehr Formellem, d. h. praktisch Bedeutungslosem macht und die unegalitäre, klerikale Struktur der römischen Kirche praktisch intakt weiterbestehen läßt.

Drittens braucht man bloß die Liste dieser durch den Codex gewährten Vollmachten mit den Freiheiten gemäß den verschiedenen Chartas der Rechte der Katholiken zu vergleichen, die in den Vereinigten Staaten durch die «Association for the Rights of Catholics in the Church», in Deutschland durch «Christenrechte in der

Kirche», in Frankreich durch «Droits et libertés dans les Eglises» veröffentlicht worden sind, um sich des Abstands bewußt zu werden zwischen diesen zaghaften kanonischen Fortschritten und dem, was die Christen von heute im Licht der jetzigen geschichtlichen und theologischen Forschungen da und dort an Freiheiten und Rechten innerhalb der katholischen Institution für unerläßlich halten, um die Ausübung der christlichen Freiheit in der Kirche hinreichend in Gang zu bringen. Nach ihrem Urteil muß diese, um zu dem zu werden, was sie ist, sich manche modernen Freiheiten zu eigen machen, die in den Registern des Rechts, der Moral, der institutionellen Mitgliedschaft, der Politik, der Kultur formuliert sind, wobei sie selbstverständlich sich an die Logik ihrer spezifischen Instituionalität zu halten hat, an die der «Communio».

Schließlich tritt bei der Prüfung des Codex des kanonischen Rechtes ein letzter Mangel zutage: Außer dem sehr vagen Canon 123, 2: «Der kirchlichen Autorität steht es zu, ... die Ausübung der Rechte, die den Gläubigen eigen sind, zu regeln» und einiger weiterer sowie mit Ausnahme des äußerst restriktiven Vorgehens bei Verwaltungsbeschwerden vor der Zweiten Abteilung der Apostolischen Signatur[1] fehlt es an institutionellen Garantien, um eine Voruntersuchung über strittige Punkte durchzuführen und dem Recht Beachtung zu verschaffen. Und doch ist gerade das eine der unbestreitbarsten Errungenschaften der modernen Gesellschaften. Man kann von einem tatsächlichen Rechtsregime erst dann sprechen, wenn eine richterliche Gewalt geschaffen ist, die über eine genügende Autonomie und Unabhängigkeit verfügt, womit der Weg zu Beschwerdeverfahren *ad hoc* und zu legitimen Berufungsrechten gegeben ist.

2. *Der Verfahrenscodex der Kongregation für die Glaubenslehre*

Das Unvermögen der römischen Kirche, die Regeln und Kriterien, zu deren Einhaltung sie die anderen gesellschaftlichen oder staatlichen Organisationen auffordert, in ihrem eigenen inneren Leben auf sich selbst anzuwenden, wird sodann auch veranschaulicht durch das Reglement, das die Kongregation für die Glaubenslehre für «die Prüfung von Lehren» aufgestellt hat. Der Titel und das Funktionieren des «Sanctum Officium» waren durch das Motu proprio «Integrae servandae», das Papst Paul VI. 1965 veröffentlicht hatte[2], geändert worden. Das darin angekündigte interne Reglement erschien sechs Jahre später: die von Kardinal Šeper unterzeichnete «Ratio agendi zur Prüfung von Lehren»[3]. Ein Kommentar des Sekretärs der Kongregation, Msgr. Hamer, mußte nachträglich[4] die Interpretation festlegen, die gewissen Ausdrücken der «Ratio agendi» legitimerweise zu geben ist.

Dieses Reglement sieht ein langwieriges, minuziöses Verfahren vor, das in einer Reihe von achtzehn Punkten beschrieben wird. Bei aufmerksamer Prüfung dieses Verfahrens tritt zutage, daß es ausdrücklich einer ganzen Anzahl unveräußerlicher Rechte widerspricht, die in den heutigen Gesellschaften allgemein als Garantien für einen gerechten Prozeß vor einem unparteiischen Gericht anerkannt sind. Kommen wir kurz auf einige dieser Mißachtungen zu sprechen.

a) Keine Trennung zwischen den Anklage- und den Urteilsinstanzen. Es ist die gleiche Instanz, welche die Ermittlungen durchführt, das Anklagedossier zusammenstellt und das «Urteil» formuliert.

b) Was die Information über die Untersuchung betrifft, so wird der angeklagte Autor über das gegen ihn eröffnete Verfahren erst in Nummer 13 eines auf achtzehn Punkte vorgesehenen Prozesses in Kenntnis gesetzt. Ganz ohne sein Wissen haben sich vorher abgespielt: die Anfangsprüfung (Nr. 1–7) mit der eventuellen Übernahme des außerordentlichen Verfahrens (Nr. 1); die Ernennung des «Berichterstatters pro auctore» und die Ernennung zweier Experten als Berichterstatter (Nr. 2–4); sodann die Prüfung vor der Versammlung der Konsultoren (Nr. 8); sodann das erste Urteil der ordentlichen Versammlung der Kardinäle der Sacra Congregatio (Nr. 9 und 10); schließlich die päpstliche Audienz zur Approbation (Nr. 11).

c) Wahl eines Advokaten: Der angeklagte Autor kann den «Berichterstatter pro auctore», der ihn vor der Versammlung der Konsultoren verteidigt, nicht selbst bestellen, ja, er weiß stets nicht einmal, wer dieser ist. Bei der ordentlichen Versammlung der Kardinäle, die ein erstes Urteil fällen soll, ist kein Verteidiger anwesend, der die Verteidigungsrechte geltend zu machen vermag (Nr. 9 und 10). Schließlich hat der Angeklagte weder das Recht, Experten zu wählen, noch das, bei der eventuellen «Unterhaltung» mit den De-

legierten der Sacra Congregatio», welche Unterhaltung in den Nr. 13 und 14 vorgesehen ist, sich von einem Fürsprecher begleiten zu lassen.

d) Zur Übermittlung der Akten: Die Übermittlung sämtlicher Akten, die sich auf die Anklage und den Prozeß beziehen, an den Angeklagten ist nicht vorgesehen.

c) Zum Recht der Selbstverteidigung: Der angeklagte Autor wird erst dann aufgefordert, seine «Antwort» vorzulegen (Nr. 13), nachdem ein erstes Urteil vorausgegangen ist, das die ordentliche Versammlung der Kardinäle schon gefällt hat.

f) Zur Öffentlichkeit der Debatten: Man kann begreifen, daß zugunsten des guten Rufs des Angeklagten ein gewisser Ausschluß der Öffentlichkeit dekretiert werden darf. Es ist jedoch keine Form von Kontrolle vorgesehen, um die Unparteilichkeit des Urteils zu gewährleisten.

g) Zum doppelten Urteil, das von der Kongregation gefällt wird: Der von der Kongregation später gefällte, in Nr. 15 vorgesehene «Entscheid» stellt eigentlich ein zweites Urteil dar, das vom gleichen Gericht über die gleiche Gerichtssache gefällt wird.

h) Schließlich zum Berufungsrecht: Es ist kein Verfahren und keine Instanz vorgesehen, um die eventuelle Ausübung irgendeines Berufungsrechts zuzulassen. Gegenüber der einen oder anderen Kritik argumentiert Msgr. Hamer in dem weiter oben angeführten autorisierten Kommentar, es handle sich keineswegs um einen «Prozeß» im zivilen Sinn des Ausdrucks; folglich müßten die rechtlichen Garantien, die in den demokratischen Gesellschaften diesbezüglich allgemein anerkannt seien, keineswegs respektiert werden. Wenn man sich jedoch die persönlichen und gesellschaftlichen Konsequenzen der «angebrachten Entscheide» (Nr. 16) vor Augen hält, die beim Abschluß der Prüfung gefällt werden — Konsequenzen, wie sie im Fall von H. Küng, J. Pohier, Ch. Curran, L. Boff und mehrerer anderer eintraten —, darf man sich wohl nach der Tragweite und Richtigkeit dieser Ablehnung fragen.

3. Die Verfahren und Kriterien zur Ernennung der Bischöfe

Wenn es ein Gebiet gibt, auf dem die geschichtliche Erfahrung von Jahrhunderten eines politischen Despotismus die Mitglieder der Konstituante von 1789 und nach ihnen die der demokratischen Gesellschaften gedrängt hat, ihm eine peinlich genaue Aufmerksamkeit zu schenken und rigorose Freiheitsgarantien vorzusehen, so ist es das der Wahl der Machtinhaber. Eine ganze organische Lehre über die Begrenzung und das Gleichgewicht der Gewalten, über die Notwendigkeit von Gegengewalten, von periodischen freien Wahlen, des allgemeinen Stimmrechts, einer öffentlichen Meinung usw. ist die Frucht dieser schmerzhaften Erfahrungen.

Im Vorgang der Wahl und Ernennung der Bischöfe würde man vergeblich nach irgend einer «Übernahme» dieser Errungenschaften der Neuzeit in das innere Gefüge der christlichen Institution und vom spezifischen Charakter der Verfassung der Kirche her suchen. Hier ist nicht der Ort, um von dem zu reden, was gemäß einer authentischen Theologie der Kirche und ihres ureigenen Gemeinschaftsbandes in diesem Sinn getan werden könnte und sollte. Höchstenfalls ist es angebracht, einen Widerhall des Konzerts von Wehklagen zu bieten, das sich heute von allen Kontinenten her erhebt und die Ernennungspolitik betrifft, die seit mehreren Jahren mit einer beständigen Zielsetzung betrieben wird, um den nationalen Episkopaten ein anderes Gesicht zu geben. Im Gegensatz zu den Vorgehensweisen der Kirche des Altertums bezieht die Auswahl der neuen Bischöfe das von ihr betroffene Gottesvolk auf keinerlei Weise mit ein, und, was noch verwunderlicher ist, sie sieht dabei auch von den betreffenden Bischofskonferenzen immer mehr ab. Fast überall ist die vorkonziliare Praxis wieder in Kraft gesetzt worden, wonach die Ernennung durch den Nuntius in die Wege geleitet und durch Rom entschieden wird, ohne daß eine Diskussionsmöglichkeit besteht. Alles verläuft so, als ob man darauf abziele, das innere Gleichgewicht der nationalen Episkopate zu ändern, wieder einen universalen Episkopat aufzurichten, an die Stelle von Mehrheiten, denen es um die praktische Verwirklichung des Zweiten Vatikanums geht, neue Mehrheiten zu setzen, die durch eine stärkere Abhängigkeit von der römischen Zentralgewalt bestimmt werden. Der Fall der Niederlande ist gut bekannt und durchgezogen; was in Österreich vor sich geht, ist es nicht minder. Es gibt noch viele weitere Beispiele.

Falls es sich so verhält, daß die christliche Freiheit nur dann sich entfalten und wachsen kann,

wenn sie zu einer Synergie kirchlicher Gemeinschaft inspiriert, so stellt jede Gefahr, die Communio-Dynamik zugunsten unterwürfiger konformistischer Haltungen und untertäniger Simplifizierung zu verkürzen oder zu ändern, eine direkte Bedrohung der Freiheit dar. Auf wenigen Gebieten macht sich so kraftvoll und klar wie hier das eingefleischte Widerstreben der römischen Institution geltend, die aus der Ethik der Menschenrechte hervorgegangenen Verhaltensnormen, die sie den Gruppen, den Gesellschaften, den Staaten so warm *ad extra* empfiehlt, auf sich selbst anzuwenden.

4. Die Ausarbeitung der katholischen «Sittenlehre»

Ein viertes Beispiel des Unvermögens der römischen Kirche, in ihrer inneren Praxis die Folgerungen aus ihrer Anerkennung der modernen Rechte und Freiheiten zu ziehen, bietet die Ausübung ihrer Lehrautorität in bezug auf die Ausarbeitung dessen, was sie «Morallehre» nennt.

Die Beispiele dafür sind so zahlreich und frisch, daß man sich hier damit begnügen darf, kurz an sie zu erinnern. Man wird zunächst an den langen Reflexionsprozeß zurückdenken, der auf Anregung Johannes XXIII. und sodann Pauls VI. von 1963 an geführt worden ist und der dann zum dramatischen Abschluß von «Humanae vitae» (25. Juli 1968) geführt hat. Dieses Dosier ist exemplarisch, zeigt es doch in einer Art Physiologie des kirchlichen Apparates und seiner spezifischen Pathologie im einzelnen, wie die römische Zentralgewalt in Wirklichkeit funktioniert. Es läßt sämtliche kirchlichen Handlungsträger auftreten: die Laien — individuell oder in ihren repräsentativen Organisationen —, die verschiedenen Fachleute und Spezialisten (Demographen, Mediziner, Sexologen, Psychologen...), die Moral- und Pastoraltheologen, die Bischöfe gemäß ihren verschiedenen Instanzen, die päpstlichen Kommissionen, die Kardinäle, das Konzil, den Papst. Wir sehen, wie darin die Gläubigen von unten nach oben immer mehr ausgeschaltet und systematisch des Rechts beraubt werden, ihre Meinung zu äußern, wenn es sich um die Sittenlehre handelt. Sodann werden die Fachleute, dann die Bischöfe, dann die Kardinäle ausgeschaltet. Die Logik dieses Entzugs ist unerbittlich: 1964 entzieht Paul VI. die Frage der Geburtenregelung der Zuständigkeit des Konzils, und schließlich wird der Heilige Vater ganz allein entscheiden und zwar geradewegs im Gegensatz zu den Schlußfolgerungen der päpstlichen Kommission, die er selbst ernannt und sodann wiederholt umbesetzt hatte.

Will man einwenden, daß es sich um eine Affäre handelt, die schon zwanzig Jahre zurückliegt? Dann braucht man bloß an die Geschichte neueren Datums von «Donum vitae» zu erinnern, an die Instruktion der Glaubenskongregation vom 22. Februar 1987 über die Respektierung des im Werden begriffenen menschlichen Lebens und über die Würde der Fortpflanzung. Obwohl zu Anfang des Textes behauptet wird, daß die Instruktion «Frucht einer weiten Befragung» sei, weiß man heute, daß die angegangenen Fachleute sorgfältig ausgewählt wurden, daß man die Ansichten zahlreicher Bischöfe unberücksichtigt ließ und daß Kardinal Ratzinger es sogar nicht für nützlich hielt (4. Trimester 1986), auf einen Konsultationsvorschlag zu antworten, der vom Präsidenten des Internationalen Bundes der katholischen Universitäten ausging, die doch wegen ihrer katholischen Spitäler in erster Linie betroffen waren... Ein Vergleich der beiden Affären enthüllt beträchtliche Konstanten und beweist, daß man es mit einer eingefleischten, kohärenten Haltung zu tun hat, und nichts läßt heute den Gedanken aufkommen, daß diese auch nur teilweise revidiert oder in Frage gestellt werden könnte.

Das Unvermögen der römischen Kirche, auf die christliche und sittliche Erfahrung der Gläubigen auch nur zu hören, läuft auf die Leugnung des Rechts der Gläubigen hinaus, in der verantwortlichen Freiheit ihres Gewissens im individuellen oder gemeinschaftlichen Leben sittliche Verhaltensweisen ausfindig zu machen und sich anzueignen. Das Ergebnis ist jene tragische Kluft zwischen den offiziellen Positionen auf dem Gebiet der Morallehre und dem wirklichen Zustand des lebendigen Gewissens und des praktischen Handelns von Millionen von Christinnen und Christen — eine Kluft, die da und dort bereits die dramatischen Ausmaße eines Abgrunds angenommen hat.

5. Der Platz der Frauen in der Kirche

Sodann ist vom schwerwiegenden Streitfall zu reden, den der Platz, den man den Frauen in der römischen Kirche einräumt, darstellt. Wenn es

eine zentrale Aussage der Tradition der Menschenrechte gibt, dann ist es die, daß jedem Menschen, gleich welcher Rasse, welchen Geschlechts usw. er auch sein mag, die gleiche Würde zukommt. Und die verschiedenen Menschenrechtserklärungen bis zu der Internationalen Konvention über die Abschaffung aller Diskriminierungen gegenüber den Frauen, die am 1. März 1980 durch die UNO angenommen wurde, haben alle bekannt, daß sämtliche Diskriminierungen aufgrund des Geschlechts gegen diese radikale Gleichheit verstoßen.

Nun aber weisen alle offiziellen Dokumente, durch die der Heilige Stuhl seine Weigerung begründet, den Status der Frauen in der Kirche, ihre Einbeziehung in Angelegenheiten und die Frage ihres Zugangs zu den instituierten oder ordinierten Dienstämtern zu überprüfen, stets dieselben Merkmale auf. Erstens enthält ihre Argumentation von der Theologie oder der Tradition her seltsame Brüche, auf die wir am Schluß des Aufsatzes zurückkommen werden. Sodann scheinen sie es für bedeutungslos zu halten, daß ihre Position auf der Ebene der Gesellschaftssymbolik in der Sache einen aktiven Beitrag zu den Praktiken sexistischer Diskriminierung leistet. Und schließlich glauben sie nicht, daß diese Position in Wirklichkeit eine Diskriminierung darstellt, die gegen die fundamentale Gleichheit der Menschen verstößt, zu der sie sich sonst in ihrem Einsatz zugunsten der Menschenrechte bekennen. Sie glauben es nicht, weil sie es nicht einmal sehen. Eben diese seltsame Blindheit stellt ein Problem dar und erfordert neben Diagnostikversuchen geeignete therapeutische Maßnahmen.

Halten wir hier mit der Erinnerung an Beispiele inne, welche die Inkonsequenz zwischen der Aussöhnung mit den Menschenrechten und der Mißachtung der «Christenrechte» in der römischen Kirche veranschaulichen. Wagen wir, einige Erklärungselemente vorzulegen, die provisorisch Richtungen abstecken, in denen weiterzuforschen ist.

II. Einige Erklärungsversuche

Ein dermaßen offensichtlicher Widerspruch geht sicherlich aus tiefen Vorgegebenheiten, aus Ursachen hervor, die ohne Wissen der Handlungsträger selbst sehr mächtig und weit wirken, aus einem seit Jahrhunderten eingefleischten institutionellen Unbewußten, das auch jetzt noch weiterwirkt, obwohl das Wissen um sich selbst, wenigstens oberflächlich, sich ein wenig verändert hat.

1. Die römische Kirche als Behüterin einer bedrohten Christenheit

Es fehlt nicht an Historikern, die ihre Hypothesen aufgestellt haben. Die widersprüchliche Haltung der römischen Autoritäten ist ihres Erachtens das Ergebnis einer Geschichte von mehreren Jahrhunderten.

Die Botschaft Jesu und der Urkirche war den Menschen mächtig behilflich, sich der wahren Würde der Person bewußt zu werden[5]. Während der ersten drei Jahrhunderte ihrer Geschichte erhob die christliche Kirche immer wieder Anspruch auf das, was wir heute die Rechte des Gewissens nennen, und zwar beispielsweise gegenüber den Anmaßungen der kaiserlichen Gewalt. Autoren wie Tertullian, Lactantius, Hilarius von Poitiers geben der Botschaft des Evangeliums von der Gewissensfreiheit weiten Widerhall.

Von 313 an wird jedoch die lateinische Kirche mit der gesellschaftlichen und kulturellen Führung des Westens betraut. Die Folgen dieses Auftrags sind unermeßlich. Die Apologeten der entstehenden «Christenheit» und der staatlichen Gewalttätigkeit im Dienst der Lehrorthodoxie kommen auf. Bischöfe wie Ambrosius oder Martin von Tours weisen gewalttätige Methoden noch zurück. Doch um 385 billigt Papst Leo I. die Hinrichtung des Häretikers Priscillianus. Die Verkündigung des Evangeliums von der «Wahrheit, die frei macht» (Joh 8,32), tritt zurück gegenüber dem Aufbau der Christenheit und sodann ganz natürlich gegenüber ihrer Verteidigung gegen alles, was sie bedroht. Das setzt voraus, daß man auf eine sehr tiefe, bald in eine Theorie gebrachte Weise die Ideologie der bestehenden Ordnung übernimmt.

In dieser Sicht mußte die Beanspruchung der Rechte des Individuums zwangsläufig als subversiv erscheinen. Kaum ein Jahrhundert vor dem Zweiten Vatikanum, 1864, sah sich Pius IX. genötigt, die Freiheit, seine Religion frei zu wählen, in Grund und Boden zu verurteilen (Syllabus Nr. 15: Denzinger 2915). Um den Widerspruch zwischen seiner Lehre und «Pacem in terris» zu erklären, genügt es nicht, sich auf die legi-

time Reaktion des Papsttums gegen den militanten Liberalismus des 19. Jahrhunderts zu berufen. Die Sprache des Anathemas zwang sich buchstäblich einer Kirche auf, die sich in weitem Ausmaß auf die Verteidigung der bedrohten Christenheit ausgerichtet hatte[6].

Die Tiefe dieses zumeist unbewußten Erbes kann die Grenzen der Aussöhung von 1965 nützlich erhellen. Diese reichte zur Einsicht hin, daß die Menschenrechte ein geeignetes Instrument sind, um die Pathologien der gesellschaftlichen und politischen Gewalt *ad extra* anzuprangern, war aber noch nicht imstande, das kirchliche Selbstverständnis zu ändern und die Krankheiten der Institution Kirche sehen zu lernen.

2. *Aussöhnung mit den Menschenrechten, aber mit welchen?*

Die Ideologie der Christenheit, der «christlichen Zivilisation», bringt eine politisch-religiöse Blockierung mit sich, die im Keim das Anathema gegen die moderne Auffassung der Menschenrechte in sich trägt. Lesen wir wiederum die gegenrevolutionären Apologeten[7]: Wenn sie so sehr auf der «Vorherrschaft» der katholischen Religion insistieren, dann deshalb, weil sie überzeugt sind, daß bloß die Religion — die wahre Religion, die katholische Gesellschaft — imstande sei, die an und für sich unvollkommene zivile Gesellschaft zu vervollkommnen und so zu vollenden. Für sie kann es nichts «Natürliches» ohne das «Gesellschaftliche» geben und eben so wenig das «Gesellschaftliche» ohne das «Religiöse»: Die Naturordnung sowie die Gesellschaftsordnung finden ihr legitimes politisches und metaphysisches Ziel nur in der christlichen religiösen Ordnung. Und da die Französische Revolution ihrem Prinzip nach das Politische und das Metaphysische voneinander trennt, kann es nicht anders sein, als daß die römische Kirche und die Menschenrechte sich nicht miteinander vereinbaren lassen.

Die «These» der christlichen Gesellschaft wird sein: Die katholische Kirche hat den politischen Liberalismus nie ausgedacht und nie zugelassen. Wir verweisen hier auf den Aufsatz von Jean Moussé in diesem Heft. Diese Leitthese politischer Theologie bestimmt die Grundhaltung der Päpste. Selbst wenn man unter dem Druck der modernen Gesellschaften die «Hypothese» der säkularisierten Gesellschaft des Industriezeitalters wohl oder übel zulassen muß, wird diese kurz und gut eine Hypothese bleiben, wie das die Enzykliken «Immortale Dei» (1885) über die christliche Grundlage der Gesellschaften und sodann «Divini Redemptoris» (1937) zeigen werden. In Nr. 7 von «Divini Redemptoris» formuliert Pius XI. lapidarisch: «Die christliche Zivilisation ist die einzig wahre «civitas humana.» Die neueren Studien über das Denken Johannes Pauls II., wie man es jetzt anhand zahlreicher mündlicher oder schriftlicher Aussagen analysieren kann, zeigen, daß es immer noch ein und dieselbe These ist, die in seinem Wirken die Morallehre und die politische Lehre der römischen Kirche bestimmt.

Das hat zur Folge, daß im anscheinenden Anschluß an die Tradition der Menschenrechte in Wirklichkeit außer einem Versuch zu ihrer ideologischen Vereinnahmung eine sehr subtile Operation einer Lehrumdeutung steckt, die den genuinen Sinn der aus der Aufklärung hervorgegangenen Traditionen beträchtlich ändert. Man lese in dieser Sicht die Konzilserklärung über die Religionsfreiheit ein weiteres Mal: Warum bedurfte es so anstrengender Diskussionen und eines so langen Dokuments, um ein Prinzip auszusagen, das seit dem 18. Jahrhundert in sämtlichen Erklärungen der Rechte figuriert? Warum enthält «Dignitatis humanae» so viele behutsame Äußerungen, einschränkende Konzessionen, unklare Formulierungen (vgl. Nr. 13, 14 und passim)? Die Verschiebung in der Theorie läßt sich schematisch wie folgt wiedergeben: Das Recht auf die Religionsfreiheit gründet letztlich auf der «Natur» des Menschen, wie das kirchliche Lehramt sie auffaßt. Somit enthüllt sich ein unantastbares allgemein gültiges Recht, das aus einer Auffassung hervorging, wonach der Mensch mündig und Herr seines geschichtlichen Schicksals ist, zum Zeitpunkt der «Übernahme» durch Rom als etwas, das zur Verpflichtung führt, der katholischen Kirche anzugehören!

Folglich ist zu schließen, daß die «Menschenrechte», so wie die römische Kirche sie bejaht, sich keineswegs in allen Punkten mit den «Menschenrechten» der Tradition der Amerikanischen oder der Französischen Revolution decken. Von daher wird man weniger überrascht sein über das, was wir bis anhin die römische «Inkonsequenz» nannten, die sich schließlich vielleicht als weniger inkonsequent erweist, als es auf den ersten Blick schien.

3. Das krampfhafte Bestreben, die Institution aufrechtzuerhalten und die Macht zu wahren

Eine dritte Richtung, in der wir suchen müssen, ergibt sich aus den Analysen, welche die Phänomene aufdecken, die mit jedem Machtapparat gegeben sind.

Ganz allgemein sichert jede Gesellschaftsgruppe ihre minimale gesellschaftliche Integration, die zu ihrem geschichtlichen Überleben notwendig ist, nur dadurch, daß sie ein Bild von sich, von ihrem Ursprung, von ihrer Legitimität hervorbringt, das man Ideologie nennt. Die so verstandene Ideologie wirkt ihrer Konstitution nach nur dann mobilisierend, wenn sie sich selbst rechtfertigend ist: Sie setzt fest, daß die Gruppe das Recht hat, das zu sein, was sie ist, und das zu tun, was sie tut. Darum ist sie notwendigerweise vereinfachend. Zudem ist sie stets zu einem großen Teil unbewußt: Sie ist weniger eine objektivierbare Auffassung, sondern eher ein dialektisch artikulierter Interpretationscode mit einem idealisierten Bild ihrer selbst. Schließlich weist sie einen spezifischen beharrenden, rückständigen Charakter auf und ebenfalls spezifische Wirkungen von Intoleranz als der Kehrseite der Orthodoxie, der Abschließung, ja der Blindheit[8].

Diese allgemeinen Eigentümlichkeiten, die für jede Menschengruppe gelten, erhalten etwas Spezifisches, das ihre Wesenszüge noch akzentuiert, wenn man sie in Erwägung der Machtverhältnisse auf das Funktionieren eines Herrschaftsapparates anwendet. Die Ideologie eines solchen Apparates wird zur Selbstrechtfertigung dienen und zu diesem Zweck vereinfachend sein; sie wird einfache, mobilisierende Schemata verwenden müssen. Sie wird oft versucht sein, die Wirklichkeit zu verzeichnen oder sogar deren bedrohliche oder unerträgliche Aspekte zu verschleiern. Zudem handelt es sich nicht um eine ganz transparente Legitimierung, sondern um eine Unbewußtheit, ein Nichtwissen um die Machtausübung. Schließlich wirkt sie sich in Beharren, in einem sehr auffälligen Rückstand oder Auf-der-Stelle-Treten aus. Jede Macht ahmt eine frühere Macht nach und wiederholt sie sogar und vor allem dann, wenn sie an deren Stelle getreten ist. Für gewöhnlich herrschen dabei Ritualisierung und Schematisierung.

Durch ihre geschichtliche Erfahrung seit langem belehrt und der gewaltigen Schäden bewußt, die eine einzige, nicht an institutionelle Schranken gebundene Macht unter dem mächtigen Antrieb durch die ideologischen Triebfedern mit sich bringt, haben die Menschen ein ganzes Bündel von Garantien verschiedener Arten ausgedacht, um deren Mächtigkeit einzuschränken: Gewaltenteilung und -trennung, Schaffung von Gegengewalten, Kontrolle vermittels einer öffentlchen Meinung und der Pressefreiheit usw. — kurz, die Institutionen der Demokratie, die auf der Lehre von den Freiheiten und Rechten des Menschen gründen.

In der römischen Kirche ist nichts von dem vorhanden. Die Autorität wird in ihr weiterhin monarchisch, ungeteilt, ohne Kontrolle, ohne Gegengewalten, ohne öffentliche Meinung, ohne Möglichkeit von Administrativbeschwerden ausgeübt. Darum ist es kaum verwunderlich, daß die ideologischen Phänomene in ihr besonders virulent sind: Selbstlegitimierung, autoritäres Gebaren, Anspruch auf Unfehlbarkeit, Blindheit und Unbewußtheit, Neigung zum Verheimlichen, zum Beharren und zu schematischem Verhalten, Traditionalismus, Angst vor Neuerungen. Das alles sind Züge, die im krampfhaften Bemühen, sich als Institution aufrechtzuerhalten, im sich wiederholenden Pochen auf die eigene Lehrautorität ohne weiteres festzustellen sind.

In eben dem Maß, als die Bezugnahme auf die modernen Freiheiten kraft ihres geschichtlichen Ursprungs die Grundlage und Legitimierung der Garantien gegen die tyrannischen Gewalten bildet, versteht man besser, daß die römische Kirche ein weithin unbewußtes, sehr großes ideologisches Widerstreben empfindet, eine Lehre, die sie heute empfiehlt und fördert, um gegen die gesellschaftlichen und staatlichen Despotismen zu kämpfen, auf sich selbst anzuwenden, um den kirchlichen Despotismus ansichtig zu machen und einzuschränken.

4. Sexulalität und Macht

«Gewisse offizielle Positionen... sind von veralteten Auffassungen abhängig und vielleicht auch von einer Psychose zölibatärer Männer, denen dieser Lebenssektor fremd ist», rief Maximos IV. auf dem Vatikanischen Konzil aus, als man am 23. Oktober 1964 vernommen hatte, daß durch den Willen des Papstes die Frage der Geburtenregelung der Zuständigkeit des Konzils entzogen

worden war. Es ist wirklich aufschlußreich, daß die drei so entzogenen Fragen (Geburtenregelung, Priesterzölibat, Weihe von Frauen) alle drei die Sexualität berühren. Die weiter oben angetönte Geschichte von «Humanae vitae» verläuft in der gleichen Richtung. Welches Thema führt zu einer solchen Blockierung der Institutionen, zu einer solchen kollektiven Psychose, zu einer starken Verkrampfung des kirchlichen Apparates? Etwa ein dogmatisches Thema, das mit der Gotteserkenntnis, mit dem Glaubensbekenntnis, mit der Christologie, mit der Pneumatologie zusammenhängt? Nein die Erlaubtheit einer Methode der Empfängnisverhütung... Auf eine Frage normativer Kontrolle eines sexuellen Verhaltens konzentriert die römische Autorität alle ihre Kräfte, und wie!

So etwas gibt tief zu denken. Man muß daraus wohl schließen, daß es dabei für die römische Kirche letztlich um ihre Macht selbst geht. Und man beginnt mit Maximos IV. zu vermuten, daß die ausschließlich maskuline und zölibatäre Zusammensetzung des katholischen Klerus in dieser Angelegenheit keine geringe Rolle spielen könnte und daß das entscheidende Problem, auf das man sich jedes Mal beruft, nämlich der «unreformierbare» Charakter der römischen Lehre, erahnen läßt, daß der Wunsch nach Allwissenheit, Allmacht und Unfehlbarkeit, von dem ein solcher Apparat wie besessen ist, mit den verborgenen, aber starken Banden zwischen Sexualität und Macht zusammenhängen könnte. All das sind Fragen, die unverzüglich aufgegriffen werden müssen um des dem Evangelium entsprechenden Wohls und Gesundseins der kirchlichen Gemeinschaft willen.

Schlußüberlegungen: Christen organisieren sich, um die christliche Freiheit in der Kirche zu fördern

Die vorausgegangenen Analysen lassen denken, daß einzig eine anhaltende, langwierige, international koordinierte Aktion die kirchlichen Gepflogenheiten und das institutionelle Vorgehen der römischen Kirche auf lange Sicht in die Richtung der christlichen Freiheit zu bringen vermag. Es wäre ein schwerwiegender Irrtum, das Gewicht der Hindernisse zu unterschätzen, sondern man muß sie zu ermessen und zu beseitigen lernen, um bedeutsame Fortschritte zu erzielen.

Eine solche Aktion ist gestartet worden. Erinnern wir an ihre neueren Etappen. Am 22. März 1975 veröffentlichte eine kleine Gruppe von Theologen in der Zeitung «Le Monde» in Paris ein «Manifeste de la liberté chrétienne», das nach einer kurzen Einleitung fünfzehn Grundrechte nannte, die sich unmittelbar aus der christlichen Taufe ergeben. Im Jahr darauf erschien ein Kommentar zu diesem Manifest[9].

Am 19. Dezember 1979 wurde in der Bundesrepublik Deutschland ein Komitee «Christenrechte in der Kirche» gegründet, das sich rasch in 22 Regionalkomitees organisierte. Es bezeichnet sich als «eine ökumenische Bewegung von Christen innerhalb der Kirche, die sich zusammenschließen, um die Christenrechte zu verwirklichen, zu denen die befreiende Botschaft Jesu Christi ermutigt». Im Mai 1982 hat es den katholischen Bischöfen und den Leitern der evangelischen Kirchen Deutschlands ein Memorandum überreicht, das die theologischen Grundlagen der Christenrechte, deren Zusammenhänge mit den Menschenrechten einzeln anführt und betont, daß es sich dabei für die Kirche um eine entscheidende Frage der Glaubwürdigkeit handelt. Auch werden kurz die Kategorien von Personen aufgezählt, die besonders bedroht sind.

Am 9. März 1980 entstand in den Vereinigten Staaten die «Association for the Rights of Catholics in the Church»[10] (ARCC), um «ein kollegiales Kirchenverständnis zu schaffen, worin die Katholiken aller Stände am Fällen von Entscheiden teilnehmen und ihre Verantwortungen effektiv ausüben..., und um jedem Katholiken die Grundrechte zu gewährleisten, die in seiner Taufe wurzeln». Die ARCC veröffentlichte im Oktober 1983 eine «Charta der Rechte der Katholiken in der Kirche». Diese besteht aus 23 Artikeln und stellt einen ersten Entwurf zu einer künftigen Charta von internationaler Tragweite dar. In zahlreichen Ländern (Niederlande, Schweiz usw.) haben Gruppen oder Verbände sich von dieser Initiative anregen lassen und verschiedene Aktionen in der gleichen Richtung in die Wege geleitet. In Frankreich hat die «Initiative Droits et Libertés dans les Eglises»[11] (IDELE) an Pfingsten 1981 ihrer Arbeit aufgenommen und am 21. und 22. November 1987 in Paris ein Forum abgehalten. Damit sind erste Schritte zu einem langen Marsch getan.

[1] Vgl. Patrick Valdrini, Conflits et recours dans l'Eglise (CERDIC, Straßburg 1978).

[2] Lateinischer Text im «Osservatore Romano» vom 6.–7. Dezember 1965; französische Übersetzung in der «Documentation Catholique» Nr. 1462 vom 2. Januar 1966, col. 82–84. Deutschsprachige Zusammenfassung: in Herder Korrespondenz 20 (1966/1) 14–15.

[3] Lateinischer Text im «Osservatore Romano» vom 5. Februar 1971; französische Übersetzung in der «Documentation Catholique» Nr. 1580 vom 21. Februar 1971, S. 157–158.

[4] Vgl. die «Documentation Catholique» Nr. 1656 vom 16. Juni 1974.

[5] Vgl. z. B. H. de Lubac, Le drame de l'humanisme athée (Spes, Paris [6]1959).

[6] Vgl. C. Wackenheim, Die theologische Bedeutung der Menschenrechte: CONCILIUM 13 (1979/4) 224–228.

[7] Vgl. B. Plongeron, Konfrontation mit den Menschenrechtserklärungen im 17. Jahrhundert: CONCILIUM 13 (1979/4) 218–223.

[8] Vgl. J. Ellul, Le rôle médiateur de l'idéologie, in: Démythisation et idéologie. Colloque Castelli (Aubier, Paris 1973) 335–354.

[9] Le Manifeste de la liberté chrétienne. Texte et commentaire (Ed. du Seuil, Paris 1976).

[10] Jetziger Sitz: ARCC, P. O. Box 912, Delran, New Jersey 08075, USA.

[11] Jetziger Sitz: IDELE, 14 rue Saint-Benoît, 75006 Paris, Frankreich.

Aus dem Französischen übersetzt von Dr. August Berz

BERNARD QUELQUEJEU

1932 in Paris geboren. Naturwissenschaftliche Studien, die ihn u. a. an die Ecole Polytechnique führten. 1957 Eintritt in den Dominikanerorden. Lizentiat in Theologie an der Ordenshochschule der Dominikaner in Le Saulchoir. 1968 Promotion zum Doktor der Philosophie an der Universität Paris-Nanterre. Derzeit Professor der Anthropologie und der Philosophischen Ethik am Institut Catholique in Paris und Chefredakteur der Revue des Sciences philosophiques et théologiques. Veröffentlichungen u. a.: La volonté dans la philosophie de Hegel (Diss., Ed. du Seuil, Paris 1872); (zus. mit J.-P. Jossua und P. Jacquemont:) Une foi exposée (Ed. du Cerf, Paris 1972); Le temps de la patience. Etude sur le témoignage (Ed. du Cerf, Paris 1976); De qui tenir. Portraits de famille (Ed. du Cerf, Paris 1979); (zus. mit anderen:) Le Manifeste de la liberté chrétienne (Ed. du Seuil, Paris 1976); außerdem zahlreiche Zeitschriftenartikel zu Fragen der Moralphilosophie und der Politik. Von seinen neueren Büchern seien genannt: Vers une éthique politique. L'éthique face à l'ingouvernabilité du monde actuel (hgg. in Zusammenarbeit mit dem Centre de Villemétrie unter Leitung von G. Markhoff, Ed. Maison des Sciences de l'homme, Paris 1987), 516 Seiten. Anschrift: 20, rue des Tanneries, F-75013 Paris, Frankreich.

Pierre de Charentenay

Befreiung und christliche Revolution in der Dritten Welt

Die Theologie der Befreiung ist keine einheitliche, festgefügte, klar umrissene und unbewegliche Lehre. Sie gleicht eher einem zuweilen reißenden, immer aber mächtigen Strom, der aus den durchflossenen Gebieten vielerlei mit sich führt.

Die Befreiungstheologie gehört zur Geschichte wie das Boot aufs Meer. Sie entwickelt daher ihre Thematik den Epochen entsprechend. Am Anfang war sie mehr politisch. Jetzt wird sie zunehmend theologisch und spirituell. Und doch bleibt sie ihrer Grundausrichtung treu, dem wachen Bewußtsein von der notwendigen Befreiung der Armen.

Die Theologie der Befreiung hat ein christliches Fundament. Sie wurzelt in der Bibel und in den christlichen Gemeinden, ist daher tausend Meilen weit entfernt vom Geist der Aufklärung, vom hochmütigen Anspruch der Vernunft und der individualistischen und bourgeoisen Gesinnung. Sie hat mit der Französischen Revolution des Jahres 1789 nichts zu tun. Wir befinden uns in einer anderen Welt. Die Entwicklungen im Verlauf der letzten zwanzig Jahre bestätigen: Wir entfernen uns mehr und mehr vom Jahre 1789, und dies nicht nur zeitlich!

Eine Theologie mit anderen Voraussetzungen

Die Französische Revolution ist für die Theologen der Befreiung kein Modell. Gustavo Gutiérrez[1] zeigt, wie die Revolution von 1789 — er definiert sie als «Erfahrung der Möglichkeit einer tiefgreifenden Wende in der bestehenden gesellschaftlichen Struktur» — untrennbar mit der industriellen Revolution verbunden ist, einer Revolution, «die dem heutigen Menschen eine einzigartige Stellung und Macht verleiht, die Natur zu verwandeln»[2]. Diese beiden Bewegungen, die Französische Revolution und die industrielle Revolution, hängen zuinnerst voneinander ab und «ermöglichen der menschlichen Person eine neue Daseinsweise in der Geschichte». Gutiérrez ist sich der Bedeutung dieser Veränderungen durchaus bewußt. Die Vorgänge im ausgehenden 18. Jahrhundert sind keineswegs geringzuschätzen.

Die Bewegung der Befreiungstheologie ist aber von ganz anderer Art. Sie nimmt ihren Ausgang nicht in «jener Minderheit der menschlichen Gesellschaft, die in der Welt von heute über jene wissenschaftlichen und technischen Mittel und auch über jene politische Macht verfügt», die ihr aus den beiden Revolutionen des 18. Jahrhunderts zugewachsen sind. «Es geht nicht nur um eine höhere Rationalisierung der wirtschaftlichen Tätigkeit und eine bessere gesellschaftliche Organisation; es geht noch über sie hinaus vor allem um eine Frage der Gerechtigkeit und der Liebe.»

Die Französische Revolution hat im Verlauf ihrer gesellschaftlichen Umstürze und Neuordnungen die Ärmsten nicht wirklich zu Wort kommen lassen. Sie hat lediglich die damalige Gesellschaft der industriellen Entwicklung angepaßt. Jetzt, im 20. Jahrhundert, stellt sich den abhängigen Ländern eine ganz andere Aufgabe. Natürlich interessiert sich die Theologie der Befreiung für den revolutionären Schritt, aber nicht in der Absicht, ihn weiterführend zu wiederholen oder eine christliche Ideologie der Revolution aufzustellen. Sie nimmt dieses revolutionäre Vorgehen vielmehr zum Ausgangspunkt für das Bemühen, «dazu beizutragen, es sich selbst gegenüber kritischer zu gestalten, also radikaler und globaler. Das ist dann erreicht, wenn der befreiende politische Einsatz ganz aus der Sicht der gnadenhaft geschenkten totalen Befreiung in Jesus Christus heraus wirkt»[3]. Der Ausgangspunkt liegt also sehr wohl in der wachen Erkenntnis, daß unübersehbar die Armen in der Welt von heute existieren und ein Verlangen nach mehr Gerechtigkeit für alle unter ihnen und nicht nur unter ihnen erwacht. Dieses Mitfühlen und Bewußtwerden muß sich in einem konkreten Einsatz bewahrheiten.

Der Revolution nahverwandte Strategien

Es ist sehr schwierig, zwischen Revolution und Befreiungstheologie eine klare Trennungslinie

zu ziehen. Noch schwieriger ist es, unter den für diesen Einsatz vorgeschlagenen Strategien Klarheit zu schaffen. Folgender Text von Gustavo Gutiérrez ist dafür grundlegend: «Eine solche Entdeckung (Entdeckung des Armen, des Unterdrückten, der ausgebeuteten Gesellschaftsschicht) vollzieht sich nur in revolutionärem Kampf. Er stellt die bestehende gesellschaftliche Ordnung radikal in Frage und fordert die für eine Politik des Volkes notwendige Macht zum Aufbau einer wahrhaft egalitären und freien Gesellschaft, Aufbau einer Gesellschaft, die das Privateigentum der Produktionsmitel abgeschafft hat. Denn die Aneignung dieser Produktionsmittel durch eine Minderheit erlaubt es dieser, sich die Früchte der Arbeit der Mehrheit anzueignen, dadurch die Gesellschaft in Klassen aufzuspalten und die Ausbeutung einer Klasse durch die andere zu erzeugen.»[4] Die Quellen solcher Zeilen liegen offen zu Tage. Das gilt auch für das «Manifest der Christen für den Sozialismus», das die «sozialistischen» Christen 1972 in Santiago de Chile nach ihrer Versammlung abgefaßt hatten. Der unerbittliche revolutionäre Kampf steht den Befreiungstheologen zweifellos lebendig vor Augen. Die marxistische Thematik drängt an. Das gilt mindestens für die am stärksten ideologisch geprägten siebziger Jahre.

In der Folge wurden die Einwürfe gegen den Marxismus nie wirklich klargestellt. Die Tomaten, mit denen man Bernard Henri Levy bewarf, als er es in Mexiko wagte, den Marxismus zu kritisieren, sprechen in dieser Hinsicht Bände. Der Marxismus bleibt eine der Grundlagen für die Gesellschaftsanalyse, auch wenn der verhärtete marxistische Dogmatismus verschwunden ist.

In einem Punkt freilich haben bedeutende Entwicklungen stattgefunden: in puncto Gewalt. Die Diskussionen über dieses Thema waren stets schwierig. In Situationen äußerster Spannung und offenkundiger institutioneller Gewalt greift der Toleranzdiskurs der Europäer nicht. Der Europäer ist schlecht bestellt, über den Frieden zu reden, denn er stammt aus einer Welt, die wirtschaftlich und gesellschaftlich über Lateinamerika herrscht. Aus den Ländern Lateinamerikas selbst mußte das Wort von der Gewaltlosigkeit erwachen. Zeuge für eine neue Thematik gesellschaftlichen Wandels ist die Entwicklung eines Organismus wie des SERPAJ, des Servicio Paz y Justicia, 1971 von Adolfo Perez Esquivel gegründet; er wurde dafür 1980 mit dem Friedensnobelpreis ausgezeichnet. Nicht mehr der gewaltsame revolutionäre Kampf wird die Befreiung bringen, sondern das Bewußtwerden der Massen und ihre gewaltlose Aktion. Die gesellschaftlichen Veränderungen in Uruguay illustrieren diesen Vorgang: die Christen des SERPAJ waren die Wegbereiter für die Volksberatung, die eine Revision jener Politik forderte, wie sie unter der Militärdiktatur üblich war.

Verwickelter ist der Fall der Philippinen. Zwar besteht immer noch eine gewalttätige, von vielen Christen unterstützte Guerilla. Aber die unmittelbar vom Evangelium und der Kirche inspirierte und von Millionen Menschen praktizierte Gewaltlosigkeit hat den Diktator ins Exil gezwungen. Zur großen Verwirrung der Geister stehen die Strategien einander entgegen, während sich beide Bewegungen andererseits auf die gleiche Quelle berufen. Die radikale Veränderung auf dem Weg der Gewalt wird durch eine Veränderung in Schach gehalten, die sich in der Gewaltlosigkeit verwirklichte. Man weiß aber nicht, wie weit diese zu Reformen bereit ist.

Anscheinend möchte jetzt die Theologie der Befreiung nach einer Periode der Ideologisierung durch den Marxismus und einer Strategie der Gewalttätigkeit ihre Wurzeln vertiefen. Daher der Titel eines neuen Buches von Gustavo Gutiérrez: «Beber en su proprio pozo en el itinerario espiritual de un pueblo»[5]. Diese wesentlich religiösen Grundlagen trennen uns immer weiter von den revolutionären Themen des Jahres 1789.

Der Arme und das Volk

Die Theologie der Befreiung hat ihren «Sitz im Leben» in der Angst und im menschlichen Leid. Nicht Rache, nicht Eifersucht oder einfach Machthunger mobilisieren die Armen auf ihrer Suche nach einem Weg. Es sind vielmehr die unausweichlich andrängende Not, der Tod, die Krankheit ihrer Kinder und die Ungerechtigkeit. Die Armut tötet.

Der Arme ist die zentrale Gestalt. In ihm ruht die Kraft der Geschichte, die Dynamik der Veränderung. Der Arme verbreitet das Evangelium, wie Christus es tat. Die Kirche steht und lebt auf dem Fundament der Armut. In einem vor kurzem erschienenen Buch spricht Christian Duquoc von der Überdeterminierung des Befreiungsprozesses durch die Armen. «Diese Über-

determinierung ist unverzichtbar. Sie kennzeichnet den konkreten Ort der Einheit: die Identität von Gott und den Armen.»[6]

Die Entdeckung des Armen und der Armut gründet Neues. Nicht die Armut des 18. und 19. Jahrhunderts ist gemeint. Denn das war eine Armut aufgrund der Unfähigkeit eines wirtschaftlichen und sozialen Systems, sich weiter zu entwickeln. Heute haben wir die Demokratie, und die technischen Mittel zur Entwicklung der Gesellschaft sind überreich vorhanden. Umso verbrecherischer erscheint die Armut hier, wo die Menschen alle Mittel in Händen haben, sie aufzuheben. Der Arme ist also nicht nur der Elende, der nichts hat. Der Arme ist der Ausgebeutete, der Erdrückte, der Verachtete. In Brasilien wird ihm der anbaufähige Boden entzogen. Man verweigert ihm die ärztliche Behandlung. Seine Kinder können keine Schule besuchen.

Schwerwiegender ist noch, daß dem Christen Verfolgung und Verurteilung drohen, sobald er nur den Mund auftut, um nach Gerechtigkeit zu rufen. Lateinamerika und die Philippinen, also katholische Länder, sind zu Ländern des Martyriums geworden. In den letzten Jahren starben während der zahlreichen Konflikte Mittelamerikas 200 000 Menschen, das sind fast 1 % der Gesamtbevölkerung. In Guatemala galt der Besitz einer Bibel als Umsturzdelikt. Andauernder Krieg und ständig drohende Repression waren das Los derer, die für die Befreiung dieser Völker wirkten.

Diese Martyrer sind unvergessen. Die Erinnerung an Oscar Romero ist immer noch lebendig. Auch die an Camillo Torres, wenn auch nicht aus dem gleichen Grund. Romero ist unschuldiges Opfer der Mächte des Bösen. Die religiöse Dimension des Martyriums ist hier klar gegenwärtig. Sie belebt das Tun der Lebenden und des Volkes. Torres ist ein Mann des Krieges. Er ist im Kampf gefallen. Seine Größe liegt in seinem Werk und seinem Mut, nicht in seinem Glauben.

Die Verfolgung ist umso gefährlicher, als sie von Regierenden durchgeführt wird, die sich Christen nennen, eine Verfolgung im Namen des Glaubens und des Antikommunismus, manchmal sogar mit dem Segen der Ortskirche.

Wir haben vom Armen gesprochen. Der zweite Aktivfaktor im Wirken für die Befreiung ist das Volk selbst. Freilich hat hier der Begriff Volk einen ganz anderen Inhalt als jener, den ihm die Französische Revolution verlieh. Die Befreiungstheologie betrachtet das Indiviuum als Glied der Gemeinschaft. Von daher die Bedeutung der Basisgemeinden. Der einzelne findet sein Heil im Volk Gottes. Eine solche Sicht widersetzt sich jeder Standortnahme des Subjekts im Individualismus. Sie widerstreitet jener Tradition, die aus dem europäischen Rationalismus und Liberalismus stammt, aus denen andererseits die Revolution von 1789 entstanden war.

Volksnahe Kirche, Volkskirche — nicht Kirche der Arbeiter, der Bauern oder der rings um die Städte hausenden Elendsviertelbewohner. Auch nicht von der übrigen *ecclesia universalis* getrennte Kirche. Im Begriff Volk ist kein besonderer Berufsstand angesprochen, ist kein Klassengefühl lebendig. Das Volk sammelt und eint alle jene, die das Schicksal der Armen teilen und sich für sie interessieren, alle, ausnahmslos.

Es gibt keinen Feind innerhalb des Volkes. Der Klassenfeind existiert nicht. Alle, die mit dem Volk arbeiten wollen, sind dazu eingeladen, seien sie gut situierte Bürger oder Arbeiter, Fremde oder Einheimische. Das Volk kennt weder Klasse noch Grenze. Es ist bereit, alle aufzunehmen, die für Befreiung und Gerechtigkeit sind. Nicaragua hat diese Politik praktiziert. Die nicht wollten, mußten auswandern oder wurden zu Komplizen der Vereinigten Staaten — tiefste Schande und Siegel des Verrats!

Der Exodus und Ijob

Wo versteckt sich also dieser so gefährliche Feind, dieses Böse, von dem man sich befreien muß? Wie erklären sich die Lateinamerikaner ihre Lage?

Dieser Feind scheint immer außen zu sein, unkontrollierbar, unerreichbar. Er zeigt sich zunächst als liberale Wirtschaft (internationaler Kapitalismus usw.). Mit ihr verbinden sich Profitgier und Machtstreben, Verweigerung öffentlichen Dienstes und Hang zur Korruption. Er offenbart sich alsdann in Gestalt militärischer Macht, deren Rolle in den Jahren 1964 bis 1976 in ganz Lateinamerika bestimmend war. Die Militärs wurden zwar von der politischen Bühne weggedrängt, bleiben aber doch im Hintergrund, bereit zum Einschreiten. Ihre Rückkehr auf Haiti bestätigt diese ständig drohende Gefahr. Der Feind ist schließlich und vor allem Nordamerika. Denn dieses Amerika manipuliert die beiden oben genannten Herrschaftsfor-

men des Bösen. Es schützt ihre Interessen auf kleinlichste Art. In den Augen der Lateinamerikaner ist Onkel Sam hart, gefühllos, gewalttätig und überall gegenwärtig. Er handhabt die Länder Südamerikas im Schatten und Geheimen mittels der CIA, dieses Todfeinds, wenn es je einen gibt, dieser Inkarnation des Teufels.

Alle diese Feinde sind auffallenderweise mit dem Liberalismus verbunden, dem Erben des Individualismus. Daher gründet sich die Theologie der Befreiung auf Einheit und Heil des Gottesvolkes, in vollem Gegensatz zur Französischen Revolution mit ihrem Hochgesang auf das Subjekt, im Gegensatz zu jener Revolution, deren Söhne die Feinde dieses seine Befreiung suchenden Volkes geworden sind.

Alle diese gegen den Armen verbündeten Feinde lassen der Freiheit keine Möglichkeit zur Entfaltung. Die Gläubigen sind von einem schwindelerregenden Gefühl erfaßt: von der Lähmung, von der Unmöglichkeit zu handeln, von der Versuchung zu verzweifeln. Immer erscheint der Feind als der Stärkere. Er erhebt sich ständig neu aus seinen eigenen Krisen, um seine Macht noch stärker zu festigen.

Diese Armut wird religiös erlebt und gelebt, im Einklang mit dem Aufschrei der Psalmen, mit dem aus Ägypten fortziehenden Hebräervolk. Es geht nicht darum, eine Revolution zu machen, alles umzustürzen und neu anzufangen. Die Veränderung ist ein allmählicher Prozeß. Wie oft fiel das Wort «processo», wenn man zum Beispiel von der sandinistischen Revolution sprach. Im Rahmen dieses religiösen Vorgangs muß die Befreiung des Menschen für das Gelobte Land gesucht und erreicht werden. Sicher lauert das Verlangen nach gewalttätigen Aktionen am Wege. Das weiß alle Welt, und auch die Armen wissen es. Aber solches gewalttätige Vorgehen ist fragwürdig.

Die christliche Tradition ist kein Aufruf zur Gewalt. Sie lädt ein, diesen Ort der Gewalttätigkeit zu verlassen und ein geeigneteres Land aufzusuchen. Nur kann man freilich körperlich so leicht nicht weggehen. Also redet man vom Exodus, vom inneren Auszug, der einem noch bleibt, vom Befreiungsvorgang, der unternommen werden muß. Die Basisgemeinden lesen in den Psalmen ihr eigenes Schicksal und ihren eigenen Schrei. Sie flehen zum Herrn, er möge den Gottlosen strafen und den Gerechten befreien.

Doch dieser «Auszug» kann nicht ewig dauern. Man kann sich nicht immer so übel behandeln lassen. Man kann nicht immer nur Opfer anderer sein. Einmal werden die Kräfte der Veränderung und der Befreiung nach außen siegen. Einmal wird sich der Sieg Gottes über das Böse doch wohl zeigen müssen!

Da ist die Stelle, wo die Betrachtung des Buches Ijob so ganz am Platze ist. Alles scheint sich ja gegen das Opfer und gegen das Volk verbündet zu haben. Gustavo Gutiérrez betitelt eines seiner Bücher mit «Ijob»[7]. Der Tag kommt gewiß, da Ijob aus seinem Elend befreit wird. Der Rückgriff auf die Ijob-Thematik stellt indes zahlreiche theologische Fragen: Wie steht es mit der Transzendenz Gottes? Wie steht es mit dem Bösen in der Welt, mit dem menschlichen Leid, mit der gerechten Vergeltung? Im Sinne der Lateinamerikaner soll die Ijob-Thematik vor allem *die* Quelle sein, aus der sich die Armen und ihre Sprache inspirieren lassen.

Eine Theologie des Kreuzes

Es ist also nicht verwunderlich, wenn dem Kreuz, dem Martyrium, dem Leiden der Lateinamerikaner ein so bedeutender Platz zukommt. Man hat ein Martyrologium veröffentlicht[8]. Es gedenkt des vergossenen Blutes der Armen; es gedenkt derer, die sie verteidigen wollten. Diese Martyrer sind dem Martyrium Christi am Kreuz geeint.

Die Reflexion der Befreiungstheologie führt diese Erfahrungen und Eingebungen weiter und vertieft sie in christologischen Essays[9]. Nach Jon Sobrino ist es die Aufgabe der Christologie, auf dem Weg der Kritik in Bezug auf unsere Lage und innerhalb unserer eigenen Geschichte Jesu Spur wiederzufinden. Es ist klar, daß das Kreuz Jesu eine ganz besondere Bedeutung erlangt, wenn es auf dem Golgotha Lateinamerikas ragt. Jesu Kreuz ist tief in der Geschichte verwurzelt. Es darf nicht zu vorschnell durch eine Auferstehung überstrahlt werden, die alle Gewalttätigkeiten und alle Konflikte einfach hinter sich ließe.

Die Befreiungstheologie offenbart in diesem Nachdruck auf dem Kreuz Jesu ihre volle religiöse Dimension. Im Gefolge von Autoren wie Moltmann wissen die lateinamerikanischen Theologen, daß Kreuz und Auferstehung der Ort der Offenbarung sind, die Identität Gottes selbst, die Gestalt seiner Liebe unter den Menschen.

Dieses Geheimnis ist der Schlüssel zum Apostolat und zur Beziehung zur Welt, Christus darf in diesem Geheimnis nicht zu einer Art ferner, seliger Person werden, die mit dem menschlichen Dasein eigentlich nichts mehr zu tun hat. Jeder Mensch muß in seinem Leiden und Sterben Christus folgen können (und er kann es auch), um an jener Liebe teilzuhaben, die ihn über den Tod hinaus leben läßt.
Wer die Geschichte achtet, verwässert sie nicht zu einem ideologischen Horizont und hütet sich davor, alle wahrhaft wirksamen religiösen Dimensionen zugunsten einer fernen glückseligen Zukunft aus ihr zu verbannen. Die Achtung vor der Geschichte verbietet es dem Christen, das Geheimnis Jesu Christi, seines Kreuzes und seiner Auferstehung, zur Flucht aus der Geschichte zu benützen.

Kairós und Gottesreich

Wie steht es nun eigentlich mit der Beziehung zwischen Gegenwart und Zukunft? Wir können da nicht bei der Gestalt des Kreuzes und bei dem Symbol Ijob als dem Gefangenen seiner Schmerzen stehenbleiben. Das Denken der Befreiungstheologie kreist um das Reich Gottes, um die Zeit, da Liebe und Gerechtigkeit unter den Menschen herrschen werden.

Freilich, zur Zeit ändert sich nichts. Und die Lebensbedingungen sind unmöglich geworden. Sie haben sich seit etwa zehn Jahen zunehmend verschlechtert. Es mangelt an Arbeit. Für die Kinder steht kein brauchbares Erziehungssystem mehr zur Verfügung. Die Gesundheit der Leute wird schwächer und schwächer. Der ganze gesellschaftliche Aufbau zerfällt von innen her, sei es in Mexiko, in Kolumbien oder in Peru. Korruption und Gewalt herrschen unangefochten. Trotz einiger, im wesentlichen diplomatischer Verbesserungen in Nicaragua zeigt sich in Zentralamerika immer noch kein politischer und sozialer Fortschritt. Mehr denn je kommt es zu Zusammenstößen mit den Militär- und Polizeikräften, sobald die Bürger protestieren.

Manchem Lateinamerikaner scheint die Stunde der Veränderung dieser Lage anscheinend geschlagen zu haben. Was zuviel ist, ist zuviel! Mehr kann man nicht mehr ertragen. Sie verkünden daher den Kairós. Schon Gustavo Gutiérrez benützte diese Thematik[10]. Nach ihm erleben die Christen in Lateinamerika außergewöhnliche Zeiten der Bewußtwerdung, der Solidarität, des Gebetes, des Martyriums, Zeiten, aus denen sich «eine Zeit des Heils und des Gerichts, der Gnade und der Anforderung» herausbildet.

Es gibt Zentralamerikaner, die diesen Weg einschlagen. Jetzt bricht der Tag an! Jetzt betreten wir das gelobte Land! Liest man solche Texte[11], glaubt man sich in die christliche Urgemeinde versetzt: die Rückkehr Christi geschieht jetzt! Es handelt sich nur noch um Jahre oder gar nur noch um Monate. Aber er kommt. Ja, in Lateinamerika ist das Maß voll. Die Offenbarung Christi, die kommt, ist da. Die Gerechtigkeit Gottes ist auf dem Weg. Endlich können die Armen das Licht sehen.

Die Autoren dieses «Kairós» haben, wie das bei allen großen geistigen Aufbrüchen, bei allen großen Inspirationen häufig vorkommt, das unabweisliche Gefühl, für die ganze Menschheit eine Bresche zu schlagen. Sie gleichen wenigstens in diesem Punkt den Urhebern der Französischen Revolution: «Die unterdrückte Mehrheit der Dritten Welt blickt mit Angst und Hoffnung nach Mittelamerika». Die Folgerungen scheinen zwingend: «Entweder verschließen wir jetzt der Hoffnung der Armen für viele Jahre die Tür, oder wir öffnen prophetisch für die Menschheit, ja für die Kirche selbst einen neuen Tag.»

Der Begriff des Gottesreiches steht im Zentrum dieser theologischen Reflexion. Hier liegt das eigentliche Ziel, das die Christen suchen müssen und das ihre Aktion beleben soll: «Dein Reich komme! Dein Wille geschehe auf der Erde, in Mittelamerika, wie im Himmel!» «Der Kampf für das Reich» — das sind die letzten Worte dieses jüngsten Textes.

Das Religiöse und die Kultur

Hinter dieser ganzen Thematik der Befreiungstheologie zeigt sich ein eng ineinandergreifendes Gefüge der sozialen und religiösen Fragen. Was die Revolutionäre von 1789 trennen wollten, um die Politik umso besser unter Kontrolle zu bekommen, das ist hier vereint. Und zwar nicht, um es zu einem theokratischen System auszubauen, denn die Laizität hat hier bereits ihr Werk getan. Sondern um auf diese Weise die Kultur neu zu beleben. Die Basisgemeinden wiederholen es unaufhörlich: Die Befreiung des Menschen ist integral, vollständig, umfassend. Es gibt

kein rein individuelles Heil. Es gibt keine gerechte Gesellschaft ohne die Gegenwart Gottes.

Dieses enge Band zwischen dem Evangelium und der Welt, das die europäische Theologie und die lateinamerikanische Bourgeoisie zerschnitten haben, wollen die Befreiungstheologen wieder neu knüpfen. Manche Leute klagen die lateinamerikanischen Ortskirchen an, die Gefahr eines Schismas zu schaffen. Eine solche Gefahr besteht sicher nicht für jene Volksschichten, die eher den Glauben selber aufgeben würden, als daß sie sich von Papst und Hierarchie trennten. Die schwerste Gefahr kommt vielmehr von Seiten eines Individualismus, der sich wie ein Laufeuer durch ganz Lateinamerika verbreitet, je mehr Volksschichten der Reichtum erfaßt. Die Bereicherung aber trägt die Keime der Spaltung und der Gewalt in ihrem Schoß.

[1] Vgl. Gustavo Gutiérrez, La fuerza historica de los pobres (o. O. 1982); deutsche Ausgabe: Die historische Macht der Armen (Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz / Chr. Kaiter Verlag, München [6]1982). Das 1973 niedergeschriebene erste Kapitel, auf das wir uns hier beziehen, bringt die wichtigsten Intuitionen des Verfassers.

[2] G. Gutiérrez, aaO.

[3] G. Gutiérrez, aaO.

[4] G. Gutiérrez, aaO;

[5] G. Gutiérrez, Beber en su proprio pozo en el itinerario espiritual de un pueblo (Lima 1983).

[6] Christian Dupuoc, Libération et progressisme (Paris 1987) 112. Dieses Buch zeigt übrigens gut, wie das aus der Aufklärung geborene Emanzipationsideal dem Forschen der Befreiungstheologen entgegensteht.

[7] G. Gutiérrez, Von Gott sprechen in Unrecht und Leid — Ijob (Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1988).

[8] DIAL.

[9] Vgl. bes. das christologische Werk von Jon Sobrino, Christologia desde America latina (o. O. o. J.); ders., Jesús in America latina (o. O. o. J.).

[10] In: Signos de vida y felicidad (Lima 1983) 17–22.

[11] In: Kairos centroamericano, el desafio a las Iglesias y al Mundo. Dieser polykopierte Text von 48 Seiten wurde von etwa hundert Christen Zentralamerikas verfaßt und am 3. April 1988 unterzeichnet

Aus dem Französischen übers. v. Arthur Himmelsbach

PIERRE DE CHARENTENAY

Mitglied des Jesuitenordens. War früher Beigeordneter Direktor des Institut d'Etudes sociales beim Institut Catholique in Paris. Derzeit Chefredakteur der Zeitschrift «Cahiers pour croire aujourd'hui». Anschrift: CAHIERS, 14, rue d'Assas, F-75006 Paris, Frankreich.

Concilium-Einbanddecken

Dunkelgraue Ganzleinendecke mit Prägung auf Vorderseite und Rücken
24. Jahrgang 1988
DM 12,—

Wir erbitten Ihre Bestellung am besten «zur Fortsetzung». Auch die Einbanddecken für frühere Jahrgänge sind noch lieferbar.
Matthias-Grünewald-Verlag
Postfach 3080, D-6500 Mainz

Münsterische Beiträge zur Theologie
Heft 55

Bruno Schüller

Pluralismus in der Ethik

„Anonymer Anti-Theismus in der theologischen Ethik". „Die sog. teleologische Ethik als Utilitarismus entlarvt." „Utilitarismus, Konsequentialismus . . . oder Ethik?" Sätze dieser Art kennzeichnen die gegenwärtige Kontroverse in der kath. Moraltheologie über die Begründung sittlicher Urteile. Sind sie Anlaß zur Beunruhigung und Sorge? Möglicherweise. Doch als Kennzeichen einer ethischen Kontroverse gehören sie zur „ewigen Wiederkehr des Gleichen". Augustinus wurde „Verderber der christlichen Sittlichkeit" genannt, Kant beschuldigt, was er für Moralität ausgebe, sei Pharisäismus. Welcher Art sind die Argumente, die in solche Vorwürfe ausmünden? In welchem Stil werden Kontroversen über Moral unter Philosophen und Theologen ausgetragen? Dieser Frage gelten die hier zusammengestellten Aufsätze. Sie stehen unter dem Motto: „Ironie und ihr edler Vetter Humor sind eine theologische Notwendigkeit" (K. Stendahl). – 1988, IV und 144 Seiten, kart. 38,— DM, ISBN 3-402-03960-5.

Verlag Aschendorff Münster
Bezug durch jede Buchhandlung

Münsterische Beiträge zur Theologie
Heft 56

Dieter Hattrup

Die Bewegung der Zeit

Naturwissenschaftliche Kategorien und die christologische Vermittlung von Sein und Geschichte.

Der Kern der Neuzeit ist die Naturwissenschaft, sagt C. F. von Weizsäkker. In allen Dingen Gott finden, sagt die geistliche Erfahrung. Hier werden universale, aber unvollständig verstandene Wirklichkeiten angesprochen, die in heftigem Streit oder in kühlem Schweigen miteinander verkehren. Der Verfasser, Mathematiker und Theologe, stellt mit dem Begriff des Novum eine Grundfigur der Geschichte dar, die in beiden Wirklichkeiten wirksam ist. In der „Bewegung der Zeit" ist das Novum ein Ereignis, das sich nicht wie eine Novität durch ein Gesetz vorhersagen läßt. Das Naturgesetz z. B. will universal sein, indem es alle Nova zu Novitäten macht. Eine solche Weltformel aber gibt es nicht. Wenn nun die offene Figur des Novum universal ist, stellt sich theologisch die Frage, wie Christus, der Novissimus der Bibel, dann zu verstehen ist. Es wird eine Christologie der Geschichte entfaltet, in der alle Nova auf den Novissimus Jesus Christus bezogen sind. – 1988, X und 296 Seiten, kart. 58,– DM, ISBN 3–402–03961–3.

ASCHENDORFF

CONCILIUM aktuell

Norbert Greinacher /
Norbert Mette

Wider die Entmündigung

Die in «Concilium aktuell» Ende des vergangenen Jahres thematisierte Fragwürdigkeit des derzeitigen Systems der Berufung ins Bischofsamt wurde durch eine Reihe von zu gleicher Zeit sich abspielenden Vorgängen innerhalb der katholischen Kirche in bestürzender Weise bestätigt: Spätestens die Neubesetzung des Bischofsstuhls der Erzdiözese Köln hat für eine breite und teilweise bis dahin wohlwollend eingestellte Öffentlichkeit deutlich werden lassen, daß der Papst und die römische Kurie die Bischofsernennungen in der ganzen Welt zur Durchsetzung des von ihnen verfolgten kirchenpolitischen Kurses benutzen. Die kurz danach erfolgten Ernennungen eines sich selbst als konservativ einstufenden Pfarrers zum Erzbischof von Salzburg sowie eines «Opus-Dei»-Priesters zum Bischof von Feldkirch unterstrichen nur noch die Richtigkeit dieser Einschätzung: Nach entsprechenden Eingriffen in anderen Teilen der Weltkirche (z. B. Niederlande, Peru, Sri Lanka, Spanien) sollen nunmehr auch die Ortskirchen im deutschsprachigen Raum diszipliniert werden. Bereits die Personalentscheidungen in den Bistümern Wien und Chur wiesen in diese Richtung. Offenbar nimmt der Vatikan dafür Brüskierungen der staatlichen Konkordatspartner ebenso in Kauf, wie er vor Manipulationen des geltenden Kirchenrechts nicht zurückschreckt. In Köln beispielsweise wurde während des laufenden Verfahrens die Wahlordnung des Domkapitels vom Papst so geändert, daß schließlich der «Wahl» seines Wunschkandidaten, des Berliner Bischofs J. Meisner, nichts mehr im Wege stand. Das Salzburger Domkapitel gab in einer öffentlichen Erklärung zu verstehen, es habe sich zu seiner «Wahl» von G. Eder genötigt gefühlt; eine von ihm erbetene vorherige Anhörung beim Papst wurde verweigert.

Die Folgen sind katastrophal: Das Vertrauen vieler Gläubigen in die Kirche ist ein weiteres Mal erschüttert; die Kirchenverdrossenheit gerade unter den kirchlich Aktiven nimmt zu. Die Ökumene ist belastet.

Nicht zuletzt diese Ereignisse waren Anlaß für eine «Kölner Erklärung» vom Dreikönigsfest, in der 163 Theologieprofessorinnen und -professoren aus dem deutschsprachigen Raum «wider die Entmündigung — für eine offene Katholizität» appellierten (Frankfurter Allgemeine Zeitung: 27. 1. 1989). Bereits im November des vergangenen Jahres waren fünf Praktische Theologen mit einer umfangreichen Erklärung zum Problem der Bischofsernennung an die Öffentlichkeit getreten (Frankfurter Rundschau: 19. 11. 1988). Sie hatten darin die heutige römische Praxis der Bischofsstuhlbesetzung als «strukturelle Häresie» charakterisiert, insofern durch sie nicht nur die Glaubwürdigkeit der Kirche ernsthaft in Frage gestellt, sondern auch die kirchliche Einheit aufs Spiel gesetzt werde. Sie sprachen sich für eine grundlegende Reform der Ernennung von Bischöfen aus gemäß dem Grundsatz von Papst Leo dem Großen: «Wer allen vorstehen soll, soll von allen gewählt werden.»

In der «Kölner Erklärung» werden neben der Frage der Bischofsernennung zwei weitere Problemfelder angesprochen:

► *Das Problem der Besetzung von Theologieprofessuren. Dazu wird festgestellt: «Auf der ganzen Welt wird qualifizierten Theologen und Theologinnen die kirchliche Lehreraubnis in vielen Fällen verweigert. Dies ist ein bedeutender und gefährlicher Eingriff in die Freiheit von Forschung und Lehre und in die dialogische Struktur der theologischen Erkenntnis, die das Zweite Vatikanische Konzil an vielen Stellen betont hat. Die Erteilung der kirchlichen Lehrerlaubnis wird als Instrument der Disziplinierung mißbraucht.»*

► *Der Versuch, die lehramtliche Kompetenz des Papstes in unzulässiger Weise geltend zu machen, wie es insbesondere in der Tendenz zum Ausdruck kommt, die Lehre über die Geburtenregelung in den Rang einer dogmatischen Entscheidung zu heben, ja sie in unmittelbare Verbindung mit fundamentalen Glaubenswahrheiten wie der Heiligkeit Gottes und der Erlösung durch Jesus Christus zu bringen.*

Insgesamt werden diese Vorgänge als «Zeichen für eine Veränderung der nachkonziliaren Kirche» interpretiert, und zwar — wie es in der «Kölner Erklärung» heißt —:
«— für eine schleichende Strukturveränderung in der Überdehnung der Jurisdiktionshierarchie;
— für eine fortschreitende Entmündigung der Teilkirchen, für eine Verweigerung der theologischen Argumentation und für eine Zurücksetzung der Laien in der Kirche;
— für einen Antagonismus von oben, der die Konflikte in der Kirche durch Disziplinierung verschärft.»

Wo ohne plausible Notwendigkeit in die Geschicke der Teilkirchen eingegriffen wird, wo die vom letzten Konzil betonte Kollegialität zwischen Papst und Bischöfen in einem neuen römischen Zentralismus erstickt wird, wo die Eigenständigkeit der Theologie mißachtet wird, wo das Gewissen der Gläubigen entwürdigt wird, ist es an der Zeit, in Wahrnehmung theologischer Verantwortung Alarm zu schlagen. «Wenn der Papst tut, was nicht seines Amtes ist, kann er im Namen der Katholizität nicht Gehorsam verlangen. Dann muß er Widerstand erwarten», schließt die «Kölner Erklärung».

«Ihre Meinung in dem, was das Wohl der Kirche angeht, den geistlichen Hirten mitzuteilen und sie unter Wahrung der Unversehrtheit des Glaubens und der Sitten und der Ehrfurcht gegenüber den Hirten und unter Beachtung des allgemeinen Nutzens und der Würde der Personen den übrigen Gläubigen mitzuteilen» (CIC 212,3), sind zudem anerkanntes Recht und Pflicht aller Gläubigen. In vorbildlicher Weise hat das der «Freckenhorster Kreis», eine Solidaritätsgruppe von Laien und Priestern im Bistum Münster, in einer im Februar veröffentlichten Stellungnahme «zur Frage der Autoritätsausübung in der Kirche» ernstgenommen. In deren Schlußabschnitt «Impulse und Konsequenzen» heißt es u. a.:

► *«Wir wollen uns gegenseitig ermutigen, daß nicht die Resignation überhand gewinnt; das hilft niemandem... Es gehört mit zur Hoffnung, die Tatsachen so zu sehen, wie sie sind und sie beim Namen zu nennen, aber sich nicht aufzureiben bei den Dingen, die wir im Augenblick nicht ändern können.»*

► *«Wir wollen nicht müde werden, immer wieder unseren Bischöfen deutlich zu machen, daß sie ihre notwendige Verbindung mit Rom nicht gleichsetzen mit einem unterwürfigen Gehorsam römischen Weisungen und vatikanischer Politik gegenüber... Es muß uns daran liegen, viele Gläubigen, kirchliche Gruppen, Gemeinschaften und Gemeinden zu bestärken, auch ihrerseits ihre Überzeugungen in dieser Frage entschieden kundzutun, und zwar aus dem Geist des Evangeliums und des Konzils.»*

► *«Wir müssen uns und unsere Gemeinden ermutigen, endlich die festgefügte Weise einer Betreuungskirche zu durchbrechen und eigenständiger das Christsein zu leben; das heißt dann auch die Einstellung verlassen, die über lange Zeit internalisiert wurde: die Kirche bestehe grundlegend im Amt. Die Bedeutung des Amtes muß mit dem Blick auf die Geisterfülltheit aller Gläubigen relativiert werden; daher dürfen wir uns vom Neuen Testament und durch neuere Erfahrungen der Kirchen in anderen Teilen der Welt belehren lassen, wie christliches Wirken und verantwortliche Gemeindebildung auch schon in kleinen Gruppen sich ereignen.»*

► *«Trotz aller Schwierigkeiten und entgegengesetzten Erfahrungen müssen wir die Überzeugung mit uns tragen und weitergeben, daß der Prozeß, den das Konzil ausgelöst hat, irreversibel ist... Die innerkirchlichen Auseinandersetzungen dürfen uns nicht daran hindern, das zu tun, was das Evangelium heute angesichts der großen Menschheitsfragen von uns fordert.»*

(«CONCILIUM aktuell» erscheint unter der Verantwortung der jeweiligen Verfasser.)

Vorwort

Mary Collins

Musik und Gotteserfahrung

Was können Sie als Leser von diesen Untersuchungen zum Thema «Musik und Gotteserfahrung» erwarten? Die Herausgeber haben dieses Heft geplant mit der Absicht, das Gespräch zwischen den vielen Fachleuten zu fördern, die sich mit Musik und Gottesdienst befassen: Theologen, Liturgiewissenschaftler, Musikwissenschaftler und Fachleute für Ethnomusikologie. Solche Gespräche kamen schon in Gang, sobald die Herausgeber mit der Planung dieses Hefts begannen. Dr. Mellonee Burnim, eine Ethnomusikologin, die sich auf religiöse Musik spezialisiert hat, hat mit den beiden regulärerweise für die Herausgeberarbeit Verantwortlichen zusammengewirkt bei der Benennung der Fragen, die zu untersuchen seien, und bei der Benennung von Fachleuten, die beigezogen werden sollten. Das Ergebnis ist eine interdisziplinäre Untersuchung über die Rolle von Musik in öffentlichen religiösen Gemeinschaftsfeiern.

Die Fachleute, die hier geschrieben haben, kommen aus drei verschiedenen Kontinenten: Europa, Afrika und Nordamerika. Sie haben über viele verschiedene Traditionen ritueller Musik und über die Musik vieler unterschiedlicher Glaubensgemeinschaften reflektiert. Die gläubigen Gemeinschaften, deren Traditionen sie untersucht haben, sind Christen, Juden, Muslime und Stammesgemeinschaften in Afrika, Asien und Nordamerika. Was sie alle gemeinsam haben — zunächst die Fachleute unter sich, aber dann auch mit den Gemeinschaften, deren Traditionen sie befragt haben —, ist die Überzeugung, daß rituelle Musik etwas Machtvolles und Sinnvolles ist, dem eine vermittelnde und umwandelnde Kraft innewohnt. Sie ist ein Weg zur Begegnung zwischen Mensch und Gott.

Wenn aber rituelle Musik tatsächlich machtvoll und umwandelnd ist, so kann sie auch gefährlich sein; und Glaubensgemeinschaften haben in der Regel versucht, die Macht der Musik durch protokollarische Regeln und Verbote im Zaum zu halten. Sakralen Instrumenten — Laute, Harfe, Trommel, Xylophon und menschlicher Stimme — und denen, die sie spielen, wurde immer ein besonderer Status zuerkannt. Wie so viele andere Dinge im Bereich der menschlichen Gesellschaft und in der Sphäre des transzendenten Mysteriums sind die Traditionen, die mit Musik und Gotteserfahrung in Zusammenhang gebracht werden, mit einer doppelsinnigen Einstellung zur Frau befrachtet. Dies sind nur einige wenige der Sachverhalte, die hier untersucht worden sind in dem Bemühen, die Rolle zu verstehen, die Musik in der menschlichen Gotteserfahrung spielt.

Die Bestimmung des Verhältnisses zwischen «volkstümlicher» Musik und «sakraler» Musik, zwischen Musik des weltlichen Bereichs und Musik für den religiösen Gebrauch, zwischen Musik als etwas Sinnlichem und Musik als etwas Geistlichem sind weitere Themen, die in dem hier begonnenen Gespräch auftauchen. Diese Unterscheidungen sind offensichtlich schärfer im Judentum, im Christentum und im Islam, also in den Religionen des Wortes, die unter den im Mittelmeerraum herrschenden kulturellen Einflüssen Gestalt annahmen. Schwarzafrikanische Musiktraditionen zeigen nur wenig oder gar kein Interesse an diesen Unterscheidungen, den ihnen zugrundeliegenden Wertungen und den daraus gezogenen Folgerungen.

Je weiter man in Forschung und Reflexion vordringt, umso offenkundiger wird einem, daß das Begriffspaar «Musik und Gotteserfahrung» eine Wirklichkeit meint, die nur jeweils innerhalb eines bestimmten kulturellen Systems besteht. Das schlichte Sprichwort «Des einen Speise ist des anderen Gift» kommt einem in den Sinn, wenn wir über unterschiedliche Erfahrungen mit Musik in der Begegnung mit Gnade und Gottes umwandelnder Macht nachdenken. Liegen die Quellen

für so manches Unbehagen nicht eher in dem jeweils beteiligten Menschen als in der betreffenden Speise? Das Wohlbefinden, das von «angemessener» religiöser Musik ausgelöst wird, und die desintegrierende Wirkung, die von «unangemessener» religiöser Musik verursacht wird, das sind Themen von wirklich schwerwiegender Bedeutung bei jeder Bemühung um das rechte Verständnis des öffentlichen Gottesdienstes. Ein hohes Maß der Gründe für die «Angemessenheit» ist etwas, das der eigentlichen und tatsächlichen Wirkung jedes rituellen Systems äußerlich ist.

Was aber ist nun zu sagen über Musik und eine *christliche* Gotteserfahrung?

Ein viertel Jahrhundert nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil erfährt die römisch-katholische Kirche sich als eine «Weltkirche», und zwar auf ganz andere Weise als im Zusammenhang mit dem europäischen Expansionismus in der Kolonialzeit. Diese «weltkirchliche» Entwicklung nahm die Konstitution über die heilige Liturgie von 1963 schon vorweg, wenn sie erklärte: «Da die Völker mancher Länder, besonders in der Mission, eine eigene Musiküberlieferung besitzen, die in ihrem religiösen und sozialen Leben große Bedeutung hat, soll dieser Musik *gebührende Wertschätzung* entgegengebracht und *angemessener Raum* (Hervorhebung von uns!) gewährt werden, und zwar sowohl bei der Formung des religiösen Sinnes dieser Völker als auch bei der Anpassung der Liturgie an ihre Eigenart...» (SC 119). Dieser maßvollen Bejahung neuer Möglichkeiten ist aber eine Betonung der jahrhundertealten musikalischen Traditionen der europäischen Christenheit zur Seite gestellt. Bei der Interpretation dieser Aussagen finden sich also die Voraussetzungen sowohl für Ermunterung zur Kreativität wie auch für repressive Auslegungen. Etwas von der hier bestehenden Spannung ist auch Gegenstand der in diesem Heft vorgelegten Überlegungen.

Wenn wir die Untersuchung konsequent zu Ende führen, so erweisen sich diese Spannungen als Themen, die von Theologen denkerisch bewältigt werden müssen. Über Tonarten, Stärke von Instrumenten, Stilformen der Darbietung und ihre Eignung für die Aufgabe, die Gläubigen in Kontakt mit dem letzten Geheimnis Gottes zu bringen, sind unterschiedliche Thesen aufgestellt worden. Wie läßt sich Gottes Gegenwart inmitten der Welt vermitteln? Welcher Art sind die menschlichen Voraussetzungen, welche jemanden bewegen können, sich umwandelnden Erfahrungen auszusetzen? Wie kann Musik solche Wirklichkeiten zum Ausdruck bringen? Eine kritische Theologie der Musik im christlichen Gottesdienst wartet noch auf Weiterentwicklung. Dieses CONCILIUM-Heft erhebt nicht den Anspruch, dieses Werk zu vollenden. Es dient nur dazu, den Fragestand zu skizzieren. Der Leser, der dieses Heft bis zum Ende liest, kann erwarten, daß er ein neues und wacheres Gespür bekommt für die komplexe Wirklichkeit der Musik als einer Form menschlicher Kunst und als einer Form gemeinsamen Gebets, als eines Weges zur Begegnung zwischen Mensch und Gott.

Die erste Gruppe von Artikeln blickt auf die heutigen Probleme in der liturgischen Musik, wie sie erfahren werden von Menschen, die — als Christen und Juden — in ihrem künstlerischen Empfinden durch das europäische kulturelle Milieu geprägt worden sind. Zunächst gibt Gerhard Kock Rechenschaft über die Bemühungen zur Zeit des Konzils und nach dem Konzil, die Entwicklung der Musik für den katholischen Gottesdienst zu beeinflussen und die Diskussion darüber organisatorisch zu gestalten. Er zeigt auf, wie dem Problem beizukommen ist, wenn man es unter dem Aspekt der Spannung sieht, die dem Versuch innewohnt, zwei unterschiedliche Aussagen der Liturgiekonstitution «Sacrosanctum Concilium» in das rechte Gleichgewicht zueinander zu bringen. Einerseits wird hier gesagt: «Die Kirche billigt alle Formen wahrer Kunst...» Andererseits aber heißt es: «Die Kirchenmusik wird umso heiliger sein, je enger sie mit der liturgischen Handlung verbunden ist» (Art. 112, 3).

Der Aufsatz von Peter Jeffery plädiert für die Förderung des gregorianischen Chorals bei den Bemühungen um die Erneuerung der Liturgie des römischen Ritus. Seine Position findet eine kräftige Stütze in der Aussage der Konzilskonstitution über die Liturgie, daß der Gregorianische Choral «als der der römischen Liturgie eigene Gesang... in ihren liturgischen Handlungen, wenn im übrigen die gleichen Voraussetzungen gegeben sind, den ersten Platz einnehmen soll» (Art. 116). Jeffery bemüht sich, auch auf die Einwände derjenigen einzugehen, die behaupten, der Choral sei weder «volkstümlich» noch geeignet für die Liturgie in der Muttersprache. Er macht nachdrücklich geltend, daß diese musikalische Tradition, die ursprünglich im Milieu des

mittelalterlichen Europa ausgebildet wurde, doch eine existentielle kulturelle Universalität beanspruchen könne.

Lawrence Hoffman unterzieht die Musiktraditionen des europäischen Judentums und ihr mögliches Absterben unter den Lebensbedingungen des amerikanischen Reformjudentums einer kritischen Betrachtung. Er hält die Tendenz zu einer «Logozentrik» für etwas, das charakteristisch sei für «Spezialisten in Religion». Ebenso charakteristisch sei auch die daraus folgende Neigung, die musikalische Komponente des Gottesdienstes — und damit tatsächlich die Gotteserfahrung — auf einen niederen Platz zu verweisen. Hoffmans Analyse des traditionellen Platzes der Musik im Synagogengottesdienst und der heutigen Auseinandersetzungen über die Musik legt die Vermutung nahe, daß Christen und Juden in der nordatlantischen Welt vor gemeinsamen Fragen stehen. Hofman versetzt die Diskussion über die Musik zurück in den Rahmen der Thematik von Ekklesiologie und geistlichem Amt. Damit liefert er Saatkörner für weitere Untersuchungen der christlichen Theologie zum Phänomen der liturgischen Logozentrik.

Die zweite Gruppe von Beiträgen untersucht die Musiktraditionen der afrikanischen Stammeskulturen, wie schwarzafrikanische Christen in den Vereinigten Staaten von Nordamerika und in Südafrika sie sich zu eigen gemacht — bzw. *wieder* zu eigen gemacht — haben: Der Befreiungstheologe James Cone stellt die Tradition der Spirituals der Schwarzen dar, die Musik der Sklaven in den amerikanischen Südstaaten als Ausdruck der Antwort eines Volkes auf Gottes Gegenwart inmitten seiner dunkelsten Augenblicke. Cone zeigt auf, daß diese Tradition ein unmittelbares Zeugnis dafür ist, daß zwischen dem Singen eines Volkes und seiner Gotteserfahrung die engste innere Verbindung besteht. Die geistliche Kraft dieser Musik war unbestritten. Die Sklavenhalter nannten sie gefährlich, und die, welche sie schufen und nach ihr sangen, wurden durch sie befreit.

Wie kann das Singen einer Gemeinschaft bewirken, daß sie offen wird für religiöse Umgestaltung? Mellonee Burnim betrachtet eine andere Form der schwarzamerikanischen Musiktradition, die Gospelmusik, im Blick auf diese Frage. Sie vermerkt, daß der Gospelsong ein komplexes rituelles Geschehen ist. Rituelles Gewand, die Stilformen des körperlichen Ausdrucks, emotionale Stimmgebung, das Arrangement der Raumausstattung, das Eingehen auf Stichworte aus dem Umkreis — all das unterstützt den beherrschend bleibenden Gesangsvortrag durch einen offenkundig christlichen religiösen Rahmen, innerhalb dessen die Botschaft des Evangeliums mittels Gesang verkündet wird. Diese Kombination vielfältiger ritueller Elemente ist es, welche die Erfahrung einer Gruppe von Gottes Macht und Gegenwart wirksam zu vermitteln mag. Das Werk der Gemeinde ist es, die Sänger zu bisher nicht erlebten Spitzenleistungen ihres Vortrags zu drängen; und die neuen musikalischen Höhen, die damit erreicht werden, wirken wiederum verwandelnd auf die Gemeinde zurück, indem sie sie öffnen für neue Bereiche bisher unbekannter Möglichkeiten. Sowohl die Vortragenden wie die Gemeinde überschreiten miteinander die Grenzen ihrer gewöhnlichen Erfahrung, und beide nehmen einander dankbar als durch den Vortrag verwandelt und erneuert an. Das musikalische Tun der Gemeinde vermittelt ihren Mitgliedern die Erfahrung von Gnade.

David Dargie, südafrikanischer Priester und Musikwissenschaftler, schreibt über den gemeinschaftbildenden Charakter von Singen und Tanzen bei den Völkern der Xhosa in Südafrika. Dies bildet den Hintergrund für die Geschichte des Auftauchens europäischer Kirchenmusik mit der Ankunft der Missionare im 19. Jahrhundert. Mit dieser Missionstradition von Kirchenmusik kam auch das Phänomen eines «Singens» auf, das nur noch Stimmbetätigung ohne Einbeziehung des ganzen Körpers war. Auch die untraditionelle Art des Auftritts von Musikspezialisten machte die neue Musik für den Großteil der Gemeinde unzugänglich. In einem dritten Schritt spricht Dargie über die heutigen pastoralen Bemühungen der Südafrikanischen Bischofskonferenz, die Entwicklung einer echteren Xhosa-Kirchenmusik, die der Botschaft des Evangeliums inmitten der Apartheidskultur dient, zu ermutigen.

Wenn man diese zweite Gruppe von Aufsätzen auf dem Hintergrund der Aufsätze der ersten Gruppe liest, wird einsichtig, daß musikalische Betrachtungsweisen ebenso wie theologische durch kulturell bedingtes Empfinden geformt werden. Diejenigen von uns, deren kulturelles Empfinden aus dem Erbe des Dualismus zwischen Leib und Seele und zwischen Geist und Materie sowie einer Kosmologie der hierarchi-

schen Emanationen der antiken Welt des Mittelmeerraums stammt, müssen sich verständigen mit dem von schwarzafrikanischen Christen abgelegten evangelischen Zeugnis für das Geheimnis der Leibwerdung der Gnade als eines Geschehens, das sich in der Gottesdienst feiernden Gemeinde vollzieht.

Eine dritte Gruppe von Beiträgen von Ethnomusikologen betrachtet Aspekte des rituellen Musizierens, welche den wesentlich gemeinschaftsbezogenen Charakter liturgischer Musik unterstreichen. Weil rituelle Musik weithin als etwas verstanden wird, das die Kraft hat, die Begegnung des Menschen mit Gott zu vermitteln, wird sie in der Regel einem komplizierten Code unterworfen, der ihre Macht kanalisieren soll. Ruth Stone schreibt über den Zeit-Code für das Ertönen des Gebetsrufs im Rahmen eines heutigen islamischen Milieus. Der Code weckt die Erinnerung an die Beobachtung von T. S. Eliot, «der Schnittpunkt zwischen der zeitlosen Dauer und der Zeit» sei «das Innewerden des Heiligen». Der weittönende Gesang des Muezzin signalisiert täglich fünfmal, daß es einen solchen Schnittpunkt gibt; und alle, die heilig sein möchten, unterbrechen dann ihr Tagwerk, um die Rhythmen und Klänge einer alten Gebetstradition aufzunehmen und darin einzuschwingen. Die traditionellen Gewohnheiten islamischer «Klangkunst» signalisieren auch im Lauf des Jahres jenen «Schnittpunkt» zwischen Zeit und zeitloser Dauer, den der Ramadan bildet; und ebenso einmal im Lauf eines Lebens die Pilgerfahrt nach Mekka. Diese Art von islamischer «Klangkunst» wird ausdrücklich unterschieden von aller Musik als einem weltlichen Gebrauch von Klängen, der von seinen eigenen Regeln regiert wird.

Die Herausgeber dieses Heftes haben Ellen Koskoff gebeten, einmal die Art und Weise zu untersuchen, wie die Regeln für rituelle Musik die Rolle der Frauen im religiösen Gemeinschaftsleben definieren und zum Ausdruck bringen. Sie berichtet hier über die musikalischen Rollen von Frauen in drei verschiedenen gesellschaftlichen Situationen von heute: im orthodoxen Judentum in der Tradition des Lubavitscher Chassidismus; im Schamanismus Koreas; bei den Irokesen-Stämmen der amerikanischen Ureinwohner. In ihrer Untersuchung musikalischer Traditionen spricht sie Themen an wie gesellschaftliche Marginalisierung von Frauen, religiöse Überlegenheit von Frauen und die Macht von Frauen in geistlicher Meditation. Diese oftmals widersprüchlichen Perspektiven haben ihre Plausibilität in ihrer jeweiligen soziorelegiösen Kosmologie.

Sue Carol DeVale betrachtet die Frage, welche Macht und Bedeutung rituellen Musikinstrumenten sowie den Codes, welche ihre Gestaltung, ihre Widmung, ihre Pflege und ihren Gebrauch regeln, zugeschrieben werden. Das Gewicht, das den Regeln für den Umgang mit den sakralen Instrumenten auf Java und Bali beigemessen wird, mag Westlern zunächst exotisch erscheinen. Der nachdenkliche Leser aber wird ähnliche Einstellungen und Verhaltensweisen in der westlichen liturgischen Tradition wiedererkennen, dort nämlich, wo es um die Auswahl von Orgelbauern, um den Ritus der Orgelweihe und um die Namengebung und Konsekration von Glocken geht. Revidierte Riten für diese rituellen Instrumente gibt es auch noch im römischen Buch der Segnungen, das 1984 herausgegeben wurde. Dort wird auch dazu aufgerufen, daß von den nationalen und regionalen Bischofskonferenzen Anpassungen an besondere kulturelle Traditionen vorgenommen werden sollten.

J. H. Kwabena Nketia untersucht Interaktionsformen des Musizierens im Gottesdienst bei afrikanischen Völkerschaften, wobei er feststellt, daß rituelle Musik bisweilen symbolischer Ausdruck der Absicht einer Gemeinschaft ist, sich in die Gegenwart des göttlichen Geheimnisses zu versetzen, bisweilen aber auch Ausdruck und Wiedervergewisserung gemeinsam vertretener Werte und gemeinsam erfahrener Empfindungen. Diejenigen unserer Leser, welche die klassische Studie «Memory an Tradition in Israel» von Brevard Child kennen, werden in dieser Erörterung afrikanischer religiöser Empfindungen das Echo von Themen finden, die kennzeichnend sind für die rituelle *anámnesis* im Gottesdienst Israels. Nketia untersucht auch das Zusammenspiel zwischen den Musikern selbst, deren sich wechselseitig beeinflussendes Musizieren die Atmosphäre für Gebet und Opfer tragen und auch den verschiedenen am Vollzug des Ritus Beteiligten die Stichworte für ihre Bewegungen innerhalb des rituellen Geschehens geben muß.

Jeder dieser Beiträge von Ethnomusikologen ist eine Einladung an Liturgietheologen, kritische Forschungsarbeiten über ähnliche Phänomene in christlichen Gottesdiensttraditionen in

Angriff zu nehmen. Was sind zeitbestimmende Klangelemente in der christlichen Liturgie, wo liegt ihr Bereich, in dem sich «Klangkunst» entfalten kann? Wie hat die christliche Tradition das Musizieren von Frauen definiert und gewertet? Gibt es Weiheriten und Vorbereitungen für liturgische Instrumente und für diejenigen, die darauf spielen, damit sie so ihre Aufgabe im Dienst der Umwandlung von Menschen erfüllen können? Die «logozentrische» Eigenart liturgischer Studien, von der Lawrence A. Hofman für das Judentum spricht, läßt sich keineswegs auf das Judentum beschränken.

Die vierte Gruppe von Aufsätzen bringt ergänzende theologische Überlegungen zur Bedeutung von Musik im öffentlichen Gottesdienst der Kirche. Adrien Nocent bringt einen Überblick über einige Entwicklungen, wie sie in der Bibel und in der Literatur der Patristik sichtbar werden, wobei er für die Frühzeit der lateinischen Kirche Vorbehalte gegenüber einer positiven Wertung der Beziehung zwischen Musik und Gebet vermerkt. Er erwähnt ferner die frühe Entwicklung einer Wechselwirkung, welche die Musik in den Dienst des Wortes stellt, und die Jahrhunderte lang dauernden Bemühungen, die Musik in einer diakonischen Rolle zu halten, damit sie nicht die Oberhand über die Heilsbotschaft gewinnt; denn man dachte sich, daß diese Heilsbotschaft vom Wort besser ausgerichtet werde. — Joseph Gelineau befaßt sich mit der Rolle der menschlichen Stimme als des Instrumentes des Anrufs durch das Wort Gottes und der antwortenden Rede des glaubenden Menschen. Die dialogische Lyrik des Glaubens wird von ihm als etwas betrachtet, das getragen wird vom öffentlichen Gemeinschaftsgottesdienst mit Hilfe einer Musik, die sich einer Disziplin so unterwirft, daß sie eine stützende Funktion erfüllen kann.

In einer Schlußüberlegung im Namen der Herausgeber nennt David Power schließlich noch einige Themen für weitere Untersuchungen, Themen, die sich aus dieser Sammlung von Aufsätzen über Musik und Gotteserfahrung ergeben haben. Er geht dabei auf einige Thesen und Implikationen in den von den Mitarbeitern an diesem Heft bezogenen Stellungnahmen ein und plädiert für die nötige Klärung der Beziehungen zwischen unterschiedlichen Blickwinkeln. Power urteilt, daß die Kirche erst am Anfang einer kritischen Untersuchung des «rechten Gebrauchs der Musik» im offiziellen Gottesdienst stehe. Fünfundzwanzig Jahre nach dem Aufruf des Konzils zu einer Reform, einer Erneuerung und Weiterentwicklung einer liturgischen Musik, die im Dienst des öffentlichen Betens der Kirche steht, im letzten Jahrzehnt des Jahrhunderts, in dem die römisch-katholische Kirche dabei ist, wirklich «Weltkirche» zu werden, die sich plötzlich in den Dialog zwischen den Kulturen hineingezogen erlebt, sehen wir uns plötzlich vor neue Fragen gestellt, die wir vorher so zu stellen uns nicht einmal hätten denken können. Diese Situation ist geschaffen worden durch eine echt katholische Hochschätzung der Kultur und die Ehrfurcht vor dem heiligen Geheimnis Gottes, das sich von unseren kühnsten Erwartungen nicht einfangen läßt.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

WICHTIGE MITTEILUNG FÜR CONCILIUM-ABONNENTEN!

Die Edition «Stichting Concilium» hält zu günstigen Preisen ältere Hefte der Zeitschrift CONCILIUM (ab Jhg. 1/1965) in deutscher und in fremdsprachigen Ausgaben für Sie bereit.

Bestelladresse: Edition Stichting Concilium, Secrétariat Général, Prins Bernhardstraat 2, NL-6521 AB Nijmegen.

MATTHIAS-GRÜNEWALD-VERLAG · MAINZ

Gerard Kock

Zwischen Altar und Orgel- und Sängerempore[1]

Kirchenmusik: Liturgie oder Kunst?

Einleitung

In Abendkursen und bei Vortragsveranstaltungen nehme ich immer noch leichthin die Ausdrücke «vor dem Konzil» und «nach dem Konzil» in den Mund. In der letzten Zeit werde ich mir immer mehr bewußt, daß ein Teil meiner Zuhörer diese Unterscheidung eigentlich nicht mitvollziehen kann. Sie gehören zu einer anderen Generation als ich selbst und können sich unter einer Situation vor dem Konzil wenig oder gar nichts vorstellen. Für mich und meine Altersgenossen hat das Wort Konzil immer noch den Beiklang von «neu» und «aggiornamento». Mittlerweile aber sind wohl mehr als 25 Jahre vergangen, seit Papst Paul VI. seine Unterschrift unter die Konstitution über die Heilige Liturgie setzte. Das war am 4. Dezember 1963.

Inzwischen ist offenkundig geworden, daß ein viertel Jahrhundert nicht ausgereicht hat, um die grundlegenden Visionen des Zweiten Vatikanums überallhin und mit allen ihren Konsequenzen durchdringen und Gemeingut werden zu lassen. Echte liturgische Erneuerung scheint ein mühsamer Prozeß zu sein, der sich nur in Bewegung und Gegenbewegung verwirklicht, in Schritten vorwärts und Schritten rückwärts. Dies gilt für die Spitze nicht minder als für die Basis.

Wenn dies für die Liturgie im allgemeinen gilt, dann gilt es gewiß auch für die Musik in dieser erneuerten Liturgie. Etwas von der bewegten Geschichte vor 25 Jahren will ich hier beschreiben, und zwar als die Geschichte des Dilemmas zwischen Altar und Orgel- und Sängerempore. Auf dem Konzil selbst, aber auch in den Jahren danach, hat man versucht, ein Gleichgewicht herzustellen zwischen einerseits den Forderungen, welche die Liturgie stellt, der «Altar» also, und andererseits den Ambitionen der Kirchenmusik, die hier symbolisiert wird im Wort Orgel- und Sängerempore.

I. Die Kirchenmusik auf dem Konzil

Was uns heute nicht mehr so verwundert, was aber vor 25 Jahren sicher auffallend war, ist die Tatsache, daß das Konzil der Musik in der Liturgie soviel Aufmerksamkeit hat schenken wollen. In der Liturgiekonstitution ist ein ganzes Kapitel der Kirchenmusik gewidmet, und dieses Kapitel ist nicht viel kürzer als das über die Eucharistie. Dieses sechste Kapitel «De musica sacra» macht — wenn es im Kontext der ganzen Konstitution gelesen wird — deutlich, daß das Konzil auch im Hinblick auf die Musik eine ganz neue Sicht eröffnet. Auch hier also — wie es für die gesamte Liturgie gilt — ein entschiedenes «Umschlagen», ein Kurswechsel!

Wenn man 25 Jahre nach dem genannten Datum die zehn Artikel dieses sechsten Kapitels zum ersten Mal liest, ist es möglich, daß einem das Neue und Revolutionäre daran entgeht. Durch Kommentare aus der Zeit der Entstehung dieses Textes muß man dann von neuem darauf hingewiesen werden; andernfalls liest man vielleicht darüber hinweg.

Der Kern dieses ganzen Kapitels ist sicherlich Artikel 112. Hier ist zunächst die Rede von einer deutlichen Aufwertung der Funktion der Musik in der Liturgie. Musik innerhalb der Liturgie ist jetzt nicht mehr bloß eine Nebensache zur Verschönerung oder Verzierung, sondern ein notwendiger und integrierender Bestandteil der Liturgie selbst geworden. Musik ist jetzt selbst wieder Liturgie.

Kennzeichnend für diese Neubewertung ist die Terminologie, die verwendet wird, wenn das Konzil über Kirchenmusik spricht. Pius X. und Pius XI. sprachen über die Kirchenmusik noch als über die «umile ancilla» (demütige Magd und

die »nobilissima ancilla» (hochedle Magd). Wenn die Konstitution die Funktion der Kirchenmusik umschreibt, spricht sie von einem «munus ministeriale». Aus diesem Ausdruck ist jede Spur von abschätziger Beurteilung verschwunden.

Noch aufsehenerregender als diese Neubewertung ist vielleicht die Art und Weise, wie die Konstitution die enge Beziehung zwischen Musik und Liturgie näher präzisiert. In Art. 112 formuliert sie so: «So wird denn die Kirchenmusik umso heiliger sein, je enger sie mit der liturgischen Handlung verbunden ist...» Helmut Hucke nennt diesen grundlegenden Satz revolutionär, denn hier werde nicht ein internes musikalisch-ästhetisches, sondern ein liturgisches Element zum Wertmaßstab für die Kirchenmusik erhoben[2].

Musik erfüllt in der Liturgie die Funktion einer Art von angewandter Kunst. Sie ist Musik und kann als solche auf ihren künstlerischen Wert hin untersucht und beurteilt werden. Sie ist außerdem ebensosehr Liturgie. Forderungen, die man an die Liturgie im allgemeinen stellt, haben auch für ihre Musik Geltungskraft. Künstlerischer Ausdruck einerseits, liturgisches Element andererseits. Musik in der Liturgie stellt uns immer aufs neue vor das Dilemma, welcher dieser beiden Komponenten das größere Gewicht zukommen soll.

Die Spannung zwischen «Liturgie» und «Kunst» ist nicht etwas, das es erst seit heute oder gestern gäbe. Sie besteht schon seit den ersten christlichen Jahrhunderten. So stellt K. J. Fellerer in seinem Buch «Geschichte der katholischen Kirchenmusik» fest: «Überall, wo der Kunst eine bestimmte, klar begrenzte Aufgabe zugewiesen ist, steht diese Spannung zwischen Aufgabe und Auffassung dieser Aufgabe im Vordergrund... Betonung der Liturgie und Betonung der Musik sind Gegensätze, die durch die Jahrhunderte hindurch dem Wandel der Kirchenmusik eine besondere Prägung geben.»[3]

Die weiter oben zitierte Zeile aus Art. 112 der Liturgiekonstitution macht sonnenklar, wie die vom Zweiten Vatikanischen Konzil betriebene Erneuerung, die ein Rückgang zu den Quellen sein will, von neuem und sehr stark den liturgischen Aspekt betont. Obwohl das Konzil den Standpunkt vertritt, daß Kirchenmusik als wirkliche Kunst zu betrachten ist, ist doch offensichtlich, daß es Kirchenmusik in erster Linie als Liturgie sieht und erst in zweiter Linie als Kunst.

Aus dieser grundsätzlichen Entscheidung und Standortzuweisung für die Kirchenmusik als Liturgie ergeben sich noch allerlei praktische Folgerungen. So fällt auf, daß das Konzil nirgendwo ein Werturteil über welchen musikalischen Stil auch immer ausspricht, und dies im Gegensatz zu den Päpsten, die seit Pius X. wiederholt Stellung bezogen haben zugunsten eines bestimmten kirchenmusikalischen Stils. Wenn auch der Gregorianik als dem eigentümlichen Gesang der römischen Liturgie eine gewisse Vorrangstellung zuerkannt wurde, so wurde doch nicht ein einziger musikalischer Stil zum «alleinseligmachenden» erklärt.

Überdies werden neuerworbene Einsichten auf dem Gebiet der Liturgie im allgemeinen auch auf die Kirchenmusik angewendet:

► So wie die Liturgie seit dem Konzil wieder Liturgie der ganzen versammelten Gemeinschaft ist, so soll auch die Kirchenmusik Sache aller sein und nicht mehr ein Privileg des Chors allein.

► Das geflügelte Wort der gesamten liturgischen Erneuerung, «participatio actuosa», taucht auch im 6. Kapitel über die Kirchenmusik zu wiederholten Malen auf (Artt. 113, 114, 118 und 121).

► Was das Konzil im Blick auf den Gebrauch der Volkssprache, die Rollenverteilung, das Streben nach Einfachheit, Verständlichkeit und Akkulturation bestimmt, soll auch für die Musik gelten.

Selbst nach 25 Jahren kann man sich noch darüber wundern, daß ein solch grundsätzliches «Umschlagen», eine solche Richtungsänderung möglich gewesen ist. In seinem Kommentar zur Liturgiekonstitution lüftet Josef Andreas Jungmann ein wenig den Schleier, der über den Gang der Dinge gebreitet war. Er weist darauf hin, daß es einen ersten Entwurf für dieses 6. Kapitel gegeben habe, der von einer Unterkommission erstellt worden war, die aus lauter Musikfachleuten bestand. Sie waren vor allem daran interessiert gewesen, die Rolle der Musik und ihres künstlerischen Gehalts zu sichern. Selbst nach einer Überarbeitung, durch die der pastoral-liturgische Aspekt etwas mehr betont wurde, fand das Papier noch keine Gnade in den Augen der Konzilsväter. Man mußte sich schließlich zu einer totalen Neubearbeitung des Textes entschließen, durch die einerseits der Wert der Kirchenmusik betont und andererseits der liturgische Charak-

ter der Kirchenmusik noch stärker unterstrichen wurde[4].

Die Schlußbewertung kann in aller Deutlichkeit so formuliert werden: Die Fragen im Spannungsfeld zwischen Altar (= Liturgie) und Orgel- und Sängerempore (= Musik als Kunst) sind vom Konzil unumwunden zum Vorteil des Altars entschieden worden.

II. Die Kirchenmusik nach den Konzil

Trotz der unseres Erachtens deutlichen Stellungnahme des Konzils hat das Dilemma zwischen Liturgie und Kunst die kirchenmusikalische Welt bis auf den heutigen Tag weiter beherrscht. Das mühsame Zustandekommen etlicher nachkonziliarer Dokumente wie z.B. der Instructio «Musicam sacram» sowie das Entstehen zweier zueinander in Opposition stehender internationaler kirchenmusikalischer Gruppierungen und die oft hochdramatischen Diskussionen und Zwistigkeiten auf dem Gebiet der Pastoral sind die mehr oder minder stillen Zeugen der Auswirkungen dieses Dilemmas.

1. Die Instructio «Musicam sacram»

Im März 1967 erscheint eine Instructio über die Kirchenmusik. Sie hatte das Ziel, die allgemeinen Richtlinien des Konzils betreffend die Musik in der Liturgie weiter auszuarbeiten. Als sie endlich erscheint, wird sie im allgemeinen als ein enttäuschendes und verwirrendes Papier aufgenommen. Sie ist offensichtlich die Frucht eines Kompromisses, in welchem die widerstreitendsten Richtungen eine Bestätigung dafür finden können, daß sie selbst recht haben.

Was hat es damit auf sich? Im Gegensatz zum 6. Kapitel der Liturgiekonstitution geht es hier um ein Dokument, das ursprünglich aus der liturgischen Ecke heraus konzipiert war. Nach und nach wurden aber von seiten der Kirchenmusiker immer mehr Einwände gegen das erste Konzept erhoben. Die lange, mühevolle Entstehungsgeschichte spricht in dieser Hinsicht für sich selbst.

Im Februar 1965 war der erste Entwurf fertig. Nach gründlichen Befragungen von Experten und Beratungen billigte der «Rat zur Durchführung der Liturgiekonstitution» Ende des Jahres (am 2. Dezember 1965) eine fünfte Fassung und verschickte diese. Bald wurde bekannt, daß verschiedene einflußreiche Kirchenmusiker bei unterschiedlichen römischen Instanzen nachdrückliche Einwände geltend machten. Sie fürchteten für das Erbe der Kirchenmusik in lateinischer Sprache. Alles in allem sollte es noch länger als ein Jahr dauern, bis die Instructio veröffentlicht wurde. Sie hatte inzwischen zehn verschiedene Fassungen durchlaufen. Der endgültige Text weicht ziemlich stark von der Urfassung ab. Durch die Kurzsichtigkeit einiger einflußreicher Kirchenmusiker kam die Instructio mit großer Verspätung und in abgeschwächter Form heraus[5].

Bei der Pressekonferenz, die am 7. März 1967 aus Anlaß der Veröffentlichung dieser Instructio veranstaltet wurde, sagte Erzbischof Annibale Bugnini, der Sekretär des Rates für die Durchführung der Liturgiekonstitution: «Die Instructio ist mehrere Male umgearbeitet worden, um die heute geltenden Einsichten auf liturgischem Gebiet einigermaßen in Übereinstimmung zu bringen mit den Einsichten über die Musik als eine Kunst, die gemäß der ehrwürdigen Tradition der römischen Kirche im Dienst der Liturgie steht.»[6]

Schon vorher hatte auch der Papst selbst in einer Ansprache an die Mitglieder des Rates auf Schwierigkeiten in der Entstehungsgeschichte dieser Instruction hingewiesen. Zum Schluß dieser Ansprache spricht der Papst denn auch die Hoffnung aus, daß die kommende Instructio «ein neues Zusammenwirken jener beiden herrlichen Stimmen des menschlichen Geistes, des Gebetes und der Kunst, bringen wird»[7].

Das Zusammenwirken von Gebet und Kunst sollte aber vorerst allem Anschein nach noch eine vergebliche Hoffnung bleiben. Der Kompetenzstreit zwischen der Liturgie einerseits und der Kirchenmusik andererseits, die Spannung zwischen Altar und Orgel- und Sängerempore sollte weiterbestehen. Kräfte, welche das Zustandekommen einer klaren und eindeutigen Instructio erschwert und verzögert hatten, werden sich in der Folgezeit noch stärker organisieren und in noch stärkere Opposition zueinander geraten.

2. Zwei kirchenmusikalische Gruppierungen

Mehr oder minder zur Zeit des Konzils entstehen — unabhängig voneinander — zwei internationale Gruppierungen für Kirchenmusik: Die «CIMS» und «Universa Laus». Bevor wir beschreiben, worin diese Vereinigungen Gegenpo-

le zueinander sind und wie jede von beiden einen eigenen Platz innerhalb des Spannungsfeldes von Kunst und Liturgie einnimmt, ist es vielleicht nötig, zunächst mit jeder der beiden etwas nähere Bekanntschaft zu machen.

a. Die «CIMS»

Um die Durchführung der konziliaren und nachkonziliaren Richtlinien für die Kirchenmusik so optimal wie möglich zu garantieren und um alle, die der Kirchenmusik ein warmherziges Interesse entgegenbringen, miteinander zu vereinen, errichtete Papst Paul VI. am 22. November 1963 — also noch während des Konzils — eine internationale Vereinigung für Kirchenmusik. Sie wird in die Geschichte eingehen unter dem Namen «Consociatio Internationalis Musicae Sacrae», kurz CIMS genannt.

Wer Mitglied dieser Vereinigung werden wollte, mußte einem strengen Auswahlkriterium Genüge leisten. Die CIMS will jedenfalls darüber wachen, daß nur wirkliche Musikfachleute als Mitglieder zugelassen werden. Neben den kirchenmusikalischen Instituten und Vereinigungen, die vom Heiligen Stuhl oder der dazu befugten kirchlichen Autorität anerkannt sind, können auch Einzelpersonen der Vereinigung beitreten, aber nur dann, wenn sie den durch die Leitung der Vereinigung aufgestellten Bedingungen genügen.

Einige große Namen aus diesem Kreis sind z.B.: J. Chailley, R. Lenaerts, J. Lennards, J. Overath, F. Romita, J. Schmit und R. Schuler.

Eine der Aktivitäten, mit denen die CIMS nach ihrer Errichtung im Jahr 1963 an die Öffentlichkeit trat, waren die internationalen Kongresse für Kirchenmusik, die unter ihrer Verantwortung abgehalten wurden. Schon vor 1963 fanden derartige Kongresse statt: in Rom (1950), Wien (1954), Paris (1957) und Köln (1961). Nach 1963 wurde ihre Organisation der CIMS anvertraut: Es folgten die Kongresse in Chicago-Milwaukee (1966), in Salzburg (1974), in Bonn (1980) und in Rom (1985). Neben diesen internationalen Kongressen veranstaltete die CIMS auch noch kleinere Zusammenkünfte für eine bestimmte Sprachgruppe, sogen. Symposia.

Als eigene Zeitschrift erscheint seit 1964 «Musicae sacrae ministerium», die mehrmals (oder gelegentlich auch nur einmal) im Jahr herauskommt.

b. «Universa Laus»

Neben dieser offiziellen kirchlichen Vereinigung für Kirchenmusik gibt es noch eine internationale Gruppierung, der die Kirchenmusik besonders am Herzen liegt. Dies ist die Studiengruppe «Universa Laus».

Ungefähr ein Jahr, bevor die CIMS gegründet wurde, war «Universa Laus» zustande gekommen, und zwar dank der persönlichen Initiative einzelner Priester und Laien aus Europa, die den Eintritt der Volkssprache in die Liturgie und in die Kirchenmusik begleiten wollten.

Einige Jahre später erscheint es dann nützlich, dieser freiwilligen Studiengruppe einen etwas offizielleren Status zu verleihen, so daß alle, die dies wünschen, an den Studien und an der Arbeit teilnehmen können. Am 21. April 1966 wird «Universa Laus» offiziell errichtet. «Universa Laus» will eine Studiengrupe sein. Sie will allen, die an Fragen rund um die Liturgie und liturgische Musik interessiert sind, Gelegenheit geben zur Begegnung, zu wechselseitiger Information, zum Gedankenaustausch und zur Zusammenarbeit. Die Studiengruppe ist überdies von Anfang an mit voller Absicht ökumenisch zusammengesetzt.

Jeder, der sich mit musikalisch-liturgischen Fragen im Zusammenhang mit der liturgischen Erneuerung befaßt und/oder auch nur an diesen Fragen interessiert ist, kann Mitglied dieser Vereinigung werden: Liturgiewissenschaftler, Musikwissenschaftler, Lehrer, Dichter, Komponisten, Dirigenten und Organisten. Auch juristische Personen können der Vereinigung beitreten.

Namen der ersten Stunde sind: J. Gelineau, H. Hucke, B. Buijbers und E. Quack.

Beinahe alljährlich hält «Universa Laus» ihre Zusammenkünfte: einige für einen beschränkten Kreis von ausdrücklich Eingeladenen; daneben auch internationale Kongresse wie z.B. in Freiburg i.Ue. (1965), Pamplona (1967), Turin (1969), Essen (1971), Straßburg (1974) und London (1987)...

Seit 1967 erscheint das Universa-Laus-Bulletin; schon davor und daneben publizieren Mitglieder von «Universa Laus» in folgenden Periodica: in «Il canto dell'Assemblea» (italienisch), «L'église qui chante» (französisch), «Adem» (flämisch) und «Musik und Altar» (nur bis 1972).

c. «CIMS» und «Universa Laus»: polar zueinander

Die CIMS und «Universa Laus» sind zwei verschiedene Gruppierungen innerhalb der kirchenmusikalischen Welt nach dem Zweiten Vatikanum. In ihrer Entstehungsweise, in dem, was ihre Aufmerksamkeit findet, und in ihrer Geschichte unterscheiden sie sich voneinander; aber beide haben sie — mehr oder minder — dasselbe Ziel vor Augen: Sie wollen die neue Situation, in der die Kirchenmusik sich nach dem Konzil befindet, sorgfältig begleiten und unterstützen. An sich müssen selbst Unterschiede im Interessenfeld (z.B. Latein oder Volkssprache) oder im methodischen Ansatz noch keine Bruchstelle sein. An sich hätten beide Gruppen einander ergänzen und bereichern können. Die tatsächliche Erfahrung aber lehrt, daß dies nicht geschehen ist, sondern daß man sich immer weiter voneinander entfernt hat, sogar so, daß man mit Recht von einer Kontroverse sprechen kann. Vor Jahren habe ich mich in meiner Dissertation ausführlich mit bedeutsamen Momenten in der Geschichte beider Vereinigungen befaßt, in denen diese Kontroverse deutlich zutage getreten ist. Auch die Gegensätze zwischen diesen beiden Gruppen habe ich dort ausführlich dargestellt.

Was uns im Rahmen dieses Aufsatzes interessiert, ist die Frage, ob jede der beiden Gruppierungen einer der beiden Seiten des Spannungsfeldes zwischen Liturgie und Kunst, zwischen Altar und Orgel- oder Sängerempore, zuzuordnen sein könnte. Aufgrund der von mir durchgeführten Untersuchung denke ich, daß dies verantwortbar ist, wenn ich mich auch beeile, hinzuzufügen, daß es hier natürlich nur um Akzentsetzungen geht. Der Kirchenmusik als Kunst den Vorrang einzuräumen, will hier natürlich nicht sagen, daß man den liturgischen Aspekt völlig übersehe — und genauso umgekehrt.

Mit diesem Vorbehalt im Hinterkopf denke ich sagen zu können, daß man in der CIMS die Repräsentatin der «Orgel- und Sängerempore» sehen kann. Sie sieht Kirchenmusik jedenfalls immer in erster Linie als Musik. Als solche muß diese immer einen gewissen Kunstwert besitzen. Ästhetik ist für die CIMS denn auch eines der vornehmsten Kriterien, denen Musik im Gottesdienst gerecht werden muß. Kirchenmusik muß vor allem anderen «wirkliche Kunst» sein. Die CIMS betrachtet es als eine ihrer vornehmsten Aufgaben, die Kirchenmusik als Kunst zu fördern und zu verteidigen. Aufführungen musikalischer Kunstwerke aus vergangener und heutiger Zeit, realisiert von den besten Chören und Orchestern, bilden immer einen feststehenden Programmbestandteil ihrer Kongresse und Zusammenkünfte.

Die Ehre Gottes ist für die CIMS das entscheidende Argument, mit dem sie ihre Stellungnahmen theologisch unterbaut. Und wenn man die «gloria Dei» (das Konzil nennt die «Ehre Gottes» und die «Heiligung der Gläubigen» immer in einem Atem!) zur eigentlichen und einzigen Sinngebung der Liturgie und ihrer Musik macht, dann ist die Folgerung daraus schnell gezogen: Das beste und Kunstvollste, was Menschen Gott zu bieten haben, ist dann immer noch nicht gut genug.

Im Gegenüber zur CIMS, die im ästhetischen Gehalt gern das vornehmste Kiterium für liturgische Musik sieht, steht die Betrachtungsweise von «Universa Laus». Sie repräsentiert in der hier verwendeten Antithese den «Altar», da für sie Kirchenmusik zuallererst Liturgie ist. Die erste Frage, die sie an Musik stellt, lautet nicht: «Ist sie ästhetisch verantwortbar?», sondern: «Ist sie liturgisch funktionsgerecht?» (Vgl. Liturgiekonstitution «Sacrosanctum Concilium», Art 112.) Und Funktionsgerechtheit muß dann hier verstanden werden als eine Art von «Zugepaßtsein»: Zugepaßt auf die Liturgie und ihre besonderen Riten, aber auch zugepaßt auf die versammelte Gemeinde, die hier und jetzt Liturgie feiert. Das läßt sich in diesem Zusammenhang gut illustrieren durch die Aufzählung der Fragen, mit denen «Universa Laus» sich im Laufe der Jahre befaßt hat und noch befaßt: «Welche Musik paßt zu welchem Ritus?» — «Wie wirkt Musik als Kommunikation?» — «Was ist die symbolische Bedeutung von Singen, von Zuhören? Und zwar in dieser Zeit der Massenmedien?» — «Was bedeutet Feiern in der heutigen Gesellschaft?»

Weil «Universa Laus» in neuer Musik in der Volkssprache die beste Garantie für eine liturgische Funktionsgerechtheit sieht, richtet sich ihre größte Aufmerksamkeit und Sorge eben auf diese.

3. Auf dem Feld des gewöhnlichen Gemeindelebens

Aus allem hier oben Gesagten wird man schließen können, daß die Diskussion über die Fragen

zum Thema «Zwischen Altar und Orgel- und Sängerempore» nicht bloß auf höchster kirchlicher Ebene geführt wird. Nichts stimmt weniger als dies, und das lehrt auch die eigene Erfahrung von jedermann. Vor noch nicht so langer Zeit erlebte ich selbst ein Beispiel dafür, in dem mancher gewiß seine eigenen Erfahrungen wiedererkennen dürfte.

Eine Pfarrgemeinde beging den 50. Jahrestag ihrer Gründung. Und gerade in diesem Augenblick, als man sich anschickte, miteinander die wechselseitige Solidarität zu feiern, entstand Uneinigkeit zwischen zwei angesehenen Gruppen innerhalb des gemeinsamen Ganzen: zwischen dem Kirchenchor und der liturgischen Arbeitsgruppe. Der Kirchenchor wollte die Gelegenheit dieses Jubiläums ergreifen, um sich einmal extra gut hervorzutun: mit einem lateinischen Meßordinarium für mehrstimmigen Chor, am liebsten einer Mozart-Messe mit Orchesterbegleitung. Es ging doch schließlich darum, ein Fest zu feiern!

Die liturgische Arbeitsgruppe war mit diesem Vorschlag alles andere als glücklich. Eine lateinische Messe — so lautete ihr Argument — macht die Anwesenden zu Zuhörern, und das ist gerade an einem Fest, das man doch *zusammen* feiert, unzulässig. Die Vorstellung, welcher die liturgische Arbeitsgruppe den Vorzug gab, ging auf eine ganz andere musikalische Gestaltung der Feier aus. Sie optierte für Gesang in der Volkssprache, für musikalische Formen, an denen jeder, Chor und Volk, teilnehmen könnte, und sodann für eine Musikgattung, in der sich jung und alt zu Hause fühlen würden. Und damit war der Konflikt geboren, und ich wurde als Vermittler zu Hilfe gerufen. Die Diagnose war schnell gestellt: Das bekannte Spannungsfeld «zwischen Altar und Orgel- und Sängerempore». Und das Heilmittel? Allein wenn man bereit wäre, aufeinander zu hören, allein wenn beide Partner bereit wären, zu geben und zu nehmen, allein dann würde man zu einem für beide Parteien annehmbaren Kompromiß kommen können und würde noch zusammen gefeiert werden können.

Schlußüberlegung

Nach 25 Jahren können wir nichts anderes tun als feststellen, daß wir sowohl an der Spitze wie an der Basis das Gleichgewicht zwischen den Forderungen, welche die Liturgie stellt, und den Ambitionen, welche die Kirchenmusik hegt, noch nicht gefunden haben. «Das Werk des Zweiten Vatikanischen Konzils an der Liturgie [und an der Musik in dieser Liturgie — G. Kock] trägt Keime zu einer Revolution in sich, deren Ausmaß erst kommende Generationen werden erfassen können.»[8]

Dieses Wort von J. Gelineau erscheint ein viertel Jahrhundert, nachdem es gesprochen wurde, noch prophetischer als damals.

[1] Ebendenselben Titel habe ich auch meiner Doktordissertation gegeben: Tussen altaar en oksaal. Stromingen in de kerkmuziek na Vaticanum II. Doktoraal-skriptie Theologische Faculteit Tilburg (Maunskript, Tilburg 1980).

[2] E. Quack, «Musik und Altar» und die liturgisch-kirchenmusikalische Reform: Musik und Altar 24 (1972) 148.

[3] Zitiert in: Ph. Harnoncourt, Die Kirchenmusik und das II. Vatikanische Konzil. Referate der Kirchenmusikwoche in Graz (Verlag Styria, Graz 1965) 55.

[4] Josef Andreas Jungmann, Konstitution über die Heilige Liturgie, Einleitung und Kommentar: LThK, Das Zweite Vatikanische Konzil, Teil I (Freiburg i.B. 1967) 95.

[5] Vgl. Heinrich Rennings, Die Instruktion über Gesang und Musik im Gottesdienst vom Jahre 1967: Liturgisches Jahrbuch 17 (1967/3) 161-162.

[6] H. Angles, Kommentar: Musicae sacrae ministerium 6 (1967) Nr. 2-3, 37.

[7] Paul VI., Ansprache an die Mitglieder des Rates zur Durchführung der Konstitution über die Heilige Liturgie am 13. Oktober 1966. Hier zitiert nach: Katholiek Archief 22 (1967) Nr. 5, Sp. 119.

[8] Joseph Gelineau, Die Reform der Liturgie. Zur Bedeutung der Konzilskonstitution vom 4.12.1963: Wort und Wahrheit 19 (1964); zitiert in H. Hucke, Kirchenmusik (Bulletin): CONCILIUM 1 (1965/2) 125-135.

Aus dem Niederländ. übers. von Dr. Ansgar Ahlbrecht

GERARD KOCK

1935 in Rotterdam geboren. Ausbildung und theologische Studien in den Lehranstalten der niederländischen Provinz der Maristenkongregation. 1961-1976 Tätigkeit als Basisseelsorger in Bergen op Zoom und 's-Hertogenbosch. 1967-1986 in der liturgischen Bildungsarbeit des Dekanats Oss. Neben seiner praktischen Tätigkeit Ende der siebziger Jahre Studium an der Theologischen Hochschule in Tilburg, an der er im Dezember 1980 mit einer Dissertation über die Entwicklungen in der Kirchenmusik nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil sein Doktoratsexamen ablegte. Derzeit befaßt er sich mit Vortragstätigkeit und Leitung von Kursen, u.a. auch für freiwillige Pastoralhelfer und mit dem Schreiben von zielgruppenorientierten Publikationen. Er ist Mitglied des Hauptvorstands der Niederländischen St. Gregorius-Vereinigung und Redaktionsmitglied von «Continuo», einer praktischen Zeitschrift für Liturgie und liturgische Musik (Verlag Gooi en Sticht, Hilversum). Anschrift: Drs. Gerard Kock. Prof. Zijlstrastraat 16, NL-5463 BC Veghel, Niederlande.

Peter Jeffery

Kirchengesang im Osten und Westen: Wege zu einer Erneuerung der Tradition

I. Eine heilige, universale Kunst

In seinem Motu proprio «Tra le sollecitudini» (= TS) von 1903, das oft als die Charta der liturgischen Bewegung bezeichnet wird, nannte Papst Pius X. den Gregorianischen Choral das «höchste Vorbild der Kirchenmusik», so daß gilt: «Eine Kirchenkomposition ist um so heiliger und liturgischer, je mehr sie sich in Verlauf, Eingebung und Geschmack der gregorianischen Melodik nähert» (Nr. 3)[1]. Darin baute er auf der Ansicht auf, die seit dem Mittelalter in Geltung stand: Weil dieser Gesang «von den Vätern des Altertums ererbt» und frei von weltlichen Elementen ist, ist er den neueren Musikstilen, die sich in neuerer Zeit entwickelt haben, überlegen. Die orthodoxen Ostkirchen vertraten für gewöhnlich eine ähnliche Position[2], obwohl in der byzantinisch-slawischen Liturgie jetzt auch Polyphonie üblich ist. Die Reformatoren hatten für den mittelalterlichen Gesang wenig Verwendung, anerkannten jedoch den Wert einiger seiner Bestandteile. Seinem Vorwort zum Genfer Psalter (1543) zufolge bestand für Calvin ideale Kirchenmusik in Vertonungen von Schrifttexten in unharmonisierten Melodien, die keine eitlen oder verweltlichten Züge aufweisen.

TS verfolgte jedoch die Absicht, über das hinauszugehen, was in der Vergangenheit über das Alter und den einwandfreien Charakter des Kirchengesangs gesagt worden war, und wollte klar die Grundsätze ergründen, die für die Kirchenmusik allgemein gelten. Das Motu proprio sagt: «Ihre Hauptaufgabe besteht darin, den liturgischen Text... mit passenden Melodien auszuschmücken.» Sie «muß also in hohem Maße die besonderen Eigenschaften der Liturgie besitzen, nämlich 1) die Heiligkeit und 2) die Güte der Form», die ihr den Charakter «wahrer Kunst» und 3) der Universalität verleihen (Nr. 2). «Diese Eigenschaften finden sich im höchsten Maße im Gregorianischen Gesang» (Nr. 3). Deshalb hat dieser vor anderen Musikarten den Vorrang.

Da TS die Natur der liturgischen Musik eingehender beschrieb, als dies in irgendeinem vorhergehenden kirchlichen Dokument je der Fall gewesen war, und weil TS zu den allerersten päpstlichen Aussagen gehört, die vom Geist der liturgischen Erneuerung durchdrungen sind, galt dieses Motu proprio unter den Katholiken weitgehend als Grundlage für die Reflexion über die Kirchenmusik. Natürlich hat dies zu weiteren Klärungen geführt, zumal im Verständnis des Attributs der Heiligkeit. Die herkömmliche negative Erklärung, die den Ausschluß weltlicher Elemente betonte, wurde verdrängt, als Papst Pius XII. in «Musicae sacrae disciplina» (1955) (= Msd) den heiligen Charakter des Chorals in Folgendem erblickte: «Dieser Gesang paßt sich wegen der vollendeten Übereinstimmung der Weisen mit den Worten des heiligen Textes den letzteren nicht nur sehr eng an, sondern deutet gewissermaßen auch ihre wirksame Kraft aus» (Nr. 43). Die Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanums («Sacrosanctum Concilium» = SC) brachte die Worte und die Musik in einen noch engeren Zusammenhang und versetzte beide in den Kontext der heiligen Handlung: «Die überlieferte Musik der Gesamtkirche stellt einen Reichtum von unschätzbarem Wert dar, ausgezeichnet unter allen übrigen künstlerischen Ausdrucksformen vor allem deshalb, weil sie als der mit dem Wort verbundene gottesdienstliche Gesang einen notwendigen und integrierenden Bestandteil der feierlichen Liturgie ausmacht... So wird denn die Kirchenmusik um so heiliger sein, je enger sie mit der liturgischen Handlung verbunden ist» (Nr. 112).

In anderer Hinsicht, bezüglich der Universalität, haben wir uns ebenfalls über die Ansicht Pius' X. hinausbewegt, wenn auch einzig so weit, daß wir ein stärkeres Gespür für den verwickelten Charakter des Problems haben. In unserer pluralistischen Welt erscheint sein Ideal nun unrealistisch: «Die einzelnen Völker dürfen wohl in den kirchlichen Kompositionen besondere Formen anwenden, die gewissermaßen die Eigentümlichkeiten ihrer Musik bilden; diese Formen müssen aber dem allgemeinen Charakter der Kirchenmusik derart untergeordnet sein, daß niemand aus einem anderen Volk beim Anhören derselben einen unangenehmen Eindruck

empfängt» (TS, Nr. 2). Pius XII. war sich der großen Vielfalt von Kulturen in der Welt stärker bewußt und äußerte die Ansicht, daß der Gregorianische Gesang ein Mittel sein könnte, um die Universalität zu fördern: Wenn dieser «in den katholischen Kirchen der ganzen Welt... unverfälscht und rein erklingt», werden «die Christgläubigen, wo immer sie auf der Erde weilen, die ihnen vertrauten und gleichsam heimatlichen Weisen vernehmen...» So soll «die Einheit und Allgemeinheit der Kirche von Tag zu Tag mehr aufleuchte(n)» (Msd, Nr. 45-46).

Pius XII. mußte jedoch zugeben, daß der Gregorianische Choral sogar innerhalb der Kirche nicht im Vollsinn universal ist: «Unsere kurzen Ausführungen über den Gregorianischen Gesang» können «entsprechend auch angewendet werden... auf die liturgischen Gesänge der anderen Riten, solcher bei westlichen Völkern, wie des Ambrosianischen, Gallikanischen und Mozarabischen Ritus, oder der verschiedenen orientalischen Riten. Denn wie sie alle den wunderbaren Reichtum der Kirchen... zeigen, so bewahren sie auch alle in ihren liturgischen Gesängen kostbare Schätze, die... sorgsam zu schützen sind» (Msd, Nr. 50-51). Auf dem Zweiten Vatikanum wurde kein Versuch mehr gemacht, von Universalität in der Kirchenmusik zu sprechen. Der Gregorianische Choral wurde als der «der römischen Liturgie eigene Gesang» anerkannt (SC, Nr. 116), während anderen Musiküberlieferungen, «besonders in der Mission», «gebührende Wertschätzung entgegengebracht und angemessener Raum gewährt werden» sollen (Nr. 119). Selbst der römische Ritus wurde nicht mehr als nahezu universal betrachtet, sondern als den östlichen Riten ebenbürtig (Orientalium Ecclesiarum, Nr. 3).

Was «die Güte der Form» betrifft, so bezeichnete das Konzil die ganze «überlieferte Musik der Gesamtkirche» und nicht allein oder in erster Linie den Kirchengesang als «einen Reichtum von unschätzbarem Wert» (SC, Nr. 112). «Andere Arten der Kirchenmusik... werden für die Feier der Liturgie keineswegs ausgeschlossen, wenn sie dem Geist der Liturgie... entsprechen» (Nr. 116). Deshalb wurde angeordnet: «Der Schatz der Kirchenmusik möge mit größter Sorge bewahrt und gepflegt werden» (Nr. 114), während das gemeinsame Singen auf lateinisch und in der Volkssprache ebenfalls zu fördern sei (Nr. 30. 54. 113-114. 118).

Dieser doppelte Auftrag wurde nach dem Konzil nur unzulänglich ausgeführt, weil es unter den Kirchenmusikern rasch zu einer Spaltung kam. Vielen in der klassischen Kunstmusik ausgebildeten Musikern, denen sehr daran lag, den heiligen Schatz zu bewahren, machte man den Vorwurf, sie versuchten, das gemeinsame Singen zurückzudrängen. Die Hauptbefürworter des gemeinsamen Singens hingegen, von denen viele die Verwendung volkstümlicher Melodien förderten, wurden bezichtigt, sie versuchten den klassischen Schatz aus der Liturgie zu verbannen. Diese Polarisierung setzte unmittelbar nach dem Konzil ein und dauert weiter[3]; die Ansichten der beiden Lager kommen in den Titeln der nordamerikanischen Zeitschriften «Sacred Music» und «Pastoral Music» prägnant zum Ausdruck.

Diese Polarisierung führte unseligerweise dazu, das, was eine unmittelbare Antwort auf die Weisungen des Konzils hätte sein sollen, zurückzustellen, nämlich die Neubewertung des Gesangs im neuen Licht der liturgischen Erneuerung entsprechend der Reflexion und Erneuerung, die durch das Konzil auf anderen Gebieten des kirchlichen Lebens gefördert wurde. Statt dessen ging das meiste, was seit dem Konzil über den Kirchengesang und die liturgische Musik geschrieben wurde, leider hauptsächlich darauf aus, die einseitigen Ansichten entweder des «sakralen» oder des «pastoralen» Lagers zu verteidigen. Manches Tendenziöse und Unbesonnene, ja selbst auf falschen Informationen Beruhende wurde veröffentlicht, zum Großteil von ausführenden Musikern mit einer unzulänglichen Ausbildung im geschichtlichen, soziologischen und anthropologischen Studium der Musik. Deshalb verfügten sie kaum über das nötige Rüstzeug, um sich mit den neuen Fragen über die pastoralen Funktionen zu befassen, denen die Kirchenmusik im Gottesdienst der Gemeinde dienen soll.

Niemand würde über ein anderes theologisches Thema schreiben, ohne daß er über den Stand der wissenschaftlichen Forschung auf allen bedeutsamen Gebieten voll im Bilde ist. Wer über die Kirchenmusik schreibt, muß außer über die Theologie und die musikalische Praxis auch über die musikalische Forschung unterrichtet sein, denn es war das kritische Studium der primären Quellen, das die moderne Erneuerung in jeglichem Bereich des Lebens der Kirche

beseelt hat. Neben biblischen und patristischen Studien, die indirekt Licht auf die früheste christliche Musik werfen, die jetzt nicht mehr am Leben ist, sind die beiden unerläßlichen Lernfelder: 1) das geschichtliche Studium der mittelalterlichen Repertoires des östlichen und westlichen Gesangs, worin sich die Traditionen der frühchristlichen Musik niederschlugen, so wie die großen Sakramentarien das Erbe des urchristlichen Betens kodifizierten, und 2) das anthropologische Studium der weiten menschlichen Erfahrung religiöser Musik.

Dadurch, daß man die Ostkirchen und die nichtchristlichen Religionen einbezieht, lassen sich die Einseitigkeiten verhüten, die sich unvermeidlich ergeben, wenn man sich ausschließlich auf die primären Quellen des westlichen Christentums stützt. Der kulturüberschreitende Denkansatz bringt die Spannung zwischen «sakraler» und «pastoraler» Musik in eine weite Perspektive, denn beide Einstellungen entstanden innerhalb des westlichen Christentums und sind außerhalb seiner selten zu finden. Der vorliegende Aufsatz kann lediglich auf einige wenige Gebiete hinweisen, auf denen eine erneute Rückkehr zu den primären Quellen zu einem neuen Konsens führen kann, der der christlichen Geschichte eher entspricht und sich treuer an die Weisungen des Konzils hält.

II. Drei Gebiete zur Überprüfung

A. Heilige Texte und ihre Melodien

Seit dem Konzil hat man oft behauptet, daß die enge Bindung der Melodien des Gregorianischen Chorals an ihre lateinischen Texte sie für die Verwendung bei der Liturgiefeier in der Volkssprache ungeeignet machen. Diese Meinung, die sowohl unter den «sakral» ausgerichteten als auch unter den «pastoral» denkenden Musikern verbreitet ist, hielt viele von Versuchen ab, in sonst volkssprachlichen Liturgien lateinische Gesänge auszuführen und die Melodien an Übertragungen in die Volkssprache anzupassen. Die Erfahrung, die man mit solchen Versuchen gemacht hat, rechtfertigt jedoch starre Stellungnahmen zu diesen Fragen nicht. Beispielsweise ist es anachronistisch, wenn man voraussetzt, jede einzelne Gesangsmelodie sei speziell für den besonderen Text komponiert worden, mit dem wir sie verbunden sehen.

Die neuere Gesangsforschung machte von neuem auf den «formularhaften» Charakter vieler Melodien aufmerksam, die aus klischeehaften Sätzen und «Melodietypen» aufgebaut sind. Diese sind sehr flexibel und wurden immer wieder verwendet, wobei ihnen viele unterschiedliche Texte untergelegt wurden. Ähnliche Phänomene wurden in anderen Kulturen beobachtet, deren Musik nicht schriftlich notiert ist. Sie scheinen einerseits aus dem Umstand hervorzugehen, daß das menschliche Gedächtnis umfangreiche Repertoires von Melodien speichert. In den mittelalterlichen Traditionen des christlichen Gesangs ist dieses Phänomen offenbar ein Erbe aus der Zeit vor der Erfindung der Neumen (9.-10. Jahrhundert), als das große Korpus von Melodien einzig im Gedächtnis behalten werden konnte[4]. Die Möglichkeit, daß sich solche Formeln schöpferisch auf Texte in modernen Sprachen adaptieren lassen, ist sicherlich nicht von vornherein auszuschließen. Im Mittelalter schreckten die Sänger nicht davor zurück, Liedtexte zu übersetzen. Übertragungen aus dem Griechischen finden sich in allen westlichen und östlichen Repertoires. Vom neunten Jahrhundert an wurde das ganze Korpus des byzantinischen Gesangs ins Slawische übertragen, wobei man sich große Mühe gab, die ursprünglichen griechischen Versmaße und Melodien soweit als möglich beizubehalten.

Gegner der Übertragung von Choralmelodien behaupten oft, die Phonetik moderner Volkssprachen verbiege die mittelalterlichen Melodien, bei deren Komposition man lateinische Phonemiken im Kopf hatte. Doch die Art und Weise, wie die Melodien während Jahrhunderten gesungen wurden, kannte solche Befürchtungen nicht, denn zumindest das spätmittelalterliche liturgische Latein wurde überall gemäß den Regeln der örtlichen Volkssprache ausgesprochen. Die sogenannte römische Aussprache des Lateins mit ihren italianisierten Lauten wurde erst in unserem Jahrhundert zur Regel. Niemand weiß, wie das Latein zu der Zeit und an dem Ort (oder wahrscheinlicher zu den verschiedenen Zeiten und an den verschiedenen Orten), in denen der Gesang entstand, ausgesprochen wurde. Die Frage nämlich, wann und wo der Gregorianische Gesang seinen Ursprung hat, ist in der Forschung über die Musik des Mittelalters ein ganz heiß umstrittenes Problem.

Die gleiche Umstrittenheit entkräftet die Behauptung, daß die mittelalterlichen Melodien speziell auf die Art und Weise der lateinischen Akzentsetzung abgestimmt seien, so daß etwas verloren gehe, wenn sie auf Sprachen mit anderen Akzentuierungsregeln übertragen würden. Gegenwärtig herrscht in der Fachwissenschaft keine Übereinstimmung darüber, wie die lateinischen Akzente sich in den Choralmelodien niedergeschlagen haben könnten[5]. Humanisten der Renaissancezeit erachteten die Melodien diesbezüglich für dermaßen unzulänglich, daß sie diese gründlich revidierten und so die verstümmelten und veränderten Melodien hervorbrachten, die zuletzt in den berüchtigten Regensburger Editionen des späten 19. Jahrhunderts erschienen.

Die Choralmelodien scheinen den Semantiken des Textes nur dann und wann durch Wortmalerei und andere Kunstgriffe zu entsprechen. Erst wenn wir zur Syntax kommen, können wir eine konsequente Beziehung zwischen den Wörtern und der Musik entdecken. «Eine Gesangsmelodie nimmt eine Leseart des betreffenden Textes auf. Die Melodie ist die Aufzeichnung der Antworten ihres Schöpfers auf die Beziehungen zwischen Wortanordnung, Syntax und Phrasierung und auf die Arten und Weisen, wie diese auf den Sinn des Textes bezogen sind... In diesem Vorgang spielt die Melodie eine ähnliche Rolle wie die Zeichensetzung»[6], indem sie syntaktische Einheiten klar abgrenzt. Dies hängt zusammen mit dem wahrscheinlichen geschichtlichen Ursprung des Chorals in Praktiken wie der des Psalmodierens und des Kantilierens biblischer Texte. Bei beidem wird die Melodie hauptsächlich durch die Syntax des Textes bestimmt.

Dementsprechend wird es wohl möglich sein, die Choralmelodien einfühlsam und schöpferisch auf moderne Sprachen zu übertragen, denn die syntaktische Struktur der Psalmen und anderer Gesangstexte läßt sich oft von einer Sprache in eine andere übertragen. Den Beweis dafür haben wir in den vielen von modernen Komponisten geschaffenen neuen Psalmenvertonungen. Diese sind zwar für das Psalmodieren in der Volkssprache gedacht, gleichen aber in der melodischen Gestaltung oft den mittelalterlichen Psalmtönen, da sie aus einigen wenigen wiederholten Sätzen bestehen, von denen jeder in einem Rezitationston gehalten ist, der durch Beugungen oder Kadenzen unterbrochen wird.

Die strukturelle Ähnlichkeit der Choralmelodien mit der Kantilation, der melodiösen feierlichen Proklamation heiliger Texte, ist ein Hinweis darauf, daß das Zuhören wie das Ausführen eine legitime musikalische Betätigung ist. In unserer Zeit, wo es so großer Anstrengungen bedarf, um das gemeinschaftliche Singen zu fördern, wird diese Wahrheit oft übersehen oder gar geleugnet. Das Hören auf das Gotteswort und das Gebet der Kirche (Dei Verbum, Nr. 1. 21) wird jedoch nur dann intensiviert, wenn diese Texte gesungen werden. «Wenn die Glaubenslehre mit einer wohlklingenden Melodie verbunden wird,... nehmen wir die Worte durch das Wohlgefühl des Hörens in uns auf» (hl. Basilius, PG 29, 212). Selbst wenn keine oder fremdsprachliche Worte vorhanden sind, vermag die Musik gewisse Typen religiöser Erfahrung zu übermitteln, denn sie bringt etwas zu Gehör, was sich nicht leicht in Worte fassen läßt (SC, Nr. 120). Aus diesem Grund wurde der Akt des Anhörens von Musik oft als eine Metapher für Kontemplation gebraucht[7], weil «der enge Zusammenhang der Musik mit Religion» in allen Kulturen «uns darauf schließen läßt, daß eine der Hauptfunktionen der Musik für den Menschen die Kommunikation mit dem Übernatürlichen ist»[8]. Das eigentliche Problem besteht darin, daß die Katholiken es noch nicht gelernt haben, zu einer vernünftigen Ausgewogenheit zwischen gemeinschaftlichem Singen und aktivem Zuhören zu gelangen — eine Ausgewogenheit, die zum Teil in der Frühkirche bestand und von protestantischen Gottesdienstgemeinden heute aufrechterhalten wird.

B. Wirkliche Kunst oder Virtuosität

Die Polarisierung zwischen den Kirchenmusikern hat oft die Form einer Auseinandersetzung über künstlerische Qualität angenommen. Einzelne «sakral» eingestellte Musiker, die schnell bereit sind, über die Oberflächlichkeit und das Amateurhafte so mancher «Volksmesse» herzufallen, bestätigen damit bloß die Bedenken einiger «pastoral» denkender Musiker, die der Auffassung zu sein scheinen, daß klassische Musik und klassischer Gesang elitär und dem modernen Kirchenbesucher unzugänglich seien. Gegenüber solchen herablassenden Haltungen zu den Gläubigen betonte das Konzil, daß es eine christliche Pflicht sei, «das Recht aller auf

menschliche und mitmenschliche Kultur» anzuerkennen (Gaudium et Spes, Nr. 60). Der Wert klassischer Musik für einen pastoralen Gottesdienst tritt regelmäßig in protestantischen Kirchen zutage, wo Hymnen und Chormusik bester Komponisten in der Geschichte des Westens die volle Beteiligung aller Gläubigen am pastoralen musikalischen Gottesdienst kräftig unterstützen.

Dem Vorwurf, Gregorianischer Choral sei elitär, gab man sogar eine pseudogeschichtliche Begründung. Weil vom authentischen Repertoire für moderne Kultgemeinden vieles nicht singbar ist, nahmen manche an, der Choral, so wie wir ihn kennen, sei im Mittelalter von auserlesenen Solisten geschaffen worden. Diese hätten, um ihre musikalische Virtuosität zu zeigen, die ursprüngliche christliche Tradition des gemeinschaftlichen Singens zerstört, indem sie die von der Frühkirche ererbten (angeblich) einfachen, volkstümlichen Melodien ausgeschmückt hätten. Diese Behauptung wurde von manchen Autoren in dieser oder jener Version ausgestreut, doch das Beweismaterial dafür ist spärlich. Es wurde noch nie eine kritische Geschichte der frühchristlichen Gesangspraxis verfaßt, doch liegen in frühchristlichen Schriften genug Hinweise auf Solisten und Chöre vor, um Behauptungen zurückzuweisen, daß der Gesang ausschließlich gemeinschaftlich war, bis schließlich Spezialisten ihn an sich gerissen hätten. Die Fachleute beginnen erst, die Vielfalt der Musikpraktiken zu entwirren, die in der Literatur der Frühkirche oft erwähnt, aber kaum je sorgfältig erklärt werden.

Die Idee, daß sich die überladenen gregorianischen Melodien durch einen Prozeß allmählicher Ausschmückung aus einfacheren Originalen entwickelt hätten, findet bei Gesangswissenschaftlern einige Unterstützung, doch bleibt sie gegenwärtig eine Theorie, die sich jetzt nicht beweisen läßt. Falls jedoch ein solcher Prozeß tatsächlich stattgefunden hat, können wir nicht einfach annehmen, daß er deswegen begann, weil hochausgebildete Virtuosen ihre Talente zur Schau zu stellen suchten, oder daß er zwangsläufig das gemeinschaftliche Singen verdrängte. Fachleute haben in manchen Kulturen festgestellt, daß herkömmliche Kultmelodien, die über viele Jahrhunderte hinweg mündlich weitergegeben wurden, immer langsamer im Tempo und (wie um das zu kompensieren) gewichtiger ausgeschmückt wurden. Doch das geschieht unabhängig davon, ob die Ausführenden ausgebildete Spezialisten sind oder nicht; vielleicht handelt es sich einfach um einen sehr menschlichen Vorgang ehrfürchtiger Erinnerung.

Auch wird das gemeinschaftliche Singen dadurch nicht zwangsläufig behindert. In gewissen sehr konservativen protestantischen Gemeinden, die nicht von virtuosen Berufssängern Gebrauch machen, werden einfache Liedmelodien, die äußerst kunstvoll geworden sind, immer noch von der ganzen Gemeinde gesungen[9]. Da wir überhaupt nicht wissen, wozu frühchristliche Gemeinden fähig waren oder nicht, liegt keine Grundlage vor für die Behauptung, daß ihre Melodien einfach gewesen sein müssen oder daß die langatmigen Melodien des mittelalterlichen Gesangs eine Abweichung von ihrem ursprünglichen Zustand darstellen. Der Niedergang des gemeinschaftlichen Singens in der späten Väterzeit hat wahrscheinlich mehr mit soziologischen Faktoren zu tun, zumal mit der Klerikalisierung und «Vermönchung» der Liturgie. Besonders aufschlußreich ist der Fall des byzantinischen Gesangs, wo ein beständig vorwärts schreitender Prozeß der Weiterentwicklung von Melodien, was in der Tat das Werk hochausgebildeter musikalischer Fachleute war, sich zumindest vom neunten Jahrhundert bis zur Gegenwart erstreckte. Doch der Niedergang des gemeinschaftlichen Gesangs scheint schon vorher eingesetzt zu haben; er scheint mehr eine indirekte Ursache des Ausschmückungsprozesses als ein direktes Ergebnis von ihm gewesen zu sein.

Der hohe künstlerische Wert des Greorianischen Chorals ist auch heute noch für viele Menschen des Westens (wenn auch nicht für alle), selbst für solche mit geringer musikalischer Ausbildung, und sogar für einige unkirchliche junge Menschen, die sich nicht nach der vorkonziliaren römischen Liturgie zurücksehen, die sie nie erlebt haben, offensichtlich. Vielen, die des Lateins nicht kundig sind, übermittelt dieser Gesang immer noch ein starkes Gefühl erhabener Spiritualität, und das zu einer Zeit, wo so manche anderen kulturellen Spuren des Christentums für Leute, die sich von neuen Kulten, östlichen Religionen, antigeschichtlichem Fundamentalismus, ja selbst von apathischem Agnostizismus angelockt fühlen, ihre Bedeutung verloren haben. Aufnahmen von Gregorianischem Choral finden weiterhin Absatz, und Jazz- und

Rockmusiker haben gelegentlich neue Musik auf gregorianischen Themen aufgebaut, an die sie sich aus ihrer Kindheit erinnerten[10]. Niemand kann einen Universitäts- oder Konservatoriumsgrad in Musik erhalten, ohne daß er sich irgendwie mit diesem Gesang befaßt hat, und wenn man an einer weltlichen Universität Musikgeschichte lehrt, wird man jedes Semester von Studenten aller religiösen Überzeugungen und auch von Ungläubigen gefragt, weshalb die Kirche einen so außerordentlichen künstlerischen Reichtum aufgegeben habe. Ganz gewiß besteht immer noch die Möglichkeit, den Choral zu verwenden, um zu einem höheren Verständnis des «Wahren, Guten und Schönen» beizutragen, so daß sich viele Menschen «ungehinderter zur Kontemplation und Anbetung des Schöpfers erheben» können (Gaudium et Spes, Nr. 57). Eine größere Vertrautheit mit dem Gregorianischen Gesang könnte künstlerische Maßstäbe für alle andere Musik, die in der Liturgie verwendet wird, setzen (SC, Nr. 121-122. 124) und gegenüber kurzlebigen Tendenzen solide, beständige Werte betonen. Es geht darum, Wege zu schöpferischer, wirkkräftiger Verwendung des Chorals zu finden, um die Gesamtziele des kulturellen Pluralismus und des pastoralen Gottesdienstes zu erreichen.

C. Universalität in Musik und Gottesdienst

Bekanntlich behaupten «sakral» eingestellte Musiker, daß die klassische Kunstmusik einen ihr innewohnenden sakralen Charakter besitze, der sich für den Gottesdienst eher eigne als «Folk»-Musik, der es typisch um so weltliche Anliegen wie erotische Liebe, eitle Effekthascherei und sogar Drogenmißbrauch gehe. Von der neuen Offenheit des Konzils für alle Kulturen der Welt inspiriert, haben «pastoral» denkende Musiker zuweilen erwidert, kein Musikstil sei in sich selbst sakral oder weltlich; schon die Idee einer in sich selbst sakralen Musik sei eine relativ neue, europäische Entwicklung. Musik beinahe jeder Kultur lasse sich an liturgische Zwecke anpassen. Beide Argumente sind jedoch unbegründet und widersprüchlich. In der klassischen Musik war, von Palestrina an bis zu Mozart, der Unterschied zwischen sakralen und weltlichen Stilen in der Praxis oft weniger scharf, als man manchmal theoretisch behauptet hat. Schon die Idee, beide voneinander zu unterscheiden, ist weder neu noch spezifisch europäisch. Einige nichtwestliche Kulturen heben sie noch strenger voneinander ab, und zwar so sehr, daß sie für «Musik» kein gemeinsames Wort haben, das sie beide bezeichnen kann[11]. Andererseits widerspiegelt sich in den Doppelbegriffen «Kunstmusik» und «Volksmusik» in erster Linie die Sicht des Westens, worin sie geschichtlich stark emotionale Beiklänge aufweisen, welche die jetzige Debatte über die Liturgie lähmen, weil sie weder von der einen noch von der anderen Seite wahrgenommen werden. Schließlich können diejenigen, welche die kulturelle Verschiedenheit zu respektieren behaupten, vernünftigerweise nicht das Argument vorbringen, die europäischen Auffassungen über sakrale Musik seien der Inkulturation und Erneuerung weniger würdig als die Traditionen der nichtwestlichen Länder.

Der gesamte Fragenkomplex gehört zu dem, was Ethnomusikologen als die Frage der «musikalischen Universalien» bezeichnen. Gibt es einige musikalische Merkmale, die von beinahe der ganzen Menschheit als für die im Gottesdienst zu verwendende Musik besonders passend anerkannt werden? Leider können wir nicht einmal beginnen, auf derartige Fragen zu antworten, zum Teil deshalb, weil es viel zu viele Kulturen gibt, in bezug auf die wir nicht einmal über die wichtigsten Unterlagen verfügen, und zum Teil deswegen, weil es so schwierig ist, solche Fragen überhaupt so zu formulieren, daß jede Kultur sie verständlich finden kann. Die Angehörigen vieler Religionen verwenden jedoch in ihrem Kult Musik, welche wichtige Ähnlichkeiten zum christlichen liturgischen Gesang aufweist. Einstimmige Gesangsmelodien, nur wenig oder gar nicht harmonisiert oder von einem Instrument begleitet; Verwendung geschmeidiger Melodietypen und kurzer, klischeehafter Sätze, die Wörtern unterlegt werden, welche religiösen Schriften entnommen sind, so daß damit insbesondere die syntaktischen Unterteilungen des Textes hervorgehoben werden — diese Beschreibung ließe sich mit wenigen Änderungen so gut auf den Kultgesang von Juden, Muslimen, Hindus und einigen Buddhisten übertragen wie auf den der Christen des Westens und Ostens[12]. Die Ansicht, daß diese Grundzüge für gottesdienstliche Musik typisch sind, stimmt also mit der Auffassung eines Goßteils der Menschheit überein (vgl. Nostra Aetate, Nr. 2).

Beide, die «sakrale» und die «pastorale» Sicht, sind allzu eng. Zu wahrer Universalität — was Katholizismus besagt — kommt es weder durch erzwungene Einförmigkeit noch durch oberflächliche Großzügigkeit. Sie wird dann entstehen, wenn alles Wertvolle, ob es nun aus dem Laden der Vergangenheit oder aus dem Bazar der Gegenwart stammt, die «eigenen Gaben den übrigen Teilen und der ganzen Kirchen hinzubringt, so daß das Ganze und die einzelnen Teile zunehmen aus allen» (Lumen Gentium, Nr. 13). Dazu braucht es ein Unterscheidungsvermögen, das in einem mit offenem Geist und liebendem Herzen vorgenommenen kritischen Studium der primären Quellen geschult worden ist. Die liturgische Musik wird sich jedoch nur dann erneuern lassen, wenn die theologische und pastorale Diskussion darüber auf der gleich hohen kritischen Ebene gehalten wird, wie das bei der liturgischen Erneuerung im allgemeinen der Fall ist. Dann wird die Kirche, gleich einem Hausvater, der aus seiner Schatztruhe Neues und Altes hervorholt (Mt 13,52), damit begonnen haben, die echte Tradition der liturgischen Musik von neuem zu entdecken, die um das Anhören und Singen des heiligen Wortes kreist. Sie wird dann die Melodie im Streben nach der «edlen Schönheit» der «wahrhaft sakralen Kunst» (SC, Nr. 124) in Übereinklang mit der allgemeinen musikalischen und religiösen Erfahrung der gesamten Menschheit bringen, diese aber auch erlösen.

[1] Anm. d. Übers.: Der deutsche Wortlaut der Enzykliken Pius' X. und Pius' XII. ist entnommen aus: H. B. Meyer und R. Pacik (Hg.), Dokumente zur Kirchenmusik unter besonderer Berücksichtigung des deutschen Sprachgebietes (Regensburg 1981).

[2] Vgl. D. Stefanovic, Die orthodoxe Kirche, in: D. Baumann und K. von Fischer (Hg.), Religiöse Autoritäten und Musik: Ein Symposium (Kassel 1984) 89.

[3] Vgl. J. Overath (Hg.), Sacred Music and Liturgy Reform after Vatican II: Proceedings of the Fifth International Church Musik Congress, Chicago-Milwaukee, August 21-28, 1966 (Rom 1969) 108-110. 284-288; M. T. Winter, Why Sing? Toward a Theology of Catholic Church Music (Washington DC 1984) 3-27.

[4] Transmission and Form in Oral Traditions, in: D. Heartz und B. Wade (Hgg.), International Musikcological Society: Report of the Twelfth Congress, Berkeley 1977 (Kassel 1981) 139-211.

[5] Zu drei sehr unterschiedlichen Ansichten vgl. W. Apel, Gregorian Chant (Bloomington, Indiana 1958) 275-304; J. Stevens, Words and Music in the Middle Ages: Song, Narrative, Dance and Drama, 1050-1350 (Cambridge 1986) 277-283; J. Viret, Le chant grégorien, musique de la parole sacrée (Lausanne 1986) 139-165.

[6] R. Jonsson und L. Treitler, Medieval Music and Language: A Reconsideration of the Relationship, in: Music and Language = Studies in the History of Music 1 (New York 1983) 2.

[7] J. Prou, Gregorian Chant in the Spirituality of the Church, in: Gregorian Chant in Liturgy and Education: An International Symposium, June 19-22, 1983 (Washington DC 1983) 25-38. Vgl. auch R. Otto, Das Heilige (Sonderausgabe München 1963) 63-65. 89-91.

[8] B. Nettl, The Role of Music in Culture: Iran, A Recently Developed Nation, in: C. Hamm u. a. (Hg.), Contemporary Music and Music Cultures (Englewood Cliffs, New Jersey, 1975) 98.

[9] N. Temperley, The Old Way of Singing: Its Origins and Developement, in: Journal of the American Musicological Society 34 (1981) 511-544.

[10] Vgl. das «Tantum ergo: In Memoriam — Edward Kennedy Ellington» von A. Broadbent, aufgenommen auf: Woody Herman and the Thundering Herd, in: Herd et Montreux, Fantasy Records F-9470, 1974. Selbst der Rock-Musiker Frank Zappa, dessen Name Respektlosigkeit und Bilderstürmerei besagt, sagte kürzlich in einem Interview: «Ich habe den Klang der Gregorianischen Gesänge immer gern gehabt... Er hat mich sogar dazu inspiriert, ihn inmitten von Solos auf der Gitarre anzustimmen...». In: P. Occhiogrosso, Once a Catholic (Boston 1987) 338.

[11] Eine Einführung in dieses und weitere Probleme ist T. Ellington, Music and Religion, in: The Encyclopedia of Religion (New York 1987) 10: 163-172.

[12] J. Spector, Chanting, in: Encyclopedia of Religion, a a O. 3: 204-213. Vgl. auch Mediterranean Studies: Chant Traditions and Liturgy, in: International Musicological Society: Report, 402-435.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. August Berz

PETER JEFFERY

Hat an der Universität von Delaware sowie an der Harvard University und an der Princeton University Musikgeschichte gelehrt. An der Hill Monastic Manuscript Library hat er an der Katalogisierung mittelalterlicher Handschriften mitgearbeitet. «Weltoblate» der Benediktinerabtei St. Jone's in Collegeville, USA. Er ist Herausgeber von Liturgical Chant Newsletter. Veröffentlichungen u. a. in: Archiv für Liturgiewissenschaft, Ephemerides Liturgicae, Worship, Patristics, Judaica, Jewish Quarterly Review, Scriptorium, Speculum und Journal of Musicology. 1985 erhielt er den Alfred Einstein Award der American Musicological Society; 1987 erhielt er als erster Musikwissenschaftler ein John-D.-und-Catherine-T.-McArthur-Stipendium. Demnächst erscheinen von ihm folgende Bücher: (zus. mit Kay Shelemay:) Oral and Written Transmission in Ethiopian Christian Chant; The Chant Tradition of Early Christian Jerusalem, and Its Role in the Formation of the Eastern and Western Chant Repertories. Anschrift: Dr. Peter Jeffery, 197, Fairmont Ave., New Haven, CT 06513, USA.

Lawrence A. Hoffmann

Traditionen und Spannungen in der amerikanischen Synagogenmusik

I. Die Musik im jüdischen Gottesdienst

Es ist schwer herauszufinden, wie man von der Musik im Rahmen des jüdischen Gottesdienstes sprechen soll. Dem war nicht immer so[1]. Von den frühesten Zeiten an erblickte man in Musik und Gebet eine gegenseitige Ergänzung: ein eigentliches Orchester im Tempel, ein vom Levitenchor nicht zu trennender Opferkult und eine antiphonale Psalmodie im Tempel und in der im Entstehen begriffenen Synagoge. Rabbinische Aussagen aus der gleichen Periode, die sich aber auch noch durch das Mittelalter hindurch erstrecken, verbinden die Liturgie ebenfalls mit Musik und zwar so sehr, daß wir von Zeit zu Zeit sogar dunkel erahnen, daß diejenigen, welche diese Aussagen machten, eine Theologie der Kultmusik voraussetzten. Einige Texte bringen denn auch diese Theologie in Einzelheiten zum Ausdruck: mystische Midraschim (ca. 3.-8. Jh.) vergleichen den Gottesdienst Israels mit dem himmlischen Engelchor, indem sie z.B. den menschlichen Lobpreis Gottes gemäß dem responsorialen Modell strukturieren, das sie aus einer Nebeneinanderstellung von Jes 6,3 und Ez 3,12 erschließen. Kabbalisten gründeten Musikgesellschaften, um den Sabbat willkommen zu heißen, während einzelne Theoretiker — z.B. Abraham Abulafia (1240-1291) — Musikunterricht mit der liturgischen Rezitation der Buchstaben im göttlichen Namen verbanden, um einen ekstatischen Trancezustand herbeizuführen[2]. Man könnte sogar behaupten, daß, obwohl eine ansehnliche jüdische Ikonographie besteht, Juden nicht genügend Freiheit gewährt war, um die visuelle künstlerische Leistung zu erreichen, die man in einer Kathedrale oder Moschee findet. Deshalb brachten sie ihre Kultur nicht so sehr in Malereien, Plastiken und Gewölben zum Ausdruck, sondern in Musik. Selbst das Talmudstudium war von der Rezitation von Melodien begleitet. Doch, um zu meinem Ausgangspunkt zurückzukehren, im Gegensatz zu der ansehnlichen Literatur, die über andere liturgische Probleme (beispielsweise die Textgeschichte und die Gebetbuchreform) vorhanden ist, bleibt die Rolle der Musik im heutigen Gottesdienst praktisch unerforscht und unerörtert.

Zum Teil sind wir einer unglückseligen Logozentrik zum Opfer gefallen, die mindestens auf die Begründer der «Wissenschaft-Tradition» zurückgeht, auf Männer wie Leopold Zunz (1794-1886) und Ismar Elbogen (1874-1943), welche die für die moderne jüdische liturgische Forschung geltenden Gesetze aufstellten. Sie fertigten eine Liste von Dichtungen an, nahmen Revisionen von Gebeten vor und verzeichneten Gebetsriten, schenkten aber dem Vollzug des Gottesdienstes wenig Beachtung, In der akademischen philologischen Tradition Deutschlands verwurzelt, verstanden sie die Liturgiewissenschaft lediglich als ein Klassifizieren anhand von Manuskripten, wobei es ihnen darum ging, die Geschichte der Texte herauszufinden, die das Gebetskorpus bilden[3]. Sie (und ihre akademischen Nachfolger) erwähnen gelegentlich Musik und handeln von der Rolle des Gebetsleiters und der Gemeinde. Sie tun das aber nur, um die Geschichte des Generationen überdauernden Gebetstextes von seinen Ursprüngen im Altertum an bis zu ihrer eigenen Zeit zu rekonstruieren[4].

Diese Unsicherheit im Umgang mit Musik entspricht eigentlich einer althergebrachten rabbinischen Tendenz von Nord- und Osteuropa, die im zwölften Jahrhundert anhebt, jedoch während des Aufkommens des professionellen Kantorats vom 17. Jahrhundert an besonders stark zutage tritt. Tatsächlich war die jüdische Tradition in bezug auf die Musik stets zwiespältig. Sie förderte diese als wesentlich engelhaft und als die einzige geeignete Art und Weise, um den Schöpfer zu erreichen. Sie fürchtete sich aber auch vor ihr — eine Haltung, die möglicherweise auf die rabbinischen Vorbehalte in Bezug auf die zentrale Stellung der Musik in heidnischen Riten zurückgeht[5]. Welches auch ihr Ursprung sein mag: Diese latente Verdächtigung der Musik als etwas Unpassendes und vielleicht sogar Dämonisches liegt vielen rabbinischen Aussprüchen zugrunde, die allzeit wiederholt werden. Allgemeines Musizieren wurde offiziell

geächtet, sei es deshalb, weil Juden die Zerstörung des Tempels betrauern sollen, oder wegen der Sinnlichkeit, die der Musik innewohnt, oder auch deswegen, weil gewisse Musikformen unjüdische Sitten nachzuahmen scheinen[6]. Wenn Gottesdienst nicht eine religiöse Verpflichtung wäre, hätte man vielleicht sogar liturgische Musik verboten. Auf alle Fälle wurde stets die Frage gestellt, wie weit sie erlaubt sei.

Diese zwiespältige Haltung zur Musik läßt sich insbesondere auf die deutsche pietistische Tradition des zwölften und dreizehnten Jahrhunderts zurückführen, die Chassidei Aschkenas genannt wird und von Samuel dem Chasid (ca. 12. Jh.) und seinem Sohn Juda (um 1150–1217) grundgelegt wurde. Diese Pietisten sahen das Gebet als die höchste Aufgabe der Menschheit an und waren der Ansicht, daß es Musik erfordere, da einzig Musik den Geist von den irdischen Sorgen ablenken und statt dessen den Gedankenkomplex schaffen könne, der von jedem Wort des liturgischen Textes eingegeben werde. Dies führte zu einer eigentlichen Gesangstradition, worin die Musik sehr wichtig war. Doch selbst für sie stand die Musik im Dienste des Textes und nicht umgekehrt, und es liegt Grund zur Vermutung vor, daß es immer mehr zu einem Widerstreit zwischen der musikalischen Klasse der Kantoren und ihren Textlehrern, den Rabbinern, kam. Juda z.B. spricht sich dagegen aus, daß man von den Hochzeitsgästen Gaben sammelt, um den Kantor zu bezahlen. Das Problem verschwand nicht. Eine polnische Autorität, Samuel Edels (1555–1631), geht mit Juda aus dem Grund einig, weil die Leute beschwatzt würden, den Kantor zu bezahlen, so daß das «ein Fall von Räuberei, nicht von Geschenkgeberei» sei. Das Verlangen nach Musik, angefangen von der täglichen Liturgie bis zu Hochzeiten, machte den Kantor offenbar zu einer Notwendigkeit. Doch wegen der Besorgnis, die Sangeskunst könnte nicht in Ordnung sein, wurden dem betreffenden Kantor keine Vergütungen und keine hochgeachtete Stellung gewährt.

Im 17. Jahrhundert kommt es zur Institutionalisierung des Kantors als einer soziologisch am Rande stehenden Persönlichkeit, auf die die Gesellschaft ihre zwiespältige Haltung übertrug. Offiziell waren Kantoren notwendig; inoffiziell aber wurden sie als nicht vertrauenswürdig erachtet und sprichwörtlich sogar als Dummköpfe geschildert, d.h. als solche, die sich wohl in der Musik, jedoch nicht im Text auskennen. Als die Gemeinden an Größe zunahmen, wurde, zumal unter dem Einfluß der mystischen Tradition, in der das Gebet besonders bedeutsam war, der gemeinschaftlichen Liturgie und der sie begleitenden Musik vermehrte Aufmerksamkeit geschenkt. Handbücher, die Kantoren Ratschläge boten, zeigen den Konflikt auf seinem Höhepunkt. Einige Kantoren waren natürlich selbst Rabbiner, doch zur Hauptsache kam es vor, daß rabbinische Autoritäten, die nicht Kantoren waren, Kantoren, die nicht Rabbiner waren, heruntermachten, weil sie sich nur um die stimmliche Gestaltung kümmerten, jedoch die Grammatik oder Syntax des Textes verstümmelten und so weit gingen, daß sie «eine Viertelstunde zur Vokalisation eines stummen Buchstabens verschwenden!»[7] Weil diese rabbinischen Kritiker in Worten so beschlagen waren wie die Kantoren im Singen, kam es zu einigen sehr einseitigen schneidenden Bemerkungen, welche die Nachwelt im Gedächtnis behielt. Somit erachtete man die Musik sowohl für engelhaft wie dämonisch, und Kantoren wurden in die nicht zu beneidende zwiespältige Rolle eines Heiligen und eines Sünders versetzt.

Entscheidend ist, daß eine gerade Linie vom pietistischen Bewußtsein im Deutschland des zwölften Jahrhunderts zu den Gelehrten führt, die das moderne Liturgiestudium formulierten. Einer vorweg vollzogenen Begriffsbestimmung folgend nahm man den schriftlichen Text zur Forschungsunterlage, nicht aber die musikalischen Mittel, durch die er vorgetragen wurde. Erörterung der Musik blieb fast ausschließlich die Domäne von Musikern, hauptsächlich der in der Synagoge bzw. für die Synagoge tätigen Kantoren und Komponisten. Man war aber nicht im Dialog mit den Rabbinern, die heute für gewöhnlich frisch-fröhlich ihrem eigenen Geschäft nachgehen und über Theologie, Liturgie und Gebet sprechen, als ob musikalische Erwägungen bloße Nebensache wären, mit der sich dann später ein Stab von musikalisch kompetenten Technikern zu befassen habe. Sogar die Seminarausbildung hat bis in jüngster Zeit Kantoren als Sänger geschult, aber die theologische Perspektive, die man bloß für Rabbiner erfordert hält, von ihrer Ausbildung ferngehalten. Wenn wir über Gottesdienst und Musik als etwas Zusammengehöriges vernünftig sprechen sollen,

haben wir mehr zu tun als lediglich wiederzugeben, was bis anhin gesagt wurde. Wir haben wieder ganz von vorn zu beginnen.

Dieser Aufsatz sucht eben das zu tun: eine theologische Perspektive zu bieten als einen Rahmen für die Probleme, vor denen die heutige Synagoge steht, wenn sie über die Rolle der Musik nachdenkt. Diese neue Perspektive muß a) sich an die jüdischen Verstehenskategorien halten; b) den Stand der Dinge erklären, der für die Beobachter des jüdischen Gottesdienstes heute evident ist, und c) sich echt mit dem musikalischen Erbe befassen, das sie weiterzuführen behauptet.

Ich wende mich zuerst c) zu, dem musikalischen Erbe der Synagoge, wobei ich die herkömmliche Musik der Kunstmusik und sie beide (die elitär sind) der heutigen Volksmusik gegenüberstellen will. Mit Hilfe einer soziologischen Theorie über die Natur von Disputen über Kunst werden wir dann einen neuen Blick auf b), den derzeitigen empirischen Befund werfen. Schließlich werde ich die Umrisse einer Lösung skizzieren in Entsprechung zu a): der jüdischen Ekklesiologie.

II. Die Musik der Synagoge

Die Vielfalt jüdischer Musiken, die als sakral bezeichnet worden sind, ist recht bemerkenswert.

1. Den alten Tempel charakterisierten Levitenchöre und Begleitmusik mit Blas-, Schlag-, Blech- und Streichinstrumenten.

2. Die Synagogenmusik (um das 12. Jahrhundert) war vielgestaltig. Zu ihr gehörten (beispielsweise): a) responsoriales Psalmodieren, wobei der Gebetsleiter und die Gemeinde miteinander abwechselten, was auf die Periode der Mischna zurückgeht; b) biblischer Gesang, zuerst nach Handzeichen (Chironomie) und schließlich nach Tonzeichen, die den kanonisierten Text, wie er im Palästina des zehnten Jahrhunderts festgelegt worden war, begleiteten; c) Gebetsweisen, die mit Anlässen des Kalenderjahres zusammenhingen (in der Einzahl als *nusach* bezeichnet): d.h. einzelne Sätze musikalischer Motive, die beständiger Improvisierung unterliegen; d) volkstümliche Melodien, die der Gesamtkultur entnommen oder vom Volk aufgebracht worden waren.

3. Um das zwölfte Jahrhundert bildeten sich örtliche liturgiemusikalische Traditionen heraus, z.B. die nordeuropäische (oder aschkenasische) Vielfalt, die für gewöhnlich Jacob Moellin (dem Maharil: 1360?-1427) zugeschrieben wird, der Misinai-Melodien («vom Berge Sinai» stammende Melodien) übermittelt haben soll. Diese bilden die ältesten klar erkennbaren liturgischen Motive, die zumeist auf ein Jahrhundert oder zwei Jahrhunderte früher anzusetzen sind.

4. Im 19. Jahrhundert bewegte sich die Musik in einer von zwei Richtungen. «Traditionalistische» Kultgemeinden gebrauchten im Gottesdienst den überkommenen vormodernen hebräischen Text. Dieser wurde in einem Stil wiedergegeben, der sich um das «moderne» Schönheitsempfinden nicht kümmerte, vor allem in Osteuropa, wo kabbalistische Musik- und Gebetstheorien vorherrschten und sich die Juden an eine bereits vorhandene Weise des Sologesangs hielten. Der Kantor *(chasan)*, der auf ein kunstfertig und ausgeklügelt ausgeführtes Rezitativ spezialisiert war, füllte das, was im *nusach* wurzelte, mit melismatischen Passagen. Wer von jüdischer Liturgiemusik spricht, denkt für gewöhnlich an diesen spezialisierten Kantorstil.

5. Ein anderer Weg entsprach einer jüdischen Reform, die sich, in der Musiksprache gesprochen, von der christlichen Parallele darin unterschied, daß das Judentum unter seinen Klerikern keine streng übereinstimmende Gesangstradition hatte, so daß sich unter seiner Laienschaft nie das parallele Phänomen von Gemeindeliedern entwickelte. (Ungeachtet offizieller Gesangbücher, die seit 1897 dann und wann und neulich 1987 herausgegeben wurden, scheiterten die Versuche der amerikanischen Reformbewegung, das Liedersingen einzuführen, ständig[8].) Dafür änderte das Reformjudentum die Kunstform, die es hatte, nämlich den Sologesang des Kantors. Die Juden, die erst kurz zuvor die Zivilrechte erhalten hatten unter der Bedingung, dann auch «zivil» zu handeln, frischten alte Lieblingsweisen der Synagoge wieder auf. Diese erschienen nicht mehr in rein modaler Form, sondern waren durch die Auferlegung eines Tonsystems passend harmonisiert und fest notiert, so daß sie der Kantor nicht mehr frei gestalten konnte. Auch entdeckte man die Kunstmusik, die zur Wiedergabe durch Solisten bestimmt ist. Diese waren oft berühmte Stimmen, die angeworben wurden, um den Kantor zu ersetzen, dessen Erfahrung in der jüdischen musikalischen Tradition man als unwichtig ansah. (Der geschichtlich am nächsten verwandte Präzedenz-

fall für die neue Kunstform war das Werk von Salamone de Rossi, dem aus Mantua stammenden Komponisten des 17. Jahrhunderts, dessen Stil den Hof der Hochrenaissance charakterisierte.)

6. Die Musik der jüdischen Reform nahm unter dem Kantor Solomon Sulzer (1804–1890) in Wien Gestalt an und bewegte sich dann nach Westen zu den Hauptstädten der Aufklärungskultur wie Berlin und Hamburg. In Polen entwickelten sich inzwischen wortlose Melodien *(niggunim)*, die in einheimischen — und nicht notwendigerweise jüdischen — volkstümlichen Weisen wurzelten.

7. Schließlich haben wir den Einfluß unserer eigenen Zeit, in der die meisten der oben erwähnten Stränge, die miteinander rivalisieren, ihre Anhänger haben: Kunstmusik, volkstümliche Weisen, Gesang nach veränderten *niggun*-Melodien, Psalmengesang, die überall vorhandene Ferienlager- und Jugendmusik sowie neuentdeckter *nusach* — von Kantoren wiedergegeben, nach denen nun wiederum Nachfrage besteht. Es gibt dabei auch Überrasschungen: weltliche — sogar nationalistische — Lieblingslieder Israels, die in keinem Gebetbuch verzeichnet sind, sondern den Gesang Jerusalems oder jüdischer Aspirationen in einer Zeit nach dem Holocaust zum Ausdruck bringen. Man hört selbst Gottesdienste, die mit der Nationalhymne Israels (Hatikvah) schließen, die der Melodie nach offensichtlich von «Die Moldau» abhängt, aber in ihrem Text «die Hoffnung von zweitausend Jahren» zum Ausdruck bringt, «ein freies Volk in unserem Land zu sein, im Land von Zion und Jerusalem» — ein Text, der in unserer Zeit von Juden für sakral genommen wird. Zumal in Amerika wird der derzeitige Stand der liturgischen Musik am besten als offen, wandlungsfähig und demokratisch — wenn nicht gar chaotisch — bezeichnet.

Somit ergibt sich das Problem: Welches sind angesichts dieses reichen Erbes und der heutigen fließenden Übergänge zwischen den Stilformen die geeigneten Richtlinien auf der Suche nach der Musik des jüdischen Gottesdienstes? Das Problem weist eine musikalische und eine gesellschaftliche Seite auf.

III. Die heutige Situation

In musikalischer Hinsicht sollten zwei verschiedene, doch zusammenhängende Probleme nicht miteinander vermengt werden. Die vom 19. Jahrhundert vorgenommene Spaltung in das, was ich als «traditionalistisch» und als «Reform» bezeichnet habe, führte zuerst zu einem einfachen Konflikt zwischen der herkömmlichen Kantorenmusik, wie sie sich bis dahin entwickelt hatte, und der aufkommenden Kunstmusik, die der Umwelt entnommen wurde. Im großen und ganzen institutionalisierten die amerikanische Reformbewegung und ihre europäischen liberalen Entsprechungen die letztere Richtung; die orthodoxe und die konservative Bewegung hielt an der erstgenannten fest. Beide Positionen glichen jedoch einander darin, daß sie beide elitär waren. Die Frage war nur, welche Elite man als nacheifernswert wählte: die arkane Welt des von einem Kantor ausgeführten *nusach* oder den aristokratischen Geschmack der Oberklasse Europas.

Während der letzten Jahrzehnte brach ein neuer Konflikt aus: Das Elitäre als solches wird in Frage gestellt. Man vertritt immer mehr die Auffassung, daß der Gottesdienst Sache des Volkes sei und deshalb einen mitreißenden Musikstil erfordere, der das Volk zur tätigen Mitbeteiligung anregt. Hingegen seien Kantorengesang und Kunstmusik nur für sehr kultivierte Gottesdienstbesucher verständlich. Vom Kantor her gesehen, bedroht die Forderung nach musikalischer «Verständlichkeit» sowohl die jahrhundertealte innerlich echte Tradition als auch die relativ neue äußerlich echte Kunstmusiktradition, da die neuesten liedhaften Melodien nicht in der Geschichte der Synagoge wurzeln und auch dem feineren Geschmack nicht entsprechen.

Hier wird jedoch die gesellschaftliche Dynamik peinlich ansichtig. Wir sahen weiter oben, wie Kantoren von Autoritätsstellungen mit Bedacht ausgeschlossen wurden, während die Rabbiner die Musik gegenüber dem Text vernachlässigten. So werden denn in der heutigen Synagoge die Forderungen von Kantoren nach musikalischer Echtheit oft von Rabbinern abgelehnt, die behaupten, daß künstlerische Hochleistung für die sich in einem demokratischen Zeitalter stellende Aufgabe des gemeinsamen Betens kontraproduktiv sei. Hier kann einem die Kunstsoziologie zustatten kommen. Herbert Gans studierte Kulturdispute, die sich um «Volkskultur» und «hohe Kultur» drehen, und kommt zum Schluß, daß die ideologischen Kritiken von Anhängern der Hochkultur gegenüber der Volkskultur den

Sachverhalt übersehen, daß das Problem in einem relativen Verlust an geistigem Format auf seiten der Elite besteht. Diese bildet somit «nach unten mobile Gruppen, die ihren Einflußverlust zu einer Theorie einer allgemeinen Degeneration der Gesellschaft hochstilisieren... und eine Verteidigungsideologie aufbauen, um die kulturellen und politischen Privilegien der Hochkultur zu protegieren»[9]. Wie H. Gans sagt, ist die Hochkultur darin, daß sie den ästhetischen Bedürfnissen ihrer Schöpfer dient, «auf den Schöpfer orientiert»; Volkskultur hingegen ist darin, daß sie beim Volk, das sie gebraucht, nach ihrer Daseinsberechtigung sucht, «auf den Verbraucher ausgerichtet».

Diese Charakterisierung schildert klar unsere Situation, obwohl sie mehr Probleme aufwirft, als sie löst. Ob die Kantoren traditionell nach unten mobil sind, ist fraglich. Sie hatten bereits einen niedrigen Status, und wenn von ihrer Seite keine energische Verteidigung ihrer Kunst vorliegt, dann einzig deswegen, weil die Rabbiner den schriftlich niedergelegten Kanon dessen, was uns übermittelt wurde, kontrollierten. Seit dem 19. Jahrhundert bewegte sich indes die Autorität offensichtlich von ihrem herkömmlichen Sitz bei denen weg, die in der Tradition gut unterrichtet waren, und die Kantoren gehörten sicherlich zu diesen. Die überhandnehmende Werte-Demokratie hat jedoch auch die kulturelle Elite Europas entthront, so daß selbst die Befürworter der Kunstmusik in der Defensive sind. Im herrschenden Konflikt in bezug auf die Frage der Popularisierung des liturgischen Gesangs widerspiegelt sich der gesellschaftliche Konflikt, der darin besteht, daß die Gottesdienstbesucher überhaupt aus dem Kult aussteigen können, wenn ihnen das, was daselbst geschieht, nicht zusagt. Die für den Gottesdienst verantwortlichen Rabbiner tun deshalb ihr Möglichstes, um innerhalb angemessener Grenzen sicherzustellen, daß das Volk den Gottesdienst gern besucht.

IV. Auf dem Weg zu einer Lösung

Doch selbst die Rabbiner, deren Aufgabe es ist, ihre Schäflein hereinzubringen, diskutieren nicht ernstlich, sondern suchen die Leute anzulocken, ohne theologische Überlegungen anzustellen. Was aber sollten solche Überlegungen betreffen? Selbst eine gültige Verkürzung des Problems auf seine soziologische Realität ist noch eine Verkürzung auf eine Ebene, auf der zu operieren Religion nicht willens ist. Wie also beschafft die jüdische Ekklesiologie wenigstens den Rahmen, worin eine Lösung gefunden werden kann?

Die Antwort liegt im Wesen der Kantorrolle, wie sie von ihrem Beginn an bestimmt worden ist. Wir sahen: Der Synagogengottesdienst war als ein antiphonales Zusammenspiel zwischen der Gemeinde und ihrem gewählten Gebetsleiter gedacht. Auf hebräisch heißt dieser *scheliach tzibbur* (wörtlich: «Vertreter der Gemeinde»), der damit beauftragt ist, im Namen des Volkes die Liturgie zu singen. Darin eiferte man bewußt den Engelscharen nach, von denen es heißt, daß sie in ihrem Gotteslob einander ablösen.

Die beste Analogie dazu, die ich mir denken kann, ist die klassische Theorie des Gesellschaftsvertrags, wonach in einem präsumierten Naturzustand souveräne Individuen einst ihre Rechte einem Monarchen übertrugen, um Interessen zu fördern, die im Naturzustand nicht erreicht werden konnten. So auch entschieden sich die Juden, obwohl Individuen im Naturzustand Gott anbeten können, dazu, den Naturzustand mit dem Bund zu vertauschen, zu dessen Erfüllung man ungezügelten Individualismus aufzugeben und gewisse Leiter mit einzigartigen Vorrechten auszustatten hatte. So kam der Kantor als «Vertreter der Gemeinde» auf, als derjenige, dem die besondere Pflicht und das besondere Recht gegeben ist, vor Gott für das Volk einzutreten.

Für den politischen Gedanken des Gesellschaftsvertrags besteht das philosophische Problem, eine richtige Ausgewogenheit zwischen den Gewalten des Leiters und den unveräußerlichen Rechten herzustellen, die dem Volk immer noch zu eigen sind. Eben das ist das Problem in der uns hier beschäftigenden Debatte: Wie weit darf das Volk sich auf seinen eigenen Geschmack im Kult berufen als auf sein unveräußerliches Recht vor Gott, dem wahren Leiter der Leiter? Wie weit darf der *scheliach tzibbur* eine Verpflichtung auf die herkömmlichen Normen des Bundes geltend machen, in den das Volk ein für allemal eintrat? Zwischen dem *scheliach tzibbur* und dem Leiter in der Gesellschaftstheorie bestehen tiefreichende Parallelen: Die Gottesdienstgemeinde muß aus mindestens zehn Betern bestehen, ein Quorum, das für die gemeinschaftliche Basis des jüdischen Betens symbolisch ist; die

Liturgie enthält sogar eine ritualisierte Erklärung, worin der Kantor vom Volk die Erlaubnis erbittet, mit einem besonders komplizierten poetischen Text weiterzufahren, und der Talmud diskutiert — nicht weniger als John Locke? — die Frage, wann ein unzuverlässiger Kantor oder neuerdings auch eine unzuverlässige Kantorin als Vertreter des Volkes von denen, die er oder sie repräsentiert, abgesetzt werden darf.

Es ist zu früh, um Lösungen festzulegen. Wir haben immer noch Ausschau zu halten nach etwas, das nach einer Definition aussieht. Darum dieser Aufsatz. Er beschreibt den Hintergrund der «Fehlkommunikation» zwischen dem Rabbiner und dem Kantor, die auf einer tiefsitzenden zwiespältigen Haltung zur Ausdruckskraft der Musik basiert. Und er legt eine Alternative und ein nicht urteilendes Modell vor, das zwar konfliktträchtig ist, aber im Gesellschaftsvertrag verwurzelt, der in der jüdischen Ekklesiologie liegt. Natürlich ist schon seit langem die Zeit vorbei, wo Gebetsleiter — Rabbiner oder Kantoren — einfach vorschreiben konnten, was sie für das Beste hielten, ohne sich mit den Laien zu beraten. Gewiß sind wir auch über die Revolution der sechziger Jahre hinaus, worin in Reaktion auf die frühere Vorherrschaft der Elite wieder zu jeder alten, einfach zu singenden Melodie gegriffen wurde. Als Vertreter des Volkes in mehr als einer Hinsicht erscheinen nun Rabbiner und Kantoren als Partner in einem Dialog miteinander und mit dem Volk, in dessen Dienst sie stehen. Dann und wann ist Musik zu hören, die (vielleicht) auf dem *nusach* aufbaut und herkömmliche Texte vertont. Sie ist oft für die Solostimme des Kantors gedacht, weist aber einen responsorialen Kehrvers auf und eine leicht erkenntliche Melodielinie, die sich nach einer einfachen, doch höheren Ansprüchen genügenden Harmonie richtet. Darin besteht, wie ich meine, der Durchbruch zu dem, wonach wir streben: ein neues *nusach America,* ein echt jüdischer und amerikanischer Tonklang, der Traditionalismus und Kunstmusik, Elitentum und Volkstümlichkeit einbegreift — ein Kompromiß, der im Einklang steht mit der in Entwicklung begriffenen Synagoge und dem Gottesdienst unserer Zeit.

[1] Ein ausgezeichneter Überblick und eine gediegene Bibliographie finden sich in: Hanoch Avenary, Music, in: Encyclopedia Judaica (Keter Publishing House, Jerusalem 1972), Bd. 12, 554-678.

[2] Vgl. Moshe Idel, The Mystical Experience in Abraham Abulafia (University of New York Press, Albany, N.Y., 1988) 53-71.

[3] Zu Einzelheiten und Anregungen zu einer neuen Auffassung des Gebets als Gebet und nicht als Text vgl. Lawrence A. Hoffman, Beyond the Text: A Holistic Approach to Liturgy (Indiana University Press, Bloomington 1987).

[4] Vgl. z.B. Elbogens klassische «Studies in Jewish Liturgy» (1906; Neudruck in Jakob J. Petuchowski, Contributions to the Study of Jewish Liturgy [Ktav, New York 1970]).

[5] Eric Werner nennt es «ein Zeitalter eines antimusikalischen Puritanismus» (in: The Sacred Bridge, Bd. 2 (Ktav, New York 1984) 23).

[6] Zu einer Übersicht über traditionelle Ansichten vgl. Rabbi Aharon Kahn, Music in Halachic Perspective, in: Journal of Halacha and Contemporary Society 14 (Fall, 1987) 7-48.

[7] Vgl. Stefan C. Reif, Shabethai Sofer and his Prayer-book (Cambridge University Press, Cambridge 1979) 36-37. 93, Anm. 62.

[8] Zu Einzelheiten vgl. Lawrence A. Hoffman, Gates of Understanding, Bd. 1 (Union of American Hebrew Congregations, New York 1977) 27-35.

[9] Herbert J. Gans, Popular Culture and High Culture: an Analysis and Evaluation of Taste (Basic Books, New York 1974) 55-56. 63.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. August Berz

LAWRENCE A. HOFFMAN

1969 zum Rabbi ordiniert. 1973 Promotion zum Doktor der Theologie. Derzeit Profesor für Liturgie am Hebrew Union College — Jewish Institute of Religion, 1 West 4th St., New York NY 10580. Aktiv beteiligt an der liturgischen Erneuerungsarbeit des American Reform Movement: Er war Vorsitzender von dessen Liturgie-Ausschuß; er hat «Gates of Understanding» verfaßt, einen zweibändigen Kommentar zur neuen Liturgie dieser Bewegung, der für die Hand des Gottesdienstbesuchers bestimmt ist; ebenso die historische Einführung in die Pessach-Haggada dieser Liturgie. Sonstige Veröffentlichungen u.a.: The Canonization of the Synagogue Service (University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana, 1979); The Land of Israel: Jewish Perspectives (University of Notre Dame Press 1986); Beyond the Text: A Holistic Approach to Liturgy (Indiana University Press, Bloomington 1987); The Art of Public Prayer: Not for Clergy Only (Pastoral Press, Washington 1988). Anschrift: Prof. Dr. Lawrence A. Hoffman, 19, Hillcrest Lane, Rye, N.Y. 10580, USA.

James Cone

Eine theologische Deutung der Black Spirituals

Eine beträchtliche Anzahl von Forschungen ist der Musik und der Poesie des Black Spiritual gewidmet, wenig jedoch wurde über seine Theologie gearbeitet. Offensichtlich mutmaßen die meisten Wissenschaftler, der Wert der Black Spirituals liege in ihrer künstlerischen Ausdruckskraft, nicht im theologischen Gehalt. Das würde dann besagen, Schwarze seien zwar «gut im Singen und Tanzen», denken aber könnten sie nicht. So pflichten fast alle z.B. der Behauptung von W.E.B. Dubois bei, vonach «der Neger primär Künstler»[1] sei; sein musikalischer Beitrag für Amerika sei unübertroffen. Wie aber steht es nun mit dem Schwarzen als Philosophen und Theologen? Könnte es nicht sein, daß der Inhalt des Spiritual ebenso tief durchdacht wie seine Musik kreativ ist, zumal man sich Kunst ohne Denken nicht vorstellen kann? Ich möchte in diesem Artikel die theologischen Implikationen der Black Spirituals untersuchen: insbesondere die Bedeutung Gottes, Jesu Christi, des Leidens und der Eschatologie.

Der «Sitz im Leben» der Spirituals

Eine theologische Interpretation der Black Spirituals, die nicht die kulturellen Entstehungsbedingungen berücksichtigt, geht fehl; und eine Kultur zu verstehen, setzt zumindest partielle Kenntnis ihrer Geschichte voraus. Die der schwarzen Bevölkerung Amerikas ist eine Geschichte ihrer Knechtschaft, eine Erinnerung an Schmerzen und Sorgen, ein Bericht über Sklavenschiffe und Zwangsumsiedlungen. Es ist eine Dokumentation schwarzer Existenz in Fesseln und deren Wirkung auf Leib und Seele des schwarzen Volksteils. Diese Geschichte schuf die Spirituals. Sie müssen wir bedenken, wollen wir diese schwarzen Lieder zutreffend erklären.

Die körperliche Sklaverei war grauenvoll. Sie bedeutete 15 bis 20 Stunden Arbeit am Tag, es gab gnadenlos Prügel, falls jemand auch nur die geringste Müdigkeit zeigte. Die Zwangsumsiedlung wurde Symbol der «Gebrochenheit», da Familienbeziehungen nicht anerkannt waren. Männer wurden von ihren Frauen, Kinder von den Eltern getrennt. Nur wenige Gesetze gaben den Sklaven Schutz, da die Mehrheit der Weißen meinte, Afrikaner seien nur teilweise Menschen (dreifünftel «Menschlichkeit» billigten die Gründer ihnen im Verfassungsentwurf von 1787 zu). Um womöglich verbliebene Zweifel auszuräumen, entschied der höchste Gerichtshof des Landes später, Schwarze hätten keine Rechte, die auch für Weiße verbindlich wären. Sklaven galten als Besitz, nicht anders als Tiere und Dinge; Sklavenhalter konnten nach Belieben über sie verfügen, vorausgesetzt, sie gefährdeten damit nicht das Wohl der Gesamtgesellschaft.

Dennoch enthält die Geschichte, die zur Entstehung der Spirituals führte, weit mehr als das, was Weiße den Schwarzen angetan haben. Sie liest sich auch als Bericht über die historischen Kämpfe der Schwarzen, sie gewährt Einblick in schwarzes Selbstverständnis als Bewußsein einer gesellschaftlich geknebelten Existenz. Was Weiße den Schwarzen zugefügt haben, steht erst an zweiter Stelle. Zunächst geht es darum, wie diese mit den Weißen verfuhren, um deren Angriff auf ihre Menschenwürde Einhalt zu gebieten.

Als die Weißen die Afrikaner zu Sklaven machten, wollten sie ihre schwarze Identität geschichtlich auslöschen, um eine (mögliche) vom afrikanischen Erbe geprägte Zukunft zu vereiteln. Weiße äußerten sich abschätzig über die geheiligten Erzählungen der schwarzen Vorfahren, sie belächelten ihre Mythen und zogen die heiligen Riten in den Schmutz. Sie wollten «Menschlichkeit» europäisch definieren, so daß ihr brutaler Umgang mit den Afrikanern als Zivilisierung von Wilden gerechtfertigt werden konnte.

Das aber mißlang den weißen Europäern; die Geschichte der Schwarzen ist das Ergebnis dieses Mißerfolges. Schwarze schauten nicht passiv zu, als weiße Unterdrücker ihr Dasein entwürdigten. Viele leisteten Widerstand, geistig und körperlich. Die Geschichte der Schwarzen Amerikas ist die Geschichte dieses Aufbegehrens.

Um sie zu verstehen, ist Kenntnis auch der Black Spirituals vonnöten. Denn das sind historische Lieder, die vom Bruch im Leben Schwarzer erzählen. Sie sprechen uns von einem Volk im Lande der Knechtschaft, sie reden von ihren Zusammenhalt, von ihrem Widerstand. Vom Volke Israel hören wir, es konnte nicht des Herren Lied in fremdem Lande singen. Für Schwarze jedoch hing nicht weniger als ihre Identität gerade vom Liede ab. Im Gesang bauten sie neue Strukturen auf, die Maßstäbe setzten für ein afrikanisches Selbstbewußtsein unter amerikanischer Knute. Sie schufen sich Inhalt wie Rhythmus, um die Unterjochung durch Menschen zu bewältigen. Die kompensatorische Funktion der Black Spirituals und ihre weltfernen Vorstellungen hat man oft hervorgehoben. Das lasse ich hier beiseite; es gibt jedoch sehr wohl einen Gedankengang in diesen Liedern, den man beachten muß, will man die Spirituals recht verstehen. Die Gedanken kreisen vor allem um «Freiheit», und zwar um Freiheit in dieser Welt. Damit geht es auch um die verschiedenen Risiken, die die Schwarzen mit ihrem Kampf für diese Freiheit auf sich zu nehmen bereit waren.

Oh Freedom! Oh Freedom!
Oh freedom, over me!
An' befor' I' d be a slave,
I'll be buried in my grave,
An' go home to my Lord and be free.
Didn't my Lord deliver Daniel,
Deliver Daniel, deliver Daniel.
An' why not a-every man?
Why can't he deliver me?

Das Thema Freiheit und die damit verbundenen Maßnahmen erklären, weshalb Sklavenhalter ihren schwarzen Sklaven nicht erlaubten, Gottesdienste zu feiern und Lieder zu singen, ohne daß offiziell dazu beauftragte Weiße zugegen waren, um die Versammlung zu kontrollieren. Nach dem Nat-Turner-Aufstand erklärten die meisten Südstaaten schwarze Prediger für illegal. Religiöse Versammlungen von Schwarzen dienten ja vielfach dazu, Auflehnung gegen die Institution der Sklaverei zu organisieren.

Die Geschichte der schwarzen Bevölkerung ist der Stoff, den die Black Spirituals verarbeiten. Dieser «Stoff» liefert weit mehr als nackte historische Daten über Sklaverei. Die Geschichte der Schwarzen beruht auf Erfahrung, auf seelischen Erlebnissen. Sie zu verstehen, erfordert Wissen vom Wesen eines Volkes, das «seinen Weg im Laufe der amerikanischen Sklaverei zu ertasten hatte»[2], indem es der Belastung drückender Knechtschaft durch Menschen standhielt bloß mit Hilfe eines Liedes.

«Schwarze» Geschichte selbst ist ein Spiritual!

Befreiungslieder. Die göttliche Befreiung der Unterdrückten aus der Sklaverei ist das theologische Hauptmotiv der Black Spirituals. Wie diese Lieder zeigen, leugneten schwarze Sklaven, daß sich Unterjochung durch Menschen mit ihrer afrikanischen Vergangenheit und ihrem Verständnis der christlichen Botschaft verträgt. Hatte etwa Gott die Afrikaner zu Sklaven der Europäer geschaffen? Demgemäß sangen sie von einem Gott, der sich in der Geschichte — in *ihrer* Geschichte — engagiert, indem er wieder ins Reine bringt, was die Weißen angerichtet haben. Wie Gott Mose und die Israeliten aus dem ägyptischen Sklavenhaus befreit hat, indem er den Pharao und sein Heer ins Rote Meer warf — will Gott auch das schwarze Volk aus der amerikanischen Sklaverei befreien. Diese Gewißheit formt den Gedanken der Black Spirituals, in ihr können schwarze Sklaven singen:

Oh Mary, don't you weep, don't you moan,
Oh Mary, don't you weep, don't you moan,
Pharaoh's army got drownded,
Oh Mary, don't you weep.

Grundgedanke der Spirituals ist, daß «Sklaverei» zu «Gott» im Widerspruch steht; sie ist ihnen Verneinung des göttlichen Willens. In Sklaverei geraten heißt zum «Niemand» gemacht werden, und ein solches Dasein widerspricht der Erschaffung von Männern und Frauen als Kindern Gottes. Da Schwarze glaubten, Gottes Kinder zu sein, betonten sie ihr Personsein und weigerten sich, ihre Unterdrückung mit göttlicher Offenbarung gleichzusetzen. Sie verwarfen Verzerrungen des Evangeliums durch Weiße, die

den Gehorsam von Sklaven gegen ihren Herren biblisch begründeten. Sie bestanden darauf, Gott wolle ihre Freiheit, nicht ihre Sklaverei. Darum haben Spirituals biblische Texte zum Mittelpunkt, die von Gottes Eintreten für die Befreiung der Unterdrückten handeln. Schwarze sangen von Josua und vom Kampf um Jericho, von Mose, der die Israeliten aus der Knechtschaft herausführte, von Daniel in der Löwengrube und von den Hebräern im Feuerofen. Hier geht es eindeutig darum, daß Gott die Schwachen aus der Unterdrückung durch die Starken, die Niedrigen und Geknebelten aus der Hand der Stolzen und Mächtigen befreit. Deshalb sagten sich die Schwarzen: Wenn Gott des Löwen Rachen für Daniel verschließen und das Feuer für die Hebräer kühlen konnte, dann kann er gewiß auch die Schwarzen aus der Sklaverei befreien.

My Lord delivered Daniel
Why can't he deliver me?

Im Bestreben, die theologische Bedeutung der Spirituals zu schmälern, verweisen wohl manche Kritiker darauf, daß die schwarzen Sklaven die Schrift (zu) buchstäblich ausgelegt haben. Vermutlich deswegen haben sie die Bibelauslegung der weißen Herren hingenommen. Natürlich stimmt es, daß Sklaven keine Bibelkritiker waren, auch kannten sie nicht die Denkarbeit gebildeter Weißer, die Entstehung biblischer Schriften betreffend. Wie die meisten ihrer Zeitgenossen glaubten sie an die Unfehlbarkeit der Schrift. Nun geht es aber gerade darum, daß sie mit ihrer wortwörtlichen Aneignung der Schrift ein «schwarzes Evangelium» von irdischer Befreiung stützten. Sie verfuhren wortgetreu, wenn sie Daniel in der Löwengrube, David und Goliat, Simon und die Philister besangen. Andererseits verwarfen sie ein buchstäbliches Schriftverständnis, als die Weißen die Verfluchung Chams und Paulus zu nutzen begannen als Beweis dafür, daß Schwarze ihre Knechtschaft hinzunehmen hätten. Dazu schreibt ein Prediger, freigelassener Sklave: «Als ich zu predigen begann, konnte ich weder lesen noch schreiben und mußte das predigen, was der Boss mir sagte; und er sagte, sprich zu diesen Niggern, sie kämen in den Himmel, wenn sie dem Boss gehorchen; aber ich wußte, daß es noch etwas Besseres für sie gab, traute mich aber nur, es ihnen heimlich zu sagen. Das habe ich oft getan; ich sagte ihnen, wenn sie immerfort beten, wird Gott der Herr sie befreien.»[3]

Bezeichnenderweise sind Theologie und Christologie der Spirituals genaugenommen eine Einheit; sie unterscheiden nicht zwischen Sohn und Vater. Jesus versteht man als den König, der Männer und Frauen aus ungerechtem Leiden befreit. Er ist Tröster in schwierigen Zeiten, er ist das Maiglöckchen, die Braut und der Morgenstern.

He's King of Kings, He is Lord of Lords,
Jesus Christ the first and last,
No man works like him.

Jesu Tod und Auferstehung sind die wichtigsten Themen der Spirituals. Jesu Tod bedeutet: Der Retter starb den Kreuzestod für die schwarzen Sklaven. Sein Sterben war Symbol ihres Leidens, ihrer Prüfungen und Kümmernisse in einer feindseligen Umwelt. Als Jesus ans Kreuz genagelt wurde und die Römer ihm die Seite durchbohrten, war er nicht allein; Schwarze litten und starben mit ihm. Deshalb sangen sie:

Were you there when they crucified my Lord?
Were you there wehn they crucified my Lord?
Oh! Sometimes it causes me to tremble, tremble, tremble;
Were you there when they crucified my Lord?

Scharze Sklaven waren dabei! Die Erfahrung als Sklaven führte sie zu der theologischen Bedeutung des Todes Jesu. Mit seiner Hinrichtung hat Jesus sich ganz und gar den Armen und Hilflosen gleichgemacht, ihr Leiden auf sich genommen. Sie waren bei seinem Tod zugegen, weil er für sie gestorben ist.

Wenn Jesus im Leiden nicht sich selbst überlassen war, standen sie ebenfalls nicht allein in ihrer Sklaverei. Jesus war mit ihnen! Das war für sie Auferstehung: Jesus ist nicht tot, sondern er lebt.

He rose, he rose, he rose, from the dead (dreimal)
An' de Lord shall bear my spirit hom'.

Mit der Auferstehung verbürgt Gott, daß ihr Leben in der Hand dessen liegt, der den Tod überwunden hat. Er befähigt Unterdrückte das zu tun, was nötig ist, um Gott, dem Schöpfer und Erhalter des Lebens zu gehorchen.

Klage als Selbstbestätigung

Obwohl schwarze Sklaven fest daran glaubten, der Gott Jesu Christi setze sich für die historische Befreiung des unterjochten Volkes aus der Sklaverei ein, schien das Fortdauern der Sklaverei in Amerika diesem Glauben zu widersprechen. Wenn Gott allmächtig ist und die menschliche Geschichte lenkt, wie lassen sich dann göttliche Güte und Sklaverei vereinbaren? Wenn es in Gottes Macht lag, Schwarze vom Übel der Sklaverei zu befreien, wie er Mose vor Pharaos Heer, Daniel aus der Löwengrube und die Hebräer aus dem Feuerofen gerettet hatte, warum mußten schwarze Sklaven sich noch immer nach den Regeln weißer Herren richten? Warum mußten sie stets unter elenden Verhältnissen leben, wo doch Gott dieses Übel mit einem gerechten Schlag beenden konnte?

Dies sind harte Fragen, auch heute noch von Belang. In der Theologie- und Philosophiegeschichte ist dies der Kern des «Problems des Bösen»; Lehrer in Schulen und Seminaren haben viele Stunden Diskussion auf es verwandt. Aber schwarze Sklaven hatten nicht das Glück, die Probleme des Leidens im Komfort eines Seminarraums mit all seinen Annehmlichkeiten des modernen Lebens zu debattieren. Auf sie kam das Leiden auf den Baumwollfeldern in Georgia, Arkansas und Mississippi zu. Unter Peitschen und Pistolen mußten sie mit den Absurditäten menschlicher Existenz fertig werden. Sooft sie ihre Augen öffneten und die Widersprüche ihrer Umwelt wahrnahmen, wurde ihnen bewußt, «durch eine feindliche Welt gekugelt zu werden». Wie sind ein gütiger, mächtiger Gott und weiße Herren und Aufseher auf einen Nenner zu bringen? Welche Erklärung hatte der Heilige Israels für die Aufrechterhaltung einer gottlosen Institution wie der Sklaverei?

Die Spirituals haben die Leidens- und Verzweiflungserlebnisse der Sklaven zum Mittelpunkt; diese bestimmen maßgebend ihre Sicht der Welt. In Wirklichkeit ziehen die Sklaven Gottes Gerechtigkeit und Güte nicht in Zweifel, sie nehmen vielmehr seine Gerechtigkeit, die Befreiung der Armen und Schwachen als ganz selbstverständlich hin. Hier liegt ja doch der Ursprung seines/ihres Glaubens. Des Sklaven Augenmerk richtet sich eben auf die Treue der Glaubensgemeinschaft in einer Welt voller Schwierigkeiten. Er oder sie fragt sich nicht, ob Gott gerecht und richtig handelt, sondern ob Traurigkeit und Schmerz in der Welt die Gemeinschaft letztlich dahin führen, ihr «Herz», ihre wesentliche Eigenheit, zu verlieren und damit den Schlingen des Bösen preisgegeben zu sein. Es geht dem Sklaven um den Zusammenhalt der Gemeinschaft der Leidenden. Werden die Elenden der Erde die rauhe Wirklichkeit der Verzweiflung und der Einsamkeit durchleben können, werden sie diesen Schmerz ertragen, ohne den Glauben an Gottes Evangelium zu opfern? Schwarze Sklaven haben nicht versucht, der Tatsache des Leidens auszuweichen. Sie faßten die Wirklichkeit der Welt «voller Sorgen und zutiefst betrübt» ins Auge, dennoch glaubten sie, daß sie insgeheim zu Jesus gehen und bei ihm Linderung erhalten könnten. Sie verlangten von Jesus weniger, daß er die Sorgen wegnehme — das gewiß auch —, sondern daß er sie vor dem «Absinken» bewahre.

Es fällt auf, daß der Ton der Verzweiflung sich durchweg mit freudigem Vertrauen paart, daß «Sorgen nicht ewig dauern». Gewiß sangen die Sklaven: «Manchmal fühle ich mich wie ein Kind ohne Mutter, weit weg von zu Hause»; da sie aber darauf vertrauten, daß Jesus ihnen beisteht und er sie nicht gänzlich sich selbst überläßt, können sie noch im gleichen Lied auch vom «True Believer» singen. Sie verdrängten nicht die Erfahrung von Pein und Einsamkeit in einer Welt voller Kummer.

Nobody knows de trouble I see
Nobody knows but Jesus.
Nobody knows de trouble I see,
Glory, Hallelujah!

Das «Glory, Hallelujah» leugnet Not nicht. Es ist vielmehr Bestätigung des Glaubens. Es bringt zum Ausdruck, daß die Sklaven trotz des Schmerzes, in einer feindlichen Umwelt auf sich selbst angewiesen zu sein, darauf vertrauten, von Gott nicht wirklich im Stich gelassen zu werden: Sorgen haben nicht das letzte Wort über die menschliche Existenz.

Soon-a will be done with the troubles of the world;
Troubles of the world, troubles of the world,
Soon-a will be done with the troubles of the world;
Going home to live with God.

Die Sklaven haben sich offenkundig nicht mit dem Problem des Bösen an sich befaßt; sie nah-

men die Welt, wie sie faktisch *ist*, nicht wie sie hätte sein können, wenn Gott «gerecht» gehandelt hätte. Dem Sklaven geht es um tatsächliche Verzweiflung und Verlassenheit in der Gegenwart, die die Glaubensgemeinschaft sprengen. Wenn die Gläubigen ihren Glauben verloren zu haben scheinen, dann erlebten sie die Angst, in einer Welt der kummervollen Entbehrung auf sich selbst gestellt zu sein. Deshalb sangen sie:

An' I couldn't hear nobody pray, O Lord,
I couldn't hear nobody pray, O Lord,
O way down yonder by myself,
An' I couldn't hear nobody pray.

Mit der Frage des Leidens hing die der Zukunft, des «Noch nicht» schwarzer Existenz, zusammen. Wie schafften es schwarze Sklaven, Schmerzen und Leiden in einer feindseligen Welt ernstzunehmen und dennoch zu glauben, Gott wolle sie aus irdischer Knechtschaft befreien? Wie konnten sie gewiß sein, Gott sei gerecht, wenn sie nichts als Ungerechtigkeit und Unterdrückung erlebten? Antwort auf diese Fragen gibt die «Himmels»-Idee, wie sie in den Black Spirituals vorherrscht.

Himmel und Menschenwürde

Die religiöse Vorstellung der Schwarzen vom Himmel hat man bisher nur unzureichend gedeutet. Meistens wird sie so ausgelegt, als hätten die Sklaven sich nach dem Himmel gesehnt, ohne ihn zu ihrer Befreiung auf Erden in Beziehung zu setzen. Die Vorstellung vom Himmel, so hieß es, diene dem schwarzen Sklaven als Opium, sie solle Sanftmut und Gehorsam bewirken. Wer schwarze Eschatologie einzig und allein von ihrer unzeitgemäßen Kosmologie her auslegt, wird der Kultur und dem Denken eines Volkes nicht gerecht, das sich selbst unter den menschenunwürdigen Bedingungen der Sklaverei ausdrücken will. Ebenso könnte man die Bibel und ihre Botschaft als belanglos beiseiteschieben, weil die biblischen Schriftsteller ein dreistufiges Weltbild voraussetzen. Obwohl nicht alle Exegeten und Systematiker der Methode der Entmythologisierung zustimmen, mit der Rudolf Bultmann das Problem biblischer «Mythologie» lösen will, teilen sie doch seine Annahme, die biblische Botschaft hänge nicht von ihrem vorwissenschaftlichen Weltbild ab. Könnte es nicht sein, daß dieselbe Prämisse analog auch für das Thema «Himmel» in den Spirituals zutrifft?

Miles Fisher behauptet, die Spirituals seien vor allem «historische Dokumente». Sie gäben Aufschluß über die geschichtliche Befreiungsbewegung der Schwarzen, über ihren Versuch, ihre gegenwärtige Geschichte eher im Lichte der ihnen verheißenen Zukunft, weniger nach dem Elend der Vergangenheit zu beurteilen. Fisher bemerkt, «Himmel» habe für die schwarzen Sklaven damals nicht nur auf eine transzendente Wirklichkeit außerhalb von Zeit und Raum gezielt. Der Begriff meine auch irdische Länder, in denen nach Ansicht der Schwarzen Freiheit herrscht. «Himmel» hieß Afrika, Kanada und die Nordstaaten der Dixon-Mason-Linie[4]. Frederick Douglass beschreibt die Doppeldeutigkeit der Spirituals: «Wir sind manchmal bemerkenswert heiter, wir singen Lieder, begleitet von freudigen Ausrufen, in einem nahezu triumphierenden Ton, als hätten wir das Land der Freiheit und der Sicherheit schon erreicht. Ein guter Beobachter hätte in dem Refrain «O Canaan, sweet Canaan, I am bound for the Land of Canaan» etwas mehr als die Hoffnung gespürt, in den Himmel zu kommen. Wir wollten den *Norden* erreichen, er war unser Kanaan.»[5]

Aber, so richtig es ist, daß «Himmel» historische Bezüge hat, konnten doch nicht alle schwarzen Sklaven darauf hoffen, nach Afrika, Kanada oder in die nördliche Hälfte der USA zu gelangen. Schwarzen Sklaven wurde klar, daß ihre historische Freiheit nicht gesichert sein konnte, solange weiße Rassisten in Amerika am Ruder waren. Deshalb hielten sie es für erforderlich, ein Konzept von Freiheit zu entwickeln, das zwar historische Möglichkeiten berücksichtigte, jedoch davon nicht abhing. Was könnte Freiheit für schwarze Sklaven bedeuten, die niemals damit rechnen konnten, am Gesetzgebungsprozeß ihrer Gesellschaft teilzuhaben, obwohl er ihr Leben bestimmte? Sollten sie weiterhin Freiheit nach der Möglichkeit von Ausbruch und Aufstand definieren, als beruhe ihre Menschlichkeit auf der Bejahung des Suizids? In dieser Situation entwickelten die Schwarzen ihre Vorstellung vom Himmel.

Für schwarze Sklaven, die dazu verurteilt waren, als Gefangene von Menschen ihr Dasein aufzubauen, bedeutete «Himmel», der ewige Gott habe über ihre Menschlichkeit entschieden; weiße Sklavenhalter konnten ihr keinen Abbruch

tun. Weiße mochten sie antreiben, verprügeln und sogar töten; aber sie glaubten, Gott habe dennoch schwarze Sklaven als sein Eigentum erwählt. Diese Erwählung gewährte ihnen eine Freiheit zu *sein*, die nicht gemessen werden konnte an dem, was die Unterdrücker dem physischen Körper antun mochten.

Die Vorstellung vom Himmel erlaubte es der schwarzen Bevölkerung, sich ihres Menschseins zu versichern, während andere ihnen ihr Personsein abzusprechen trachten. So konnten die Schwarzen ihr Recht, frei zu sein, bejahen, indem sie die von Gott eschatologisch den Unterdrückten gewährte Freiheit, ein Jemand zu sein, bejahten. In diesem Sinne sangen sie von einer «Stadt, Himmel genannt».

I am a poor pilgrim of sorrow.
I'm tossed in this wide world alone.
No hope have I for tomorrow.
I'm trying to make heaven my home.

Sometimes I am tossed and driven, Lord.
Sometimes I don't know where to roam.
I've heard of a city called heaven.
I started to make it my home.

Mitten in wirtschaftlicher und politischer Entrechtung hielten die Schwarzen zusammen und verloren nicht ihre innere Haltung, da sie der festen Überzeugung waren, ihr Wert übersteige Regierungsentscheide. Deshalb freuten sie sich darauf, «nach Jerusalem zu laufen wie Johannes» und ersehnten sie «das Zeltlager im gelobten Land».

Trotz gelegentlicher Fehlinterpretation «schwarzer» Eschatologie oder ihrer eigenen oft unbeholfenen Ausdrucksweise gestattete vor allem eine theologische Einschätzung der Gegenwart den unterdrückten Sklaven die Einsicht, daß ihre Existenz über historisch bedingte Einschränkungen hinausging. Hier liegt wahrscheinlich der entscheidende Beitrag der schwarzen Religiosität, wie die Spirituals sie spiegeln. Diese waren alles andere als ergreifender Ausdruck zerrütteter Menschlichkeit; im Gegenteil: Sie sagten fest Hoffnung zu — eine Hoffnung, die schwarze Sklaven ermutigte, ihr Leben für irdische Freiheit aufs Spiel zu setzen, da sie wußten, «dort drüben» daheim zu sein.

[1] The Gift of Black Folk (New York 1970) 188. Erstveröffentlichung 1924.

[2] So Guy Johnson, University of North Carolina, zitiert bei Sterling Stuckey, «Through the Prism of Folklore», in: J. Chametyky/S. Kaplan (Hg.), Black and White in American Culture (Amherst 1969) 172.

[3] B.A. Botkin (Hg.), Lay my Burden down (Chigago 1945) 26.

[4] M. Fisher, Negro Slave Songs in the United States (New York 1962) Kapitel 1-4.

[5] F. Douglass, Life and Times of Frederick Douglass (New York 1962) 159. Nachdruck der 1892 revidierten Veröffentlichung.

[6] Anmerkung des Herausgebers: die hier zitierten Spirituals sind folgenden Veröffentlichungen entnommen: James Weldon Johnson/J. Rosamond Johnson, The Books of American Negro Spirituals, New York (1925) 1969; John Work (Hg.), American Negro Songs and Spirituals, New York 1940; Religious Folk Songs of the Negro, Hampton 1920; Edward Boatner (Hg.), Thirty Afro-American Choral Spirituals, Hammons Music Co 1964. «O Mary don't you weep», gesungen von den Utica Jubilee Singers nach der Aufnahme «From Jubilee to Gospel: A Selection of Commercially Recorded Black Religious Music, 1921-1953, gesammelt und kommentiert von William Tallmadge (JEMF-108, 1980). (He rose from the Dead» nach der Aufnahme The Fisk Jubilee Singers: Negro Spirituals (Folkways/FA 2372, 1955).

Aus dem Englischen übersetzt von Mieke Korenhof

JAMES CONE

Studierte am Philander Smith College in Little Rock, Arcansas (Abschluß mit dem B.A.), am Garrett Theological Seminary (B.D.) und an der Northwestern University in Evanston, Illinois (M.A. und Ph.D.). Derzeit Briggs Distinguished Professor of Systematic Theology am Union Theological Seminary in New York. Veröffentlichungen u.a.: Black Theology and Black Power (Seabury Press, 1969); A Black Theology of Liberation (Lippincott, 1970); The Spirituals and the Blues: An Interpretation (Seabury Press, 1972); God of the Oppressed (Seabury Press, 1975); Black Theology: A Documentary History, 1966-1979 (hgg. zus. mit Gayraud S. Wilmore, Orbis Books, 1979); My Souls Looks Black (Abingdon Press, 1982); For My People (Orbis Books, 1984); Speaking the Truth (Eerdmans Publishing Company, 1986). Anschrift: Prof. Dr. James Cone Union Theological Seminary, Broadway at 120th Street, New York, N.Y. 10027, USA.

Mellonee Burnim

Die Aufführung schwarzer Gospelmusik als Transformation

Jeder, der regelmäßig Gospelmusikaufführungen besucht, kann bestätigen, daß diese Aufführungen eine scheinbar formelhafte Kombination von Handlungen, Worten und musikalischen Motiven aufweisen. Chöre kleiden sich in auffallend kräftige Farben, Solisten geben gesprochene Zeugnisse ihrer einzigartigen Gotteserfahrungen ab, und die Gemeinden liefern verbale Rückmeldungen in genau dem Moment der Aufführung, in dem etwas von besonderer Bedeutung passiert.

Vielleicht werden diese rituellen Handlungsabläufe von einigen Menschen als Zeichen für musikalische Stagnation oder für einen Mangel an Spiritualität innerhalb der Schwarzen Glaubensgemeinschaft mißdeutet. Infolgedessen werden sich diese Menschen möglicherweise dafür entscheiden, entweder gelegentlich das Radio abzuschalten oder das Erlebnis Gospelmusik überhaupt nicht an sich heranzulassen. Und dennoch, die Zahl derer, die den Reihen der Gospelliebhaber und -musiker beitreten, wächst täglich. Die Gospelmusik ist über den Bereich der Gottesdienste der Pfingstler und Baptisten hinaus zu einem zentralen Bestandteil der Liturgie in den schwarzen methodistischen, katholischen und episkopalen Kirchen geworden. Gospelmusik ist nicht mehr nur die «Fünf-Uhr-morgens-Musik» für den Frühaufsteher; heute kann man sie ebenfalls auf 24-Stunden-Gospel-Radiosendern, im nationalen Fernsehprogramm, in Kinos und in Symphoniekonzerten hören.

Aber wieviel verstehen wir wirklich von der Bedeutung und Relevanz der Gospelmusik als einer den Schwarzen angeborenen musikalischen Ausdrucksform? Die Gesamtzahl der wissenschaftlichen Untersuchungen über dieses Musikgenre hat kaum die Oberfläche angetastet. Die Vielschichtigkeit der Gospelmusik ist beachtlich und fordert die Aufmerksamkeit ernstzunehmender Wissenschaftler, die bereit sind, auf der Suche nach ihrer kulturellen und spirituellen Bedeutung tiefer zu graben.

Zwei Untersuchungsansätze

Bei dem Versuch, eine genaue und kulturell relevante Charakterisierung der Gospelmusiktradition zu entwickeln, geht die nachfolgende Untersuchung von einem «emischen» / immanenten Ansatz aus, von dem Völkerkundler George De Vos lakonisch definiert als «... ein Versuch von seiten des wissenschaftlichen Beobachters, das Begriffssystem des Beobachteten zu verstehen und seine Beobachtungen so gut wie möglich innerhalb des begrifflichen Gefüges des Beobachteten auszudrücken»[1].

Die frühe Geschichte der Ethnomusikologie war jedoch von Interpretationen der Musikkultur geplagt, die aus einem «etischen» / externen Ansatz stammen, der «eine beobachtete Situation vom Standpunkt des externen Systems des Beobachters ausgehend untersucht»[2]. Schwarze Musik ist ein hart betroffenes und anhaltendes Opfer dieses letzteren Ansatzes gewesen, zuweilen sogar von seiten derer, die dieser Kultur angehören. Diese Tragödie ereignet sich, wenn Angehörige der Kultur, beabsichtigt oder nicht, den Traditionen der Schwarzen Musik eine andersartige Ansichtsweise auferlegen.

Diese Untersuchung betrachtet die Gospelmusik als eine einzigartige Form des musikalischen Ausdrucks, geschaffen *von* schwarzen Menschen *für* schwarze Menschen und Gegenstand berechtigter Kritik und Analyse ausschließlich ausgehend von dem Hintergrund eines schwarzen kulturellen Systems. Schwarze Amerikaner verstehen die Gospelmusik als eine tiefgehende schwarze Tradition, die in bedeutendem Maße zur Unterscheidung zwischen schwarzer und weißer Religionsausübung in den Vereinigten Staaten beiträgt. Folglich besitzt die Gospelmusik eindeutig eine Symbolfunktion für die Rassenidentität der schwarzen Amerikaner[3].

An anderer Stelle habe ich über die begriffliche Einheit berichtet, die Gospelmusikaufführungen prägt, indem ich gezeigt habe, wie ein ideologischer und ein ästhetischer Rahmen jeden Aspekt der Aufführung — von der körperlichen Darstellungsform über die Klangfarben der Stimmen und Instrumente bis hin zu den eigent-

lichen musikalischen Techniken — bestimmen[4]. Dieses einheitliche System umfaßt außerdem den Gedanken der Veränderung, der Transformation — des Prozesses, etwas anderes zu werden, als vorher war. Durch Einstellungsveränderungen, die oft ausgelöst werden von verbalen Winken, können physische Strukturen spirituell umgeformt werden. Durch eine Einheit von verschiedenen kulturellen Zeichen und Symbolen können Individuen zu einer Erfahrung der veränderten Daseinsform geführt werden. Die vorliegende Untersuchung will den Prozeß der Veränderung oder der Transformation, der die Gospelmusiktradition kennzeichnet, erforschen.

Diese Studie versucht, Verhaltensmuster zu entschlüsseln, die auf die Existenz eines unter schwarzen Amerikanern geltenden grundlegenden kulturellen Wertsystems hinweisen. Die beiden Prozesse der Veränderung, die ich untersuchen möchte sind: (1) Die Transformation der Person; und (2) die Transformation des Raumes.

Die Transformation der Person

Unter Berücksichtigung der Tiefe und Komplexität von Aufführungen schwarzer Gospelmusik und all ihrer Verzweigungen habe ich diesen musikalischen Komplex vom Standpunkt der Geschichte, des Rituals und der Interaktion untersucht, der drei Quellen also, die Orrin Klapp[5] als primäre Beiträge zur Entwicklung einer kollektiven ethnischen Identität beschreibt. Alle drei Komponenten sind wesentlich miteinander verbunden, indem sie sich gegenseitig in der Entwicklung eines Volkes, seine Identität zu gestalten und durchzusetzen, beeinflussen. Klapps These lautet, von Dashefsky und Shapiro zusammengefaßt, wie folgt: «Die *Geschichte* zeigt Konflikte auf, die Unterscheidungen zwischen In- und Out-Gruppen und Symbolen (Namen, Orte, Helden) verstärken, die den Mitgliedern der Gruppe eine kollektive Identität verleihen. *Ritual* und Zeremonie verweisen für das Volk als Ganzes zurück auf die Fakten und Fiktionen seiner geschichtlichen Erfahrung. Die *soziale Interaktion* bietet eine kontinuierliche, täglich unter den unebenen Gezeiten von Geschichte und Ritual fließende Strömung und erinnert an ihre gemeinsamen Sichtweisen über das Leben.»[6]

Das Schlüsselelement bei der Untersuchung des Transformationsprozesses der Gospelmusik liegt darin, das Aufführungsgeschehen als Ritual anzusehen. Weil Gospelmusik im Zusammenhang mit dem Ritual hervorgebracht und genährt wurde, sind die Künstler im Grunde gezwungen, an allen Aufführungsorten die Atmosphäre eines schwarzen Gottesdienstes herzustellen.

Dem Darsteller schwarzer religiöser Musik obliegt die Verantwortung, auf zwei Ebenen zu kommunizieren — kulturell und spirituell — und diese Kommunikation auf zwei getrennte Empfängereinheiten aufzuteilen, Gott und die zuhörende Gemeinde. Ein kritischer Aspekt bei der Aufführung von Gospelmusik ist das, was ich in meiner Studie über die Ästhetik der schwarzen Gospelmusik als «style of delivery»[7], Vermittlungsform, bezeichnet habe. In anderen Worten, die physische Art und Weise, wie das Stück dargestellt wird, trägt eine symbolische Bedeutung dafür in sich, wie die Gemeinde die Qualität einer Aufführung bewertet.

Die Vermittlungsform schließt in der Ästhetik der schwarzen Musik die folgenden Aspekte der Aufführung ein: Kleidung, Mimik, Gestik, religiösen Tanz und die Interaktion zwischen Künstler und Publikum. Wenn man sich dazu entschließt, Gospelmusikaufführungen aus einem rein spirituellen Blickwinkel zu untersuchen, mögen diese veränderlichen Größen gut und gerne als ausschmückendes Beiwerk angesehen werden. Jedoch ist es für das Verständnis der kulturellen Dimension der Gospelmusikaufführungen wiederum lehrreich, sich auf analytische Modelle der Sozialwissenschaften zu beziehen, die den Gedanken der ethnischen Identität behandeln.

Frederick Barth betont zum Beispiel zwei Kategorien, nach denen ethnische Gruppen unterschieden werden können: (1) offensichtliche Zeichen und Symbole und (2) grundsätzliche Wertorientierung. Die erste Kategorie schließt die «unterscheidenden Aspekte, nach denen Menschen suchen und die sie an den Tag legen, um Identität zu zeigen» ein, so wie «Kleidung, Sprache, Architektur oder allgemeinen Lebensstil». Die zweite Kategorie umfaßt die moralischen und qualitativen Maßstäbe, nach denen die Aufführung beurteilt wird[8].

Im Bereich der Gospelmusikaufführungen besitzt das Element der Kleidung zwei Funktionen: Erstens dient es als ein Mittel zur Unterscheidung einer In-Gruppe von einer anderen —

als eine Methode, Kleingruppenidentität (Chor/Ensemble) inmitten einer größeren Gruppe (schwarze Bevölkerung) herzustellen; zweitens dient sie als ein Symbol für den kulturellen Wert des Gutgekleidetseins, des «Gutaussehens» oder des «Stylin' and profiling».

Diese letztere Vorstellung gilt sowohl für die Künstler als auch für die Gemeinde, die für ein Gospelmusikkonzert ihre Sonntagsgarderobe anzieht, auch wenn es nicht an einem Sonntag stattfindet und sogar, wenn es nicht in einer Kirche aufgeführt wird[9]. Wenn das kennzeichnende Kostüm oder die äußere Erscheinung ordentlich in das schwarze «Bedeutungsuniversum» paßt, können die Kleidungsstücke selbst eine wichtige Rolle dabei spielen, sowohl den Künstler als auch das Publikum in eine Welt zu transformieren oder zu überführen, die im Gegensatz zur normalen Welt steht und die kulturelle Identität bestätigt. Es ist festgestellt worden, daß «identifizierbare Gedanken, Bilder und Assoziationen sich um Kleidungssymbole zu kristallisieren beginnen», wenn auch die jeweiligen Bedeutungen, die diesen Symbolen von den Subsystemen der größeren Gruppe beigemessen werden, ausgesprochen stark variieren können[10].

Um zu einem vollständigen persönlichen Transformationserlebnis zu gelangen, müssen Künstler aber sicherlich mehr leisten, als sich gut zu kleiden. Diese visuelle Dimension der Gospelmusik ist nur ein Faktor im ganzen Zusammenhang. Ein weiterer Aspekt der physischen Transformation liegt im Bereich der Kinetik oder Körperbewegung. Mahalia Jackson hat wiederholt gezeigt, wie sie ihre Hände und Füße — ihren ganzen Körper einsetzte, wenn sie sang[11]. Mahalia steht für ein breites Spektrum von Gospelsängern, deren Aufführungsstil offenkundig demonstrativ ist. Im Gegensatz dazu gibt es eine ebensogroße Anzahl von Gospelsängern, die es vorziehen, *»plattfüßig»* zu singen, oft mit geschlossenen Augen. Mit dem Schließen der Augen ist nicht die Ausschaltung der Kommunikation mit der Gemeinde beabsichtigt, sondern der Künstler strebt dadurch an, sich für die Gemeinschaft mit Gott zu öffnen. Dies kommentierte ein Zuschauer einer auf Videoband aufgezeichneten Gospelaufführung während meiner Feldstudien wie folgt: «Nun, diese Leute (der Bishop's Choir), wenn sie nach oben kommen (nach dem Gebet), kümmern sie sich nicht mehr um das Publikum.... Dies tun sie für Ihn, und das tun sie nicht nur halbherzig. Ihr Hauptanliegen ist es, Menschen durch ihre Lieder zu Christus zu bringen. Selbst wenn keiner sie hört, wenn nur *Gott* sie hört, glaube ich, daß es ihnen nichts ausmacht!»[12]

Der entscheidende Bestandteil für den erfahrenen schwarzen Zuhörer ist die vom Künstler ausgestrahlte Aufrichtigkeit, die Tatsache, daß die Aufführung «überzeugend» ist[13]. Gemeindemitglieder suchen nach Anhaltspunkten dafür, daß der Künstler «in seinem Lied aufgeht», ein syntaktischer Ausdruck, der einen Werdensprozeß oder die Transformation des Einzelnen oder der Gruppe von einem zu einem anderen Zustand beinhaltet.

Innerhalb dieses weiten Rahmens haben Künstler einen beachtlichen Spielraum, sich auszudrücken. Die Gleichung geht dann auf, wenn die Gemeinde in der Aufführung mit wörtlichen und körperlichen Bestätigungen reagiert. Während einer rufen mag «Lobe den Herren», kann ein anderer einfach nur mit der Hand winken oder eine Träne vergießen. Die Gemeindemitglieder sind dann nicht nur beteiligt, sondern inspiriert worden; sie sind ebenfalls zu Teilnehmern am Transformationsprozeß geworden.

Diese offensichtlichen Verhaltenssymbole der Transformation des einzelnen sind nur niedrige oder bestenfalls mittlere Stufen, die zum vollendeten Erlebnis der spirituellen Transformation führen. Die geistliche Vorbereitung für die Aufführung beginnt mit einem Gebet, sei es in Worte gefaßt oder still, sei es innerhalb der physischen Struktur oder anderswo. Der Künstler, der «zum (Gottes-) Dienst kommt», verbringt Zeit in persönlicher Gemeinschaft mit Gott, bevor überhaupt eine Note gespielt oder gesungen wird. Das Gebet hat somit im Bereich der Gospelmusik mindestens zwei Funktionen: (1) die physische Umgebung vorzubereiten oder zu weihen und (2) den einzelnen Künstler auf die tiefe und intensive Gemeinschaft mit Gott einzustimmen.

In den 30er Jahren wurde die National Convention of Gospel Choirs and Choruses (Nationalversammlung von Gospelchören) gemeinschaftlich von Thomas A. Dorsey, Sallie Martin und Mother Willie Mae Ford Smith mit dem Ziel gegründet, Gospelmusik aufzuführen und zu verbreiten. Der Film *Say Amen, Somebody* hat die Beiträge und Perspektiven dieser Pioniere dokumentarisch festgehalten. Darin behauptet

Mother Smith, das *letzte* Ziel des Gospelkünstlers sei das «gesalbte Singen». In ihrer Position als Leiterin der Soloabteilung der Convention verwarnt sie ihre Zuhörer während einer Arbeitsphase: «... das ist es, was die Welt vom Gospelsingen nicht versteht; es ist ein anderer Gesang, wenn man dafür *gesalbt* ist zu singen.»

Genauso wie sich die Abfolge der Geschehnisse in einer Gospelmusikaufführung systematish von einem niedrigen zu einem hohen Gang hochschraubt, so tragen die Faktoren Kleidung, Körperbewegung und Gebet alle zur Spitze der religiösen Erfahrung dessen bei, was schwarze Menschen als »vor Glück schreien» oder «Glücklichwerden» bezeichnen. Dieser veränderte Bewußtseinszustand, der die vollkommene geistige Transformation darstellt, wird von einigen Gospelpraktikern oft so hoch geschätzt, daß sie bewußt versuchen, die Faktoren, die dazu beitragen, diesen Zustand zu erreichen, zu manipulieren. Dazu wurde mir während meiner Forschungsarbeit berichtet: «... wie (einige) Kirchen und so was, glaube ich, *meinen*, sie singen für Gott, aber sie singen für die Menschen».[14]

Solche künstlichen Bemühungen verringern nicht die Bedeutungstiefe, die die totale Versunkenheit in Gospelmusikaufführungen — kulturell und spirituell — sowohl für den Künstler als auch für das Publikum bringen kann. Innerhalb dieses Bereichs der geistigen Transformation liegt das größte Potential für aufrichtig inspirierte Aufführungen — in denen Sopranistinnen und Tenöre Noten von einer Stimmhöhe erreichen, wie nie zuvor, in denen textliche Zwischenrufe und Beteiligungen höchst geistvoll und treffend werden, und in denen musikalische Phrasierungen einen schöpferischen Schwung annehmen, der niemals in gleicher Weise wiederholt werden kann.

Mother Willie Mae Ford Smith beleuchtet in *Say Amen, Somebody* diesen Höhepunkt der Gospelaufführung weiterhin in ihrer Auseinandersetzung mit der Frage, warum der Text eine solch wichtige Rolle in der Gospel-Gleichung spielt: «... die Ausdrucksweise ist die Hauptsache. Gospelgesang muß vollkommen verstanden werden. Wenn du den Gospel singen willst, muß du die Menschen mit deiner Vortragsweise *in einen Bann ziehen.*» (Hervorhebung von der Autorin des Textes.)

Die Transformation ist dann vollständig, wenn die spirituelle «Botschaft» angekommen ist. Ein Prozeß, der als eine persönliche Gemeinschaft mit Gott durch Gesang beginnt, wird zu einem gemeinschaftlichen Prozeß dadurch, daß die Gemeinde mit in das Erlebnis einbezogen wird. Die kulturellen Symbole Kleidung und Verhaltensausdruck sind bloße Katalysatoren auf dem Weg, die totale «Selbstaufgabe» in die Gotteserfahrung zu erreichen.

Die Transformation des Raumes

Nach Ansicht erfahrener Gospelanhänger dreht sich schwarze Gospelmusik in gleichem Maße um das Erlebnis der Musik wie um ihre Aufführung. Ob die Aufführungen in Gefängnissen, auf Universitätsgelände oder in riesigen Bürgersälen stattfinden, Gospelmusik wird von schwarzen Christen als ein Aspekt von Gottesverehrung angesehen. John Mbiti beschreibt eine ähnliche Vorstellung in seiner Untersuchung über afrikanische Religionen: «Wir können schließen, daß es keine Beschränkungen dafür gibt, wo und wann afrikanische Völker eine oder mehere gottesdienstliche Handlungen vollziehen. Gott ist allgegenwärtig, und er ist zu jeder Zeit und an jedem Ort erreichbar. Die Menschen verehren ihn, wo und wann immer die Notwendigkeit entsteht. Festgelegte Zeiten und Orte sind nur das Ergebnis des regelmäßigen Brauchtums: sie sind keine Gesetze, die die Gottesverehrung als solche regulieren, und erlegen dem Kontakt des Menschen mit Gott und der spirituellen Welt keinerlei Schranken auf.»[15]

Die Vorstellung des personalen, allgegenwärtigen Gottes war offensichtlich in der Gottesverehrung der afrikanischen Sklaven in der Neuen Welt evident. Versuche von Sklavenhaltern, religiöse Aktivitäten unter ihnen zu unterbinden, wurden umgangen, indem man sich an abgelegenen Orten versammelte — in Wäldern, in Kanälen, in Bergschluchten und im Dickicht — die «unsichtbare Kirche»[16].

Genau diese Fähigkeit, Orte zu transformieren, ist es, die auf heutige Aufführungen schwarzer Gospelmusik übertragen worden ist. Vor Beginn des eigentlichen Konzertes aus Anlaß des jährlichen Songfestivals des Bishop's Choir (einer 75 Mitglieder starken Gruppe von Männern und Frauen zwischen 16 und 35 Jahren, die alle der Grace Apostolic Church, Indianapolis, Indiana, angehören) fand eine Andacht statt — eine Zeit des Gebets, der Meditation und des persön-

lichen Bekenntnisses — die die geheiligte Umgebung herstellte. In ähnlicher Weise werden Aufführungen in nicht-kirchlichen Räumlichkeiten mit Gebeten eingeleitet. Weder der Ort, an dem das Gebet gesprochen wird — Parkplatz, Garderobe oder Bühnenkulisse — noch die eigentliche Länge des Gebets ist von entscheidender Bedeutung. Das Einbeziehen des Gebets als eines wesentlichen, nicht beliebigen Bestandteils sowohl der Aufführungen als auch der Proben ist ein starkes Zeichen dafür, daß die Aufführung als Gottesdienst verstanden wird, unabhängig davon, in welchen Räumlichkeiten sie stattfindet.

Nicht alle Bemühungen, profane Räume in geheiligte umzuwandeln sind leicht zu erkennen, besonders nicht für den kulturell-Außenstehenden. Weniger augenscheinlich sind solche metaphysischen Prozesse, die oft nur in Form von verbalen Stichworten auftreten und die wertende Einstellung oder Annäherung an das musikalische/spirituelle Ereignis anzeigen. Zum Beispiel ist die Ermahnung, «Wir sind nicht gekommen, um ein Schauspiel zu inszenieren; wir sind gekommen, um Kirche zu machen» in Gospelmusikereignissen so weitverbreitet geworden, daß der begeisterte Gospelmusikanhänger kommt, um diesen Anspielungsrahmen zu erwarten und anzunehmen. Nur diejenigen, für die ein profaner Schauplatz ein profanes Ereignis bedeutet — also Menschen, die sich des rituellen Aspekts der Gospelmusik nicht bewußt sind — sind überrascht oder verärgert über die allgegenwärtigen religiösen Zwischentöne in allen Gospelmusikaufführungen.

Dieses war auch der Fall, als ich zufällig den folgenden Kommentar eines nichtschwarzen Publikumsmitgliedes beim 1979 stattfindenden Frühlingskonzert eines ortsansässigen Gospelchores, der Indiana University Voices of Hope, mitanhörte: «Ich mag die Musik wirklich, aber ich wünschte nur, sie würden all das Jesuszeug weglassen.» Für diesen uneingeweihten Beobachter waren die Mini-Predigten, die, während des Konzerts zwischen die Stücke gestreut, für die spirituelle Kontinuität des Programms sorgten, eine bloße Ablenkung und nicht wesentlicher Bestandteil für die Formulierung eines begrifflichen Ganzen.

Die Vereinigung Gospel Music Worship of America, 1969 von ihrem heutigen Präsidenten, dem Reverend James Cleveland gegründet, wurde zu einem zeitgenössischen Gegenstück zur oben bereits genannten National Convention of Gospel Choirs and Choruses. Zehntausende von Teilnehmern aus allen Teilen der Vereinigten Staaten besuchen diese Versammlung alljährlich. Trotz der vorherrschenden Festival-Stimmung, die die Atmosphäre dieses einwöchigen Gospelspektakels zu beherrschen scheint, herrscht dort ein starker spiritueller Unterton, der jeden Aspekt der programmäßig festgelegten Aktivitäten prägt. Cleveland verlangt eine ehrfürchtige und respektvolle Atmosphäre in *allen* «Gottesdiensten» (services»); jeder, dem es nicht gelingt, dem nachzukommen, begegnet öffentlicher Zurechtweisung. Tatsächlich stellt der ausgedehnte Gebrauch des Wortes «Gottesdienst» zur — Bezeichnung von Ereignissen, die ausdrücklich der Musik gewidmet sind, eine von schwarzen Teilnehmern bewußt praktizierte Ablehnung von Ausdrücken wie «Konzert» oder «Aufführung» dar. Während die Bezeichnung «Gottesdienst» den rituellen Kontext nämlich in angemessener Weise zu erkennen gibt, enthalten die letzteren Bezeichnungen nichtheilige Bedeutungsgehalte, die für irreführend gehalten und folglich von vielen Gläubigen als unerwünscht betrachtet werden. Das bedeutet also, man geht zu einem «Konzert», um unterhalten zu werden; man geht zu einem Gottesdienst», um Gott zu loben.

Während einer Aufführung im Indianapolis Convention Center im Sommer 1978 unterbrach die bekannte Gospelsopranistin Sarah Jordan Powell plötzlich ihr Bekenntnis, um die Techniker zu bitten, die Lichter im Haus anzuschalten. Die Tatsache, daß sie sich zu distanziert — zu weit entfernt von ihrem Publikum — gefühlt hatte, erklärte Powell mit den Worten: «Ich möchte *sehen*, mit wem ich spreche.»[17] Sarah Jordan Powell war sich feinfühlig dessen bewußt, daß Gottesverehrung im Kontext der typischen schwarzen Kirchenstruktur die Entfernung zwischen Künstler und Gemeinde verringert und dadurch den ausdrücklichen Dialog zwischen den beiden ermöglicht, der den schwarzen Gottesdienst kennzeichnet. Wenn die Gemeinde mit verbalen Bekräftigungen wie «Amen», «Sing, chile» und «That's al right» in der Aufführung reagiert, wird der Sänger zu größeren, oft spektakulären musikalischen Höchstleistungen angespornt. Für Miss Powell war es zur Herstellung dieses religiösen Milieus oder zur Annäherung daran erforderlich, daß der physische Raum transformiert wurde, um den Blickkontakt zwi-

schen der Künstlerin und dem Publikum zu ermöglichen, genauso wie es auch in einer Kirche der Fall wäre.

Ein Beispiel dafür, wie ein Raum physisch dazu transformiert wird, symbolisch das gewünschte spirituelle Klima herzustellen, ereignet sich alljährlich bei der National Convention of Choirs and Choruses. In dem Film *Say Amen, Somebody*, der den einleitenden Heiligungsakt dokumentiert, wird der Raum dadurch für den Gottesdienst vorbereitet, daß die Möbel (Stühle, Kanzel und Altar) in dem riesigen Zuschauerraum mit weißem Stoff überhängt werden. Dieses Ritual symbolisiert den Reinigungsprozeß, der nötig ist, um dieses Gebäude in ein Gottesdiensthaus zu verwandeln. Indem dieser Dienst zu Beginn der Versammlung ausgeführt wird, wird das spirituelle Milieu, das die ganze Woche hindurch herrschen soll, von Anfag an hergestellt.

Weil Gospelmusik so häufig außerhalb der Beengtheit von Kirchengebäuden aufgeführt wird, engagieren sich schwarze Menschen bewußt in rituellen Handlungen und Dialogen, um ihre religiöse Absicht auszudrücken. Versuche, profane Umgebungen in sakrale Räume zu transformieren, geschehen sowohl auf physischer wie auf metaphysischer Ebene. Für schwarze Anhänger der Gospelmusik bestimmt sich der Raum nicht aus sich selbst; ganz im Gegenteil, der geistige *Gehalt* ist der Schlüssel zur Bestimmung des Raumes.

Schlußfolgerung

Da die Gospelmusik eine Tradition ist, die von schwarzen Amerikanern und für sie geschaffen wurde, ist sie eine außergewöhnliche Ausdrucksmöglichkeit für schwarze Werte, schwarze Erfahrungen und schwarzen Glauben. Besucher von Gospelmusikereignissen werden somit — ob jeder Einzelne von ihnen sich dessen bewußt ist oder nicht — von den Vorschriften des schwarzen religiösen Rituals geprägt. Selbst wenn Konzertbesuchern die Aufführung in erster Linie wegen des Gospel-*Sounds* attraktiv erschien und sie nicht von religiöser Hingabe angezogen wurden (was viele zugeben), müssen sich die Teilnehmer nichtdestoweniger den von der schwarzen Kirche sanktionierten Verhaltensregeln entsprechend benehmen.

Diese rituelle Dimension der Aufführung ist der Hauptfaktor, der die Gospelmusik von weltlichen Traditionen innerhalb der schwarzen Kultur unterscheidet. Obwohl sich die gleichen ästhetischen Grundzüge auf sakrale und profane Musikaufführungen anwenden lassen[18], werden Gospelmusikaufführungen von einer grundlegenden religiösen oder spirituellen *Zielvorstellung* bestimmt. Wenn diese religiöse Dimension von Gospelmusik verloren geht oder geleugnet wird, geht auch die wahre Bedeutung und Relevanz dieser Musikgattung verloren.

Eine tiefgehende Untersuchung von Gospelmusikaufführungen enthüllt einen komplexen Austausch oder Dialog zwischen Künstler, Gemeinde und Gott. Das begriffliche System, das diesen Dialog bestimmt, ist in Schichten von Symbolen verschlüsselt, die vom Außenstehenden oft nicht verstanden oder erst gar nicht wahrgenommen werden. Aus den Forschungen wird ersichtlich, daß erfahrene Teilnehmer an der Gospelmusiktradition die Bedeutung dieser Handlungen vollständig verstehen. Folglich wird die Transformation von Raum und Person als Prozeß wahrgenommen, der für die Vervollständigung des geistigen Kommunikationsnetzes von wesentlicher Bedeutung ist. Transformationsprozesse in Schwarzen Gospelmusikaufführungen sind ein dynamisches Zeichen für den Reichtum und die Vitalität einer Kultur, die sich ständig in systematischen Prozessen der Regeneration und Kreativität engagiert.

[1] George De Vos, «Ethnic Pluralism: Conflict and Accomodation», in seinem Buch «Ethnic Identity: Cultural Continuities and Change» (Mayfield, California, 1975) 17.

[2] Ebd. S. 17.

[3] Der Gedanke von der Gospelmusik als einem kulturellen Symbol wird vollständig entwickelt in meiner Dissertation mit dem Tiel «The Black Gospel Musical Tradition: Symbol of Ethnicity» (Ph. D. Dissertation, Indiana University 1980).

[4] Mellonee Burnim, The Black Gospel Music Tradition: Complex of Ideology, Aesthetic and Behavior: More Than Dancing, Hg. Irene Jackson (Greenwood, Westport, Conn. 1985).

[5] Orrin Klapp, Currents of Unrest: An Introduction to Collective Behavior (Harper and Row, New York 1962).

[6] Arnold Dashefsky und Howard M. Shapiro, Collective Search for Ethnic Identity: Ethnic Identity and Society, Hg. Arnold Dashefsky (Rand McNally, Chicago 1976) 179-200.

[7] Für eine detailliertere Erörterung der schwarzen Gospelmusikästhetik vgl. Burnim, The Black Gospel Music Tradition.

[8] Frederick Barth, *Ethnic Groups and Boundaries* (Little Brown, Boston 1969) 14.

[9] Mellonee Burnim, Functional Dimensions of Gospel Music Performance: Western Journal of Black Studies (im Druck).

[10] Fred Davis, Clothing and Fashion as Communication: The Psychology of Fashion, Hg. Michael Solomon (D.C. Heath, Lexington, Mass. 1985) 18-19.

[11] Mahalia Jackson, Movin' On Up (Hawthorne Books, New York 1966) 65-66.

[12] Keith Scott u.a., Feedback Interview vom 17. Oktober 1979, Indiana University, Bloomington. Die Methode bestand darin, spontane Kommentare zu einer Videoaufzeichnung eines Gospelmusikereignisses aufzunehmen, welche ich während meiner Forschungsarbeit 1979-80 angefertigt hatte.

[13] Ebd.

[14] Ebd.

[15] John Mbiti, African Religions and Philosophy (Anchor, Garden City, New York 1970) 95-96.

[16] Albert Raboteau, Slave Religion (Oxford University Press 1980) 215.

[17] Sarah Jordan Powell, Concert of Gospel Music with Carl Preacher, Walter Hawkins and the Family, and Andrae Crouch, Convention Center, Indianapolis, Indiana, July 1978.

[18] Vgl. Mellonee Burnim und Portia Maultsby, From Backwoods to City Streets: The Afro-American Musical Journey: Expressively Black, Hgg. Geneva Gay und Willie Barber (Praeger, New York 1987) 109-135.

Aus dem Englischen übersetzt von Andrea Verhoeven

MELLONEE BURNIM

Associate Professor an der Abteilung für Afro-amerikanische Studien an der Indiana University in Bloomington. Ethnomusikologin mit Spezialisierung für afroamerikanische religiöse Musik. Gründete und leitete sieben Jahre lang das Indiana University's Afro-American Choral Ensemble. Diese Gruppe ist ein gemischtes Ensemble von Studenten, die als Sänger, Erzähler, Instrumentalisten und Techniker Musik von Schwarzen und über Schwarze aufführen. Veröffentlichungen in: Ethnomusicology, Music Educator's Journal, Black Music Research Journal und The Western Journal of Black Studies; außerdem verfaßte sie Kapitel in den Büchern «Expressivly Black» und «More Than Dancing». Sie war Research Associate an der Brown University in Providence, Rhode Island, Beraterin der Smithsonian Institution und des Interdenominational Theological Center in Atlanta, Georgia. Sie ist Mitglied der Society for the Study of Black Religion. Anschrift Prof. Dr. Mellonee Burnim, Afro-American Studies, Indiana University, Memorial Hall East M37, Bloomington, Ind. 47405, USA.

David Dargie

Die Kirchenmusik der Xhosa

Die Xhosa

Die Xhosa (bzw. Xosa) sind das sogenannte «Bantuvolk» der Ngumi, das im südlichsten Teil Afrikas in einem Gebiet von der Kapprovinz in Südafrika bis zu der Grenze des ebenfalls südafrikanischen Natal beheimatet ist. Zu diesen Xhosa gehören etwa zwölf Stammesgruppen mit ihren Häuptlingen («chiefdom clusters»), die alle die Xhosasprache sprechen und eine gemeinsame kulturelle Tradition haben. Auch ihre Musik und ihr zeremonielles Brauchtum sind sich sehr ähnlich.

Ein typisches Merkmal der Xhosasprache sind ihre Schnalzlaute, von denen einer, nämlich «X», auch im Namen dieses Volkes vorkommt. Wie andere Elemente der Xhosasprache und -kultur sind diese Schnalzlaute von den KhoiSan, d.h. von den beiden Volksgruppen der Khoi oder «Hottentotten» und der «San», der «Buschmänner», die in alten Zeiten ebenfalls in diesem Gebiet gewohnt haben, übernommen worden.

Die Xhosa — das Wort bedeutet in der Sprache der Khoi «zornige Leute» — kennen eine lange Geschichte des Widerstandes gegen die Invasion der Weißen in ihr Gebiet, die von den ersten größeren Zusammenstößen im Jahre 1702 bis zum letzten Grenzkrieg im Jahre 1878 reicht. Als der African National Congress (ANC) 1912 gegründet wurde, spielten die Xhosa dabei eine wichtige Rolle. Übrigens ist dieser ANC nicht gegründet worden, um die Weißen zu bekämpfen, sondern um mit ihnen ins Gespräch zu kommen und um zu versuchen, der schwarzen Bevölkerung die Bürgerrechte zu verschaffen. Erst nach dem Massaker von Sharpeville im Jahre 1960 kamen viele Schwarze zu der Überzeugung, daß es keinen Sinn hat, weiter den Dialog mit den Weißen zu suchen, und erst dann wandte sich der ANC auch gewaltsamen Methoden zu. Wichtige Vertreter der Xhosa sind Nelson Mandela, der verstorbene Steven Biko und der Nobelpreisträger und anglikanische Erzbischof Desmond Tutu.

Die Musik im Leben der Xhosa

Die Musik ist im Leben der Xhosa so wichtig, daß sie pradoxerweise kein Wort für «Musik» haben. Wie die meisten afrikanischen Völker meiden die Xhosa abstrakte Begriffe wie «Musik». Ihre gesamte musikalische Terminologie bezieht sich sehr konkret auf die menschlichen und gemeinschaftlichen Aspekte der Musik. Wenn die Xhosa traditionell auch kein abstraktes Wort für Musik besitzen, so haben sie dafür aber eine Reihe von Wörtern für die verschiedenen Gruppen und Arten von Liedern und für alle Gemeinschaftsveranstaltungen, die mit Gesang und Musik zu tun haben. So gibt es auch kein abstraktes Wort, das einfach «singen» bedeuten würde, sondern es gibt ein Wort, das bedeutet: den Gesang anführen, ein anderes, das bedeutet: in diesem Gesang mitsingen, noch ein anderes, bei dem es sich um ein vom Händeklatschen begleitetes Singen handelt. Noch andere Worte bezeichnen ein Singen mit Händeklatschen, damit andere tanzen können, oder das Tanzen, während man auch in den Gesang miteinstimmt. Weiter fehlt in der traditionellen Xhosasprache ein entsprechendes Wort für das englische «composer», Komponist, Tondichter, denn wo vergleichbare Wörter gebraucht werden, meint man ganz konkret jemanden, der Liedtexte verfaßt.

Die traditionelle Religion der Xhosa kennt einen großen Gott, der uQamata oder uThixo oder auch noch anders benannt wird. In Zeiten großer Trockenheit und nationaler Krisen brachten — und bringen — die Stammeshäuptlinge Quamata zwar die an ihn gerichteten Gebete den Berg empor, aber gewöhnlich wendet man sich nicht unmittelbar an ihn: Die traditionelle Religion wendet sich eher an die Geister (bzw. «Schatten») der Ahnen, damit sie zwischen den Lebenden und uQamata vermitteln bzw. diesen Lebenden selbst helfen und sie schützen. Die Riten und Zeremonien der traditionellen Religion werden von jeweils eigenen Gesängen und Tänzen begleitet. So gibt es Riten für alle wichtigen Anlässe im Leben, handle es sich um das Leben eines Einzelnen oder um das der gesamten Gemeinschaft: Initiationsriten, Eheriten, Zeremonien (inklusive solche der Weissagung), durch die die Gemeinschaft mit den Ahnen Kontakt aufnimmt. Auch gibt es für die verschiedenen Bezugsgruppen eigene rituelle Tanzfeiern: für die Gruppe der Wahrsager, für Männer und Frauen, für die Frauen allein, für junge Männer und Frauen, für Jungen und Mädchen. So beteiligen sich auch alle Mitglieder einer solchen Bezugsgruppe an den gemeinsamen rituellen Gesängen, die eine wichtige Rolle in dem Aufbau der Gemeinschaft als Ganzer sowie bei dem Zusammengehen der verschiedenen kleinen Gemeinschaften mit und in der großen spielen. Hinzu kommen rituelle Veranstaltungen, an denen die gesamte Gemeinschaft — sei es die eines Dorfes, sei es die einer ganzen Gegend — beteiligt ist.

Die ersten Christen unter den Xhosa

Der freikirchliche Missionar Dr. J. Van der Kemp hat im Jahre 1799 als erster unter den Xhosa das Evangelium verkündet. Er hat aber niemanden bekehrt. Fünfzehn Jahre später aber erinnerte sich inmitten der sich zuspitzenden Auseinandersetzungen zwischen den Xhosa und weißen Siedlern Ntsikana, der Sohn von Gabha, einer der wichtigsten Berater Ngqikas an das, was Van der Kemp gelehrt hatte, und er hatte eine Bekehrungserfahrung: Während er auf einer Hochzeit tanzte, kam ein großer Wind, und das Tanzen hörte auf. Ntsikana ging mit seiner Familie nach Hause, blieb die ganze Nacht wach und sang ein neues Lied. Morgens sah er ein fremdes Licht, und erzählte, es sei etwas in ihn gefahren, was ihm gesagt habe, daß alle zu dem Großen Gott beten müßten. Er begann zu predigen und erläuterte dabei die christlichen Wahrheiten in einer afrikanischen Begrifflichkeit. Er sammelte um sich eine Gruppe von Anhängern, denen er — im Gegensatz zur normalen Missionspraxis — erlaubte, weiter in ihrem eigenen Dorf zu wohnen. Er wußte die Ereignisse seiner Zeit mit christlichem Weitblick zu interpretieren, warnte die Xhosa davor, die Weißen anzugreifen, da dies schlimme Folgen nach sich ziehen müsse, so wie er auch vor Auseinandersetzungen innerhalb des eigenen Volkes warnte, die für dieses Volk tödlich sein müßten. Seine Warnungen wurden aber in den Wind geschlagen — mit verheerenden Folgen für die Xhosa. Von seinen Anhängern wird er deshalb noch heute «Ntsikana der Prophet» genannt.

Besonders wichtig ist hier, daß Ntsikana für die von ihm Tag für Tag für seine Anhänger abgehaltenen Gottesdienste eigens christliche Gesänge verfaßt hat. Von seinem Totenbett schickte

er im Jahr 1821 seine Anhänger zur damals neuen Mission der presbyterianischen (anglikanischen) London Missionary Society in Tyhume, nahe bei der heutigen Stadt Alice, damit sie sich dieser anschlössen. Mit sich nahmen diese Anhänger seine Geschichte, seine Verkündigung und seine Lieder. Die «Große Hymne» Ntiskanas wurde 1822 zum ersten Mal niedergeschrieben, und sie steht seitdem in allen wichtigen Kirchenliederbüchern der Xhosa (außer in den katholischen).

Diese auch noch heute in den christlichen Kirchen gesungenen Hymne bringt die großen Wahrheiten des Christentums in der Form eines afrikanischen Lobgesangs zum Ausdruck. Gott ist der wahre Schild. Er ist die große Decke, die uns umhüllt. Er geht auf die Suche nach den Seelen — jagt sie sozusagen —, und versöhnt die Streitenden. Seine Hände und Füße sind durchstochen, sein Blut ist für uns vergossen. Sind wir dieses Preises, den er für uns gezahlt hat, würdig?

Diese Hymne entspricht dem traditionellen Stil der Xhosamusik. Sie bewahrt die traditionelle Tonlage und klangliche Harmonie, wie sie der herkömmlichen Melodieführung der traditionellen Xhosamusik entsprechen. Noch bemerkenswerter ist, daß seine Hymne noch immer als altes, traditionelles Lied sehr beliebt ist. Sie wird sehr verschieden gesungen und instrumental begleitet, unter anderem auch in verschiedenen Dialogformen, aber immer im Rhythmus der Xhosa. Interessant ist, daß das Lied inzwischen auch zum Liedgut der alten traditionellen Xhosareligion gehört.

Es ist zu einem großen Teil Ntsikana zu verdanken, daß das Christentum unter den Xhosa einen großen Einfluß hat. Viele gehören einer der großen Weltkirchen an (etwa 300.000 der fünf oder sechs Millionen Xhosa sind katholisch). Aber vielleicht noch mehr gehören zu den verschiedenen ortsgebundenen, einheimischen Kirchen. Und viele, die keiner der offiziellen Konfessionen angehören, nennen sich selbst *AmaGqobokha*, die «Bekehrten», denn sie fühlen sich mit Christus irgendwie verbunden und ihm gegenüber verpflichtet. Dies ist dann auch der Grund, weshalb Ntsikanas Lied für das Volk der Xhosa einen so großen Stellenwert hat. Es ist eine Nationalhymne geworden, die auch nationalistische Gefühle und Gedanken wachruft. Zudem ist Ntsikana im Jahre 1909 von einer allgemeinen Zusammenkunft der Xhosa noch vor solchen großen Häuptlingen wie Hintsa, Sarhili und Sandile zum Nationalhelden gewählt worden. Aus den Reihen der Saint Ntsikana Memorial Association sind viele Gründungsmitglieder des ANC hervorgegangen.

An einer der Versionen, die von diesem Lied im Umlauf sind, ist deutlich zu erkennen, daß es 1850 als patriotisches Lied im sog. Mlanjenikrieg eine Rolle gespielt hat. Aus den Schriften der Schüler Ntsikanas und ihrer Nachfolger wie Rev. Tiyo Soga kann man darauf schließen, welche wichtige emotionale Rolle das Lied in der Zeit der sogenannten Grenzkriege (Frontier Wars) unter den Xhosas gespielt haben muß. Bei der Amtseinführung von Desmond Tutu als anglikanischem Erzbischof von Kapstadt sind auch zwei verschiedene Versionen des Liedes (die «Glocke» und die «Große Hymne») gesungen worden.

Die Missionsmusik und ihre Problematik

Die Pionierarbeit der Missionare verdient große Bewunderung. Sie standen häufig auf verlorenem Posten zwischen der Kolonialverwaltung, die ihnen ihr Engagement für die Unterdrückten übelnahm, und den nationalistisch ausgerichteten Xhosa, die in ihnen Vertreter des Kolonialismus sahen. Wenigstens einmal ist eine anglikanische Mission von den britischen Truppen im Krieg des Jahres 1878 niedergebrannt worden.

Was man allerdings bedauern kann, ist die Tatsache, daß die Missionare wenig Wertvolles in der afrikanischen Kultur zu entdecken vermochten. So haben sie trotz des Vorbildes, das Ntsikana mit seinen Hymnen doch gewesen ist, ihre Neubekehrten wohl niemals dazu eingeladen bzw. ihnen Mut gemacht, neue Lieder im Xhosastil zu verfassen. So wurde Ntsikanas Hymne in der Kirche zwar gesungen, und auch ihre Melodie und ihre Mehrstimmigkeit wurden bewahrt, aber sie verlor ihre afrikanische Form und ihren Rhythmus. Sonst griffen die Missionare zurück auf Übersetzungen europäischer Kirchenlieder in die Xhosasprache, zu denen später ein nichtrhythmisches Rezitieren von Psalmen und anderen Liedern hinzukam. Später hat man den Xhosa beigebracht, wie sie in G oder F im weitgehend diatonischen und rhythmuslosen viktorianischen Chorstil komponieren sollten. Noch heute spielt diese Art von Musik unter den christlichen Xhosa eine wichtige Rolle. Und in einigen Fällen hat diese viktorianische Komposi-

tionstechnik hervorragende Resultate hervorgebracht, man denke nur an das große Lied *Nkosi sikelel' iAfrika* («Gott schütze Afrika») von Enoch Sontonga, das sehr wahrscheinlich die Nationalhymne eines befreiten Südafrika sein wird.

Die ersten katholischen Missionierungsversuche unter den Xhosa setzten erst viel später ein als die protestantischen. 1880 gründeten Trappisten die Dunbrodymission in der Nähe von Port Elizabeth, die 1882 von den Jesuiten übernommen wurde, als die Trappisten nach Marianhill in das Gebiet der Zulu umzogen. Die Missionsstation Dunbrody gibt es nicht mehr, aber der 1884 von den Jesuiten am Keifluß gegründeten Keilandmission geht es noch immer gut. Die größten und wichtigsten katholischen Missionierungsversuche sind aber erst seit den zwanziger Jahren unseres Jahrhunderts unternommen worden. Die ersten katholischen Missionierungsversuche waren demgegenüber vor allem Versuche gewesen, die konvertierten Afrikaner gemeinsam in katholischen Dörfern anzusiedeln.

Die katholischen Missionare haben sich lange damit begnügt, die protestantischen musikalischen Vorbilder zu übernehmen und sie dabei eventuell katholisch zu variieren. Hinzu kamen solche Lieder in der Xhosasprache wie die Lourdeshymne oder «o Bread of Heaven» oder auch das Tantum Ergo auf Lateinisch auf der Melodie von «My Darling Clementine».

Da die meisten afrikanischen Sprachen tonal sind, ändert sich entweder die Bedeutung der Worte eines bestimmten afrikanischen Textes, oder sie werden sogar völlig unverständlich, wenn man diesen Text auf der verkehrten Melodie singt. Ein Kritiker hat sogar geschrieben, daß alle so verkehrt gesungenen Lieder «völlig unsinnig» seien. Auch könne ein Außenstehender sie nicht verstehen[1]. Leider haben die meisten afrikanischen Kirchen die Musikpraxis, die den afrikanischen Christen so lange aufgezwungen worden ist, bisher nicht in Frage gestellt: «Die Missionare haben die Afrikaner so lange gelehrt, ihren heiligen Quatsch («sacred gibberish») zu singen, daß auch die Gebildetsten unter ihnen diesen unsinnigen Brauch akzeptieren»[2].

Was die Missionare dem afrikanischen Rhythmus antaten, war noch verheerender. So war ihnen klar, daß westliche Texte sich von ihrer Akzentuierung her nicht mit der Xhosasprache vereinbaren ließen, aber statt sich dem Rhythmus der Xhosa zuzuwenden, entwickelten sie ihren unrhythmischen Psalmenton. Mit ihrem Unverständnis des afrikanischen Tanzes — und auch ihrem Ekel davor —, waren sie fest entschlossen, jede Körperbewegung, alles Händeklatschen und was es sonst noch an rhythmischen Äußerungen geben könnte, von der Kirchenmusik fernzuhalten. Die Missionare nahmen sich sogar das Recht, die Xhosasprache zu ändern, damit sich die Kirchenmusik in Afrika der europäischen musikalischen Theorie fügen konnte. Ein Wort, das ursprünglich bedeutete, «kleine Lieder singen», wurde so gedreht, daß es nun hieß: «singen, und dabei ruhig bleiben». Es handelt sich hier um den Stamm *-cula*, so daß heute das Wort *ukucula* wenigstens in der Schule und in der Kirche «singen» heißt, *iculo* das Wort für «Lied» ist und *umculo* das neue Xhosawort für Musik wurde.

Nicht nur war damit eine abstrakte Vorstellung von Musik in der Xhosasprache eingeführt worden, sondern die gleichzeitige Einführung eines Kirchenchores brachte auch mit sich, daß die meisten Gemeindemitglieder in den Gottesdiensten nicht mehr selbst mitsingen konnten, also von einer eigenen aktiven Beteiligung am Singen in der Kirche ausgeschlossen waren. Die meisten westlichen Kirchenlieder waren der Mehrzahl der Gottesdienstbesucher zu fremd, als daß sie in den Gesang miteinstimmen konnten: Sie mußten nun schon von Spezialisten gesungen werden — und damit vergrößerte sich der Abstand zwischen den traditionellen Riten und den christlichen Gottesdiensten. Auch wurden Chorwettbewerbe eingeführt, die noch heute eine Krankheit der afrikanischen Kirchen sind und die unter den verschiedene Gruppen eine Rivalität und Zerstrittenheit auslösen, wie es sie früher im Bereich der traditionellen Musik nie gegeben hat. Erst neulich noch haben zwei solcher Wettbewerbe zu Krawallen geführt.

Weiße Herrschaft in der Kirche und afrikanisches Aufbegehren

Nach wie vor besteht das Problem, daß die Geistlichen der christlichen Kirchen — und vor allem die ausländischen Missionare — über ihre Gemeinden zu herrschen suchen. In diesem Kontext sind von schwarzen Christen im neunzehnten Jahrhundert unabhängige Kirchen gegründet worden, die so hofften, selber die Verantwortung in den Kirchen übernehmen zu

können. Bei einigen dieser Kirchengründungen hat die (schwarze) koptische Kirche Äthiopiens sicherlich Modell gestanden. Gewöhnlich bewahrten die neuen einheimischen Kirchen dabei die gottesdienstliche und so auch die kirchenmusikalische Praxis der Mutterkirchen, aus denen sie hervorgegangen waren, nur daß nun Schwarze bestimmten, was in der Kirche zu geschehen hatte. Das bekannteste Beispiel dafür ist der sogenannte «Order of Ethiopia», der sich später wieder der anglikanischen Kirchengemeinschaft angeschlossen hat.

Andere unabhängige Kirchengründungen gingen von dem Ideal eines biblischen Zion aus, und zudem wurde auch stark die Rolle des Heiligen Geistes betont. Jedes Jahr kommen zu Ostern schätzungsweise über zwei Millionen solche «Zionisten» in Nordtransvaal, in Moria, zusammen. Auch gehören viele Xhosa einer Vielzahl verschiedener Zionsgemeinden an. Diese sind bekannt für ihre einheimische, afrikanische Liturgie mit ihren afrikanischen Liedern, die mit Trommeln und anderen rhythmischen Instrumenten begleitet werden, bei denen getanzt und in die Hände geklatscht wird und auch noch andere Formen der Körperbewegung üblich sind. Als die Afrikaner in den vergangenen Jahren auch in den großen, offiziellen Kirchen Verantwortung zu übernehmen anfingen, haben auch verschiedene Methodistengemeinden damit angefangen, eigene Lieder zu singen, in die Hände zu klatschen und rhythmisch die Lieder, und sei es auch mit Liederbüchern oder mit Sitzkissen, zu begleiten. Andere Konfessionen sind dem Beispiel gefolgt, und inzwischen gibt es einen ganzen Bestand einheimischer Lieder, die von Anglikanern, Protestanten und Zionisten gemeinsam gesungen werden und, mal mehr, mal weniger von afrikanischen Rhythmen begleitet werden. Diese Art von Musik ist inzwischen auch in die katholische Kirche vorgedrungen, wenn es auch ein viertel Jahrhundert gedauert hat, bis sie nicht nur auf irgendwelchen Zusammenkünften, sondern auch und mit vollem Recht in der Kirche gesungen wurde.

Der Pastoralplan der katholischen Bischöfe und das Lumko-Institut: Die Musik und die Errichtung christlicher Gemeinschaften

Das Lumko Missiological Institute ist 1962 im 60 km östlich von Queenstown, im Gebiet der Xhosa-Tembu gelegenen Lumbo als Sprachschule für ausländische Missionare gegründet worden und hat sich im Laufe der Jahre die ebenfalls in Lumbo ansässige Katechetenschule eingegliedert. Mit der Zeit hat es sich zu einem Ausbildungszentrum für Laien, die in der Kirche mitarbeiten und dort Verantwortung übernehmen, entwickelt, und es bietet ihnen Kurse und Materialien an. Mit dem Beispiel Lateinamerikas und dem anderer Teile Afrikas vor Augen, hat das Missionsinstitut sich auf die Aufgabe des Aufbaus der Kirche als einer Gemeinschaft kleiner Gemeinschaften bzw. Basisgemeinden konzentriert. Eine sehr wichtige Rolle hat hier der jetzige Bischof der ebenfalls im Xhosagebiet gelegenen Diözese Aliwal North, Fritz Lobinger, Weltpriester der Diözese Rottenburg-Stuttgart gespielt, der dem Institut seine Orientierung gab und auch selber für einen großen Teil des vom Institut veröffentlichten Materials verantwortlich ist. Lobinger ist einer der führenden Theologen gewesen, die der südafrikanischen Bischofskonferenz geholfen haben bei der Formulierung des zur Zeit in der südafrikanischen Kirche durchgeführten Pastoralplans. Dieser Pastoralplan betrachtet die Kirche als eine große Gemeinschaft von Gemeinschaften, die der Menschheit zu dienen suchen. Er will vor allem die Aktivität der einzelnen ortskirchlichen Gemeinschaften unter der Leitung ihrer eigenen Verantwortlichen am Ort stärken und dabei die Laienschaft dazu ermutigen und ihr helfen, daß sie ihre Kirche in eine lebendige Kirche umwandelt. Dies entspricht der Sicht der Kirche, die in Lumko propagiert wird, und daher wird dort in den verschiedenen Abteilungen des Instituts auf eine angemessene pastorale und apostolische Ausbildung, auf das gemeinschaftliche Lesen des Evangeliums und auf das Nachdenken über dieses Evangelium als ein Gemeinschaft stiftendes und Gemeinschaft aufbauendes Tun sowie auch auf ein geschärftes Bewußtsein für die sozialen Verhältnisse in der südafrikanischen Gesellschaft so viel Wert gelegt. Wie R.F. Broderick, der Leiter des im Jahre 1985 nach Germiston in Transvaal umgezogenen Instituts, es 1988 formulierte, gehe das Institut aus von «einem Modell der Kirche als einer (großen) Gemeinschaft kleiner christlicher Gemeinschaften, die an ihrem jeweiligen Ort verankert sind, von der Bibel ausgehen, sich der gesellschaftlichen Verhältnisse bewußt sind und sich aktiv engagieren».

1964 wurde der damals bekannteste Komponist der Xhosa, B.K. Tyamzashe von zwei Missionaren, die damals in der Diözese von Aliwal North arbeiteten, dem schon genannten Fritz Lobinger und Oswald Hirmer, der heute zum Lehrkörper des Lumbo-Instituts gehört, damit beauftragt, Musik im Xhosastil zu verfassen. Tyamzashe, der zuvor niemals um so etwas gebeten worden war, ließ sich von Ntsikana inspirieren. Zu den vielen erfolgreichen Kirchenliedern, die er verfaßt hat, gehört auch das 1965 veröffentlichte, inzwischen berühmte *Gloria* seiner *«Missa I»*. Als ich 1966 in der Pfarrei von Zwelitsha arbeitete, habe ich den Kirchenchor und dessen Leiter L. Mpotulo davon überzeugt, die damals neue Messe zu singen, mit verblüffendem Resultat. Nicht zuletzt wegen der Anziehungskraft dieser Xhosamusik hatte die Gemeinde sich, als ich 1967 aus Zwelitsha wegging, verdoppelt.

Um neue Lieder für ein von Hirmer neu herauszugebendes Liederbuch zusammenzustellen, habe ich 1977 nach einer in Zimbabwe abgeguckten Methode ein Arbeitsseminar veranstaltet. Unsere Kirchensänger haben damals an einem Wochenende 53 neue Kompositionen verfaßt, von denen verschiedene noch heute gesungen werden. Durch den Erfolg dieser und anderer ähnlicher Arbeitsseminare fühlte das Lumko-Institut sich ermutigt, 1979 eine Abteilung für Kirchenmusik zu gründen. Seitdem wurden nicht nur mehrere hundert Lieder in der Xhosasprache verfaßt, sondern diese Arbeit trägt für die Arbeit der gesamten katholischen Kirche in Afrika Früchte. Bis heute sind vom Lumko-Institut über hundert verschiedene Bänder neuer afrikanischer Kirchenmusik in 20 Sprachen veröffentlicht worden.

Ein wichtiger Schritt war hier die Einführung von Marimbaxylophonen als Instrumente der Kirchenmusik. Hirmer hatte sie auf Bitten des damaligen Chorleiters von Zwelitsha, Lambert Mpotulo, aus Zimbabwe mitgebracht. Sie wurden der Tonleiter der Xhosa angepaßt, und sie werden heute im Xhosagebiet, in Umtata, gebaut. Heute gibt es in den verschiedenen Pfarrgemeinden Südafrikas über 100 Marimbaensembles.

Man kann es nur begrüßen, daß soviele Gemeinden ansprechende und anziehende afrikanische Lieder singen, die dem afrikanischen Rhytmus wieder seinen Platz in der Kirche geben und auch sonst der traditionellen afrikanischen Musik und ihren Konzepten wieder näherkommen. Besonders wertvoll für die Kirche ist hier, daß diese Musik eine so wichtige Rolle bei der Entwicklung der Ortsgemeinden zu echten christlichen Basisgemeinden spielt. Nicht nur handelt es sich bei dieser Musik um eine allen, die am Gottesdienst teilnehmen, zugängliche und verständliche Musik, sondern sie ist auch etwas, was die Gemeindemitglieder selbst zur Ehre Gottes beisteuern können. Manche Gemeinden mögen hier zwar noch einen langen Weg zu gehen haben, um die Veränderungen zu akzeptieren. Der Glaube, daß alles besser war, wie es die Europäer getan haben, hat sich zu sehr festgesetzt, als daß er von heute auf morgen verschwinden könnte. Aber infolge der Schwarzen Bewußtwerdungsbewegung, der sog. «Black Consciousness», und anderer ähnlicher Bewegungen und Entwicklungen in Südafrika wächst unter den schwarzen Menschen in den verschiedenen Ortsgemeinden auch Selbstachtung und Selbstvertrauen, und die Kirche sucht diese Entwicklung mit allen Kräften zu fördern. Aufschlußreich ist hier auch, daß in letzter Zeit unter den neuen Kirchenliedern auch manche Vertonungen von Gebeten um Befreiung zu finden sind.

Diese neuen Lieder und der Gebrauch der Marimbas in der Kirche haben auch dazu geführt, daß die afrikanische Jugend sich stärker für die Kirche interessiert und in ihr engagiert. Am Rande mag man hier auch bemerken, daß diese Lieder — ins Deutsche übersetzt — bei einer Veranstaltung 1988 in München auch von jungen Deutschen mit wachsender Begeisterung aufgenommen und gelernt worden sind. Zu dem Beitrag der afrikanischen Kirche bei der Neubelebung der gesamten Kirche werden sicherlich auch die afrikanischen Kirchenlieder gehören.

Schlußüberlegungen

Ntsikana ist sicherlich ein Beweis dafür, daß es für eine erfolgreiche Missionierungsarbeit gar nicht nötig ist, zur gleichen Zeit den Adressaten dieser Missionierung auch noch die westliche Kultur angedeihen lassen zu wollen. Die Afrikaner vermögen durchaus selbst am eigenen Ort und im eigenen Land das Evangelium «einzupflanzen», und dabei kann und muß die eigene Kultur mit ihrem gesamten Reichtum und ihrer Originalität zum Erfolg der Missionarbeit beitragen.

Genauso wie die christlichen Kirchen sich heute auf die Seite der Xhosa und der anderen Völker Südafrikas in ihrem Kampf um die vollen bürgerlichen und politischen Rechte für alle stellen, so muß die Kirche auch eine Rolle bei der kulturellen Befreiung all dieser Völker spielen. Letztendlich kann dies nur der Gesamtkirche zugute kommen.

[1] Prof. E.G. Parrinder, Music in West African Churches: African Music 1/3 (1956).

[2] Hugh Tracey, The Future of Music in Basutoland: African Music 2/2 (1959).

Bibliographie

Über die Geschichte, Sprache und Religion der Xhosa

J.B. Peires, The House of Phalo (Ravan Press, Johannesburg 1981).

John Milton, The Edges of War (Juta, Kapstadt 1983).

Kropf-Godfrey, A Kafir-English Dictionary (Lovedale 1915).

Janet Hodgson, The God of the Xhosa (Oxford University Press, Kapstadt 1982).

Janet Hodgson, Ntsikana's Great Hymn (University of Cape Town, Kapstadt 1980).

T. Soga, Journal & Selected Writings (Balkema, Kapstadt 1983).

Über die Xhosamusik

D. Dargie, Xhosa Musik (David Philip, Kapstadt 1988).

Über die katholische Mission unter den Xhosa

W.E. Brown, The Catholic Church in South Africa (Burns and Oates, London 1960).

M. Dischl, Transkei for Christ (Selbstverl., Umtata 1982)

Über das Lumko-Instiutut

The Lumko Series of Publications. Training for Community (verschiedene Titel, Lumbko bzw. Germiston).

The Lumko Music Tape Series (verschiedene Bänder mit Kirchenmusik und traditioneller Musik).

Die Lumkoer Marimbaxylophone werden vom Bethehemiter-Ordensbruder Kurt Huwiler in Umtata angefertigt.)

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. Karel Hermanns

DAVID DARGIE

1938 in East London, Südafrika, geboren. 1964 zum Priester für die Diözese Port Elizabeth ordiniert. Arbeitete zunächst in Pfarrgemeinden der Xhosa-Sprache und englischer Sprache. 1974–1978 Studentenseelsorger an der Rhodes University in Grahamstown. 1973 Abschluß eines musikwissenschaftlichen Fernstudiums mit dem B.Mus. 1977–1978 Lehrauftrag für Musiktheorie an der Rhodes University. 1977 begann er auch mit der Durchführung von Kompositions-Arbeitsgemeinschaften für afrikanische Kirchenmusik. Seit 1979 leitet er das Church Music Department des Lumko Missiological Institute in Germiston, Südafrika. 1986 Promotion zum Doktor der Philosophie mit einer Dissertation über «Techniques of Xhosa Music» an der Rhodes University, Grahamstown. Veröffentlichungen u.a.: Xhosa Music (David Philip Publishers, Kapstadt 1988); Aufsätze in verschiedenen Publikationen über Xhosa-Musik, afrikanische Kirchenmusik und verwandte Themen; Musikhandbücher und Sammlungen von Kirchenmusik im Rahmen der Arbeit des Lumko Institute; dazu auch eine Reihe von Tonbandaufnahmen afrikanischer Kirchenmusik und traditioneller Musik (ebenfalls vom Lumko Institute veröffentlicht). Anschrift: Dr. David Dargie, Lumko Missiological Institute, P.O. Box 5058, 1403 Delmenville, Südafrika.

Ruth M. Stone

Klang und Rhythmus: Das Beispiel des gemeinschaftlichen Rituals in Arabien

Die Art und Weise, in der Menschen gemeinschaftlich ein Ritual schaffen, um ihren Glauben an das Übernatürliche auszudrücken, reflektiert sowohl alte Bräuche als auch moderne Adaptionen. Die Muslime Arabiens zum Beispiel haben seit langer Zeit den Gebetsruf vollzogen, auch wenn jetzt von vielen Moscheen der Schall durch Lautsprecher verstärkt ertönt. Indem wir untersuchen, wie muslimische Araber den Gebetsruf interpretieren, erkennen wir außerdem, daß sie ihn nicht als Musik in dem Sinne verstehen, wie wir im Westen es vielleicht tun würden. Und außerdem — obwohl der Gebetsruf fünfmal am Tag ertönt — unterscheidet sich die Art, die Zeit für diese Gebetszeiten zu regeln, grundsätzlich von der Uhrzeit. Der vorliegende Artikel untersucht die religiöse Darbietungskunst im Gebetsruf und in anderen islamischen religiösen Ritualen Ostarabiens, um sowohl für die Klänge als auch für die zeitlichen Dimensionen dieser Ausdrucksform im heutigen Kontext ein Verständnis herzustellen[1].

Die Ostküste Saudiarabiens bietet sich für eine faszinierende Fallstudie des gemeinschaftlichen Rituals dar. An kaum einem anderen Ort kann man soviele Menschen verschiedener Nationalitäten sehen, die einst daran gearbeitet haben, die Landschaft dramatisch zu verändern. Die Saudiaraber rezipieren Musik aus dem Westen, indem sie Musikcassetten kaufen und gleichzeitig diese Musik ausgrenzen und auf den Privatbereich beschränken. Moderne Schallverstärkungsanlagen tragen den jahrhundertealten Gebetsruf weit hinaus in die Landschaft, und das Fernsehen sendet Gebete aus dem einen Teil des Landes für Menschen aus dem anderen als ein Zeichen moderner Entwicklungen. Das gemeinschaftliche islamische Ritual ist von den modernen Entwicklungen weitgehend abgesondert und spiegelt immer noch wichtige Modelle von Gesangswerken und weltlichen Vorstellungen, die lange fortbestanden haben, wider.

Für den Araber konzentriert sich der Grundklang des gemeinschaftlichen Rituals also auf den Gebetsruf und das Gebet. Der grundlegende Zeitrhythmus stammt aus dem Islam und seinen Vorschriften, und die Gebetszeit ist fundamental für den Glauben und daher für die Lebensgestaltung. In einem Volk, das den Islam hervorgebracht hat, wird die achtsame Befolgung dieser Praxis als eine entscheidende nationale Priorität angesehen. Der König gibt seinen Untertanen durch seine persönliche Befolgung und Praxis ein Beispiel, über das in den Medien Bericht erstattet wird.

Der Hintergrund dieser Diskussion ist rituell, obwohl er in einer Ölgesellschaft in der Ostprovinz Arabiens situiert ist. Schon vor der Entdeckung des Öls beherbergte die Ostküste Arabiens Eindringlinge und Gäste: Die Sumerer um 2000 v.Chr., die Türken bis nach dem Ersten Weltkrieg, und die Ostafrikaner, Perser und Inder, die auf den arabischen Segelschiffen bis vor kurzem mitgebracht wurden. Als die Amerikaner in den frühen dreißiger Jahren kamen, um nach Öl zu suchen, fanden sie vereinzelte kleine Fischer- und Perlentauchergemeinschaften entlang der arabischen Golfküste vor, die hauptsächlich von schiitischen Muslimen bewohnt waren. Durch die nahegelegene Wüste zogen Beduinenhirten mit Schafen und Kamelen auf der Suche nach Weidelandschaften und Wasser.

Am dramatischsten wuchs die Ölgesellschaft in den späten siebziger Jahren. Familien, die mit der von der Gesellschaft gecharterten Boeing 747, die zweimal pro Woche von den Vereinigten Staaten herkam, ankamen, überschwemmten ein Wohnwagen-Camp mit 900 Einheiten, das außerhalb des Haupt-Camps lag, und wurden in

örtliche Hotels geschickt, um da zu bleiben, bis Unterkünfte gebaut werden konnten, die diesen «Boom» fassen sollten.

Heute ist die moderne Ölgesellschaft das Zuhause für circa 30.000 Ausländer und Saudiaraber, obwohl man von ihr immer noch als von dem «Camp» spricht. Die umzäunte Gemeinschaft mit verschiedenen Hochhäusern für die Verwaltung, einem Krankenhaus, zwei Grundschulen, einer Bäckerei und einer Eiskrautpflanzung befindet sich nur ein paar Meilen entfernt von den zwei miteinander verbundenen Städten Al-Khobar und Ad-Damman. Beide Städte haben inzwischen eine Einwohnerzahl von mehreren hunderttausend Menschen, eingeschlossen auch hier zahlreiche Ausländer. Öl ist der zentrale Reichtum, und ein Großteil der anderen Industrien gedeiht als Ergebnis der aus den riesigen Mengen von Öl erzeugten Einnahmen.

Die Landschaft ist eine trockene Wüste, die den Arabischen Golf umsäumt; dort fällt wenig Regen, und im Sommer sind die Temperaturen sengend heiß. Das Trinkwasser ist entsalzt, und nur verstreute Oasen mit Hainen von Dattelpalmen unterbrechen die Weite der Wüste auf alle paar Hunderte von Meilen. In den letzten Jahren hat die Gemeinschaft an Größe abgenommen: Das Wohnwagen-Camp ist leer, und Häuser im Haupt-Camp werden geleert, indem Umzugsgesellschaften viele der Bewohner wegbringen. Fachleute des Ölgeschäfts bezeichnen solche extremen Auf- und Abschwünge als typisch, und außerdem umfaßt eine heutige Gemeinschaft von über fünfzig Nationalitäten auch viele Saudiaraber.

Der Gebetsruf unterbricht das gesamte Leben in Arabien einschließlich der Ölgesellschaft fünfmal am Tag, bei Sonnenaufgang, am Mittag, am Nachmittag, bei Sonnenuntergang und am Abend. Wenn der *Muezzin* vom Turm der Moschee singt, kann man seine elektronisch verstärkte Stimme über weite Distanzen hinweg hören, und die Gebetsrufe von benachbarten Moscheen konkurrieren untereinander um die Aufmerksamkeit der Gläubigen. Ladenbesitzer schließen eilig ihre Geschäfte, während die Kunden in den Straßen zurückbleiben, um auf die ungefähr zwanzig Minuten später erfolgende Wiedereröffnung zu warten. Angestellte der Ölgesellschaft brauchen keine Erlaubnis, wenn sie ihre Arbeit verlassen, um zur Gebetshütte *(masala)* in oder nahe ihrem Gebäude zu gehen und zu beten. Die Gruppen versammelter Muslime — ob in Moscheen oder auf dem Mittelstreifen einer hektischen Einkaufstraße — singen Gebete in Abwechslung mit einem Vorsänger. Wenn sie singen, stehen sie abwechselnd und werfen sich zur Erde. Das sind Augenblicke, in denen das Leben innehält für das Gebet, und jeder, ungeachtet der Religion, beachtet diese Pausen.

Für die Araber bedeutet der Gebetsruf *(adhan)* im Wortsinn «Hören» oder «Verkündigung». Wegen des religiösen Textes betrachten die Muslime den Gebetsruf nicht als Musik, denn der Begriff Musik meint Lieder mit weltlichen Texten. Außerdem gilt, wie Kristina Nelson in bezug auf die Rezitation des Qur'an behauptet hat: Der Gebetsruf «geht über reine Euphonie hinaus: die Bedeutung der Offenbarung wird gleichermaßen vom Klang wie von der semantischen Information getragen»[2]. Obwohl Ethno-Musikwissenschaftler den Gebetsruf und die gesungenen Gebete, die die versammelten Gruppen vollziehen, wegen der anhaltenden und rhytmisch geformten Töne als Musik bezeichnen könnten, unterscheiden die Araber diese zwei Formen von der *musika* (Musik), welche ihrerseits Texte enthält, die sich zu Dingen der irdischen Welt äußern[3]. Der Gebetsruf ist eine geregelte Form der Klangkunst, die im Innersten des islamischen Lebens gründet und die man im ganzen Mittleren Osten hören kann.

Der Klang von *adhan* unterbricht das Leben rhythmisch mit einer kontinuierlichen Regelmäßigkeit. Obwohl die Gebetszeiten mit den Stellungen der Sonne vereinheitlicht sind, scheinen sie dennoch nicht in einer linearen Manier aufgefaßt zu sein. Pierre Bordieu, französischer Soziologe, der über Muslime in Marokko wissenschaftlich gearbeitet hat, erklärt: «Die Inseln der Zeit, die durch diese Orientierungspunkte definiert sind, werden nicht als Teile einer kontinuierlichen Linie verstanden, sondern eher als in sich abgeschlossene Einheiten ... Jede der zeitlichen Einheiten ist ein unteilbarer, an den nächsten angrenzender Block.»[4]

Diese Inseln bleiben nicht isoliert von der modernen Zeitberechnung, weil Gebetszeit und Uhrzeit sich verflechten. Saudiarabien operiert innerhalb einer einzigen Uhrzeitzone, obwohl es sich über Landbereiche von drei Zeitzonen erstreckt. Gebetszeiten sind jedoch an die Sonnenpositionen gebunden. Am 12. Juni 1986 listet die englischsprachige Tageszeitung *Arab News* die

Termine für die Zeit des Morgengebets (*fadschr*) folgendermaßen auf: 4.08 für Mekka im Westen, und 3.10 für Dammam im Osten. Die lokalen Tageszeitungen veröffentlichen täglich die Gebetszeiten, da sie nicht nur in den verschiedenen Regionen differieren, sondern auch mit den Jahreszeiten und den wechselnden Sonnenaufgängen und Sonnenuntergängen verlagert werden. Auf diese Weise wird eine Koordination von Handel und täglichem Leben im großen Umfang versucht, obwohl die Verbindung mit der Uhrzeit eine Annäherung bleibt.

Die Pause in der normalen Aktivität, welche die Gebetszeit erzeugt, wird sogar von den Fernsehzuschauern erfahren, denn zu Gebetszeiten wird das reguläre Programm unterbrochen, und eine Schrift wird projiziert, die zu lesen gibt: «Gebetsunterbrechung.» Einige Sender senden dann den Vollzug des Gebets. Ein Sender z.B. zeigt die Gebete von der Moschee in Mekka, der bedeutenden Heiligen Stadt. Diese Sendung ist besonders interessant, weil die Nichtmuslime, denen normalerweise nicht erlaubt würde, die Moschee zu betreten, hier das Zentrum per Fernsehen gezeigt bekommen.

So wie der Gebetsruf den Tag unterbricht, markiert die Zeit des Ramadan das Jahr. Ramadan, ein Monat im Hijar-Mondkalender der Araber, bringt eine Veränderung ins Leben. Während dieser Zeit verzichten gläubige Muslime auf Essen und Trinken zwischen Sonnenaufgang und Sonnenuntergang. Gebetszeiten werden ausgedehnt, und in manchen Moscheen können dann die Sonnenuntergangsgebete bis in die Zeit des Abendgebets dauern.

Der Beginn des Ramadan wird bestimmt, wenn die Autoritäten sich einig sind, daß der erste schmale Rand des neuen Mondes von glaubwürdigen Zeugen gesichtet worden ist. An die Menschen ergehen Aufforderungen zu berichten, ob sie den Mond beobachtet haben. Die Autoritäten entscheiden örtlich, ob der Ramadan für begonnen oder beendet erklärt werden kann. In früheren Zeiten — und an manchen Orten heute noch — wird der Anbruch der Ramadan-Fastenzeit durch einen Kanonenschuß bei Sonnenuntergang angekündigt. Obwohl dieser Knall gespannt jede Nacht erwartet wird, erhofft man ihn besonders am Ende des Monats. Die Sichtung des Monds und Beginn und Ende des Ramadan sind naturgemäß mehr zufällig als kausal begründet, sind in der Anordnung eher mosaikartig als dem Ursache-Wirkungs-Prinzip folgend.

Dieser außergewöhnliche Monat des Ramadan bringt außerdem eine faszinierende Umkehrung der Begriffe von Tag und Nacht. Weil die Muslime tagsüber fasten, versuchen sie innerhalb der Grenzen ihrer Arbeitsbedingungen soviel wie möglich zu schlafen. In der Ölgesellschaft beginnen während dieses Monats alle Arbeiter um 6.00 Uhr morgens statt — wie üblich — um 7.00 Uhr. Muslimische Arbeiter können jedoch die Arbeit täglich um 12.00 Uhr mittags verlassen. Gleichermaßen öffnen die Geschäfte von 9.00 Uhr abends bis Mitternacht oder später.

Während des Ramadan belebt sich die Welt bei Sonnenuntergang. Elektrische Lichter schmücken Wohnhäuser und Geschäfte, und das Leben bekommt einen festlichen Glanz. Das Abendessen wird als Frühstück behandelt. Das Essen ist reichlich, und Familien und Freunde treffen zusammen, um sich gegenseitig zu besuchen und Geschenke zu verteilen. In einem Cartoon[5], der während des Ramadan erschien, wankt ein Mann in traditioneller *Thobe* (Gewand) und *Ghoutra* (Kopfputz) unter einer schweren Last von Paketen, die er trägt. Er trifft einen Freund, der ihn fragt: «Gibst Du eine Party?» «Nein», antwortet er, «das ist nur die Vorbereitung für's Frühstück.»

Nach dem Mahl beginnen oft Tanz und Live-Musik. Sogar das Fernsehen sendet Programme mit Tanz und Instrumentalmusik. Die Menschen erklären die Musik als Ergebnis einer Sehnsucht nach vergangenen Zeiten und des Bedürfnisses, diese Vergangenheit wiederherzustellen. Wenn die Morgendämmerung naht, können die Menschen, wenn sie mögen, schlafen, bevor sie eine Mahlzeit zu sich nehmen, die sie den nächsten Fastentag durchhalten läßt.

Der Ramadan bringt auch andere Veränderungen: Viele Gefangene werden vom König begnadigt. Bettler empfangen in ihrer Armut besondere Hilfen, weil die Menschen in Befolgung des Islam *zakat* (Almosen) geben. Daß dabei manche aus dieser Großzügigkeit ihren Vorteil ziehen, ist in einem Cartoon ausgedrückt, der zwei Bettler zeigt, welche an einer Straßenecke unter einem Schild sitzen, das folgenden Text beinhaltet: «Anläßlich des gütigen Ramadan. — Diners Club, — American Express, — Visa cards werden angenommen zur Erleichterung Ihrer Wohltätigkeit.»

Während die Zeitumkehrung in kleineren Nomaden- und Oasengemeinschaften etwas leichter zu Erfüllendes gewesen sein mag, können in einem modernen Industriekomplex Probleme auftauchen. Die festliche Bewirtung erfordert besondere Zeitinvestition für Einkäufe und den Kauf von speziellen Speisen und Pasteten. Menschen, die ihre Einkäufe spät am Abend machen müssen, sind gezwungen, eine Stunde früher als gewöhnlich zur Arbeit zu gehen. Vergnügungen und Parties fordern ihren Tribut von den Arbeitenden. Das Marktleben hält sich an die Zeitumkehrung, aber die Behörden versuchen, sich an einen westlichen Uhrzeitplan anzupassen. Im Fortschreiten des Monats zeigen die Menschen Zeichen der Ermüdung. Die Heiterkeit des gemeinsamen Musizierens und des Tanzens der alten Tänze hat oft deshalb Erfolg, weil hier frühere Festlichkeiten im Kontrast zu sowohl behördlichen Uhrzeiten wie auch religiösen Ritualen weiterbestehen.

Die Anhänger des Islam sind verpflichtet, die *hadsch* (oder: Pilgerschaft) zur Heiligen Stadt Mekka wenigstens einmal in ihrem Leben zu machen. Nach dem Ramadan und während der Monate vor den *hadsch*-Ferien strömen Pilger aus der ganzen Welt in Mekka zusammen. Sie kommen mit dem Schiff, Flugzeug, Auto oder Motorrad. Sie kommen mit Waren — Teppichen, Gewürzen, Fabrikwaren —, um Handel zu treiben und zu verkaufen. Sogar die Menschen, die die Pilgerreise nicht machen, werden von den Massenmedien über den Fortschritt der Ankömmlinge auf dem Laufenden gehalten. Ein Zeitungsartikel berichtet, daß im Jahr 1986 nur 29.000 Pilger aus Indonesien kamen — das waren 9.000 weniger als im Vorjahr. Die Ankunftsstatistiken des Flughafens von Dschidda, welcher der geräumigste der Welt ist, sind tägliche Nachrichtenpunkte. Daher ist für die Einwohner dieser östlichen Bezirksgemeinschaft die Pilgersaison ein weiteres jährliches Ereignis in ihrem Leben. Manche machen selbst die Pilgerreise vom Landesinnern her. Andere wissen von deren Verlauf nur durch das Fernsehen und die Zeitungsberichte; sie machen die Reise «in Gedanken».

Die Saison der vielen Eheschließungen beginnt im Monat nach dem Ramadan und dauert bis zur Pilgerzeit. Neben dem Ramadan und anderen Feiertagsdarbietungen ist bei den Saudiarabern die Hochzeit die einzige Gelegenheit, traditionelle Musik zu spielen. Hochzeiten finden in großen Empfangshallen, oft in Hotels, statt, und traditionelle Musikkapellen spielen zum Tanz auf, aber auf für Frauen und Männer getrennten Parties. Ein Frauenorchester singt und spielt auf kombinierten Trommeln und zweiköpfigen, zylindrischen Trommeln für den Empfang der Frauen, und eine Gruppe männlicher Musiker unterhält die Gesellschaft der Männer.

Verglichen mit den Darbietungen, die mit dem Islam verbunden sind, gibt es wenig Aufführungen traditioneller arabischer Musik, weil die Muslime ihren moralischen Wert hinterfragen. Ein Mann erinnerte sich einmal wehmütig daran, wie er als kleiner Junge ausgeheckt hatte, eine *ud* (Laute) zu bekommen, nur um seinen Vater dazu zu bringen, ihm zu befehlen, entweder das Instrument loszuwerden, oder das Haus zu verlassen.

Musikalische Ereignisse, die im Westen öffentlich aufgeführt würden, müssen wegen der Einschränkungen islamischer religiöser Vorschriften im mehr oder weniger privaten Raum stattfinden. Was anderswo öffentlich und draußen veranstaltet würde, ist nur als privates Verhalten gestattet. Die halb-privaten Darbietungen, die innerhalb der Grenzen des Öl-Camps oder innerhalb anderer Bereiche mit begrenztem Zutritt gestattet sind, kommen innerhalb der anderen Wohnbereiche der Stadt nicht vor.

Während meines vierjährigen Aufenthalts in Arabien gab es keine einzige Aufführung traditioneller Musik vor einem offenen und öffentlichen Hintergrund. Eine Mittlerer-Osten-Kulturnacht wurde inszeniert, und Karten für ein halbprivates Diner und Tanzaufführungen wurden an Angestellte aus vorwiegend außerhalb Arabiens liegenden Ländern verkauft. Die Gruppe der arabischsprachigen Frauen sorgte ebenfalls für verschiedene halbprivate Gelegenheiten von mittelöstlicher Musikdarbietung. Zu einer Gelegenheit organisierte sie eine Party und engagierte eine unter dem Namen «The Destinies» bekannte Frauenband aus der Oase von Al-Hasa. Ein anderes Mal veranstaltete sie eine Modenschau, die fünf Hochzeiten aus dem Mittleren Osten zeigte. Wie alle ihre Veranstaltungen, wurde sie nur von Frauen besucht.

Während für die Muslime Ramadan und Pilgerfahrt jährlich für Höhepunkte sorgen, ist für die Abendländer die Herbstzeit, gipfelnd im Weihnachtsfest, die aktivste, gesellig-gesellschaftliche Zeit. In dieser Periode finden die mei-

sten Musikaufführungen statt. Ein Herbstjahrmarkt im November zeichnet sich aus durch einen Festzug, Karneval-Stände und Musik, gefördert von verschiedenen Gruppen, und bringt Geld ein. Die Theatergruppe der Ölgesellschaft inszeniert ein Melodrama, worin die Männer die Frauenrollen spielen. Interessanterweise charakterisiert dieses Thema der Umkehrung auch das Weihnachtsprogramm der Laienbühne *«Backstage»*, wo die zeitlos-populären englischen Weihnachtsspiele vollständig mit einem kleinen Orchester vorgeführt werden. Kindergeschichten so wie «Jack and the Beanstalk» (Jack und die Bohnenstange) bilden die Stoffe für die Weihnachtsspiele, in denen die Schauspieler die Rollen des je anderen Geschlechts spielen und viele Witze mit sexuellen Anspielungen hinzufügen. Während im muslimischen Ramadan die Umkehrung von Tag und Nacht vorherrscht, überwiegt in der Hoch-Zeit westlicher Musikdarbietungen die Vertauschung von «männlich» und «weiblich» in den Weihnachtsspielen. In beiden Fällen assoziiert man diese Umkehrung mit dem Höhepunkt der jährlichen Aufführungen.

Der «Community»-Chor, der vorwiegend aus Amerikanern und Europäern besteht, führt drei größere Konzerte im Jahr auf — im Herbst, Frühling und Sommer. Wie die anderen Gruppen muß auch er dem gesellschaftseigenen Kritiker Texte seiner geplanten Programme vorlegen. Manche Lieder können wegen anstößiger Texte gestrichen werden[6]. Am häufigsten werden Texte für anstößig gehalten, wenn sie sich auf christliche Praktiken beziehen.

Private Hauskonzerte, die sogar noch mehr eingeschränkt werden und wozu nur auf Einladung hin Zutritt gewährt wird, sind sehr beliebt. Eine Gastgeberin lädt ihre Gäste ein, Musik einer kleinen Gruppe von Musikern zu hören, und gestaltet ihren Wohnbereich zur Bequemlichkeit des Publikums. Oft wird nach der Musik ein Buffet serviert. Ich habe während der Weihnachtsferien ein wunderbares Dreikönigskonzert besucht, dem ungefähr vierzig Gäste beiwohnten.

Bei den ortsansässigen Arabern sind besonders Ton- und Videocassetten beliebt. Was öffentlich nicht aufgeführt werden kann, kann in der Privatsphäre zuhause mittels einer Cassettenaufzeichnung erlebt werden. Das Fernsehen wird praktisch als halbprivates Medium definiert. Die Araber mögen traditionelle und volkstümliche Musik des Mittleren Ostens und zeichnen sie auf. Sie wird von verschiedenen Fernsehsendern rund um den Golf ausgestrahlt. Die Darbietungen zeigen das verschiedene Ausmaß des Konservativismus, das je von dem Land, aus dem sie gesendet werden, abhängt. Seit man im eigenen Haus in der Gesellschaft von Verwandten und engen Freunden fernsehen kann, ist in der Programmgestaltung beträchtliche Freiheit zugelassen. Männer und Frauen können zusammen gezeigt werden. Ägyptische rührselige Fernsehspiele über das Leben im Mittleren Osten, amerikanische Situationskomödien und australische Schauspiele werden alle akzeptiert, nachdem intime Szenen herausgeschnitten worden sind.

Die Ölgesellschaft unterhält verschiedene UKW-Radiostationen und einen Fernsehsender. Die Radiostationen senden Country- und Western-, d.h. «leicht eingängige» Musik, beziehungsweise klassische Musik. Weder das Fernsehen noch die Radiosender bereiten Live-Programme vor, und Zeit- und Ortshinweise geben die Radiosender nicht. Die Musik, die schon vorgeordnet eingekauft wird, ist oft stromlinienförmig in einer muzakartigen Hülle. Der Araber schätzt Musik und Tanz in privatem oder gelegentlich halbprivatem Rahmen als angenehme Erinnerung an die Vergangenheit, die im Öl-Boom und in der Welle des religiösen Konservativismus so plötzlich aufgegeben wurde. In einer parallelen Bewegung sehnen sich andere Ausländer nach Musik, die sie an ihr Zuhause erinnert. Im Fall der Amerikaner erlaubt ihnen das Hören von Gruppen, die in ihrer Jugend bekannt waren, nicht nur, durch die Musik «heim»zukehren, sondern auch, die Zeit und die Jugend in der Musik teilweise zurückzugewinnen. Erwachsene von vierzig Jahren und mehr erzählten mir, daß sie keinen Tanz oder Gelegenheit zum Tanz versäumten, weil ihnen das ihre ehemalige Lebenskraft wiederbringe. Musik der Jugend und der Heimat erscheint besonders lebenswichtig für Menschen, die manchmal lange Jahre in einer Wüstenlandschaft verbringen und die Wurzeln ihres normalen Lebens vermissen.

Am Jahreszyklus kann man sehen, daß sowohl Araber als auch Abendländer eine Zeit der intensiven musikalischen Aktivität haben. Für den Abendländer ist es die Herbstzeit, die im Weihnachtsfest ihren Höhepunkt und Abschluß findet. Für den Saudiaraber ist es die Periode, die vom Ramadan und durch die *hadsch* bestimmt

wird, eine Periode, die gestaltet wird durch den Mondkalender, eine Zeit, die turnusmäßig im Gregorianischen Kalender wechselt. Weil das Feingefühl der Saudiaraber sogar für halbprivate Musikveranstaltungen während des Ramadan geschärft ist, schafft das Zusammenfallen von Ramadan mit der Weihnachtszeit Hochgefühle auf allen Seiten.

In der Öffentlichkeit folgt der Saudiaraber dem Gebetsruf und befolgt die Weisungen des Islam. Privat kaufen Männer und Frauen eifrig dieselben Cassetten, die die Amerikaner und andere Ausländer zu ergattern versuchen. Amerikaner, Philippinos, Koreaner, Sudanesen und Jemeniten werden alle angezogen von der neuesten populären Musikform und sind bis zu einem gewissen Grad versessen auf sie. Selbst wenn die Araber die Geschäfte für Ton- und Videocassetten fördern und westliche Ware für ihr eigenes Zuhause kaufen, schützen sie den Islam fanatisch und gehen in der Öffentlichkeit Lastern wie der *musika* aus dem Weg.

In einer Welt, in der Armbanduhren hergestellt worden sind, um bei der Richtungsbestimmung von Mekka von jedem Ort des Globus her zu helfen, und in welcher der «Prayer Minder NL-6» die Gebetszeiten für fünzig Jahre und fünfhundert Städte produzieren kann, verlangt der Islam immer noch eine Zeitberechnung nach Zufall und allseitiger Übereinstimmung. Der Gebetsruf bleibt im Zentrum der Klangkunst des öffentlichen Lebens. Im Privatleben hält sich ein hartnäckiges Verlangen nach der Musik und der Lebensart des Westens — streng abgetrennt von der Praxis islamischer Klangkunst im öffentlichen Bereich. Noch existiert eine Art von Kontinuität in den Bereichen, in denen die Musik gepflegt wird. Fernsehlisten spiegeln diese Kontinuität wider. Der Gebetsruf oder Qur'an-Rezitationen beginnen den Sendetag. Später folgen Unterhaltungssendungen wie «Dallas» oder ein ägyptisches rührseliges Fernsehspiel. Der Tag endet und wird wieder beschlossen mit religiösen Gesängen. So beginnt, beendet und unterbricht das sichtbare, öffentliche Gerüst islamischer Musik den Tag, indem sie den verborgeneren Konsum westlicher Musik der modernsten Sorte deckt.

[1] Viele Menschen verschiedener Nationalität haben Anteil genommen an der Formulierung der Gedanken, die in diesem Artikel enthalten sind. Ich fühle mich gezwungen, sie hier nicht namentlich zu nennen, weil viele von ihnen noch in der betreffenden Gemeinschaft leben, und weil die Ortsgemeinschaft für eine Menge der hier vorgebrachten Probleme sensibel ist. Die Felduntersuchung für diesen Artikel wurde während der Zeit von 1982 bis 1986 in der Ostprovinz Saudiarabiens durchgeführt.

[2] Kristina Nelson, The Art of Reciting the Quran (Austin 1985) xiv.

[3] Lois Ibsen al Faruqi, An Annotated Glossary of Arabic Musical Terms (Westport, Conn. 1981) 208.

[4] Pierre Bordieu, The Attitude of the Algerian Peasant Toward Time, in: Mediterranean Countrymen, hg. von J. Pitt-Rivers (Den Haag 1963) 59.

[5] Cartoons stellen in Arabien ein interessantes Medium dar, denn Meinungen, die öffentlich selten artikuliert werden, erscheinen dann in dieser Form.

[6] Der Direktor betonte, daß er es bevorzuge, lateinische Texte singen zu lassen, wie zum Beispiel das *Gloria* von Vivaldi, das die Gruppe in einem Konzert dieses Frühjahrs mit im Programm hatte, weil die Verständnisschwierigkeiten diese Texte eher vor der Zensur retten.

Aus dem Englischen übersetzt von Astrid Dehé

RUTH M. STONE

Assistant Professor für Folklore und Ethnomusikologie sowie Direktorin des Archivs für traditionelle Musik an der Universität von Indiana in Bloomington. Sie hat Feldforschungsarbeit über Musizierpraktiken in Westafrika, Saudi-Arabien und Oman geleitet, die gefördert wurde von der Nationalen Fulbright-Hays-Stiftung für Humanwissenschaften und dem Social Science Research Council. Veröffentlichungen u.a.: Let the Inside Be Sweet: An Interpretation of Music Event Among the Kpelle of Liberia (Indiana University Press, Bloomington 1982); Dried Millet Breaking Time, Words, and the Song in the Woi Epic of the Kpelle (Indiana University Press, Bloomington 1988); (Hsg. zus. mit Frank J. Gillis:) African Oral Data (Indiana University Press, Bloomington 1976). Derzeit erste Vizepräsidentin der Society for Ethnomusicology. Anschrift: Prof. Dr. Ruth Stone, Folklore Institute, 506-508 North Fess, Indiana University, Bloomington, Ind. 47405, USA.

Ellen Koskoff

Gleichzeitig in und zwischen verschiedenen Bereichen: Die musikalischen Rollen der Frau im rituellen Leben

Die Stellung der Frau in vielen Weltreligionen weist ein Paradoxon auf: Einerseits betonen verschlüsselte Versionen ritueller Praktiken oft ein weibliches Prinzip, das, gleich an Wertigkeit und Gewicht, in Harmonie mit dem männlichen Gegenpart lebt. In vielen Gesellschaften, insbesondere in Asien, besitzen weibliche Gottheiten, häufig extrem polarisiert als entweder nur gut oder nur böse, ungeheure Macht, die der der männlichen Gottheiten gleichkommt oder diese noch übertrifft. Insofern verschlüsselte religiöse Systeme die Funktion haben, die gesellschaftliche und kosmische Ordnung zu interpretieren und Vorschriften für angemessene soziale Interaktionen aufzustellen, scheint es von dieser Tendenz her, das Feminine aufzuwerten, als besäßen Frauen wie Männer sogar auf der alltäglichen, Auf-dem-Boden-der-Tatsachen-Ebene der Kultur gleiche Teilhaberechte am sozialen und rituellen Leben.

Dennoch, trotz dieses Begriffsrahmens, ist in den allermeisten Fällen die aktive Teilnahme der Frau am Ritual, besonders als Musikspezialistin stark eingeschränkt, und Frauenrituale werden oft als in's Haus «verbannt» oder als zum Hauptstrom «peripher» beschrieben. Eine mögliche Erklärung für diese Tatsache mag sich daraus ergeben, daß man mehr davon untersucht, was den Raum oder den Zwischenraum zwischen einer kulturell konstruierten, überbrückenden Theorie einnimmt, die die idealisierte und generalisierte Vorstellung von männlich und weiblich — oft in ritueller Form geäußert — und die soziale Alltagsrealität von Frauen und Männern, deren Beziehungen und gegenseitige Abhängigkeiten sich auf einer täglichen, oft veränderlichen Basis abspielen, darstellt. In diesem Zwischenraum liegen Ideologien, die Systeme für solche Interaktionen aufstellen, Ideologien, die oft den stärker idealisierten Konzepten widersprechen. Dieser Artikel erforscht die Ansicht, daß Frauen und die Musik, die sie aufführen, gleichzeitig als «innerhalb» und «zwischen» verschiedenen Bereichen betrachtet werden können und daß sie weiterhin ihre Macht und Effektivität genau von dieser Zwischenposition ableiten. Indem ich mich auf eine von Sherry Ortner (1974) vorgeschlagene Theorie beziehe, die die Rolle der Frau als Vermittlerin zwischen Natur und Kultur postuliert, stelle ich drei Fallstudien vor, die das Verhältnis zwischen Frauen, Musik und Macht innerhalb von sehr verschiedenen religiösen und sozialen Kontexten untersuchen und weit differierende Möglichkeiten für ihr Zusammenspiel vorschlagen[1].

Ortners Ansicht nach konstruieren alle Gesellschaften begriffliche Kategorien, «Natur» und «Kultur», die benutzt werden, um Menschen von anderen Lebewesen zu unterscheiden. In diese primäre Unterscheidung hineingebaut ist ein Wertesystem, das Menschen, ihre Aktivitäten und ihre Erzeugnisse («Kultur») auf einen höheren Rang stellt als nicht-menschliche Wesen («Natur»). «Somit behauptet sich Kultur (d.h. jede Kultur) bei einem bestimmten Bewußtseinsgrad als nicht nur verschieden von Natur, sondern auch als ihr übergeordnet, und dieses Bewußtsein der Verschiedenheit und der Überlegenheit beruht auf genau der Fähigkeit zu transformieren — Natur zu ‹sozialisieren› und zu ‹kulturalisieren› —.» (73.) In ihrer Rolle als Gebärerinnen, Ernährerinnen und erste Sozialisiererinnen aller Kinder und indem sie dennoch auch der Welt der «Menschen» (d.h. angemessen sozialisierter Erwachsener) angehören, werden Frauen überall als diejenigen angesehen, die eine vermittelnde Position zwischen den beiden Bereichen einnehmen, und somit universell untergeordnet und abgewertet[2].

Es hat einige Kritik an Ortners Arbeit gegeben, insbesondere, was ihre Behauptung von der Allgemeingültigkeit der weiblichen Unterordnung angeht. Obwohl viele Forscher zugeben, daß Gesellschaften allgemein zwischen weiblich und männlich unterscheiden (und diese beiden Größen oft polarisieren) und damit auch die kulturellen Bereich, über die sie Kontrolle ausüben, trennen, behaupten sie ebenfalls, daß Wertsysteme, die Frauen in untergeordnete Positionen gegenüber Männern plazieren, nicht überall vorherrschen. Es gibt Gesellschaften, in denen weder Männer noch Frauen Zugang zum Bereich

des anderen haben und in denen die Geschlechter und Bereiche dennoch gleichwertig sind. Ferner betonen viele Gesellschaften, unter ihnen z.B. solche, die vom Konfuzianismus oder von amerikanischen Naturreligionen beeinflußt werden, die Harmonie zwischen Natur und Kultur und betrachten den Menschen als in einem Gleichgewicht, nicht im Konflikt mit der nichtmenschlichen Welt befindlich. Schließlich spricht Ortner nicht über die Geisterwelt, die für viele ein realer Ort ist, der von verstorbenen Vorfahren, Geistern oder Dämonen bewohnt wird, die alle einen Effekt sowohl auf Kultur als auch auf Natur ausüben können. In der Tat kann das Verhältnis zwischen irdischer und spiritueller Welt analog zu dem zwischen Kultur und Natur gesehen werden, und auch hier ist es so, daß Frauen in vielen Kulturen sowohl innerhalb als auch zwischen diesen beiden Bereichen agieren.

Wie auch immer, Ortners Ausarbeitung über die vermittelnde Position von Frauen ist für unsere Zwecke die wichtigste. Ortner beschreibt drei Interpretationen der weiblichen Zwischenposition: 1) «intermediate» in der Bedeutung von «mittlerem Status» (d.h., Frauen existieren in einer Daseinshierarchie, die von Kultur zu Natur reicht); 2) «intermediate» in der Bedeutung von «vermittelnd», d.h. verbindend oder umwandelnd; und 3) kann die Zwischenposition von Frauen die Implikation von «größerer symbolischer Doppeldeutigkeit» tragen (84–85).

Ortners Meinung nach beantwortet die erste Interpretationsmöglichkeit ihre grundlegende Frage nach den Gründen der allgemeinen Unterordnung der Frau. Die dritte Interpretation hilft, die polarisierte weibliche Symbolik in vielen Weltreligionen (wie auch in Kunst, Recht oder Ritual) zu erklären: «Weibliche Symbolik, weit häufiger als männliche Symbolik, festigt diesen Hang zu einer polarisierten Doppeldeutigkeit — zuweilen ausgesprochen exaltiert, zuweilen ausgesprochen abgegriffen, nur selten innerhalb des normalen Umfangs menschlicher Möglichkeiten» (86). Hier untersuchen möchte ich die zweite Interpretation, die von der Position der Frau als Vermittlerin spricht, da es dieser Aspekt der Geschlechterideologie ist, von dem ich glaube, daß er die meisten Konsequenzen für die musikalischen Rollen der Frau im rituellen Leben aufweist.

Ortner betrachtet die vermittelnde Position der Frau wesentlich als die eines «Verbindungselements» oder «Umwandlers» von Natur und Kultur, jedoch gibt es noch andere Bedeutungen des Wortes «mediate», die für die rituellen Rollen der Frau relevanter zu sein scheinen, da diese Rollen dazu neigen, Frauen sowohl innerhalb der Alltagswelt wie zwischen die Alltagswelt einerseits, bewohnt von Menschen und nichtmenschlichen Wesen (d.h. Natur *und* Kultur) und die heilige Welt der Geister andererseits zu plazieren (von Ortner nicht erwähnt). Hier nimmt das Wort «mediate» die Bedeutung von «Fürsprache einlegen», «sich für jemanden verwenden» oder auch «verhandeln» an, und genau in diesem Sinne möchte ich das Thema «die Frau» als gleichzeitig innerhalb wie zwischen verschiedenen Bereichen angesiedelt angehen.

Klang und Aufführung von Musik tragen ebenfalls die Bedeutung einer Vermittlerrolle im oben bereits genannten Sinn. Oft beschrieben als ein Medium, das Menschen von einem psychologischen Zustand zu einem anderen, vom irdischen zum geistigen oder von einem zu einem anderen sozialen Status transportiert, besitzt die Musik eine Macht, die nur teilweise für von Menschen kontrollierbar gehalten wird und deren Nutzen, besonders in rituellen Zusammenhängen, oft auf wenige Spezialisten begrenzt ist. So kann die Musik wie die Frau als gleichzeitig in und zwischen bestimmten Bereichen betrachtet werden, was sich nicht nur auf die «Natur» (unkontollierbare Klänge) und die Kultur (wirksame Klänge), sondern auch auf verschiedene spirituelle Zustände bezieht. Mit dieser «Verhandlungs»-Fähigkeit können Musik und ihre Aufführungsart nützlich für die Kommunikation mit der spirituellen Welt sein, für das Schlichten von Streitigkeiten oder für den Protest gegen verschiedene soziale Aktionen, wie Kriege oder ungewollte Heiraten (vgl. besonders Joseph 1980). Musikaufführungen können also ebenfalls dazu dienen, bei einem offenliegenden Antagonismus zwischen den Geschlechtern zu vermitteln (Gourlay 1975; Basso 1987).

Wenn Frauen Musik produzieren, schafft die kombinierte Ambiguität der symbolischen und tatsächlichen Position von Frauen und Musik ungeheure potentielle Macht. Jede Gesellschaft versucht auf ihre eigene Weise, solche Macht (die oft als bedrohlich für die Ordnung von Gesellschaft und Geschlechtern angesehen wird) zu regulieren, und nirgends manifestiert sich diese Kontrolle besser als in ritueller Praxis.

Jüdische Frauen und Musik

Unter orthodoxen Juden gilt die Aufführung von Musik als spirituelle Notwendigkeit, jedoch schließen viele der Gesetze des Judentums erwachsene Frauen von der offensichtlichen, öffentlichen Musikproduktion aus[3]. Obwohl viele gesellschaftliche und religiöse Rechtfertigungen hierfür existieren, leitet sich die wichtigste aus verschiedenen gesetzlichen Interpretationen einer biblischen Textstelle aus dem Hohenlied des Salomon her, «Denn Deine Stimme ist süß und Deine Gestalt ist lieblich» (Zürcher Bibel 182, Das Hohelied, 2,14). Talmud-Gelehrte haben bei der Interpretation dieser Passage ihre sexuellen Implikationen reichhaltig ausgeführt. Maimonides zum Beispiel interpretierte sie folgendermaßen: «Wer auch nur den kleinen Finger einer Frau anschaut, mit der Absicht, davon Lust abzuleiten, wird betrachtet, als hätte er auf ihre verborgenen Stellen geblickt. Es ist sogar verboten, dem Gesang einer Frau zu lauschen» (5:21:2). Schließlich entstand ein umfangreicher Literaturkomplex zur Frage der *kol ischa* (der Gesangs- und Sprechstimme einer Frau), die noch heute für Männer als ein schwerwiegendes Vergehen betrachtet wird. Jede Situation, die einen Mann reizen könnte, *erva* zu werden (sexuelle Promiskuität an den Tag zu legen), und die darin resultieren könnte, daß er den wahren religiösen Sinn seines Lebens verfehlt, sind strengstens untersagt. Obwohl das Verbot an den Mann gerichtet ist. d.h., daß *er* der Frau nicht zuhören darf, singen in der Realität erwachsene Frauen einfach nicht (und beten auch nicht) in Anwesenheit eines Mannes. Ein weiterer Faktor, der die rituellen Aktivitäten von Frauen im orthodoxen Judentum betrifft, muß in diesem Zusammenhang erwähnt werden. Es gibt 613 Gebote, die sich durch Gesetz und Gebrauch auf orthodoxe jüdische Handlungen beziehen. Obwohl von beiden, von Männern und Frauen, erwartet wird, diese Gesetze einzuhalten, wird Frauen (besonders im gebärfähigen Alter) ein gewisser Freiraum zugestanden, und sie werden von allen Geboten, die Zeit und Raum betreffen, ausgenommen. So zum Beispiel werden viele Gesetze, die das Synagogengebet zu bestimmten Tageszeiten vorschreiben, von den meisten weiblichen Erwachsenen nicht befolgt. Als Verantwortliche für Eigenheim und Kinder müssen solche Frauen frei sein, um andere Gebote mit höherer Priorität zu erfüllen. Die Konsequenz dieser Ausnahmen, zusammen mit dem Verbot, *kol ischa* hören zu lassen, hindert Frauen daran (oder befreit sie davon), bei vielen der öffentlichen Aktivitäten des orthodoxen Judentums zwanglos Kontakt zu Männern zu haben. In orthodoxen Synagogen sind Männer und Frauen zum Beispiel in Gottesdiensten oder bei anderen Ereignissen, wie Sabbat-Mahl oder Hochzeiten, wo die Gefahr besteht, eine Frau singen oder beten zu hören, räumlich voneinander getrennt. Sogar unter reformierten Juden, die schon seit langem viele der älteren orthodoxen Bräuche aufgehoben haben, war es für eine Frau bis vor kurzem unmöglich, Kantorin zu werden[4].

Unter den Lubavitcher Chassidim («frommen», ultra-orthodoxen Juden), mit denen ich zusammengearbeitet habe, hebt ein Ereignis, das *farbrengen*, das Ausmaß hervor, in dem Frauen von öffentlichen rituellen Handlungen ausgeschlossen sind. *Farbrengen* ist eine Versammlung, die die Gemeinde mit ihrem geistlichen Leiter oder Rebbe vereinigt. Während eines *farbrengen* verkündigt der Rebbe eine spirituelle Botschaft, die sich üblicherweise auf einen bestimmten thematischen Aspekt, den die Gemeinde als Ganze betrifft, konzentriert. Seine Ansprache, die mehrere Stunden dauern kann, wird in einigen Abständen vom Singen besonderer para-liturgischer Gesänge unterbrochen, die *nigunim* genannt werden. Man hält diese für Medien, die beiden für die spirituelle Erfüllung *(devekut* oder «Festhalten») wesentlichen emotionalen Stadien, *simcha* (Freude) und *hitlahavut* (Begeisterung), zu erlangen. Das Singen von *nigunim*, besonders in Anwesenheit des Rebbe, wird als eine der wirksamsten Arten betrachtet, *devekut* zu erreichen, und ist als solches ein spirituelles Muß, jedenfalls theoretisch, für alle Lubavitcher.

Frauen, die dem *farbrengen* beiwohnen, sitzen auf der Galerie hoch über dem Rebbe und den anderen Männern. Die Galerie wird von Tüchern aus gefärbtem Plastik umschlossen, so daß es schwierig ist, die Vorgänge, die sich unten abspielen, zu hören. Indem sie still auf der Galerie sitzen, in einem Gebetbuch lesen oder vielleicht mit Freundinnen über Familienangelegenheiten plaudern, singen die Frauen nicht und scheinen auch in keiner Weise an den Vorgängen teilzunehmen. Ihre Umgebung hat sie wirkungsvoll, körperlich und visuell sowie spirituell, von den

Männern, dem Rebbe und dem *nigun*-Gesang distanziert.

Im Gegensatz zu dem außenstehenden Völkerkundler betrachten die Frauen selbst diese Tatsache nicht als Beweis für eine «Zweite Klasse»-Position. Sie ärgern sich über die Auffassung von Feminstinnen, daß ihr Status an der Frage, «wo sie in der Synagoge sitzen» gemessen wird. (Lubavitch Foundation 1970:217.) Stattdessen empfinden sie ihre Ausgeschlossenheit von vielen der Gebote und ihr Fehlen bei musikalischen Aktivitäten als ein Zeichen für Überlegenheit: «Denn unter Berücksichtigung der Tatsache, daß die *Mizvas* (Gebote) eine Übung in der Selbstdisziplin bezüglich der moralischen Verbesserung sind, scheint es, als hätte der Schöpfer jüdische Frauen mit einem größeren Maß solcher natürlicher Selbstdisziplin versehen» (220). Mit seiner starken Betonung der Familieneinheit als dem primären Ort von Spiritualität schätzt das Judentum die Stellung der Frau im Haus hoch ein und betrachtet sie als ein mächtiges Gegenstück zu den rituellen Handlungen der Männer in der Synagoge.

Eines der Dinge, die ich im Verlauf meiner Feldstudien zu erkennen begann, war eine gewisse Parallelität zwischen dem Lubavitcher Verständnis von Musik als «Kanal» zwischen weltlichem und geistlichem Bereich einerseits und der Rolle der Frau als Vermittlerin zwischen dem religiösen und profanen Bereich andererseits. Lubavitcher Frauen besitzen in einem gewissen Sinne mehr Freiheit als ihre männlichen Gegenüber, mit der äußeren, nicht orthodox jüdischen Umgebung in Kontakt zu treten. Viele junge Ehefrauen arbeiten außerhalb ihres Heims in Geschäften oder als Sekretärinnen, oft um das Studium ihrer Männer finanziell zu unterstützen. Viele sprechen englisch miteinander (viele Männer, sogar solche, die in den Vereinigten Staaten geboren sind, sprechen jiddisch): einige von ihnen lesen gelegentlich beliebte Zeitschriften, hören Radio oder besuchen Kinofilme, Unternehmungen, die erwachsenen Männern und Kindern normalerweise untersagt sind. Die Frauen verstehen sich selbst gleichzeitg als Teil der Lubavitcher Welt und als in der Rolle, ihre Familien vor der mehr oder weniger feindlichen, nicht-religiösen Welt zu schützen. Mehr als ihre Männer sind sie sich der Existenz beider «Welten» bewußt und übernehmen größtenteils eine verhandelnde Funktion, sowohl innerhalb der einzelnen Welten als auch zwischen ihnen.

Überdies hört man, obwohl alle Lubavitcher die Wirksamkeit der *nigun*-Gesänge anerkennen, selten ältere, verheiratete Frauen singen, noch nicht einmal in der Privatsphäre ihrer eigenen Häuser, wenn kein Mann anwesend ist. Junge Mädchen singen, bevor sie das Alter der Pubertät erreichen, am Sabbat-Tisch, und sie dürfen, insofern sie am Sabbat-Gottesdienst oder am *farbrengen* teilnehmen, bei ihren Vätern im unteren Bereich der Synagoge sitzen. (oder, was normaler ist, herumlaufen, ohne dem Geschehen allzu große Aufmerksamkeit zu schenken). Wenn ein junges Mädchen im Begriff ist zu heiraten, richten ihre Freundinnen ein sogenanntes *forshpil* aus, eine große und rauhe Party, auf der viel gesungen und getanzt wird und die den Übergang des Mädchens in seinen wahren, erwachsenen und niedergelassenen Status kennzeichnet. Von diesem Zeitpunkt an ist es nur noch selten üblich, Musik zu machen, die meisten musikalischen Unternehmungen werden nun als mehr oder weniger frivol angesehen und mit Jugend assoziiert, und *nigun*-Gesänge werden als «das, was Männer tun» bezeichnet.

Es ist deutlich, daß in der Lubavitcher Welt sowohl die Musik als auch die Frauen eine Vermittlerfunktion einnehmen. Für Männer dient die Musik ihr ganzes Leben hindurch als das Medium, durch das sie *devekut* erreichen; für Frauen dient die Musik zur Kennzeichnung ihres Übergangs von einem sozialen Status zu einem anderen. Jedoch fungieren Frauen selbst für ihre Familien auch als Vermittlerinnen, indem sie sowohl in der Lubavitcher Welt leben als auch zwischen dieser und der möglicherweise bedrohlichen profanen Welt. Außerdem leben Frauen auch noch zwischen zwei weiteren Polen: unkontrollierte Sexualität (d.h., unverheiratet — Natur?) und kontrollierte Sexualität (verheiratet — Kultur?). Somit muß innerhalb des Kontextes des orthodoxen Judentums und der Lubavitcher Glaubensüberzeugungen rituell bedeutsame Musik in den Händen der Männer bleiben, da die Aufführung von Musik durch sexuell aktive Frauen sich als zerstörerisch erweisen könnte.

Weibliche Schamanen in Korea

In Korea hat die gesellschaftliche Stellung der Frau bis vor kurzem unter dem neokonfuziani-

schen, philosophisch/religiösen System gelitten, das sich mit der Yi-Dynastie (1392–1910) in Korea verbreitete. Die Frage, ob konfuzianische Überzeugungen, die das Verhältnis von Frauen zu Männern analog zu dem Verhältnis von Männern zu Gott betrachten, in Korea jemals einen solchen Einfluß ausgeübt haben wie in China, ist immer noch ungelöst, aber es besteht kein Zweifel, daß ähnliche Ideologien die Einschränkungen der sozialen und religiösen Aktivitäten der Frau heute fortsetzen.

Frauen aus den höheren Kasten werden in relativer Abgeschiedenheit gehalten, haben ihren Männern im Haus zu dienen und, was ihre wichtigste Aufgabe ist, männliche Erben zur Welt zu bringen. Innerhalb dieses sozialen und ökonomischen Kontextes entwickeln die Frauen jedoch häufig starke Beziehungen untereinander. Viele ihrer rituellen Handlungen sind auf die Familie hin ausgerichtet und betreffen häusliche Belange, die Geburt von Söhnen, die Heilung von Krankheiten, die Heiratsplanung für eine Tochter, die Besänftigung der toten Seelen, die Beseitigung böser Geister, usw. Viele Haus- und Dorfrituale, von männlichen Koreanern und westlichen Religionswissenschaftlern in Abhebung vom Konfuzianismus — dem offiziellen, schriftlich verfaßten philosophischen System der Männer — oft als «Volksrituale» bezeichnet, werden von weiblichen Schamanen *(mudang)* beaufsichtigt und hauptsächlich im Auftrag anderer Frauen und Familien ausgeführt[5].

Der Schamanismus ist seit Jahrhunderten ein wesentlicher Teil des rituellen Lebens in Korea und hat immer in den Händen von Frauen gelegen, die heute ca. 95% der Gesamtzahl der Schamanen ausmachen. Männliche Schamanen *(paksu mudang)*, die als Außenseiter unter den Männern betrachtet werden, kleiden sich bei der Ausführung ritueller Handlungen normalerweise in rituelle Frauengewänder (Harvey 1980:52, n. 1). Es gibt zwei Typen von Schamaninnen: die hauptsächlich aus dem Norden stammenden, die ihre Funktion geerbt haben, und die aus dem Süden des Landes, die von Geistern als rituelle Spezialisten «auserwählt» wurden[6]. Der Ausdruck *mudang* (Schamanin) wird zur Bezeichnung der Funktion im allgemeineren Sinne verwendet, wohingegen *mansin* (wörtlich: «zehntausend Geister») im besonderen auf die auserwählten, professionellen Schamaninnen verweist, die *kuts* ausführen.

Ein *kut* ist ein musikalischdramatisches Ritual, das von einer *mansin* vollzogen wird, die zwischen einem Klienten, der für ihre Dienste bezahlt hat, und verschiedenen Geistern, die in ihren Körper eintreten und im Trancezustand daraus sprechen, vermittelt. *Kuts* können für einzelne Männer oder Frauen an Hausaltären oder für ein ganzes Dorf oder eine ganze Stadt an einem größeren öffentlichen Heiligtum abgehalten werden und vereinigen somit Familien unter einem Gesichtspunkt, wie ihn zum Beispiel die Weihe eines neuen Gebäudes oder eine örtliche Trockenperiode darstellt.

Männer scheinen sich nicht für *kuts* zu interessieren und sitzen gewöhnlich während einer solchen Zeremonie passiv dabei. In einem *kut* handelt die *mansin* auf eine Art, die der vorherrschenden Auffassung von Frauen angemessenem Verhalten widerspricht. Das trifft sowohl für ein *kut* zu, wo sie ungehindert und oft mit beträchtlichem Zorn sprechen und zu einer Begleitmusik wild tanzen darf, als auch für den größeren gesellschaftlichen Kontext ihrer Städte und Dörfer, wo sie unverheiratet lebt und ihr sozialer Status als besonders gering gilt. Wenn sie verheiratet ist, wird ihr Status höher eingeschätzt als der ihres Ehemannes, der nicht selten in den *kuts* als ihr Assistent fungiert, indem er verschiedene Musikinstrumente spielt. Das Verhältnis zwischen einer *mansin* und ihrem Ehemann verstößt somit weiterhin gegen die gängige koreanische Auffassung von den Beziehungen zwischen den Geschlechtern.

Der Prozeß, *mansin* zu werden, besteht aus drei Stadien: der Geistererscheinung, der «Erkrankung des Geistes» *(sinbyong)* und einem Einsetzungs-*kut*. Eine oftmals als ziemlich junges Mädchen von Geistern berufene zukünftige *mansin* beginnt sich «merkwürdig» zu verhalten, wird depressiv, vielleicht auch sexuell aktiv oder weist Symptome für eine mentale Krankheit auf. Wenn die «Krankheit des Geistes» beginnt, wird eine betroffene Familie das Kind gewöhnlich zu der ortsansässigen, etablierten *mansin* bringen, um untersuchen zu lassen, ob dieses Verhalten wirklich ein Vorzeichen für den Status des Mädchens als Schamanin oder nur eine mentale Krankheit ist. Insofern feststeht, daß das Mädchen zur *mansin* bestimmt ist, wird sie bei einer älteren Schamanin in die Lehre gehen und die Gesänge, Tänze und Tempel der Geister kennenlernen, die sie später in *kuts* anrufen wird.

Zur Vollendung dieser Ausbildung wird für das Mädchen ein Initiations-*kut* gehalten, in dem sie ihre Fähigkeit, im Trancezustand mit der Geisterwelt Kontakt aufzunehmen, unter Beweis stellt, und wenn sie erfolgreich war, geht sie in ihre neue soziale und rituelle Rolle über[7].

Auch *kuts* lassen sich in drei Kategorien unterteilen, die nach ihrer Länge und dem Frauentyp, dem sie unterstehen, unterschieden werden: 1) Der *pison*, der ungefähr eine Stunde dauert, kann sowohl von einer gewöhnlichen Hausfrau als auch von einer Schamanin ausgeführt werden; 2) der *p'udakkori*, der drei oder vier Stunden dauert, wird häufig von einer Wahrsagerin oder einer Schamanin geleitet; 3) das größere *kut*, das oft über mehrere Tage andauert, wird ausschließlich von einer Schamanin abgehalten (Huhm 1980:11-12). Während dieses größeren *kuts* wird im Auftrag des Klienten eine Reihe von Geistern angerufen, zu denen große männliche Führer vergangener koreanischer Dynastien gehören, ferner verschiedene männliche und weibliche Ahnen der Familie des Klienten und schließlich kriegerische Geister, die nötig sind, um böse Dämonen oder Geister aus einem Menschen oder einer unglücklichen Familie auszutreiben. Durch die Betätigung verschiedener Musikinstrumente einschließlich einer doppelköpfigen Stundenglastrommel, einer Flöte, eines Gongs, einer einsaitigen Geige und einer großen Wand, auf der 5-9 Glöckchen befestigt sind, wird ein Trancezustand ausgelöst. In dieser Trance kann die *mansin* ein Messer, einen dreizinkigen Speer und/oder eine Hellebarde — eine Mondsichelförmige Axt, die dazu benutzt wird, die Brust eines feindlichen Geistes zu durchschneiden — schwingen. Die rituelle Macht der *mansin* wird nicht infrage gestellt. In Ausübung totaler Kontrolle sowohl über die tranceauslösende Musik als auch über die «zehntausend Geister», mit deren Stimmen sie spricht, können ihre Handlungen das Schicksal eines kinderlosen Ehepaars oder die günstigen Aussichten für eine neue, im Geschäftsviertel der Stadt liegende Festhalle bestimmen. Desweiteren werden, obwohl sie nicht von den von Männern dominierten konfuzianischen und buddhistischen rituellen/politischen Hirarchien anerkannt sind, der Einfluß der *mansin* und die Wirksamkeit des *kut* trotzdem als entscheidend für die Haushaltsführung angesehen, und somit werden *kuts* auch heute noch weiterhin angerufen.

Somit sind koreanische *mansin*, im Unterschied zu den oben beschriebenen orthodoxen jüdischen Frauen, die eigentlichen Verbindungsmedien mit der Geisterwelt. Als Frauen mit besonderer Macht ist ihre Stellung höher als die der jüdischen Frauen, dadurch daß sie den alleinigen Zugang zur Geisterwelt besitzen, die die Familien- und Hausangelegenheiten bestimmt. In einem gewissen Sinn sind die Frauen vergleichbar mit den *nigunim*, nämlich in der Hinsicht, daß sie im Auftrag anderer Menschen als Vermittler fungieren und auf direktem Wege mit den Geistern, die über die Konsequenzen jeder gewöhnlichen menschlichen Tat entscheiden, verhandeln, sie besänftigen und sich bei ihnen für ihren Klienten verwenden. Ebenfalls im Gegensatz zu jüdischen Frauen ist ihr gesellschaftlicher und offizieller religiöser Status jedoch niedriger, und Familien, deren Kinder frühe Zeichen von der «Krankheit des Geistes» an den Tag legen, verbergen sich oft aus Furcht und Verlegenheit und bekennen sich nur widerstrebend zu der potentiellen Macht ihres Kindes.

Die Riten irokesischer Frauen

Innerhalb der irokesischen Gesellschaft haben Frauen traditionsgemäß Positionen von großem Einfluß und Ansehen[8]. Die gesellschaftliche Struktur des irokesischen Volkes, oft irrtümlicherweise als «Matriarchat» bezeichnet, was die Kontrolle und Autotrität von Frauen über Männer bedeuten würde, ist in Wirklichkeit matrilinear, d.h., Abstammung wird hier von der Mutter ausgerechnet. Begegnet man jemandem zum ersten Mal, so stellt die Frage, «Wer ist deine/Ihre Mutter?», die Position der jeweiligen Person innerhalb einer matrilinear ausgedehnten Familie, eines Clans (Familien der Geschwister der Mutter), einer «Hälfte» oder «Seite», eines Stammes oder innerhalb vieler anderen familiären, rituellen und politischen Verflechtungen fest (Shimony 1961; Allen 1986). In diesem System gelten Frauen und Männer als gleichbedeutend und gleichwertig für das Gleichgewicht des Lebens, und obwohl sie jeweils verschiedenen rituellen, sozialen und ökonomischen Bereichen vorstehen, wird kein Bereich höher als der andere eingestuft, sondern alle werden als notwendig und sich gegenseitig ergänzend betrachtet.

Heute bilden die Irokesen einen Bund aus sechs Stämmen, (die Mohawk, Seneca, Ononda-

ga, Oneida, Cayuga und, als adoptierter Stamm, die Tuscorora), von denen viele in dem «Six-Nations-Reservat» in der Nähe von Brantford, Ontario, leben. Ungefähr ein Drittel der heute lebenden Bevölkerung folgt den Lehren des Seneca-Propheten Handsome Lake (gestorben 1799), der im späten 18. Jahrhundert, einer Zeit immenser sozialer und politischer Umbrüche, die Longhouse-Religion gründete (benannt nach der Form der irokesischen Häuser). Von der britischen und amerikanischen Regierung betrogen, verloren die Irokesen nach der Revolution nicht nur große Teile ihres Landes und ihrer Jagdrechte, sondern auch ihre eigene, autonome politische Macht. Außerdem gerieten weiße Vorstellungen von männlicher Kontrolle über soziale, politische und ökonomische Institutionen (Patriarchat) und vom grundlegenden Bürgerrecht, das in europäischen Gesellschaftsstrukturen vom Vater aus gerechnet wird (patrilinear), in Konflikt mit grundsätzlichen Vorstellungen der Ureinwohner von Familie und Gesellschaft. In dieser Zeit des Umbruchs litten viele Irokesen an Alkoholismus, der anderen sozialen Problemen wie Mißhandlung von Frauen und Kindern gewaltigen Vorschub leistete. Innerhalb dieses sozialen Kontextes erhob sich der Prophet Handsome Lake aus dem Stamm der Seneca mit seiner Botschaft von einer individuellen und gesellschaftlichen Reform. Heute bilden die Nachfolger von Handsome Lake ein konservatives Element im Six Nations Reservat und praktizieren weiter die älteren traditionsgemäßeren Rituale gegenüber der unter ihren christlichen Brüdern weit verbreiteten kulturellen Angleichung (Shimony 1961).

Handsome Lake's Gesetzbuch enthält eine Sammlung von Geschichten, Mythen, Verhaltensregeln und-vorschriften, von denen angenommen wird, daß sie dem Propheten von vier vom Schöpfer gesandten Geistboten geoffenbart wurden. Dieses Gesetzbuch verbindet Elemente traditioneller Praktiken und Glaubensüberzeugungen (aus der Zeit vor dem Kontakt mit den Weißen) mit christlichen (europäischen) Ideen, die seinen Anhängern zunächst ermöglichten, sich auf die traditionellere Lebensweise zurückzubesinnen und somit einiges von der früheren Macht und Würde wiederherzustellen und zur gleichen Zeit das Verhältnis zwischen den Geschlechtern auf eine subtile Weise zu verändern, was wiederum Konsequenzen für zukünftiges rituelles und gesellschaftliches Leben haben sollte.

In den Zeiten vor dem Kontakt mit den Weißen jagten die Männer zm Beispiel und führten großangelegte Stammeskriege, die sie von ihren Ortsgemeinschaften entfernten, während die Frauen die Landwirtschaft (einschließlich Anbau und Verteilung der Nahrung) beaufsichtigten sowie über stammesinterne Angelegenheiten entschieden, da die Männer häufig für lange Zeit abwesend waren. Eine der wichtigsten Pflichten der Frauen war die Wahl eines «Friedenshäuptlings», eines Mitgliedes des durch Vererbung eingesetzten Rates, der die Verantwortung für die Stammesleitung trug (Shimony 1980:247). Die ehrwürdigen Häuptlingsfrauen waren verantwortlich für die Wahl eines neuen Friedenshäuptlings und konnten den Häuptling auch anfechten, wenn seine Handlungen sich negativ auf das Stammesleben auswirkten. 1924 bestand die kanadische Regierung darauf, daß die Irokesen Ratsmitglieder in allgemeinen Wahlen bestimmen sollten (bis zum heutigen Tag eine Streit- und Protestfrage), und als Konsequenz dieser Intervention nahm der Einfluß der Häuptlinge und Häuptlingsfrauen ab.

Als den Irokesen außerdem ihre Jagdgründe genommen wurden, wurde ihre gesamte wirtschaftliche Struktur auf den Kopf gestellt. Handsome Lake behandelt dieses Problem in seinem Gesetzbuch im besonderen. Er schlug vor, daß männliche Irokesen nun drei Dinge von den weißen Männern (die als «unsere jüngeren Brüder» bezeichnet werden) übernehmen sollten, da sie «zum Nachmachen geeignet» seien: Nahrungsanbau und-ernte, Viehhaltung und den Bau von «warmen und schön aussehenden» Häusern (im europäischen Stil) (Parker 1913:38; Section 25). Tatsächlich schrieb das Gesetzbuch die Umwandlung der ganzen Sozialstruktur der Irokesen von einer Gartenbaugesellschaft, in der Frauen einen enormen politischen und wirtschaftlichen Einfluß ausübten, zu einer landwirtschaftlichen Gesellschaft vor, in der die Kontrolle über Nahrungsmittelproduktion und-verteilung nun beiden, Frauen und Männern, zukam und die Autonomie der Frauen abnahm (O'Kelly und Carney 1986:50).

Obwohl einige zeitgenössische Irokesen Bauern geblieben sind, pendeln die meisten von ihnen in die nahegelegenen Städte, Brantford, Toronto, Niagara Falls oder Buffalo, New York, zur

Arbeit, was zur Folge hat, daß der frühere landwirtschaftliche Kreislauf, der die Arbeit und das Jahr in Zeiten des Pflanzens und Erntens einteilte, nicht mehr die gleiche soziale Relevanz besitzt. Wie auch immer, da die heute lebenden Irokesen sich weiter von ihrer traditionellen ökonomischen Lebensweise distanzieren, haben die Longhouse-Rituale an Bedeutung zugenommen, und innerhalb dieser Longhouse-Religion hat die Stellung der Frau die an vergangene Zeiten erinnernde Würde und Macht wiedergewonnen. Frauen sind heute führend als «Glaubensbewahrer» und «Diakonissen», und ihre Pflichten schließen die Planung und Leitung der Rituale und Zeremonien von Frauen sowie die Beratung und Schlichtung von Streitigkeiten ein (Shimony 1980:254–56).

Heute gibt es vier Longhouse-Gemeinden im «Six-Nations-Reservat». Nach Shimony werden die Rollen von Mann und Frau sowohl in der speziellen Gestaltung des Longhouse selbst und in der Unterteilung der Rituale in die unter männlicher bzw. weiblicher Aufsicht hervorgehoben: «Mitglieder berichten, daß sie durch die Männer- oder Frauentür eintreten und auf der Männer- oder Frauenseite sitzen. Im Verlauf der Rituale selbst wechselt die Handlung zwischen den beiden Seiten, und ein großer Teil des Gottesdienstes besteht aus Dialogen zwischen den gegenüberliegenden Einheiten. Somit wird im Ganzen ein Gleichgewicht gehalten, und die Wirksamkeit einer Zeremonie hängt ab von den miteinander verbundenen Bemühungen von welchen Gruppierungen auch immer (1980: 250–51).

Ein Ritual, das nicht Teil des landwirtschaftlichen Zyklus ist, das *Ohgi'we* oder Fest der Toten, hebt die einflußreiche Position der Frau in irokesischen Gesellschaften hervor. Während des *Ohgi'we* wird mit den Geistern der toten Ahnen Kontakt aufgenommen, und sie werden besänftigt, damit man sich der Harmonie und der Ausgeglichenheit im irdischen Reich versichert. Das *Ohgi'we* hat außerdem die Funktion einer Heilungszeremonie, um die «Krankheit des Geistes» oder Besessenheit zu heilen. Frauen werden als die Hauptvermittlerinnen betrachtet, durch die die Verbindung mit der Geisterwelt hergestellt wird, und die *Ohgi'we* finden auf der Frauenseite des Longhouse statt. Obwohl Frauen jedoch diese Zeremonien planen und ausführen und die Haupttänzerinnen sind, sind auch Männer, nach traditionell sich ergänzender Art, durch wichtige Rollen beteiligt, im wesentlichen als Sänger und Trommelassistenten; und damit die Zeremonie gültig ist, müssen beide Geschlechter anwesend sein.

Zusammenfassung und Schluß

Wenn wir die gesellschaftliche und rituelle Stellung von irokesischen Frauen mit der ihrer oben beschriebenen jüdischen und koreanischen Entsprechungen vergleichen, fällt am stärkesten auf die in der irokesischen Gesellschaft — aber nicht im traditionellen orthodoxen Judentum und im Konfuzianismus — existierende Anerkennung des Wertes und der Macht, die sowohl den Frauen als auch ihrer Musik zu eigen sind, einer Macht, die möglicherweise gefürchtet, aber im Grunde respektiert wird. Die Wertschätzung, die der irokesischen Frau von heute beigemessen wird, mag sich aus früheren Zeiten herleiten, als die Frau erhebliche wirtschaftliche und politische Herrschaft besaß. Aber obwohl ihr tatsächlicher Einfluß abgenommen hat, ist ihre Stellung als ergänzendes Gegenstück zum Männlichen im traditionellen Gesellschafts- und Glaubenssystem gleichgeblieben. In dieser Position haben Frauen gleichberechtigten Zugang zu ritueller Musik und Zeremonie, und sie führen ihre eigenen Gesänge und Tänze in ihrer eigenen Seite des Longhouse auf, dem Zentrum des rituellen Lebens. Hier erweist sich die Kombination von weiblicher Macht mit der von Musik nicht als bedrohlich, sondern wird vielmehr als notwendiges Gegengewicht zu den rituellen Aktivitäten der Männer angesehen.

Aus den aufgeführten Beispielen wird deutlich, daß es einen weiten Bereich von sozialen und religiösen Zusammenhängen gibt, in denen Frauen und Musik in vielfältiger Weise miteinander zusammenwirken. Die Stellung der Frau als mehr oder weniger «in» und «zwischen» natürlichen, kulturellen und spirituellen Bereichen ist letztlich bezogen auf die Vorstellung, welche eine Gesellschaft von den Geschlechtern, von Macht und von einem alle Bereiche des Lebens bestimmenden Wertesystem hat. Es ist unmöglich, die Rollen der Frau in Ritual und Zeremonie zu verstehen, wenn wir nicht Frauen, Männer und Ritual als interagierend innerhalb einer größeren sozialen, ökonomischen und politischen Welt betrachten.

[1] Für eine ausgezeichnete Auseinandersetzung mit der jüngsten Literatur zum Thema der wechselnden Rollen der Frau in christlichem Ritual und Liturgie verweise ich den Leser an Anne Barstow Drivers Rezension in *Signs* 1976.

[2] Vgl. Chodorow 1974 für eine Diskussion der Frage nach den Implikationen von Frauen als erste Sozialisiererinnen; und Strathern 1972 für eine weitere Analyse der Zwischenposition von Frauen.

[3] Vgl. Koskoff 1976 und 1987 für eine vollständigere Diskussion des Themas: Frauen machen Musik im orthodoxen Judentum.

[4] Vgl. Slobin (im Druck) für eine ausgezeichnete Diskussion der neuesten Veränderungen.

[5] Für eine ausführlichere Abhandlung über den Schamanismus vgl. die klassischen Studien von Eliade 1964 und I. M. Lewis 1971, 1986. Vgl. ebenfalls Rouget 1985 für eine Untersuchung von Musik und Trance. Für eine Beschreibung des Schamanismus in Korea vgl. besonders Kendall 1985 und Harvey 1980.

[6] Viele erwählte, «professionelle» Schamanen emigrierten während des Koreanischen Krieges (1950–53) von Nord- nach Südkorea, und heute findet ein großes Maß an ritueller Aktivität in und um Seoul statt.

[7] Einige westliche Gelehrte (besonders Harvey 1980) haben behauptet, die extreme sexuelle Unterdrückung koreanischer Frauen und die Tatsache, daß Frauen keinen Zugang zu Machtpositionen und Autorität haben, seien der Grund für die relativ hohe Rate «geistiger Krankheit» und des weiblichen Schamanismus in Korea, durch den eine in Trance befindliche *mansin* sich in aggressiver oder hochgradig-sexueller Weise frei verhalten kann.

[8] Vgl. Shimony 1980, 1961, Fenton, 1951 und Tooker 1986 für ausgezeichnete Untersuchungen über die Irokesen.

[9] Vgl. Shimony 1980 und Fenton und Kurath 1951/85 für ausgezeichnete Beschreibungen dieser Zeremonie.

Aus dem Englischen übersetzt von Andrea Verhoeven

ELLEN KOSKOFF

Associate Professor für Musikwissenschaft an der Eastman School of Music in Rochester, New York, an der sie Kurse in Ethnomusikologie hält. Derzeit auch Gastprofessorin am Fine Arts Department an der Syracuse University; vorher Gastprofessorin an der Universität von Kalifonien und dann an der Universität New York. Herausgeberin von «Women and Music in Cross-Cultural Perspective». Veröffentlichungen u.a. in fogenden Zeitschriften: Selected Reports in Ethnomusicology, World of Music, Ethnomusicology. Forschungsschwerpunkte u.a.: Musik in urbanen Gesellschaften, Musik und Erkenntnis, Musik und Geschlecht. Anschrift: Prof. Dr. Ellen Koskoff, University of Rochester, Eastman School of Music, 26, Gibbs Street, Rochester, N.Y. 14604, USA.

Sue Carole DeVale

Macht und Bedeutung, die Musikinstrumenten innewohnen[1]

Auf der gesamten Welt wird den Musikinstrumenten eine bestimmte Bedeutung und auch eine bestimmte Wirkung, ja so etwas wie eine wirkliche «Macht» beigemessen. So meint man mancherorts, daß die Riten durch sie ihre Wirksamkeit bekämen oder daß sie — etwa an königlichen Höfen — eine Garantie für Nachwuchs und Fruchtbarkeit seien[2]. Unter diesen Instrumenten gibt es extrem einfache, wie jene Rasseln, die aus einem langen, dünnen Stück Holz an einer im Kreise geschwungenen Schnur bestehen, und sehr komplexe, zum Beispiel die geschmiedeten bronzenen Gongs der indonesischen Gamelanorchester. Dabei begegnet man oft dem Glauben, daß diese Macht, die den Musikinstrumenten zugeschrieben wird, auf gewisse Geister zurückgehe, die in ihnen verkörpert seien bzw. durch sie wirkten und die sich in der von ihnen hervorgerufenen Musik, also im Klang dieser Musik manifestierten.

Die Bedeutung, die einem Musikinstrument so beigemessen wird, kann in seiner Form, seiner Bauweise oder auch in seiner Handhabung zum Ausdruck kommen. Es kann allerdings auch sein, daß sie sich nur auf der Ebene des kulturellen Denkens und Verstehens entdecken läßt. In vielen Kulturen der Welt gibt es keine klare Trennung zwischen dem Profanen und dem Sakralen. Die Bedeutung der Musikinstrumente ist hier oft eingebettet in ein physisch-metaphysisches Kontinuum, das vom Irdischen bis zum Göttlichen reicht.

Ziel dieses Beitrages ist es, zum Nachdenken über die wesenhaft geistige/geistliche Bedeutung der Musikinstrumente anzuregen und dazu einige eigene Gedanken beizusteuern. Erstens

wollen wir der Frage nachgehen, inwieweit man bei den Musikinstrumenten von einer Gegenwart des Geistes bzw. der Geister sprechen kann und was für eine Macht diesem Geist/diesen Geistern zugeschrieben wird. Zweitens wollen wir darauf eingehen, auf welche Weise Musikinstrumente eine Verkörperung einer Kultur sein können und wie sie letztendlich die Eineit des Mikro- und des Makrokosmos, d.h. die Einheit der menschlichen und der geistlichen Welt zum Ausdruck bringen[3].

Die Gegenwart des Geistes in den Musikinstrumenten

Der Glaube an eine Gegenwart des Geistes/von Geistern in den Musikinstrumenten ist in den verschiedensten Formen von Religion gegeben: in den verschiedenen Formen des Animismus, im sogenannten Ahnenkult, in verschiedenen Formen des Theismus und auch in den verschiedenen synkretistischen Glaubenssystemen. Normalerweise handelt es sich dabei um wohlwollende Geister, mögen diese einfach als Teile der Natur, als Tiere, als Geister der Umwelt, als Schutzgeister oder Genien angesehen werden. Auch kann es sich um Ahnen, Heilige, Götter und Göttinnen handeln. So kann es sein, daß alle Musikinstrumente einer Kultur bzw. eine bestimmte Gruppe von Musikinstrumenten wie z.B. Trommeln als Manifestation eines einzigen, bestimmten Geistes betrachtet werden. So kann aber auch jedes Instrument — oder ein ganzes Ensemble — einen eigenen Geist haben. Manchmal wird den Musikinstrumenten — oder genauer den Geistern in ihnen durch Riten und Zeremonien eine besondere Verehrung entgegengebracht, die sich auf verschiedene Phasen in ihrem Lebenszyklus von ihrer Anfertigung bis nach ihrer aktiven Verwendung beziehen kann[4].

Wir werden hier einige Beispiele anführen für das breite Spektrum an Geistern, die mit den Musikinstrumenten in Zusammenhang gebracht werden, sowie auch für jene Riten, mit denen diese Geister verehrt werden.

Bei den Akanvölkern Ghanas werden die Trommeln als «Gefäße des Geistes des *Tweneboa Kadua*», des heiligen Baumes, aus denen sie gemacht worden sind, betrachtet. Durch verschiedene Riten werden sowohl dieser Geist als auch die Ahnen, die mit den Trommeln in Zusammenhang gebracht werden, geehrt[5]. Bevor der heilige Baum gefällt wird, wird der Geist des Baumes durch Trankopfer gebeten, in die Trommeln, die von dem Holz angefertigt werden sollen, einzugehen. Und auch nachdem die Trommeln fertig sind, wird der Geist des Baumes weiter verehrt. Die Trankopfer und Zeremonien der Feste, bei denen die Musik dieser Trommeln eine wesentliche Rolle spielt, gelten also auch diesen Trommeln selbst. Vor den meisten Auftritten bringen die staatlichen Trommler, vor allem die der sog. Sprechtrommeln[6], dem Geist des *Tweneboa Kadua* sowie auch den Trommlern der Vergangenheit kurze Trankopfer dar. So beginnt das Trommeln auf dem *Atumpan*, der wichtigsten Sprechtrommel der Akan, mit einem besonderen Trommelvorspiel, das *Erwachen* genannt wird. Es wird dabei der Geist eines jeden Trommelteiles angerufen, also nicht nur der Geist des *Tweneboa Kadua*, sondern der aller anderen Gehölze, Häute und Rinden, die bei der Anfertigung der Trommel verwendet wurden, zum Beispiel auch der des Elephanten, aus dessen Ohr das Trommel- bzw. Paukenfell gemacht worden ist.

Auf Java und Bali in Indonesien spielen traditionell die sogenannten *Gamelanorchester* bei religiösen Feiern und Riten eine wichtige Rolle (das Wort «Gamelan» bezeichnet im folgenden sowohl die zusammengehörenden, aufeinander abgestimmten Musikinstrumente eines solchen Orchesters als auch Instrumente samt Spieler, der Übers.). In diesen Orchestern, die auch den Tanz begleiten können und Musikkonzerte veranstalten, spielen sieben bis siebzig Musikinstrumente mit, vor allem bronzene Gongs und «Metallophone». Auf Zentraljava glaubt man, daß jeder Gamelan, also jedes Ensemble, einen eigenen Schutzgeist unter sich hat, der sich im größten hängenden Gong — im *gong ageng*[7] — aufhält. Es ist Sitte, daß jeder Gamelan in einer besonderen Namengebungszeremonie, die anschließend durch einen *slametam*, ein zeremonielles Fest der gesamten Gemeinschaft abgeschlossen wird, seinen eigenen Namen bekommt. Zudem werden während der Auftritte dem *gong ageng* Weihrauch und Blumen, gelegentlich auch ein gekochtes Huhn dargeboten. Die Verehrung für die Instrumente kommt auch noch auf andere Art und Weise zum Ausdruck. So wird z.B. kein Musiker höher sitzen als der *gong ageng* und keiner wird mit seinen Schuhen den Raum zwischen den Musikinstrumenten betreten[8]. Es be-

steht die Sitte, die Instrumente sakraler Gamelane in einer Zeremonie zu waschen, bevor man mit ihnen spielt. Oft werden sie in eigens dazu gebauten und eingerichteten Häusern oder Gebäuden untergebracht und gelegentlich auch dort gespielt.

Das Volk der Newar in Nepal betrachtet die Musikinstrumente als Manifestationen eines einzigen Gottes, nämlich als Manifestationen des *Nasa:dya:*, des Gottes der Musik[9]. Gegen Ende der meisten Auftritte einer Musikergruppe oder eines Musikers stoppt die Musik, und es wird von den Anwesenden eine Zeremonie zur Ehre der Musikinstrumente, der Notenbücher und Musiktexte veranstaltet. Bei dieser Zeremonie, die *Nasa:dya: Puja* heißt, werden dem Musikgott verschiedene Opfergaben, u.a. Blumen, Weihrauch und Geld dargeboten.

Die Musikinstrumente werden auch oft als Manifestationen von Göttinnen oder Heiligen betrachtet. So spielt im Ritual der Fang Bwiti in Gabun eine achtsaitige Harfe, *ngombi* genannt, eine wesentliche Rolle[10]. Aufgrund ihres Klanges und ihres Aussehens hält man sie für die Schwester Gottes, Nyingwan Mbege (bzw. dort, wo das Christentum eine größere Rolle spielt, für die Mutter Gottes bzw. die Jungfrau Maria). Daher ist auf diesen Harfen auch oft der geschnitzte Kopf einer entsprechenden Frauengestalt angebracht bzw. ist dort ihr Gesicht eingraviert (s. Abb. 1)[11]. Als Schwester Gottes herrscht die Harfe über die Nacht, und ihr Symbol ist der Mond. Sie darf nicht dem Licht des männlichen Herrschers über den Tag, also dem Licht der Sonne, ausgesetzt werden. Die Bwiti singen daher am Ende ihrer die ganze Nacht andauernden Zeremonien vier «Ausgangsgesänge» und bringen währenddessen im Tanz die Harfe von der Kapelle, in der sie vorher gespielt wurde, zurück zu dem Raum am Ende des Dorfes, in dem sie vor dem Heiligen Licht des Tages abgeschirmt ist[12].

Es gibt nur wenige Belege dafür, daß die Musikinstrumente mit bösen Geistern in Zusammenhang gebracht werden. In zwei Fällen, die mir bekannt sind, handelt es sich um normalerweise gutartige Geister, die sich eine Zeitlang bösartig gebärdeten, weil eine bestimmte Zeremonie zu ihren Ehren nicht befolgt worden war. Vielleicht liegt hier auch der Grund, weshalb nur von sehr wenigen Fällen dieser Art berichtet wird: Aus Angst vor unheilvollen Konsequenzen werden die entsprechenden Zeremonien selten ausgelassen.

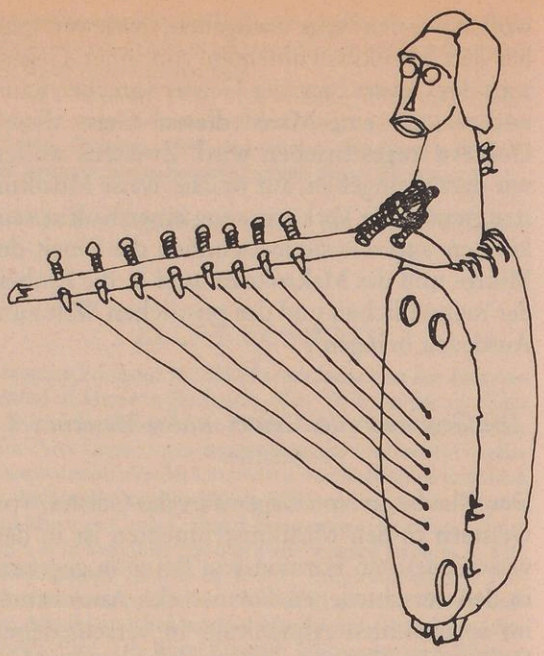


Abb. 1: *Ngombi* (in verallgemeinernder Form dargestelltes Exemplar).

So berichtete mir der ghanesische Xylophonspieler und Xylophonhersteller Kakraba Lobi von seinen Erfahrungen mit dem Geist eines bestimmten Baumes, der sich in einem Xylophon verkörpert hatte. Ein Kunde hatte ein Xylophon so schnell haben wollen, daß er vor dem Fällen des Baumes auf ein Opfer an den Geist dieses Baumes verzichtet hatte. Als er sich dann an die Arbeit machte, das Instrument fertigzustellen, wurde er von einem ernsten Ödem befallen. Die medizinische Wissenschaft zeigte sich machtlos, und auch ein Krankenhausaufenthalt nützte nichts. Er wurde aber bald geheilt, nachdem er zum Baumstumpf zurückgegangen war, ein Speiseopfer auf diesen Stumpf gesetzt und den Geist um Verzeihung gebeten hatte.

Ganz andere Konsequenzen hatte das Vergessen der regelmäßigen Opfer an einen bestimmten javanischen Gong. «*K. K. Sima*», «Höchst ehrwürdiger Tiger», heißt einer der beiden Gongs, die in dem sakralen Gamelanensemble mit dem Namen «*K. K. Mahesa Ganggang*», «Höchst ehrwürdiger, kämpfender Büffel», dessen Instrumente auf eine sakrale Dreitonleiter abgestimmt sind, verehrt werden. Die Verantwortlichen für die Aufbewahrung und Pflege der Instrumente glauben — so J. Kunst —, «plötzlich

mit einem leibhaftigen Tiger konfrontiert zu werden», sollten sie ihre Arbeit nicht mit aller Sorgfalt verrichten, und vor allem, sollten sie das vorgeschriebene regelmäßige Blumen- und Weihrauchopfer vergessen»[13].

Die den Musikinstrumenten innewohnende Macht

Es bestehen in den verschiedenen Kulturen der Welt sehr verschiedene Vorstellungen davon, was die Musikinstrumente bewirken, also welche Macht sie besitzen. So meint man, daß sie körperliches und seelisches Unheil abwehren bzw. heilen. Oder von ihnen sollen Reichtum, Fruchtbarkeit oder andere Wohltaten kommen. Oder ohne sie könne der Mensch überhaupt nicht überleben, und es fehle ihm jede physische Kraft. Oder sie dienten der Begegnung zwischen der Welt der Lebenden und der ihrer Ahnen und Götter, zwischen dem Sichtbaren und dem Unsichtbaren. Oder die magische Kraft, die von einem Musikinstrument ausgehe, lasse sich sozusagen verstärken und akkumulieren, etwa abhängig davon, wie lange es von seinem Besitzer bespielt wird.

In diesem Kontext geht man gewöhnlich davon aus, daß ein Instrument dann seine Wirkung entfaltet, wenn es seine Klänge bzw. seine Musik hervorbringt. Es kann aber auch sein, daß einem solchen Instrument auch dann eine geistige Funktion zugeschrieben wird, wenn es nicht mehr bespielt wird, bzw. daß das Instrument gerade dann eine neue religiöse Funktion bekommt, wenn es nicht bespielt wird oder gar nicht mehr bespielt werden kann.

Auf Java werden den Instrumenten eines Gamelan, vor allem dessen bronzenen Instrumenten, verschiedene Funktionen zugeschrieben. Das Schmieden von Bronze wird — wie das Schmieden einiger anderer Metalle auch — mit Feuer sowie mit der Kraft der Vulkane und der Macht der Götter in Zusammenhang gebracht. Auf Zentraljava ist man der Überzeugung, daß dem Gamelan eine Art charismatische oder magische Kraft innewohnt, die *kasektén* genannt wird und vom Eigentümer des Gamelan akkumuliert werden könne. Auf Java ist es eine alte Tradition, daß Fürsten und Herrscher verschiedene Gamelane und auch andere mächtige *pusaka* (heilige Erbstücke) wie *krise* (eine Art von Dolch), Speere und Staatskutschen besitzen[14]. In den Dörfern Zentraljavas ist man der Meinung, daß die Musik bestimmter Gamelane den Regen herbeirufen kann, der den Reis wachsen läßt. Der sakrale Gamelan des sundanesischen (= westjavanischen) Dorfes Lebakwangi, *goong renteng,* spielt nur bei offiziellen Anlässen, sei es bei rituellen Reinigungszeremonien zur Reinigung des Dorfes, sei es, um es vor möglichen Unglück und Schaden zu bewahren[15]. Auch gehört die Gamelanmusik wesentlich zum *wayang kulit,* dem Schattenspiel, und zu dem *wayang golek,* dem sundanesischen Marionettenspiel, damit diese zum Beispiel bei den Übergangsriten ihre rituelle Wirksamkeit entfalten können.

Die Mythen der Dan, eines Volkes an der Elfenbeinküste, erzählen davon, wie ihre Musikinstrumente von Tieren und Buschgeistern erfunden worden seien[16]. Die Dan glauben, daß die Geister ganz besonders verrückt nach Musik seien, und daß sie daher auch den Musikern helfen, so gut wie möglich zu spielen. Die Musik sei nicht nur etwas Schönes und Angenehmes, sondern sie stärke auch die Menschen. So gebe sie ihnen vor allem bei anstrengenden und ermüdenden Arbeiten wie bei der Arbeit auf dem Feld, dem Häuserbau, im Krieg und auf der Jagd die notwendige Kraft. Auch gibt es eine ganz bestimmte Harfe, den *ko,* der von den Dan mit der Jagd assoziiert und von den Jägern mit auf die Jagd genommen wird[17]. Bevor sie die Verfolgung eines Tieres aufnehmen, singen und tanzen die Jäger unter der Begleitung eines Harfenspielers, um sich so den nötigen Mut und die notwendige Ausdauer zu sichern. Weiter glauben die Dan, daß das Harfenspiel sie nachher auch besser zielen lasse und es ihnen auch von vornherein eine gewisse Macht über die Schutzgeister der Tiere gebe.

In ganz Afrika und in Süd- und Südostasien weitverbreitet ist der Glaube an die wichtige Rolle der Musik bei Geisterbesessenheit und Geisteraustreibung. Führen wir hier ein Beispiel aus Afrika an. Die Schona, ein Volk in Zimbabwe, glauben, daß der Geister der Ahnen *(jadzimu)* gedacht werden sollte und auch ihre moralischen Werte aufrechtzuerhalten seien, damit diese Geister auch ihrerseits die Lebenden schützen[18]. Wenn es zu Unglücksfällen wie zu einer längeren Krankheit, einem Todesfall in der Familie oder Mißernten kommt, glauben die Schona, daß dies irgendwie mit einer Beleidigung der Geister der Ahnen zusammenhänge. Es findet dann eine die

ganze Nacht andauernde Zeremonie statt, die *bira* genannt wird und während der die Angehörigen der Familie die Geister der Ahnen bitten, zu kommen, um von einem Medium nach der Ursache des Unglücks befragt zu werden. Bei dieser Zeremonie wird vor allem ein *mbira dzavadzimu,* ein Lamellophon gespielt, das meistens aus vierundzwanzig Plättchen besteht und einen Tonumfang von vier Oktaven hat (s. Abb. 2)[19].

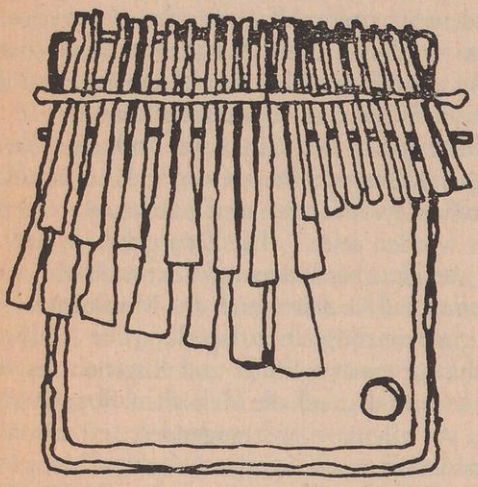


Abb. 2: *Mbira dzavadzimu* (ohne die als Klangkasten dienende Kalebassenhälfte).

Über dieses Instrument schreibt P.F. Berliner: «Ein bekannter Mbiraspieler, der für ein bekanntes, mächtiges Medium spielte, sagte mir: ‹Der *mbira* ist mehr als nur ein Instrument für uns. Er ist wie eure Bibel. Sein Spiel ist unsere Art und Weise, zu Gott zu beten.› Im Kontext der Birazeremonie hat das Mbiraensemble die Verantwortung dafür, die Bedingungen dafür zu schaffen, daß die Geister in das Medium / die Medien hinabsteigen können. Zudem versetzt diese Musik die anderen Bewohner des Dorfes in eine meditative Stimmung, und fördert so ihre unermüdliche Teilnahme an dem Tanzen, Klatschen und Singen, daß die Mbiramusik den ganzen Abend begleitet.»[20]

Als Schwester Gottes wird der *ngombi,* der Harfe der Fang Bwiti, von der oben die Rede war, die Macht zugeschrieben, die bösen Geister aus dem Kultraum zu vertreiben, damit die Geister der Ahnen eintreten können[21]. Auch die Toten im Jenseits — bzw. in den christianisierten Formen dieser Weltanschauung die Engel im Himmel — lauschen, so glaubt man, der Harfenmusik. Sie sei das wichtigste Kommunikationsinstrument zwischen der Welt des Sichtbaren und der des Unsichtbaren, und die acht Saiten seien wie die acht heiligen Bäume im Glauben der Bwiti der Ort, an dem die Botschaften zwischen beiden Welten ausgetauscht werden. Die Harfe trage ihre Gebete vor die Ahnen und Götter und bringe ihnen auch umgekehrt deren Wohltaten und Gunstbeweise.

Gelegentlich wird den Geistern von Musikinstrumenten, vorausgesetzt sie werden wie (menschliche) Personen verstanden, eine solche magische Kraft zugeschrieben, daß Gebete an sie gerichtet werden. Dies ist zum Beispiel der Fall bei *«Kayai Kangjeng Nagawilaga»,* der «höchst ehrwürdigen, kämpfenden Schlange», einem der beiden heiligen *gamelan sekati* am Kraton Yogyakarta, einem Fürstenhof auf Zentraljava. Die Leute aus der Stadt kommen zu diesem Geist, um ihn bei ihren Problemen um seine Hilfe zu bitten[22]. Während der *Sekatan*woche, der Woche vor Muhammads Geburtstag, werden die beiden Instrumente jeden Tag mit Intervallen von einer halben Stunde alternierend gespielt[23]. In der Zeit, in der der *«K. K. Nagawilaga«* nicht gespielt wird, kommt ein nicht nachlassender Strom von Leuten mit in Bananenblättern eingepackten Blütenblättern und Weihrauch. Beim Darbringen ihrer Gaben flüstern die Menschen dem dazu angestellten religiösen Funktionär ihre Bitten ins Ohr. Dieser trägt die Gaben zum Gamelan, legt die Blütenblättchen im hohlen Hinterteil des *gong ageng* nieder, und läßt den Weihrauch in einem irdenen Topf brennen. Während er den glimmenden Weihrauch anfacht, redet er leise zum *gong ageng,* um so die Bitten dem Geist des Gamelans weiterzugeben.

Manchmal wird den Instrumenten auch dann noch eine besondere geistliche Funktion und Wirkung zugeschrieben, wenn sie als Musikinstrumente nicht mehr brauchbar sind. So spielt bei den nördlichen Dan der Elfenbeinküste eine große *glong*-Trommel, einst ein Instrument in einem inzwischen nicht mehr vollständigen Musikensemble, eine wesentliche Rolle im Ahnenkult als Kommunikationsmittel zwischen den Lebenden und den Ahnen[24]. Bevor der Stammeshäuptling die Ahnen anruft, werden der Trommel, die jene einst bespielt haben, Gebet und Opfer dargebracht, damit sie die Gemeinschaft segnen, damit diese glücklich und in Wohlstand leben könne und viele Kinder habe.

Sinn und Bedeutung der Musikinstrumente

Ihrem Sinn und ihrer Bedeutung nach sind die Musikinstrumente auch eine begriffliche Konkretisierung und Verbindung der visuellen, auditiven, gesellschaftlichen und spirituellen Aspekte und Bereiche einer Kultur. So hat die Benennung der verschiedenen Teile eines Instruments manchmal eine symbolische Funktion. Auch gibt es oft ästhetische Parallelen zwischen dem äußeren Erscheinungsbild, dem «Design» eines Instruments, und bestimmten Gegebenheiten im Bereich anderer Kunstformen. Auch wird den Instrumenten recht häufig eine anthropomorphe oder zoomorphe Form gegeben. Dieser Bezug zu Menschen oder Tieren kann auf den verschiedensten Ebenen gegeben sein: von der Art und Weise, wie ein Instrument nach menschlichem oder tierischem Vorbild geschnitzt, gemeißelt oder verziert ist, bis zum Namen seiner verschiedenen Teile. Dies gilt übrigens auch für die Musikwelt des Westens. So sagt man in der englischen Sprache, daß Gitarren und Harfen «necks» (bzw. in der deutschen, daß sie einen «Hals») haben; Geigen und Lauten haben «bellies» (Bäuche»; im Deutschen redet man hier aber von einer «Decke» bzw. einem «Dach») und Trommeln und Pauken haben «heads» («Köpfe»; auf Deutsch redet man allerdings von «Fellen», Hinzufügungen des Übers.).

Die Teile eines Instruments: gesellschaftliche und religiöse Konzepte

Die Namen der Instrumente erinnern nicht nur oft an menschliche oder tierische Geräusche und sonstige Eigenschaften, sie verweisen auch oft auf tieferliegende gesellschaftliche und religiöse Konzepte. Zeigen wir dies am Beispiel drei zusammengehörender afrikanischer Harfen.

Für die Saiten dieser drei bei den südöstlich des Tschadsees lebenden Kotoko gespielten Harfen, *galdama*, *direndana* und *kolo*, bestehen zwei verschiedene Gruppen von Bezeichnungen[25]. Obwohl die Harfenisten Männer sind, werden die Harfen vor allem in Beschwörungszeremonien für Frauen verwendet. Jede dieser drei Harfen, deren Tonbereiche sich überlappen, hat fünf Saiten. Der ersten Gruppe der Bezeichnungen nach haben diese, angefangen von der Saite mit dem niedrigsten Ton bis zu der mit dem höchsten, folgende Namen: 1. *bo*, Elephantenschrei, d.h. etwas sehr starkes; 2, *wanda*, etwas ohne Wert; 3, *direndana*, die Mittlere: die, die für Gerechtigkeit einsteht und für Ausgleich sorgt; 4, *gugu*, der Name eines Vogels; 5. *kindi*, zart, wie die Stimme einer Frau. In der zweiten Reihe der Bezeichnungen kommt so etwas wie eine gesellschaftliche Wertschätzung bzw. eine gesellschaftliche Hierarchie zum Ausdruck: 1. verheirateter Mann; 2. Junggeselle; 3. verheiratete Frau; 4. Prostituierte; 5. junges Mädchen (so der angesehene Harfenspieler Delba). Interessant wird es, wenn man beide Reihen von Bezeichnungen nebeneinandersetzt, denn dann gilt der verheiratete Mann als stark; der Junggeselle ist nicht viel wert; die verheiratete Frau gleicht aus und bringt Gerechtigkeit zustande; eine Prostituierte ist wie ein Vogel, und von einem jungen Mädchen erwartet man, daß es eine zarte Stimme hat. Der zentrale Ton, auf den alle anderen abgestimmt werden, ist der der mittleren Saite der größten Harfe, *galdama*. Die Tatsache, daß man bei dieser Saite an Frauen und das Weibliche denkt — eine verheiratete Frau bzw. das Ausgleichende, für Gerechtigkeit Sorgende —, widerspiegelt die Tatsache, daß die Harfen in Beschwörungszeremonien für Frauen verwendet werden und dementsprechend hier alles auf sie ausgerichtet ist.

Jedes Teil der von den Fang Bwiti bespielten *ngombi* wird als ein Teil der Schwester Gottes betrachtet: ihr Kopf bzw. ihre Gesichtszüge sind oben an der Harfe ausgehauen bzw. eingeschnitzt; der Klangkörper ist ihr Magen bzw. ihr Schoß, die spirituelle Quelle des Lebens; der Hals und die tönenden Wirbel sind ihr Rückgrat und ihre Rippen; die Saiten ihre Sehnen und Muskeln[26]. Sogar die in den Klangkörper eingeschnitzten Klanglöcher haben ihre Bedeutung: die beiden oberen sind die beiden Brüste als Quelle der von ihr gegebenen Nahrung, und das untere ist die Scheide als Ort der Geburt. Die Musik, also der Klang der Harfe, ist ihre Stimme, die eine weibliche Stimme des Mitfühlens und des Tröstens ist und von der auch die besonderen Wirkungen ausgehen, von denen oben die Rede war.

Die Musikinstrumente und der Kosmos

In einigen Fällen sind die visuelle, die auditive, die gesellschaftliche und die geistige/geistliche Dimensionen einer Kultur so klar miteinander verbunden in der Rolle und der Bedeutung, die

einem Musikinstrument oder einem ganzen Musikensemble zugeschrieben werden, daß diese Instrumente und Ensembles sowohl Ausdruck des Makro- und des Mikrokosmos als auch der Einheit beider sind. Die *ngombi* der Bwiti wurde oben schon als Einzelinstrument, das diese Funktion erfüllt, vorgestellt[27]. Ein Beispiel für ein ganzes Musikensemble sind dagegen die vierundzwanzig Instrumente eines javanischen Gamelan, die gerade als Ensemble auf visuelle und auditive Weise auf den dreieinigen javanischen Kosmos und die Stelle und geistige Rolle des Menschen diesem Kosmos gegenüber verweisen[28]. Hier wollen wir allerdings nicht so sehr auf die Bedeutung eines ganzen Gamelans als solchen eingehen, als vielmehr auf die Symbolik, die mit einigen seiner Einzelinstrumente verbunden wird, und auf die damit verbundene Bedeutung dieser Instrumente im Rahmen eines physisch-metaphysischen Kontinuums.

Der Gamelan, von dem hier die Rede ist, wurde etwa 1860 in Cirebon angefertigt. Cirebon ist die älteste Stadt Javas, die eine höfische Tradition aufweist. Die Stadt liegt auf der Grenze zwischen Zentral- und Westjava (Sunda), und ihre Kultur kann man als eine Symbiose der Traditionen und Glaubensvorstellungen beider Gebiete betrachten, wobei sich auch noch ein gewisser chinesischer Einfluß bemerkbar macht. Im Jahre 1893 wurde der Gamelan nach Chicago gebracht, wo mit ihm während der Weltaustellung — der sog. World's Columbian Exposition — jeden Tag sowohl zentraljavanische als auch sundanesische Musik gespielt wurde. Heute wird er in Chicago im Field Museum of Natural History dauernd aufbewahrt.

So wie die einzelnen, aus Bronze angefertigten Gamelane meistens eine eigenen Tonlage haben, so sind auch die Ständer, die die Instrumente halten, und auch die Instrumente selbst, bzw. ihre Schallkästen und Resonanzkörper sehr verschieden gebaut und verziert. Auf allen Instrumenten sind Zeichnungen eingraviert bzw. eingeschnitzt oder gemalt, die eine symbolische, sei es kosmologische sei es mythologische Bedeutung haben. Das hervorragendste und einzigartige Merkmal des im Chicagoer Field Museum aufbewahrten, nach der Jahreszahl seiner Erwerbung durch das Museum, 1893, bezeichneten Gamelan ist die Form seiner sechs *sarons*, d.h. seiner sechs bronzenen Metallophone, die eine Art von *cantus firmus* spielen: d.h. eine langsame Hauptmelodie, die das melodische Gerüst eines Gamelanstückes bildet und von den anderen Instrumenten aufgegriffen, betont, mit schneller werdenden Variationen und anderen, sich aber auf sie beziehenden Melodien verschönert wird.

Eigentlich bezieht das Wort *saron* sich auf die Tatsache, daß es sich bei diesen Musikinstrumenten ihrer Form nach um mythologische Tigerlöwen handelt: um dreidimensionale Holzstatuen, die sowohl vorn als hinten, also symmetrisch mit Köpfen versehen sind (s. Abb. 3). Ihre Körper sind gleichmäßig wie die von Löwen angemalt, ihre Gesichter aber — und auch ihre Mähnen — sind gestreift, wie ein Tiger gestreift ist. Wie die anderen Instrumente des Gamelans sind auch die *sarons* mit drei verschiedenen Schattierungen eines ultramarinen Blau symbolisch angemalt. Ihre Zähne (die größeren Reißzähne und die anderen), ihre Augen, Mähnen und Pranken sind mit reinem Blattgold vergoldet und fallen so besonders auf. Auf den Flanken sind *nadas*, grüne, scharlachrot durchsetzte, mit reichlichem Kopfschmuck versehene Wasserschlangen gemalt, und über die Rücken eines jeden dieser *sarons* liegen rippenähnlich sieben bronzene Platten[29].

Etwa seit dem sechzehnten Jahrhundert ist der Islam die offizielle Religion Javas. Es wäre aber richtiger, von einem synkretistischen Zusammengehen dieses Islams mit dem alten Animismus und dem vom fünften bis zum fünfzehnten Jahrhundert vorherrschenden Hinduismus und Buddhismus zu reden[30]. Die Kultur, die aus der hinduistisch-buddhistischen Zeit auf Java hervorgegangen ist, wird gewöhnlich «die hindujavanische Kultur» genannt. Die javanische Gamelantradition muß noch wesentlich dieser hindujavanischen Kultur zugerechnet werden, wie aus der Verzierung der Instrumente, der Struktur des größten Teiles der Gamelanmusik und der magischen Kraft, die den Gamelanensembles beigemessen wird, deutlich wird[31].

Die mit diesen Tigerlöwen verbundene Symbolik wurzelt in einer kosmologischen Weltanschauung, die zugleich dualistisch als auch triadisch ausgerichtet ist. Wie in vielen anderen Kulturen zeigt sich dieser Dualismus auf Java in der Bedeutung, die einer Unzahl von Gegensätzen wie denen zwischen Tag und Nacht, gut und böse, links und rechts, männlich und weiblich beigemessen wird. In den darstellenden Künsten äußert er sich in der Form der Symmetrie wie etwa

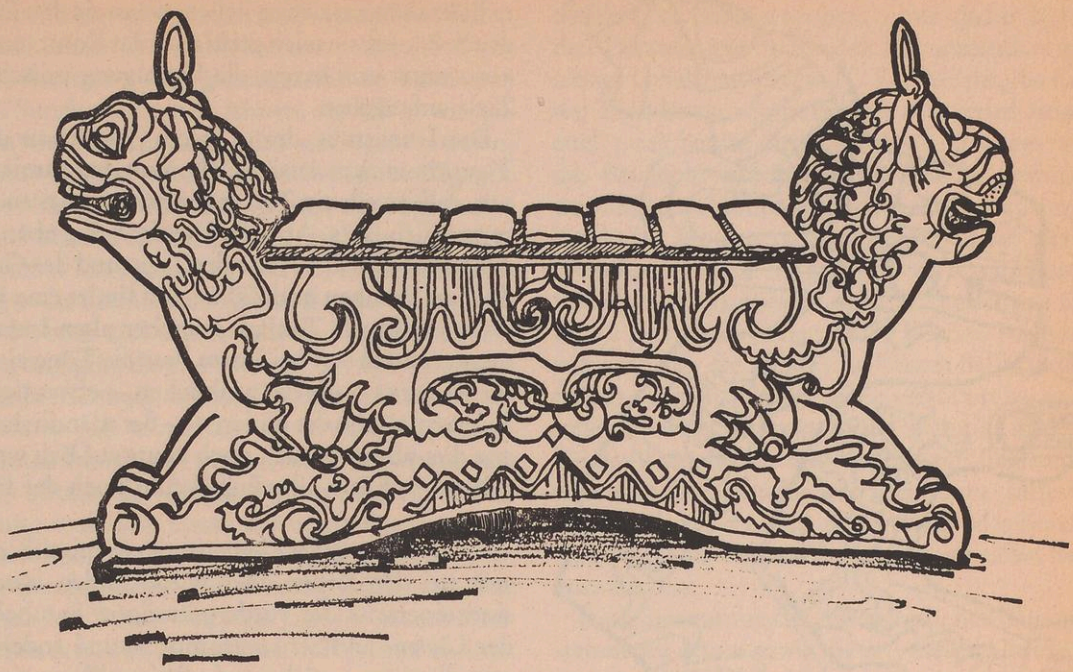


Abb. 3: Einer der beiden größten *sarons* des sog. «1893-Gamelan» (Field Museum, Chicago): der weibliche *saron demung.*

in jenen symmetrischen Formen, die sich im Design der Musikinstrumente feststellen lassen, oder wie bei den Tänzen, bei denen zuerst in eine Richtung und dann in die entgegengesetzte getanzt wird. Bei den triadischen Beziehungen, die hier wichtig sind, handelt es sich um den *Trimurti,* die hinduistische Dreifaltigkeit von Brahman, Wischnu und Schiwa, um den *Triloka,* den hinduistisch-javanischen dreieinigen Kosmos und um die Menschen in ihren drei Lebensphasen: als Kinder, als Erwachsene und als Ältere.

An sich gilt der Kosmos als eine zweiteilige, aus zwei Welten zusammengesetzte Wirklichkeit, die aber auf konzeptueller Ebene dreiteilig dargestellt wird. Bei seiner Erläuterung des *Triloka* erklärt A. Senosastroamidjojo[32], daß sich das menschliche Leben in bzw. zwischen zwei Welten entfaltet: in der niederen Welt, der alles angehört, was mit dem Körper des Menschen und der ihn umgebenden materiellen Außenwelt zu tun hat *(Jana-Loka),* und in der höheren Welt der Götter und Göttinnen, zu der der Mensch mit seinem Geist und seiner Seele hinstrebt *(Ngendra-Loka).* Diese Seele bzw. der Geist des Menschen *(Guru-Loka)* ist die Wirklichkeit, die die niedrigere und die höhere Welt miteinander verbindet. Dies gilt nicht nur für das Zusammengehen beider Welten im Mikrokosmos des Menschen, sondern auch für das gesamte, den Menschen umgebende Universum, also auch für den Makrokosmos. Senosastroamidjojo fügt hinzu, daß, wenn der Mensch in die höhere Welt vordringen will, er sich erst geistig darauf vorbereiten muß, denn sonst kann er das blendende Licht des übernatürlichen Geistes nicht ertragen.

Die sechs Tigerlöwen-*sarons* sind in drei Paaren gruppiert, von denen jedes den Tonbereich einer Oktave abdeckt. Zusammen decken sie drei aufeinanderfolgende Oktaven ab. K.R.T. Wasitondiningrat, ein hochgeschätzter Musiker aus dem zentraljavanischen Jogjakarta hat mir erklärt, daß die drei Einzelinstrumente jeder Instrumentengruppe eines Gamelan den *Trimurti,* die hinduistische Dreifaltigkeit symbolisieren. Andere Träger triadischer Symbolik sind die drei Tigerlöwenpaare, von denen hier die Rede ist. Hierbei handelt es sich um Statuen unterschiedlicher Größe, die durch diese Größe drei unterschiedliche Menschengruppen, nämlich die der Kinder, die der Erwachsenen und die der alten Menschen vertreten. Dies kommt übrigens auch durch die Zähne zum Ausdruck, denn die Tigerlöwen, die Kinder darstellen, haben kleine Milchzähne, erwachsene Tigerlöwen haben star-

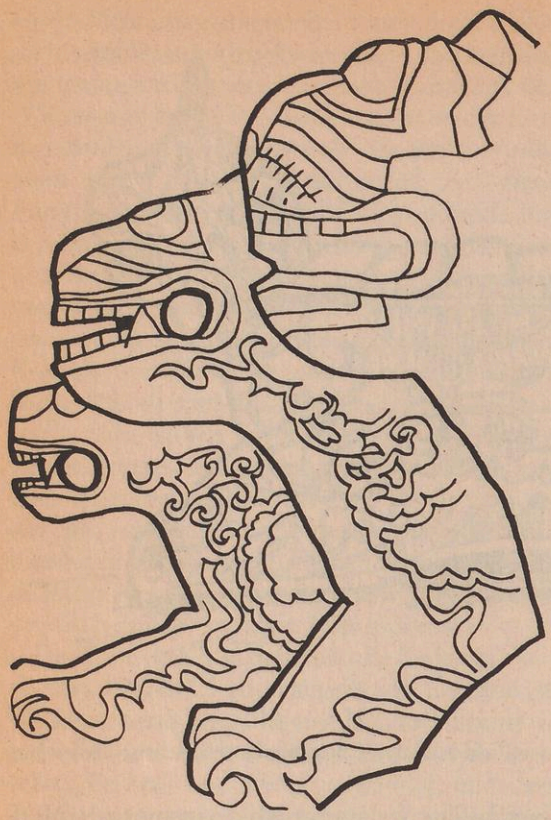


Abb. 4: Die Köpfe der Tigerlöwen des «1893-Gamelan» im Profil; hinten links: *saron peking;* in der Mitte: *saron barung;* vorne: *saron demung.*

ke Zähne, und die älteren haben keine Reiß- bzw. Fangzähne, und auch unten im Mund fehlen ihnen die Zähne (s. Abb. 4). Der ostjavanische Künstler Sis Maryono Teguh hat mir erklärt, daß das Fehlen der Reißzähne den javanischen Brauch symbolisiere, daß die alten Menschen ihre Eckzähne ausziehen ließen, wenn sie den Eindruck hatten, sie seien geistig auf das Kommende vorbereitet und bereit, die Verfolgung irdischer Ziele aufzugeben.

Der Dualismus, der in jedem Zweierpaar der Tigerlöwen zum Ausdruck kommt, hat damit zu tun, daß jeweils ein Tier männlich und das andere weiblich ist (s. Abb. 5). Dies ist erkennbar an der Länge und der Höhe der Tiere und der Größe ihrer Pranken und Zähne und findet eine Bestätigung in der Tonlage mancher alten Instrumente, von denen bei jedem Paar die Töne eines Instruments — die des weiblichen — etwas tiefer ansetzen als die des anderen — des männlichen, wie dies übrigens auch noch heute auf Bali weitgehend, auf Java allerdings kaum noch der Fall ist.

Andere, mächtige Elemente der Symbolik, die sich bei den *sarons* öfter wiederfinden lassen, sind einerseits die vordergründigere Symbolik der Löwen- und Schlangenmotive und andererseits die tiefere, stärker auf geistiger Ebene angesiedelte Bedeutung der Tigerdarstellung. Nach Meinung von F.D.K. Bosch ist in der Hindukunst das Löwen- und Schlangenmotiv Symbol der kreativen, geistigen Kraft, die in der Natur am Werke ist, bei der dann der Löwe das männliche und die Schlange das weibliche Element darstellt[33]. In Cirebon, der Stadt, aus der der im Fieldmuseum aufbewahrte Gamelan herstammt, findet man mehrere Löwenpaare an den Eingängen der Paläste, und auch im Muster der Batiktücher kehrt das Löwenmotiv öfter wieder.

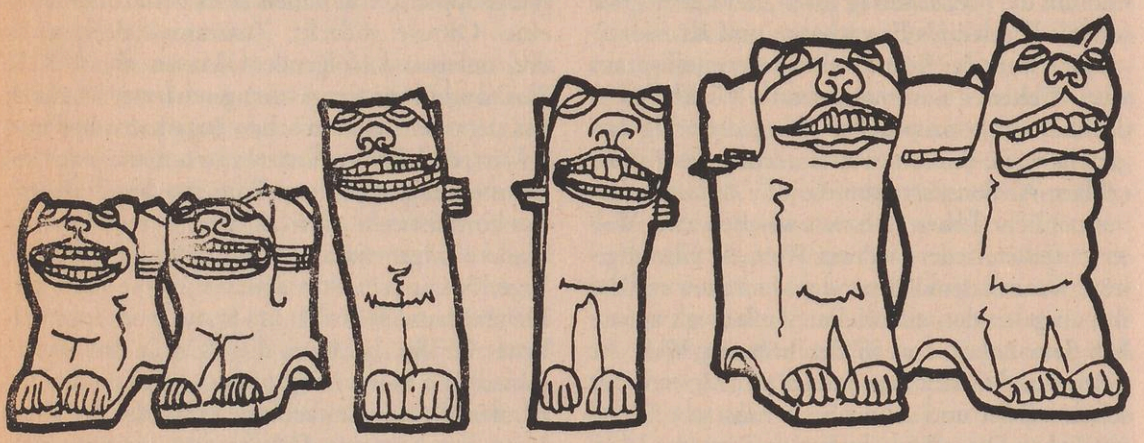


Abb. 5: Die sechs *sarons* des «1893-Gamelan» in Paaren nebeneinander aufgestellt (Ansicht von vorn); von links nach rechts: *saron peking* (Kinder), *saron Barung* (Erwachsene), *saron demung* (Alte), jeweils das weibliche Tier links und das männliche rechts.

Im sundanesischen (westjavanischen) Denken — wie übrigens auch in manchen anderen Teilen Indonesiens und in Malaysia — wird der Tiger mit Kraft und Mut gleichgesetzt. So kann man auf Sunda von seinen Ahnen, vor allem von seinen Großeltern, sagen, daß sie Tiger (gewesen) seien. Zudem erzählt eine bekannte Legende vom Maharaja Prabu Siliwangi, dem Herrscher von Pakuan Pajajaran, dem letzten hindubuddhistischen Königreich auf Sunda. Dieser kämpfte gegen die islamischen Kräfte, die sein Königreich zu erobern und es zum Islam zu bekehren suchten, und ging dann — wie wir bei R.S. Soemaatmadja nachlesen können — dazu über, sich zusammen mit seinen Leuten in Geister *(Hyang,* «Gottheiten») zu verwandeln. Soemaatmadja fügt hinzu: «Es wird auch gesagt, daß Prabu Siliwangi und seine Leute, die sich weigerten, zum Islam überzutreten, Tiger wurden. Die Bewohner Sundas reden vom ‹Maung Pajajaran›, dem Tiger von Sunda, der jedes Jahr im Monat Maulud zu den Ruinen von Pakuan Pajajaran zurückkomme.»[34] Der Tiger wird also auf Sunda sowohl mit den Geistern der Ahnen als mit dem mächtiger Halbgötter in Zusammenhang gebracht.

Nach Betrachtung von Farbphotographien der *sarons* von Chicago sagte mir Pak Adjut Erawan, der Verantwortliche für den heiligen sundanesischen Gamelan in Lebakwangi, daß die *sarons* eindeutig Tiger darstellen sollten, und zwar auf sehr symbolträchtige Weise. In bezug auf ihre Mähnen und die einfarbige Anmalung ihrer Körper fügte er hinzu, es sollte die Tigernatur dieser Tiere durch die Suggestion, es handele sich um Löwen, verschleiert werden. Dies sei als eine Art von Schutz gedacht, der es erlaube, die mächtige physische und geistige Natur der Tiger deutlich zu unterstreichen, ohne dadurch für den Darstellenden oder den Betrachtenden unnötige Gefahr auszulösen[35]. Die Macht, die diesen Tigerlöwen zugeschrieben wird, wird weiter auch noch betont durch die Art und Weise, wie das Blattgold auf ihren größeren Reißzähnen und anderen Zähnen und auf ihren Tatzen angebracht ist. Bei den anderen Instrumenten dieses Gamelan ist diese Vergoldung auf einem roten Untergrund angebracht, und sie bekommt dadurch einen sehr hellen, gelbgoldenen Farbton, während hier die Zähne und Tatzen hellblau unterlegt sind, so daß sie eher versilbert zu sein scheinen. Dies erinnert an die Technik, mit der bei den Statuen Schiwas Metalle und Edelsteine durch andere Metalle und Edelsteine imitiert werden, um so die destruktive Macht des dritten Auges Schiwas anhand seiner Statuen selbst hervorzuheben.

Diese Bedeutung der löwenähnlichen Tigergestalten der *sarons* sowie die mit diesen Gestalten verbundene duale und triadische Symbolik läßt sich in ein physisch-metaphysisches Kontinuum einordnen, das von den Tigerlöwen als materiellen Objekten über die verschiedenen Ebenen des physischen, gesellschaftlichen und intellektuellen Lebens des Menschen bis zu den metaphysischen Ebenen der zu geistiger Vollkommenheit gelangten Ahnen und Götter und schließlich bis zum Kosmos als ganzem reicht. Ganz unten in dieser Hierarchie befindet sich die rein materielle Ebene der niedrigeren Welt mit jenen drei Paaren der Tigerlöwen der *sarons,* von denen jedes Paar innerhalb der Grenzen eines eigenen Tonbereichs bleibt (s. Tabelle 1). Die nächste Stufe in diesem Kontinuum ist die materiell-konzeptuel-

Tabelle 1: Das physisch-metaphysische Kontinuum der Symbolik der Tigerlöwen der *sarons* des «1893-Gamelan» (Field Museum, Chicago)

DER METAPHYSISCHE BEREICH

— Der *Triloka:* Der Kosmos
— Der *Trimurti:* Brahman, Wischnu, Schiwa
— Männliche und weibliche Ahnen und Götter
— Das Männliche und Weibliche, Kinder-Erwachsene-Alte als Kern der Musik und der Gesellschaft
— Das Männliche und Weibliche in jedem Paar mit männl. und weibl. Tonlage
— Drei Paare: Kinder, Erwachsene, Ältere
— Drei Paare von Tigerlöwen, jedes im eigenen Tonbereich

DER MATERIELLE BEREICH

le Ebene, auf der die drei Tigerlöwenpaare Symbole der Menschheit in deren drei Lebensstufen sind, also der Menschen als Kinder, als Erwachsene und als Ältere. Darauf folgt die physisch-konzeptuelle Ebene, auf der von jedem Tigerlöwenpaar ein Tier männlich und das andere weiblich ist, was zusätzlich noch durch die leicht verschiedene Tonlage beider Instrumente unterstrichen wird. Hierauf folgt als wichtigste Ebene die musikalisch-konzeptuelle Ebene, auf der männliche und weibliche Kinder, Erwachsene und Alte zusammen eine Familie sind. Das Zusammenspiel der Instrumente dieser «Familie» ergibt dann die Hauptmelodie der Gamelanmusik (d.h. gibt dem gesamten Gamelanspiel sein melodisches Gerüst), so wie das Zusammenspiel der drei Generationen in der menschlichen Familie den Kern der Gesellschaft bildet. Als Ebene der gleichzeitig sowohl dualen als auch triadischen Interaktion männlicher und weiblicher Menschen in einer Familie in den drei verschiedenen Lebensstufen ist dies die Ebene, von der aus das gesamte Kontinuum seine Definition findet. Auf diese Ebene folgt die konzeptuelle Ebene der männlichen und weiblichen, geistig vervollkommneten Ahnen, die in der oberen Welt der Götter angelangt sind, und darauf die rein metaphysische Ebene des *Trimurti*. Letztendlich wird dann dieses gesamte Kontinuum vom *Triloka*, dem gleichzeitig dualistischen und triadischen Kosmos abgeschlossen, von dem aus schließlich auch das gesamte Kontinuum regeneriert werden kann.

Zusammenfassung und Schlußfolgerungen

Aus der Funktion, die die Musikinstrumente bei manchen Zeremonien erfüllen, bei denen sie als unverzichtbar betrachtet werden, damit diese die Wirksamkeit entfalten, die sie entfalten sollen, sowie umgekehrt aus den Zeremonien und rituellen Vorschriften zur Ehre der Musikinstrumente, geht eindeutig die spirituelle Bedeutung der Musikinstrumente und ihr Eingebundensein in eine spirituelle Welt hervor. Bei den Geistern, die sich — wie man glaubt — in den Musikinstrumenten verkörpern, handelt es sich um animistisch verstandene Geister, um die Geister der Ahnen, um die Götter usw. Dieses Phänomen, daß die Musikinstrumente mit einer spirituellen Welt assoziiert werden, hat faktisch universale Geltung. Man denke hier auch etwa an die harfespielenden Engel mancher religiöser Darstellungen in der westlichen Welt.

Vielerlei Wirkung und Kraft wird den Musikinstrumenten zugeschrieben. In den meisten Fällen meint man, diese Wirkung gehe von ihrer Musik aus, vom Klang, den sie hervorbringen. So meint man, die Musikinstrumente heilten durch ihr geistiges Wirken Krankheiten, verliehen physische Kraft und Stärke, bewirkten, daß die Jagd erfolgreich und die Ernte ertragreich werde, erleichterten das Herabsteigen eines Geistes in ein Medium, sicherten den Erfolg eines Exorzismus. Oft ermöglichen sie, so glaubt man, die Kommunikation zwischen der Welt des Sichtbaren und der des Unsichtbaren. Auch gibt es Beispiele für den Glauben, daß die Besitzer die magische Kraft ihrer Instrumente sozusagen speichern, akkumulieren könnten. Und sogar dann, wenn ein Instrument nicht mehr bespielbar ist, wird ihm öfter noch eine bestimmte Wirkung und Kraft zugeschrieben.

In dieser ihrer konkreten Bedeutung in einer ganz bestimmten Kultur verkörpern und verdichten sich in den Musikinstrumenten jene Vorstellungen, die den visuellen, auditiven, gesellschaftlichen, und geistigen Bereich dieser Kultur miteinander verbinden. Diese Vorstellungen können durch die ästhetischen Paarallelen zwischen dem äußeren Erscheinungsbild, dem Design eines Instruments, und Gegebenheiten in anderen Künsten zum Ausdruck kommen. Auch kann jedes Teil eines Instruments als ein physischer Teil des sich in diesem Instrument verkörpernden Geistes und ihre Musik als die Stimme dieses Geistes betrachtet werden. Oder auch man sieht in einem Instrument eine Konkretisierung (auf der Ebene des Mikrokosmischen) (makro-)kosmischer Wirklichkeiten und Konzepte. Die Bedeutung, die ein Musikinstrument so hat bzw. die ihm so zugeschrieben wird, ist daher öfter eine Bedeutung, die sich in einem physisch-metaphysischen Kontinuum einordnen läßt.

Durch ihre Stimme und ihr Aussehen, durch ihre Musik und ihre gesamten materiellen Aspekte vermitteln die Musikinstrumente zwischen der menschlichen und der geistigen Welt. In der ihnen zugeschriebenen Macht und Bedeutung können wir viel über die religiöse Vorstellungskraft und Phantasie der Menschheit lernen. Wir brauchen nur zuzuhören.

[1] Ich danke meinem Mann, Donn Allen Carter, mit dem ich 20 Jahre verheiratet bin, daß er für diesen Aufsatz die Instrumente gezeichnet hat.

[2] Da die Führer (mit ihrem Anhang) — ob es sich nun um einflußreiche (Stammes)-Häuptlinge oder um eigentliche Könige handelt — öfter als Halbgötter betrachtet oder ihnen auch auf andere Weise wichtige religiöse Funktionen zugeschrieben wurden, wird den an ihren Höfen verwendeten Musikinstrumenten auch eine besondere geistige Kraft und gesellschaftliche Bedeutung beigemessen.

[3] Aufgrund des beschränkten Platzes, der uns hier zur Verfügung steht, wollen wir — mit wenigen Ausnahmen — nur konkrete Beispiele aus den Kulturen Afrikas und Indonesiens erwähnen. Diese sind aber sorgfältig ausgewählt und dürften für jenen weltweiten Glauben an geistbeseelte Musikinstrumente einigermaßen repräsentativ sein.

[4] Siehe für eine Theorie der Musikinstrumente und des Ritus: S. C. DeVale, Musical Instruments and Ritual. A Systematic Approach: Journal of the American Musical Instrument Society 14 (1988).

[5] Siehe dazu J.H. Kwabena Nketia, Drumming in the Akan Communities of Ghana (Thomas Nelson and Sons Ltd., London 1963) 6, 11-13, 16. Das Zitat steht auf S. 16.

[6] Vor allem in vielen Kulturen Afrikas mit ihren tonalen Sprachen können Trommeln wie auch verschiedene Blas- und Saiteninstrumente, Xylophone und Rasseln «reden». Sicherlich kann man nicht behaupten, daß sie die menschliche Sprache vollständig imitieren können, aber dennoch kann man mit ihnen bestimmte Merkmale eines Textes reproduzieren wie die Imitation einzelner Silben, die Akzentuierung von Wörtern, die Melodie und den Rhythmus von Satzteilen bzw. ganzen Sätzen. Die Zuhörer hören und verstehen dies, und so können diese Instrumente durchaus dazu verwendet werden, eine Botschaft weiterzugeben, eine Geschichte zu erzählen, die Ahnen und die Götter anzurufen, die Sponsoren und Teilnehmer einer Veranstaltung zu benennen und zu loben und dabei unter Umständen ihren gesamten Stammbaum aufzuführen.

[7] Die verschiedenen Gongs, die von Gamelanorchestern verwendet werden, haben einen Durchmesser von 10 cm bis zu einem Meter. Die verschiedenen Instrumente dieser Gamelanorchester decken zusammen genauso wie die eines westlichen Orchesters einen Tonbereich von sechs Oktaven ab. Allerdings bewegt sich jedes Orchester einzeln in einem eigenen Tonbereich, der entweder auf einer Fünf- oder einer Siebentonleiter beruht. Demzufolge bleiben die einzelnen Musikinstrumente einem konkreten Ensemble zugeordnet, und das Wort *Gamelan* bezieht sich zuerst auf die Gesamtheit der Musikinstrumente eines solchen Gamelanorchesters und dann erst auf das gesamte Ensemble, Spieler und Instrumente zusammen. Im Gegensatz also zu westlichen Orchestern, in denen jeder Musiker seine eigenen Musikinstrumente besitzt, die er oft mit nach Haus nimmt — diese also primär ihm und nicht dem Orchester zugeordnet sind —, gehören alle Instrumente eines *Gamelans* einer Gemeinschaft oder einer Einzelperson an, und die einzelnen Musikanten müssen schon zusammenkommen, um auf ihren Instrumenten zu spielen. Gelegentlich sind die Klanginstrumente aus Eisen statt aus Bronze, in wenigen Fällen auch aus Bambus.

[8] Gewöhnlich werden diese traditionellen Verhaltensweisen und Opfersitten auch von den Gamelanmusikern auf der ganzen Welt beachtet, ob es sich dabei um Javaner handelt oder nicht. Zur Zeit gibt es allein schon in den USA über hundert solche javanische oder balinesische Gamelane. Man findet sie zumeist an den Universitäten, an denen sie dazu dienen sollen, die Studenten sowohl in die Musik anderer Kulturen als auch in die Bedeutung und die Funktion der Musik in diesen Kulturen einzuführen. Auch heutigen Komponisten ist die Gamelanmusik oft eine Inspirationsquelle.

[9] Diese Informationen über das Volk der Newar habe ich von Professor Ter Ellingson, dem ich hier dafür danken möchte.

[10] Siehe J. Fernandez, Bwiti. An Ethnography of the Religious Imagination in Africa (Princeton, Princeton University Press 1982) 4, 365, 462, 464, 466.

[11] Ihrer äußeren Gestalt (Design!), ihrem Bau und ihrem Klang entsprechend sind die verschiedenen Harfentypen in Afrika so einmalig, wie dies die fünzig Kulturen südlich der Sahara sind, in denen es solche Harfen gibt. Oft sind sie sehr schön geschnitzt oder auch auf andere Weise herrlich verziert. Fast immer haben sie eine hohe religiöse oder gesellschaftliche Bedeutung. So spielen sie auch oft eine wichtige Rolle als Musikinstrumente des Hofes, oder sie dienen als Begleitinstrumente zu den Vorträgen der sog. *oral history*, der mündlichen Überlieferung. Diese afrikanischen Harfen sind eher recht klein, haben gewöhnlich zwischen 5 und 21 Saiten und werden auf dem Schoß gespielt. Sie sind die Fortsetzung einer großen Tradition, wobei viele Harfen in ihrem Erscheinungsbild den uns in sumerischen und ägyptischen Inschriften ab 2700 vor Christus bezeugten Harfen recht ähnlich sind und wobei es auch durchaus möglich wäre, daß diese Harfen zuerst in Afrika entstanden sind. Siehe für mehr Information hierüber S.C. DeVale, The New Grove Dictionary of Music and Musicians (Macmilan Publishers Ltd., London 1980) Bd. 8, 213-216.

[12] Inzwischen wird der aufmerksame Leser festgestellt haben, daß diese und andere Zeremonien zur Ehre der Geister der Musikinstrumente den katholischen Bräuchen der Heiligenverehrung, bei denen die Heiligen um ihre Fürsprache bei Gott gebeten werden, ihnen gedankt wird oder sie auf andere Art und Weise geehrt werden, in manchem nicht unähnlich sind. Dabei werden ja öfter Blumen oder brennende Kerzen auf dem Altar dieser Heiligen bzw. vor ihren Ikonen oder Statuen aufgestellt, und sie werden öfter an bestimmten Feiertagen bzw. an ihrem Festtag in Prozessionen umhergetragen.

[13] J. Kunst, Musik in Java (Ernst Heins [Hg.], Martinus Nijhoff, Den Haag, 3. erw. Auflage 1972 [Originalausgabe 1923]) 262, Anm. 2.

[14] B.R.O'G. Anderson, The Idea of Power in Javanese Culture: C. Holt (Hg.), Culture and Politics in Indonesia (Cornell University Press, Ithaca 1972) 12.

[15] E. Heins, Goong Rèntèng. Aspects of Orchestral Musik in a Sundanese Village (Ph. D. Dissertation, The University of Amsterdam, 1977) 113.

[16] H. Zemp, Ivory Coast: S. Sadie (Hg.), The New Grove Dictionary of Music and Musicians (Macmillan Publishers Ltd., London 1980) 9-431.

[17] H. Zemp, Music of the Dan, = Text auf der Plattenhülle der entsprechenden Platte (Bärenreiter Musicaphon BM30 L2301).

[18] P.F. Berliner, The Soul of Mbira (University of California Press, Berkeley 1978) 186-190.

[19] Die Klangteile eines Lamellophons sind dünne Plättchen aus Metall. Dieses Instrument wird mit beiden Händen gehalten, und dabei werden die einzelnen Plättchen mit dem Daumen und einem oder mehreren Fingern gezupft. Diese Plättchen sind auf einem Klangbrett angebracht, und sie werden während des Spiels in die Breite gezogen, indem sie in eine bis zu 45 cm Durchmesser aufweisende Kalebassenhälfte eingespannt werden. Dieses Instrument gibt es nur in Afrika, wo es allerdings weitverbreitet ist und mit vielen ver-

schiedenen Namen benannt wird, von denen die beiden gebräuchlichsten *sansa* und *likembe* sind. Im Englischen redet man öfter von einem «thumb piano» oder «Daumenklavier».

[20] P.F. Berliner, aaO. 190.

[21] J. Fernandez, aaO. 399, 416, 444-445.

[22] R. Vetter, Music for «the Lap of the World». Gamelan Performance, Performers and Repertoire in the Kraton Yogyakarta (Ph.D. Dissertation, University of Winconsin, Madison 1986) 32-36 130-133.

[23] Die *gamelan sekati* werden nur bei besonderen zeremoniellen Anlässen bespielt, vor allem während jener *Sekatan*woche, die übrigens dieser Kategorie von Instrumenten ihren Namen gab, aber auch bei Beschneidungen und bei der Heirat bestimmter Mitglieder der königlichen bzw. fürstlichen Familien. Diese Gruppe von Instrumenten ist, so glaubt man, in der zweiten Hälfte des achtzehnten Jahrhunderts entstanden.

[24] H. Zemp, Musique Dan. La musique dans la pensée et la vie sociale d'une société africaine (Mouton, Paris 1971) 234.

[25] M. Brandily, Un exoricisme musical chez les Kotoko: T. Nikiprowtezky (Hg.), La musique dans la vie (office de Coopération Radiophonique 1967) 56-59.

[26] J. Fernandez, aaO. 365, 449, 538-539.

[27] James Fernandez hat die bemerkenswerte Symbolik und die Bedeutung der *ngombi* beindruckend herausgearbeitet, s. J. Fernandez, Bwiti 399 416 445-445 449 492 466 538-540. Für eine Analyse der zeremoniellen Verwendung der *ngobi* und eine zusammenfassende Darstellung der Bedeutung der *ngombi* als Widerspiegelung des Kosmos, s. DeVale, Musical Instruments and Ritual.

[28] Siehe S.C. DeVale, A Sundanese Gamelan. A Gestalt Approach to Organology (Ph.D. Dissertation, Northwestern University 1977, Ann Arbor: University Microfilms #7805248).

[29] Wie sehr häufig in der asiatischen Musik ist die Gamelanmusik eine mehrschichtige, einmelodische Musik, d.h. prinzipiell spielen alle Instrumente verschiedene, leicht oder auch stärker abgewandelte Versionen ein und derselben Melodie. Auf Zentraljava ist die auf den *sarons* gespielte Melodie, so wie sie in ihren einzelnen Phrasen und Subphrasen von den Gongs punktiert und markiert wird, das musikalische Element, das bei den verschiedenen Proben bzw. den verschiedenen Aufführungen eines Stückes grundsätzlich identisch bleibt. Die Variierung und Erweiterung dieser Grundmelodie durch die anderen Instrumente unterliegt zwar gewissen modalen Regeln, hat aber auch etwas von einer Improvisation, denn es besteht eine gewisse Freiheit in der Wahl melodischer Muster oder auch anderer, ähnlicher Melodien, wenn diese nur in bestimmten, festgelegten strukturellen Punkten mit jener Grundmelodie zusammengehen. Daher wird nur die auf den *sarons* gespielte Melodie zu Unterrichtszwecken oder auch für die Nachwelt aufgezeichnet, während die Art und Weise, wie dabei die anderen Instrumente des Gamelan gespielt werden, eher Teil einer mündlichen Tradition sind.

Was die Funktion der *sarons* auf Sunda angeht, reicht es hier, darauf hinzuweisen, das sie dort nicht ganz dieselbe ist wie auf Zentraljava. Auch wenn ursprünglich mit dem Gamelan, von dem hier die Rede ist, sowohl zentraljavanische als auch sundanesische Musik gespielt wurde und er vielleicht auch auf dieses Ziel hin entworfen und konstruiert worden ist, verweist sowohl die Anzahl dieser *sarons* als auch ihr paarweises Zusammengehen in diesem Gamelan doch eher auf eine musikalische Funktion und Bedeutung im Sinne der zentraljavanischen Tradition als auf eine solche, wie sie der sundanesischen Tradition, wo nicht soviele *sarons* eingesetzt werden, entsprechen würde.

[30] Weitere Informationen hierüber findet man in der Untersuchung von C. Geertz, Religion in Java (The Free Press, Glencoe, Illinois 1960). Für neuere Studien über die verschiedenen Religionen bzw. Formen von Religion siehe R.S. Kipp/S. Rodgers (Hg.), Indonesian Religions in Transition (University of Arizona Press, Tucson 1987).

[31] Siehe J. Becker, Hindu-Buddhist Time in Javanese Gamelan Musik: J.T. Fraser/N. Lawrence/D. Park (Hg.), The Study of Time (Springer Verlag, New York 1981) und S.C. DeVale, Cosmological Symbolism in Javanese Gamelan Morphology (Center for South and Southeast Asian Studies, University of California, Berkeley, i. Vorber.). Auch die Tanztraditionen und die Marionettentraditionen, von denen es inzwischen auch islamische und christliche Formen gibt, sind im wesentlichen hindujavanisch. Die katholischen Wayangmarionetten sind ein hervorragendes Beispiel für den javanischen Synkretismus.

[32] Dies ist eine Zusammenfassung meiner Übersetzung des Werkes von A. Senosastroamidjojo, Renungan Tentang Pertunjukan Wayang Kulit (Jakarta 1964) 203-223. Siehe für eine vollständigere Übersetzung DeVale, A Sundanese Gamelan 139-140.

[33] F.D.K. Bosch, The Golden Germ (Mouton and Co., Den Haag 1960) 50-61 136-137.

[34] R.S. Soemaatmadja, Tanah Sunda. Gamah Ripah Wibawa Mukti (Ganaco, Bandung 1960) 97-99. Ich danke Prof. Kathy Foley für ihre Übersetzung dieser Stelle.

[35] Als Verantwortlicher und «Hüter» hat Pak Erawan nicht nur für die materielle Pflege der Instrumente seines Gamelan zu sorgen sowie dafür, daß man auch rituell richtig mit ihnen umgeht, sondern er ist auch mit der Wahrung und Pflege der mündlichen Tradition über den Stellenwert und die Bedeutung der Instrumente und ihres Repertoirs beauftragt. Zudem ist er dafür verantwortlich, daß die musikalische Tradition eines jeden Instruments vom Vater auf den Sohn ununterbrochen weitergegeben wird.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. Karel Hermans

SUE CAROLE DeVALE

Assistant Professor für Ethnomusikologie und Vorsitzende des Systematic Musicology Programme an der Universität von Kalifornien in Los Angeles. 1976-1980 Gastkuratorin für Ethnomusikologie am Field Museum of Natural History. 1985-1987 Vizepräsidentin der Society for Ethnomusicology. Spezialgebiet: das Studium von Musikinstrumenten (Organologie), die sie als wesentliche Fenster zum Verstehen des Menschseins betrachtet. Veröffentlichungen über Harfen in aller Welt, besonders in Afrika, über die javanischen und sundanesischen Gamelanorchester und über allgemeine Themen der Organologie. Mit dem hier vorliegenden Aufsatz (und dem darin zitierten Papier über «Musical Instruments and Ritual: A Systematic Approach») beginnt sie eine Forschungsarbeit über Bedeutung und Funktion von Musikinstrumenten quer durch alle Kulturen. Zusätzlich zu ihrem wissenschaftlichen Interesse an Musik hat sie 25 Jahre lang als professionelle Harfenistin gewirkt und leitet jetzt das javanische Gamelan-Ensemble an der Universität von Kalifornien in Los Angeles. Sie widmet diesen Aufsatz Schwester Mary Ignatius, einer Dominikanerin der Kongregation von Sinsinawa, von welcher sie vier Jahre lang sicher durch den Lateinunterricht der High School geleitet wurde und die ihr auch weiterhin eine inspirierende Freundin geblieben ist. Anschrift: Prof. Dr. S.C. DeVale, 18341, Coastline Drive, Malibu, Ca. 90265, USA.

J.H. Kwabena Nketia

Musikalische Interaktion bei rituellen Veranstaltungen

Der Typ von Veranstaltungen, der in diesem Aufsatz unter der Bezeichnung «rituelle Veranstaltungen» beschrieben wird, umfaßt alle organisierten Aktivitäten, die einen integrierenden Bestandteil eines Geschehens bilden, das nach feststehenden Regeln abläuft und in dessen Brennpunkt ein gottesdienstliches Handeln steht oder das der Verfolgung eines geistlichen oder religiösen Zweckes dient. Die zeitlichen Grenzen solcher Anlässe werden gewöhnlich durch Aktivitäten markiert, welche den Anfang und das Ende der offiziellen Veranstaltung darstellen. So beginnt und endet z.B. bei den Ga in Chana eine traditionelle rituelle Veranstaltung immer mit einem Gebet oder einer ganzen Reihe von Gebeten (Nketia 1962[1]. Jede der verschiedenen Phasen der Veranstaltung wird wieder ähnlich begonnen und abgeschlossen mit einem Gebet, so daß sich auf diese Weise Phasen der Scheidung zwischen Weltlichem oder Profanem einerseits und Sakralem andererseits voneinander abheben, oder auch Phasen intensiver Konzentration auf ein gemeinsames rituelles Handeln von Phasen, in denen die einzelnen sich eine Weile entspannen können.

Der rituelle Vorgang selbst oder die Zeiten zwischen den einzelnen Riten können gefüllt werden mit Musizieren oder irgendeiner anderen Tätigkeit. Bei den Dinka im Sudan werden die Reden, die während einer Opferhandlung gehalten werden, von Chorgesängen unterbrochen, während die Gebete von Lobpreisungen, die hauptsächlich aus hymnischen Gesängen bestehen, begleitet oder untermalt werden (Lienhardt 1961, 241, 244). Die Gesamtdauer einer rituellen Veranstaltung kann daher abhängen von der Dauer der einzelnen Riten, von der Dauer der Zwischenphasen und dem Zeitaufwand für das Musizieren.

Die Auswahl der verwendeten Musik kann in großem Ausmaß von der Art des Ritus und davon, ob es als privat oder öffentlich verstanden wird, abhängen, denn es gibt «Brauchtumsriten» (d.h. Riten, die einen Teil des üblichen alltäglichen Verhaltens bilden), Riten, die in öffentliche Feiern und Zeremonien eingebettet sind, eingeschlossen «konfirmatorische» und statusmarkierende Zeremonien, Familienzeremonien und Gedenkfeiern, und schließlich gottesdienstliche Riten.

Da die symbolische Verwandlung, die in einem Ritual stattfindet, durch Handlungen bewirkt wird, die auf Klang, auf kinetische und visuelle Codes zurückgreifen, steigert die Musik, welche die von einem Ritus erzeugte Intensität der Emotion erhöht oder auch die auralen, kinetischen und visuellen Elemente zu einer Ganzheit verschmelzt, die Wirkung des rituellen Vorgangs. Dementsprechend kann die Musik für eine rituelle Veranstaltung nicht bloß kontemplative Musik wie zum Zuhören bestimmte Gesänge und andere Musikformen umfassen, sondern auch Musikformen, welche die persönliche Beteiligung an der rituellen Veranstaltung durch Mittun und Interaktion stimulieren.

I. Interaktion zwischen den Teilnehmern und den unsichtbaren Geistern

Musikalische Interaktion bei einer rituellen Veranstaltung findet statt, wenn eine Gruppe von Musikern bei ihrem Musizieren einander antworten oder sich auf eine Weise verhalten, die von der Absicht bestimmt ist, die Einstellung oder das Verhalten einer Gottheit, eines Ahnen, einer Einzelperson oder einer Gruppe von Personen zu beantworten oder zu beeinflussen. Wechselseitige und direkte Interaktion findet statt, wenn das Musizieren sinnenhaft erfahrbare Antworten hervorruft, symbolische Interaktion dagegen wenn solche Antworten nur vermutet oder vermittelt werden. Symbolische Interaktion wird vermutet, wenn der Lautenspieler der Konkomba in Ghana in Zurückgezogenheit auf seinem Instrument spielt, um mit seinem Gott Verbindung aufzunehmen, oder wenn der Ritusexperte in Gabun das Wombi-Chordophon spielt, wenn der fromme Yoruba in Nigeia das Oriki singt oder die Namen seiner Gottheit preist, oder wenn der Ritualexperte der Adangme singt, um von seiner Gottheit zu erfahren, welche Heilkräuter zu verschreiben oder welche Riten zu vollziehen sind.

Die Skala und Intensität symbolischer Interaktion, die durch Musizieren erzeugt wird, kann davon beeinflußt sein, wie ein Volk seine Welt der unsichtbaren Wirklichkeit und seine Vorstellung von Gottesdienst strukturiert. Wenn auch viele afrikanische Gesellschaften ein Höchstes Wesen oder einen Höchsten Gott anerkennen, von dem sie glauben, daß er der Schöpfer des Alls ist, so haben sie doch auch einen starken Glauben an kleinere Geistwesen und Mächte, die ihr Dasein dem Höchsten Wesen oder Gott verdanken (Forde 1954; Mbiti 1969). Wegen der besonderen Weise, wie nach afrikanischer Glaubensüberzeugung die Geister sich zu den Menschen in ihrem täglichen Leben verhalten, stehen sie viel mehr als das Höchste Wesen selbst im Mittelpunkt des Gottesdienstes und musikalischer Interaktion bei rituellen Veranstaltungen.

Manche Gesellschaften erkennen das Höchste Wesen in ihren Verhaltensweisen, in Gebeten und Gesängen an, obwohl es nicht im unmittelbaren Brennpunkt des Gottesdienstes steht. Bevor ein Akan-Priester (der immer nur einem kleineren Gott zugeordnet ist) aus Anlaß eines wichtigen öffentlichen Gottesdienstes zu tanzen beginnt, weist er mit seinem Tanzschwert zum Himmel, um «IHN» den Höchsten Gott, als die Kraft anzuerkennen, von dem er und sein kleinerer Gott abhängig sind. Der Chor der Sängerinnen erhebt SEINEN Namen, während der Trommler der sprechenden Trommeln die Versammlung daran erinnert, daß ER der Schöpfer des Alls ist und seit unvordenklicher Zeit lebt:

Der Pfad hat den Fluß gekreuzt,
Der Fluß hat den Pfad gekreuzt,
Wer von ihnen ist älter?
Wir haben den Pfad gebahnt und fanden den Fluß.
Der Fluß besteht seit langer Vorzeit,
Vom Schöpfer des Alls her besteht er.

In einer anderen Dichtung erinnert der Trommler alle Zuhörer daran, daß die gesamte Menschheit abhängig ist vom Höchsten Wesen:

Die Himmel sind weit, sehr, sehr weit.
Die Erde ist weit, sehr, sehr weit.
Wir haben sie genommen und weggetragen.
Wir haben sie genommen und wieder zurückgebracht.
Seit unvordenklicher Zeit
Bittet der verläßliche Gott mit seinen Geboten um unsere Treue.
Dann werden wir erhalten, was immer wir wünschen,
Sei es weiß oder rot.
Es ist Gott, der Schöpfer des Firmaments.
Guten Morgen Dir, o Gott,
Guten Morgen, du Großer.

Die Ga in Ghana vollziehen zu Beginn des Gottesdienstes in der Tradition der Kple-Religion ebenfalls eine Anerkennung des Höchsten Wesens. Ein von einem Vorsänger geleiteter Chor verkündet:

Mensch, Herr der lebenschenkenden Kraft der Erde,
Schau auf zu Gott in der Höhe.
Die Erde trägt uns, aber Gott ist der Höchste.
Wenn der Vogel Wasser trinkt,
Blickt er empor und zeigt es Gott in der Höhe.
Gott ist der Höchste.

Nachdem sie das Höchste Wesen auf diese Weise anerkannt haben, fahren die Sänger fort, in dem sie auch die kleineren Wesen ansprechen, von denen man glaubt, daß sie auf die Musik antworten, welche sie anrührt und beeinflußt; und man glaubt, daß sie sich durch ihre menschlichen Medien tätig beteiligen an Musik und Tanz (Nketia 1959). Aufgrund dieses Glaubens umfaßt der Gottesdienst nicht nur kontemplative Elemente, sondern auch Interaktion, eine Verhaltensweise, die nicht immer und überall als angemessen betrachtet wird, wenn man sich an das Höchste Wesen wendet, denn anders als die kleineren Götter macht dieses sich nicht durch menschliche Medien bemerkbar. Und es braucht auch nicht erst offenbart zu werden, denn das Wissen um dieses Höchste Wesen ist allen Menschen schon von Geburt an mitgegeben. «Niemand zeigt Gott dem Kind», sagt ein Akan-Sprichwort. «Wenn du zu ihm sprechen willst», sagt ein anderes Sprichwort, «dann sprich zum Wind», denn er ist überall. So ist das Höchste Wesen also ein Gegenstand des philosophischen Denkens und der Spekulation (siehe Danquah 1968).

Die kleineren Geistwesen dagegen sind oft Gegenstand der Mythologie, der Phantasie und Kreativität, und zwar aufgrund der außerordentlichen Verhaltensweisen, die ihnen zugeschrie-

ben werden, aufgrund ihrer Fähigkeiten zum Guten wie zum Bösen, ihres häufigen wechselseitigen Umgangs mit den Menschen, aufgrund ihrer hierarchischen Strukturen, Rollen und Funktionen und der übernatürlichen Weisen, wie sie sich zu erkennen geben. Als solche, die durch menschliche Medien wirksam werden, weiß man von ihnen, daß sie etwas gegen Gesänge haben, die sie nicht mögen — solche Gesänge nämlich, welche die Botschaft, die sie geben möchten, nicht angemessen mitteilen, oder auch solche, die nicht zu dem Tanz passen, den ihre Medien in einem bestimmten Augenblick aufführen sollen —, und dann verlangen sie, daß ihnen andere Gesänge gesungen werden. Aus diesem Grund nehmen manche rituelle Veranstaltungen dramatische Formen an, mit Medien, die in Masken oder besonderen Kostümen auftreten und auf eine Weise agieren, die es den Anwesenden ermöglicht, zu erkennen, daß die Geistwesen gegenwärtig sind.

In manchen afrikanischen Gesellschaften werden die Praktiken medialer Vergegenwärtigung der Geister auf die Ahnen ausgedehnt, wenn sie in Zeiten des Unglücks oder der Krankheit um Hilfe angerufen werden, da man ja glaubt, daß die Menschen mit einem Geist oder einer Seele ausgestattet sind, die den Tod überlebt, und daß sie weiterhin Anteil nehmen an den Angelegenheiten ihrer noch lebenden Familienmitglieder. Bei den Bemba in Zambia kann der Geist eines königlichen Musikers jemanden zu seinem Nachfolger designieren, indem er von einem lebenden Musiker Besitz ergreift. Ritualexperten sind in der Lage zu bestimmen, wer der wiederkehrende Musiker ist, indem sie auf den Gesang horchen, den die von einem Verstorbenen in Besitz genommene Person singt, während sie sich der Heilbehandlung unterwirft (Mapoma 1980). Ähnlich werden auch bei den Shona in Zimbabwe regelmäßig (Bira genannte) rituelle Veranstaltungen gehalten, die den Ahnen gewidmet sind. Das Hauptinstrument, das bei solchen Gelegenheiten gespielt wird, ist das Zupf-Idophon, das Mbira-dza-vadzimu genannt wird.

Paul Berliner berichtet: «Im Zusammenhang des Bira, so glauben die Leute, hat das Mbira die Kraft, mit seinem Klang bis in die Himmel vorzudringen und eine Brücke zu schlagen zwischen der Welt der Lebenden und der Welt der Geister und dadurch die Aufmerksamkeit der Ahnen auf sich zu ziehen. In den Händen kunstfertiger Musiker ist die Mbira fähig, Geister auf die Erde herabzuziehen, damit sie Medien in Besitz nehmen. Beim Bira sind die Mitglieder des Mbira-Ensembles verantwortlich dafür, daß das Geistermedium oder die Geistermedien von den Geistern in Besitz genommen werden. Überdies versetzt ihre Musik auch andere Dorfbewohner in einen Zustand der Meditation und inspiriert sie zu unermüdlicher Beteiligung am Tanz, am Händeklatschen und Singen, welche die Mbiramusik den ganzen Abend hindurch begleitet» (Berliner 1978, 190).

Ein anderes Beispiel für ein Instrument, das in Beziehung steht zu den Ahnen, ist die Gingiru-Harfenlaute der Dogon in Mali, die von Heilern und Wahrsagern als Medium für die Kommunikation mit den Geistern verwendet wird und verschiedene symbolische Funktionen hat: «Im Mittelpunkt der Symbolik steht die eingekerbte Brücke: Jede der sechzehn Kerben stellt einen Ahnen dar sowie ein ihm entsprechendes Gefühl oder einen ihm entsprechenden Charakterzug. Die Kerben zur Rechten des Spielers stellen soziale Normen dar, die zu seiner Linken religiöse Normen. Die Macht der Ahnen wird angerufen, indem die Saiten in die Kerben eingefügt werden, die einer bestimmten Zeremonie zugeordnet sind. Ihre Anordnung ist immer symmetrischer Art — zwei auf jeder Seite, und immer so, daß die Saiten in einander gegenüberliegenden Kerben ruhen. Auf diese Weise wird das der Gesellschaft eigene Gleichgewicht gewahrt und — wenn nötig — wiederhergestellt» (Knight 1968, 17–18).

Da die kleineren Götter und Geister aktiv auf die ihnen zugedachte Musik antworten, bedeutet das Spielen sakraler Musik für sie, daß man sie einlädt, aufmerksam und tätig gegenwärtig zu werden. Als ich einmal eine Gruppe von Kple-Sängern aus dem Stamm der Ga in Ghana dafür gewonnen hatte, mit mir Tonbandaufnahmen zu machen von Gesängen, die im Heiligen Hain (den ich übrigens nicht betreten durfte, weil ich nicht initiiert war) gesungen werden, mußte zunächst ein Trankopfer ausgegossen werden, während Gebete rezitiert und erklärende Worte an die Adresse der Götter gesprochen wuren. Sie wurden aber nicht gebeten herabzusteigen. Die Veranstaltung war eben kein Vollzug eines offiziellen Gottesdienstes, und den Medien, die anwesend waren, sollte die Qual der Trance, in der sich die Inbesitznahme durch die Götter äußert, erspart bleiben.

Erwägungen dieser Art beeinflussen natürlich auch die Auswahl der Musik für rituelle Veranstaltungen, denn es gibt auch rituelle Veranstaltungen, bei denen keine oder nur wenig Musik aufgeführt wurde. In manchen Gesellschaften gehören zu solchen Veranstaltungen persönliche und private Rituale und priesterliche Amtshandlungen, die nicht die vollzählige Beteiligung einer gottesdienstlichen Versammlung erfordern. Überdies können die musikalischen Gattungen oder Themen, die bestimmt sind für Veranstaltungen, bei denen es um die Bestätigung struktureller-gesellschaftlicher Beziehungen, um Feiern des Lebenszyklus oder um Rituale geht, die mit der Einführung von Häuptlingen oder gewissen anderen gesellschaftlichen Tätigkeiten zu tun haben, unter vielen Gesichtswinkeln von der sakralen Musik für die Götter unterschieden werden.

Gelegenheiten gemischter Art entstehen, wenn ein Priester, ein Medium oder jemand anders, der den Göttern geweiht ist, stirbt, oder wenn der Kult eines Staatsgottes in die Routine eines alljährlichen Ernte- oder Gedenkfestes eingebettet ist. In einem solchen Zusammenhang können die sakrale Musik für die Götter und andere Arten von Musik nebeneinander verwendet werden, manchmal in verschiedenen aufeinanderfogenden Phasen der Veranstaltung. Die Bestattung eines Mediums, die ich in Accra, der Hauptstadt von Ghana, miterlebte, hatte diesen gemischten Charakter, denn sie umfaßte sowohl die Darstellung des religiösen Status dieser Frau als auch die Darstellung ihrer Beziehungen zum Rest der Gesellschaft. Dementsprechend war das Programm beherrscht vom Vollzug ausgefeilter Rituale der Kple-Religion und von der Aufführung der dazugehörenden Musik; aber es wurden auch andere Typen von Musik aufgeführt wie z.B. die Adowa, die von einem Chor von Frauen gesungen wurde, und Obonu, die Trommelmusik für Häuptlinge.

Neben den Veranstaltungen mit gemischtem Ritual gibt es auch solche, bei denen nur die sakrale Musik des Hauptteils der Gottesdienste aufgeführt wird, Veranstaltungen, die im rituellen Kalender bestimmt sind für Tänze zur Inbesitznahme der Medien durch die Götter oder für religiöse Feste oder besondere Anlässe des öffentlichen Rituals. Es ist offensichtlich, daß in solchen Zusammenhängen das Musizieren selbst bisweilen als selbständiger Ritus verstanden wird, da man glaubt, daß dadurch die Hauptintention des Gottesdienstes verwirklicht oder maßgeblich mitbestimmt werden könne.

Die Mbuti-Pygmäen im Ituri-Wald in Zaire liefern ein gutes Beispiel für diese Art symbolischer Interaktion. Wie Moke, ein älterer Mann, dem Ethnologen Colin Turnbull berichtete, gibt es Situationen, in denen die Mbuti singen, um den «Wald» zu wecken, denn sie wissen aus Erfahrung: «Normalerweise geht alles gut in unserer Welt. Aber nachts, wenn wir schlafen, geht manchmal etwas übel aus. Termiten dringen in unser Lager ein; vielleicht kommt auch ein Leopard und raubt einen Jagdhund oder sogar ein Kind. Wenn wir wach sind, kann so etwas nicht passieren. Wenn also etwas übel ausgeht, wie bei einer Krankheit, bei einer erfolglosen Jagd oder bei einem Todesfall, so muß das seinen Grund darin haben, daß der Wald schläft und nicht auf seine Kinder achtet. Was tun wir also? Wir wecken ihn auf. Wir wecken ihn auf, indem wir ihn ansingen, und wir tun dies, weil wir möchten, daß er fröhlich und glücklich aufwache. Dann wird wieder alles gut sein. Und so singen wir auch dann für den Wald, wenn es unserer Welt gut geht, denn wir möchten, daß er dann teilhat an unserem Glück.»

Wie Moke im Gespräch mit Turnbull weiter erklärte, wissen die Mbuti nicht genau, wie sie sich den Gott des Waldes vorstellen sollen, welcher Art er ist: «Wie sollten wir dies wissen? Wir können ihn nicht sehen. Wenn wir gestorben sind, werden wir es wissen, aber dann können wir es niemandem erzählen. Wie sollen wir also sagen, wie er ist oder was sein Name ist? Aber er muß gut sein, weil er uns so vieles gibt. Er muß zum Wald gehören. Wenn wir also singen, singen wir einfach für den Wald.»

Zum «vollkommenen Glauben der Pygmäen an das Gutsein ihrer Waldwelt» berichtet Turnbull noch über seine Beobachtungen: «An keiner Stelle ihrer Gesänge bitten sie um dies oder jenes: um eine bessere Jagdbeute, um die Heilung von einer Krankheit. Dies ist nicht nötig. Das einzige, was nötig ist, ist, den Wald zu wecken, und dann wird alles andere von selbst in Ordnung sein. Angenommen aber, dies geschähe nicht, angenommen zum Beispiel, daß jemand stürbe, was ist dann? Dann sitzen die Männer abends beim Feuer und singen Gesänge der Ergebenheit, des Lobpreises, um damit den Wald zu wecken und ihn wieder froh zu stimmen, ihn

wieder glücklich zu machen. Sie singen in diesem großen Gesang auch von dem Unheil, das sie getroffen hat: Um uns ist Dunkelheit; aber wenn Dunkelheit ist, und wenn die Dunkelheit ein Teil des Waldes ist, dann muß auch diese Dunkelheit gut sein» (Turnbull 1962, 93).

II. Interaktion innerhalb der rituellen Veranstaltung

Die Bedeutung der Musik einer rituellen Veranstaltung liegt nicht nur in der symbolischen Interaktion, welche sie erzeugt, sondern auch in den Mitteln, die sie zur Verfügung stellt für die Bestätigung gemeinschaftlicher Werte und für die Erneuerung der Bande und Gefühle, die eine Gemeinschaft oder die Verehrer eines Gottes miteinander verbinden; denn in traditionellen afrikanischen Gesellschaften ist das Repertoire religiöser Gesänge nicht immer ausschließlich dem Hauptteil und Mittelpunkt des Gottesdienstes vorbehalten. So umfaßt z.B. das Repertoire der Kple-Gesänge des Stammes der Ga in Ghana auch Gesänge, die sich auf Vorfälle in ihrer sozialen Geschichte beziehen, auf Wanderungen und Kriege, Gesänge über ihre Nachbarn, über zwischenmenschliche Beziehungen, und auch Gesänge, die auf Sprichwörtern und anderen Aussprüchen fußen. In das La-Kpa-Fest, das von einer dieser Gemeinschaften gefeiert wird, werden auch Spottlieder einbezogen, denn man glaubt, dies sei von ihrem Gott so angeordnet zum Zweck der Bereinigung von Störungen der sozialen Beziehungen, die ja im Lauf des Jahres immer wieder Belastungen ausgesetzt sind. Anstelle solcher Gesänge tritt in einer anderen Ga-Gemeinschaft eine andere Einrichtung: Die Regeln des Festes bestehen darauf, daß am Morgen, an dem das große Fest beginnt, zuerst die Streitigkeiten beigelegt werden, während der Tanz, der die Inbesitznahme des Mediums durch den Gott bewirkt, der Höhepunkt des Festes, später am Nachmittag aufgeführt wird. Und alle traditionellen Gebete der Ga schließen auch eine Formel der Bitte um Frieden und Einigkeit ein.

Ein ähnliches Interesse an Ordnung, an ethischen und sozialen Werten zeigt sich bei Gemeinschaften in der Region Brong Ahafo in Ghana, in denen der Gott Ntoa verehrt wird. Alle diese Gemeinschaften veranstalten alljährlich ein besonderes Fest, bei dem Spottlieder gesungen werden. In Wenchi, einem der Staaten dieser Region, nimmt das Singen dieser Lieder sehr stark ausgearbeitete Formen an und dauert eine ganze Woche lang.

Die Eröffnung des Festes beginnt mit einer rituellen Veranstaltung im Tempelbezirk, an der die Priester, die Inhaber eines Ritualamtes und die Ältesten der Stadt teilnehmen. Der Gott Ntoa wird als ein Gott der Fruchtbarkeit und des Regens angesehen und als Nana (alter Herr, Großvater), Kunu (Ehegatte), Se oder Agya (Vater) angesprochen. Von seinen Verehrern wird als von seinen Kindern (Ne Mma) gesprochen, denn er ist ein persönlicher Hüter, ein Gott, der seine Kinder vor bösen Mächten und vor Hexerei beschützt. Er ist ein Turm der Hilfe (Boaban), ein helfender Häuptling (Oboa-Hene) und ein sicherer Stützpfeiler (Tetantwere), wie der folgende Gesang verkündet:

Wenn ich mich anlehne an Vater,
Ist dies, wie wenn ich anlehnte an einen Felsen,
An einen sicheren Stützpfeiler.
Ntoa Kofi hat mich als Kind angenommen, um mich zu schützen.
Nana hat mir angeboten, mich zu behüten.
Ich habe nichts zu fürchten im Busch.
Osei Kofi hat mich als seinen Freund angenommen.

Wenn die Einzelheiten des alljährlichen Festes festgelegt sind, bringen drei Ritualdiener das Bild des Gottes aus dem Tempel und stellen es vor der Tür auf. Die Ältesten nehmen ihre Plätze in der Nähe ein. Jeder von ihnen nimmt ein Ei, das er mitgebracht hat, und opfert es dem Gott. (Die Eier werden zerbrochen, wenn sie geopfert werden.) Nach dem Eieropfer gehen alle zu ihren Sitzen zurück, bis sie aufgerufen werden, dem Gott ein Trankopfer auszugießen. Daraufhin ziehen die Ältesten sich wieder zurück. Ein Schaf wird geopfert. Einer der Ritualdiener geht dann zum Tempel und sagt dem Gott: «Wir haben alles vollendet.» Es schlägt eine besondere Trommel im Tempel dreimal an. Alle, die außerhalb des Tempels sind, stimmen mit in einen Gesang ein. Sobald dieser zu Ende ist, werden die großen Trommeln außerhalb des Tempels geschlagen. Wenn die Trommeln schweigen, erklingen Schellen. Das Bild des Gottes wird, vom Schellengeläut begleitet, ein kleines Stück weit weggetragen. Dies geschieht dreimal.

Wenn alle Opfer vollzogen sind, ziehen alle Anwesenden mit dem Bild des Gottes zu einem

besonderen rituellen Platz in einem heiligen Hain zu einem rituellen Mahl, bei dem weitere Zeremonien vollzogen werden und das Bild des Gottes in Wasser getaucht wird, um es zu reinigen. Dann folgt eine kurze Einlage von Musik und Zeremonialtanz. An der Aufführung dieses Tanzes nehmen nacheinander sieben der Ältesten teil. Danach wird das Bild des Gottes unter Schellengeläut in den Tempel zurückgebracht. Wenn der Zug in der Nähe des Tempels angekommen ist, wird ein Böllerschuß abgefeuert, und alle außer den Ritualdienern, die zum Tempel zurückkehren, werden weggeschickt.

Von diesem Augenblick an bis zum Ende des Festes kann niemand mehr angeklagt oder eines Vergehens beschuldigt werden: Alle haben nun die Freiheit, in Form von Gesang alles zu sagen, was sie wollen — jemanden zu beschimpfen, zu kritisieren, herauszufordern, auch die Inhaber von Autorität, und dabei straflos auszugehen. Dieses Singen wird für gewöhnlich von organisierten Gruppen durchgeführt, die von einem Ende der Stadt zum anderen herumziehen. Der Stil dieser Gesänge, die von Trommeln und Rasseln begleitet werden, unterscheidet sich von dem des Gesangsrepertoirs für die Tänze, welche die Inbesitznahme eines Mediums durch einen Gott vorbereiten (Nketia 1964, 144–205).

Am letzten Tag des Festes findet auf einem offenen Platz nahe beim Tempel des Gottes eine Aufführung statt, an welcher der Häuptling und die Ältesten der Stadt, die Ritualdiener und alle interessierten Bewohner der Stadt teilnehmen. Drei Singgruppen, welche die traditionelle politische Struktur der Stadt widerspiegeln, Asere, Bokoro und Konton, nehmen daran teil. Die Asere-Gruppe, welche den königlichen Clan vertritt, und die Konton-Gruppe, welche die einfachen Leute darstellt, singen nun um die Wette Schimpflieder gegeneinander oder auch Loblieder auf sich selbst, um damit sich selbst oder einen aus ihren Reihen zu verteidigen. Sie singen von zwei entgegengesetzten Enden der Arena her und bewegen sich dabei in Parallelrichtung zum Tempel. In der Mitte der Arena sausen sie aneinander vorbei und können so hören, was die andere Partei singt. Sobald sie am anderen Ende des Platzes angekommen sind, denken sie sich eine passende Erwiderung aus und singen sie dann als nächstes Lied. Die dritte Gruppe (Bokoro) wählt eine Route aus, die sich von denen der beiden im Wettkampf stehenden Gruppen unterscheidet, denn sie nimmt die Funktion der Friedensstifter wahr.

Die Veranstaltung wird beendet mit einem Kräftemessen zwischen den jungen Männern der beiden miteinander im Sängerwettstreit stehenden Gruppen. Auf das Kommando eines der Ältesten, welche die Zeremonie leiten, ergreifen die beiden Gruppen junger Männer einen zwischen ihnen niedergelegten langen Pfahl und versuchen, die andere Gruppe zurückzudrängen. Das Fest wird dann von den Priestern und den Ältesten mit weiteren Riten und mit Trommelschlägen beendet. man erwartet dann, daß es in der darauffolgenden Nacht oder bald darauf Regen geben wird.

Das wechselseitige Wecken froher Hochstimmung durch Musik und Tanz bei rituellen Veranstaltungen und Gottesdiensten ist immer auch ein wichtiger Aspekt der afrikanischen Auffassung von religiösen Ausdrucksformen und kommt bei religiösen Festen ausgiebig zum Zuge. Wenn nach der Ernte von der ganzen Gemeinschaft Gottesdienste veranstaltet werden zu Ehren von Orisha Oko (in Yorubaland normalerweise bei Neumond von den jungen Frauen verehrt), dann folgen immer noch häusliche Festfeiern mit allgemeiner Volksbelustigung, zu der auch Prozessionen und Tänze gehören (Lucas 1948, 110).

Ähnlich wird auch die Eröffnung des Kpledzo-Festes, das von den Ga in Tama, einer Küstenstadt in Ghana, gefeiert wird, als Anlaß für ein großes Muszieren zur allgemeinen Belustigung verstanden. Dieses Fest bietet allen Gruppen von Gottesdienstteilnehmern Gelegenheit, miteinander in unterschiedlichen Rollen an Musikvorführungen teilzunehmen: der uninitiierten Laienschaft, der «Agba», d.h. der priesterlichen Gruppe, zu der auch die Ältesten der Stadt, die Kple-Musiker — die aus dem Vorsänger (Olai) und den Trommlern besteht —, die Medien der Götter und die Priester der Hausgötter gehören. Bevor die rituelle Versammlung beim öffentlichen Heiligtum zusammentritt, wird von den Einwohnern der Stadt der Sitte ensprechend erwartet, daß sie selbst auf der Basis von Sippenverbänden oder freiwilliger Vereinigungen Gruppen bilden, die an verschiedenen Plätzen überall in der Stadt musizieren. Die älteren Männer und Frauen können eigene Kleingruppen bilden und Bittlieder um Nahrung und Fruchtbarkeit für die jungen Leute oder um Frieden und Wohl-

fahrt singen, während andere Gruppen Gesänge aus dem Schatz der Kple-Stampf-Tänze oder beliebige andere Gesänge vortragen, die sie mit Idiophonen wie Fingerschellen oder anderen lärmerzeugenden Gegenständen wie Blechbüchsen begleiten; denn während dieses ganzen Festes dürfen keine anderen Trommeln geschlagen werden als die Trommeln der Götter, und diese werden allein von den Trommlern der priesterlichen Gruppe geschlagen. Die Aufführung jeder Art von Musik außerhalb der rituellen Veranstaltungen ist ebenfalls während des Festes untersagt.

Jede Gruppe bewegt sich von einem Ende der Stadt zum anderen, ohne darauf zu achten, was andere Gruppen tun. Manche Teilnehmer können dann und wann hüpfen, springen oder Purzelbäume schlagen, während andere den ganzen Weg tanzend zurücklegen. Um die Fröhlichkeit und festliche Atmosphäre zu erhöhen, kommen manche Teilnehmer als Kinderfrauen oder Priester verkleidet, während andere Bettler in Kleidern aus Sackleinen oder Fischernetzen darstellen. Männer verkleiden sich als Frauen, während manche Frauen sich umgekehrt als Männer verkleiden.

Viele Einwohner der Stadt, die in anderen Teilen Ghanas leben und arbeiten, kehren aus diesem Anlaß heim, um sich tätig an der Feier des Festes zu beteiligen. Sie kommen in überdachten Lastautos an, tragen verschiedenartige Kostüme und singen und scherzen. Sie bilden entsprechend den Städten, aus denen sie angereist sind, eigene Gruppen. Sie singen traditionelle Gesänge aus dem Kple-Repertoir oder Lieder über ihre Erfahrungen außerhalb ihrer Vaterstadt, während diejenigen von ihnen, die Angehörige verloren haben, an deren Bestattung sie nicht hatten teilnehmen können, hin und wieder spontane Klagelieder singen.

Das Getümmel in den Straßen erreicht seinen Höhepunkt gegen 5 Uhr nachmittags, wenn die Gruppen zu einem offiziellen Gottesdienst zusammenkommen. Der rangälteste Priester der Stadt und sein Gefolge kommen in Prozession zum Heiligtum unter freiem Himmel und nehmen ihre Sitze ein. Diese Prozession wird angeführt von den Kple-Trommlern, denen ein Stuhlträger, zwei Männer mit Töpfen mit Hirsebier, ein Hornbläser, die Medien der Götter und andere Mitglieder der priesterlichen Gruppe und schließlich der rangälteste Priester der Stadt folgen. Eine besondere rituelle Trommel, Nyaado genannt, wird bei der Prozession geschlagen, während der Hornbläser im Hintergrund zu Ehren des ranghöchsten Gottes der Stadt bläst.

Nachdem die Mitglieder der priesterlichen Gruppe ihre Sitze beim Heiligtum eingenommen haben, geht der rangälteste Priester etwa 10 bis 12 Schritte rückwärts, gießt ein Trankopfer aus und kehrt zu seinem Sitz zurück. Dann wird ein Schluck Hirsebier kredenzt, zuerst dem ranghöchsten Priester, dann auch den anderen Mitgliedern der priesterlichen Gruppe. Unmittelbar danach beginnt der Tanz beim Heiligtum. Alle Gruppen stellen sich in der Nähe der Trommler auf und warten, bis sie mit ihrem Auftritt an die Reihe kommen. Sobald sich eine Gruppe der Priestergruppe nähert, beginnt ihr Führer einen Gesang seiner Wahl anzustimmen. Die Kple-Trommler spielen das jeweils dazu passende Begleitstück, während der Chor in den Gesang des Anführers einfällt und im Singen lebhaft zu tanzen beginnt. Nach einer Weile werden sie abgewinkt, und eine andere Gruppe tritt an ihre Stelle, während die Kple-Trommler wieder für die nötige Begleitung sorgen. Die Tanzszenen werden in schneller Abfolge dargeboten, bis jede Gruppe an die Reihe gekommen ist. Dann werden Trankopfer dargebracht, während Gebete gesprochen werden, mit denen der offizielle Teil der Veranstaltung abgeschlossen wird. Danach können die Mitglieder der Priestergruppe sich zurückziehen, wenn sie wollen, während die Trommler zu spielen fortfahren, um den Teilnehmern der Versammlung Gelegenheit zu bieten, so lange sie wollen zu singen und zu tanzen.

III. Interaktion beim Musizieren

Die Interaktion, die bei rituellen Veranstaltungen stattfindet, ist nicht bloß auf Verhaltensweisen beim Musizieren beschränkt, die sich darauf ausrichten, Beziehungen zur Welt des Unsichtbaren herzustellen oder die Bande eines gemeinsamen Glaubens und gemeinsamer Wertvorstellungen, welche die Teilnehmer einer Versammlung untereinander verbinden, zu bekräftigen. Die Interaktion bezieht sich auch auf den Vorgang des Musizierens selbst, um so nicht nur wirksame Kommunikation zu sichern, sondern auch die erforderliche Atmosphäre für Aktion und Interaktion. Wenn solche, die eine Rolle aktiver und unverzichtbarer Leitung in einem Ensemble spielen, wie z.B. der Vortrommler oder

der Vorsänger, nicht zur Verfügung stehen, so kann dies wirksame Interaktion zunichte machen, denn sie sind es, die dafür sorgen, daß die «Einsätze» gegeben werden für diejenigen, welche besondere Riten zu vollziehen haben, Gebete vorzutragen und Opfer zu vollziehen und die Emotionen auf den Höhepunkt zu treiben und so die Energien, deren die Medien bedürfen, zu vermitteln und aufrechtzuerhalten haben oder auch einfach nur die Versammelten beim gemeinsamen Singen zu führen haben.

Aus diesem Grund werden beim Stamm der Ga in Ghana die Vorsänger, Trommler, Hornbläser und alle anderen, die bei den rituellen Veranstaltungen zum musikalischen Wechselspiel beitragen, zu einem Teil der priesterlichen Gruppe (Agba) gemacht. Um ihre Verfügbarkeit auf einer geregelten Grundlage zu sichern, läßt man sie den «Kromotso» genannten Initiationsritus durchlaufen, welcher den religiösen Status eines Menschen begründet und ihn berechtigt, alle heiligen Bezirke der Kple-Religion zu betreten. das bedeutet: Wo immer Musik gebraucht wird, dort gibt es Spezialisten, die in der Lage sind, an den rituellen Vorgängen teilzunehmen. Aus diesem Grund erwartet man auch von den Musikern, daß sie mit den Bräuchen der verschiedenen Rituale vertraut sind und über eine gute Kenntnis des Repertoirs der Gesänge, der Trommel- und Tanzstücke verfügen und natürlich auch, daß sie über die technischen Fertigkeiten verfügen, die für die Aufführungen erforderlich sind, so daß sie mit den Priestern, den Medien und der ganzen rituellen Versammlung zusammenwirken können.

Aus dem gleichen Grund wird von den anderen Mitgliedern der priesterlichen Gruppe eine gewisse Kenntnis von Musik und Tanz erwartet, da sie hier und da kurze Leitungsrollen übernehmen müssen, in den Chorgesang einstimmen oder in den Kreis der Tänzer treten müssen, vor allem bei der Eröffnung einer Tanzveranstaltung; und wenn es sich um Medien handelt, müssen sie auch die zentrale Rolle der Aufführung von Tänzen, die der Besitzergreifung durch einen Gott dienen, übernehmen.

Im allgemeinen ist der Spielraum für das Wechselspiel innerhalb des Vorgangs des Musizierens selbst bei Musikstücken, die für offizielle Darbietungen bestimmt sind, nicht so groß wie bei einer Musik, die für Kreativität und spontanen Ausdruck angelegt ist. Letztere Art bietet Möglichkeiten für Improvisation und Variationen, wie sie aufgrund wechselnder Situationen gefordert werden; außerdem ist hier Spielraum für die Verwendung solcher Elemente wie Spiel und Zusammenspiel, Dialog, «Signalgebung» für andere Mitwirkende, das Zuspielen von Stichworten an andere, Interpolation und das Darüberlegen von Klangschichten über weiterlaufendes anderes Klanggeschehen und eine unterschiedliche Fülle anderer Formen spontanen Ausdrucks, welche die Stimmungsintensität der Ausführenden widerspiegeln. Dementsprechend liegt der Schwerpunkt bei der Aufführung solcher Musik nicht allein in den «Sing- oder Instrumentalstimmen», wie sie in der jeweiligen Komposition vorgezeichnet sind, sondern auch in den musikalischen Rollen und Funktionen, die jeder Mitwirkende, dem eine Stimme zugeteilt worden ist, zu spielen hat. Da gibt es z.B. die Rolle derer, die ein ganzes Musikstück hindurch Ostinato-Muster auszuführen haben, den Glockenspieler, der die Glocke in kritischen Momenten eines Rituals anschlägt oder mit ihr das Zeichen für den Einsatz eines Chors oder eines Instrumentalensembles gibt; oder den Trommler, der ein Signal oder Sprech- und Tanzrhythmen einspielt und schwierige Wechsel in der Bewegung der Tänzer oder im Vortrag eines Instrumentalensembles anführt oder kontrolliert; und Sänger, die sakrale Texte in den passenden Situationen singen oder rezitieren usw.

Jede Kultur, in der Musik eine entsprechende Flexibilität besitzt, entwickelt nicht nur unveränderbare Repertoirs von Gesängen und Instrumentalstücken, sondern auch Codes für das Musizieren, nach denen einige Stilarten des Musikmachens ganz allgemein verwandt werden können, während andere besonderen Situationen vorbehalten bleiben. So machen z.B. die Ga in Ghana einen Unterschied zwischen der Art und Weise, wie die Kple-Gesänge vorgetragen werden, und der Art und Weise, wie die zu Entspannung und Vergnügen gesungenen Lieder zu singen sind, obwohl beide Gesangsweisen Gebrauch vom Stilmittel «Ruf und Antwort» machen. Sprechgesang und langsamer Vortrag sind das unterscheidende Kennzeichen der an zweiter Stelle genannten Vortragsweise. Der Kple-Gesang wird in besonderen Augenblicken von Gottesdiensten und anderen Ritualen als Gebet oder als aufmunternder Ausruf vorgetragen. Er kann zu Beginn und zu Ende eines Rituals rezitiert

werden. So wird er z.B. bei einem Aussaat-Ritus jedesmal gesungen, nachdem jeder an der Zeremonie Beteiligte seinen Part beendet hat. Bei Tänzen, welche die Inbesitznahme eines Mediums durch den Gott einleiten, wird er immer dann gesungen, wenn ein Medium durch Zeichen zu erkennen gibt, daß es jetzt in Besitz genommen wird, oder auch immer dann, wenn das Verlangen besteht, eine lang erwartete Trance der Inbesitznahme einzuleiten. Manche Teilnehmer an einer rituellen Versammlung stimmen spontan einen Kple-Gesang an, wann immer sie ihren Emotionen ein Ventil verschaffen wollen. Da dieser Gesang in Ruf-und-Antwort-Form angelegt ist, geschieht es jedesmal, wenn einer beginnt, daß soviele der Anwesenden, wie spontan dazu angeregt werden, auf den Anruf antworten und den Gesang zu Ende führen.

Ähnlich geht es zu, wenn ein Vorsänger einen Kple-Gesang beginnt: Er kann in einem frei rezitierenden Stil singen, er kann die Reimverse, auf denen sein Gesang basiert, zwei- oder dreimal wiederholen, hier und da andere Worte einfügen, aber er wird immer klar angeben, welche Verse vom Chor gesungen werden müssen, wenn dieser einstimmt. Sobald er beim Ende der Ankündigung des Gesangs angekommen ist, beginnt er in einem strengeren Rhythmus zu singen. Dies ist das Zeichen für den Chor, einzufallen und seine Antwort zu singen.

Die melodische Form des Kple ist ebenfalls unterschieden von anderen Melodien der Ga, denn die Antwort des Chors ist unveränderlich auf zwei Tönen aufgebaut, die im Abstand einer kleinen Terz zueinander liegen, wobei jeder dieser beiden Töne zu einer Wortverbindung oder einem Satz gesungen wird, ohne daß dabei auf die Betonung der einzelnen Worte Rücksicht genommen würde. Da die Ga-Sprache eine Ton-Sprache ist, ist diese stilitische Nichtberücksichtigung der charakteristischen Eigentöne der dem Vortrag zugrundeliegenden Worte ein bedeutsamer Unterschied der Kple-Gesänge einerseits und anderer Ga-Gesänge, und darin ist schon eine Tendenz zur Hervorhebung des rituellen Wertes des Kple enthalten (vgl. Nketia 1958).

Stil und traditionelle Verwendung der Kple-Tänze sind ähnlich unterschieden von anderen Tänzen der Ga. Die Ausbildung solcher stilistischer Konventionen entspricht tatsächlich einer gemeinsamen Praxis in afrikanischen Gesellschaften, denn die auf diese Weise unterschiedenen und hervorgehobenen Formen werden oft mit großer Hochachtung bewahrt. Und im allgemeinen ziehen sie auch Menschen, die nicht Mitglieder dieser religiösen Gruppen sind, als Zuschauer bei rituellen Veranstaltungen an.

IV. Schlußüberlegungen

Bei diesem Aufsatz haben wir uns konzentriert auf den Aspekt der Verhaltensregeln bei der Aufführung von Musik bei rituellen Veranstaltungen, um so durch ethnographische Beispiele aus einigen afrikanischen Gesellschaften zu zeigen, wie die Auffassungen eines Volkes vom Zusammenhang zwischen Musik und Ritual bestimmt sind durch sein Glaubenssystem, die musikalischen Ausdrucks- und Kommunikationsformen, die sie pflegen, durch die Bedeutungen, die sie besonderen Klängen und Bewegungsweisen zuweisen, und durch die Arten von Zusammenspiel, die sie für Ritual und Gottesdienst ausgebildet haben.

Wie wir hier gesehen haben, kann Musik einem Ritual vorausgehen, es begleiten oder ihm nachfolgen. Sie kann eine rituelle Veranstaltung stützen oder einem Ritus erst seine kontextuelle Definition liefern. Sie kann als Vehikel des Gottesdienstes und der Kommunikation mit der Welt des Unsichtbaren dienen und ebenso auch als ein Weg der Stärkung der Bande, welche die Mitglieder einer Gemeinschaft oder einer rituellen Versammlung untereinander verbinden. Dementsprechend unterscheiden sich rituelle Veranstaltungen nicht nur durch die Zwecke, die sie verfolgen, sondern auch durch die komplexen Formen des Verhaltens oder der Bewegungsmuster und der Symbole, die mittels der Klänge und der Musik in sie integriert sind, durch die physischen und zeitlichen Rahmenbedingungen, in denen Musik stattfindet, und schließlich noch durch die Intensität der musikalischen Interaktion, die dabei stattfindet.

Wegen der verschiedenartigen Verhaltensweisen, wegen der verschiedenen Funktionen von Musik in rituellen Kontexten und wegen der unbestreitbaren Einsicht, daß der Musik ritueller Wert zuerkannt werden kann, hat Radcliffe-Brown einmal den Gedanken und die Anregung ausgesprochen, daß «eine anthropologische Untersuchung» (oder, wie wir es jetzt formulieren möchten: eine ethnomusikologische Untersuchung) «der Beziehungen zwischen Musik und

Tanz einige interessante Ergebnisse zutage fördern könnte» (1965, 158). Denn wie Parrinders Überlegungen zum Gottesdienst in den Weltreligionen zeigt, werden in unterschiedlichen Religionen auch unterschiedliche Weisen der Integration von Musik und Ritual praktiziert. Es gibt folglich einen ethnographischen oder kulturwissenschaftlichen Blickwinkel, aus dem musikalische Interaktion in rituellen Veranstaltungen betrachtet werden kann, ganz gleich, ob solche Veranstaltungen in Gesellschaften mit Schriftkultur oder in Gesellschaften vor-schriftlicher Kultur stattfinden, ob sie in Tempeln oder unter freiem Himmel, im Familienheim oder in einem Heiligtum stattfinden. Solch ein Blickwinkel befähigt uns, die Bedeutung musikalischer Interaktion aus der Sicht der Teilnehmer an rituellen Veranstaltungen zu betrachten. Dies ist gewiß wichtig, wenn man verstehen will, was Musizieren in rituellen Situationen für afrikanische Völker bedeutet.

[1] Hier und im folgenden wird mit Verfassernamen, Erscheinungsjahr des jeweiligen Werkes und Seitenzahl auf die in der am Schluß dieses Beitrags abgedruckten Bibliographie genannten Titel hingewiesen.

Bibliographie

Berliner, Paul, 1978: The Soul of Mbira (University of California Press, Berkeley).

Danquah, Joseph B., 1968: The Akan Doctrine of God: A Fragment of Gold Coast Ethics and Religion (Frank Cass, London).

Forde, Darryl (Hg.), 1954 African Worlds: Studies in the Cosmological Ideas and Social Values of African Peoples (International African Institute, Oxford University Press, London).

Knight, Roderic, 1968: An Analytical Study of the Music of Kora, a West African Harp Lute (M.A.-These, University of California, Los Angeles).

Lienhardt, Godfrey, 1961: Divinitiy and Experience (Clarendon Press, Oxford).

Lucas, J. Olumide, 1948: The Religion of the Yoruba (CMS Bookshop, Lagos).

Mapoma, Mwesa, 1980: The Determinants of Style in the Music of Ngomba (Doktor-Dissertation, University of California, Los Angeles).

Mbiti, John, 1969: African Religion and Philosophy (Heinemann, London).

Nketia J.H. Kwabena, 1958: Traditional Music of the Ga People: Universitas (4/3) 76-80.

Ders., 1958: African Music (2/1) 21-27.

Ders., 1959: African Gods and Music: Universitas (4/4) 3-7.

Ders., 1962: Prayer at Kple Worship: Ghana Bulletin of Theology (2/4) 19-24.

Ders., 1974: Folk Songs of Ghana (Ghana Universities Press, Accra).

Parrinder, Geoffrey, 1959: Worship in the World's Religions (Littlefield, Adams uand Co., Totowa, New Yersey.

Radcliffe-Brown, A.R., 1965: Structure and Function in Primitive Society (The Free Press, New York).

Turnbull, Colin, 1962: The Forest People: A Study of the Pygmies of the Kongo (Simon and Schuster, New York).

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

J. H. KWABENA NKETIA

Derzeit Inhaber des Andrew-Mellon-Lehrstuhls für Musik und Vorsitzender der Musikabteilung an der Universität Pittsburgh. Vorher Direktor des Institute of African Studies an der Universität von Ghana. Professor emeritus der Universität von Kalifornien in Los Angeles. Anschrift: Prof. Dr. J.H. Kwabena Nketia, University of Pittsburgh, Faculty of Arts and Sciences, Dept. of Music, Pittsburgh, Pa. 15260, USA.

Die katholische theologische Tradition

Adrien Nocent

Wort und Musik in der Liturgie

Hat sich das Problem der Beziehung zwischen Wort und Musik in der liturgischen Feier immer mit der gleichen Nachdrücklichkeit gestellt wie heutzutage? Hat es vielleicht zu irgendeinem besonders begünstigten Zeitpunkt einmal aufgehört zu existieren, zu einem Zeitpunkt, der damit eine Art von Modell darstellen könnte? Und gibt es vielleicht Vorschläge für mögliche Lösungen, die nicht bloß das wiederholen, was immer schon gesagt worden ist?

I. Wort und Musik in der jüdischen Religion

In den primitiven Zivilisationen werden die ersten Schöpfungsgesänge als etwas betrachtet, das das Licht hervorruft, und die Wirkkraft der kultischen Feiern wird dem gesungenen Wort und der Musik zugesprochen. Der Schöpfer ist Gesang, und der Mensch, der aus dem Klang und dem göttlichen Wort geboren wird, ist selbst Klang. So kann sich der Gedanke aufdrängen, daß die Musikinstrumente göttlichen Wesens sind, und so wird die Haut der als Opfer dargebrachten Tiere zur Herstellung von Schlaginstrumenten verwendet. Zweifellos aber gibt es keine Religionen wie die jüdische Religion: In ihr wird das Wort auf ganz radikale Weise als ein Geschehen verstanden, das in einen Klangleib eingeht. Dies ist ein Phänomen von Inkarnation, da hier die Musik so etwas wie eine Inkarnation des Gedankens Gottes ist, der sich in einem Gesang Ausdruck verschafft. Der Gesang stellt sich also notwendigerweise als die Vollgestalt des Wortes dar, die sich sozusagen auf sakramentale Weise verwirklicht.

Dem Alten Testament gelingt es nicht, den Zwängen zu entgehen, die sich aus den harten Forderungen nach einem Gleichgewicht zwischen Inhalt und Gefäß, zwischen Bezeichnendem und Bezeichnetem ergeben. Wenn auch zahlreiche Musikinstrumente verwendet werden (z.B. Gen 4,21; 31, 27; Ex 15, 19. 20; 32, 17-18; Num 10; Jos 6, 4-20; Ri 5; 11, 34; 21, 21; 1 Sam 10, 5; 13, 3; 16, 16-23; 18, 3; 2 Sam 6; 19, 35; Jes 5, 12; 16, 11; 23, 15; Ez 26, 13; Neh 12, 27-41; 1 Chr 15, 16-28; 16, 5-4; 25, 1-7; 2 Chr 5, 11-13; 9, 11; 29, 25-27; 34, 13; Dan 3. 3-15), so sind sie doch verdächtig. Jesaja tut Kinnor, Nebel, Hallil und Toph in Acht und Bann. Diese Musikinstrumente stören nur das Gebet (Jes 5,12; 16, 11; 23, 15). Ezechiel betrachtet die Musik als Symbol des Luxus und des Lebens in Bosheit. Er zielt dabei auf Tyros (Ez 26, 13). Für Ijob sind es die Bösen, die Musik machen, und er verbindet den Gedanken an Musik mit dem Gedanken an das Übel (Ijob 21, 12; 30, 31).

Die Erwähnung dieser Musikinstrumente fügte das Wort Gottes in den Rahmen der damaligen Anthropologie ein. So werden sie zum Problem, und die Reaktion darauf ist ein roher chirurgischer Eingriff: Alle Musikinstrumente — mit Ausnahme des Schofar — werden ausgeschlossen. Dennoch bleibt ein «Sprechgesang» untrennbar mit dem Wort verbunden, und die Synagogenliturgie wird später ganz und gar gesungen werden. Jedes Buch der Heiligen Schrift wird seine eigene Gesangsweise erhalten: Eine Stelle aus dem Propheten Jesaja wird nicht so gesungen werden wie eine solche aus dem Buch Numeri. Später werden die Massoreten, welche die Vokalzeichen im hebräischen Text einführen, über bzw. unter den Zeilen die «temain» (für die Töne) und die «neginnot» (für die Modulation) verzeichnen. Das Wort wird also stets als untrennbar vom Gesang betrachtet. Musikinstrumente aber konnten nicht in den Kult integriert werden.

II. Wie die Frage sich im Christentum stellt

Wird diese Schwierigkeit auch im Neuen Testament empfunden? Wir wissen, daß der Apostel

den Gesang empfiehlt, und an vielen Stellen bezeugt das Neue Testament tatsächlich den Gesang von Hymnen. Aber mit welcher Art von Gesangsweise? Nach der Art der Synagoge,also ohne Musikinstrumente? Andererseits ist uns aus der Zeit der Herrschaft des Kaisers Nero (54–68) eine Reaktion gegen eine Form der Kunstmusik bekannt, die dem Volk unzugänglich sei. Damals entsteht gerade eine Art von Hausmusik, die zwischen der von Fachleuten ausgeübten Musik und der Volksmusik einzuordnen ist. Haben die Christen sich für diesen Mittelweg entschieden.

Wie dem auch sei: Jedenfalls scheint gegen Anfang des 3. Jahrhunderts das Gleichgewicht zwischen Wort und Musik ziemlich schwerwiegend gefährdet zu sein. Im ersten Kapitel seines «Protreptikos» stellt Klemens von Alexandria einen «neuen Gesang» vor, der die Nachfolge des heidnischen Gesangs antrete. Der himmlische Logos ist demnach der wahre Athlet, der auf der Bühne des Theaters des Weltalls gekrönt wird. Klemens stellt der heidnischen Musik und ihren Tonarten — wie z.B. der phrygischen — die neue Musik entgegen. Der Logos singt sein Lied nach einer neuen Harmonie, nach einer Tonart, die den Namen Gottes trägt. Er hat die Dissonanz der Elemente unterworfen unter den musikalischen Einklang, um so aus der ganzen Welt eine einzige Symphonie zu machen. Da der Logos, Christus, Gesang und Musik ist, hat es vor ihm nie eine wirkliche Musik gegeben.

Was uns betrifft, so waren wir selbst schon Musik vor jeder anderen Musik. Denn wir waren schon in Christus vor allen Äonen. Für Klemens ist der Mensch das einzig wirkliche Instrument. Der Logos, der die Lyra und die Kithara als Instrumente ohne Seele verachtet, hat mit Hilfe des Heiligen Geistes unsere Welt und den Mikrokosmos, welchen der Mensch bildet, seinen Leib und seine Seele, nach seinen Regeln «gestimmt». Er bedient sich seiner als eines poliyphonen, vielstimmigen Instrumentes, um Gott zu feiern, und er singt sein Lied im Einklang mit diesem menschlichen Instrument. Hier zitiert Klemens einen Text, dessen Ursprung uns unbekannt ist. Der Logos sagt, an den Menschen gewandt: «Du bist für mich eine Kithara, eine Flöte, ein Tempel.» Und Klemens fährt fort: Der Herr hat seinen Lebensatem einem schönen Instrument eingeblasen, welches der Mensch ist, und er hat dieses Instrument, den Menschen, zu seinem Abbild gemacht. Er ist das wunderbare und harmonisch gestimmte Instrument der Gottheit, recht gestimmt und heilig, überirdische Weisheit, himmlischer Logos.

Ist dies wohl eine radikale Stellungsnahme? Klemens macht sich einen Hinweis auf das Alte Testament als Maßstab zu eigen: Wenn du singen oder psalmodieren willst, dann ist nichts dagegen einzuwenden, daß du zu einer Kithara oder einer Lyra greifst, wie es der gerechte König der Hebräer getan hat, um Gott seinen Dank zu singen. Dennoch: Unser Gottesdienst ist geistlicher Art, und daher sind die Musikinstrumente nur zweitrangig[1].

Ist diese im Blick auf das konkrete Leben schwierige Situation so nur in Alexandria empfunden worden? Wir erinnern uns an zwei ähnliche Situationen in zwei weit von Alexandria entfernten Regionen, wenn auch damals zwischen ihnen und Alexandria dichte Beziehungen bestanden: Mailand und Hippo. Ambrosius von Mailand, zweifellos der musikalischste unter den Kirchenvätern, Komponist von Hymnen und als solcher bekannt — und zwar derart, daß Benedikt von Nursia in seiner Regel jeden Hymnus einfachhin «Ambrosianus» nennt —, hat in seiner Kirche den orientalischen Gesang mit Antiphonen eingeführt. Er lobt vorbehaltlos den Volksgesang[2] und betrachtet den Gesang von Psalmen als eine wirksame Lehrmethode[3]. Dennoch zeigt auch Ambrosius sich streng gegenüber dem Gebrauch von Musikinstrumenten: «Wir singen fromme Hymnen, und du greifst zur Kithara? Wir singen Psalmen, und du greifst zum Psalterion oder zum Tympanon?»[4]

In Hippo, bei Augustinus, ist die Sache viel komplizierter. Zu seiner Zeit unterscheidet sich der christliche Gesang einzig und allein durch den Text, und die Vorstellung einer der liturgischen Feier vorbehaltenen Musik ist Augustinus fremd. Seine «Musikangst» ist wohlbekannt. In dieser Hinsicht ist eine Stelle aus seinen «Confessiones» klassisch geworden: «Wenn es mir geschieht, daß mich das Singen mehr bewegt als das gesungene Wort, so ist es, ich bekenne, meine sträfliche Sünde, und ich möchte dann lieber gar nicht singen hören.»[5] Dennoch waren die Erfahrungen, die er mit Hymnen gemacht hatte, für ihn positiv, aber er hört doch nicht auf, im Gesang eine Gefahr der Versuchung zur Wollust zu sehen. Für geistliche Menschen wäre der Gesang überflüssig. Er ist nur ein Zugeständnis

Gottes an die menschliche Schwäche[6]. Der *musica luxuriantis* stellt er als ihr Gegenteil die *musica sapientis* entgegen. Dennoch kann auch die *musica luxuriantis* zur *musica sapientis* werden, wenn sie nur in der rechten Weise gebraucht wird[7]. An vielen Stellen seines Werkes läßt Augustinus sein Einverständnis mit dem Gesang erkennen, und zwar immer dann, wenn er zur Innerlichkeit verhilft. Bekannt ist sein Ausspruch: «Sicut aures corporis ad cor hominis, sic cor hominis ad aures Dei.»[8]

Im Rahmen eines kurzen Aufsatzes ist es unmöglich, die wechselnden Entwicklungen der folgenden Jahrhunderte in Erinnerung zu rufen, in denen man miterlebt, wie die liturgische Feier zu einem frommen Konzert wird, in dem der Text durch die Musik zugedeckt wurde. Dies vollzog sich im Laufe der Geschichte in immer stärkerem Maße, seitdem das Empfinden für die Bedeutung der Wortverkündigung mehr und mehr geschwunden war. Theoretisch gesehen gab die Einführung des gregorianischen Gesangs dem Wort seinen Platz zurück. Aber das blieb ohne tatsächliche Wirkung, seitdem der lateinische Text nicht mehr verstanden wurde. Den Text in einer modernen Sprache zu lesen, bevor er in gregorianischer Weise gesungen wird, oder unter dem lateinisch gesungenen Text die beigedruckte Übersetzung zu lesen — das sind nur ärmliche Hilfsmittel, die ein schwerer wiegendes kleineres Übel sind als eine Simultanübersetzung einer gesprochenen Rede, welche die Aufmerksamkeit, die dem Redner gebührte, ablenkt. Es handelt sich ja hier in der liturgischen Feier um den Herrn selbst, der sich heute an uns wendet; und es handelt ich hier um eine Weise seiner Realpräsenz, seiner wirklichen Gegenwart[9]. — Lassen wir hier die Konzertmesse, eine schwerwiegende Verirrung, die heutzutage glücklicherweise selten geworden ist und die ihre Verurteilung in sich selbst trägt, ganz beiseite.

III. Die heutige Problematik

Wie sollen wir heute diese Problematik betrachten, deren Vorgeschichte wir nur mit wenigen sparsamen Hinweisen beleuchten konnten, um die in ihr wirkenden Elemente besser verstehen zu können?

In wachsendem Maße erwacht das Bewußtsein für die Bedeutung des Wortes in der Liturgie. Zweifellos braucht es noch Zeit, bis dieses neue Bewußtsein sich allgemein durchgesetzt hat. Dennoch müssen wir in Rechnung stellen, daß schon ein guter Anfang gemacht ist. Manche mögen die folgende Überlegung vielleicht befremdlich finden: Der heutige Kirchengesang ist sehr bedacht auf den Text, den er durch die musikalische Melodieführung und durch den Rhythmus hervorzuheben sucht. Ich glaube, daß das Gewicht, das in heutigen Liedern und Chansons dem Text beigemessen wird, auch Einfluß auf die Komposition heutiger liturgischer Gesänge haben könnte. Wenn man genauer hinsieht, muß man zugeben, daß viele heutige Komponisten von Chansons offensichtlich Modelle einer Achtung vor dem Wort geschaffen haben. Ihre Musik versteht es, dieses Wort «an den Mann / an die Frau zu bringen» und reißt dann die Massen mit. Man wird sagen können, daß bei vielen dieser Lieder nicht die Musik das eigentlich verfolgte Ziel sei. Man hat das Empfinden, daß sie im Gegenteil eher dazu verwendet wird, um das Wort zu tragen, und so gelingt es ihr, zündend auf eine Versammlung von Menschen zu wirken.

Man möge bitte die etwas karikierende Frage entschuldigen: Könnte man ebendies auch sagen von der Musik der römisch-fränkischen Liturgie, die es im Rahmen einer monastischen und klerikalen Zeremonie für «hochangesehene Leute» fertiggebracht hat, aus den Gläubigen staunende und völlig passive Zuschauer und Zuhörer zu machen, die vergessen haben, daß sie eigentlich eine priesterliche Funktion hätten? Leider ist es noch heute möglich, auf liturgische Feiern dieser ästhetischen Art zu treffen, die ein etwas schroffer junger Mann als «Feiern des Todes Gottes» bezeichnet hat.

Man muß sich frei machen von der Versuchung, in der Vergangenheit eine privilegierte Zeit finden zu können und in ihr ein Modell für heute suchen zu dürfen. Dies wäre die allzu bequeme Haltung des Vertrauens auf die Institution, die uns versinken läßt in einer auf Dauer angelegten Ordnung, deren Modelle es nur zu wiederholen gelte. Das wäre ein lähmendes Heimweh nach einer Zeit, in der die Worte in einer einzigen Textgestalt und nach einer einzigen Musik gesungen wurden. Und nach welcher Musik??? In der Situation einer Vergangenheit, in der man sich in der Verlegenheit befand, daß allein der Text einer Musik, die auch sonst überall anderswo verwendet wurde, ihr einen besonde-

ren Charakter verlieh, war die Versuchung groß, eine «sakrale» Musik eigens für den Kult zu schaffen, und zwar, um Verwechslungen zu vermeiden. Es handelte sich dabei um eine Art «Auswanderung» aus dem Gewohnten, die man für notwendig hielt; und wir haben schon an die diesbezüglichen Meinungen der Kirchenväter erinnert. Sind diese heute für uns ohne Belang? Ich glaube nicht.

Es wäre wohl nicht möglich, schlicht und einfach den Stil des heutigen Liedes und Chansons in der Liturgie zu verwenden; und zwar nicht bloß, weil dies eine Art «Unschicklichkeit» wäre, sondern weil man nicht einfach Worte auf ein Musikstück aufkleben kann, das komponiert wurde, um ganz andere Worte zu transportieren. Die jeweilige Qualität einer Komposition schafft ein unbrechbares Band zwischen Text und Musik als eine ihm bleibend eingestiftete Vorgabe. Das ist übrigens auch der Grund, warum es einem Wandalismus gleichkommt, gregorianisch zu singen, indem man eine andere Sprache einfach nur an die Stelle des lateinischen Textes setzt. Das kann nur zu Ergebnissen führen, die nicht einmal mittelmäßig zu nennen sind.

Die Erfahrung der Vergangenheit hat offensichtlich ebenso wie die heutige Erfahrung gezeigt, daß der heutige liturgische Gesang, obgleich er durchaus eine Verwandtschaft zum weltlichen Lied und Chanson von heute hat, sich doch davon distanzieren muß, und zwar deswegen, weil er eben Gesang innerhalb der Liturgie ist, Träger von Gottesworten, die sich nicht einem Gesang anpassen können, der für Worte komponiert ist, die Träger einer ganz anderen Botschaft sind. Es scheint mir ausgeschlossen, sich noch lange mit denjenigen abzugeben, die von vornherein selbst die maßvolle Verwendung der Gregorianik für gewisse Stücke, die weniger unter dem Anspruch der Volksbeteiligung stehen, ablehnen; eine ziemlich kindische Reaktion.

Es scheint ganz eindeutig, daß wir uns der Zukunft und der Suche nach neuen Möglichkeiten zuwenden müssen. Jemand hat mit Recht geschrieben: Man kann sich nicht weigern, «dem Wort Gottes zu helfen, daß es Menschen formen kann». Und kann man dann die Kirche ihrer prophetischen Qualität berauben, die zweifellos sehr unbequem sein kann, und es nicht zulassen, daß die Menschen ihre enge Beziehung zum Wort Gottes entsprechend ihrer eigenen musikalischen Kultur zum Ausdruck bringen? Das ist ein Wagnis, das wir eingehen müssen, da wir zugeben müssen, daß ein unmittelbares und vollkommenes Gelingen kaum möglich ist und daß es Zeit braucht, vielleicht sogar noch ein ganzes Jahrhundert; aber das wäre noch wenig im Vergleich damit, daß es sechs, sieben Jahrhunderte gebraucht hat zur Formierung und — zur Deformierung der Gregorianik. Wir kennen aber schon gut gelungene Ergebnisse. Und andere werden folgen. — Welcher Art aber ist die Grundrichtung für die Konstruktions- und Entwicklungsarbeit an diesem wichtigen und schöpferischen Werk, wenn es denn ein solches tatsächlich geben sollte?

Ein Beispiel: das Stundengebet

Müßte man nicht — bevor man mit Warnungen und Aufzählungen von Gefahren beginnt — den Komponisten von heute eine Aufgabe zuweisen, welche die Gregorianik nicht erfüllt hat und die auf der Linie der Wortgerechtheit der Musik liegen müßte?

Hier ist es vor allem das liturgische Stundengebet, wo man in unserer Zeit ansetzen und neue Reichtümer einbringen könnte. Tatsächlich hat ja jede Hore ihren besonderen Charakter, der gekennzeichnet ist durch die Auswahl der Psalmen und den Text des Hymnus. Nun hat die Gregorianik in den meisten Fällen keine besondere Musik für diese verschiedenen Gebetszeiten komponiert, und vor allem an den hohen Festen werden die Antiphonen der Laudes auf demselben Ton gesungen wie die zur Vesper. Auch der Ton der Hymnen ist bei diesen beiden Horen oft derselbe, und das gilt auch für Terz, Sext und Non. Es gibt auch keine besondere musikalische Charakterisierung der Sonntagshoren. Hier besteht also keine angemessene Beziehung zwischen der Musik und den verschiedenen Horen, welche so einen Teil ihrer Identität verlieren.

Der Platz des Hymnus zu Beginn des einzelnen Offiziums, sein Inhalt und seine musikalische Gestaltung sind die bestimmenden Faktoren, welche der jeweiligen Hore ihre besondere Tönung geben könnten: Es ginge z.B. darum, den eigentlichen großen Tag, die Auferstehung, die Sonne der Gerechtigkeit und die Erkenntnis und Weisheit Gottes erlebbar zu machen. Denn so haben es auch die alten Kirchenschriftsteller verstanden[10].

Die Tradition sieht auch für jede Hore besondere Psalmen vor, welche daher eine unterschiedliche musikalische Gestaltung in ihrem Eigenwert erkennbar machen müßte. Ganz selbstverständlich ist es, daß die Laudes zum Sonntag als der Feier des «allwöchentlichen Ostertages» ihre eigene musikalische Gestaltung bekommen müßten, die sie eindeutig unterschiede von den Laudes die Woche hindurch. Angebracht wäre auch eine eigene musikalische Gestaltung der Cantica der großen Horen, die vielleicht einen betont hymnischen Charakter haben sollte.

Dieselbe Aufgabe stellt sich für das abendliche Gebet zu der Stunde, da die Tagesarbeit abgeschlossen ist. Der vom Opfergedanken bestimmte Charakter dieser Gebetsstunde zum Sonnenuntergang ist mit der Erinnerung an das Leiden Christi verbunden. Das Vesper-Offizium hat eine eucharistisch gefärbte Stimmung, und die Aufnahme von Psalm 140 in viele liturgische Formulare für die Vesper bezeugt dies. Es handelt sich hier um ein geistliches Opfer nach dem Bild des Opfers Christi. Auch hier unterstreichen die alten Kirchenschriftsteller diese verschiedenen Aspekte[11]. Für die musikalische Gestaltung der morgendlichen Gebetszeit gilt, daß sie ebenso lebhaft und anregend sein sollte, wie die der Vesper ernst und meditativ sein müßte.

Die drei Gebetszeiten während des Tages stellen ebenfalls ihre besonderen Anforderungen. Sie haben ihre eigene Symbolik, die wir hier nicht untersuchen können[12]. Es wäre möglich, in diesen Gebetzeiten am Mittwoch und Freitag an bestimmte Geschehnisse des Leidens Christi zu erinnern und an den anderen Tagen die Herabkunft des Heiligen Geistes zu feiern. Diese beiden Themen des Gedenkens könnten von der musikalischen Gestaltung her unterschiedlich illustriert werden. In jedem Falle müssen die «kleinen Horen» aber ebenso wie die Komplet sehr einfach gestaltet sein, sowohl was die Hymnen wie die Psalmen betrifft.

Was die Vigil angeht, so müßte sie eine sehr kontemplative musikalische Gestaltung erfahren, die zum Horchen auf das Wort Gottes einstimmt. Die Antwortgesänge auf die Wortverkündigung sollten mit besonderer Sorgfalt gestaltet werden wegen ihrer besonderen Rolle: Sie sollen den Dialog zwischen Wort Gottes und Gemeinde ermöglichen. Es versteht sich von selbst, daß die Weise des Gesangs der Psalmen ihre jeweilige besondere dichterische Komposition beachten muß.

Wir können feststellen: Die heutige Kompositionsarbeit kann hier beitragen zur Schaffung eines neuen Reichtums, wie er bis heute noch nie oder nur selten angezielt worden ist, und dies könnte unserer Epoche zur besonderen Ehre gereichen.

Die Eucharistiefeier

Eine aufmerksame Untersuchung der verschiedenen Teile der Messe, der Proprien und des Ordinariums, führt zu denselben praktischen Folgerungen. Es fehlt uns hier der Raum, dies zu entwickeln.

Die Orationen und das eucharistische Hochgebet zu singen — ist das eine Verirrung, und würde dies dazu führen, daß damit das Wort erstickt würde? Wir hatten schon gesehen: Die jüdische Tradition unterscheidet die Bücher der Heiligen Schrift nach der unterschiedlichen Gesangsweise, die für ihren Vortrag vorgesehen ist. Ist es wirklich unmöglich, eine Gesangsweise zu finden, welche zum Träger des Wortes wird? In jedem Falle sollten die Orationen, das eucharistische Hochgebet und die Schriftlesungen nicht einfach gelesen, sondern «proklamiert», verkündet werden.

Aber die heutigen Kompositionen stellen auch eine Gefahr dar: daß sie nämlich der Zerstreuung Vorschub leisten. Wenn man auch bei einem Konzert gern verschiedenartige Kompositionen anhört, so ist diese Verschiedenartigkeit im Rahmen einer einzigen liturgischen Feier schädlich. Wenn auch jedes Stück seine musikalische Eigentümlichkeit haben muß, so müssen die einzelnen Stücke sich doch in einen gleichen Stil einordnen. Hier liegt eine Schwierigkeit, der die Gregorianik wohl entgangen ist, so daß sie eine Atmosphäre des Gebets geschaffen hat. Unseren heutigen Liturgiefeiern mit ihren sehr disparaten musikalischen Elementen gelingt dies dagegen nicht immer. Aus diesem Grund verwenden manche die Tonarten der Gregorianik, ohne ihre Melodien zu kopieren. Aus diesem Gesichtswinkel müssen Experimente in Erwägung gezogen werden, wie sie z. B. in der Benediktinerinnenabtei Maumont (Frankreich) und in der Zisterzienserabtei Rougemont (Kanada) unternommen werden. Denn man muß zugeben, daß die Gregorianik jene Qualität einer Vielgestaltigkeit

hat, die eingebettet ist in einen einheitlichen Stil. Das soll aber nicht heißen, daß man sich ausschließlich in der Festung dieses einen musikalischen Stils verschanzen müßte.

Schlußüberlegungen

Ich denke, daß die hier — nach einer kurzen Erinnerung an die Erfahrungen der Vergangenheit — vorgetragenen Anregungen sich auf Bestrebungen von hohem Niveau beziehen. Aber nur um diesen Preis wird die heutige Musik in der liturgischen Feier ihren wirklichen Sinn und ihr wirkliches Ziel erreichen: selbst Fülle des Wortes zu sein. Dies kann ihr gelingen: Manche musikalischen Werke erreichen schon dieses Ideal. Nichtsdestoweniger gilt auch, daß noch eine harte und Geduld erfordernde Arbeit auf die Komponisten wartet, die im übrigen nicht knauserig sein dürfen, wo es um eine solide biblische und liturgische Vorbildung geht.

[1] Klemens von Alexandria, Protreptikos, Kap. 1 passim: Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte (GCS), Bd. I, 3-10 (Leipzig 1906-1928).

[2] Ambrosius von Mailand, Exameron, lib. 5. 12, 36: Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum (Wien 1866ff.) (CSEL) vol. 32, 1, p. 170.

[3] Ambrosius von Mailand, Explanatio in psalmos, lib. 1, 10: CSEL vol. 64, 9, p. 7.

[4] Ambrosius von Mailand, De Elia et ieiunio, 15, 55: CSEL vol. 32, 2, p. 445.

[5] Augustinus von Hippo, Confessiones, lib. 10, 33: CSEL vol. 33, p. 263-264; hier zitiert nach Augustinus, Confessiones — Bekenntnisse, lateinisch und deutsch, eingeleitet, übersetzt und erläutert von Joseph Bernhart (Kösel-Verlag, München 1955) 567.

[6] Ebd.

[7] Augustinus von Hippo, De doctrina christiana, lib. 4, 55: CSEL 80, p. 32.

[8] Augustinus von Hippo, Enarrationes in psalmos 119, 9: Corpus Christianorum Latinorum (in der Reihe Corpus christianorum seu nova collectio, Turnhout/Paris 1953ff) (CLL) vol. 11, p. 2142.

[9] Konstitution über die heilige Liturgie «Sacrosanctum Concilium», Art. 7: «... gegenwärtig ist er schließlich, wenn die Kirche betet und singt...»: LThK Das Zweite Vatikanische Konzil, Konstitutionen, Dekrete und Erläuterungen, lateinisch und deutsch, Teil I (Herder-Verlag, Freiburg/Basel/Wien 1967) 23.

[10] Cyprian, De dominica oratione, 35: CSEL 3, 1, p. 292-293; Klemens von Alexandria, Stromata, 7,7: GCS 17, p. 32-33; Hippolyt von Rom, Die Apostolische Tradition (Aschendorff, Münster 1963) c. 41, p. 93.

[11] Hippolyt von Rom, aaO. c. 25, p. 65; Eusebios von Caesarea, Kommentar zu Psalm 64: Patrologia Graeca (Hg. J.P. Migne, 161 Bd.e, Paris 1857-1866) vol. 23, Sp. 639; Hilarius von Poitiers, Kommentar zu Psalm 64: Patrologia Latina (Hg. J.P. Migne, 217 Bd.e, Paris 1878-1880) vol. 9, Sp. 420.

[12] Klemens von Alexandria, Stromata 7,7: GCS vol. 17, p. 32-33; Tertullian, De ieiunio 10: CCL vol. 2, p. 1267; Hippolyt von Rom, aaO. 41, p. 90-93.

Aus dem Französischen übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

ADRIEN NOCENT

1913 geboren. Mönch der Benediktinerabtei Maredsous, Belgien. Spezialstudien am Institut de Liturgie in Paris und am Institut des Hautes Etudes der Sorbonne. 10 Jahre lang Professor am Institut Lumen Vitae in Brüssel. Bis 1967 Lehrbeauftragter an der Universität Leuven. Mitbegründer und Professor des Päpstlichen Liturgischen Instituts der Theologischen Hochschule Sant'Anselmo in Rom. Wissenschaftlicher Direktor der Zeitschrift «Ecclesia Orans». Veröffentlichungen — Célébrer Jésus Christ (Année liturgique), 7 Bd.e, (Editions Universitaires, Paris 1975-1977; Übersetzungen ins Englische, Spanischen und Italienische); L'avenir de la liturgie (Paris 1961); Aufsätze in zahlreichen Zeitschriften. Mitarbeit an Sammelwerken wie: L'Eglise en prière (Hg. A.-G. Martimort); Catholicisme; Dizionario patristico e antichità cristiana; Anamnesis Bd. 2, 3/1, 3/2, 6 usw. — Anschrift: Prof. Dr. Adrien Nocent OSB, Pontificio Istituto Liturgico, Piazza Cavalieri di Malta 5, I-00153, Roma, Italien.

Joseph Gelineau

Musik auf dem Weg durch die Liturgie

Auf dem Gipfel aller Lieder menschlicher und göttlicher Liebe singt die Geliebte im Hohenlied: «Komm, mein Geliebter, wandern wir auf das Land» (Hld 7,12). Dieser Sang konnte aber nur erklingen, weil sich zuvor eine andere Stimme hatte vernehmen lassen: «Steh auf, meine Freundin, meine Schöne, so komm doch!» (Hld 2,10).

Eine Stimme hat die Seele geweckt. Und ein Liebesgespräch beginnt. Die Seele hat sich darin ganz verloren. Aber nur, um sich im Geliebten wiederzufinden. So scheint uns der Weg der Musik zu verlaufen. Er steht der Menschheit offen. Die Stimme des Anderen zieht sie an.

Es ist gewagt, über die Rolle der Musik in der Beziehung zwischen Mensch und Gott — und ganz besonders im Rahmen der christlichen Liturgie — theologisch und pastoral etwas Gültiges sagen zu wollen. Ich meine aber, wir haben im biblischen Bund und im Paschageschehen jenen Grundbezug zur Hand, dessen wir bedürfen. Unsere Überlegung entfaltet sich daher nach folgendem Plan:

I. In der symphonischen Schöpfung und der Stimme des sprechenden Menschen ist alles bereits Verlangen und Verheißen, freilich noch verschleiert und vieldeutig.

II. Das menschgewordene Wort verkündete zwar ein neues Lied, mußte aber den Sang der Menschen zum Schweigen bringen, damit er wieder als österliches Halleluja aufjubeln könne.

III. Der Heilige Geist hat der Kirche die Dankhymne, die Eucharistie geschenkt; sie soll Mensch und All durchwalten und neu erschaffen, bis das Lied der Liebe endlich zur vollen Blüte gelangt.

IV. Was folgt daraus für den Menschen und die Musik unserer Liturgien, insbesondere in der westlichen Welt, jetzt, in der Geschichte der Menschen und der Kirche, in der wir stehen?

I. Die Stimme

«Musik eint, Riten unterscheiden»
(Seu-ma Ts'ien)

Die große Mehrheit der aus den verschiedensten Kulturen stammenden Schöpfungserzählungen verwenden akustische Bilder, um den Ursprung der Dinge, der Tiere und des Menschen zu erklären[1].

Es ist, als erfasse der Mensch das innerste Verhältnis zwischen einem Wesen und seinem Schöpfer und Erzeuger zuerst im Bereich des Hörbaren: im Lärm, im Laut, in der Stimme und in der Musik.

Die sehr tiefgehende symbolische Macht des Lautes und der Stimme läßt sich aus der Tatsache erklären, daß die ersten vom menschlichen Embryo erfaßten äußeren Eindrücke akustischer Art sind: Umweltgeräusch, Mutterstimme. Die ganz einzigartige numinose Macht der Stimme und der Musik kommt daher, daß diese Botschaft eines anderen durch das Gehör in mich dringt und mich vollständig durchflutet; ich vermag gegen ihr Kommen und schon ihren Ursprung absolut nichts. So besteht eine vor-logische, dem Logos als artikulierter Sprache vorausliegende Kommunikation, lange bevor ich selbst eine verständliche, entzifferbare Botschaft sprachlich übermitteln kann. Auch wenn die Stimme zu kulturgeprägter Musik geworden ist, auch wenn sie sich dem Wort verbunden hat, bleibt ihr doch ihre geheimnisvolle Macht als Widerhall weit zurückliegender Ursprünge, als Kunde von der kommenden Begegnung mit einem anderen, sei er Freund oder Feind, als Angebot unendlicher Träume an das tiefe Sehnen des Menschen.

In diesem vorsprachlichen Stadium gibt es Töne und Stimmen unterschiedlicher Art: es gibt den Donner, diese Stimme einer höheren Macht; Stein, Holz, Haut, Metall usw. haben ihren je eigenen Ton, der uns das geheime Wesen jeden Gegenstandes offenbart; menschliche — oder göttliche — Stimme verlautet, in der sich uns die Person selbst in ihrem Eigensten und Heiligsten vernehmbar macht; Stimme schließlich hochentwickelter musikalischer Kunst jeglicher Kultur als Ausdruck ihrer religiösen oder gesellschaftlichen Riten, ihres innigen Betens, ihrer Lust und ihrer Träume. Es wäre der Musik nicht ein so weites Feld mitschwingender Gestimmtheiten

und auch nicht eine derart stimulierende Kraft eigen, würde sie nicht in der Gesamtheit des Kosmos und des menschlichen Körpers wurzeln, wäre sie dem Geist des Menschen und dem Heiligen Geist selber nicht so nah verwandt.

Es ließen sich in der Bibel durch all die Kulturen hindurch, von denen sie Zeugnis gibt, unschwer die zahlreichen musikalischen Aspekte freilegen, die die religiöse Welt symbolisieren und die Bestimmung des Menschen berühren. Das ergäbe eine unübersehbare Fülle von Verweisen. Wir beschränken uns auf einige charakteristische Züge. Sie kennzeichnen durchwegs sowohl den vorchristlichen als auch den christlichen Weg der Musik.

1. Der Klang als Opfergabe

Gottes Stimme hat uns erschaffen und angesprochen, erschreckt und erfreut, erleuchtet und umwölkt, ausgebrannt und betaut (der schöne Klang muß «leuchtend und feucht» zugleich sein). Ihr antworten wir, denn wir stimmen und singen ihm zu. Wenn er nicht mehr spricht, wenn er schweigt, werden wir zu ihm schreien, damit er höre und Antwort gebe. Schweigen ist Tod.

Auf dieser Grundstufe flicht der Klang — Stimme oder Musik — ein sakrales Band mit dem transzendenten Sein. Seine religiöse Bedeutung als Opfergeschehen ist umfassend. Sie ist Beschwörung und Anbetung, Anruf und Lob in einem, angefangen von der Silbe «om», die alle akustische Macht in sich schließt, bis hin zur reichentfalteten Koloratur eines Kyrie oder eines Halleluja.

Die Opfergabe des Klangs ist die Grundlage aller Kulte, bei denen gesungen oder gespielt wird. In der biblischen Offenbarung wird sie zur Brücke von den blutigen Opfern zur reinen «Frucht der Lippen», schon beim Propheten Hosea (Hos 14,3) und erneut im Brief an die Hebräer (Hebr 13,15). Sie findet ihren Höhepunkt im «Opfer des Lobes» *(sacrificium laudis)* von Psalm 50, 14. 23 und endlich in der christlichen Eucharistie, dem Sakrament des geistlichen Opfers.

2. Mit Ritus und Wort

Schon ein einfacher Hörnerklang oder ein spontaner Schrei kann Opferbedeutung besitzen. Freilich mag es vorkommen, daß Ton und Stimme auf der vorrituellen und vorsprachlichen Stufe nicht mehr bedeuten als ein vorübergehendes musikalisches Erlebnis, das man verschiedenartig auslegen kann, oder als die illusorische Projektion eines triebhaften Wunsches nach Vereinigung.

Ritus und artikulierte Sprache verleihen der Musik und der Stimme eine erste «Abstandnahme». Der Raum für Gestaltung und Symbolisierung ist geschaffen. Das biblische «Horn», das Schofar, ist mit seinen beiden einzigen Noten (erster und zweiter Ton der Obertonreihe) weit mehr als nur ein gelegentlicher Weckruf. Eine ganze Reihe sowohl in ihrer rhythmischen und melodischen Form als auch in ihrer zeremoniellen Verwendung festgelegter Hornsignale verwandelt jeden einzelnen Ruf in einen Ritus. Das Gleiche gilt vom afrikanischen Balafon und dem fernöstlichen Gong. Es ist bemerkenswert, daß in jeder Kulturmusik die Benennung der Tonleiterstufen oder der Grundmelodien semantisch dem Gesetzeswortschatz und den Verhaltensnormen nahesteht.

Tritt das Wort hinzu, wird der Ton in verschiedene semantische Felder gefügt; sie verleihen seinen möglichen Bedeutungen Richtung und Sinn. Im raunenden Meditieren ist es im eigentlichen Sinne das Gesetz, das der Mund verkaut und verspeist; die Klage weist auf ihren Gegenstand hin; das Lob nennt seinen Adressaten.

Ton und Stimme betreten also ein geschlossenes Feld von Figuren und Sakramenten. Musik und Ritus rufen einander und durchdringen sich gegenseitig. Indem die Musik zum Ritus wird, läßt sie sich in das Spiel jener Gestalten ein, die den Gründerberichten jedes religiösen Glaubens eigen sind. Für die Christen sind das die biblischen Erzählungen und die Sakramente der Kirche. Umgekehrt aber öffnet sich der Ritus der Musik der Welt, die von den Uranfängen bis zum letzten Tag das All durchwaltet, wenn er in sich selber Klang und Ton übernimmt.

3. Die Gefahr der Magie

Jedes Wesen besitzt seine innere, ihm ganz eigene Musik. Erfassen wir sie, treten wir in Gemeinschaft mit ihm. Wir haben ihm dann aber auch etwas voraus. Indem wir das angerufene Wesen nennen, bemächtigen wir uns der Macht seines Namens. Es hat ihn uns ausgeliefert, da es sein

Klangwesen offenbarte. Das eine wie das andere Vorgehen unsererseits kann sich im Gehorsam vollziehen — Gehorsam ist ja etymologisch ein akustischer Bezug: «gehorchen» von «horchen» und dann «antworten» —, in Achtung und Anerkenntnis der empfangenen Gabe.

Aber die Versuchung ist groß und immer gegenwärtig, die Macht des Klangs zu eigenen Gunsten zu mißbrauchen, die Schöpfung durch das akustische Wissen neu zu beginnen, sich die guten oder bösen Mächte zu unterwerfen kraft der Klänge und Töne, die auf sie Einfluß haben; wir sind versucht, das *carmen,* Lied und «Charme» zugleich, zu manipulieren, den Zauber zu wagen, musikalische Beschwörung, klangreichen Bann, die Anrufung der Toten zu praktizieren usw. Auch noch auf dem heute allgemein üblichen, rein ästhetischen Niveau bleibt die Musik ein Sirenengesang.

4. Für einen Dialog

Schon der Ritus und der Logos schützen, recht gestaltet und gesprochen, vor Magie. Denn jener unterwirft den Regeln dessen, was «sein darf» und was «nicht sein darf», was «sich schickt» und was «sich nicht schickt»; der Logos aber entmystifiziert, da er benennt.

Freilich, das Geheimnis Klang-Stimme-Musik ist das Geheimnis eines anderen, den es zu entdecken, zu erkennen und zu lieben gilt. Die Stimme wird zum Glaubensbekenntnis: «Wenn ich zu dir schrie, hast du mir geantwortet»; sie wird zum vertrauensvollen Ruf: «Ja, du wirst mich heilen, du wirst mir Leben schenken»; sie wird zum Ausblick auf die Vereinigung in Liebe: «zu deiner Rechten Wonne für alle Zeit» (Ps 16,11).

II. Das göttliche Wort

«Brand- und Sündopfer forderst du nicht. Doch das Gehör hast du mir eingepflanzt» (Ps 40,7). «Jesus aber schrie laut auf. Dann hauchte er den Geist aus» (Mk 15,37).

1.

Der Logos, das Schöpferwort, durch das alles geworden ist, wurde selber Mensch und betrat so den akustischen Weg der Menschen. Er hat die Stimme seiner Mutter vernommen, die ihn trug. Er hat einen Namen bekommen, der ihm unter den Menschen seinen Platz und seine Identität zuwies. Er hat den Tonfall seiner heimatlichen Sprache erlernt, das Hersagen der Gesetze und die Hymnen Israels.

2.

Aber der Logos, das göttliche Wort, war zu einem radikaleren und totaleren Horchen und Gehorchen aufgerufen. «Darum spricht Christus bei seinem Eintritt in die Welt: Schlacht- und Speiseopfer hast du nicht gefordert, doch einen Leib hast du mir geschaffen» (Hebr 10,5). Nach dem hebräischen Text heißt es von dem, der da redet: «das Gehör hast du mir aufgetan» (Ps 40,7): du hast mich befähigt, wie du selbst den Schrei des Armen und Unglücklichen auf der Ernehmen — so steht es über mich in der Schriftrolle —: «Mein Sohn bist du» (Hebr 10,7 und 1,5).

3.

Er wird die Stimme erheben und die lügnerischen Worte, die haßerfüllten Schreie und das Geplapper der Gebete schelten. Er wird ganz im Sinne der Propheten wiederholen: «Liebe will ich, nicht Opfer.» Er geißelt den lieblosen Ritualismus, die heuchlerischen Observanzen. Er kennt die Schimpfrede des Amos und macht sie sich beim Eintritt in den Tempel zu eigen:

Weg mit dem Lärm deiner Lieder!
Dein Harfenspiel will ich nicht hören,
sondern das Recht ströme wie Wasser,
die Gerechtigkeit wie ein nie versiegender Bach (Am 5,23f).

4.

Er, der Verkünder des Reiches Gottes, er hat auch die Psalmen gebetet gemäß den Rhythmen und Klängen der Synagoge von Nazareth, wo er groß wurde. Er hat nach dem Ostermahl mit seinen Jüngern das Hallel gesungen (vgl. Mk 14,26). Er hat geboten, ohne Unterlaß zu beten und hat selbst ein Beispiel solchen Betens gegeben: «Abbuna d'schemaja». Er hat sich bei diesem Beten den Stichreimen entsprechend rhythmisch verbeugt. Er hat das Opfer der Stimme praktiziert,

in ritueller Rezitation gebetet, Worte und Töne gesungen. Ja, er hat vom Lebensweg der Menschen alles übernommen, ausgenommen die Sünde des Scheinenwollens und der Magie.

5.

Aber der Weg Christi war der Weg des Knechts: «Wie ein Lamm, das man zum Schlachten führt, (...) so tat auch er seinen Mund nicht auf» (Jes 53,7). Es kommt der Tag, da das Wort, das alles schuf, der Prophet des Allerhöchsten, zum Schweigen gebracht wird. Er schweigt vor Kajaphas, vor Pilatus, auf dem Kreuzweg und auf Golgota unter dem Spott der Umstehenden.

Schweigend verzehrt sich
Das Wort für uns (Karfreitagshymne, Horen).

Mit einem lauten Aufschrei gibt er am Kreuz den Geist auf, den er empfangen hatte (vgl. Mk 15,37 und Joh 19,30). Alles ist in diesem hingeopferten lauten Ja vollbracht. Jetzt kann er hinab ins Reich des Schweigens, dorthin, wo die Toten den Herrn nicht mehr loben können.

Alle akustischen Weisen dieser Welt, Raunen, Widerhall, Sirenengesang, Zaubersprüche, Beschwörungen, magische Worte und berauschende Rhythmen schweigen dem einzigen, den Menschen gegebenen Zeichen gegenüber: dem Zeichen des Jona. Alle Musik verstummt an der Schwelle des leeren Grabes — dieses bloßen Resonanzbodens für eine erst noch kommende Stimme.

6.

Und da erhebt sich eine Stimme: Halleluja! Nicht der schallende Trompetenstoß vom Sinai, nicht der Engelsang der Heiligen Nacht. Die Stimme am Ostermorgen. Eine sachte Stimme nur. Sie ist am «Ton» zu erkennen, an der neuen Weise, einen Namen auszusprechen: «Maria» (Joh 20,16). Der Ausruf des Glaubens: «Rabbuni!» (ebd.) läutet einen Dialog ein, einen neuen Dialog mit Dem, der von nun an den Namen über alle Namen trägt. So ist die Ankündigung der Frohen Botschaft erneut auf den Weg gebracht durch die erste Botin der Auferstehung des Sohnes. Er ist der Erste unter den Lebenden geworden, reines Lob der Herrlichkeit Gottes, seines Vaters.

7.

Der Tod hat das menschgewordene Wort fortan aus allen völkischen, kulturellen, sprachlichen oder musikalischen Partikularismen befreit. Das «heftige» Brausen des Pfingsttages schafft eine bisher unerhörte musikalische Weise, in der ein jeder in seiner eigenen Sprache die großen Taten Gottes hören und singen kann (vgl. Apg 2,11). Ein neuer Geisthauch trägt ein neues Lied: den Hymnus der Kirche.

II. Der Hymnus

Nicht uns, o Herr, bring zu Ehren,
nicht uns, sondern deinen Namen. (...)
Tote können den Herrn nicht mehr loben, (...)
wir aber preisen den Herrn (Ps 115,1.17f).

Die Kirche weiß fortan, wen sie anruft und wen sie hymnisch preist.

Es wäre denkbar gewesen, daß Jesu Jünger nach dem Vorbild ihres Meisters jedem jüdischen und heidnischen Kult wie auch den blutigen Opfern und den Opfergesängen gegenüber Distanz gewahrt hätten. Tatsächlich wagt ein christlicher Schriftsteller des 2. Jahrhunderts zu schreiben: Wir besitzen weder Tempel noch Altar noch Priester noch Opfer. Er hätte hinzufügen können: noch Musik noch Lieder noch Instrumente. So reden übrigens teilweise auch die Kirchenväter. Sie lehnen all die Musikinstrumente ab, die man im Alten Bund der Schwäche eines noch fleischlich gesinnten Volkes zugestanden hatte, die aber jetzt im neuen Bund nichts mehr zu schaffen haben, jetzt, da Mensch und Kosmos die wahren Instrumente des Heiligen Geistes geworden sind.

In Wirklichkeit wird sich der christliche Kult allmählich so ausgestalten, als wolle er in Symbolen und Sakramenten des in Christus erneuerten Alls die ganze akustische Welt des Menschen und des Kosmos zusammenfassen. Doch geschieht das anders als in den Religionen der Menschheit, ja geradezu im umgekehrten Sinn.

1.

Alles beginnt mit dem Kerygma: nacktes, von allem Schein und Blendwerk gereinigtes Wort, doppelschneidiges Schwert, das im Namen Jesu kommt und den rettet, der glaubt. Aus dieser

Botschaft entspringt der urchristliche Hymnus. Er ist vor allem und zuallererst Bekenntnis zum Herrn Jesus. Wir hören seinen Widerhall in Philipper 2 und in verschiedenen Hymnen der Offenbarung des Johannes:

Würdig ist das Lamm, das geschlachtet wurde, Macht zu empfangen, Reichtum und Weisheit, Kraft und Ehre, Herrlichkeit und Lob (Offb 5,1).

2.

Auf dieser kerygmatischen und akklamatorischen Grundlage kommt es mit Hilfe von Rhythmus und Melodie zu einer bedeutenden rituellen Ausgestaltung — eine fundamentale geschichtliche Stufe in der Inkulturation des christlichen Kults.

Es erscheinen also allmählich die rhythmisch-melodischen Rezitative und die Psalmodie. Sie sind Opfergabe der Stimme, Weisheitslehre, Sittendisziplin und liebender Preisgesang in einem. Die verkündende Hymnodie — oder lyrische Verkündigung — nach der Weise des heiligen Ephräm benützt einerseits die «Zahl» (Silbenversmaß) und den «Klang» (Melodie) für eine tieferdringende Übermittlung der verkündeten Botschaft, andererseits einen rhythmisch-melodischen Refrain, damit die Hörer aktiv am Dialog des Neuen Bundes teilnehmen können. Die sich im 4. und 5. Jahrhundert verbreitende antiphonale Psalmodie verwendet dieselben Werte. Schließlich entwickelt sich für das «anhaltende», «innig-drängende» Gemeinschaftsgebet auch die litaneiartige Wiederholung.

3.

Vom 6. und 7. Jahrhundert an kommt es zu bedeutsamen Entwicklungen literarischer und melodischer Art. Es handelt sich im christlichen Osten vor allem um die Schaffung von Wechselgesängen und im Westen um die Schöpfung musikalischer *«corpora»* (Rom, Frankenreich, Spanien usw.). Damit dringen literarische und musikalische Kunst als solche in die Liturgie ein. In dieser Epoche entsteht auch wieder eine Art sakraler und numinoser Aura, die alle christlichen Riten umgibt. Tiefliegende Schichten uralter Erkenntnisse des religiösen Menschen dringen erneut an die Oberfläche.

4.

In den Kirchen des Westens öffnet sich das Tor für die Errungenschaften der Musikkunst immer weiter: Melismen der Kantoren, erste Mehrstimmigkeit, *ars nova,* klassische Polyphonie, Konzertmusik usw. entstehen. Mit ihnen sind auch die Musikinstrumente unterschiedlichster Art zurückgekehrt.

Vermutlich war die Musik in der Geschichte des christlichen Kults der am meisten veränderliche Teil der rituellen Formen. Sie war ja stets am unmittelbarsten von den kulturellen Wandlungen betroffen. Baukunst und Bilder, geschriebenes Wort und gesellschaftliche Höflichkeitsformen sind stabiler als die Klänge, die verhallen und die man erst spät und dann nur unvollständig festlegen lernte. Mehr noch: die musikalischen Neuerungen fielen im Westen gerade in der Kirche auf fruchtbarsten Boden.

Diese Symbiose der christlichen Sakramente mit der Musik der umgebenden Kultur wirkte sich auf die Liturgie verhängnisvoll aus. J.A. Jungmann sprach diesbezüglich von der «zentrifugalen Kraft» der Musik in der Geschichte der römischen Liturgie. Das Musikalische strebt immer danach, andere, wesentliche Aspekte des christlichen Kultes in Beschlag zu nehmen, etwa seine kerygmatische Funktion (die biblische Botschaft wird überblendet) oder seinen gemeinschaftlichen Ausdruck (der musikalische rituelle Vollzug wird Sache von Fachleuten).

Die Musik der Kirche muß sich, will sie Lied der Braut bleiben, ständig vor vielfältigen Versuchungen in acht nehmen; sie sind umso gefährlicher, als sie in den prälogischen Tiefen des Menschen wurzeln. Immer liegen alte Dämonen auf der Lauer, um das Singen und Musizieren in der christlichen Liturgie seinem Zweck zu entfremden.

a) Die erste dieser Versuchungen liegt in dem Willen, sich die übermenschliche, kosmische oder göttliche Macht des Klangs anzueignen. Seine gröbste Form ist die magische Praxis in Anwendung von Tönen und Klängen, denen die erstrebte Macht zu eigen sein soll. Eine feinere Form ist die esoterische Gnosis: Wer durch die musikalische Wissenschaft in die Kenntnis der Geheimnisse eingeweiht worden ist, besitzt, so meint man, Macht über sie.

b) Die zweite Versuchung besteht in der tiefen Lust, die Rhythmen und Harmonien den Sinnen

bereiten können; sie kann sich bis zur Entzückung und Entrückung steigern. Die durch verführerische Klangfarben, durch bezaubernde Rhythmen oder überwältigend schöne Melodien erzeugte Klangwelt «reißt» das Denken und Handeln des Menschen «hin» und mit sich fort.

c) Die dritte Versuchung ist das weltliche Prestige. Den schöpferischen Köpfen liturgischer Klänge steht hier ein Mittel sozialen Machteinflusses zur Verfügung. Noch immer treten in unseren Kirchen Sängerstars auf, — sie waren schon für den heiligen Hieronymus eine Zielscheibe beißenden Spottes. Der Rausch der Entdeckungen auf dem Gebiet der Klänge, der schon die Polyphonisten der *ars nova* und die Erfinder neuer instrumentaler Möglichkeiten erfaßt hatte, ist bei gewissen Versuchen mit neuen musikalischen Ausdrucksformen und elektronischen Klangwelten mächtiger als je. Und schließlich haben die prunkvollen Darbietungen sakraler Musik an den barocken Fürstenhöfen mit mancher derzeitigen Medienshow in der Liturgie selbst sicher einiges gemeinsam.

IV. Der Sang der Braut

Der Geist und die Braut sagen: Komm! (...) Amen. Komm, Herr Jesus! (Offb 22,17.29).

Die Kirche erweist ihrem Herrn in der Zeit zwischen Pfingsten und Parusie den immer gleichen Kult. Sie ändert aber ihre Stimme, ihren Ton und ihre Musik entsprechend den Menschen, die da beten. Wie steht es damit in unserer heutigen Zeit? Das Zweite Vatikanum wünschte, der christliche Kult möge sich mit den Stimmen und Gesängen aller Rassen, Sprachen, Völker und Nationen bereichern. Was läßt sich über den hierin durchlaufenen und noch zu durchlaufenden Weg sagen?

Die Lage erweist sich als recht unterschiedlich, je nachdem man sich auf Gebiete bezieht, in denen die Begegnung zwischen Christentum und Ortskultur auf eine lange Vergangenheit zurückblicken kann, oder auf solche, in denen sie erst vor kurzer Zeit zustande kam. Und unter den Kulturen seit langem bestehender Evangelisierung muß man die orientalischen Kirchen mit ihren immer noch lebendigen Traditionen von den westlichen Ländern unterscheiden, denn letztere haben die «Christenheit», die Reformation und die Moderne durchgemacht. Wollte man gültig und wahr über die Situation der liturgischen Musik in den Kulturen jüngerer Evangelisierung reden, müßte man eigentlich Kind dieser Kulturen sein. Hinsichtlich der orientalischen Liturgien gilt das gleiche: Man kann sie nur von innen heraus beurteilen. Wir beschränken uns also auf die westliche Welt und hier insbesondere auf die katholische Liturgie. Doch ist dieser Gang unserer Überlegungen wohl für alle anderen lehrreich.

Eine zweifache Sorge beherrschte die aus dem Zweiten Vatikanum entstandene Liturgiereform: das kulturelle *aggiornamento* und die biblische und kirchliche Neueinwurzelung. Für die Musik hieß das einerseits, sich jenen musikalischen Ausdrucksformen zu öffnen, die geeignet waren, die Teilnahme der feiernden Gemeinschaften zu fördern, und andererseits, den in der Tradition des christlichen Gesangs wie etwa der Psalmodie, der liturgischen Zurufe, der Litaneien usw. eingeschriebenen Formen neues Leben einzuhauchen. Die Bilanz fällt bereits recht positiv aus, betrachtet man den schöpferischen Geist, der in verschiedenen Teilen der Welt durch diese konziliare Reform zum Durchbruch kam.

Jede einer zentralen Stelle entsprungene Reform läuft allerdings Gefahr, nicht die wahre Tiefe der Völker zu erreichen, die uralten Überlieferungen ihrer Kulturen zu übersehen und an ihren eigentlichen Erwartungen vorbeizuwirken. Es läßt sich nicht leugnen, daß es sich teilweise so zugetragen hat. Dies umso mehr, als sich mit dem unvermeidlich direktiven Charakter dieser Reform und gemäß dem uniformistischen Verständnis von Liturgie eine noch allzu verstandesmäßige und funktionalistische Auffassung des Ritus verband.

Nun begannen aber zum gleichen Zeitpunkt in der westlichen Welt in Reaktion auf die industrielle und technologische Gesellschaft unterschiedliche Strömungen durchzubrechen wie etwa das Suchen nach den ethnischen Quellen und Wurzeln, die Neueinschätzung der Kunst und des Gefühls, ein neues Aufblühen des Religiösen in vielfältigen Formen, angefangen von der charismatischen Erneuerung bis hin zum geradezu erschreckenden Vordringen der Sekten und verschiedener Formen von Esoterik. Es war zu erwarten, daß sich diese Phänomene auch auf die Liturgie und insbesondere auf die Musik auswirkten.

Einige Gesichtspunkte dieser weitausgreifenden Frage werden im vorliegenden Heft behandelt. Noch ist eine Synthese unmöglich. Wir versuchen dennoch, auf einige Aspekte abzuheben. Sie sind positiver und negativer Art und erscheinen uns heute besonders wichtig.

1.

Die singende und betende Stimme ist nicht nur Ausdruck und Mitteilung von Begriffen. Sie ist werdender Bezug zum anderen, vor allem durch ihre Klangfarbe, ihre Festigkeit, ihre Akzente und ihren Ton. Jede Stimme, die sich erhebt, spricht bereits, noch bevor man verstanden hat, was sie sagt.

Man hat den Eindruck, daß unsere gegenwärtigen Liturgien — unbeschadet der bedeutenden Varianten hinsichtlich der Sprachen und der unterschiedlichen Empfindsamkeit — bezüglich der Rolle der Stimme große Lücken aufweisen. Die moderne Trennung von gesprochener, nichtmusikalischer Stimme und gesungener, musikalischer Stimme hat sich sehr schädlich auf jene Riten ausgewirkt, in denen das Wort eine Rolle spielt. Es besteht weder Bruch noch absoluter Gegensatz zwischen Gesprochenem und Gesungenem, zwischen Musik und nicht Musik. Tiefer betrachtet durchläuft die Stimme in Einheit eine Vielfalt von Tönen in ununterbrochener «Tonleiter» der Weisen ihrer Aussage: ein weites Register von Formen und Verhältnissen.

Eine Wiederentdeckung der Tonwelt als Opfergabe an Gott könnte helfen, die erwähnte Spaltung zu überwinden. Das Aufblühen des sprechenden Singens oder singenden Sprechens «in Zungen» hat zweifellos etwas mit den prälinguistischen Funktionen der menschlichen Stimme zu tun, von denen wir hier reden.

2.

Das Rezitieren festliegender Texte (Gebete, Psalmen, Gleichnisse usw.) verleiht dem «Klangopfer» eine neue Struktur; es richtet sich nun an Den, zu dem man betet oder von dem man spricht, dank den in diesen Worten beigetragenen Bildern und Symbolen (insbesondere den üblichen Gottesnamen). Von hier aus erheben sich Anbetung, Flehen, Lob — alles, was zum «Leib» eines religiösen Glaubens gehört. Jedes Rezitieren aber schließt einen Rhythmus und einen bestimmten Ton mit ein, einen Tonfall auch und bestimmte Modulationen. Alles das aber ist radikal musikalisch.

Auch hier wieder ist es eine fühlbare Verarmung im akustischen rituellen Bereich, wenn man nur den «nach Noten» ausgeführten Gesang «Musik» nennt und immer den Hymnus bevorzugt, den Zuruf aber, die öffentliche Lesung, das laute Beten der Psalmen und des Vaterunser (das in der Messe kein Gesang, sondern ein Gebet ist) und viele andere gesprochene Akte, angefangen von der Begrüßung der Gemeinde bis zu den (in den Ostkirchen immer gesungenen) Einsetzungsworten außer acht läßt.

Dazu kommt noch folgendes: In einer so tiefgehenden Gesellschaftskrise wie der unsrigen mit ihrem Bruch in der Übermittlung der Kultur und einem allgemein verbreiteten Verlust des Gedächtnisses bleibt das «Rezitieren» der großen, grundlegenden symbolischen Texte, also der Texte mit Bekenntnischarakter, das absolut notwendige, radikal starke Mittel für jegliches Weiterleben der Kultur. Der religiöse Glaube kann darauf nicht verzichten.

3.

Im christlichen Bereich war die Modulierung der gesprochenen Worte der eigentliche Ausdruck seines gesungenen Gebetes. Dafür zeugen die beiden großen Schöpfungen, nämlich die orientalischen Troparien und die gregorianischen Antiphonen. Was liegt hier vor? Nicht eine Musik über den Worten und auch nicht Worte unter einer Musik. Das in Glaube und Liebe verkostete und gebetete Wort wird zur Melodie. Der Gesang kann hier nur aus oft wiederholten und lange meditierten Texten erstehen. Nie trennt er sich gänzlich davon, um dann ein bloß musikalischen Spiel zu treiben.

Das Wiederaufleben dieser tief gefühlten und gekosteten Wort-Melodie ist durch die Praxis des Rezitierens bedingt. Andernfalls wird sie zu einem verarmten musikalischen Getue, wo es sich doch um das Beten handelt, das tiefer und tiefer dringt und weiter und weiter greift.

4.

Die liturgische Musik bedarf der rituellen Durchgestaltung des musikalischen Geschehens. Sie übernimmt oder gibt sich die dem

christlichen Rituale entnommenen «Spielregeln». Im Verlauf der Geschichte entstanden auf diese Weise folgende Ausdrucksformen: Aufteilung des Psalters in «Antiphonen» von je drei Psalmen; «Oktoëchos» oder «Achttonstruktur», die nicht aus einer musikalischen Theorie der Singweisen entstanden, sondern aus einer Kalenderstruktur von je acht Wochen; das gregorianische Antiphonar als geschlossenes Textcorpus mit bereits entwickelter Musik. Und als das melodische gregorianische Corpus seinerseits feste Form gewinnt, entsteht der *cantus firmus obligatus* für die neue Mehrstimmigkeit der Messe. Schließlich kommt es zur «Messe» als einer musikalischen Form *sui generis.*

Die heutige Praxis steht fast ganz allein auf offenem Feld. Will sie überleben, so muß sie rituelle Anhaltspunkte finden. Wenn ihr das gelingt, wird sie «Formen» schaffen können, die jedem Druck widerstehen und verschiedene Verwendungen verheißen.

Angesichts dieser großen, lange Zeit hindurch aus der menschlichen, religiösen und christlichen Tradition herausgewachsenen und durchforschten musikalischen Ausdrucksweisen scheinen uns mehrere gegenwärtige Versuche auf diesem Gebiet recht fragwürdig.

a) Wir gehen von dem Grundsatz aus, daß die Musik in der Liturgie «gemeinschaftlich», allen zugänglich und praktisch von allen ausführbar sein muß. Die Massenmedien scheinen diese gemeinschaftliche Musik zu ermöglichen; also schöpft man hier die geläufigen Muster für unsere liturgische Musik.

Bleibt dann die Aufgabe, die Verfügbarkeit und Angemessenheit dieses «Werkstoffs» richtig einzuschätzen. Ist die Verfügbarkeit von dem Ethos zu trennen, das diesen «Werkstoff» unterschwellig trägt? Kann er, was seine Angemessenheit betrifft, den Worten und Riten der christlichen Offenbarung die Chance einer dem Menschen von heute neu zugänglichen liturgischen Ausdrucksform bieten?

b) Ein anderer Grundsatz: Die Musik der Kirche muß im vollen Sinne *unsere* Musik sein, also Musik der Gegenwart. Dabei verstehen wir unter Musik der Gegenwart jene, die in den Kennerkreisen als solche gilt. Man kann heute nur dann beachtete und geachtete liturgische Musik schaffen, wenn sich die Kirche endlich dieser so verstandenen Musik öffnet.

Freilich, wird die Musik der Gegenwart allein auf die im Westen gepflegte nachschönbergsche Musik beschränkt, die sich ja bewußt von der allgemeinen Musiksprache unserer Zeitgenossen abkehrt, dann verschließt man die Liturgie in eine nur einer ganz kleinen Kulturelite vorbehaltene Esoterik. Oft wird dem entgegengehalten, die Musik der Elite von heute werde die volkstümliche Musik von morgen sein. Aber nichts ist unter den gegenwärtigen Umständen weniger sicher.

Dagegen kann die zeitgenössische Musik zu einem bevorzugten Ort für spirituelles Erleben werden und neue Wege zu Gott öffnen, auch für Leute, die an der gegenwärtigen Liturgie keinen Geschmack finden.

c) Erwägen wir noch etwas anderes. Es ist weniger ein Grundsatz als vielmehr eine ziemlich allgemeine Praxis. Man könnte sie «falscher Reichtum» nennen: Ziemlich einfache Melodien werden mit prunkvoller Mehrstimmigkeit und einer berauschenden instrumentalen Begleitung ausgestattet, um unseren Liturgien den Vorwurf kultureller Unterentwicklung zu ersparen, den Vorwurf auch, von der großen Tradition der westlichen sakralen Musik (deren Werke auszuführen man nicht mehr die Möglichkeit hat) abgefallen zu sein. Ziemlich typisch für diese Strömung ist der Einsatz einer Art «faux-bourdons» und tonaler Homophonien nach der Weise gewisser jüngerer orientalischer Liturgien, leicht auszuführen und dankbar aufgenommen.

Dieser Kompromißweg befriedigt niemand, weder jene, deren Beten durch eine solch aufdringliche akustische Darbietung geradezu erstickt wird, noch jene, für die eine solche Musik überhaupt keinen Wert besitzt.

d) Zu erwähnen ist noch die Tatsache, daß in einer derart aufgesplitterten Kultur wie der unsrigen unsere liturgischen Musikprogramme im allgemeinen völlig eklektisch zusammengestellt werden. Man sagt: Es muß für jeden Geschmack etwas zu hören geben, etwas für die Jungen und etwas für die Alten, etwas Klassisches und etwas Modernes usw.

Kann man bei einem derart krassen Mangel an ritueller Plannung und entsprechenden Spielregeln noch eine liturgische Musik schaffen?

Schlußgedanken

Kürzlich wurde ein zeitgenössischer Komponist gelegentlich der Erstaufführung seiner lateini-

schen «Messe» für großes Orchester und Chor interviewt. Das Werk war für den Konzertsaal bestimmt, ist aber das Zeugnis eines gläubigen Musikers für geistliche Werte[2]. Am Schluß des Interviews fragte man den Komponisten, was er von der aktuellen liturgischen Musik halte. Er antwortete im wesentlichen: «Wenn die liturgische Musik wieder neu aufblühen will, muß sie zum unbegleiteten einstimmigen Gesang zurückkehren.»

Diese Antwort ist geradezu ein Symbol. Wir träumen von einer Art musikalischen Fastens. Es könnte den Geschmack am schönen, kraftvollen Ton, am gut ausgesprochenen und tief verkosteten Wort, am reichen Gefüge von Häufung, Dauer und Klangfarbe wiederfinden helfen — alles so voller symbolischer Ahnungen für die Seele, so stark und eindringlich, als wäre es ein «sakramentaler» Klang. Genauso wie für das eucharistische Festmahl ein Stückchen Brot genügt, da es «jeden Genuß» gewährt und «jedem Geschmack» (Weish 16,20) entspricht, ebenso wünschen wir für das Lobopfer im Heiligen Geist, der «jeden Laut» (Weish 1,7) kennt, genug schöne Musik, die den Glauben weckt und stärkt und ihn auf den Flügeln des *melos* und des *rhythmos* zu dem hinaufträgt, dem «jedes Lob gefallen soll», ohne ihn im sinnlichen Wonnegefühl zu ersticken, ohne ihn zu einem Element der Masse zu verfälschen oder zu weltlichem Prestige hochzusteigern und auch nicht unter einer zeremoniellen Überlast völlig zu begraben.

Wäre das dann nicht jene *castitas*, die für Augustinus das charakteristische Kennzeichen des christlichen Kultes war, mit seinen schlichten, klaren und allen verständlichen Zeichen? Wäre das dann nicht die anziehende Zurückhaltung, die transparente Reinheit, der reine akustische Raum für das Duo des Hohenliedes?

[1] Vgl. A. Schaeffner, Histoire de la musique (Paris 1960) 132: «Jedesmal, wenn in den Schöpfungsmythen die Erschaffung der Welt mit der erwünschten Genauigkeit beschrieben wird, ereignet sich im entscheidenden Augenblick der Aktion etwas Hörbares.»

[2] Wir konnten in unsere Überlegung nicht alles das hereinnehmen, was sich über die «geistliche» Musik als Verkündigungsmittel oder Frömmigkeitsvertiefung sagen ließe. Diese Gesichtspunkte werden in anderen Beiträgen dieses Heftes behandelt. Sie verdienen ein eingehendes Bedenken, für das ich weder Auftrag noch Zuständigkeit besitze.

Aus dem Französischen übers. von Arthur Himmelsbach

JOSEPH GELINEAU

1920 geboren. Mitglied des Jesuitenordens. Derzeit Pfarrer von fünf ländlichen Pfarrgemeinden in der Region Paris. Seit dreißig Jahren hat er für die liturgische Erneuerung gearbeitet, und zwar als Komponist, Lehrer (Professor am Institut Catholique in Paris), Schriftsteller (Bücher und Aufsätze), Mitarbeiter des vatikanischen «Consiliums» für die Liturgiereform und des französischen Centre national de Pastorale liturgique für die Arbeiten an der nachkonziliaren Reform, Mitbegründer der internationalen Arbeitsgruppe «Universa Laus» für Gesang und Musik in der Liturgie. Anschrift: Prof. Dr. Joseph Gelineau SJ, 43, rue G. Villette, F-77250 Ecuelles-Moret sur Loing, Frankreich.

Abschließende Überlegungen eines der drei Herausgeber

David Power

Der rechte Gebrauch der Musik im Gottesdienst: Eine Frage, die gerade erst Gestalt annimmt

Martin Luther hat einmal geschrieben, ein Mensch, der die Musik nicht als eine wunderbare Gottesgabe schätze, müsse wohl ein Bauerntölpel sein und verdiene nicht, ein Mensch genannt zu werden; und man solle ihn nicht weiter bedrängen, wenn er nichts anderes zu hören vermöge als das Geschrei der Esel und das Grunzen der Schweine. Luther hat seinen Gedanken sehr grob formuliert, aber im Kern der Sache wiederholt er nur das Urteil Augustins, singen sei soviel wie doppelt zu beten.

Die Hauptschwierigkeit bei der Herausgabe eines Heftes über Musik und Liturgie ist es, bei der Formulierung des Themas die erforderliche «Scharfeinstellung» zu erzielen. In der lateinischen Liturgie der katholischen Kirche wurden dem Volk viele Jahrhunderte hindurch verständliche Worte vorenthalten, so daß sein Gottesdienst vom Hören von Klängen und vom Zuschauen beherrscht wurde. Natürlich sind katholische Christen jetzt ängstlich besorgt, sicherzustellen, daß dem Wort sein ihm zukommender Platz eingeräumt wird und daß es nicht wieder von unverständlichen Klängen oder von Musik übertönt wird. Unglücklicherweise aber hat man sich hinsichtlich des Gesangs von Kirchenliedern von der falschen Vorstellung leiten lassen, daß die Worte ganz simpel sein müßten, wenn das Volk dabei beteiligt werden solle. Ein Kommentar, der vor zehn Jahren dazu gemacht wurde, könnte die Situation an manchen Orten immer noch treffend beschreiben: «Eine auf drei Akkorden aufgebaute Musik, eine arme Theologie und eine schwache Spiritualität stehen auf den Listen des kirchenmusikalischen Repertoirs immer noch obenauf.»

In den Überlegungen zur westlichen Tradition der Musik in der Liturgie kann man ein vorherrschendes Interesse daran finden, daß die Musik dazu gemacht sei, daß sie dem Wort Gottes diene. Die Gefühle kochen leicht auf im Streit zwischen den Verfechtern verschiedener Arten von Musik, und wir sind auch noch nicht fertig mit der Diskussion darüber, ob der Bedarf an guter Musik Vorrang hat oder der Bedarf an einer Musik, die einer breiten Beteiligung und der Übermittlung eines Textes dient.

Wir haben Musikethnologen um ihre Mitarbeit an diesem Heft gebeten, weil wir dachten, daß einige der Fragen zur Verwendung von Musik in älteren Kirchen, vor allem in nichteuropäischen Kirchen, zu einer anderen Weise der Betrachtung des Platzes dienen könnte, den die Musik einnimmt in der Gestaltung des Lebens und der Eröffnung von Gotteserfahrung. Musikethnologische Erwägungen sind oft von einer Art, welche Musik nicht als etwas betrachtet, das dem Wort zu dienen hat. Sie zeigen, daß es möglich ist, das Problem des Verhältnisses zwischen Worten und Musik aus einem anderen Blickwinkel zu betrachten. Musik ist demnach eine Weise, in seinem Leib zu wohnen und einer Einzelperson oder einem Volk einen Ort in Raum und Zeit anzuweisen. Sie umfaßt nicht nur den Klang der menschlichen Stimme, sondern auch den Klang von Instrumenten, und nicht bloß Klang, sondern auch Körperrhythmen. Einer der Beiträge zu diesem Heft zeigt, wie ein muslimisches Volk alle Zeit durch Klang markiert und wie es diesen Klang zum Maßstab des Lebens im Dienst Allahs macht. Artikel über die Erfahrungen schwarzer Menschen, sei es nun in Afrika oder in den Vereinigten Staaten von Nordamerika, weisen hin auf die wichtige Bedeutung des Körperrhythmus als eines integrierenden Bestandteils der Musik, und sie lenken die Aufmerksamkeit auf die Musik von Instrumenten und Stimme als eines Mediums der Beteiligung und Kom-

munikation, das jedem formulierten Wort vorausläuft. In dieser Art von Tradition schreibt man nicht einfach Musik, um dem Wort zu Hilfe zu kommen. Der Gebrauch des Wortes muß vielmehr fähig sein, das aufzugreifen, was in der Musik zum Ausdruck gebracht wird. Es könnte sein, daß manches von der volkstümlichen Musik der westlichen Welt, das seinen Weg in die Kirchengemeinden nicht findet, seine Wurzeln in einer derartigen Auffassung hat.

In den Vereinigten Staaten wird derzeit viel diskutiert über die Liedtexte, welche die unter der Jugend und selbst bei Kindern verbreitete volkstümliche Musik begleiten. Diese Liedtexte können scheußlich gewalttätig und «sexy» sein, aber eine bestimmte Schule von Kommentatoren tut dies als unwichtig ab, weil niemand auch nur im geringsten auf diese Texte achte. Eine andere Schule argumentiert dagegen: Weil dieser Typ von Musik offensichtlich eine solche Tiefenschicht der das Leben betreffenden Gefühle zum Ausdruck bringe, dienten die Worte, welche sie begleiteten, dazu, eine Art von ausformulierter Antwort auf die von der Musik ausgedrückten Gefühle zu geben. Diese Debatte erinnert uns daran, daß es wichtig ist, auf das zu achten, was Musik aus ihrer eigenen Grundstimmung heraus über das Dasein und das Leben mitteilt. Mehr von dieser Art Überlegungen sollte mit der Verwendung von Musik im Gottesdienst in Zusammenhang gebracht werden. Tatsächlich können die auf irgendeine Weise für die Kirchenmusik Verantwortlichen kaum vorschreiben, was kulturell passend und geeignet sei, wenn sie unfähig oder nicht bereit sind, die Tiefen des Lebensgefühls auszuloten, das in der Volksmusik zum Ausdruck kommt, sowohl in der traditionellen wie der heute modernen.

Auf welche Weise auch immer man sich der Musik annähert, jede solche Annäherung geht Hand in Hand mit der Annäherung an Gottes Wort. Eine klassische Annäherung an die Heilige Schrift hält diese ohne viele Umstände für die Trägerin von Offenbarung und ist daher bloß daran interessiert, sie und ihre Botschaft einer zum liturgischen Gottesdienst versammelten Gemeinde zu übermitteln. Eine weniger klassische Annäherung ist mehr abgestimmt auf die Resonanz, welche die Verkündigung der Heiligen Schrift in einer Gemeinde findet, weil sie sich des kulturellen Elementes in den Heiligen Schriften selbst und in der Auswahl der liturgischen Perikopen stärker bewußt ist. Dieser Ansatz erlaubt, daß die Aneignung des Wortes im Gottesdienst auf eine dialogische und nicht auf eine lehramtliche Weise geschieht.

Eines Sonntags im August 1988 wurde der versammelten Gemeinde der Text aus dem 5. Kapitel des Epheserbriefs angeboten, der mit einer Ermahnung an die Frauen beginnt, sich ihren Männern unterzuordnen. Die Lektorin der Gemeinde, in der ich den Gottesdienst leitete, sagte mir, sie könne diesen Text nicht lesen. Als ich sie fragte, warum nicht, antwortete sie, es sei falsch, weiterhin etwas als eine Wahrheit zu verkünden, was leicht als etwas kulturell Bedingtes zu erkennen sei, das sich auf die lange Dauer diskriminierend ausgewirkt habe. Das Problem hatte wohl mehr zu tun mit der Art und Weise, wie dieser Schrifttext lange Zeit in der Liturgie gehandhabt wurde, als mit der Verlesung hier und jetzt und mit der Möglichkeit, wie man heute auf diesen Text reflektieren kann. Die Lektorin selbst zeigte ja, daß sie sehr wohl wußte, wie diese Schriftstelle zu lesen und zu deuten sei. Die Worte des Textes durften eben nur nicht verwechselt werden mit dem unter uns gegenwärtigen Wort Gottes. Aber wie könnte dies klar gemacht werden im Rahmen einer rituellen Form, in der jedes Jota des biblischen Textes feierlich als «Verbum Domini» dargeboten wird?

Eine gewisse Verwendung von Musik dient nur dazu, diese Bedeutung der Verkündigung der biblischen Botschaft zu unterstreichen und den Wert der Worte der Gemeinde besonders eindringlich bewußt zu machen. Als vor einigen Jahrzehnten die Verwendung des Buches der Psalmen in der Liturgie revidiert wurde, eliminierte die Reform jede Art von Ausdrücken des Hasses, wobei besonders sorgsam darauf geachtet wurde, daß der Schlußteil von Psalm 137 gestrichen wurde. Man dachte, daß von einer christlichen Gemeinde nicht verlangt werden könne, sich solche Worte zu eigen zu machen, weder in rezitierter noch in gesungener Form. Niemand schien über die Notwendigkeit nachzudenken, daß man sich von einem menschlichen Schrei der Verzweiflung anrühren lassen muß, wenn man wirklich Gottes Erbarmen besingen will. Wenn wir keinen Platz mehr haben für den Ausdruck für die Not der Vergangenheit, wo soll dann Gottes Erbarmen Eintritt in das Leben des Menschen finden? Bei unserer geschärften Aufmerksamkeit für die Art und Weise, wie Men-

schen im Alten und Neuen Testament mit Gott umgehen, für das Ringen darum, daß Gott Gott bleiben kann, und dafür, wie die menschlichen Vermittlungen der Gegenwart Gottes manipuliert werden können und wie so manche Ideologie im Kanon der Heiligen Schriften sichtbar wird, können wir uns nicht mit einer problemfreien Lesung der Heiligen Schrift im Gottesdienst begnügen. Auch die musikalische Gestaltung kann dann nicht einfach nur der Übermittlung der Botschaft dienen, sondern muß auch den Fragen der hörenden Menschen dienen.

Die musikalische Gestaltung dient tatsächlich der Kommentierung des Textes, und in diesem Sinne hilft sie auch bei der Übermittlung der Botschaft. Wir könnten geneigt sein zu denken, daß die Kommentierung von Worten wiederum mit Hilfe anderer Worte geschehen müsse, obwohl wir doch vertraut sein müßten mit der Erfahrung, daß auch die Betonung beim Vorlesen eine Form von Interpretation ist. Das gilt umso mehr für Musik, sei es Vokal- oder Instrumentalmusik. Es gibt tatsächlich eine Art von Klangkommentar, der nicht von ausformulierten Gedanken ausgeht, sondern ihnen vorausgeht. Es ist dies eine Antwort auf der Ebene der Gefühle, die tatsächlich nach Klärung und Ausrichtung durch Worte verlangen können. Dabei aber ist die Funktion des Verbalen jedenfalls, die Gefühle «einzusammeln» und nicht sie zu verbergen. Der Klang muß aber gehört werden, bevor ein Wort geformt wird. Die kognitive Antwort auf die Sehnsüchte des menschlichen Lebens, auf seine Selbstentfremdung und auf seinen Drang zu Gott hin ist keimhaft angelegt im Affektiven, für das Klang und Musik wichtige Ausdrucksformen sind.

Einige Beiträge zu diesem Heft, z.B. die von Ruth Stone, Lawrence Hoffman, Peter Jeffery und Gerard Kock, sprechen von Erfahrungen mit Zögern und Widerstreben, wo es darum ging, die Verwendung bestimmter Arten von Musik oder — in einigen Fällen — von Musik überhaupt im offiziellen Gottesdienst zu erlauben. Musik kann insgesamt dem weltlichen Bereich zugeordnet oder nur am Rand der Liturgie zugelassen werden, wie es geschieht, wenn beim Sedermahl zum Pessachfest Lieder im Volkston gesungen werden oder wenn in der katholischen Volksfrömmigkeit Lieder paraliturgische Verwendung finden. Ethnische Gruppen mit einer starken kulturellen Musiktradition oder Menschen, die von der heutigen Popmusik fasziniert sind, machen offensichtlich tiefgreifende Unterschiede zwischen Säkularem und Profanem einerseits und Liturgie und Frömmigkeit andererseits, wenn es um Musik geht. Ist der Grund dafür vielleicht, um es mit katholischen Begriffen zu sagen, weil Musik im Unterschied zu den anderen kulturellen Traditionen als etwas empfunden wird, das «dem Evangelium fremd» sei, oder — in allgemeineren Begriffen ausgedrückt — erscheint sie als etwas, das im Gegensatz steht zu der Ehrfurcht, die allem, was mit Gott zu tun hat, entgegengebracht werden muß? Da Musik eine der ersten und ursprünglichsten Weisen ist, wie Zeit und Raum gemessen und bewohnbar gemacht werden können, ist diese Einstellung anderen Gefühlen gegenüber dem sakralen Raum und der sakralen Zeit sehr nahe. Vielleicht muß diese Einstellung noch etwas von der Entmythologisierung durchmachen, denen auch Raum und Zeit schon unterworfen worden sind.

Kurz gesagt: Anscheinend leben wir in einer Phase, in der die Frage nach dem rechten Gebrauch von Musik im offiziellen Gottesdienst gerade erst Gestalt annimmt, sei es nun in jungen Kirchen oder in älteren. Jede Kirche braucht eine kulturelle Wertung dessen, was in den Musiktraditiononen ihres eigenen Volkes oder in den neueren Formen volkstümlicher Musik zum Ausdruck gebracht wird. Um noch tiefergreifender anzusetzen: Wir alle müssen uns noch mehr einstimmen auf das, was im menschlichen Leben und im menschlichen Streben nach musikalischem Ausdruck verlangt, und zwar so sehr, daß ohne diesen musikalischen Ausdruck der Same des Gotteswortes in uns nicht ausgesät werden kann. Einerseits ist diese Aufgabe komplizierter geworden aufgrund einer kritischeren Zuwendung zu den biblischen Schriften und zu ihrer Verkündigung. Andererseits kann es von providentieller Bedeutung sein, daß ein neubelebtes Interesse am Gebrauch einer breiteren musikalischen Tradition im Gottesdienst den Gemeinden helfen kann, die komplexeren Ausdrucksformen für ihre Antwort zu finden, deren es bedarf bei einer Art die Schrift zu lesen, die, so sehr sie auch kritisch sein mag, doch nicht den Glauben an Gott und an das Gedächtnis Jesu Christi verliert.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

CONCILIUM aktuell

Gregory Baum

Die Kirche gegen sich selbst

Während einerseits starke Kräfte in Rom am Werk sind, eine autoritäre Organisation der Kirche zu schaffen, und während sie versuchen, die geringsten Spuren von Demokratie aus dem kirchlichen Leben zu beseitigen, ist andererseits der Papst selbst in seiner sozialen Lehrtätigkeit im Zuge einer außerordentlichen Entwicklung dahin gekommen, daß er der demokratischen Teilhabe an der Macht den Charakter eines Erfordernisses der göttlichen Ordnung und des Naturrechts zuerkennt.

Der Schlüsselbegriff, der in den päpstlichen Lehrdokumenten, vor allem in den Enzykliken «Laborem exercens» (1981) und «Sollicitudo rei socialis» (1987), verwendet wird, ist das «Subjektsein» des Menschen. Die Menschen werden als «Subjekte» verstanden, d. h. die in ihrer Gesellschaft und in allen Institutionen, denen sie angehören, verantwortlich Handelnden. Die Regierungen der Staaten müssen respektieren, was Johannes Paul II. den «Subjektcharakter» ihrer Bürger nennt. Die Menschen haben das Recht, sich an den Entscheidungen zu beteiligen, die ihr eigenes Leben betreffen. Selbst Maßnahmen, welche die Regierungen treffen, um das Allgemeinwohl zu schützen, können nur dann Anspruch auf ethischen Wert erheben, wenn dabei die Subjektrolle der Bürger respektiert worden ist. Die Menschen sind sowohl als einzelne wie als Gemeinschaft «Subjekte». Wenn wir über ihr eigentliches Wesen nachdenken, müssen wir das persönliche Recht verantwortlicher Beteiligung und das gemeinschaftliche Recht kultureller und politischer Selbstbestimmung bekräftigen.

Nach den päpstlichen Lehrdokumenten sind Arbeitnehmer als Subjekte und nicht als bloße Objekte im Produktionsprozeß zu verstehen. Die Arbeitnehmer sind berechtigt, sich an den Entscheidungen zu beteiligen, welche die Organisation der Arbeit und die Verwendung der Produkte der Arbeit ihrer Hände betreffen. Sowohl der Kapitalismus wie auch der Kommunismus berauben die Arbeitnehmer dieses Menschenrechtes. Wegen dieser den Arbeitnehmern auferlegten Entfremdung könnten sie die Hauptkraft der gesellschaftlichen Umgestaltung im Osten und im Westen werden. Um diesen ihren Kampf zu fördern, ruft »Laborem exercens« auf zur «Solidarität der *Arbeit und* mit *der Arbeit» (Nr. 8).*

Wo «Sollicitudo rei socialis» von der Anerkennung des Rechtes der Menschen spricht, handelnde Subjekte in ihrer Gesellschaft und deren Institutionen zu werden (Nr. 15), wird dies verbunden mit einer scharfen Kritik an autoritären Regimen. Johannes Paul hat dies zu sagen — wobei er vermutlich an sein eigenes Land denkt —: «Keine gesellschaftliche Gruppe — wie z. B. eine politische Partei — hat das Recht, die Rolle der einzigen Führungskraft zu usurpieren, da dies zur Zerstörung der wirklichen Subjektrolle innerhalb der Gesellschaft und der einzelnen Bürger führen würde, wie es in jeder Form von Totalitarismus der Fall ist. In dieser Situation werden der einzelne Mensch und das ganze Volk zu ‹Objekten›, ungeachtet aller gegenteiligen Behauptungen.»

Johannes Paul II. verwendet nicht das Wort «Demokratie». Vielleicht klingt es ihm zu westlich, zu eng verbunden mit liberalen politischen Theorien. Wonach der Papst ruft, das ist jedenfalls eine partizipatorische Gesellschaft. Seine Wortwahl ist hier aber bedeutungsvoll. Die moderne Demokratie ist immerhin eng verknüpft mit der Theorie von der Volkssouveränität, und darum läßt sie sich nicht auf die Kirche, welche auf göttlicher Bevollmächtigung gründet, anwenden. Die Bestimmung des Menschen jedoch, «Subjekt» zu sein, verantwortlich zu sein, vollbeteiligt Handelnder zu sein, muß von allen Institutionen, eingeschlossen die Kirche, respektiert werden.

Wohl immer noch von seinem eigenen Land sprechend, verteidigt Johannes Paul II. «das Recht auf das Ergreifen wirtschaftlicher Initiative», ein Recht, das in Polen weitgehend verneint wird, während es in China und anderen sozialistischen Ländern schrittweise wiederhergestellt wird. Wir möchten anmerken, daß dieses Recht nicht als eine Rechtfertigung des Systems freien Unternehmertums verstanden wird. Die Enzyklika prangert deutlich die Fehler sowohl des marxistischen Kollektivismus wie des liberalen Kapitalismus an. In einer außerordentlichen Passage bringt Johannes Paul II. eine Kritik der Überbürokratisierung der polnischen Wirtschaft, eine Kritik, die sich anwenden läßt auf alle Formen von Bürokratie, welche die Subjektrolle der Menschen nicht respektiert.

«Die Erfahrung zeigt, daß die Verneinung des Rechtes auf das Ergreifen wirtschaftlicher Initiative den Geist der Initiative überhaupt mindert oder praktisch absolut zerstört, also die schöpferische Subjektrolle der Bürger... Anstelle schöpferischer Initiative kommen hier Passivität, Abhängigkeit und Unterwürfigkeit gegenüber dem bürokratischen Apparat auf. Dieser bürokratische Apparat versetzt als die einzige ‹ordnende› und Entscheidungen fällende Körperschaft — wenn nicht sogar als der Besitzer — aller Güter und Produktionsmittel alle und jeden in einen Zustand absoluter Abhängigkeit, welche der traditionellen Abhängigkeit der proletarischen Arbeiterschaft in der kapitalistischen Gesellschaft ähnelt. Dies erzeugt ein Gefühl der Frustration oder der Verzweiflung und macht die Menschen anfällig dafür, daß sie sich aus der Teilnahme am Leben der Nation zurückziehen. Viele treibt dies zur Emigration oder zumindest dazu, eine Art innerer Emigration zu wählen» (Nr. 15).

Das Leben jeder größeren Gesellschaft verlangt nach Organisation, Verwaltung, Bürokratie. Wenn ein bürokratischer Apparat sich aber selbst als die einzige «ordnende» und Entscheidung fällende Körperschaft definiert, dann zerstört er die schöpferische Initiative, erzeugt Passivität und Unterwürfigkeit und ein Gefühl der Frustration, das die Menschen anfällig dafür macht, daß sie sich völlig aus dieser Organisation zurückziehen.

So haben wir denn den seltsamen Widerspruch, daß eben in dem Augenblick, da der Vatikan versucht, zu Zentralismus, Kontrolle und autoritärem Regierungsstil zurückzukehren, das Lehramt der Kirche die in Gottes Willen gründende Bestimmung des Menschen behauptet, «Subjekt» in seiner Gesellschaft und in ihren Institutionen zu sein. Die Bestrebungen des Vatikans, sich selbst als die einzige «ordnende» und Entscheidungen fällende Körperschaft in der Kirche zu definieren, wird von der offiziellen Lehrverkündigung der Kirche selbst verurteilt! Da die Kirche ein öffentliches sichtbares Zeichen und Symbol ist, schwächt ihre Weigerung, ihrer eigenen Lehrverkündigung zu folgen, die Kraft ihrer Botschaft aufs allerschwerste.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

(«CONCILIUM aktuell» erscheint unter der Verantwortung der jeweiligen Verfasser)

Vorwort

Dietmar Mieth/Jacques Pohier

Ethik in den Naturwissenschaften

In den letzten Jahrzehnten hat sich gezeigt, wie wichtig es ist, die Ethik *in* den Wissenschaften und nicht nur an ihrer Seite (in Philosophie und Theologie) anzusiedeln. Die Notwendigkeit der Ethik, «gemischt» zu urteilen, d.h. Urteile über Sachverhalte dem sittlichen Urteil vorauszusetzen, führt angesichts der Komplizierung dieser Sachverhalte notwendigerweise zur Wissenschaftsnähe der Ethik. Umgekehrt ist nicht mehr zu bezweifeln, daß sich die Wissenschaftsethik weit über den paradigmatischen Streitfall der Atombombe und der Militärforschung hinaus ausgeweitet hat. Der Zusammenhang von Wissenschaft, Technik, Ökonomie, Ökologie und Medizin bringt in vielen signifikanten Fällen Problemlösungen hervor, die mehr Probleme schaffen als sie lösen, z.B. in den Bereichen der Biotechnologie und der Gentechnik, aber auch in der Informationstechnik oder in den medizinischen Spitzentechniken. Dies liegt nicht zuletzt daran, daß die Naturwissenschaft, auch in der Grundlagenforschung, immer mehr mit technischen Möglichkeiten und Apparaturen sowie ökonomischen Kosten-Nutzen-Rechnungen verknüpft ist, so daß eine Reduktion der Verantwortung auf einzelne technische Anwendungen viel zu kurz greift.

Wenn auch der Sicherheitsbedarf der Staaten immer wieder im Einzelfall rechtliche Regelungen erzwingen wird, so scheint doch die Ethik in diesem «gemischten» Prozeß von Naturwissenschaft, Technik und Ökonomie meist zu spät zu kommen und angesichts der geringen internationalen Konsensbasis nur Aufgaben der Eindämmung vornehmen zu können (vgl. den Beitrag von K. Steigleder). Will die ethische Verantwortung nicht am Ende, sondern am Beginn bzw. in Begleitung wissenschaftlicher Prozesse ihren Platz finden, muß sie über die Haltung der Wissenschaftler und über Kommunikationsverfahren der jeweiligen «scientific community», ja über institutionelle Brückenköpfe der Technikfolgenabschätzung und der vergleichenden Technikbewertung *in* den Wissenschaften und bei den Wissenschaftlern selbst zu Hause sein (vgl. St. Pfürtner).

Die folgenden Beiträge beziehen sich auf fundamentalethische Fragen und einige derzeit diskutierte Einzelprobleme. Nach einer Bestimmung von Begriff, Aufgabenstellung und Methode der Ethik (K. Hartmann) werden theologisch-ethische Ansätze in ihrer Reichweite und Kooperationsfähigkeit untersucht (D. Mieth). Neben den schon erwähnten Beiträgen zum institutionellen Rahmen «einer fachbezogenen Ethik» (St. Pfürtner) und den «Problemen angewandter Ethik» (K. Steigleder) wird die umstrittene Lage des «Menschenwürde»-Argumentes in der Ethik dargestellt (J.P. Wils). Mit einer auch durch die notwendige Kürze bedingten Schärfe wird dann die Frage nach der Unsichtbarkeit der Frau als Subjekt der Wissenschaft und ihrer Verantwortung aufgeworfen (I. Prätorius).

Die Probleme der humanen Gentechnik werden derzeit in der Öffentlichkeit wohl am meisten diskutiert. Hier wird ein Rahmen für die Fragen nach der ethischen Verantwortung abgesteckt (P. Schotsmans), wobei die Verantwortung für die Nachwelt ins Zentrum rückt (E. Agius). Die ethische Diskussion über die Tierversuche (A. Bondolfi) ist nicht erst durch die Tierversuche virulent geworden; sie wirft auch die Frage nach Eigenrechten vormenschlichen Lebens auf. Den euphorischen Erwartungen gegenüber der Biotechnologie und der neuen agrartechnischen Revolution werden Bedenken aus der Sicht der Schöpfungsethik gegenübergestellt (Ph. Schmitz). Schließlich ist die technische Instrumentalisierung der Natur auch eine philosophische Grundfrage, die im Zentrum einer künftigen Ethik der Naturwissenschaften stehen dürfte (W.Ch. Zimmerli). Dem aufmerksamen Leser

wird nicht entgehen, wie sehr die Beiträge des zweiten Teiles den Problemaufriß des ersten Teiles erläutern und veranschaulichen können.

Die Herausgeber streben mit diesem Heft keine lexikalische Information an, wohl aber eine systematische Einführung in einen Handlungsbereich konkreter Ethik, bei dem manchmal ein repräsentativer Teil für das Ganze (pars pro toto) stehen muß. Da es derzeit nur eine Handvoll an Institutionen gibt, die sich mit diesen Fragen beschäftigen, und da die Einladung der Autoren relativ kurzfristig erfolgen mußte, sind die meisten Beiträge in Zusammenarbeit mit dem Tübinger Gesprächskreis «Ethik in den Naturwissenschaften» und seiner Arbeitsstelle entstanden. Bereits 1971 hatte der internationale Fachverband ökumenischer christlicher Ethik, die «Societas Ethica», einen institutionellen Ausbau der fachbezogenen Ethik verlangt. Es kommt heute darauf an, diese Forderung zu unterstützen und zu erneuern. Aus der Sicht der südlichen Hemisphäre und der ärmeren Länder dieser Welt wird sich zudem in Zukunft immer deutlicher und schärfer die Frage stellen, ob die neuen technischen Entwicklungen, die eine schönere und reichere Welt versprechen, nicht vielmehr die Monopole der Manipulation und der Gewalt gegenüber Mensch und Natur verstärken werden.

Fundamentalethische Überlegungen

Klaus Hartmann

Was ist und was will Ethik?

Ihre Herausforderung durch das naturwissenschaftlich und medizinisch Machbare[1a]

I. Ein Porträt der Ethik

1. Begriffsbestimmung der Ethik

Der erste Teil des Titels «Was ist Ethik?» verlangt eine Begriffsbestimmung. Da es mehrere große Ansätze in der Ethik gibt, fragt sich, ob man vorweg ein Gemeinsames, eine alle diese Ansätze deckende Definition der Ethik namhaft machen kann, bevor diese gleichsam als Varianten charakterisiert werden mögen. Man kann annehmen, daß die Besinnung auf ein solches Gemeinsames nicht bei den Klassikern, den großen Theorievertretern, zu finden ist, urgieren sie doch gerade ihren jeweiligen Ansatz. Es wird sich also eher um eine Ad-hoc-Formulierung handeln müssen, um einen Vorschlag, der vielleicht zureicht und einleuchtet.

Ethik ist die Erkenntnis des Guten in Theorieform[1b]. Durch ihre Theorieform unterscheidet sie sich vom de facto praktizierten Ethos. Sie ist praktische Erkenntnis, denn nicht nur erkennt sie das Gute, wo es sich findet, sondern sie rät im Falle, daß das Gute noch aussteht, seine Herbeiführung durch Handeln, oder die Unterlassung seiner Schädigung oder Verhinderung. Die Doppelanlage — Orientierung am Guten als ausgezeichneter Sache, als einem Guten, und Orientierung am Handeln als einem praktisch Richtigen oder Guten — zeigt, daß das gesuchte, aller Ethik Gemeinsame — die praktische Erkenntnis des Guten — unmittelbar eine Differenzierung enthält, die das Sein des Guten einerseits und die Verwirklichung des Guten durch Handeln andererseits betreffen.

Als praktische Erkenntnis des Guten führt Ethik analog zum Gegensatz von wahr und falsch in der theoretischen Erkenntnissphäre den Gegensatz von gut und schlecht bei sich; sie beurteilt Sachlagen und Handlungen nach diesen Prädikaten. (Hiermit geht auch eine Beurteilung von Unterlassungen von Schlechtem oder von Gutem einher.) Die Ethik beinhaltet also in Theorieallgemeinheit ein Wissen, an dem sich die Reflexion des Einzelnen auf Gutes und Schlechtes, auf gute und schlechte Handlungen, ausrichten kann. Die Ethik kann ein Handeln als guten Habitus besonders auszeichnen — sie spricht dann von *Tugend* — oder ein dem Guten Entgegenhandeln trotz vorliegender ethischer Einsicht verurteilen. Sie spricht dann von Bösem und nicht von Schlechtem, eine Unterscheidung, die erst in der christlichen Ära Gewicht erhalten hat. Als dem Einzelnen angesonnene Reflexion heißt Ethik vielfach *Moral;* ihr subjektiver Akzent auf dem Gewissen läßt den Schuldspruch oder die Rechtfertigung in den Vordergrund treten.

2. Die Differenzierung der ethischen Ansätze

Die einleitende Besinnung auf Ethik mag eine zumindest verbale Evidenz für das aller Ethik Gemeinsame ergeben haben. Darüber hinaus ist nun kurz von einzelnen *Ansätzen* innerhalb der Ethik zu sprechen. Eine am Sein des Guten orientierte Ethik stünde für das Genus «ontologische Ethik», eine am Schaffen des Guten, an Gütern als Handlungszielen orientierte ontologische Ethik wäre eine *Güterethik* (oder auch teleologische Ethik), eine am Gutsein des Handelnden orientierte ontologische Ethik wäre eine *Tugendethik;* Standpunkte, die sich allesamt nicht ausschließen, sondern eher gegenseitig einschließen, einigen sich die verschiedenen Betonungen doch im Ertrag für den Handelnden, der selbst gut geworden in sich und in seinen Zielen glücklich ist, Eudämonie erfährt[2]. Eine recht

andere, am Gesolltsein der Handlung orientierte Ethik, bei der nicht das Sein oder Zustandekommen des Guten so sehr als vielmehr das Gesolltsein nach einer Regel im Mittelpunkt steht, wäre eine *deontische* (oder deontologische) *Ethik*[3]. Dieser Standpunkt kann auch in einer modernen Variante erblickt werden, die die Regel für das Sollen ersetzt durch Herstellung eines Konsenses durch Argumentation[4]. Noch anders stellt sich die *utilitaristische Ethik* dar, der es um die größte durchschnittliche oder absolute Menge des zu schaffenden Glücks geht, eine Menge, die wohl doch als Gütermenge dargestellt werden muß[5].

3. *Begründung und Skepsis*

Wenn mit dem Gesagten ein Versuch gemacht sein mag, die Frage «Was ist Ethik?» zu beantworten, so bleiben wir doch ohne weitere Klärung unbefriedigt. Die Wünsche nach näherer Auskunft können zunächst die *Ausweisbarkeit* ethischer Erkenntnis (mit dem ihr eigenen Gegensatz von gut und schlecht oder, gegebenenfalls von gut und böse) betreffen. Wir meinen damit eher als innerphilosophisch geltende Fragen, wie das Normative (unter diesem Terminus kann man das Güterethische und das Handlungsethische zusammenfassen, wenn man die Norm nicht näher als Satz meint) in einer Theorie begründbar sei, ob Gesolltes auf Seiendes («ought» auf «is») zurückführbar sei[6], ob die Güte von Gütern und die Angeratenheit von Handlungszielen durch Unterstellung von Werten zureichend dargetan ist[8] usw.

Eine nähere Betrachtung erforderte auch die deontische Ethik, die das Sollen mit dem Begriff der Pflicht verbindet und ein ‹moralisches Gesetz› zur Begründung des Sollens ansetzt. Beim Utilitarismus fragt sich, ob der für ihn nötige Altruismus eine genügende Basis im Menschen hat. Wie nun auch die philosophischen Begründungen lauten mögen, wir müssen mit Begründungskritik, ja *Skepsis* rechnen. Für den Skeptiker bleibt es in der Ethik bei Dezisionen, die — wie etwa im Fall der ethischen Grundsatzungen in der Verfassung — die geltenden Spielregeln sein mögen. Oder für den Skeptiker bliebe eine Abwägung von Nutzen und Schaden, womit die Offensichtlichkeit gewisser Güter oder akzeptabler Handlungen wie deren Gegenteil zugestanden wäre. Eine selbst zur Theorie werdende Form der Skepsis wäre eine genetische Sicht der Herausbildung ethischen Verhaltens, wie sie sich bei Verhaltensforschern findet. Hier ist Begründung durch Genese ersetzt, eine quaestio juris mit einer quaestio facti vertauscht[9]. Wir können nicht ins einzelne gehen; für unseren Zweck mag es bei der Versicherung bleiben, daß die Philosophie Argumente bereithält, in denen gezeigt werden kann, daß der Mensch erst bei Ansetzung von Sittlichkeit (oder Orientierung an Ethik) seinem eigenen Wesen nach ernst genommen ist oder sich ernst nimmt. Er ist ein Wesen, das die gut/schlecht und gut/böse Polaritäten aufwirft und sich ihnen unterstellt. Der Mensch hat praktische Vernunft.

4. *Die Inhalte der Ethik*

Nähere Auskunft scheint weiter erwünscht in der Frage, was denn für gut erklärt wird oder als zu tun angeraten ist, und wenn es da mehrerlei gibt, was höher gestellt wird, also wie Güter und Handlungsziele nach gut und besser rangiert werden. Es sei hier kein Katalog eines Güter- oder Wertreichs aufgeführt. Aufs äußerste reduziert kann man aber wohl sagen, daß die menschliche Person und die von ihr geschätzten Güter als Gutes geschätzt und bewertet werden[10]. In der deontischen Ethik Kants erscheint die Person als «Zweck an sich selbst»[11], unter Absehung von einer absoluten Bewertung der von ihr geschätzten Güter, die für nicht begründbar gehalten wird (was einer Ablehnung des Eudämonismus gleichkommt)[12]. Die Person ist nicht ein Gut wie andere Güter, ist nicht etwas zu Habendes; sie ist Gegenüber des Handelnden und Einschätzenden und so Adressat von Anerkennung.

Die Rangierung des Zu-Schätzenden — der Person, der Güter und der Handlungen — ist eine entscheidende Voraussetzung für Abwägungen im Entscheidungs- oder Konkliktfall (man spricht von «Güterabwägungen»). Auch setzt eine Bemühung um eine perfectio eine Ordnung in Höheres oder Niedrigeres voraus. Die Rangierung, sei sie nun in Wert- oder Güterterminologie gedacht, kann für die einzelnen Standpunkte verschieden ausfallen. Dabei ist der Sonderfall der deontischen Ethik zu notieren, die als primär an der anderen Person orientierter Standpunkt eine Rangierung nur in der Form kennt, daß es «enge» und «weite» oder supererogatorische Pflichten gibt[13]. Sonst kann die Meinung

sein, daß gewisse Zielebenen oder auch Lebensformen zum Obersten gehören (die aristotelische Eudämonie, die mit Autarkie und Kontemplation einhergeht)[14], oder daß das Glück inhaltlich unspezifiziert, utilitaristisch gesehen in quantitativer Steigerung obenan steht. Neuerdings sind Rangierungen aufgekommen, die etwa das Leben als solches als höchsten Wert[15] oder das Leben insgesamt auf der Erde[16] zum Richtpunkt der Ethik machen.

Die bisherige Schilderung dessen, was für gut erklärt oder als zu tun angeraten ist, gestattet einen Blick auf eine nunmehr deutlich werdende Unterscheidung: die Frage, weswegen wir etwas tun sollen, läßt über die Antwort hinaus, daß es gut ist, die Antwort zu: weil die Folgen (die als einschätzbar gelten) gut sind. Man spricht von teleologischer Ethik oder von Konsequentialismus. Oder die Frage läßt die Antwort zu: weil das Tun gesollt ist, gleichgültig, was die Folgen sind (wobei es Gründe für das Sollen gibt: die Verallgemeinerungsfähigkeit der Maxime, das moralische Gesetz, das Kriterium des andernfalls eintretenden Widerspruchs, d.h., der Aufhebung menschlicher Institute wie Vertrauen, Versprechen u.ä.)[17]. Die deontische Ethik kann geradezu als Alternative zum Konsequentialismus angesehen werden[18].

5. *Normative Ordnung als ethisches Thema*

Unser tour d'horizon wäre grob und unvollständig, wenn wir nicht aufmerksam machten auf ein ethisches Thema, das sich nicht so recht in die bisherige Darstellung fügen will; wir meinen die *Gerechtigkeit.* Sie ist als Tugend, als Zusammenfassung aller Tugenden, als Ordnung im Ganzen, wenn dies denn ein gutes sein soll, aufgefaßt worden[19]. Sie könnte somit je nach Standpunkt durchaus als vollkommene Tugend, als oberstes Ziel gelten[20]. Man spürt aber, daß hier eine besondere Bewandtnis vorliegt, ist hier doch die Schaffung des Guten nicht dem Einzelnen möglich, und zwar nicht nur nicht, weil die Kooperation Anderer für ein Werk erforderlich wäre, aber ausbleibt, sondern prinzipiell, weil eine Regelung — jedenfalls im Falle der *Verteilungs-* oder *distributiven Gerechtigkeit*[21] — alle übergreifen müßte, weil ein ganzes Arrangement Thema der Gerechtigkeit ist. D.h., Gerechtigkeit ist nicht eigentlich Handlungsziel des Einzelnen (es sei denn, er hätte die Regie für ein Gemeinwesen inne), wohl aber Wert oder soziales Gut. Allerdings kann der Einzelne für seinen Teil die sog. *kommutative Gerechtigkeit* erfüllen, indem er Gegengabe für Gabe gibt, beim Tausch nicht betrügt usw.[22] Wir wollen das Problem hier nicht vertiefen, sondern uns zu einer letzten Überlegung im Rahmen einer Klärung, was Ethik ist, weiterleiten lassen.

Wir werden am Beispiel der Gerechtigkeit aufmerksam auf den Punkt, daß Ethik sich mit dem Anraten von Handlungen *an den Einzelnen wendet:* Ihm in seiner Situation wird angeraten, ein bestimmtes Handlungsziel (oder einen bestimmten Handlungsgrund im Fall der deontischen Ethik) zu wählen, das oder der als gut auszuzeichnen ist (etwa in einer Wertvorzugsordnung oder gemäß einer absoluten Sollensforderung). Die Situation ist bereitgestellt durch die Anderen. Sie sind selbst nicht nur Umstände, sondern Gegenstände der Handlungen, auf sie hin handelt man entweder direkt — man liebt sie, fördert sie (oder tut das Gegenteil) — oder indirekt — man schafft Güter oder neue Gegebenheiten, die Andere betreffen, ihnen nützen (oder ihnen schaden). Ethik ist so der Bereich des Normativen, in dem davon die Rede ist, was der (sozial unbeschriebene) Einzelne gegenüber einem anderen Einzelnen tun soll (wobei die wertmäßig gefaßte Ethik den Andern in eine Wertskala aufnimmt, so wie auf ihre Weise die deontische Ethik den Menschen als Zweck an sich selbst faßt). Hier bestünde dann eine Dualität *Ich und jeweiliger Anderer.* Demgegenüber stünde dann — am Beispiel der Gerechtigkeit deutlich geworden — die Sphäre von sozialen Regelungen und Arrangements — kurz das «gute Leben» des Ganzen oder das Gemeinwohl—, das nicht Handlungsauftrag des jeweiligen Einzelnen sein, das er aber einschätzen und für das er sich zu seinem Teil einsetzen kann. (Es ist nicht von ungefähr, daß die deontische [kantische] Ethik der Gerechtigkeit keinen maßgeblichen Platz zuweisen kann, ist diese Ethik doch entscheidend am jeweiligen Anderen — den ich im Verallgemeinerungstest meiner Maxime berücksichtigen soll — orientiert.)

Viele Ethiker reden von *Sozialethik*[23] und meinen, dieser Bereich lasse sich ohne Bruch an die ihr vorangehende Ethik als solche, oder im allgemeinen, anschließen. Andererseits kann man der Meinung sein, hier müsse von Politik oder auch Ökonomik, geredet werden, weil der

Einzelne überschritten werde. Schwierigkeiten, diese Bereiche von der Ethik her zu erschließen, bestünden jedenfalls für eine Ethik, die als «Theorie der Lebensführung» definiert ist.

6. Die Zuständigkeit der Ehtik: Ethik und Recht

Vielleicht nicht unsere Begriffsbestimmung und Erläuterung der Ethik, aber unsere Vorstellung von der Relevanz und Rolle der Ehtik wäre noch unvollständig, ja irreführend, wenn wir nicht die Frage aufwürfen: was ist in den Fällen, wo das Angeratene nicht geschieht? Hier kan es den Fall geben, wo einfach das Odium des Schlechtseins oder Böseseins auf einem lastet (im Sinne einer Mißbilligung durch Andere oder durch einen selbst bei schlechtem Gewissen). Aber es kann auch den Fall geben, wo Fehlverhalten zu ernst ist, um hingenommen werden zu können, wo es also Sanktionen dagegen (oder zumindest Auflagen zur Wiedergutmachung) gibt: die Ebene des *Rechts*. Ethik tritt so in ein Konkurrenzverhältnis zu Regelungen, die das Wohlverhalten im Interesse Aller oder des Gemeinwesens sichern sollen. Das Verhältnis beider ist verschieden gefaßt worden, etwa einfach so, daß Ethik Regeln enthalte, deren Verletzung nur *Mißbilligung* nach sich zieht, während das Recht aus Regeln besteht, deren Verletzung *Sanktionen* institutioneller Art nach sich zieht[24]. Oder so, daß Ethik dort gelte, wo der Einzelne sich selbst zum guten Handeln bestimmt (Kant spricht von «Selbstzwang»[25]), während das Recht das Zusammenbestehen der einzelnen Willen sicherstellt und dafür ermäßigte, aber erzwingbare Forderungen erhebt, bei denen die Motivation, warum ich konform handle, gleichgültig ist; es könnte auch Furcht vor Strafe sein[26]. Oder schließlich ließe sich der Unterschied so machen, daß Ethik (oder, wie es kontrastierend heißt, «Moralität») darauf abstellt, daß der Einzelne selbst das Gute proponiert, während das Recht für die Regelung von Sozialgebilden, ja für diese selbst, steht, in denen der Einzelne, ohne selbst einen individuell erfüllbaren Handlungsauftrag für sie zu haben, durch Mitgliedschaft oder Innestehen konstitutives Element dieser Sozialgebilde, und letztlich des Gemeinwesens, ist[27].

Vergröbernd gesagt wäre Ethik die Disziplin der persönlichen Kultur in der Dimension Ich-Anderer (mit dem Zweck eigener Vollkommenheit und fremder Glückseligkeit)[18], das Recht dagegen (und die zugehörige Theorie der Rechtsphilosophie und die Staatsrechtslehre) die Domäne der sozialen Gestaltung und ihrer Existenz- und Friedenssicherung.

Die Zweiteiligkeit von Ethik und Recht läßt (jedenfalls in der Kantischen Zurechtlegung als alternativ) denken, daß ethisches oder unethisches Verhalten *nicht rechtlich relevant* ist[29], wo es etwas das Zusammenbestehen der einzelnen Willen als solches tangierte, würde es eo ipso Sache des Rechts. ‹Ethische› Effekte der Einzelnen aufeinander kommen so nicht in den Blick; die Fragestellung ist der Systematik fremd[30]. Sicher konnte man immer sagen, wenn zu viele etwas für das Zusammenbestehen der einzelnen Willen Schädliches tun, oder wenn etwas in der Kumulation schädlich wird, so könne man eine rechtliche Sanktion dagegen vorsehen, die Sache zur rechtsrelevanten erheben. Aber die Schädlichkeit oder Unwillkommenheit von Handlungen kann eine solche sein, die *nicht* — oder zunächst nicht, oder im Interesse einer nicht zu engmaschigen Regelung nicht — *die Schwelle des Rechts* überschreiten, wie gesagt, zu rechtlichen Themen werden (Selbstverwirklichung, die Andere stört — Nozick hat hierzu Kluges gesagt); manche sind nicht dieser Art, etwa wenn niemand mehr Kinder haben oder niemand mehr seine alten Eltern bei sich aufnehmen will. Im ersteren Fall mag es Sanktionen für die Erhöhung der Rentenbeiträge kinderloser Ehepaare geben; im letzteren den Rückgriff auf Vermögen für die Sozialhilfe benötigenden Eltern in Altersheimen.

Das Recht kann in gewichtigen Fällen auch die Ethik sanktionieren (mit Strafe bewehren), etwa wenn die Abtreibung an Bedingungen geknüpft oder verboten wird, weil der Selbstwert auch der werdenden Person geltend gemacht wird; auch die vom Recht — durch das Ehe-, Familien- und Scheidungsrecht — geschützte Ehe kann als ethisch fundiert und vom Recht sanktioniert aufgefaßt werden usw. Umgekehrt kann Ethik das Recht noch beurteilen wollen — als zu streng, zu traditionell, zu lax usw.[31]

II. Die modernen Problemfelder der Ethik

Es gibt Anlässe oder Gegebenheiten, wo zu fragen ist, ob ein ethisch Unwillkommenes vorliegt, auf das wir Einfluß nehmen wollen, ohne

wegen Gemeinschädlichkeit zur Rechtssanktion greifen zu wollen oder vorerst nicht zu wollen oder auch nur zu können. Daß wir heute eine Fülle von solchen Anlässen sehen, liegt daran, daß durch die technologische Entwicklung die Machbarkeit von vielem eminent zugenommen hat. Die Ethik hat Arbeit bekommen.

Versuchen wir eine Aufstellung der Anlässe. Da ist etwa die *kurative Medizin.* Hier ist eine Rettung von Menschenleben machbar geworden, wo sonst Schicksalsergebenheit am Platz war. Die heutigen Möglichkeiten lassen sich näher sondieren, zunächst in solche, wo die *Intensivmedizin* Menschen überleben läßt und das ethische Problem ist, welches Risiko für bloßes vegetatives Überleben besteht. Sind Ärzte nach der Intention des Eides des Hippokrates verpflichtet, alle therapeutischen Maßnahmen zu ergreifen, auch wenn ein Risiko besteht (oder gar eine Wahrscheinlichkeit), daß nur vegetatives Leben erhalten wird? Diese *Stellungnahme zum Leben «als solchem»* liegt auch im Fall der Sterbehilfe vor: Darf man Leben, das hoffnungslos leidet, künstlich beenden (aktive Sterbehilfe)? Oder darf man nur Hilfe zur Lebensverlängerung versagen (passive Sterbehilfe)?

Die andere Möglichkeit, die zu anderen ethischen Erwägungen führt, ist die (hier einmal so genannte) *substitutive Medizin,* die Kranken ein normales Leben ermöglicht (etwa die Dialyse bei Niereninsuffizienz; auch Herzoperationen können darunterfallen). Hier stellt sich das Problem der gerechten *Distribution* der Behandlung, wenn die Therapie aufwendig ist. (Das Problem der Distribution kann auch in der — vielleicht teueren oder knappen — Intensivmedizin auftreten; dennoch sind die beiden Fälle zu unterscheiden.) Gibt es Kriterien für die Distribution, darf man wichtigere Personen bevorzugen und andere leiden oder sterben lassen? Muß die gerechte Distribution in einer Grauzone bleiben, weil wir das Problem nicht lösen oder die Maximen der Entscheidung nicht öffentlich nennen können? Die ethischen Probleme sind also, ob Leben als Selbstwert genommen werden soll (auch auf das Risiko des verbleibenden nicht mehr personalen Lebens hin) und ob die Distribution der Chance des Überlebens oder des guten (normalen) Lebens gerecht sein kann. Im übrigen gibt es Rückwirkungen auf Kostenträger — auf eine Gesamtdistribution in der Solidargemeinschaft — und auf künftige Generationen.

Eine durch Diagnose Unerwünschtes der Vernichtung anheimgebende Möglichkeit der Machbarkeit ist die *Amniozentese,* die es gestattet, erbkranken Nachwuchs zu erkennen und damit zur Disposition (d.h. Abtreibung) zu stellen[32]. Regt sich der Einwand einer stengen (natürlichen oder naturalistischen) Ethikauffassung gegen die Tötung von werdendem Leben, auch wenn es nicht dem Bild des normalen Menschen entspricht (eine Ethikauffassung, die sich in die Naturwüchsigkeit und Kontingenz ergibt, möglicherweise religiös interpretiert als Wille Gottes), so ist die durch Amniozentese eröffnete Möglichkeit spektakulärer, wenn man bedenkt, daß durch sie auch das unerwünschte Geschlecht des Kindes Anlaß der Abtreibung werden kann (was vielfach in Indien schon praktiziert wird). Hier ist auch ein zu einem normalen Menschen sich entwickelndes Leben negiert, und die Ethik ist, soweit sie das Leben als Grundwert beurteilt, angesprochen.

Ein weiteres Feld der Machbarkeit, das sich auf Biologie und Medizin verteilt, ist die *Fortpflanzungsmedizin* oder Fertilisationsmanipulation (wie wir sie nennen wollen)[33]. Sie reicht von künstlicher Insemination bis zur In-vitro-Fertilisation. Das als ethisch empfundene Problem ist (abgesehen von Einreden der Künstlichkeit als solcher gegenüber einer Ethik der Natürlichkeit) das Incognito des Samenspenders. Hierzu gehört näher die homologe und die heterologe Insemination, welch letztere das Problem der (etwa zugelassenen oder gar geforderten) Anonymität und also das des prinzipiell verhinderten Vaterschaftsnachweises mit sich bringt, mit den zugehörigen als juristisch zu charakterisierenden Problemen (Erbberechtigung usw.). Die ethische Reaktion hierauf ist Befremden, das sich aber schwertut, sich zu artikulieren, stellt man doch nur einen graduellen Unterschied zur unehelichen, natürlichen Zeugung eines Kindes fest. Geltend gemacht wird etwa, daß die natürliche Liebesbeziehung ausgeschaltet sei. Das Unbehagen wird größer bei der In-vitro-Fertilisation, wo nicht nur die Samenspende, sondern auch die empfangende Eizelle disponibel ist und nach einer Entwicklungszeit eine Verpflanzung des Embryos (oder der befruchteten Eizelle) in die Frau, die Spenderin der Eizelle ist, oder in eine «Leihmutter» vorgenommen wird. Die Probleme, die sich hier anknüpfen, betreffen einmal die bei der In-vi-

tro-Fertilisation anfallenden (aus Gründen der Erfolgsrate auch willkommenen) überschüssigen Embryonen und ihre «Verwendung» (etwa für Forschungszwecke oder für die Pharma- oder Kosmetikindustrie) oder Vernichtung. Hier ist für die Ethik die Respektierung des Lebens tangiert. Die weiteren ethischen Einwände sind weniger scharf umrissen: es treten Probleme auf derart, daß die menschliche Mutter-Kind-Beziehung gestört ist — bei der homologen Eizellenspenderin weniger, bei der Leihmutter mehr.

Ein noch anderes Feld der Machbarkeit ist gegeben durch die *Gentechnologie* oder *Genmanipulation* (die in der Amniozentese diagnostisch nur negativ, zu Zwecken der Ausschaltung von Nachkommenschaft auftrat) im positiven Sinne, wonach das Erbmaterial durch Eingriffe verändert werden kann. Diese Möglichkeit ist hauptsächlich bei Nutzpflanzen und bei Nutztieren verwirklicht worden. Es handelt sich nicht mehr um die Züchtung durch Elimination von unerwünschtem Erbgut oder durch Sicherstellung von erwünschtem (bei Zuchtbullen etwa durch künstliche Insemination), sondern um die über die klassische Biotechnologie hinausgehende Züchtung durch (positive) Erbgutveränderung oder Reinzüchtung, die nun durch moderne Verfahren wie Klonierung, Bestrahlung und, wo schon möglich, durch Chromosomenmanipulation erreicht wird[34].

Die Auswirkungen der über die klassische Biotechnologie hinausgehenden «grünen» und «roten» Gentechnologie auf die Landwirtschaft (durch Erzeugung ertragreicherer oder resistenterer Sorten und Spezies) können segensreich oder fatal sein durch Verminderung der erforderlichen, in der Landwirtschaft tätigen Bevölkerung, oder auch durch die Vernachlässigung der Ermüdung von Böden auf Grund von anspruchsvolleren Nutzpflanzen oder von Sorten und Spezies selbst, die nur durch Rückgriff auf robuste oder «wilde» Spezies aufgefrischt werden können, also Probleme der Nahperspektive gegenüber der ferneren Zukunft. (Genbanken werden erforderlich, um Erbmaterial unverbildeteter Art bereithalten zu können.[35])

Sicherlich beherrschbar und dann auch segensreich ist die Genmanipulation, soweit mit ihr die *Erzeugung von Wirkstoffen* (etwa Insulin) durch Programmierung von Bakterienzellen gemeint ist[36]. Die Frage ist nur der Modus der Sicherstellung des Schutzes vor epidemischer Ausbreitung von manipuliertem Material[37].

Die allmählich möglich werdende Genreparatur[38] oder gar optimierende Züchtung von Menschen nicht nur durch negative (eugenische) Aussonderungsverfahren oder «genetic screening» (was Bedenken[39] genug erregt, aber andererseits wegen Verschlechterung des menschlichen «Genpools» für manche auch erwünscht sein kann), sondern durch *positive Genmanipulation*[40] würde ethische Bedenken heraufbeschwören derart, daß die bisherige Erwartung der Menschen, ihresgleichen als Nachkommen zu haben — nicht nur in Spezieshinsicht (also gegen Chimären)[41], sondern auch in Typ-Hinsicht (so ähnlich wie in den elterlichen Familien) —, durchkreuzt wüde und das Problem sich stellte, wer über die Ziele der Manipulation zu entscheiden hätte. Hier, wenn nicht schon vorher, zeigt sich eine Bedrohung, daß das Natürliche zerstört wird, so sehr eine — platonisierende, pädagogische — Idee auch diese (positive) Eugenik bejahen könnte. Im Umkehrschluß hieße die Ablehnung dieser Möglichkeit die Akzeptierung der Naturwüchsigkeit und Kontingenz menschlicher Fortpflanzung mit allen Risiken, wie sie heute Eltern angesichts der Qualität des Genpools (und der zusätzlichen Mutations- und Geburtsrisiken) tragen.

III. Ethische Entscheidungsmöglichkeiten

Die genannten Beispiele haben, je nach Gebiet, verschiedene ethische Bedenken bei sich, die man sich geklärt wünschte, so daß es zu einer Entscheidung kommen könnte, ob die einzelnen Praktiken ethisch vertretbar sind. Unter dem Motto: «Was will Ethik?» ist ja denn auch gemeint, daß Ethik über vermeintliche Güter, über Handlungen und ihre Folgen zu einer Entscheidung nach «gut» oder «schlecht» gelangen will, von der zu hoffen ist, daß sich Menschen davon bestimmen lassen.

Angesichts der verschiedenen Problemfelder gilt es zunächst zu beachten, daß zu unterscheiden ist zwischen *einfacher Schädlichkeit* von Folgen einerseits, und *Änderungen im menschlichen Selbstverständnis* andererseits, denen gemäß bisher ethisch Gebotenes Gegenstand der Abwägung wird und zukünftig Mögliches als erlaubt projektiert wird. Einfache Schädlichkeit auf Grund vermehrter Machbarkeit ist schon seit

längerem bekannt; zu denken ist an eine Übernutzung der Natur, an die Verwendung von Mitteln zur Produktionssteigerung — etwa durch Herbizide und Pestizide —, die zur Störung des Gleichgewichts in der Natur, zum Aussterben von Tier- und Pflanzenarten usw. geführt haben und weiter führen. Die durch die Gentechnologie ermöglichten weiteren Veränderungen fallen ganz weitgehend unter den Verdacht *zukünftiger Schädlichkeit*, sei es, wie schon angedeutet, durch Verarmung des Genpools, sei es durch demographische Folgen in Ländern mit stark landwirtschaftlicher Bevölkerung. Hinzu treten Risiken bei der Genforschung selbst — Hinausgelangen von gefährlichen Mutanten z.B. —, wobei die Kontrolle von Neuentwicklungen wohl mehr noch als in der Kernforschung nur von den Innovatoren der Forschung selbst beurteilt werden kann. Hier kann Beunruhigung aufkommen, ob denn ethische Ansinnen an die Forscher, gegebenenfalls in eigener Sache Verzicht zu leisten, zureichende Sicherheit geben. Schließlich beunruhigt der offene Horizont des Übergangs der Gentechnologie zur Genmanipulation beim Menschen.

Die Probleme, die die therapeutische Medizin aufwirft, sind, wie wir gesehen haben, zum Teil distributive Fragen des gerechten Zugangs zur substitutiven (unter Umständen sogar allgemein zur kurativen) Medizin. Diese zunächst einfach klingende Einordnung wirft aber schnell weitere ethische Fragen auf, etwa die von Unwillkommenheiten derart, ob die Ethik verlangt, daß die Gesellschaft für alle Fälle die therapeutischen Möglichkeiten bereitstellt und also im Grenzfall überwiegend für ihre Kranken lebt, oder die von veritablen Teufelskreisen, wenn durch ärztliche Versorgung eine dramatische Bevölkerungszunahme entsteht. Damit ist das andere Problem der kurativen Medizin berührt, das in entwickelten Ländern durch die Intensivmedizin (in weniger entwickelten Ländern gegebenenfalls schon durch das Vorhandensein medizinischer Versorgung) aufgeworfen wird. Hier ist über mögliche Schädlichkeit hinaus eine Abwägung zwischen Schädlichkeit und Verfügung über menschliches Leben angezeigt. Welche Entscheidungsmöglichkeiten hat Ethik hier? Wie soll sie das Leben ‹als solches› einschätzen und aufrechnen gegen anderes Zu-Berücksichtigendes?

Die oben schon angesprochenen Probleme der Fortpflanzungsmedizin und der Genmanipulation beim Menschen (auch der bloß diagnostischen Amniozentese) verschärfen noch die ethische Sachlage; hier steht menschliches Leben zur Disposition sowohl seiner Existenz nach wie — möglicherweise in der Zukunft — seiner Geartetheit nach. Die ethische Beurteilung der Fortpflanzungsmedizin und der Genmanipulation beim Menschen kann vielleicht noch weniger als im Fall der kurativen Medizin von einer immerhin noch relativen klaren Problemsituation ausgehen, die mit der Respektierung vorhandenen menschlichen Lebens gegeben ist. Kann Ethik hier Entscheidungen vorgeben?

Man bedarf sicherlich einer stärkeren Ethik, die sich nicht auf die leere Rede von Verantwortung[42] zurückzieht. Erforderlich wäre eine Ethik, die etwas inhaltlich Paradigmatisches enthielte. Hier zeigt sich ein Spektrum ethischer Standpunkte. Am einen Ende steht eine ‹ontologisch-naturalistisch› zu nennende Position, die natürliche Weisen der Fortpflanzung und natürliche Folgen auszeichnet, also sowohl die Bejahung der Naturwüchsigkeit und Kontingenz der Folgen wie die Tabuisierung von Eingriffen in die natürlichen Folgen (abgeleiteterweise auch die Vermeidung von unnatürlichen Folgen wie überschüssiger Embryos) verlangt. (Dies ist weitgehend der Standpunkt der katholischen Kirche.) Die Position wird auch zu unwillkommenen Störungen eines natürlichen Verhältnisses von Familie und Kind etwas zu sagen haben. Aber ist die Abwägung zwischen Kinderlosigkeit und Künstlichkeit zugunsten von Verzicht wirklich durch Natürlichkeit schon begründet und entschieden? Die Position ist wesentlich moraltheologisch bestimmt und in der Frage, was über Natürlichkeit hinaus zu bejahen wäre, in den modernen Problemfeldern auf Meinungen angewiesen[43]. In ihrer eigentlichen Domäne, der natürlichen Fortpflanzung, hat die ontologische Position Anlaß gegeben zu Fragen wie, ob schon vor der Nidation von menschlichem Leben gesprochen werden könne und wann «viability» und somit Unverletztlichkeit der Frucht eintrete; das ethische Problem wird zum biologischen.

Ein anderer Standpunkt, der nur ein ad hoc proponierter, aber nicht präzisiert vorliegender ist, ist eine stärker inhaltlich bestimmte Ethik und Soziallehre, die weniger am Gebot der bloßen Natürlichkeit (die nicht unterschritten werden soll, aber als solche geradezu materialistisch

sein kann) hängt, als an den zu affirmierenden Sozialgebilden, in denen der Mensch seine Befriedigung erreicht. (Wir machen uns hier zurecht, was etwa Hegel im Rahmen einer Vernunftontologie über unser Thema gedacht haben könnte.[44]) Hiernach wäre Unmittelbarkeit (Natürlichkeit) der mitmenschlichen Beziehungen gefordert und daher Künstlichkeit, also Mittel des Verstandes, als störend zu bewerten; wenn auch der beschrittene Umweg zum Ziel — gemeint wäre jetzt künstliche Insemination, In-vitro-Fertilisation, nicht aber wohl die Disposition über werdendes Leben und Leben als schon vorhandenes — entschuldigt und vergeben wäre, wenn er sich im Erfolg wieder verliert; es war ja vernünftig, die befriedigende Situation — wer Nachwuchs und Familie haben will, soll ihn haben können — herzustellen. Vielleicht ist eine solche Ansicht der Standpunkt vieler Menschen heutzutage, wobei der, der die Ausnahme von der Naturwüchsigkeit, die Kontingenzvermeidung (keine Mißbildungen, Kinder auch wenn es ‹eigentlich› nicht geht), fordert, für eine Weile die allgemeine Sitte suspendiert, aber dann wieder zur Sitte zurückkehrt.

Ähnlich radikal wie die ontologisch-naturalistische (‹natürliche›) Ethik, aber anders, wäre schließlich eine Ansicht, die ein Tableau des dem Menschen ‹Gemäßen› vor uns hinstellt, eine Kritik am ‹Machen› und an der Hybris des Menschen übt und stattdessen einen Seinsgehorsam auszeichnet, die *Heideggersche Position*[45] (die sich von einer den ‹Grünen› zu unterstellenden Position unterscheidet, insofern diese wegen angeblicher Selbstverwirklichung des Menschen drastische Eingriffe in das Natürliche billigen würden). Alle Manipulation der geschilderten Art müßten für Heidegger dem ‹Gestell› zugeordnet und abgelehnt werden. Heidegger möchte jedoch (von seinem Standpunkt) nicht von einer Ethik sprechen, da ihm Ethik schon eine Verdinglichung in Form von Bewertung beinhaltet, die er zugunsten eines Seinsgehorsams von sich weist. (Man könnte sich auch eine marxistische Anti-Entfremdungslehre in diesem Zusammenhang denken.[46])

Ethik ist, wie man sieht, in sich selbst gespalten, vielfach unschlüssig und angesichts der modernen Problemfelder eine der Entwicklung bedürftige Disziplin, die eine ‹ethische Ökumene› herstellen müßte. Vorerst tastet sie sich meist nur an Güterabwägungen entlang, wie: Liegt bei Abtreibung unerlaubte Tötung vor oder sind die Existenz des Kindes und der Wille der Frau gleichberechtigt gegeneinanderzustellen; ist die Produktion überzähliger Embryos für Zwecke von Retortenbabies angesichts ihrer späteren Vernichtung erlaubt, etwa angesichts der Nützlichkeit für die Pharmaindustrie oder die Forschung; sind die Folgen der jetzt eröffneten Möglichkeit von Retortenbabies für die bisherige Normalität der Fortpflanzung so bedeutsam, daß man zur Restriktion neigt? Distributive Probleme hinsichtlich Kosten und Knappheit der Mittel mögen hinzukommen. Ethik müßte erst noch an Eindeutigkeit gewinnen und ihre Begründungskapazität vergrößern, bevor Antworten in Fragen der neuen Problemfelder gegeben werden können. Von enger umschriebenen ethischen Standpunkten (Partialethiken) aus sind Antworten ohnehin schon möglich.

Eine um Eindeutigkeit bemühte lapidare Position für Fortpflanzungsmedizin und Gentechnologie ist die These eines ‹kategorischen Fundaments›: Die Zugehörigkeit zur Gattung ‹Mensch› wäre das Entscheidende, das Eingriffe nach der Zeugung verbietet. Es handelt sich um die «Entscheidung», mit welcher «der Mensch die befruchtete Keimzelle als einen teleologisch verfaßten Keim» anerkennt, «aus welchem ein gleich freier Mensch hervorgehen soll, wenn nichts dazwischenkommt»[47].

IV. Die Einflußchancen der Ethik

Die Erwartung, die an die Ethik angesichts der modernen Problemfelder gestellt wird, ist insofern neuartig, als man wünscht, sie — oder ihre Beherzigung seitens der Einzelnen, seitens designierter Instanzen (wie Ethikkommissionen) oder schließlich seitens des Rechts, das sie mit Sanktion bewehrt (wozu auch indirekte Sanktion von ethischen Instanzen wie Ethikkommissionen gehört) — sie, die Ethik, möge gewissen Folgen unseres heutigen technischen Könnens *steuern* und auf Unterlassung oder Beschränkung hinwirken. Die Erwartung kommt sowohl von denkenden Zeitgenossen wie neuerdings von Politikern. Ethik soll die Entwicklung steuern, und wenn die Hypostase ‹Ethik› statthaft wäre, könnte man auch sagen: Ethik *will* steuern. Wir müssen dann aber die Chancen des Einflusses der Ethik untersuchen.

Die Anforderung an die Ethik, daß sie den Boden für ein gedeihliches Gemeinwesen bereite, ist alt, so schon bei Aristoteles, sehr deutlich bei Kant und erst recht bei Hegel, wobei dann gegebenenfalls bei den beiden letzteren die Meinung war, daß es die Funktion der Kirchen sei, hierfür zu sorgen. Ethik war Boden und Element des guten Gemeinwesens[48]. Wenn nun heute Probleme durch die technologischen Fähigkeiten der Menschen entstehen, so möchte man die Wirkung der Ethik als Korrektur oder Steuerung über das Maß hinaus, was Ethik als Element des guten Gemeinwesens bisher bewirkt hatte. Man möchte Ethik rational einsetzen in bewußter Reflexion auf ihre erhoffte Wirkung, man denkt instrumental.

Noch vor allen organisatorischen Fragen, wie dies zu bewerkstelligen sei, stößt man auf ein grundsätzliches Problem. Angenommen, die technologischen Möglichkeiten können in ihrer Eigengesetzlichkeit in Konflikt kommen mit ethisch Zu-Billigendem, so stößt man auf das Problem, daß der ethisch handeln Wollende *machtlos* ist oder sich *in Nachteil bringt.* Damit meinen wir einen *Systemzwang,* der teils motiviert ist durch die Verfügbarkeit von vorteilhaften Möglichkeiten — der Betreffende verzichtete ja gleichsam als Konsument auf Möglichkeiten —, teils durch die Nötigung derer, die die Möglichkeiten herstellen können, ihrerseits Nachteile zu vermeiden. Die Folgen der technologischen Möglichkeiten überkommen uns; sie sind als solche zwar zum Teil gern genutzt, zum Teil aber gar nicht gewollt oder eben nur im eigenen Fall bejaht: Ich möchte mich ja nur einer Möglichkeit bedienen oder ich möchte ja nur meine Forschung betreiben. Man kann so als Einzelner für Andere einen Systemzwang schaffen.

Diese Bewandtnis des Systemzwangs (im Sinne eines Ausgeliefertseins an die Dynamik eines Systems, das seinen eigenen Fortschritt hat) ist nicht nur eine Sache der Ethik; der Systemzwang liegt seit eh und je in der Wirtschaft vor. Das Marktgeschehen ist ein markantes Beispiel. In der modernen Technologie handelt es sich um ein anderes System mit derselben Konkurrenzcharakteristik. Geböte ethische Rücksicht weniger Vorteilnahme, so hätte ein Anderer Gewinn davon (als Konsument hat er weniger Last als derjenige, der ein mißgebildetes Kind hat; als Produzent macht ein anderer, der weiter geforscht hat, die Karriere). Der Wohlmeinde, dem die Ethik eine Unterlassung gebietet, überläßt einem Anderen die Chance der Überlegenheit[49]. Aber auch die vermeintliche Geschlossenheit einer ethischen Gebietshoheit ist Illusion: Die Frau, die Amniozentese will, geht ins Ausland zur Konkurrenz; der Forscher, der Restriktionen unterliegt, geht in ein anderes Land, wo diese nicht bestehen[50]. Nur bei globaler Homogeneität wäre der Einwand hinfällig; aber globale Homogeneität ist, wie in der Wirtschaft, nicht herzustellen. Die Folgen der Technologie erweisen sich unter dem Gesichtspunkt des sonst eintretenden Nachteils als weitgehend zwangsläufig, die Folgen der Ethik als weitgehend für den Einzelnen nachteilig, es sei denn, man bewertete ihre Befolgung «ideell»[51].

Wer für «Sensibilisierung» eintritt, muß sich also klarmachen, wie wenig ein solch mildes Mittel ausrichtet, wenn schon ein geschlossener Ethik-Staat mit juristischer Bewehrung nicht viel besser dasteht. Es gibt Gegenbeispiele, z.B. den Boykott der Einfuhr von Seehundfellen aus Kanada, oder das Verbot der Einfuhr von Meeresschildkröten. Man sieht, die Beispiele gehören in Randgebiete und betreffen wohl kaum die gravierenden Fragen, mit denen wir es zu tun haben. (Nicht zu erwähnen die Abrüstung, wo die Nachteile die existentielle Bedeutung von Sein oder Nichtsein haben.) Die Handlungs- und Spieltheorie hat die Fragen verallgemeinert und kommt zu dem Schluß, daß der unmoralische «free-rider» in einer moralischen Gesellschaft den Vorteil hat[52].

Diese Überlegungen sollen zweierlei besagen. Einmal, daß ethische Forderungen *abgeschwächt* werden müssen angesichts des Systemzwangs[53], und zum andern, daß wir im Blick auf die Folgen, die uns ethisch beschäftigen, durchaus *zu Abschätzungen, ja Voraussagen fähig* sind, ganz im Unterschied zur akademischen Kritik an der konsequentialistischen Ethik, wonach sich die Folgen nicht abschätzen ließen. Nur sind es leider oft ethisch unwillkommene Folgen, über die vorweg Klarheit besteht. So waren z.B. die Folgen der Empfängnisverhütung weitgehend abschätzbar: die größere Freiheit der Frau, der Unernst der intimen Beziehungen, Geburtenrückgang. Menschen hätten sich schwerlich für die eine oder andere negative Folge sensibilisieren lassen; die Errungenschaft war stärker. Ein Beispiel für gelungene Sensibilisierung, wie ethisch oder wie sehr auch nur an Eigeninteressen orientiert

auch immer, ist die Antitabakkampagne in den USA, die — im Unterschied zum rechtlich sanktionierten Seehundfellboykott der EG — ein freiwiliges Phänomen ist. Plausiblerweise hat Sensibilisierung vornehmlich dort ihren Platz, wo Rivalität ausgeschaltet ist, in der Familie, unter Freunden, bis hin zu durch Massenpsychologie geeinten Gruppen. Jeweils wäre kritisch abzuwägen, wie weit Systemwahrscheinlichkeiten — andere springen in die Lücke, andere genießen Vorteile, vielleicht gelingt Sensibilisierung doch — dominant sein werden.

V. Schluß

Was kann Ethik heute wollen? Die Beispiele von Systemzwang und Konkurrenz — wir nehmen auch die autochthone Hybris des modernen Menschen hinzu — zeigen, daß es in der heute anstehenden ethischen Problematik weniger um die Verurteilung der einzelmenschlichen Abweichung vom ethischen Kodex geht, als um den Kurs, den wir gemeinsam steuern sollen. Es geht dabei um ein merkwürdiges *Mittelding* von Moral und Recht, auf das man die Menschen — oder nur die Wissenschaftler? — verpflichtet sehen möchte, wenn Schlimmes vermieden werden soll — mag auch der einzelne gegebenenfalls noch strengeren oder weiterreichenden moralischen Forderungen unterworfen sein. Es sind der öffentlichen Billigung angesonnene ethische Maßstäbe, und zwar solche, die die Chance der Wirksamkeit haben sollen.

Das letztere zeigt eine Beziehung des Problems zum Konsens. Es geht um ethische Praktikabilität, wie gesagt ein Mittelding zwischen klassicher Moral und Recht (im Sinne von Minimalbedingungen der Vereinbarkeit der einzelnen Wilen), es sei denn, daß das Recht (wie schon oben angenommen) die ethische Sanktion seinerseits sanktioniert. Solche Sanktionen können Gesetzescharakter haben oder aber, wie schon angedeutet, indirekt sein, indem das Recht nur ethische Selbstverwaltung (Ethikkommissionen) verlangt[54].

Besinnung auf Ethik angesichts der neuen Problemfelder kann sich sehr wohl als *Politikberatung* verstehen, insofern eine gewisse Instrumentalisierung der Ethik beabsichtigt und vielleicht auch nötig ist; sie könnte sich auch als bloße *Sensibilisierung der Bevölkerung* verstehen. Oder schließlich könnte sie sich als *Sensibilisierung der eigentlichen Täter, der Wissenschaftler und Technologen,* verstehen. Hier jedoch besteht das Problem der Streuung der Entscheidung — der eine macht mit, der andere nicht —, oder das Problem, ob sich ein *Berufsethos* in dem von der Ethik gewünschten Sinne ergibt oder nicht. Die Induzierung eines geeigneten Berufsethos ist also sicherlich willkommen; aber es ist eine speziell zu untersuchende Frage, wo auf ethische Selbstverwaltung vertraut werden sollte und wo eher rechtliche Regelungen angezeigt sind[55].

Solche mehr oder weniger formalen, den Chancen der Wirksamkeit der Ethik und den geeigneten Verfahren gewidmeten Gedanken lassen aber nicht darüber hinwegsehen, daß die Ethik im Lichte ihrer eigenen Begründbarkeit und der in der Handlungs- und Spieltheorie aufgewiesenen Zwänge ihre Lehren vom Humanum und vom menschlichen Leben neu zu überdenken und zu vereindeutigen hat — dies übrigens ohne theologische Abstützung, die ja nicht allen Bürgern angesonnen werden könnte. Die Ethik müßte die Gefahr der den Menschen und sein gutes Leben beeinträchtigenden Machbarkeit — nicht nur die der bloßen Schädlichkeit von Innovationen, — zum Anlaß nehmen, das, was man tut und was man nicht tut, besser zu normieren. Sie müßte inhaltlich entfalten, was mit der Würde des Menschen vereinbar ist und was nicht, was die Erfordernisse eines guten Lebens im Gemeinwesen sind und was die «Fernstenliebe» zu künftigen Generationen gebietet. Man könnte, zurückgreifend auf unsere anfänglichen Ausführungen, fragen, ob ein Typ von Ethik für diese Aufgabe favorisiert wäre. Es scheint, daß eine konsequentialistische Ethik mit inhaltlichen Bewertungen in einem ontologischen Rahmen — wir stehen nicht an zu sagen: mit einem «kategorischen Fundament» — am ehesten geeignet ist, Bewertungen, bei denen der Mensch im Mittelpunkt zu stehen hätte, vorzunehmen. Wir optieren also für eine gemäßigte naturrechtliche Position. Die deontische Ethik als solche scheint nicht genügend eindeutig in der Frage, ob man wollen könne, daß alle Gewisses tun oder unterlassen. Die Konsensethik wiederum täuscht sich, wenn sie meint, sie könnte durch konsensfähiges Argumentieren in einer Kommunikationsgemeinschaft praktische Wahrheiten sicherstellen. Die utilitaristische Ethik ist hilflos, wenn sich herausstellt, daß die meisten Menschen gerade in den drohenden Veränderungen

des menschlichen Lebens das größte Glück der größten Zahl vermuten.

Da aber die am Vorteil orientierte *Rationalität* doch fortschreiten wird — die unfruchtbare Frau wird ihr Retortenbaby durchsetzen, eine Frau wird ein mongoloides Kind nicht austragen wollen, die genmanipulierte Sortenzüchtung wird mehr und mehr das Gegebene werden —, so wird die Ethik, solange der Streit zwischen Verantwortungsethik und objektiver (naturrechtlicher) Ethik fortdauert, nur gewisse anstößige Paradefälle aufweisen können. Sie wird auf *kasuistische Normen* kommen, die für Ethikkommissionen oder auch für die Rechtsprechung verbindlich werden[56]. Die Ethik wirkt insofern *nachträglich* und ist nicht entwerfend, oder sie ist, wo entwerfend, nicht wirksam, sondern nur für den ihr gegenüber Empfänglichen beherzigenswert. Die vielleicht illusorische Hoffnung der in Gang gekommenen Bemühungen in Sachen Ethik/Naturwissenschaften/Medizin ist, daß durch ein Durcharbeiten der Probleme die Eindeutigkeit der Ethik — und dann vielleicht auch ihre Wirksamkeit — zunähme.

[1a] Dieser Beitrag ist zuerst erschienen in: Philosophisches Jahrbuch 93(1986) 1-18.

[1b] Unser Formulierungsvorschlag ist allgemeiner als etwa der von T. Rendtorff, der Ethik als «Theorie der Lebensführung» definiert: Ethik (1981) Bd. 1,11. Diese Formulierung nimmt sich die Möglichkeit, ein objektives Richtiges, ja Wahres in Anspruch zu nehmen.

[2] Die klassische Quelle für diese Ethik ist die aristotelische in der Nikomachischen Ethik. Ihre Interpretation gestattet durchaus auch einen Akzent auf Handlung und überlegter Entscheidung (phronesis). Ein Beispiel etwa in R. Bubner, Sprache und Vernunft (1976).

[3] Die gemeinte Position ist die kantische in «Grundlegung zur Metaphysik der Sitten» und «Kritik der praktischen Vernunft».

[4] Die Position wird vertreten von K.-O. Apel, z.B. in: Transformation der Philosophie, Bd. 2 (1973) (Sonderausgabe) 358-435, und J. Habermas, z.B. in Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln (1983) 53-125.

[5] Das klassische statement der utilitaristischen Position findet sich bei J.S. Mill in: Utilitarianism, Everyman's Library, 1-60. Nutzenssummen- und Durchschnittsnutzensutilitarismus werden erwogen von H. Sidgewick, Methods of Ethics (London 1857) Bd. 2, Buch 4, und später dann von vielen Modernen.

[6] Eine in der sogenannten analytischen Philosophie vielfach erwogene Idee.

[7] H. Albert sympathisiert mit diesem Gedanken. Siehe Traktat über kritische Vernunft (1968).

[8] Eine Kritik der Wertkonzeption in der Ethik bei Heidegger, Sein und Zeit ([11]1967) 63, 68, 99, 150, 286. Vgl. auch ders., Über den Humanismus (o.J.) (zuerst 1947) 7, 32f. u.ö.

[9] Siehe etwa K. Lorenz, Das sogenannte Böse (1963). Vgl. auch R. Löw, Leben aus dem Labor (1985) 59-61.

[10] Zur Person in der materialen Wertethik siehe M. Scheler, Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik ([5]1966) 469-580.

[11] I. Kant, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Akademie-Ausgabe IV, 428.

[12] Ebd. 393-396.

[13] I. Kant, Metaphysik der Sitten, Akademie-Ausgabe VI, 390f.

[14] Aristoteles, Nikomachische Ethik, X, 7.

[15] Siehe etwa A. Schweitzer, Kultur und Ethik (1923). Eine zentrale Stellung hat das Leben auch etwa bei T. Rendtorff, Ethik (1980) Bd. I, 31ff.

[16] So H. Jonas, Das Prinzip Verantwortung (1979).

[17] I. Kant, Grundlegung, a.a.O. 421-424.

[18] Zur Gegenüberstellung beider vgl. F. Böckle, Fundamentalmoral (1977) 305-319.

[19] So Platon in der Republik, 369a, 434d.

[20] Aristoteles, Nikomachische Ethik, V, 3.

[21] Ebd. V, 5-7. Zwei bedeutsame moderne Theorien der distributiven Gerechtigkeit liegen vor mit J. Rawls, A Theory of Justice (Oxford 1972), u. R. Nozick, State, Anarchy and Utopia (Oxford 1974).

[22] Bei Aristoteles ist die ausgleichende oder Tauschgerechtigkeit entworfen vom Gedanken der ‹korrigierenden› Gerechtigkeit (Nikomachische Ethik, V, 7f), so daß auch die Strafgerechtigkeit unter sie fallen kann. Bei ‹kommutativ› denken wir heute nur noch an die Wechselseitigkeit, an das Gleichgewicht von Leistungen.

[23] H. Thielicke spricht von einer Ethik des Politischen und von einer Ethik der Gesellschaft, der Wirtschaft, des Rechts usw. Siehe Theologische Ethik (1958, 1964) Bd. II/2 u. III.

[24] Siehe H.L.A. Hart, The Concept of Law (Oxford 1961) 8-10.

[25] I. Kant, Metaphysik der Sitten, a.a.O. 381.

[26] Kant spricht von «pathologischen Bestimmungsgründen», ebd. 219.

[27] Vgl. G.W.F. Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts (1964) (4. Aufl. der Jubiläumsausgabe, hg. von H. Glockner), Zweiter und Dritter Teil, bes. §§ 132f., 153, 258.

[28] I. Kant, Metaphysik der Sitten, a.a.O. 385.

[29] Genauer: alle Rechtspflichten sind zwar nach Kant auch ethische Pflichten (ebd. 219), aber nicht alle ethischen Pflichten sind Rechtspflichten.

[30] Nicht soll der Fall übersehen werden, wo wir einem Vorbild eine ethische Funktion auf zu ihm Aufschauende zuerkennen, wie sie in einer gelingenden Erziehung oder in sogenannter natürlicher Autorität gelegen ist.

[31] Das Thema ist unerschöpflich. Siehe etwa H.L.A. Hart, The Concept of Law, Kap. IX.

[32] Zur Abtreibung als solcher, die nicht erst zu den modernen Problemfeldern gehört, gibt es Verteidigungen mehrerlei Art. T. Rendtorff z.B. meint in seiner Ethik, Bd. II, einen Kompromiß suchen zu sollen zwischen freiem Verfügungsrecht der Frau und Tötungsverbot; die Ausflucht ist, daß das, was letztlich geschieht, verantwortet werden müsse, ebd. 138-143; H.T. Engelhardt gibt die Abtreibung frei, insoweit der Fötus noch nicht ‹viable› sei: Viability, Abortion, and the Difference between a Fetus and an Infant, in: American Journal of Obstetrics and Gynecology 116, Nr. 3 (1973)

429-434. Ähnlich ders., The Beginnings of Personhood: Philosophical Considerations, in: Perkins Journal XXVII, Nr. 1 (1973) 20-27. — Zur Abtreibung siehe auch Löw, a.a.O. 176-181, 191-193. Siehe auch weiter unten zum ‹kategorischen Fundament›.

[33] Siehe Löw, a.a.O. 193-196.

[34] Siehe ebd. 168-172.

[35] Zum ganzen ‹grünen› Komplex ebd. 127-133, 165-168.

[36] Siehe ebd. 113-119, 133-183, 163-165. Das Gemeinte wird in den USA anschaulich als ‹splicing life› bezeichnet.

[37] Zu den Gefahren ebd. 157-162.

[38] Siehe ebd. 133-138, bes. 134.

[39] Zu den Aussonderungsverfahren (genetic screening) kann gerade auch die Feststellung von Berufsuntauglichkeit, gehören. Siehe ebd. 173-176.

[40] Siehe ebd. 183-191.

[41] Siehe ebd. 196f.

[42] Wir denken an die Rolle der Verantwortung in der Lebensführung, für die Rendtorff in seiner Ethik plädiert (vgl. Bd. I, 37, 60, 64, 73f., 104; Bd. II, 15, 24, 38, 46, 75, 91, 119, 138-143, 154, 158, 171, 175). Der Zentralgedanke ist: Der Fragende soll sich «*Antwort» nicht* allein von außen *geben lassen.* Er soll sie selbst suchen (I, 73). Es ist natürlich deutlich, daß Verantwortung auch eine ernstzunehmende ethische Konzeption ist, wenn angegeben wird, wem gegenüber sie getragen oder übernommen wird (etwa in einem Delegationsverhältnis). In der Lebensführung ohne objektive Maßstäbe liegt dagegen nur vor, daß man wisse, was man tue, und also Schuld auf sich nehme (in einem nicht-Objektiven — vielleicht Heideggerschen? — Sinn).

[43] Eine feinere naturrechtlich bestimmte inhaltliche Sicht — ein ‹Menschenbild› — findet sich etwa bei F. Böckle, Fundamentalmoral (1977) 258-287, unter dem Motto einer «Begründung sittlich-relevanter Einsichten».

[44] Wir geben eine Skizze nach den «Grundlinien der Philosophie des Rechts».

[45] Wir denken insbesondere an den Brief ‹Über den Humanismus›, a.a.O. 38-41, und an Aufsätze wie «Die Frage nach der Technik», «Bauen, Wohnen, Denken» und «Das Ding» in: Vorträge und Aufsätze (1954) 13-44, 145-162, 163-181. Es geht um ein ‹Wohnen›, nicht um Ethik in einem Zeitalter der Technik. — W. Marx hat sich kürzlich bemüht, auch für den späten Heidegger zu einer Ethik zu kommen. Siehe: Gibt es auf Erden ein Maß? (1983).

[46] Man könnte sich Ansätze von H. Marcuse so ausgeweitet denken. Siehe etwa Essay on Liberation (Boston 1969) oder Der eindimensionale Mensch (1967).

[47] Siehe Löw, a.a.O. 153-157, hier 156. Siehe auch ders., Gentechnologie und Verantwortung, in: FAZ (3. Januar 1985) 1.

[48] Siehe etwa I. Kant, Der Streit der Fakultäten. Der Streit der philosophischen Fakultät mit der theologischen, Akademie-Ausgabe Bd. VII, 15-75, und G.W.F. Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, § 270.

[49] Kant hat aus den Nachteilen, die die Befolgung der Ethik bringt, ein Postulat für die Existenz Gottes gemacht, so daß dafür gesorgt wäre, daß die entgangene Glückseligkeit nachgeliefert werden kann. Kritik der praktischen Vernunft, Akademie-Ausgabe Bd. V, 132-134.

[50] Vgl. hierzu Löw, a.a.O. 218-221, ‹Internationale Fragen›.

[51] Löw glaubt demgegenüber einerseits an die Überzeugungskraft der Ethik, neigt aber auch zu einem starken rechtlichen Rückhalt.

[52] Siehe hierzu etwa R. Nozick, a.a.O. 94, 267f., und H. Kliemt, Zustimmungstheorien der Staatsrechtfertigung (1980) 85-97.

[53] Löw lehnt das durchaus ab, a.a.O. 141f.

[54] Zur Abwägung zwischen beiden Regelungen ebd. 208-218.

[55] Löw dazu ebd. 142-145, 149. Vgl. A. Eser, Recht und Humangenetik. Juristische Überlegungen zum Umgang mit menschlichem Erbgut, in: Die Verführung durch das Machbare. Ethische Konflikte in der modernen Medizin und Biologie, hg. von P. Koslowski u.a. (1983) 49-64.

[56] Siehe oben Anm. 53 u. 55.

KLAUS HARTMANN

1925 in Berlin geboren. 1953 Promotion Bonn (Dr.phil.), 1962 in Bonn Habilitation für Philosophie, 1964 Dozent, 1969 Wiss. Rat und Professor, seit 1972 ordentlicher Professor für Philosophie an der Universität Tübingen. Veröffentlichungen u.a.: Grundzüge der Ontologie Sartres in ihrem Verhältnis zu Hegels Logik (1963, auch engl. 1966); Sartres Sozialphilosophie (1966); Die Marxsche Theorie (1970); (als Hg.:) Die ontologische Option (1976); (als Hg.:) Die Demokratie im Spektrum der Wissenschaften (1980); Politische Philosophie (1981); Studies in Foundational Philosophy (1988). Anschrift: Prof. Dr. Klaus Hartmann Philosophische Fakultät der Univ. Tübingen, Bursagasse 1, D-7400 Tübingen.

Dietmar Mieth

Theologisch-ethische Ansätze im Hinblick auf die Bioethik

1. Exposition von Problemstellungen

Die Ethik reflektiert das menschliche Verhalten, soweit es unter der Perspektive der Verantwortlichkeit betrachtet werden kann. Das menschliche Verhalten zeigt sich in Handlungen und Haltungen. Diese können als richtig oder falsch bewertet werden. Als «gut» oder «böse» werden sie schließlich dann qualifiziert, wenn die Gesamtintention des Handelnden mitberücksichtigt wird.

In der Bioethik geht es nun um einen Bereich von Handlungen und Haltungen, der sich auf den menschlichen Umgang mit Leben bezieht. Dieser Bereich ist formal dadurch abgegrenzt, daß jeweils die Sachfrage nach dem Vorhandensein und der Art des betroffenen Lebens sowie die Verstehensfrage nach der Bedeutung dieses Lebens im voraus abgeklärt werden muß. Er ist material gekennzeichnet durch die signifikanten Probleme, die in biologischen Forschungsbereichen (einschließlich Biochemie und Biophysik) sowie in den Bereichen der Biotechnologie entstehen können. Der Übergang in den Bereich medizinischer Forschung und Therapie ist fließend.

Drei Problemstellungen sollte man m.E. dabei näherhin unterscheiden:

— Die Frage der Erkenntnis und Anerkenntnis ethischer Relevanz in der Herausbildung von Schwerpunkten der Forschung und Technologie. (Was soll man wissen und können?)

— Die Frage des Übergangs von theoretischer Kenntnis zur technischen Herstellbarkeit bzw. Anwendbarkeit. (Darf man alles machen, was man kann?)

— Die Frage der Akzeptanz und Durchsetzbarkeit sittlicher Einsichten. (Was läßt sich erreichen?)

Wie man an diese Problemstellungen herangeht, hängt nun wiederum von der Sinnbestimmung des Lebens und von der Einstellung zu Wissenschaft und Technik als Instrumenten des Umgangs mit dem Leben ab. Um nur einige solcher Einstellungen zu skizzieren:

— Der Mensch wird immer den technischen Durchbruch schaffen durch alle Folgeprobleme seiner technischen Lebenswelt (Durchbrecherthese).

— Menschliches Leben und das Leben der Umwelt werden sich immer wieder neu aneinander anpassen (These vom Fließgleichgewicht).

— Wissenschaft und Technologie sind als solche neutral, solange nicht entschieden ist, was mit ihren Erkenntnissen und Produktionen gemacht wird (Neutralitätsthese).

— Es gibt Grenzen der menschlichen Neugier und der technischen Machbarkeit im Umgang mit dem Leben; nicht jede «Büchse der Pandora» darf geöffnet werden (Selbstbegrenzungsthese)[1].

Hier gerät man auch in den Bereich religiös motivierter Grundeinstellungen. Um dies deutlich zu machen, möchte ich zwei mögliche Vorstellungen von Christen als Beispiel skizzieren:

a) Man soll die Welt lassen, wie Gott sie geschaffen hat. Die Natur ist festgelegt, und der Mensch hat seinen Platz in ihr. Er soll sich nicht an die Stelle Gottes setzen und sich ihrer bemächtigen. Er soll auch nicht meinen, er könne sein Geschick total in eigene Hände nehmen und etwa im extremen Fall einen neuen Menschen schaffen, der alle Probleme seiner Zukunft spielend löst.

b) Gott hat dem Menschen den Auftrag gegeben, die Welt zu seinen Zwecken zu gestalten. Die Manipulation der Welt gehört zur theologischen Bestimmung des Menschen. Darin ist auch die Selbstmanipulation eingeschlossen. Soweit die Entwicklung von Wissenschaft und Technik dem Menschen bessere Überlebenschancen und Selbstverwirklichungschancen gibt, ist sie zu fördern. Die Grenzen der Selbstmanipulation sind daher mehr ein kasuistisches Problem: Wo geraten diese Ziele der Entwicklung mit ihren Mitteln in Konflikt?

Ich will auf diese Positionen hier nicht theologisch eingehen, sondern ich will nur deutlich machen, daß Bekenntnisfragen immer dann eine Rolle spielen, wenn es um den Sinnhorizont und die Motivation der Bewertung von Handlungen und Haltungen geht[2]. Die Theologische Ethik versucht zu ermöglichen, Bekenntnisvorausset-

zungen kritisch einzubeziehen; ansonsten aber argumentiert sie auf der Basis philosophisch-ethischer Theorieansätze. D.h. sie geht von der «Ununterschiedenheit» zwischen den Kriterien der sittlichen Vernunft und den sittlich relevanten Aussagen der Glaubensüberlieferung aus. Das schließt nicht aus, daß es im einzelnen ethische Theorieansätze gibt, die mit dem christlichen Glauben schwer vereinbar scheinen (Hedonismus, platter Utilitarismus, Determinismus). Die Auseinandersetzung findet hier jedoch auf dem Felde ethischer Reflexion statt.

Es gibt freilich theologische Positionen, wonach von vornherein ein «garstiger Graben» zwischen autonomer Vernunftethik und theologischer Ethik entsteht. Dies ist immer dann der Fall, wenn der Gesichtspunkt der Zerstörung und Gefährdung der menschlichen Vernunft radikal ins Spiel gebracht wird. In diesem Falle hat der Mensch die Kriterien seines Handelns «von Gott her» zu empfangen; im wesentlichen heißt dies, sich durch die Reflexion auf die Grenzen der Erkenntnis des sittlich Richtigen in einen Zustand der Bereitschaft zu versetzen, das rechte Wort zu hören und so in einer persönlichen Antwort auf den Anruf Gottes zu handeln (Verantwortung wird dann so interpretiert). Dabei werden freilich weder der wissenschaftliche Erkenntnisprozeß noch die philosophische Reflexion einfach verweigert; vielmehr werden sie bis zu jenem Punkt getrieben, wo die Uneindeutigkeit der Vernunft die verantwortliche Entscheidung im Glauben hervorruft[3].

In der katholischen Theologischen Ethik diskutiert man diese beiden Positionen als «autonome Ethik im christlichen Kontext» bzw. als «Glaubensethik». In den folgenden Theorieansätzen will ich auf die «Glaubensethik» und ihre Differenzierungen nicht näher eingehen.

2. Ethische Theorienansätze unter der Voraussetzung einer «autonomen Ethik im christlichen Kontext»

a) Die teleologische Begründung sittlicher Urteile[4]

Die teleologische Begründung sittlicher Urteile geht davon aus, daß Handlungen und Haltungen (bzw. Institutionen und Normen als deren Voraussetzungen und Ergebnisse) ausschließlich von ihren Folgen her sittlich beurteilt werden können. Sollenssätze, die unabhängig von den Folgen her argumentieren, also apodiktische Normen, erscheinen ihr als tautologisch, d.h. letztlich zurückzuführen auf die Aussage: Handle sittlich richtig. Z.B. Du sollst nicht töten, heißt: du darfst kein menschliches Leben unverantwortlich beenden; damit wäre noch nicht geklärt, ob und unter welchen Voraussetzungen man töten darf.

Nun kann man auf sehr unterschiedliche Weise von den Folgen her argumentieren. Man kann sich z.B. auf eine teleologische Naturordnung beziehen, wonach die Folgen des Handelns an der Folgerichtigkeit eines naturalen Ablaufes gemessen werden. Man kann sich auf die empirisch prognostizierbaren Folgen beziehen und deren Bewertung einem eudämonistischen Maßstab («Wie kann der Mensch glücken?») oder utilitaristischen Maßstäben («Wo liegen die größten Vorteile für die meisten Menschen») unterstellen. Auch eine Beziehung auf eine teleologisch verstandene Geschichtsordnung ist denkbar.

Die Bewertung von den Folgen her hat m.E. drei Hauptprobleme zu klären:

— Das Problem der *Bestimmung* der Folgen (welche sind einschlägig? Wann sind sie — zeitlich und sachlich — zureichend bestimmt? Unter welchen Verstehensvoraussetzungen werden welche Folgen sichtbar?)

— Das Problem der *Bewertung* der Folgen. Folgen müssen gegeneinander abgewogen werden («Güterabwägung»). Dazu muß man wissen, welche Werte grundlegender oder auch, welche Werte ranghöher sind. Man kommt also nicht umhin, sich mit einer (zumindest hypothetischen) Hierarchie der Werte zu beschäftigen.

— Das vor allem in der Bioethik wichtige Problem: Wie signifikant ist in der Bewertung der Folgen die «*Natur*» für die Vernunft bzw. umgekehrt: Wie souverän ist die Vernunft gegenüber der «Natur»? Betont man das erste, dann gibt es mit W. Korff eine «naturale Unbeliebigkeit» in der sittlichen Bewertung[5]; betont man das zweite, dann ist die Vernunftnatur stets als solche das Kriterium, welches geschichtlich bestimmt, was zu ihrer Erhaltung und Förderung gehört.

Die Spannung zwischen einer Bewertung *von* den Folgen her und einer Bewertung *der* Folgen ist m.E. der Grund dafür, daß einige sich der Bewertung ausschließlich von den Folgen her widersetzen und das Moment der allen Folgen vorausgehenden Verpflichtung betonen.

b) Die deontologische Begründung sittlicher Urteile[6]

Die deontologische Begründung schließt zunächst die teleologischen Momente nicht aus: «Es liegt im Wesen einer reflexiven Normenbegründung, daß sie teleologisch verfährt» (R. Spaemann). Die deontologische Begründung geht freilich davon aus, daß nicht-teleologische Zusatzannahmen nötig sind; Deontologie definiert Spaemann als «begrenzte Teleologie».

Nicht-teleologische Zusatzannahmen macht man z.B., wenn man das «Wesen des Menschen» als Kriterium benutzt, oder wenn man davon ausgeht, daß es «in sich schlechte Handlungen» gibt, die durch nichts zu rechtfertigen sind.

Schließlich wird mindestens eine deontologische Fomulierung für präventive Faustregeln ethischer Orientierung beansprucht, mit denen das Gewissen im vorhinein angesprochen werden soll, bevor man sich darum bemüht, das in den Brunnen gefallene Kind wieder herauszuziehen. (Dagegen kann eingewendet werden, daß man teleologische Erfahrung braucht, um präventive Urteile zu formulieren.)

c) Kontrasterfahrung oder konkrete Negation

Wenn man Hegel folgt, ist der Streit falsch plaziert: «Der Grundsatz: bei den Handlungen die Konsequenzen verachten, und der andere: die Handlungen aus den Folgen beurteilen und sie zum Maßstab dessen, was recht und gut sei, zu machen, — ist beides gleich abstrakter Verstand» (Philosophie des Rechts, § 118).

Im Anschluß an Hegel schlagen nun viele die Methode der «konkreten Negation» als geschichtliche Bestimmung sittlicher Urteile vor[7]. In der Theologie wird an dieser Stelle oft von der «Kontrasterfahrung» als Entdeckungszusammenhang für die Änderung sittlich gelebter Überzeugungen und institutioneller Regelungen gesprochen. Die Negation der Negation zielt auf eine neue Positivität. Das Negierte wird in dreifacher Weise aufgehoben: in der Destruktion (negare), in der Aufhebung als Aufbewahrung (conservare), und im Aufheben als Hinaufheben (elevare).

Nun muß man wohl sehen, daß es hier nicht um die Begründung sittlicher Urteile im analytischen Sinne geht, sondern um ein Verstehen der Prozesse des Normenwandels. Auch hier könnte man sagen, daß der Theorieansatz einen anderen Gesichtspunkt ins Spiel bringt. Insofern erscheint es vielen theologischen Ethikern nicht als aussichtslos, die Theorieansätze miteinander zu verbinden.

d) Integrierung, Konvergenzargumentation, Kritische Relation der Teilperspektiven

In verschiedener Begriffssprache, aber der Sache nach übereinstimmend, wird heute in der theologischen Ethik eine Kombinatorik in der Theoriebildung vorgeschlagen[8]. Dies mag zum Teil zu harmonisch erfolgen, vor allem in bioethischen Abhandlungen, in denen es letztlich um konkrete und effiziente Orientierung gehen muß. Das sittlich Richtige erscheint in diesem Zusammenhang als «Förderungsgestalt aller Möglichkeiten» (H. Rombach), d.h. die Handlungsdispositionen sollen «unter den gegebenen konkreten Bedingungen in ein wechselseitiges Förderungsverhältnis gelangen»[9]. Dies schließt nicht nur die konkrete Zusammenführung verschiedener praktischer Überzeugungen ein, sondern auch die Konbinatorik der Theoriebildung.

In der theologischen Ethik hatte sich die neue Betonung der Bewertung von den Folgen her nicht aus utilitaristischen Ansätzen ergeben (wo man stets in dieser Weise verfuhr), sondern aus der Auseinandersetzung mit dem römischen Lehramt, das von «in sich schlechten Handlungen» spricht und damit deontologisch argumentiert: Handle richtig, nicht ohne Rücksicht auf die Folgen, aber ohne konstitutive Bedeutung der Folgen für das Urteil. Nun sind aber diese aus der innerkatholischen Diskussion entstandenen Positionen für gesellschaftsethische Fragen nicht ohne weiteres umzusetzen. Das deontologische Urteil, das etwa vom absolut verpflichtenden Charakter der Menschenwürde bzw. von der Selbstzwecklichkeit der menschlichen Person ausgeht, ist letztlich im «Faktum» (I. Kant) der universalisierbaren Vernunft begründet und liegt in diesem Sinne der Erfahrung voraus. Solche Grundnormen, so scheint mir, beziehen sich nicht auf eine Grenzmoral, die nur aus Faktenbzw. Erfahrungswissen einerseits und aus der Anwendung normativer Logik andererseits «gemischte» Urteile zulassen («Wenn die Fakten so

sind und sich daraus folgende Prognosen ergeben, dann wird man folgendermaßen nach dem Gesetz des kleineren Übels verfahren müssen.») Vielmehr geht es hier um die sittliche Grundvoraussetzung, ethische Probleme überhaupt als solche zu entdecken.

Die transzendentalen Voraussetzungen der Ethik sollte man nicht mit der Analytik und Empirik konkreter Normenbegründung verwechseln. Da es um je andere Perspektiven geht, können sie zusammenwirken. Auch die geschichtsdialektische Perspektive der Kontrasterfahrung oder konkreten Negation ist wegen der von Hegel benannten Gefahr der Abstraktion in der analytischen Diskussion, wie mir scheint, unverzichtbar.

Daher möchte ich die These aufstellen: Obwohl die ethischen Theoriebildungen, die unter der Voraussetzung einer autonomen Ethik im christlichen Kontext möglich sind, sehr verschieden aussehen, führt ihre Anwendung in einem so sachgebundenen Handlungsbereich wie der Biotechnologie nicht unbedingt zu unterschiedlichen Aussagen. Der hohe Konsens in der katholischen Moraltheologie in einzelnen Fragen (z.B. der Beurteilung der Befruchtungsvorgänge außerhalb des Mutterleibes) trotz unterschiedlicher Ansätze ist dafür ein Beleg. Letztlich greift nämlich der Teleologe ebenso auf das Leitbild vom «menschlichen Menschen» zurück, wie sich der Deontologe kasuistischer Erwägungen über die Folgen bedient. Man hat eher den Eindruck, daß unterschiedliche Positionen hinsichtlich des wissenschaftlichen und technischen Fortschritts, seiner Chancen und Gefahren auf Differenzen beruhen, die ich in meiner «Exposition von Problemstellungen» deutlich zu machen versuchte: auf dem Streit um Freiheit und Unfreiheit der Wissenschaft, der sich etwa so auswirken kann, daß man eine präventive Ethik für unmöglich und nur eine konsekutive Ethik («darf man, was man kann?») für zulässig hält; auf pessimistischen oder optimistischen Einstellungen zu den Möglichkeiten der Zukunft auf diesem Planeten; auf theologischen Problemen der Deutung des Schöpfungsauftrages; auf der Einschätzung der Reichweite menschlicher Vernunft; auf dem Problem der Signifikanz des vormenschlichen Lebens in der Natur. Das letztere Problem möchte ich hier als Beispiel herausgreifen.

e) Ein Beispiel für eine kontroverse Problemstellung: die Bedeutung der vormenschlichen Natur

Es gibt eine theologische Debatte um «Anthropozentrik» und «Physiozentrik» als Ausgangspunkt der Bewertung naturwissenschaftlicher und technologischer Probleme, in der es darum geht, ob der Mensch in jeder Hinsicht das letzte Kriterium ist oder aber nur ein herausragendes und notwendiges, nicht aber in jeder Hinsicht zureichendes Kriterium[10]. Diese Debatte scheint mir unfruchtbar, insofern in ihr Reste einer zentristischen Ideologie miteinander streiten (wie in der Debatte «Gott oder Mensch im Mittelpunkt?«). Aber es ist doch eine für jede Bioethik wichtige Frage, ob über den Umgang mit dem Leben jeweils nur im unmittelbaren Bezug auf den Menschen oder aber in Bezug auf die Eigenständigkeit von Lebensarten und Lebensstufen entschieden werden kann. Bei dieser Frage geht es nicht um den Menschen als Handlungsträger, der das Subjekt der Verantwortung bleibt und als solches nicht ersetzt werden kann. Aber es geht um die Frage, wieweit er die Eigenständigkeit der vormenschlichen Natur um *ihrer* selbst willen und dann erst um *seiner* selbst willen zu respektieren hat. Hier würde ich die These vertreten, die möglicherweise als «Biologismus» erscheinen mag, aber dies m.E. keineswegs ist: es gibt eine vorspezifisch menschliche (d.h. vom Menschen nicht erst in die Natur hineingelegte) naturale Unbeliebigkeit des menschlichen Handelns an sich selbst und an seiner Umwelt, deren Erkenntnis freilich seiner Vernunft überantwortet bleibt. Im anderen Falle würde der Mensch den Sinn der Schöpfung (theologisch gesehen) erst stiften müssen; er würde ihn nicht als Sinn der Schöpfung aus der Hand des Schöpfers empfangen.

f) Die Frage des Konsenses und die gesellschaftsethische Problemstellung

Bisher habe ich die Unterscheidung zwischen Individualethik und Sozialethik außer acht gelassen und bin davon ausgegangen, daß die Ethik als «Theorie des sittlich Guten und Richtigen» allgemein Beratung und Orientierung für Handlungsträger anstrebt. Nun stellen sich gerade in der Bioethik nicht nur und nicht einmal vorrangig Fragen der individuellen Entscheidung des richtigen Handelns, sondern Fragen des Ge-

meinwohls, über die gesellschaftliche Gruppen (z.B. wissenschaftliche Gremien; informelle Gruppen, die Meinungsbilder in der Gesellschaft bestimmen; ökonomische Betriebseinheiten usw.) nach den Maximen der Subsidiarität mitbefinden, die aber auch die öffentlichen Institutionen und den rechtlichen Bereich betreffen. Gerade angesichts dieser Problemlage hat sich die Frage nach der Möglichkeit ethischer Konsense im Vorfeld institutionellen Handelns in der Gesellschaft verschärft. Amerikanische Fallstudien zeigen mir, daß hier der Konsensbedarf pragmatisch gesehen wird: Es wird nach der Methode des größten gemeinsamen Nenners pluraler Zugänge verfahren[11]. Das heißt zugleich, daß Konflikte möglichst reduziert werden.

In Deutschland gibt es bekanntlich theoretische Überlegungen zu einer kommunikativen Ethik oder Konsensethik (Apel, Habermas), welche die Bedingungen erörtern, unter denen der Gebrauch der Vernunft auch zur Verständigung führt. Mir scheint hier ein Zirkel zwischen vernünftigen Bedingungen der Kommunikation und kommunikativen Bedingungen der Vernunft vorzuliegen. Aber es bleibt die wichtige und unumgängliche Frage, die sich nicht nur auf die Akzeptanz und Durchsetzbarkeit sittlicher Einsichten angesichts von Systemzwängen richtet, sondern auch auf die Übersetzbarkeit verschiedener Ansätze und verschiedener Sinneinsichten.

Diese Arbeit hat sicher eine gesamtgesellschaftliche Pespektive, aber vielleicht wäre es wichtig, sie in einer internen Wissenschaftsethik zu präjudizieren, d.h. Verständigungsmodelle in der Wissenschaft zu entwickeln, die eine ethische Begleitung naturwissenschaftlicher Forschung und technologischer Ergebnisse gestatten. Dies entspräche auch, sozialethisch gesehen, dem erwähnten Subsidiaritätsprinzip.

Ich möchte mich hier im wesentlichen dem anschließen, was O. Höffe über die sittlich-politische Verantwortung der Wissenschaften ausführt[12]. Danach meint Verantwortung «die Zuständigkeit (1) *von* jemandem (2) *vor* jemandem (3) *für* etwas (4) nach Maßgabe allgemein anerkannter Beurteilungskriterien.» Höffe sagt etwas über die Verantwortungsbereiche: wissenschaftliche Objektivität, Nutzanwendung, Verwissenschaftlichung der Lebenswelt. Die Beurteilungskriterien werden an Beispielen vorgestellt. Dies möchte ich aufgreifen und fortsetzen.

3. Beurteilungskriterien und Problemlösungsvorschläge

a) Allgemeine wissenschaftsethische Kriterien

Bioethik kann zunächst auf den Grundsätzen allgemeiner Wissenschaftsethik aufbauen, d.h. auf der Maxime vorurteilskritischer Suche nach objektiver Erkenntnis. Dazu gehören: die Einsicht in den hypothetischen Charakter wissenschaftlicher Aussagen; die Unterscheidung zwischen fachwissenschaftlichen Kompetenzen und persönlich-sittlichen Vorstellungen; die Rücksicht gegenüber den «Objekten» wissenschaftlicher Beobachtung und Experimentierung (z.B. gegenüber Lebewesen mit der Fähigkeit von Empfinden im wissenschaftlichen Tierversuch; die Einbindung riskanter Entscheidungen in die gemeinsame Suche nach Wahrheit und Richtigkeit). Höffe bemerkt mit Recht, daß durch den Prozeß der Ausdifferenzierung der modernen Gesellschaft die Wissenschaften zu «relativ autonomen Teilgesellschaften» (56) geworden sind.

Zur Rücksicht gegenüber dem Objekt «Leben» auch in vorspezifisch menschlicher Form gehört auch der sogenannte «ökologische» Imperativ; «Handle so, daß das gleiche Recht auf Erhaltung und Entfaltung aller hinreichend einmaligen heutigen und zukünftigen Systeme und Akteure gewährleistet bleibt».[13] Damit ist auch die zeitliche Dimension wissenschaftlicher Verantwortung angesprochen: die Verantwortung für Umwelt, Mitwelt *und* Nachwelt.

b) Biotechnologische Nutzanwendungen

Die Grundsätze allgemeiner Wissenschaftsethik präzisieren sich im Bereich biotechnologischer Nutzanwendung. Um nicht zu undifferenziert zu bleiben, ziehen wir das Beispiel Genbiologie heran[14]. Hier wird ja eine Reihe von Nutzanwendungen erwartet: im Bereich der Pharmazeutik effektivere und billigere Arzneimittel; im Bereich der Landwirtschaft statt Düngemittelabhängigkeit mehr biologischer Pflanzenschutz sowie Abbau von Umweltgiften, ferner bessere Nutzpflanzenarten, die die Energie besser umsetzen; im Bereich des Umweltschutzes etwa im Meer z.B. die Verwandlung von Erdöl in Eiweiß für die Fische; im Bereich der Therapie menschlicher Erbkrankheiten präzisere Diagnostik, Isolierung der Fehler und u.U. ihre Behebung durch Änderung der Information. Dies mag

zum Teil noch längere Zeit Zukunftsmusik sein, aber hohe Erwartungen begegnen zugleich einem gesteigerten Risikobewußtsein. Zu den Risiken gehören z.B. erhöhte Betriebsgefahren. Nach Höffe gilt hier die Regel, «daß die Beweislast für die Unbedenklichkeit ihrer Arbeit von den Forschern und industriellen Nutzern und nicht von ihren Kritikern und Skeptikern erbracht werden muß» (54). (Richtig wohl: «daß die Beweislast ... bei den Forschern ... liegen muß.» [Die Redaktion.]) Auch hier ist vielleicht die Errichtung von Ethikkommissionen im medizinischen Bereich ein Vorbild.

Für die Eingrenzung von Risiken gilt die in der Kerntechnik erprobte Risikoanalyse analog. Dabei bleiben Restrisiken bestehen, die nur dann zu tolerieren sind, «wenn sie auch bei kritischer Bewertung des Standes von Wissenschaft und Technik innerhalb der generell akzeptierten Lebensrisiken bleiben»[15]. Dabei ist zu berücksichtigen, daß die Wissenschaft um so unfreier wird, je mehr sie sich den Sicherheitsbedarf von außen her durch die Gesellschaft bzw. die rechtlich-politischen Instanzen diktieren läßt.

Neben den Betriebsrisiken sind die Gefahren mißbräuchlicher Nutzanwendungen zu beachten. Man muß dabei nicht der Illusion mißbrauchsfreier Forschung verfallen; auch gilt der Grundsatz, daß der mögliche Mißbrauch nicht den nachgewiesenen positiven (lebensförderlichen) Gebrauch aufhebt (ein alter scholastischer Grundsatz). Doch liegen die Beachtung des möglichen Mißbrauchs und seine Reduktion im Bereich der verantwortlichen Reflexion auf die Folgen.

Wenn es auch stets nicht vorhersehbare und nicht gewollte Folgen geben kann, sollte es nach Höffe doch «zu den Selbstverständlichkeiten wissenschaftlicher Verantwortung gehören..., die Folgen und Nebenfolgen sorgfältig und mit derselben Phantasie zu überlegen wie die Experimente selbst» (60).

Schließlich ist auch für den Bereich biotechnologischer Nutzanwendungen die Frage nach den Prioritäten im Hinblick auf die Lebensförderlichkeit, d.h. den sinnvollen Nutzen für den Menschen, zu stellen. Signifikant ist hier der Bereich genetischer Technologie, soweit es hier um Humanexperimente geht, wegen der hohen Risiken, wegen der Probleme multifaktorieller Folgenabschätzung und nicht zuletzt eben wegen der Prioritätenfrage[16]. Die immer mehr um sich greifende Priorität eines sogenannten Menschenrechtes auf Nicht-Leiden läßt oft vergessen, daß es eine Priorität der Lebenschance und der Identität vor dem Schutz vor Krankheit und Abnormität gibt. Das größte Problem aber ist die Irreversibilität, welche in dem Maße zunimmt, als wir es nicht mehr mit mechanischen Experimenten zu tun haben[17].

Was die Prioritätenfrage betrifft, scheint mir die Embryo-Transfer-Forschung ein gutes Lehrbeispiel. Ich verweise hier auf die Fallstudie von Warren Reich[18]. Man kann hier die Nutzanwendung im Hinblick auf mißbräuchliche Umstände ethisch bewerten. Dies geschieht, wenn z.B. die Theologische Ethik versucht, mit folgenden Kriterien zu arbeiten: der Förderung der Homologie der Fortpflanzung, dem Transfer aller befruchteten Eizellen, dem Schutz befruchteter Eizellen vor experimenteller Verwendung, der Förderung der Konsistenzerfahrung beider leiblicher Vorgänge (Befruchtung und Schwangerschaft). Nicht alle diese Kriterien weden sozial übernommen. Aber das ist nicht das Hauptproblem. Dieses liegt in der generellen sozialethischen Prioritätensetzung. Ich stelle hier die These auf: Die Umgehung der Unfruchtbarkeit als Behinderung (welche sich offensichtlich aus zivilisatorischen Gründen erweitert), ist nicht als sozial vorrangige Problemlösung zu betrachten. Die Beseitigung von Ursachen hat ferner den Vorrang vor der Umgehung und möglicherweise sogar der Fortzeugung von Wirkungen (Weitervererbung von Unfruchtbarkeit).

Dazu einige sozialethische Beobachtungen zur Frage der anwachsenden Fortpflanzungsförderung und -behinderung:

— Soweit Anthropotechnik notwendig ist, darf sie nicht einfach Individualbedürfnissen unterstellt werden. Jede Isolierung impliziert hier Verblendung.

— Die sozial ermöglichte Mentalität der Individualbedürfnisse drückt sich nämlich in der Beanspruchung des persönlichen Rechtes von Fortpflanzungsmanipulationen in jedweder Richtung aus.

— Technologische Operationalisierung und ökonomische Verwertbarkeit dürfen nicht praktisch-ethische Zielbestimmungen ersetzen; dies geschieht jedoch am laufenden Band. Unsere technologische Zivilisation funktioniert wie ein quasi natürlicher Zwang.

— Das Verhältnis zum Leiden wird immer pro-

blematischer. Nach einer Periode der Verklärung des Ertragens von Leiden (an der die Theologie nicht unschuldig war) ist der Umschlag ins andere Extrem, Leid zu verteufeln und abzuschaffen, ebenso kurzsichtig. Es geht um tieferes Erkennen der Quellen des Leidens und um seine solidarische Eingrenzung. Hier hätte auch die Theologie eine spezifisch sozialethische Aufgabe.

— Wir sollten nicht weiterhin nur versuchen, Fortschrittsschäden zu überholen, sondern sie zu verhindern.

Solche Überlegungen mögen etwas apodiktisch anmuten und im einzelnen einer begründenden bzw. auch korrigierenden Diskussion bedürfen.

c) Die Mitverantwortung für die Entwicklung unserer Zivilisation

O. Höffe führt einige Gründe für Mitverantwortung der Wissenschaft in den Zivilisationsprozessen an (65f.): die Investition der Gesellschaften in den Bereich Wissenschaft (Geldmittel, Raumbeanspruchung, Arbeitsinvestition, Erwartungen und Hoffnungen); die ökonomisch-soziale Nutzanwendung als Bestandteil des wissenschaftlichen «Erfolgs»; die Abhängigkeit des «Antriebs der modernen Zivilisationsentwicklung von der Verheißung der Wissenschaften, die Menschheit von materieller und politischer Not befreien zu können, so daß die Wissenschaften nicht nur für die Kräfte, sondern auch für den Antrieb mitverantwortlich sind.»

Hier kommt es nun auf das integrierende sittliche Leitprinzip der Mitverantwortung entscheidend an. Höffe nennt es m.E. mit Recht: «Bewahrung und Humanisierung des menschlichen Lebens samt seiner vielfältigen Umwelt» (67). Dies gilt auch in der zeitlichen Dimension (zukünftige Generationen) und in universaler Ausweitung (auch für andere Populationen als die unsrige).

Wir waren von den theoretischen Möglichkeiten der Integrierung autonom-ethischer Theorie-Ansätze ausgegangen. Dabei waren wir auf das Leitbild des «menschlichen Menschen» gestoßen[19]. Nun wissen wir zwar, daß das Letztkriterium der Humanität über eine Bandbreite von Variablen verfügt, je nach alltäglichen oder nach philosophisch bzw. theologisch gedeuteten Voraussetzungen. Aber es ist schon viel, um ein solches Letztkriterium zu streiten und in diesem Streit jeweils benennbar machen zu können, worum es geht.

Die Menschlichkeit des Menschen in der Verantwortung für Überleben und Besser-Leben bzw. Lebensqualität läßt sich heute an der Kontrasterfahrung mit den gegenwärtigen Voraussetzungen geschichtlich durchaus als konkrete Negation oder, positiv gewendet, als Förderungsmöglichkeit von verschiedenen Handlungsdispositionen genauer präzisieren: in der Herausforderung von Frieden, Umwelt, Lebenstechnik und Verteilungsproblemen. Nicht ohne Grund habe ich daher das Leibild der «Lebensförderlichkeit» mit der Menschlichkeit des Menschen letztlich in eins gesetzt.

4. Schluß

An Stelle einer theologischen Schlußbemerkung möchte ich das Memorandum einer christlichen Gruppe zum Thema zitieren[20]:

«Als Christen folgen wir in der Beurteilung der Technik und des technischen Fortschritts bestimmten Leitperspektiven. Gemeinsam mit anderen, insbesondere monotheistischen Religionen erkennen wir die Welt als göttliches Schöpfungswerk an. Nach unserer Überzeugung ist der Mensch nicht absoluter Herr seiner selbst, sondern Geschöpf Gottes. Nur als solches hat er den Auftrag, sich die Erde untertan zu machen, der als besondere Möglichkeit auch die Befugnis zu verantwortlicher Anwendung und Weiterentwicklung von Technik einschließt. Unter dieser Voraussetzung stellt sich technischer Fortschritt, für sich betrachtet, als eine positiv zu wertende Entfaltung von Möglichkeiten dar, die der Schöpfer in die Natur hineingelegt hat, soweit dadurch nicht die Erde selbst zerstört wird oder der Mensch sich zum Untertan seiner Werke degradiert.

Als endliches Wesen lebt der Mensch faktisch in einer Situation der Zweideutigkeit, ja der Gebrochenheit. Selbst dort, wo er das Beste will, kann er entgegen seiner Intention das Böse tun. Nach unserer Überzeugung steht der Mensch faktisch auch in einem Unheilszusammenhang, in den er passiv und aktiv verwickelt ist und für den die theologische Tradition den Begriff der (Erb-)Sünde gebraucht. Im Lichte unseres Glaubens an den Gott, der die Sünde aufhebt, steht

die Anerkennung dieses faktischen Unheilszusammenhangs unter dem definitiv positiven Vorzeichen von Vergebung und Erlösung.

Der Mensch ist trotz seiner Endlichkeit und Gebrochenheit Gottes Geschöpf und Ebenbild. Er ist im Zeichen der Erlösung beauftragt und befähigt, an der Wiederherstellung der gefährdeten Schöpfung mitzuarbeiten und alle seine freilich begrenzten Möglichkeiten für die glückliche und endgültig geglückte Vollendung von Mensch und Welt einzusetzen.

Diese Leitperspektiven — Geschöpflichkeit, Sünde und Erlösung —, die innerlich zusammengehören, bestimmen das Beziehungsgefüge, in dem wir zu den Fragen der Technik und dem Selbstverständnis des Technikers Stellung nehmen. Wir beziehen daraus die Überzeugung, daß die Gestaltungsmöglichkeiten im Bereich der Technik und Wissenschaft von uns in positivem Sinne kaum groß genug gedacht werden können. Wir schöpfen daraus zugleich die Zuversicht, daß ein Höchstmaß an Wachsamkeit für Gefahren der technischen Entwicklung und ein Höchstmaß an Selbstkritik bezüglich der technischen Möglichkeiten und ihrer Verwirklichungen möglich ist.»

Diese Überlegungen ließen sich weiter entfalten. Es sollte aber deutlich sein, um dem evangelischen Theologen E. Jüngel das letzte Wort zu geben, daß die Theologie «nicht erst dann redet» (auch in diesen Ausführungen nicht), «wenn sie sich selber zitiert.»

[1] Vgl. H. Jonas, Technik, Ethik und biogenetische Kunst-Betrachtungen zur neuen Schöpferrolle des Menschen, in: Am Beginn des zweiten Jahrhunderts (Hoechst Pharma, 1984) 15-25, hier: 25.

[2] Vgl. A. Auer, Autonome Moral und christlicher Glaube (Düsseldorf [2]1984). Die Diskussion findet sich in: D. Mieth/F. Compagnoni (Hg.), Ethik im Kontext des Glaubens, Probleme — Grundsätze — Methoden (Studien zur theologischen Ethik 3) (Freiburg i. Ü./Freiburg i. Br. 1978); C.J. Pinto de Oliveira u.a., Autonomie, Dimensions éthiques de la liberté a.a.O. 4) (Freiburg i. Ü./Paris 1979).

[3] Vgl. etwa Ch. Link, Die Herausforderung der Ethik durch die Humangenetik, in: ZEE 25 (1981) 84-101.

[4] Vgl. vor allem B. Schüller, die Begründung sittlicher Urteile, Typen ethischer Argumentation in der katholischen Moraltheologie (Düsseldorf [2]1980); W. Korff, Kernenergie und Moraltheologie (Frankfurt 1979) 12-40.

[5] Vgl. Norm und Sittlichkeit (Mainz 1973).

[6] Vgl. B. Schüller a.a.O. 282ff; R. Spaemann, Wovon handelt die Moraltheologie, in: Internat. Kath. Zeitschr. 6 (1977) 289-311.

[7] Eine kurze Darstellung der Rezeption in der Kritischen Theorie (vor allem bei T.W. Adorno) und in der Theologie bei: D. Mieth, Dichtung, Glaube und Moral (Mainz [2]1984) 61-71; vgl. auch E. Schillebeeckx, Glaubensinterpretation, Beiträge zu einer hermeneutischen und kritischen Theologie (Mainz 1971) 97f.

[8] Vgl. z.B. A. Auer, Umweltethik (Düsseldorf 1984); A. Rich, Wirtschaftsethik (Gütersloh 1984); zur Kombinatorik vgl. auch W. Korff u.a., Handbuch der christlichen Ethik, Bd. 1 (Freiburg i. Br./Gütersloh 1979); B. Schüller ist mit R. Spaemann einer Meinung, daß die Phänomenologie des sittlichen Bewußtseins deontologisch, die Begründung der Urteile zumindest vorrangig eine teleologische Kritik an generellen Faustregeln sei, vgl. Der menschliche Mensch, Aufsätze zur Metaethik und zur Sprache der Moral (Düsseldorf 1982) 182.

[9] H. Rombach, Strukturontologie (Freiburg i.B./München 1971) 257.

[10] Vgl. A. Auer, Umweltethik 54ff., 203ff.

[11] Vgl. etwa das unveröffentliche Paper von W. Reich, In Vitro Fertilization and Embryo Transfer (3.1.1983).

[12] Vgl. Sittlich-politische Verantwortung der Wissenschaften, in: Wissenschaft und Verantwortung (Herausforderung und Besinnung 7) (Freiburg i. Ü. 1982) 47-71; daraus die folgenden Zitate mit Seitenangabe im Text. Vgl. auch O. Höffe, Biomedizinische Ethik (Frankfurt 1981).

[13] Nach H. Bossel, Bürgerinitiativen entwerfen die Zukunft, neue Leitbilder, neue Werte (Frankfurt 1978).

[14] Vgl. O. Höffe a.a.O. (Anm. 12) 47f.

[15] Technischer Fortschritt in der Sackgasse? Ein Memorandum von Christen, Rhabanus-Maurus-Akademie 1985, 14.

[16] Vgl. D. Mieth, Moraltheologische Aspekte der genetischen Technologie, in: Wort und Wahrheit 24 (1969) 363-371.

[17] Vgl. H. Jonas, a.a.O. (Anm. 1) 25.

[18] Vgl. Anm. 11

[19] Vgl. D. Mieth, Das «christliche Menschenbild» — eine unzeitgemäße Betrachtung? in: ThQ 163 (1983) 1-15, B. Schüller, Der menschliche Mensch (Düsseldorf 1982) 100ff.

[20] Vgl. Anm. 15, hier 7f.

DIETMAR MIETH

Geboren 1940. Studium der Theologie, Germanistik und Philosophie. Doktor der Theologie (Würzburg 1968); Habilitation in Theologischer Ethik (Tübingen 1974); Professor für Moraltheologie (Freiburg i. Ü. 1974-1981); Professor für Theologische Ethik (Tübingen, seit 1981). Veröffentlichungen u.a.: Die Einheit von vita activa und vita contemplativa (Regensburg 1969); Dichtung, Glaube und Moral (Mainz 1976); Epik und Ethik (Tübingen 1976); Moral und Erfahrung (Freiburg i. Ü./Freiburg i. Br. [3]1983); (Hg.) Meister Eckhart (München [3]1986); Gotteserfahrung — Weltverantwortung (München 1982); Die neuen Tugenden (Düsseldorf 1984); Ehe als Entwurf (Mainz 1984); Arbeit und Menschenwürde (Freiburg i. Br. 1985); Die Spannungseinheit von Theorie und Praxis (Freiburg i. Ü./Freiburg i. Br. 1986). Anschrift: Prof. Dr. Dietmar Mieth, Blumenstr. 3, D-7401 Neustetten 1.

Jean-Pierre Wils

Ende der «Menschenwürde» in der Ethik?

Kaum ein Begriff der Ethik wird so häufig bemüht und zugleich so überstrapaziert wie die Kategorie der *Menschenwürde.* Will man sie nicht zu einer Leerformel degradieren, muß sowohl ihre *historische* Komplexität als auch ihre *methodische* Bedeutung in ethischen Argumentationsstrategien beachtet werden. Zur Debatte steht in der gegenwärtigen moralphilosophischen und moraltheologischen Diskussion nicht nur die Frage, *wie* die semantische Mehrdeutigkeit im Begriff «Menschenwürde», seine Konnotationsanfälligkeit also, zugunsten einer einigermaßen präzisen Argumentation bereinigt werden kann, sondern darüber hinaus, *ob* es überhaupt möglich ist, mit der Kategorie *argumentativ* zu verfahren. Dieser Verdacht ist zwar nicht identisch mit dem Ideologieverdacht, dem der Begriff der Menschwürde ausgesetzt zu sein scheint, hängt aber doch mit ihm zusammen. Unsaubere Argumentation führt dabei meistens zu Verkürzungen, zur Vernachlässigung der *strukturellen* Mehrschichtigkeit von Kategorien.

Im Rahmen der kritischen «Dekonstruktion» (J. Derrida) der okzidentalen Geschichte des Denkens sind in der neueren (und älteren) Diskussion des französischen Strukturalismus die Bastionen des klassischen Humanismus nicht unangetastet geblieben. Der Schock, der von Horkheimers und Adornos in der «Dialektik der Aufklärung» grundgelegtem Diktum ausging, daß Humanität ihrerseits zur Ideologie der Entmenschlichung verkommen könne, hat nicht zuletzt unter dem Einfluß Martin Heideggers in der Gegenwartsphilosophie eine beharrliche Skepsis und Abstinenz gegenüber den tradierten und liebgewonnenen, weil scheinbar nicht präzisionsbedürftigen Begriffen des taditionellen Diskurses der Ethik entstehen lassen.

Rückblickend auf die zivilisationskritische Philosophie J.J. Rousseaus hat Cl. Lévi-Strauß gerade dem Begriff «Menschenwürde» eine tiefe Würdelosigkeit attestiert, die sich zunächst in der unterwerfenden Dichotomie von Natur versus Kultur bemerkbar mache. «Denn ist es nicht der Mythos von der ausschließenden Würde der menschlichen Natur, der die Natur selbst eine erste Verstümmelung erleiden ließ, der unweigerlich weitere folgen mußten?»[1] Lévi-Strauß formuliert hier die Vermutung, daß die Alterität, die Andersheit der biologischen Natur angesichts der menschlichen Kultur und — so könnte man ergänzen — auch die Andersheit des Menschen, seine leibliche Verfaßheit, in der Prädikation «menschenwürdig» einer zivilisatorischen Selbsttäuschung anheimfallen müssen.

Als Therapie bietet er deshalb eine radikale Selbstbescheidung an: «Denn um dahin zu gelangen, sich selbst in den Anderen zu akzeptieren — ein Ziel, das die Ethnologie der Erkenntnis des Menschen setzt —, muß man sich zuerst sich selbst verweigern.»[2] Angesichts der Tatsache aber, daß «Menschenwürde» in der hier zur Diskussion stehenden Tradition zutiefst mit der Moralitätsfähigkeit des Menschen in Verbindung gebracht wurde, muß die konkrete Durchführung dieser zivilationsmüden Askese zu radikalen Brüchen mit der Vorstellung führen, daß der Mensch über die Natur hinausrage. Die Anthropologie — und mit ihr auch die Moralfrage — muß dann zurück in die Biologie verlagert werden. «Wenn wir behaupten, der Mensch sei ein moralisches Wesen und diese Qualität verschaffe ihm Rechte, so tragen wir nur der Tatsache Rechnung, daß das biologische Individuum durch das gesellschaftliche Leben eine *Würde* anderer Ordnung erhält. Die Anerkennung dieses Phänomens entwertet nicht das Kriterium der Moralität; man integriert es in einen allgemeineren Zusammenhang, was zur Folge hat, daß sich aus dieser Achtung der Art als Art — und daher aller Arten — die Rechte ableiten, auf die sich, was uns betrifft, jedes Individuum als Individuum berufen kann: genau so wie jede Art, aber nicht mehr.»[3]

Auch wenn man dieser Option für das prinzipielle Existenzrecht der nichtmenschlichen Natur grundsätzlich zustimmen möchte, bleibt immer noch ungeklärt, wie die beabsichtigte Harmonisierung von Biologie und Moralität im Hinblick auf den Entwurf einer *praktikablen*

Kriteriologie konkretisiert werden kann. Bloße Appellation kann eine differenzierte Argumentation nicht ersetzen. Der Verzicht auf die Kategorie «Menschenwürde» befördert noch nicht eo ipso Respektierung der Natur — das Gegenteil könnte der Fall sein.

Eine grundlegende Unterscheidung

Die Idee der Menschenwürde enthält — noch vor jeder Präzisierung — sowohl eine eher rechtliche, als auch eine eher anthropologische Komponente. Erstere bezieht sich auf die Funktion der Menschenwürde im Kontext metajuridischer und substantieller Letztbegründungen von Rechtssystemen, auch wenn die *Substanz*, die hier anvisiert wird, nicht prima facie evident ist. Die Wurzeln dieser Seite des Begriffs lassen sich in der Geschichte des Naturrechts, der verschiedenen Menschenrechtsdeklarationen bis hin zu der Präambel des Grundgesetzes der BRD zurückverfolgen. In diesem Rahmen läßt sich eine zunehmende Formalisierung des Begriffs feststellen:

Während die Naturrechtsdoktrin seit ihren stoischen Anfängen anthropologisch argumentierte und die Menschenrechtsdeklarationen häufig mit dem Begriff der *Natur* einsetzen (Grundrechte von Virginia vom 12. Juni 1776, Art. 1; Französische Erklärung der Rechte des Menschen und Bürgers vom 3. September 1791; UNO-Erklärung der Menschenrechte von 1948)[4], gewann der Begriff der Menschenwürde in den modernen Rechtssystemen de facto dadurch seine Verbindlichkeit, daß er der Pluriformität differenzierter Gesellschaftssysteme nicht durch eine inhaltliche Konzeptualisierung widerspricht. Dadurch aber scheint der Begriff seine konkrete Indikationsfähigkeit zunehmend zu verlieren. Zwar nennt H. C. Nipperdey die Menschenwürde «ein materieles Haupt-Grundrecht»[5], W. Maihofer zweifelt jedoch daran, ob der Begriff neben seinem Status als «Bekenntnis» noch eine Erkenntnis freizusetzen erlaubt[6].

Insofern der Begriff *Menschenwürde* eine Kategorie der Rechtsphilosophie und der Moralphilosophie ist, muß festgestellt werden, daß seine Verwendung an das jeweilige Niveau und den jeweiligen Problemstand dieser Gebiete geknüpft ist. Dies bedeutet hinsichtlich der komplexen Themen, die gegenwärtig verhandelt werden, daß der Begriff interdisziplinär zu erarbeiten ist[7]. «Rechtsordnung und Konsens über die wesentlichen Wertvorstellungen ergeben zusammen die Rechtskultur, aus der sich Anhaltspunkte für die Auslegung des Begriffs der Menschenwürde entnehmen lassen. Kultur ist kein Zustand, sondern ein Entwicklungsprozeß. Auch der Wandel der Verhältnisse und Auffassungen ist von Bedeutung.»[8] Aufgrund seiner Stellung in der Präambel des Grundgesetzes verhindert der Begriff allerdings rechtspositivistische und rechtsdezisionistische Positionen in der Rechtsbegründung, und zwar durch den Umstand, daß er dem Recht *vorgegeben* ist. Er begründet auf diese Weise den Verbindlichkeitscharakter des Rechtssystems im Sinne einer sittlichen Selbstverpflichtung des Rechtgebers und des Adressaten über die bloße Tasache des Rechtsetzens hinaus. Der formale Status der Idee der Menschenwürde wird dadurch nicht tangiert. Hier liegen aber gleichzeitig die Schwierigkeiten, die es fragwürdig machen, ob die Idee im Rahmen eines Beurteilungsverfahrens argumentativ eingesetzt werden kann.

Die zweite Komponente im Begriff der Menschenwürde ist anthropologisch orientiert: Spätestens seit I. Kant unterliegen die obersten Begriffe und Prinzipien ethischer Argumentation ebenfalls einer zunehmenden Formalisierung. Dies hatte zur Folge, daß sich erstmals — gleichsam als Pendant — eine eigenständige Disziplin der Anthropologie als philosophische Lehre vom Menschen konstituierte. Dies geschah in Kants Schrift «Anthropologie in pragmatischer Hinsicht» (1798). Die «Würde» des Menschen ist im Rahmen der nun entstehenden Anthropologien ein Äquivalent für die jeweilige differentia specifica des Menschen gegenüber anderen Lebewesen. Aus diesem Wesensmerkmal des Menschen wird dann die sittliche Verpflichtung abgeleitet, diesem Merkmal in den konkreten Handlungen zu entsprechen bzw. Strategien zur Vermeidung der Depravierung der Wesensnatur des Menschen zu entwerfen.

Die Anthropologisierung vervielfätigt die Verwendungsmöglichkeiten der Kategorie der Menschenwürde. Ihre Evidenz scheint nunmehr an den Kontext derjenigen Anthropologie gebunden zu sein, in dem sie vorkommt. Die konkurrierenden Anthropologien entleeren aber bereits aufgrund ihres Vorkommens den beanspruchten Verbindlichkeitsgrad ihrer Aussagen.

W. Warnach zieht daraus die Konsequenz, daß Leitbilder und die daraus ableitbaren Normen mit der individuellen Person kollidieren müssen. Letztere aber habe Priorität, obwohl sie erst aus der virtuellen Opposition gegen die überindividuelle Allgemeinheit des Leitbildes ihre Kraft beziehe. Warnach zufolge gewinnt der Mensch seine Würde durch die «Antinomie von Norm und Bestimmung»[9]. Auch für G. Bataille ist die Menschenwürde ein Balance-Akt zwischen konträren Ansprüchen: «Es handelt sich letztlich darum, aus dem Verbot und der Überschreitung, die einander widersprechen, ein komplementäres Paar zu machen.»[10] Für eine konkrete ethische Argumentation sind aber solche Erläuterungen, die allenfalls die Genese der sittlichen Person tangieren, wenig hilfreich.

Zur Zeit wird vor allem im Bereich der medizinischen Ethik, insbesondere in der Euthanasie- und Genetikdiskussion (J. Wunderli, U. Eibach, E. Benda, H. Thristam Egelhardt)[11] mit dem oder gegen den Begriff der Menschenwürde argumentiert. Dabei hängt es davon ab, ob man den Menschen als Ebenbild Gottes, als vernünftiges und über Entscheidungsfreiheit verfügendes Wesen oder als Gegenstand eines utilitaristischen Lustmaximierungskalküls (P. Singer)[12] versteht, so daß man dann zu teilweise konträren Ansichten und Standpunkten gelangt.

Historisch-systematische Differenzierungen

Wenn wir «Menschenwürde» in einer vorläufigen Begriffsbestimmung als Inbegriff gelungener Humanität bezeichnen, dann impliziert diese Nominaldefinition zweierlei: Sie setzt voraus, daß es keinen anthropologischen Gehalt gibt, der für sich den Anspruch, Menschenwürde angemessen und vollständig zu definieren, exklusiv reklamieren kann. Darüber hinaus ist damit die Aufforderung verknüpft, Menschenwürde je nach Phänomenbereich als Zielgestalt von Humanität neu zu bestimmen. Nur so läßt sich «ein dekorativer Begriff von der Würde..., mit dem sich die Macht umgibt» (G. Marcel)[13], vermeiden.

Die Herausarbeitung der differentia specifica des Menschen unter dem Gesichtspunkt der «Würde» ist die Leistung Ciceros. Im Anschluß an anthropozentrische Überlegungen des Kleantes und des Chrysipp, die das Zentrum des Menschen in der «Denkseele» (Hegemonikon, Dianoetikon) ansiedelten, an Poseidonios' Konzeption von der Individualität und der Selbstbestimmtheit des menschlichen Logos[14] und im Rahmen von Überlegungen, wie sie auch von Mark Aurel und Epiktet bekannt sind, redet Cicero von der «Dignitas» des Menschen. Auch wenn Cicero die Würde als Besitz eines Würdeträgers verstehen kann, sofern dieser eine anerkannte öffentliche Stellung innehat[15], überwiegt bereits bei ihm die logozentrische Anthropologie. Aus der «natura nostra excellentia et dignitas»[16] werden dann praktisch-ethische Folgerungen gezogen, die das Gesetz der menschlichen Natur konkretisieren: z. B. das Eindämmen der Genußsucht, der Respekt für die Unverletzlichkeit des Nächsten (De off. III, 27), die Solidargemeinschaft der Menschheit (De off. III, 28). Die Würde (dignitas) ist somit die kategoriale Bestimmung der menschlichen Natur, so wie diese in einer philosophischen Anthropologie faßbar ist. Die Universalität der ethischen Forderungen, die Cicero wegen der gemeinsamen Menschennatur voraussetzt, stellt den Hintergrund dar, auf dem die Doktrin der Menschenwürde in die Gesetzeslehre eingehen kann. Insofern die Gesetze die allgemeinen Vorstellungen über das Gute und das Böse, so wie die Vernunft*natur* des Menschen diese enthält, ausformulieren, sind diese dann nicht auf Annahmen und Setzungen aufgebaut, sondern in der Natur selber verankert: Menschenwürde und Naturrecht sind hier erstmals in ihrer gegenseitigen Begründungsfunktion wahrgenommen[17]. Die Dignitas als naturale Auszeichnung des Menschen und das Gesetz als deren unverbrüchliche Gewähr sind demnach keine beliebigen Zuschreibungen; sie stellen die normative Kraft der Logosanthropologie unter Beweis.

Würde ist somit eine Idee, die die sittliche Vollkommenheit des Menschen in den Rahmen einer Anthropologie stellt, die es ihrerseits erlaubt, sittliche Pflichten aus ihr abzuleiten. Diese sind jedoch noch nicht aus dem Begriff der Würde *allein* deduzierbar. Ohne den Kontext fallspezifischer Konkretionen der Anthropologie enthält der Begriff Menschenwürde zwar die kategorische Forderung, die sittliche Natur des Menschen zu achten, gibt jedoch keinen Aufschluß über die sittliche Richtigkeit von Handlungen bzw. über die sittliche Natur des Menschen selbst, solange die anthropologischen Aus-

sagen aufgrund ihrer Allgemeinheit die Ebene konkreter Handlungen nicht tangieren.

Folgendes Zitat aus Senecas «Epistulae Morales» umschreibt diese philosophische Konzeption von Würde in einer mustergültigen, bis zur Renaissance verbindlichen Weise: «Einziges Gut ist die sittliche Vollkommenheit, keines jedenfalls besteht ohne sittliche Vollkommenheit, und eben die sittliche Vollkommenheit hat in unserem besseren Teil, d.h. dem vernunftbegabten, ihren Sitz. Was kann diese sittliche Vollkommenheit sein? Urteilskraft, echte und unbeeinflußbare, von ihr rühren nämlich alle Regungen der Seele, von ihr wird jede Vorstellung, die eine Regung auslöst, zur Klarheit gebracht. Mit dieser Urteilskraft wird es im Einklang stehen, alles, was mit der sittlichen Vollkommenheit Berührung hatte, für gut zu halten und untereinander gleich. Körperliche Vorzüge jedoch sind gewiß für den Körper gut, doch insgesamt sind sie keine Güter. Ihnen kommt wohl ein gewisser Wert zu, im übrigen wird ihnen Würde nicht eignen.»[18]

Die frühchristlichen und mittelalterlichen Bestimmungen der Menschenwürde bleiben im Rahmen dieser stoischen, vor allem ciceronischen Überlegungen. Sie werden allerdings durch die Auffassung der Gottesebenbildlichkeit des Menschen, die die Vernunftnatur nur theologisch spezifiziert, integriert. Diese schöpfungstheologische Aussage, die die eigentümliche conditio humana (Ambrosius[19], Bernhard von Clairvaux[20]) aussagte, wird noch bei Thomas von Aquin von der Dignitas als Würdestellung in der Gesellschaft begleitet[21].

Der Begriff der Menschenwürde ist jedoch unlösbar mit dem italienischen Renaissance-Humanismus verknüpft, verliert hier allerdings die Kontinuität mit der Tradition. Zunächst ist auch der Renaissance-Humanismus noch an der Auffassung der Gottesebenbildlichkeit des Menschen und an seiner durch die Inkarnation begründeten Ausnahmestellung orientiert. B. Facios Schrift «De dignitate ac praestantia hominis» (1447/48) und das gegen den anthropologischen Pessimismus von Innozenz III. (in seiner Schrift «De miseria humanae conditionis») gerichtete Werk des G. Manetti, *De dignitate et excellentia hominis* (1451), spiegeln noch eine insgesamt optimistische Betrachtung der Menschennatur, soweit diese theologisch stabilisiert ist, wider.

Bei den Florentiner Platonikern jedoch wird diese Anthropologie vorsichtig, aber folgenträchtig modifiziert. In seiner «Platonischen Theologie» vertritt Ficino die Unsterblichkeit der Seele, damit in der erbärmlichen Kondition des Menschen dieser seine *Würde* — gleichsam postmortal — noch wahren kann. Ficinos Erkenntnisoptimismus, der die intellektualistische Auslegung der Menschennatur trotzdem noch beibehielt, — «Warum sind dumme Menschen grausamer als geniale? Weil sie gleichsam weniger Mensch sind als die anderen»[22] — wird jedoch von dem Aristoteliker P. Pompanazzi bestritten. Für Pompanazzi ist die moralische Tugend, unabhängig von der intelligiblen Durchdringung des Kosmos und der Unsterblichkeit, der zureichende Zweck des menschlichen Daseins, der die Würde des Menschen gewährleistet. Seine Würde ist dem Menschen demnach *aufgegeben.* Am aufschlußreichsten ist jedoch Pico della Mirandolas «Oratio de dignitate hominis». Pico beschreibt den Menschen als ein Zwitterwesen, das den Entwurf seines Daseins aus Freiheit wählt: «Du sollst deine Natur ohne Beschränkung nach deinem freien Ermessen, dem ich dich überlassen habe, selbst bestimmen.» Die Folgerung Picos im Hinblick auf die Gottesebenbildlichkeit ist allerdings überraschend: «Sind es die Keime pflanzlichen Daseins, so wird er dahinvegetieren; des Sinnlichen, so wird er wie ein Tier werden; des Verstandes, so wird er ein himmlisches Lebewesen; des Geistes, so wird er ein Engel sein und Gottes Sohn. Doch wenn er an keiner geschöpflichen Möglichkeit Genüge findet und sich zurückzieht auf das Zentrum seines Selbst und so mit Gott ein Geist wird im einigen dunklen Grund Gottes des Vaters, der über alle Dinge gesetzt ist, so wird er über allen Dingen stehen.»[23]

Diese Textstelle, die deutlich Spuren der Mystik enthält, überrascht durch die plötzliche Inversion: Die Stufenleiter der menschlichen Möglichkeiten, die vom vegetativen Dasein bis zur Geistexistenz reichen, ist zwar mit einer ansteigenden Werteskala identisch, führt jedoch als geschöpfliche Vorbedingung menschlicher Existenzentwürfe noch nicht in die Mitte dieser Existenz selber. Zuallererst die Rückbiegung des Menschen in sich selbst (reflectio) konfrontiert diesen mit seinem dunkeln Daseinsgrund und läßt ihn mit Gott als Geist verschmelzen. Zwar dominiert bei Pico noch die theologisch ausge-

richtete Geist-Anthroplogie, diese hat jedoch eine Umkehrung erfahren, die den Eckstein des Bestandes der Menschenwürde, nämlich die Gottesebenbildlichkeit, von der Schöpfungstheologie in die immanenten Existenzbedingungen des Subjektes selber verlegt hat. Die hier angedeutete Selbstvergewisserung des Subjektes, d.h. die Rückbiegung nach innen, ist die einzig unverrückbare, auch nicht durch ein Eingreifen Gottes zu verunsichernde Stelle in der «Chamäleon»-Existenz des Menschen.

Die Deutung der Menschenwürde als Folge der radikalen Ungesichertheit menschlicher Existenz ist Signum der Selbststabilisierug des Menschen in einer durch den Sündenfall destabilisierten Welt. Diese Korrumpiertheit, «da seit unserem Sturz aus dem Himmel der menschliche Kopf an Schwindel leiden muß und — nach den Worten Jeremias — der Tod zu unsern Fenstern hereingestiegen ist und Herz und Leber befallen hat»[24], veranlaßt Pico zu drei moralischen Imperativen, die der Würde einen zwar abstrakten, aber doch programmatischen Ausdruck verleihen: «Medèn ágan», d.h. «Nichts zu sehr»... «Gnôthi seautón», d.h. «Erkenne dich selbst»... «Eî», d.h. «Du bist».[25]

Trotz aller Divergenzen in der Beurteilung der Konsequenzen des Renaissance-Humanismus[26] läßt sich nicht bestreiten, daß die Handhabung des Begriffs «Dignitas» sich gegenüber den vorneuzeitlichen Traditionen zwar nicht radikal, dennoch nicht unwesentlich modifiziert hat: Die Zuschreibung, die im Begriff «Würde» vorgenommen wird, ist nunmehr nicht mehr eine zentrale Kategorie in einer dem Anspruch nach objektiven, logozentrischen Anthropologie, die ihrerseits kosmologisch (Stoa) und theologisch integriert wird. Menschenwürde ist vielmehr zu einer *Selbstzuschreibung* geworden, zu einem wertenden «Berechtigungsnamen» (B. Schüller)[27], der gerade den sittlichen Entwurfcharakter menschlicher Existenz betont.

Zu einem zentralen Begriff der Ethik ist der Begriff der Würde bei I. Kant geworden. Die diesbezügliche Definition aus der «Grundlegung zur Metaphysik der Sitten» lautet: «Im Reiche der Zwecke hat alles entweder einen Preis oder eine Würde. Was einen Preis hat, an dessen Stelle kann auch etwas anderes als Äquivalent gesetzt werden; was dagegen über allen Preis erhaben ist, mithin kein Äquivalent verstattet, das hat eine Würde.»[28]

Würde ist demnach unvergleichbar und ohne einen äquivalenten Wert, sie ist die unverrechenbare Werthaftigkeit menschlicher Existenz als Zweck an sich: «Das aber, was die Bedingung ausmacht, unter der allein etwas Zweck an sich selbst sein kann, hat nicht bloß einen relativen Wert, d.i. einen Preis, sondern einen inneren Wert, d.i. Würde.»[29]

Woraus aber die Würde als höchster Wert besteht, bleibt dabei noch unklar. Zweck an sich selbst aber ist der Mensch nur unter der Bedingung seiner Moralität. «Also ist die Sittlichkeit und die Menschheit, sofern sie derselben fähig ist, dasjenige, was allein Würde hat.»[30]

Sittlichkeit ist aber nur dann gewährleistet, wenn die Fähigkeit des Menschen vorausgesetzt wird, seine Maximen der Allgemeingültigkeit von Naturgesetzen zu unterwerfen, die Bestimmung seiner Handlungen von subjektiven Motivationen und Neigungen zu befreien. Es ist demnach diese Fähigkeit, sich selber Gesetze zu geben, d.h. die Autonomie selbst, die die Würde des Menschen begründet: «Die Gesetzgebung selbst aber, *die allen Wert bestimmt*, muß ebendarum eine Würde, d.i. unbedingten, unvergleichbaren Wert haben, für welchen das Wort Achtung allein den geziemenden Ausdruck der Schätzung abgibt, die ein vernünftiges Wesen über sich anzustellen hat. Autonomie ist also der Grund der Würde der menschlichen und jeder vernünftigen Natur.»[31]

Im kantschen Sinne ist Würde in erster Instanz eine Umschreibung für die Fähigkeit des Menschen, Moralität in der logischen Beurteilung von Handlungsmaximen, d.h. in der Überprüfung von Handlungsmaximen im sogenannten Universalisierungstest unter Beweis zu stellen. Kant jedoch kann sich nicht mit dieser Bestimmung von Würde als Autonomie begnügen, da sie als Fähigkeit einer «jeden vernüftigen Natur» zunächst noch nicht über eine allgemeine, formale anthropologische Bestimmung hinausgeht. Was die Menschenwürde also *inhaltlich* zu der Realisation der unbedingten Wertschätzung des Menschen beiträgt, versucht die dritte Version des kategorischen Imperativs zu vermitteln. «Handle, so, daß du die Menschheit, sowohl in deiner Person als in der Person einer jeden anderen, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel gebrauchst.»[32]

Neben der eher tautologisch anmutenden Präzisierung, «bloß als Mittel» bedeute so viel wie

«ungerechtfertigt», bleibt auch in dieser Formulierung unklar, welches das Kriterium der angemessenen und erlaubten Gleichzeitigkeit von Mittel und Zweck sei. Selbstverständlich sieht Kant dieses Kriterium wieder im Universalisierungstest der Maximen konkretisiert. Dieses ist jedoch ein logisch-formales Kriterium[33] zur Überprüfung der Willensstruktur bzw. der Willensabsicht des Handelnden und kein Kriterium für die konkrete sittliche Richtigkeit von Handlungen. Menschenwürde ist deshalb sowohl eine formale Aussage über die Moralfähigkeit des Menschen generell, wie auch ein Äquivalent für die Forderung, sittlich richtig zu handeln. Sie ist jedoch keine Richtschnur für die Begründung konkreter Handlungsmaßstäbe. In diesem Sinne hat W. Wolbert zu Recht die Verwechslung der kategorischen Forderung nach sittlicher Güte mit einer deontologischen Bestimmung des sittlich Richtigen moniert[34]. Jedoch unberührt von dieser Kritik und gerade wegen seiner Unabhängigkeit von spezifischen Moralsystemen und variablen Anthropologien bleibt dieser formale Begriff von Menschenwürde verbindlich: Er weist auf die Verpflichtung hin, Moralität im Sinne der Selbstzwecklichkeit der Person als obersten Maßstab menschlicher Existenz zu denken und anzuwenden.

Die Handhabung der Idee «Menschenwürde» im Kontext *argumentativer und nicht bloß konnotativer Aufweismöglichkeiten ihrer konkreten Verbindlichkeit, der analytische Mehrwert des Begriffs* also, bleibt problematisch. Schon bei Kant zeigt sich die Schwierigkeit, aus dem Prinzip «Menschenwürde» einen positiven Gehalt zu eruieren, der als wirksames Prohibitiv die Verletzung der Menschenwürde auf dem Hintergrund eines verbindlichen Sinn-Modells humaner Existenz zu indizieren vermag. Vielmehr umgekehrt scheint «Menschenwürde» eher eine Kontrast-Kategorie zu sein, die aus der Erfahrung des Defekts und der Negativität der menschlichen Kondition deren Aufhebung fordert, jedoch ohne die Aufhebungsbedingungen und -möglichkeiten kategorial bereits aufzuweisen. Die Mehrdeutigkeiten im Begriff «Menschenwürde» sind deshalb nicht auszuschließen, sie sind vielmehr im Begriff selber als in einem offenen Deutungsmodell humaner Leitbilder positiv impliziert. Ein kurzer Überblick über die nachkantische Entwicklung bestätigt dies.

F. Schillers Überlegungen fassen die «Würde» zunächst noch aus einer kantischen Perspektive, in dem sie Äquivalent der Freiheit als «Beherrschung der Triebe durch die moralische Kraft»[35] genannt wird. Im Rahmen seines Vorhabens, die kantische Ethik durch ästhetische Kategorien zu erweitern, wird auch die Würde der Person im Zusammenhang mit ihrer Anmut und ihrer Schönheit gedacht.

Hegels Kant-Kritik, die sich gegen den abstrakten Formalismus wendet, argumentiert substantiell: Die bereits begriffslogisch vorbereitete und in der frühen Kant-Kritik angelegte Theorie substantieller Sittlichkeit, die die Moralität rechtsstaatlich positiviert und zu ihrer «Wahrheit» führen soll, verlangt auch die Ausrichtung der Kategorie «Würde an inhaltlich positivierbaren Vorbedingungen. «Würde hat der Mensch nicht dadurch, was er als unmittelbarer Wille ist, sondern nur indem er von einem An- und Für-sich-seyenden, einem Substantiellen weiß und diesem seinen natürlichen Willen unterwirft und gemäß macht.»[36] Es gelingt Hegel dadurch, auf den latenten Inhaltsschwund der Kategorie hinzuweisen und diese einer rechtstaatlich relevanten Vernunftteleologie zu unterwerfen. Während die Unantastbarkeit der Menschenwürde semantisch mit der zwar formalen, aber aprioriischen Geltung der Idee verknüpft schien, wird «Menschenwürde» nun zu einer Signatur von Verhältnissen, die sie gewährleisten und insofern auch politisch einklagbar sind.

In die Nähe dieser Argumentationsfigur, allerdings unter kommunikationsthoretischen und soziologischen Bedingungen, aber mit dem Schwerpunkt auf dem erst herzustellenden Gehalt der Menschenwürde, rückt auch N. Luhmanns Deutung. Menschenwürde ist an die Bedingung «des Gelingens der Selbstdarstellung eines Menschen als individuelle Persönlichkeit»[37] geknüpft. Weil sowohl im Rahmen politischer Theorien (F. Lasalle, P.-J. Proudhon)[38], als auch in philosphischen Ansätzen (E. Bloch, K. Jaspers, G. Marcel)[39] und juridischen Interpretationsversuchen (W. Maihofer, H.C. Nipperdey, G. Dürig)[40] nach weiteren Bestimmungen gesucht wird, läßt sich eine gewisse Ratlosigkeit nicht leugnen. Während die polnische Philosophin I. Lazari-Pawlowska[41] die Menschenwürde angesichts der Heterogenität der Ansätze als philosophisch nicht begründbare Kategorie letzter Wertaxiome betrachtet, geht der englische Mo-

ralphilosph P. Singer noch einen Schritt weiter: Menschenwürde gehört zu den «fine phrases», die als «last resource» angesehen werden von jenen, «who have run out of arguments»[42].

Versuch einer Typisierung

An dieser Stelle sollen die Begründungstypen der Tradition nochmals kurz charakterisiert werden. Das Modell, so wie es für die von Cicero inaugurierte Tradition maßgeblich ist, bezieht sich auf die naturgesetzlich (im Sinne der alten Kosmologie) verankerte Vernunftnatur des Menschen und leitet aus dieser, weil sie universal ist, formal-universale Forderungen ab: Dieser Typus läßt sich als *naturrechtlich* charakterisieren. Die patristische und mittelalterliche Theologie ergänzt dieses im wesentlichen übernommene Modell überwiegend durch eine schöpfungstheologische Argumentation. Dieser Versuch ist als *theologisch* einzuordnen.

Obwohl sämtliche Konzeptionen anthropologisch argumentieren, ist erst im Renaissance-Humanismus die Anthropozentrik als methodischer Standpunkt und nicht nur als Formalobjekt der wissenschaftlichen Betätigung verstanden worden. Dieser Typus ist als *anthropologisch* einzustufen.

Erst seit Kant gewinnt die Formalisierung als die Bedingung der universalen Anspruchsgestalt im Begriff «Menschenwürde» eine zentrale Stellung. Menschenwürde ist nun identisch mit der transzendentalphilosophisch aufweisbaren, deontologisch auslegbaren Moralfähigkeit und Moralitätspflicht des Menschen: Kant argumentiert *transzendental-deontologisch.* Die formal-juridische Rede von Menschenwürde in den modernen Verfassungen läßt sich als *transzendentaldeontologische Modifikation der naturrechtlichen Begründung* bezeichnen.

Diese Modelle gehen alle davon aus, daß die Akzeptanz der Idee «Menschenwürde» die *Voraussetzung* dafür ist, verbindlich und bindend über die Realisierung des Humanen zu sprechen; sie sind deshalb apriorische Begründungstypen.

Die Hegelsche Auffassung jedoch bringt eine Schwerpunktverlagerung mit sich: Einerseits steht die Idee der Menschenwürde unter einer Vernunftteleologie, die die Legitimität ihres realen Prozesses nicht empirisch zu verifizieren braucht, weil sie bereits in der logischen Apriorität der Selbstauslegung der Vernunft zu erkennen ist. Andererseits wird diese logische Teleologie von Hegel substantiell gewendet und erst in der substantiellen Sittlichkeit des Staates real. Menschenwürde ist deshalb abhängig von den realen Bedingungen bzw. von den Umständen, die sie gewähren: Sie muß erworben werden.

Diese Argumentationsweise ist sämtlichen *politischen* Begründungsversuchen eigen. Diese fassen die Menschenwürde unter dem Gesichtspunkt einer *realpolitsch zu verifizierenden Vernunftteleologie.* Luhmanns Entwurf von Menschenwürde als Realisierung der Konsistenz der Person im interpersonalen Umfeld läßt sich als kommunikationstheoretisch bezeichnen: «Würde muß konstituiert werden. Sie ist das *Ergebnis* schwieriger, auf generelle Systeminteressen der Persönlichkeit bezogener... Darstellungsleistungen.»[43]

Die im Rahmen einer negativen Anthropologie entwickelten Vorbehalte gegenüber einer inhaltlichen Präzisierung der Kategorie Menschenwürde lassen einen umgekehrten Weg gleichsam offen: Menschenwürde als *Indikator* für die realen Verluste an Humanität: dieser Typus argumentiert *kontrafaktisch-indikatorisch.*

Die Eigentümlichkeit der letzten Ansätze liegt darin, daß sie die Menschenwürde *aposteriorisch* als Konsequenz ihrer realpolitischen oder individualgenetischen Durchsetzung deuten. Selbstverständlich überschneiden sich die verschiedenen Typen vielfach; Typisierung hat insofern nur eine heuristische Funktion: sie erleichtert die Einsicht in die Struktur der Begründungsmöglichkeiten.

Die zwei Grundansätze — Menschenwürde als apriorische Grundgegebenheit oder als aposteriorisch verifizierbare Aufgegebenheit der menschlichen Existenz — lassen sich aber nicht sinnvoll auseinander dividieren. Die apriorischen Modelle schließen die Gefahr in sich, Menschenwürde als eine *faktische* Grundgegebenheit oder Vorhandenheit anzusehen und dabei nach dem Kriterium der inhaltlichen Verifikation dessen, was im Begriff «Menschenwürde» eher emphatisch angedeutet als präzise ausgesagt wird, nicht konsequent genug zu fragen. Dieser latenten Ideologieanfälligkeit begegnen die aposteriorisch ansetzenden Typen durch den Hinweis auf den erst thematisch zu machenden *Realgrund* der Menschenwürde. Die inhaltliche Konsequenz der Handhabung des Begriffs liegt in der

Aufarbeitung von Erkenntnissen, die in den kontingenten Bedingungen geschichtlicher Existenz des Menschen nach Kriterien humaner *Integrität* suchen.

Die aposteriorischen Modelle unterliegen jedoch ihrerseits der Versuchung, die Menschenwürde erst als das Produkt realpolitischer oder individualgenetischer Hervorbringung zu verstehen. Die anthropologischen Sinnentwürfe und Menschenbilder, die *logisch* vorausgesetzt werden müssen, um in der Praxis Menschenwürde als Zielgröße antizipieren zu können, bleiben dann unreflektiert und lösen sich in Konzepte der Mittelwahl auf. Darüber hinaus — und das ist gravierender — können sie den *Verpflichtungsgrund* dafür, Menschenwürde zu *realisieren* und bereits im Prozeß ihrer Verwirklichung in der Mittelwahl selber zu antizipieren und nicht bereits zu desavouieren, nicht zu Ende denken. Menschenwürde als Grund der Selbstverpflichtung eines Subjektes darauf, die Integrität des Menschen — wie immer man diese dann inhaltlich faßt — zu respektieren, ist nur denkbar, wenn sie als Grundgegebenheit humaner Existenz bereits *vorausgesetzt* wird.

Wenn demnach von «» sinnvoll und argumentativ die Rede sein soll, dann kann diese Argumentation nur *komplex* sein: Sie konstituiert sich als Konvergenzargumentation, die verschiedene Niveaus zusammenhalten muß. Die von Kant formalisierte Rede von Menschenwürde macht in der Konsequenz neuzeitlicher Säkularisierung theologischer Gehalte — und insofern in Kontinuität zu der theologischen Tradition — darauf aufmerksam, daß die Integrität und Selbstzwecklichkeit der Person im Modus einer *unausweichlichen* Selbstverpflichtung jedes Menschen gedacht werden muß, noch bevor die Realisationsbedingungen explizit gemacht werden können. Die Unausweichlichkeit dieser Selbstverpflichtung ist der Grund dafür, daß Menschenwürde dem Menschen grundsätzlich zukommt und nicht erst leistungsabhängig erworben werden muß. Diese unhintergehbare Anerkennung der Menschenwürde als bestehende Werthaftigkeit der Person ist letztlich der Skopus der theologischen Begründung selber. Durch die Formalisierung in der kantischen Begründungsfigur ist darüber hinaus gewährleistet, daß die Verbindlichkeit der Idee «Menschenwürde» vom Kontext ihrer jeweiligen anthropologischen Explikation unabhängig ist.

Die anthropozentrische Handhabung der Rede von Menschenwürde macht darauf aufmerksam, daß der Begriff «Menschenwürde» — inhaltlich gefaßt — Leitbilder gelungenen Lebens enthält, die anthroplogisch gerechtfertigt werden müssen. Die anthropologiekritische Skepsis hingegen weist darauf hin, daß diese Leitbilder nicht unmittelbar in normative oder sogar rechtstaatlich relevante Kategorien übersetzt werden können — so wie G. Szcesny in seiner Abhandlung über «Die Disziplinierung der Demokratie» dies vorschlägt[44] —, sondern daß sie eine regulative und kritische Funktion haben und über einen offenen Sinngehalt verfügen, der seinerseits angesichts der anhaltenden Entstellungen humaner Integrität Kontrasterfahrungen freisetzt. Diese Kontrasterfahrung ist aber ihrerseits nicht sinnvoll denkbar ohne ein Mindestmaß an Kontinuierung traditioneller Gehalte.

Die politischen, kommunikationstheoretischen und vor allem kontrafaktisch-indikatorischen Modelle schließlich schärfen den Blick dafür, daß bei zunehmender Konkretion die Kontroverse um den Gehalt des Humanen proportional zunimmt[45]. Die Verständigung über die konkreten Realisationsmodi setzt ihrerseits wiederum die Bereitschaft voraus, sowohl einen annähernden Konsens über Menschenbilder anzustreben, als auch die Unumstößlichkeit traditioneller Leitbilder anzuzweifeln.

Angesichts der Vielschichtigkeit, die sich bei einer näheren Betrachtung des Begriffs «Menschenwürde» zeigt, kann Skepsis aufkommen hinsichtlich seiner Brauchbarkeit für die Ethik überhaupt. Auch wenn «Menschenwürde» keine Ersatz- oder Beschwörungsformel angesichts fehlender oder mangelhafter Argumente für die ethische Richtigkeit von Normen sein kann, impliziert dies noch lange nicht, daß der Begriff ohne weitere Verluste aus dem Diskurs der Ethik gebannt werden könne. Die Mehrdeutigkeit, die dem Begriff anhaftet, — eine Unschärferelation, die auch Kategorien wie «gut», «Verantwortung», «Wert» oder «Norm» als im ethischen Diskurs präzisionsbedürftig erweist —, spiegelt nur die Komplexität einer jeden gelungenen ethischen Argumentation wider, die spätestens seit Aristoteles darum weiß, daß menschliches Handeln keinen (wissenschaftlichen) Evidenz-, sondern einen lebensweltlichen Wahrscheinlichkeitscharakter hat. Dies hat nicht nur die Mehrdimensionalität ethischer Reflexion zur Folge,

sondern impliziert auch die Bereitschaft, unfertige (aber deshalb nicht unschlüssige) und offene Modelle ethischer Konkretion in den ethischen Diskurs einzubeziehen. «Was das Wort ‹Würde›meint, ist begrifflich deshalb schwer zu fassen, weil es eine undefinierbare, einfache Qualität meint. Deren intuitive Erfassung kann nur durch Hinweis auf Beispiele oder durch Paraphrasen erleichtert werden.»[46] Nur so kann der Begriff problemindikatorisch verwendet werden, anstatt präzise Argumentation zu verschleiern. «Menschenwürde» ist keine emphatische, «dekorative» Kategorie, sondern ein Eckstein abendländischer Ethik.

[1] Cl. Lévi-Strauß, J.J. Rousseau, Begründer der Wissenschaften vom Menschen, in: ders., Strukturale Anthropologie II (Frankfurt/Main 1975) 45-56, 53.

[2] Ebd. 48.

[3] Ders., Reflexionen über die Freiheit, in: Der Blick aus der Ferne (München 1985) 401-413, 411.

[4] W. Heidelmeyer (Hg.), Die Menschenrechte. Erklärungen, Verfassungsartikel, Internationale Abkommen (Paderborn 1972) 54/57.

[5] H.C. Nipperdey, Die Würde des Menschen, in: F.L. Neumann (Hg.), Die Grundrechte. Handbuch der Theorie und Praxis der Grundrechte II (Berlin 1954) 11f.

[6] W. Maihofer, Rechtstaat und Menschenwürde (Frankfurt/Main 1968) 10.

[7] Vgl. P. Häberle, Menschenwürde und Verfassung am Beispiel von Art. 2 Abs. 1 Verf. Griechenland 1975, in: Rechtstheorie II (1980), 424.

[8] E. Benda, Erprobung der Menschenwürde am Beispiel der Humangenetik, in: R. Flöhl (Hg.), Genforschung — Fluch oder Segen? Interdisziplinäre Stellungnahmen, Reihe Chancen und Risiken 3 (München 1985) 205-231, 217.

[9] W. Warnach, Bild und Ebenbild. Bemerkungen zum Problem des christlichen Humanismus, in: Wege im Labyrinth (Pfullingen 1982) 69-91, 83.

[10] G. Bataille, Die psychologische Struktur des Faschismus. Die Souveränität (München 1978) 53.

[11] J. Wunderli, Euthanasie oder über die Würde des Sterbens. Ein Beitrag zur Diskussion (Stuttgart 1974); U. Eibach, Medizin und Menschenwürde (Wuppertal 1976); E. Benda, Anm. 8; H. Tristram Engelhardt jr., Gentherapie an menschlichen Keimbahnzellen: Kann und soll die «Schöne neue Welt» verhindert werden?, in: V. Braun, D. Mieth, Kl. Steigleder (Hg.), Ethische und rechtliche Fragen der Gentechnologie und der Reproduktionsmedizin, Reihe Chancen und Risiken 13 (München 1987) 255-262.

[12] P. Singer, Praktische Ethik (Stuttgart 1984), vor allem 101-128 und 174-214.

[13] G. Marcel, Die Menschenwürde und ihr existentieller Grund (Frankfurt/Main 1966) 159.

[14] Vgl. M. Pohlenz, Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung, Bd. I (Göttingen 1959).

[15] «Dignitas est alicuius honesta et cultu et honore et verecundia digna auctoritas», de inv. II, 166.

[16] De off. I, 106.

[17] Vor allem De legibus I.

[18] Seneca, Epist. 71, 32f.

[19] De dignitate conditionis humanae, MPL 17, 1105ff.

[20] De cognitione humanae conditionis I, MPL 184, 485ff.

[21] Summa Theologica II/II, Q. 102, art. I.

[22] Brief an Th. Minerbetti, zitiert bei P.O. Kristeller, Die philosophische Auffassung des Menschen in der italienischen Renaissance, in: Humanismus und Renaissance I (München 1974) 177-195, 188.

[23] G.P. della Mirandola, De dignitate hominis (Bad Homburg/Berlin/Zürich 1976) 29.

[24] Ebd. 53.

[25] Ebd. 47.

[26] Vgl. P.O. Kristeller, Humanismus und Renaissance I und II (München 1974/76); A. Heller, Der Mensch der Renaissance (Köln 1982); E. Grassi, Einführung in philosophische Probleme des Humanismus (Darmstadt 1986); A. Auer, G. Manetti und Pico della Mirandola: De hominis dignitate, in: Vitae et Veritati, Festschrift K. Adam (1956), 83-106.

[27] B. Schüller, Der menschliche Mensch (Düsseldorf 1982) 100-119.

[28] GMS II, 434, Hamburg 1965, 58.

[29] GMS II, 435.

[30] Ebd.

[31] GMS II, 436, 59.

[32] GMS II, 429, 52.

[33] «Weil die Gültigkeit des Willens, als eines allgemeinen Gesetzes für mögliche Handlungen mit der allgemeinen Verknüpfung des Daseins der Dinge nach allgemeinen Gesetzen, die das Formale der Natur überhaupt ist, Analogie hat....» GMS II, 437, 61.

[34] Vgl. W. Wolbert, Der Mensch als Mittel und Zweck: die Idee der Menschenwürde in normativer Ethik und Metaethik (Aschendorff 1987).

[35] F. Schiller, Über Anmut und Würde (1793), Werke Bd. II. (München/Wiesbaden 1973) 435.

[36] G.W.F. Hegel, Sämtliche Werke Bd. 15, hg. von H. Glockner Bd. 15 (Stuttgart ^{2}1959) 323.

[37] N. Luhmann, Grundrechte als Institution. Ein Beitrag zur politischen Soziologie (Berlin 1965) 61.

[38] Die Frühsozialisten F. Lasalle und P-J. Proudhon reden von der Menschenwürde als Zielgröße einer Gesellschaft, die «menschenwürdiges Dasein zu realisieren vermag» bzw. als «principe de la dignité personelle» im Sinne eines Grundprinzips der Gerechtigkeit. Vgl. F. Lasalle, Das Arbeiterprogramm. Ges. Reden und Schriften, hg. von E. Bernstein (Berlin ^{2}1919) 173f.: P-J. Proudhon, De la justice dans la révolution et dans l' église (Brüssel 1860) 4.

[39] E. Bloch befindet sich in der Tradition der frühsozialistischen Begründungen unter Wiederaufnahme der naturrechtlichen Tradition (vgl. Naturrecht und menschliche Würde, Frankfurt/Main 1977). Dagegen ist für K. Jaspers die Menschenwürde der Ausdruck der Fähigkeit, «sich im Äußersten selbst den Tod geben zu können» (Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung, München 1962, 474). G. Marcel erblickt die Würde des Menschen in seiner Sterblichkeit als einer «Tatsache...., daß der Mensch das einzig uns bekannte Wesen ist, das sich sterblich weiß» (Die Menschenwürde und ihr existentieller Grund [Frankfurt/Main 1966] 162).

[40] Vgl. Anm. 6 und 5; G. Dürig, Die Menschenauffassung des Grundgesetzes, Jur. Rundschau (1962) 259ff.

[41] Reichweiten menschlicher Subjektivität, Schopenhauer-Jahrbuch 63 (1982) 91.

[42] All Animals are Equal, in: T. Regan/P. Singer, Animal Rights and Human Obligations (Englewood Cliffs 1978) 159.

[43] Luhmann, aaO. 68.

[44] G. Szcesny, Die Disziplinierung der Demokratie oder Die vierte Stufe der Freiheit (Reinbek 1974), vor allem 159-177.

[45] Vgl. A. Auer, Der schwierige Weg von der Anthropologie zur Ethik, in: ThQ 166 (1986) 143f.

[46] R. Spaemann, Über den Begriff der Menschenwürde, in: ders., Das Natürliche und das Vernünftige. Aufsätze zur Anthropologie (München/Zürich 1987) 77-106, 81.

JEAN-PIERRE WILS

1957 in Geel (Belgien) geboren. Studium der Philosophie und Theologie in Leuven und Tübingen. Seit 1981 wissenschaftlicher Assistent an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Tübingen, Abt. Theologische Ethik. 1984 theologische Promotion zu dem Thema Subjektivität und Ethik. Sonst Studien zum Verhältnis von Ethik und Ästhetik. Anschrift: Dr. Jean-Pierre Wils, Pappelstraße 16, D-7406 Mössingen-Bästenhardt.

Ina Praetorius

Entzug der Fürsorglichkeit: Feministische Ethik und Naturwissenschaft

1. Feministische Ethik

Feministische Ethik ist ein kritischer Denkprozeß von Frauen über die unterschiedlichen historischen Moralen, die ihr Leben und das Leben von Männern bestimmen. Versteht sich Feministische Ethik als normativ, d.h., hat sie den Anspruch, diese Moralen nicht nur zu analysieren, sondern selbst Normen zu setzen, so orientiert sie sich an übergeordneten Wert-Vorstellungen[1]: etwa an der Frage, welche Moralen zum guten und gerechten Zusammenleben aller Menschen weltweit beitragen. Ein solcher globaler Orientierungspunkt normativer Feministischer Ethik hat jedoch nicht zur Folge, daß Feministische Ethikerinnen beanspruchen, in klassischer Manier für *alle* Menschen oder auch nur für *alle* Frauen zu sprechen. Vielmehr geht es darum, aufgrund einer globalen Vorstellung von gutem Leben bewußt historisch und situativ begrenzte Moralen zu entwickeln, etwa eine «Moral für weiße Mittelstandsfrauen im Europa der 80er Jahre». Den generalisierenden Anspruch etablierter Ethik, für den «Menschen an sich» Normen zu erfinden, erkennt Feministische Ethik als repressiv. Dieser Anspruch wäre allenfalls dann gerechtfertigt, wenn tatsächlich alle Menschen — Frauen und Männer, Reiche und Arme, Schwarze und Weiße... — gleichberechtigten Zugang zum ethischen Diskurs hätten, was nicht der Fall ist. Wenn es eine «allgemeine» Moral gibt, so entsteht sie aus dem realen Gespräch verschiedener Gruppen von Menschen, nicht in den Köpfen einsam denkender Ethik-Experten.

Von etablierter Ethik unterscheidet sich Feministische Ethik nicht nur dadurch, daß sie von weiblichen Subjekten betrieben wird und daß sie diese ihre soziokulturelle Begrenztheit bewußt reflektiert. Sie unterscheidet sich auch dadurch, daß sie ein kritisches Wissen um das zerstörerische Herrschaftsverhältnis zwischen den Geschlechtern — und um andere Herrschaftsverhältnisse — und den Willen, solche Verhältnisse aufzulösen, voraussetzt. Feministische Ethik denkt nicht vom abstrakten «freien» moralischen Subjekt aus, sondern von Menschen, die unter realen Bedingungen des Herrschens und Beherrschtwerdens existieren und die konkrete Befreiung brauchen.

Feministische Ethik erkennt das patriarchale Herrschaftsverhältnis auch als ideologischen Hintergrund etablierter Ethik und traditioneller Moralen im westlichen Kontext[2]. Sie begegnet daher bestehenden ethischen Entwürfen, etwa quasi-axiomatischen Aussagen darüber, was eine (moralisch) gute Frau und was ein (moralisch) guter Mann sei, mit einem prinzipiellen Mißtrauen, das Teil ihrer kritischen Methode ist[3].

Feministische Ethik im Sinne dieser Definition ist nicht einfach eine neue akademische Disziplin, sondern eine politisch motivierte, an Veränderung interessierte Denkbewegung, die in der Frauenbewegung eine lange Geschichte hat.

Neu ist heute lediglich die Tatsache, daß Frauen für ihr Nachdenken über Moral und gutes Leben den Status der Wissenschaftlichkeit und angemessenen Raum innerhalb der etablierten wissenschaftlichen Institutionen fordern. Ihr politisches Selbstverständnis und ihre enge Bindung an die «außeruniversitäre» Frauenbewegung geben sie mit diesem Anspruch nicht auf.

2. *Naturwissenschaft als Problem der Ethik*

Die Naturwissenschaften werden heute zu einem dringlichen ethischen Problem, weil immer offensichtlicher wird, daß ihre zerstörerischen Auswirkungen ihre menschen- und umweltfreundlichen Resultate längst in bedrohlichem Ausmaß überwiegen. Insbesondere die atomare und chemische Waffentechnik, Umweltkatastrophen und neuerdings die Gentechnologie haben zu dieser Erkenntnis geführt. Im Zusammenhang mit der Wahrnehmung solcher katastrophaler *Folgen* westlicher Wissenschaft wird je länger je deutlicher, daß die übliche Trennung zwischen sogenannter wertfreier Grundlagenforschung und fragwürdiger Anwendung ins Reich der Fiktion gehört, daß also das Übel nicht einfach in der technischen Umsetzung der Wissenschaft, sondern bereits in deren denkerischen Grundlagen steckt. Die ethische Frage erstreckt sich daher auf die Naturwissenschaft als ganze — von dem ihr zugrundeliegenden Paradigma bis hin zu technischen «Nutz»-Anwendungen.

Feministische Ethik fragt nach dem Zusammenhang zwischen der Bedrohlichkeit moderner Naturwissenschaft und patriarchaler Herrschaft. Ohne die lebenserleichternden Resultate, die Naturwissenschaft insbesondere in der Vergangenheit hervorgebracht hat, einfach zu negieren, konfrontiert sie sich mit der Tatsache, daß globale Zerstörung heute im Bereich des Möglichen liegt und daß dem im Patriarchat zur Norm gewordenen spezifischen Umgang mit Natur an dieser Bedrohungssituation ein wesentlicher Schuldanteil zukommt.

3. *Naturwissenschaft: Produkt einer patriarchalen Geschichte*

Die modernen Naturwissenschaften sind das Produkt einer patriarchalen Geschichte. Von ihren Anfängen im europäischen Spätmittelalter an haben sie sich nicht nur als exklusiv von Männern dominiertes Tätigkeitsfeld etabliert, indem ihre Vertreter Frauen für wissenschaftlich unbegabt erklärten. Sie haben sich darüber hinaus eine Theorie zugrundegelegt, die weibliche Menschen explizit auf der Seite der zu beherrschenden Natur — des Objektbereiches also —, nicht auf der des forschenden und herrschenden Subjektes ansiedelt. Evelyn Fox Keller und andere feministische Wissenschaftskritikerinnen haben nachgewiesen, daß Schlüsselfiguren westlicher Wissenschaftsgeschichte tendenziell Frauen mit blinder Natur identifizieren und so einerseits den Ausschluß der Frauen aus wissenschaftlichen Berufen legitimieren, andererseits ein Bild von Natur entwickeln, das dem patriarchalen Frauenbild analog ist: Wie die Frau gilt fortan die Natur als eine Macht, deren Gefährlichkeit und Unberechenbarkeit es rechtfertigt, daß Männer sie kontrollieren und durch rationale Erforschung berechenbar, schließlich für männliche Interessen nutzbar machen[4].

Zahlreiche Untersuchungen haben ergeben, daß die Hexenverfolgungen in Europa in engem Zusammenhang stehen mit der Etablierung der modernen wissenschaftlichen Rationalität, daß an deren Ursprung also ein Vernichtungsfeldzug gegen Frauen und ihr Wissen steht[5]. Frauen haben sich nicht selbst — etwa aus «Einsicht in die Grenzen ihrer Natur»[6] — aus den Naturwissenschaften ausgeschlossen, sondern sie sind systematisch und brutal aus ihnen vertrieben worden. Heute sind Frauen zwar zu naturwissenschaftlichen Studien und zur Ausübung wissenschaftlicher und technischer Berufe offiziell zugelassen, und es gibt hochqualifizierte Naturwissenschaftlerinnen. Eine Chance, das wissenschaftliche Paradigma zu beeinflussen, haben diese Frauen jedoch kaum, denn dieses Paradigma hat sich längst vor der Zulassung der Frauen fest etabliert und ist zum integralen Bestandteil der Wirtschafts- und Sozialstrukturen hochindustrialisierter Gesellschaften geworden. Zudem wird der Zugang zum Bereich Naturwissenschaft nach wie vor von Männern kontrolliert: Nur Frauen, die ihre Angepaßtheit an den Hauptstrom wissenschaftlichen Denkens hinlänglich bewiesen haben, steigen zu einflußreichen Positionen auf.

Gebildete, zumeist wohlhabende Männer haben also die Naturwissenschaft «erfunden» und vorangetrieben. Auch heute noch fällt die Rolle

des aktiven Betreibens wissenschaftlicher Forschung und technischer Umsetzung dieser Gruppe von Menschen zu. Dies bedeutet nicht, daß andere Gruppen von Menschen — etwa die weißen Mittelschichtsfrauen im Westen — an dieser Entwicklung keinen Anteil hätten. Ihre «Mittäterschaft»[7], besteht jedoch nicht in aktiver Naturbeherrschung, sondern darin, daß sie Männer in ihrem Tun in spezifischer Art und Weise unterstützen.

4. Frauen und Naturwissenschaft

Ein feministisch-kritischer Zugang zum ethischen Problem der Naturwissenschaft ist auf verschiedenen Ebenen möglich. Zum einen können Frauen als von der geltenden Wissenschaftsdoktrin *in den Objektbereich hineindefinierte Subjekte* und mithin als wahrhaft *Außenstehende* fundamentale Kritik am wissenschaftlichen Paradigma mit seiner vereinfachenden Subjekt-Objekt-Logik und seinen simplen Hierarchiemodellen üben[8]. So gelagerte Kritik bringt die unwahren und unethischen Seiten geltender Wissenschafts*theorie* ans Licht, in der ein wesentlicher Keim für das Zerstörungspotential westlicher Wissenschaftskultur liegt.

Zum anderen können Frauen darüber reflektieren, wie sie durch ihre soziale Rolle verstrickt sind in den Zusammenhang der Entstehung und Stabilisierung dieser Wissenschaftskultur: Welches ist die historische und gegenwärtige Mittäterschaft von Frauen? Und welche Moralen müssen sie für sich selbst entwerfen, um sich aus dieser Mittäterschaft zu lösen? Im folgenden gehe ich nur einem dieser möglichen Denkwege nach, der Frage nämlich nach der gegenwärtigen Mittäterschaft derjenigen Gruppe von Frauen, der ich selbst angehöre: der weißen Mittelschichtsfrauen im hochindustrialisierten Westen.

Gleichgültig, ob Frauen als klassische nichterwerbstätige Hausfrauen und Mütter leben oder ob sie im Erwerbsleben aktiv sind: In ihrer großen Mehrheit erfüllen sie Dienstleistungsfunktionen für eine Gesellschaft, über deren Gesamtgestalt sie nicht bestimmen können. Als Hausfrauen und Mütter produzieren Frauen unentgeltlich zukünftige angepaßte Arbeitskraft und reproduzieren die Arbeitskraft der erwachsenen männlichen Erwerbsarbeiter, die sie gleichzeitig vom «Alltagskram» und damit vom Kontakt mit realem gelebtem Leben — Kindheit, Alter, Krankheit, Behinderung... — abschirmen. Als Sozialarbeiterinnen, Billiglohnarbeiterinnen, Angestellte im Gastgewerbe, Prostituierte, Sekretärinnen, Pflegerinnen und Erzieherinnen erfüllen sie Funktionen für die Gesamtgesellschaft, die den Dienstleistungen der Ehefrauen für ihre Männer und Kinder analog sind. Soziologinnen bezeichnen die typisch weiblichen Berufe aufgrund dieser funktionellen und inhaltlichen Ähnlichkeit zur klasischen Hausfrauenrolle als «hausarbeitsnahe Berufe»[9]. Wenige Frauen sind also direkt in «naturbeherrschenden» Berufen tätig. Aber kein Berufsmann in den westlichen Industriegesellschaften kommt ohne weibliche Dienstleistung aus, sei es, daß er von «seiner» Frau profitiert, sei es, daß er sich weibliche Dienste auf dem Markt erwirbt. Auch kein Naturwissenschaftler kann auf solche Dienstleistung verzichten, und zwar benötigt er sie umso mehr, je spezialisierter, arbeitsintensiver, fordernder seine Tätigkeit als Forscher oder Techniker ist[10]. Viele Frauen unterstützen also männliche Naturwissenschaftler und Techniker, indem sie ihre Karrieren motivieren, sie leiblich und seelisch wie Kinder umsorgen, die «Banalitäten» des Alltags von ihnen fernhalten und ihnen so die Entfremdung von menschlicher Kontingenz ermöglichen, die für intensive naturwissenschaftliche Forschung unabdingbar ist, die aber gleichzeitig deren Lebensfeindlichkeit begründet. Frauen tragen also indirekt — durch Dienstleistung am Mann — dazu bei, daß westliche Naturwissenschaft in einem vom alltäglichen Leben abgeschotteten «Labor» ungestört weiterexpandieren kann. Etablierte Ethik und Moral unterstützt Frauen in dieser systemerhaltenden Rolle, indem sie ihnen als erste und zentrale Verhaltensmaxime lebenslängliche dienstbare Bezogenheit auf einen Mann predigt[11].

5. Etablierte Ethik und Naturwissenschaft

Problemanalysen etablierter Ethik sind oft unpräzise, insofern sie Akte, die historisch und gegenwärtig überwiegend von Angehörigen der westlichen weißen Männerelite ausgeübt werden, dem «Menschen schlechthin» bzw. «uns» zuschreiben: *«Der Mensch» hat in seinem Forschereifer moralische Grenzen nicht beachtet. «Wir» haben unseren Auftrag, die Schöpfung zu bewahren, mißbraucht.* Normative Sätze, die auf-

grund solcher generalisierender Aussagen zustandekommen, sind entsprechend ungenau: *«Der Mensch» darf nicht sein wollen wie Gott. «Wir» müssen unsere Hybris erkennen.* Daß patriarchale Ethiker die Problemlage des westlichen gebildeten Mannes mit der conditio humana verwechseln, ist leicht zu erklären: Auch die meisten Ethiker gehören dieser dominierenden Gruppe an und bewegen sich in einer jahrhundertealten philosophischen und theologischen Tradition, in der Ethik als ein Reflexionsprozeß weißer gebildeter Männer über die Moral weißer gebildeter Männer — und anderer Menschen, die als untergeordnet gelten — erscheint. Die Altehrwürdigkeit dieses Diskurses macht ihn jedoch nicht wahr: Indem etablierte Ethiker die conditio humana androzentrisch und ethnozentrisch beschreiben und die Binnenmoral, die sie für praktizierende Naturzerstörer entwerfen, für «allgemeinmenschlich» erklären, verzerren sie die Wirklichkeit und werden ihren eigenen Ansprüchen an Genauigkeit, Objektivität und Verallgemeinerbarkeit nicht gerecht. Es ist offensichtlich, daß eine Ethik, die auf solchen Voraussetzungen beruht, das Problem der modernen Naturwissenschaften nicht lösen kann.

Feministische Ethik reflektiert über moderne Naturwissenschaft, indem sie zunächst die spezifischen Schuldanteile bestimmter soziohistorisch umschreibbarer Gruppen von Menschen ermittelt. Statt allgemeiner Normen für «den Menschen» entwirft sie konkrete Imperative, die bestimmte Menschen dazu anleiten können, Wege aus der Katastrophe zu finden. Ihr Ziel ist nicht ein kategorischer Imperativ, der zeitlos und in jeder möglichen Situation für «den Menschen» gilt und sich folglich in Abstraktheit verflüchtigt, sondern der konkrete historisch begrenzte widerständige Imperativ, der sich an bestimmte Subjekte richtet.

6. *Feministische Normsetzung*[12] *und Naturwissenschaft*

Der Imperativ für weiße Mittelschichtsfrauen im Westen kann nicht lauten, daß sie «von ihrer Hybris ablassen» sollen, jedenfalls nicht in der traditionellen Bedeutung dieses Satzes. Vielmehr müssen Imperative für Frauen, die wirklich auf global verstandenes gutes Leben hinorientiert sind, statt nur Konventionen zu reproduzieren, dem realen Schuldanteil der Frauen entsprechen, der, wie ich gezeigt habe, eben nicht in aktiver Grenzüberschreitung und Naturzerstörung liegt.

Wenn es stimmt, daß Frauen durch ihre unterwürfige Mann-Bezogenheit und Bereitschaft zu blinder Dienstleistung ihren Anteil am Zerstörungswerk geleistet haben, so folgt daraus, daß weibliche Selbstbegrenzung und Mannzentriertheit ethisch als negativ zu bewerten sind. Die feministische Analyse der Problematik moderner Naturwissenschaft führt also dazu, daß zunächst das jahrhundertealte Zentraldogma weiblicher Moral «Du sollst dich auf einen Mann beziehen und ihm untertan sein» grundlegend in Frage gestellt, für unethisch erklärt wird. Denn dieses Dogma fördert genau die weiblichen Verhaltensweisen, die es Männern ermöglichen, ihr Zerstörungswerk fortzusetzen. Daß feministische Normsetzungspraxis zu Imperativen gelangt, die patriarchaler Frauenmoral diametral entgegenstehen, ist nicht erstaunlich, denn der feministisch-kritische Blick erkennt ja etablierte Ethik und Moral als patriarchales Herrschaftsinstrument, das gutem und gerechtem Zusammenleben entgegenwirkt, statt es zu fördern[13].

Feministische Normsetzung für weiße Mittelschichtsfrauen im Westen basiert also auf der Annullierung der zentralen Norm klassischer Frauenmoral und entwickelt von hier aus konkrete Orientierungssätze, die etwa so lauten könnten:
— Du sollst die Geschicke der Gesamtgesellschaft, in der du lebst, mitbestimmen, anstatt deine Energien auf blinde Dienstleistung im Kleingruppenhorizont zu verschwenden.
— Du sollst dich primär mit Menschen solidarisieren, die aktiv für Umkehr eintreten, statt dich a priori auf lebenslange Solidarität mit einem (Ehe-)Mann zu verpflichten.
— Du sollst traditionell weibliche Dienstleistung nur dann erbringen, wenn du zuvor geprüft hast, ob deine Fürsorglichkeit nicht zu zerstörerischen Zwecken benutzt wird.
— Du sollst, wenn du dir patriarchales Wissen aneignest, kritische Distanz zu diesem Wissen einhalten und einüben.

Hinter solchen Imperativen, die in der Frauenbewegung zu diskutieren wären, steckt die Überzeugung, daß ein Ausweg aus der bedrohlichen Siutuation, in die uns eine patriarchale Geschichte geführt hat, nur möglich ist, wenn die klassische geschlechtsspezifische Arbeitsteilung aufgelöst wird. Die Imperative zielen daher auf

die Auflösung dieser Arbeitsteilung und auf die bewußte Veränderung des auf diese Arbeitsteilung hinorientierten weiblichen Sozialcharakters. Sie haben damit *indirekt* die Abkehr von den zerstörerischen Praktiken der modernen Naturwissenschaft zum Ziel. Die Entwicklung einer widerständigen Moral für weiße Mittelschichtsfrauen im hochindustrialisierten Teil der Welt ist *ein* konkreter Beitrag zur notwendigen Umkehrbewegung. Andere Gruppen von Menschen müssen andere widerständige Moralen entwerfen und befolgen, die ihrem historischen Schuldanteil angemessen sind und die auf denselben Orientierungspunkt «gutes und gerechtes Zusammenleben weltweit» ausgerichtet sind. Bisherige «Ethik der Naturwissenschaft», die zum großen Teil nichts anderes ist als eine Binnenmoral für die Spitze der Machtpyramide, kann einen Beitrag zu einer erweiterten Ethikdiskussion darstellen, sofern sie bereit ist, ihren unangemessenen Anspruch auf Allgemeingültigkeit aufzugeben und sich als *Beitrag* zu verstehen.

7. Feministische Ethik und das Evangelium

Es gehört nicht zu den zentralen Anliegen feministischer Ethik, Übereinstimmung mit einer existierenden Autorität in dem Sinne nachzuweisen, daß der Wert feministisch-ethischer Reflexionen und Normsetzungen sich an solcher Ableitbarkeit von bereits bestehenden Normen messen würde[14]. Ein solche Selbstbindung a priori ist für feminstische Ethik nicht möglich, denn es existiert keine autoritative Schrift oder Institution unabhängig vom Patriarchat.

Dies schließt aber nicht aus, daß feministische Ethik sich von Texten und Traditionen inspirieren läßt und aus ihnen Motivation für ihre Befreiungsbestrebungen bezieht. Für Frauen, die in der christlichen Kultur nicht nur Unterdrückungs-, sondern auch Befreiungserfahrungen gemacht haben, ist die Bibel eine solche Quelle der Inspiration, sofern sie von Frauen unter den Voraussetzungen einer eigenen feministischen Hermeneutik gelesen werden kann. Für meine Arbeit am Entwurf einer widerständigen Moral für Frauen ist die «Geschichte von den wahren Verwandten Jesu» (Mk 3, 31-35) in diesem Sinne wichtig geworden. In dieser Erzählung weist Jesus seine Mutter und seine Geschwister darauf hin, daß es wichtigeres gibt als den Wert «Familienzusammengehörigkeit», nämlich den Willen Gottes. Unsere Solidarität verdienen diejenigen, die «den Willen Gottes tun», und nicht per se diejenigen, die durch Verwandtschaft in den Dunstkreis unserer weiblichen Fürsorglichkeit gestellt sind. Eine unserer wichtigen Aufgaben besteht darin, denjenigen, die die Welt vorsätzlich zerstören, unsere Fürsorglichkeit zu entziehen.

«Und es kamen seine Mutter und seine Brüder und standen draußen, schickten zu ihm und ließen ihn rufen. Und das Volk saß um ihn. Und sie sprachen zu ihm: Siehe, deine Mutter und deine Brüder und deine Schwestern draußen fragen nach dir. Und er antwortete ihnen und sprach: Wer ist meine Mutter, und wer sind meine Brüder? Und er sah rings um sich auf die, die um ihn im Kreise saßen und sprach: Siehe, das sind meine Mutter und meine Brüder! Wer Gottes Willen tut, der ist mein Bruder und meine Schwester und meine Mutter.» (Mk 3,31-35)

[1] Mit dieser Definition lehne ich mich an einen üblichen Sprachgebrauch an, nach dem unter Moral die faktischen, historisch gewachsenen Normengefüge verstanden werden, die unser Leben bestimmen, unter Ethik dagegen das *Nachdenken* über diese Normengefüge im Horizont übergeordneter Wertvorstellungen. (Vgl. z.B. Aristoteles, Nikomachische Ethik.)

[2] Es gibt zahlreiche Untersuchungen, in denen die Abhängigkeit faktischer Moralen von einer patriarchalen Ideologie nachgewiesen wird, z.B.: Heidemarie Bennent, Galanterie und Verachtung. Eine philosophiegeschichtliche Untersuchung zur Stellung der Frau in Gesellschaft und Kultur (Frankfurt/New York 1985). Mary Daly, Gyn/Oekologie. Eine Meta-Ethik des radikalen Feminismus (München 1981); Susan Moller-Okin, Women in Western Political Thought (Princeton 1979); die kritisch analysierenden Kapitel aus Beverly Wildung Harrison, Our Right to Choose. Toward a New Ethic of Abortion (Boston 1983) u.a.m.

[3] Eine feministische «Hermeneutik des Verdachts» ist entfaltet worden von Elisabeth Schüssler Fiorenza z.B. in: Brot, nicht Steine. Die Herausforderung einer feministischen Interpretation der Bibel (Freiburg i.Ü. 1988).

[4] Vgl. Evelyn Fox Keller, Macht und Erkenntnis. Männliche oder weibliche Wissenschaft? (München/Wien 1986); Beate Frakele et al. Hgg., Über Frauenleben, Männerwelt und Wissenschaft. Österreichische Texte zur Frauenforschung (Wien 1987); u.a.

[5] Vgl. z.B. Silvia Bovenschen, Die aktuelle Hexe, die historische Hexe und der Hexenmythos, in: Gabriele Becker et al., Aus der Zeit der Verzweiflung. Zur Genese und Aktua-

lität des Hexenbildes (Frankfurt a.M. 1977) 259-312; Vergleichende Darstellung verschiedener Deutungen der Hexenverfolgungen: Barbara Seiler, Hexenverfolgung. Drei Deutungsversuche, in: FAMA 3/1988, 3-7.

[6] Die denkerische Konstruktion, Frauen hätten ihren Ausschluß freiwillig vollzogen, wurde in der Philosophie des Deutschen Idealismus als Reaktion auf die Gleichheitspostulate der Frühaufklärung entfaltet, beispielhaft von J.G. Fichte, z.B. in: Ders., Grundriß des Familienrechts, in: Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre (1776).

[7] Der Begriff der ‹Mittäterschaft› als einer zentralen Kategorie in der Frauenforschung wird entwickelt von Christina Thürmer-Rohr, z.B. in: Dies., Vagabundinnen. Feministische Essays (Berlin 1987).

[8] Vgl. hierzu v.a. Evelyn Fox Keller (1986) aaO. Außerdem: Mary Midgeley, Animals and why they matter, Hormonsworth 1983; Rüdiger Lutz Hg., Frauen Zukünfte. Ganzheitliche feministische Ansätze, Erfahrungen und Lebenskonzepte (Weinheim und Basel 1984); u.a. In einem weiteren philosophischen Kontext: Luce Irigaray, Speculum. Spiegel des andern Geschlechts (Frankfurt a.M. 1980).

[9] Die Gegenüberstellung von «hausarbeitsnahen» und «naturbeherrschenden» Berufen findet sich in: Ilona Ostner/Barbara Pieper, Problemstruktur Familie. Umrisse einer Theorie der Privatheit (Frankfurt/New York 1980) 6 und passim.

[10] Vgl. hierzu z.B. Regine Kollek, Geschichte eines Ausstiegs, in: Schritte ins Offene 6/1986, 2-5.

[11] Im Rahmen eines Forschungsprojektes untersuche ich deutschsprachige Lehrbücher zur Theologischen Ethik aus der Zeit nach 1945 auf ihr Frauen- und ihr Menschenbild hin. Zumindest für dieses Textkorpus läßt sich nachweisen, daß *alle* Aussagen über die Frau sich von dieser Zentralnorm ableiten lassen.

[12] Daß feministische Ethik selbst explizit Imperative — für Frauen und andere — entwerfen soll, ist ein Gedanke, der in der feministischen Diskussion bisher nicht geläufig ist. Daß ich, obwohl ich um die Problematik einer solchen Position weiß, für eine feministische Ethik plädiere, die über die Analyse patriarchaler Ethik und Moral zu eigenständiger Normativität fortschreitet, habe ich in einem publizierten Text dargelegt: I.Praetorius, Feministische Ethik, eine Einführung, in: Offene Kirche Nr. 5/1988, 2-7.

[13] Die Einstellung, daß der akademische ethische Diskurs zum Herrschaftsinstrument verkommen ist, wird auch von der Befreiungsethik Lateinamerikas vertreten. Vgl. z.B. Enrique Dussel, Ethik der Gemeinschaft (Düsseldorf 1988).

[14] Vgl. hierzu Beverly Wildung Harrison (1983) aaO.

INA PRAETORIUS

Geboren in Karlsruhe. Studium der ev. Theologie und Germanistik in Tübingen, Zürich und Heidelberg. 1983 bis 1987 wissenschaftliche Assistentin am Institut für Sozialethik der Universität Zürich. Z.Zt. Arbeit an einer Dissertation zum Thema ‹Anthropologie und Weiblichkeitstheorie in der deutschsprachigen Theologischen Ethik seit 1945›, Vortrags- und Publikationstätigkeit, Erwachsenenbildung, daneben Pfarrfrau auf dem Lande. Veröffentlichungen u.a.: Bewegungen und Unbeweglichkeiten im Gottesbild der Feministischen Theologie, in: Madeleine Strub-Jaccoud/Hans Strub (Hgg.), Wegzeichen gelebten Evangeliums. Festschrift zum 70. Geburtstag von Marga Bührig (Zürich 1985) 288-293; Geschlechtsspezifische Arbeitsteilung als theologisches Problem in: Theologia Practica 2/1987, 136-144; Reproduktionstechnologie: feministisch-ethische Perspektiven, in: Reformiertes Forum 15/April 1987 11-14; Der kleine Unterschied zwischen Mutter und Retorte. Oder: vom Frauenbild des (Natur-)Wissenschaftlers, in: Künstliches Leben — ärztliche Kunst, eine Ringvorlesung an der Universität Zürich (erscheint demnächst in Zürich). Anschrift: Ina Praetorius, Bühl, CH-9622 Krinau.

Stephan Pfürtner

Verantwortung der Wissenschaften: Zu einer fachbezogenen Ethik

1. *Zum Verlust ethischer Sprache in der gegenwärtigen Wissenschaftskultur*

Über die Möglichkeiten, Ethik im Bereich von Wissenschaft sinnvoll zur Sprache zu bringen, herrscht verbreitete Skepsis. Im Zeitalter der Wissenschaftsgläubigkeit hat diese Skepsis auf die öffentliche Sprache im allgemeinen übergegriffen[1]. Der gesellschaftliche Konsens in Sachen ethischer Orientierung oder gar Bindung ist weitgehend verlorengegangen. Der Sinn- und Orientierungsverlust in den großen Subsystemen der modernen Gesellschaft — in der Wirtschaft und Politik, im Bildungswesen und in der Technologie zum Beispiel — beweisen das Gesagte. Ohne deren Ethikverlust wären die weltweiten Verstöße gegen die Menschenrechte oder gegen die Verteilungsgerechtigkeit mit tödlichen Folgen für Millionen von Menschen besonders der «Dritten Welt» nicht grausame Wirklichkeit unserer Epoche.

Der geradezu totale Beziehungsverlust zwischen Wissenschaften und Ethik läßt sich augenfällig am Beispiel der Physik erläutern. In der neuzeitlichen Entwicklung ist die Physik zum Inbegriff der «exakten Wissenschaften» geworden. In der Wertschätzung zahlreicher Fachkreise hatte sie im vorigen Jahrhundert die Erwartungen auf sich gezogen, die früher jenem Teil der Philosophie entgegengebracht wurde[2], der sich mit den «ersten Prinzipien» unseres Seins, ihren «ewigen» und «unveränderlichen», «in sich notwendigen» Gesetzen beschäftigte: nämlich definitiv «Wahrheit» aussagen zu können. Als «wahr» wurde wiederum immer mehr nur das angesehen, was als präzis bewiesen galt, und zwar bewiesen durch Tatsachenkontrolle. Hätte man also in der jüngeren Vergangenheit Physiker danach befragt, welche Rolle oder Bedeutung sie der Ethik in ihrem Fachgebiet zuerkännten, hätte ihre Antwort mehrheitlich wohl gelautet: «Keine! Physik und Ethik haben miteinander nichts zu tun. Ethik ist in der Physik überhaupt nicht relevant.» Diese Auffassung dürfte ein Großteil der Mitglieder innerhalb der «Scientific community» der Physik bis heute teilen. Alles, was sie an Berufsethik oder sozialer Ethik in ihrem Bereich anerkennen würden, dürfte sich auf Arbeitsdisziplin, Fairneß gegenüber Mitarbeitern und Forschungskollegen und ähnliches beziehen, was ihre persönliche Haltung angeht, nicht auf mehr.

Worin sollte auch dieses «Mehr» bestehen? Der Gegenstandsbereich der Physik läßt für Ethik wahrhaftig doch keinen Raum; in ihm geht es um die Welt der «Physika», um «Masse und Energie» sowie um die in ihnen wirkenden Gesetze, allenfalls noch um deren Anwendung, um nichts mehr. Die Forschung auf diesem Gebiet hat wert- und vorurteilsfrei zu erfolgen, ganz und gar objektiv, nur tatsachengebunden. Die wertende Sprache hat in ihr überhaupt keinen Gegenstand und gehört deshalb auch nicht zu ihr. Was exemplarisch an der Physik erörtert wurde, gilt entsprechend für die Naturwissenschaften im allgemeinen. Zwischen ihrer Sprache und derjenigen der Ethik werden die Abstände immer größer. Das müssen alle erfahren, die sich neu im interdisziplinären Gespräch aus ihren jeweiligen «wissenschaftlichen Sprachgemeinschaften» heraus aufeinander zuwagen. Denn Ethik hat es von jeher von ihrem eigenen Gegenstandsbereich her mit Lob und Tadel, mit der Bezeichnung von Gut und Böse, also mit wertender Sprache zu tun[3]. Vom Standpunkt moderner Naturwissenschaften aus führt sie, beziehungsweise führen die, die sie vertreten, überhaupt keine wissenschaftliche Sprache. Deshalb erscheint ein wissenschaftlicher Diskurs zwischen diesen Fachgebieten im eigentlichen Sinn nicht möglich. Das Dilemma ist spätestens seit dem «Werturteilsstreit», ausgelöst durch Max Weber, offenkundig geworden[4]. Die Bemühungen der analytischen Ethik haben gezeigt, daß die ethische Sprache nicht einmal streng den Gesetzen der Sprachlogik folgt. Ethisch wahre Urteile lassen sich nicht allein aus einer recht angewandten Logik ableiten oder verlangen jedenfalls ihre eigene Logik[5].

2. *Zum historischen Prozeß der Entfremdung*

Die Kluft zwischen Ethik und Wissenschaften hat keineswegs immer bestanden. Sie hängt in ihrer Entstehung mit der Entfremdung zusammen, die sich in der Neuzeit zwischen Religion und Wissenschaft vollzog. Der vielfältig verflochtene Prozeß der gegenseitigen Ausgliederung kann hier nicht im Einzelnen verfolgt werden. Nur zwei Gesichtspunkte seien hervorgehoben. Einmal hatte die Religion, institutionell durch Kirche und Theologie vertreten, der freien Entfaltung der Wissenschaften größte Hindernisse entgegengesetzt. Der Name und das Schicksal des Galileo Galilei mögen symbolisch für das Gemeinte stehen[6]. Zum anderen hatten die Wissenschaften aus eigener Dynamik heraus eine Emanzipation vollzogen, die den früheren Ordnungs- und Sinndeutungsrahmen sprengte. Dadurch erwuchsen nicht nur Chancen der Freiheit, sondern auch Gefahren der persönlichen, gesellschaftlichen und kulturellen Identität. Daß sich auch die Wissenschaftsorganisation an den Universitäten veränderte, mag vielen nur als randständiges Ergebnis erscheinen. Nehmen wir erneut das Beispiel der Physik. Bildlich gesprochen hatte diese sich seit dem 18. Jahrhundert wie ein Schmetterling aus dem Kokon ihres Larvendaseins befreit. Ihren Kokon bildete die «Naturphilosophie», dem sie fest eingegliedert war. Philosophie zur Natur wollte sie nicht mehr leisten, wollte nicht Teil einer umfassenden Welt- und Lebensphilosophie bleiben, wie sie seit der hellenistischen Antike konzipiert war. Sie wollte keinen Sinn- und Wertfragen der «Physis» oder des «Phyein», des lebendigen Wachstums, beantworten. Aber was wollte sie dann?

Nun, ihre Leistungen sind uns inzwischen hinreichend vor Augen. Man kann sie als Triumphe des menschlichen Geistes bezeichnen. Was ist uns durch ihre Forschungen inzwischen nicht alles möglich geworden: ein Vorstoß in den Mikrokosmos wie in den Makrokosmos, in die Mikrobiologie bis in das Weltall, in einem bis dahin ungekannten Ausmaß. Die wertfreie Forschung in ihrer Konzentration auf den ihr eigenen Gegenstandsbereich, auf ihren Sektor der Wirklichkeit, also als *«sektorial»* betriebene Wissenschaft mit ihrer strengen methodischen Begrenzung hatte diese Triumphe ermöglicht. Was blieb jedoch dabei auf der Strecke?

Die totale Absonderung der Naturwissenschaften von der «Philosophie» über Natur, Welt und Leben hate nicht nur für die ersteren, sondern auch für die Ethik, die von ihrem Grunde her «Philosophie der Lebenspraxis» ist, negative Folgen. («Philosophie» meint dabei hier auch die Reflexion aus christlichem Glauben, also die «Theologie der Lebenspraxis»). Zwar nimmt das Reden von Ethik sowie die Verwendung des ethischen Wortschatzes zur Zeit nicht nur zu[7], sondern auch gelegentlich höchst befremdliche Ausmaße an. Dieser Umstand sollte jedoch nicht über die öffentliche Bedeutungslosigkeit der Ethik hinwegtäuschen. Wer sie vertritt, kann sich leicht als «Narr am Hof der Mächtigen» erleben (Wolfgang Huber)[8].

Ihr Achtungsschwund liegt nicht zuletzt daran, daß ihr Sinn und ihre Bedeutung für das Leben der Gesellschaft aus dem Blick geraten sind. Dies wiederum hing damit zusammen, daß sich ihre Inhalte angesichts des Beweisanspruchs der exakten Wissenschaften als weitgehend ungesichert erwiesen. Die traditionelle Basis der Ethik in unserer Kultur, der Gottesglaube, war mit der Säkularisation als gemeinsam anerkannte und verbindliche Grundlage entfallen. Zahlreiche sittliche Ordnungen, angefangen von der Familien- und Sexualmoral bis hin zu denen des Rechtswesens, der Wirtschaft und den Lehren vom gerechten Krieg unter den Völkern erschienen fragwürdig oder geradezu beliebig — jeweils den kulturellen Traditionen oder den Interessen der politisch Mächtigen verpflichtet. Es sah — und sieht für viele auch heute noch — so aus, als ob Ethik überhaupt nichts Festes als Grundlage und Erkenntnisinhalt vorzuweisen habe.

Der öffentliche und wissenschaftliche Bedeutungsschwund der Ethik spiegelt sich in ihrem Platz wieder, den sie in der *Fächerorganisation an unseren Universitäten* oder anderweitigen Hochschulen einnimmt. Außerhalb der theologischen Fachbereiche oder Fakultäten gibt es in der Bundesrepublik Deutschland kaum einen Lehrstuhl, der ausdrücklich und vollumfänglich der Ethik gewidmet wäre. Das besagt nicht, daß Wissenschaftler verschiedener anderer — vornehmlich geisteswissenschaftlicher — Gebiete sich nicht mit ethischen Problemen oder der praktischen Philosophie beschäftigten. Wenn sie es jedoch tun, geschieht das aus ihrem eigenen Impuls, manchmal aus persönlichem Engagement am Rande ihrer Fachforschung, in Einzel-

fragen oder auch systematisch, aber eben doch aus eigenem Antrieb, nicht aufgrund institutionellen Auftrags. Welchen Aufwand betreibt dagegen die derzeitige Gesellschaft mit ökonomischen Mitteln, intellektuellem Potential oder mit personeller Ausstattung in dem, was sektorial zur Bewältigung und Entfaltung unseres Lebens gehört? Und was setzt sie ein, um ihre Erkenntnis und ihre eigenen Verhaltensweisen auf dem Gebiet zu entfalten, die das personale und das soziale Ethos der Menschen betreffen?

Wie sehr Ethik angesichts des ungeheueren Kräfteaufwands in Wirtschaft und Technik, in Politik und Wissenschaften marginalisiert ist, wird erst im historischen Vergleich deutlich. Denn über 2000 Jahre hinweg war das in unserer öffentlichen Kultur anders, jedenfalls in ihren großen Epochen. Als mit Aristoteles erstmals in unserer Wissenschaftsgeschichte so etwas wie eine Fächeraufteilung einsetzte, also die «Physika» von den «Metaphysika», die «Psychologie» und die «Tierkunde», die Logik und Geometrie u.s.w. gesondert voneinander untersucht wurden, also Wissenschaftgebiete je nach den spezifischen Gegenstandsbereichen und ihren Erkenntnismethoden entstanden, da bildete die systematische Reflexion zu den sinngebenden Lebenszielen des Menschen, zu den sittlichen Grundhaltungen, aus denen heraus die Ziele angegangen werden konnten oder mußten, und zu den rechten Verhaltensweisen einen fundamentalen Bestandteil des Fächerkanons. Aristoteles selbst hat uns bekanntlich drei Ethiken hinterlassen[9], sie spiegeln schon rein äußerlich die Beachtung wieder, die der Themenkreis im Lykaion, der von ihm gegründeten und geleiteten Bildungsstätte, fand. Entsprechendes ist von der Akademie Platons zu sagen. Diese Gewichtung hat das Lehr- und Forschungswesen der Antike und des Mittelalters bis in die Neuzeit hinein bestimmt.

3. Ethik konstituiert Gemeinwesen

Ein entscheidender Grund dafür ist in der Einsicht über die Bedeutung zu suchen, die Ethik für jedes Gemeinwesen hat, jedenfalls nach Auffassung jener Epochen. Wahre Gemeinsamkeit («koinonia») sowohl im Haus als auch im Staat kommt — so Aristoteles in der *Politeía*[10] — erst dadurch zustande, daß über das, was Recht und Unrecht, was Gut und Böse ist, eine einvernehmliche Sprache geführt werde. Erst «die Gemeinschaft in diesen Dingen schafft das Haus und den Staat»[11]. Wohlgemerkt, *schafft!* Ohne sie ist das Beieinander im «Oikos» und in der «Polis» ein bloßes Neben-, nein, ein heimliches oder offenes Gegeneinander. Sodann geht es um einvernehmliche *Sprache!* Wo der Wortschatz des Ethischen korrumpiert oder manipuliert wird, pervertiert man das politische Gemeinwesen. Politische Demagogen haben zu allen Zeiten versucht, diesen Wortschatz in ihrem Sinn auszunutzen. «Meine Ehre heißt Treue», war der Wahlspruch der SS. Eine derartige Aushöhlung der Sprache war extrem wie das NS-Regime selbst, aber es gibt auch in der politischen Gegenwart die Versuche gezielter Begriffsperversionen.

Weil ohne grundlegende Verbundenheit im Ethos und ohne klare Sprache im Wortschatz des Ethischen ein politisches Gemeinwesen weder entstehen noch Bestand haben kann, deshalb riet Aristoteles den Politikern auch so sehr, auf die Sache der Ethik bedacht zu sein[12] und bestand darauf, daß die Reflexionen über Politik nicht von denen der Ethik gelöst noch Ethik ohne engste Beziehung zum guten und glücklichen Leben im Gemeinwesen bedacht werden kann[13]. Es sollte erst eine Angelegenheit der Neuzeit werden, die gegenseitige Verwiesenheit von Ethik und Politik zu vergessen, Moral zur Privatsache zu machen und — in extremer Konsequenz — das Staatswesen aus den inneren Verbindlichkeiten gegenüber Humanität und Moralität zu lösen. Theodor W. Adorno hat die menschenverachtende Politik des NS-Staates auf dem Hintergrund dieser Absonderungen durchleuchtet und auf die Notwendigkeit einer neuen Verhältnisbestimmung von Politik und Ethik verwiesen[14]. Auch die Wissenschaftspolitik oder die Forderung ist damit gemeint, im Rahmen des gesamten Wissenschaftsprozesses die ethische Dimension desselben in einem immer neuen kritischen Prozeß zu begleiten.

Aber nicht nur der politische Abgrund, in den der Faschismus die Welt führte, weist auf die verhängnisvollen Auswirkungen hin, in die Gemeinwesen ohne Beachtung der Ethik geraten. Der Eklat der Weltgeschichte, den die Namen Hiroshima und Nagasaki symbolisch bezeichnen, signalisiert die Weltbedrohung von einer anderen Seite, die Ethik-Vergessenheit im Ganzen menschlichen Entdeckungs- und Gestaltungsdranges mit sich bringen kann, ja, bringen

muß. Die Folgewirkungen der exaktesten Wissenschaft, der Physik, brachten dieser unserer Welt ein Ausmaß von Bedrohung, das uns bis dahin völlig unbekannt war. Naturwissenschaften außerhalb einer Philosophie der Natur und ihrer Lebensbestimmung für Mensch und Welt zu betreiben, erwies sich in sektorialer Konzentration als ungeahnte Kraft zur Weltentdeckung und zugleich als folgenschwere Betriebsblindheit der operationellen Vernunft.

4. Wissenschaften entdecken ihre öffentliche Verantwortung wieder — Suche nach neuer ethischer Sprache

Die derzeit erfahrene Weltbedrohung hat aufgeschreckt. Es scheint, wir sind in eine neue Phase der Besinnung auf die öffentliche Verantwortung der Wissenschaften getreten. Die gefahrvollen Folgewirkungen, die sie für die Menschheit eingeleitet haben und für ihre Zukunft weiter auslösen können, sind zu offenkundig geworden. Als herausragende Gebiete wären die Chemie, die Biowissenschaften, die Atomphysik und die Mikroelektronik mit denen auf ihnen aufbauenden Technologien zu nennen.

Aufschlußreicherweise ist diese Phase in erster Linie durch Physiker eröffnet worden. Einstein, Oppenheimer, Carl Fr. von Weizsäcker mögen für viele nachdenklich gewordene aus der «Scientific community» stehen. So sehr sich die wertfreie Forschung im sektorialen Feld methodisch als richtig erwiesen hatte, die Abkoppelung von einer umfassenderen Verantwortung — aus welcher Lebensphilosophie, religiösen oder politischen Einstellung auch immer — zeigt sich als äußerst fragwürdig und gefährlich. Ein neues ethisches Bewußtsein beginnt sich herauszubilden. Dieser Prozeß hängt nicht zuletzt mit den drei großen Krisenbereichen der Gegenwart und der unmittelbar vor uns stehenden Zukunft zusammen: Mit den Konflikten aufgrund weltweiter sozialer Ungerechtigkeit, mit der Weltfriedensbedrohung und der ebenso weltweiten Ökologiekrise.

Der Verlust glaubwürdiger ethischer Sprache in den Wissenschaften sowie in der Öffentlichkeit im allgemeinen hat noch kaum eine adäquate Ausdrucksmöglichkeit für das neue Bewußtsein finden lassen. Die herkömmliche Moralsprache ist weitgehend dem Privaten oder den persönlichen Nahbereichen wie der Familie, der Ehe und Sexualität, dem Eigentum u.a. verknüpft, oder sie ist überhaupt suspekt geworden. Gleichwohl macht sich auch hier ein Wandel bemerkbar. Nur an zwei Sprachzusammenhängen sei gezeigt, daß sich im Beziehungsfeld zwischen Ethik und Wissenschaften ein neues Bewußtsein mit entsprechenden Gewißheiten und ihren sprachlichen Vermittlungen herausbilden. Der erste Sprachkontext findet sich in einem Grundsatz, der zweite in der Wortverwendung von «Verantwortung» sowie in der Verbindung, die soeben in der Rede von der «Verantwortung der Wissenschaften» gebraucht wurde.

Der Grundsatz lautet: Wir dürfen nicht alles tun, was wir können. Die Aussage klingt geradezu trivial. Aber sie ist auf dem Hintergrund einer Epoche zu sehen, die aus ihrem Wissenschafts- und Technologieglauben heraus von der Illusion der begrenzten Machbarkeit in Industrie und Technik lebt. Allein die Ökologiekrise bringt immer weiteren Kreisen zum Bewußtsein, daß diese Illusion lebensgefährlich für die Zukunft der Menschheit werden kann. Das, was wir tun *können*, wird in *Wissenschaft* und *Technologie* aus ihren jeweiligen *Sachbereichen* entwickelt. *Woher aber begründet sich das, was wir dürfen oder nicht dürfen?* Offenbar sind die Kriterien dafür nicht einfach aus dem heraus zu entnehmen, was wir können, also nicht allein aus den einzelnen Wissenschafts- und Technikgebieten mit ihrer eigenen Entwicklungsdynamik und der mit ihnen befaßten instrumentellen Vernunft. Vielmehr ist eine Orientierung gefordert, die diese Gebiete in eine umfassendere Antwortpflicht stellt. Selbst politische Kriterien können nicht letzte Maßstäbe dafür anbietens. Damit sind wir bei der Sache und Aufgabe der Ethik in ihrer persönlichen und sozialen Bestimmung.

Der scheinbar so karge oder gar trivial klingende Grundsatz bringt einen maßgeblichen Inhalt menschlichen Ethos zum sprachlichen Ausdruck. *Das Dürfen wird nämlich vom Wohl des Menschen, und zwar aller Menschen, von ihren grundlegenden Rechten auf Leben als Menschen bestimmt.* Wissenschaft und Technik richten sich auf partielle Wirklichkeitsbereiche. Sie müssen um der Menschen willen nicht als Selbstzweck wirksam werden. Die sittliche Vernunft hat das ganze Wohl des Menschen zum Maßstab des Handelns zu machen. Das «ganze Wohl» ist keineswegs nur als quantitative Größe, etwa im Hinblick auf alle Menschen und ihre Teilnahme

daran zu verstehen, sondern auch als qualitative Bestimmung. Es geht nicht nur darum, daß den Menschen die biologische Lebensgrundlage zu sichern ist, sondern auch, daß sie jetzt und in Zukunft menschlich, in Frieden und Freiheit, leben können und den Kulturauftrag ihrer Welt gegenüber erfüllen.

Daß es in unserer gesamten Lebenspraxis letztlich um den Menschen und dabei um den ganzen Menschen im Rahmen seiner Welt, seines «Oikos» geht, und daß Ethik dieses sinngebende Ziel immer wieder geltend zu machen habe, ist in unserer Denkgeschichte früh aufgedeckt. Aristoteles hat das umfassende Lebenswohl «Eudaimonia» genannt. Auf sie bedacht zu sein, sei der eigene Aufgaben- und Gegenstandsbereich der Ethik[15]. Die sittliche Vernunft habe das »totum bene vivere», das «Insgesamt gut leben» der Menschen zum kritischen Urteilsprinzip, formulierte Thomas von Aquin in seiner Klugheitslehre[16]. Die biblische «Lebensphilosophie» hat diese übergreifende Dimension der Ethik auf eigene Weise hervorgehoben. Der Begriff «Schalom» spricht sie an, auch die «Gerechtigkeit Gottes». Jahwe als der Herr der ganzen Schöpfung und aller Völker widersteht allen, die sich auf Kosten anderer großmachen oder das eigentliche Leben in irgendeinem Teilbereich suchen statt in der «Gerechtigkeit Gottes». Macht- oder Habgier, Unterdrückung von Witwen und Waisen, Fremden- oder gar Bruderhaß sind Ausdrucksformen isolierter und isolierender Existenzdurchsetzung, sind Absonderungen vom umfassenden Lebenswillen Jahwes[17] und als solche Unrecht oder Sünde.

Dieser Erörterungsbogen soll keineswegs das wissenschaftliche und technische Bemühen der Menschheit als solche verteufeln oder sie als prometheischen Frevel hinstellen, auch nicht das der Neuzeit. Dazu sind die segensreichen Auswirkungen zu unverkennbar. Gleichwohl verlangt die nicht weniger offenkundige Weltbedrohung, wissenschaftliches und technisches Können neu in Einklang mit dem Dürfen zu bringen. Das aber heißt nicht mehr und nicht weniger, als sie dem Wohl der Menschen und dieses Planeten zuzuordnen, gegebenenfalls also auch ihre Ausuferung zu beschränken. Wir sind in die Geschichtsphase eingetreten, in der sich der sektoriale Fortschritt um jeden Preis als menschheitsbedrohende Unvernunft erweist. Wir sind in den Abschnitt gelangt, in dem die Selbstbegrenzung von Wissenschaft und Technologie zum Thema wird.

5. Sozialethische Urteilsbildung durch interdisziplinären Diskurs

Mit dem Verantwortungsbegriff berühren wir den zweiten Sprachkontext in der Entwicklung des gegenwärtigen ethischen Wortschatzes. In ihm erhält dieser Begriff eine zunehmend tragende Bedeutung. Ausführlicheres zur derzeitigen Sprachgeschichte ist hier nicht mehr möglich[18], Hinweise müssen reichen. Erstaunlich ist die Ausdehnung, die der Begriff «Verantwortung» umgangssprachlich gefunden hat. Dieses Phänomen tritt erst in den letzten Jahrzehnten, im deutschsprachigen Raum jedenfalls, auf und kennzeichnet einen aufschlußreichen Wandel des sittlichen Bewußtseins[19]. Denn in der Rede von «Verantwortung» werden zweifellos ethische, wenn nicht sogar religiöse Qualitäten einbezogen, also fachbezogene Perspektiven deutlich überschritten. Georg Picht hat deshalb auf den unabgrenzbaren Bedeutungsgehalt von «Verantwortung» verwiesen[20]. Wenn von Verantwortung geredet wird, hat die Sprache einen Bezug zur sittlichen Bestimmung der Handelnden, auch dort, wo es nicht ausdrücklich gesagt wird. Selbst der Mißbrauch des Begriffs durch seine Verdrehung oder Banalisierung ändert daran nichts.

Man kann das an den beiden Hauptbeziehungen durchdeklinieren, die semantisch im Verantwortungsbegriff enthalten sind, an der «Verantwortung für...» und an der «Verantwortung vor...». Der letztere verweist auf seine sprachhistorische Herkunft im Mittelhochdeutschen, nämlich auf den Rechtsbereich. Ein Angeklagter oder sein Fürsprecher hatte «vor» dem Gerichtsforum Rede und Antwort zu stehen. Aber, wie gesagt, der Begriff überschreitet längst diese Bedeutungsgrenze. In unserer wertpluralen Gesellschaft gibt es sehr unterschiedliche Auffassungen darüber, welches Forum als das letzthin maßgebliche zu gelten hat. Sie lassen sich auf drei Bedeutungsbeziehungen zurückführen, nämlich als Verantwortung vor dem eigenen Gewissen, vor der mitmenschlichen Welt und Geschichte und vor Gott[21]. Wenn in der heutigen Gesellschaft der letztgenannte Bezug nicht eine allgemeine Konsensbasis hat, so müssen doch auch die beiden anderen als Anspruch des

menschlichen Ethos verstanden werden, will man sie nicht ihres entscheidenden Bedeutungskerns berauben.

Das wird nicht zuletzt in der Negativsprache deutlich. Ein verantwortungsloser Mensch zu sein, verantwortungslos gehandelt zu haben oder zu handeln, gehört im heutigen Sprachgebrauch zu den schärfsten Abqualifikationen. Gleichzeitig zeigt diese Wortverwendung, daß die gesellschaftliche Dimension menschlichen Ethos neu ins sittliche Bewußtsein und die ethische Sprache gekommen ist. Verantwortung ist immer in irgendeiner Form als «Verantwortung für. . .» gedacht, und zwar nicht nur für dieses oder jenes Handeln, sondern immer auch für Menschen oder Aufgabenbereiche: Für die eigene Familie oder den Betrieb, für die eigenen Kinder oder die, die einem von Amts wegen anvertraut sind, für die Freundin oder den Freund, für den Staat, die Kirche oder die Umwelt. Die «Unabgrenzbarkeit» der Verantwortung meint somit, daß weder das geltende Gesetz und Recht noch politische Zielsetzungen oder Aufgaben, noch der fachwissenschaftliche Auftrag allein abgrenzen, was der Richter, der Politiker oder der Wissenschaftler jeweils zu verantworten haben. das «Wovor» und das «Wofür» der Verantwortung greifen über die Grenzen ihrer Einzelgebiete hinaus, auch wenn deren sorgfältige Wahrnehmung allem zugrunde zu legen ist; sie zielen auf die ethische Qualität allen menschlichen Handelns. Ethik aber ist, wie ausgeführt[22], stets auf das Wohl des menschlichen Lebens als Ganzes inmitten seiner Welt bezogen und verbietet, die Praxis exklusiv von Partialbedürfnissen oder sektorialen Lebensfeldern bestimmen zu lassen.

Damit wird freilich nun auch für die Ethik deutlich, daß deren einseitige Betonung als Individualethik ein gründlicher Irrweg war. Weil der Mensch ein gesellschaftliches Wesen ist, ist auch sein Ethos stets aus seinem Bezug zur «Societas» zu bedenken und zu verwirklichen, also als soziale Ethik. Gleichzeitig wird deutlich, daß moralwissenschaftliche Forschung und Theorienbildung sowie konkrete sittliche Urteilsfindung auf interdisziplinären Austausch angewiesen sind. Man kann zum Beweis dafür geradezu beliebige Problemfelder herausgreifen. Als Tschernobyl zum Mahnzeichen der Weltöffentlichkeit geworden war, haben Marburger Wissenschaftler im Wintersemester 1986/87 und '87/88 ein interdisziplinäres Seminar veranstaltet, um Klarheit darüber zu gewinnen, ob die zivile Nutzung der Kernenergie noch zu verantworten ist oder nicht. Den Anstoß dazu gaben Kollegen aus dem Fachbereich Physik, aber es zeigte sich natürlich sofort, daß Nuklearmediziner und Humangenetiker ebenso wie Juristen, Politologen, Wirtschaftswissenschaftler, Geologen und Chemiker, Philosophen, Sozialwissenschaftler und Theologen gefordert waren. Die Beteiligten kamen nach eingehender Erörterung der Sachfragen zu einem deutlichen Ergebnis, das sie der Hessischen Landesregierung und allen im Landtag vertretenen Parteien zukommen ließen. Der maßgebliche Satz daraus lautet: «Der weitere Einsatz der Kernkrafttechnologie ist nicht zu verantworten.»[23]

Beachtlich ist zunächst der Inhalt der Urteilsfindung, — auf ihn hier näher einzugehen, muß aus Raummangel leider unterbleiben[24]. Hervorzuheben ist sodann aber der interdisziplinäre Weg, durch den eben dieses Urteil entstand. Die Komplexität der Sachfragen, die geklärt werden mußten, machte die Einbeziehung der Fachdisziplinen unerläßlich. Und schließlich sollte bemerkt werden, daß die Vertreter der verschiedenen Wissenschaftszweige mit der Verwendung des Verantwortungsbegriffs ihr Endergebnis in eine Aussage faßten, die nicht zuletzt einen ethischen Anspruch an alle Verantwortungsträger enthielt.

Was am Beispiel der zivilen Kernenergie-Nutzung erörtert wurde, ließe sich an anderen Problemfeldern — der Politik, der Wirtschaft, dem Gesundheitswesen, der Technologie u.a.m. — ähnlich aufzeigen. Die Angewiesenheit auf interdisziplinären Austausch bei der ethischen Urteilsbildung, bei der es zugleich um grundlegende Fragen unseres Zusammenlebens und unseres Überlebens geht, führt noch einmal zu dem bereits angesprochenen Defizit der Wissenschaftskultur.

6. Fachbezogene Ethik erforderlich

In der modernen Gesellschaft ist der Fortschritt in Wissenschaften und Technologie nicht Hand in Hand mit der Entwicklung des sittlichen Auftrags der Menschheit einhergegangen. Ein Grund dafür kann mit Fug und Recht darin gesucht werden, daß an den zentralen Bildungseinrichtungen dieser Gesellschaft Ethik in Lehre

und Forschung weitgehend an den Rand gedrängt wurde. Das gilt zum mindesten für die westeuropäischen Länder. Die Wissenschaftsorganisation der Hochschulen und Universitäten der Bundesrepublik Deutschland zum Beispiel gibt der Ethik als Fach nur in der Theologie Raum[25]. Das ist im übrigen Westeuropa kaum anders, die Niederlande vielleicht ausgenommen. Als die «Societas ethica», eine Gesellschaft für Hochschullehrer, die mit Ethik befaßt sind, 1971 an die Universitäten in Westeuropa ein Schreiben richtete[26] und damit eine Initiative zur Behebung des Mangels ergriff, blieb ihr Vorstoß so gut wie ohne Resonanz.

Symptomatisch für das fehlende Problembewußtsein in dieser Sache dürfte eine Entscheidung des Schweizer Nationalfonds 1973 sein. Seinerzeit wurde von Professoren der Medizinischen, der Juristischen und der Evangelisch-Theologischen Fakultät Bern mit meiner Beteiligung ein Projekt beantragt, das der Grundlagenforschung für medizinische Ethik in unserer pluralistischen Gesellschaft galt. Der Antrag wurde abgelehnt[27]. Inzwischen hat die rapide Weiterentwicklung in der Medizin, angefangen von der Gentechnologie und Humangenetik über die In-vitro-Fertilisation bis hin zum Umgang mit AIDS die Dringlichkeit des Problem- und Konfliktbereiches wahrhaftig hinreichend erwiesen.

Aber es ist natürlich nicht nur die Medizin, die im Prozeß ihrer Forschung und Technologie-Entwicklung immer neue menschliche Probleme aufgeworfen hat und damit eine kontinuierliche Begleitung des (sozial-)ethischen Diskurses bedürfte. In den Erziehungs- und Rechtswissenschaften, in den Wirtschafts- und Sozialwissenschaften, in den Politik- und verschiedenen Naturwissenschaften liegt die Notwendigkeit einer fachbezogenen Ethik ebenso auf der Hand. In welchen Fachfeldern ist der Zusammenhang der allgemein menschlichen oder gesellschaftlichen Verantwortung denn überhaupt völlig auszuklammern?

Bei der Bemühung, das wissenschaftsorganisatorische Defizit an den Hochschulen zu beheben, muß unter anderem die Befürchtung angegangen werden, die aus der Frage entsteht, ob mit der Institutionalisierung der Ethik innerhalb der einzelnen Fachgebiete nicht deren Politisierung oder anderweitige ideologische Verfremdung bevorsteht. In der Folge davon würde die staatliche Kontrolle drohen. Ohne Zweifel liegt hier ein neuralgischer Punkt. Denn wenn Ethik geltend zu machen hat, daß wir etwas, was wir tun könnten, nicht tun dürfen, wird es aus gesellschaftlicher Verantwortung — irgendwann einmal — auch die Notwendigkeit der Selbstbegrenzung von Wissenschaft und Technologie geben. Heißt das jedoch, daß der «professionalisierte Ethiker» in diesen Vorgängen den Fachforschern als Kontrolleur oder Weisungsbefugter gegenüberzutreten und ihnen ihr «Nicht-Dürfen» anzumahnen hätte?

Eine derartige Rollenverteilung ist klar abzulehnen. Voraussetzung für alle Urteilsbildung in Konfliktfragen des sozialen Ethos ist der freie öffentliche Diskurs. Wie dieser im Näheren kontinuierlich und systematisch stattzufinden hat, müßte gerade von den neuen Instituten innerhalb der einzelnen Fachgebiete erst erprobt werden. Die eventuell anfallende Selbstbegrenzung eines Forschungszweiges muß in erster Linie Aufgabe der jeweiligen «scientific community» bleiben. Dieser bei ihrer eigenen Urteilsbildung als Reflexions- und Gesprächspartner zur Verfügung zu stehen, dürfte die erste Aufgabe des «fachbezogenen Ethikers» sein. Eine zweite Bestimmung wäre die systematische Bearbeitung jener ethischen Probleme, die den jeweiligen Berufsstand angehen, also den Pädagogen oder den Arzt, den Sozialarbeiter oder den Richter — zum Beispiel.

Die Klärung der anfallenden Fragen einfach dem moralischen «Common sense» jedes einzelnen Forschers oder Berufsträgers zu überlassen, muß als unzureichender oder sogar naiver Weg bezeichnet werden. Die ihm zugrunde liegende Auffassung, daß Moral ebenso wie Religion Privatsache sei, hat die bisher angesprochene Mangelsituation in der Wissenschaftsorganisation geschaffen.

Für die fachbezogene Ethik an den Hochschulen oder Universitäten wird ein Doppelstudium und danach die interdisziplinäre Weiterforschung unerläßlich sein. Ich halte es dabei für den besten Einstieg, wenn Kräfte aus den jeweiligen Fachgebieten heraus sich der ethischen Problematik ihrer Fächer zuwenden und sie in engem Kontakt mit der eigenen wissenschaftlichen Sprachgemeinschaft nach erfolgtem Doppelstudium des Faches Ethik bearbeiten. Der umgekehrte Weg, nämlich daß von dem letzteren ausgegangen wird und dann eine Spezialisierung für eines der Gebiete der Natur- oder Geisteswissen-

schaften erfolgt, wäre freilich auch gangbar. Hier wiederum wäre zu fordern, daß der/die Betreffende wirklich zum Insider des jeweiligen Wissenschaftsgebietes wird.

Mit diesem Plädoyer ist auch das zur Zeit weitgehend wirksame Modell korrigiert, nämlich die Problemlösungen aus dem großen Themenkreis «Ethik und Gesellschaft» je nach Bedarf von Theologen oder den Kirchen abzufragen. Nicht als ob diese aus ihrer öffentlichen Verantwortung in der Sache entlassen oder aus dem öffentlichen Diskurs ausgeklammert werden sollten! Aber eine säkular sich verstehende Gesellschaft ist es sich schuldig, gemäß ihrer wertplural zusammengesetzten Bürgerschaft das sittliche Selbstverständnis ihres politischen Gemeinwesens in Forschung und Theoriebildung systematisch zu entfalten und dafür auch die entsprechenden Mittel aufzubringen. Die fachgerecht und kontinuierlich reflektierte Verantwortung der einzelnen Wissenschafts- und Technologiegebiete wäre eine unter anderen Aufgaben, die dabei anfallen. Nur auf diesem Weg können wir hoffen, daß wir zu einer neuen Balance zwischen Freiheit und Selbstbegrenzung der Wissenschaften kommen, die von eben den jeweiligen «scientific communities» gesellschaftspolitisch wirksam mitgetragen wird. Vielleicht gelingt es dann auch, einer neuen Lebensphilosophie der «Conviviality» Geltung zu verschaffen[28], die dem Wirtschafts- und Technologie-Wachstum um jeden Preis endlich Einhalt gebietet[29].

[1] Wilhelm Weischedel hat daher seinen Entwurf einer Ethik für unsere Epoche unter den Titel «Skeptische Ethik» (Frankfurt a.M. 1976) gesetzt. — Die ethische Skepsis heute hängt nicht zuletzt mit der Krise der Ethik überhaupt, und zwar vor allem mit ihrer wissenschaftstheoretischen Grundlegung, zusammen. Vgl. weiteres dazu in dem Diskussionsband Theorietechnik und Moral. Hg. von Niklas Luhmann u. Stephan H. Pfürtner (Frankfurt a.M. 1978). Mein Beitrag darin S. 176-267: Zur wissenschaftstheoretischen Begründung der Moral. Ebenso gilt die beachtliche Studie von Wolfgang Bender, Ethische Urteilsbildung (Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz 1988) dem Thema der verschiedenen Begründungsmodelle in der Ethik.

[2] Christian Link/Hans Joachim Manl, B: Physik. In: Der Dialog zwischen Theologie und Naturwissenschaft. Ein bibliographischer Bericht. Hg. Jürgen Hübner (München 1987) 178.

[3] So bereits Aristoteles: Z.B. Nik.Eth. I,12 1101 b10-35; II 4, 1106a1 f.; Pol. I, 2 1253 a15 ff. Weiteres zur eigenen Qualität der wertenden Sprache in heutiger Sprachsituation vgl. bei Edeltraud Bülow, Der Wortschatz des Ethischen und die Grundwerte-Diskussion (Tübingen 1984) bs. Kap.1.

[4] Max Weber, Die Objektivität sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis. In: Ders., Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre (Tübingen [3]1968) 149; Werturteilsstreit, hg. von Hans Albert und Ernst Topitsch (Darmstadt 1971).

[5] Vgl. William K.Frankena, Analytische Ethik (München 1972); Richard M. Hare, Die Sprache der Moral (Frankfurt a.M. 1972); Wolfgang Bender, aaO. (Anm. 1)55-65.

[6] Zur «Geschichte des Verhältnisses von Theologie und Naturwissenschaften» siehe die beachtenswerte Darstellung bei Hübner aaO. (Anm. 2), 23-37; dort auch eine bibliographische Zusammenstellung zum Thema sowie der Veröffentlichungen zu G. Galilei (Z.B. S. 40, 44, 49, 50-51 u.a.).

[7] Vg. E. Bülow aaO. (Anm. 3) 1, die von der «Ausweitung des ethischen Gegenstandsbereichs» sowie von der «Entstehung neuer ethischer Grundbegriffe» spricht.

[8] Wolfgang Huber, Zwischen Fortschrittsglauben und Schöpfungsgedanken — die Ethik. Frankfurter Rundschau v. 11. Febr. 1988 (Dokumentation).

[9] Aristoteles, *Eudämische Ethik*. Ed. Becker/Gigon 1214 a 1-1249 b 25; *Magna Moralia*. Ed. Becker/Gigon 1181 a 24-1213 b 30; *Nikomachische Ethik*. Ed. Becker/Gigon 1094 a 1-1181 b.

[10] Aristoteles, Politik I, 2, 1253 a 14-18.

[11] AaO. 18.

[12] Aristoteles, Nik. Eth. I 13, 1102a 7ff.

[13] AaO. I 1, 1094a 27f.; — Weiteres dazu bei Stephan H. Pfürtner, Die Entfaltung des hellenistischen Ethik-Paradigmas durch Aristoteles. In: Ders. (Hg.), Ethik in der europäischen Geschichte Bd. I, Kap. 2 (Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz 1988).

[14] Theodor W. Adorno, Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben (Frankfurt a.M. 1952/1973).

[15] Vgl. Nik. Eth. I Buch 1; Pfürtner aaO. (Anm. 13), 49-53.

[16] Thomas v. Aquin (Summa theologica II-II 47, 2 Zu 1) übernimmt hier deutlich die Phronesis-Lehre des Aristoteles, Nik. Eth. VI 5 1140a 28. Zur Differenzierung zwischen technischem und sittlichem Handeln bei Aristoteles siehe Gonsalv K. Mainberger, Rhetorica I — Reden mit Vernunft. Aristoteles. Cicero. Augustinus (Stuttgart/Bad Cannstadt 1987) 33-47.

[17] Vgl. Gert Jeremias, Bibel, Soziale Themen. In: Evangelisches Soziallexikon (Stuttgart/Berlin [7]1980) 174-179; Dieter Lührmann, Ethik in der Bibel... Altes Testament — Neues Testament. In: Ethik in der europäischen Geschichte, hg. von Stephan H. Pfürtner (vgl. Anm. 13), Bd. I, 97-115.

[18] Weiteres dazu siehe in meinem Beitrag «Auf der Suche nach dem Ethos der Verantwortung. In: Biotope der Hoffnung. Zu Christentum und Kirche heute. (FS Ludwig Kaufmann) Hg. von Nikolaus Klein, Heinz Robert Schlette, Karl Weber (Olten 1988) 168-179.

[19] AaO. 171-174; vgl. auch: Wolfgang Huber, Sozialethik als Verantwortungsethik. In: Ethos des Alltags. (FS Stephan H. Pfürtner), hg. von Alberto Bondolfi/Werner Heierle/Dietmar Mieth (Zürich/Einsiedeln/Köln 1983) 55-76; Wolfgang Lienemann, Das Prinzip Verantwortung in der ökumenischen Sozialethik. In: Ethik in der europäischen Geschichte, aaO. (Anm. 13), Bd. II, Kap. III, 3; Hans Jonas, Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation (Frankfurt a.M. 1979).

[20] Georg Picht, Wahrheit, Vernunft, Verantwortung. Philosophische Studien (Stuttgart 1969) 320.

[21] So schon Wilhelm Weischedel in seiner Arbeit «Das

Wesen der Verantwortung» (Heppenheim 1934), der ersten philosophischen Monographie zum Thema im deutschsprachigen Raum.

[22] Siehe oben Abschnitt 4.

[23] Das Schreiben liegt als Manuskript beim Fachbereich Physik der Universität Marburg vor, c/o Prof. Dr. Hans Ackermann, Renthof 6, D-3550 Marburg.

[24] Aus den vielfältigen Veröffentlichungen mit ähnlichem Endergebnis sei — auch wegen der interdisziplinären Methode der Urteilsfindung besonders verwiesen auf «Tschernobyl — Folgen und Folgerungen. 30 Thesen zum Verhältnis von Technologie und Politik. Eine Stellungnahme der FEST (Heidelberg 1986).

[25] Siehe oben Abschnitt 2.

[26] Abgedruckt in: Gesellschaft und Entwicklung (Bern) 2 (1973) Nr. 1, S. 26.

[27] Vgl. Ludwig Kaufmann, Ein ungelöster Kirchenkonflikt: Der Fall Pfürtner. Dokumente und zeitgeschichtliche Analysen (Freiburg i. Ü. 1987) 944; Tages-Anzeiger (Zürich) vom 9. Apr. 1974; Hermann Ringeling, Der Fall Stephan Pfürtner. In: ZEE Heft 4, 32. Jahrg. (1988): 292-269; hier: 295.

[28] Ivan Illich, Selbstbegrenzung. Eine politische Kritik der Technik. (Originalausgabe «Tools for Conviviality», 1973). Reinbek b. Hamburg ^{2}1980.

[29] So längst vom «Club of Rome» für eine langfristige Strategie der Wirtschafts- und Technologieentwicklung gefordert: Vgl. Dennis Meadows/Donella Meadows/Erich Zahn/Peter Milling, Die Grenzen des Wachstums. Bericht zur Lage der Menschheit (Originalausgabe: «The Limits of Growth», New York 1972; deutsch Reinbek b. Hamburg 1973) 141-164.

STEPHAN H. P. PFÜRTNER

1922 in Danzig geboren. Nach Medizinstudium im Krieg Theologiestudium in Walberberg, Freiburg i. Ü. und Rom (1954 Promotion). Dozent für Anthropologie und Ethik, 1961-1966 Rektor an der Walberberger Hochschule. 1962-1969 Aufbau und Leitung der Jugendakademie Walberberg. 1966-1973 Professor für Moraltheologie an der Universität Freiburg i. Ü. 1975-1988 Professor für Sozialethik an der Philipps-Universität Marburg. Veröffentlichungen: Triebleben und sittliche Vollendung (1958); Luther und Thomas im Gespräch (1961); Kirche und Sexualität (1972); ed. Bd. 1-8 der «Internationalen Ökumenischen Bibliographie (1967-1974); Theorietechnik und Moral (mit N. Luhmann) (1978); zahlreiche Beiträge in Fachzeitschriften, Lexika und Sammelwerken. Anschrift: Prof. Dr. Stephan H. Pfürtner, Gottfried-Keller-Straße 7, D-3550 Marburg.

Klaus Steigleder

Probleme angewandter Ethik

Ein Vorteil von Themenheften besteht darin, daß sie dem einzelnen Autor gestatten, sich auf einen springenden Punkt zu beschränken. In den nachfolgenden Ausführungen sollen Probleme nur herausgestellt werden, ohne daß der Versuch unternommen wird, sie zu lösen. Dem beabsichtigten Problemaufriß seien aber einige kurze Bemerkungen zum Verständnis und zur Geschichte «angewandter Ethik» sowie zur Gegenwartssituation vorangestellt.

1. «Angewandte Ethik»

Unter *angewandter Ethik* soll im folgenden das *theoretische* Unterfangen verstanden werden, konkrete Handlungskonstellationen und -möglichkeiten unter den Gesichtspunkten ihrer (sittlichen) Richtigkeit oder Falschheit zu beurteilen, Alternativen gegeneinander abzuwägen, u. U. aber auch anzuregen und zu entwerfen. Das Ziel ist dabei, eine Praxis zu erreichen, die den Menschen nicht schädigt, vielmehr ihn gelingen läßt. Die «Konkretheit» angewandter Ethik liegt in der Bezugnahme auf *faktische* Handlungszusammenhänge bzw. *realistische* (wenn auch vielleicht noch nicht realisierbare) Handlungsmöglichkeiten. Dabei geht es nicht um die Einzigartigkeit tatsächlicher Entscheidungssituationen, sondern um eine Typisierung von Handlungen und Handlungsalternativen. Dafür sollen einschlägige Erkenntnisse erschlossen, Kriterien gewonnen und konsistente Regeln ausgewiesen werden. Diese können die konkrete Entscheidung gegebenenfalls anleiten und unterstützen.

Spätestens zu Beginn dieses Jahrhunderts geriet die philosophische Beschäftigung mit Fragen konkreter bzw. angewandter Ethik zunehmend in den Hintergrund[1]. Philosophische Ethik beschränkte sich weitgehend darauf, einerseits *metaethisch* die Eigenart bzw. den Sinn moralischer Sätze zu analysieren, andererseits *fundamentalethisch* die Frage der Möglichkeit einer

rational ausweisbaren normativen Ethik zu behandeln.

Angewandte Ethik blieb im Rahmen der katholischen Moraltheologie erhalten. Durch den Versuch einer Applikation abstrakt und allgemein entworfener Kriterien und Prinzipien — deren man sich oftmals allzu gewiß war — auf spezielle Fälle und bestimmte Situationen schien angewandte Ethik sich aber weitgehend in Kasuistik zu erschöpfen. Zudem bestand die Tendenz einer Einengung und Fixierung auf Fragen der Ehe- und Sexualmoral, die heute noch in der kirchlichen Lehrverkündigung nachwirkt. Auf protestantischer Seite ergab sich dagegen eher eine Tendenz zu mehr oder weniger existential-analytisch orientierten Situationsethiken.

Erst gegen Ende der sechziger Jahre setzte — vor allem im angelsächsischen Raum — eine erneute philosophisch-ethische Zuwendung zu konkret-praktischen Fragen ein. Anlaß waren u.a. die Erfahrungen des Vietnamkrieges, Fragen der Verteilungsgerechtigkeit sowie die Auseinandersetzung mit Innovationen auf dem Feld der Medizin (Z.B. Organtransplantation, Abtreibungstechniken).

2. *Bemerkungen zur Gegenwartssituation*

Die Beschäftigung mit Fragen angewandter Ethik erscheint heute immer dringlicher. Die in steter Beschleunigung erfolgende Technikentwicklung, die mit der Entwicklung der Naturwissenschaften eng zusammenhängt, hat nicht nur zu einem bloß quantitativen Zuwachs, sondern längst auch zu einer einschneidend qualitativen Veränderung von Handlungsmöglichkeiten geführt[2]. Dazu zählen eine neue Qualität manipulativer Eingriffe in die Natur (die des Menschen eingeschlossen), eine zunehmende Erweiterung der Fernwirkungen technischen Handelns, bis hin zu der Möglichkeit einer Vernichtung allen menschlichen Lebens — sei es durch den bewußten Einsatz oder als unbeabsichtigte Folge der Anwendung von Techniken[3].

Mit der zunehmenden Dringlichkeit, angesichts des Zuwachses und der Veränderung von Handlungsmöglichkeiten das zu bestimmen und umzusetzen, was verantwortlich wäre, verbindet sich zugleich eine tiefgreifende Ratlosigkeit. Der Versuch, in bezug auf die komlexen Problemlagen kompetente und im Differenzierungsniveau wenigstens annähernd angemessene ethische Auffassungen zu gewinnen, erscheint fast aussichtslos. Wenn sie sich aber gewinnen lassen, mutet es zunehmend als irrelevant an, solche Auffassungen zu besitzen.

Die wissenschaftlich-technische Entwicklung vermittelt den Eindruck eines nahezu selbsttätigen Prozesses, der Imperativen unterworfen ist, deren Dominanz sich durch ethische Forderungen nicht außer Kraft setzen läßt. Der einzelne mag aus ethischen Erwägungen heraus seine — nur schwer bestimmbare — Stellung innerhalb dieses Prozesses verändern oder gar verlassen, ohne daß er oder sie an diesem dadurch letztlich etwas zu ändern vermag. Mehr noch: Eine gewisse — äußerliche — Begleitung dieses Prozesses durch ethische Überlegungen scheint (etwas überspitzt gesagt) dessen unverdrossenen Fortgang und Tempozuwachs nicht nur nicht zu beeinträchtigen, sondern im Gegenteil noch zu befördern. Die ethische Beschäftigung steht in der Gefahr, ein oberflächliches Milieu der Verantwortung zu schaffen, das eventuelle Bedenken zu kanalisieren oder stillzustellen geeignet ist, ohne daß sie Anlaß zu wirksamen Handlungsänderungen geben würden. Begründete Besorgnis scheint dadurch abgemildert werden zu können, daß man, statt ihren Ursachen zu begegnen, ihr Foren schafft, sich zu artikulieren.

Es ist wichtig zu sehen, daß das eingangs angesprochene «Verschwinden» angewandter Ethik in der Philosophie der wissenschaftlich-technischen Entwicklung nicht nur äußerlich ist. Vielmehr ist es u.a. eben jene Entwicklung, die angewandte Ethik zugleich zum Verschwinden brachte und dringlich macht. Diese Zwiespältigkeit wirkt in den Versuchen einer erneuten Zuwendung zu angewandter Ethik — auch wissenschaftspraktisch — fort. Die wissenschaftlich-technische Entwicklung verdankt sich nicht zuletzt einer erfolgreichen methodischen Abstraktions- und Reduktionsleistung. Diese führt über eine spezifische Auswahl und Einrichtung von Gegenstandsbereichen zu einer Isolierung von in weitere Einzelbereiche und -fragen aufspaltbaren Problemen und legt *zugleich* den Sinn bzw. die Charakteristik von Problemen und die Standards rationaler Problemlösungen fest. Wenngleich die naturwissenschaftlich-technische Rationalität selbst sich von einem umfänglicheren Rationalitäts- und Wirklichkeitsverständnis speisen muß, so ist dieses dadurch nicht schon expliziert. Dies führt zu der gleichsam

paradoxen Situation, daß der Mensch trotz einer immensen Zunahme an Wissen, nicht zuletzt wegen der Struktur und Beschaffenheit dieses Wissens, sich und seine Welt immer weniger versteht[4].

Die vielfach gestellte Diagnose, daß der unleugbaren (freilich keineswegs unbegrenzten) wissenschaftlich-technischen Kompetenz keine adäquate Verantwortungskompetenz entspricht, ist durch die Forderung nach deren Rückgewinnung therapeutisch nicht schon angemessen beantwortet. Vorraussetzung angemessener «Therapieversuche» ist zudem eine differenzierte Diagnose. Angewandte Ethik steht auf verschiedenen Ebenen vor spezifischen Schwierigkeiten, die es nicht gestatten, ohne weiteres an traditionellen Vorbildern anzuknüpfen. Ohne Anspruch auf Vollständigkeit seien einige dieser Schwierigkeiten im folgenden ansatzhaft skizziert.

3. Probleme angewandter Ethik
3.1 Begründungsproblem

In den Fragestellungen angewandter Ethik melden sich die fundamentalethischen Probleme und Schwierigkeiten stets von neuem an. Dies gilt vor allem für die sog. Begründungsproblematik der Ethik. Die Frage, ob eine normative Ethik rational möglich sei bzw. ethische Normen sich als allgemeinverbindlich ausweisen lassen, gehört zu den umstrittensten Fragen der (praktischen) Philosophie überhaupt. Angewandte Ethik ist bei dem Versuch, Kriterien und deren Gewichtung plausibel zu machen und ihre Urteile zu begründen, auf diese Frage ständig verwiesen.

Eine bedeutsame Vorentscheidung in der Behandlung des Begründungsproblems fällt mit der Beantwortung der erkenntnistheoretischen Frage, ob die Naturwissenschaften, allen voran die theoretische Physik, gewissermaßen prototypisch und inbegrifflich den *maßstäblichen* Begriff von Erkenntnis und Rationalität verkörpern[5] oder einen *bestimmten Typus*, der nur einen bestimmten «Aspekt» etwa der Alltagserkenntnis und -rationalität darstellt und methodisch diszipliniert. Letztere wäre dann die maßstäbliche Bezugsgröße, und es wäre sinnvoll zu fragen, ob diese nicht auch die Diziplinierung weiterer Aspekte zuläßt.

Schon der Versuch, die naturwissenschaftliche Methodik zu explizieren und zu reflektieren, muß die Möglichkeit solcher Erkenntnis beanspruchen, die mit naturwissenschaftlicher Erkenntnis nicht zusammenfällt. Damit ist aber auf die Möglichkeit einer gegenüber der naturwissenschaftlichen in dem Sinne umfänglicheren Erkenntnis verwiesen, daß Erkenntnis sich nicht auf das naturwissenschaftlich Behandelbare beschränken muß. Das Bemühen um den Ausweis rationaler Ethik ist deshalb nicht von vornherein hoffnungslos, wenn auch durch den Verweis auf «umfänglichere» Erkenntnis die Möglichkeit rationaler Ethik nicht schon dargetan ist.

In einer Zeit, in der — pointiert gesprochen — allein die Wissenschaftlichkeit der Standards naturwissenschaftlich-technischer Rationalität unbestritten, die Wissenschaftsfähigkeit und Berechtigung anderer Erkenntnisansprüche aber zweifelhaft zu sein scheint, ist der Versuch des Ausweises naturwissenschaftlich-technisch nicht gedeckter Erkenntnisansprüche genötigt, diesen Ausweis in der Auseinandersetzung mit den etablierten Standards vorzunehmen. Eine solche Auseinandersetzung steht aber in der — kaum zu überschätzenden — Gefahr, die Standards naturwissenschaftlich-technischer Rationalität unbesehen in der einen oder anderen Weise auf den Bereich ethischer Fragestellungen zu übertragen und damit die Eigenart des Ethischen von vorneherein zu verfehlen. In der Begründungsproblematik der Ethik steht nicht nur die Möglichkeit ethischer Begründung, sondern zuallererst auch deren Eigenart und spezifischer Sinn in Frage.

3.2 Probleme des Verhältnisses von angewandter Ethik und Fundamentalethik

Das Verhältnis von Fundamentalethik und angewandter Ethik ist noch nicht ausreichend geklärt. Versuche einer Verhältnisbestimmung blieben weitgehend darauf beschränkt, negativ herauszustellen, daß angewandte Ethik nicht einfach in einer Applikation abstrakt und allgemein entworfener Prinzipien auf konkrete Fälle besteht. Die Verwiesenheit angewandter Ethik auf Fundamentalethik, die ich am Beispiel der Begründungsfrage an den Anfang dieses Problemaufrisses gestellt habe, könnte dazu verlei-

ten, die Beschäftigung mit angewandter Ethik bis zu einer Klärung der fundamentalethischen Fragen suspendieren zu wollen. Abgesehen davon, daß dies angesichts der zunehmenden Dringlichkeit angewandter Ethik unbefriedigend bliebe, wäre es auch hermeneutisch kurzschlüssig, da es von den Fragestellungen angewandter Ethik nicht unbeeinflußt bleiben kann, *welche*, vor allem aber *in welcher Weise* fundamentalethische Fragen zu stellen sind. Ein Problem angewandter Ethik besteht darin, das angewandte Ethik von den fundamentalethischen Fragen sich nicht abkoppeln kann, die Fragen angewandter Ethik aber auch nicht zum bloßen Auschauungsmaterial fundamentalethischer Klärung degenerien dürfen[6].

Durch die Offenheit fundamentalethischer Fragen ist angewandte Ethik nicht schon zur Untätigkeit verurteilt, wohl aber muß sie dieser Offenheit Rechnung tragen. Beides kann hier nur groß und zugegenbenermaßen vage angedeutet werden: Voraussetzung ethischer Beurteilung ist es, die ethischen Probleme sichtbar zu machen, Zusammenhänge herzustellen und die mit den wissenschaftlich-technischen Entwicklungen verbundenen Zielgesichtspunkte, leitenden Einzelperspektiven sowie Wertannahmen herauszuarbeiten und zu problematisieren. Eine wichtige Aufgabe angewandter Ethik ist es, in bestehenden Kontroversen sachliche von ethischen Dissensen zu unterscheiden, deren Verflechtungen herauszuarbeiten, genuin ethische Dilemmata zu erkennen, aber auch bestehende Konsenspunkte zu erheben, sie zu befragen und ggf. kritisch an diese anzuknüpfen. Problemlösungsvorschläge sollten unterschiedliche ethische Ansätze berücksichtigen, deren Konsequenzen für eine Problemlösung aufzeigen und sie auf Konvergenzen und Divergenzen hin untersuchen, die Voraussetzungen und Gründe einer eigenen Stellungnahme transparent machen, usw.

3.3 Zum Problem der Gewinnung und des Verstehens der Gegenstände angewandter Ethik

Die längst erfolgte und weiterhin zunehmende Spezialisierung und Segmentierung wissenschaftlicher Disziplinen, die Aufspaltung von Problemstellungen in eng umrissene Einzelfragen stellt jeden Versuch angewandter Ethik vor das grundlegende Problem der Gewinnung und des Verstehens ihrer Gegenstände. Eine Voraussetzung der Möglichkeit angewandter Ethik und gewissermaßen ein konstitutiver Teil ihres Geschäftes ist die Herstellung von Zusammenhängen, deren Verlust gerade ein Charakteristikum jener wissenschaftlich-technischen Zivilisation ist, welche die ethische Reflexion mit besonderer Dringlichkeit herausfordert. Der faktischen Zunahme globaler Vernetzungen und einer damit verbundenen immensen Steigerung der Komplexität von Handlungsbereichen und -zusammenhängen korrelliert auf der Ebene des Wissens und Verstehens keine adäquate (individuelle) kognitive Kompetenz. Die bereits erwähnte «paradoxe» Situation, daß der Mensch trotz einer immensen Zunahme an Wissen sich und seine Welt immer weniger versteht, dürfte sich zunehmend auch als ein *disziplinäres* Problem erweisen, insofern nämlich die Wissenschaften nicht auf eine Anhäufung von Daten abzielen, sondern auf deren theoretische Durchdringung und Verarbeitung.

Für den Versuch angewandter Ethik verschärft sich dieses Problem, da sie auf das Erfassen und Verstehen von Zusammenhängen angewiesen ist, die den disziplinären Rahmen in der Weise überschreiten, daß sie natur-, sozial- und geisteswissenschaftliche Fragestellungen zusammenbinden muß. Die Philosophie hat sich von den Ansprüchen, das «Ganze» zu verstehen, längst mit guten Gründen verabschieden müssen — mit Gründen, denen angewandte Ethik sich nicht entziehen kann. Gleichwohl muß das Unternehmen angewandter Ethik als der Versuch gekennzeichnet werden, die Isolierung von Frage- und Problemstellungen schrittweise zurückzunehmen und übergreifende Zusammenhänge herzustellen. Damit steht sie aber u.a. vor der Schwierigkeit der Erkennung der für ihre Fragestellungen relevanten Aspekte sowie der Kompetenz in der Behandlung dieser Aspekte. Angewandte Ethik kann letztlich nur *interdisziplinär* betrieben werden, womit aber zunächst nicht viel mehr als eine viel bemühte, inhaltlich aber weitgehend unbestimmte Formel aufgegriffen ist. Die geforderte Interdisziplinarität hat bislang kaum Vorbilder und steht vor vielfältigen wissenschaftstheoretischen und methodischen, aber auch wissenschaftspraktischen Problemen[7]: Sie ist innerhalb und im Ausgang von Strukturen zu verwirklichen, die ihr entgegenstehen und sie behindern.

3.4. Probleme der Wahrnehmung von Verantwortung

Die heute vielfach gestellte Frage, ob der Mensch alles darf, was er kann, ist eigentlich nichts anderes als Rhetorik. Denn es ist nicht zu bestreiten, daß das Vorliegen von Handlungsmöglichkeiten nicht schon deren sittliche Erlaubtheit impliziert. Vielmehr gestattet das Vorhandensein von Handlungsmöglichkeiten überhaupt erst, die Frage nach dem sittlich Richtigen sinnvoll zu stellen, und fordert diese Frage zugleich auch heraus. Der Zusammenhang von Handeln und Verantwortung wurde in der einleitenden Begriffsbestimmung wie auch in den Bemerkungen zur Gegenwartssituation vorausgesetzt. Gleichwohl ist aber zu fragen, ob der Rekurs auf diesen Zusammenhang nicht schon in gewisser Weise anachronistisch ist. Es stellt sich nämlich das Problem, wie Verantwortung heute überhaupt noch wahrgenommen werden kann. Die Vertrautheit von Fragen hinsichtlich einer Bestimmung von Verantwortung (*was* ist *von wem* gegenüber *wem wie* zu verantworten?) sollte nicht übersehen lassen, daß diese Fragen und deren Beantwortung in einer besonderen Weise problematisch geworden sind. Dies kann im Folgenden nur ausschnitthaft verdeutlicht werden[8].

Was ist zu verantworten? Mit den *Fernwirkungen* technischen Handelns und durch das Eintreten *kumulativer Effekte* sind dessen (längerfristige und u.U. beträchtliche) Folgen kaum noch oder gar nicht prognostizierbar. Versuche einer Technologiefolgenabschätzung stehen neben der Schwierigkeit der Bestimmung der relevanten Aspekte sowie einschlägiger Kriterien vor dem Problem, experimentell das vollziehen zu wollen, was in seiner Zulässigkeit etwa wegen möglicher gravierender Folgen und Risiken gerade in Frage steht. Da die Möglichkeiten von Analogiebildungen zu vorhandenen Erfahrungen begrenzt sind (sie wären freilich innerhalb der gegebenen Grenzen zu nutzen) ist die Entwicklung bzw. Weiterentwicklung von Theorien der ethischen Entscheidungsfindung und ethischen Verantwortung angesichts unausräumbarer Unsicherheit (z.B. «Restrisiko») dringend erforderlich.

Nicht erst durch kumulative Effekte diverser technischer Eingriffe und Verfahren, sondern schon durch die Komplexität technischer Entwicklungen, durch deren Zergliederung in vielfältige Einzelfragen und -schritte, durch die Spezialisierung technik-relevanter Forschung, des weiteren durch die Einbindung in Struktur- und Systemzwänge wird die Wahrnehmung von Verantwortung auch im Sinne ihrer Trägerschaft zu einem besonderen Problem. *Wer* trägt Verantwortung? Die Folgen von Handlungen sind der Einzelhandlung nicht mehr ohne weiteres zuschreibbar, Handlungszusammenhänge oftmals nur unzureichend erkennbar, und Handlungsänderungen erscheinen als überfordernd und ineffektiv. Verantwortung ist aber an die Wissentlichkeit und Willentlichkeit von Tätigkeiten gebunden.

Dies fordert zum einen Überlegungen heraus, in welchem Maße und wie vom einzelnen (und welchen einzelnen?) Verantwortung wahrgenommen werden kann und wahrzunehmen ist. Erforderlich ist also einerseits gerade eine den aktuellen Problemsituationen Rechnung tragende differenzierte Theorie der Bestimmung und Wahrnehmung individueller Verantwortung[9]. Andererseits ist zu fragen, ob der quasi-anonyme Ablauf hochkomplexer Entwickungen nicht auch einer institutionellen Flankierung individueller Verantwortung auf unterschiedlichen Ebenen bedarf[10], wie diese aussehen könnte und wie sie sich zu individueller Verantwortung verhält.

Schließlich sei noch das Problem des Umfangs und der Adressaten ethischer Verantwortung benannt. *Gegenüber wem* tragen wir Verantwortung? Die neueren Techniken, beispielsweise die Reproduktions- und Gentechniken, werfen mit besonderer Dringlichkeit die Frage nach dem Stellenwert defekten, retardierten, noch nicht entwickelten (Embryonen, Feten) und noch nicht existenten (künftige Generationen) menschlichen Lebens sowie nach dem Stellenwert außermenschlichen Lebens bzw. der außermenschlichen Natur auf.

3.5 Das Problem der Diskursebenen angewandter Ethik

Abschließend sei noch eine weitere Schwierigkeit benannt, die mit dem Vorausgegangenen eng zusammenhängt. Sie kann als das Problem der Ansiedlung der Ebene des ethischen Diskurses und der Verhältnisbestimmung sowie der Vermittlung zwischen unterschiedlichen Diskursebenen bezeichnet werden.

Während den technischen Problemstellungen einer Zielrealisierung die Wahl und Bestimmung von Zielen gewissermaßen äußerlich ist, ist die Kritik der Ziele für die ethische Frage- und Aufgabenstellung zentral. Unterschiedlichen Allgemeinheitsgraden lassen sich unterschiedliche «Tiefen» und Ebenen des ethischen Diskurses zuordnen.

An dieser Stelle sei nur die Ebene einer *ethischen «Fundamentalkritik»*, die auf die Erfassung und Bewertung übergreifender, oftmals verdeckter Zielzusammenhänge, grundlegender Tendenzen und Voraussetzungen abzielt, sowie die Ebene einer — gerade in der angelsächischen Literatur häufig begegnenden — *ethischen Pragmatik* benannt, die sich auf konkrete Handlungsmöglichkeiten bezieht und die Aufdeckung und Abwehr von mit diesen verbundenen Gefahren intendiert (z.B. Sicherstellung der Entscheidungsfreiheit des Patienten, des Datenschutzes usw. bei der Humangenomanalyse). Insofern auf einer solchen pragmatischen Ebene zumindest implizit die übergreifenden Voraussetzungen konkreter Problemstellungen affirmiert werden, werden Ergebnisse einer grundsätzlicheren ethischen Kritik eigentümlich irrelevant. Indem die Ethik fundamental wird, steht sie in der Gefahr, nicht anwendbar zu sein. Indem sie pragmatisch wird, steht sie in der Gefahr, sich selbst aufzuheben. Ein Konsens über «mittlere Axiome», der sich im Rahmen eines gelebten, sozial verbindlichen «common sense» abrufen ließe, fällt immer mehr aus.

Diese skeptische Bilanz der Probleme sollte, wenn Resignation keine ethische Alternative ist, wenigstens ein Plädoyer für Zusammenarbeit, d.h. Aufhebung der Isolierung, in der wissenschaftlichen und ethischen Forschung sein und für eine Intensivierung ethischer Forschung und Reflexion.

[1] Vgl. zum folgenden auch P. Singer, Introduction, in: ders. (Hg.), Applied Ethics (Oxford 1986).

[2] Vgl. H. Jonas, Das Prinzips Verantwortung (Frankfurt/M. 1979); ders., Technik, Medizin und Ethik. Zur Praxis des Prinzip Verantwortung (Frankfurt/M. 1982), bes. Kap. 1 u. 2.

[3] Vgl. ebd.; H. Lenk, Herausforderung der Ethik durch technologische Macht. Zur moralischen Problematik des technischen Fortschritts, in: ders., Zur Sozialphilosophie der Technik (Frankfurt/M. 1982) 198-247.

[4] Zimmerli spricht vom «homo faber technologicus» als dem »homo faber doctus ignorans», siehe W.Ch. Zimmerli, Wandelt sich die Verantwortung mit dem technologischen Wandel?, in: H. Lenk/G. Ropohl (Hgg.), Technik und Ethik (Stuttgart 1987) 92-111, 98.

[5] Dies ist beispielsweise die Auffassung von K.R. Popper, Logik der Forschung (Tübingen [8]1984).

[6] Auf diese Gefahr wird auch hingewiesen von D. Mieth, Ethische Grundfragen der Fortpflanzungstechnologie und der Humangenetik, in: H.L. Günther/R. Keller (Hgg.), Fortpflanzungsmedizin und Humangenetik — Strafrechtliche Schranken? (Tübingen 1987) 2-36, 23.

[7] Vgl. J. Kocka (Hg.), Interdisziplinarität. Praxis — Herausforderung und Ideologie (Frankfurt/M. 1987).

[8] Vgl. zum folgenden auch H. Lenk aaO. (Anm. 3) u. H. Lenk, Über Verantwortungsbegtriffe und das Verantwortungsproblem in der Technik, in: H. Lenk/G. Ropohl (Hgg.), Technik und Ethik (Stuttgart 1987) 112-148.

[9] Vgl. Zimmerli aaO. (Anm. 4).

[10] Vgl. G. Ropohl, Neue Wege, die Technik zu verantworten, in: H. Lenk/G. Ropohl (Hgg.) aaO. 149-176.

KLAUS STEIGLEDER

1959 in Frankfurt am Main geboren. Studium der Philosophie und katholischen Theologie. Diplomtheologe. Wissenschaftlicher Angestellter an der Forschungsstelle «Ethik in den Naturwissenschaften» der Universität Tübingen. Veröffentlichungen: Das Opus Dei — eine Innenansicht (Zürich/Köln 1983, [3]1985); Mitherausgeber von: Ethische und rechtliche Fragen der Gentechnologie und der Reproduktionsmedizin (München 1987; mit V. Braun u. D. Mieth). Anschrift: Moltkestr. 5, D-7400 Tübingen.

Paul Schotsmans

Schöne neue Welt — zum Greifen nahe?

Die Herausforderung der Ethik durch die Genetik

In unseren industrialisierten Ländern weisen 4 bis 5 Prozent der lebendgeborenen Kinder eine angeborene Abweichung auf. Das ist also im Durchschnitt ein Kind auf zwanzig. Das bedeutet auf 10 Millionen Einwohner eine alljährliche Zunahme um 6000 mehr oder minder ernstlich körperlich oder geistig behinderter Menschen. Angeborene oder «kongenitale» Abweichungen sind Störungen der normalen Morphologie (Mißbildungen) und/oder der Funktion eines inneren oder äußeren Organs oder Gewebes, die ihre Ursache haben in einem Fehler des Erbmaterials (der Gene oder Chromosomen) oder in einem während der Schwangerschaft auftretenden schädlichen Umweltfaktor. Ein Kind wird also damit geboren, was aber nicht sagen will, daß diese Abweichung immer unmittelbar sichtbar sein müsse. Das kann natürlich so sein, wie z.B. bei einer *spina bifida* oder einem Down-Syndrom. In vielen Fällen aber wird die Abweichung sogar erst nach Jahren manifest werden, wie z.B. bei der Duchenne-Muskeldystrophie oder bei Chorea Huntington[1]. Verschiedene Vorfälle können bei dem Fötus eine mögliche Abweichung auslösen. Dies ist dann auch eine besonders verbreitete Erscheinung: Infektionen, krankheitauslösende Arzneimittel, Tabak, Alkohol, Röntgenstrahlen und chromosomale Anomalien schaffen jede für sich ein ganz eigenes Problemfeld. Ausläufer dieser Problemmatik in der praktischen Medizin sind heute die pränatale Diagnose und die genetische Beratung. Damit sind wir vollauf mit der Problematik der Erblichkeit menschlicher Anlagen konfrontiert[2].

Vorweg wollen wir deutlich machen, daß die großen Probleme, die sich uns aufdrängen, nicht die sogen. genetische Manipulation betreffen. Es gibt beim Menschen noch nichts zu manipulieren. Es gibt sicher nicht die Möglichkeit, Menschen zu klonen. Der Film «Boys of Brazil», in dem es um kleine Jungen geht, die aus den Hautzellen Hitlers geklont worden sind, hat keinerlei wissenschaftliche Grundlagen. Das Ideal humorloser Feministinnen, die Befruchtung einer Eizelle durch eine andere Eizelle, ist nicht möglich. Schlecht funktionierende Gene können nicht ersetzt werden. Das Einbringen normaler Gene in schlecht funktionierende Zellen befindet sich noch im Stadium von Laboratoriumsuntersuchungen.

Was aber ist dann das Problem? Wir haben einen größeren Einblick in die Wirkweise des Erbmaterials erhalten. Wir können Erbmaterial synthetisch neu herstellen und vervielfältigen. Wir können es schon jetzt wenigstens grundsätzlich in Zellen einführen und es darin zum Ausdruck kommen lassen. Wir können diese Einsichten und Technologien vor allem anwenden, um erbliche Defekte zu diagnostizieren, um Träger nichtvollwertiger Gene aufzuspüren. Dies alles ist im Prinzip schon heute möglich, aber es wird in den kommenden Jahren noch in sehr großem Maß zunehmen. In diesem Punkt stellen sich uns die schwerwiegendsten unmittelbaren Probleme. Um dazu eine nuancierte ethische Position einnehmen zu können, ist es aber zunächst erforderlich, tiefer auf einige grundlegende Vorgegebenheiten in Sachen menschlicher Vererbung einzugehen.

1. Eine medizinische Übersicht

1.1 Das genetische Erbgut

Jeder Mensch ist genetisch einmalig. Es ist nahezu ausgeschlossen, daß zwei Menschen ein identisches genetisches Patrimonium (Erbgut) besitzen könnten. Verantwortlich für diesen Sachver-

halt ist die besondere Kombination des Erbmaterials, die nach der Verschmelzung der männlichen und weiblichen Geschlechtszelle in der befruchteten Eizelle zustandekommt. In diesem Augenblick werden nämlich die grundlegenden Merkmale eines Individuums festgelegt. Danach ist natürlich noch eine Beeinflussung durch die Umgebung möglich. Für das strikt biologische Funktionieren wirkt sich dieser Einfluß bis heute und in dem Maß, in dem er deutlich wahrnehmbar ist, hauptsächlich in negativem Sinn aus, nämlich durch die Auslösung von Schäden. Den Einflüssen der Umgebung muß daher vor allem mit Vorsorge- und Präventivmaßnahmen begegnet werden. Für die subtilerern und eigentlich menschlichen Merkmale, wie Intelligenz, Charaktereigenschaften und dergleichen, kann die Umwelt sowohl einen fördernden wie einen behindernden Einfluß ausüben.

Bis auf ein kleines Quantum befindet sich das Erbmaterial im Zellkern. Es kommt zur einen Hälfte vom Vater und zur anderen Hälfte von der Mutter her. Dieses Material besteht aus Nukleinsäuren (DNA oder Desoxyribonukleinsäure), die verpackt sind in 46 Chromosomen zu 23 Paaren, unter denen zwei Geschlechtschromosomen sind. Diese Geschlechtschromosomen sind bei einem normalen weiblichen Individuum homolog, das bedeutet, daß sie gleichartige, doch nicht notwendig identische Informationen enthalten: Es sind dies die X-Chromosomen. Bei einem normalen männlichen Individuum sind sie verschieden: ein X-Chromosom und ein (viel kleineres) Y-Chromosom. Diese Geschlechtschromosomen fördern die normale geschlechliche Entwicklung mit Hilfe eines sehr kleinen Teils der Informationen, die sie enthalten. Der übrige übergroße Teil dient anderen Körperfunktionen, jedenfalls beim X-Chromosom; das Y-Chromosom dagegen enthält sehr wenig derartige Informationen.

Nukleinsäuren sind aufgebaut aus Nukleotiden, die aufgereiht sind in einer endlos scheinenden Spirale oder gedrehten Leiter. Ein Nukleotid besteht aus drei Bestandteilen: aus einer Phosphorsäure und einem Zucker (Desoxyribose), die beide miteinander die Holme oder Seitenteile einer Leiter bilden, sowie aus einer von vier einfachen aromatischen Substanzen, den sogen. Nukleinbasen: Adenin (A), Thymin (T), Guanin (G) und Cytosin (C). Die Nukleinbase steckt in den Innenkanten der Leiterholme und bildet die Hälfte einer Sprosse dieser Leiter; die andere Hälfte wird gebildet von der Nukleinbase der Gegenseite. Die räumliche Anordnung der Atome in diesen Nukleinbasen bringt es mit sich, daß normalerweise nur A-T- und G-C-Verbindungen möglich sind. Dies erklärt, warum bei Zellteilung, bei der das Zellmaterial und also auch das Erbmaterial vorab verdoppelt wird, die beiden Tochterzellen jede dieselbe und überdies qualitativ identische Quantität an DNA empfangen.

Ungeachtet dieser prächtigen Verdoppelungs- und Verteilungssysteme kann und wird dabei zu wiederholten Malen etwas schieflaufen. Das kann geschehen sowohl in der Ebene des DNA als auch in der Ebene der Chromosomen, in denen dieses verpackt ist. Wenn etwas schiefgeht in einer der Millionen von Bindegewebszellen oder selbst in einer Knochenmark- oder Hirnzelle, dann hat das keine spürbaren Folgen. Geschieht dies aber in einer Geschlechtszelle oder im Vorläufer einer solchen, dann wird — falls die Zelle die Verletzung überlebt — dies den nachfolgenden Generationen mitgeteilt, mit anderen Worten: vererbt.

1.2. Abweichungen in den Chromosomen

a. Abweichungen in der Anzahl der Chromosomen

Abweichungen in der Anzahl der Chromosomen entstehen durch eine Störung im mitotischen (Zellteilungs-)Apparat. Ein Chromosom kann während der Zellteilung zurückbleiben und weder in der einen noch in der anderen Zelle zurechtkommen. Einer der beiden Zellen fehlt also ein Chromosom. Es ist unbekannt, wie häufig dies geschieht. Wenn in der sich teilenden Mutterzelle ein Chromosom eines Chromosomenpaars sich nicht lösen kann, entstehen zwei verschiedene Tochterzellen: Die eine hat drei Exemplare dieses Chromosom und die andere nur eines. Dieses Phänomen nennt man «Nichtdisjunktion». Es kann auch während der Reifung der Geschlechtszellen auftreten. Die Ursachen dieser Erscheinung sind nicht bekannt. Man weiß aber wohl, daß sie öfter auftritt, je älter die Eltern werden, vor allem die Mutter. Wichtig ist dabei das biologische und nicht das chronologische Lebensalter. Diese mit dem Lebensalter steigende Häufigkeit von Nichtdisjunktion bildet

das wichtigste Risiko des Kinderkriegens in höherem Lebensalter. Vor allem die Nichtdisjunktion des Chromosoms 21 (21-Trisomie oder Mongolismus!) tritt hier in den Vordergrund, weil sie häufig bei Neugeborenen auftritt. Mongoloide Kinder weisen eine in Anzahl und Grad wechselnde Reihe von Abweichungen auf, welche die Folge der unrichtigen Dosierung der genetischen Information aufgrund des überzähligen Vorkommens eines Chromosoms (also drei anstelle von zweien) ist.

Daß bei Störung dieser Information die geistigen Fähigkeiten gestört werden, wird niemand verwundern. Dies ist übrigens allgemeine Regel bei allen chromosomalen Abweichungen, die gepaart sind mit einem Zuviel oder Zuwenig Chromosomenmaterial. Ausnahmen davon bilden nur Trisomie und Monosomie (dreimal bzw. einmal X) des X-Chromosoms. Trisomie X ist meistens ein zufälliger Befund bei im übrigen normalen und normal fruchtbaren Frauen. Männer mit XYY haben einen etwas höheren Wuchs, sind aber im übrigen normal, physisch unauffällig und fruchtbar.

Von Individuen mit bloß einem Geschlechtschromosom kann das nicht gesagt werden. Individuen mit bloß einem Y-Chromosom sind nicht lebensfähig. In der Regel ist auch ein Fötus mit 45 Chromosomen, unter denen nur ein einziges X-Chromosom ist (45, XO), nicht lebensfähig, und 99 Prozent derartiger Föten sterben in den ersten Wochen oder Monaten der Schwangerschaft ab. Einzelne Leibesfrüchte entgehen diesem intrauterinen Absterben und können dann ein normales Leben führen. Diese weiblichen Individuen, die auch als Fälle von Turner-Syndrom bekannt sind, weisen einen kleinen Wuchs und eine Reihe von in Anzahl und Ernst wechselnden Mißbildungen auf, sie haben normale Geschlechtsorgane, jedoch Eierstöcke ohne Eizellen. Sie bilden infolgedessen auch zu wenig weibliche Geschlechtshormone.

Männer mit einem überzähligen X-Chromosom (74, XXY) sind normal, doch ihre Hoden sind klein; sie sind unfruchtbar und haben nur unzureichende männliche Hormone. Ihre Potenz ist normal, vor allem wenn ihnen ein ergänzendes männliches Hormon verabreicht wird.

Durchgängig alle Monosomien (nur ein Chromosom eines bestimmten Paares statt zweien) sind bereits vor der Geburt letal (nicht lebensfähig). Nur in einigen Fällen von 21-Monosomie wird das Ende der Schwangerschaft erreicht. Bei den Trisomien vermindert sich die Lebensfähigkeit und vermehren sich die körperlichen Abweichungen in dem Maß, wie das trisomische Chromosom größer ist. Trisomie der Chromosomen 1-12 und von Chromosom 16 ist immer schon in der Gebärmutter letal. Trisomien von anderen Chromosomen führen meist zu vorzeitigem Absterben in der Gebärmutter, doch sie kommen ab und zu auch noch bei Neugeborenen vor. Die geringste Selektion ist bei 21-Trisomie oder Mongolismus festzustellen, bei der nur 80 Prozent der Leibesfrüchte während der Schwangerschaft absterben.

Beim Menschen sind numerische Chromosomenabweichungen also sehr häufig, doch werden sie in sehr hohem Maß spontan durch Selektion schon vor der Geburt abgestoßen. Es kann angenommen werden, daß 15 bis 20 Prozent aller Schwangerschaften, deren Frauen sich bewußt sind, in einer vorzeitigen Fehlgeburt enden (vor dem Ende des dritten Schwangerschaftsmonats). Mehr als die Hälfte von ihnen weist sehr schwere chromosomale Abweichungen auf.

b. Abweichungen in der Struktur der Chromosomen

Hierbei bricht ein Stück des Chromosoms ab und heftet sich an einem anderen Chromosom an. Da durchgängig kein Verlust von Material auftritt, ist die Person, die in allen ihren Zellen eine derartige Translokation aufweist, selbst physisch und geistig normal. Ungefähr 1 Prozent der Bevölkerung ist Träger einer derartigen Translokation. Bei der Bildung der Geschlechtszellen gibt dies Anlaß zu ungleicher Verteilung der Chromosomen mit partiellen oder vollständigen Monosomien oder Trisomien nach der Befruchtung, wobei nochmals ein Teil abstirbt, jedoch ein gewichtiger Anteil nicht durch natürliche Selektion schon vor der Geburt verschwindet.

Zu strukturellen chromosomalen Veränderungen kommt es aufgrund von Einwirkung ionisierender Strahlung, von allerlei chemischen Agentien (von Mutagenen und Carcinogenen), von Viren und anderen unbekannten Ursachen. Zugleich ist heute deutlich geworden, daß vererbbare fragile Stellen in den Chromosomen vorkommen können oder auch nicht, die übrigens auch von sich allein — ohne weitere chromosomale

Störungen — bei bestimmten Behinderungen auftreten können (z.B. X-gebundene mentale Ratardation bei fragilem X-Chromosom).

1.3 Abweichungen in den Genen

Neben den Abweichungen in den Chromosomen können auch Veränderungen in den Nukleinsäuren entstehen, die in ihnen verpackt sind, ohne daß an den Chromosomen selbst schon etwas zu bemerken ist. Es geht hier um die sogen. Gen-Mutationen. Das Gen ist die funktionelle Aktivitätseinheit in unseren Nukleinsäuren. Diese Gene können sich verändern. Diese Mutationen sind dem DNA inhärent. Es ist Mutationen zu verdanken, daß aus primitiven Lebensformen neue Arten — der Mensch inbegriffen — entstanden sind. Mutationen sind also der Preis, den wir bezahlen für die Tatsache, daß wir als solche existieren. Sie entstehen auf verschiedene Weisen: Sowohl «spontan» als unter dem Einfluß sogen. mutagener Agentien physischer Art (X-Strahlen), chemischer Art (mutagene Stoffe) und viraler Art. Alle diese Mutationen haben eines gemeinsam: daß die Sequenz an einer Stelle oder mehreren Stellen verändert ist, z.B. ist ein A durch ein T oder ein G oder ein C ersetzt worden, wodurch eine andere Kodierung stattfindet. Dies führt zu einer anderen Zusammensetzung der Aminosäuren des Eiweißes, welches durch das Gen kodiert wird. Eine ganze Reihe von Funktionen wird beim Menschen durch ein einziges Paar von Genen geregelt. Die komplexesten Funktionen müssen natürlich durch mehr als ein Paar von Genen bestimmt werden, von denen jedes seinen eigenen Beitrag leistet. Mit zunehmender Komplexität in der Bestimmung eines Merkmals kann auch die Wechselwirkung mit der Umgebung in zunehmendem Maß möglich und auch deutlicher wahrnehmbar werden. Die Qualität der beteiligten Gene und ihrer Produkte, die von Mensch zu Mensch ziemlich verschieden ist, wird eine unterschiedliche Empfänglichkeit für äußere Faktoren mit sich bringen. Bei allerlei komplexen Merkmalen und Funktionen wird man also von multifaktorieller (d.h. genetischer plus von der Umwelt verursachter) Determination sprechen. Klassische Beispiele sind Körperbau und Intelligenz. Doch auch in der Pathologie sind Beispiele dafür aufweisbar: Der sogenannte «offene Rücken» oder «spina bifida» (häufig vorkommend in Ländern mit ursprünglich keltischer Bevölkerung wie Irland, Wales und auch anderen Teilen Großbritanniens) sind ebenso wie Lippen- und Gaumenspalte oder Hasenscharte häufig vorkommende Beispiele dafür.

Zusammenfassend können wir sagen, daß Entwicklung und Funktionieren des Menschenwesens ein Wunder subtil programmierter sukzessiver oder simultaner Einwirkung Tausender von Genen sind, die auf 23 Chromosomenpaaren gelagert sind. Dies alles liegt bereits beschlossen in einer einzigen befruchteten Eizelle, die also schon Potenzen in sich trägt, um sich zu einem vollkommenen, möglicherweise brillanten Menschen auszuwachsen, und unter normalen Bedingungen ist dies auch der gewöhnliche Lauf der Dinge.

Jedes dieser Tausende von Genen und jedes der 46 Chromosomen, auf denen sie angesiedelt sind, kann dennoch Veränderungen aufweisen, die entweder bereits von den Eltern ererbt sind oder aber neu eingeführt sind. Eine ganze Reihe von ihnen, z.B. die meisten chromosomalen Abweichungen, sind letal, und die davon betroffenen Individuen sterben in den ersten Monaten der Entwicklung spontan ab. Andere dagegen entkommen der natürlichen Selektion und geben Anlaß zu mehr oder weniger schweren Abweichungen, verminderter Intelligenz oder größerer Anfälligkeit für allerlei Krankheiten, infektiöse, degenerative Schäden des Gefäß- oder Nervensystems, Krebs usw. Wir alle sind Träger von wenigstens 8 bis 10 rezessiven Genen, die dann bei unseren Kindern in homozygotischem Zustand auftreten können. So sind 5 Prozent der Bevölkerung symptomfreie, vorläufig unerkennbare Träger des rezessiven Gens für Mukoviszidose, das bei einem von 1200 Neugeborenen homozygotisch (d.h. aus dem Erbgut beider Eltern) vorkommt. Eingeschlossen einzelne nicht strikt genetische Schäden sind also bei 3 Prozent der Neugeborenen sichtbare und erkennbare sogen. Angeborene Abweichungen festzustellen. Das ist das «Basislinienrisiko», das man bei jeder Schwangerschaft läuft. Eine ganze Reihe von Abweichungen wird sich aber erst nach Eintritt des Lebensalters zeigen, in dem schon eigene Kinder gezeugt sind, die dann ihrerseits Risikoträger dieser abweichenden Gene sind.

Für einzelne dieser genetisch bestimmten Schäden ist bereits eine gewisse Behandlung

möglich. Für manche (wie z.B. die Phenylketonurie und die Galaktosämie, beide Enzymdefekte beim Kleinkind) ist eine Spezialdiät möglich, die es den Kindern gestattet, ein ziemlich normales Leben zu führen. In anderen Fällen kann die Anhäufung von Stoffen, welche die Folge fehlender Enzymeinwirkung ist, bekämpft werden. An der von den Genen ausgehenden Wirkung selbst können wir aber vorerst noch nicht viel ändern: Das einzige Mittel gegen diese genetischen Schäden ist Vorsorge. Dies ist möglich durch die rechtzeitige Erteilung nützlicher Informationen an die Betroffenen. Das Erkennen möglicher genetischer Schäden und das Erteilen von Informationen ist, wo dies in seinem Vermögen liegt, die Aufgabe jedes verantwortlich denkenden und handelnden Arztes. Dabei kann man sich auch an ein genetisches Zentrum wenden, das über spezialisierte diagnostische Möglichkeiten verfügt und im Stande ist, den Betroffenen alle nur mögliche Information zu verschaffen.

Da wir alle Träger von mindestens 8 bis 10 rezessiven Genen sind, die in homozygotischem Zustand Anlaß zu schweren Störungen geben, scheint es auf den ersten Blick angezeigt, daß jeder sich in einem bestimmten Augenblick seines Lebens an ein genetisches Zentrum wenden sollte. Das sollte am besten geschehen, bevor eine Ehe geschlossen oder zur Fortpflanzung übergegangen wird. Wie logisch dies auch klingen mag, so ist es derzeit doch nicht ratsam, und zwar aus mehr als einem Grund. Der wichtigste Grund hat zu tun mit der begrenzten Anzahl von Genen, die in einer nichtgezielten Untersuchung überprüft werden kann. Ein zweiter Grund ist, daß es den genetischen Zentren im Augenblick physisch und materiell unmöglich ist, jeden und jede in einem bestimmten Lebensalter, z.B. im Alter von 18 oder 20 Jahren, einer genetischen Untersuchung zu unterziehen.

Solange nicht häufiger vorkommende Gene durch DNA-Sonden und andere Techniken aufgespürt werden können, ist eine angemessen durchgeführte genetische Untersuchung nicht möglich und nicht ratsam. Am ehesten könnten sich diejenigen für eine genetische Untersuchung anbieten, die ein Problem bei ihren nächsten Verwandten bemerkt haben. Einige Beispiele dafür sind: Mißbildungen bei einer verstorbenen Frühgeburt, wiederholte Fehlgeburten, jede Form von Skelettabweichungen, Ehen mit nahen Blutsverwandten, ein totgeborenes Kind ohne nachweisbare Abweichungen, alle Fälle von Muskelerkrankungen usw.

2. Die Freiheit des Wissenschaftlers: eine Ethik der Wissenschaft oder des Wissenschaftlers?

Die Biotechnologie und die Biogenetik decken ein sehr weites Terrain ab. Sehr viele Anwendungen sind schon jetzt oder binnen absehbarer Zeit möglich. In diesem Bereich kann man zwei Wertecluster ausmachen: Der erste Wertecluster ist im Feld der Eugenik angesiedelt. Eugenik ist die wissenschaftliche Erforschung der Bedingungen, die am günstigsten sind für die menschliche Reproduktion. Sie ist zugleich eine Strömung, die sich um die Qualität der nachfolgenden Generationen sorgt. Auch in der christlichen Tradition ist diese Idee immer schon wirksam gewesen: So wurde z.B. den geistig Behinderten die Ehe verboten oder abgeraten, tatsächlich sogar jede Art von sexueller Betätigung, so daß sie sich wie asexuelle Wesen zu verhalten hatten. In den letzten Jahren ist es glücklicherweise möglich geworden, diese Problematik offener zu besprechen, was nicht sagen will, daß man hier keinerlei Grenzen hinzunehmen habe.

Eugenik ist vielleicht so alt wie die Menschheit selbst[4]. Tatsächlich können wir hier bis auf den Beginn unserer Geschichte zurückgehen. Platon (428–348 vor Chr.) beschreibt in seiner Politeia den idealen Staat. Eugenisch in dessen Organisation ist es, daß der Staat nach Platon Ehen aufgrund philosophischer Einsichten regeln und schwächliche männliche Säuglinge eliminieren muß. Diese Prinzipien wurden sogar tatsächlich angewandt, z.B. in Sparta, wo schwächliche kleine Jungen getötet wurden. Es wurde behauptet, daß auch im alten Rom schwache Kinder gleich nach der Geburt vom tarpejischen Felsen geworfen worden seien. Aus dem siebzehnten Jahrhundert hören wir eugenische Töne bei dem Dominikaner Thomas Campanella in seinem Buch «Civitas Solis»; nach ihm muß der absolutistisch herrschende Fürst gute Männer und Frauen miteinander verkuppeln. Francis Galton verwandte in seinem Buch «Hereditary Genius» erstmals die Bezeichnung «Eugenik» und definiert diese als das Studium der Faktoren, welche die Rasseeigenschaften der künftigen Generationen auf allen Gebieten verbesseren. Sein Ziel war es, der

Lehre von Charles Darwin («Survival of the Fittest») über die natürliche Selektion technische und politische Unterstützung zu geben. Bei Galton wird die Qualität des Menschen vor allem bestimmt mittels der Messung der Intelligenz — einer erblich bestimmten Anlage. Um diese Eugenik zu realisieren, schlug er u.a. vor, Ehefähigkeitserklärungen auszustellen, die sich auf ein Punktesystem stützen sollten, das in einem öffentlich-gesellschaftlichen Kontrollverfahren zustandekommen sollte. Während des Naziregimes erreichte diese eugenische Zielsetzung ihren vorläufigen menschenentehrenden Endpunkt. Wir sollten aber nicht vergessen, daß bereits in den zwanziger Jahren sogen. «inferioren» Rassen aus Süd- und Osteuropa die Einwanderung in die Vereinigten Saaten von Nordamerika verwehrt wurde. Auch hier wurde der Zweck verfolgt, die Rassenreinheit der amerikanischen Bevölkerung zu sichern.

Die Entartung der genetischen Forschung, wie sie in Nazideutschland Gestalt angenommen hatte, führte dazu, daß nach dem Zweiten Weltkrieg eine Art Bannfluch auf der Genetik lastete. Doch war damit die Forschung nicht aus der Welt verschwunden: Die Genetiker zogen sich in allerlei Laboratorien zurück. Ende der fünfziger und Anfang der sechiger Jahre gewannen sie mit einer alle bisherigen Grenzen sprengenden Entdeckung neues Interesse. Der fanzösische Genetiker Jérome Lejeune vor allem hatte den Zusammenhang zwischen Trisomie 21 und Mongolismus festgestellt. Von da an wurde ein neuer Wertecluster ins Leben gerufen: die Hilfeleistung für Risikogruppen und Eltern mit Problemen (gemeint ist das Risiko, ein behindertes Kind zur Welt zu bringen). Hiermit sind wir im Gebiet der pränatalen Diagnostik und der genetischen Beratung gelandet. Das Ideal des direktiven Handelns wird nun ersetzt durch das Ideal der nichtdirektiven genetischen Beratung für Eltern in Schwierigkeiten.

Diese beiden Wertecluster schieben sich aber mehr und mehr ineinander: Durch den schnellen Aufschwung der genetischen Forschung ist es bereits jetzt möglich, Familien mit besonderen erblichen Schäden in den Blick zu bekommen. Das bringt enorme Implikationen mit sich: Was tut man mit diesem Wissen? Geht man ein auf das Ersuchen von Betriebsleitungen, bei der Auswahl der künftigen Arbeitnehmer deren Karyotyp (d.h. die durch Chromosomenzahl, -größe und -form festgelegte, als Karyogramm darstellbare Gesamtheit der Chromosomen) festzustellen? Und welche Probleme stellen sich — oder auch nicht — durch die Tatsache, daß auch das Versicherungswesen nicht abgeneigt sein wird, derartige Informationen zu erhalten? Und ganz zu schweigen von der Möglichkeit, bestehende Erbschäden durch eingreifende gesellschaftliche Maßnahmen ein für allemal aus der Welt zu schaffen. Glücklicherweise sind wir noch nicht so weit. Es ist aber nicht zu früh, uns schon jetzt dagegen zu wappnen. Wir wollen dazu zunächst anknüpfen bei dem unseres erachtens wichtigsten ethischen Dokument zu diesem Problemkreis, um dann einige weiter ausgreifende Orientierungen für die Zukunft anzubieten.

Der Bericht des berühmten Hastings Center ist auch heute immer noch aktuell, obwohl er schon etwa 20 Jahre alt ist[5]. Er bezieht sich vor allem auf das Gebiet der pränatalen genetischen Untersuchung und genetischen Beratung. Die Verfasser dieses Berichts hatten sich das Ziel gesetzt, Richtlinien für den Aufbau und die Institutionalisierung pränataler diagnostischer Programme zu erarbeiten. Sie wollten damit all denen, die auf dieser Ebene tätig sind, helfen, zu möglichst günstigen Voraussetzungen für eine umsichtige, informierte und moralisch verantwortbare Beschlußfassung zu kommen. Ausgangspunkt ist dabei, daß die pränatalen diagnostischen Programme als Vorsorge- und Schutzprogramme zu betrachten sind. Das führt unmittelbar zu der Forderung, daß sie unter optimalen Voraussetzungen geschehen sollten. Die Autoren betonen dies deswegen so sehr, weil sie überzeugt sind, daß es an diesem Punkt noch sehr hapert. Darum fordern sie, daß die pränatale Diagnose den folgendne Kriterien genügen sollte:

— Die Diagnose muß sich vor allem auf schwangere Frauen ausrichten, von denen man weiß, daß sie gefährdet sind.

— Weil eine ungezügelte Verbreitung derartiger Diagnosetechniken unverantwortbare Anwendungen mit sich bringen könnte, fordern sie hochqualifizierte Laboratorien, gut ausgebildete und geübte Laboranten und gut ausgebaute Kontrollsysteme. Andernfalls drohte die Gefahr der negativen Entwicklung einer Technik, die jetzt noch allein der Hoffnung und Sicherheit vieler Familien dienen kann.

— Weil es etwas schwieriger ist, wirksame Kontrollmechanismen zu handhaben, erachten sie es

als notwendig, daß man alles tut, um Fehldiagnosen auszuschließen. Die rechtlichen Folgen, die andernfalls drohen, sind jedenfalls sehr ernst zu nehmen.

— Eine langfristige Folgebegleitung wird dringend empfohlen. Es ist jedenfalls noch zu wenig bekannt über längerfristige Folgen, also über Folgen nach der Vornahme der pränatalen Diagnose.

— Wichtig ist auch, dafür Sorge zu tragen, daß die beiden Elternteile, also auch der Vater, ausreichend informiert werden, bevor man sich zu technischen Maßnahmen entschließt. Die Information kann sich beziehen auf die finanziellen Kosten, den Typ von Information, der als Diagnose erwartet werden kann, die Chancen einer Fehldiagnose und die verschiedenen Möglichkeiten, die in dem einen oder anderen Fall offen bleiben.

— Die Privatsphäre des Patienten (vor allem der Mutter, aber in manchen Fällen auch des Vaters) muß skrupulös geschützt werden. Diese Richtlinie ist nicht unwichtig: Mehr und mehr entsteht nämlich die Möglichkeit, genetische Informationen in genetischen Registern und/oder ärztlichen Datenbanken zu speichern. Die Autoren des Berichtes lehnen aber jede Kollektivierung radikal ab. Selbst falls die Information für die nächsten Familienmitglieder nützlich sein könnte, müßte vorher noch die Zustimmung des Patienten erbeten werden.

— Der neueste Trend zu einer Dezentralisierung der genetischen Untersuchung darf nicht zu einer Vernachlässigung der Qualitätskontrolle führen: Die Forderung nach Geheimhaltung, die angemessene Beratung, ausreichende Information und Folgeberatung dürfen nicht vernachlässigt werden. Vielleicht ist es auch erforderlich, einen Befähigungstest für die Durchführung pränataler Untersuchungen einzuführen.

— Es ist auch nötig, daß in Fällen, in denen die Diagnose im Blick auf Forschungszwecke vorgenommen wird, die Patienten darüber klar und deutlich informiert werden.

In 96 Prozent der Fälle ist das Untersuchungsergebnis negativ, also günstig: Das bedeutet eine ansehnliche Reduzierung der Angst bei den Betroffenen. In den übrigen Fällen kommt man zu der Diagnose, daß ein Kind mit erblichen Schäden geboren werden wird. Die Eltern (oder die Antragstellerin bzw. der Antragsteller) müssen dann in ihrem Gewissen ausmachen, wie sie darauf reagieren sollen: Schwangerschaftsabbruch ist nur eine der Möglichkeiten; ideal wäre aber, wenn ein Defekt im genetischen Erbgut dadurch ausgemerzt würde, daß auf den Genotyp eingewirkt wird, aber die Möglichkeiten der Gentherapie sind derzeit noch nicht weit genug entwickelt, um schon als vollwertige Alternative dienen zu können. Gelegentlich ist es zwar möglich, phänotypisch einzugreifen, z.B. durch die Verabreichung hoher Dosen von Vitaminen während der Schwangerschaft. Es ist aber selbstverständlich auch möglich, aus Ehrfurcht vor dem versehrten Leben die Geburt geschehen zu lassen und für die Anwendung aller nur möglichen begleitenden Maßnahmen Sorge zu tragen. Falls die Eltern diese Verantwortung nicht tragen wollen, kann man ihnen auch vorschlagen, daß sie diese Verantwortung an andere abtreten.

Die Autoren des Berichts des Hastings Center haben auch für diesen Fall eine Anzahl von Richtlinien formuliert. Sie betonen nachdrücklich, daß diejenigen, die um eine pränatale Diagnose nachsuchen, sehr oft ein Kind wünschen. Das letzte Ziel einer pränatalen Diagnose müßte daher die Behandlung und Genesung des Fötus oder des Kindes sein. Bis dies möglich wird, werden aber noch einige Jahrzehnte vergehen. Aus diesem Grund meinen die Autoren, daß in manchen Fällen ein Abortus verantwortet werden könne, um das Leiden und die Last der Familie und der Gesellschaft zu mildern. Dies ist aber für den Foetus nie eine therapeutische Maßnahme, und darum wird dies immer eine unangemessene Antwort bleiben. Die untenstehenden Richtlinien tragen denn auch die Ambivalenz dieser Situation in sich: Sie können nie die als Grundlagen einer solchen Entscheidung dienenden Wertemodelle derjenigen miteinander versöhnen, die für oder gegen Abortus sind. Darum wollen die Richtlinien den Pluralismus der Wertemodelle respektieren, während sie aber doch eine Reihe von konkreten Vorschlägen für besondere Fälle machen:

— Die pränatale Diagnose darf nicht gekoppelt werden mit einer vorausgehenden Zustimmung zu einem Abortus. Wenn die Eltern über die bevorstehende Geburt eines Kindes mit einem Defekt unterrichtet sind, dann können sie auch die nötigen Vorsorgemaßnahmen treffen, um dieses Kind in einem angepaßten Milieu zur Welt kommen zu lassen.

— Die Begleitung der Patientin muß Respekt ausstrahlen vor ihrer (bzw. der Eltern) Beurteilung von Schwangerschaftsabbruch. Die Situation in jeder Familie ist in jedem Fall besonderer Art. Darum muß der Begleiter oder Berater völlige Toleranz aufbringen für die unvorhersehbaren Probleme, die in der Entscheidungssituation, die von einer positiven Diagnose ausgelöst wird, auftreten können.
— Wenn eine pränatale oder postnatale Behandlung möglich ist, müssen die Eltern davon in ausreichender Weise unterrichtet werden.
— In einem Fall, in dem bestimmte Störungen in Verbindung mit dem Geschlecht des Fötus auftreten können, diese aber vorläufig noch nicht diagnostizierbar sind, muß die Information den Eltern gegeben werden, wenn sie darum nachsuchen. Die Tatsache, daß dann viele Schwangerschaftsabbrüche folgen werden, ohne daß die Störung schon klar indiziert ist, muß aber zu Vorsicht anspornen.
— Selbst wenn die Untersuchungsergebnisse anlaß zu widersprüchlichen Deutungen geben, darf man den Eltern die Information nicht vorenthalten. Diese Situation wird sich in Zukunft oft wiederholen, wenn man Chromosomenanomalien noch unbekannter oder kontroverser Tragweite entdecken wird.
— Obwohl die Autoren sich stark verwahren gegen jede Bewegung, die für eine Koppelung von Geschlechtsuntersuchung und einem möglichen nachfolgenden Schwangerschaftsabbruch eintreten könnte, finden sie es doch für unangebracht, daß dagegen gesetzliche Restriktionen angewandt werden sollten. Wohl finden sie, daß man den Eltern abraten müsse, eine pränatale Diagnose mit solchen Zielsetzungen vornehmen zu lassen. Sie wollen aber die grundlegende Freiheit der elterlichen Gewissentscheidung verteidigen.
— Wenn dann aber doch ein Kind mit schweren Abweichungen geboren wird, muß ihm alle nur mögliche Sorge zuteil werden, die traditionellerweise Neugeborenen mit Abweichungen zugewandt wird.
— Die bestehenden Möglichkeiten pränataler Diagnose dürfen niemals so angewandt werden, daß sie gedeutet werden könnten als eine Art implizite Erklärung, daß man denjenigen, die mit pränatal diagnostizierbaren Abweichungen geboren werden, keine Hilfe und medizinische Versorgung zukommen lassen oder diese abbrechen wolle.

Die Reaktionen auf diesen Bericht waren ziemlich unterschiedlich. David J. Roy[6] z.B. findet in ihm sowohl positive als auch negative Punkte. Positiv ist selbstverständlich, daß der Bericht die automatische Koppelung des Antrags auf eine pränatale Diagnose und der Zustimmung zum Abortus bei positivem Untersuchungsergebnis durchbricht. Oft geschieht diese Koppelung bloß nach Art einer Reflexreaktion, wodurch dann in jedem Fall die Möglichkeit einer ethischen Erörterung zunichte gemacht wird. Nach meinem Empfinden ist dies einer der positivsten Beiträge dieses Berichtes gewesen. Noch allzu oft stellen wir aber fest, daß jeder Respekt vor dem verletzten Leben unmöglich geworden ist durch die fast automatische Reaktion, daß man sich bei positiver Reaktion sofort für Schwangerschaftsabbruch entscheidet. Die Entwicklung im Ethos unserer Gesellschaft scheint in diesem Punkt quasi unumkehrbar geworden zu sein. Und wenn es auch nur eine Stimme in der Wüste sein mag, so wollen wir doch immer wieder zu dieser Achtung vor dem Leben aufrufen. Wir vergessen jedenfalls allzusehr, daß wir samt und sonders endliche Wesen sind, begrenzt in unseren Möglichkeiten und jeder auf besondere Weise von persönlichen Verletzungen gezeichnet. Darin liegt das Drama der menschlichen Existenz. Ein erster Schritt auf dem Weg, diese Achtung vor dem Leben zu verwirklichen, liegt nach meinem Empfinden in der Entkoppelung von positiver Diagnose und Abortus. Das Wichtigste, das dann geschehen muß, ist eine ehrliche Gewissenserwägung über die Werte und die Unwerte, die hier zur Debatte stehen.

Bereits seit den Anfängen der Anwendung der pränatalen Diagnose wird hingewiesen auf die gewichtige Bedeutung einer richtigen Diagnose und einer genaueren Information bei der Begleitung von Patienten von Zentren für die Erforschung und Diagnose menschlichen Erbgutes. Es ist evident, daß die schwangere Frau, die um eine pränatale Diagnose bittet, entsetzlich schwere Probleme durchmacht. Das Milieu, in dem die Frau lebt, kann zwar stark förderlich oder nachteilig für die Möglichkeit der Verarbeitung dieser Probleme sein. Aber bei allen besteht doch wirkliche Furcht vor einem ernsten Defekt des zu erwartenden Kindes... Und was dann?

Hier kommt zunächst einmal die Begleitung in der Zeit des Wartens auf das Untersuchungsergebnis. Das beste Verhalten scheint uns dies zu

sein: «Das ist kein Problem für heute. Lernen Sie, nicht daran zu denken!» Tatsächlich ist das Ergebnis in 96 Prozent aller Fälle negativ.

Nachher kommt dann die Begleitung, wenn das Untersuchungsergebnis positiv ist. Meistens hat die Patientin dann mit Schuldgefühlen zu kämpfen («Bin ich denn so minderwertig?» Aber fast niemand hat ein vollkommenes genetisches Erbgut!) oder mit Zweifeln hinsichtlich der Qualität des Ehepartners oder anderer Kinder. Selbstverständlich wird auch Hilfe nötig sein beim Treffen einer Entscheidung im Blick auf das erwartete Kind: Schwangerschaftsabbruch oder Unterrichtung über verfügbare den Umständen angepaßte Hilfen, um dem Kind ein menschenwürdiges Dasein zu garantieren: «Das verlangt sehr viel Zeit und Energie, aber in ziemlich allen Fällen entsteht so eine warmherzig-menschliche und dauerhafte Beziehung, die gekennzeichnet ist von beiderseitiger Sympathie und Verständnis zwischen dem Genetiker und dem Behinderten, der nach vollkommener Selbstverwirklichug und nicht nach bloßen Mitteln verlangt und der in den meisten Fällen nicht klagt.»[7]

Ein schwieriger, aber wichtiger Punkt ist, daß der Genetiker keinen Druck auf die Patientin ausübt in Sachen der Entscheidung für oder gegen einen Schwangerschaftsabbruch. Mit Recht kann man die Frage stellen: Muß es das Ziel des ärztlichen Genetikers sein, alle Geburtsfehler zu verhindern? Die meisten von ihnen werden wahrscheinlich ohne zu zögern antworten: Ja! Verschiedene Spitzengentiker plädieren aber für eine nichtdirektive Begleitung hinsichtlich der Fragen, welche die fernere Zukunft des Foetus betreffen, und verurteilen die Handlungsweise ihrer Kollegen, die darauf abzielen, die Geburt behinderter Kinder zu verhüten.

Der Bericht hat gleichzeitg mit gutem Recht versucht, die eugenische Sicht so weit wie möglich auszuschalten, wodurch die Achtung vor dem versehrten Leben wenigstens nicht unmittelbar aus dem Ethos verschwinden wird. Aber man kann sich doch noch weitere Fragen stellen: Wird wohl auch ausreichend die Notwendigkeit einer fötalen und neonatalen Heilkunde erwogen? Warum verwenden wir soviele Finanzmittel an diese Forschung, während man mehr und mehr Hilfen für das Auffangen von Behinderten abbaut? Die Medizin hat doch die Aufgabe, Kranken zu helfen, zu heilen und — wo dies nicht möglich ist — den Schmerz zu lindern. Wie kann man die pränatale Diagnose in diesen Rahmen einordnen? Gibt die Medizin nicht allzu eilfertig dem Drängen der Gesellschaft nach, Behinderte abzuwehren?

Die Entscheidungsfreiheit der Eltern zu respektieren, das ist nicht immer möglich in einem auf Menschlichkeit bedachten Kontext: Auch der Arzt hat seine Verantwortung zu tragen und kann sich nicht in eine Rolle hineinzwingen lassen, die ihm die Patientin oder der Patient aufdrängt. Er muß eine eindeutige Haltung einnehmen. Aber was ist zu tun, wenn die Patientin oder der Patient eine total andersartige Lebensaufassung hat?

Eine ethische Reflexion muß ferner der schnellen Entwicklung dieser Einsichten und ihrem großen Widerhall in unserer Gesellschaft Rechnung tragen. Das impliziert, daß der ethische Reflexionsrahmen vollkommen elastisch gehalten werden muß, um sich den veränderten Notwendigkeiten der neuen Herausforderungen anpassen zu können. Es steht jedenfalls fest, daß jedes menschliche Wesen Träger genetisch bestimmter Abweichungen ist. Die Achtung vor dem versehrten Leben in der heiter-gelassenen Beziehung zwischen den Eltern und dem erwarteten Kind könnte dann vielleicht optimal unterstützt werden durch eine wirkliche Grundhaltung solidarischer Verantwortlichkeit: We are all fellow mutants.

Damit stehen wir aber bereits mitten in der ethischen Bewertung. Unser ethischer Maßstab — die Förderung der menschlichen Person in sich selbst und in all ihren Beziehungen — scheint äußerst bescheiden, wenn wir ihn vergleichen mit dem schwindelerregenden Aufschwung der Biotechnologie und der Biogenetik. Und doch ist dies kein Maßstab bloß für fromme Seelen. Negativ ausgedrückt: Er hindert uns daran, in Einseitigkeiten zu verfallen. Positiv betrachtet: Er hält immer aufs neue den Dialog mit der Erfahrung derjenigen offen, die mit der konkreten Forschung und der damit gepaarten Anwendung befaßt sind. Aus diesem Dialog können wir ferner vier spezifischere Werteorientierungen ableiten.

Die Achtung vor dem menschlichen Leben und damit auch vor der Unverletztlichkeit dieses Lebens kommt konkret zum Ausdruck in der Anerkennung der wechselseitigen Verwobenheit alles dessen, was mit diesem Leben zu tun

hat. Es wäre absurd und moralisch ungerecht, individuelle, unmittelbare Interessen hintanzustellen für breitere und langfristigere Interessen, wenn dadurch die Achtung vor dem menschlichen Leben mit Füßen getreten würde: We succeed now and we pay later[8]. In diesem Sinn muß die eugenische Versuchung immer wieder eingedämmt werden: Für uns ist das einzigartige Menschenwesen, auch wenn es behindert ist, ein immer neuer Aufruf zu verantwortbarem Handeln.

Dies impliziert zugleich eine tiefe Achtung für die Einzigartigkeit und die damit gepaarte Verschiedenartigkeit der menschlichen Existenz. Eine derartige Werteorientierung auszusprechen bedeutet zugleich, große Fragezeichen anzubringen an einer — in Zukunft möglichen — Technik wie dem Clonen und dergleichen. Die Verkürzung des Wertes einer einzigartigen menschlichen Person auf die Information über seine genetische Konstitution bedeutet tatsächlich eine tiefgreifende Bedrohung für eine menschenwürdige Entwicklung unserer Gesellschaft.

Damit kommen wir zur sozialen Verantwortung eines jeden, der sich diese Forschung zu seiner Aufgabe gemacht hat. Die Freiheit des Wissenschaftlers kann niemals absolut sein. Sie ist immer verankert in einem auf Menschlichkeit bedachten Projekt für eine Gesellschaft in ihrer Gesamtheit. Der Mythos einer wertfreien Wissenschaft ist ohnehin längst zerbrochen. Die kaum noch aufzuhaltende Spirale der genetischen Forschung ist aber von einer solchen Art, daß wir noch mehr erwarten können von einer starken ethischen und qualitativen Begleitung derjenigen, die die Verantwortung für diese Forschung auf sich genommen haben.

Schließlich bleibt und wird es immer mehr eine machtvolle Herausforderung für eine christlich inspirierte Gemeinschaft, zu lernen mit Leiden und Begrenzungen umzugehen. Bisher hat man diese Frage vor allem auf das eigene Leiden und die eigene Begrenztheit bezogen. Ohne in eine exzessive Leidensmystik verfallen zu wollen, hat die Christenheit sich noch immer bemüht, dem leidenden Menschen nahe zu sein. Nun stellt uns die Genetik vor eine ganz andere und anscheinend viel mühsamer zu ertragende Leidenserfahrung: Kann ich das meinem Kind antun? Inwiefern bin ich dann mitverantwortlich für sein Unglück? Dies wird zu einem neuen Prüfstein für die schöpferische Kraft einer christlich inspirierten Lebensauffassung. Wenn man jedenfalls einerseits Achtung vor dem behinderten Leben aufbringen will, muß man zugleich bereit sein, auch die Folgen daraus zu tragen. Auch hier steht die christliche Tradition Modell für Menschlichkeit. Diese Geschichte hat sich im Laufe der christlichen Jahrhunderte schon unzählbare Male wiederholt: die Sorge für die Armen, die Pestkranken, die Geisteskranken... Wird es jetzt auch eine tatkräftige Sorge für den behinderten Mitmenschen geben? Oder besser: Werden wir imstande sein, die großartigen Errungenschaften des Auffangens und Begleitens Behinderter so qualitativ hochwertig wie nur möglich noch weiter auszubauen?

Diese Werteorientierungen machen eine mögliche Verankerung sowohl der Wissenschaft als auch der Ethik in diesem Handlungsbereich immer konkreter. Hoffentlich funktionieren sie nicht bloß erst nach der Schaffung vollendeter Tatsachen, sondern erweisen sich auch als richtungweisend für den Ausbau der Biotechnik und Biogenetik selbst. Bei all dem sollte vor allem an das Bild gedacht werden, das unsere Kultur sich vom Kind macht. Ist es nicht so, daß ein Kind den extremsten Erwartungen seiner Eltern entsprechen muß? Noch nie ist der Drang nach einem vollkommenen Kind so groß gewesen. Die Rede von der sogen. medizinischen Indikation aus genetischen Gründen scheint denn auch eher ein schön verhüllender Euphemismus zu sein, wobei man grundlegenden Werten, die hier im Spiel sind, keinerlei Beachtung schenkt. Die Auffassung, daß der Mensch nur dann gesund ist, wenn er innerhalb der Gesellschaft ganz normal funktionieren kann, ist ein Hinweis auf die überspannten Erwartungen, die man derzeit in die Medizin zu setzen begonnen hat. Zugleich kann man mit gutem Recht daran zweifeln, ob dies noch ausreichende Garantien für die Lebensfähigkeit unserer Gesellschaft bieten wird: Wie werden wir später mit Behinderten umgehen? Werden wir sie nicht als zufällig durch das Netz geschlüpfte Überlebende betrachten? Werden wir dann auch Altersschwachsinnige als überflüssiges Leben betrachten?

Schlußüberlegungen

Die Genetik steht auch weiterhin vor äußerst heiklen Problemen. Diese werden sich sicherlich nicht vermindern, im Gegenteil. Dafür ist es für

uns so wichtig, daß die Möglichkeiten, die diesbezüglichen ethischen Probleme miteinander zu besprechen, ausgeweitet werden. Dies kann vorläufig verwirklicht werden durch eine Verankerung der Ethik in der genetischen Forschung und durch eine nichtdirektive Begleitung der Eltern mit Problemen. Das Problem der Zukunft wird jedenfalls darin liegen, wie man die Sorge für das Wohl künftiger Generationen und die nichtdirektive Begleitung der Eltern aufeinander abstimmen soll. Die vier hier skizzierten Werteorientierungen können denn auch einen ersten Leitfaden bieten für die Integration der Möglichkeiten der Genetik in das Leben der Gesellschaft.

[1] J.E. Dumon, Medische genetica: Tijdschrift voor Geneeskunde 42 (1986) 965-978.

[2] Vgl. Center for Human Genetics, Katholieke Universiteit Leuven (Direktor: H. van den Berghe).

[3] Paul Schotsmans, En de mens schiep de mens. Medische (r)evolutie en ethiek (Pelckmans, Kapellen 1988), 232 Seiten. — G. van Steendam, Genetica van het beginnend leven: Nationaal Denkcolloquium Bio-Ethica in de Jaren '90 (Belgien 1986).

[4] M. Christiaens, Op zoek naar de grondlijnen van een eugenetische ethiek (Löwen 1978).

[5] Genetics Research Group of the Hastings Center (T.M. Powledge & J. Feltcher), Recommendations concernant les problèmes moraux, sociaux et juridiques relatifs au diagnostic prénatal: Le diagnostic prénatal, Coll. Cahiers de Bioéthique, Vol. 2 (Québec 1980).

[6] D.J. Roy, Questions éthiques soulevées par les recommendations de Hastings: Le diagnostic prénatal: Coll. Cahiers de Bioéthique, Vol. 2 (Québec 1980).

[7] H. van den Berghe, Genetiek en de seksualiteit van gehandicapten: Kultuurleven 43 (1976) 315.

[8] R.A. McCormick, Genetic Technology and Our Common Future: America, april 27, 1985, 337-342.

Aus dem Niederländ. übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

PAUL SCHOTSMANS

1950 in Bekkevoort, Belgien, geboren. Priester. Studierte Erziehungswissenschaften und Theologie. Promotion zum Dr. theol. an der Universität Löwen mit einer Dissertation zum Thema «Waardeleer als teken van een geseculariseerde samenleving?». Ebendort Dozent für ärztliche Ethik an der Medizinischen Fakultät. Seit 1986 zugleich Direktor des Centrum voor Bio-Medische Ethiek an der Universität Löwen. Anschrift: Dr. Paul Schotsmans, Minderbroedersstraat 17, B-3000 Leuven, Belgien.

Emmanuel Agius

Keimbahntherapie

Unsere Verantwortung für künftige Generationen

In derzeitigen ethischen Diskussionen über die Auswirkungen der modernen Technik und ihre langfristigen Folgen gewinnt ein Kriterium mehr und mehr Gewicht. Dieses Kriterium betrifft die Reichweite, mit der in heutiger Sicht menschliches Handeln sich auf künftige Generationen auswirkt. Während der letzten Jahrzehnte hat die ökologische Krise die dringende Notwendigkeit einer Neubewertung der Technik deutlich bewußt gemacht. Denn es ist in wachsendem Maße offenkundig geworden, daß Umweltverschmutzung und Raubbau an Ressourcen, obwohl sie örtlich begrenzte Ursachen haben, nicht nur globale Folgen haben, sondern auch Risiken und Belastungen für die Zukunft schaffen. Überdies haben die unermeßlichen neuen und in ihren Größenordnungen alle Vorstellungen sprengenden Bedrohungen sowohl der friedlichen wie der militärischen Anwendung der Atomenergie ein stärkeres Empfinden für unsere Verantwortung für künftige Generationen geweckt, die sich ja nicht selbst dagegen verteidigen können.

Sicherlich wirft auch die weitverbreitete neue Betroffenheit hinsichtlich der möglichen Risiken der Biotechnik neue grundlegende Fragen nach unseren ethischen Beziehungen zu den noch ungeborenen Generationen auf. Das neuerworbene Wissen von den Geheimnissen des Lebens und die Fähigkeit zur Beeinflussung der Entwicklung der menschlichen Art haben unsere Macht über die Zukunft der Menschheit ins Unermeßliche wachsen lassen. Es ist möglich geworden, das Leben so zu verändern, daß damit nicht nur die Gegenwart betroffen ist, sondern ebenso der Genpool aller künftigen Generationen. C.S. Lewis sagt, daß «jede *vom* Menschen gewonnene Macht zugleich auch eine Macht *über* den Menschen ist»[1]. Tatsächlich hat die Möglichkeit, in den Kern der lebenden Zelle einzudringen, die Moleküle der Nukleinsäure, welche das genetische Material aller Formen des Lebens bildet, umzugruppieren und zu transplantieren, nicht nur Vorteile mit sich gebracht, sondern auch unermeßliche Gefahren für die gegenwärtige Generation und alle künftigen Generationen.

Zwei Hauptfaktoren sind die Ursache, welche der heutigen ethischen Herausforderung durch die dringende Notwendigkeit einer Neubewertung der Biotechnik zugrundeliegen. Während dem menschlichen Handeln früher nur eine Wirksamkeit von geringer Reichweite beigemessen wurde, hat die moderne Technik diese traditionelle Sicht grundlegend verändert[2]. Die moderne Technik hat uns eine beispiellose Macht verliehen, nicht nur das Leben unserer Zeitgenossen, sondern auch derer, die in ferner Zukunft leben werden, zu beeinflussen. Zweitens ist die neue Art, wie wir die Zukunft der Menschheit wahrnehmen, das Ergebnis der Entdeckung der Interdependenz und der Wechselbeziehung zwischen allen Teilen der Weltwirklichkeit. Diese Wahrheit ist schon seit vielen Jahrzehnten bekannt. Aber erst seit kurzem machen wir konkrete Erfahrungen mit dieser Wahrheit in all ihrer Komplexheit. Niemals zuvor hat die menschliche Erfahrung uns gezeigt, daß es absolut nichts gibt, was isoliert voneinander besteht. Alles, was ist, wirkt auf alles und jedes andere ein. Jede Handlung, jede Entscheidung und jede politische Maßnahme welcher Art auch immer haben weitreichende Folgen. Alles, von der Kultur bis zu den Genen, wird der Nachwelt weitervermittelt werden. Daher wird es immer eindeutiger, daß unsere Beziehungen sich nicht nur auf diejenigen beschränken, die uns unmittelbar nahe sind, sondern daß sie sich auf die in ferner Zukunft lebenden Generationen ausdehnen. Dieses Empfinden für die wechselseitige Abhängigkeit zwischen den Generationen läßt eine neue Vision der menschlichen Gemeinschaft entstehen, die alle vergangenen, gegenwärtigen und künftigen Generationen umfaßt. Der heutige Sinn für Solidarität mit allen Gliedern der menschlichen Art ist ein Ergebnis dieses neu entstehenden Gemeinschaftsbegriffs.

I. Vorteile und Gefahren der Keimbahntherapie für künftige Generationen

Die heutige stürmisch-schnelle Ausbreitung der Forschung im Bereich der Molekulargenetik, die

großenteils das Ergebnis der Anwendung der Technik der DNA-Rekombination ist, hat die Möglichkeiten der Bestimmung des «genetischen make-up» eines Individuum sowohl vor wie nach der Geburt gewaltig anwachsen lassen. Gentechnische Maßnahmen haben schon ihren möglichen großen Wert für das Wohlergehen des Menschen bewiesen. Im letzten Jahrzehnt hat die Aussicht auf die Möglichkeit der direkten Anwendung des «Einspleißens» von Genen in das Erbmaterial zur Heilung von menschlichen Erbkrankheiten große Schritte vorwärts gemacht, obgleich noch große Schwierigkeiten zu überwinden sein werden.

In naher Zukunft wird es möglich sein, genetische Unordnungen beim Menschen durch Gentherapie zu korrigieren. Dies bezieht sich auf den Vorgang, daß ein richtig funktionierendes Gen eingebracht wird, um die Wirkweise eines fehlerhaften zu korrigieren, um so Erbkrankheiten, die durch Generationen entstanden sind, zu heilen. Zwei weitgespannte Klassen dieser Krankheiten sind die polygenischen Defekte (bei denen das Erbgut mehrerer Gene betroffen ist) und die monogenischen Efekte (bei denen nur ein Gen im Spiel ist). Derzeit werden erst die allereinfachsten Arten von genetischen Schäden als gute Kandidaten für eine Gentherapie betrachtet. Es sind dies Schäden an einem einzelnen Gen wie z.B. Beta-Thalassämie und Sichelzellen-Anämie, die rezessiv vererbt werden und darin bestehen, daß wesentliche Bestandteile des Hämoglobin-Moleküls fehlen. Derzeit gibt es noch keine wirksamen Heilmethoden für diese Krankheiten, obwohl in einigen Fällen palliative Behandlungen die Symptomatik für eine gewisse Zeitspanne mildern können.

Forscher versuchen derzeit, eine mit «Einspleißung» arbeitende Gentechnik für die Anwendung in somatischen Zellen und Keimbahnzellen zu entwickeln. Der große Unterschied zwischen somatischer Therapie und Keimbahntherapie ist, daß die erstere nur die jeweils unmittelbar behandelte Person betrifft, während die letztere Veränderungen mit sich bringt, welche an künftige Generationen weitergegeben werden können. Bisher haben sich alle Bemühungen um eine Gentherapie beim Menschen auf die somatischen Zellen konzentriert. Wenn die somatische Gentherapie am Menschen erst einmal von der medizinischen Wissenschaft angenommen worden ist, dann wird damit ein mächtiges Grundargument gegeben sein, die Gentherapie auch auf die Keimbahnzellen auszudehnen. Einer der ermutigenden Gründe, die Keimbahntherapie anzuwenden, wenn dies technisch möglich wird, wird das bloße Argument ihrer Wirksamkeit sein. Wenn die Therapie somatischer Zellen bei Einzelgen-Schäden wie Beta-Thalassämie und Sichelzellen-Anämie erfolgreich durchgeführt werden kann, dann könnten betroffene Individuen, die homozygotische Träger eines abnormalen Gens sind, ein normales Leben führen. Sie werden dann eine neue Gruppe homozygotischer Träger einer Erbkrankheit sein, mit denen das Risiko der Weitergabe abnormaler Gene an ihre Nachkommenschaft wächst und damit zugleich der abnormale Genpool in der Bevölkerung. Obgleich also für eine somatische Zelltherapie in jeder Generation gesorgt werden könnte, wird damit zu rechnen sein, daß die Forderung, man solle die erbliche Weitergabe der defekten Gene ein für allemal ausschalten, immer dringlicher erhoben werden wird. Die Korrektur an den Keimbahnzellen des Patienten wird garantieren, daß seine zukünftige Nachkommenschaft phänotypisch normal sein wird.

Überdies könnte die Gentherapie auch bei befruchteten menschlichen Eizellen (Zygoten) in Verbindung mit In-vitro-Befruchtungs-Techniken angewandt werden. Eine DNA-Therapie befruchteter Eizellen würde alle betroffenen Zellen des sich entwickelnden Embryos beeinflussen, eingeschlossen die Keimbahnzellen. Angenommen, Geburt, Entwicklung und Reproduktion verlaufen normal, würde dieses Individuum dann die transplantierten veränderten Gene seiner Nachkommenschaft weitergeben. Bisher sind gentechnische Experimente, die Zygoten verwenden, mehr zu akademischen als zu therapeutischen Zwecken durchgeführt worden. Einige Laboratorien arbeiten derzeit mit befruchteten Mäuseeiern[3].

Gentherapie an Zygoten unterscheidet sich in bedeutender Weise von der Therapie an somatischen Zellen. Zunächst kann sie, vom Standpunkt des betroffenen Individuums aus betrachtet, bei der Behandlung von Erbkrankheiten, die viele Gewebe betreffen, nützlich sein. Eine erfolgreiche Behandlung in einem sehr frühen Entwicklungsstadium würde allen Organen des betroffenen Individuums «gute» Gene übermitteln. Zweitens, unter dem Gesichtswinkel der gesamtgesellschaftlichen Interessen betrachtet,

könnte eine solche Therapie, wenn sie nur in entsprechend großem Maßstab angewendet wird, die Gesamthäufigkeit von Genen, welche für gewöhnlich zerstörerische Wirkungen ausüben (wie etwa das Sichelzellen-Anämie-Gen), in der Bevölkerung vermindern.

Obwohl mit Keimbahn- und Zygotentherapie große Verheißungen für die Zukunft verbunden werden, hindern derzeit technische Probleme und Ungewißheiten noch ihre geplante Anwendung. Es ist unverantwortlich, bei solchen Ungewißheiten schon zu einer praktischen Anwendung überzugehen, da technische Fehler die noch ungeborenen Generationen gefährden könnten. Eine solche Therapie anzuwenden, solange sie noch nicht bis zur Vollkommenheit entwickelt ist, würde das Risiko heraufbeschwören, daß eine Nachkommenschaft geschaffen wird, die genetische Probleme hat, die mehr von der Therapie herkommen als aus natürlicherweise unterlaufenden Schädigungen[4]. Zuallererst ist zu bedenken, daß unser grundlegendes Wissen über die Zellen und ihre Funktionsweise ungeachtet des enormen Zuwachses an Informationen über die Desoxyribonukleinsäure in den letzten Jahren immer noch äußerst bruchstückhaft ist. So ist z.B. unser Wissen über die Details der Beziehung zwischen Molekularschäden und dem Krankheitszustand bei im wesentlichen allen Erbkrankheiten immer noch bloß rudimentär. Überdies ist die Technik selbst weithin noch unerprobt. Bisher gab es bei den meisten in dieser Hinsicht angewandten Verfahren nur geringfügige und wechselnde Erfolge bei Gentransfer in Tieren[5]. So überlebten z.B. bis heute nur wenige Prozent der Mäuse-Zygoten, bei denen Mikroinjektionen vorgenommen wurden, die dazu erforderlichen technischen Eingriffe und gingen daraus als genetisch veränderte Mäuse hervor[6].

Ein weiterer technischer Nachteil ist derzeit noch, daß transferierte Gene sich nur auf gut Glück im Genom integrieren. Methoden für einen zuverlässigen Einbau funktionierender Gene in Keimbahnzellen und für den Nachweis ihres erfolgreichen Einbaus müssen erst noch entwickelt werden. Experimente an Tieren haben noch nicht bewiesen, daß das neue Gen wirklich im «Zielgebiet» eingebaut werden und darin verbleiben kann, daß das neue Gen richtig reguliert werden kann und daß seine Anwesenheit der Zelle keinen Schaden zufügt[7]. Wenn das eingefügte Gen nicht kontrolliert werden kann, ist es zu gefährlich, gentherapeutische Eingriffe zu unternehmen.

Zu den technischen Unsicherheiten in diesem Bereich kommt hinzu, daß der Mißbrauch der DNA-Technik für nichttherapeutische Zwecke ernste ethische Fragen bezüglich unserer Beziehungen zur Nachkommenschaft aufwirft. So könnten Techniken der «Geneinspleißung» für eine positive Eugenik angewandt werden, die mehr das Ziel erfolgt, die grundlegenden Merkmale der menschlichen Natur zu verändern als Chromosomenstörungen zu heilen. Überdies könnten solche Techniken zum Werkzeug übler Machenschaften tyrannischer Regime werden, die damit Menschen für politische und gesellschaftliche Zwecke manipulieren können.

II. Die Suche nach einer Ethik der Verantwortung für die Zukunft: Bemühungen um Ansätze zu einer Beziehungsethik

In der Diskussion der Ethiker über die Biotechnik ist eine interessante Beobachtung zu machen: Zwei führende Moralphilosophen haben das dornige Thema der Keimbahntherapie von zwei unterschiedlichen Ausgangspunkten her angepackt. Einer dieser beiden Philosophen ist Hans Jonas. Seine Hauptthese ist, daß die moderne Technik im Interesse der Menschheit niedergehalten werden muß. Seine Sorge um die Zukunft gründet auf einer offenkundigen Tatsache der menschlichen Erfahrung, daß nämlich die Technologie sich weiterhin in einem immer schneller werdenden Tempo ausweitet. Unsere Macht über die Materie, über das Leben auf der Erde und über den Menschen selbst ist in einem solchen Ausmaß angewachsen, daß das heutige Handeln des Menschen Wirkungen in weit entfernte Räume und Zeiten ausüben kann. Dementsprechend besteht Jonas darauf, daß die derart veränderte Natur des menschlichen Handelns nach einem gewandelten Verantwortungsbegriff ruft.

Jonas' Ethik der Verantwortung für die Zukunft gründet in der Metaphysik. Er vertritt die Meinung, daß wir eine ontologische Verantwortung für die Idee vom Menschen haben. Das bedeutet, daß wir nicht verantwortlich sind für zukünftige einzelne Menschen, sondern für die «Idee des Menschen, die eine solche ist, daß sie die Anwesenheit ihrer Verkörperungen in der

Welt fordert»[8]. Diese ontologische Idee des Menschen ist es, welche einen kategorischen Imperativ schafft, der sich aber von demjenigen Kants unterscheidet. Im Gegensatz zu Kants kategorischem Imperativ, den Jonas als ungeeignet für die ethische Qualität heutigen menschlichen Handelns kritisiert, schlägt er die folgende Maxime vor: «Schließe in deine gegenwärtige Wahl die zukünftige Integrität des Menschen als Mit-Gegenstand deines Wollens ein.»[9]

Es ist offensichtlich, daß Jonas seinem kategorischen Imperativ einen Zeithorizont beigefügt hat, der ihn zu der Folgerung führt, daß es — da der technische Fortschritt eine ernste Bedrohung der Zukunft der Menschheit ist — unsere Pflicht sei, die Anwendung und die Weiterentwicklung der Technik zu zügeln. Nach Jonas ist es daher unverantwortlich, neue Techniken wie Methoden zur Einspleißung von Genen zu entwickeln, und zwar wegen der von ihnen ausgehenden möglichen Gefährdungen der Nachwelt[10].

Jonas' Aufruf zu einer Minderung oder gar einem Anhalten des technologischen Fortschritts ist hart kritisiert worden von Hans-Martin Sass. Er behauptet, daß die Ächtung oder Unterdrückung der Technik, welche aus Jonas' «defensiver Ethik»[11] folge, selbst moralisch schädlich sei, weil sie es unmöglich mache, das moralische Gut zu verfolgen, welches nur durch den Gebrauch dieser besonderen Technik erreicht werden könne[12]. Es wäre ein moralischer Mißgriff, die Keimbahntherapie nur aufgrund der ihr innewohnenden möglichen Risiken abzulehnen und zu verhindern. Er vertritt den Standpunkt, daß ein besserer Lösungsansatz dringend nötig sei, ein Ansatz, der es ermöglicht, zwischen dem moralischen Nutzen und dem moralischen Schaden der Gentechnik zu unterscheiden. Wenn wir neue Techniken ächten oder politisch unterdrückten, wie Jonas es empfehle, könnten wir auch den Gebrauch der Elektrizität nicht rechtfertigen, da diese als eine äußerst wirksame und entmenschlichende Methode zur Folterung von Mitmenschen angewandt werden könne.

Tristram Engelhardts Ansatz zur Beurteilung der Probleme der Biotechnik ist dem Ansatz von Hans Jonas völlig entgegengesetzt. Engelhardt bejaht alle Arten von technischem Fortschritt ohne jeden Vorbehalt. Er vertritt die Überzeugung, daß die Verantwortung für die Zukunft die Anwendung der Keimbahntherapie nicht nur zum Zweck der Heilung von Erbkrankheiten, sondern auch zur Veränderung der menschlichen Natur fordere. Die Biotechnik habe uns die Macht verliehen, Architekten unserer eigenen Natur zu werden, die verbessert und weiterentwickelt werden müsse, um die Ziele der Menschen als Personen zu verwirklichen[13].

Nach Engelhardt gibt es keinen absoluten moralischen Grund, uns als Personen von einer Veränderung unserer Natur als Menschen zurückzuhalten. Und es bestehe auch die reale Möglichkeit solcher Veränderungen, und dies müsse als ein Grund dafür betrachtet werden, viele Behinderungen unserer biologischen Ausstattung beiseitezuräumen, um so unsere Ziele als Personen zu verwirklichen. Obwohl die Technik, kurzfristig betrachtet, die Welt immer mehr zu einer einzigen Gemeinschaft mache, in welcher die verschiedenen Menschenrassen enger aufeinander einwirken, werde sich langfristig doch durch die Keimbahntherapie die Möglichkeit eröffnen, sich in verschiedene Spezies aufzuspalten. «Solche Spezies werden vielleicht nicht nur grundverschieden, sondern auch unfähig sein, sich zu kreuzen, was unsere Nachkommen in biologisch einzigartige und unabhängige Gemeinschaften aufteilen wird.»[14] Eine ähnliche Position vertritt J. Fletcher, der die Meinung vertritt, Gentransfer auf menschliche Keimbahnzellen sei in allen Fällen ethisch ebenso akzeptabel wie Transfer auf somatische Zellen von Menschen[15].

Im Gegensatz zu diesen einander widersprechenden Betrachtungsweisen, wie sie von Jonas und Engelhardt vertreten werden, scheinen die ethischen Einsichten von A.N. Whitehead eine ausgewogenere Annäherung an das Problem der Anwendung von Techniken im Bereich der Genetik zu ermöglichen. Einerseits wertet die Beziehungstheorie der Intergenerationsethik[16] — anders als Jonas — jede technische Neuerung positiv und betrachtet sie als eine Steigerung des schöpferischen Fortschreitens der Geschichte der Menschheit. Das Abenteuer ist demnach eine der wichtigsten Koponenten in der Zivilisation[17]. Eine defensive Einstellung zur Technik führt zu einem Verlust an Unternehmungs- und Abenteuergeist, der doch eine kulturelle Notwendigkeit ist. Die Zukunft des kumulativen Geschichtsprozesses kann nur durch die Entdeckung neuer Möglichkeiten bereichert werden.

Andererseits schenkt die Prozeßethik — anders als Engelhardt — den Folgen, welche jede mögliche Neuerung für die Gegenwart und die Zukunft haben könnte, sehr ernste Beachtung. Nicht alles, was technisch möglich ist, ist auch ethisch zulässig. Die Prozeßethik definiert den Begriff der Verantwortung auf eine solche Weise neu, daß Gegenwart und Zukunft gesichert sind. Im folgenden möchte ich verdeutlichen, welche Bedeutung die Beziehungstheorie der Verantwortung für das hier behandelte Thema hat.

Eine der grundlegenden Erkenntnisse des Whiteheadschen Wirklichkeitsparadigmas ist die wesenhafte Wechselbeziehung und Interdependenz aller Elemente der Wirklichkeit. Alles und jedes ist auf das Ganze bezogen. Die Wirklichkeit ist ein Gewebe von wechselseitig verknüpften Beziehungen, die ihrem innersten Wesen nach dynamisch sind. Das relationale Verständnis der sozialen Wirklichkeit bietet eine Sicht von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft als eines unteilbaren Ganzen. Die beiden Bedeutungsnuancen, die in Whiteheads Kategorie der «Kreativität» enthalten sind, nämlich «transition» (Übergang) und «concrescence» (Zusammenwachsen), erklären die Struktur der inneren Beziehungen, die zwischen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft bestehen. Nach dieser metaphysischen Betrachtungsweise der Wirklichkeit ist die Menschheit unteilbar eins, und alle Menschen, ganz gleich, ob sie jetzt leben oder in Zukunft leben werden, sind durch wechselseitige Beziehungen untereinander verbunden, und als solche gehören sie zu ein und demselben organischen Ganzen und zu derselben Familie. Die Beziehungen unter den Mitgliedern der Gemeinschaft der menschlichen Spezies sind sowohl kultureller wie genetischer Art. Die gegenwärtige Generation steht daher genetisch in Beziehung zu allen vorausgegangenen und allen nachfolgenden Generationen, mit denen zusammen sie die Gemeinschaft der Menschheit als eines Ganzen bildet. Die menschlichen Gene, welche die gegenwärtige Generation gebildet haben, sind von vergangenen Generationen ererbt und werden an künftige Generationen weitervermittelt werden. Die Geschichte der menschlichen Spezies ist eine fortgesetzte Vermittlung von Genen von einer Generation an die andere. Die Struktur der genetischen Beziehungen unter den Mitgliedern der menschlichen Spezies ist einer der wichtigsten Faktoren, welche jede Generation mit der Vergangenheit und der Zukunft binden.

Eine wichtige Dimension von Whiteheads ethischer Theorie ergibt sich aus dem Charakter der Wirklichkeit als eines Gefüges von Wechselbeziehungen. Die Moralität des menschlichen Handelns ist untrennbar gebunden an den jeweiligen Grad seines Einflusses auf die Gesamtwirklichkeit. Zeit spielt daher eine wichtige Rolle in einer Whiteheadschen ethischen Betrachtung, welche verlangt, daß technische Neuerungen moralisch bewertet werden müssen im Gesamtzusammenhang des Lebens der Gemeinschaft der menschlichen Spezies. Überdies ist die Prozeßethik gekennzeichnet durch ihr Interesse an der Zukunft: «Das Einwirken der Gegenwart auf die Zukunft ist eine Sache, mit der sich die Moralphilosophie beschäftigen muß.»[18] Die Zukunftsorientierung der Whiteheadschen Ethik wird auch dadurch bestätigt, daß sich seine Auffassung von Sittlichkeit auf weite Strecken auf die Implikationen des gegenwärtigen Handelns für die Zukunft konzentriert: «Bei der Frage nach der sittlichen Verantwortbarkeit des Handelns geht es überwiegend um die Bestimmung seiner Bedeutung für die Zukunft.»[19] Beziehungsethik befaßt sich mit der Gegenwart, insofern diese «eine Anzahlung auf die Zukunft» ist[20].

Der Zukunft ist am besten gedient, wenn man versucht, eine größtmögliche «Schönheit der Erfahrung» zu erreichen, denn indem sie «objektiv unsterblich» wird, wird die erzielte Gutheit zu einem Beitrag für die Zukunft. Die Zukunft ist der Richter in letzter Instanz, der beurteilt, ob eine Handlung sittlich gut oder böse ist. Mit anderen Worten: Der Übergang von der Gegenwart zur Zukunft ist das «Prozeßmaß» des sittlichen Wertes. Die Prozeßethik könnte daher als der von den Ungeborenen an die Lebenden gerichtete Anspruch verstanden werden.

Nun ist aber in der Sicht der Whiteheadschen Ethik der Begriff der Verantwortung von den folgenden beiden grundlegenden Zügen gekennzeichnet: Da jede menschliche Entscheidung sowohl für die Gegenwart wie für die Zukunft zählt, definiert die Prozeßethik die menschliche Verantwortung auf zweifache Weise. Zunächst fordert Verantwortung hohe Intensität der Erfahrung in der Gegenwart. Wir sind verpflichtet, die Struktur der von der Vergangenheit ererbten Erfahrung zu verbessern. Da «Stagnation der

Todfeind der Sittlichkeit»[21] ist, fordert sittliche Verantwortung mehr als bloße Bewahrung dessen, was uns aus der Vergangenheit überkommen ist. Folglich billigt die Prozeßethik alle technischen Entwickuungen, welche die angehäufte strukturelle Erfahrung der Menschheit steigern. In der vom Whiteheadschen Denken her entwickelten Sicht folgt daraus, daß die Anwendung der Keimbahntherapie zur Heilung von Krankheiten und zur Korrektur von angeborenen Schäden des menschlichen Erbgutes ethisch akzeptiert werden kann. Da alle Arten von Krankheiten die Intensität menschlicher Erfahrung mindern, sind wir dafür verantwortlich, biotechnische Methoden zu entwickeln, die darauf zielen, solche biologische Schäden zu beheben. Die Prozeßethik übernimmt deshalb nicht den defensiven Ansatz von Hans Jonas. Im Gegenteil: Sie ist offen für jeden technischen Fortschritt, weil er möglicherweise die Schönheit menschlicher Erfahrung steigert.

Da jede sittliche Entscheidung selbst ein Prozeß ist und damit eine Beziehung zur Zukunft in sich schließt[22], behauptet Whitehead, daß wir verpflichtet sind, nicht nur den schöpferischen Fortschritt für die Gegenwart, sondern auch für die Zukunft sehr ernst in Rechnung zu stellen. Dies ist die zweite Dimension der Verantwortung, nämlich die Verantwortung für die Folgen unseres Handelns für andere[23]. Wer sind diese anderen, für die wir verantwortlich sind? Der Angelpunkt für die Beantwortung dieser Frage ist Whiteheads Begriff der «relevanten Zukunft»[24].

Da «keine Einheit sich von den anderen Einheiten und vom Ganzen trennen kann»[25], betrifft menschliches Handeln immer das gesamte Netzwerk von Beziehungen, und seine Folgen reichen bis in die ferne Zukunft, über den Bereich unserer Vorstellungskraft hinaus. Es ist also nicht bloß die Zukunft des Handelnden, die hier relevant ist, sondern die gesamte Zukunft. Wenn wir es als vorgegebene Tatsache gelten lassen können, daß alle Glieder der menschlichen Spezies genetisch untereinander verbunden sind und daß alles menschliche Handeln Folgen für die ferne Zukunft hat, dann muß sich unsere sittliche Verantwortung notwendigerweise ausdehnen in Raum und Zeit, um alle Mitglieder der menschlichen Spezies miteinzubeziehen. Wir sind verpflichtet, die Auswirkungen zu bedenken, die unser Handeln und unsere Entscheidungen auf die gesamte Gemeinschaft der menschlichen Spezies haben. Diese zweite Dimension der Verantwortung lehnt aus ethischen Gründen die von Engelhardt eingenommene Position ab. Aus Whiteheadscher Sicht folgt, daß wir verantwortlich dafür sind, daß die Biotechnik nicht mit der Zielsetzung verwendet wird, die Zukunft der Spezies als solcher auf kurze oder lange Sicht negativ zu beeinflussen: ihre Einheit (Handlungen betreffend, welche die Möglichkeiten der Kreuzung untereinander beeinträchtigen) oder ihre vielfältige Verschiedenheit (Handlungen, welche die Möglichkeiten zu Veränderung und Entwicklung beeintrachtigen). Wir sind dafür verantwortlich, daß die Einheit und unversehrte Ganzheit der menschlichen Spezies bewahrt wird.

Welche Haltung nimmt das Prozeßdenken in Fällen von Unsicherheiten ein? Sollten wir auch dann mit der Biotechnik weitermachen, wenn wir noch keine Klarheit über ihre Folgen haben? Whitehead betont, daß Verantwortung voraussehende Vorsicht fordert. Voraussehende Vorsicht in der Einschätzung der Auswirkung des gegenwärtigen Handelns auf die Zukunft ist es, was den Handelnden zum sittlich Verantwortlichen macht. «Voraussehende Vorsicht ist das Ergebnis von Einsicht.»[26] Wo diese voraussehende Vorsicht nicht waltet, gibt es auch kein sittliches Handeln. Als sittlich Handelnde, die der voraussehenden Vorsicht fähig sind, sind wir daher verpflichtet, alle möglichen Folgen, welche unser Handeln für die Zukunft haben könnte, zu bedenken; wie H.N. Wieman sagt: «Die ‹Aufs-Geratewohl-Methode›, bei der das Bessere ausgewählt wird, indem man für Güter wirbt, die für gewöhnlich Vorteile gebracht haben, wird in Zukunft nicht mehr funktionieren. Wenn wir eine solche Macht haben, solche Zielsicherheit und solche Genauigkeit in der Bestimmung dessen, was die Zukunft sein wird, dann müssen wir genau wissen, was wir zu tun im Begriff sind zum Guten oder zum Schlimmen.»[27] Die anmaßende Neigung, in der Biotechnik vorwärts zu gehen, ohne alle möglichen Folgen zu bedenken, ist unverantwortlich.

III. Menschliche Gene sind das gemeinsame Erbe der Menschheit

Der Begriff des gemeinsamen Erbes der Menschheit, welchen die Regierung von Malta im Zu-

sammenhang mit ihrem Vorschlag für ein neues Seerecht bei den Vereinten Nation ins Gespräch gebracht hat, und die allgemeinen Richtlinien für den Umgang mit diesem gemeinsamen Erbe, die in diesem Zusammenhang als Leitprinzip des internationalen Rechts angenommen worden sind, scheinen von großer Bedeutung zu sein für die Frage nach der verantwortlichen Anwendung der Keimbahntherapie im Interesse der künftigen Generationen. Hier ist auch zu vermerken, daß die Whiteheadschen Grundsätze zur Keimbahntherapie durch den Begriff des gemeinsamen Erbes eine konkrete Form annehmen könnten. Mit anderen Worten: Dieser Begriff dient als Hilfe für den angemessenen Übergang von theoretischen Prinzipien zu juridischen Prinzipien, welche die Anwendung und die Entwicklung der Keimbahntherapie regeln könnten.

Wenn es einen Bestandteil des gemeinsamen Erbes der Menschheit gibt, der sich wie selbstverständlich als solcher ausweist, und zwar noch selbstverständlicher als die Ressourcen des Meeresbodens selbst, dann ist dies das menschliche genetische System. In den vorausgehenden Abschnitten habe ich schon erklärt, daß die Prozeßphilosophie diesen Punkt sehr deutlich herausstellt. Die genetische Beziehung unter allen Generationen ist einer der am stärksten einigenden Faktoren innerhalb der Gemeinschaft der menschlichen Spezies. Die menschlichen Gene sind allen Generationen gemeinsam. Der kollektive menschliche Genpool kennt keine nationalen oder zeitlichen Grenzen, sondern ist das biologische Erbe der gesamten menschlichen Spezies. Der Pool dieser Gene ist ein gemeinsames Erbe, denn diese Gene werden von einer Generation an die andere übermittelt. In diesem umfassenden Beziehungszusammenhang ordnen sich die Vererbungsregeln in eine viel weiter gespannte Perspektive ein, als sie für gewöhnlich inbezug auf die individuelle Ebene verstanden wird. Tatsächlich werden dann die Eigentumsrechte aus dem Blickwinkel der Menschheit als ganzer gesehen. Demzufolge hat keine Generation ein ausschließliches Recht auf die menschlichen Gene. Die menschlichen Gene gehören nicht einer einzelnen Gruppe von Wissenschaftlern oder einer einzelnen Nation, sondern der Menschheit als ganzer. Darum hat keine Generation ein ausschließliches Recht, die Keimbahntherapie anzuwenden, um die genetische Konstitution der menschlichen Spezies zu verändern.

Das läßt auch die Notwendigkeit angezeigt erscheinen, internationale Rechtsinstrumente zu schaffen zur Regelung aller Aktivitäten, welche die Zukunft der menschlichen Spezies negativ beeinflussen könnten. 1982 hat der Europarat bereits gefordert, daß in der Europäischen Menschenrechtskonvention auch das Recht auf ein genetisches Erbe ausdrücklich anerkannt werden sollte, in das nicht eingegriffen werden darf, außer in Übereinstimmung mit gewissen Grundsätzen, die als voll vereinbar mit der Achtung vor den Menschenrechten anerkannt sind.

Eine andere selbstverständliche Komponente des gemeinsamen Erbes der Menschheit ist das geistige Erbe. Erkenntnis und Wissen sind das angehäufte Ergebnis der Anstrengungen der ganzen Menschheit über Jahrhunderte hin, und daher sollte dieses Erbe aufgrund eben dieses seines innersten Wesens offen und allgemein zugänglich sein für alle Glieder der menschlichen Spezies. Niemand kann ein Monopol beanspruchen für seine wissenschaftlichen Entdeckungen, welche die gesamte Kette der Generationen betreffen, die miteinander das unteilbare Gebäude der wissenschaftlichen Erkenntnis aufbauen. Demzufolge ist ein internationales Rechtssystem erforderlich, das den Umgang mit dem gemeinsamen geistigen Erbe der Menschheit aufgrund gesunder Prinzipien regelt. Diese Prinzipien sollten auch diejenigen einer Kontrolle unterwerfen, die geheime Experimente mit menschlichen Genen oder einzelnen Personen durchführen. Überdies sollten sie Exklusivrechte an wissenschaftlicher Erkenntnis verbieten, die zum Nutzen der ganzen Menschheit verwendet werden sollte. Die Errichtung dieser internationalen Rechtssysteme wäre ein Schritt vorwärts zur Verwirklichung der Einheit der menschlichen Spezies und der solidarischen Bewältigung ihres Geschicks. Dies wäre eine echte bio-ethische Errungenschaft.

[1] C.S. Lewis, The Abolition of Man (Fountain Paperback, Glasgow 1978) 36.

[2] Hans Jonas, Das Pinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation (Insel Verlag, Frankfurt am Main [1]1979) 15.

[3] President's Commission for the Study of Ethical Problems in Medicine and Biomedical and Behavioural Research, Splicing Life. The Social and Ethical Issues of Genetic

Engineering with Human Beings (U.S. Government Printing Office, Washington 1982) 42.

[4] P. Ramsey, Fabricated Man (Yale University Press, New Haven, Conn., 1970) 75-97.

[5] W. LeRoy, The Ethics of human gene therapy: Nature 320 (1986) 225.

[6] J.W. Gordon/F.H. Ruddle, Integration and Stable Germ Line Transmission of Genes Injected into Mouse Pronuclei: Science 214 (1981) 1244-1246. F. Constantini/E. Lacy, Introduction of a Rabbit Beta-Globin Gene into the Mouse Germ Line: Nature 294 (1981) 92-94. T.A. Stewart/E.F. Wagner/B. Mintz, Human Beta-Globin Gene Sequence Injected into Mouse Eggs, Retained in Adults and Transmitted to Progeny: Science 217 (1982) 1046-1048.

[7] W.F. Anderson/J.C. Fletcher, Gene Therapy in Human Beings: When is it ethical to begin?: The New England Journal of Medicine 303 (1980) 1293-1296.

[8] H. Jonas, aaO. 91-92.

[9] Ebd. 36.

[10] Ebd. 52.

[11] Hans-Martin Sass, Methoden ethischer Güterabwägung in der Biotechnologie: V. Braun/D. Mieth/K. Steigleder u.a., Ethische und rechtliche Fragen der Gentechnologie und der Reproduktionsmedizin (J. Schweitzer Verlag, München, neuerdings Auslieferung über Luchterhand Verlag, Frankfurt 1987) 90-110.

[12] Ebd. 100.

[13] H. Tristram Engelhardt, Gentherapie an menschlichen Keimbahnzellen. Kann und soll die ‹Schöne neue Welt› verhindert werden?: V. Braun/D. Mieth/K. Steigleder u.a., Ethische und rechtliche Fragen aaO. 260 (vgl. Anm. 11!).

[14] Ebd. 216.

[15] J. Fletcher, Moral Problems and Ethical Issues in Prospective Human Gene Therapy: Virginia Law Review 69 (1983) 515-546.

[16] Whitehead selbst hat keine Teorie der Intergenerationenethik entwickelt, aber in seinen philosophischen Veröffentlichungen finden wir verschiedene Bezugnahmen zu Fragen der Sittlichkeit. Seine metaphysischen Prinzipien bieten jedenfalls wichtige Einsichten, von denen her eine ethische Theorie entwickelt werden könnte. Für weitere Informationen zur Whiteheadschen Theorie einer Intergenerationenethik vgl. meine Doktordissertation: The Rights of Future Generations. In Search of an Intergenerational Ethical Theory (Kathol. Universität Löwen 1986).

[17] A.N. Whitehead, Adventure of Ideas (= AI) (Macmillan, New York 1933) 280.

[18] A.N. Whitehead, Modes of Thought (= MT) (The Free Press, New York 1938) 13-14.

[19] AI 346.

[20] A.N. Whitehead, Process and Reality. An Essay in Cosmology (= PR) (The Free Press, New York 1978) 41 (27).

[21] AI 346.

[22] D.D. Williams, Moral Obligation in Process Philosophy: Journal of Philosophy 56 (1959) 264.

[23] PR 339 (222).

[24] PR 41 (27).

[25] MT 111.

[26] AI 113.

[27] H.N. Wieman, The Sources of Human Good (Southern Illinois University Press, Carbondale 1964) 10.

Aus dem Englischen übers. von Dr. Ansgar Ahlbrecht

EMMANUEL AGIUS

Studierte Philosophie und Theologie an der Universität Malta und an der Katholischen Universität Löwen. Dort erwarb er das Lizentiat in Philosophie und das Doktorat in Theologie. Danach mit Hilfe eines Stipendiums der Alexander-von-Humboldt-Stiftung an der Universität Tübingen Arbeit im Bereich der medizinischen Ethik. 1981 Priesterweihe. Derzeit hält er Gastvorlesungen über philosophische und theologische Ethik an der Universität Malta. Anschrift: Dr. Emmanuel Agius, 12, Merci-Street, Qrendi, Malta.

Alberto Bondolfi

Tier-«Rechte» und Tierversuche

Dieses Thema kommt vielleicht den Lesern von CONCILIUM, wenn nicht fremd, so doch zumindest sonderbar vor und scheint von den schwerwiegenden Problemen, von denen in diesem Heft die Rede ist, weit abgelegen. In einer Welt, in der die Grundrechte des Menschen beständig mit Füßen getreten werden, kann man sich fragen, ob das Problem, mit dem man sich hier befaßt, nicht ein «Luxus» für wenige Privilegierte, ein «Vorwand» sei, um von etwas anderem zu sprechen, wenn nicht gar eine Herausforderung.

Auch ich war dieser Ansicht, bis ich mich aus Gründen, die meinen spontanen Interessen fernlagen, mit dieser Thematik eingehender befassen mußte[1]. Jetzt aber bin ich vorläufig zu der Überzeugung gelangt, daß die Wichtigkeit der Problematik, in die man sich hier vertieft, nicht nur mit dem besonderen Thema zusammenhängt, sondern auch und vor allem mit der Beziehung des Menschen zur Natur einerseits und mit der ethischen Durchführung der naturwissenschaftlichen Forschung im allgemeinen andererseits.

Ich werde hier versuchen, über die Argumente zu informieren, die von Fachleuten der philosophischen und theologischen Ethik vorgebracht werden, um sie im Ausblick auf eine andere Praxis als die heutige zu erörtern. Ich werde mich vor allem mit dem Vorwurf des Spezismus befassen, den viele Autoren gegen die klassischen Positionen erheben, die bis jetzt in diesem Bereich vertreten wurden, und werde dessen verschiedene Spielarten prüfen. Auch die antispezistische Position, die man auch als Egalitarismus bezeichnet, weist verschiedene Versionen auf, die hier einer kritischen Prüfung unterzogen werden sollen. Ich werde also in diesem Aufsatz die Schwierigkeiten vorlegen, die einerseits mit dem Grenzargument und andererseits mit dem Argument der Potentialität zusammenhängen. Überdies wird es darum gehen, die Formulierung «Rechte besitzen» in ihrer Anwendung auf die Tiere analytisch zu klären, um sodann mit einigen Bemerkungen zu schließen, die spezifisch ethisch-theologischer Natur sind und mit der Beziehung zwischen der Ethik und der Naturwissenschaft im allgemeinen zusammenhängen.

Die Mensch-Tier-Beziehung ist uralt und nur zum geringen Teil (wenigstens von seiten des Menschen) durch angeborene Mechanismen, die moralisch völlig irrelevant sind, im voraus bestimmt. Diese sehr verwickelte Beziehung wird vor allem durch soziokulturelle Faktoren geprägt und ist uns durch eine Reihe gedanklicher und normativer Vorstellungen sowie durch eine Reihe von Mythen und ikonographischen Materialien geschichtlich überliefert worden.

Aus diesem Grund kann man behaupten, daß die Beziehung des Menschen zum Tier Gegenstand ethischer Erwägungen war, schon lange bevor sie seit den siebziger Jahren vor allem in der angelsächsischen Welt zu einem Thema wurde, das sich gut verkauft. Sowohl die klassische griechisch-römische Philosophie als auch die christliche Theologie und das neuzeitliche Denken haben sich damit befaßt. Neben einer vorwiegenden Tendenz, der es vor allem darum ging, die ontologische und moralische Überlegenheit des Menschen über das Tier hervorzuheben, war stets auch eine Tradition vorhanden, die von der gemeinsamen Realität des Schmerzerleidens her die Solidarität zwischen dem Menschen und dem Tier in die Mitte ihrer Überlegungen stellt.

Von diesen beiden ontologischen Grundperspektiven gehen verschiedene ethisch-normative Vorschläge aus, um die mit ihnen zusammenhängenden Pflichten zu artikulieren. Man stößt hier auf einige Formulierungen und Argumentationen, die dann der sogenannten Spezismus-Kritik unterliegen.

Auch bei einer aufmerksamen geschichtlichen Prüfung[2] läßt sich jedoch keine mechanische Abhängigkeit der normativen Optionen von den anthropologischen und kosmologischen Positionen (d.h. von den Auffassungen über die Materie und die lebendige Natur) ausfindig machen, sondern höchstens eine faktische Tendenz.

1. Die Kritik der «spezistischen» Positionen

Der Neologismus «spezistisch», der erst in diesem Jahrzehnt in die ethische Terminologie Eingang fand und einen recht negativen Beiklang hat, bezeichnet die Tendenz, Rechte und Interessen zwischen den Menschen (als den Gliedern

der Spezies homo sapiens) und den Tieren von vornherein festzulegen und zwar einfach deswegen, weil die Tiere einer anderen Spezies angehören.

1.1 Vorgegebene Schwierigkeiten

Mir erscheint es wichtig, noch vor der Darlegung der verschiedenen Spielarten, die der Spezismus angenommen hat, hier einige vorgegebene Schwierigkeiten hervorzuheben, die nicht nur mit dem hier zu prüfenden Problem, sondern mit jedem ethischen Konflikt gegeben sind, der sich am Berührungspunkt verschiedener Reflexionsbereiche befindet.

Eine erste Hauptschwierigkeit hängt mit der Frage nach der richtigen Beziehung zwischen empirischen Informationen und spekulativen Reflexionen auf diesem Gebiet zusammen. Ich beschränke mich diesbezüglich auf zwei kurze Bemerkungen:

— Die ethische Diskussion der letzten Jahre über die sittliche Gestaltung der Beziehung der Menschen zu den Tieren beruht auf der Annahme der von Hume vorgenommenen Unterscheidung zwischen empirischen Fakten und ethischen Werten. Aufgrund dieser Unterscheidung[3] lassen sich aus bloß beschreibenden Sätzen nicht direkt Weisungen ableiten. Jede ethische Argumentation, die ausschließlich aufgrund empirischer Feststellungen erfolgt, um die Verschiedenheit der Rechte von Mensch und Tier zu legitimieren, stößt selbstverständlich auf die oben erwähnte Problematik.

— Andererseits können die Diskussionen über diese Probleme von empririschen Informationen nicht gänzlich absehen, beispielsweise von solchen über den Schmerz, den Tiere erleiden, wenn man an ihnen besondere Eingriffe vornimmt.

Eine zweite Reihe von Problemen und eine mit ihnen zusammenhängende Unterscheidung ist ebenfalls von vornherein, noch vor der Darlegung der verschiedenen Spielarten des sogenannten Spezismus, wichtig. Es handelt sich um die Unterscheidung zwischen deontologischer und teleologischer Grundlegung der Sittennormen und deren Bedeutsamkeit auf dem genauen Feld der Vorlegung von Normen, welche die Beziehung regeln, die der Mensch zu den verschiedenen Tierarten unterhalten muß. Während diese Unterscheidung auf anderen Gebieten fast zwangsläufig zu gegensätzlichen normativen Folgerungen führt, ist in der uns hier beschäftigenden Sphäre von Problemen die Verflechtung zwischen begründender Argumentation und normativen Folgerungen viel verwickelter und führt zur Bildung sehr viel unklarer theoretischer Fronten. So begegnet man übereinstimmenden Auffassungen über die Argumentationsweise bei auseinandergehenden Folgerungen und/oder von unterschiedlichen Argumentationen ausgehenden übereinstimmenden Normen. Zumeist verwechselt man in der Hitze der Diskussion die Ebenen der Einhelligkeit und der Meinungsverschiedenheit und schafft so unnötige Verwirrungen oder solche Übereinstimmungen, die sich dann in der Folge als hinfällig erweisen.

Deshalb gestatte ich mir, an die Merkmale der beiden verschiedenen Argumentationsformen[4] zu erinnern, um ein klareres Verständnis der späteren Debatte zu ermöglichen, so daß man dann die beiden Argumentationsweisen leichter zu erkennen vermag, wenn sie im Gespräch über die sogenannten Tier-«Rechte» ins Feld geführt werden.

Bei einer deontologischen Grundlegung der Sittennormen gelten diese an und für sich, unabhängig von den Folgen, die ihre Befolgung oder Mißachtung hervorrufen kann. Die Sittennormen sind jedoch nicht willkürlich, denn sie müssen sich aufgrund des Kriteriums ihrer Universalisierbarkeit beurteilen lassen.

Teleologisch begründet nennt man die Sittennorm dann, wenn sie sich aufgrund der Folgen der mit ihnen zusammenhängenden Handlungen und/oder der Zwecke und Werte, die mit diesen Konsequenzen gegeben sind, beurteilen lassen[5]. Die teleologische Grundlegung der Sittennormen weist sehr unterschiedliche Spielarten auf, die jedoch innerhalb der Debatte, die uns hier beschäftigt, alle vorhanden sind. Man spricht so von rein hedonistischer Grundlegung der ethischen Normen, wenn diese bloß von der Auswirkung der Folgen der Handlungen auf das Wohlbehagen der handelnden Person her beurteilt werden. Im sogenannten «Handlungsutilitarismus[6] hingegen stellt die Maximierung des Glücksgefühls derer, die sich an sich an einer gegebenen Handlung beteiligen, das Kriterium der Grundlegung dar. Im Regelutilitarismus schließlich werden nicht die einzelnen Akte dem sogenannten «Glückskalkül» unterzogen, sondern

die Normen selbst werden dem Kriterium des Urteils über ihre Befähigung, positive Konsequenzen zu maximieren, unterstellt.

Alle diese Argumentationsweisen finden sich in der Diskussion über die Beziehung wieder, die der Mensch zu den Tieren unterhalten soll. Ihr Vorhandensein ist jedoch nicht automatisch und mechanisch den verschiedenen Formen des Spezismus bzw. des Egalitarismus zuzuschreiben. Diese letzteren sind eher normative Positionen, die sich von verschiedenen Argumentationsstrategien aus mehr oder weniger zwingend vertreten lassen. In diesem Sinn läßt sich der Vorwurf einer spezistischen Ideologie sowohl «Deontologen» als auch «Teleologen» machen, wenn sie in ihren Argumentationen auf die Zugehörigkeit zur Spezies homo sapiens als Präferenzkriterium abstellen.

1.2. Typen von Spezismus

Wie schon weiter oben gesagt, kann dieser Bezug mehr oder weniger ausdrücklich und zwingend sein, weshalb es gut sein wird, wenigstens auf die verschiedenen Hauptformen hinzuweisen, in denen die spezistische Ideologie in den vielen Veröffentlichungen, die in der letzten Zeit über unser Thema erfolgten, hervortritt[7]. Somit muß man zu unterscheiden wissen zwischen folgenden Spielarten:

— Der sogenannte radikale Spezismus, worin man von der Annahme ausgeht, daß Tiere und Pflanzen «Dinge» und somit ethisch »belanglos» sind. Sie haben keine Interessen und schon gar nicht Rechte, und somit hat der Mensch erst recht nicht Pflichten ihnen gegenüber.

— Der extreme Spezismus behauptet, daß Lebensinteressen von Tieren weniger wichtig sind als nichtvitale Interessen des Menschen. Im Unterschied zum radikalen Spezismus räumt diese Argumentationsweise ein, daß Tiere Interessen haben können, auch wenn diese letzteren stets weniger wichtig seien als irgendein Interesse des Menschen.

— Es finden sich jedoch auch mildere Formen im sogenannten Spezismus mit Gespür für die Interessen der Tiere. In diesem gibt man ohne weiteres zu, daß die vitalen Interessen der Tiere über nichtvitale Interessen des Menschen den Vorrang haben müssen.

Was bedeuten alle diese Unterscheidungen im praktischen Leben? In einigen Fällen führen sie nicht zu unterschiedlichen konkreten Folgen, in anderen Fällen hingegen rufen sie eine gegenteilige Praxis hervor. Ich gestatte mir, diese Aussage an zwei Beispielen zu erläutern.

— In einer Trockenregion der Welt kommt es zu einer Heuschreckeninvasion, welche die Ernten direkt bedroht, was die reguläre Ernährung der Bevölkerung schwer gefährdert. Ich denke, daß in diesem Fall alle «Spezisten», gleich welcher Richtung, zum einhelligen Schluß kommen werden, daß die Vernichtung der Heuschrecken ethisch nicht nur berechtigt, sondern auch eine Pflicht ist. Selbst wenn die vorgebrachten Argumente unterschiedlich sind, wird die Schlußfolgerung einmütig sein.

— In einem kalten Land hingegen beginnt die Jagd auf wertvolle Pelztiere, und bei der Verbreitung dieser Nachricht entzündet sich eine ethisch-normative Debatte. Die radikalen Spezisten werden bedenkenlos annehmen, daß diese Tiere Material sind, das den Menschen zur Verfügung steht. Die extremen Spezisten werden wenigstens zugeben, daß ein gewisses Interesse der betreffenden Spezies am Überleben gewahrt werden muß durch Wiederansiedlungsmaßnahmen, die gewährleisten, daß sie in diesem ökologischen Habitat weiterhin anwesend ist. Die Spezisten mit Gespür für die Interessen der Tiere schließlich werden moralische Zweifel an der Erlaubtheit dieser Jagd äußern, da sie der Ansicht sein werden, das Bedürfnis des Menschen nach Mänteln, die sie vor der Kälte schützen, lasse sich auf eine Art und Weise befriedigen, die den Tieren weniger Leid zufügt (d.h. durch die Schafschur) als die Negation der Lebensinteressen der Tiere, die einen Pelz haben.

Allen diesen Personen ist jedoch die Überzeugung gemeinsam, daß man auf den qualitativen Unterschied zwischen Mensch und Tier Bezug nehmen muß, um auf diesem Feld Entscheide treffen zu können. Die sogenannten Egalitaristen sind hingegen tief vom Gegenteil überzeugt.

2. Die Gleichheit zwischen Mensch und Tier

Auch die Vertreter dieser Position treten mehr oder weniger radikal für sie ein. Führen wir hier summarisch die verschiedenen Abstufungen an.

— Der sogenannte *Egalitarismus der beiden Faktoren* behauptet: Wenn man sich vor zwei Interessen befindet, die miteinander in Konflikt sind, muß man sich für das Interesse entschei-

den, das denjenigen Organismus begünstigt, der psychisch besser ausgestattet und deshalb fähiger ist, Schmerz bewußt wahrzunehmen. Hier kommt der erwachsene Mensch sicherlich vor jedem Tier, aber ein «höheres» Tier vor einem Menschen, der in einem besonderen Zustand von «Defizienz» ist (wie z.B. ein Kranker im Koma, ein psychisch schwer Behinderter oder ein Fötus, der noch nicht so weit enwickelt ist, daß er Schmerz zu empfinden vermag).

— Der *radikale Egalitarismus* will von jeder Bezugnahme auf die Spezies gänzlich absehen und läßt den Vitalitätsgrad des Interesses als einziges entscheidendes Kriterium gelten. Das Interesse von Menschen an einer ruhigen Wohnung wird beispielsweise nie rechtfertigen können, Mäuse zu töten, die möglicherweise in der gleichen Wohnung leben. Mir ist nicht ersichtlich, wie diese Position, auch wenn sie von einigen Ethikern theoretisch vertreten wird, sich in die Praxis umsetzen läßt[8].

Alle diese Argumentationsweisen finden sich in mehr oder weniger «reinen» Formen und sind für die ethische Diskussion von großer Wichtigkeit nicht nur in bezug auf das spezifische Problem, das uns hier beschäftigt, sondern erst recht für Probleme, die noch viel dramatischer erscheinen, denken wir nur an die Diskussionen über die bewaffnete Gewalt und den Krieg, über die Todesstrafe oder über den Schwangerschaftsabbruch.

3. Einige Argumentationsschwierigkeiten

Die ethische Diskussion über die sogenannten Tier-«Rechte» stellt also nicht bloß eine Art von «geistigem Luxus» für Philosophen und Theologen der reichen Länder dar, die angesichts gewaltiger Dramen der Menschheit Zeit vertrödeln können, sondern einen Anlaß, um die Schwachstellen, die in vielen ethischen Überzeugungen stecken, welche uns als selbstverständlich vorkommen, besser ausfindig zu machen. Ich werde hier bloß auf drei verschiedene Argumentationsschwierigkeiten hinweisen, nicht so sehr in der Absicht, sie endgültig zu lösen (womit sowohl der Autor als auch der in CONCILIUM vorgegebene begrenzte Raum überfordert wären), sondern mehr dazu, ihre Implikationen und inneren Schwierigkeiten aufzuzeigen.

Die erste von ihnen hängt mit den sogenannten «Randfällen» zusammen. Erinnern wir uns daran, daß der Mensch zwar »in genere» mit Vernunft und freiem Willen ausgestattet ist, daß jedoch diese Fähigkeiten nicht in jedem Glied der Spezies beständig vorhanden sind. Es gibt Neugeborene, menschliche Embryos, Schwachsinnige oder auch im Schlaf oder Koma Befindliche, die niemand von uns nicht der Spezies homo sapiens zurechnen wollte. Aus welchem Grund respektieren wir also ihr Recht auf das Leben? Hier sind die voreiligen spezistischen Argumentationen zu revidieren und wird somit ein verfeinertes Kriterium vorgeschlagen. Mit anderen Worten:

«Wir dürfen die einzelnen Individuen nicht aufgrund der ihnen individuell eignenden Befähigungen behandeln, sondern aufgrund der normalen Befähigungen der Spezies, der sie angehören.»[9]

Diese Forderung hat vielleicht als Kriterium einer nichtnegativen Diskriminierung Geltung, sicherlich aber nicht als Kriterium im Hinblick auf positive Entscheide. Wenn man nämlich dieses Kriterium beim Handeln anwenden würde, hätte man keinerlei Grundlage, um die individuellen Fähigkeiten der verschiedenen Individuen (wie die Intelligenz, die künstlerische Begabung und weitere Fähigkeiten) verbessern zu können, weil sie den Gliedern der menschlichen Gesellschaft nicht «für gewöhnlich» zu eigen sind.

Ebenfalls in Sackgassen führt andererseits die ausschließliche Bezugnahme auf die Schmerzempfindlichkeit der einzelnen Lebensorganismen ohne Rücksicht auf ihre Zugehörigkeit zu dieser oder jener Spezies. Wieso soll man beispielsweise die Tötung eines Hundes für unerlaubter halten als die eines Fötus, einzig deswegen, weil dieser ein weniger entwickeltes Nervensystem hat, was ihm eine weniger starke Schmerzempfindlichkeit verleiht[10]?

Um aus dieser Schwierigkeit herauszukommen, beruft man sich auf das sogenannte Potentialitätsprinzip. Dieses stellt nicht so sehr auf die Eigenschaften und die Fähigkeiten zum Schmerzempfinden ab, die in einem Menschen und/oder Tier punktuell vorhanden sind, sondern mehr auf die habituell möglichen Fähigkeiten und Eigenschaften. Auch dieses Argument hat seine Schwierigkeiten und Schwächen, weil es nicht genügend all die lebendigen Organismen schützt, deren Potentialitäten permanent begrenzt sind.

Eine dritte Reihe von Argumentationsschwierigkeiten rührt von der Komplexität der Ausdrücke her, die in diesem Bereich oft verwendet werden und die verschiedenen möglichen Verbindungen zwischen «Rechten» und «Pflichten» betreffen. Niemand von denen, die sich an dieser ethischen Diskussion beteiligen, leugnet, daß «irgendwie» Rechte der Tiere in bezug auf die Menschen und «Pflichten» auf seiten der Menschen vorhanden sind. Die Debatte betrifft vor allem den Sinn, der diesen vagen Ausdrücken zu geben ist, und die normativen Implikationen, die mit ihnen zusammenhängen. Was bedeutet und was impliziert «Rechte haben»? Es handelt sich um eine in der Fachsprache »metaethisch» oder »metajuristisch» genannte Frage, die auf den ersten Blick sehr abstrakt und steril erscheinen mag, die aber tatsächlich viele praktische Konsequenzen mit sich bringt. Ich weise auf bloß zwei hin, die meines Erachtens jedoch zentral sind:

— Bis jetzt stand stets die Korrelation zwischen Rechten und Pflichten in Geltung. Jemand besitzt Rechte, wenn er auch entsprechende Plichten hat. Falls diese These mechanisch angewandt wird, nimmt sie Tieren jegliche Möglichkeit, Rechtssubjekt zu sein, da sie nie (nicht einmal «potentiell») Träger von Pflichten sein können.

— Man kann den Schwächen der Korrelationsthese abzuhelfen suchen durch die Behauptung, daß jemand «Rechte» geltend machen kann, wenn ihnen gutbegründete Interessen entsprechen. Doch auch diese Lösung hat ihre Mängel. Sie unterscheidet nicht genügend zwischen den verschiedenen Interessegraden und ihrer Rechtfertigungsmöglichkeit.

Diese hier summarisch angedeuteten Schwierigkeiten veranlassen uns zur Formulierung einer leidigen paradoxen Situation, aus der nicht leicht herauszukommen ist:

> Wenn man durch einige Argumente den Tieren Rechte abspricht, hat das zur Folge, daß man dieselben Rechte auch einigen Menschen abspricht.
> Wenn man durch einige Argumente den Menschen Rechte zuschreibt, hat das zur Folge, daß man dieselben Rechte auch den Tieren zuschreibt (was mitunter ungangbar ist).

Das Paradoxe dieser Situation darf uns jedoch nicht entmutigen oder, noch schlimmer, uns in diesem Bereich urteilslos machen. Für all die, welche sich die klassischen Argumentationen, die eine rein instrumentale Beziehung zwischen Mensch und Tieren rechtfertigten[11], mehr oder weniger innerlich zu eigen gemacht haben, zeichnet sich die Notwendigkeit ab, wenn nicht ihre Argumente, so doch wenigstens das Empfinden, aus dem heraus sie verteidigt werden, gründlich zu revidieren. Die Kritiken, die von den heutigen Utilitaristen vorgebracht werden, sind analytisch sehr differenziert und machen es all denen, die auf spezistische Gemeinplätze abstellen, zur Pflicht, die Argumentation zu revidieren oder zumindest zu verfeinern. Die einzige Form von Spezismus, die mir hier vertretbar erscheint, ist die der Berücksichtigung der spezifischen Interessen der Tiere.

Die Schwierigkeiten der utilitaristischen Tradition lassen sich andererseits nicht einzig der Thematik des Status der Tiere zuschreiben, sondern sind dem Handlungsutilitarismus im allgemeinen eigen. In seinem «Glückskalkül» leidet dieser paradoxerweise an Anthropomorphismus, indem er sich das Wohlbehagen und den Schmerz des Tiers als sehr analog zu denen des Menschen vorstellt[12].

Diese Kritiken sollen jedoch nicht nur für die utilitaristische Tradition gelten, sondern müssen alle Menschen, denen es um die Ethik geht, seien sie nun Philosophen oder Theologen, dazu antreiben, einzig eine selbstkritische Version der Anthropozentrik vorzulegen.

4. Theologische Perspektiven und ihre Grenzen

Zu diesem Kurswechsel ist insbesondere auch die christliche theologische Reflexion aufgefordert, und wäre es auch bloß um des Einflusses wegen, den sie bei der Verbreitung der «westlichen» Sicht der Beziehung des Menschen zu der lebendigen Natur geschichtlich gehabt hat[13]. Diesbezüglich ist zuzugeben, daß die Aufmerksamkeit der Theologie im allgemeinen und der theologischen Ethik im besonderen sich dem Wiederaufleben des Interesses für diese Problematik nicht entsprechend intensiv zugewandt hat[14]. Zu einer Verlebendigung des theologischen Interesses wird es vielleicht dadurch kommen, daß man auf die Beziehung des Menschen zu der Natur einen

neuen Blick wirft, der ein stärkeres und besseres Empfinden mit sich bringt. Ich halte es nämlich nicht für die Aufgabe der theologischen Reflexion, in diesem Umkreis neue spezifische materielle Normen vorzuschlagen, sondern sehe sie eher dazu verpflichtet, im Tier nicht einfach ein organisches Material zu erblicken, das dem Menschen voll zur Verfügung steht, sondern einen lebendigen Organismus in einem Ganzen nichtwillkürlicher Beziehungen, die der Mensch zuerst kennen muß, bevor er sie verändert.

Die Überzeugung, daß die Welt «kontinuierliche Schöpfung» ist, spornt zu diesem Empfinden an und macht es notwendig, sich bei jeder Herausforderung von neuem die Frage zu stellen, wie der Garten, der uns als Gabe anvertraut worden ist, zu pflegen sei.

5. Forderungen einer planetarischen Gerechtigkeit und Beziehung zwischen Naturwissenschaft und Ethik

Gerade die Vertiefung in diese Forderung hat vielen Christen die Augen dafür geöffnet, daß eine gerechtere Gestaltung der Mensch-Tier-Beziehung sich auch auf die Rechtsbeziehungen zwischen den Menschen selbst auswirkt.

So stellt man immer mehr fest, daß der übermäßige Fleischkonsum es notwendig macht, das Fleisch durch intensive Aufzucht von Tieren zu beschaffen, die man mit Futtermitteln ernährt, die besser dazu verwendet werden könnten, den Hunger der Zweidrittel der Menschheit der südlichen Hemisphäre zu stillen[15]. So wird die (nicht notwendigerweise absolute, sondern relative) Forderung der Vegetarier aus einer ästhetischen Forderung zu einer sehr dringlichen Ethik.

Das gleiche gilt für die naturwissenschaftliche Forschung, die zu Tierversuchen greift. Hier hat die Mentalitätsänderung deren Notwendigkeit quantitativ verringert und gleichzeitig die Suche nach wirksamen Alternativen gefördert[16]. Noch bleibt ein weiter Weg zurückzulegen, aber die Richtung, welche die heutige ethische Forschung eingeschlagen hat, scheint mir richtig zu sein, denn sie verzichtet auf Bezüge der Allmacht des Menschen über die Natur und bekämpft dadurch die Vergötzung, die hinter dieser Haltung steckt.

[1] Vgl. die Literaturübersicht über die ethische Diskussion über die «Tier-Rechte», die Hans Ruh und A. Bondolfi vom Institut für Sozialethik der Universität Zürich herausgeben werden.

[2] Darüber findet sich eine erste umfassende Information in: H. Meyer, Der Mensch und das Tier. Anthropologische und kultursoziologische Aspekte (München 1975); M. Midgley, Beast and Man (Cornell University Press, Ithaca 1978); W. Brockhaus (Hg.), Das Recht der Tiere in der Zivilisation. Einführung in Naturwissenschaft, Philosophie und Einzelfragen des Vegetarismus (München 1975); H. Sauer, Über die Geschichte der Mensch-Tier-Beziehung und die historische Entwicklung des Tierschutzes in Deutschland (Gießen 1983); U. Dierauer, Tier und Mensch im Denken der Antike (Grüner Verlag, Amsterdam 1977).

[3] Vgl. dazu die Monographie von G. Carcaterra, Il problema della fallacia naturalistica. La derivazione del dover essere dall'essere (Giuffrè, Mailand 1969).

[4] Zu einer ersten terminologischen Klärung vgl. das Stichwort Normative Ethik in: O. Höffe (Hg.), Lexikon der Ethik (München ^{3}1986), hier 183-184.

[5] Zu den verschiedenen Formen der deontologischen und der teleologischen Begründung vgl. W.K. Frankena, Analytische Ethik (DTV, München 1972), und zur Rezeption auf dem Feld der Ideologie vgl. B. Schüller, Die Begründung sittlicher Urteile (Düsseldorf ^{2}1980); W. Wolbert, Der Mensch als Mittel und Zweck (Münster 1987); S. Privitera, Dall'esperienza alla morale (Ed. Oftes, Palermo 1985).

[6] Zu einer eingehenderen Kenntnis dieser Unterscheidungen vgl. das propädeutische Werk von E. Musaccio, Gli indirizzi dell'utilitarismo contemporaneo (Ed. Cappelli, Bologna 1981). Sehr bekannt ist auch das Einleitungswerk von J.J. Smart/B.C.-Williams, Utilitarismo: un confronto (Bibliopolis, Neapel 1985). Vgl. auch M. Mori, Utilitarismo e morale razionale (Giuffrè Mailand 1986) und das Sammelwerk von E. Lecaldano/S. Veca (Hgg.), Utilitarismo oggi (Laterza, Bari 1986).

[7] Ich halte mich hier an die Typologie von D. Van de Veer, Interspecific Justice, in: Inquiry 22 (1979) 99-128.

[8] Zu all diesen Unterscheidungen und ihren Implikationen vgl. den ausgezeichneten Dokumentarband von S. Castignone (Hg.), I diritti degli animali (Il Mulino, Bologna 1985).

[9] Vgl. P. Singer, Practical Ethics (University Press, Cambridge 1979), hier S. 65.

[10] Zu dieser Problematik vgl. P. Singer, Killing Humans and Killing Animals, in: Inquiry 22 (1979) 145-156.

[11] Zu einer geschichtlichen Dokumentation über diese Argumentationen vgl. die Textauswahlen: T. Regan/P. Singer (Hgg.), Animal Rights and Human Obligations (Prentice-Hall 1976); G.M. Teutsch (Hg.), Da Tiere eine Seele haben... (Stuttgart 1987). Zu der heutigen Diskussion vgl. U.M. Händel (Hg.), Tierschutz. Testfall unserer Menschlichkeit (Frankfurt 1984); W. Hardegg/G. Preiser, Tierschutz und medizinische Ethik (Hildesheim 1986); D.A. Paterson/R. Ryder (Hg.), Animals Rights: a Symposium (Centaur Press, London 1979); H. Miller/H. Williams u.a. (Hgg.), Ethics and Animals (Humana Press, Clifton-New Jersey 1983).

[12] Zu einem interkulturellen Studium des Anthropomor-

phismus der Mensch-Tier-Beziehung vgl. Des animaux et des hommes (Musée d'éthnographie, Neuenburg/Schweiz 1987).

[13] Zu einer ersten theoretischen und historischen Annäherung an diese vielfältige Einwirkung vgl. U. Hahn, Die Entwicklung des Tierschutzgedankens in Religion und Geistesgeschichte (Hannover 1980); C.W. Hume, The Status of Animals in the Christian Religion (Universities Federation for Animal Welfare, London 1987).

[14] Die theologische Literatur über dieses Thema ist sehr arm und beruht nicht immer auf der Kenntnis des einschlägigen historischen und/oder philosophischen Schrifttums. Zu den lobenswerten Ausnahmen auf dem Gebiet der Bibelexegese gehören: M.L. Henry, Das Tier im religiösen Bewußtsein des alttestamentlichen Menschen (Tübingen 1985); M. Huber, Mensch und Tier. Biblische Betrachtungen (Zürich 1959); N. Lohfink, Herrschaft über die Tierwelt, in: ders., Unsere großen Wörter (Freiburg i.Br. 1967-1971); O.H. Steck, Gott-Mensch-Tier. Hermeneutische Überlegungen zu Psalm 8, in: Wirkungen hermeneutischer Theologie. Eine Zürcher Festgabe zum 70. Geburtstag G. Ebelings (Zürich 1983) 51-65. Was insbesondere die spezifisch moraltheologische Literatur betrifft, vgl. vor allem: F. Böckle, Das Tier als Gabe und Aufgabe, in: U.M. Händel (Hg.), Tierschutz. Testfall unserer Menschlichkeit, aaO. 50-58; M. Damien, L'animal, l'homme et Dieu (Ed. du Cerf, Paris 1978); F. Furger, Der wissenschaftliche Tierversuch im Lichte der christlichen Ethik, in: Civitas (1982) 90-97; H. Ruh, Ethik und Tierversuch, in: Alternativen zu Tierversuchen (1985) Nr. 3, 5-20; E. Wildbolz, Mensch und Tier in einer produktionsorientierten Gesellschaft, in: ZEE 22 (1978) 15-19.

[15] Unter der reichen Literatur über das Thema vgl. D.W. Fölsch/E. Nabholz (Hg.), Ethical, Ethological and Legal Aspects of Intensive Farm Animal Management (Basel/Boston/Stuttgart 1982).

[16] Vgl. dazu den sehr differenzierenden Aufsatz von O. Höffe, Der wissenschaftliche Tierversuch, in: E. Ströker (Hg.), Ethik der Wissenschaften? (Paderborn 1984) 117-150.

Aus dem Italienischen übersetzt von Dr. August Berz

ALBERTO BONDOLFI

1946 in Giubiasco (Tessin, Schweiz) geboren. Nach den philosophischen und theologischen Studien an der Universität Freiburg i.Ü. war er Assistent am Institut für Moraltheologie dieser Universität. Derzeit Ehrenpräsident der Europäischen Konferenz Justitia et Pax. Früher auch Vorsitzender der Schweizerischen Gesellschaft für Religionssoziologie (ASSOREL). Ständiger wissenschaftlicher Mitarbeiter und Dozent für Sozialethik der Theologischen Fakultät der Universität Zürich. Anschrift: Dr. Alberto Bondolfi, Institut für Sozialethik der Universität Zürich, Kirchgasse 9, CH-8001 Zürich.

Philipp Schmitz

Landwirtschaftliche Biotechnik in ethischer Betrachtung

In den folgenden Überlegungen geht es um den Versuch einer zusammenfassenden Darstellung der Ethik der landwirtschaftlichen Biotechnik.

Jede Ethik muß sich als erstes in die durch eine bestimmte Situation Betroffenen hineindenken und aus ihrer Sicht den *Sinn* und die Bedeutung der Situation zu erforschen und zu thematisieren versuchen. Eine weitere Aufgabe der Ethik ist es, im Raum des erschlossenen Sinnes und mit Hilfe eines alle Betroffenen umfassenden Diskurses *Prinzipien* zu formulieren, mit denen das für menschliches Leben tatsächlich gute und förderliche Handeln eingeschätzt und beurteilt werden kann. Eine dritte Aufgabe der Ethik besteht darin, dem einzelnen Menschen die Methode an die Hand zu geben, die es ihm ermöglicht, auf der Basis seiner Prinzipien und unter Berücksichtigung des jeweiligen Sachverhaltes zu verallgemeinerungsfähigen Urteilen und folglich zu Handlungsanweisungen (Normen) zu gelangen. Moralisches Verhalten zeichnet sich dadurch aus, daß es der Forderung der Vernunft in der Weise entspricht, daß die Verwirklichung eines bestimmten Sachverhaltes auf Dauer und im ganzen der in den Prinzipien dargestellten moralischen Sicht nicht zerstört wird. Zu solchen Handlungsanweisungen zu gelangen, ist das Ziel jeder ethischen Überlegung[1].

I. Der Sinn des menschlichen Tuns

Über den uns hier beschäftigenden Bereich des menschlichen Schaffens sprechen Planer und Betroffene nicht selten in religiöser Begrifflichkeit: Genesis[2], Schöpfung, achter Schöpfungstag die-

nen als Bezeichnung dessen, was in der Biotechnologie angeblich geschieht. Was Forscher und Ingenieure in Pflanzenzüchtung, Tierproduktion usw. tun, soll dem vergleichbar sein, was die jüdisch-christliche Tradition als die «Tat des Anfangs» bezeichnet.

Man wird prüfen müssen, ob der Anspruch zu Recht besteht. Man wird das, was die Heilige Schrift über die Schöpfung zu sagen hat, wie eine Folie über das legen müssen, was Biotechnologie in der Landwirtschaft beinhaltet: Pflanzenproduktion, d.h. Veränderung pflanzlicher Inhaltsstoffe (Nährwertverbesserung von Proteinen, Verbesserung der Verarbeitungsqualität von Proteinen, Veränderung von Fetten für die industrielle Verwendung), Produktion herbizid-resistenter Pflanzen, Bekämpfung von Krankheitserregern und Schädlingen (Viren, Bakterien, Pilze), biologische Stickstoffixierung, Verbesserung der Photosyntheseleistung, Veränderung von Bodenmikroorganismen, Anpassung von Pflanzen an Umweltfaktoren (Wasserversorgung, Salzgehalt, Mineralstoffgehalt der Böden), Frostschutz durch Veränderungen von Bakterien, usw.[3]; Tierproduktion d.h. die Erzeugung transgener Nutztiere (Hormonmanipulationen, Einführung neuer Stoffwechselwege, Stützproteine, Krankheitsresistenzen, markerunterstützte Züchtung, Manipulation von Pansen-Mikroorganismen, Auswirkungen auf die Tiergesundheit (Nähe zum Menschen)[4], biotechnologische Verfahren (Erhöhung der Produktivität, Erhöhung der Toleranz gegenüber hohen Produktkonzentrationen, Verminderung unerwünschter Nebenprodukte, Entwicklung von Sekretionssystemen, Veränderung des Flockungsverhaltens, Veränderung der Produktzusammensetzungen, Übertragung einer bestimmten Stoffwechselleistung an einen anderen Organismus, Veränderung der Temperatur und pH-Optima, Enzyme engeneering, Enzymtechnologie, nachwachsende Rohstoffe (landwirtschaftliche Überproduktion), usw.

Trifft auf all das der Begriff «Schöfung» zu? Um diese Frage beantworten zu können, ist es notwendig, in wenigen Strichen festzuhalten, was die Schrift über eben diese Schöpfung sagt.

1. Sinn der Erde aus der Schöpfung

Ohne den Anspruch zu erheben, die Frage zu beantworten, wie das Leben enstand, noch auch zu behaupten, daß jeder Schritt der Evolution eine eigene von außen kommende Intervention Gottes verlangt, führt der priesterschriftliche Schöpfungbericht (Gen 1, 1-2, 4) die Existenz all dessen, was ist, einfach, aber nachdrücklich auf Gottes schöpferische Tat zurück. Ein ganz neuer Gedanke! Für die Griechen war Gott die über alles erhabene, unverwundbare, nicht sorgende «unverursachte Ursache», die in sich voll geschlossene Substanz, die sich nur selbst denkt. Durch menschliche Eingriffe oder gar menschliches Versagen konnte er nicht im entferntesten tangiert werden. Die Welt war von Mythen, Fabelwesen und Dämonen beseelt. Dagegen waren sich die Verfasser der alttestamentlichen Schöpfungsberichte von Anfang an klar, daß Gott in die Geschicke der Welt hineingezogen sei, ja daß er ihr Sein und ihr Sosein bestimmt hatte. Die Macht Gottes fegt mit einem Schlag alle mythischen Erklärungen der Welt weg. Nur weil Gott am Anfang von allem stand, hat alles nunmehr einen Sinn.

Innerhalb des älteren Schöpfungsberichtes liest man den Satz: «Gott, der Herr, nahm also den Menschen und setzte ihn in den Garten, damit er ihn bebaue und hüte» (Gen 2, 15). Der Schöpfer hat den Garten angelegt, er hat auch sein Warum und seinen Sinn bestimmt. Der Garten ist der Ort, «wo Gott im Tagwind einherschreitet» (Gen 3, 8). Als Raum der Anwesenheit Gottes ist er dann auch Ort der Sinnerfüllung und Lebensbefriedigung des Menschen. Gott hat die Grenzen seiner Präsenz abgesteckt; innerhalb dieser findet der Mensch seine Heimat. Existenz und Sinn verdankt die Erde dem Schöpfergott. Sie ist Bild und Gleichnis seiner Güte. Ein Teil der christlichen Theologie, die u.a. von Duns Skotus vertreten wurde, sagt, daß Gott die Erde als den Ort entworfen habe, an dem sein Sohn Mensch werden würde. In Jesus Christus wird der Befehl, den Garten zu bebauen und zu hüten, deutlich als Verheißung Gottes, immer da zu sein, ebenso in der Aufforderung an den Menschen, selbst in dieser Schöpfung seine Erfüllung zu suchen. Im gleichen Sinn sieht die Schrift Jesus Christus als den Befreier und als den Erschaffer und Lebensbegründer (2 Kor 5, 17).

Was bedeutet das nun für den Umgang mit dem Leben, den wir Biotechnologie nennen? Zwar gewinnt niemand aus dem Wort der Schrift die Sicherheit, er sei gegen eine von ihm selbst kommende Wahnsinnstat gefeit. Dennoch be-

freit ihn die Zusicherung Gottes in seinem Sohn Jesus Christus von der Sorge, er könne vermöge seines eigenen Tuns jemals wieder ins Nichts zurücksinken. Gott hat einmal Ja zu ihm gesagt, und dieses Ja, das ein Ja des Gottes der Treue ist, bleibt, was immer auch der Mensch unternimmt. Der Mensch darf sich von der liebenden Fürsorge des Schöpfers umfangen wissen, die frei macht von der letzten Angst um die Ergebnisse seines Handelns. Sein Planen und Wirken weiß sich von einer begründeten Hoffnung getragen.

2. *Der Mensch als Mandatar des Schöpfers*

Damit aber ist die Aussage über die Schöpfung noch nicht abgeschlossen: Im Umgang mit der Schöpfung kommt dem Menschen eine Sonderstellung zu, eine Zwischenstellung zwischen dem Schöpfer und seinen Mitgeschöpfen. Nach dem (in der schriftlichen Aufzeichnung) zweiten, dem jahwistischen Schöpfungsbericht ist der Mensch (Adam) eng mit dem Boden *(adama)* verbunden. Von diesem genommen und zu ihm zurückkehrend erhält er sein Leben durch dessen Kräfte (Gen 2,7-13, 17-19). Adam hat dem Boden zu dienen, und das nicht in der Weise des völligen Verzichts auf Eingriffe in die Natur. Roden, Pflügen, Säen, Ernten sind Dienste am Boden. Dadurch wird er seiner eigentlichen Bestimmung zugeführt. Der Satz «Macht euch die Erde untertan und herrscht über die Tiere» (Gen 1, 28), kennzeichnet das, wenn auch in mißverständlicher Weise[5]. Dem Menschen ist als allein freiem Wesen die Aufgabe des «caretaker» aufgetragen. Er ist frei, aber zugleich verantwortlich für das Leben. Weil er gottebenbildlich ist, ist es auch an ihm, Initiative zu ergreifen und als Mitschöpfer Mandatar Gottes zu sein. Das Vorbild und Modell dieses Mandataren aber ist Jesus Christus.

Aber läßt sich das vereinbaren: vorgegebener, in der Erde selbst liegender Sinn und freie Verantwortlichkeit des Menschen? Die abendländische Geschichte hat das letztere zu Ungunsten des ersteren zu stark hervorgehoben. Schon Gegner des Augustinus waren der Überzeugung, die Christen hätten durch Überbetonnung des Geschichtlichen die sittlichen und politischen Orientierungen an der Natur zerstört. Diesen Vorwurf hört man jetzt wieder. Der amerikanische Historiker Lynn White führt die gegenwärtige Krise der Welt auf Einseitigkeiten im jüdisch-christlichen Weltverständnisses zurück. Die Verkündigung eines ganz und gar auf die Welt bezogenen persönlichen Gottes habe zur Entgötterung der Natur geführt. Später mildert er seine These ab, aber sie wird wiederholt von C. Amery, E. Drewermann, O. Jensen.

Die Diskussion um die Biotechnologie macht deutlich, daß beides wichtig ist: Der in der Welt Verantwortung tragende Mensch darf nie vergessen, daß alles, was er tut, von Gott getragen wird. Er muß aber ebenso sicher in Erinnerung behalten, daß er sich verantworten muß, Verantwortung trägt, Mandatar ist. Und insofern steht noch aus, ob die Biotechnologie sich einordnet in das große Schöpfungsgeschehen. Es ist noch unklar, ob Adam, der Mensch, seine Verantwortung als Mandatar wahrnehmen wird.

3. *Verfehlen des Sinnes der Schöpfung*

In diesem Punkt gibt sich die Heilige Schrift selbst keinen Illusionen hin: Der Mensch ist zwar als Mandatar berufen, aber auch von Anfang an seiner Bestimmung schöpfungsgemäßer Welterhaltung und -gestaltung ausgewichen. Er hat dadurch nicht nur das eigene Dasein, sondern die Erde überhaupt verdorben (Gen 3; Gen 4, 1-16; Gen 6-9). Der erste Mensch greift — in Verkennung seiner Sonderstellung — nach dem Baum der Erkenntnis von Gut und Bös. Er will allein festlegen, was seinem Dasein förderlich oder schädlich ist (Gen 3, 7-24). Die Geschichte von der Paradiessünde aber bis zu der Erzählung über den Turmbau zu Babel zeigt, daß das, was von ihm als förderlich angesehen wird, in Wirklichkeit das Schädliche ist. Tödliche Kräfte werden freigesetzt. Bezeichnend ist der Brudermord Kains. Als exemplarischer Diener des Bodens wird er unstet und flüchtig, weil ihm dieser Boden die Kraft versagt; mit dem Städtebau und der Metallverarbeitung wird er der Initiator einer Technik, die in ihm auch schon die ersten dämonischen Züge zeigt. Eindringlicher noch symbolisiert die Sintflutgeschichte die Abirrung vom göttlichen Auftrag. Diese Erzählung beginnt mit der Feststellung, daß alles Fleisch — Mensch ebenso wie Tier — seinen je eigenen Weg geht und damit die Erde insgesamt verdirbt, sie mit Gewalttat und Unheil füllt. Als Antwort darauf führt Gott das Verderben zu Ende (Gen 6, 11ff). Dennoch: Am Ende offenbart sich Gott als der getreue Gott, wie er es im Noahbund verspro-

chen (Gen 9, 8–1), wie er es dem Abraham verheißen (Gen 17), wie er es in der Offenbarung seines Namens dem Mose bestätigt hat. Mag der Mensch auch untreu geworden sein, Gott ist gnädig. Dafür ist Jesus Christus der letzte Beweis und Garant[6].

Wer hätte nicht erfahren, daß auch in diesem dritten Satz der Schöpfungslehre eine tiefe Erkenntnis für das Handeln liegt? Der Mensch wird immer wieder schuldig, er läuft immer wieder in die Entfremdung. Deskriptiv mag sich die Biotechnologie durchaus in die Schöpfungsgeschichte einordnen, ob sie es aber auch normativ tut, das steht aus. Es handelt sich bei ihr sicher um das Werk der Schöpfung, aber die Frage bleibt offen, ob es sich bei ihr auch um eine neue Schöpfung handelt.

II. Die Prinzipien des menschlichen Tuns

Der Sinn muß präzisiert werden. Die weitere Aufgabe der Ethik ist es, *Prinzipien* zu formulieren, mit denen gutes Handeln — in unserem Fall: gute Biotechnik in der Landwirtschaft — beurteilt werden kann. Dem vorausgehen müssen allerdings einige Bemerkungen zur Technik und Gentechnik.

1. Einige allgemeine Bemerkungen zur Technik

Bei der Einschätzung von Technik gibt es gewöhnlich zwei unterschiedliche Reaktionen. Eine Gruppe erkennt — was ihrer Neigung entspricht — in dem von Menschenhand *Gemachten/Machbaren* ein selbststeuerndes/selbstkontrollierendes Gesetz; eine andere Gruppe entscheidet sich zuerst für einen *Werthorizont*, der das vom Menschen Gemachte innerlich bestimmen solle. Die erste Gruppe glaubt sich im Rahmen eingeübter technokratischer Muster bewegen zu können. Sie appelliert an die Verantwortung der Forscher, Wissenschaftler und Techniker und fordert eine Strategie, die Risiko nicht ausschließt, aber den jeweils nächsten Schritt genauestens vorbedenkt (doing by risk, step by step). Die Vertreter der anderen Gruppe plädieren dafür, man müsse die Vorstellung vom Wert «Leben» an die schon bestehende Technik anlegen und jeder weiteren technischen Entwicklung voraufschicken. Bevor nicht das «Leben» gesichert ist, sagen sie, könne es eine Technik und Technikentwicklung nicht geben, die allen Menschen zugute komme.

In den beiden Gruppen wird einmal das Verhältnis von *Gesellschaft und Technik* unterschiedlich gewichtet. Die erste Gruppe sagt, jedenfalls auf ihrem Höhepunkt erreiche die Technik von selbst auch das, was für die Gesellschaft das Beste ist, das technische Maximum impliziere in sich schon das gesellschaftliche Optimum. Die zweite Gruppe ist der Überzeugung, die gesellschaftliche Komponente müsse gesondert angestrebt und entwickelt werden. Erst wenn es gelungen sei, solide gesellschaftliche Verhältnisse zu schaffen, seien auch günstige Technikentwicklungen zu erzielen. Gesellschaftliche Kontrolle der Technik erscheint ihnen unverzichtbar. Dabei darf hier einmal außer acht bleiben, welche Gesellschaft sie meinen. Aus tiefer Skepsis gegen die der Technik eigene Rationalität und Planung gehen manche, das sei nicht bestritten, soweit, eine utopische Gesellschaft mit harmonischen Natur- und Gesellschaftsverhältnissen zu entwerfen, in die sich die Technik einzufügen habe.

Die beiden Gruppen haben auch eine unterschiedliche Aufassung von der Zuordnung von *Arbeit und Technik.* Menschliche Fähigkeiten und Fertigkeiten (Hände, Muskel, Intelligenz), lautet das stolze Résumé der ersten Gruppe, können durch die Technik in zunehmendem Maß ausgelagert werden. «Schmutzige, anstrengende und monotone Arbeit, langweiliges Abschreiben und zeitraubendes Suchen werden überflüssig. Einschneidende Verkürzungen der Erwerbsarbeitszeit bei vollem Lohnausgleich oder individuelle Arbeitszeitgestaltung und persönliche Zeitsouveränität sind für alle erreichbar.»[7] Die zweite Gruppe vermag ihre Skepsis nicht so schnell abzulegen. Die Technik, sagen ihre Mitglieder, könnte ganz im Sinn des arbeitenden Menschen verstanden werden, wenn . . . Aber da sei der Druck des Kostensparens, deren Opfer immer der Arbeiter werde[8]. Dazu komme, daß die Technik die Arbeit in eine hektische, bisweilen menschenfeindliche Form zwinge, was nicht nur Unfälle verursache, sondern auch zu einer beträchtlichen Selbstentfremdung des Arbeiters beitrage. Die neuen Techniken, so wollen sie beobachtet haben, stellten neue Anforderungen an diverse bei weitem nicht von allen zu bringende Qualifikation; sie führten zu Differenzierungen und Spannungen, zum Auseinanderbrechen der Belegschaften.

Es versteht sich, daß die unterschiedlichen Auffassungen sich auch auf das Verhältnis von *Ökologie und Technik* erstrecken. Um die Bedürfnisse möglichst schnell, vollständig und kostengünstig zu befriedigen — so lautet das Credo der ersten Gruppe —, sei eine Maximierung und Höherqualifizierung der technischen Prozesse erforderlich. Die zweite Gruppe weist aus verschiedenen Gründen (Nichtfinanzierbarkeit, falsche Kostenrechnungen, falscher Umgang mit der Natur, usw.) darauf hin, daß eine Umweltsorge dem technischen Prozeß nicht einfach angehängt werden könne, daß darum die Vorsorge für die Umwelt zum notwendigen Bestandteil der Technikentwicklung gemacht werden müsse.

Bezeichnungen sind odios: Die erste Gruppe wird nicht ungern mit Namen wie Neokonservative und Technokraten belegt, wobei man — wenn man es tut — sich automatisch die Abneigung oder den Ärger der Betroffenen zuzieht. Für die andere Gruppe, meint man, paßten Namen wie Ökosozialisten und romantische Naturalisten. Auch das findet bei den Gemeinten selten Zustimmung.

Das Ergebnis solcher allgemeiner Bemerkungen zur Technik kann nur sein, daß sich die Frage nach der Wertbezogenheit des technischen Machens — in unserem Fall der Biotechnik — als eine eigene, von allen anderen unterschiedene Frage geradezu aufdrängt. Technik steht nicht in einer gesellschaftlichen Nische, sie ist selbst eine gestalterische gesellschaftliche Kraft. Technische Entwicklungen greifen nachhaltig in die Arbeitswelt ein («Der eigentliche Sieger im Arbeitskampf ist die Neue Technik»[9]), in die Berufsqualifikationen und das Bildungssystem, sie verändern die Gestaltung und den Ablauf des privaten Alltags (Arbeitszeit, freies Wochenende) und des menschlichen Zusammenlebens, sie veranlassen wirtschaftlichen und sozialen Wandel. Technik vermag das politische System zu verändern. Die Beinträchtigung der Lebenswelt und der Umwelt ist so offensichtlich, daß sie gar nicht eigens hervorgehoben werden muß. Die Frage nach der Wertbezogenheit der Biotechnik drängt sich in der Tat auf.

2. *Einige Bemerkungen zur Gentechnik*[10]

Herkömmliche Technik kann — zusätzlich zu anderen Mängeln — unter dem Gesetz einer nicht mehr gewünschten *Größenentwicklung* stehen und dadurch ein Element der *Zwanghaftigkeit* erhalten («Mit jedem neuen Schritt [‹Fortschritt›] der Großechnik setzt sich der Erfinder unter den Zwang zum nächsten und vermacht diesen selben Zwang der Nachwelt»). Bei der Gentechnik gewinnt das Produkt, sobald es aus der Hand des Schöpfers hervorgegangen ist, eigenes Leben (Zauber). Unterschiedlich ist auch der Grad, mit welchem die Gentechnik einen Zugriff zur Natur erhält. «Mußte man bislang im Umgang mit der Natur deren Vorgegebenheit respektieren, auch wenn sie domestiziert, ausgebeutet oder durch Industrieansiedlung und Städtebau zurückgedrängt und zerstört wurde, so eröffnet sich jetzt die Perspektive, sie auch in ihrer Substanz zu verändern.»[11]

Die neue Perspektive erlaubt es dem Menschen, sich von seinen biologischen Grenzen zu befreien und seinen Leib nach einem kybernetischen Modell in den Griff zu bekommen. Gefährdungstatbestände des Technisierungsprozeses lassen die genetische Manipulation als schicksalhaftes Motiv erscheinen.

Nicht zu unterschätzen ist bei der ethischen Bewertung der Biotechnik auch die Tatsache, daß sie uralte Träume der Menschenzüchtung, die «von Platon bis Darwin» große Geister beschäftigt haben, aufleben läßt[12]. Wissenschaftliche Entdeckungsreisen schließen sich trotz aller Rationalität gern solchen Träumen an. Als Vorreiter der Biotechnik sind aber auch wissenschaftliche Entdeckungen zu registrieren: Ein wissenschaftlicher Anstoß zu einer Umbildung oder Neuschaffung lebender Organismen durch künstliche Mutation(=Erbänderung) oder Selektion geht auf die um 1907 entstandene Erkenntnis zurück, daß energiereiche Strahlen künstliche Mutationen hervorrufen können. Auch sonst waren es immer wieder Wissenschaftler, die nach dem Übergang von der biogenetischen Grundlagenforschung in die Anwendungsforschung die Phantasie beflügelten (Jean Rostand, W.M. Stanley, Crick-Watson)[13].

3. *Einige Prinzipien (ethischer Leitkonstanten) der Biotechnik*[14]

Nach diesen eher allgemein gehaltenen Bemerkungen können nun in aller Kürze einige Prinzipien benannt werden, die bei der ethischen Urteilsfindung von Bedeutung sind.

a) Autonomie

Als erstes ist zu sagen: Aus dem biblischen Erbe heraus und in Übereinstimmung mit dem Geist der Neuzeit darf sich der Wissenschaftler zu einer Position der Autonomie bekennen. Wissenschaftler, Forscher, Ingenieure dürfen sich «anmaßen», Verantwortung für die Gestaltung der Natur und des Lebens zu übernehmen. Sie tragen aber auch Mitverantwortung für das, was andere aus ihrer Forschung und Arbeit machen. Sie müssen sich allerdings — wie bei der Humangenetik — bewußt bleiben, daß das Forschungsobjekt implizit immer ein menschliches *Subjekt* ist, das aufgrund der Menschenwürde niemals als Mittel, zu welchem Zweck auch immer, gebraucht werden darf. Die Autonomie des Menschen ist nicht absolut. Sie hat ihre Grenzen an einem durch die Schöpfung vorgegebenen Sinn, am Wohl der Menschheit (die künftigen Generationen nicht ausgeschlossen) und an der Eigenwertigkeit der Natur.

b) Nicht schaden

Die auch nach der Schöpfungslehre erlaubten Eingriffe in die Natur sollen gebunden sein an die Abschätzung der (schädlichen) Folgen für die Gegenwart und die Zukunft von Natur und Menschheit. Chancen und Risiken sollen in einer ständigen Technologiefolgenabschätzung geprüft werden.

c) Wohl des Ganzen

Die «Natur» ist zwar veränderbar, aber sie muß gleichzeitig in ihrer potentiellen Vielfalt erhalten bleiben[15]. Biotechnologie muß sich ständig um ein Bild der Ganzheit bemühen, in das sich die einzelne Forschungsrichtung einordnet. Das zu leisten, übersteigt die Fähigkeit des Wissenschaftlers[16]. Die Gesamtheit der Verantwortlichen und Betroffenen muß sich daran beteiligen. («Da alle davon betroffen sind, ist Einbeziehung naturwissenschaftlicher Laien als Repräsentanten der Allgemeinheit nicht nur eine Frage informationspolitischer Taktik, sondern Legitimationsgebot.» [Albin Eser])

d) Maximierung des Nutzens aller

Es geht bei allem aber nicht nur um eine freie Entscheidung und das Wohl der unmittelbar Betroffenen. Man muß sich bei allem um die potentielle Partizipation vieler anderer (Menschen der Dritten Welt, künftige Generationen, solidarische Einheit aller Lebewesen) Gedanken machen («Lebe so, daß die Fülle des Lebens weder für die jetzt lebende Generation noch für die künftigen Generationen beeinträchtigt, gemindert oder zerstört wird.»).

e) Gerechtigkeit

Ein neues, über bloße Rhetorik hinausgehendes, handlungsbereites Bewußtsein entsteht im Wechselspiel von Umweltethik und Systemstruktur, so schwierig und langwierig dieser Prozeß auch sein wird[17]. Das Ziel der vom Biotechniker ins Auge gefaßten und im Diskurs vorweggenommenen Partizipation aller Handelnden und Betroffenen ist Gerechtigkeit.

III. Normen

Nachdem damit Klarheit über die Prinzipien gewonnen wurde, kann die Ethik zu ihrer dritten Aufgabe voranschreiten, d.h., sie kann dem einzelnen Menschen die Methode an die Hand geben, die es ihm ermöglicht, auf der Basis seiner Prinzipien und unter Berücksichtigung des jeweiligen Sachverhaltes zu verallgemeinerungsfähigen Urteilen und folglich zu Handlungsanweisungen (Normen) zu gelangen. Sie kann festlegen, welches Verhalten auf Dauer und im ganzen die in den Prinzipien dargestellte moralische Sicht nicht zerstört.

Über die Beschreibung des Prozesses der Normenfindung hinaus kann an dieser Stelle wenig über allfällige Normen des Biotechnikers gesagt werden. Selbst der sorgfältige Bericht der Enquête-Kommission hat das nur in Ansätzen vermocht. Handlungsanweisungen wird erst ein von vielen getragener Normenfindungsprozeß bringen.

Auf lediglich vier Typen von Handlungsanweisungen sei hier hingewiesen:

1. Typ: Handlungsanweisung im Differential von sozial-naturalem Wandel und Technik

Viele am Prozeß der Biotechnologie Beteiligten oder der den Prozeß Beobachtenden bewegen

sich in die Richtung einer Handlungsanweisung, bei der die Veränderung ihrer Lebensgestaltung (Verzicht auf bestimmte Konsumgüter, Wandlung zum integrierten, ökologischen Landbau, Intensivierung der konventionellen Pflanzenzüchtung, Verstärkung des Tierschutzes, Verzicht auf bestimmte Produktionsgüter) einen höheren Stellenwert erhält als theoretisch mögliche technische Lösungen (z.B. Resistenzzüchtungen).

2. Typ: Handlungsanweisung in Unterscheidung der Entwicklungsrichtung

Unter einer allgemeinen Vision («Die Gentechnologie bietet Chancen für die Sicherung der Ernährung, eine höhere Wirtschaftlichkeit der landwirtschaftlichen Produktion sowie eine umweltschonende Landwirtschaft») kann eine über die «scientific community» hinausgehende Öffentlichkeit versuchen, Ablehnung («Herstellung herbizid-resistenter Pflanzen, die gegen solche Herbizide resistent sind, die ökologisch und toxikologisch für bedenklich gehalten werden müssen») mit qualifizierter Akzeptanz (Gentechnologische Ansätze im Bereich der Züchtung von Resistenzen gegen Krankheitserreger und Schädlinge) verbinden[18]. Im günstigsten Fall lassen sich auf der Basis solcher Unterscheidung «Modelle» (Pfade) der Entwicklung erstellen.

3. Typ: Handlungsanweisung unter regionaler Differenzierung

Freigabe der Anwendung von gentechnischen Methoden in der Tierproduktion, solange sie in den hochentwickelten Agrarländern der Qualitätsverbesserung und in der Dritten Welt der Quantitätssteigerung dienen. Mit Hilfe von Mikroorganismen vermag die Gentechnologie — solange diese Mikroogranismen in geschlossenen Systemen eingeschlossen gehalten werden können — mitzuhelfen, Umweltbelastungen zu verringern, Abfall zu beseitigen, Altlasten zu entsorgen.

IV. Politische Durchsetzung

Zum Schluß sei noch erwähnt, daß sittliche Handlungsanweisungen (Normen) innerhalb eines gesellschaftlichen Prozesses stehen, neben naturwissenschaftliche Entwicklungen treten und für beide die Form von Verboten und Sanktionen annehmen müssen. Sie können und sollen einen Wandel des Lebensstils bewirken, den Gang der Naturwissenschaft und Technik stoppen, die Produktion und das Anbringen neuer Techniken verhindern. Dazu bedarf es aber — mit den Mitteln der Politik — des ständigen Bemühens um Akzeptanz, bei dessen Fehlen übrigens auch ein (auferlegtes) Moratorium nicht ausgeschlossen werden kann.

[1] Vgl. Philipp Schmitz, Ist die Schöpfung noch zu retten? Umweltkrise und christliche Verantwortung. Würzburg 1985, 92-116.

[2] Claus Conzelmannn, Die neue Genesis. Biotechnologie verändert die Welt. Econ. Düsseldorf 1986.

[3] Dabei wären dann ökologische, ökonomische, entwicklungstechnische Aspekte (gentechnisch veränderte Pflanzen für die Dritte Welt) zu unterscheiden.

[4] Wiederum ökologische Auswirkungen (Möglichkeit der Genkonservierung), betriebswirtschaftliche, volkswirtschaftliche und agrarstrukturelle Auswirkungen.

[5] Die hebräischen Ausdrücke «untertanmachen/unterwerfen» (kabas) und «herrschen» (radah) können heißen «die Füße auf etwas setzen». Radah kann darüber hinaus bedeuten «niedertrampeln, etwas in den Boden stampfen». Das Wort kann auch das Treten der Kelter meinen (Joel 4, 13). Doch darf man nicht den Fehler begehen, von den Bildern her die Bedeutung der Begriffe überzuinterpretieren. Das marxistische Ausbeuten/Unterdrücken ist sicher nicht intendiert. Beide Worte können auch einfach heißen «Etwas in Besitz nehmen», «botmäßig/gefügig machen» oder «weiden/führen» (Das erste wird auch auf die Landnahme Israels in Kanaan [Num 32, 22, 29] und das zweite auf die Tätigkeit des Hirten [Ez 34, 4; Ps 49, 15] angewandt).

[6] Auch das Neue Testament weiß von der Verfluchung der ganzen Kreatur wegen der menschlichen Urverfehlung gegen den Sinn der Schöpfung: «Die ganze Schöpfung wartet sehnsüchtig auf das Offenbarwerden der Söhne Gottes. Die Schöpfung ist der Vergänglichkeit unterworfen, nicht aus eigenem Willen, sondern durch den, der sie unterworfen hat» (Röm 8, 19f). Der Mensch steht jedoch nicht vor dem Chaos und der totalen Zerstörung: «Zugleich gab er die Hoffnung: Auch die Schöpfung soll von der Sklaverei und der Verlorenheit befreit werden zur Freiheit und Herrlichkeit der Kinder Gottes. Denn wir wissen, daß die gesamte Schöpfung bis zum heutigen Tag seufzt und in Geburtswehen liegt» (Röm 8, 19-22). (Rachel Carson, Jonas.)

[7] F. Hengsbach, Technik nach menschlichem Maß, in: Orientierung 16/16 (1986) 169-171.

[8] Es kann hier die Frage offen bleiben, wie weit durch neue Technologien Arbeitsplätze zerstört oder geschaffen werden (Unsicherheit über Arbeitsproduktivität, Beschäftigungszuwachs, neue Arbeitsplätze, neue Technik).

[9] Ein Vertreter des Arbeitgeberverbandes am Ende des Arbeitskampfes in der Druck- und Metallindustrie 1984.

[10] Christian Flämig, Die genetische Manipulation des Menschen, in: Aus Politik und Zeitgeschichte. Beilage zur Wochenzeitung Das Parlament B3/85 (19. Januar 1985), 6ff.

[11] Jürgen Hübner, Brauchen wir eine neue Ethik? Theologische Überlegungen im Zeitalter der Gentechnologie, in: Aus Politik und Zeitgeschichte. Beilage zur Wochenzeitung Das Parlament. 19. Januar 1985, 37.

[12] Plato glaubte, daß die Zuchtwahl nicht mehr intakt sei und propagierte, der Adels- und Kriegerstand solle durch Eugenik versuchen, seine Art zu erhalten, indem er die Besten in ihrer Fortpflanzung fördere und die «Entarteten» darin hemme. «Jeder Trefflichste (sollte) der Trefflichsten am meisten beiwohnen», schreibt er in seiner Politeia, «die Schlechtesten aber den ebensolchen umgekehrt; und die Sprößlinge jener sollten aufgezogen werden, dieser aber nicht, wenn uns die Herde recht edel bleiben soll». Diese Idee lebte im Laufe der Geschichte verschiedentlich wieder auf: der Sozialdarwinismus, die Rassengesetze der Nazis (14. Juli 1933) sind nur einige Beispiele. Literarische Zeugnisse für eine genetische Utopie werden auch heute noch weithin gelesen (H.J. Müller, A. Huxley, David Rorvik). Was Wunder, daß aus der Umwelt der Gentechnik wieder neue Träume der Menschenzüchtung auftauchen.

[13] Nach dem «Bruch des genetischen Codes» kam es 1962 (anläßlich des Symposions der Ciba Foundation [Lederberg]) zu einem tiefen Einschnitt in der Propagierung der genetischen Manipulation des Menschen.

[14] Vgl. die Zehn Gebote bei J. Reiter, Gentechnologie und Reproduktionstechnologie, in: Aktuelle Information, Öffentlichkeitsarbeit Bistum Mainz 13/14.

[15] Hier kulminiert die ambivalente Entwicklung in bestimmten Perspektiven der Gentechnologie, der Schaffung herbizidresistenter Nutzpflanzen beispielsweise, die die Vergiftung aller übrigen Pflanzen auf dem Acker überleben und so zu maximaler Entwicklung und Höchsterträgen kommen können. Die Anwendung der entsprechenden Total- und Breitbandherbizide (z.B. Glyphosat) bedarf umso sorgfältigerer Dosierung und Begrenzung, um weitreichende Schäden im Gesamtökosystem zu vermeiden. Das ist aber eine Forderung, die leicht zur Überforderung von Menschen werden kann.

[16] «Die Arbeit des Gentechnikers darf nicht der Exklusivität der ‹Wissenschaft› überlassen bleiben. Sie muß in der Öffentlichkeit geschehen, damit der Öffentlichkeit die Möglichkeit gegeben ist, die Forschungsergebnisse zu reflektieren und zu kritisieren» (13). Als Mittel der Darstellung für die Öffentlichkeit bieten sich — auch mit Laien besetzte — Ethikkommissionen an.

[17] Rapp, FAZ 15. Sept. 1987, S. 13. Besprechung von Luhmann, Niklas, Ökologische Kommunikation. Westdeutscher Verlag Opladen, Köln 1986.

[18] Für eine solche Handlungsanweisung gilt dann wieder die Voraussetzung, daß für den unterstützbaren Teil (Züchtung von Resistenzen gegen Krankheitserreger und Schädlinge) der abgelehnte Teil (Züchtung von ökologisch und toxikologisch unerwünschten Resistenzen) nicht die prozedurale Voraussetzung darstellt.

PHILIPP SCHMITZ

Mitglied des Jesuitenordens. Professor für Moraltheologie an der Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Georgen, Frankfurt am Main. Nach «postdoctoral fellowship» an der Yale-Universität (1970) zahlreiche Lehraufträge in den Vereinigten Staaten, meistens an der Graduate Theological Union, Berkeley, Californien. Veröffentlichungen: Menschsein und sittliches Handeln. Vernachlässigte Begriffe in der Moraltheologie (Würzburg 1980); (als Hg.:) Macht Euch die Erde untertan? Schöpfungsglaube und Umweltkrise (Würzburg 1980); Ist die Schöpfung noch zu retten? Umweltkrise und christliche Verantwortung (Würzburg 1985). Anschrift: Prof. Dr. Philipp Schmitz, Offenbacher Landstraße 224, D-6000 Frankfurt 70.

Walther Ch. Zimmerli

Läßt die Ethik eine Technisierung der Natur zu?

I. Wider das Gerede vom Zurückschlagen der Natur.
II. Wider ein dualistisches Konzept von Mensch und Natur.
III. Wider den Zweifel an der Ethik.
IV. Wider die biotechnologischen Gesinnungsethiker.

I. Wider das Gerede vom Zurückschlagen der Natur

Es ist kaum verwunderlich, daß die Natur und die Ethik ins ‹Gerede› gekommen sind. Meine folgenden Überlegungen sind daher als Widerreden zu verstehen. Und zwar will ich dies in vier Schritten tun:

Der Bericht der Enquête-Kommission «Chancen und Risiken der Gentechnologie» hat Anfang des Jahres 1987 das Ende eines ersten Diskussionsabschnittes markiert, der die Schlüsseltechnologie der neunziger Jahre, die gentechnisch verfahrende Biotechnologie, betrifft. Wie

im Zusammenhang mit anderen sogenannten neuen Technologien wird auch im Fall der gentechnisch verfahrenden Biotechnologie die ethische Dimension relevant. Häufig hat man bereits den Ruf nach einer ‹Neuen Ethik› gehört, und Hans Jonas wurde ebenfalls im Jahr 1987 dafür, daß er wirkmächtig in diesen Ruf eingestimmt hat, mit dem Friedenspreis des Deutschen Buchhandels ausgezeichnet. Auch die Enquête-Kommission hat diesem Faktum Rechnung getragen, indem sie — allerdings relativ versteckt — festhält: «Nicht zuletzt werden auch grundsätzliche *Zweifel an der ethischen Legitimität* der Anwendung einer Technologie geäußert, die in die genetischen Grundlagen des Lebens in einem bisher nicht bekannten Ausmaß eingreift und sie nach menschlichen Ziel- und Wertvorstellungen verändert.» Die seit den späten siebziger Jahren virulente Diskussion dieses Zusammenhanges leidet nun allerdings unter drei Schwächen, von denen ich zwei bereits in meinen Überlegungen zur ethischen Beurteilung der Biotechnologie in der Neuen Zürcher Zeitung vom 27. Mai 1987 diskutiert habe:

1. Zum einen nämlich hat sich das ethische Interesse vordringlich auf die Humananwendung der Gentechnologie konzentriert, und dies aus verständlichen Gründen. Dabei ist dann häufig zudem noch Gentechnologie mit In-vitro-Fertilisation, heterologer Insemination oder dem Mietmutter-Problem vermischt worden.

2. Auf der ethischen Seite ist dann häufig und, wie noch zu zeigen sein wird, auch aus gutem Grund, die Frage nach der ethischen Legitimierbarkeit auf die Frage nach dem Verhältnis von damit verbundenem Nutzen und Risiken eingeschränkt worden. Dies hat oft zur Folge gehabt, daß sich unter der Hand *rein ökonomische* Argumente gegenüber den ethischen Überlegungen durchsetzten. Dagegen muß eingewendet werden, daß die ökonomische Dimension mit der ethischen zwar nicht unvereinbar ist, dieser aber in Konfliktfällen stets untergeordnet bleiben muß.

3. Schließlich verbirgt sich hinter fast allen Konzeptionen ein Rachemodell, das nach dem Muster verläuft: Seit Bacons technokratischem Imperativ haben die Menschen die Natur ausgebeutet; was nun bevorsteht ist das, was immer nach Phasen exzessiver Ausbeutung zu erwarten ist: Die Ausgebeutete lehnt sich auf und schlägt zurück.

Betrachten wir das, was hinter diesen Überlegungen steht, so stellt sich heraus, daß es sich dabei in allen Fällen um ein anthropozentrisches Modell handelt: Die Humananwendung der Gentechnologie kann nur dann qualitativ von anderen Anwendungen abgetrennt werden, wenn eine Sonderstellung des Menschen im Kosmos vorausgesetzt wird; nur daraus erklärt sich auch, daß so Unterschiedliches wie Gentechnologie und Reproduktionsbiologie kontaminiert werden können; und daraus ergibt sich schließlich auch die Vorstellung einer dem Menschen fremd gegenüberstehenden Natur, die nun zudem anthropomorph gedeutet wird.

Nun ist nicht zu leugnen, daß eine gewisse Sonderstellung des Menschen — allen gut gemeinten und daher nicht guten Verschlimmbesserungen zum Trotz — einfach deswegen eingestanden werden muß, weil der Mensch das einzige Wesen ist, das diesen Reflexionsprozeß einer Zurücknahme seiner sich selbst zugeschriebenen Sonderstellung leisten kann. Anders: Als subjektiver Punkt der reflektierten Aufhebung der Sonderstellung bleibt der Mensch in dieser Sonderstellung. Ich bezeichne das als das *‹Anthropozentrismus-Paradox›*. Dieses Paradox hat aber — wie alle Paradoxa — zwei Seiten. Gegenwärtig tendieren wir dazu, die Sonderstellungs-Aufhebungsseite zu betonen; und das ist sicher auch richtig so. Dabei sollten wir aber die Sonderstellungs-Bewahrungsseite nicht unterschlagen. Nur aus ihr erklärt sich nämlich, daß sich der Mensch nicht unter Hinweis auf seine ja nun aufgehobene privilegierte Stellung aus der Verantwortung davonstehlen kann. Kurz: Das Anthropozentrismus-Paradox liefert uns — paradoxerweise! — beides: den Fehler, der zur Situation moralischer Verpflichtung des Menschen gegenüber der außermenschlichen Natur geführt hat, *und* die theoretischen Mittel zur Beseitigung dieses Fehlers.

Und so entlarvt sich denn auch die Rede vom zu erwartenden ‹Zurückschlagen der Natur› entweder als krisenrhetorisch und mithin nicht propositional, sondern nur pragmatisch relevant, oder (was schlimmer wäre) als beschwichtigungsrhetorisch in dem Sinne, daß der Mensch, ganz im Sinne der Zauberlehrlingsmetaphorik, die von ihm gerufenen Kräfte nicht mehr bannen könne. Hinter beiden Vorstellungen aber steht eine Naturkonzeption, die es im folgenden ge-

nauer zu betrachten gilt, soll eine ethische Beschäftigung mit ihr sinnvoll sein.

II. Wider ein dualistisches Konzept von Mensch und Natur

In einem kleinen Abriß zu Geschichte und Leistungsfähigkeit unseres Naturdenkens habe ich kürzlich (Zimmerli 1987b) das eigentümliche Wechselspiel zu untersuchen versucht, das unsere Naturkonzeptionen zwischen den Vorstellungen einer kausalen und einer teleologischen Natur hin- und herreißt. Seit ihrer antiken Bestimmung als ‹physis› steht Natur in diesem Spannungsfeld zwischen Teleologie und Kausalität, und zwar werden Kausalität und Teleologie entweder als getrennt und unvereinbar oder aber als miteinander in Beziehung stehend gesehen. In jenem Traditionszusammenhang, der uns geprägt hat, wird Natur von den menschlichen Handlungszusammenhängen mit Hilfe eben dieser Unterscheidung *abgetrennt.* Natur ist, was *nicht* durch zielgerichtetes Handeln gemacht ist. Sobald teleologisch, und das heißt: nach (menschlichen) Zwecken auf sie eingewirkt wird, verwandelt sich Natur, wird de-naturiert. Andererseits muß aber Natur, soll die Einwirkung des Menschen auf sie möglich sein, selbst bereits einen quasi-teleologischen Charakter haben, d.h. zweckgerichtete Eingriffe des Menschen nicht nur zulassen, sondern geradezu erfordern. Anders wäre die enge Verwandtschaft wissenschaftlichen Wissens und technischen Könnens, die über die Zwischenstufe der technisch-wissenschaftlichen nun zur technologischen Kultur geführt hat, gar nicht zu erklären. Die faktisch-teleologische Struktur unseres menschlichen Handelns, welche Natur technisch umschafft, ruht mithin auf einer quasi-teleologischen oder entelechischen Struktur von Natur auf. Das eigentliche Bemühen der Neuzeit gilt allerdings, wie schon angedeutet, der Zertrennung dieses Zusammenhanges. Dem menschlichen Handeln als dem teleologisch zu verstehenden wird ein strikt kausaler Naturaufbau entgegengesetzt. An den Spätfolgen dieses Naturkonzepts und damit an den Spätfolgen der Ausblendung seines historischen Gewordenseins leiden wir noch heute.

Die gegenwärtige Situation stellt sich denn auch so dar, daß Natur heute — auch und sogar in den Augen der Gebildeten unter ihren Freunden — vordringlich im Modus der Negativität begegnet, und zwar entweder als *Abwesenheit* technisch-wissenschaftlicher Eingriffe des Menschen oder als schreckenerregende *Unkalkulierbarkeit und Undurchschaubarkeit* ihrer durch wissenschaftlich-technische Eingriffe des Menschen freigesetzten inneren Kräfte. Beide Weisen der Negativität sind rational kaum kontrollier- oder einholbar; Natur als Fehlen menschlicher Eingriffe ist bis zu einem gewaltigen Ausmaß bereits in unsere Wahrnehmungsgehalte hinein sedimentiert, während Natur als Undurchschaubarkeit freigesetzter Kräfte sich zu ‹tiefen Einstellungen› wie Angst oder blinder Ehrfurcht bzw. Vergötterung verdichtet. Natur ist mithin per definitionem ‹das Andere›, das via Perzeption und Emotion die kognitiven Anteile unseres Naturverhaltens beeinflußt. Das geht bis hinein in evolutionstheoretische Konzepte. So ist aber, wie ich meine, das berechtigte Postulat eines adäquaten Naturbegreifens, das sich in der Forderung nach ethischer Legitimation unseres Umganges mit außermenschlicher Natur manifestiert, nicht einzulösen. Es muß also eine andere Sicht der Natur gewonnen werden.

Nun lehrte uns nicht erst die dialektische Philosophie, sondern schon Spinoza, daß Bestimmung und Negation dasselbe sind. Insofern liegt vielleicht eben in der Betrachtung der Natur als des Anderen schon der Ansatz einer Verwirklichung beider Seiten des Anthropozentrismus-Paradoxons. Wenn wir uns nämlich auf die mit dem Namen Spinoza bereits angesprochene andere Tradition des Naturdenkens konzentrieren, so stellen wir fest, daß hier ein Naturkonzept vorliegt, das integrativ als die Einheit von Mensch und außermenschlicher Natur vorausgesetzt wird. Das Einheitskonzept der Natur, bei Spinoza in die Averroes-Begriffe von ‹natura naturans› und ‹natura naturata› gefaßt, wird von ihm teleologisch-intentional als ‹deus sive natura›, in kausaler Redeweise als Selbstverursachung der ‹causa sui› gekennzeichnet. Dieses Konzept stellt aus unseren Traditionsbeständen das konzeptuelle Material bereit zu denken, daß der Mensch, obwohl er Natur denkend erst konstituiert, doch sich als von ihr hervorgebracht denken muß. Und dies verhält sich so, weil der Mensch Modifikation der Natur ist und weil diese, sich selbst denkend und sich auf sich selbst in ihrem Handeln beziehend, ihn selbst hervorbringt. Dies ist gleichsam die metaphysische Er-

klärung für die Notwendigkeit des Anthropozentrismus-Paradoxons.

Diesen Gedanken gilt es in seiner ganzen Ungeheurlichkeit zu denken: Das uns — nicht zuletzt durch die Vermittlung Immanuel Kants — Selbstverständlichste, daß das Denken der Natur sich der Vorstellung von Kausalität bedienen müsse und daß wir Menschen zwar als Naturwesen dieser Kausalität ebenfalls uns unterworfen denken müßten, aber in unserer Beziehung auf uns selbst frei seien, — diese unser Denken als Voraussetzung stets begleitende Annahme wird von Spinoza gleichsam von allem Anfang an ‹zerschmettert›. Gewiß — er konfrontiert uns mit einer einheitlichen Naturkonzeption, aber um den Preis menschlicher Freiheit. Freiheit und Teleologie, zweckgerichtetes, nicht von außen her beeinflußtes Verhalten des Menschen, sind bloßer Schein, beruhend allein auf der Ignoranz des handelnden Subjekts hinsichtlich seiner Kausaldeterminiertheit.

Diese exemplarische historische Erinnerung zeigt, daß jeder Versuch, Natur nicht als das Andere des Menschen, sondern als Einheit von Mensch und außermenschlicher Natur zu denken, sich dem in ihm enthaltenen doppelten Anspruch stellen muß: Natur als implizit teleologisch und kausal denken *und* erklären zu müssen, wie der in ihr hervorgetriebene Mensch seinerseits nach Zwecken handeln, teleologisch denken, kurz: frei sein könne. Denken wir dies noch zusammen mit der unabweisbaren Einsicht, daß Natur uns ihrerseits seit der Verwissenschaftlichung unserer Welt vordinglich im Modus wissenschaftlichen Wissens gegeben ist, so resultiert die Konzeption Carl-Friedrich von Weizsäckers, die Einheit der Natur als Einheit von zwei Halbkreisen zu rekonstruieren, deren erster das naturwissenschaftliche Wissen über die Natur als menschliche Erfahrungsleistung wäre, während der zweite Halbkreis es unternehmen müßte, den Menschen in seinem bewußten Erkennen und freien Handeln als naturhaft und naturentstanden aufzuweisen. Schließlich gilt es drittens noch die Einsicht fruchtbar zu machen, daß es sich bei diesem Naturdenken nicht um ein rein theoretisch-kontemplatives Erfassen der *Natur*strukturen handelt, sondern daß Erfahrung *technologisch* vermittelte Erfahrung ist. Natur ist somit nicht nur Gedanken-, sondern auch Handlungsprodukt des Menschen, anders: Natur ist de facto ihrerseits bereits *Kultur*, wie in unserem engeren Themenkreis bereits aus dem Bereich der Agrikultur zwingend deutlich wird.

So erklärt sich nun auch das im letzten Abschnitt diskutierte Denkmuster von der ökologischen Krise als der ‹Rache› oder als des jetzt erfolgenden ‹Zurückschlagens› der geknechteten und ausgebeuteten Natur. Nicht die Natur als ‹das Andere› schlägt hier zurück, sondern als Reaktion darauf, daß in uns Menschen sich die Natur bloß als Objekt gesehen und mißverstanden hatte, hat die Natur selbst sich geändert und zwar sowohl subjektiv als auch objektiv: Die Menschen denken heute anders über Natur (was man als ‹Änderung der Reflexivität der Natur› bezeichnen könnte), und die Natur ist die ressourcenarme, vielleicht in gewisser Hinsicht gar ressourcenlose (was als ‹Autonomie der Natur› bezeichnet werden kann).

Bis in diese Bereiche hinein wirken sich die Konsequenzen davon aus, daß wir aufgrund eines unzureichenden oder abstrakten Naturverständnisses letztlich auch eine unzureichende und abstrakte Sichtweise der *Wissenschaft* von der Natur, und d. h. auch eine abstrakte Sichtweise der Technik und Technologie haben. Durch das hier vorgeschlagene, in der Geschichte unseres Naturdenkens immer wieder geahnte und verdrängte integrale Naturverständnis rückt hingegen Natur aus dem Status eines Begriffs, der den undenkbaren Zustand *vor* aller menschlichen Behandlung und *im gleichen Augenblick* den Gegenstand eben dieser Behandlung meint, in den Status eines zentralen Organisationsprinzips. Natur ist nicht *ein* Gebiet, neben dem es noch andere gäbe, sondern Natur meint das Wachsen des Seins in seine Grunddimensionen des Ansich- *und* Fürsichseins, wie Sartre das in Anlehnung an Hegel formulieren würde.

III. Wider den Zweifel an der Ethik

Natur fungiert außerdem aber nicht nur als integratives Gesamtkonzept, sondern auch als Wert, und das bedeutet, daß eine in der Geschichte der praktischen Philosophie notorische Problematik auftraucht, die man als die des ‹naturalistischen Fehlschlusses› kennt. Damit ist — in wenn auch irreführender Weise — ausgedrückt, daß unsere traditionelle Logik keine Möglichkeit kennt, Schlüsse von deskriptiven Sätzen, die das Sein betreffen, auf präskriptive Sätze, die Sollen ausdrücken, zu legitimieren. Stellt man dies vor

dem Hintergrund des bisher Entwickelten in Rechnung, dann läßt sich formulieren: Es geht in der Ethikbegründung um einen Naturalismus ohne Fehlschluß. Von moralischem Verhalten, auf das sich diese Ethik beziehen sollte, kann aber — ebenfalls gemäß dem bisher Entwickelten — erst dort die Rede sein, wo wir es mit selbstreferentiellen Strukturen zu tun haben, mit jenem Seienden also, um mit Heidegger zu sprechen, dem es in seinem Sein um dieses Sein geht.

Stellen wir all dies in Rechnung, dann ergibt sich zwingend, daß sich so etwas wie eine Veränderung der Ethik ereignet haben muß, die auf einer Veränderung der individuellen wie sozialen Wertstrukturen aufruht, deren theoretische Legitimation sie sind. Das bedeutet aber, daß wir, da wir es mit Ethik zu tun haben, von absoluten Verbindlichkeitsansprüchen ausgehen müssen, die aber, da das Faktum des historischen Wandels existiert, offenbar trotzdem historisch relativ sind. Ich diskutiere zunächst dieses Problem von Relativität und Absolutheit des Verbindlichkeitsanspruchs, um dann auf das Naturalismus-Problem zu sprechen zu kommen:

(1) Zunächst ist es wichtig, sich klarzumachen, daß die Innen- von der Außenbetrachtung der Moral zu unterscheiden ist. In der Innenbetrachtung fragen sich Akteure nach der Geltung der Prinzipien ihres Handelns, während sich in der Außenbetrachtung Theoretiker nach dem Wandel von solchen Geltungsansprüchen fragen. Anders: Obwohl wir theoretisch wissen, daß jede Moral nur historisch und räumlich begrenzt gilt, verlangen wir dennoch, daß die Prinzipien der Moral, nach denen *wir* uns zu richten haben, allgemeinverbindlich sein sollen. Die in der Außenbetrachtung eingesehene Relativität tut der in der Innenbetrachtung erhobenen Forderung nach Allgemeingültigkeit keinen Abbruch. So betrachtet, schließen sich also Relativität von faktischer Geltung und Absolutheit von beanspruchter Gültigkeit nicht aus. Es handelt sich nur um zwei verschiedene Betrachtungsweisen desselben.

Diese allgemeinen Reflexionen finden ihre historisch-konkrete Spiegelung darin, daß Moralen heute nicht mehr vom Himmel fallen und auch nicht mehr per Ukas erlassen werden, sondern historisch geworden sind. Um die heutige Situation zu verstehen, ist es also wichtig, sich ein idealtypisch rekonstruiertes Bild von deren Gewordensein zu machen. Ich unterscheide drei Phasen der Entwicklung von Moralen, mit denen auch drei verschiedene Typen von Moralbegründungen, also Ethiken verbunden sind.:

a. In statischen, geschlossenen Gesellschaften, die sich auf eingelebte Traditionen beziehen, gelten vorgegebene Wertpräferenzen über Jahrhunderte hinweg. Die Begründung ihrer Gültigkeit erhalten sie durch Rückgriff auf transzendente Instanzen. An diesem Typus ändert auch die Dynamisierung durch das Auftreten der mit Alleinvertretungsanspruch ausgestatteten Hochreligionen nichts. Es wird nur etwa in unserem Kulturkreis das Ethos der gelebten Sittlichkeit (Aristoteles) durch die Ethik der Berufung auf die Offenbarung (Paulus) ersetzt bzw. ergänzt.

b. In den dynamischen Gesellschaften der Neuzeit dagegen, in denen die Berufung auf eine einigende transzendente Normenlegitimationsinstanz fehlt, werden neue Begründungsformen nötig. Die Pluralität der vertretenen inhaltlichen Gesichtspunkte wird dabei — neuzeitkonform — durch Rekurs auf ein formales Vernunftprinzip geeint. Der Einheitlichkeit dieses Begründungstypus tut keinen Abbruch, daß es sich dabei um mehrere Vernunftprinzipien handelt: Ob der kategorische Imperativ und das in ihm versteckte Universalisierbarkeitsprinzip gemeint ist oder der hedonistische Kalkül und das in ihm versteckte utilitaristische Prinzip des größten Glücks der größten Zahl, ist für die Tatsache, daß hier durch einen Rekurs auf ein formales Vernunftprinzip die Debatte um inhaltliche Präferenzrelationen abgeschnitten ist, völlig gleichgültig.

c. In dem gegenwärtigen pluralistisch-technologischen Zeitalter, das auch, was seine kulturelle Oberfläche betrifft, ‹postmodern› genannt wird, findet sich eine Gemengelage historisch unterschiedlicher Morallegitimationstypen. Während auf der einen Seite durchaus noch die verallgemeinerbaren Prinzipien der neuzeitlich-formalen Ethik gelten, haben auf der anderen Seite durch die Tendenzen zum Regionalismus und die Betonung des Eigenrechts aller in einer pluralistischen Gesellschaft vertretenen Gesinnungsgemeinschaften auch die verschiedensten inhaltlichen Ethiken wieder an Boden gewonnen, so daß es zu einer Konkurrenz und einem Zusammenspiel unterschiedlichster Moralen und dann auch unterschiedlichster Ethiken kommt. Anders: Jedes Individuum, um dessen

Handlungsentscheidung es geht, gehört unterschiedlichen Gruppierungen und unterschiedlichen ethischen Gemeinschaften an.

(2) Ich komme damit zur Naturalismus-Problematik. Gefordert war ein Naturalismus ohne Fehlschluß, also eine Naturkonzeption, die mindestens zweierlei leistet: Sie muß einerseits die Übereinstimmung von Sein und Sollen ermöglichen, da nur so die moralisch relevante Beziehung von Handlungsubjekten auf Seiendes gedacht werden kann, und sie muß andererseits die Differenz von Sein und Sollen so aufrecht erhalten, daß nicht die Erhaltung von allem, was ist, nur schon deswegen, weil es ist, auch schon moralisch gesollt ist, wie dies n.b. aus dem Appellcharakter des Seins in dem «Prinzip Verantwortung» von Hans Jonas irrtümlicherweise abgeleitet werden könnte.

Eine solche Naturkonzeption ist nun allerdings an ebendem, was bisher entwickelt worden ist, abzulesen: *Natur ist das, was, aller Trennung von Mensch und außermenschlicher ‹Natur› vorausliegend, deren Identität ausmacht.* Natur ist daher, da Sollen nichts anderes ist als eine jedem zumutbare Optimierungsvorstellung bezüglich des Seins im Denken, auch der Sein-Sollen-Differenz, da ihr vorausliegend, entzogen. Das läßt sich auch so ausdrücken, daß das Sollen, das wir folgenbezogen ‹Verantwortung› nennen, nichts anderes ist als die ins Bewußtsein, ins reflexive Selbst erhobene Beziehung der Angewiesenheit von Seiendem aufeinander. Erst auf dieser, der bewußten Ebene, treten Sein und Sollen — analytisch — auseinaner, aber dies ist eine Differenz, die nur für das reflektierende Bewußtsein ist.

Das bedeutet gerade nicht, daß nun alles, was ist, eben deswegen, weil es ist, schon moralisch gesollt wäre. Vielmehr muß nach der Differenz der Verantwortungs- bzw. der Sollensgrade gefragt werden, ebenso wie es im Bereich des Seins unterschiedliche Grade des Aufeinander-angewiesen-Seins gibt. Demgegenüber, worauf ich als Seiender stärker angewiesen bin, bin ich als Denkender moralisch auch stärker verantwortlich als demgegenüber, von dem ich als Seiender weniger stark abhängig bin.

Die Absicht dieses Abschnittes war es, eine konstruktive Kritik an den Positionen zu liefern, die an der Existenz oder der Wirksamkeit einer philosophischen Ethik für die gegenwärtige technologische Zivilisation zweifeln. Aus dem, was ich bisher entwickelt habe, ergibt sich, daß mit ‹Ethik› in diesem Zusammenhange die Begründung von zwar historisch variablen, aber je innerhalb eines Begründungssystems mit Allgemeingültigkeitsanspruch ausgestatteten moralischen Präferenzrelationen gemeint ist. Aus dem bisher Skizzierten ergibt sich aber auch, daß für unsere Situation damit ein auf den Errungenschaften der Moderne aufbauendes, diese jedoch weiterentwickelndes Konzept gemeint ist, das sich am besten in folgendem vierstufigen Verfahrensmodell abbilden läßt, in welchem in sinkendem Allgemeinheitsgrad Handlungsoptionen ausgeschieden werden:

1. Auf einer obersten Ebene kommen die allgemeinen formalen Prinzipien in Anwendung, die die Vernunftethik der Moderne bereitstellt. Es handelt sich dabei vordringlich um die Vernunftprinzipien der Universalisierbarkeit, der Gleichheit und der Fairness. Diese Prinzipien, deren inneres Charakteristikum transzendentale Begründbarkeit ist, stellen einen in der europäisch-postmodernen Zivilisation unerläßlich notwendigen, aber nicht hinreichenden Bestand an Prüf- bzw. Begründungskriterien dar.

2. Im weiteren gilt es, zeitabhängige Prinzipien aus dem Bereich des Begründungsgehaltes in Ansatz zu bringen, wie etwa die auf eine rational begründbare Form reduzierte These von Hans Jonas, es gelte ein Vorrang der schlechten Prognose. Hierher gehört allerdings auch der normativ gewordene Naturbegriff gemäß dem Modell abgestufter Angewiesenheitsbeziehungen, das soeben entwickelt worden ist.

3. Darüberhinaus gilt es, regionale Prinzipien in Anwendung zu bringen, die zwar nicht auf alle Fälle, aber auf einen bestimmten Bereich von Fällen nach allgemeinem Konsens anwendbar sind. Hier sind insbesondere berufsstandsspezifische Selektionen von Problemen und Kriterien anzusiedeln. Ein Beispiel hierfür stellt etwa das ‹principle of informed consent› dar, das in der Region der ärztlichen Ethik eingeführt ist und seit dem «Nuremberg Code» in bezug auf die Humananwendung von Forschung, Diagnose und Therapie unbestritten gilt.

4. Schließlich wird der Begründungsgehalt auch noch in materialer Hinsicht als der historische variable Bereich der Ethik in Rechnung gestellt werden müssen, in dem die materialen Werte der an der Handlung beteiligten Gruppen in Rechenschaft gezogen werden. Hier gilt es etwa,

die ‹Ethic Committees›, die an den Kliniken und in den Ärzteverbänden existieren, als eine — wenn auch unzureichende — Problemlösung auf Repräsentationsbasis anzusetzen.

Es handelt sich hierbei, wie leicht zu sehen ist, um ein relativ unspekulatives, aber hart-selektives Verfahren, das mit einigen wenigen Prinzipien der traditionalen Ethik auskommt und diese von Situation zu Situation durch geltende regionale und zeitabhängige Prinzipien ergänzt. Daher spreche ich von einer *problem-* im Gegensatz zur traditionalen *prinzipienorientierten* Ethik, da es in starkem Maße auf die Analyse des jeweiligen Einzelfalles ankommt (s.u. IV). Daß es sich darüberhinaus um eine individuen-übergreifende Ethik handelt, dürfte von selbst einleuchten, da, wie ich anderenorts ausgeführt habe, die Akteure in den technologischen Handlungszusammenhängen fast niemals mehr Individuen, sondern Teams, Gruppen, Kollektive, Firmen und Konzerne sind.

IV. Wider die biotechnologischen Gesinnungsethiker

Nach diesem theoretischen Vorlauf, was das Verfahren und die ethischen Prinzipien betrifft, komme ich nun zu dem Gegenstandsbereich, dem gemäß den Konzeptionen der problemorientierten Ethik eine zentrale Stellung eingeräumt werden muß. Entsprechend allgemeiner Meinung läßt sich der Bereich der hier interessierenden, d.h. der gentechnisch verfahrenden Biotechnologie grundsätzlich in fünf Teilbereiche unterteilen: 1. Die biologische Stoffumwandlung und Rohstoffversorgung; 2. die Pflanzenproduktion; 3. die Tierproduktion; 4. Umwelt und 5. Gesundheit. In diesen Sektoren verspricht die gentechnisch verfahrende Biotechnologie nicht nur nützliche, sondern auch ökonomisch interessante Ergebnisse zu erbringen. In diesen Gebieten ist aber auch mit Risiken zu rechnen, die u.U. bis hin zu katastrophalen Seuchen durch Freisetzung von gentechnisch variierten Mikroorganismen führen können. Für die Landwirtschaft von Interesse sind dabei vordringlich die Sektoren der Pflanzenproduktion und der Tierproduktion, wobei auch dem Sektor Umwelt eine Bedeutung zukommt. Wer nicht einem allgemeinen und undifferenzierten gesinnungsethischen ‹Dafür› oder ‹Dagegen› das Wort reden will, sondern gemäß den Prinzipien einer problemorientierten Ethik argumentativ entscheiden will, muß daher hier eine sachliche Analyse vornehmen.

Die Tatsache, daß entsprechende argumentative Analysen im Bereich der Humananwendung der Gentechnologie bereits vorliegen, hat nicht nur den Charakter bzw. Effekt einer Ablenkung, den wir eingangs konstatiert haben, sondern darüberhinaus noch und durchaus den Charakter eines Leitfadens, wenn wir nämlich ernst nehmen, was wir eingangs über das Anthropozentrismus-Paradox und — im Zusammenhang mit dem Naturalismus — über das Prinzip der abgestuften Verantwortlichkeit gesagt hatten. Daraus folgt:

(1) In allen Bereichen der Anwendung gentechnischer Methoden gilt, daß im Abstufungssinne die menschliche, körperliche wie seelische Integrität stets gewahrt bleiben muß. Als Durchführungsregel für dieses Prinzip muß die traditionelle juristische Beweislastverteilungsregel (Kriele) gelten, derzufolge dergenige, der a) Laborexperimente durchführt oder b) diese in den Feldversuch überführt oder c) gar die industrielle Nutzung in großen Produktionszusammenhängen anstrebt, den Nachweis der Gefahrlosigkeit führen muß. Das Gemeinwesen dagegen ist dafür verantwortlich, durch legislative Maßnahmen die Risikogrenzen festzusetzen, deren Unverletztheit die eben Genannten nachweisen müssen, und durch exekutive Maßnahmen die Einhaltung dieser Risikogrenzen zu garantieren.

Schließlich ist davon die sozialpolitische oder, wie manche sagen: die sozialethische Hinsicht zu unterscheiden, daß, wie alle einschlägigen empirischen Studien belegen, der aufgrund der Risikoberechnung (Schadenshöhe mal Eintrittswahrscheinlichkeit) errechneten rationalen Akzeptabilität in den meisten Fällen die faktische Akzeptanz nicht entspricht, was, wie ich anderenorts gezeigt habe, an der Tatsache der Nichtquantifizierbarkeit qualitativer Risikowahrnehmung liegt, in die so etwas wie ein geltendes, weil gelebtes Ethos einfließt.

(2) Die Einsichten, die aufgrund der eingangs erwähnten Konzentration auf die Humananwendung gentechischer Methoden in der ethischen Reflexion erzielt worden sind, sind nach dem Prinzip der situativen Abstufung auf den Bereich der Tier- und Pflanzenproduktion zu übertragen. Da sich aber aufgrund der Prinzipien der Universalisierbarkeit und der Fairness

im Bereich der Humananwendung zeigen läßt, daß ein Gentransfer in Keimbahnzellen ethisch verboten ist, während alle anderen Gentransferformen unter Abwägungsvorbehalt gestellt werden müßten, heißt dies für die Außerhumananwendung: Kategorisch verboten wie beim Menschen ist der Gentransfer in Keimbahnzellen von nichtmenschlichen Lebewesen zwar nicht, er ist jedoch zunächst einmal auf die niederen Organismen zu beschränken, sofern die unter 1) erwähnten Sicherheitsbedingungen erfüllt sind.

(3) Da außerdem der Wert der Einheit der Natur in der erwähnten Weise gilt, ist stets die mögliche Gefährdung dieser Einheit im Sinne der Zerstörung des ökologischen Gleichgewichts zu bedenken. Das bedeutet konkret, daß vor jeder Maßnahme der Tier- bzw. der Pflanzenproduktion nicht nur eine technologische, sondern auch eine auf Sozial- und Umweltverträglichkeit ausgerichtete Folgenabschätzung vorgenommen und vorgelegt werden muß.

(4) Bei Primaten und anderen höheren Lebewesen muß die Anwendung der genannten Prinzipien umgekehrt zur Folge haben, daß hier Eingriffe in die Keimbahnzellen stets verboten und nur in jenen Ausnahmefällen erlaubt sind, in denen solche Eingriffe dem Schutz der entsprechenden ethischen Güter beim Menschen, d.h. der körperlichen und seelischen Integrität dienen können.

(5) Dabei muß klar sein, daß jeder Eingriff in das Genom irgendeines Lebewesens zunächst einmal rechtfertigungsbedürftig ist: Bereits Albert Schweitzers Auffassung, daß selbst das Töten von Bakterien zum Zwecke der Erhaltung menschlichen Lebens der Fall einer Pflichtenkollision ist, gehört hierher.

Analoges gilt für den Fall der Pflanzenproduktion. Allerdings ist hier in noch verstärktem Maße auf das Prinzip ‹Einheit der Natur› im Hinblick auf das ökologische Gleichgewicht zu achten (wir sind in gewisser Weise von den Pflanzen stärker abhängig als von den Tieren) und ebenso auf das Prinzip der intergenerationellen Fairness (die nachfolgenden Generationen haben das gleiche Recht wie wir, eine ihre eigene Entfaltung garantierende Vielfalt der außermenschlichen Natur vorzufinden, die nicht durch ökologische Instabilitäten, die vom Menschen produziert sind, in irreversibler Weise beeinträchtigt sind).

Mit anderen Worten: Wenn das Verhältnis von Mensch und Natur nicht als dasjenige von Antagonisten, sondern von Gesamt- und Teilmenge aufgefaßt wird, wenn also der Mensch als Mensch selbst der selbstreflexive Teil der Natur ist, dann muß die Titelfrage meines Beitrags auch zunächst einmal so beantwortet werden: Ja, die Ethik läßt eine Technisierung der Natur zu, da die Technik der Natur deren Kultur ist. Aber sie läßt nicht *jede* Technisierung der Natur zu, und eben hierin liegt auch das eigentliche ethische Problem. Der ‹Abschied vom Prinzipiellen›, von dem mein Zunftkollege Marquard zu sprechen pflegt, wird zwar auch in diesen Zusammenhängen genommen, aber, wie ich explizit sagen möchte, in einer erfreulichen Weise: Indem nämlich nach wie vor sich in Geltung befindende Prinzipien angewendet werden, verbieten sich prinzipiell allgemeingültige Großentscheidungen.

Schließlich darf nicht vergessen werden, daß auch schon die einfachsten Fälle, die gar nicht wie Pflichtenkollisionen aussehen, sich als Pflichtenkollisionen konstruieren lassen müssen: Jede Handlung, die ausgeführt wird, schließt nämlich alle unterlassenen Handlungsoptionen aus, die mithin mit ihr hätten kollidieren können; und umgekehrt ist jede Handlungsunterlassung selbst auch eine Handlung. Es ist evident, daß die Moralität von Handlung und Unterlassung nur aufgrund einer Analyse der (antizipierten oder faktischen) Folgen dieser Handlungen bemessen werden kann, und das bedeutet, daß es sich bei Lichte betrachtet gar nicht um einen Abschied vom Prinzipiellen, sondern einen Abschied von der Gesinnungsethik handelt. Allgemeine Regeln wie ‹Eine technische Produktion von Pflanzen oder Tieren ist moralisch böse und daher ethisch nicht legitimierbar› sind zwar damit nicht ausgeschlossen, aber sie können erst Resultat einer sorgfältigen Abschätzung der Folgen, nicht aber Prämissen sein.

Lassen Sie mich abschließend noch etwas zum nur verdeckt konsequentialistischen Argument der Ignoranz sagen, das häufig zu hören ist. Dieses Argument besteht darin, daß zunächst auf die faktische Endlichkeit unseres Wissens und dann auf die prinzipielle Unmöglichkeit, alle relevanten Folgen abzuschätzen, hingewiesen wird. Meist wird das dann noch mit einer marginalen Benutzung des Risikoarguments gekoppelt, in dem hier interessierenden Bereich zumeist mit Verweis auf die Retroviren. Daraus wird abgeleitet, daß, solange eine Gefahr der Produktion ge-

fährlicher Organismen als Nebenfolge anderer gentechnischer Produktionen nicht ausgeschlossen werden könne, diese Produktion gänzlich unterbleiben müsse.

Ich habe früher selbst diese Auffassung vertreten, bin aber unterdessen der Ansicht, daß auch hier ein Zeitfaktor in die ethische Überlegung einzuführen ist. Nicht gilt generell, daß, wer die Folgen seiner Handlungen nicht überblicken kann, diese Handlung nicht ausüben darf, sondern es gilt, daß, wer nach Anwendung aller zu dem Zeitpunkt verfügbaren Wissensressourcen in der Abschätzung der beabsichtigten und nichtbeabsichtigten Folgen zu dem Ergebnis kommt, daß sich darunter Folgen befinden, die man selbst zu tragen nicht bereit wäre, ethisch gemäß dem Prinzip der Fairness nicht legitimiert ist, diese Handlung auszuführen. Dieses so eingeschränkte Argument zeigt, daß es so etwas wie eine ethisch ableitbare sekundäre moralische Verpflichtung zur Technikfolgenabschätzung gibt.

Literatur

J. Bencham, 1789: An Introduction to the Principles of Morales and Legislation, wieder abgedruckt in ders.; Collected Works (London 1970).

B. Biervert/J. Wieland, 1989, «Der ethische Gehalt ökonomischer Kategorien — Beispiel: «Der Nutzen», in B. Biervert/M. Held (Hgg.), Ökonomische Theorie und Ethik (Frankfurt/New York).

J. Ellul, 1954, La Technique ou l'enjeu du siècle (Paris).

A. Gehlen, 1957, Die Seele im technischen Zeitalter (Hamburg).

S. Giedion, 1982, Die Herrschaft der Mechanisierung (1948, dt. Frankfurt a.M.).

H. Jonas, 1982, «Laßt uns einen Menschen klonieren»: Scheidewege, Jg. 12/H. 1, 462-489.

E. Kapp, 1877, Grundlinien einer Philosophie der Technik (Nachdruck Düsseldorf 1978).

H. Lenk, 1982, «Herausforderung der Ethik durch technologische Macht», in ders., Zur Sozialphilosophie der Technik (Frankfurt a.M.).

E. MacCormac, 1986, «Men and Machines: The Computational Metaphor», in C. Mitcham/A. Huning (Hgg.), Philosophy and Technology II: Information Technology and Computers in Theory and Practice (Dordrecht/Boston/Lancaster/Tokyo) 157-170.

C. Mitcham, 1986, «Information Technology and the Problem of Incontinence», in: C. Mtcham/A. Huning (Hgg.), aaO., 247-256.

M. Scheler, 1926, «Mensch und Geschichte», wieder abgedruckt in ders., Gesammelte Werke, Bd. 9 (Bern/München 1976) 120-144.

R.P. Sieferle, 1984, Fortschrittsfeinde? (München).

M. Weber, 1919, «Politik als Beruf», wiederabgedruckt in ders., Soziologie, Weltgeschichtliche Analysen, Politik, hg. v. J. Winckelmann (Stuttgart ^{3}1964)

W. Ch. Zimmerli, 1979, «Von Kernenergie und menschlicher Verantwortung am Ende des Wachstumsdenkens», in ders. (Hg.). Kernenergie — wozu? (Basel/Stuttgart) 122-140.

W. Ch. Zimmerli, 1986, «Who is to Blame for Data Pollution?». in C. Mitcham/A. Huning (Hgg.), aaO., 291-305.

W. Ch. Zimmerli, 1987a, «Wandelt sich die Verantwortung mit dem technischen Wandel?», in H. Lenk/G. Ropohl (Hgg.), Technik und Ethik (Stuttgart) 92-111.

W. Ch. Zimmerli 1987b, «Kausalität versus Teleologie. Zu Geschichte und Leistungsfähigkeit unseres Naturdenkens». in: C. Burrichter/R. Inhetveen/R. Kötter (Hgg.), Zum Wandel des Naturverständnisses (Paderborn/München/Wien/Zürich) 137-159.

WALTHER CH. ZIMMERLI

1945 geboren. Nach Studien am Yale-College sowie den Universitäten Göttingen und Zürich Lehrtätigkeit an der Universität Zürich; 1978-88 o. Professor für Philosophie an der Technischen Universität Braunschweig, seit 1988 an der Universität Bamberg; Direktoriumsmitglied im Institut für Gesellschaft und Wissenschaft an der Universität Erlangen-Nürnberg; lehrt außerdem an der Universität Zürich. Wichtigste Veröffentlichungen: Die Frage nach der Philosophie. Interpretationen zu Hegels ‹Differenzschrift› (1974); (zusammen mit R. Simon-Schaefen:) Theorie zwischen Kritik und Praxis (1975); (zusammen mit W. Hornstein u.a.:) Jugend ohne Orientierung? (1982, ^{1}1983); Homo faber ignorans (1988); Herausgeber und Mitautor: Wissenschaftskrise und Wissenschaftskritik (1974); Technik — oder wissen wir, was wir tun? (1976); Kommunikation — Codewort für ‹Zwischen-Menschlichkeit› (1978); Kernenergie — wozu? Bedürfnise oder Bedrohung (1978); Mitherausgeber und Mitautor: Wissenschaftstheorie der Geisteswissenschaften, Konzeptionen, Vorschläge, Entwürfe (1975); Esoterik und Exoterik der Philosophie. Beiträge zu Geschichte und Sinn philosophischer Selbstbestimmung (1977); Die ‹wahren› Befürfnisse — oder: Wissen wir, was wir brauchen? (1978); zahlreiche Aufsätze zur Philosophie, insbesondere zur Technikphilosophie sowie zur Sozialphilosophie und Ethik. Anschrift: Prof. Dr. Walther Ch. Zimmerli, Spielmannstraße 8, D-3300 Braunschweig.

CONCILIUM aktuell

Dietmar Mieth

Nostalgie

Im vorigen Jahrhundert stellte der Leibarzt des Papstes bei der Untersuchung von Schweizer Gardisten eine leibseelische Krankheit fest, die er mit «Nostalgie» bezeichnete. Die Sehnsucht, am Ort der Herkunft geborgen zu sein, ist wohl am besten im deutschen Wort «Heimweh» gefaßt. Aber das Wort Nostalgie reicht heute viel weiter. An die Stelle der «räumlichen» ist die «zeitliche» Sehnsucht getreten: die Sehnsucht nach einer Vergangenheit und der Wunsch, sie wieder zu beleben bzw. sie wieder zu erleben.

Das Wort Nostalgie als Ausdruck und als Diagnose unserer Gegenwart hat sich inzwischen in alle möglichen Richtungen ausgedehnt und mit der Macht seines inflationären Gebrauches viele ähnlich aussehenden, aber vielleicht doch nicht identischen Phänomene unter seinen Herrschaftsanspruch gebracht. Das erschwert die Definition. Es ist wie mit einem ausgeschütteten Glas Wasser, das mehr durchtränkt, als man vorher vermuten konnte, oder wie mit dem Quecksilber eines zerbrochenen Fieberthermometers, das nach allen Richtungen davonrollt und in immer kleinere Kügelchen zerfällt.

Bei der Jahresversammlung des Direktoriums von «CONCILIUM» nach Pfingsten 1989 hatte ich die Gelegenheit, manche meiner gebildeten und scharfsinnigen Kolleginnen und Kollegen zu fragen, welche Phänomene unter diesen Ausdruck «Nostalgie» fallen und wie sie richtig zu beschreiben seien. Im Umfeld dieser Versammlung konnte ich auch verschiedene Generationen befragen. Zunächst war ich überrascht, daß auch die Jugend «nostalgisch» sein kann, auch wenn es sich nicht um die Erinnerung einer selbst erlebten Vergangenheit handelt, sondern um die Wiederentdeckung und Wiederbelebung von Traditionen, die bei jungen Menschen die Sehnsucht erwecken, etwas zu erleben, wovon sie erahnen, daß es Menschen weit vor ihrer Generation wichtig gewesen ist.

Als Beispiele wurden im religiösen Bereich der gregorianische Choral und das nächtliche Stundengebet der Mönche genannt. Im weltlichen Alltag spielt eher die sehnsüchtige Aneignung der Erlebnisse einer früheren Generation (z. B. der 50er Jahre) eine Rolle, aber auch eine Nostalgie gegenüber «Aufbrüchen» in der modernen Gesellschaft einerseits und gegenüber gesicherten «Ordnungen» in der bürgerlichen Gesellschaft andererseits. In der Welt (auch der Universität) ist eher die Sehnsucht nach dem Gefühl, «geborgen» zu sein, zu beobachten, als die Sehnsucht nach dem Gefühl, auf eine neue Weise «frei» zu sein. Hierin gibt es einen Bruch der Generationen, weil die mittlere Generation mit ihren prägenden Erfahrungen um die «Aufbrüche» der sechziger Jahre total anders empfindet als die «postmoderne» Generation mit ihrer Liebe zur Differenz und zu Geborgenheit in Kleingruppen, die der Schriftsteller Botho Strauß einmal als «solidarische Nester» bezeichnet hat. In den deutschen Universitäten werden wieder die Farben der Verbindungen sichtbar, und mancher Professor liebäugelt mit den alten Talaren, die an vielen Orten seit 1968 im Schrank hängen. Mit den Jahren ist der «Muff» nicht verschwunden und ein Hauch von Resignation hängt über der Vergeblichkeit, alte Symbolwelten durch neue zu ersetzen. Denn Symbole sind weder verzichtbar noch erzwingbar.

Eine Unterscheidung der nostalgischen Geister im Sinne der «discretio spiritum» bringt zunächst unverdächtige, ja sogar produktive Elemente zum Vorschein. Die Sehnsucht nach der «verlorenen Zeit» (Marcel Proust), die verwandelnde Aneignung der Vergangenheit durch die Kultur der Erinnerung, der Anspruch unerfüllter «Kindheitsträume» (J. B. Metz) und weiter wirkender «Kindheitsmuster» (Christa Wolf) — das alles ist, wenn es auch immer wieder sozusagen neu an der Zeit ist, im Grunde zeitlos. Alle können daran teilnehmen. An die Stelle der Beschwörung eigener Erfahrung kann die (manchmal kommerzielle!) narrativ-bildnerische Beschwörung fremder Erfahrung treten. Bin ich nostalgisch, weil ich meine erinnerte Erfahrung und die begleitenden Gefühle idealisiere oder bin ich nostalgisch, weil ich Sehnsucht nach dem anderen, dem Nicht-Erlebten, Nicht-Erfahrenen habe, das mir andere mit ihren Geschichten bezeugen? Es gibt offensichtlich spontane Nostalgie der ersten Art und vermittelte bzw. erworbene Nostalgie der zweiten Art.

Die Versuchung ist nicht gering, eine Nostalgie für die Nostalgie zu entwickeln, denn die damit

verbundenen Gefühle romantisierender Sehnsucht sind genußvoll als Lust und Schmerz zugleich. Die spätromantische Lyrik ist voll davon: «und meine Seele spannte / weit ihre Flügel aus» (Joseph von Eichendorff). Aber unser kritisches Bewußtsein sollte sich nicht ganz in den Sog des lustvollen Genusses der Differenz der Gefühle ziehen lassen, sonst ist die Versuchung zur Gefolgschaft ohne Kritik viel zu groß.

Eine einfache kritische Unterscheidung ist zu treffen: solange Nostalgie die menschliche Sehnsucht nach Freiheit und Geborgenheit zugleich *nicht einseitig zugunsten der Geborgenheit auf Kosten der Freiheit verschiebt, solange sie also eine Nostalgie in der Schwebe und in der Balance ist, ist sie auch ein kritischer Anstoß, ein die Aufklärung bewegender Impuls, der zum Engagement und nicht zur Flucht verhilft. Wenn aber Nostalgie ganz* in die Sehnsucht nach dem Gefühl, geborgen zu sein, *umschlägt, enthält sie nicht mehr das Ingrediens der gefährlichen Erinnerung, sondern nur noch den Wunsch nach der Wiederbelebung alter Lebensstile oder der Wiedererrichtung von Mauern der Ordnung, von väterlichen Autoritäten, von fraglosen (und darum fragwürdigen) Solidaritäten. Diese Nostalgie ist der «fruchtbare Schoß» (Bert Brecht) des «aufhaltsamen Aufstieges» alter Mythen, die das Hirn benebeln und dem Herzen die «Genauigkeit des Fühlens» (Robert Musil) nehmen.*

Das Buch von Gabriel Marquez «Die Liebe in den Zeiten der Cholera» ist ein gutes Beispiel für diese Unterscheidung der Geister. Die für ältere Menschen spontane, für jüngere sekundär vermittelte Sehnsucht nach dem ganz Anderen der Liebe, nämlich nach der Treue zur Liebe als Abenteuer, ist ständig ironisch gebrochen und stiftet deshalb ein nostalgisches und ein kritisches Bewußtsein zugleich. Die ethische Verantwortung der Nostalgie ist nur durch Ironie und Humor zu gewährleisten. Es ist nicht falsch, die Differenz der Zeiten zu fühlen und zu träumen. Es ist nicht falsch, mit den Poeten in der schwebenden Balance von Sehnsucht und Satire zu schwelgen. Aber mit der Herrschaft der Geborgenheits-Nostalgie inszenierte Flucht in die Rockschöße der Vergangenheit und in die Vaterschöße idealisierender Ordnungsgestalten ist falsch. Wo immer die Nostalgie zum Komplizen der Entmündigung wird, muß man ihr nicht nur die Vernunft, sondern auch den Traum der Aufbrüche in die Freiheit entgegenstellen, sei es in den Kirchen oder auf dem Markte der gesellschaftlichen Öffentlichkeit.

Es gibt also eine «naive», eine «aktive» und eine «ironische» Nostalgie. Die «naive» Nostalgie umfaßt die biographische oder historische Vergangenheit, indem sie diese ebenso wie die damit verbundenen Gefühle kultiviert. Die «aktive» Nostalgie experimentiert mit der Rückkehr des Gewesenen. Sie ist doppeldeutig, weil die Vergangenheit der Schoß des Guten und des Schlechten sein kann. So gibt es also eine Exodus-Nostalgie und eine Ordo-Nostalgie. Die «ironische» Nostalgie versucht, die Gefühle der Wehmut kritisch zu klären, sie ist aufgeklärte, rationale Nostalgie, aber in dem Sinne, daß sie die Gefühle nicht aufgibt, sondern hinaufhebt in die Klärung der Vernunft.

Der Wunsch Robert Musils nach einem «Generalsekretariat für Genauigkeit und Seele» ist in diesem Sinne zugleich ironisch und kreativ. Die Nostalgie unserer Zeit ist als Gegengewicht zur Rationalität und Instrumentalisierung, aber auch als Gegengewicht zur Autorität der Freiheit entstanden. Diese Ambiguität mahnt uns zur Vorsicht, mahnt uns, Träume an Realitäten zu prüfen und die Sehnsucht nach der Geborgenheit in ihren totalitären Folgen.

(«CONCILIUM aktuell» erscheint unter der Verantwortung der jeweiligen Verfasser.)

INTERNATIONALER THEOLOGISCHER KONGRESS

vom 9. bis 14. September 1990



INTERNATIONALER THEOLOGISCHER KONGRESS
zum Thema
«An der Schwelle zum dritten Jahrtausend»

vom 9. bis 14. September 1990 in der Universität Löwen

Veranstaltet von

CONCILIUM
Internationale Zeitschrift für Theologie
anläßlich ihres fünfundzwanzigjährigen Bestehens

Der Kongreß soll Gelegenheit bieten, über die Situation von Kirche und Welt an der Schwelle zum dritten Jahrtausend zu diskutieren und darüber, welche Schlußfolgerungen für die Arbeit der Theologen aus den vorgetragenen Analysen und Interpretationen zu ziehen sind.

Außer den einführenden und abschließenden Vorträgen (von Edward Schillebeeckx, Johann Baptist Metz und Jean-Pierre Jossua), durch die dem Kongreß ein Element der Aktualität und Überraschung bewahrt bleiben soll, werden die Referate und Korreferate in CONCILIUM 1990/1 (Februar - Heft 1990) vorveröffentlicht, so daß der Schwerpunkt der Veranstaltung auf der Diskussion in Gruppen und in den Plenarsitzungen liegen wird.

Das Thema des Kongresses wird in drei Sektionen behandelt:

Sektion I:

Befreiende und belastende Erinnerungen aus der Vergangenheit von Kirche und Welt. — Es sprechen: Elisabeth Schüssler Fiorenza und Christian Duquoc

Sektion II:

Die Wahl zwischen Leben und Tod:
Seit dem «Tod Gottes» hat auch der Mensch etwas von seiner Menschlichkeit verloren / Bedrohung des Überlebens der Menschheit und die Frage nach einem «Leben vor dem Tod» / Die Kirche vor der Wahl, sich durch falsche oder richtige Entscheidungen die Zukunft zu verbauen oder sich ihr zu öffnen. — Es sprechen: Jürgen Moltmann und David Tracy

Sektion III:

Das religiöse und theologische Reden über Gott und das kommende Gottesreich als Heil und Glück der Menschheit. Weil die Konflikte, welche die Welt spalten, auch die Kirche spalten, müssen wir die Weise unseres Redens über Gott kritisch neu analysieren. —
Es sprechen: Hans Küng und Gustavo Gutiérrez

CONCILIUM lädt mit dieser Vorankündigung alle Interessierten ein, als Beobachter an diesem Kongreß teilzunehmen.

Wenn nötig, können wir Sie auch über preiswerte Unterkünfte in der Nachbarschaft der Universität Löwen informieren.

Die Kongreß-Teilnehmer-Gebühr beträgt 15,— US-$.

Anmeldungen bitte an: Genralsekretariat CONCILIUM
Mevrouw E. Duindam-Deckers in handen
Prins Bernhardstraat 2
NL-6521 AB Nijmegen / Niederlande

Diesem Heft liegt ein Duplikat dieser Einladung lose bei. Weitere Exemplare können angefordert werden bei: Matthias-Grünewald-Verlag, Postfach 3080, D-6500 Mainz 1.

Wir bitten alle Fakultäten und Institute, das lose beiliegende Einladungsblatt an geeigneter Stelle zur Information ihrer Mitglieder und Hörer auszuhängen.

Vorwort

Johann Baptist Metz/
Edward Schillebeeckx

Weltkatechismus oder Inkulturation?

Zwischen dem hier behandelten Thema und den beiden letzten Heften der Sektion Dogmatik unserer Zeitschrift besteht ein innerer Zusammenhang: 1985 behandelten wir das Thema «Lehrautorität der Glaubenden» und 1987 das Thema «Orthodoxie und Heterodoxie». Hier nun geht es um das Thema «Einheit und Vielheit», konzentriert auf die gegenwärtige weltkirchliche Diskussion: Weltkatechismus und/oder Inkulturation?

I.

Am 9.12.1985 verabschiedete die «Zweite Außerordentliche Synode der Bischöfe» ein Schlußdokument. Im Zusammenhang mit der Erörterung der «Quellen, aus denen die Kirche lebt», formuliert die Synode: «Sehr einmütig wird ein Katechismus bzw. ein Kompendium der ganzen katholischen Glaubens- und Sittenlehre gewünscht, sozusagen als Bezugspunkt für die Katechismen bzw. Kompendien, die in den verschiedenen Regionen zu erstellen sind. Die Darlegung muß biblisch und liturgisch angelegt sein, die rechte Lehre bieten und zugleich dem modernen Lebenshorizont der Gläubigen angepaßt sein.» Dazu einerseits der Kommentar des Sondersekretärs der Synode: «Dieser Vorschlag kam keineswegs von der Kurie; er entsprang nicht zentralistischem Denken. Er kam zunächst von der Peripherie, von Kirchen der Dritten Welt, wurde dann freilich auch von europäischen und nordamerikanischen Bischöfen aufgegriffen. Als dann die Synode aus naheliegenden Gründen nicht sofort darauf einging, wurde er von mehreren Sprachgruppen erneut vorgetragen» (vgl. W. Kasper, Zukunft aus der Kraft des Konzils. Die außerordentliche Bischofssynode 1985). Andererseits ist bekannt, daß Kardinal Oddi und Kardinal Ratzinger in den siebziger Jahren einen Weltkatechismus befürwortet haben. Kardinal Oddi hatte sogar schon einen vorläufigen Text bereit; dieser wurde jedoch von der «Internationalen Katechetischen Kommission» einstimmig abgelehnt. Kardinal Ratzinger plädierte in den Konferenzen von Lyon und Paris ebenfalls für einen Weltkatechismus. Die Behauptung, der Vorschlag eines Weltkatechismus komme nicht von der Kurie, sondern von der Dritten Welt, bedarf deshalb wohl einiger Nuancierung.

Hinter diesem Plan eines Weltkatechismus steht zwar nicht eine gezielte uniformistische oder eurozentrische «Indoktrination», sondern der Versuch, der neuen pluralen weltkirchlichen Situation im Bereich der Katechese und der Glaubensvermittlung Rechnung zu tragen. Dabei tauchen jedoch zentrale Fragen auf, die vor allem auch die dogmatische Theologie betreffen. So suggeriert der synodale Text, daß es so etwas wie einen unveränderlichen «Bestand» der Glaubens- und Sittenlehre gebe, der «in sich selbst» von der kulturellen Geschichte und Diversifikation nicht tangiert werde. Auch scheint der Text auf einer «quantitativen» Fülle der Glaubensinhalte zu insistieren, ohne die «hierarchia veritatum» zu erwähnen. Ist übrigens mit diesem Weltkatechismus ein «Lehrmittel» oder ein «Glaubensdokument» gemeint? Und: ist in allen Kulturen ein «Katechismus als Lehrmittel» überhaupt ein mögliches Instrument der Glaubensvermittlung und Glaubenstradierung? Wie verhält sich also dieses Projekt eines Weltkatechismus zu der vom Konzil geforderten Aufgabe einer authentischen Inkulturation?

Der synodale Text legt übrigens auch die Auffassung nahe, die religiöse Krise sei primär eine doktrinelle Krise und nicht primär eine Krise der christlichen Subjekte, der Institutionen und ihrer Praxis. Damit ist offensichtlich die Frage

nach der angemessenen Diagnose der gegenwärtigen Krisensituation berührt — und nicht zuletzt auch die Frage, wie die sog. Tradierungskrise des Glaubens einzuschätzen und wie ihr in einer kulturell polyzentrischen Weltkirche zu begegnen sei.

II.

Das vorliegende Heft behandelt die Titelfrage «Weltkatechismus oder Inkulturation?» in drei thematischen Blöcken. Deutlich treten dabei überall kritische Rückfragen an das Projekt des Weltkatechismus hervor.

Ein erster Block beschäftigt sich mit dem Projekt eines Weltkatechismus, wie er im synodalen Text erläutert und kriteriologisch bestimmt ist. *R. Brodeur* läßt Vorbehalte im Blick auf die im synodalen Text formulierten vier Kriterien erkennen («Die Darlegung muß biblisch und liturgisch angelegt sein, die rechte Lehre bieten und zugleich dem modernen Lebenshorizont der Gläubigen angepaßt sein.»); er sieht hier zu sehr eine Strategie der Bewahrung, zu sehr ein defensives Sicherheitsdenken am Werk, ihm gegenüber betont er die Bedeutung der Verkündigung als Teilauftrag eines missionarischen Unternehmens. *J. Joncheray* gibt kritisch zu bedenken, daß der Weltkatechismus eigentlich eine in allen Ländern homogene katechetische Situation voraussetzen würde, was offensichtlich nicht der Fall ist. Er unterstreicht die Bedeutung der «Wir-Verfassung» des kirchlichen Glaubens, die gerade heute durch Katechese und Katechismen nicht ausgeblendet werden dürfe. *D. Tracy* warnt vor der Gefahr, in einem Weltkatechismus einen eurozentrischen Begriff von «Welt» zu unterstellen. Grundsätzlich stellt er heraus, daß Universalität immer durch Partikularität vermittelt wird, und bestreitet in diesem Zusammenhang die Vorstellung eines geschichts- und kulturtranszendenten Glaubensbestandes, der vermeintlich jeder Inkulturation vorausgeht.

Ein zweiter thematischer Block konzentriert sich auf konkrete kirchliche und theologische Erfahrungen mit Katechismen — im Kontext der heute so bedrängenden Frage nach Glaubensvermittlung und Glaubenstradierung überhaupt. *B.L. Marthaler* skizziert in seinem Beitrag zunächst eine kurze Geschichte der literarischen Gattung «Katechismus» seit dem 16. Jahrhundert und betont, daß und wie schon die Katechismuskritik des Kirchenhistorikers Claude Fleury (1640-1723) genauso strukturiert ist wie die gegenwärtige Kritik zum Projekt der Katechismen. Gegen eine gewisse Euphorie, die von einem Weltkatechismus die schlechthinnige Lösung der Tradierungskrise des Glaubens in Familie und Gemeinde erwartet, erinnert *J. Werbick* an die prinzipielle Unverzichtbarkeit des gelebten Zeugnisses für jede Verkündigung und verweist auf die Notwendigkeit und Bedeutung einer auf Verständigung zielenden Argumentation, die den jeweiligen Einwänden gegen bestimmte Glaubensinhalte situativ, kulturell und intellektuell gerecht zu werden sucht. *H. Häring* bringt die Erfahrungen mit den sog. «Kurzformeln des Glaubens» in Zusammenhang mit dem Projekt eines Weltkatechismus und gewinnt von dort her Kriterien und Grenzen für die Erwartungen an ein solches katechetisches Projekt: Weil sich in der Diskussion um die Kurzformeln herausgestellt hat, wie wichtig die Orientierung an Subjekten und Adressaten bei dieser Art der Glaubensvermittlung ist, plädiert Häring eher für Zurückhaltung und Bescheidenheit in den Ansprüchen an ein weltkatechetisches Projekt.

Der dritte Block dieses Heftes weitet dann ausdrücklich und ausführlich das Thema auf die Frage nach der Inkulturation aus. Der Beitrag von *J.B. Metz* kreist um die neue Konstellation von «Einheit und Vielheit», wie sie sich für Kirche und Theologie im Aufgang zu einer kulturell polyzentrischen Weltkirche ergibt; er problematisiert vor allem die Vorstellung eines gegenüber Kultur und Geschichte präexistenten, gewissermaßen nackten Christentums, das sich die einzelnen Kulturen «wie ein Gewand» umlegt, und er zeigt, wie ein kultureller Polyzentrismus gelingen kann, gerade wenn die abendländisch-europäische Ursprungsgeschichte nicht einfach «abgestreift» werden kann. *E. Alberich* beschäftigt sich ausdrücklich mit den Aporien zwischen dem Projekt eines Weltkatechismus und dem im jüngsten Konzil erkennbaren Verständns von Inkulturation. Kritisch gibt er zu bedenken, wie in einem Weltkatechismus die von der Inkulturation geforderte innere Differenzierung im Leben der Kirche und des Glaubens gelingen und gefördert werden kann. Der Beitrag von *P. Schineller* geht der Frage nach, wie die zwei Grundmerkmale der Kirche als Ecclesia *una* und Ecclesia *catholica* im Prozeß der Inkulturation verstanden und entwickelt werden müs-

sen; sein Vorschlag zielt auf eine prozessuale «Einheit durch Komplementarität». *P. Rottländers* Beitrag beschäftigt sich mit dem Weltverständnis in der Diskussion um Weltkatechismus und Inkulturation. Während die Inkulturationsdebatte eine Vielzahl von Welten unterstellt, steht das Projekt eines Weltkatechismus in der Gefahr, von der gegenwärtig sich immer mehr nivellierenden und entdifferenzierenden Einen Welt des Westens auszugehen, jener Einen Welt, die gerade die Identität und Würde jener Welten bedroht, die in einem multikulturellen Christentum gesucht und solidarisch geschützt und gestützt werden sollen. In einem das Heft beschließenden Beitrag erläutert *V. Benda*, daß und wie das Projekt eines Weltkatechismus einerseits und das ökumenische Projekt des «konziliaren Prozesses für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung» andererseits in der gegenwärtigen Situation von Kirche und Welt zumindest indirekt aufeinander bezogen sind und voneinander profitieren können.

Raymond Brodeur

Einen Katechismus verfassen: eine Grundsatzfrage

In ihrem Dokument vom 9. Dezember 1985 formulieren die Bischöfe der Zweiten Außerordentlichen Synode die Empfehlung, «einen Katechismus oder eine Gesamtdarstellung der katholischen Glaubens- und Sittenlehre, sozusagen als Bezugspunkt für die Katechismen oder Gesamtdarstellungen, die in den verschiedenen Regionen zu erstellen sind,» zu verfassen. Sie präzisieren ihren Willen mit folgenden Worten: «Die Darlegung muß biblisch und liturgisch ausgelegt sein, die rechte Lehre bieten und zugleich dem modernen Lebenshorizont der Gläubigen angepaßt sein.» Beruft sich diese Empfehlung auf ein allgemeines Prinzip, das unmittelbar die «Darlegung der Lehre» berührt? Das liefe darauf hinaus, daß man ein Werk verfaßte, das darauf abzielt, eine plurizentrische Dynamik zu entbinden, in welcher die unterschiedlichen Pole, nämlich «der biblische und der liturgische, welche die rechte Lehre bieten und zugleich dem modernen Lebenshorizont der Gläubigen angepaßt sind», immer nur in einer Beziehung wechselseitiger Spannung bestehen und Sinn geben könnten.

Oder muß man diese Empfehlung vielmehr als Berufung auf vier einzelne Prinzipien verstehen, die nebeneinanderstehen und sich gegenseitig ergänzen, um schließlich einen «Thesaurus» dessen, «was man glauben muß», darzustellen? Selbst wenn die Verwendung des Begriffs ‹Katechismus› Anlaß zu der Vermutung gibt, daß die zweite Hypothese unzulänglich sein dürfte, bedarf sowohl die eine wie die andere Hypothese der Berücksichtigung.

Vier einzelne Prinzipien

In einer Stellungnahme zu der Zweiten Hypothese hat Herbert Vorgrimler in seinem Artikel «Das Abenteuer eines neuen ‹Weltkatechismus›» (CONCILIUM 23 [1987/4]) mutig die Kritik an diesen vier Prinzipien in Angriff genommen. Dennoch nimmt er in den Vorbemerkungen zu ihrem rechten Verständnis die Notwendigkeit einer allem anderen vorhergehenden fundamentaltheologischen Hermeneutik an, die auf für heute vernehmbare Weise Rechenschaft darüber ablegen soll, was das ist: das Wort Gottes, die Offenbarung und das Hören und Verstehen des Wortes Gottes. Diese Hermeneutik, so Vorgrimler, besteht im wesentlichen darin, die möglichen und tatsächlichen Gotteserfahrungen der Gegenwart mit den Erinnerungen an Gott, wie sie in der Botschaft der Kirche bezeugt werden, zu verbinden. Man könnte hinzufügen, daß sie darauf beruht, neu zu lesen, wie Gott sich weiterhin im Alltag offenbart, und diese Lesarten mit denen, die die Geschichte der Kirche kennzeichnen, zu konfrontieren.

Die aktuelle Forschung über die Geschichte der Herstellung von Katechismen in den verschiedenen Kulturen[1] belegt im Gegensatz dazu das Fehlen einer Hermeneutik in dem Sinne, wie Vorgrimler sie fordert. Im Kontext der europäischen Christenheit, welche den historischen Hintergrund des Aufkommens moderner Katechismen bildet, gehörten die Prinzipien, die der Produktion von Katechismen zugrundelagen, im großen und ganzen zweierlei Ordnungen an: Sie waren theologischer und pädagogischer Art. Auf der theologischen Ebene waren sie verpflichtet, nur die von der ganzen Kirche allgemein anerkannten Wahrheiten als Grundlage des Glaubens darzustellen. Auf pädagogischer Ebene war man bemüht, die Sprache zu vereinfachen, damit sie Kindern verständlich sei. Wer hätte in einem solchen Zusammenhang daran denken können, zu fragen, was sich tatsächlich abspielte, wenn man sich der Produktion eines solchen Werkes bemächtigte? Jeder individuelle oder kollektive Autor erfüllte eine klar definierte Aufgabe[2].

In dieser Kultur, die durch die Kraft der Rhetorik, so wie sie in den Traktaten «De Rhetorica» als «Überzeugungskunst» definiert war, arbeiteten die verschiedenen Bemühungen, die sich an die Produktion, Verbreitung und Rezeption der Katechismen begaben, auf gleicher Stufe und ließen wenig Raum für neue Infragestellungen. Solche Diskurse, die für ein breites Publikum bestimmt waren, befestigten die Soziokulturen. Indirekt trugen sie dazu bei, den Menschen in seiner Historizität gewissermaßen festzulegen, seine Biographie — die Entwicklung seiner Mentalität und seiner Gedanken — in Grundlagen zu fixieren, die sich schwer bewegen lassen.

Ein solcher Katechismus kann viel mehr über seine Verfasser und deren Strategien als über seine Empfänger offenbaren. Tatsächlich ist es so, daß jeder Diskurs, welcher auch immer es sei, «sich nie auf eine leere Seite einschreibt. Wenn er sich konstituiert, geschieht das immer in einem schon von anderen saturierten Bereich»[3]. Aus dieser Sicht ist der Katechismus ein eigener Diskurs. Er hat seine Stätte dort, wo, wie Charles Wackenheim es nennt, die drei Welten zusammenkommen, die nebeneinanderherlaufen, ohne sich zu kreuzen: Es sind die der Kirchen (heute könnten wir auch sagen: die der Religionen), die der Kultur und Erziehung und schließlich die der bürgerlichen, wirtschaftlichen und politischen Gesellschaft[4]. Im Verlauf der Geschichte der kirchlichen Katechese geschah es, daß dieser gattungsmäßig und formal so charakteristische Diskurs begann, sich — ohne sich an deren Stelle zu setzen — ganz in die Nähe der Diskurse der Mission und Evangelisierung (derjenigen, die das Kerygma verkündigen), der Diskurse der Homilie und Predigt (derjenigen, die das Verständnis für den Glauben im Leben entwickeln) und der Diskurse des Dogmas, der Moral, der Liturgie und des kanonischen Rechts (derjenigen, die die Einsicht in den Glauben fördern) zu stellen. In dieser Hinsicht kann ein Katechismus biblisch sein, aber nicht die Bibel selbst, kann er liturgisch sein, aber nicht die Liturgie, kann er der gesunden Lehre entsprechen, ohne ein dogmatisches Lehrbuch zu sein, und kann er an den modernen Lebenshorizont angepaßt sein, ohne den ethischen Diskurs zu ersetzen.

Solche Texte, die von einer so hohen Autorität ausgehen und für ein breites Publikum bestimmt sind, gehorchen gewichtigen Zwängen. Bestimmt zur Unterweisung aller, die schon bei den Jüngsten beginnt, ohne dabei irgendetwas Wesentliches der betroffenen Diskurse zu opfern, fordern sie Auswahl und Entscheidungen seitens der Autoritäten, ohne die eine Drucklegung niemals möglich wäre. Die Sammlung der Katechismen, so wie sie sich in dem durch den doppelten Diskurs Reformation/Gegenreformation zerteilten Raum gebildet hat, verweist also auf neue Spielregeln, wie sie von einem zu großer Verbreitung bestimmten Werk verlangt werden.

Die Herstellung eines Katechismus wird zum Theater par excellence, wo die Autorität eine doppelte, höchst lehramtliche Rolle spielt: die Basis der Kirche zu unterweisen, aber auch — und vielleicht vor allem — die anderen Wortführer theologischen Redens in Gleichschritt zu bringen. Kraft eines dynamischen Phänomens, das die Linguisten die Intertextualität nennen, existiert kein Text für sich allein — ausgenommen, man isoliert ihn und übergibt ihn nicht dem Leser. Man kann keinen Katechismus «machen», ohne zumindest stillschweigend die Erinnerung an alle oben genannten angrenzenden Texte in Bewegung zu setzen. Diese Intertextualität macht dadurch den Rückgriff auf ein Reservoir von Texten möglich und wirksam, mit denen jener bestimmte Text auf oft überraschende Weise verbunden ist. In dieser Hinsicht stößt man wieder auf die These Marc Angenots, der feststellt, daß «in jeder Gesellschaft die Interaktion der Diskurse, die sie tragenden Interessen und die Notwendigkeit, gemäß den Regeln die historische Neuheit zu ‹denken›, schließlich eine Hegemonie herstellen, die sich ständig neu wiederherstellt, und die im ganzen genommen stark einen großen Teil des *Denkbaren/Ausdrückbaren* bestimmt, und die vor allem das *noch nicht Gedachte* (um Ernst Bloch zu adaptieren), das jedoch keineswegs mit dem Nichtexistenten oder Unausführbaren korrespondiert, der Ausdrucksmittel beraubt»[5].

Aus der Sicht einer Geschichte der Soziokultur macht die Befreiung des Katechismus von der religiösen Anthropologie, die seine Substanz ausmacht, ihn ‹lebendig›. Wie Bernard Plongeron bemerkt hat, entdeckt man dann, daß das Gerüst jedes Katechismus, das dazu dient, Zeit, Raum, Imaginäres und die Geste zu strukturieren, letztendlich eingerichtet ist in Hinsicht auf den Kampf des Westens, der fortwährend zwischen zwei anthropologischen Visionen hin-

und hergerissen ist: zwischen einerseits dem pelagianisch ausgerichteten Schicksal der Freiheit der nach dem Bild Gottes geschaffenen Kreatur, und andererseits dem Schicksal, wie es Augustinus definiert: gekennzeichnet durch die Schmach der Erbsünde und das Ende eines prometheischen Abenteuers, das im irdischen Paradies begonnen hatte. In seinem dogmatischen Ausdruck, so folgert Plongeron, kann sich dieses katechetische Werk nicht erlauben, eine Problematik dort zu eröffnen, wo der Mensch mehr als sein Leben einsetzt: sein ewiges Heil[6]. Das gleiche läßt sich über seinen biblischen, liturgischen und moralischen Ausdruck sagen.

Die letzte Bewährung der Richtigkeit eines Diskurses und der Sammlung von Texten, zu der er gehört, erweist sich, wenn in einer gegebenen Gesellschaft annähernd alle Personen dieser Textsammlung annähernd den gleichen Sinn entnehmen. Es ist sicher, daß der Katechismus in der Zeit der Reformation weitgehend dazu beigetragen hat, die Markierungen des «Denkbaren» festzulegen. Wenn der gesellschaftliche Konsens plötzlich gegenüber der Anerkennung der Sammlung von Texten und gegenüber dem Sinn, den man demselben Text gibt, auseinanderbricht, befindet die Kultur sich in einer Krise.

In dem für uns hier interessanten Fall kann man vermuten, daß das Zweite Vatikanische Konzil in einer Zeit der zugespitzten kulturellen Krise stattgefunden hat, und, wie Claude Geffré in seiner Vorlesung über die Theologie der nichtchristlichen Religionen[7] sagt, eine radikal neue Etappe in der Geschichte des Christentums markiert. Diese Krise ist nicht blitzartig eingetreten. Sie, deren Wurzel bis in die Zeit der Aufklärung reicht, offenbart strenggenommen nur den Zusammenbruch eines Monozentrismus, das Nichtfunktionieren des Konsensus gegenüber einem Reservoir von Sprachregelungen, die ausgearbeitet wurden, um Häresien und Reformen entgegenzutreten und sich gleichzeitig des ewigen Fortbestehens, des sozialen Zusammenhangs zu versichern.

Elias Zoghby stellt in seiner Reaktion auf das Projekt des Universalkatechismus der Synode die politischen Konsequenzen heraus: Läuft ein solches Unternehmen nicht Gefahr, in die Zeit noch vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil zurückzuführen, indem es die von den interessierten Bischöfen, Theologen, Liturgiewissenschaftlern und Juristen unternommenen Untersuchungen kurz abbricht, um das Konzil auf bloße Ausführungsbestimmungen und konkrete Realisationen abzudrängen?[8]

Solch ein Risiko ist kein Produkt der Einbildung. In der Tat kann ein Katechismus — obwohl er dazu bestimmt ist, den Glauben der Getauften zu inspirieren und zu lehren — dennoch nur in der Weise existieren, daß er die Grundlagen des Glaubensgutes in einer Form und Struktur «umschließt». Konsequenterweise können diejenigen, an die sich das Buch offiziell wendet, sehr wohl als Vorwand benutzt werden, um «in Wirklichkeit» ein ganz anderes Publikum zu erreichen; in diesem Fall sind das die interessierten und an den vom Zweiten Vatikanischen Konzil eingeleiteten Reformen beteiligten Bischöfe, Theologen, Liturgiewissenschaftler und Juristen. Wie kann das geschehen? Indem man positive Grundprinzpien festsetzt, während man früher auf kritische Infragestellungen fixiert war.

Wenn die von den Vätern der Synode gewünschte Darlegung des Glaubens im Sinne eines Kompendiums von Wahrheiten entsprechend den vier erwähnten Prinzipien geschieht, kann man auf der Grundlage dieser Überlegungen überzeugt sein, sich dafür entschieden zu haben, eine Ordnung der Dinge wiederherzustellen in dem Versuch, mit Bestimmtheit einen Zustand der verbindlichen Begriffsbildung und damit der Gemeinschaft zu schaffen, der «den Geist der Kirche für die kommenden Jahrzehnte und vielleicht Jahrhunderte formen wird»[9]. Dies wird vielleicht für die Fachleute von Interesse sein. Tatsächlich werden Dogmatiker, Liturgiewissenschaftler, Moraltheologen und Vertreter einer spirituellen Theologie sich auch in Zukunft von Texten ernähren, die sie in Wirklichkeit mehr interessieren als diejenigen, an die sich das Werk offiziell richtet.

Ein allgemeines Prinzip

Die Problematik verlagert sich, wenn man die These berücksichtigt, daß die Empfehlung der Bischöfe sich nicht auf die vier Grundprinzipien beruft, sondern auf ein allgemeines Prinzip der Darlegung der Lehre entsprechend untereinander verbundenen Kriterien. Von einer Strategie des Schutzes der Glaubensgüter geht man über zu einer Strategie der Verkündigung, der Werbung, die eingebunden ist in ein Gesamtkonzept

missionarischer Arbeit. Aus diesem Blickwinkel betrachtet, drückt die Empfehlung, einer «Darlegung der Lehre» gerecht zu werden, die biblisch «und» liturgisch sein soll, die die rechte Lehre bieten soll und «zugleich» dem modernen Leben der Christen angepaßt sein soll, die Komplexität und Ambiguität der Mission der katechetischen Pastoral aus, die im Schnittpunkt einer dreifachen Realität angesiedelt ist. Auf der einen Seite erkennt man die biblischen und liturgischen Quellen der Kirche, die im Laufe der Geschichte gleichermaßen bereichert und verletzt wurden. Auf der anderen Seite berücksichtigt man die Verantwortung, die Menschen auf dem «Neuen Weg» zu begleiten und zu führen, ungeachtet der inneren Widerstände von Individuen und Bevölkerungsgruppen. In der Spannung zwischen diesen beiden Polen muß man das Erkennen, die Bestätigung und die Unterstützung der lebendigen Kräfte und Elemente der authentischen Offenbarung, die im Heute derselben Individuen und Bevölkerungsgruppen aufkeimen, bewältigen[10]. Das eigentliche Prinzip dieser Darlegung stützt sich auf die Sakramentalität des Lebens als Zeit und Ort der Verwirklichung eines bekehrten Lebens in der Beziehung zu Jesus Christus. Das ist ein Prinzip, das dem prophetischen Amt in dem Sinne, in dem Norbert Greinacher davon in Beziehung zur Praktischen Theologie spricht[11], Raum schafft.

Das Prinzip der «Darlegung der Lehre», so wie man es aus der in der Apostelgeschichte berichteten Beschreibung des Lebens in den apostolischen Gemeinden (Apg 2, 42-47; 4, 32-35; 5, 12-16) herauslesen kann, gründet immer noch auf den einigenden Erfahrungen, die von denen, die für «den Neuen Weg» zeugten, erlebt wurden: Unterweisung, Brotbrechen, Teilen des Besitzes, Gebet. Diese Elemente treten als Erkennungskriterien hervor. Sie berichten von dem Prozeß, von den polyzentrischen «Wegen» (vielfältig und dennoch konzentriert auf ein einziges Zentrum), um auf dem «Neuen Weg» zuzunehmen (augere). Dagegen stellt diese neue Lebensform, die auf der Bekehrung *(metánoia)* zu Jesus Christus und auf seiner Nachfolge beruht, manche religiösen und kulturellen Prinzipien, wie sie in den Bereichen, wo diese neue Lebensform sich äußert, in Geltung sind, in Frage. Dort erfüllt dann die Theologie in enger Bindung an die einzelnen Gemeinden gleichsam in einem zweiten Zug ihre kritische Aufgabe.

Nach der These, wonach sich die von den Vätern der Synode empfohlene Herstellung eines Katechismus auf die «Darlegung der Lehre» für die Welt von heute bezieht, kann diese sich nicht damit zufrieden geben, eine Sammlung von Texten (Kompendium) zusammenzustellen, die letztendlich den Grenzen unterworfen ist, welche die Erstellung eines Druckwerks setzt. Diese Darlegung muß vielmehr auf der Basis eines «Programms» im technischen Sinne des Begriffs konzipiert werden. Während der vier dem Zweiten Vatikanischen Konzil vorausgehenden Jahrhunderte ist der Katechismus zur Schule «der Wörter» — der Garanten für eine kulturelle und religiöse Identität — in einer abgeschlossenen und vom Ausland eingeschüchterten Welt geworden. Das Heute hat sich dadurch verändert, daß die Informatik fähig ist, auf weltweitem Niveau die Grundlagen der Daten zu liefern, die alle Inhalte der «Datenbanken» für die richtigen Wörter, die die Religion ausdrücken, enthalten. Die Katechese kann mehr als je zuvor zur Schule «des Wortes» werden, wenn sie eine Pädagogik entwickelt, die in Herz und Verstand der Menschen die inneren Räume begünstigt, wo sich der Heilige Geist mit unserem Geist verbindet, um zu bezeugen, daß wir Kinder Gottes sind (Röm 8,16). Dabei gilt, daß die Bereiche, die von den vier in der Empfehlung der Bischöfe angegebenen Kriterien umschrieben sind, als Instanzen der Mitwirkung beim Programm einer solchen Glaubensschule tätig werden müssen.

Eine biblische Darlegung des Glaubens impliziert, daß der Text der Bibel als Bericht einer Glaubenserfahrung entdeckt werde, die mit der ganz neuen Erfahrung jedes Gläubigen und jeder heutigen Gemeinde vergleichbar ist. Die Geschichte des erwählten Volks, von der in der Bibel ausführlich berichtet wird, ist im wesentlichen mit dem Weg vergleichbar, den jeder Mensch von seiner Empfängnis an bis zur letzten Erkenntnis — wenn wir das, was wir jetzt «nur als rätselhafte Umrisse, dann von Angesicht zu Angesicht sehen» (1 Kor 13,12) — durchlaufen muß. Aus einer pastoraltheologischen Perspektive betrachtet, animiert, belebt, konfrontiert und befestigt die biblische Dynamik als Inspiration die Lebensgeschichten der Gläubigen in einem ständigen Reifeprozeß. Die Bibel in katechetischer Ausführung ist als Erzählung Angebot an die Menschen, hat als Erzählung «Erinnerungsfunktion», d.h. ist fähig, sich in die innere Erfah-

rung eines jeden einzuschreiben, um das Angebot eines Sinns, einer nochmals vollzogenen und von den Vorläufern im Glauben übermittelten Lektüre widertönen zu lassen. Diese Erinnerung kann unter dem Einfluß des Wehens des Heiligen Geistes für den Gläubigen von heute ein ganz neues Wort des Glaubens erzeugen, und dieses Wort wird selbst wiederum weitergegeben werden, um neue Erzählungen und Berichte zu ermöglichen und — immer unter dem Einfluß des Heiligen Geistes — neue Erinnerungen zu fördern.

Eine «liturgische» Darlegung der Lehre korrespondiert mit einer besonders reichen Tradition der Kirche. Die Welt der Liturgie umfaßt noch diesseits alles dessen, was die bloße Verwaltung des Kultes betrifft, das gesamte Handeln des sich dem Herzen der Menschheit offenbarenden Gottes, des Fleisch gewordenen Wortes. Seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil haben die durchgeführten Reformen viele Gewohnheiten und Handlungsweisen völlig verwandelt, was nicht ohne Einfluß auf die Lebensweise geblieben ist, aber so subtil, daß man sie niemals einfangen und sie nur schwer wahrnehmen und ihnen folgen kann. Emilio Alberich[12] widmet das letzte Kapitel in einem seiner Bücher dem Bemühen, den schwierigen Dialog zu identifizieren, der heute zwischen Katechese und Liturgie besteht. Er unterscheidet sehr wohl den Sinn und das theoretische Fundament der Liturgie von der Praxis und den liturgischen Handlungen. Es ist eine Tatsache, daß der liturgische Diskurs sich seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil mit Bedacht weiterentwickelt hat, aber gleichzeitig hat es nie zuvor soviele «Macher von Dingen» gegeben, die alle nur darauf bedacht sind, sich Mittel auszudenken, mit denen sie die Meßfeier beleben können, ohne auf die Sakramentalität des Lebens, auf das «Mehr, das nicht in Erscheinung tritt», auf das Unaussprechbare und, so würde Louis-Marie Chauvet sagen[13], auf die symbolische Dimension zu reflektieren. Ein Katechismus mit einer liturgischen Darlegung — soll das vor allem heißen, daß er eine liturgische «Basis» hat, oder daß er einen liturgischen «Weg» aufzeigt? Ein liturgischer «Weg» impliziert die Sorge für die Menschen in ihrem Leben, impliziert, daß sie mit ihrer Erfahrung angenommen werden, und, so Gérard Fourez, daß ihr Leben in den jetzt schon vorhandenen Dimensionen und in den noch zu erweckenden neu belebt wird[14].

Daß diese Darlegung der Lehre die «rechte Lehre bieten soll»: das ist eine Redundanz, die leicht Erinnerungen an die Spannungen zwischen Orthodoxie und Heterodoxie, zwischen Orthopraxie und Heteropraxie wiederaufleben lassen kann. Vorgrimler sagt hierzu, daß, wenn der Vorschlag der Synode einzig darauf abziele, zwischen einerseits der vom Lehramt vorgelegten, und offiziell ganz anerkannten Lehre und andererseits den Thesen, Interpretationen und theologisch legitim vorgestellten Erklärungsversuchen zu unterscheiden, die Arbeit ebenso leicht wie überflüssig sei!

Aus der Sicht eines Programms, das der Katechese gewidmet ist, kann man sich nicht mit einer Darlegung des Glaubens zufriedenstellen, die in den Ohren der Hüter der rechten Lehre «richtig formuliert» klingt. Aber man muß den Ausdruck des Glaubens so fördern, daß er allen Menschenkindern verkündbar und mitteilbar ist. Und ist nicht dies die einzige Weise, dem letzten Kriterium Bedeutung zukommen zu lassen: der Anpassung an den modernen Lebenshorizont der Gläubigen? Denn ist nicht tatsächlich jede Anpassung selbst wieder ein durchgängig dynamischer Prozeß, der der Verantwortung eines jeden für seinen Auftrag untersteht? Und es wird immer die Rezeptionsebene sein — die Aufnahme durch die Rezipienten — wo sich letztlich die objektivste Bewertung der durchgeführten Veränderungen, also die Wirksamkeit des Programms, zeigt.

In dem Prinzip der Darlegung der Lehre, welche die Herzen im Innersten stärken will, offenbart sich ein globaler Prozeß, worin die verschiedenen Teile interagieren; und während die Lehre ihre Wurzeln in der biblischen Erzählung hat, schreibt sich dieser Prozeß in die liturgische Erfahrung ein, die, indem sie die Wurzeln der Lehre fortführt, den beständigen Dialog zwischen Gott und seinem Geschöpf durch die Geschichte des menschlichen Lebens hindurch bezeugt. Joseph Colomb sagte, daß die Annäherung der Bibelkatechese und der liturgischen Handlung — weit davon entfernt, sich der Lehre zu widersetzen — das einzige Mittel sei, das Konzept zu retten, das durch einen «die Fakten» allzusehr vernachlässigenden «Konzeptualismus» belastet sei[15].

Das Prinzip einer Darlegung des Glaubens in Hinblick auf eine tiefere Aufnahme in das Herz eines jeden als ein Programm anzusehen, ist übri-

gens den Vorstellungen der Bischöfe keinesfalls fremd. Tatsächlich ist es so, daß sie, wenn sie ihren Wunsch nach «einer tiefgründigeren Rezeption des Konzils» in den Punkten 5 und 6 der Einleitung ihres Dokuments vom 9. Dezember 1985 ausdrücken, von einem notwendigen Weg über vier aufeinanderfogende Stufen sprechen: umfassenderes und tiefgründigeres Wissen vom Konzil, seine innere Verarbeitung, seine erneute Bekräftigung in der Liebe und seine Umsetzung in die Wirklichkeit im Leben. Sie fügen hinzu, daß die Interpretation der konziliaren Lehre alle Dokumente an sich und in ihrer Beziehung untereinander betrachten muß: «Dies ermöglicht, den vollständigen Sinn der oft untereinander zusammenhängenden Vorschläge des Konzils mit Sorgfalt darzulegen.» Um dieses Ziel zu erreichen, empfehlen die Bischöfe, «in den Teilkirchen ein pastorales Programm für die nächsten Jahre auszuarbeiten, um eine neue, größere und tiefere Kenntnis und Annahme des Konzils zu bewirken». Sollte nicht das Prinzip, das die Darlegung der konziliaren Lehre leitet, auch die Darlegung jeder katholischen Lehre sowohl über den Glauben wie über die Moral bestimmen?

[1] Ich möchte hinweisen auf die zwei Forschungsgruppen zur Herstellung von Katechismen: die der theologischen Fakultät der Universität Laval, Québec, und die des Institut supérieur für katechetische Pastoral des Institut Catholique in Paris.

[2] Zu Ursprung und Entwicklung der Diözesankatechismen sind die Arbeiten von Jean-Claude Dhôthel und Elisabeth Germain sehr erhellend.

[3] D. Maingueneau, Sémantique de la polémique (Lausanne 1983) 16.

[4] C. Wackenheim, La catéchèse: Que sais-je 2049 (PUF 1983) 7.

[5] M. Angenot, Intertextualité, interdiscursivité, discours social: Texte. Revue de critique et de théorie littéraire 2 (1983) 108.

[6] B. Plongeron, Premier bilan pour de nouvelles approches méthodologiques: R. Brodeur/J.P. Rouleau (Hg.), Une inconnue de l'histoire de la culture: La production des catéchismes en Amérique française (Québec 1986) 445-446.

[7] Eine an der theologischen Fakultät der Universität Laval in Québec im Herbst 1988 gehaltene Vorlesung.

[8] CONCILIUM 22 (1986/6) 465-469.

[9] B. Marthaler, Die Synode und der Katechismus: CONCILIUM 22 (1986/6) 469-474.

[10] Paul VI. benutzt in seiner Erklärung *Nostra Aetate* vom 28. Oktober 1965 äquivalente Begriffe, um so die Einstellung der Getauften bezüglich der den verschiedenen nichtchristlichen Religionen eigenen Werte zu bezeichnen.

[11] N. Greinacher, Die praktische Theologie. Ein noch nicht erschienener Text, der im Juni 1988 im Rahmen des Kongresses über die Pastoralen Studien an der Universität Ottawa, Kanada, vorgestellt worden ist.

[12] La catéchèse dans l'Eglise (Editions du Cerf, Paris 1986).

[13] Du symbolique au symbole. Essai sur les sacrements (Paris 1979). Symbole et sacrement. Une relecture sacramentelle de l'existence chrétienne (Paris 1987).

[14] Les sacrements réveillent la vie. Célébrer les tensions et les joies de l'existence (Paris 1982).

[15] J. Colomb, Aux sources du catéchisme. Histoire sainte et liturgie I (Paris 1961) 11.

Aus dem Französischen übersetzt von Astrid Dehé

RAYMOND BRODEUR

1946 in Québec, Kanada, geboren. Verheirateter «Laie» und Familienvater. 1982 zugleich an der Universität Paris IV (Sorbonne) und am Institut Catholique in Paris zum Doktor in Religionswissenschaften und Theologie promoviert. Derzeit Titularprofessor an der Laval-Universität in Québec, wo er über das geistige Erwachen von Kleinkindern, über spezialisierte Katechese und Geschichte der Katechese lehrt. Verantwortlicher Leiter einer Forschungsgruppe, die sich mit der Erstellung von Katechismen befaßt. Veröffentlichungen: Zahlreiche Beiträge in Fachzeitschriften. Mitherausgeber zweier Monographien: Une inconnue de l'histoire de la culture: La production des catéchismes en Amérique française (1986); Les études pastorales: Une discipline scientifique? (1987). Anschrift: Prof. Dr. Raymond Brodeur, Faculté de théologie, Pavillon Félix-Antoine-Savard (710), Université Laval, Québec, Kanada. G1K-7P4.

Jean Joncheray

Was für ein «Katechismus» für welche «Welt»?

Der Ausdruck «Weltkatechismus» wird in das Denken vieler sicherlich Schwung bringen und widersprüchliche, dem Plan zu- oder abgeneigte leidenschaftliche Diskussionen entzünden. Und doch wissen wir ja noch gar nicht so recht, was dieser Ausdruck eigentlich besagen will, solange das Projekt nicht verwirklicht wurde.

Dies aus folgendem Grund: Bei einem solchen Unternehmen sind Adressaten, Verpflichtungsgrad und angezielte Praxis keineswegs nebensächliche Dinge; sie gehören vielmehr zum Wesen der Sache selbst und beeinflussen ihren Sinn.

Es ist gar nicht ausgeschlossen, daß das fragliche Buch nach seiner Abfassung und Verbreitung die zuweilen maßlosen, auf seine Ankündigung hin lautgewordenen Erwartungen und Befürchtungen enttäuscht.

Wir wollen hier nicht weiter auf die Bedeutung und Nützlichkeit des bereits weit vorangeschrittenen Unternehmens zurückkommen. Uns geht es um die tiefere Frage: Wie soll man sich denn überhaupt einen Katechismus denken? Und auch um die andere Frage: Wie sind Welt und weltweit Gültiges zu denken, an die sich ein derartiger Weltkatechismus wenden will? Könnte der Ausdruck «Für eine universale Kirche» diesen Katechismus vielleicht doch passend charakterisieren?

Eine erschöpfende Erörterung der Fragen unter diesen Gesichtspunkten würde langwierige Analysen und Untersuchungen zuweilen stark kontrastierender Ansichten beanspruchen. Wir gehen hier diese Fragen unter einem eher begrenzten Blickwinkel und von einem diskussionsoffenen Standpunkt aus an.

I. Was für ein Katechismus?

1. Eine dialogische Struktur: Von der «redditio symboli» zur «Frage-Antwort-Form»

Ein Katechismus nach dem altbekannten Frage-Antwort-Muster wird manchem als völlig überholt erscheinen. Eigentlich war der Katechismus sicher nicht überall und von Anfang an an diese Darstellungsweise gebunden. Die 1626 in Pont-à-Mousson erschienene «Anweisung für den katechetischen Unterricht und die Darbietung der christlichen Lehre» stellt fest: «Der Katechismus hat zuweilen die Form einer kontinuierlichen Belehrung»[1]; der Verfasser dieser «Anweisung» verweist dabei auf die Predigt Doch zieht er bei weitem die allgemein übliche Methode vor. Denn: «Die beste Katechese geschieht in Frage und Antwort.»[2]

Die Bedeutung dieser Methode verdient es, daß wir uns dabei etwas länger aufhalten, obwohl wir sie natürlich nicht als universal gültig hinstellen wollen. Auf jeden Fall handelt es sich hier um eine dialogische Struktur.

In der Urkirche herrschte der Brauch, denjenigen, der in die kirchliche Gemeinschaft einzutreten wünschte, das Glaubensbekenntnis aufsagen zu lassen. Das geschah anläßlich der Taufe oder auch einer Reise, die den Betreffenden in eine Stadt führte, wo man ihn nicht kannte. Im letztgenannten Fall besaß das Glaubensbekenntnis den bedeutsamen Sinn eines Erkennungszeichens.

Diese im Rahmen des Taufritus vollzogene *redditio symboli:* «Glaubst du an Gott, den Vater? Ja, ich glaube» usw., wurde lange Zeit als Katechese bezeichnet. Aus dieser «Urkatechese» der *redditio symboli* ergeben sich zwei Gesichtspunkte:

Der erste liegt in der Symbolik des Glaubensbekenntnisses. Es ist Zeichen gegenseitigen Erkennens, sichtbarer Ausdruck der Gemeinschaft der Glaubenden mit dem Gott Jesu Christi in der Kirche. Und um diesen Sinn zu sichern, wird der *redditio symboli* die Aufgabe einer *regula fidei,* einer Überprüfung, einer Kontrolle der Einheit im Glauben zugewiesen.

Der zweite Aspekt, den ich hier hervorheben möchte, besteht im Vorgang des Glaubensbekenntnisses selbst. Es handelt sich im Rahmen des Taufritus sozusagen um eine Inszenierung mit dem Spiel von Frage und Antwort. Das gibt zu denken. Denn hier wird deutlich, daß der Glaube eine persönliche Antwort ist, ein persönlicher Einsatz im Hinblick auf einen Anruf. Gottes Appell wird im liturgischen Ritus durch den Amtsdiener der Kirche vermittelt. Er stellt die Frage: «Glaubst du?» Auch wenn der Ritus in vorgeschriebener Formulierung Frage *und* Ant-

wort vorsieht, so zeigt sich doch, daß hier ganz persönlich das Wort zur Antwort ergriffen wird; zum persönlichen Ausdruck des Glaubens des Neugetauften in der Sprache seiner Kultur wird ermutigt. Übrigens geht es bei der Abfassung des Nikäno-Konstantinopolitanischen Glaubensbekenntnisses gerade um die Notwendigkeit, in die *regula fidei* Begriffe einzubauen, die nicht der Bibel, sondern der Sprache des 4. Jahrhunderts entstammen, wie etwa den Begriff *homooúsios* (wesensgleich).

Meiner Meinung nach ist es also keineswegs Zufall, wenn die ersten sowohl protestantischen wie katholischen Verfasser von Katechismen die Dialogform gewählt haben, und zwar einen Dialog, bei dem die Rollen genau verteilt sind: Der Hirte fragt, und der Schüler antwortet. Es handelt sich hier offensichtlich um eine bewußte Wahl unter vielen anderen bekannten Dialogformen. Denken wir nur an den Dialog beim Paschamahl in den jüdischen Familien, wo das Kind die Fragen stellt und der Vater antwortet (vgl. Ex 12,26; Dtn 6,20). Erinnert sei auch an die *disputationes,* bei denen wie etwa in der Theologischen Summe das Denken auf dem Weg widerlegter Einwände voranschreitet. Denken wir an jene lebhaften «Schulkolloquien» der Kinder oder Jugendlichen untereinander und mit ihrem Lehrer[3] — eine Erziehungsmethode, die im 16. Jahrhundert weite Verbreitung fand. Die in den Katechismen zwei Jahrhunderte lang angewandte Pädagogik muß also mit der Glaubensübernahme des Neugetauften in Verbindung gebracht werden: die Kirche ist es, die fragt: «Glaubst du?»

Aber dieser notwendige und auch geforderte Dialog, diese zwischen Gott und dem Menschen hergestellte, ins Glaubensbekenntnis aufgenommene dialogische Beziehung geriet im Verlauf der Jahrhunderte oft in Vergessenheit. Man könnte sagen, die Methode erlag ihrem Erfolg. Denn sie ist ja nun weit über den religiösen Bereich hinaus verbreitet; das «Abfragen» ist in zahlreichen Bereichen zur Gewohnheit geworden. Diese Abtrift vom ursprünglichen Sinn geht sachte vor sich und ist nicht immer leicht zu erkennen. Man kann zum Beispiel in früheren Werken schon Nuancen hinsichtlich der Dialogpartner feststellen. Schon fragt man sich: Handelt es sich um den Seelenhirten und seinen Jünger oder um den Magister und seinen Schüler? Handelt es sich — um ein anderes Beispiel anzuführen — um das, was man glauben soll, oder um das, was man wissen muß? Bereits zwischen dem Katechismus eines Luther und dem eines Calvin sind ähnliche Nuancen auszumachen. Auch kann mehr Gewicht gelegt werden auf den fordernden Ruf zum Glaubensbekenntnis als auf die Logik eines organisierten und kontrollierten Wissens und umgekehrt[4].

2. *Unterwegs zu einer vollständigen, organisch gegliederten und universal gültigen Glaubensdarstellung*

Das Verfassen von Büchern in Frage-Antwort-Form brachte in die christliche Initiation allmählich die Logik systematischer Darstellung. Das bedeutet: Die ekklesiologisch ausgeglichene Form, wie sie die *redditio symboli* bezeugt, hat sich in der Glaubensregulierung zugunsten des Institutionellen und zuungunsten des Aufrufs zu personaler, den Glauben der Kirche übernehmender Antwort verschoben. Zwar ist die Idee eines Dialogs anfänglich noch gegenwärtig; indem das Buch jedoch mit der Frage zugleich auch die Antwort bietet, unterdrückt es jeden Abstand zwischen beiden. Für das Heranreifen einer personalen Antwort und für den Einschluß dessen, der da in einer ihm wahrhaft eigenen Sprache sagt: «Ich glaube» — dafür droht sich der Raum zu verschließen. Vom Glaubensbekenntnis, das einen persönlichen Einsatz voraussetzt, vollzieht sich ein Übergang zur objektiven Darstellung der Glaubenswahrheiten.

Diese Abweichung macht sich im Verlauf der Geschichte der Katechismen in einer gewissen Anzahl von Ausgaben bemerkbar. Die Fragen sind zuweilen nicht mehr als ein Vorwand, eine Stilform, ein künstliches Zerspalten des Textes, der in logischer Abfolge das Denken des Lehrenden entfaltet. Die Aufbaupläne der Katechismen, die vom 17. bis zum 19. Jahrhundert in Frankreich in streng logischer Rationalität den Glaubensinhalt darboten (was man glauben muß, was man tun muß, welche Mittel für dieses Tun bereitliegen), drängten jene anderen Aufbaupläne in den Hintergrund, die dem Ablauf der Initiation in das Mysterium entsprachen (Vorbereitung auf die Sakramente, liturgisches Jahr usw.) oder auf den theologischen Tugenden gründeten. Man kann sich fragen, ob diese Entwicklung nur umstandsbedingt war oder ob die

Abfassung von Katechismen unweigerlich zur Form von Darstellungen führte, deren Logik dahin drängt, sich zunehmend als eine «natürliche» Lehrgestalt auszuformen, und dann ebenso logisch nach universaler Gültigkeit strebt. In diesem Fall wäre ein einziges Buch für alle das Ideal.

Das könnte dann aber auf Kosten des persönlichen Zugangs zum Glauben geschehen. Es ist daher nicht verwunderlich, wenn die katechetische Erneuerungsbewegung des 20. Jahrhunderts mit einer Wiederentdeckung des glaubenden Subjekts begann.

Es handelt sich hier freilich nur um eine Hypothese. Man kann ja von ein paar Entwicklungstatsachen aus nicht verallgemeinern. Dennoch handelt es sich hier um eine für den Glauben gefährliche Verschiebung, dann nämlich, wenn der Sinn des Wortes *Katechismus* auf dem Begriff *Zusammenfassung (compendium)* zusammenschrumpfen würde, auf Formeln also, die man wissen, sagen und glauben muß, und wenn das Wesentliche der katechetischen Tätigkeit darin bestände, diese Formeln als allgemein verpflichtend durchzusetzen. Man sieht unschwer ein, daß das Ergebnis dieser Arbeit vermutlich das Gegenteil dessen wäre, was man erreichen wollte. Ein Welken und Schwinden persönlich angeeigneter Glaubensaussagen und folglich wahrhaft in den unterschiedlichen Kulturen verankerter Christengemeinden würde unvermeidlich. Ja, man könnte sich sogar fragen, ob zwischen dieser Art Katechese und der Verarmung der Theologie und des christlichen Denkens nicht eine enge Beziehung besteht.

Es geht darum, über das im Taufritus und im Credo als personal angeeignetem Glaubensbekenntnis bezeugte ekklesiologische Gleichgewicht zu wachen. Drei Elemente sind demnach miteinander zu verbinden: das in der Kirche kundwerdende Wort Gottes, also Schrift, Tradition und Lehramt mit ihrer normativen Dimension; die personale Identität des Glaubenden, eine Identität, die er mit einer Menschengruppe und einer Kultur teilt, darin und durch die er seinen Glauben zum Ausdruck bringt; schließlich die Begegnung in Konfrontation und Kommunion mit anderen aktuellen Ausdrucksformen desselben Glaubens. Es kann sich hier nicht um ein bloßes Nebeneinander handeln. Und keiner der Pole kann durch den anderen ersetzt werden, als genüge es, den ersten zu verstärken, wenn die beiden anderen versagen.

Verbindung setzt Anpassungsfähigkeit voraus, sollen Blockierungen vermieden werden. Wer absolut alle Elemente insgesamt in eine vorgefaßte Synthese zwängen will, wird jedes strömende Leben aussperren. Wenn man Antworten anbietet, noch bevor sich der Weg zu den Fragen freimachen konnte, wenn man also die verpflichtende Norm aufstellt, noch bevor das persönliche Wort stammelnd eine Antwort versucht hat, wenn man so handelt, überspielt man allzu vorschnell die Spannung, von der zum Beispiel Cesare Bissoli spricht. Er wünscht «ein Instrument, dessen objektiv maßgebende Verpflichtungskraft den Raum für einen personalen Weg zum Glauben und also zu seiner personal ganz eigenen, neuschöpferischen Antwort nicht austilgt»[5]. Eine Spannung besteht ja sicher. Ob man meint, die Summe aller individuellen, personal getränkten Glaubensaussagen könne im Handumdrehen ein kirchliches Credo zusammenbringen, oder ob man denkt, es genüge, einen Text in einer bestimmten Sprache und Kultur verpflichtend zu machen, den nur noch ein jeder zu übersetzen hätte, womit dann jede Unklarheit beseitigt wäre — beides ist gleich illusorisch. In Wirklichkeit handelt es sich um die Arbeit an der nie vollendeten Verbindung des *Ichs* mit dem *Wir* der Kirche.

Wir fragen also: Wie kann ein universal gültiger Katechismus zu einer besseren und ausgewogeneren kirchlichen Gemeinschaft beitragen? Da muß man aber zuvor wissen, ob im Text der Synode von 1985, die von einem «Katechismus *oder* Kompendium der gesamten katholischen Lehre» spricht, *Katechismus* und *Kompendium* das gleiche meinen oder ob es sich um eine Wahlmöglichkeit, eine Alternative handelt.

Das Wort *Katechismus* umfaßt je nach den Kulturräumen und Ländern, in denen sich die Glaubenspraxis ja jeweils verschieden entwickeln konnte, einen anderen Inhalt. In Frankreich hat sich die Bedeutung des Begriffs *Katechismus* auf den Begriff einer unantastbaren und auswendig zu lernenden Zusammenfassung verkürzt (was ja das Wort *compendium* auch beinhaltet), so sehr, daß man es in diesem Land für nötig hielt, auf das Wort *Katechismus* zu verzichten, um deutlich machen zu können, daß man den ganzen Reichtum der eigentlichen Katechese einzuholen suchte.

In Italien scheint Cesare Bissoli zwischen Katechismus und Kompendium unterscheiden zu

können. Er stützt sich auf den von der Synode verwendeten Ausdruck Kompendium und erklärt: «Es kann sich nicht um einen einheitlichen oder einzigen, universal gültigen, vorgefertigten und gebrauchsfertigen Katechismus handeln.» Bissoli verweist dagegen auf den Aspekt eines bloßen «Bezugspunktes», was der Synodaltext in der Folge tatsächlich erwähnt[6].

Wie es damit auch stehen mag, eines läßt sich kaum bestreiten: Will ein solches Buch die Funktion einer Glaubensaussage ausüben, so muß es sich wie jeder andere normative Text in gemessenem Abstand von der örtlichen und alltäglichen Praxis halten, sonst läuft es Gefahr, künstlich das zu blockieren, was miteinander verbunden und in Beziehung gebracht werden soll, und das Aufblühen lebendigen Glaubens in all seinen konkreten Ausdrücken sowie das Entstehen vielfältiger Führungsmaßstäbe für eben diesen an Ort und Stelle erwachenden Glauben zu ersticken. Wenn aber das ausgewogene Verhältnis zwischen dem *Ich* und dem *Wir* immer erst auf dem Weg seiner vollen Verwirklichung ist, wenn die Kirche ständig heranwächst, bis «wir zum vollkommenen Menschen werden und Christus in seiner vollendeten Gestalt darstellen» (Eph 4,13), dann ist zu vermuten, daß es bis dorthin zu stets notwendigen zahlreichen Umbildungen und zu einem ständigen Hin- und Hersuchen kommen muß.

II. Welche Allgemeingültigkeit für die Katechese?

Nicht selten hört man heutzutage im Zeitalter des Satellitenfernsehens und wachsender Geschwindigkeit im Transportwesen sagen, unser Planet sei zu einem kleineren Dorf zusammengeschrumpft. Man braucht aber nur ein wenig näher hinzusehen, um sogleich festzustellen, daß die aus diesem neuen Turmbau zu Babel entstandenen Probleme von einer Lösung noch weit entfernt sind.

Der Vorschlag eines allgemeingültigen Katechismustextes ist bei gewissen Leuten zweifelsohne von dem Gedanken getragen, wir besäßen jetzt eine Art gemeinsame Universalkultur, eine planetarische Einheit, eine neue *koiné*, auf die sich die *koinonía*, also die Gemeinschaft der Gläubigen, gründen könne.

Daraus lassen sich die erwähnten Parallelen zum Konzil von Trient erklären. Diesbezüglich erinnert Gilbert Adler: «Der Erfolg des römischen Katechismus und der in ihm mitgeführten Theologie verdankt sich zum Teil der ihn tragenden kulturellen Einheit.»[7] Ich bin aber wie er der Meinung, daß wir uns nicht mehr im selben Kulturrahmen bewegen und unsere Situation nicht mehr die der kulturellen Einheit ist. Außer man hält dafür, die Inkulturationsproblematik sei bereits überholt.

Die Frage der Inkulturation und die damit verbundene Frage nach dem möglichen Beitrag eines einzigen Bezugstextes will ich hier nicht erörtern; damit befassen sich ja mehrere Texte dieses Heftes. Ich betrachte die Frage nach dem Allgemeingültigen, auf das sich der Vorschlag eines Weltkatechismus doch stützt, von einem anderen Blickwinkel aus. Und das wird mich schließlich eher wieder zu der Frage: «Was für eine Katechese?» zurückführen als zu der anderen: «Welche Welt ist gemeint?».

Ich stelle nämlich fest: Die Katechese wird je nach der Lage der Kirche in den betreffenden Ländern unterschiedlich betrieben. Ich frage mich also: Setzt der Plan eines Weltkatechismus nicht eine kirchliche und daher katechetische Situation voraus, die von einem Land zum anderen so ungefähr die gleiche wäre?

1. An wen richtet sich die Katechese?

Es besteht, wie Emilio Alberich erinnert, eine traditionelle Terminologie: «Die übliche, klassische Unterscheidung im Dienst des Wortes kennt *drei große Zeiten, drei Funktionen: Evangelisierung* (Kerygma, Missionspredigt), *Katechese* und *liturgische Predigt* (Homilie, Sonntagspredigt).»[8] Alberich fügt aber erklärend hinzu, das Vokabular entwickle sich weiter, besonders das Wort *Evangelisierung* habe seit dem Apostolischen Schreiben «Evangelii nuntiandi» Pauls VI. an Bedeutung zugenommen.

Ein Beispiel wird verdeutlichen, was wir meinen. Die spanischen Bischöfe haben sich in ihren pastoralen Richtlinien für die Katechese im heutigen Spanien[9] der erwähnten Begriffe in Anwendung auf ihr Land folgermaßen bedient: «Man darf innerhalb des dynamischen Vorgehens der Evangelisierung *missionarische Tätigkeit* im Hinblick auf die Ungläubigen nicht mit *pastoraler Tätigkeit* im Hinblick auf die Gläubigen verwechseln. In diesem Sinn bestätigt die in ‹Catechesi Tradendae› zwischen pastoralen und

missionarischen Tätigkeiten aufgestellte Unterscheidung die konziliare Aussage: Mithin unterscheidet sich die missionarische Tätigkeit unter den Heiden (...) von der pastoralen Tätigkeit, die den Gläubigen gegenüber auszuüben ist *(Ad gentes 6)*. Die Katechese hat ihre Stelle gerade hier, in der Mitte zwischen diesen beiden *Phasen* der Evangelisierung: Sie folgt auf die missionarische Tätigkeit und bereitet die Gründung der christlichen Gemeinschaft vor, damit die später sich in ihr entfaltende pastorale Tätigkeit voll wirksam werden kann.»[10]

Wir begegnen hier erneut der klassischen Unterscheidung, nun aber inmitten einer für die Katechese ungefestigten oder vorübergehenden Situation. Die Frage ist: Stehen die Adressaten der Katechese im Aktionsbereich der missionarischen und der pastoralen Tätigkeit zugleich? Oder gehören sie eigentlich weder zur einen noch zur anderen? Dann käme die Katechese der «katechumenalen Tätigkeit»[11] nahe.

Die spanischen Bischöfe gehen noch einen Schritt weiter. Sie stellen sich mit dem Blick auf die Lage ihres Landes die Frage: «Bedarf die Mehrzahl unserer Christen noch vor der eigentlichen Katechese einer missionarischen Verkündigung der Frohbotschaft?»[12] Ihre Antwort ist ein klares Ja. Sie schlagen daher für den Ausdruck «missionarische Katechese» folgende Definition vor: «Die (missionarische) Katechese richtet sich an jene getauften Christen, die zwar mittels einer gewissen religiösen Praxis mit der Kirche verbunden sind, aber dennoch einer grundlegenden Bekehrung bedürfen. Diese Katechese unterscheidet sich von der *Katechese im eigentlichen Sinn*, denn diese setzt die Bekehrung voraus, aber auch von der *ersten Verkündigung* im engeren Sinn, jener Verkündigung also, die denen gilt, die sich der Kirche entfremdet fühlen oder den Glauben verloren haben.»[13]

Hier zeigt sich, daß die traditionellen Kategorien nicht genügen, um eine komplexe örtliche Wirklichkeit zu erfassen. Überdies spricht man nicht die gleiche Sprache, je nachdem ob Spanien als Land der Christenheit oder als «Missionsland»[14] gilt oder ob man diese beiden Ausdrücke als der Situation überhaupt unangepaßt erachtet.

Die Frage: An wen wendet sich die Katechese?, bleibt also weiterhin gestellt. Sie enthält zwei Aspekte.

Der erste Aspekt ist theologischer Art. Hier hängt alles davon ab, welche Spannweite man dem Wort Katechese zubilligt. Handelt es sich darum, ihn gegen die Begriffe Evangelisierung, Kerygma, liturgische Predigt usw. abzugrenzen und daher die Katechese als eine Übergangsphase im Leben eines Menschen zu betrachten, also als ein Katechumenat oder Neophytat? Oder handelt es sich im Gegenteil darum, die katechetische Tätigkeit als Dimension des gesamten kirchlichen Handelns zu sehen, wobei dann die Erwachsenenkatechese das ganze Leben hindurch andauern kann? So definiert ja Johannes Paul II. einleitend in «Catechesi Tradendae» die Katechese: «Gesamtheit aller in der Kirche unternommenen Bemühungen, um Jünger Christi heranzubilden, um den Menschen zum Glauben zu verhelfen, daß Jesus der Sohn Gottes ist, damit sie durch den Glauben das Leben haben in seinem Namen, um sie in diesem Leben zu erziehen und zu unterweisen und so den Leib Christi aufzubauen.»[15] Der Papst erklärt anschließend diese Definition und betont die Verschiedenheit der Adressaten im 5. Teil mit der aufschlußreichen Überschrift: «Alle bedürfen der Katechese.»

Der zweite Aspekt beruht auf einer bestimmten Sicht der Welt oder genauer der Kirche in der Welt. Ist die Unterscheidung zwischen Missionsland und bereits evangelisiertem Land, wie sie sich im Konzilsdekret «Ad gentes» bemerkbar macht, noch aktuell? Ist sie es, wie steht es dann mit jenen Ländern, in denen man eine erneute Evangelisierung für nötig hält? Ist diese letztere eine katechetische Tätigkeit?

Hier ist, so scheint mir, folgende Frage nicht mehr zu umgehen: Setzt die Idee eines allgemeingültigen Katechismus eine gleich-gültige Situation der Personen und Völker in Hinsicht auf die Botschaft des Evangeliums voraus oder kann sie im Gegenteil die Tatsache berücksichtigen, daß es da sehr unterschiedliche Leute gibt, nämlich katholische und nichtkatholische Christen, Gläubige und Ungläubige aller Art, auch Getaufte, die fern der Kirche leben, Menschen, deren religiöse Situation sich ständig wandelt und zur Zeit überhaupt nicht definiert werden kann usw.? Manche Katechismen (darunter der meiner Kindheit) begannen mit Frage und Antwort: «Zu welcher Religion gehören Sie? Ich gehöre zur katholischen Religion.» Nicht wenige Menschen von heute würden mit Recht oder Unrecht das Buch noch vor der zweiten Frage schließen.

2. *Mit welchen Tätigkeiten steht der Katechismus in Harmonie?*

Die Frage nach den Empfängern der Katechese mündet in die Frage nach der Last, die die Katechese ganz allein zu tragen hat, da sie sich doch nur verstehen kann als Tätigkeit in einem sehr selten wirklich bestehenden geschlossenen kirchlichen Milieu. Hier geht es doch wohl um die Idee, die man sich von der Weitergabe einer Kultur macht, von der Zugehörigkeitsweise zu einer Gruppe, vom personalen und kollektiven Ja zu bestimmten Werten und Weisen menschlichen Daseins. Es ist vermutlich von Nutzen, die Frage einer Katechese in jene anderen Fragen einzuordnen, die heute von der Welt an die Kirche gerichtet werden, von einer Welt, die nicht immer weiß, woher sie ihre ethischen Orientierungspunkte nehmen soll, wohinein sie ein Zusammenleben, einen gesellschaftlichen Konsens oder ganz einfach ein gemeinschaftliches Leben verwurzeln soll. Die Katecheten können hierzu nur ihren ganz bescheidenen Beitrag leisten. Verlangt man von ihnen aber nicht, ganz allein eine Last auf sich zu nehmen, die sie nur mit anderen zusammen tragen können?

Emilio Alberich faßt in einer knappen Feststellung alles Licht und allen Schatten der europäischen Katechese zusammen: «Die Katechese war traditionsgemäß in den gesamten organischen Ablauf der christlichen Initiation gefügt; heute dagegen ist sie sehr häufig aus diesem organischen Gefüge herausgelöst, widersprüchlichen Spannungen und Forderungen ausgesetzt und mit dem ganzen Gewicht der Verantwortung für eine Glaubenserziehung überlastet, die sie tatsächlich ganz allein tragen soll.» Und einige Zeilen später verweist Alberich auf «eines der ernstesten und schwierigsten Probleme der derzeigen europäischen Pastoral, nämlich das ganze christliche Initiationsgeschehen neu gründlich zu überdenken»[16].

Ein Katechismus kann also nur als Teil eines umfassenden kirchlichen Geschehens verstanden und verwirklicht werden. Außer man wäre der Meinung, der Kampf gegen die religiöse Unwissenheit führe fast unweigerlich zur Reform der Sitten. Diese Ansicht herrschte ja zuweilen im ersten nachtridentinischen Jahrhundert, damals, als es zur ersten weltweiten Verbreitung allgemeinverständlicher Schriften kam. Richelieu meinte in seiner «Unterweisung des Christen» *(Instruction du Chrétien)* einleitend vom Heilsweg: «Es wird euch ein Leichtes sein, ihn zu gehen, wenn es euch unmöglich geworden ist, ihn nicht zu kennen.»[17]

Unsere Welt sucht Anhaltspunkte, Übereinstimmung und Lebensinn. Sie sucht das aber nicht unbedingt unter der Autorität der doch legitimen Hirten der Kirche. Einer solchen Welt und in einer solchen Welt einen Beitrag leisten, für sie Zeichen und Anruf sein wollen, das setzt den Willen voraus, mit ihr ins Gespräch zu kommen, mit ihr die großen Fragen zu diskutieren. Wir stoßen am Ende unseres Denkweges erneut auf zahlreiche Fragen und Antworten. Fragen und Antworten gehören zusammen. Und diese wie jene sind noch zu schreiben.

[1] Instruction pour bien faire le catéchisme et enseigner la doctrine chrétienne (Pont-á-Mousson 1626) 344.

[2] AaO. 342.

[3] Vgl. die Intervention von Jean-Claude Margolin auf dem Kolloquium im Pariser Institut Catholique am 11. und 12. März 1988: Aux origines du catéchisme paroissial et des manuels diocésains de catéchisme en France, 1500-1660. Veröffentlichung in Vorbereitung.

[4] Jacques Audinet, Intervention auf dem Anm. 3 erwähnten Kolloquium.

[5] Cesare Bissoli, Un catechismo per il nostro tempo? Attualitá e senso del dibattito sulla attuale proposta di un «catechismo per la chiesa universale»: Il catechismo ieri ed oggi (Turin 1987) 75.

[6] AaO. 82.

[7] Gilbert Adler, Vers un catéchisme universel. Fantasmes et réalités: Etudes 7/8 (1987) 99.

[8] Emilio Alberich, La catéchése dans l'Eglise (Paris 1986) 57 (Catechesi e prassi ecclesiale [Turin 1982] 44).

[9] Comisión episcopal de Enseñanza y catequesis: La catequesis de la comunidad (Madrid 1983).

[10] AaO. 19f.

[11] AaO. 17.

[12] AaO. 25. Vgl. Catechesi Tradendae 19.

[13] AaO. 173.

[14] J. Lopez, España, pais de misión (Madrid 1979).

[15] Catechesi Tradendae 1. Der ganze Gedankengang von CT ist für diese Frage höchst aufschlußreich.

[16] Emilio Alberich, Regard sur la catéchèse européenne: Catéchèse 100/101 (Juli/Okt. 1985) 169.

[17] Richelieu (Bischof von Luçon), Instruction du chrétien (Paris 1618).

Aus dem Französischen übers. von Arthur Himmelsbach

JEAN JONCHERAY

1939 geboren. Priester der Diözese Angers, Frankreich. 1968 in Rom Promotion zum Doktor der Theologie. Danach Professor an der Unité d'Enseignement et de Recherches de Théologie et de Sciences Religieuses des Institut Catholique in Paris. Seit 1984 Direktor des Institut Supérieur de Pastorale Catéchétique. Neuere Veröffentlichungen: In der Zeitschrift «Catéchèse»: Le cadre de la catéchèse (Nr. 103, April 1986); L'environnement socio-culturel des pratiques d'éveil à la foi des petits enfants (Nr. 105, Oktober 1986); Formation et devenir ecclésial (Nr. 107, April 1987); in der Zeitschrift «Recherches de Science religieuse» (April-Juni 1987): Une approche sociologique du rite; (als Hg. zus. mit F. Brossier, S. Duguet und E. Germain:) 1687, Les manuels diocésains de Paris et de Meaux (Bossuet) (Desclée, Paris 1988). Anschrift: Prof. Dr. Jean Joncheray, Institut Catholique de Paris, 21, rue d'Assas, F-75006 Paris, Frankreich.

David Tracy

Weltkirche — Weltkatechismus: das Problem der Eurozentrik

Welt und Welten

Die Hoffnung auf einen geeigneten «Weltkatechismus» scheint zumindest illusorisch. Wenigstens wird das so lange der Fall sein, bis eine eingehendere Reflexion über den Begriff «Katechismus» und den Begriff «Welt» erfolgt ist. Ein eigentlicher «Weltkatechismus» scheint allzuviel an gemeinsamem Denken und gemeinsamem Sprechen über die Frage vorauszusetzen, *wie* der Kern des Glaubens kulturübergreifend zu artikulieren ist. Meines Erachtens stellt ein «Weltkatechismus» die reale Notwendigkeit der Inkulturation in einer pluralistischen Welt in Frage. Katechismen als solche sind schließlich noch komplexer als das ihnen am nächsten stehende Gegenstück, ein «kurzes Bekenntnis» des gemeinsamen Glaubens. Jedes kirchliche Bekenntnis ist natürlich ebensotief in die Kultur eingebettet wie andere Wirklichkeiten. Dennoch sind kurze Glaubensbekenntnisse wegen ihrer relativ bescheidenen Zielsetzung theologisch und kulturell oft imstande, über ihre kulturelle Einbettung hinweg Lesern und Hörern, die nicht dem ursprünglichen Kulturkreis, sondern anderen Kulturen angehören, von den zentralen Glaubenswirklichkeiten zu sprechen. Die streng bekenntnisbezogenen Aspekte der großen Katechismen sind — dank ihrer Treue zum gemeinsamen Glauben der Kirche — für alle sachkundigen Leser ebenfalls verständlich.

Doch in einem eigentlichen «Weltkatechismus» liegt mehr als das gemeinsame Bekenntnis des gemeinsamen Glaubens. Mit ihm ist auch die Annahme gegeben, daß die menschliche Situation, welche die großen Lehren und Symbola des gemeinsamen Bekenntnisses ansprechen, dermaßen klar und feststehend ist, daß sie naturgemäß kulturübergreifend und übergeschichtlich (somit «Welt») ist. Diese Annahme ist jedoch von der Kultur und der Geschichte her wohl stark anzuzweifeln. In einer Situation, in der selbst transzendentale Kommunikationsphilosophien (Apel, Habermas) in ihren transzendentalen (oder «quasi transzendentalen») Behauptungen bescheidener geworden sind und viel mehr als ihre Vorgänger, die eine «Philosophie des Bewußtseins» vertraten, der sprachlichen und damit der gesellschaftlich-wirtschaftlich-kulturell-geschichtlichen Einbettung aller transzendentalen Formulierungen Beachtung schenken, ist es seltsam, daß sich Theologen finden, denen die Idee eines *Welt*-Katechismus kein Kopfzerbrechen macht.

Diese philosophischen Bedenken haben indes wenig zu bedeuten gegenüber den heutigen theologischen Gegebenheiten. Gerade zu dem Zeitpunkt, wo überzeugende Gründe für die Annahme (Rahner, Bultmann) sprechen, daß die Kirche aufhört, eine eurozentrische Kirche zu sein, und eher zu einer globalen, polyzentrischen Kirche wird, kommt einem ein Plädoyer für einen «Weltkatechismus» merkwürdig kurzsichtig vor. Fassen wir eine andere große Wetterscheide-Periode der Kirchengeschichte ins Auge, die Periode, die das Neue Testament als das Buch der Kir-

che hervorbrachte. Dabei wird man Zeuge des Übergangs von einem Judenschristentum zu sowohl einem jüdischen als auch einem vielgestaltigen nichtjüdischen Christentum. Zeigt das Urchristentum nicht, wie viele in die Situation eingebettete Bekenntnisse und katechetische Unterweisungen notwendig waren, um in so vielen unterschiedlichen kulturellen Situationen das gemeinsame Bekenntnis zu Jesus als dem Christus aufrechtzuerhalten? Die Situationen der Gemeinden des Markus, Matthäus, Lukas, Johannes, Paulus, Jakobus, der Pastoralbriefe, des Buches der Offenbarung sind unterschiedlich genug, um oft sehr verschiedene Versionen des gemeinsamen Erzählstoffes, der gemeinsamen Christusnachfolge, des gemeinsamen Bekenntnisses zu Christus in unterschiedlichen — oft sehr unterschiedlichen — kulturellen und geschichtlichen Situationen des ersten Jahrhunderts des Christentums zu erfordern.

Diese frühe Periode der Abfassung des Neuen Testaments bildet das treffendste Gegenstück unserer Situation. Das katholische Christentum kann es sich nicht mehr leisten, eurozentrisch zu sein, so wenig wie das Urchristentum es sich leisten durfte, rein jüdisch zu sein, wenn es all die Nichtjuden so erreichen wollte, daß sie den gemeinsamen Glauben in ihren eigenen Kulturformen zu verstehen und sich anzueignen vermochten. Die unterschiedlichen Situationen im heutigen Europa selbst, in West-, Mittel- und Osteuropa, die unterschiedlichen Situationen in der Nord-Süd-Spaltung rund um die Welt, die unterschiedlichen Situationen in Lateinamerika, Nordamerika, Afrika, Asien und überall in der nun polyzentrischen katholischen Welt zeigen in Analogie dazu, daß (wie in der Periode des Neuen Testaments selbst), falls alle Katholiken am gemeinsamen Bekenntnis treu festhalten sollen, ethisch, religiös und theologisch verlangt ist, daß man die unterschiedlichen wirtschaftlichen, gesellschaftlichen, kulturellen und geschichtlichen Situationen der verschiedenen katholischen Völker sehr aufmerksam beachtet und respektiert.

Alles Klassische ist in jeder Kultur dem Ursprung und Ausdruck nach etwas ganz Besonderes, jedoch seiner Wirkung nach universal. Darin liegt im wesentlichen das Paradox des Klassischen im Gegensatz zum Periodischen. Die stets greifbare Zeitgemäßheit jedes klassischen Textes, Bildes, Rituals, Handelns, Menschen (denken wir an die Heiligen) kommt von daher und einzig von daher, daß man gewillt ist, die Reise des tiefen Eindringens in die eigene besondere Erfahrung, Kultur und Tradition zu unternehmen. Nur auf diese Weise entsteht in jeder Kultur jedwede klassische Ausdrucksgestalt. Die klassischen Äußerungen der katholischen Tradition zeugen von einem Gespür für das Konkrete als das Partikuläre, Örtliche — das wirklich Konkrete in einem natürlichen Sinn. Katholiken wissen, sozusagen aus einem zweiten Instinkt, daß man zum konkreten Ganzen — zum «Universalen» — nur über und durch die eigene Partikularität — *diese* Familie, *dieses* Volk, *diese* Ortschaft, *diese* Ortskirche, Gemeinde, *dieses* Volkstum und Erbe — gelangt.

Die Erkenntnis, daß die Gnade alles durchdringt und daß es notwendig ist, im Licht der paradigmatischen Selbstbekundung-Inkarnation Gottes in Jesus Christus auf jede eigen geartete Äußerung der Gnade zu achten, ist die religiöse und theologische Vision, die in Katholiken so etwas wie einen «zweiten Sinn» für das Örtliche, Konkrete, Besondere hervorbringt. Dieser «zweite Sinn» muß in jeder Ortskirche sowie in der Gesamtkirche gefördert werden: Gott und Gottes Gnade sind hier in dieser besonderen Gemeinde präsent. Diese Besonderheit ist zu respektieren. Das eigentlich Paradigmatische ist nichts anderes als das Gottesereignis, Jesus Christus. Und was dieses außerordentliche, paradigmatische Ereignis u. a. offenbart, ist die Außergewöhnlichkeit des Gewöhnlichen — Örtlichen, Konkreten, Besonderen als die uns hier und jetzt am nächsten liegende Verbindung zum Ganzen. Überspringt man diese Verbindung, so besteht die Gefahr, daß man auch die paradigmatische Wirklichkeit, die ihr und in ihr präsent ist, übergeht. Man läßt unbeachtet, daß alles (Gott, das Selbst, die Welt) in und durch das Besondere am besten verstanden wird. Wenn nämlich Gott Liebe, wenn alles Gnade ist, dann besteht der sicherste Weg zu dieser Liebe und zu dieser Universalität hier und jetzt im real Konkreten, im je Besonderen, im Örtlichen und Partikulären, das mit dem Universalen in Verbindung steht.

Kurz, in den Vorschlägen, einen «Weltkatechismus» zu schaffen, scheint der Begriff «Welt» ebensowenig geprüft worden zu sein wie der Unterschied zwischen den Genera eines «kurzen Glaubensbekenntnisses» und eines sich stets nach der Situation richtenden «Katechismus».

Im jetzigen Zeitpunkt der Geschichte gibt nun die andere «transzendentale» Disziplin, die Philosophie, ihren westlichen Charakter zu und räumt ein, daß es notwendig ist, die Sprachform und damit die kulturellen und geschichtlichen Unterschiede stärker zu beachten, falls sie in unserem Kontext ihrem Streben nach Transzendenz treu sein will. Deshalb ist es unbegreiflich, daß die Theologie — zumindest diejenige Theologie, die Vorschläge zu einem «Weltkatechismus» vorlegt — so gar kein Gespür für die Notwendigkeit hat, alle katechetischen (und damit «situationalen») Widergaben des gemeinsamen Glaubensbekenntnisses in den Kontext der Geschichte hineinzustellen und zu inkulturieren. In jedem Vorschlag zu einem Weltkatechismus ist dem eurozentrischen Begriff «Welt» stärkere Beachtung zu schenken.

In einem gewissen Sinn ist «Europa» nicht ein geographischer Begriff. Vielmehr besagt (wie bei Troeltsch und Rendtorff) der Ausdruck «Europäertum» eine kulturüberschreitende Realität: nicht nur im globalen Sprachgebrauch der westlichen Wissenschaft, sondern auch im Blick auf ethisch, politisch und kulturell übergreifende Realitäten wie die «Menschenrechte». Die Fähigkeit der europäischen Kultur (und jeder großen Kultur), über sich selbst hinauszuschreiten, steht hier nicht in Frage. Was in Frage gestellt wird, ist die Annahme, daß europäische (einschließlich nordamerikanische) Denkweisen, auch ohne daß jede spezifische Forderung (z.B. Menschenrechte) sorgfältig erörtert wird, definitionsgemäß (d.h. gemäß europäischer Definition) kulturell hinlänglich transzendierend sind, um die «Welt» zu konstituieren. Dieser Hybris mit ihrer klaren Neigung zu kulturellem Kolonialismus können gedankenlose westliche Wissenschaftler und Philosophen manchmal immer noch frönen. Daß aber christliche Theologen dabei mitmachen, ist tiefbetrüblich. Im Gegensatz zu der Meinung von Hilaire Belloc stimmt es nämlich nicht, daß «Europa der Glaube, und der Glaube Europa» ist. Vielmehr ist das Christentum jetzt offensichtlich eine Weltkirche. Und jede Weigerung, diesen Sachverhalt theologisch anzuerkennen — selbst in der guten Absicht, einen «Weltkatechismus» zu schaffen, dessen eurozentrischer Charakter klar auf der Hand liegt — sollte auf theologischen Widerstand stoßen. Alle großen Symbola und Lehren des gemeinsamen Glaubens sind kulturüberschreitend. Doch gemäß einem Paradoxon, das sich philosophisch als das Paradoxon der Äußerung von Wahrheit als von etwas Konkret-Universalem zum Ausdruck bringen läßt, muß diese Universalität in jeder besonderen Kultur stets gemäß deren Eigenart inkulturiert werden. Der Katholizismus zumindest hat dies stets anerkannt. So in der relativen Bejahung einiger sogenannter «heidnischer» Elemente als einer «praeparatio evangelii», so daß diese nicht einfach auszurotten, sondern umzugestalten sind. Im jetzigen Zeitpunkt seiner außerordentlichen Geschichte ist das katholische Christentum gerade seiner Katholizität dann am meisten treu, wenn es das gemeinsame Glaubensbekenntnis in vielen (nicht nur europäischen) Kulturformen bejaht. Diese Notwendigkeit und diese Verheißung läßt sich aus neueren theologischen und kirchlichen Entwicklungen eines jeden der großen Glaubenssymbola und einer jeden der großen Glaubenslehren ersehen. Denken wir z.B. darüber nach, wie die zentrale Erlösungslehre in die Kultur und Geschichte eingebettet und einzig dadurch Kultur und Geschichte überschreitend war und ist.

II. Das christliche Heilsverständnis: seine Grundelemente und die Notwendigkeit, es zu kontextualisieren

1. Das christliche Heilsverständnis beginnt mit einer Erfahrungstatsache: Ein Christ erfährt in gleich welcher Kultur einen Zustand der Befreiung von erlebter Knechtschaft, und in dieser Befreiung verspürt der Christ, daß diese Heilung von Gott kommt. Solche Erfahrungen, wie bruchstückhaft sie auch sein mögen, werden von Christen als reale Heilserfahrungen erlebt. Diese Erfahrung ist unvermeidlich dialektisch. Sie ist erstens Erfahrung einer Befreiung von einer mächtigen Knechtschaft. In der Geschichte und in verschiedenen Kulturen ist festzustellen, wie die Heilserfahrung unterschiedlich gedeutet wird: als Befreiung von Schuld durch die Sündenvergebung; als Befreiung von Knechtung durch ein banges Gefühl radikaler Vergänglichkeit; von Angst angesichts des Todes, von Angst angesichts der scheinbaren Sinnlosigkeit oder gar Sinnwidrigkeit des Daseins und von Verknechtung durch das Gefühl, in systematisch verworrenen Strukturen der eigenen individuellen Psyche oder im massiven globalen Leiden infolge der Unterdrückung in Gesellschaft und Ge-

schichte hoffnungslos gefangen zu sein. Die Heilserfahrung ist gleichzeitig Erfahrung einer Befreiung *zu* einer neuen Daseinsweise, zu echtem Menschsein. Man erfährt Freiheit, weil man in der Welt lebt, ohne dem Dasein letztlich zu mißtrauen. Man erfährt Freiheit, weil man die geschaffene Welt und die eigene Endlichkeit als wesentlich gut akzeptiert; weil man annimmt, daß man trotz Sünde und Schuld von Gott angenommen ist. Man erfährt Freiheit, weil man den Tod nicht als das letzte Wort ansieht; Freiheit, weil man für andere tätig ist im Vertrauen darauf, daß solche Taten letztlich von Bedeutung sind; Freiheit, weil man Erfahrungen von Frieden und Freude annimmt und sie als wenn auch noch so bruchstückhafte Bekundungen der Gegenwart einer letzten Wirklichkeit selbst versteht; Freiheit, weil man sich dem Kampf für wirtschaftliche und politische Gerechtigkeit anschließt.

2. Wie sämtliche Erfahrungen enthalten auch alle solchen Erfahrungen Deutungselemente. Selbst abgesehen von den hier unnötigen verwickelten Darlegungen der Hermeneutiktheorie besagt dies: a) Es gibt keine Erfahrung ohne ein gewisses Verständnis, und b) jeder Verstehensakt ist auch ein Deutungsakt.

Im Fall des Christen liegen in diesen Befreiungs- und Ganzheitserfahrungen viele stets in die Geschichte und Kultur eingebettete Deutungselemente. Solche Erfahrungen werden nämlich nicht nur als «Befreiung», sondern als «Heil» bezeichnet. Das besagt, daß ein Christ diese Heilserfahrungen als von Gott erhaltene Gabe und Aufgabe erfährt — und versteht. Diese Erfahrungen sind, genauer gesagt, für den Christen Erfahrungen des Glaubens an den Gott, der in Jesus Christus Aufschluß darüber gab, was die letzte Wirklichkeit ist (nämlich das heilige Mysterium einer umarmenden und umfassenden Liebe). Diese Erfahrungen geben den Christen ebenfalls Aufschluß darüber, wer wir sind und was wir werden können (nämlich endliche, doch entfremdete menschliche Wesen, die aber durch den Glauben an Jesus Christus befreit werden können und deswegen imstande sind, dem Weg der radikalen Liebe zu Gott und zum Mitmenschen zu folgen).

3. Die Befreiungs-/Ganzheitserfahrung als eine christliche Heilserfahrung ist somit in christlicher Deutung Erfahrung einer Entsprechung zu dem in Jesus Christus erschlossenen Gott. Sie ist, christlich gesprochen, eine Glaubenserfahrung. Der Glaube enthält wohl, aber besagt nicht in erster Linie die Annahme, daß gewisse kognitive Sinnbezüge wahr sind. Als Heilserfahrung besagt der christliche Glaube im Grunde ein Glauben *an* den (ein Vertrauen auf den, ein Ja zu dem) Gott Jesu Christi. Glaube ist Christusnachfolge. Aus dieser deutenden Befreiungs- und Ganzheitserfahrung als einer Erfahrung radikalen Vertrauens auf den Gott und der Treue zu dem Gott, der sich in Jesus Christus entscheidend geoffenbart hat, ergibt sich alles weitere: die Einsicht, daß diese Erfahrung Gabe, Gnade und Aufgabe ist; die Einsicht, daß die rettende Initiative dabei von Gott ausgeht als die entscheidende Bekundung des Gottes, der Liebe ist; die Einsicht, daß diese Erfahrung der Befreiung von jeder Knechtschaft, die uns einst gefangenhielt, auch Befreiung zu einer neuen Lebensweise ist — zu einem Weg des in Liebe und Gerechtigkeit tätigen Glaubens, zu einem Weg, der Christus nachzufolgen versucht und im Wirken, Lehren, Sterben und Auferstehen Jesu erschlossen worden ist. Dieser Jesus ist der Christus, d. h. der, der in der individuellen und gemeinschaftlichen christlichen Erfahrung zugegen ist und die Natur der letzten Wirklichkeit als des Gottes, der Liebe ist, entscheidend bekundet. Glaube ist Praxis, und Praxis ist stets in eine besondere Kultur eingebettet.

4. Die grundlegende christliche Heilsbezeugung ist ein Zeugnis, das in diesen primären deutenden Erfahrungen des «Heils» als einer Befreiung von Knechtschaft und einer Befreiung zum neuen Weg Jesu Christi gründet. Als deutend ist die Erfahrung partikulär. In diesem Erfahrungskontext des Heils bleibt somit das christliche Grundbekenntnis bestehen: «Ich glaube (wir glauben) *mit* den Aposteln *an* Jesus Christus.» Merken wir uns: Dieses Bekenntnis lautet nicht: «Ich glaube an den geschichtlichen Jesus», auch nicht: «Ich glaube an Christus», auch nicht: «Ich glaube an die Apostel.»

Das Bekenntnis meint, was es sagt: «Ich glaube (wir glauben) mit den Aposteln an Jesus Christus.» Mit der Präposition «an» wird betont, daß die christliche Heilserfahrung (individuell und gemeinschaftlich) auf dem Sachverhalt gründet, daß Gott sich in Jesus Christus erschlossen hat. Die Hinzufügung von «mit den Aposteln» erinnert daran, daß es weiterer theologischer Kriterien bedarf, um zu erklären, was wir unter den «Aposteln» verstehen. Sie erinnert auch daran,

wie wir Christen des zu Ende gehenden zwanzigsten Jahrhunderts zu einer geschichtlich und hermeneutisch bewußten Zeit uns in gleich welcher Kultur als in Kontinuität zu diesen ersten Zeugen Christi verstehen können.

Bei diesem Verständnis muß deshalb jede zeitgemäße christliche Soteriologie im Hinhören auf die Erfordernisse einer besonderen Kultur in stets neuen Formulierungen zu sagen versuchen, was «Heil» im christlichen Sinn ist (wie oben). Solche Formulierungen werden sich bestenfalls als relativ zutreffende Interpretationen von Folgendem erweisen: a) der Grundfragen in unserer jetzigen Situation (die Suche nach Befreiung aus Knechtschaft und nach einem neuen Weg echter Freiheit); b) der geeignetsten Kategorien, um diese Erfahrung des Heils in Jesus Christus als die entscheidende Bekundung Gottes als der umgreifenden Liebe zu artikulieren; c) der Kategorien, die eine grundlegende, doch kritische Kontinuität mit den «Aposteln» als den Urzeugen für diese Heilserfahrung anstreben. Dieser Vorgang kontinuierlicher Deutung der christlichen Heilserfahrung hat stattgefunden, findet statt und wird, solange die christliche Heilserfahrung weitergeht, in immer neuen Situationen und Kulturen weiterhin stattfinden.

Dies sind unseres Erachtens die Grundkonstanten des christlichen Heilsverständnisses. Heute ist erneut das Interesse an einer anderen Frage aufgekommen: Sollten wir, nachdem diese kulturübergreifenden Konstanten im christlichen Heilsbekenntnis gegeben sind, auch sagen, daß das Heil im christlichen Sinn heute für die Christen die ermächtigende Gabe und Aufgabe ist, sich ernsthaft auf den Kampf für politische und gesellschaftliche Befreiung einzulassen? Wird «Heil» richtig verstanden als totale Befreiung, die politisches Handeln erfordert? Dies bildet heute den Kern vieler Debatten von Christen über das Heil. Es ist auch ein zentrales Beispiel für die Notwendigkeit der Inkulturation — selbst eines für den Christen so zentralen Symbols, wie das Heil es ist.

III. Das befreiende Beispiel der Befreiungstheologien in einer polyzentrischen Kirche

In einem gewissen Sinn versteht es sich von selbst, daß das Heil im christlichen Verständnis sich mit der Metapher «Befreiung» bezeichnen läßt. Für das jüdische wie auch für das christliche Heilsverständnis ist die von Gott herbeigeführte Befreiung von Knechtschaft eine zentrale biblische und nachbiblische Metapher: Klassisch liegt sie im Exodus und in den Gedankengängen der Propheten vor. Zudem wird «Knechtschaft», die zu «Befreiung» korrelative Metapher, oft zur Bezeichnung dessen verwendet, wovon wir gerettet oder befreit sind. Wie weiter oben angetönt, ist ja «Knechtschaft» durch alle Verschiebungen der Metaphern in Richtung auf die mehr positive Heilserfahrung (Errettung *für* oder *zu* etwas) hindurch in der Geschichte der christlichen Reflexion ein konstantes Grundelement. Tod, Leiden und Schuld/Sünde werden oft als «Knechtschaft» bezeichnet, von der einzig die Befreiung/Rettung durch Gott uns befreien und retten kann. In dieser klassischen christlichen Sicht gibt es kaum (oder sollte es kaum geben) eine Kontroverse darüber, ob es richtig ist, Heil als totale Befreiung zu bezeichnen: als Befreiung von Schuld/Sünde, von Tod und Vergänglichkeit, und — grundsätzlich — von jedweder Knechtschaft, die uns gefangenhält.

Den klassischen christlichen Heilsverständnissen und den nachmodernen westlichen Deutungen unserer Situation ist die Annahme gemeinsam, daß es systematische Fehlsichten (Illusionen) und nicht bloß Irrtümer gibt. Die Illusion ist unser eigentliches Problem. Worin christliche Auffassungen sich von nachmodernen säkularen Einschätzungen unterscheiden, ist ebenfalls klar: Christliche Verständnisse von «Sünde» können (und sollten) auch wahrnehmen, daß solche systematischen Fehlhaltungen wie Sexismus, Rassismus, Klassendenken, Antisemitismus, Elitarismus vorhanden sind. Doch geben diese Einschätzungen das christliche Verständnis von «Sünde» nicht erschöpfend wieder, wonach Sünde vor allem als Verstoß gegen die letzte Wirklichkeit, gegen Gott verstanden wird. Ebenso wichtig ist, daß christliche Heilsverständnisse die Annahme einbegreifen können (und sollten), daß es notwendig ist, sich ernsthaft den modernen und nachmodernen Bestrebungen zu politischer, kultureller, gesellschaftlicher Emanzipation und Freiheit anzuschließen. Doch auch hier wieder kann das Heil im christlichen Sinn, da es in Gott als dem Urgrund und Ziel alles menschlichen Handelns gründet, nicht erschöpfend verstanden werden durch eine Auffassung, welche behauptet, daß sich unsere

Emanzipation allein schon durch die Verwendung einer neuen emanzipatorischen Kampfmethode erreichen lasse.

J.B. Metz betont also mit Recht, daß «Emanzipation» und «Erlösung» (so wie er sie auffaßt) nicht gleichbedeutend, sondern in jedem christlichen Verständnis von Erlösung/Heil dialektisch aufeinander zu beziehen sind. Und folglich betonen die Befreiungstheologen und die feministischen Theologinnen und Theologen mit Recht, daß die oft vergessene, vielleicht sogar unterdrückte biblische Metapher «Befreiung» eine treffende Metapher (und, falls mit dem weiteren kritischen theoretischen Rüstzeug verbunden, ein guter Begriff) ist, um in unserem Kontext das Heil im christlichen Sinn zu beschreiben. Genauer gesagt: Sobald irgendein christlicher Theologe «Freiheit von» und «Freiheit zu» als entscheidende Kategorien zum Verständnis des christlichen Heils ansieht, hat er ebenfalls die Freiheitsgeschichten und die damit zusammenhängenden Leidensgeschichten, die alle modernen westlichen und nichtwestlichen Erwägungen über unsere systematischen Fehlhaltungen darlegen, zu berücksichtigen.

Man braucht auch nicht den vorrangigen christlichen Charakter von «Freiheit von» als Freiheit von Schuld-Sünde zu leugnen. Man braucht auch nicht aus innerchristlichen Gründen die «Freiheit vom» Tod im christlichen Heil zu leugnen — wie jene Leidensgeschichten unterdrückter Völker, welche stets die Freiheitsgeschichten (der «Sieger») begleiten, neu und kräftig nahelegen. Dennoch braucht man sich nicht in einen gefühllosen Individualismus oder weichlichen Personalismus zurückzuziehen. Christliche Theologen, die sich bewußt sind, daß alle unsere Ausübungen von Freiheit von gesellschaftlichen und politischen Strukturen durchdrungen und daß in allen unseren Ausübungen der emanzipatorischen Vernunft unbewußte psychische und sprachliche Strukturen vorhanden sind, haben allen Grund, alle rein individualistischen und personalistischen Heilsauffassungen aufzugeben.

Kurz, Heil wird dann im christlichen Sinn richtig aufgefaßt, wenn man die totale Befreiung der Einzelperson *und* all der sprachlichen, psychischen, gesellschaftlichen und politischen Strukturen betont, welche die einzelnen Menschen formen, ob diese es nun wollen oder nicht. Bruchstückhafte Zeichen einer solchen Befreiung finden sich also nicht nur in den Heilserfahrungen geheilter Einzelpersonen, sondern auch in den Kämpfen für die politische und gesellschaftliche Befreiung unterdrückter Völker. Es gibt kein Individuum, das von diesen Strukturen befreit wäre (was in gleicher Weise von den Unterdrückten und von den entfremdeten Unterdrückern gilt). Es ist nicht richtig, von christlicher Befreiung/Rettung irgendeines einzelnen Menschen zu sprechen, während man die Knechtungsstrukturen außer acht läßt, die über einen jeden und über alle verhängt sind. Beispielsweise hat Gustavo Gutiérrez recht, wenn er an die Adresse europäischer oder nordamerikanischer Theologen gerichtet sagt: «Eure Freiheitsgeschichte ist nicht die unsere», und wenn er betont, daß unsere «Entwicklungs»-Begriffe die lateinamerikanische Situation nicht treffen, denn diese erfordere die gesellschaftliche und politische Befreiung einschließlich der Befreiung von unserer Auffassung darüber, was als «Entwicklung» zu gelten habe.

Eine ähnliche Analyse der weiteren klassischen Symbola und Lehren (z.B. «Schöpfung» im afrikanischen Christentum, das «Selbst» im asiatischen Christentum) des gemeinsamen christlichen Bekenntnisses könnte ohne weiteres zu der gleichen Schlußfolgerung führen, wie die vorliegende Analyse des Heilsbegriffs: Es sind allgemeine theologische Wahrheiten, welche die Geschichte und die Kultur transzendieren, doch waren sie stets in besondere Geschichten und Kulturen eingebettet und müssen dies stets sein. Es ist bestenfalls unwahrscheinlich, daß es irgendeinem «Weltkatechismus» gelingen kann, all den unterschiedlichen Kontextualisierungen des gemeinsamen Glaubensbekenntnisses einer globalen Kirche gerecht zu werden. Sondern höchstwahrscheinlich wird ein solcher Katechismus sich als ein weiteres Beispiel einer unwillkommenen und nicht angenommenen Eurozentrik in einer polyzentrischen Weltkirche erweisen. Wie die Kirche des Neuen Testaments hat die Kirche von jetzt Gelegenheit — den *kairós* —, die frühere eurozentrische kulturelle und geschichtliche Sicht der «Welt» aufzugeben und der Welt zu begegnen, so wie diese ist in all ihrer Unterschiedlichkeit, Fragwürdigkeit und Verheißungsfülle. Wie die Kirche des Neuen Testaments wußte, ist eine gute pastorale Praxis eine gute Theologie. Eine gute Theologie ist kulturell und geschichtlich einzig durch ihre Treue zu ih-

rer Partikularität übergreifend. Gute Katechismen sind aus dem Grunde gut, weil sie sich an das gleiche Paradox der Transzendenz halten, indem sie das gemeinsame Bekenntnis für unterschiedliche Kulturen verschieden wiedergeben. Niemand braucht Europäer zu werden, um mit der «Welt» zusammenzukommen. Von niemand sollte man erwarten, daß er Europäer werde, damit er sich dann mit dem Erzählgut, der Kultur und der Besonderheit der Europäer treffe, um zu Jesus Christus und zu seiner kulturüberschreitenden Kirche zu gehören.

Bibliographische Angaben

I. Zum Transzendentalen und Kulturüberschreitenden

Jürgen Habermas, Theorie des kommunikativen Handelns I und II (Frankfurt a.M. 1980–1981)
Trutz Rendtorff (Hg.), Europäische Theologie. Versuche einer Standortbestimmung (Gütersloh 1980)
David Tracy, Plurality and Ambiguity: Hermeneutics, Religion, Hope (Harper & Row, San Francisco 1987)

II. Zum Begriff «Heil» in einer Weltkirche

Edward Schillebeeckx, On Christian Faith: The Spiritual, Ethical and Political Dimensions (Crossroad, New York 1987)
Wayne A. Meeks, The First Urban Christians: The Social World of the Apostle Paul (Yale University Press, New Haven, Conn. 1983)
Rosemary Radford Ruether, To Change the World: Christology and Cultural Criticism (Crossroads, New York 1981)
Anne E. Carr, Transforming Grace: Christian Tradition and Women's Experience (Harper & Row, San Francisco 1988)
Gustavo Gutiérrez, Die historische Macht der Armen (München/Mainz 1984)
Roger Haight, An Alternative Vision: An Interpretation of Liberation Theology (Paulist, New York 1985)
Johann Baptist Metz, Glaube in Geschichte und Gesellschaft (Mainz ^{4}1984)
Schubert M. Ogden, Faith und Freedom: Toward a Theology of Liberation (Abingdon, Nashville, Tn. 1979)

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. August Berz

DAVID TRACY

1939 in Yonkers, New York, geboren. Priester der Diözese Bridgeport, Connecticut. An der Päpstlichen Universität Gregoriana in Rom zum Doktor der Theologie promoviert. Derzeit Distinguished Service Professor für Theologie an der Divinity School der Universität Chicago. Veröffentlichungen: The Achievement of Bernard Lonergan (1970); Blessed Rage for Order: New Pluralism in Theology (1975); The Analogical Imagination (1980); Plurality and Ambiguity (1986); außerdem Beiträge für einige Zeitschriften. Herausgeber von «Journal of Religion» und «Religious Studies Review». Anschrift: University of Chicago, Divinity School/Swift Hall, 1025 East 58th Street, Chicago, Ill. 60637, USA.

Im Blick auf konkrete kirchliche und theologische Erfahrungen

Berard Marthaler

Die literarische Gattung «Katechismus» — Vergangenheit und Gegenwart

Der *Katechismus* ist so formbar wie Töpferton. Seit der Zeit, in der die Katechismen im 16. Jahrhundert begannen populär zu werden, umfaßte dieses Genre eine Vielfalt von Werken verschiedenen Umfangs und Stils. Martin Luther und Petrus Canisisius gaben sowohl kleine Katechismen für Kinder und Ungebildete heraus als auch umfassende Kompendien der christlichen Lehre für Pfarrer, Lehrer und Gebildete. Der Heidelberger Katechismus (1564) und der Katechismus des Konzils von Trient (1565) waren insofern konfessionelle Dokumente, als sie die «offizielle» Lehre der reformierten, beziehungsweise der katholischen Tradition vorstellten. Der Erstgenannte verwendete eine Frage-Antwort-Form, Letzterer — der sich aus vier Teilen zusammensetzte: Glaubensbekenntnis, Sakramente, Zehn Gebote und Gebet — benutzte einen diskursiven Stil. Der kleine Katechismus im anglikanischen *Common Prayer Book* — ebenfalls im Frage-Antwort-Stil — war integrierender Bestandteil der Liturgie des Konfirmationsritus.

In der römisch-katholischen Tradition ist die Geschichte der Katechismen kompliziert. Die meisten Werke dieser Gattung, die zwischen 1550 und 1650 erschienen, wurden entweder von einzelnen oder von Ordens- und Priestergemeinschaften zusammengestellt. Der Katechismus des Konzils von Trient machte eine einzigartige Ausnahme. Er ist der einzige Katechismus, der von einem allgemeinen Konzil in Auftrag gegeben wurde, und dem durch die Herausgabe unter päpstlicher Autorität ein offizieller Status für die ganze Kirche gegeben wurde. Der Trienter Katechismus war nicht für den allgemeinen Gebrauch bestimmt, sondern als Quellenbuch gedacht, das dem Klerus bei der Unterweisung des Volkes helfen sollte. Das Vorwort umfaßte einige allgemeine Grundsätze über den Unterricht, und im 17. Jahrhundert hatten viele Ausgaben einen Anhang, der katechetische Themen empfahl, die in Verbindung mit den Sonntagslesungen dargelegt werden konnten.

Von Anfang an waren Katechismen dazu bestimmt, sowohl als pädagogische Instrumente wie auch als Bekenntnisdokumente zu dienen. Dieser doppelte Zweck hat diesen Handbüchern eine Bedeutung über ihren eigentlichen Wert hinaus gegeben und hat bewirkt, daß sie nach einander widersprechenden Kriterien und Prioritäten eingeschätzt wurden. Die Priorität der Katecheten und Lehrer ist die wirksame Mitteilung der christlichen Botschaft, angepaßt an die Erfahrung und die Auffassungsgabe der Lernenden. Kirchliche Autoritäten und Theologen tendieren dahin, Katechismen hinsichtlich der Orthodoxie und Vollständigkeit zu beurteilen. In schwierigen Fällen haben Katechismen außerdem apologetischen Zwecken gedient. Wenige waren offen kritisch oder polemisch, aber die meisten wurden durch die Kontroversen der jeweiligen Zeit geprägt. Streitfragen, die die Kirchen trennen, wird mehr Aufmerksamkeit geschenkt als den gemeinsamen Glaubensinhalten.

Eine frühe Kritik der Katechismen

In der wahrscheinlich frühesten kritischen Untersuchung von Zweck, Inhalt und Methode der Katechismen beschreibt der berühmte Kirchenhistoriker Claude Fleury (1640-1723) das Dilemma, dem alle Autoren von Katechismen gegenüberstehen. Sollen ihre Werke als theologische Abhandlungen oder als effektive pädagogische Instrumente beurteilt werden?

Auf die für die damalige Zeit übliche Weise beschreibt der lange Titel von Fleurys Buch deutlich seinen Inhalt: Ein historischer Katechismus,

der eine Zusammenfassung der Heilsgeschichte und der christlichen Lehre beinhaltet[1]. Die Einleitung, die auf Fleurys Erfahrung als Privatlehrer und auf seiner Vertrautheit mit den antiken Quellen basiert, lieferte eine kurze Übersicht über die Geschichte katechetischer Praktiken. Die früheste Form von Katechese war die Erzählung – das Erzählen der Geschichte von der Schöpfungstat Gottes, die Verkündigung des ersten Bundes mit den Israeliten und später des neuen Bundes mit den Jüngern Jesu. Fleury zitiert das Beispiel des heiligen Stephanus, dessen Predigt ein Aufzählen von Fakten war, um so seine Zuhörer an all das, was Gott für sie getan hat, zu erinnern. Auf ähnliche Weise begründeten die Kirchenväter ihre Unterweisung auf der Erzählung von Gottes Eingreifen in die menschliche Geschichte vom Anfang der Welt bis zur Verkündigung des Evangeliums. *Narratio* war grundlegend für die Methode, die der heilige Augustinus dem christlichen Westen überlieferte. Nach Ansicht von Fleury bestand sie als Hauptform von Katechese solange fort, wie die Kirche die alte Disziplin des Katechumenats beibehielt, d.h. bis zum neunten Jahrhundert.

Als die Kindertaufe mehr und mehr allgemeine Praxis wurde, entwickelte sich das Glaubensbekenntnis – selbst wieder ein Beispiel für *narratio* – zum Brennpunkt der Katechese. Die Kinder lernten die Worte auswendig, die ihnen dann in Predigten und öffentlichen Unterweisungen erklärt wurden. Im Mittelalter wurden die Formen beibehalten, aber sie degenerierten zu Formalitäten. «Die Not der Zeit», die Entwicklung von Dialekten und die Unwissenheit des Klerus wirkten zusammen und erreichten eine Vernachlässigung selbst rudimentärster Katechese. Ab dem zehnten Jahrhundert sahen Konzilien und Synoden die Notwendigkeit, ein Gebot zu erlassen, daß Bischöfe und Priester das Volk mindestens das Glaubensbekenntnis und Vaterunser lehrten. Katechese wurde darauf reduziert, wenige Formeln auswendig zu lernen mit wenig Aufmerksamkeit für die Geschichte der Schöpfung und der Erlösung oder Kenntnis der Bibel.

Fleury, der selbst um circa 1683 schrieb, gab zu, daß weiterhin Unwissenheit bestand, bemerkte aber zugleich eine große Verbesserung gegenüber der Situation von vor zweihundert Jahren. «Die wundervollsten Früchte» (S. 36) schrieb er dem Katechismus und den Bemühungen des heiligen Ignatius von Loyola und seiner Schüler bei der Katechese von Kindern zu. Obwohl Fleury den Wert von Katechismen anerkannte, kritisierte er viele der damals verwendeten. Sie waren im allgemeinen das Werk von Theologen, die den Text mit scholastischen Unterscheidungen füllten und wenig von der Art der Kinder verstanden. Katechismen, die speziell für Kinder und Ungebildete geschrieben wurden, verloren ihren Schwerpunkt, weil sie die *narratio* aufgegeben hatten. Sie vermischten die «Fakten», d.h. sie vermischten zufällige biblische Geschichten und Heiligenlegenden mit Lehre und theologischer Stellungnahme. Nie entwickelte sich die trinitarische und narrative Struktur des Glaubensbekenntnisses aus dogmatischen Formeln und theologischen Erklärungen.

Fleurys Kritik der Katechismen dieser Zeit lieferte eine Rechtfertigung für sein eigenes Werk. Er gestand zu, daß Personen, denen die christliche Geschichte unbekannt ist, die minimalen Wahrheiten, die für die Erlösung absolut notwendig sind, verstehen können, aber er entgegnete, daß es der Sinn der Katechese sei, Christen zu befähigen, aktive Teilhabe am Leben der christlichen Gemeinschaft zu haben und davon zu profitieren. Die Katechese sollte allermindestens die Menschen bereit machen, die Wortliturgie zu verstehen und an der Feier der heiligen Geheimnisse teilzunehmen. Der Katechismus sollte eine Hilfe zu diesem Ziel sein; Die Beherrschung des Katechismus stellt keinen Selbstzweck dar. Kenntnis der Lehre ist kein Maß für den Glauben.

Die beste Lehrmethode, so Fleury, ist nicht diejenige, die den Theologen und Gelehrten, welche Wahrheiten abstrakt und nur in Beziehung zu anderen Wahrheiten betrachten, am natürlichsten erscheint. Ein Katechismus muß nach anderen Kriterien als nach Orthodoxie und Vollständigkeit beurteilt werden. Um wirkungsvoll zu sein, müssen Katechismen die Wahrheiten der Religion und die Prinzipien der Moral in einer Weise vorbringen, die sie Verstand und Herz der Hörenden vermittelt. Zu diesem Zweck drängte er darauf, daß jedes Unterrichtsbuch für Kinder mit Holzschnitten illustriert sein sollte. Bilder von biblischen Szenen illustrieren nicht bloß den Text, sondern sind selbst ein wesentlicher Bestandteil des Unterrichts, denn sie fungieren als Diskussionsbasis. Und vor

allem muß der Katechimus *narratio*, das Erzählen der Geschichte der Schöpfung, der Erlösung und des Heils, sein. (Obwohl Fleury das Glaubensbekenntnis erfolgreich im Kontext mit der Heilsgeschichte erklärte, unterschied sich sein Katechismus in der Behandlung der Gebote und Sakramente nicht großartig von den anderen seiner Zeit.)

Kontinuität und Veränderung der Katechismen

Fleury führt Gregor von Nyssas Großen Katechismus als Vorgänger für die längeren Katechismen (seinen eigenen eingeschlossen) an, die für die Gebildeteren bestimmt waren. Er erwähnt jedoch nicht Augustinus' Enchiridion *De Fide, Spe et Caritate*, der in der Tat die Grundstruktur für Katechese im Mittelalter schuf und der den Entwurf für spätere Katechismen lieferte. Der erste und größte Teil des Enchiridion ist eine Darstellung des christlichen Glaubens, basierend auf dem Taufbekenntnis; der zweite Teil entwickelt das Hoffnungsthema aus dem Vaterunser, und der dritte und kürzeste Teil (fünf kurze Paragraphen) beinhaltet eine Abhandlung über die Liebe, gestützt auf das Doppelgebot der Liebe: Gottesliebe und Nächstenliebe. (Augustinus parallelisiert die vier Ebenen christlichen Lebens — Leben aus dem Fleisch, aus dem Gesetz, aus dem Glauben und der endgültigen Auferstehung — mit vier korrespondierenden Stufen der Heilsgeschichte: vor dem Gesetz, unter dem Gesetz, in der Gnade und im vollen und vollkommenen Frieden.) Im Mittelalter wurde das Doppelgebot der Liebe mit Begriffen des Dekalogs ausgelegt. Katechismen, deren Absicht mehr auf Belehrung als auf Bildung zielten, verloren die Tugenden aus dem Blick, indem sie den Schwerpunkt eher auf das Glaubensbekenntnis, das Vaterunser und die Zehn Gebote legten als auf Glaube, Hoffnung und Liebe als solche.

Trotz einer gewissen formalen (um nicht zu sagen: äußerlichen) Kontinuität, die moderne Texte mit mittelalterlicher Katechese und antiken Werken wie Augustinus' Enchiridion verbindet, hat sich das Muster katholischer Katechismen seit der Zeit Fleurys bedeutend verändert. Jede Zeit hat das Katechismusgenre nach ihren eigenen Bedürfnissen und Zielen geformt. J.C. Dhotels Studie über die Ursprünge des modernen Katechismus beschreibt, wie er eine apologetische Rolle bekam: erst im Kampf gegen die Lehren der Reformatoren, dann gegen die der Jansenisten und Rationalisten[2]. F.X. Arnold hat den Einfluß der Aufklärung auf Katechismen untersucht. Arnold fand heraus, daß — im Gegensatz zu den Katechismen des 16. Jahrhunderts, die die subjektive Aneignung des Glaubens hervorgehoben hatten — nachaufklärerische Katechismen das Lehren dogmatischer Formeln betonten, die mehr durch philosophische Überlegungen als durch die Heilsordnung bestimmt waren. Er zitiert den Katechismus von Giovanni Fabri (1558), der mit der Frage «Wer ist ein Christ?» beginnt, und kontrastiert das mit Katechismen des 18. und 19. Jahrhunderts, die mit Fragen wie «Wer bin ich?» und «Wer hat die Welt erschaffen?» und «Warum bin ich geschaffen worden?»[3] begannen.

Die Bemühung um Einheitlichkeit

Pastorale Mängel förderten die Vermehrung von Katechismen, und pastorale Bemühungen drängten nach Einheitlichkeit. Die großen katholischen Reformer in Frankreich machten den Katechismus zu ihrem Hauptinteresse. Vincent de Paul und Jean Eudes stellten Katechismen für den Gebrauch in ländlichen Gebieten zusammen. Mitglieder der Gesellschaft des heiligen Sulpicius und die Priestergemeinschaft des heiligen Nikolaus von Chardonnet in Paris erarbeiteten Katechismen für katechetische Institute in städtischen Bereichen. Das Bestreben, Katechismen zu erstellen für spezielle Hörerschaften und Altersgruppen und (was selten erwähnt wird) für die Interessen und Prioritäten von Ortsbischöfen und von Ordensgemeinschaften wie Sulpizianer und Ursulinen, ließ eine große Zahl von katechetischen Arbeiten entstehen.

Die Bischöfe ihrerseits versuchten die Vermehrung der Katechismen zu verhindern. Dhotel beschreibt wie Erzbischof Hardoin de Péréfixe von Paris den ersten Diözesankatechismus in Frankreich 1659 promulgierte. Er ordnete an, daß er in allen Kirchen, Kollegien, Schulen und katechetischen Zentren der Erzdiözese gelehrt werden sollte. Die Einheitlichkeit stellte sich jedoch als schwer definierbar heraus. Im Jahr 1687 war Péréfixes Nachfolger erstaunt über die Vielfalt der in Paris verwendeten Katechismen. Um die Situation in Ordnung zu bringen, legte er einen neuen vor! (Das war ungefähr die Zeit, in der Fleury seinen *Catéchisme historique* schrieb.)

Das Problem dauerte fort und wurde durch die Neuorganisation der Diözesen unter Napoleon erledigt. 1806 gab Napoleon den berüchtigten Reichskatechismus heraus, der in allen Kirchen im französischen Reich verwendet werden mußte, aber mit dem Sturz Napoleons begannen einzelne Bischöfe wieder, Katechismen zu publizieren, die besser an die Bedürfnisse ihrer eigenen Diözese angepaßt waren.

Der französische Einfluß insgesamt und der sulpizianische Einfluß insbesondere machten sich in Nordamerika bemerkbar. In den weiten Gebieten, die Teil der Vereinigten Staaten wurden, stellten Bischöfe und Missionare Katechismen in indianischen Dialekten her und zum Gebrauch an der amerikanischen Grenze. Die englischsprachigen Kolonisten hatten ihren Challoner («The Penny Catechism»), die französischsprachigen ihren Fleury; die irischen Immigranten brachten ihren Butler mit, die deutschen ihren Deharbe. Die Bischöfe der Vereinigten Staaten reagierten schon 1829 auf diese Vermehrung von Katechismen. Das Provinzialkonzil von Baltimore verurteilte diesen «promiskuen» Gebrauch von nicht anerkannten Katechismen und Gebetbüchern und verfügte, daß ein an die Bedürfnisse der amerikanischen Katholiken angepaßter Katechismus vorbereitet und mit der Genehmigung des Heiligen Stuhls herausgegeben werden sollte[4].

Im allgemeinen schloßen sich die U.S.-Bischöfe denjenigen an, die dem Plan *«De parvo catechismo»* auf dem Ersten Vatikanischen Konzil begeisterte Unterstützung entgegenbrachten. Ihre Argumente für einen Universalkatechismus für Kinder basierten mehr auf dem Verlangen nach Einheitlichkeit und zentraler Kontrolle als auf pädagogischen und pastoralen Prinzipien. Im Rückblick ist es evident, daß, wenn das Dekret *De parvo catechismo* ausgeführt worden wäre, der Universalkatechismus des Ersten Vatikanischen Konzils ebenso wie alle Katechismen davor und seitdem ein Ergebnis seiner Zeit gewesen wäre. Wahrscheinlich hätte er sehr dem Katechismus von Deharbe (1847) geglichen oder dem von den U.S.-Bischöfen wenige Jahre später in Auftrag gegebenen Baltimore-Katechismus — beides neuscholastische Werke, die von der Aufklärung geprägt sind.

Die meisten Bischöfe auf dem Ersten Vatikanischen Konzil waren beunruhigt durch die große Zahl von Katechismen, die sie als Quelle der Verwirrung betrachteten. Dabei übersahen sie die Tatsache, daß die Differenzen mehr in der Anordnung des Materials als im Stoff selbst bestanden. Tatsächlich gab es nur wenige «Familien» von Katechismen, deren Ursprünge auf Canisius, Bellarmin oder einen der großen nachreformatorischen Autoren zurückgeführt werden konnten. Die aus der Aufklärung stammenden Katechismen bildeten eine andere Familie und waren einander ähnlich in Charakter und Inhalt.

Nationalkatechismen

Der vom Ersten Vatikanischen Konzil ins Auge gefaßte Universalkatechismus wurde nie Wirklichkeit, aber das 20. Jahrundert erlebte die Verbreitung von Nationalkatechismen: Pius' X. *Compendio della dottrina cristiana* (1912) wurde der Nationalkatechismus Italiens. Der für Paris von Kardinal Amette 1914 veröffentlichte Text wurde 1937 der Nationalkatechismus Frankreichs. Belgien führte im Jahre 1945 einen Nationalkatechismus ein, Holland 1948, Kanada 1951, Portugal 1953 und Spanien 1960. Sie waren primär für den Gebrauch in Schulen bestimmt. Obwohl sie geringfügige Unterschiede aufwiesen, folgten die meisten der dreiteiligen Struktur, die durch Kardinal Pietro Gasparris *Catechismus catholicus,* der 1930 veröffentlicht worden war, populär geworden war: Wahrheiten, Pflichten und Hilfen.

Diese Katechismen wurden fast im selben Augenblick kritisiert, in dem sie erschienen. Sie berücksichtigten nicht die moderne Lerntheorie und die Notwendigkeit, Textbücher an Alter und Fassungsvermögen der Lernenden anzupassen. Religionslehrer kritisierten sie außerdem aus den gleichen Gründen, die Fleury zu seinem Tadel der Katechismen des 17. Jahrhunderts geführt hatten: Sie unterschieden nicht klar zwischen grundlegenden Lehren und theologischer Spekulation. Ihre Lehre war zuverlässig und gesichert, aber sie versagten als katechetische Texte aus Mangel an pastoralen und pädagogischen Prinzipien.

Aber das war nicht bloß eine methodische Frage. Der katechetische Kongress in München (1928) verlangte ebenso nach einer Verbesserung der Inhalte von Katechismen — wichtiger als das «Wie» der Katechese sei das «Was». Obwohl sie nach dem Ersten Weltkrieg veröffentlicht wurden, gehörten die Nationalkatechismen mehr zu

der Zeit des Ersten Vatikanischen Konzils. Sie ignorierten weitgehend die neuen Ansätze der Bibelforschung und den Geist der liturgischen Bewegung, die das katholische Leben im 20. Jahrhundert zu verändern begonnen hatten. Der erste Versuch, kerygmatische Theologie, das liturgische Leben der Kirche und moderne Pädagogik in einem nationalen Katechismus zu integrieren, war *Der katholische Katechismus,* der von der Deutschen Bischofskonferenz (1955) nach fast 20 Jahren des Experimentierens veröffentlicht wurde. Österreich verfaßte 1960 einen Nationalkatechismus nach ähnlichen Grundsätzen, und der *Catholic Catechism,* der 1963-64 von den australischen Bischöfen zum Gebrauch in den höheren Grundschulklassen herausgegeben wurde, war ebenfalls nach dem deutschen Vorbild gestaltet.

Trotz der Tatsache, daß er innerhalb von fünf Jahren nach seiner Veröffentlichung in 22 Sprachen übersetzt wurde, war der Einfluß des *Katholischen Katechismus* außerhalb Deutschlands kurzlebig. Sein Schicksal verdeutlicht eine der Grenzen aller Katechismen: Sie sind zeitgebunden. Der deutsche Katechismus wurde 1938 geplant, und obwohl er in den Jahren unmittelbar nach dem Zweiten Weltkrieg modifiziert und überarbeitet wurde, ist er doch sehr ein Produkt der Kirche Pius' XII. — systematisch, perfekt und professionell. Auf der anderen Seite befaßte er sich nicht mit sozialen Fragen, was eine Art ist, zu verstehen zu geben, daß er nicht auf weltlicher Erfahrung aufbaute. Bis zur Zeit Johannes' XXIII. und der Veröffentlichung von *Mater et Magistra* und *Pacem in Terris* war der deutsche Katechismus veraltet. Der deutsche Katechismus illustriert außerdem eine andere inhärente Beschränkung dieser Gattung: *Der katholische Katechismus,* der sich an alle Gläubigen richtete, war gedacht als Familienkatechismus, und als er (wie es oft mit Katechismen geschieht) als Textbuch in Schulen eingesetzt wurde, erwies er sich als inadäquat.

Das Zweite Vatikanische Konzil und heutige Katechismen

Das Zweite Vatikanische Konzil hatte kurz erwogen, einen «Weltkatechismus» in Auftrag zu geben, gab aber stattdessen ein «Direktorium» in Auftrag, das allgemeine Normen und Prinzipien für die Katechese geben sollte. Das «Allgemeine katechetische Direktorium», das nach Beratung mit den nationalen Hierarchien überall in der katholischen Welt von der Kongregation für den Klerus herausgegeben wurde (1971), akzeptierte im Geist des Zweiten Vatikanischen Konzils Veränderung und Pluralismus als positive Werte (Nr. 2 und 3) und anerkannte den berechtigten Wunsch der Völker, den Glauben in ihrer eigenen Sprache auszudrücken (Nr. 8). Das Direktorium macht «Katechese für Erwachsene, weil sie sich mit Personen beschäftigt, die einer voll verantwortlichen Befolgung fähig sind», verpflichtend für alle Formen von Katechese. Teil III gibt einen Überblick über «die hervorstechenderen Elemente der christlichen Botschaft», aber es heißt, daß «bei der Auswahl einer pädagogischen Methode die Umstände, in denen die kirchliche Gemeinschaft oder die einzelnen Gläubigen, an die sich die Katechese richtet, leben, in Rechnung gezogen werden müssen» (Nr. 46.).

In den unmittelbar auf das Zweite Vatikanische Konzil folgenden Jahren ermutigten die Geisteshaltung und die Prinzipien des Allgemeinen Direktoriums zu neuen Ansätzen der Katechese und bewirkten eine neue Generation von Katechismen. Als das Konzil sich dem Ende näherte, gaben die holländischen Bischöfe *De Nieuwe Katechismus* heraus (1965), der primär für Erwachsene bestimmt war. Sein phänomenaler Erfolg in Holland und der englischsprachigen Welt trotz der Vorbehalte Roms kann nur durch seine Zeitgemäßheit erklärt werden. In einem Band stellte er die Lehre von der Kirche im Kontext der viel verkündeten «neuen Theologie» vor. Im Jahre 1970 gaben die italienischen Bischöfe einen *Catechismo per la vita cristiana* in Auftrag, der aus einer Serie von Büchern bestehen sollte, die sich an die verschiedenen Altersgruppen von der Kindheit bis zum Erwachsenenalter richten. Das vielbändige Werk (1973-1982) ist Ergebnis einer Beratung mit Experten der Bibelwissenschaft, Liturgiewissenschaft, Katechese, Psychologie und Theologie und der Rückmeldung von Katecheten und Eltern. Es ist zum Zentrum der Arbeit der katechetischen Erneuerung in Italien geworden, indem es Katecheten und Herausgebern katechetischen Materials die Richtung weist.

Zwei Katechismen, die versucht haben, die christliche Botschaft in einer zeitgemäßen Sprache auszudrücken, haben Kontroversen hervorgerufen. Der eine, *Vamos Caminando* («Laßt uns

vorwärts gehen!»), eine lateinamerikanische Arbeit, wurde von einem pastoralen Team aus Bambamarca, Peru, geschrieben. In jeder Einheit ist die Methode der Befreiungstheologie evident: Beschreibung und Analyse der örtlichen Situation, Reflexion auf diese Situation aus einer biblischen oder theologischen Perspektive, praktisch-pastorale Anwendung und Handlungsimpulse. Obwohl der Katechismus mit der Unterstützung der peruanischen Bischöfe entwickelt wurde, hat er Kritik von manchen Seiten her hervorgerufen — und das nicht wegen der dogmatischen oder moralischen Lehre, sondern wegen der führenden Rolle, die er dem Laienamt in der Ortskirche zuschreibt.

In Nordamerika war der in den Jahren nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil am meisten verwendete Erwachsenenkatechismus *Christ Among Us* von Anthony Wilhelm. Es wurden gut über eine Million Exemplare verkauft. Wegen seiner Popularität lenkte er die Aufmerksamkeit der Kongregation für die Glaubenslehre auf sich, und der Bischof von Newark, New Jersey, der sein «Imprimatur» gegeben hatte, wurde instruiert, seine Genehmigung zurückzuziehen. Es gab verschiedene Versuche, den Einsprüchen der Kongregation entgegenzutreten, aber zum Schluß schrieb Kardinal Ratzinger, daß Wilhelms Arbeit selbst mit Revisionen wegen seiner «Methode» nicht akzeptabel wäre. Er sagt: Die Glaubenskongregation «genehmigt nicht, daß irgendeine Arbeit, die einzelne Theoretiker zitiert, als ob deren Perspektiven die Lehre der Kirche ersetzen könnten, als wahrer katechetischer Text bezeichnet werden kann»[5]. (Die in Frage kommenden «Theoretiker» waren etablierte Theologen.)

In ungefähr der gleichen Zeit, in der *Christ Among Us* untersucht wurde, examinierte die Glaubenskongregation auch einen von den französischen Bischöfen herausgegebenen Text. Als die französischen Bischöfe 1981 die Publikation von *Pierres Vivantes* autorisierten, intendierten sie damit nicht, einen neuen Katechismus herauszugeben. Dennoch wurde *Pierres Vivantes* wegen seines Ziels, den von der Schrift und dem Glaubensbekenntnis übermittelten Glauben zu bezeugen, und weil es von der französischen Bischofskonferenz herausgegeben wurde, von der Kongregation für die Glaubenslehre einer Revision unterzogen. Ein Vergleich der ursprünglichen Edition mit der revidierten Ausgabe (1985) zeigt deutlich, daß sich der Haupteinwand der Kongregation wieder gegen die Methode richtete. Die 1981er Version erzählte die Geschichte vom Volk Gottes, indem sie mit dem Exodus begann; die Version von 1985 beginnt mit der Erzählung von der Schöpfung und vom Sündenfall. Die 1981er Version führt in das Volk Gottes des Neuen Testamentes mit der Pfingsterfahrung ein — die Version von 1985 dagegen mit den Kindheitserzählungen.

Zeichnet man daher die Entwicklung der Katechismen vom 16. bis zum 20. Jahrhundert nach, ist evident, daß diese Gattung neue Bedeutung gewonnen hat. In der Tradition der Katechismen von Luther, Heidelberg und Westminster sind sie nach und nach zu konfessionellen Dokumenten geworden. Seit dem 17. Jahrhundert ist es klar gewesen, daß man von katholischen Katechismen erwartete, daß sie eine Sammlung der Lehre darstellen, die — wie kurz auch immer sie sei — eine Übersicht darüber gibt, was zur Zeit ganz und repräsentativ von der katholischen Tradition gedacht wird. Sie haben keine festgesetzte Form oder Sprache, und bis vor kurzem haben sie nicht an irgendeiner feststehenden Art und Weise der Darstellung der christlichen Botschaft festgehalten. Canisius wählte einen Ansatz, Bellarmin einen anderen, Fleury schlug einen dritten vor, und die Katechismen der Aufklärung wieder einen anderen. Alle waren akzeptabel und koexistierten mit dem Trienter Katechismus, der den Inhalt mehr als die Methode betonte.

Der Trienter Katechismus ist immer wieder als das Paradigma für den «Weltkatechismus» zitiert worden, der von der Außerordentlichen Bischofssynode 1985 in Auftrag gegeben wurde. Der neue Katechismus wird für das Zweite Vatikanische Konzil das sein, was der *Catechismus ad parochos* für das Konzil von Trient war. Man kann nur spekulieren, welcher Ansatz gewählt worden wäre, wenn solch ein Text vom Zweiten Vatikanischen Konzil in Auftrag gegeben worden wäre, und die Arbeit den *periti*, die Teilnehmer am Konzil waren, übergeben worden wäre. Höchstwahrscheinlich wäre es ein ganz anderes Dokument geworden, als der Universalkatechismus, der jetzt zusammengestellt wird, weil der Geist der sechziger Jahre ein anderer ist als der der achtziger Jahre und weil sich die Prioritäten Papst Pauls VI. von denen Papst Johannes Pauls II. unterscheiden.

[1] Catéchisme historique contenant en abrégé l'Histoire Sainte et la Doctrine Chrétienne.
[2] J.C. Dhotel, Les origines du catéchisme moderne (Paris 1967).
[3] Pastoraltheologische Durchblicke (Freiburg i.B. 1965).
[4] M.C. Bryce, Pride of Place. The Role of the Bishops in the Developement of Catechesis in the United States (Washington 1984).
[5] Origins: NC Documentary Service, 14:28 (7. März 1985) S. 621.

Aus dem Englischen übersetzt von Astrid Dehé

BERARD MARTHALER

Mitglied des Ordens der Franziskaner-Konventualen. Promotion zum Doktor der Theologie in Rom und zum Doktor der Geschichtswissenschaften an der Universität von Minnesota. Seit 1963 Professor für Religion und religiöse Erziehung an der Katholischen Universität von Amerika in Washington. Geschäftsführender Herausgeber von «The Living Light», einer interdisziplinären Zeitschrift für katholische religiöse Erziehung, Katechese und pastoralen Dienst, die im Auftrag der United States Catholic Conference erscheint. Anschrift: Prof. Dr. Berard Marthaler OFM Conv., Department of Religion and Religious Education, Catholic University of America, Washington, D.C. 20064, USA.

Jürgen Werbick

Kann der Weltkatechismus helfen, die Krise der Glaubensvermittlung zu überwinden?

Es ist gewiß unrealistisch, sich von einem (Welt-)Katechismus allein die Wende in der weltweit eingetretenen oder sich abzeichnenden Krise der Glaubensweitergabe zu erhoffen. Aber der Katechismus soll doch *ein* — für manche Theologen und Kirchenführer: das entscheidende — Hilfsmittel sein, der weithin empfundenen Unsicherheit der Katecheten wie aller Tradenten des Glaubens abzuhelfen und der Glaubensvermittlung wieder ein verläßliches Fundament zu geben. Ja, es scheint sich eine gewisse Katechismuseuphorie auszubreiten, die mit dem Projekt «Weltkatechismus» völlig überzogene Erwartungen verbindet und es damit ernstlich gefährdet. So ist es wohl angezeigt, in (fundamental-)theologischer Reflexion zu klären, welche Funktion ein Katechismus in der gegenwärtigen Krise der Glaubensvermittlung haben kann, und was man sich von ihm nicht erwarten darf.

I. Traditionskrise und Wahrheitsfrage

Ein markantes Kennzeichen der gegenwärtigen Traditionskrise ist für den Paderborner Erzbischof J.J. Degenhardt, daß «die Wahrheitsfrage des Glaubens unter der Hand faktisch suspendiert wird». Und diese Vernachlässigung äußere sich in einer «verbreitete(n) Unkenntnis des Glaubens bei den Christen selbst»; so müsse die «schwindende Kenntnis der Glaubensinhalte... ernsthaft bedacht werden». Wenn man davon ausgeht, daß sich die «Konkretheit des Glaubens» im Bewußtsein vieler Menschen auflöst, daß man vieles (Degenhardt nennt Jungfrauengeburt, Himmelfahrt, Auferstehung) im Unbestimmten und Ungewissen läßt, was sich «dem modernen Denken nicht ohne weiteres einfügt»[1], so scheint es naheliegend, sich von einem Katechismus die Profilierung dieser Konkretheit, das Geltendmachen der inhaltlich bestimmten Glaubens-*Wahrheit* zu erwarten. Die Frage ist nur, ob man sich hier nicht den Erweis der Wahrheit des Glaubens von bloßer Identitätsfeststellung verspricht — von der autoritativen Feststellung dessen, was christlich genannt werden darf. Die Neigung, Identitätsfeststellung und Wahrheitserweis des Glaubens ineinszusetzen, kommt nicht von ungefähr. «Die meisten Theologen betreiben ihre Wissenschaft mit dem Ziel, die Identität des christlichen Glaubens zu sichern, nicht seine Wahrheit zu erweisen», so behauptet G. Kegel vielleicht nicht ganz zu Unrecht[2].

Identitätsfeststellung und Wahrheitserweis des christlichen Glaubens mußten nicht unterschieden werden, solange christlicher Glaube als das aufgrund seiner Herkunft Unbezweifelbare galt, so daß als *wahr* legitimiert schien, was nachweisbar zum Glauben hinzugehörte. Nun macht es aber den wirklich entscheidenden Einschnitt in der Christentumsgeschichte aus, den wir gegenwärtig als Traditionskrise erleben, daß der christliche Glaube nicht mehr als das aufgrund seiner Herkunft selbstverständlich Gültige, sondern als eine intellektuelle, weltanschauliche und ethische Zumutung wahrgenommen wird. Die Identitätsfindung — die Klarstellung des unverkürzten Glaubensinhaltes, wie er von Katechismen erwartet werden darf — trägt hier für den Wahrheitserweis unmittelbar nichts mehr aus. Die Wahrheitsfrage verlangt nach einer *Bewährung*, die nicht durch den Nachweis der Zugehörigkeit zur authentischen Glaubenstradition, sondern der Zugehörigkeit zu den Grundbedingungen wahren Menschseins zu leisten ist. Das «Bewährte» ist nicht mehr das Vorgegebene und von den Vätern (wie von den Müttern) «Ererbte», sondern das im Argumente austauschenden Diskurs der «kompetenten Prüfer» Standhaltende. Und wer fühlte sich nicht berufen, im Diskurs über religiös-weltanschauliche Fragen mitzusprechen, mitzuprüfen!

Der Diskurs soll Medium der Emanzipation sein: der Ablösung von unbegründeten Ansprüchen auf Autorität, der Ablösung vom scheinbar — nur durch Tradition — «Bewährten»; der Diskurs soll der Ort sein, an dem Wahrheit geschieht, weil begründete Ansprüche auf Wahrheit sich in ihm als solche bewähren können. Man hat schon früh auf das hoffnungslos Utopische dieses Bewährungs-Modells hingewiesen. Weder im wissenschaftlichen noch im alltäglichen Diskurs über Sinn und Unsinn von Tadi-tionen scheint man dem zu Prüfenden wirklich gerecht werden zu können. Der Diskurs scheint immer mehr Argumente gegen als «für die Gültigkeit eines «Wahrheits-(Gültigkeits-)Kandidaten» hervorzubringen; die Kritik ist immer stärker als die Legitimation, weil sich das Kriterium der (Ideologie-)Kritik relativ leicht, der Maßstab der positiven Bewährung aber — jedenfalls in religiös-weltanschaulichen Fragen — außerordentlich schwer finden und anwenden läßt. Argumente, die die Zusammengehörigkeit von christlichem Glauben und wahrhaft menschlichem Leben begründen, lassen sich nur schwer überzeugend formulieren, weil es einen endlosen Streit darüber gibt, ja geben muß, was das denn sei: ein wahrhaft menschliches Leben.

So besteht die Gefahr, daß der Diskurs, der sich ja gleichwohl als Realität neuzeitlicher Rationalität faktisch — im Bewußtsein einer kritischen» Öffentlichkeit — durchgesetzt hat, die nicht beliebig erneuerbare «Ressource Sinn» (J. Habermas) immer nur kritisch «zersetzt», weil er die Bewährtheit von Sinnentwürfen kaum oder nur in Ansätzen legitimieren kann. Die «universelle Laborsituation» des rückhaltlosen und restlosen In-Frage-Stellens scheint nur falsifizierende (Gedanken-)Experimente zu kennen, so daß sich die prekäre Möglichkeit einer «bedeutungslosen Emanzipation» abzeichnet: «Könnte eines Tages ein emanzipiertes Menschengeschlecht in den erweiterten Spielräumen diskursiver Willensbildung sich gegenübertreten und doch des Lichtes beraubt sein, in dem es sein Leben als ein gutes zu interpretieren fähig ist?» — so fragt *Jürgen Habermas*[3]. Produziert der Diskurs der von ungeprüften Autoritätsansprüchen sich Emanzipierenden nicht immer mehr *Gleichgültigkeit*, da er die bisher gültigen Kriterien, an denen Gültiges sich auszuweisen hatte, ihrer unbefragten Gültigkeit beraubt?

Die Reaktion auf die Diskurs-*Euphorie* ließ nicht auf sich warten. Eine im rechten Sinne konservative, bewahrende, «wertkonservative» (E. Eppler) Einstellung schien nicht nur gegenüber den natürlichen, sondern auch gegenüber den «Sinn»-Ressourcen angebracht; das Stichwort «Sorgfalt für das Gegebene» macht die Runde. Aber ist das zu bewahrende Erbe im Bereich des Religiösen nicht gerade jener Symbolvorrat des kollektiv Unbewußten (C.G. Jung), der die Heranwachsenden zu ganzem, «heilem» Leben befähigt, wenn er ihnen nur einfühlsam erschlossen wird? Die Parole «Sorgfalt für das Gegebene», in die kirchliches Lehramt, Seelsorger und Katechten nur allzugern einstimmen würden, scheint das Christentum «nach hinten» zu überholen: das Christentum erscheint nur als *eine* — keineswegs als die allein maßgebliche — Ausprägung des ewig Gültigen und im kollektiven Unbewußten Niedergelegten. Ist christlicher Glaube vielleicht nur deshalb und insofern wahr, als sich die Symbole des kollektiven Unbewußten in ihm wiederfinden lassen? Es ist klar, daß das Christentum in diesem Fall seine Identi-

tät verlöre. Also doch: Wahrheitserweis durch Identitätsfeststellung?

Die Situation der Glaubensvermittlung ist kompliziert geworden. Für die Kirchen Westeuropas und Nordamerikas zumindest stellt sie sich — stark vereinfacht — so dar: Die Tradenten des Glaubens können kaum darauf hoffen, daß die Inhalte des Glaubens im ideologiekritischen gesellschaftlichen Diskurs ohne weiteres als «vernünftig» einleuchten; sie können sich auch nicht vorbehaltlos der konservativen Reaktion mit ihrer «Sorgfalt fürs Gegebene» anschließen, weil diese Reaktion das Christentum oft genug überspringt und beim ewig Gültigen des kollektiven Unbewußten ihr Heil sucht. Aber wie können dann Glaubensverkündigung und Katechese so von der Wahrheit (den Wahrheiten) des Glaubens sprechen, daß ihre *Bewährtheit* hervortreten kann, daß der Glaube als Heils-Wahrheit *überzeugen* und motivieren kann? Theologie und Glaubensvermittlung dürfen sich der neuzeitlichen Diskurssituation nicht von vornherein entziehen. Aber sie können reflektieren und deutlich machen, welche Art von Diskurs dem Wahrheitsanspruch des Glaubens angemessen ist; und sie werden immer wieder neu versuchen, vordergründig falsifizierende Argumente der Christentumskritik als kurzschlüssige und die Wahrheit des Glaubens verfehlende «Widerlegungen» zu erweisen.

II. Die Wahrheit des Glaubens überzeugend und motivierend bezeugen

Mit bloßer Widerholung und Klarstellung dessen, was zum christlichen Glauben hinzugehört, was ihn unverlierbar kennzeichnet, ist es gewiß nicht getan. Die Weitergabe des Glaubens muß überzeugen; und sie wird nur überzeugen, wenn sie deutlich und wenigstens anfanghaft *erfahrbar* macht, wie der Glaube die ihn Befragenden ihrerseits zutiefst in Frage stellt, wie er ihnen — zu ihrem Heil — zu denken, zu leben und zu tun gibt, wie er sie zu einer kühnen und gleichwohl begründeten Hoffnung inspiriert.

Ein Katechismus, der der Glaubensweitergabe dienen soll, müßte dazu beitragen, überzeugendes Zeugnis zu ermöglichen und müßte deshalb als Einführung in die Erfahrung der Glaubenden — eben: mystagogisch — konzipiert sein, da nur aus lebendiger Glaubenserfahrung das überzeugende Zeugnis hervorgehen kann. *Herbert Vorgrimler* hat deshalb vorgeschlagen, der Weltkatechismus solle «konkrete Glaubenszeugnisse bündeln, aus allen nur möglichen Situationen der Glaubenden[4]. Dieses Ansinnen bleibt berechtigt, auch wenn sich nicht leicht vorstellen läßt, wie es mit dem literarischen Genus eines Katechismus zu vereinbaren ist. Traditionellerweise ist der Katechismus ja eher ein *Lehrkompendium* für «einfache» Gläubige. Von einem Lehrkompendium, das auf Mystagogie abzielt, müßte man erwarten dürfen, daß es die Glaubenslehre als Hinführung zur und als Auslegung der spezifisch christlichen Glaubenserfahrung aufschließt. Die Minimalvoraussetzung dafür wäre wohl, daß die Leser die dargebotene Glaubenslehre *verstehen*, daß sie sich mit ihrer Lebenserfahrung, mit ihren Konflikten und Aporien, mit ihrem Scheitern und ihrer Sehnsucht gültig in ihr ausgelegt erfahren. Als gültige Auslegung menschlichen Lebens in all seinen Dimensionen und auf seine alles entscheidenden Alternativen hin kann die Glaubenslehre sich *bewähren*, kann sie überzeugen und in überzeugendem Zeugnis weitergegeben werden.

Ort der Überzeugung im Glauben und auf Glauben hin ist jener alltägliche, nur ausnahmsweise auch methodisch-wissenschaftliche Diskurs über die alles bestimmende Lebensorientierung des Menschen und das seine Wirklichkeit im Letzten Bestimmende, in dem neben der Relevanz des Glaubens für die Auslegung menschlichen Lebens freilich auch seine innere Konsistenz — der «nexus mysteriorum», der jedes Glaubensgeheimnis Entfaltung der authentisch-christlichen Gotteserfahrung sein läßt — wie auch seine Verankerung in den Urzeugnissen und maßgeblichen Traditionen des Christlichen überprüft wird; insofern ist dann auch die Identitätsfeststellung ein Moment der Bewährung des Glaubens. Dieser Diskurs wird zunächst von denen getragen, die sich in der Tradition des Christentums vorfinden und das ihnen Überlieferte verantworten wollen. Er ist insofern nicht voraussetzungslos, aber prinzipiell offen für alle Fragen und Infragestellungen des Christlichen im religiös-weltanschaulichen Diskurs der Gegenwart. Gerade in seiner Offenheit setzt er das Zeugnis derer voraus, die den christlichen Glauben als tragfähig und verantwortbar erfahren, und ist selbst Voraussetzung für *freie* Glaubenszustimmung und *freies* Zeugnis.

Das Zeugnis wird nur überzeugen, wenn es die freie Überzeugung des Zeugen sichtbar macht; wenn es sichtbar macht, daß der Zeuge nicht aus (selbst auferlegtem oder fremdem) Zwang, nicht aus Konventionen oder unmündiger Übernahme des Tradierten, sondern allein wegen der von ihm selbst erprobten Überzeugungskraft des Geglaubten für es einsteht. Wo im Zeugnis ein Überzeugungsvorgang sichtbar wird, da kann es dazu herausfordern, die Überzeugungskraft des Bezeugten selbst zu erproben. Aber liegt hier nicht die eigentliche Aporie der gegenwärtigen Tradierungskrise: daß das Zeugnis der Glaubenden oft ein schlechtes intellektuelles Gewissen verrät; daß viele Glaubende mit dem *sacrificium intellectus*, das sie für ihren Glauben meinen vollbringen zu müssen, das allzu helle Licht einer kritischen Öffentlichkeit scheuen? Wer in der Erwachsenenbildung tätig ist, kann diese Erfahrung in jeder Veranstaltung neu machen: Die zentralen Wahrheiten des Glaubens werden gerade von den interessierten Gemeindemitgliedern nur mit sehr gemischten Gefühlen als *credendum* wahrgenommen; man möchte sich lieber nicht sehen lassen als einer, der das noch glaubt. Und ist es nicht eine ungeheure intellektuelle Zumutung, jene die traditionellen Formeln und Denkmodelle doch nur wiederholenden Katechismuslehren — etwa im viel gerühmten Katechismus der Bistümer Deutschlands aus den fünfziger Jahren — über Erlösung und Erbsünde, über Gottes Dreieinigkeit, über die zwei Naturen Jesu Christi, über das letzte Gericht und das ewige Leben der Geretteten für wahr zu halten? Ist das immer nur das *Scandalum crucis* — die Torheit des Kreuzes —, zu der sich der Glaubende gegen die «Weisheit dieser Welt» zu bekennen hat?

Es kann gewiß nicht darum gehen, die Glaubenszumutung auf das gegenwärtig Plausible hin zu ermäßigen; also etwa mit dem wohlfeilen «Argument», das könne heute niemand mehr glauben, die Frage eines neuen und erfüllten Lebens jenseits des individuellen Todes auf sich beruhen zu lassen. Aber es muß doch darum gehen, die wahre Herausforderung des Glaubens — die Zumutung, dem Gott der Liebe und um seinetwillen der Liebe mehr zuzutrauen als allen anderen Mächten, ihm auch noch die Vollendung unseres «beschädigten» und scheiternden Lebens zuzutrauen — nicht hinter unnötigen intellektuellen Zumutungen verschwinden zu lassen. Diese viele Gläubige zutiefst verunsichernden intellektuellen Zumutungen rühren häufig von einer Gestalt der Glaubenslehre her, mit der für eine bestimmte Kultur und innerhalb der damals allgemein geteilten Plausibilitäten eine Glaubenslehre einigermaßen nachvollziehbar gemacht werden konnte (vgl. etwa die Satisfaktionstheorie, die psychologische Trinitätslehre, die Transsubstantiationslehre). Solche Versuche, zum Verstehen des Geglaubten hinzuführen, werden zum ernsthaften Verstehenshindernis, wenn die dabei vorausgesetzten Plausibilitäten zerfallen sind. Gewiß haben die Theologen die Aufgabe, das damals — in diesen Denkmodellen — «wirklich Gemeinte» herauszuarbeiten und neu zu sagen. Aber das können sie nur innerhalb eines neuen «Paradigmas», eines neuen und gewagten, gewiß immer wieder auch einseitigen, ja möglicherweise scheiternden Entwurfs, der den «nexus mysteriorum» neu zu fassen und zu verstehen sucht.

Der (Welt-)Katechismus will aber nicht ein solcher fehlbarer theologischer Entwurf sein; er will nur die «gesunde» kirchliche Lehre leiten, freilich soll er «dem modernen Lebenshorizont der Gläubigen angepaßt sein»[5]. Um «Anpassung» an den modernen Lebenshorizont kann es jedoch gar nicht gehen. Die moderne Welt ist vielmehr an das Evangelium «anzupassen» — wie H. Vorgrimler sagt[6], sie ist zumindest vom Evangelium her in Frage zu stellen und an ihre Bestimmung zu erinnern. Aber diese Infragestellung und Herausforderung muß von ihr *verstanden* werden können; und genau daran fehlt es. Die Glaubenslehre wird nicht zur Herausforderung, wenn sie — wegen aller möglichen vermeidbaren Verstehensbarrieren — nur diffus irritiert und deshalb gleichgültig übergangen wird; sie wird erst zur Herausforderung, wenn sie überzeugend Grundalternativen freilegt, angesichts derer man sich bewußt und frei entscheiden kann. Und sie ermöglicht motivierendes («ansteckendes») Zeugnis, wenn die Lehrsätze des Glaubens erschlossen werden «als Formeln eines gefährlichen und befreienden Gedächtnisses, als formelhaft abgekürzte, gewissermaßen stenographierte Geschichten», Geschichten «des Aufbruchs und der Umkehr, des Widerstandes und des Leidens», des Entdeckens und der Nachfolge[7]. Der Diskurs über die Bewährtheit des Christlichen wird immer wieder übergehen in die narrative Vergegenwärtigung dieser Geschichten. Nur so und nicht durch bloße Wie-

derholung der althergebrachten «gesunden» Lehre wird das gefährliche Leidens- und Rettungsgedächtnis — das Andenken Gottes als des im Leiden Anrufbaren und mit den Leidenden Solidarischen — in der Gegenwart lebendig.

Wer von «Anpassung» spricht, verspricht zu viel und wird zu wenig halten: Er nährt die Illusion, der Glaube — so wie er im Katechismus dargestellt werden soll — könne sich vielleicht auch in Zukunft von selbst verstehen; und er wird — so fürchte ich — nur halbherzig tun, was die Glaubenden zum überzeugenden und motivierenden Zeugnis befähigt: die Wahrheit des Glaubens von seiner Mitte her als Herausforderung des «modernen» Menschen und als «gefährliche Erinnerung» (J.B. Metz) zur Sprache zu bringen. Das verlangte eben den kühnen und riskanten, vom Scheitern bedrohten theologisch-kerygmatischen Entwurf. Wer sich in die «sturmfreie», diskussions- und spannungslose Zone der gesunden Lehre, des «Originaltons Mutter Kirche» (W. Kasper) zurückzieht, der riskiert entschieden zu wenig; der steht in der Gefahr, die Bewährung der Glaubenswahrheit und ihre Bezeugung im überzeugenden Zeugnis durch bloße Identitätswahrung ermöglichen zu wollen.

III. Den Glauben glaubwürdig bezeugen

Ein weiterer Grund für die offenkundigen Probleme mit der Tradierung des Glaubens scheint die tiefe Glaubwürdigkeitskrise der Kirche zu sein, die sie — wie alle anderen traditionellen Institutionen — gegenwärtig durchmacht, die aber bei ihr durchaus eigentümliche Züge aufweist. Die Kirche bringt sich um ihre Glaubwürdigkeit, wo immer ihr Selbstbehauptungsinteresse das Zeugnis, das den Sinn ihres Daseins ausmacht, in den Hintergrund drängt; wo das Machtkalkül sie von der Seite derer wegführt, denen die Seligpreisungen Jesu gelten. Die Dominanz des Machtkalküls und des Selbstbehauptungsinteresses hat selbstverständlich auch eine theologisch-kerygmatische Dimension; und sie manifestiert sich hier als faktische *Argumentationsverweigerung* bei wichtigen Fragen des kirchlichen und des Glaubenslebens.

Drei beliebige Beispiele: Priestertum der Frau und Laienpredigt in der Eucharistiefeier werden mit «Argumenten» abgelehnt, die wegen ihrer offenkundigen Unzulänglichkeit weithin als Bemäntelung einer Argumentationsverweigerung wahrgenommen werden. Die päpstliche Entscheidung zur Geburtenregelung in der Enzyklika «Humanae vitae» machte sich nicht die Mühe, die Argumente der Mehrheit der zuvor eingesetzten Expertenkommission ernsthaft zu prüfen und zu entkräften. So entstand der für die Glaubwürdigkeit der Kirche als Institution äußerst schädliche Eindruck, es gebe nur einen ernsthaften Grund für diese Entscheidungen: die um jeden Preis zu wahrende Kontinuität der Lehrtradition — Identitätswahrung, ganz gleich, wie es um die Sachargumente steht. Die Minderheit der genannten Expertenkommission hat das auch ganz offen ausgesprochen[8].

Die Rezeptionsgeschichte der Enzyklika «Humanae vitae» zeigt deutlich genug, wie die Glaubwürdigkeit des Lehramts Schaden nimmt, wenn in dieser Weise Identitätswahrung über die Sorgfalt der Sachargumentation gestellt wird. Wer sich dem Diskurs und der Überzeugungsarbeit mit klärenden und weiterführenden Argumenten verweigert, der wird nur an den *Gehorsam* appellieren können. So erreichter Gehorsam lebt vom mehr oder weniger erfolgreich unterdrückten schlechten intellektuellen Gewissen; das Klima der Unterdrückung ist aber die denkbar schlechteste Voraussetzung für ein in gewissenhafter Überzeugung gründendes Zeugnis, für die motivierende und auf freie Identifikation abzielende Glaubensweitergabe.

Wer sich auf die Diskurssituation einläßt, und das Lehramt hat auf längere Sicht gar keine andere Wahl, der muß den Gesprächspartner als den zur Mitsprache befähigten Partner bei der Wahrheitsfindung und -bewährung ernstnehmen. Kann sich die Kirche darauf einlassen, da sie doch selbst das «depositum fidei» zu verwalten hat? Sie wird sich darauf einlassen müssen, denn die Wahrheit des Glaubens erweist sich in ihrer Bedeutung und ihrer Tragfähigkeit eben nur in der Lebenspraxis und Glaubenserfahrung wie in der Reflexion der vielen Glaubenden; und sie kommt wahrhaft aufschlußreich zur Sprache im *Zeugnis,* worin die einzelnen Glaubenden einander mitteilen, wie der Glaube in ihrem Leben fruchtbar und bedeutsam wird, was er für sie bedeutet, was er ihnen zu denken, zu hoffen und zu tun gibt. Die Weitergabe des Glaubens wird wohl nur noch gelingen, wenn die Heranwachsenden in diesen Diskurs eintreten, in ihm eine

Stimme haben können und wenn die Glaubenden «nicht primär als Objekte, sondern als Subjekte, nicht nur als Adressaten, sondern vor allem als Träger des Glaubens und des Gottesgedächtnisses angesprochen» werden[9]. Katechismen werden die Glaubensweitergabe fördern, wenn sie auch diese «Subjektwerdung» im Glauben fördern, wenn sie sich auf den Zeugnisdiskurs der Glaubenden beziehen, die Lehre der Kirche in ihm als hilfreiche «Wortmeldung» zur Sprache bringen und die elementaren Orientierungspunkte markieren, ohne die dieser Diskurs richtungslos werden müßte. Daß dies keine utopische Forderung ist, zeigt der dieser Intention verpflichtete Erwachsenenkatechismus der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands.

IV. Verkündigung und Zeugnis

Aber verlangt die katholische Ekklesiologie denn nicht, die amtliche Verkündigung dem «Zeugnis-Diskurs» der Glaubenden und nach der Wahrheit des Glaubens Suchenden vorzuordnen? Lehramtliche Dokumente — wie etwa das «Instrumentum laboris» zur Bischofssynode von 1987 (hier Nr. 18) — stellen in diesem Sinne die mit Lehrvollmacht vorgetragene Verkündigung der Amtsträger dem nichtamtlichen Glaubenszeugnis der Laien gegenüber; und mit dieser Gegenüberstellung wird u. a. auch das Verbot der Laienpredigt begründet. Nun unterliegt es aber gewiß keinem Zweifel, daß auch die Verkündigung Zeugnis sein muß, wenn sie überzeugen soll, daß sie sich deshalb nicht außerhalb des Zeugnis-Diskurses der Glaubenden stellen darf. Wenn sie das dennoch versuchte und sich auf die Bekanntgabe der vermeintlich reinen und «gesunden» Lehre beschränken wollte, so würde sie für den gelebten Glauben der Gemeindemitglieder zunehmend bedeutungslos werden, weil sie die Beziehung zu ihm verloren hätte. Eine bemühte «Anpassung» an den modernen Lebenshorizont käme dann zu spät und wäre kaum mehr als plumpe Anbiederung.

Unbestritten ist freilich auch, daß es innerhalb des Zeugnis-Diskurses *verschiedene Dialogrollen* geben darf und geben muß; eben auch die Rolle derer, die das Lebens- und Wortzeugnis der Glaubenden und den theologischen Entwurf, der das Zeugnis ermöglichen will, auf seine Christlichkeit hin überprüfen; die Rolle derer also, die zur Identitätsfeststellung berufen und beauftragt sind — der Träger des Lehramts. Die Identitätsfeststellung ist nur eine, wenn auch eine zentrale Aufgabe im Zeugnis-Diskurs der Gemeinschaft der Glaubenden. Sie ist unverzichtbar. Sie ist unverzichtbar, weil es eine Instanz geben muß, die darüber entscheidet, wann ein theologisch-kerygmatischer Entwurf bzw. eine Form des Zeugnisses nicht mehr den Namen christlich verdient — wobei denen, die dieses Urteil sprechen, gewiß in jedem einzelnen Fall die Beweislast zufiele. Die offizielle kirchliche Lehre, wie sie etwa im «Denzinger» mehr oder weniger umfassend zusammengestellt ist, ist der Niederschlag solcher Identitäts- oder Nichtidentitätsfeststellungen in kritischen Situationen der Kirchen- und Dogmengeschichte sowie der nicht immer gelingenden Versuche diese Entscheidungen positiv zu begründen.

Ein Katechismus darf sich nicht darauf beschränken, diese Lehre zu wiederholen und zu verteidigen. Er kann und soll gewiß auch die Funktion haben, in den Zeugnis-Diskurs die Maßstäbe der Identitätsfeststellung verständlich einzubringen. Aber wenn er sich darauf beschränkte, wäre er vorrangig ein Instrument der Ab- und Ausgrenzung. Glaubensverkündigung und -weitergabe ist aber doch wohl nicht vorrangig die Bewahrung der Gläubigen vor zweifelhaften und mißverständlichen Lehren, auch wenn es manchen Theologen und Kirchenführern vor allem um die Grenzziehung zu den gefährlichen Konkurrenten[10], zu «synkretistischen Verirrungen» zu gehen scheint. Die Profilierung des spezifisch Christlichen mag angesichts des heutigen weltanschaulichen «Marktes der Möglichkeiten» eine dringende Notwendigkeit sein; aber die Fixierung auf die Grenze und das Ausgrenzen sind hier nur vordergründig hilfreich. Das spezifisch Christliche wird hervortreten, wenn die Mitte des christlichen Glaubens so zur Sprache gebracht werden kann, daß die Menschen sich vor die grundlegenden Alternativen ihres Lebens gestellt und sich im befreienden Gottesgedächtnis in die Geschichte Gottes mit den Menschen hineingestellt sehen. Das kann aber nur im Kontext eines lebendigen, herausfordernden Zeugnis-Diskurses geschehen, in dem die Mitsprechenden einander mitteilen, wie sie der Glaube herausfordert und welche Entscheidungen er ihnen abverlangt, in welcher Hoffnung sie sich auf den

Weg der Nachfolge machen. Diesem Diskurs und nicht nur der Abgrenzung müßte ein Weltkatechismus dienen, wenn er bei der Bewältigung der Tradierungskrise helfen soll.

[1] Vgl. J.J. Degenhardt, Tradierungskrise des Glaubens: E. Feifel/W. Kasper (Hgg.), Tradierungskrise des Glaubens (München 1987) 11-29, hier 20.

[2] Zu Beginn seines argumentativ schwachen und in seinen Thesen extravaganten Buches: Und ich sah einen neuen Himmel und eine neue Erde. Das Neue Testament und die Heilung der Welt (Gütersloh 1988) 11.

[3] J. Habermas, Bewußtmachende oder rettende Kritik — die Aktualität Walter Benjamins: Zur Aktualität Walter Benjamins (Frankfurt/M. 1972) 173-223, hier 219f.

[4] H. Vorgrimler, Das Abenteuer eins neuen «Weltkatechismus»: CONCILIUM 23 (1987) 332-336, hier 333.

[5] Zukunft aus der Kraft des Konzils. Die außerordentliche Bischofssynode '85. Die Dokumente mit einem Kommentar von W. Kasper (Freiburg i.Br.) 31.

[6] Vgl. aaO.

[7] Vgl. J.B. Metz, Wohin ist Gott, wohin denn der Mensch?: F.X. Kaufmann/J.B. Metz, Zukunftsfähigkeit. Suchbewegungen im Christentum (Freiburg i.Br. 1987) 124-147, hier 145.

[8] Dokumente der Päpstlichen Kommission für Geburtenregelung. Der Standpunkt der Minderheit (Minderheitengutachten): Herderkorrespondenz 21 (1967) 429-439, hier 436.

[9] Vgl. ausführlicher meinen Aufsatz: Religionsdidaktik als «theologische Konkretionswissenschaft»: Katechetische Blätter 113 (1988) 82-99. Das Zitat ist genommen aus: J.B. Metz, Suchbewegungen nach einem neuen Gemeindebild: F.X. Kaufmann/J.B. Metz, Zukunftsfähigkeit (siehe Anm. 7), 148-165, hier 150.

[10] Vgl. etwa W. Kasper, Tradierung und Vermittlung als systematisch-theologisches Problem: E. Feifel/W. Kasper (Hgg.), Tradierungskrise des Glaubens (siehe Anm. 1), 30-52, hier 34.

JÜRGEN WERBICK

1946 in Aschaffenburg geboren; studierte Philosophie und Theologie in Mainz, München und Zürich; 1973 Promotion bei H. Fries; 1981 Habilitation für Fundamentaltheologie und Ökumenische Theologie, seitdem Professor für Systematische Theologie an der Universität-Gesamthochschule Siegen; zahlreiche Aufsätze in Sammelwerken und verschiedenen Fachzeitschriften; Buchveröffentlichungen: Die Aporetik des Ethischen und der christliche Glaube (1976); Glaube im Kontext (^{2}1988); Schulderfahrung und Bußsakrament (1985); Glauben-lernen aus Erfahrung (1989). Anschrift: Goethestraße 17, D-5902 Netphen 2.

Hermann Häring

Erfahrungen mit «Kurzformeln des Glaubens»

Neue Epochen, auch kurzlebige, suchen sich ihre Sprachformen und Formeln. Ihr Sinn und ihre Funktion werden oft erst im Rückblick deutlich. 1965 macht K. Rahner den Versuch, den christlichen Glauben in kurzer Zusammenfassung und allgemein verständlich zu formulieren: In einer Zeit wachsender Säkularisierung müsse es gelingen, in einer «Ungläubigen zugänglichen Sprache den entscheidenden Kern des christlichen Glaubens zu umschreiben»[1]. 1967 veröffentlicht K. Rahner den Entwurf in überarbeiteter Form in CONCILIUM. 1970 schließlich kommt er auf das Thema zurück, jetzt schon unter Verweis auf eine lebhafte Diskussion, die inzwischen eingesetzt hat. Dieses Mal präsentiert er gleich drei Formeln, die — als «theologische», «soziologische» (später: «anthropologische») und «futurologische» Formel charakterisiert — gemäß eigener Interpretation eine trinitarische Struktur aufweisen. Dieser Aufsatz wird in K. Rahners Spätwerk, dem «Grundkurs des Glaubens», nahezu unverändert als «kleiner Epilog» übernommen[2]. K. Rahner persönlich ist das Projekt also wichtig. Hat es ein angemessenes Echo gefunden?

Zunächst scheint es, als wäre dem Unternehmen eine große Zukunft beschieden; denn der erste Anstoß löst vor allem im deutschsprachigen Raum ein lebhaftes Echo aus. Systematiker wie H. Küng[3] und Th. Schneider[4], Pastoraltheologen und Religionspädagogen wie H. Schuster[5], A. Stock[6] und R. Bleistein[7], Exegeten wie F. Mußner[8] greifen neben anderen die Diskussion auf. F. Varillon hatte schon 1967

einen Abriß des katholischen Glaubens vorgelegt[9]. J. Ratzinger[10] reagiert im Blick auf die allgemein verbindlichen Glaubensbekenntnisse mit Zurückhaltung. K. Lehmann, der von seinen neutestamentlichen Studien her zur Frage einen eigenen Zugang hat, zieht verschiedentlich zustimmende Bilanz[11], ohne selber eine Formel vorzulegen. Zugleich rückt die Frage nach den Kurzformeln des Glaubens in einen umfassenderen Rahmen, nämlich der Erneuerung und Neuformulierung von Glaubensbekenntnissen, ein. Dabei ist nicht nur an das von Paul VI. im Juni 1968 vorgelegte «Credo des Volkes Gottes»[12] zu denken, sondern an alle die Versuche, die in evangelischen Kirchen und in der katholischen Kirche vieler Länder, von kirchlichen Gruppierungen und auf der Ebene des Weltkirchenrates vorgelegt worden sind[13]. L. Karrer arbeitet die intensive Diskussion in einer umfassenden Monographie auf[14]. Nicht zufällig geschieht dies aus katechetischem und religionspädagogischem Interesse.

Inzwischen ist das formale Interesse an Kurzformeln stark zurückgegangen. Das Sachanliegen ist damit noch nicht erledigt. In einem ersten Teil wenden wir uns dem von K. Rahner angestoßenen Diskussionsgang zu. Ein zweiter Teil greift Sachinteresse und Problem der Kurzformeln auf. In einem dritten Teil werden einige Folgerungen genannt, die sich aus dem Projekt der «Kurzformeln» im Vergleich zu neuen Bekenntnisformeln ergeben. Diese Erfahrungen sprechen, um es schon jetzt zu sagen, nicht für das Projekt eines Weltkatechismus.

I. Der Gang der Diskussion: ein eindeutiges Projekt?

1. Vermittlung nach außen: die «Ungläubigen»

K. Rahners persönlicher Ausgangspunkt ist eindeutig. In einer Phase, da die katholische Kirche beginnt, über ihr Verhältnis zur «Welt von heute» nachzudenken (Pastoralkonstitution «Gaudium et Spes»), soll solchen Orientierung geboten werden, die elementar, ohne Vorkenntnisse und christliche Sozialisation, nach dem wesentlichen Inhalt der christlichen Botschaft fragen. K. Rahner spricht von Ungläubigen. «Ungläubig», das ist für ihn zunächst eine kulturell-gesellschaftliche Bestimmung und zielt auf Menschen, die dem (christlichen) Glauben unter den gegenwärtigen Bedingungen faktisch fernstehen. Darum sucht K. Rahner nach Formulierungen, die (a) auf die gängigen Sprachelemente christlicher Bekenntnisse verzichten, ohne die Sache aufzugeben, (b) für Nichtchristen deshalb unmittelbarer verständlich sind, insbesondere aber (c) auf die spezifische Situation einer säkularisierten Gesellschaft Rücksicht nehmen: eine Kurzformel des Glaubens kann «Gott» nicht mehr unbefragt voraussetzen, sondern muß erst noch sagen, was mit «Gott» gemeint ist. Angesichts eines kritischen historischen Bewußtseins muß zudem die Rede von Jesus Christus gegen mythische Mißverständnisse abgesichert sein. Damit strebt K. Rahner eine zurückhaltend beschreibende Hinführung an, die auch den Distanzierten den Weg zum Verständnis öffnet. Von einer objektivierenden und reklametechnischen Aufbereitung (Ratzinger[15]) kann deshalb keine Rede sein. Das aber bedeutet: K. Rahner betreibt mit seinen Kurzformeln Apologetik und Vermittlung in des Wortes bestem Sinn.

2. Verständigung nach innen: Katechese

Offensichtlich machen die ersten Reaktionen sehr schnell klar, daß nicht nur die «Ungläubigen» neuer Orientierung und einer Klärung des Christlichen bedürfen. Unglaube ist in einer säkularisierten Gesellschaft zu einem strukturellen Phänomen geworden, dessen Denkvoraussetzungen und Sprachbedingungen Christen und Atheisten gemeinsam sind. Die neue Vermittlung nach außen setzt deshalb eine grundlegende Neuorientierung nach innen voraus. Daraus erklärt sich, daß K. Rahner in seinem 1970 erschienen Vortrag das Projekt auf die allgemein kulturellen Bedingungen des Westens und auf die Situation der Kirche in der westlichen Gesellschaft hin überdenkt. Reizüberflutung, Schnellebigkeit und Pluralismus, Gottesferne und die existentielle Sinnfrage, Kritik an einer objektivistischen und monolithischen Theologie treten ebenso ins Visier wie die allgemeine Erfahrung, daß die gängigen Glaubensbekenntnisse soviel Interpretation erfordern, daß sie ihre Unmittelbarkeit verloren haben, von ihnen also keine Überzeugungskraft mehr ausgeht[16].

Deshalb muß eine solche Formel jetzt nicht nur die neuzeitlichen Bedingungen produktiv aufgreifen, sondern auch innerkirchlich katechetische Funktionen übernehmen (Rahner: as-

similierbar sein für Geist, Herz und Gedächtnis), die kulturelle Vielfalt der Weltkirche in Rechnung stellen und in der Konzentration auf das Wesentliche für das konkrete Christentum eine kritisch werbende Kraft entfalten[17]. Damit ist das ursprüngliche Anliegen aber radikal ausgeweitet. Jetzt geht es — über die Frage einer guten Übersetzung hinaus — ganz grundsätzlich um eine Hermeneutik gegenwärtigen Redens vom christlichen Glauben und um eine Neuformulierung seiner zentralen Inhalte. So gesehen zeugt K. Rahners Forderung zugleich von einer zu neuem Selbstbewußtsein erwachten kritischen Theologie.

3. Unterscheidung und Bekenntnis

Dieses theologisch-unterscheidende Element bestimmt denn auch die weiteren Diskussionen. Kurzformeln müssen nun endgültig den Kern der christlichen Botschaft selber aussagen, in kritischer Absicht Wesentliches von Unwesentlichem, allgemeine Sachaussagen von theologischen Spezialitäten unterscheiden. Wer glaubt, muß eindeutig nicht nur bekennen, sondern eben wissen, was und wem er glaubt. Die Glaubensformulierung muß sich deshalb von anderen weltanschaulichen Konzeptionen klar unterscheiden. So siedelt K. Rahner dieses Unternehmen schließlich im Zentrum gegenwärtiger theologischer Fragen überhaupt an und verweist darauf, «daß das apostolische Glaubensbekenntnis, vor allem das Taufbekenntnis des erwachsenen Täuflings, eine solche Funktion gehabt hat, ja daß solche ganz kurze Bekenntnisformulierungen schon im Neuen Testament gegeben sind.» Im Blick auf die «Hierarchie der Wahrheiten» *(Unitatis Redintegratio* 11) fordert er eine deutliche Strukturierung der Glaubensaussagen, Schutz gegen eine amorphe Fülle von Einzelaussagen sowie gegen eine religiöse Praxis, die sich in Sekundärem verzettelt. Er fordert, daß auch «dem christlichen Laien, der kein Fachtheologe zu sein brauche, aber dennoch seinen Glauben in seiner nichtchristlichen Umwelt verantworten müsse, eine solch kurze, auf das Wesentliche orientierte Formulierung seines Glaubens und seines Bekenntnisses zu Gebote stehen müsse»[18]. Die entscheidenden Elemente der nachkonziliaren Theologie sind hier beieinander: Inspiration durch das Neue Testament, Neuentdeckung elementarer Rede vom Glauben, Strukturierung der Summe überlieferter «Wahrheiten»[19], die Mündigkeit des Laien, pastorale Intentionen und eine Selbstbescheidung professioneller Theologie. Die scheinbare Detailfrage nach den Ungläubigen war zur Frage nach dem unterscheidend Christlichen selber geworden.

4. Verweis auf Jesus Christus

Neben der Frage nach dem Wesentlichen entstand eine Tendenz zur Kürze und Präzision. K. Rahner, der anfänglich noch die Länge eines «Glaubensbekenntnisses» für überschreitbar hält, beschränkt sich schließlich auf drei prägnante Formeln, die in religionspädagogischen Diskussionen noch weiter verkürzt werden[20]. Bestimmend für diese Entwicklung ist allerdings die nachdrückliche Erinnerung an die Fülle neutestamentlicher kurzer Bekenntnisformeln, die jeweils als Zusammenfassung des gesamten christlichen Glaubens gelten können. So fehlt es denn auch nicht an Vorschlägen, solche neutestamentlichen Formeln unmittelbar wieder als Kurzformeln gegenwärtigen Glaubens zu reaktivieren. Lehmann erinnert an Auszugsformeln des Alten Testaments[21] und an die Wendung «Ich euer Gott — ihr mein Volk» (Dtn 16,17 u.ö.), Mußner an 1 Joh 3,23: «Und das ist sein Gebot, daß wir glauben an den Namen seines Sohnes Jesus Christus und daß wir einander lieben, wie er es uns als Gebot gegeben hat.»[22] Diesen (Gegen-) vorschlägen ist nicht nur eine biblische Unmittelbarkeit, sondern auch der Versuch zu eigen, systematisch-theologische Voraussetzungen im Blick auf biblische Erinnerungen zu durchbrechen[23]! Dies und die geschärfte Frage nach dem unterscheidend Christlichen sind der Grund, weshalb sich andere Versuche am möglichst unmittelbaren Verweis auf Jesus Christus, an seiner Nachfolge orientieren. Nach H. Küng etwa ist die christliche Botschaft, «mit einem Wort gesagt, Jesus als der Christus... Christ, christlich, christliche Kirche ist nur, wer sich auf Christus berufen kann; besser: wer Jesus Christus nachfolgt». Auf dieser Basis formuliert Küng seinerseits drei Formeln, deren erste später den Abschluß des Buches «Christ sein» bildet[24]. Mit dieser Entwicklung setzt sich die ursprüngliche Absicht K. Rahners aber nur zum Teil durch; denn die «Sache», um die es in der christlichen Botschaft geht, wird jetzt wieder durch biblische Formeln vermittelt oder durch den (be-

kennenden) Verweis auf Jesus Christus ersetzt. Damit hat sich nicht nur der Ausgangspunkt, sondern auch die innere Dimension der Kurzformeln verschoben. Von einem eindeutigen Projekt «Kurzformeln des Glaubens» kann nicht die Rede sein.

II. Das Sachinteresse: Logik des Christentums

1. Eine Sache für Theologen

Die Suche nach Kurzformeln des Glaubens ist aus der nachkonziliaren Situation der progressiven Theologie zu erklären. Mit nur geteiltem Erfolg hatte diese Theologie ja versucht, gesamtkirchliche Bedingungen dafür zu schaffen, daß die Reform der Kirche begonnen, die Schrift neu als «Seele der Theologie» verwirklicht, das Verhältnis zu den nichtkatholischen Kirchen partnerschaftlich geregelt und die gegenwärtige Welt in ihrer Eigenbedeutung ernstgenommen wird. Auch diese Basisarbeit war mit dem Konzil nicht abgeschlossen und wurde durch konservative Kräfte zunehmend erschwert. Für die Theologie war es deshalb unabdingbar, sich in eigener Verantwortung über ihre Maßstäbe, also über innere Struktur und Rationalität des christlichen Glaubens zu verständigen und diesen so treffend wie möglich unter den Denkbedingungen der Gegenwart zu artikulieren. Nur so konnte sie sich in Bestätigung und Kritik legitimieren.

Deshalb wirken der explosiven Vielfalt nachkonziliarer Themen von Anfang an zentrale Fragestellungen nach Gott, Christus und Kirche, nach den anthropologischen und politischen Grunddimensionen des Glaubens entgegen[25]. Theologisch führt das Aggiornamento gerade nicht zu modischen Neuheiten, sondern zur Erneuerung der Grundlagen. Es gilt ja in den sich anbahnenden kirchenamtlichen Widerständen neu herauszufinden, worum es — im Blick auf den damaligen gesamtkirchlichen Diskurs — im Kern der Dinge eigentlich geht. Vor diesem Hintergrund wird nun das spezifisch theologische Anliegen der Grundformeln verständlich: Herauszufinden und angesichts der Gegenwart neu zu formulieren ist nicht einfach ein neues oder erneuertes Symbol des Glaubens, sondern die innere Logik und Struktur der christlichen Botschaft selbst. Dabei zeigt sich nicht nur, wie oben beschrieben, eine Koinzidenz innerkirchlicher und apologetischer Interessen, sondern auch die Leitfunktion einer Theologie, die sich zur Sprecherin innerkirchlicher Reform macht.

Das heißt aber, daß das Nachdenken über innere Logik und Struktur des Glaubens nur im Rahmen eines wissenschaftlich gesteuerten Gesprächs beginnen kann. Will man die Prozesse des Aggiornamento fördern, muß man sachkundig argumentieren, belehren und Argumente zur Diskussion stellen. Genau deshalb kann es nicht das unmittelbare Ziel der Theologie sein, einen neuen verbindlichen Konsens zu schaffen. Kurzformeln waren und sind keine kirchlichen Bekenntnisse. Nein, sie müssen als bestimmte Vorschläge einzelner Theologen beginnen und argumentativ vertreten, kritisiert und korrigiert werden.

2. Drei verschiedene Ausgangspunkte

Zugleich stellt sich natürlich die Frage, als wie konsensfähig sich über die vorgelegten Formeln hinaus die dahinter liegenden theologischen Konzepte erweisen. Formal nämlich zeigen die Formeln zwar große Ähnlichkeit. Gott erscheint immer als Grund und Ziel menschlicher Existenz, Christus als Maß und unterscheidender Inhalt christlichen Glaubens, Vertrauen und Liebe in Gemeinschaft erscheinen als die entscheidenen Realisierungen christlicher Praxis. Das Innenleben der Formeln aber, ihre innere Struktur und Argumentation sind sehr verschieden. Neben dem einfachen Rückgriff auf traditionelle Glaubensbekenntnisse sind vor 1970 drei solcher Konzepte zu nennen, die sich nicht aufeinander reduzieren lassen:

► Der Exeget greift unmittelbar auf neutestamentliche Kurzformeln zurück und wählt eine aus, die ihm für heute besonders angemessen scheint. Damit stellt er sich in die unbestrittene Linie gesamtkirchlicher Kontinuität und ist davon überzeugt, daß er modern theologische Verfremdungen vermeidet[26]. Allerdings hat er es am schwierigsten, seine Auswahl zu rechtfertigen. Streng genommen verbleibt er im Raum eines zwar christlichen, aber vorwissenschaftlichen Diskurses und unterschiedet sich nicht prinzipiell von biblizistischen Ansätzen.

► Der Fundamentaltheologe (um K. Rahner hier einmal so zu nennen) formuliert seine eigene theologische Basistheorie als Kern christlicher Botschaft: Gott erscheint als Möglichkeitsbedingung und Ziel menschlicher Transzen-

denz. In Jesus Christus, so die weitere Erklärung, ist dieses Ziel unwiderruflich erreicht. Das Christentum aber hält in ihm die Frage nach der absoluten Zukunft offen, realisiert sie kirchlich-sakramental schon hier und jetzt[27]. Damit ist die Grundaussage christlichen Gottesverständnisses zwar ontologisch festgelegt, aber nur noch definitorisch (also nicht mehr geschichtlich) vermittelt. Diese auf die Universalität des Heils hin radikal geöffnete Formel hängt in Formulierung und Explikation zudem unmittelbar von K. Rahners transzendental-theologischen Voraussetzungen ab, die als solche nicht christliches Gemeingut sein können. «Von außen» betrachtet unterscheidet sich K. Rahner also nicht prinzipiell von anderen spekulativen, an bestimmte philosophische Voraussetzungen gebundenen Ansätzen.

► Der biblisch und historisch-kritisch orientierte Systematiker (um H. Küng hier einmal so zu typisieren) rekonstruiert Person, Botschaft und Geschick Jesu von Nazaret als Basis aller weiteren Theologie, um sie (historische Erinnerung und österliche Gegenwart zusammenfassend) auf die Nachfolge gegenwärtiger Christen zu beziehen. In dieser Nachfolge, so die zentrale These, sei wahrhaft menschliches Leben und Sterben ebenso möglich wie Freiheit von Gewalten, Idolen und Götzen, können wir Gott als unseren Vater anrufen[28]. In dieser am deutlichsten an der Unterscheidung des Christlichen orientierten Formel kommt die Erinnerungsstruktur des christlichen Glaubens unmittelbar zur Geltung. Allerdings wird sie in der Diskussion auf ihre hermeneutischen und zeitkritischen Voraussetzungen hin genau an dem Punkt befragt, den sie zur Geltung bringen will: der Korrelation von Praxis und Theorie. Bietet Küngs Formel ein prinzipielles Gegengewicht gegen die ideologischen Verzerrungen neuzeitlicher Verkündigung und Moral?

Jeder der drei Ansätze ist also derjenigen Gefahr am nächsten, die er unmittelbar bekämpft. Zusammen zeigen sie, daß sich im Rahmen wissenschaftlicher Kommunikation kaum ein aktiver Konsens einstellt. Deshalb sind sie nicht nur auf gegenseitige Ergänzung angewiesen, sondern benötigen auch eine gemeinsame Basis der verbindlichen Verständigung. Wie aber könnte diese aussehen? Eine unerwartete Antwort gibt 1970 in Brüssel der Weltkongreß CONCILIUM[29].

3. Der CONCILIUM-Kongreß 1970

Auf diesem Kongreß zeigt die katholische Theologie Selbstbewußtsein wie in der Neuzeit selten zuvor. Die Theologie muß, so W. Kasper am ersten Tag, das Evangelium immer neu für die Gegenwart übersetzen. Es geht ihr um die Unterscheidung der Geister, um die «Humanisierung des Glaubensvollzugs und des kirchlichen Lebens», somit um die «Aktualität des Christentums». Deshalb fordert der Referent ein «dynamisches und dialogales Verständnis der Orthodoxie», den «offenen und öffentlichen Dialog aller Charismen, Dienste und Richtungen in der Kirche». Dabei muß der Theologe bewußt das Risiko des Irrtums eingehen und alle nur erdenklichen Möglichkeiten ausschöpfen, um für den Glauben Zukunftschancen zu erkunden. So wird die Theologie zur «Sabotage der in der Kirche sich gegenwärtig einschleichenden Resignation und der daraus resultierenden neo-restaurativen Mentalität, welche ein Verrat an der Sendung der Kirche ist, Zeichen der Hoffnung für die Menschheit zu sein[30].

Nachdem am zweiten Tag dann die Frage nach der Grundformel gestellt und von drei Referenten erstaunlich einhellig beantwortet war[31], wird am dritten Tag ein Thema angeschlagen, dessen Brisanz sich erst im nachhinein zeigt: die «Gegenwart der Kirche in der Gesellschaft von morgen», wofür auch die Theologen verantwortlich sind[32]. Sind es die pastoral engagierten Theologen also, die nun als die sachkundigen Theoretiker des Christentums die Zukunft der Kirche in der Welt von morgen steuern und garantieren können? Bleiben wir beim Kongreß. An drei Punkten wird dieser Gedanke dialektisch durchbrochen:

► Erstens mit der Behauptung, die Idee von einem Berufstheologen sei streng genommen eine Blasphemie; alle Christen also seien Theologen[33]. Damit ist die Dominanz (fundamental)theologischer Theoriebildung (Formel Rahner) durchbrochen. Neue Basistheorien des Glaubens müssen von der Gesamtkirche, d.h. von allen Kirchengliedern getragen sein.

► Zweitens mit der Behauptung, nur eine mit der Welt solidarische Kirche und Theologie werde ihrer Aufgabe gerecht[34]. Damit ist die Gefahr des Biblizismus aufgefangen (Formel Mußner). Die Übersetzung der Schrift hat im Horizont ge-

genwärtiger Welt und gegenwärtiger Kulturen zu geschehen.

► Drittens mit der politisch-theologischen These, daß christliche Botschaft und Kirche ihrem privatisierten und ideologieanfälligen Verständnis zu entreißen und als Befreiungsgeschichte Gottes neu zu entschlüsseln sind[35]. Damit ist der offene Gedanke der Nachfolge eschatologisch präzisiert (Formel Küng). Die Erinnerung an Jesus Christus zielt auf das Reich der Freiheit.

4. Wende zu solidarischen Theologien

Allerdings bleiben alle diese Ausführungen theoretisch, also noch einseitig von der theoriebildenden Theorie auf die Wirklichkeit hin gedacht. Dies zeigt sich im Vorwurf vieler Anwesender, der Kongreß sei — trotz gesellschaftskritisch engagierter Impulse — im elfenbeinernen Turm westlich-akademischen Denkens verblieben. Zwar werde postulatorisch nachgedacht über die Gegenwart der Kirche in gegenwärtiger und zukünftiger Gesellschaft; zwar werden innerkirchliche Aufklärung und Aufklärung dieser über sich selbst gefordert; aber einer großen Gruppe der Teilnehmer genügt diese neuzeitlich westliche Denkstrategie nicht. Die Theologie und ihre zentralen Antworten können nach ihrer Überzeugung die von W. Kasper beschworene humanisierende Kraft nur erlangen, wenn die Denkrichtung von der Praxis zur Theorie hin umgekehrt wird, die Antworten also — durchaus im Sinne befreiender Nachfolge — neu von konkreten kirchlichen und gesellschaftlichen Situationen ausgehen und unmißverständlich auf sie bezogen sind. So wird im Dienst einer radikalen Befreiung des Menschen eine konkrete Analyse ökonomischer und politischer Strukturen von Gesellschaft und Kirche gefordert. Gezielt wird Solidarität mit solchen angemahnt, die im Kampf für menschliche Befreiung bedroht, gefangen, gefoltert und verbannt worden sind[36]. Aus ihrem Zeugnis allein könne die befreiende Kraft zur Wirklichkeit wachsen. Die Theologie der Befreiung hat sich als erste der inzwischen entstehenden emanzipatorischen Theologien unter katholischen Theologen programmatisch zu Wort gemeldet.

So wird der Kongreß unerwartet und für viele unbemerkt zum Signal der Neuorientierung. Man konnte auf ihm sehen, wohin eine Theologie führt, die unter den Bedingungen gegenwärtiger Wirklichkeit über die innere Logik und Struktur der christlichen Botschaft nachdenkt. Die auf dieser Basis entstehende Theologie sollte nicht mehr auf innerkirchliche Fragen fixiert sein, weil sie eine zerrissene Menschheit und die vielfältige, von tödlichen Mächten beherrschte Welt als ihre Herausforderung entdeckt. Sie muß jetzt aufhören, die eine und westliche (zudem von Männern) dominierte Theologie zu sein[37]. Kurzformeln des Glaubens — so die entscheidende Erfahrung dieses Kongresses — werden nicht aus eigener Kraft wirksam, schaffen nicht aus sich heraus Konsens und entfalten nicht kraft eigener Autorität kirchlich verbindlichen Konsens. Sie werden erst dort wirksam, wo sie — in ihrem Bekenntnis zu Gott, zu Jesus Christus und dem Geist der Gemeinschaft, wer wollte das bestreiten — die gegenwärtige Wirklichkeit zur Kenntnis nehmen, im Maßstab des Reiches Gottes interpretieren und aus der Solidarität mit denjenigen leben, die für die Befreiung der Menschen kämpfen und leiden. Daß damit Kritik an Mißständen der konkret existierenden Kirche nicht überholt, sondern eingeschlossen ist, spricht aus sich selbst.

III. Kurzformel und Bekenntnis

1. Wer formuliert christliche Wahrheit?

Die Diskussion um Kurzformeln des Glaubens, damals getragen von einem progressiven Flügel der katholischen Theologie, geriet natürlich auch in die Auseinandersetzung verschiedener theologischer und kirchenpolitischer Richtungen. Dadurch haben sich einige zusätzliche Klärungen ergeben. Wichtig sind die Beiträge von J. Ratzinger. Im Blick auf die verschiedenartigen Symbole[38] weist er den Kurzformeln, den Taufsymbolen vergleichbar, eine (prä)katechetische Funktion zu. Zugleich können sie, den Ordinationssymbolen (etwa dem Athanasianum) vergleichbar, theologische Aussagen auf dem Niveau theologischer Reflexion «verdichten». Eine theologisch und kulturell bedingte Pluralität ist also legitim. In jedem Fall sind diese Kurzformeln Reflexionsformeln des Glaubens, also «vom Ansatz her Auslegung». Zwar fällt auf, daß Ratzinger die Kurzformeln von der Katechese zur «Präkatechese» hin abdrängt. Aber gegen Ratzingers Analyse wäre nichts einzuwenden,

wenn er nicht unvermittelt hinzufügen würde, daß das Symbol nun nicht Auslegung, sondern «die Sache selbst» ist. «Während das Taufsymbol unkommentiert die wesentlichen Fakten des Glaubens als solche nennt, bieten diese Texte nicht die Fakten des Glaubens, sondern Reflexion(!) über die Fakten.»[39]

Diese Unterscheidung aber ist zu einfach. Zwar können die Kurzformeln im strengsten Sinn keine Bekenntnisse ersetzen (was Ratzinger zu fürchten scheint). Sie sind in katechetischer Hinsicht eher deren Vorposten in einer entchristlichten Welt, in fundamentaltheologischer Hinsicht ein Weg zu innertheologischer Kritik und christlicher Unterscheidung. Daraus folgt aber nicht, daß Symbole reflexionsfrei, quasi vortheologisch und somit von Kurzformeln säuberlich zu scheiden sind[40]. Aber unverkennbar verficht Ratzinger ein Interesse, das bei der Besprechung der konziliaren Symbole zum Ausdruck kommt. Als Richtpunkt für Verkündigung und bischöfliche Aufsicht sind sie unerläßliches «Instrument der Einheit der Gesamtkirche». Dieses eine Bekenntnis nämlich ist «das, was die Kirche über den Wechsel der theologischen Interpretationen hinaus als eigentliches Wort des Glaubens gekennzeichnet hat (‹Dogma›)»[41]. Im Kern des Differenzpunkts stellt er also das Dogma gegen die theologische Aussage. Es geht also um die Spannung zwischen theologischem und kirchenleitendem Anspruch, christliche Wahrheit zu formulieren, um die Diffeenz zwischen rationaler und traditionaler Argumentation. Damit übersieht Ratzinger genau die dritte Komponente, die der theologischen Reflexion und der bischöflichen Aufsicht voranzugehen hat: die Praxis des christlichen, auf vielfältige Befreiung hoffenden Lebens. Nur aus diesem Leben erwachsen christliches Bekennen und kirchlicher Konsens.

2. *Bekenntnisse als Beispiel*

Kurzformeln des Glaubens wurden immer wieder mit dem Ungenügen traditioneller Bekenntnisse und der Unverständlichkeit mancher Glaubensartikel begründet. Sie haben also wie die Theologie insgesamt eine subsidiäre, gleichwohl unverzichtbare Funktion. Deshalb hat kein Theologe je den Anspruch erhoben, er könne ein Glaubensbekenntnis durch eine theologische Formel ersetzen, obwohl die Grenzen fließend sind. Es wäre aber auch überheblich, würde man aus bloßer Reflexion und Kritik Erneuerung erwarten. Nun fällt auf, daß in den vergangenen Jahrzehnten nicht nur Kurzformeln des Glaubens entstanden sind. Entstanden ist — und das ist viel bedeutender — eine kaum übersehbare Fülle neuer Glaubensbekenntnisse[42], die von Inhalt und Sprache her nicht immer von theologischen Kurzformeln zu unterscheiden sind. Diese neuen Bekenntnisse entstehen in protestantischen, in der katholischen sowie in jungen Kirchen aller Kontinente; sie sind entstanden in Basisgemeinschaften, in Krisensituationen oder in Situationen neu entstehender Kirchen. Viele dieser Bekenntnisse haben ein kritisch erneuerndes Interesse.

Keines dieser Bekenntnisse will aber die gesamtchristlichen Symbole korrigieren. Viele übernehmen die trinitarische Struktur oder die Trias von Schöpfung, Erlösung und Versöhnung. In beinahe allen aber spiegeln sich besondere Erfahrungen des Leidens und Hoffens sowie der Auftrag für eine menschlichere Welt. In einer oft unerwarteten Sprache oder Metaphorik gelingen «direktere» Aussagen über das, was diese Christen als eigenen Glauben erfahren. Dabei entsteht gerade nicht der Eindruck eines babylonischen Sprachgewirrs, sondern die faszinierende Vielfalt einander ergänzender Sprachen im Bekenntnis zum Einen Gott Jesu Christi. Pfingsten als das Wunder der vielen versöhnten Sprachen wird, vom kirchlichen Lehramt weithin unbemerkt, Wirklichkeit. Die theologisch verschiedenen — und innertheologisch oft unversöhnten — Ansätze aber werden in der gemeinsamen Praxis zur Versöhnung gebracht. Orthodoxie im traditionellen, die Praxis vernachlässigenden Sinn ist nur ein relativer Maßstab zu deren Beurteilung[43]; auch das kirchliche Lehramt hat nur eine subsidiäre Funktion. Kurz: Die Einheit dieser christlichen Bekenntnisse wird nicht von oben gesteuert, sondern wächst aus einem erneuerten Bewußtsein jesuanischer Nachfolge und der Erwartung von Gottes Reich.

3. *Keine Monokultur*

Ähnliches gilt von theologisch gesteuerten Kurzformeln oder Zusammenfassungen des christlichen Glaubens. Innertheologisch spiegeln sie eine kulturelle, politische und soziale Vielfalt der theologischen Reflexion, die nie überwunden

wurde und nie zu überwinden war. Insgesamt aber haben sie in einer kritischen Phase katholischer Theologie den Blick geschärft für die Unterscheidung der Geister und das Gespräch über den Glauben in einer nichtchristlichen Welt in hohem Maße strukturiert. So sind sie nach dem Konzil zu wichtigen Wegmarken auf dem Weg zur Erarbeitung einer kommunikablen Logik des christlichen Glaubens geworden. Das Unternehmen hat aber auch gezeigt, daß diese Logik nicht ohne eine Hermeneutik sozialer Praxis zu gewinnen ist.

Was ist für das Projekt eines Weltkatechismus daraus zu lernen? Ganz einfach dies, daß der Weltkatechismus — wenn man ihn überhaupt anstreben will — die letzte Stufe vielfältiger Versuche sein muß, in denen die Kirchen sich im Kontext ihrer jeweiligen Kulturen und Traditionen, ihres Handelns und Bezeugens über die Grundaussagen des christlichen Glaubens verständigen. Das bedeutet aber: Die Kirchen verschiedener Länder, Kulturen und Kontinente müßten sich erst selber über ihre eigene Vielfalt und Polarität verständigen. Sie müßten erst lernen, mit ihren eigenen Gegensätzen und Widersprüchen fruchtbar so umzugehen, daß eine geschwisterliche, praktische und theoretische Kommunikation aufgebaut wird. Jeder Initiative «von oben» entgleiten notwendigerweise Erfahrung und Praxis, innerhalb derer erst die Auslegung des Glaubens eindeutig und befreiend werden kann.

Ist aufgrund der Erfahrungen mit Kurzformeln des Glauben (diesen Katechismen in kürzester Form) ein Weltkatechismus überhaupt zu wünschen? Nicht ohne Polemik verweist J. Ratzinger im Zusammenhang der Kurzformeln auf «älteste katechetische Tradition», in der (ähnlich wie später bei Luther) der Dekalog, das Vaterunser, die Sakramente und das Glaubensbekenntnis ausgelegt werden. «Ich verstehe offengestanden nicht recht, warum wir heute zu dieser Bescheidenheit nicht mehr fähig sind, sondern unbedingt schon die Schulbücher von raffinierten Systemkonstruktionen her aufbauen müssen»[44]. Dieser Gedanke ist es wert, angesichts eines Weltkatechismus neu aufgegriffen zu werden. Es macht in der Tat keinen Sinn, der Weltkirche die Monokultur eines einzigen theologischen Systems aufzuerlegen. Dekalog, Vaterunser, Sakramente, Glaubensbekenntnis sind in der Tat als gemeinsam verpflichtende, den gemeinsamen Glauben schützende Elemente genug. Zu dieser Bescheidenheit sollte eine Weltkirche fähig sein. Werden sie nämlich von der Lebenspraxis Jesu her und auf gegenwärtige Lebenspraxis hin ausgelegt und je neu verstanden, ist der Gemeinsamkeit und des Friedens übergenug.

[1] Kurzer Inbegriff des christlichen Glaubens für «Ungläubige», in: Geist und Leben 38 (1965), 374-379; Die Forderung nach einer «Kurzformel» des christlichen Glaubens, in: CONCILIUM 3 (1967) 202-207 = Schriften zur Theologie VIII (Einsiedeln 1967) 153-164.

[2] Reflexionen zur Problematik einer Kurzformel des Glaubens, in: Schriften zur Theologie IX (Einsiedeln 1970) 242-256; Kurzformeln des Glaubens, in: Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums (Freiburg i.B. 1976) 430-440.

[3] Was ist die christliche Botschaft?, in: Die Zukunft der Kirche. Berichtband des Concilium-Kongresses 1970 (Zürich/Mainz 1971) 84f.

[4] Th. Schneider, Kurzformeln des Glaubens. Zur Problematik der Reduktion theologischer Aussagen, in: Catholica 25 (1971) 179-197.

[5] H. Schuster, Kurzformeln des Glaubens und seiner Verkündigung, in: E. Hesse/H. Erharter (Hgg.), Rechenschaft vom Glauben (Wien 1969) 117-135.

[6] A. Stock, Kurzformeln des Glaubens (Zürich 1971).

[7] R. Bleistein, Kurzformeln des Glaubens (Würzburg 1971) I. Prinzip einer modernen Religionspädagogik, II. Texte.

[8] F. Mußner, Eine neutestamentliche Kurzformel für das Christentum, in: Trierer theologische Zeitschrift 79 (1979) 49-52.

[9] F. Varillon, Un abrégé de la foi catholique, in: Informations catholiques Internationales Nr 290, = in: Collection prière et vie (Toulouse 1968).

[10] J. Ratzinger, Kurzformeln des Glaubens? über das Verhältnis von Formel und Auslegung, in: ders.: Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentaltheologie (München 1982) 127-139; ursprünglich: Noch einmal: «Kurzformeln des Glaubens», in: Intern. kath. Zeitschr. Communio 2 (1973) 258-263.

[11] K. Lehmann: Bedarf das Glaubensbekenntnis einer Neufassung?, in: P. Brunner u.a., Veraltetes Glaubensbekenntnis? (vgl. ders., Auferweckt am dritten Tag nach der Schrift, Freiburg i.B. 1968) (Regensburg 1968), 125-168; ders.: Kurzformeln des christlichen Glaubens, in: B. Dreher u.a. (Hgg.), Handbuch der Verkündigung I (Freiburg i.B. 1970) 274-295.

[12] AAS 60 (1968) 433-445.

[13] Dokumentation CONCILIUM: Unruhe um das Glaubensbekenntnis, in: CONCILIUM 6 (1970) 63-74.

[14] L. Karrer: Der Glaube in Kurzformeln. Zur theologischen und sprachtheoretischen Problematik und zur religionspädagogischen Verwendung der Kurzformeln des Glaubens (Mainz 1978). In dieser Publikation ist die einschlägige Literatur zusammengestellt.

[15] J. Ratzinger, aaO. 128: Diese Passage kann als Musterbeispiel einer unfairen und sublim übelwollenden Interpretation gelten.

[16] K. Rahner (1970). Darauf legt auch K. Lehmann (1970, S. 275) deutlichen Nachdruck.

[17] K. Rahner (1970) 154f.

[18] K. Rahner, Reflexionen, 242.

[19] Dieser Impuls wurde durch die Lehre von der «Hierarchie der Wahrheiten» *(Unitatis redintegratio* 11) offiziell legitimiert, spätestens seit 1970 aber von römischer Seite aus restriktiv interpretiert. Zur Entstehungs- und Wirkungsgeschichte: H. Witte, «Alnaargelang hun band met het fundament van het christelijk geloof verschillend is.» Wording en verwerking van de uitspraak over de ‹hiërarchie› van waarheden van Vaticanum II, 2 Bde, Tilburg 1986; A. Houtepen, Hierarchia veritatum und Orthodoxie, in: CONCILIUM 23 (1987) 290-298.

[20] L. Karrer, aaO., 235-244; Karrer zieht die Linie religionspädagogisch auf Kürzestformeln hin aus, die nicht (nur) das Wesen des christlichen Glaubens, sondern (auch) Grund- und Tiefenstrukturen menschlichen Lebens, der Sinnfrage und von Grenzerfahrungen benennen. Damit zeigt sich eine Grenze der Diskussion: die Kurzformel wird zum Schlagwort und Appell, zur «Kontaktformel», die noch nicht die Antwort bereitstellt, sondern einen Kommunikationsprozeß in Gang setzt. Hintergrund dieser Entwicklung ist die Erkenntnis, daß Glaube «konkret» nur in konkreten Situationen ausgesagt, besprochen und effektiviert werden kann, wenn er nicht in Worthülsen erstarren soll.

[21] Z.B.: Ps 114,1f.; Ex 20,2, Dt 6,20-25 (Lehmann, 278-281).

[22] Mußner, aaO., 49; s. Karrer, aaO., 28.

[23] Seine eigene Formel, so Mußner im Blick auf K. Rahner, sei «erstens biblisch, und sie geht zweitens nicht philosophisch-transzendental vom Selbstverständnis des Menschen aus, sondern konkret von seinem Handeln, weil Liebe nach biblischem Verständnis immer ein Handeln besagt» (Mußner, aaO., 51).

[24] H. Küng, aaO., 78.; ders.: Christ sein (München 1974) 594.

[25] Zu erinnern ist an die Veröffentlichungen zu Gotteslehre, Christologie, Ekklesiologie, Soteriologie und Grundlagenfragen der Theologie von u.a. K. Rahner, Y. Congar, E. Schillebeeckx, H. Küng, J.B. Metz, um hier nur den europäischen Raum zu nennen.

[26] F. Mußner, aaO.

[27] K. Rahners erste Formel lautet: «Das unumfaßbare Woraufhin der menschlichen Transzendenz, die existentiell und ursprünglich — nicht nur theoretisch oder bloß begrifflich — vollzogen wird, heißt Gott und teilt sich selbst existentiell und geschichtlich dem Menschen als dessen eigene Vollendung in vergebender Liebe mit. Der eschatologische Höhepunkt der geschichtlichen Selbstmitteilung Gottes, in dem diese Selbstmitteilung als irreversibel siegreich offenbar wird, heißt Jesus Christus.» (Grundkurs, 437f.)

[28] Die Hauptformel lautet: «In der Nachfolge Jesu Christi kann der Mensch in der Welt von heute wahrhaft menschlich leben, handeln, leiden und sterben: in Glück und Unglück, Leben und Tod gehalten von Gott und hilfreich den Menschen.» (Christ sein 594).

[29] Die Zukunft der Kirche. Berichtband (s. Anm. 3).

[30] «Diesen offenen Dialog nicht zuzulassen wäre ein Zeichen des institutionalisierten Mißtrauens in die innere Überzeugungskraft der Wahrheit, welche es nötig hat, daß man sie durch alle möglichen disziplinären und inquisitorischen Maßnahmen absichert.» (W. Kasper, Die Funktion der Theologie in der Kirche, in: Die Zukunft der Kirche, aaO., 45-52, Zitate 49f, 51f.)

[31] R. Brown verweist als Exeget auf Gott, der in Jesus Christus handelt; auf Jesus Christus, der dem Tod überliefert und auferweckt wird; auf die Worte und Taten Jesu sowie auf die Gemeinschaft der Glaubenden, die diese Botschaft weiterträgt. K. Rahner vertieft die fundamentale theologische, christologische und ekklesiale Dimension einer Antwort. H. Küng durchbricht schließlich den Systemzwang neuzeitlicher Theologie, indem er den irdischen und auferstandenen Jesus in der Form eines Berichts in den Mittelpunkt seines Referats stellt (Die Zukunft der Kirche, aaO., 68-85).

[32] AaO. 86-117.

[33] J.-P. Jossua, Von der Theologie zum Theologen, in: Die Zukunft der Kirche, aaO., 53-59, Zitat 54.

[34] G. Baum, Die Präsenz der Kirche in der Gesellschaft von morgen, in: Die Zukunft der Kirche, aaO., 97-105.

[35] J.B. Metz, Zur Präsenz der Kirche in der Gesellschaft, in: Die Zukunft der Kirche, aaO., 86-96.

[36] Zusatzresolutionen 2-5, in: Die Zukunft der Kirche, aaO., 153f.

[37] Darauf hatte schon K. Rahner (aaO. 1970) hingewiesen. Die Zeitschrift CONCILIUM hat daraufhin im Frühjahr 1971 unter dem Motto eines «neuen Gesichts» ihre Organisation und Programmatik einer gründlichen Revision unterzogen (H. Häring, Eine der meistzitierten Zeitschriften, in: Börsenblatt für den deutschen Buchhandel 16 [24.2.1987] 596-599.)

[38] J. Ratzinger reflektiert vier Arten von Symbolen: Das Taufsymbol, das konziliare Symbol, das Ordinationssymbol sowie den mit der Confessio Augustana vorgegebenen Bekenntnistyp.

[39] J. Ratzinger, aaO., 135.

[40] Ermöglicht wird die vereinfachende Unterscheidung durch die unangemessen objektivistische Kategorie der «Fakten des Glaubens», die Ratzinger selber andernorts überholt hat.

[41] Zitate aaO., 131 und 137.

[42] G. Goeters u.a. (Hgg.), Bekenntnisse der Kirche. Bekenntnistexte aus zwanzig Jahrhunderten (Wuppertal 1970); K. Lehmann, aaO., 283-286; P. Hoogeven (Hg.), Belijden in context I. 37 nieuwere geloofsbelijdenissen 1963-1980; II. Tendenzen en motieven in het actuele christelijke belijden (Leiden/Utrecht 1985). Ferner die 1980 begonnene Serie von Faith and Order «Confessing our Faith Around the World».

[43] T.R. Peters, Orthodoxie in der Dialektik von Doxa und Praxis, in: CONCILIUM 23 (1987) 312-318.

[44] J. Ratzinger, aaO., 136.

HERMANN HÄRING

1937 geboren, Theologiestudium in München und Tübingen; 1969-1980 Mitarbeiter am Institut für ökumenische Forschung in Tübingen; seit 1980 Professor für Dogmatische Theologie an der Katholischen Universität Nimwegen. Veröffentlichungen: Kirchen und Kerygma. Das Kirchenbild in der Bultmannschule, 1972 (Dissertation); Die Macht des Bösen. Das Erbe Augustins (1979; Habilitation); Zum Problem des Bösen in der Theologie (1985); (als Mitherausg. und Schriftleiter:) Wörterbuch des Christentums (1988); Weitere Veröffentlichungen zu Fragen der Ekklesiologie und Christologie, u.a. in der Tijdschrift voor theologie. Anschrift: Prof. Dr. Hermann Häring, Katholieke Universiteit, Faculteit der Godgeleerdheid, Heyendaalseweg 121 A, 6525 AJ Nijmegen, Niederlande.

Weltkatechismus versus Inkulturation?

Johann Baptist Metz

Einheit und Vielheit:

Probleme und Perspektiven der Inkulturation

I. Die neue kirchengeschichtliche Situation

Mit guten Gründen läßt sich heute von einer neuen Phase in der Geschichte der Kirche sprechen. Nach der zeitlich relativ kurzen, aber für die theologisch-historische Identität der Kirche fundamentalen Epoche des Judenchristentums war die Kirche nahezu 2000 Jahre einem relativ einheitlichen Kulturraum verpflichtet, nämlich dem europäisch-abendländischen. Heute nun steht die katholische Kirche vor einer Zäsur ihrer Geschichte, die m.E. als die tiefgreifendste seit urkirchlicher Zeit verstanden werden muß. Die Kirche ist auf dem Weg von einer kulturell mehr oder weniger einheitlichen, also kulturell monozentrischen Kirche Europas (und Nordamerikas) zu einer kulturell vielfach verwurzelten und in diesem Sinn kulturell polyzentrischen Weltkirche[1]. Das jüngste Vatikanische Konzil kann als institutionell greifbarer Ausdruck dieses Übergangs verstanden werden[2].

In dieser Situation ist die Kirche auf eine ganz neue, dramatische Weise vor die Frage «Einheit und Vielheit» gestellt. Sowohl das Projekt eines «Weltkatechismus» wie die Diskussion um Sinn und Tragweite der sog. «Inkulturation», der wir uns im folgenden ausführlicher zuwenden wollen, sind von dieser Frage geleitet. Entscheidend für den Umgang mit dieser neuen Situation wird sein, ob sich angesichts dieser dramatischen Spannung zwischen Einheit und Vielheit ein rein defensives Sicherheitsdenken durchsetzen wird oder ob schließlich doch eine offensive Treue zum kirchlichen Auftrag zur Geltung kommt, gewissermaßen ein «Tutiorismus des Wagnisses» (K. Rahner).

Probleme einer polyzentrischen Inkulturation

Ich möchte hier vor allem zwei Schwierigkeiten ansprechen, die sich beim wagemutigen Schritt in eine kulturell polyzentrische Weltkirche ergeben:

Die erste Schwierigkeit bezieht sich auf die Situation unserer gegenwärtigen Welt, auf die in ihr sich abzeichnenden globalen Prozesse und Tendenzen. Die Rede von der kulturell polyzentrischen Weltkirche setzt ja voraus, daß es so etwas wie einen realen kulturellen Polyzentrismus in unserer heutigen Welt git. Das jedoch ist keineswegs so selbstverständlich, wie es auf den ersten Blick scheinen mag. Immer stärker drängt sich m.E. die Frage auf, ob die makrokulturelle Vielfalt in unserer Welt nicht progressiv abnimmt, ob sie nicht — langsam aber sicher — aufgelöst bzw. absorbiert wird von jener profanen Europäisierung der gesamten Welt, die wir «Wissenschaft» und «Technik» oder auch «technologische Zivilisation» nennen. Diese westliche Rationalität umspannt mit ihrer Technik und ihrer Kultur- und Informationsindustrie immer mehr unsere gesamte Welt, und sie verändert nicht nur die Praxis, sondern offensichtlich auch die Mentalitäten der Völker. Es scheint so, als gerieten die nichteuropäischen Völker und Kulturen in einen «eurozentrischen Sog». «Was einem das Herz sinken läßt, ist nicht die Tatsache, daß die Bevölkerung eines armen Landes mit sanfter, aber elementarer Gewalt auf eine Besserung ihrer Lebensverhältnisse drängt, sondern der Weg der zwanghaften Nachahmung, den sie dabei einschlägt ..... Die ‹idée fixe› des Fortschritts wird von den Europäern und Nordamerikanern zunehmend in Zweifel gezogen; unangefochten herrscht sie nur noch in den ‹Entwicklungsländern› Asiens, Afrikas und Lateinamerikas. Die wahren Eurozentristen, das sind die Anderen.»[3]

Selbst wenn man diese Formulierungen für überpointiert hält, wird man kaum bestreiten können, daß die nichtwestlichen Völker und

Kulturen inzwischen unter einen massiven Druck zur Anpassung an die profane Europäisierung der Welt geraten sind. Diese Tatsache weckt die Frage, ob der kulturelle Polyzentrismus in unserer Welt nicht schon keimhaft zersetzt ist. Gibt es überhaupt noch genügend kulturelle Identität und Resistenz gegenüber diesem Weltprozeß der europäischen Zivilisation mit seinen unleugbaren Fortschritten, aber eben auch mit seinen Fortschrittsmythen? Die Frage, wie die ethnisch-kulturelle Diversifikation in unserer Welt, wie also ihr kultureller Polyzentrismus gegenüber einer substanzlosen Welteinheitszivilisation gerettet werden kann, beunruhigt heute ja nicht nur die Theologen[4].

Wenn wir demgegenüber unterstellen, daß es einen lebendigen und resistenten kulturellen Polyzentrismus gibt, so entsteht — als zweite Schwierigkeit — die eigentlich theologische Frage: Wie verbindet sich denn die Kirche im Aufgang zur realen Weltkirche mit diesen nichteuropäischen Kulturen, wenn sie offenbar das Projekt der technologischen Weltzivilisation, wenn sie also die profane Europäisierung der Welt nicht als unschuldigen Katalysator für die universale Verbreitung ihrer Botschaft betrachten kann? Diese zentrale Frage wird bekanntlich im gegenwärtigen theologischen Diskurs unter dem Stichwort der «Inkulturation» verhandelt. Ich kann hier nicht auf die ganze Bedeutungsbreite dieses Begriffes im kirchlichen und theologischen Sprachgebrauch eingehen. Mir geht es hier nur darum, ein Mißverständnis von vornherein auszuschalten, das sich sehr häufig mit der Vorstellung von der Einwurzelung des Christentums in nichtwestliche Kulturen verbindet. Der Hinweis auf dieses Mißverständnis scheint mir unerläßlich, auch wenn dadurch das Problem der Inkulturation keineswegs erleichtert, sondern eher extrem erschwert wird.

Es gibt ja heute viele wohlmeinende Versuche, das Christentum und die Kirche vor ethnozentrischen Trugschlüssen zu bewahren und im Blick auf den kulturellen Polyzentrismus eine zweite späte Machtergreifung Europas in der Weltkirche zu verhindern. Diese Versuche sind nicht selten von Vorschlägen begleitet wie etwa diesen: Das Christentum müsse endlich sein europäisches Gewand ablegen, es müsse seine europäisch-abendländische Hülle endgültig abstreifen usw. Offensichtlich steckt dahinter die Vorstellung von einem geschichtslosen Christentum, von einem kulturenthobenen und ethnisch unschuldigen Christentum; ich könnte auch sagen: dahinter steckt die Vorstellung von einem «reinen» bzw. «nackten» Christentum, das zunächst nichts als sich selbst am Leibe hat und das erst im Nachhinein zu einer vorgefaßten kultur- und geschichtsenthobenen Identität die verschiedenen Kulturgewänder umlegt. Doch diese Vorstellung ist eine Fiktion; sie ist genährt von der ungeprüften metaphorischen Rede über «nackte Tatsachen» oder auch über die «reine Wahrheit». Ein zu Kultur und Geschichte präexistentes Christentum, ein kulturell entblößtes, ein kulturell nacktes Christentum gibt es nicht. Deshalb auch ist die immer wieder insinuierte Parallele zwischen Inkulturation und Inkarnation nur bedingt richtig. Auch die innerhalb (!) des europäischen Christentums entstandene Unterscheidung zwischen Religion und Kultur hilft hier nicht weiter, da sie ihrerseits ein kulturspezifischer Ausdruck ist.

Die Kultur, deren sich das kirchliche Christentum nicht einfach entledigen kann, so wie man sich eines Gewandes entledigt, ist die aus jüdischen und griechisch-hellenistischen Traditionen gebildete europäisch-abendländische Kultur. Damit entsteht im Blick auf die Inkulturation die brisante Frage: Wenn die Kirche diese historisch kontingente Gewandung nicht einfach abstreifen kann, um dann in dieses oder jenes neue Kulturgewand zu schlüpfen, wie kann es dann überhaupt eine kulturell polyzentrische Weltkirche geben? Wie kann es unter dieser Voraussetzung eine Inkulturation des Evangeliums geben, die nicht nur eine taktisch verhüllte westliche Expansion ist? Ist also das, was wir kulturellen Polyzentrismus nennen, am Ende etwas anderes als die Fortsetzung einer monokulturellen Kolonialisierung der Seelen fremder Völker und Kulturen mit weniger drastischen Mitteln als in der bisherigen Kirchengeschichte?

Darin offenbart sich die ganze Brisanz und Dramatik des Themas «Einheit und Vielheit» in der gegenwärtigen kirchlichen und ökumenischen Situation. Sie birgt eine Reihe von Gefahren: die Gefahr eines verschärften amtskirchlichen Zentralismus zur defensiven Wahrung der Einheit; die spekulative Gefahr einer geschichtsfernen Gnosis als transzendentaler Basis für die kulturell polyzentrische Vielfalt im Christentum und damit die Gefahr, den festen, unveränderlichen «Bestand» an Glaubens- und Sittenleh-

re wie Platons Ideen zu denken[5]; anderseits die «liberale» Gefahr, den kulturellen Polyzentrismus als neutrales und unschuldiges Nebeneinander von kulturellen Kontexten zu denken.

III. Voraussetzung für einen gelingenden Polyzentrismus

Auf die skizzierte Fragestellung möchte ich versuchsweise die folgende Antwort geben und zur Diskussion stellen: Eine kulturell polyzentrische Weltkiche, die ihre abendländisch-europäische Geschichte gleichwohl nicht abstreifen kann und darf, ist unter der Voraussetzung möglich, daß diese Kirche zwei Grundzüge ihres biblischen Erbes innerhalb der europäischen Kulturwelt erinnert und immer mehr zur Geltung bringt. Sie muß sich — zum einen — aus ihrem biblischen Erbe als eine Religion verstehen und bewähren, die im Namen ihrer Sendung Freiheit und Gerechtigkeit für alle sucht. Und sie muß sich — zum andern — als eine Religion verstehen und bewähren, die aus ihrem biblischen Erbe eine besondere Kultur entfaltet, nämlich die Kultur der Anerkennung der Anderen in ihrem Anderssein, also die schöpferische Anerkennung ethnisch-kultureller Pluralität, wie sie uns aus der Urgeschichte des Christentums vertraut sein müßte.

Beide Grundzüge gehören unzertrennbar zusammen. Gleichwohl möchte ich mich hier nicht ausführlicher mit der Frage beschäftigen, inwiefern die Kirche das biblische Erbe als Ferment einer politischen Kultur zu wahren und zu aktualisieren hat, welche Freiheit und Gerechtigkeit für alle sucht. Dazu wurde in den letzten Jahren im Diskurs um die politische Theologie und um die Theologie der Befreiung Wichtiges gesagt. Hier möchte ich vor allem unterstreichen, daß eine zum weltweiten kulturellen Polyzentrismus heranreifende Kirche das biblische Erbe vor allem auch verstehen und aktualisieren muß als Ferment einer hermeneutischen Kultur, nämlich der Kultur der Anerkennung der Anderen in ihrem Anderssein. Und das vor allem deswegen, weil der europäische Geist, wie er sich in den letzten zwei Jahrtausenden bildete, zwar den auf «die Grenzen der Erde» (vgl. Apg 1,8) zielenden biblischen Universalismus verinnerlichte, sich dabei aber weit mehr am Unterwerfungsprinzip als am Anerkennungsprinzip orientierte. In seinem Buch «Die Eroberung Amerikas. Das Problem des Anderen»[6] zeigt T. Todorov, daß diese Eroberung deswegen gelang, weil die Europäer den Eingeborenen hermeneutisch überlegen waren. Während nämlich z.B. die Azteken den kleinen Haufen des Cortés nur innerhalb ihres eigenen «Weltbildes» erkennen, einordnen und (entsprechend falsch) einschätzen konnten, war der Europäer in der Lage, diese fremden Anderen in ihrer Andersheit, gewissermaßen in ihrem eigenen «System» zu erkennen, zu kalkulieren und zu überlisten. Dieses Erkennen der Anderen in ihrem Anderssein war aber, wie wir wissen, gerade kein Anerkennen, es war vor allem Ausdruck einer Unterwerfungshermeneutik, nicht einer Anerkennungshermeneutik.

In den biblischen Ursprüngen des Christentums war die Begegnung mit den Fremden und die Anerkennung der Anderen in ihrem Anderssein zentral. Überhaupt ist der einladende Umgang mit den fremden Anderen eine urbiblische Haltung, die auch in den Jesusgeschichten ständig kommentiert wird. Und viele Parabeln Jesu deuten auf den Verheißungscharakter, der in der Anerkennung der Fremden, der Anderen in ihrem Anderssein liegt. An den Wurzeln der jüdisch-christlichen Tradition liegen so auch die Antriebe zu einer hermeneutischen Kultur der Anerkennung, die in der Geschichte Europas viel zu sehr verdunkelt wurde und in den Hintergrund trat, und die auch in der Kirchengeschichte keineswegs jene allgemeine Bedeutung gewonnen hat, wie man dies aus ihren biblischen Ursprüngen hätte erwarten dürfen. Augenscheinlich geriet die Kirche immer wieder in die Versuchung, ihren eigenen Universalimus, die ihr aufgetragene Universalität ihrer Sendung mit der Universalität des Reiches Gottes zu verwechseln und die eschatologische Differenz zwischen der Kirche und dem Reich Gottes zu vernachlässigen bzw. zu ignorieren.

Nicht zuletzt im jüngsten Vatikanischen Konzil finden sich deutliche Ansätze zu einer von der Kirche selbst forcierten Kultur der Anerkennung der Anderen in ihrem Anderssein. So wird in der Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen gegenüber der bisher rein apologetisch-abwehrenden Einstellung zu diesen Religionen und ihren Kulturen erstmals deren positive Würdigung empfohlen — auch wenn man gern noch Näheres dazu erfahren hätte, ob und inwieweit die Kirche selbst auf die fremde Prophetie dieser Religionen

zu hören hat. Im Dekret über die Religionsfreiheit artikuliert sich die Kirche selbst als Institution einer Religion der Freiheit, die bei der Verkündigung und Ausbreitung ihrer Überzeugungen auf alle dieser Freiheit vorausliegenden Machtmittel ausdrücklich verzichtet, weil sie nicht von einem abstrakten Recht der Wahrheit, sondern vom Recht der (fremden) Person in ihrer Wahrheit geleitet sein will.

In einer heute sowohl theologisch wie kirchlich vertrauten Sprache ließe sich sagen, die Kirche müsse in sich zwei Optionen entfalten, um der Herausforderung eines kulturellen Polyzentrismus gewachsen zu sein, ohne ihre eigene kulturelle Prägung zu leugnen: Sie müsse sich von einer Option für die Armen und einer Option für die Anderen in ihrem Anderssein leiten lassen; sie müsse kulturell konkret werden in einer politischen Kultur der Freiheit und der ungeteilten Gerechtigkeit und in einer hermeneutischen Kultur der Anerkennung der Anderen in ihrem Anderssein, und sie müsse diese beiden Optionen ständig in Verbindung miteinander sehen. Hier ist nicht nur viel soziale, sondern auch viel ethnische Blindheit in unserem traditionellen Christentum und das ethnische Defizit einer traditionellen christlichen Anthropologie zu überwinden. Beide Optionen sind nicht selten wie zwei Seiten einer Münze zu betrachten. Gleichwohl können m.E. die ethnisch-kulturelle Vielfalt und die sozialen Klassendifferenzen nicht einfach unterschiedslos ineinander aufgehoben werden; die ethnisch-kulturellen Eigentümlichkeiten sind nicht nur ein ideologischer Überbau zu ökonomischen Basisproblemen, wie uns das die marxistische Theorie, aber auch die westliche Praxis suggerieren möchten.

Die jüdisch-christlich verwurzelte Kultur der Anerkennung der Anderen in ihrem Anderssein, die die Einheit der Welt nicht dadurch sucht, daß sie den fremden oder schwachen Anderen unterdrückt und ihm die Kosten für unseren europäischen Fortschritt aufbürdet, macht es möglich, daß sich die im europäischen Geist verinnerlichte Tendenz zur Universalität verheißungsvoll verbindet mit der Weisheit und den Leidenserfahrungen anderer Kulturen. Deren Widerstand gegen eine abstrakte europäische Evolutionslogik, in welcher schließlich die Geschichte durch ökonomische Naturgesetze und das Gedächtnis durch den Computer ersetzt wird, scheint mir durchaus koalitionsfähig mit jenem europäischen Geist, der heute seinerseits auf der Suche ist — und zwar nicht etwa auf der Suche nach der Abschaffung unserer wissenschaftlich technischen Welt und ihrer Errungenschaften, wohl aber gerichtet auf neue Formen des Umgangs mit ihr, gerichtet auf den kulturellen Hintergrund unserer technologischen Rationalität und ihrer immer mehr selbstlaufenden, immer subjektloser wirkenden Modernisierungsprozesse, in denen der Mensch immer weniger sein eigenes Gedächtnis und immer mehr nur noch sein eigenes Experiment ist[7].

Wenn ich mich nicht täusche, dann ist die Entfaltung der Anerkennungskultur in Kirche und Theologie nicht zuletzt durch die Vorherrschaft eines epistemologischen Prinzips behindert, das über Plotin ins Christentum gelangte. Ich meine jenes Erkenntnisprinzip, demzufolge Gleiches jeweils von Gleichem erkannt wird. Folgt man den biblischen Traditionen, folgt man Paulus (z.B. in seinem Konflikt mit Petrus), so müßte man für Kirche und Theologie ein anderes Erkenntnisprinzip formulieren, wonach nur Ungleiches einander — anerkennend — erkennt. Dieser Hinweis führt bereits zum nächsten Schritt unserer Überlegung.

IV. Aufgaben der Theologie

Der Prozeß eines kulturellen Polyzentrismus in der Kirche stellt auch die Theologie vor neue Aufgaben. Zunächst einmal ist darauf zu achten, daß der in der Kirche vertraute Theologiebegriff und die in ihm vorausgesetzte Unterscheidung von Theologie und religiöser Lebenspraxis selbst kulturspezifisch und ethnozentrisch bedingt ist, d.h. daß dieser Theologiebegriff sich selbst der europisch-abendländischen Tradition verdankt. Das muß vorweg ins Auge gefaßt werden, wenn wir heute von nichteuropäischen Theologien sprechen. Will die traditionelle Theologie den Bedingugen bzw. Voraussetzungen Rechnung tragen, unter denen die Kirche zum kulturellen Polyzentrismus reift, dann muß sie ihrerseits das zu entfalten suchen, was ich versuchsweise Brückenkategorien im interkulturellen Austausch nennen möchte.

Eine solche Kategorie für eine verheißungsvolle interkulturelle Vermittlung ist in meinen Augen die Kategorie der Memoria, speziell in der Gestalt der Leidenserinnerung. Nun ist die Kirche ja, von ihrem Ursprung her, eine um die Eu-

charistie versammelte Erinnerungs- und Erzählgemeinschaft in der ungeteilten Nachfolge Jesu. Gerade als solche scheint sie in hohem Maße interkulturell kommunikativ bzw. inkulturationsfähig zu sein. Eine Prämisse, die sich m.E. inzwischen empirisch erhärten läßt, lautet: Erinnerung und Erzählung sind bei dem produktiven Austausch von unterschiedlichen Kulturwelten fruchtbarer einzusetzen als die subjektlose Argumentationssprache der klassischen Metaphysik und als die Wissenschaftssprache der okzidentalen Rationalität, die beide als spezifisch eurozentrisch zu gelten haben (so daß auch die okzidentale Rationalität nicht zum kulturellen Polyzentrismus führen kann, sondern eben nur zur Beschleunigung der profanen Europäisierung der Welt auf dem Wege über Technologie und Kulturindustrie).

So wäre es Aufgabe der Theologie heute, die Kategorie der Erinnerung und der Erzählung vor dem Verdacht des Reduktionismus und der Entdifferenzierung zu schützen und ihre kommunikative Würde, ja Überlegenheit im interkulturellen Austausch herauszuarbeiten. Freilich steht die Kategorie des Eingedenkens und damit die anamnetische Grundverfassung des Christentums kaum im Zentrum der Aufmerksamkeit gegenwärtiger Theologie. Überhaupt tut sich der Logos der christlichen Theologie schwer mit dieser Kategorie. Unter dem kategorischen Einfluß der klassischen griechischen Ideenmetaphysik hat er die Erinnerung, das Eingedenken aus dem Logos der Theologie abgespalten; die Memoria begegnet in der Liturgie, sie gilt primär als kultisches, nicht eigentlich als theologisches Element.

Diese Ausblendung der anamnetischen Grundverfassung des christlichen Logos hängt m.E. daran, daß sehr früh in der Geschichte des Christentums so etwas wie eine Halbierung des Geistes des Christentums einsetzte. Immer mehr gewann in der christlichen Theologie die Auffassung die Oberhand, der Glaube der Christen wurzle zwar in Israel, der Geist aber stamme — ausschließlich — aus Athen, aus dem Griechentum. Ohne die Bedeutung des griechischen Geistes für das Christentum schmälern oder unterschätzen zu wollen, bleibt doch die gerade heute dringliche Frage: Gibt es denn aus den alttestamentlichen Traditionen, gibt es denn aus Israel selbst kein Geistangebot an das Christentum und an Europa? Doch, es gibt ein originäres Geist- und Denkangebot für das Christentum auch aus Israel. Es handelt sich dabei um das Denken als Andenken, als geschichtliches Eingedenken, als jene Memoria, die gerade für den interkulturellen Austausch von entscheidender Bedeutung ist. Das, so meine ich, wäre in der gegenwärtigen Theologie angesichts des aufkeimenden Polyzentrismus sehr ernstzunehmen[8].

Angesichts der neuen kirchengeschichtlichen Situation fällt der Theologie eine wichtige hermeneutische Aufgabe bei der Dogmeninterpretation zu. Es geht zwar keineswegs darum, die allzu sehr unter dem Einfluß der griechischen Metaphysik formulierten Dogmen des Glaubens zu entwichtigen oder gar zu leugnen, wohl aber geht es um den Versuch, sie verständlich zu machen und sie zu dechiffrieren als Formeln eines gefährlichen Gedächtnisses[9], als formelhaft abgekürzte, gewissermaßen stenografierte «gefährliche Geschichten», in denen die Substanz des Glaubens interkulturell kommunikabel wird.

Natürlich hat die Beanspruchung des Gedächtnisses als einer privilegierten Kategorie des interkulturellen Austausches viele Dimensionen. Für die Indios z.B. ist das Land, ist der Boden nicht einfach ein potentielles Produktionsmittel, sondern der Bezirk ihres kollektiven Gedächtnisses, der Ort ihrer Geschichte. Wo man ihnen diesen Boden wegnimmt, das Land raubt, da zerstört man ihr Gedächtnis und damit auch das Organ für ihre authentische Evangelisation. Der gegenwärtige Kampf der brasilianischen Bischöfe gegen eine solche Landberaubung ist deshalb ein Beispiel für den Kampf um eine nichtkolonialistische Evangelisation[10].

Damit reicht unsere Fragestellung bereits in den ekklesiologisch-pastoralen Raum. Hier begegnet die Theologie vor allem der Frage nach den Trägern des Prozesses einer polyzentrischen Inkulturation. Orientiert an Impulsen des jüngsten Konzils hat hier die Theologie herauszuarbeiten und zu legitimieren, daß den regionalen Teilkirchen und den Ortskirchen für eine gelingende Inkulturation großes Gewicht beizumessen ist und daß die vom Konzil unterstrichene Autorität und Verantwortung der Glaubenden, also ihre subjekthafte Partizipation am Leben der Kirche für den polyzentrischen Inkulturationsprozeß von entscheidender Bedeutung sind. Damit freilich beginnt ein neues Kapitel der hier angeschnittenen Fragestellung.

[1] Vgl. dazu im einzelnen meine einschlägigen Beiträge in: Franz-Xaver Kaufmann/Johann Baptist Metz, Zukunftsfähigkeit. Suchbewegungen im Christentum (1987).

[2] Zu den in diese Richtung weisenden Symptomen und Verlautbarungen des Zweiten Vatikanischen Konzils vgl. die Texte unter Anm. 1 und die Beiträge von K. Rahner in seinen «Schriften zur Theologie», Band XIV (1980).

[3] Hans Magnus Enzensberger, Eurozentrismus wider Willen, in: ders., Politische Brosamen (1982) 40 u. 42.

[4] Vgl. zu diesem Fragekomplex auch den Beitrag von Peter Rottländer in diesem Heft.

[5] Zur Kritik dieses Versuchs vgl. Herbert Vorgrimler, Das Abenteuer eines neuen «Weltkatechismus»: CONCILIUM 23 (1987/4).

[6] Französich: 1982, deutsch: 1985.

[7] Die geschilderte hermeneutische Kultur der Anerkennung ist nicht nur für die heutige kirchliche Situation — auf dem Weg zum kulturellen Polyzentrismus — wichtig; sie ist auch bedeutsam für die Situation unserer Welt überhaupt: Denn die heute sich abzeichnende «eine Welt» ist nur dann nicht Ausdruck einer indifferent-substanzlosen oder einer repressiven Welteinheitszivilisation, wenn in dieser Welt eine solche Anerkennungskultur zur Geltung kommt.

[8] In diesem Zusammenhang läßt sich auch die ökumenische Bedeutung dieser neuen, kulturell polyzentrischen Phase der Kirchengeschichte verdeutlichen. Zum einen erscheint in der Perspektive der kulturell polyzentrischen Weltkirche die Kirchenspaltung des 16. Jahrhunderts als ein primär innereuropäisches Schicksal; sie verliert dadurch zwar nicht an Gewicht, gerät aber doch unter neue Prioritäten des ökumenischen Bewußtseins: Die progressive Überwindung eines eurozentrisch verengten Kirchenbildes kann indirekt auch die europäischen Kirchengeschichten wieder enger zusammenführen und zu einer neuen Einheit bringen. Zum andern kann sich im Aufgang zur kulturell polyzentrischen Weltkirche vor allem auch — und endlich — das ökumenische Verhältnis zwischen Christen und Juden, zwischen Kirche und Synagoge produktiv verändern. Denn das auf hellenistischem Boden sich entfaltende Heidenchristentum Europas blieb tatsächlich zu sehr durch seinen Gegensatz zum jüdischen Ursprung geprägt und definiert (und darin liegt ja wohl auch eine der Wurzeln für einen schwelenden Antisemitismus durch die ganze bisherige Kirchengeschichte). Wenn sich heute die einzelnen Teilkirchen durch ihre unterschiedliche kulturelle Identität hindurch ihres Ursprungs und ihrer gemeinsamen Herkunft vergewissern, kann gerade auch die jüdische Grundkompenente am Christentum wieder deutlicher in den Blick geraten.

[9] Vgl. dazu meine Überlegungen in «Glaube in Geschichte und Gesellschaft» (1977 u. ö).

[10] Vgl. dazu den Beitrag von Alberto Moreira, Orthodoxie zum Schutz der Armen: CONCILIUM 23 (1987/4).

JOHANN BAPTIST METZ

1928 in Auerbach (Bayern) geboren, 1954 zum Priester geweiht, Doktor der Philosophie und der Theologie, Professor für Fundamentaltheologie an der Universität Münster. Er veröffentlichte u.a.: Armut im Geiste (1962); Christliche Anthropozentrik (München 1962); Zur Theologie der Welt (Mainz 1968); Reform und Gegenreformation heute (Mainz 1969); Kirche im Prozeß der Aufklärung (1970); Die Theologie in der interdisziplinären Forschung (1971); Leidensgeschichte (1973); Unsere Hoffnung (1975); Zeit der Orden? Zur Mystik und Politik der Nachfolge (1977); Glaube in Geschichte und Gesellschaft (1977); Gott nach Auschwitz (1979); Jenseits bürgerlicher Religion (1980); Unterbrechungen (1981); Die Theologie der Befreiung — Hoffnung oder Gefahr für die Kirche? (1986); Zukunftsfähigkeit. Suchbewegungen im Christentum (1987); Lateinamerika und Europa: Dialog der Theologen (1988). Anschrift: Kapitelstraße 14, D-4400 Münster.

Emilio Alberich

Der Weltkatechismus: Hindernis oder Katalysator im Prozeß der Inkulturation?

I. Katechismen und Inkulturation: Ein Blick in die Vergangenheit

Entstehung und Verbreitung der Katechismen in der Neuzeit fallen in gewisser Weise mit einer neuen entscheidenden Phase in der Geschichte der Inkulturation des christlichen Glaubens zusammen, die durch die Entwicklung der außereuropäischen Mission, vor allem durch Portugiesen und Spanier in Asien und Lateinamerika seit dem 15. Jahrhundert, gekennzeichnet wird. Die Berührung des Christentums mit Kulturen und Traditionen, die so anders waren als die europäischen, warf bald in aller Schärfe die Frage der Anpassung oder Übersetzung des christlichen Glaubens in die kulturellen Formen der verschiedenen Völker auf. Und bei den Missionaren wie auch bei den Kirchen, von denen diese kamen, mangelt es nicht an beredten Zeugnissen ihrer Einfühlsamkeit, mit der sie das Problem angemessen zu lösen versuchten[1].

Wir können nach der Rolle der Katechismen im Hinblick auf diesen Aspekt der Evangelisierung fragen. Seit dem 16. Jahrhundert fehlt es nicht an aussagekräftigen Beispielen für die Bemühung der Missionare sowohl in Asien als auch in Amerika, originäre Katechismen zu verfassen und dabei die Sprache und die Mentalität der Völker zu beachten, an die sie sich wandten. Bald jedoch gewann die entgegengesetzte Bewegung der Vereinheitlichung die Oberhand. Bereits im Jahre 1626, vier Jahre nach ihrer Gründung, schuf die Kongregation für die Glaubensverbreitung ihre mehrsprachige Druckanstalt, um religiöse Bücher einschließlich der Katechismen in verschiedenen Sprachen zu veröffentlichen. Was die Katechismen anbelangt, handelte es sich fast immer um den Römischen Katechismus «ad parochos» und den Katechismus der christlichen Lehre des Kardinals Bellarmin. Letzterer wurde bereits 1632 in mehreren Regionen Asiens verbindlich eingeführt[2].

Schon in dieser ersten Phase der Geschichte der Katechismen können wir fragen, welches Verhältnis zwischen dem Wunsch, diese zu vereinheitlichen, und dem neuen Bewußtsein von der Notwendigkeit der Inkulturation bestand. Eine globale und zwangsläufig schematische Antwort arbeitet eher den negativen Einfluß heraus. So trug zum Beispiel die Einführung des Katechismus von Bellarmin in Asien dazu bei, die kulturelle Entfremdung der Christen in diesem Kontinent sichtbar zu machen: «Dieser ‹ahistorische› Katechismus verbreitete sich schnell in Asien und förderte die Verschärfung der psychologischen wie sozialen Ghettosituation der christlichen Gemeinden auf dem Kontinent»[3]. Ein ganz ähnliches Urteil konnten die afrikanischen Bischöfe auf der Synode von 1974 formulieren, als sie auf ihre jeweilige Situation zu sprechen kamen[4].

Wie wir wissen, verstärkt sich im Verlauf der Neuzeit, insbesondere in den letzten beiden Jahrhunderten, zunehmend der Wunsch, die Katechismen auf regionaler und nationaler Ebene und später auf Weltebene zu vereinheitlichen. Was das Projekt eines Weltkatechismus anbelangt, so stellt das Erste Vatikanische Konzil einen besonderen Punkt in seiner Entwicklung dar: Es machte ihn zum Gegenstand der Erörterung und stimmte einem Publikationsvorhaben zu. Obgleich dieses Projekt nie zur Durchführung gelangte, sollte die Idee in den ersten Jahrzehnten unseres Jahrhunderts immer wieder auftauchen, um in den Ausführungen des Zweiten Vatikanums[5] und der Synode von 1977 ausdrücklich verworfen zu werden. Im Verlauf dieses Prozesses, in dem die Idee eines Weltkatechismus befürwortet und fallengelassen wird, spielt das Argument der Inkulturation eine entscheidende Rolle, und dies sogar in einer Zeit, in der die kulturelle Homogenität der sogenannten Situation der «Christenheit» eine solche «Inkulturation» viel weniger dringlich macht. Man kann sagen, daß je mehr man die Notwendigkeit einer echten Inkulturation des christliche Glaubens empfindet, man um so mehr in der Einführung eines Weltkatechismus ein mögliches Hemmnis für eine solche Notwendigkeit sieht. Schon auf dem ersten Vatikanischen Konzil hat es der Erzbischof von Wien, Kardinal Rauscher, vehement

zum Ausdruck gebracht, als er erklärte: «Der aufmerksame Chor unserer Feinde könnte ausrufen: ‹Seht nur, sie schreiben ein und denselben Katechismus für die Deutschen und für die Inder vor; oh, welch grobe Unkenntnis der Kunst des Erziehens!›«[6] Ähnliche Überlegungen zum selben Problem hörte man dann wieder auf dem Zweiten Vatikanum: «Es erscheint in keiner Weise angebracht, einen einzigen Katechismus für die Weltkirche zu erarbeiten, da die kulturellen und bildungsmäßigen Voraussetzungen vieler Nationen oder Völker allzu verschieden sind«[7].

In der Tat läßt ein Überblick über die Geschichte der Katechismen in der Moderne erkennen, daß diese sich fast immer als so stark durch die konkrete geschichtliche und kulturelle Situation ihrer Entstehung bedingt erweisen, daß sie zwangsläufig in ihrem möglichen Anspruch auf universale, ewige Gültigkeit relativiert werden[8]. Im Laufe der beiden letzten Jahrhunderte hat sich wohl der Wunsch verstärkt, einen einzigen, verpflichtenden, vollständigen, für alle — sowohl auf Ortsebene, als auch auf regionaler Ebene und auf Weltebene — gültigen Katechismus zustande zu bringen. Aber in der Realität vermochten die tatsächlich erreichten Teilerfolge es nicht zu verhindern, daß sich die lokalen Katechismen überall verbreiteten, und durch die Erfahrung konnte man feststellen, daß das Streben nach einem einzigen Katechismus im allgemeinen das Unvermögen offenbart, gegensätzliche Forderungen theologischer und pädagogisch-katechetischer Art miteinander in Einklang zu bringen[9]. Dem eigentlich theologischen Erfordernis der Integrität und Orthodoxie steht die Notwendigkeit entgegen, die Person als Subjekt zu respektieren, sich den Rhythmen ihrer geistigen Entwicklung anzupassen und für eine bedeutsame Vermittlung der christlichen Botschaft Sorge zu tragen. Ein Faktum, das für sich spricht: Häufig mußte man feststellen, daß bereits unmittelbar nach Erscheinen der verschiedenen Katechismen kritische Stimmen ihre Ablehnung bekundeten, Stimmen, die fast immer mißachtet oder kaum berücksichtigt wurden[10].

II. Inkulturation des Glaubens und Katechese: Einige Forderungen

Die nachkonziliare Phase hat eine zunehmende Ausbreitung der Idee und des Konzepts der *Inkulturation* erlebt. Auf der Synode zur Frage der Evangelisierung im Jahre 1974 bereits gegenwärtig, erfuhr das Thema in der *Exhortatio Apostolica* Pauls VI. *Evangelii nuntiandi* (Nr. 20) eine lebhafte Bestätigung. Aber dennoch ist es bezeichnend, daß die Synode von 1977 über die Katechese der Ort gewesen ist, an dem das Problem praktisch in all seiner Schärfe aufgeworfen wurde, und an dem sich auch die Präferenz für den Begriff «Inkulturation» durchsetzte. Die enge Verbindung der Katechese zur Inkulturation wurde in der Schlußbotschaft klar zum Ausdruck gebracht: «Wie das Zweite Vatikanische Konzil erklärt und Paul VI. in dem Apostolischen Schreiben *Evangelii nuntiandi* in Erinnerung gerufen hat, muß die christliche Botschaft sich in den menschlichen Kulturen verwurzeln, indem sie diese annimmt und verwandelt. In diesem Sinn kann man sagen, daß die Katechese ein Instrument der ‹Inkulturation› ist, das heißt, daß sie die Lebensweise derjenigen, an die sie sich wendet, weiterentwickelt und zugleich von innen erhellt.» (Nr. 5)

Ähnliche Aussagen finden sich auch in der *Exhortatio Catechesi tradendae* Johannes Pauls' II.: «Von der Katechese ebenso wie von der Evangelisierung im allgemeinen können wir sagen, daß sie dazu berufen ist, die Kraft des Evangeliums ins Herz der Kultur und der Kulturen hineinzubringen.» (Nr. 53)

Andererseits ist es im Hinblick auf unser Thema wichtig, die enge Verknüpfung zu betonen, die von der Natur der Dinge her zwischen der Inkulturation und der Wirklichkeit der *Partikularkiche* besteht. Nach *Evangelii nuntiandi* ist die Teilkirche durch ihre Verwurzelung in einem bestimmten kulturellen Kontext definiert: «Dennoch nimmt diese universale Kirche konkrete Gestalt an in den Teilkirchen, die ihrerseits aus einer bestimmten Gruppe von Menschen bestehen, die eine bestimmte Sprache sprechen, einem kulturellen Erbe verbunden sind, einer Weltanschauung, einer geschichtlichen Vergangenheit und einer bestimmten Ausformung des Menschlichen.» (Nr. 62)

Dieser Beschreibung zufolge wäre die Teilkirche eine Realität, die von sich aus die engen Grenzen der Ortskirche oder Diözese überschreitet. Hervorzuheben ist jedoch die wesentliche Aufgabe, die diesen Kirchen obliegt, nämlich Träger der Inkulturation zu sein, gerade wegen ihrer besonderen Beziehung zu der sie kennzeichnenden kulturellen Wirklichkeit: «Die

wahrhaft eingewurzelten Teilkirchen, die sich sozusagen verschmolzen haben mit den Menschen, aber auch mit den Wünschen, Reichtümern und Grenzen, mit der Art zu beten, zu lieben, Leben und Welt zu betrachten, wie sie für eine bestimmte Menschengruppe charakteristisch sind, haben die Aufgabe, das Wesentliche der Botschaft des Evangeliums sich tief zu eigen zu machen und es ohne den geringsten Verrat an seiner wesentlichen Wahrheit in eine Sprache zu übersetzen, die diese Menschen verstehen, und es dann in dieser Sprache zu verkünden.» *(Evangelii nuntiandi* Nr. 63)

Diese Arbeit der Inkulturation muß in der Liturgie, in der theologischen Reflexion, in den kirchlichen Strukturen und «auch durch die Katechese» (ebd.) geleistet werden. In diesem Sinne zeigen sich Teilkirche, Kultur und Katechese im Prozeß der Inkulturation des Glaubens beteiligt und gegenseitig aufeinander bezogen. Betrachten wir einige Erfordernisse dieses Prozesses im einzelnen, um die — positiven und negativen — Möglichkeiten, die in dieser Hinsicht ein Katechismus haben kann, besser veranschaulichen zu können.

► *Die Inkulturation ist ein Prozeß des «Gebens» und «Nehmens».* Wie die Botschaft der Synode von 1977 zu bedenken gab, «setzt die wahre ‹Inkarnation› des Glaubens durch die Katechese nicht nur den Prozeß des ‹Gebens›, sondern auch den des ‹Nehmens› voraus» (Nr. 5). Das heißt, es darf nicht nur eine vom Glauben geleitete Bewegung der Umgestaltung und Läuterung der Kultur geben, sondern es muß auch ein Prozeß des Neubedenkens und der Neuinterpretation des Glaubens selbst — natürlich innerhalb ganz bestimmter Grenzen — im Licht der Bedürfnisse und Erfordernisse der jeweiligen Kultur vollzogen werden. Die Kulturen sollen in dieser Hinsicht die Funktion eines *hermeneutischen Kriteriums* inbezug auf den Glauben erfüllen.

► *Die Inkulturation beschränkt sich nicht einfach auf eine sprachliche «Anpassung».* Es geht nicht nur darum, einen für unveränderlich gehaltenen und ein für allemal definierten Glaubensinhalt äußerlich mit Ausdrucksformen zu versehen. Wir wissen in der Tat, daß der christliche Glaube nicht in reinem Zustand, von historisch bestimmten kulturellen Inkarnationen befreit, vorkommt und daß er deswegen zu allen Zeiten und an allen Orten in einen lebensnotwendigen Kontakt mit den jeder Kultur eigenen Begriffen, Denkweisen und existentiellen Bedürfnissen treten muß. Diese Notwendigkeit der kulturellen Inkarnation ist das Grundgesetz jeder wirksamen Evangelisierung: «Es ist ... Sache des ganzen Gottesvolkes, vor allem auch der Hirten und Theologen, mit Hilfe des Heiligen Geistes auf die verschiedenen Sprachen unserer Zeit zu hören, sie zu unterscheiden, auszulegen und im Lichte des Gotteswortes zu beurteilen, damit die geoffenbarte Wahrheit immer tiefer vernommen, besser verstanden und geeigneter vorgelegt werden kann.» *(Gaudium et spes* Nr. 44)

Wenn im Zusammenhang mit der Inkulturation des Glaubens normalerweise nachdrücklich auf das Problem der Sprache hingewiesen wird, im Hinblick auf eine für die jeweilige Zeit bedeutsame Vermittlung der evangelischen Botschaft, so darf Sprache hier — wie *Evangelii nuntiandi* uns erklärt — «weniger im semantischen oder literarischen Sinn aufgefaßt werden, sondern vielmehr anthropologisch und kulturell» (Nr. 63). Es handelt sich letztes Endes um eine wirkliche Inkarnation in die Herzmitte der jeweiligen Kultur, um sich deren Werte, deren echte Sehnsüchte, deren Deutungsmuster zu eigen zu machen: «Die Evangelisierung verliert viel von ihrer Kraft und Wirksamkeit, wenn sie das konkrete Volk, an das sie sich wendet, nicht berücksichtigt und nicht seine Sprache, seine Zeichen und Symbole verwendet, nicht auf seine besonderen Fragen antwortet und sein konkretes Leben nicht einbezieht.» (Nr. 63)

► *Die Inkulturation verlangt ein Gleichgewicht zwischen Einheit und Pluralität in der Kirche.* Andererseits darf man auch die Notwendigkeit nicht vergessen, die Identität und die Einheit des christlichen Glaubens sowohl in ihrer diachronischen Richtung (Treue zur Apostolizität) als auch in ihrer synchronischen Dimension (Sinn für die Katholizität) zu bewahren. Die echte Inkarnation in die Kulturen kann niemals zu Lasten der katholischen Einheit des Glaubens gehen: «... die Evangelisierung (kann) auch ihre Seele verlieren und innerlich leer werden, wenn man unter dem Vorwand, sie zu übersetzen, sie aushöhlt oder verfälscht, wenn man, um eine universale Wirklichkeit an Ortsverhältnisse anzupassen, diese Wirklichkeit selber opfert und die Einheit zerstört, ohne die es keine Universalität mehr gibt.» *(Evangelii nuntiandi* Nr. 63)

Die Empfindlichkeit des Gleichgewichts, das es zwischen lokaler Anpassung und Treue zur

christlichen Identität herzustellen gilt, läßt sich leicht erahnen. Im Grunde geht es nicht um entgegengesetzte Forderungen, denn die wirksame, beherzte Inkarnation in die jeweilige Kultur wird um so sicherer sein und um so tiefer reichen, je stärker und sicherer das Bewußtsein für die universale Gemeinschaft ist: «Je mehr eine Teilkirche durch solche Bande der Gemeinschaft mit der universalen Kirche verbunden ist (...), desto mehr wird diese Kirche fähig sein, den Schatz des Glaubens in die berechtigte Verschiedenheit von Ausdruck und Form des Glaubensbekenntnisses, von Gebet, Kult, Leben und christlichem Verhalten, der Ausstrahlungskraft überhaupt des Volkes, in das sie sich einfügt, zu übertragen.» (aaO. Nr. 64)

Die Inkulturation selbst ist also zutiefst bestimmt durch ein starkes Bedürfnis nach Treue zum unveränderlichen Inhalt des christlichen Glaubens; diese Treue darf nicht verstanden werden als äußere Einheitlichkeit hinsichtlich einer Summe von vorgefertigten Formulierungen, sondern als innere Harmonie und Gemeinsamkeit im Akt der eigenen kulturellen Inkarnation selbst: «Wenn dieser Inhalt in alle Sprachen übertragen wird, darf er dabei weder verändert noch verstümmelt werden. Wenn er mit den Symbolen, wie sie jedem Volk eigen sind, geschmückt wird, wenn man ihn in theologischen Ausdrucksformen darlegt, die auf die jeweiligen Kultur- und Sozialräume und auch auf die verschiedenen Rassenunterschiede Rücksicht nehmen, muß er doch Inhalt des katholischen Glaubens bleiben, so wie das kirchliche Lehramt ihn übernommen hat und weitergibt.» (aaO. Nr. 65)

Ich halte es für wichtig, diese Kriterien und Erfordernisse einer Inkulturation des Glaubens, die durch die offiziellen Dokumente des kirchlichen Lehramts anerkannt worden sind, vor Augen zu haben, wenn wir nun die Anfangsfrage unserer Überlegungen beantworten wollen: Wird ein Weltkatechismus ein Hindernis für die Inkulturation des Glaubens sein, oder wird er sie als «Katalysator» eher noch fördern?

III. Weltkatechismus und Inkulturation: Chancen und Risiken

Es ist schwer, sich zur positiven oder negativen Auswirkung des geplanten Weltkatechismus auf Das Problem der Inkulturation zu äußern, solange man den tatsächlichen Wortlaut seiner Endfassung nicht kennt und, was noch schwerer wiegt, man die Aufgabe, die ihm in der konkreten katechetischen Praxis zufallen soll, nicht genau kennt. Bisher haben sich nicht wenige — im allgemeinen kritische — Stimmen zum geplanten Lehrkompendium geäußert, und die geringe Begeisterung, die schon die Idee eines Weltkatechismus bei Experten und Gelehrten im Bereich der Katechese geweckt hat, muß besonders hervorgehoben werden[11].

Bereits die bloße Aufzählung von Erfordernissen der Inkulturation, die wir vorgenommen haben, läßt vermuten, daß es keineswegs leicht sein kann, einen Katechismus als Katalysator für einen Prozeß der Inkulturation zu konzipieren. Das Problem wird noch komplizierter, wenn man die fortlaufende Entwicklung berücksichtigt, in der die Vorstellung von Katechismus und Katechese selbst vor allem seit dem Konzil begriffen ist. In der vorkonziliaren Tradition wies der Katechismus ziemlich allgemeine und leicht erkennbare Merkmale auf: Er galt normalerweise als ein Textbuch zur religiösen Unterweisung der Christen, als ein organisches, systematisches Kompendium der offiziellen Lehre der Kirche, das im allgemeinen in den Begriffen und Formeln der systematischen Theologie ausgedrückt war. Im Hintergrund dieser Konzeption ließ sich ein pädagogisches Modell und eine ganz bestimmte katechetische Sichtweise leicht erraten: die Katechese, aufgefaßt vor allem als lehramtliche Vermittlung der Inhalte der *«fides quae»*.

Heute hat sich die Lage von Grund auf verändert, sowohl hinsichtlich der kulturellen und religiösen Koordinaten unserer Zeit als auch im Hinblick auf die Entwicklung der pädagogischen Sensibilität und die aus dem Zweiten Vatikanum hervorgegangene neue theologische und pastorale Denkweise. In diesem Sinne kann man die «Epoche des Katechismus» als beendet betrachten, wenn wir mit diesem Ausdruck eine Zeit charakterisieren wollen, in der die Katechese die Darlegung und das Erlernen der im Buch «Katechismus» enthaltenen Kurzfassung der Glaubenslehre in den Mittelpunkt stellte. Heute betont man stark den Unterschied, der zwischen «Katechismus» und «Katechese» besteht. Der erstere wird, wenn überhaupt, höchstens ein einfaches Instrument oder Hilfsmittel in einem Prozeß der Glaubenserziehung sein können, der über die bloße Vermittlung religiösen Wissens weit hinausgeht.

In diesem Zusammenhang erfüllen die nachkonziliaren Katechismen in der Tat unterschiedliche Aufgaben, je nach der Eigenart, in der sie verfaßt worden sind, und dem katechetischen Kontext, in den sie sich einordnen. In manchen Ländern wie Frankreich und Deutschland hat man sich sogar dafür entschieden, den Katechismus tatsächlich durch eine zusammenhängende Reihe von verschiedenartigen katechetischen Hilfsmitteln zu ersetzen, wie etwa «obligatorische Grundlagen», «Bezugstexte», Werkbücher und Arbeitsinstrumente, Lehrpläne, Wegweiser oder «parcours», anthologische Sammlungen von Glaubensdokumenten usw. In anderen Ländern dagegen (wie in Holland, Italien und Spanien) haben die postkonziliaren Katechismen wirklich ein Bemühen um Erneuerung zum Ausdruck gebracht und eine neue katechetische Einstellung vermittelt. Jedenfalls scheint klar zu sein, daß unter den gegenwärtigen Umständen ein Katechismus sich notwendigerweise ganz anders gestaltet, als es in der Vergangenheit der Fall war, und daß es daher erforderlich sein wird, jeden einzelnen von ihnen hinsichtlich seiner Identität und seiner Ziele sorgfältig zu prüfen, um darüber ein angemessenes Urteil abgeben zu können. Eine solche Andersartigkeit ist auch von den Förderern und Verantwortlichen des gegenwärtigen Projekts eines Weltkatechismus eingeräumt worden, der bekanntlich die lokalen Katechismen nicht ersetzen, sondern als Bezugspunkt für deren Zusammenstellung dienen soll.

Mit Recht ist die Tatsache anzuerkennen, daß auch heutzutage ein Katechismus innerhalb bestimmter Grenzen ein geeignetes Instrument sein kann, um einige für die Christen von heute zweifellos wichtige Ziele zu erreichen, wie zum Beispiel das Anliegen, den Rückgriff auf die Quellen des Glaubens zu erleichtern, das Wesentliche des christlichen Glaubens wiederzuentdecken, eine umfassende und harmonische Sicht der geoffenbarten Botschaft zu gewinnen, die eigene Identität im Wettstreit der Weltanschauungen und religiösen Glaubensbekenntnisse zu stärken usw. Im Sinne solcher Aufgaben könnte ein Katechismus oder Glaubenskompendium an sich einen positiven Faktor im Dienste einer wohlverstandenen Inkulturation des Glaubens darstellen.

Auf der anderen Seite aber darf man, wie Geschichte und Erfahrung lehren, die immer mit den Katechismen verbundene Gefahr nicht vergessen, daß sie tatsächlich zu mehr oder weniger bewußt eingesetzten Instrumenten der Nivelierung und Zwangsuniformität werden, die Gefahr, daß man besondere theologische Positionen als Glaubensinhalt durchsetzen will oder versucht, an sich offene, später noch tiefer zu ergründende Fragen in autoritärer Weise endgültig zu beantworten. Hinter vielen Katechismen verbirgt sich die heimliche Überzeugung, daß das Entscheidende an der Glaubenserziehung die getreue Vermittlung exakt formulierter Inhalte sei. Und insbesondere auf der Ebene der *Sprache* verschärft sich das Risiko, vor allem wenn es sich um einen *universalen* Katechismus handelt: Es ist in der Tat sehr schwierig, allgemeine Glaubensäußerungen *in verbindlicher Form* darzubieten, ohne die zuvor zum Ausdruck gebrachte Forderung aufs Spiel zu setzen, die christliche Botschaft so zu formulieren, daß sie «mit den Symbolen, wie sie jedem Volk eigen sind, geschmückt wird», daß man sie «in theologischen Ausdruckformen darlegt, die auf die jeweiligen Kultur- und Sozialräume und auch auf die verschiedenen Rassenunterschiede Rücksicht nehmen» *(Evangelii nuntiandi* Nr. 65). Die authentische und legitime Inkulturation des Glaubens befände sich in einer sehr schwierigen Lage, wenn der künftige Weltkatechismus eine einzige Glaubenssprache, ausgenommen natürlich das überlieferte Erbe der Quellen, oder allgemeine auswendig zu lernende dogmatische Formeln festlegen wollte.

Etwas anderes wäre es, wenn sich der Katechismus, über die Erhellung des lebendigen, wesentlichen Kerns des christlichen Glaubens hinaus ausdrücklich darum bemühte, Anregungen und Maßstäbe für eine wirksame Inkulturation des christlichen Glaubens in die verschiedenen kulturellen Situationen hinein zu geben, und dabei das Prinzip der «Hierarchie der Wahrheiten» eindrucksvoll veranschaulichte oder sogar aussagekräftige Beispiele für ein Neubedenken von Glaubensthemen in unterschiedlichen kulturellen Zusammenhängen lieferte. In einem solchen Fall wäre er nicht nur ein Hindernis, sondern dann könnte er sogar ein Ansporn sein für die Suche nach einer bedeutungsvollen anziehenden Verkündigung der christlichen Botschaft in der Welt von heute. Aber die Schwierigkeit eines derartigen Unternehmens ist niemandem verborgen. Und vielleicht wäre der bereits 1983

vom Internationalen Katechetischen Rat formulierte Vorschlag, das Allgemeine Katechetische Direktorium, das 1971 von der Kongregation für den Klerus veröffentlicht wurde, im Sinne der neuen Forderungen der Evangelisierung und Katechese zu erneuern und zu aktualisieren, in diesem Gedankenkomplex immer noch eher zu realisieren gewesen.

[1] Vgl. z.B. die zahlreichen Hinweise in dem Band Istituto di catechesi missionaria della Pontificia Università Urbaniana (Hg.), Andate e insegnate. Commento all'Esortazione Apostolica «Catechesi Tradendae» di Giovanni Paolo II (Bologna 1980); P. Borges, Métodos misionales en la cristianización de América, Siglo XVI (Madrid 1960).

[2] Vgl. J. Metzler, La catechsi missionaria nelle direttive della S. Congregazione per l'Evangelizzazione dei popoli o «De Propaganda Fide» (1622-1970): Istituto di catechesi missionaria, aaO. 704-706.

[3] M. Zago, Catechesi in ambiente buddhista: Istituto di catechesi missionaria, aaO. 569.

[4] Vgl. G. Butturini (Hg.), Le nuove vie del Vangelo (Bologna 1975).

[5] Vgl. P. Palazzini, L'opera svolta dalla S. Congregazione per il Clero nel campo catechistico: Sacra Congregazione per il Clero (Hg.), Atti del II Congresso Catechistico Internazionale, Roma 20-25 settembre 1971 (Rom 1972) 204-206.

[6] «Vigilans autem inimicorum cohors clamaret: ecce Germanis et Indis unum eundemque catechismum statuunt; o supina artis paedagogicae ignorantia!»: Mansi, Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio, vol. 50 (Graz 1961) 709B.

[7] Schemata Constitutionum et Decretorum ex quibus argumenta in Concilio disceptanda seligentur, Series Tertia (Rom 1962) 159 (Original lateinisch).

[8] Vgl. A. García Suarez, Algunas reflexiones sobre el sentido y la evolución histórica de los catecismos en la Iglesia: Actualidad Catequética N. 76 (1976) 159-164; E. Alberich/U. Gianetto (Hgg.), Il catechismo ieri e oggi. Studi sul significato dei catechismi nel passato e nel presente della catechesi della Chiesa (Leumann, Turin 1987).

[9] Vgl. E. Paul, Der Katechismus im Gesamt der Glaubensverkündigung: E. Paul/G. Stachel/W. Langer, Katechismus — Ja? Nein? Wie? Drei Diskussionsbeiträge (Zürich/Einsiedeln/Köln 1982) 26-27.

[10] Vgl. E. Paul, aaO.; L. Nordera, Il catechismo di Pio X (Rom 1988).

[11] Vgl. z.B. die jüngste Tagung der Europäischen Katechetischen Arbeitsgruppe, die im Mai 1988 in Gazzada, Italien, stattfand: E. Alberich, Verso il riconoscimento della competenza catechetica nella Chiesa: Catechesi 57 (1988) 48-49.

Aus dem Spanischen übers. von Victoria M. Drasen-Segbers

EMILIO ALBERICH

1933 in Algeciras, Spanien, geboren. Studium der Philosophie und Theologie an der Päpstlichen Ordenshochschule der Salesianer in Turin, Italien. Seit 1964 Professor der Katechetik an der Päpstlichen Universität der Salesianer in Rom. Derzeit Direktor des Katechetischen Instituts der Erziehungswissenschaftlichen Fakultät ebendieser Universität. Wichtigste Veröffentlichungen: Orientamenti attuali della catechesi (Leumann, Turin 1971; Übersetzung ins Spanische: Orientaciones actuales de la catequesis, Madrid 1973); Natura e compiti di una catechesi moderna (Leumann, Turin 1972; Übers. ins Spanische: Naturaleza y tareas de la catequesis, Madrid 1973); Catechesi e prassi ecclesiale (Leumann, Turin 1982; Übers. ins Spanische: Catequesis y praxis eclesial, Madrid 1983; Übers. ins Portugiesische: A catequese na Igreja de hoje, São Paulo 1983; Übers. ins Französische: La catéchèse dans l'Eglise, Paris 1987). Anschrift: Istituto di Catechetica, Facoltà di Scienze dell'Educazione, Università Salesiana, Piazza Ateneo Salesiano, 1, I-00139 Roma, Italien.

Peter Schineller

Inkulturation als Pilgerreise zur Katholizität

Befreiungstheologie in Lateinamerika; der Dialog mit den großen religiösen Traditionen in Asien; Inkulturation des christlichen Glaubens in afrikanischen Dörfern; ökumenische Diskussionen zwischen den Kirchen der ersten Welt; die Konfrontation des Christentums mit einer technologischen, modernisierten Gesellschaft; der Aufschrei der Frauen nach Gleichberechtigung in Welt und Kirche — jeder dieser Punkte weist hin auf die in den christlichen Kirchen auf der ganzen Welt vorhandene Kreativität und Gärungsprozesse. Jede Bewegung enthält positive Möglichkeiten für eine Weiterentwicklung, eine Weiterentwicklung, die oftmals schmerzlich ist. Diese Entwicklung stellt die Einheit der Kirche fortwährend in Frage. Wenn die Kirche sich in neue Dialoge und neue Umfelder begibt, wie bleibt sie dann die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche? Besonders hinterfragt werden zwei der traditionellen vier Eigenschaften oder Attribute der Kirche, nämlich die Einheit und die Katholizität. Ein-heit impliziert Einigkeit, nicht Uniformität, und Katholizität deutet auf die Anpassungsfähigkeit oder Offenheit der Kirche für neue Kontexte hin[1]. Wie kann man diese Attribute in solch einer Weise verstehen, sich vorstellen und leben, daß sie sich gegenseitig erhellen und miteinander wachsen, so daß daraus folgt: Je katholischer oder umfassender die Kirche wird, desto reichhaltiger wird ihre Einheit sein?

I. Inkulturation

Die verschiedenen oben angedeuteten Bewegungen können als Beispiele für Inkulturation gelten. Dieser Terminus mag neu sein[2], jedoch verweist er auf die beständige Herausforderung, die Frohe Botschaft in unserer bestimmten Zeit und an unserem bestimmten Ort zu leben. Eine Arbeitsdefinition von Inkulturation ist «die Inkarnation von christlichem Leben und der christlichen Botschaft in einen bestimmten kulturellen Kontext in solch einer Weise, daß diese Erfahrung nicht nur durch der jeweiligen Kultur eigentümliche Elemente Ausdruck findet, sondern zu einem Prinzip wird, das die Kultur beseelt, leitet und einigt, indem sie sie so umformt und neumacht, als ob eine neue Schöpfung hervorgebracht würde» *(Arrupe,* 1978).

Eine kurze Beschreibug des Verfahrens bei der Inkulturation ist ebenfalls notwendig, weil diese zeigen wird, warum der Prozeß der Inkulturation die Frage nach der Einheit und der Katholizität aufwirft[3]: Inkulturation besteht darin, den hermeneutischen oder pastoralen Kreislauf in Betrieb zu setzen. Diesen kann man sich als einen Kreis mit drei Polen vorstellen und mit Pfeilen, die zwischen diesen Polen in beide Richtungen zeigen. Die drei Pole repräsentieren (1) das kulturelle Umfeld oder die kulturelle Situation, (2) die christliche Botschaft und (3) den Seelsorger oder die Gruppe der in der Seelsorge Tätigen. Der Seelsorger oder das Team ist eingebunden oder verstrickt in eine Situation mit ihren Problemen und Möglichkeiten, Werten und Unwerten. Dann bringt der Seelsorger oder die Seelsorgerin mit seinen oder ihren eigenen Begabungen und Fähigkeiten die Situation in den Dialog und die Konfrontation mit der christlichen Botschaft, die das Gute dieser Situation bestätigt und das Böse in Frage stellt.

Weshalb die Hinterfragung der Einheit? Inkulturation verlangt, daß dem Gegenwärtigen, dem Neuen und dem Besonderen viel mehr Aufmerksamkeit entgegengebracht wird als in der traditionellen Theologie. Die Zeichen der Zeit werden gelesen, die Stimme des Geistes, der heute spricht, erfährt reiche Anhörung. Die Komplexität wird untersucht und als Vorbereitung auf die Interaktion mit der christlichen Botschaft gefeiert. Gleichzeitig sind wir uns heute der Komplexität der christlichen Botschaft selbst bewußt. Es gibt vier sich ergänzende Evangelien und eine fast 2000 Jahre alte Geschichte der Interpretation und des Lebens nach diesen Evangelien. Es gibt nicht eine einzige, uniforme christliche Tradition, sondern vielmehr geschichtlich sich entwickelnde und verschiedene Interpretationen der Bedeutung Jesu Christi für christliches Leben. Schrift und Tradition sind eher eine riesige und reichhaltig gefüllte Schatztruhe als ein massiver Barren Gold. Genauso wird auch die Beschaffenheit des Seelsorgers oder des Teams einen Unterschied im jeweiligen

Ergebnis ausmachen. Eine schwarze Frau in einem afrikanischen Dorf wird Gott und Gottes Welt anders sehen als ein reicher Bankier in New York oder Hongkong oder ein Bischof in Rom oder in Lateinamerika. Alle in der Pastoral Tätigen müssen ihre eigenen Erfahrungen und Talente dazu einbringen, um auf ihre je besondere Weise die Werte der Frohen Botschaft in ihren Kontext zu inkulturieren.

Kurz gesagt: Inkulturation nimmt die Frage nach dem *Wer*, dem *Wo*, dem *Mit wem* und dem *Für wen* des Theologietreibens und des Aufbaus von Kirche ernst. Eigentlich sollte im Idealfall die Ortsgemeinde zur Betreiberin der Theologie werden, einer Theologie, die im Dialog mit der größeren Kirche steht, aber auch einer Theologie, die Gottes Wort für die jeweilige kulturelle Situation spricht. Die Schlüsseleinstellung, die hierzu im Prozeß der Inkulturation gebraucht wird, ist das *Hören*, das Hören auf das Wort Gottes, das schon in scheinbar profanen Kontexten gegenwärtig ist, auf den Gott, der zu jedem Christen spricht, der durch die Taufe an dem prophetischen Amt Jesu Christi teilhat, auf den Gott, der vor allem in seinem Sohn gesprochen hat.

Wenn auf lokaler Ebene, sei es eine nationale Bischofskonferenz, eine Diözese, eine Gemeinde oder eine christliche Basisgemeinschaft, zu solcher Kreativität ermutigt wird, besteht die Gefahr, daß diese örtliche Gruppe ihre Verbindung zur größeren Kirche und zu den größeren Traditionen der Kirche verliert. Mit anderen Worten: Wenn die Katholizität durch den Prozeß der Inkulturation gepflegt werden soll — wie es durch die neuere römische Lehrtätigkeit geschehen ist — droht die Gefahr des Zusammenbruchs der Einheit. Dieses muß, wie wir noch sehen werden, dennoch nicht geschehen. Tatsächlich sollte das Gegenteil der Fall sein, nämlich, daß der Prozeß der Inkulturation der einzig mögliche Weg zur vollen Katholizität ist. Die Lösung liegt zum Teil in der Frage, wie man die Einheit der Kirche begreift. Dieser Frage werden wir uns nun zuwenden.

II. Einheit durch gegenseitige Ergänzung

1. Einheit, nicht Uniformität

Uniformität wirkt erdrückend und nicht schöpferisch. Kein lebendiger Organismus wie die Kirche kann unberührt, unbetroffen bleiben vom Fortschritt der Geschichte, von der Mannigfaltigkeit der Sprachen und Kulturen. Die Betonung der Uniformität wird dagegen zu einer Kirchenspaltung führen, wenn den lokalen Ausdruckswünschen nicht genügend Atemraum zugestanden wird.

2. Einheit in Verschiedenheit

Wenn nicht Uniformität, was dann für eine Art von Einheit? Wir wollen hier zwei Ausdrücke untersuchen, die solch eine Einheit anzudeuten versuchen, nämlich Verschiedenheit und Pluralismus. Verschiedenheit impliziert in ihrer ursprünglichen Bedeutung, daß man in unterschiedliche Richtungen gewendet ist. Aber wenn man den eigenen Weg in eine andere Richtung geht, dann kann dies Trennung, Uneinigkeit oder schlimmstenfalls eine Spaltung zur Folge haben. Somit ist dieser Ausdruck unsicher und mißverständlich.

3. Einheit und Pluralismus

1969 sagte Papst Paul VI., daß «ein bestimmtes Maß an Pluralismus wünschenswert» sei. Aber diese vorsichtige Ermunterung verweist auf die Doppeldeutigkeit des Wortes Pluralismus, das nicht ohne zusätzliche Qualifikation allein stehen kann...[4] Die Internationale Theologen-Kommission versuchte 1972 zwischen wahrem und falschem Pluralismus zu unterscheiden. Wir sprechen von gesundem und ungesundem Pluralismus. Es scheint deshalb nötig zu sein, das Wort Pluralismus zu qualifizieren, damit es richtig verstanden wird. Eine Umgangsweise mit diesem Problem ist gewesen, von Pluriformität zu sprechen, wie es 1985 die Außerordentliche Bischofssynode tat. «Es ist notwendig, Pluriformität von bloßem Pluralismus zu unterscheiden. Wenn Pluriformität wahren Reichtum bedeutet und Fülle mit sich trägt, ist dies wahre Katholizität.» Und dennoch mag es noch nicht einmal diese Bewegung hin zu Pluriformität ermöglichen, das Wort von seinen doppeldeutigen Interpretationen zu befreien.

4. Einheit durch gegenseitige Ergänzung

Lassen Sie mich dieses als eine Art vorschlagen, den Umfang der Einheit begreifen zu helfen. Ergänzung wird zum operativen Begriff, der Ver-

schiedenheit und Pluralismus ersetzt und auf die volle Katholizität hinweist, die das Ergebnis des Interkulturationsprozesses ist. Dieser Terminus wurde im II. Vatikanum im Dekret über den Ökumenismus im Zusammenhang mit der Diskussion um die Ostkirchen benutzt. Es existiert eine legitime Vielfalt im Verständnis heiliger Dinge, «und zwar so, daß man bei jenen verschiedenartigen theologischen Formeln oft mehr von einer gegenseitigen Ergänzung als von einer Gegensätzlichkeit sprechen muß.» (Dekret über den Ökumenismus «Unitatis redintegratio», Nr. 17).

Was ist der Sinn dieser Redeweise von Ergänzung? Als erstes bedeutet die lateinische Wurzel des Wortes *com/plere* anfüllen oder zur Fülle oder Ganzheit gereichen. Was am Ganzen fehlt, wird gegenseitig durch den Reichtum der einzelnen ergänzt. Der Reichtum des einen macht die Begrenzheit des anderen wett.

Zweitens impliziert das Wort mit seinem Stamm *cum* oder *com* eine fortdauernde Verbindung und Kommunikation zwischen den Ortskirchen, einer mit der anderen und auch mit der zentralen Leitung. Sich ergänzen heißt, sich als Teil eines größeren Ganzen und dennoch als ganz sich selbst zu sehen, im Bewußtsein der eigenen besonderen Gaben wie auch Einschränkungen. Eine Kirche, die wahrhaft komplementär, sich ergänzend ist, ist niemals die eine Einzelne, geht niemals einfach ihren eigenen Weg, sondern lebt im Dialog und in Solidarität mit anderen.

Drittens stammen die Wörter «complement» (sich ergänzen) und «compliment» (Komplimente machen) ursprünglich vom gleichen Stamm ab. Die Bedeutung von «compliment», nämlich jemandem Komplimente machen, mag als in «complementarity», also dem Wort für Ergänzung, enthalten angesehen werden. Das heißt, zwei Kirchen, die sich ergänzen, machen sich auch Komplimente, begegnen einander höflich und ermutigen sich gegenseitig. Eine Ortskirche in Afrika trägt dadurch, daß sie sie selbst ist, zur Weltkirche bei, indem einerseits sie der Weltkirche Komplimente erweist, aber auch umgekehrt von ihr Komplimente erhält.

Viertens schließt Ergänzung Uniformität oder einen ungesunden Pluralismus eindeutig aus. Das Wort impliziert, daß nicht eine Kirche den ganzen Christus vergegenwärtigen oder sein Sakrament sein kann, oder mit anderen Worten, die Frohe Botschaft in ihrer Weise und in ihrem Leben vollständig inkulturieren oder inkarnieren kann. Es muß eine gegenseitige Abhängigkeit geben, um den vollen unergründlichen Reichtum Christi darzustellen.

Fünftens erinnert Einheit durch Ergänzung die Kirche daran, daß sie eine pilgernde Kirche auf dem Weg zur Fülle ist. Wie es das II. Vatikanum ausdrückt, «bringen die einzelnen Teile ihre eigenen Gaben kraft dieser Katholizität den übrigen Teilen und der ganzen Kirche hinzu, so daß das Ganze und die einzelnen Teile zunehmen aus allen, die Gemeinschaft miteinander halten und zur Fülle in Einheit zusammenwirken» (Dogmatische Konstitution über die Kirche «Lumen Gentium», Nr. 13). Volle Katholizität steht bevor, befindet sich im Realisierungsprozeß.

Sechstens deutet Einheit durch Ergänzung darauf hin, daß wir nicht denken sollen, daß wir gegenwärtig eine existierende katholische Kirche besitzen, die die Fülle hat, und daß Inkulturation bloß nachträglich Verschiedenheit erlaubt, oder daß das Zentrum die Ortskirchen ermuntert, sich örtlich zu orientieren. Dieses würde uns dahin führen zu glauben, daß es einen festgelegten Standard gebe, an dem andere neue Kirchen gemessen werden. Vielmehr sollten wir das Bild umkehren und sehen, daß sich die volle katholische Einheit gerade durch die gegenseitige Ergänzung der Ortskirchen im Entstehungsprozeß befindet.

Indem eher von Einheit durch Ergänzung als von Uniformität, Verschiedenheit oder Pluralismus gesprochen wird, hoffen wir somit, auf ein mögliches Bild und einen Weg für die pilgernde Kirche hinzuweisen. Auf diese Weise werden die gleiche Würde und der gleiche Rang aller Kirchen gewahrt, worauf das II. Vatikanum besteht (Dekret über die Katholischen Ostkirchen «Orientalium Ecclesiarum», Nr. 3). Jeder Ortskirche wird ihre einzigartige Herausforderung und Aufgabe für den Aufbau des Leibes Christi zugesprochen.

III. Modelle der Einheit durch Ergänzung

Anstatt einzugehen auf die wichtigen und schwierigen Fragen nach dem Kern oder dem Wesentlichen des Evangeliums, das auf Ortsebene bewahrt werden muß, nach dem Unterschied zwischen dem Substantiellen und dem Zufälli-

gen, nach den Grenzen der Verschiedenheit, nach der Bedeutung und Relevanz der Hierarchie der Wahrheiten und den Möglichkeiten und Grenzen liturgischer Angleichung[5], wollen wir im folgenden Beispiele für oder Bilder von Einheit durch Ergänzung vorstellen und anschließend Einstellungen, die nötig sind, um dieses zu erreichen. Diese Bilder stammen aus dem profanen und dem sakralen Bereich und fungieren als Hilfe dazu, sich eine umfassende Kirche vorzustellen, die sich auf dem Weg zur katholischen Fülle befindet:

► Ein aus Männern und Frauen, alt und jung bestehender Chor, in dem jeder stimmlich sein oder ihr bestes gibt und dennoch alle unter dem fähigen Dirigenten in Harmonie zusammenklingen. Anstelle von ermüdender Monotonie und schmerzhafter Dissonanz gibt es dort eine reichhaltige Einheit durch gegenseitige Ergänzung. So kommt auch ein Symphonieorchester oder vielleicht noch besser eine Jazz-Band mit individueller Kreativität und Improvisation zusammen zu einer reichen Einheit.

► Die Welt der Natur, verschieden in Farben und Spezies, vielfältig in Tönen und Düften und dennoch *eine* Welt oder *ein* Kosmos, wie sie von den Astronauten vom Weltraum aus so deutlich gesehen wird.

► Der Regenbogen oder das Farbspektrum, das aus der Brechung des Sonnenlichts entsteht. Tatsächlich spricht die Naturwissenschaft von Komplementärfarben und meint damit jeweils die beiden Farben, die zusammen den neutralen Farbton weiß-grau ergeben.

► Die Vereinten Nationen, die Olympischen Spiele oder eine moderne Metropole, wie New York City im besten Sinne. Dort finden wir Vertreter jeder Nation und Rasse der Erde, miteinander lebend, teilend, spielend und arbeitend, um die menschliche Familie zu bilden.

Auch in der Welt der Religion haben wir konstruktive Bilder der Einheit durch Ergänzung:

► Die vier Evangelien, die jedes auf seine eigene Weise den gleichen Jesus Christus darstellen und schöpferisch auf ihn hindeuten. Keines von ihnen würde allein ausreichen, und sogar zusammen ermöglichen sie erst einen flüchtigen Eindruck von der Fülle Christi. Der Schriftkanon hat, eher als Uniformität zu nähren, die Funktion, die Gültigkeit der Grenzen annehmbarer Verschiedenheit zu erkennen und zu markieren. Dies deutet auf Einheit durch Ergänzung hin.

► Die Paulinische Theologie vom Leib Christi deutet auf den einen Leib hin, an dem das Starke das Schwache ausgleicht und alle Teile zusammenarbeiten, um den Leib Christi zu bilden (Röm 12,15ff und 1 Kor 12,12ff). In Beziehung zu dieser Bildhaftigkeit steht die Theologie der den einzelnen Menschen verliehenen Charismen, die zusammenarbeiten, um eine Kirche zu bilden (1 Kor 12,4ff und 1 Petr 4,10ff).

► Der Anfang der Kirche zu Pfingsten deutet darauf hin, wie Angehörige verschiedener Kulturen mit verschiedenen Sprachen diese Sprachen und Kulturen beibehalten und in Gemeinschaft zusammenkommen können durch den einen Geist Jesu Christi.

► Die Vielfalt der Gemeinschaft der Heiligen durch die ganze christliche Geschichte. Männer und Frauen, alt und jung, Afrikaner und Europäer, Bischöfe und Katechumenen werden als Heilige bestätigt und als Vorbilder dargestellt, und jede oder jeder deutet in seiner oder ihrer eigenen Weise auf einen möglichen und ergänzenden Weg hin, Jesus Christus nachzufolgen.

► Die reiche Tradition der östlichen Kirchen zusammen mit den westlichen Kirchen, welche die römisch-katholische Kirchengemeinschaft bilden. Die Ostkirchen haben ihre eigenen Institutionen, liturgischen Riten und ihre eigene Ordnung des christlichen Lebens bewahrt und entwickelt. Diese ergänzen ihrerseits die westlichen Ausdrucksformen und bereichern die Weltkirche. Wie das II. Vatikanum bestätigte, «herrscht unter diesen eine wunderbare Verbundenheit, so daß ihre Vielfalt in der Kirche keinesfalls der Einheit Abbruch tut, sondern im Gegenteil diese Einheit deutlich aufzeigt» (Dekret über die katholischen Ostkirchen «Orientalium Ecclesiarum», Nr. 2).

In diesen Beispielen und am konkretesten im letzten Beispiel von den katholischen Ostkirchen wird uns ermöglicht, uns die Vision einer Kirche vorzustellen, deren Katholizität und Einheit durch den fortdauernden Inkulturationsprozeß zusammenwachsen.

IV. Strategien hin zu katholischer Einheit

Das Schlüsselwort, das wir untersucht haben, ist Ergänzung. Aber wenn katholische Fülle und Einheit erreicht werden sollen, dann müssen mehrere andere Konzepte, Strategien und Einstellungen auf der Ortsebene sowie in der zentra-

len Kirchenleitung wirksam werden. Jedes der Konzepte stellt sowohl ein Ziel als auch einen Prozeß und eine Einstellung dar, die zu dem Ziel der Einheit durch Ergänzung führen werden. Jedes der folgenden «Stichwörter», die für die genannten «Konzepte» stehen, enthält, wie das Wort «complementarity» (Ergänzung), den Stamm *cum/com,* und deutet damit die Pilgerreise an, die zusammen mit anderen Christen unternommen wird[6].

► «Communio» — Gemeinschaft. Unter der Annahme, daß die einzelnen Kirchen mit Gott leben, wünscht das II. Vatikanum, daß die Kirchen auch in eine Gemeinschaft mit verschiedenen Kulturformen treten und dadurch beide Seiten, sich selbst und die anderen Kulturen, bereichern (Pastorale Konstitution über die Kirche in der Welt von heute «Gaudium et spes», Nr. 58). So müssen auch die jungen Kirchen in enger Gemeinschaft mit der ganzen Kirche bleiben und somit, durch gegenseitigen Austausch von Kräften, das Leben des mystischen Leibes entfalten (Dekret über die Missionstätigkeit der Kirche «Ad gentes», Nr. 19).

► «Companion» — Begleiter. Von seiner Wurzel her bedeutet das Wort ursprünglich: miteinander Brot brechen und teilen. Die Ortskirchen müssen sich selbst als Begleiter auf der Reise betrachten, wie die zwei Jünger auf dem Weg nach Emmaus. In Beziehung zu diesem Begleitersein stünde eine synodale Kirchenform, da Synode ursprünglich bedeutet: zusammen auf der Straße/auf dem Weg sein. Keine Kirche kann ihren eigenen Weg gehen, aber wir gehen zusammen mit dem eucharistischen Brot als Stärkung und als Zeichen unserer Einheit auf der Reise.

► «Commission» — Miteinanderausgesandtwerden. Die ersten Jünger wurden ausgesandt (Mt 28), und so sind auch die Kirchen heute mit einem Missionsauftrag gesandt, *miteinander gesandt.* Einzelne Kirchen müssen sich zu den Reichtümern und Ansichten anderer Kirchen hinwenden und darauf vertrauen, wenn sie ihre große Sendung ausführen wollen. Diese Sendung in unserer Zeit ist mit Lukas 4 weiter zu spezifizieren als der befreiende Auftrag, den Armen das Evangelium zu bringen.

► «Collaborative» — Zusammenarbeit. Alle Mitglieder der Kirche, Laien und Klerus, müssen zusammenarbeiten, col-laborieren. Jeder einzelne hat besondere Gaben und Verantwortung in seine Aufgabe einzubringen. Somit sagt das II. Vatikanum: «Allen Gläubigen ist die Pflicht auferlegt, an der Entfaltung und am Wachstum seines Leibes mitzuwirken, damit dieser sobald wie möglich zur Vollgestalt gelange (Dekret über die Missionstätigkeit der Kirche «Ad gentes», Nr. 36).

► «Conversion» — Umkehr. Alle Christen und alle Ortskirchen sind beteiligt an der fortdauernden und sich sogar noch vertiefenden Umkehr hin zu Jesus Christus. Indem wir Jesus Christus näherkommen, kommen wir auch einander näher. Wir tun dies zusammen in gegenseitiger Ergänzung.

► «Continuity» — Zusammenhalt. Katholizität schließt Verbindungen durch Raum und Zeit ein. Wir leben nicht isoliert, sondern in Kontinuität (wörtlich: zusammengehalten) mit den Kirchen früherer Zeiten und den gegenwärtig existierenden Kirchen auf der ganzen Welt.

► «Communication» — Gespräch. Nicht Isolation oder Schweigen, nicht einseitige Information, sondern der Dialog miteinander und Kommunikation unter den Ortskirchen und mit der zentralen Kirchenleitung wird zur Versicherung dessen beitragen, daß wahre Katholizität ereicht wird.

Der vor uns liegende Weg

Die Inkulturation, über die wir sprechen, geht weit über eine Pflichtauferlegung, Umformung oder bloße Anpassung hinaus. Mit dem II. Vatikanum können wir von einer grundsätzlicheren oder radikaleren Angleichung sprechen, durch welche die örtlichen Traditionen und die besonderen Eigenschaften jeder Völkerfamilie in die katholische Einheit hineingenommen werden (Dekret über die Missionstätigkeit der Kirche «Ad gentes», Nr. 22). Und hier stehen wir vor dem im Evangelium erwähnten Paradoxon vom zweischneidigen Schwert. Das bedeutet, je radikaler die Inkulturation, desto freier und schöpferischer interagiert die Ortskirche mit ihrer Umgebung und desto reichhaltiger sind dann die positiven Möglichkeiten für vollkommene Katholizität, aber desto mehr Gefahr besteht auch für Uneinigkeit oder Kirchenspaltung. Avery Dulles hat Katholizität als das Zusammenhalten von Gegensätzen beschrieben, und somit gilt: Je weiter diese Gegensätze voneinander entfernt sind, desto schwieriger wird es, sie zusammenzuhalten. Aber wenn sie als sich gegenseitig ergänzend

zusammengehalten werden, dann ergibt sich eine reichere Einheit.

Es gibt keinen anderen Weg vorwärtszugehen, als dieses Risiko auf sich zu nehmen. Jede Ortskirche muß dazu ermutigt werden, ihre Suche nach dem wahrhaft Örtlichen, wahrhaft Christlichen in ihrer eigenen Zeit und an ihrem eigenen Ort zu intensivieren, aber gleichzeitig ihre Verbundenheit zu anderen Ortskirchen und der Weltkirche beizubehalten. Der Grund, warum diese Einheit innerhalb des Möglichen liegt, besteht darin, daß man unausweichlich zum österlichen Geheimnis Jesu Christi gelangt, indem man versucht, im Rahmen seiner eigenen Bedingungen ein christliches Leben in Fülle zu verwirklichen. Dieses Mysterium ist der Punkt, in dem das wahrhaft Menschliche und das Göttliche zusammentreffen, wo die Menschen aller Kulturen auf ihrer Reise zusammenkommen. Wie das II. Vatikanum versichert, ist diese Aufforderung, mit dem österlichen Geheimnis verbunden zu sein, tatsächlich nicht nur Christen, sondern allen Menschen gegeben. (Pastorale Konstitution über die Kirche in der Welt von heute «Gaudium et spes», Nr. 22). Auf diese Weise nähern sich nicht nur die Christen, sondern die ganze Menschheit zusammen der Fülle in Christus.

Jesus Christus ist der Eine, voll von Gnade und Wahrheit, und von dessen Fülle haben wir alle empfangen (Joh 1,14-16). Und so wie die Gnade und Wahrheit eine Gabe ist, die eine Antwort miteinschließt, so ist auch die Katholizität der Kirche eine Gabe, die eine Antwort einschließt, die Antwort der fortdauernden Bemühung um Inkulturation.

Vor einigen Jahren beschrieb ein ehemaliger Missionar die Veränderung, die sich in seinem Selbstbild als Missionar vollzog. Anstatt derjenige zu sein, der der Ortskirche die wertvolle Perle bringt, begann er sich selbst als einen Schatzsucher zu begreifen, der mit den Einheimischen nach der Gnade und Wahrheit sucht, die bereits unter ihnen weilt, vielleicht in verborgener Weise. Anstelle dessen, der die Fragen und die Antworten kennt, sah er sich selbst als einen, der mit den anderen in Zusammenarbeit an der Suche nach der vollen Offenbarung Jesu Christi beteiligt ist, an einem Prozeß, in dem er sowohl lernen als auch teilen würde. Ich schlage dieses als angemessenes Bild für die Weltkirche auf der Suche nach ihrer wahren Katholizität vor, der Kirche im nie endenden Prozeß, die unergründlichen Reichtümer Jesu Christi zu ergründen zu versuchen (Eph 3,8).

[1] Bzgl. der Bedeutungen von Katholizität, vgl. Avery Dulles, The Catholicity of the Church (Oxford 1985).

[2] Zur Inkulturation empfehle ich als hilfreichstes Einzelwerk Robert J. Schreiter, Constructing Local Theologies (Maryknoll, New York 1985).

[3] Meine Vorstellungen über den Prozeß der Inkulturation habe ich kurz dargestellt in «Ten Summary Statements on the Meaning, Challenge and Significance of Inculturation», in: On being Church in a Modern Society (Rom 1983) und «The Role and Function of Jesus the Christ», in: Modern Biblical Scholarship: Its Impact on Theology and Proclamation (Villanova, PA, 1983).

[4] David Tracy, The Analogical Imagination (New York 1981), untersucht, wie der Untertitel des Werkes, «Christian Theology and the Culture of Pluralism», andeutet, die Bedeutung von Pluralismus.

[5] Zwei ganze Hefte von CONCILIUM untersuchen ansatzweise diese und damit verbundene Fragen: CONCILUM 20 (1984/1) 1-85: Verschiedene Theologien, gemeinsame Verantwortung: Babel oder Pfingsten?; CONCILIUM 28 (1987/4) 265-350: Orthodoxie und Heterodoxie.

[6] Wir lassen die betreffenden «Stichworte» des englischen Originals im folgenden unübersetzt stehen (Anm. d. Red.).

Aus dem Englischen übersetzt von Andrea Verhoeven

PETER SCHINELLER

1939 in New York City, USA, geboren. Mitglied des Jesuitenordens. 1970 zum Priester ordiniert. Promotion zum Doktor der Systematischen Theologie an der Universität Chicago. 1981-1986 Professor und Dekan am Katholischen Institut von Westafrika in Port Harcourt, Nigeria. Nach dreijähriger Lehrtätigkeit an der Weston School of Theology in Cambridge, Massachusetts, kehrt er 1989 nach Afrika zurück. Veröffentlichungen: u.a.: The Newer Approaches to Christology and their use in the Spiritual Exercises (St. Louis 1980); ferner zahlreiche Beiträge für Zeitschriften in den USA und Nigeria. Demnächst erscheint von ihm ein Buch über Inkulturation. Anschrift: Weston School of Theology, 3, Phillips Pl., Cambridge, MA 02138, USA.

Peter Rottländer

Die Eine Welt: Chance oder Gefahr für die Weltkirche?

In der gegenwärtigen mit weltkirchlichen Fragen befaßten theologischen Diskussion spielen die beiden Begriffe «Eine Welt» und «Inkulturation» eine wichtige Rolle, wobei häufig wenig beachtet wird, daß gerade diese beiden Begriffe gegenläufige Prozesse kennzeichnen: Mit dem Ausdruck Eine Welt wird das Verschwinden von Grenzen und Differenzen beschrieben, wohingegen bei der Inkulturation die Betonung von Differenz und Andersheit und der Versuch, sie vor Nivellierung zu schützen, den Ausgangspunkt der Bemühungen bilden. In der einen Sicht erscheint die Welt als ein rapide homogener werdender Raum, der immer mehr die Metapher vom globalen Dorf aufdrängt, während in der Sicht der Inkulturation die Welt als von unterschiedlichen Kulturen geprägt unterstellt wird, die das Christentum zum Wagnis einer Identitätsfindung in multikultureller Verschiedenheit drängen. Die folgenden Überlegungen kreisen um eine Verhältnisbestimmung zwischen beiden Tendenzen.

Eine Welt — sozioökonomisch

Bei der Überreichung eines Filmpreises sagte ein Schauspieler der Fernsehserie Dallas (Dynasty), das Schönste an seiner Arbeit sei, daß er sich überall in der Welt, ganz gleich wo er hinkomme, sofort zu Hause fühle, weil überall Dallas (Dynasty) gesehen werde. Vermutlich hat er kaum übertrieben. Die Homogenisierung der Welt durch die Massenmedien ist ein augenfälliges Merkmal der Einen Welt, das selbst dem flüchtigen Blick des durchreisenden Touristen nicht entgeht.

Es wäre verkürzt, hier ausschließlich einen auf die Ebene (der Entfremdung) des Bewußtseins konzentrierten Neokolonialismus zu vermuten, der die Menschen von ihrer unter anderen Vorzeichen stehenden realen Lebenssituation abtrennt: Der Siegeszug der westlichen Zivilisation und ihrer «Kultur der Waren» erfaßt alle gesellschaftlichen Bereiche. So zeigt ein Blick auf die globalen ökonomischen Entwicklungen, daß der Weltmarkt in den letzten Jahrzehnten immer mehr und erstmalig zu einem voll entwickelten Markt geworden ist. In seiner Studie zum «Sachzwang Weltmarkt» zeigt der Ökonom E. Altvater, daß sich in den 50er Jahren dieses Jahrhunderts vor allem eine schnelle Ausweitung des Welt*handels* realisierte, während seit den 60er Jahren «neben dem Warenkapital auch das *produktive Kapital* internationalisiert» wird[1]: «Mit der Errichtung des Weltwährungssystems von Bretton Woods 1944, mit dem GATT-Abkommen wenig später (auch wenn es nur ein blasser Abklatsch des in der Havanna-Charter vorgesehenen Freihandelssystems war) und den großzügigen Hilfeleistungen der USA an das vom Krieg hart betroffene Westeuropa (Marshall-Plan) entstand tatsächlich auch ein *institutioneller Rahmen* für die Internationalisierung der Waren-, Kapital- und Geldzirkulation. Und in dem Maße, wie der ökonomische Internationalisierungsprozeß vorankam, verallgemeinerten sich Konsum- und Lebensformen der Menschen und politische Regulierungstypen gesellschaftlicher Konflikte. Eine spezifische gesellschaftliche Rationalität erreichte eine globale Reichweite und konnte so... selbst bislang ‹abgelegene› Regionen in ihren Bann ziehen.»[2]

Hinzu kommt auf der politischen Ebene ein differenziertes System internationaler politischer Organisationen, die den Weltmarkt strukturieren (vgl. z.B. UNO, Internationaler Währungsfond, Weltbank, GATT usw.). Der Weltmarkt greift im Verbund mit dem jeweiligen Nationalstaat selbst in die abgelegensten Regionen ein und krempelt sie auf seine Logik und Bedürfnisse hin um. E. Altvater zeigt dies exemplarisch für das Amazonasgebiet Brasiliens. Die «Inwertsetzung» dieser Region verändert auch die dortige Kultur zutiefst, bis hin zu den elementaren Wahrnehmungsweisen von Raum und Zeit[3].

Eine Welt — ökologisch

Wenn gegenwärtig von der Einen Welt gesprochen wird, steht allerdings meist nicht die Entwicklung des Weltmarktes im Zentrum der Überlegungen, sondern eher ihre Kehrseite: die Einsicht in die globalen ökologischen Vernetzungen und die von der Ignoranz gegenüber die-

sen ökologischen Dynamiken hervorgebrachten Bedrohungen der Natur und damit der gesamten Menschheit. Zumindest das Bewußtsein dieser Problematik erobert zur Zeit in beeindruckender Geschwindigkeit Köpfe und Herzen der Menschen und macht die jeden angehende Bedeutung auch weit entfernt stattfindender Prozesse plausibel. So gelingt es Solidaritätsgruppen, die in der Ersten Welt gegen die Bedrohung des Lebens der Indianer bei der Erschließung des brasilianischen Amazonasraumes protestieren, erst dann, relevante politische Aufmerksamkeit zu erreichen, wenn sie darauf hinweisen können, daß die Vernichtung des amazonischen Regenwaldes katastrophale ökologische Folgen globalen Ausmaßes nach sich zieht. Die erwachende Sensibilität für diese Probleme kommt nun unter Umständen indirekt auch den Indianern zugute.

Die Entstehung eines Bewußtseins von der Einen Welt durch Einsicht in die ökologischen Zusammenhänge soll hier nicht weiter diskutiert, sondern nur als Faktum benannt werden. Auch die wichtige Frage, wie sich westliche Zivilisation und ökologische Herausforderung zueinander verhalten, kann nur als Problemanzeige genannt werden: Viele in ökologischen Fragen besonders Engagierte verstehen die in der Ökologie thematisierten Prozesse als mit der westlichen Zivilisation letztlich nicht vereinbar (und würden die Ökologie einer Eine-Welt-Solidarität zuordnen, wie sie im abschließenden Abschnitt angesprochen wird). Nachdenklich stimmt dabei allerdings, daß gerade die Eliten in der westlichen Zivilisation durchweg ausgesprochen aufnahme- und handlungsbereit auf die ökologischen Herausforderungen reagieren.

Die Eine Welt ohne Alternative?

Lange Zeit wurden — insbesondere in der Dritten Welt — unter dem Stichwort des Sozialismus verschiedenste Konzepte zusammengefaßt, die alle darin übereinkamen, die Vorherrschaft des Marktes bzw. des Wertgesetzes und seiner Rationalität zu brechen, so daß das Leben nicht mehr von einer willkürlich und subjektlos regierenden Ökonomie durchdrungen und bestimmt würde. Auf diesem Wege hätten die strukturellen Voraussetzungen für die Erhaltung und Entfaltung einer multikulturellen Realität geschaffen werden können. Nun ist die Bilanz der Versuche zum Aufbau des Sozialismus in dieser Hinsicht nicht gerade ermutigend. Schon 1980 schrieb H.M. Enzensberger, einst glühender Vertreter grundlegender Alternativen: «Seitdem das letzte alternative Projekt der Geschichte, das Projekt Mao Tse-Tungs aufgegeben worden ist, scheint es nur noch eine Zukunft zu geben. Die Völker Asiens, Afrikas und Lateinamerikas sind einem universellen Cargo-Kult verfallen: Alles Neue kommt, im Guten und im Bösen, aus den Industrieländern, und alles Alte muß diesem Neuen zum Opfer gebracht werden.»[4]

Inzwischen hat sich diese Problematik noch verschärft. Nicht nur China, sondern auch die Sowjetunion befindet sich in einem umfassenden Umbruchsprozeß, bei dem noch nicht klar ist, ob er zu einer neuen, attraktiveren Gestalt des Sozialismus führt oder zu zunehmenden Angleichungen zumindest der Ökonomie dieser Länder an westliche Modelle.

Länder der Dritten Welt, die versucht haben, eine sozialistische Gesellschaft aufzubauen, sind durchweg ökonomisch in große Schwierigkeiten geraten. Wie immer man dabei das Verhältnis von äußerem Druck und inneren Problemen näher bestimmt, es wird inzwischen allgemein anerkannt, daß durchgängig auch erhebliche innere Strukturprobleme für diese ökonomische Krise mitverantwortlich sind. Ein wichtiges Moment der Reaktion auf diese Krisen besteht gegenwärtig darin, (weltmarkt-)strukturanpassende Maßnahmen durchzuführen, was aber den Verzicht auf grundlegend alternative Entwicklungswege impliziert. Mit Blick auf die Dritte Welt sagt H.M. Enzensberger kurz und bündig: «Eine exotische Alternative zur industriellen Zivilisation existiert nicht mehr.»[5]

Auch wenn man es nicht so eindeutig und endgültig sieht, kann auf jeden Fall festgehalten werden, daß weltweit so etwas wie eine Neubewertung marktwirtschaftlicher Elemente stattfindet. Dies verschärft die Frage nach der Möglichkeit einer multikulturellen Welt, die nicht innerlich längst vom kapitalistischen Weltmarkt auf einen gemeinsamen Nenner gebracht und infolgedessen folklorisiert worden ist.

Gesellschaftstheoretische Einschätzung der Einen Welt

Damit ist die Frage nach dem Verhältnis des globalen Siegeszuges der westlichen Zivilisation zu

den nichtwestlichen Kulturen gestellt. Bleiben die anderen Kulturen im Prozeß der «Modernisierung» der betreffenden Länder in ihrer gesellschaftlichen Stellung weitgehend erhalten oder werden sie so umgewandelt, daß sie zwar äußerlich weiterexistieren, aber jede essentiell lebenprägende Kraft für die Menschen eingebüßt haben? In einem neueren Aufsatz mit dem Titel «Kultur und Entwicklung» stellen sich die Entwicklungstheoretiker U. Menzel und D. Senghaas dieser Problematik, allerdings unter der etwas technokratischen Fragestellung, ob andere Kulturen «Entwicklung» behindern. Sie wollen dabei weder eine (allemal künstliche) Renaissance der traditionalen Kultur noch eine totale Verwestlichung propagieren, sondern erwarten Entwicklungserfolge gerade aus einer Kombination von Innovationen im sozioökonomischen Bereich und kultureller Selbstfindung. Sieht dies nach einer Synthese aus, so zeigt ihre unmittelbar folgende Bemerkung, wie sich die Gewichte in dieser Kombination verlagern: «Je erfolgreicher jedoch solche Maßnahmen dann sind, umso mehr verwestlicht sich unausweichlich die jeweilige *Wirtschafts*struktur, und umso mehr tritt die spezifische kulturelle Identität gegenüber der ökonomischen Eigendynamik relativ in den Hintergrund.»[6]

Dies verweist auf Einschätzungen der westlichen Zivilisation als eines totalitären Prozesses im Weltmaßstab, wie sie etwa von der Kritischen Theorie, insbesondere von T.W. Adorno und H. Marcuse entwickelt worden sind. Ursprünglich ausgegangen von der Marxschen Wertlehre bzw. der Verdinglichungsproblematik, die sie ausweiteten im Sinne der Kritik einer Vernunft, die auf Naturbeherrschung gründet, kommen sie zum Begriff einer negativen Totalität, eines umfassenden objektiven Verblendungszusammenhangs, der seine Negation nicht mehr aus sich selbst hervorbringt. «Als ein technologisches Universum ist die fortgeschrittene Industriegesellschaft ein *politisches* Universum — die späteste Stufe der Verwirklichung eines spezifischen geschichtlichen *Entwurfs* — nämlich die Erfahrung, Umgestaltung und Organisation der Natur als des bloßen Stoffs von Herrschaft. Indem der Entwurf sich entfaltet, modelt er das gesamte Universum von Sprache und Handeln, von geistiger und materieller Kultur. Im Medium der Technik verschmelzen Kultur, Politik und Wirtschaft zu einem allgegenwärtigen System, das alle Alternativen in sich aufnimmt oder abstößt» (H. Marcuse)[7].

In dieser Deutungslinie bleibt auch kein Platz mehr für die Hoffnung auf außereuropäische Kulturen und deren Kraft zu einer alternativen Weise der Weltgestaltung. Durch eine vor allem aufgrund von technologischen Innovationen gewonnene neue Qualität in der Durchdringung anderer Kulturen scheint die westliche Zivilisation heute erstmalig in der Lage zu sein, auch solche Kulturen, die ihr zum Teil schon jahrhundertelang standgehalten haben, in ihren Bannkreis zu ziehen und ihrer eigenständigen Lebenskraft zu berauben. H.M. Enzensberger formuliert diese Einschätzung konkret-anschaulich: «Unsere idiotische Architektur, unsere Supermärkte, unsere Drei-Zimmer-Wohnungen, unsere Kosmetika, unsere Fernsehprogramme, die sich über den ganzen Erdball ausbreiten, sind nur einzelne Momente einer offenbar unwiderstehlichen Totalität. Wir haben mit den ‹ehernen Gesetzen der Geschichte› mehr als einen Reinfall erlebt, aber ein Mensch, der fernsieht, ist und bleibt ein anderer als der, der sich Geschichten erzählen läßt. Eine These des Marxismus, die bisher noch niemand widerlegt hat, besagt, daß die entfesselten Produktivkräfte der kapitalistischen Industrie mit jedem widerspenstigen Erbe, jedem autonomen ‹Überbau› fertigwerden. Sie sind der Bulldozer der Weltgeschichte, der alles abräumt, was sich in seinen Weg stellt, und jede traditionelle Kultur planiert.»[8]

Im Bereich der Theologie macht sich etwa J.B. Metz diese Einschätzung weitgehend zu eigen, verbindet sie aber — die Kritische Theorie ebenso aufnehmend wie ihr widersprechend — mit der These von der rettenden Kraft des Gottesgedächtnisses, von der her den subjektauflösenden Tendenzen der westlichen Zivilisation, widerstanden werden könne[9]. Exemplarisch versucht Metz damit für den Bereich der Religion zu zeigen, daß es prinzipiell möglich ist, die umfassende Eindimensionalisierung zu durchbrechen. Die daran anschließende Frage lautet, ob dies einzig von der Religion her gedacht werden kann, oder ob Impulse zur Abwendung der Selbstzerstörung der Moderne ebenfalls aus anderen gesellschaftlichen Bereichen zu erhoffen sind. Dies führt zu Ansätzen, die den alles durchdringenden, den totalitären Charakter der westlichen Zivilisation bestreiten.

Im weiteren Bereich der Kritischen Theorie ist es insbesondere J. Habermas, der der These von der umfassenden Verdinglichung widerspricht, ohne hinter das von der «älteren» Kritischen Theorie erreichte Niveau zurückzufallen. Er versucht mit seiner Unterscheidung von System und Lebenswelt und der damit verbundenen Unterscheidung von instrumenteller (bzw. funktionalistischer) und kommunikativer Vernunft, eine «duale» Grundlage des Prozesses westlicher Gesellschaftsentwicklung aufzuweisen und so der verdinglichenden Systemrationalität von Anfang an das Potential einer Logik kommunikativer Vernunft entgegenzustellen, das sich aus dem lebensweltlichen Eigensinn speist. Praktisch erweist sich die Angemessenheit dieses Konzeptes für Habermas in der Gegenwart vor allem im Rekurs auf das Aufbegehren gegen die Systemrationalität im Kontext der Industrienationen selbst, wie es sich etwa in den «neuen sozialen Bewegungen» artikuliert. Gerade weil auf einen inneren Widerspruch der westlichen Zivilisation selbst zurückgegriffen werden kann, ist Raum geschaffen für die Denkbarkeit einer weiterbestehenden lebenprägenden Kraft außereuropäischer Kulturen auch dann, wenn die entsprechenden Länder sich nach westlichem Muster modernisieren. In diesen Zusammenhang gehören auch die im entwicklungstheoretischen Bereich formulierten Überlegungen zu einer selektiven Übernahme von Elementen der westlichen Zivilisation nach Maßgabe der gegebenen Kultur (wobei allerdings darauf hingewiesen werden muß, daß es noch keine gelungenen historischen Beispiele für eine solche Praxis gibt)[10].

Auch in diesen Konzeptionen wird die Gefahr eines Überrollt- bzw. Durchdrungenwerdens der anderen Kulturen von der westlichen Zivilisation thematisiert, auch hier ist der Ausgangspunkt eine Situation der Bedrohung dieser Kulturen. Es gibt heute keine Kultur mehr, die gewissermaßen «in Ruhe gelassen» wird, mit anderen Worten: Die in der Inkulturationstheologie unterstellte multikulturelle Welt ist heute zugleich auch ein geschichtliches Projekt.

Die Weltkirche vor der Entscheidung

Diese Situation fordert die Weltkirche zu einer Entscheidung heraus: Treibt sie den von der Inkulturationstheologie geforderten Prozeß in Richtung auf ein multikulturelles Christentum voran oder versucht sie, über ein Arrangement mit der westlichen Zivilisation Universalität als Begleitreligion der kapitalistischen Eroberung der Welt zu erreichen? Letzteres enthält die große Versuchung für die Kirche, die Praxis der traditionellen, im Kontext des Kolonialzeitalters entwickelten Mission «modernisiert» und endlich global erfolgreich weiterführen zu können. Gerade weil das Christentum wesentlich von der europäisch-abendländischen Kultur geprägt ist, bietet sich diese Orientierung an, und es ist zu fragen, ob sie nicht auch bei dem Projekt eines Weltkatechismus eine Rolle spielt.

Von den vielen Einwänden gegen eine solche Anbindung des Christentums an die eine «westliche» Welt seien zwei besonders wichtige genannt:

1. Die westliche Zivilisation ist gerade nicht gekennzeichnet durch ein Ineinander von Kultur und Religion, wie es für andere Kulturen wohl zutrifft[11], sondern sie kann zwischen Religion und Kultur trennen. Ihre «Toleranz» ist gerade ein Moment ihres Erfolgs: Sie erhebt gar nicht den Anspruch, eine bestimmte Kultur und Religion verbreiten zu wollen, sie gibt sich bescheiden, rein instrumentell orientiert — und durchherrscht gerade so zunehmend alle Kulturen und Religionen. Es wäre vermessen anzunehmen, das Christentum könne sich diesem Prozeß entziehen; im Gegenteil kann beobachtet werden, wie die westliche Zivilisation versucht, sich die Religion zu unterwerfen: Deren befreiendes und kritisches Potential wird verkehrt zur Kompensation der durch die Modernisierung aufgerissenen existentiellen Wunden, bzw. der tröstenden Bearbeitung des Unvermeidlichen[12]. Religion und Kultur werden so zum Begleitprogramm der Modernisierung, sie sind von ihr her funktionalisiert.

2. Wichtiger noch ist ein zweiter Grund, der aus der Sendung der Kirche herrührt. Die in den letzten Jahrzehnten realisierte (und in dieser Zeitschrift vielbesprochene) Rückbesinnung der Kirche auf ihren spezifischen Ort an der Seite der Armen, der Opfer, in denen sie ihren Herrn erkennt, führt sie auf die Seite derer, die von der westlichen Zivilisation bedroht bzw. die Opfer der Modernisierungsprozesse sind (was für das europäische Christentum die kritische Auseinandersetzung mit der eigenen kulturellen Her-

kunft impliziert.) Diese aus Schrift und Tradition begründete Parteilichkeit der Kirche erfordert, daß sie nicht zuerst nach einer möglichst effizienten globalen Selbstverbreitung fragt, sondern nach den Notwendigkeiten des Dienstes an den Armen, Ohnmächtigen, Marginalisierten und kulturell «Anderen». Diese Parteilichkeit kann die Kirche aber nur realisieren, wenn sie wirklich in der Welt der bedrohten «Anderen» lebt, wenn sie die Inkulturationsprozesse vorantreibt.

Inkulturation — zwischen Uniformismus und Kontextualismus

Damit stellt sich aber ein grundlegendes Problem für die eine Kirche. Das Christentum ist schon «inkulturiert», zunächst in die jüdische, dann in die hellenistisch geprägte europäisch-abendländische Kultur, und bei näherem Hinsehen wird deutlich, daß es ein «nicht-inkulturiertes Christentum», das dann in die jeweilige Kultur «eingesenkt» werden soll, gar nicht gibt, auch nicht geben kann (eine Tatsache, die durch das Assoziationsfeld des Begriffs Inkulturation leicht überdeckt wird)[13]. Dies bedeutet aber, daß es keine «Identitätsgarantie» bei der Inkulturation gibt, keinen «Kernbestand», der vom Inkulturationsprozeß unberührt bliebe. Wenn Inkulturation kein Trickbegriff ist, mit dessen Hilfe nur auf subtile Weise die Eingliederung in die westliche Kirche befördert werden soll[14], dann bedeutet sie für die Kirche ein großes Wagnis: Darauf zu verzichten, den christlichen Glauben von außen an eine andere Kultur heranzutragen, vielmehr Inkulturation als eine Praxis zu verstehen, den Glauben aus dem Inneren einer anderen Kultur heraus, aus deren eigenen «Rationalitätsstrukturen», und das heißt von den dieser Kultur angehörigen Menschen her zu formulieren[15].

Dies führt nicht, wie manchmal vermutet wird, in einen radikalen Kontextualismus, der die nach «innen» gewonnenen Plausibilitäten nicht mehr für nach außen vermittelbar hält, denn die Forschungen zur interkulturellen Kommunikation zeigen die prinzipielle Möglichkeit kulturübergreifender Verständigung. Sie zeigen zugleich aber auch, wie sehr der interkulturelle Dialog auf der Bereitschaft zu Veränderungen auf *beiden* Seiten basiert.

J. Habermas faßt dies so zusammen: «Die Verschmelzung der Interpretationshoriztonte, auf die nach Gadamer jeder Verständigungsprozeß abzielt, bedeutet keine Assimilation an ‹uns›, sondern immer eine Konvergenz ‹unserer› *und* ‹ihrer› Perspektiven — gleichviel ob ‹sie› oder ‹wir› oder beide Seiten die bis dahin üblichen Rechtfertigungspraktiken mehr oder weniger reformieren müssen. Noch im schwierigsten Verständigungsprozeß stützen sich alle Parteien auf den gemeinsamen, wenn auch jeweils aus dem eigenen Kontext heraus entworfenen Bezugspunkt eines möglichen Konsenses. Denn Konzepte wie Wahrheit, Rationalität oder Rechtfertigung spielen in *jeder* Sprachgemeinschaft, auch wenn sie verschieden interpretiert und nach verschiedenen Kriterien angewendet werden, *dieselbe* grammatische Rolle. Gewiß haben sich einige Kulturen mehr als andere in der Fähigkeit geübt, sich von sich zu distanzieren. Aber alle Sprachen bieten die Möglichkeit, zwischen dem, was wahr ist, und dem, was wir für wahr halten, zu unterscheiden. In die Pragmatik jeden Sprachgebrauchs ist die Unterstellung einer gemeinsamen objektiven Welt eingebaut ... An der Möglichkeit sprachlicher Verständigung können wir einen Begriff situierter Vernunft ablesen, die ihre Stimme in zugleich kontextabhängigen und transzendierenden Geltungsansprüchen erhebt. Die für Propositionen und Normen beanspruchte Geltung transzendiert Räume und Zeiten, aber der Geltungsanspruch wird jeweils hier und jetzt in bestimmten Kontexten erhoben und mit faktischen Handlungsfolgen akzeptiert oder zurückgewiesen.»[16]

Die Notwendigkeit, zugleich kontextabhängige und diesen Kontext transzendierende Geltungsansprüche zu erheben, beschreibt P. Suess im Blick auf die spezifischen kirchlichen Fragestellungen als Notwendigkeit einer «Zweisprachigkeit» (bilinguismo). «Die geographischen und kulturellen Räume, in denen ein Zeichen exakt dieselbe Bedeutung hat... sind ziemlich klein. Wie soll man sich in einer universalen Kirche verständigen, wenn die kommunikative Fähigkeit ihrer Symbole und Zeichen derart eingeschränkt ist? Die Lösung geht in Richtung eines ‹Bilinguismus›, durch den eine ‹allgemeine Sprache› die zwischenkirchliche Kommunikation sichert, und eine ‹spezifische Sprache› die Kommunikation im Inneren einer Ortskirche.»[17] Mit der Frage, wie diese beiden Sprachen inner-

lich miteinander verbunden sind, eröffnet sich ein ganzes Spektrum weiterer Probleme, die hier nicht mehr angesprochen werden können.

Es ist ohnehin so, daß sich diese Fragen interkultureller Kommunikation erst als weltkirchlich relevante Fragen stellen, wenn es ein in verschiedene Kulturen inkulturiertes Christentum gibt, was noch nicht der Fall ist. Bislang gibt es erst Versuche, die ahnen lassen, wie es gehen könnte[18].

Solidarität in der Einen, multikulturellen Welt

Wenn sich die Kirche angesichts des global drohenden Zusammenschlusses zur einen, westlich durchherrschten Welt für das Wagnis eines multikulturellen Christentums, entscheidet, dann ist dies auch eine politische Option. Es ist die Absage an eine Nachbildung der einheitlichen Welt in Form einer einheitlichen Kirche, und es ist zugleich auch die Ablehnung einer Aufsplitterung des Christentums in eine Vielzahl beziehungslos nebeneinander stehender Kulturen. Das Projekt eines multikulturellen Christentums in einer multikulturellen Welt ist auf eine gegenseitige Solidarität der Beteiligten allein schon deshalb angewiesen, weil es anders keine Realisierungschance hätte. Auch in diesem Zusammenhang der Überlegungen zur Solidarität der von der Vereinheitlichung bedrohten Kulturen begegnet der Begriff «Eine Welt». Er zielt hier auf die Überwindung einer als klassifizierend empfundenen Unterscheidung von 1., 2., 3. und 4. Welt und betont die Solidarität derer, die entweder Opfer der Modernisierungsprogramme westlicher Zivilisation sind oder es zu werden drohen, und derer, die im Kontext der westlichen Industrieländer selbst eine kritische politische Praxis verfolgen, weil sie sich die «Perspektive der Opfer» zu eigen gemacht haben. Ihre Solidarität in der einen, multikulturellen Welt hat einen spezifischen Charakter, weil sie nicht auf eine Angleichung untereinander zielt, sondern Differenz und Andersheit achtet und gerade so ihre Stärke zu bestimmen versucht.

Von einer solchen Solidaritätskonzeption her wird auch die innere Verbindung der beiden großen theologischen Themen «Inkulturation» und «Befreiung» deutlich, und es ist leicht nachvollziehbar, daß die in der «Ökumenischen Vereinigung der Dritte-Welt-Theologen» (EATWOT) einige Jahre lang leidenschaftlich geführte Debatte, ob der Schlüsselbegriff einer von der Dritten Welt her formulierten Theologie «Inkulturation» oder «Befreiung» heiße, im Sinne einer Konvergenz des von beiden Bezeichneten gelöst werden konnte[19]. «Inkulturation» und «Befreiung» stehen für eine andere «Eine Welt» als die, deren Konturen in der Wirklichkeit gegenwärtig immer deutlicher sichtbar werden. Es ist notwendig, die «Eine Welt» der westlichen Zivilisation von der «Einen Welt» derer zu unterscheiden, die sich dieser Zivilisation nicht unterwerfen wollen. Jene Eine Welt ist eine Gefahr, diese eine Chance für die Weltkirche.

[1] E. Altvater, Sachzwang Weltmarkt (Hamburg 1987) 228.

[2] Ebd., 228.

[3] Vgl. ebd., 104-107; 172-190 u. ö.

[4] H.M. Enzensberger, Eurozentrismus wider Willen. Ein politisches Vexierbild, in: Ders., Politische Brosamen (Frankfurt 1982) 31-52; hier: 47f.

[5] Ebd., 50. Zugleich muß mitbedacht werden, daß die Form der nachholenden «fordistischen» Industrialisierung allein schon wegen der Begrenztheit der natürlichen Ressourcen gar nicht allen Ländern der Erde möglich sein kann.

[6] U. Menzel/D. Senghaas, Kultur und Entwicklung, in: Dies., Europas Entwicklung und die Dritte Welt. Eine Bestandsaufnahme (Frankfurt 1986) 73-86; hier: 84.

[7] H. Marcuse, Der Eindimensionale Mensch (Neuwied/Berlin 1967) 18f.

[8] H.M. Enzensberger, Eurozentrismus... (Anm. 4), 41.

[9] Vgl. J.B. Metz, Wohin ist Gott, wohin denn der Mensch? in: F.-X. Kaufmann/Ders. Zukunftsfähigkeit. Suchbewegung im Christentum (Freiburg i.B. 1987) 124-147.

[10] Vgl. etwa R. Kößler, Entwicklungs-Optionen zwischen Weltmarktzusammenhang und Selbstbestimmung. Aspekte eines multifokalen Entwicklungsbegriffs, in: Peripherie (Zeitschrift für Politik und Ökonomie in der Dritten Welt), 8. Jg., Nr. 29 (Januar 1988), 6-23.

[11] Vgl. dazu beispielsweise A. Pieris, Theologie der Befreiung in Asien. Christentum im Kontext der Armut und der Religionen (Freiburg i.B. 1986) 80f.

[12] Vgl. z.B. die Beschreibung der gesellschaftlichen Rolle des Christentums bei H. Lübbe, Religion nach der Aufklärung (Graz/Wien/Köln 1986).

[13] Vgl. dazu den Beitrag von J.B. Metz in diesem Heft. Auf eine ausführliche begriffliche Diskussion der hier verwendeten Begriffe wie Kultur, Inkulturation, westliche Zivilisation usw. mußte verzichtet werden; vgl. dazu A. Pieris, Theologie... (Anm. 11), insbes. 79-91; P. Suess, Inculturação. Desafios — caminhos — metas, erscheint Anfang 1986 in der Revista Eclesiastica Brasileira, Petrópolis.

[14] A. Pieris, Theologie... (Anm. 11), 83f zitiert einen Buddhisten (G. Vitanage), der über die Inkulturationsbewegung sagt: «Es scheint sich dabei um eine Tarnung zu han-

deln, zu der man seine Zuflucht nimmt, um in die beeindruckende Masse der Buddhisten einzubrechen und aus ihnen Proselyten zu werben, wobei man die beträchtlichen finanziellen Mittel der Kirche ausnützt. Dieses Vorgehen gleicht der Taktik eines Chamäleons, welches die Farbe seiner Umgebung annimmt, um sein Opfer zu überlisten.»

[15] Bisher war es in der Regel so, daß das Bekenntnis zum Christentum einen mehr oder weniger starken Bruch mit der eigenen Kultur (und Religion) bedeutete. A. Pieris, Theologie... (Anm. 11), betont die Notwendigkeit, ein inkulturiertes Christentum gerade im Durchgang durch die eigene Kultur und Religion zu finden. Er verweist dazu auf die Taufe Jesu durch Johannes, denn nicht Jesus taufte Johannes (wie die Kirche in ihrem Selbstverständnis gerne unterstellt), sondern umgekehrt. «Indem er (Jesus) eintauchte in den Strom einer alten Spiritualität, trat er aus dieser hervor mit seiner eigenen neuen Mission.... Ist es nicht die Furcht vor dem Verlust ihrer Identität, die die Ortskirche daran hindert, dies zu entdecken? Ist es nicht die Furcht zu sterben, die sie davon abhält zu leben?» (S. 74f.)

[16] J. Habermas, Die Einheit der Vernunft in der Vielheit ihrer Stimmen, in: Merkur (Deutsche Zeitschrift für europäisches Denken), 42 (1988/1) 1-14; hier: 11f.

[17] P. Suess, Inculturação... (Anm. 13); hier zitiert nach dem Manuskript, 42 S.; S. 31.

[18] Vgl. dazu z.B. A. Wagua, Erfahrungen im Dialog zwischen dem Christentum und der einheimischen Religion der Kuna, in: J.B. Metz/P. Rottländer (Hg.), Lateinamerika und Europa. Dialog der Theologen (München/Mainz 1988) 135-145; A. Pieris, Christentum und Buddhismus im Dialog aus der Mitte ihrer Traditionen, in: A. Bsteh (Hg.), Dialog aus der Mitte christlicher Theologie (Mödling, Österreich, 1987) 131-178.

[19] Die Inkulturation-Befreiung-Debatte entzündete sich an der Rede von A. Pieris auf der III. EATWOT-Konferenz (Asiatische Theologische Konferenz, Colombo/Wennappuwa 1979), vgl. Pieris, Theologie der..., 131-160; wichtige Beiträge der Debatte: C.H. Abesamis, Faith and Life Reflections from the Grassroots in the Philippines, in: V. Fabella, Asia's Struggle for Full Humanity: Towards a Relevant Theology (New York 1980) 123-139; verschiedene Beiträge in Logos, Vol. 20, Nr. 1 (März 1981); die Klärung zeigte sich auf der V. EATWOT-Konferenz, New Dehli 1981, vgl. die Rede von A. Pieris, in: Ders. Theologie der ..., 161-199, sowie das Abschlußdokument dieser Konferenz in: Herausgefordert durch die Armen. Dokumente der Ökumenischen Vereinigung von Dritte-Welt-Theologen 1976-1983 (Freiburg i.B. 1983) 144-135.

PETER ROTTLÄNDER

1953 in Gummersbach, Bundesrepublik Deutschland, geboren. Studium der Theologie in Bonn und Münster, 1979-83 theologischer Referent an einer Jugendbildungsstätte, 1983-89 Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Fundamentaltheologischen Seminar der Universität Münster, 1987 theologische Promotion, seit 1.2.89 tätig bei Misereor, Aachen. Publikationen: Verschiedene Buch- und Zeitschriftenaufsätze; Herausgeber von: «Theologie der Befreiung und Marxismus» (Münster 1986); zusammen mit J.B. Metz: Lateinamerika und Europa. Dialog der Theologen (München/Mainz 1988). Anschrift: Mozartstr. 9, D-5100 Aachen.

Anhang

Vladimir Benda

Der Weltkatechismus und der konziliare Prozeß für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung

Weltkatechismus und konziliarer Prozeß, das sind zwei Projekte unserer Zeit, die zwar auf den ersten Blick nichts gemeinsam haben, aber indirekt zusammenhängen: Nach katholischen bzw. vatikanischen Vorstellungen soll der Weltkatechismus ein, sogar *das* zentralisierende Modell eines «Lehrmittels» bzw. eines «Glaubensdokuments» sein. Wie aus diesem Heft ersichtlich ist, hätten damit jedoch manche Theologen und Katecheten erhebliche Schwierigkeiten. Schon vor Jahren hat B. Häring in seinem Buch «Frei in Christus», I, (Herder 1979) 95, vorausgesehen, daß «biblisch» heute immer noch nur «dicta probantia» zur zentralisierten Theologie bedeuten kann und «liturgisch» ohne Koinonia und Diakonia unvollständig ist.

Das Projekt des konziliaren Prozesses für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung versteht sich ebenfalls als etwas «Ganzweltliches», obwohl sich auch hier Schwierigkeiten ergeben, weil es immer noch zu «europäisch» aussieht (vgl. Publik-Forum, Nr. 17/18, S. 7 «Europas Enge sprengen». Es geht hier um die Kritik seitens der Dritten Welt).

Aber wir fragen zunächst: Was bedeutet ein solcher Prozeß? Schon 1934 hat Dietrich Bonhoeffer angesichts der Bedrohungen durch das Naziregime zu einem ökumenischen Konzil aufgerufen, das «den Frieden Christi über die rasende Welt ausruft». Dies sind prophetische Worte, aber die Christen waren damals für sie noch nicht reif und haben sie daher nicht begriffen. (Hier zeigt sich erneut, daß die Christenheit oftmals auf den fahrenden Zug aufspringt oder ihn sogar verpaßt, da nicht wenige Christen es immer noch für gesünder halten, zu Fuß durch die Welt zu gehen, weil auch Jesus dies getan habe. Solche Vorstellungen sind jedoch recht fundamentalistisch).

Ist nun Bonhoeffers Gedanke von den Christen später aufgegriffen worden?

I.

1983 hielt der Ökumenische Rat der Kirchen in Vancouver/Kanada seine Vollversammlung ab. Dort wurde beantragt, 1990 ein ökumenisches Konzil des Friedens einzuberufen, eine Weltkonferenz der Kirchen über Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung. Doch ein Projekt vorzulegen, ist eine Sache; es zu realisieren, ist etwas anderes. Auch dieser «friedenskonziliare Prozeß» mußte die Kluft zwischen Theorie und Praxis erfahren. Der Ökumenische Rat der Kirchen hat auch die römisch-katholische Kirche zur Mitarbeit eingeladen, aber erst nach längerer Zeit eine Antwort erhalten, die im Grunde positiv ist: Die Katholische Kirche wird zwar nicht Mitorganisator sein, jedoch theologisch mitarbeiten. Ja, sie arbeitet schon mit.

Inzwischen haben katholische und orthodoxe Theologen auf Schwierigkeiten mit dem Begriff «Ökumenisches Konzil» hingewiesen, weil in ihren Kirchen dieser terminus technicus schon über 1500 Jahre in anderem Sinn gebraucht wird und eigentlich ein kirchenrechtlicher und dogmatischer Begriff geworden ist. Evangelische, orthodoxe und katholische Christen haben sich sodann auf einen neuen Terminus geeinigt, auf «Konvokation». Aber der Ausdruck «konziliarer Prozeß» wird weiter gebraucht, weil er inzwischen einen konkreten Inhalt bekommen hat und der Begriff «konvokativer Prozeß» eher ungewöhnlich ist.

Für die Christen in Deutschland ist nicht nur wichtig, daß Bonhoeffer die Idee eines solchen Konzils initiiert hat, sondern auch, und ganz besonders, daß es Carl Friedrich von Weizsäcker, der bekannte deutsche Physiker und Philosoph, war, der es neu vorgestellt hat und sozusagen der Vater des konziliaren Prozesses geworden ist. Sein hierzu 1986 im Hanser-Verlag erschienenes Büchlein «Die Zeit drängt» sollte jeder von uns

lesen. Von Weizsäcker schreibt dort über die Forderungen an die heutige Welt und nennt dabei die drei wichtigsten: soziale Gerechtigkeit, politischen Frieden und Bewahrung der Schöpfung. Er bemüht sich, diese Forderungen theologisch einzuordnen und praktische Lösungsversuche bzw. eine neue Friedensethik anzubieten (vgl. hierzu II, S. 6).

Für uns Katholiken ist interessant, daß z.B. der schon zitierte B. Häring vor Jahren über den «Mut zum Einsatz für Gerechtigkeit und Frieden (aaO. I, 105) sprach und bezeugte: «Es gibt geschichtliche Augenblicke, in denen die Nichtbeteiligung das größte Fiasko ist» (164) und deshalb «unsere endzeitliche Hoffnung nur echt ist, wenn sie uns antreibt, hier und heute für eine bessere Zukunft, eine *gerechtere* Gesellschaft und eine *befriedetere* Welt einzutreten» (ebd.). Am Rande: Hier sind katholische Christen oft «unmündig», wenn sie von der «Amtskirche» immer und sogar schon zu Beginn einer Entwicklung fordern, daß sie Vorhut zu sein und die Zeichen der Zeit als erste zu erkennen habe. Es wäre ja schön, wenn wir das einmal erleben dürften, aber dies scheint eine unrealistische Vorstellung zu sein. Auch hier möchte ich Häring zitieren: «Die Amtskirche darf nicht überfordert werden. Es ist ein Zeichen mangelnden Freiheitssinnes und mangelnder Reife, wenn man von ihr fertige Lösungen für alle neuen Probleme verlangt .....» (ebd. 169).

II.

Inzwischen haben die verschiedensten Gremien und Organisationen Seminare und Konferenzen durchgeführt, z.B. in Nijmegen (NL), Budapest (Ungarn), Magdeburg und Erfurt (beide DDR), sowie in Nürnberg, Königstein und Stuttgart (alle BR Deutschland). Weitere Tagungen fanden u.a. in Österreich und der Schweiz, aber auch in Assisi (Italien) statt. Sogar in anderen Weltreligionen ist der Aufruf des Ökumenischen Rates beherzigt worden.

In der Pfingstwoche 1989 (15.-21. Mai) findet in Basel (Schweiz) die Europäische Versammlung «Frieden in Gerechtigkeit» statt, die zur Vorbereitung auf die vom 03. bis 12. März 1990 in Seoul (Korea) geplante «Weltkonvokation für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung» dient. In Basel «wollen die Kirchen ein möglichst verbindliches Wort der Christenheit zu den Problemen der Friedenserhaltung, der Schaffung von mehr Gerechtigkeit zwischen Nord und Süd und der Umweltproblematik an die Politiker richten» (Ev. Pressedient epd, BRD).

Wenn ich im folgenden kurz auf zwei Konferenzen in der Bundesrepublik Deutschland eingehe, so nicht nur, weil ich in einem Nachbarland lebe und die Bundesrepublik Deutschland mein theologisches «Vaterland» geworden ist, sondern vor allem, weil Bonhoeffer und von Weizsäcker aus Deutschland kommen und der Prozeß daher in diesem Land besonders fortgeschritten und man schon zu konkreten Ergebnissen gekommen ist.

Vom 13. bis 16. April 1988 fand in Königstein die erste Phase des Ökumenischen Forums «Gerechtigkeit, Frieden, Bewahrung der Schöpfung» statt. Sie wurde von der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in der Bundesrepublik Deutschland und Berlin (West) (ACK) organisiert. Von den 120 Delegierten kamen je 40 von der evangelischen und katholischen und weitere 40 von anderen Kirchen. Der geistliche Charakter des Forums wurde durch Gottesdienste und tägliche Bibelarbeit unterstrichen. Sachreferate zu jedem der drei Aspekte gaben eine erste Orientierung.

Das Referat zum Themenkreis Gerechtigkeit hielt Professor Erich Geldbach vom Konfessionskundlichen Institut Bensheim. Seine Grundgedanken: Allein der Wille Gottes, wie er sich in Jesus Christus zeigt, kann Ausgangspunkt unserer Überlegungen sein. Aber nach Gottes Willen fragen heißt nach Gottes Alternative fragen. Gott ist immer ein Befreier der Unterdrückten. Doch auch die Unterdrücker gehören zu den Versklavten, denn durch ihre Ungerechtigkeit begeben sie sich in die selbstgemachte Versklavung. Beide, Unterdrücker und Unterdrückte, brauchen daher Gottes Befreiung und Versöhnung.

Nach Gottes Willen fragen heißt nach seiner gemeinschaftstiftenden Bundestreue, nach der Menschenwürde, schließlich nach dem Reich Gottes fragen. Ein Wirtschaftssystem muß nach dem beurteilt werden, was es zum Aufbau einer nationalen und internationalen Gemeinschaft leistet. Von daher lassen sich mit den amerikanischen Bischöfen Armut und Arbeitslosigkeit als eine nicht nur physische Existenzbedrohung beschreiben, sondern als Vernichtung des Gemein-

schaftsbezugs eines Menschen und als Verneinung seines Wertes in der Gemeinschaft. Daraus müssen wir ethische Konsequenzen ziehen: Die Kirche, so zitierte Geldbach Martin Luther King, darf kein Thermometer in der Gesellschaft sein, also kein Meßinstrument, sondern sie muß ein Thermostat werden, also ein Regulativ, und er fügte hinzu: «Gerechtigkeit ist die Meßeinheit, auf die der Thermostat einzustellen ist.»

Das Sachreferat zum Themenkreis *Frieden* hielt Professor C.F. von Weizsäcker. Seine Hauptgedanken: Die uns gestellten Sachfragen sind weltlich, diesseitig, dringend. Die drei Themen — Frieden, Gerechtigkeit, Bewahrung der Schöpfung — bedingen sich gegenseitig. Die Menschheit kann in ihrer derzeitigen Phase nur dann ohne geschichtlich beispiellose Katastrophen überleben, wenn und woweit es ihr gelingt, die Institution des Krieges zu überwinden. Dies bedeutet:

— Die Abrüstungsverhandlungen zwischen den Supermächten sind zu ermutigen;
— Verbot des Waffenexports ist zu fordern;
— Friedenserziehung ist zu fördern.

Das Sachreferat zum Thema *Schöpfung* hielt Jean-Pierre Ribaut vom Umweltschutzbüro des Europarats in Straßburg. Seine Schlußfolgerungen:

— Mensch und Menschheit müssen ihre Haltung gegenüber der Umwelt ändern;
— die geänderte Denk- und Verhaltensweise verlangt Vorsicht und Weisheit in der Nutzung der Erdschätze; Energie, Wasser, Erze und Erdölprodukte dürfen nicht mehr verschwendet werden;
— die Kirchen müssen das Bewußtsein hierfür wecken; die neueste päpstliche Enzyklika «Sollicitudo Rei Socialis» ist aus diesem Gesichtspunkt sehr lehrreich;
— die neuen Verhaltensweisen werden dann — hoffentlich — eine Änderung des Menschen nach sich ziehen, die ihre Basis in den Grundwerten des Evangeliums — Demut, Respekt, aktive Solidarität, Engagement u.a. — sucht und hat. Nur so kann der Mensch seiner ihm von Gott übertragenen Aufgabe als Verwalter seiner Schöpfung gerecht werden (Dokumentation epd, Nr. 19-20/88, Frankfurt/M.).

Ergebnis des Königsteiner Forums: Quer durch Deutschland zeigte sich an der kirchlichen Basis bei Hunderten von Diskussionen und Arbeitssitzungen in Gemeinden und Gruppen der christlichen Kirchen eine erhebliche Unzufriedenheit mit den dort erarbeiteten Thesen: «Oberflächlich und verwaschen» wurden einige genannt; die Ökumenische Initiative «Eine Welt» in Köln sprach von «leeren Hülsen, die keinerlei Konsequenzen für unser christliches Handeln aufzeigen». Besonders die Arbeitsgruppe «Frieden II», die sich mit der Überwindung der Abschreckung zu beschäftigen hatte, wurde heftig kritisiert, nicht zuletzt, weil sich ihre Mitglieder — unter ihnen vier hohe Offiziere der Bundeswehr, Professoren der Politikwissenschaft, Pazifisten, Vertreter der Gruppe «Ordensleute für den Frieden» — unversöhnlich gegenüberstanden. 800 Eingaben zu den Königsteiner Thesen gingen bei der Geschäftsstelle des Forums in Hannover ein und mußten bei der Vorbereitung der 2. Phase des Ökumenischen Forums beachtet werden. Diese fand vom 20. bis 22. Oktober 1988 in Stuttgart statt, wiederum von der ACK organisiert.

Auch hier brachen die Gegensätze zwischen den verschiedenen Richtungen wieder auf, aber man kam doch zu konkreten und besseren Formulierungen über Krieg, nukleare Abschreckung, Kriegsdienstverweigerung: Am letzten Tag wurde über vier Dutzend Änderungsanträge und eine über 70 Seiten starke Beschlußvorlage im überwiegenden Konsens diskutiert und abgestimmt. Alle christlichen Kirchen der Bundesrepublik Deutschland haben mit *einer* Stimme Position bezogen zu den Fragen von Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung — ein historisches Ereignis. «Auch die Politiker werden sich dieser Tatsache und den damit verbundenen Konsequenzen nicht entziehen können» (Frank S. Rödiger im Deutschen Allgemeinen Sonntagsblatt Nr. 44/88).

III.

Diese eher unvollständige Information über den konziliaren Prozeß schreibe ich nur zwei Wochen nach dem Stuttgarter Forum. Inzwischen erhielt ich den ersten Entwurf eines Arbeitsdokuments für die bereits erwähnte Europäische Ökumenische Versammlung in Basel, der sich auf die Diskussionen der gemeinsamen Planungsgruppe der Konferenz Europäischer Kirchen (KEK) und des Rates der Europäischen Bischofskonferenzen (Consilium Conferentiarum

Episcopalium Europae — CCEE) stützt. Mit ihm sollen Christen und Kirchen in allen europäischen Ländern und auf allen Ebenen eingeladen werden, sich an der Formulierung einer christlichen Antwort auf die Krise und die Chancen der heutigen Welt zu beteiligen. Die Veranstalter verstehen die Basler Versammlung als einen Akt des Gehorsams vor Gott und beten darum, fähig zu sein, den Heiligen Geist zu hören und ihm gehorsam zu sein. Sie bekennen sich zu der Schuld der europäischen Kirchen und Christen an der Eroberung, Kolonisierung, wirtschaftlichen Ausbeutung und kulturellen Beherrschung der Dritten Welt und sehen ihre Mitverantwortung an der dadurch entstandenen weltweiten Krise. Sie verweisen auf das Bild vom «europäischen Haus», einem Teil des Weltdorfes, und auf die Notwendigkeit, daß wir, die wir in Europa so enge Nachbarn sind, einen Weg finden müssen, um im gleichen Raum zusammenzuleben, trotz der Tatsache verschiedener Völker, politischer Systeme und Weltanschauungen. Hierauf werde ich in IV noch eingehen.

Das Arbeitsdokument, dem ein zweiter Entwurf folgen wird, enthält eine Fülle bedenkenswerter Anregungen, auf die hier nicht eingegangen werden kann.

IV.

Wozu dienen diese Informationen über den konziliaren Prozeß in einer CONCILIUM-Ausgabe, die sich mit dem Problem des Weltkatechismus beschäftigt, und warum trägt sie ausgerechnet ein Tschechoslowake vor? Hierzu bemerke ich folgendes:

Das inzwischen weithin bekannte Bild vom «europäischen Haus», das die Pluralität in Europa berücksichtigt und zugleich unsere Verpflichtung gegenüber diesem gemeinsamen, aber gespaltenen Haus unterstreicht, ist gerade für die Christen in Osteuropa eine Zukunftshoffnung. Auch wir möchten an der Verwirklichung von Gerechtigkeit und Frieden sowie der Bewahrung der Schöpfung mitarbeiten. Da wir in anderen politischen Systemen leben, müssen wir, um überhaupt unserer Stimme Gehör zu verschaffen, unsere Friedensarbeit manchmal gemeinsam mit nichtchristlichen Gruppen (Marxisten, Atheisten) leisten, mit denen wir nicht nur schon über 40 Jahre zusammenleben, sondern auch nicht selten schon in einem langjährigen Dialog (nicht in stetiger Konfrontation) stehen. Sollen wir weiter schweigen oder sollen wir wenigstens auf diese Weise unsere Stimme erheben in diesem europäischen Haus, selbst auf die Gefahr hin, daß wir von den Christen in Westeuropa manchmal mißverstanden und als «Kollaborateure» abgeurteilt werden? Der konziliare Prozeß läßt uns auf mehr Verständnis für unsere Situation bei unseren europäischen Mitchristen hoffen, und deshalb beobachten wir ihn mit so großem Interesse und in christlicher Hoffnung.

Noch ein Aspekt zum Abschluß: Weltkatechismus und konziliarer Prozeß sind sicher ganz verschieden, aber für unsere Zeit typische Projekte: Auf der einen Seite Konzentration auf die eine Lehre, sogar die eine Katechese, als ob heute eine reale polyzentrische Inkulturation nicht mehr existierte; auf der anderen Seite eine authentische christliche Dezentralisation des Dienstes (der Dienste) an der heutigen Menschheit, obwohl wir mit dem Bibelwort (ein Glaube, eine Taufe, ein Herr) ökumenisch noch lange nicht fertig sein werden. Beide Methoden haben Vor- und Nachteile, aber eines steht fest: Für die Ökumene, für den Weltdienst kann und darf man heute nichts «dogmatisieren». Wir befinden uns in einer Situation, in der wir «Prozessen» freien Lauf lassen müssen, und zwar nicht nur «immanenten Trinitätsprozessen» (die sicher der Urgrund aller Aktivitäten sind und bleiben), sondern auch allen «ökonomischen Weltprozessen», die ökumenisch-konziliar sein sollen und immer bleiben. Im konziliaren Prozeß, mit dem wir uns beschäftigt haben, zeigt sich eine weltliche Analogie der Perichoresis: Der *gerechte* Vater, der ewige Urquell des Weltalls; der Sohn, der persönlich unser *Friede* geworden ist und bleibt; der Heilige Geist, der alles in jedem Augenblick erneuert, inspiriert und *bewahrt.*

VLADIMIR BENDA

1927 in der Tschechoslowakei geboren. 1950 Priesterweihe in Prag, seither als Seelsorger tätig; 1962 Promotion an der Theolog. Fakultät in Leitmeritz mit einer Dissertation zum Thema «Priestertum im Alten u. Neuen Testament; 1974 dort Habilitation mit einer Arbeit zu Karl Rahners Studie «Die Zukunft der Kirche hat schon begonnen». 12 Jahre Dozent an der Theolog. Fakultät in Leitmeritz (Theolog. Grundkurs und Praktische Theologie). Veröffentlichungen: «Tagebuch des kleinen Joseph» (Katechismus f. Kinder), 1968; Suchen (Fragen nach dem Sinn des Lebens), 1988; Finden (Theolog. Antworten), erscheint 1989; Theolog. Systematik (Heilsgeschichtl. Wörterbuch) ersch. 1989. Anschrift: CS-147 00 Praha 4, Branická 21, CSSR.

Topos Taschenbücher

Besinnung — Orientierung — sinnvolle Geschenke



Irene Mieth
Katechese in der Küche
Kinderfragen verlangen Antwort
Mit einem Nachwort von Prof. Dr. J.-B. Brantschen
Topos 194
Ca. 132 S. Kt. Ca. DM 8,80

Irene Mieth zeigt, wie in der Auseinandersetzung mit den Vorstellungen von Kindern der eigene Glaube herausgefordert wird, und wie Kinderfragen zum Glauben theologisch richtig beantwortet werden können.

Willi Hoffsümmer
Geschichten für Kranke
Mit Zeichnungen von K. H. Hamacher
Topos 188
108 S. Kt. DM 8,80

Krankheit bedeutet Leid, oft Verzweiflung; sie kann aber auch eine Chance sein, mehr Überblick und Lebenssinn zu finden. Geschichten und Gedichte zu diesem Thema — für kranke Menschen, ihre Verwandten, Freunde und Helfer.

Schalom Ben-Chorin
Als Gott schwieg
Ein jüdisches Credo
Topos 191
Ca. 96 S. Kt. DM 8,80

Schalom Ben-Chorin setzt sich mit dem Holocaust und der Errichtung des Staates Israel auseinander und gibt ein sehr persönliches und aufrüttelndes Zeugnis seines Glaubens.



Romano Guardini
Die letzten Dinge
Die christliche Lehre vom Tode, der Läuterung nach dem Tode, Auferstehung, Gericht und Ewigkeit
Topos 192
Ca. 128 S. Kt. Ca. DM 8,80





Marie-Louise Gubler
Der Name der Jungfrau war Maria
Rückbesinnung auf die biblische Botschaft
Topos 193
Ca. 120 S. Kt. Ca. DM 8,80

Theologisch fundiert, verständlich und auf der Grundlage der Fragen heutiger Frauen führt dieser Band hin zu den biblischen Zeugnissen über Maria und hilft, Fehldeutungen und Mißverständnisse zu überwinden.



Paul Mommertz
Gott undsoweiter
Herzschlagzeilen
Aphorismen
Topos 190
174 S. Kt. DM 9,80

MATTHIAS-GRÜNEWALD-VERLAG • MAINZ

CONCILIUM aktuell

Leonardo Boff

Das Ende der Produktion eines billigen Antikommunismus

Im real-existierenden Sozialismus gibt es unbestreitbare Veränderungen, welche die Fundamente des sozialistischen Systems betreffen. Es genügt hier, auf einige Punkte auf der Tagesordnung der derzeitigen Entwicklung hinzuweisen, die mittlerweile zu Symbolworten geworden sind: Glasnost und Perestrojka in der UdSSR, Modernisierung in China, Kurskorrektur in Kuba, Anerkennung der Religion als einer grundlegenden anthropologischen Gegebenheit, die äußerst wichtig ist für den Aufbau der Gesellschaft, in der es einen Ort geben müsse für Großmut und Uneigennützigkeit, für die ethische Bedeutung der Existenz und die richtige Pflege der Utopie (nach Äußerungen des Beauftragten für Angelegenheit der Religion in der UdSSR, Chartschow), die häufige Verwendung des Ausdrucks «Geistigkeit» in den Ansprachen Gorbatschows, womit die wichtige Rolle intersubjektiver Beziehungen und der unersetzbare Wert des einzelnen als menschlicher Person angedeutet werden soll. Das vielleicht bezeichnendste Ereignis war die Begegnung des Staatspräsidenten der UdSSR, Andrej Gromiko, mit Patriarch Pimen, der am 11. Juni 1988 zusammen mit 500 Repräsentanten von Religionen, die aus aller Welt zur Feier des 1000. Jahrestages der Einführung des Christentums in den Ländern der «Rus» gekommen waren, im Obersten Sowjet empfangen wurde. Da gab es ein mehr als zweistündiges offenes Gespräch über religiöse Fragen, über Abrüstung und Zusammenarbeit der Kirchen für den Weltfrieden.

Diese und ähnliche Ereignisse und Tatbestände können nicht als Falschspiel gedeutet werden, so als wenn dies alles nur eine neue Spielart atheistischer Taktik zur Verhöhnung der Religion als «Opium des Volkes» wäre. Im Herzen des Kremls war damals schon und ist heute noch eine Veränderung im Gang. Wir glauben, daß solche Tatsachen richtigerweise gedeutet werden müssen als Hinweise auf wesentliche Veränderungen im Verständnis des Sozialismus. Die stalinistische Version, die dogmatisch und autoritär war, scheint heute endgültig überholt zu sein. Selbst wenn die Repression in China die Forderungen nach mehr Freiheit zu ersticken versucht, so bleibt doch die Tatsache der Massendemonstration auf dem Platz des himmlischen Friedens in Peking. Und der Sieg von «Solidarność» in Polen ist zu verstehen als Bemühung um die Erweiterung des demokratischen Spielraums innerhalb des Sozialismus, ohne daß man — wie es in gewissen westlichen Kreisen irrigerweise gedeutet wird — den Weg des Sozialismus verlassen möchte, um zu einer menschlicheren Gesellschaft zu gelangen.

Was enthüllen diese wenigen Tatsachen? Sie zeigen, daß es weder in den Kirchen noch in den Gesellschaften Verabsolutierungen gibt, die langfristig den Idealen der politischen Beteiligung der Bürger widerstehen können. Es sind dies die ältesten politischen Ideale der Menschheit. Und die nehmen immer ihren Weg gegen alle Hindernisse der Unterdrückung und der Machtkontrolle.

Diese Tatsachen enthüllen auch, daß die Tage der Produktion eines billigen Antikommunismus gezählt sind. Mächtige Kreise der Gesellschaft in den Bereichen von Universitäten, Industrie und Militär lebten doch geradezu von der Konfrontation zwischen Kommunismus und Kapitalismus. Auf seiten des Kommunismus gab es eben die Unterdrückung, auf seiten des Kapitalismus dagegen die Demokratie. Heute stellen wir fest, daß die Länder des Ostens im Diskurs über die Demokratie die Führung übernehmen, während in den abhängigen kapitalistischen Ländern der Peripherie die Unterdrückung wächst. Heute wird immer deutlicher, daß die grundlegenden Fragen nicht in der Konfrontation zwischen Ost und West, zwischen Kapitalismus und Kommunismus, sondern zwischen Nord und Süd, zwischen entwickelten und in Unterentwicklung gehaltenen Ländern, angesiedelt sind. Was tun die beiden Systeme des Kapitalismus und des Sozialismus, um zwei Drittel der Menschheit aus dem Elend herauszuziehen? Was tun sie gemeinsam, um der nuklearen Apokalypse zu entgehen, die drohend über allem Geschaffenen und über allem durch gewaltige menschliche Anstrengungen Erbauten heraufzieht?

Schließlich werden nun die Kirchen von der gesellschaftlichen Last befreit, die ihnen von den westlichen Regierungen liberal-bürgerlicher Prägung auferlegt worden war: den Antikommunis-

mus lebendig zu erhalten unter dem Vorwand, es gehe um die Verteidigung der Religion und der menschlichen Freiheiten. Heute öffnet sich der Kommunismus für die Anerkennung der religiösen Dimension in den Menschen und fordert eine umfassendere Demokratie als jene bürgerliche Demokratie, weil sie sich nämlich auf die Revolution des Hungers, die schon im Gange ist und sich noch verfestigt, stützt: etwas, was noch nie geschehen ist bei den westlichen Demokratien, die mit langen «Fransen» der Armut inmitten reicher Länder und mit Dutzenden von armen und verelendeten Ländern als ihren Satelliten zusammenleben.

Daß auch die Kirchen sich verändern können, das zeigt beispielhaft die Enzyklika «Sollicitudo rei socialis» Johannes Pauls II. Angesichts der gegebenen Situation, die gekennzeichnet ist von der Bedrohung des Überlebens der Menschheit, müssen wir die Verstrickung in die Systeme, die diesem Überleben entgegenwirken, überwinden, um alle gemeinsam eine solidarische Gesellschaft aufzubauen. Dabei geht es um mehr als eine ethische Tugend, nämlich um ein politisches Wirksamwerden, das allein fähig ist, den Frieden und das Überleben auf der Erde zu sichern. So zu denken bedeutet schon, sich jenseits des Gegensatzes zwischen Kapitalismus und real-existierendem Sozialismus einzuordnen. Allein die Solidarität auf allen Ebenen wird uns fähig machen, nicht Söhne und Töchter der Not und der Notwendigkeit zu bleiben, sondern Söhne und Töchter einer heiteren Freiheit in einer endlich mit sich selbst und mit der ganzen Schöpfung versöhnten Menschheit zu werden.

Aus dem Portugiesischen übers. von Dr. Ansgar Ahlbrecht

(«CONCILIUM aktuell» erscheint unter der Verantwortung des jeweiligen Verfassers.)

Vorwort

John A. Coleman/Gregory Baum

Sport, Gesellschaft und Religion

Wenn jemand mit auch nur ein wenig Aufmerksamkeit die Nachrichten in den Massenmedien verfolgt, so wird ihm unmöglich entgehen können, welch wichtigen Einfluß der Sport auf die moderne Gesellschaft ausübt. Vor vier Jahren schrien die Schlagzeilen der internationalen Presse die Nachricht hinaus: «39 Tote im Heysel-Stadion!» — das Ergebnis des Rowdytums entfesselter und alkoholisierter Fußballfans in einem Stadion in der Nähe von Brüssel. Die Folge davon: Britische Fußballmannschaften erhielten auf dem Kontinent für eine gewisse Bewährungszeit Spielverbot.

Wenige Phänomene der neueren Zeit üben solch intensive Anziehungskraft aus und wecken solche emotionalen Regungen wie der Sport. Der Starathlet wird zur repräsentativen Ikone, und Sportteams dienen als Ersatz für fehlende Loyalität zu örtlichen oder nationalen Gemeinwesen. Der an der Yale University lehrende Philosoph Paul Weiss bemerkt in seiner hervorragenden Studie *Sport. A Philosophic Inquiry:* «Sport wirkt immer, ob man sich aktiv an ihm beteiligt oder ob man bloß zuschaut, sehr schnell auf die Emotionen. Er schafft mit Leichtigkeit Gefühle der Bindung und Zusammengehörigkeit von Menschen, und dies in einem so hohen Maße, wie nichts anderes es vermag. Der Enthusiasmus und die Hingabe, die er in der Menschheit auslöst, sind bemerkenswert und verdienen höchste Aufmerksamkeit.» P.S. Frederikson bemerkt: «Es gibt unter den dem Menschen bekannten Gesellschaften keine einzige, die nicht eine Art von Spielen hätte, in denen Menschen sich rein künstliche Hindernisse aufbauen und Genugtuung daraus erlangen, daß sie diese überwinden.»[1]

Kunst, Wissenschaft und Philosophie leisten sicherlich umfassendere Beiträge zur Zivilisation als der Sport. Landwirtschaft, Handwerk, Industrie und Handel spielen eine weiter ausgreifende Rolle in unserer Wirtschaft, als der Sport sie spielen könnte, obgleich der Sport auch nicht ohne wirtschaftliche Bedeutung ist. Aber nur selten bringen es andere menschliche Unternehmungen fertig, «Gegenstand des allgemeinen Alltagsgesprächs zu werden oder Anspruch zu erheben auf solch tiefgründende Treuebindungen, wie und in welchem Maße der Sport dies tut. Der Sport ist es, der das Interesse von jung und alt, von Intelligenten und Dummen, von Gebildeten und Ungebildeten gefangennimmt und ihre hingebende Aufmerksamkeit weckt.»[2]

1969 kam es mit dem berühmten «Fußball-Krieg» sogar zu einem regelrechten Krieg zwischen El Salvador und Honduras, und zwar aufgrund des Ausgangs eines umstrittenen Fußballspiels! Manche haben im Sport auch die Möglichkeit einer nützlichen Katharsis dem Menschen angeborener Aggressionsinstinkte gesehen, also eine Art moralisches Äquivalent für den Krieg. Andere verzeichnen eine Tendenz zu irrationalen Emotionen, die bei großen sportlichen Ereignissen bisweilen zu jener Art von Krawallen führen wie im Frühling 1989 in Amsterdam nach einem Spiel zwischen zwei starken Rivalen, Ajax Amsterdam und Feyenoord-Rotterdam. Unmittelbar nach den tragischen Ereignissen von Sheffield in England, wo 94 Fans zu Tode getrampelt und gequetscht wurden, weckten die Krawalle von Amsterdam neue Zweifel an den humanen Möglichkeiten des Sports überhaupt.

Oft ist auch die anspruchsvolle These aufgestellt worden, der Sport forme den menschlichen Charakter und erprobe ihn im Kleinen und stelle so eine Vorbereitung auf größere Prüfungen und Krisen im Leben dar. Es wird auch nachdrücklich betont, daß der Sport den guten Willen in den internationalen Beziehungen fördere und bestärke. Neue Nachrichten über die illegale Verwendung von Drogen und Steroiden durch Athleten (einem kanadischen Olympia-Star

wurde bei den Olympischen Spielen in Seoul wegen illegalen Drogengebrauchs seine Medaille aberkannt) oder skandalöse Schmiergeldzahlungen mit der Absicht, die Bestochenen dazu zu bewegen, bei bestimmten Wettbewerben absichtlich zu verlieren (der US-amerikanische Baseballstar Pete Rose muß sich derzeit einem Untersuchungsverfahren unterziehen, weil er unter Verdacht steht, sich finanzieller Irregularitäten schuldig gemacht zu haben), haben ernste Zweifel aufkommen lassen, ob der Sport notwendigerweise etwas mit Charakterbildung zu tun habe. Was den guten Willen in dieser Hinsicht anbetrifft, hat Paul Weiss die Sache apodiktisch auf den Punkt gebracht: «Nichts deutet darauf hin, daß der Sport an sich auf nationaler oder internationaler Ebene einen Beitrag zur Förderung eines grundlegenden guten Willens darstellt.»[3]

Manche unserer Leser sind vielleicht überrascht, daß ein CONCILIUM-Heft der Sektion Religionssoziologie sich mit dem Sport befaßt. Aber die Herausgeber dieses Heftes sind überzeugt, daß immer noch gilt, was Max Scheler schon vor mehr als sechzig Jahren geschrieben hat: Kaum ein internationales Phänomen dieser Zeit verdiene in dem Maße wie der Sport die Aufmerksamkeit der Sozialwissenschaften und der Psychologie; der Sport habe in seinen Bestrebungen und seinem gesellschaftlichen Gewicht unermeßliche Fortschritte gemacht, aber es sei ihm nur wenig ernsthafte Aufmerksamkeit geschenkt worden[4].

Gewiß hat sich seit der Mitte der sechziger Jahre und in noch beschleunigtem Tempo im letzten Jahrzehnt die wissenschaftliche Literatur über Sportsoziologie in vielen Ländern gewaltig vermehrt (z.B. von Jeffre Dumazedier in Frankreich, Eric Dunning in England, Gunter Erbach in Deutschland, Gregory Stone und Harry Edwards in den USA). Seit 1968 hat das Internationale Komitee für Soziologie des Sports, eine Unterabteilung der UNESCO, alle zwei Jahre Kongresse abgehalten, die sich gründlich mit Fragen von Sport und Gesellschaft befaßt haben. Neue sozialgeschichtliche Studien über das Entstehen des Massensports in Frankreich, England und den Vereinigten Staaten von Nordamerika werden derzeit geschrieben. Auch in der Deutschen Demokratischen Republik und in der Sowjetunion erlebt die Soziologie des Sports eine Blüte. Aber man hält meist vergeblich Ausschau nach etwas ernsteren spirituellen und theologischen Wertungen dieses wichtigen Themas. Einen Beginn in dieser Richtung zu versuchen, ist die Absicht, die wir mit der Herausgabe dieses Heftes verbinden.

Die Herausgeber haben den starken Eindruck, daß Sport einen wichtigen menschlichen Wert darstellt. Er ist in fast jeder der uns bekannten menschlichen Gesellschaften zu finden. Sport beinhaltet sowohl Widerspruch wie Spiel. Für den beteiligten Athleten oder die beteiligte Athletin bedeutet er eine Probe auf seine/ihre hervorragende körperliche Leistungsfähigkeit, Schnelligkeit, Ausdauer, Kraft, Genauigkeit, Koordinationsfähigkeit, Geschicklichkeit und Anmut. Unsere menschliche Freude an Geschicklichkeitsübungen, Bewegung und leiblicher Anmut, das Gefallen das wir an der Ausdehnung der menschlichen Grenzen und an Spontaneität finden, unser intensives Interesse am Drama des sportlichen Wettkampfs — all diese leibhaftigen fast erotischen Qualitäten verleihen dem Sport die Möglichkeit, zum Feld für hervorragende menschliche Leistung und Lustempfinden zu werden. Dem Zuschauer bietet der Sport ästhetisches Vergnügen, das Entstehen von Beziehungen zwischen Fans und aktivem Team, menschenfreundliche Zerstreuung beim Beobachten eines Spiels, in dem Geschicklichkeit und Glück zu einem menschlichen Drama verschmelzen. Wie Allan Guttmann in ihrem hervorragenden Buch *From Ritual to Record* bemerkt, bietet der Sport die Möglichkeit einer über das Innerweltliche hinausführenden Ekstase: «Im Sport können wir das euphorische Empfinden von Ganzheit, Autonomie und Macht entdecken, das uns in den tristen und langweiligen Runden routinierter Tagesarbeit, die das Los der meisten Männer und Frauen darstellen, verwehrt bleibt.»[5]

Die Herausgeber dieses Heftes haben auch das starke Empfinden, daß das ursprüngliche und emanzipatorische Potential des Sports als einer Arena hervorragender menschlicher Leistungsfähigkeit, kunstfertigen Wettstreits und Spiels neu betont und wiedergefunden werden muß — gegen Entstellungen des Sports durch Überkommerzialisierung, Rassismus, Sexismus und Klassenzwänge. So handelt dieses CONCILIUM-Heft sowohl von Sport *und* Gesellschaft als auch von Sport *in* der Gesellschaft (wobei durch die letztere Formulierung dem Sport ein Element der Autonomie zuerkannt wird). Sicherlich spie-

gelt sich in *strukturierten* Wettspielen eine *strukturierte* Gesellschaft.

Aus soziologischen Einsichten wissen wir, daß die Sportarten, die betrieben werden, sich je nach der Gesellschaftsklasse der daran Beteiligten unterscheiden. Die Armen und die Angehörigen der Arbeiterklasse haben keinen Zugang (und kein Geld für die Anschaffung der benötigten Ausrüstung) zu Polo, Golf, Tennis, Skifahren, Segeln und häufig auch Schwimmen. Wir wissen auch, daß, je höher der Bildungsgrad einer Gesellschaftsschicht ist, umso höher auch der Grad der aktiven Beteiligung an sportlichen Aktivitäten ist[6]. Aber wir sollten diesen Aspekt auch nicht übertrieben hoch bewerten. Es gibt vermutlich im modernen Sport — wie groß auch immer seine Mißbildungen sein mögen — weniger Entfremdung als sonstwo in der modernen Welt. Der Sport kann dem Ideal einer meritokratischen, also auf persönliches Verdienst gegründeten Gesellschaftsordnung näherkommen als jede andere Sphäre des Gesellschaftslebens. Es ist also keineswegs unsere Absicht, den Sport abzuwerten.

Außer Klassenzwängen spiegelt der Sport auch rassistische und sexistische Einstellungen der Gesellschaft, in der er angesiedelt ist, wider. Rassismus spiegelt sich z.B. sehr stark wieder in der Organisation des Sports in Südafrika, und damit erhebt sich die Frage möglicher Boycottierung von Teams, die in diesem Land spielen. Rassismus infiziert auch noch den organisierten Sport in den Vereinigten Staaten von Nordamerika, wo schwarze Sportler nur selten in die Stellen von von Managern und Trainern aufrücken, owohl ihnen jetzt gleichberechtigter Zugang zu den Reihen der Mannschaftsmitglieder offensteht. Unglücklicherweise ist ein rechtzeitig in Auftrag gegebener Beitrag für dieses Heft, der ausdrücklich den Rassismus im Sport behandeln sollte, in letzter Minute ausgeblieben. Der faszinierende Beitrag von Roberto de Matta über den Fußball in Brasilien berührt aber glücklicherweise wenigstens auch dieses empfindliche Thema des Rassismus im Sport.

Wir sollten uns nicht vorstellen, daß es einen unmittelbaren Zusammenhang zwischen dem modernen Sport und dem alten griechischen Ideal und der alten griechischen Praxis des Sports gebe. Es ist ganz eindeutig, daß das Entstehen des modernen organisierten Sports zeitlich zusammenfällt mit dem Entstehen der Industriegesellschaft. Allan Guttmann, die hier auf Max Weber zurückgreift, führt *sieben Merkmale des modernen Sports* an, *durch welche sich dieser vom alten griechisch-römischen oder mittelalterlichen Sport unterscheidet:*

► *1. Säkularismus:* Die ursprüngliche Verbindung zwischen Sport und religiösen Festen und Feiern ist zerbrochen. Überdies ist das frühere weitgespannte Engagement der christlichen Kirchen bei der Förderung von Sportmannschaften in den industrialisierten Ländern abgeflaut oder ganz zum Erliegen gekommen.

► *2. Gleichheit der Beteiligungsmöglichkeit und in den Wettbewerbsbedingungen:* Die alten olympischen Spiele waren nicht offen für alle Menschen, vor allem ganz gewiß nicht für Frauen. Viele mittelalterliche Spiele wie z.B. die Turnierkämpfe waren auf den Adel beschränkt. Alkibiades konnte Verachtung für organisierte Gymnastik bekunden, weil «die Athleten von niedriger Geburt, Bürger von unbedeutenden Kleinstaaten und Leute niedrigen Bildungsgrades» waren[7]. Gleichheit der Teilnahmebedingungen als Ideal ist eine der großen Errungenschaften des modernen Sports, selbst wenn er dabei versagt, dieses Ideal vollkommen zu verwirklichen.

► *3. Die Spezialisierung der Rollen:* Der moderne organisierte Sport ist etwas Professionelles und sehr Spezialisiertes geworden. Die Sportorganisationen beschäftigen ausgebildete Trainer, bezahlte Spieler, die oft auf eine einzige Rolle spezialisiert sind, z.B. Torwart im Fußball oder Stürmer im Basketball. Die Rolle des Amateurs, die einzig übliche in der antiken und mittelalterlichen Welt, tritt jetzt zurück zugunsten der professionellen Sportstars.

► *4. Rationalisierung:* Der moderne Sport ist regelgebunden, und die Teams sind nach durchrationalisierten Normen in Ligen organisiert, richten sich nach starren Tariflisten, beschäftigen hauptberufliche Schiedsrichter, befolgen genau festgelegte Vorlagen für die Vergabe von Konzessionen und für Bewegungsfreiheit in der Gestaltung der Karieren der Sportler usw.

► *5. Bürokratische Organisation.*

► *6. Quantifizierung:* Diese Zielsetzung war den Alten überhaupt noch nicht möglich, da sie nicht über Stoppuhren, Phototechnik und Rechenmaschinen für die Anfertigung von Statistiken u.ä. verfügten.

► *7. Steuerung durch das Streben nach Rekorden:* Die Alten kannten Gewinner und Verlierer von

Rennen, aber kein Brechen von Rekorden. Das Bemühen um das Brechen von Rekorden spiegelt eine Besessenheit durch mechanistisches Denken wider.

Auf eine Kurzformel gebracht: Um mit Weber zu sprechen, hat in neuerer Zeit so etwas wie *eine Entzauberung des Sports* stattgefunden. Aber einige wenige Verbindungselemente zwischen Religion und Sport sind doch geblieben:

In der anglikanischen Kathedrale St. Johannes der Theologe in New York City stellt ein Kirchenfenster amerikanische Baseballspieler und andere Sportler dar. Tatsächlich haben einige wenige Theologen sich für den Begriff eines *Deus ludens* ausgesprochen, um damit die Verbindung zwischen der Wirklichkeit Gottes und dem sportlichen Wettstreit zu begründen[8].

Kurz gesagt: Der moderne Sport kann gelegentlich die Funktion einer alternativen Form von Religion übernehmen. Der Sport stellt ähnlich wie die Religion die Weckung des Bedürfnisses nach Ritualen dar. Sportliche Ereignisse werden mit einer Zeremonie eröffnet (ein Horn wird geblasen, eine Flagge wird gehißt, eine Hymne wird gesungen), um die Durchbrechung der weltlich-profanen Zeit und des weltlich-profanen Raums darzustellen. Wie das religiöse Ritual versetzt uns der Sport in einen abgegrenzten Raum-Zeit-Bereich. So wie Michael Real es in bezug auf den amerikanischen *football* formuliert: «Der Sport ist auf den heiligen Zyklus der mythischen Zeit gegründet und bietet auf diese Weise eine psychische Entlastung von der Langeweile der westlichen linearen Zeiterfahrung.»[9]

Jürgen Moltmann warnt uns in seinem Beitrag zu diesem Heft vor den Gefahren einer falschen Religion des Sports. Aber der Sport kann auch eine religiöse Bedeutung annehmen, die authentisch ist. Die Beiträge von Sean Freyne, Thomas Ryan und Hans Lenk beweisen diese Dimension des Sports; so wie Paul Weiss bemerkt hat: «Wie schon die Bhagavad-Gita vor langer Zeit behauptet hat, daß der Mensch der Aktion, sobald er sich nur einmal freigemacht hat von dem Gefühl der Wichtigkeit seiner praktischen Anstrengungen, das erreicht, was auch der Kontemplative erreicht, sobald er seinen Geist von den Zufälligkeiten abgewandt hat, um in dem zu wohnen, was ewig ist. Auf eine andere, aber ähnliche Weise kann auch der Athlet zu dem Endzustand gelangen, den der Yogi sucht.»[10]

Dieses Heft ist in drei Hauptabschnitte gegliedert. Teil I handelt vom Sport und der Gesellschaft. Klaus Heinemann wirft die Frage auf, auf welche verschiedene Weisen der Sport uns Informationen darüber liefern kann, welche Entwicklungen von politischer Relevanz in der Gesellschaft im Gange sind, die aber nicht leichthin mit Hilfe soziopolitischer Begriffsraster analysiert werden können. John Coleman setzt den Brennpunkt seiner Aufmerksamkeit auf die Wechselwirkungen zwischen Sport und Ideologie, entwirft eine Skizze der Entwicklung des Sports in der modernen Gesellschaft und befaßt sich mit den Argumentationsmustern, die verwendet werden, um den Sport in der modernen Gesellschaft zu rechtfertigen. Gunter Pilz befaßt sich mit dem wichtigen Thema «Sport und Gewalt» und zeigt auf, wie die Arbeiterklasse und arbeitslose Jugendliche im Fußball eine Sinnerfahrung finden, die ihnen anderswo verwehrt bleibt. Nancy Shinabargar bahnt Zugänge zum Thema «Sexismus im Sport» und zeigt, wie eine feministische Wiederaneignung des Sportideals ein emanzipatorisches Interesse voraussetzt.

Teil II ist dem Thema «Sport und nationale Kultur» gewidmet: Zwei Fallstudien untersuchen, wie der Sport als Bestärkung einer — um mit Durkheim zu sprechen — Solidarität mit dem örtlichen Gemeinwesen beitragen kann. Der Sport gibt dem Patriotismus Nahrung und spiegelt die sozialen Dramen und Widersprüche einer Kultur wider. Roberto de Mattas brillanter Aufsatz über den Fußball in Brasilien deckt auf, welches die einzigartige Besonderheit des brasilianischen Fußballs ist und wie dies die nationalen Themen «Glück» und «Schicksal» wiederspiegelt. Bruce Kidds Studie untersucht die Art und Weise, wie kapitalistische und kommerzielle Formen des Sports die ursprünglichen Ideale des kanadischen Nationalsports, des Hockey, verunstalten.

Teil III ist dem Thema «Sport, Ethik und Religion» gewidmet. In einem Beitrag zu diesem Teil zieht Dietmar Mieth die Verbindungslinie zwischen den ethischen Themen Gerechtigkeit und Solidarität und dem Sport und legt ein Modell vor, mit dessen Hilfe die Unterschiede zwischen humanisierenden und weniger authentischen Formen des Sports beurteilt werden können. Sean Freyne arbeitet die ersten christlichen Reaktionen auf den Sport heraus und zieht die Schlußfolgerung: «In der echten christlichen

Tradition gibt es nichts, was uns zwänge, den Sport als solchen abzulehnen, aber vieles, was uns dazu auffordert, gegenüber dessen Mißbrauch stets kritisch eingestellt zu sein.» Jürgen Moltmanns Studie über die olympischen Ideale einer «religio athletica» warnt uns vor der gefährlichen Idee vom Sport als einer Religion. Die beiden abschließenden Aufsätze zeigen uns die spirituelle Dimension des Sports auf. Thomas Ryan betrachtet den Sport als eine Disziplin des Körperbewußtseins, die hinüberspielt in eine kontemplative Grundhaltung bzw. eine solche fördert. Hans Lenks Beitrag handelt vom Zen des Sports.

Dieses CONCILIUM-Heft wendet seine Aufmerksamkeit also dem Sport zu, um dann die Frage nach der echt religiösen Übung des Sports im Gegensatz zum Idololatrischen und Inhumanen im Sport zu stellen, die Frage nach dem Sport als einer Arena hervorragender menschlicher Leistung im Gegensatz zu den Kräften, welche dieses hervorragend Menschliche herabziehen in Mittelmäßigkeit und Verunstaltungen.

In der abschließenden Analyse stellen sich die Herausgeber dieses Heftes die Frage: Wenn es den Sport *in* der Gesellschaft als eine bedeutende gesellschaftliche Macht gibt, auf welche Weise spiegelt er dann auch die verunstalteten Züge im Gesicht unserer Gesellschaften wider, und auf welche Weise kann er dann dazu helfen, unser gesellschaftliches Leben, das wir miteinander führen, vor Gottes Augen und unter seiner Herrschaft zu größerer Freiheit zu führen?

[1] P.S. Frederickson, Sports and the Cultures of Man: Warren Johnson (Hg.), Science and Medicine of Exercise and Sports (John Wiley, New York 1960) 634.

[2] Paul Weiss, Sport: A Philosophic Inquiry (Feffer and Simons, London 1969) 9.

[3] Ebd. 143.

[4] Vgl. Max Scheler, Einleitung zu Alfred Peters, Psychologie des Sports (Der Neue Geist Verlag, Leipzig 1927) xii.

[5] Allan Guttmann, From Ritual to Record (Columbia University Press, New York 1978) 157.

[6] Zum Thema «Klassenzugehörigkeit und Sport» vgl. Gunther Luschen, Social Stratification and Social Mobility Amang Young Sportsmen: John Loy / Gerald Kenyon (Hg.), Sport, Culture, Society (MacMillan, New York 1969) 258–276.

[7] Isocrates, vol. III: Loeb Classical Library (Cambridge, England, 1961) 27.

[8] Vgl. Eugen Fink, Spiel als Weltsymbol (Kohlhammer, Stuttgart 1966); außerdem: David Miller, Gods and Games (World Publishing Company, New York 1969).

[9] Michael Real, Super Bowl: Mythic Spectacle: Journal of Communications 25 (1975) 35.

[10] Weiss, aaO. 244.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

Klaus Heinemann

Sport und Gesellschaft

Überlegungen zu den wichtigsten Fragen

1. Entwicklung und gegenwärtiger Stand der Soziologie des Sports

Die Untersuchung der Beziehungen von Sport und Gesellschaft ist in erster Linie Aufgabe der Sportsoziologie. Diese aber ist eine vergleichsweise junge Wissenschaft. Erst in der zweiten Hälfte der sechziger Jahre entwickelt sich eine Soziologie des Sports zunächst in den Vereinigten Staaten, dann in einigen westeuropäischen Ländern, insbesondere in Großbritanien, Finnland und in der Bundesrepublik Deutschland zu einem eigenständigen Lehr- und Forschungsgebiet. Der Umfang und die Intensität wissenschaftlicher Bemühungen um eine soziologische Erforschung des Sports ist jedoch in den letzten Jahren rapide angestiegen, so besteht außer in den bereits genannten Ländern mittlerweile eine gut entwickelte Sportsoziologie in Belgien, Kanada, in der DDR, Finnland, Frankreich, Japan, Polen, Ungarn und der UDSSR[1]. Dabei haben sich zugleich einige nationale Schwerpunkte der sportsoziologischen Forschung herausgebildet: In der Bundesrepublik Deutschland finden Organisationen des Sports (Sportvereine, Sportverbände, kommerzielle Sportanbieter) ein besonderes wissenschaftliches Interesse; die französische Sportsoziologie entdeckte früh den engen Zusammenhang von Sport, Wirtschaft und Politik; vor allem in Großbritanien sind bedeutsame Arbeiten über Sport, Gewalt und Zuschauerausschreitungen entstanden; Finnland ist vor allem mit Untersuchungen zum Zusammenhang von Sport und kulturellem Wertsystem bekannt geworden; in den USA hat man sich früh des Problems rassischer Diskriminierung im Sport, Problemen der Professionalisierung und des Sports mit ethnischen Minderheiten angenommen: Zwar standen sozialistische Länder lange Zeit in einer marxistisch geprägten, ideologisch-dogmatischen Wissenschaftstradition, waren damit auch eher sozialphilosophisch geprägt und für empirische Untersuchungen weniger offen; doch sind hier in jüngster Zeit vor allem auch empirische Untersuchungen über Sport und Lebensstil und über Sport und Körperkultur entstanden[2]. In westlichen Industrieländern hat es in der Sportsoziologie in der ersten Hälfte der 70er Jahre eine Diskussion über Stellung und Abhängigkeiten des Sports in (kapitalistischen) Gesellschaften gegeben. Eine an der sog. Frankfurter Schule ausgerichteten und z. T. neomarxistisch orientierte Sportkritik versuchte den Sport als Bestandteil einer Klassengesellschaft bzw. einer spätkapitalistischen Gesellschaft zu beschreiben.

Angesichts der Vielzahl von Themen und Forschungsergebnissen, die international in der Zwischenzeit vorliegen, ist es nicht möglich, einen auch nur einigermaßen vollständigen Überblick über dieses Gebiet zu geben.

2. Sport und Gesellschaft

Der erste Bereich sportsoziologischer Forschung beinhaltet die vielfältigen Abhängigkeiten des Sports von kulturellen Wertsystemen und sozial-strukturellen Gegebenheiten. Mit ihm wird deutlich, daß der Sport nicht aus sich selbst heraus, gleichsam als natürliches Phänomen, verstanden werden kann. Bedeutsam sind dabei vor allem Untersuchungen über den Zusammenhang von Sport, Körper und Gesellschaft. Sport ist eine spezifisch geregelte Form des Umgangs mit dem Körper, so daß die gesellschaftlichen Bewertungen, Deutungen und Regelungen, die am Körper ansetzen, zum Verständnis des Sports, zur Bereitschaft, Sport zu treiben, und für die Bedeutung, die Sport für die Identität des einzelnen hat, eine entscheidende Rolle spielen. Die Einstellungen zum Körper-

kontakt, Scham- und Peinlichkeitsschwellen, Gesundheitsideale, die Art der expressiven Körperkontrollen, Körperbild und Körperimage usw., wie sie in einer Gesellschaft geregelt, sind, haben auf Fähigkeit und Bereitschaft, Sport bzw. eine bestimmte Sportart zu treiben, einen wesentlichen Einfluß.

Der Zusammenhang von Sport und Gesellschaft wird ebenso in den Thesen über offensichtlich parallele Entwicklung zwischen Ausbreitung des Sports, seiner Differenzierung in die verschiedensten Zweige, seiner wachsenden Popularität und seiner organisatorischen Verfestigung einerseits und der Entwicklung der modernen Industriegesellschaft andererseits deutlich. Die zentrale These ist, daß unter den Bedingungen der industriellen Arbeitswelt unser Körper nicht mehr ausreichend belastet und beansprucht wird; zugleich wird der einzelne in der industriellen Produktion zu einem anonymen, auswechselbaren Rädchen; als Person erfährt er weder Achtung noch Anerkennung. Sport entwickelt sich als Möglichkeit, mit der der einzelne einen Ausgleich für diese in der industriellen Arbeitswelt erlebten Defizite erhalten kann.

Die enge Verbindung von Sport und Gesellschaft wird weiter in folgenden Entwicklungen deutlich:

a. Noch nie haben die Menschen über so viel Dispositionsfreiheit verfügt wie in unserer modernen Industriegesellschaft. Die Arbeitszeit — sowohl gemessen an der durchschnittlichen Wochenarbeitszeit, der Jahresarbeitszeit, als auch an der Lebensarbeitszeit — geht immer weiter zurück, zugleich steigt die durchschnittliche Lebenserwartung; immer weniger werden die Menschen durch die Bedingungen und Anforderungen der Berufsausübung und der beruflichen Arbeitswelt bestimmt und belastet. Dieser Steigerung unserer Freizeit läuft ein Anwachsen des Wohlstands parallel, durch den erst die Freiheit eröffnet wird, Verwendungsmöglichkeiten wachsender Freizeit wahrzunehmen.

Freizeit und Sport werden in zunehmendem Maße von den Arbeitsbelastungen unabhängige Interessen des einzelnen. Diese Möglichkeiten ergeben sich nicht nur daraus, daß wir über immer mehr freie Zeit verfügen, sondern vor allem auch, weil die technischen Verbesserungen die Belastungen am Arbeitsplatz so weit verringern, daß die physischen und psychischen Kräfte des einzelnen immer weniger in Anspruch genommen werden und die freie Zeit die Funktion verliert, der Regeneration der Arbeitskraft oder des Ausgleichs negativer Erfahrungen in Beruf und Arbeit zu dienen. So wird es dem einzelnen eher als früher möglich, sich außerhalb der Arbeit von der Arbeit zu lösen, sich neue Handlungsräume und Erfahrungen zu erschließen und diesen neugewonnenen Spielraum autonom zu nutzen. So können auch Sport und Spiel gleichsam von den Anforderungen der Arbeit und der Welt der Nützlichkeitserwägungen abgekoppelt werden.

b. Auf diesem Hintergrund der Ausweitung der individuellen Dispositionsspielräume sind Entwicklungen zu verstehen, die mit den Begriffen Individualisierung und Differenzierung der Lebensstile beschrieben werden können. Gesellschaftlich vorgegebene Verhaltensmuster, oft an die Zugehörigkeit an eine soziale Schicht, an eine berufliche Gruppe, an Merkmale des Geschlechts und des Alters geknüpft, verlieren an bindender Kraft; Instanzen wie Religion, Tradition, Familie und Beruf büßen ihre sinnstiftenden Funktionen ein. Dies führt zu vielfältigen Umbrüchen und Veränderungen der individuellen Lebenssituation. Der einzelne ist in der Ausgestaltung seines Lebens- und Statusentwurfs sehr viel stärker auf sich selber verwiesen, kann seine Identität nach eigenen Vorstellungen und Bedürfnissen entwickeln. Sichtbar wird diese Entwicklung an pluralen und differenzierten Lebensstilen und Formen der Selbstwahrnehmung vor allem im Freizeitbereich, in dem primär Formen einer erlebnisbezogenen Identitätssicherung gesucht werden. Je mehr Dispositionsfreiheit dem einzelenen zur Verfügung steht, um so mehr steht — auch im Sport — der Wunsch nach einer Thematisierung der eigenen Bedürfnisse, der Verwirklichung eigener Vorstellungen, nach individueller Interessenverfolgung, Freiheit von Bindung und Verpflichtung, nach Spontaneität und Selbstentfaltung im Vordergrund.

Dies spiegelt sich z. B. darin wider, daß zunehmend Formen von Spiel, Sport und Bewegung nachgefragt werden, in denen das Regelwerk weniger bestimmend ist, eine Entwicklung, die in «never-never-games», also in Spielen, die aufgrund ihrer Regelungebundenheit, aufgrund der geforderten Kreativität und Spontaneität der Bewegungsabläufe und der Variabilität sozialer Beziehungen nur einmalig vollzogen werden, also in der gleichen Form und vor allem als Wett-

kampf nicht wiederholt werden können, ihren besonders deutlichen Ausdruck findet. Sie lassen sich in unterschiedlichen, nicht-standardisierten Räumen mit immer wieder neuartigen Geräten verwirklichen; in ihnen ändert sich zugleich die Rolle des Trainers. Es vollzieht sich eine Funktionsverlagerung in Richtung auf den Animateur.

c. Sozialwissenschaftliche Untersuchungen über den Wertewandel in unserer Gesellschaft machen auf einen Bedeutungsverlust von Leistungsorientierung und Leistungsmotivation aufmerksam. Vor allem Angehörige von Dienstleistungsberufen, Abiturienten und Hochschulabsolventen scheinen von der konventionellen Leistungsethik abzurücken. Dies bringt mit sich, daß Leistungsorientierung im Sport und Optimierung körperlicher Kompetenz durch langfristig angelegtes Training an Attraktivität verlieren. Gleichzeitig aber wird der Sport für Altersgruppen und soziale Schichtungen attraktiv, für die Leistungsoptimierung und Wettkampfbezogenheit nicht mehr den besonderen Reiz des Sports ausmachen.

d. Das Streben nach Gesundheit, körperlicher Fitneß und Unversehrtheit wird vor allem bei jenen Altersgruppen der über dreißig Jahre alten, die neu (oder wieder) zum Sport finden, an Bedeutung gewinnen. Die Werbung des Sports mit dem Gesundheitsideal, weiter die Tatsache, daß körperliche Fitneß, Belastbarkeit und Unversehrtheit des Körpers zunehmend als knappes Gut empfunden werden und schließlich ein sich zunehmend entwickelndes präventives Gesundheitsbewußtsein fördern, eine steigende Nachfrage nach «gesunden» Bewegungssformen — und zwar vor allem bei mittleren und höheren Altersgruppen.

3. Sport als soziales System

Den zweiten Bereich sportsoziologischer Forschung stellen die sozialen Strukturen und Prozesse des Sports dar. Lange Zeit standen Sport-Mannschaften und andere Gruppen im Sport im Mittelpunkt des wissenschaftlichen Interesses. Für die Sportsoziologie sind neben formellen Regelungen jene informellen, sich in jeder Sportgruppe zusätzlich und zum Teil spontan bildenden Verhaltensnormierungen wie z.B. die Zuweisung von Aufgabe (Spielmacher oder Abwehrsäule bei Ballsportarten u.ä.), die Festlegungen der Spielstrategie (z.B. beim Doppel im Tennis), Tempomacher für Mannschafts- und Vereinskameraden (Z.B. bei Laufwettbewerben) von Bedeutung. Konflikte, Herrschafts- und Interessenstrukturen, Führungsstile in verschiedenen Sportmannschaften und Sportarten und deren Einflüsse auf sportliche Leistung sowie auf die Identifikation mit der Gruppe sind weitere Probleme, die in diesem Zusammenhang untersucht werden.

Ein besonderes Gewicht in der sportsoziologischen Forschung besitzen Untersuchungen über Organisationen des Sports. Diese Untersuchungen beschäftigen sich vor allem mit der Organisation des Vereins, also mit den Besonderheiten freiwilliger Vereinigungen. Sie erbrachten grundlegende Ergebnisse über die Struktur der Vereinsmitgliedschaft, das aktive Sportengagement, die Bereitschaft zur Teilnahme an geselligen Veranstaltungen, über die innerverbandliche Willensbildung und die Funktionen der Sportvereine für ihre Mitglieder; weiter finden sich Aussagen über die Organisations-, Angebots- und Finanzstruktur, über Probleme ehrenamtlicher und hauptamtlicher Mitarbeiter. Ebenso sind Prozesse der Bürokratisierung, also die zunehmende Kodifizierung von Regeln, Rollendifferenzierungen und auch eindeutigen Funktions- und Aufgabenbindungen von Verhaltensformen im Sport und der Professionalisierung und Kommerzialisierung untersucht worden.

Die Position und Bedeutung der ehrenamtlichen Mitarbeiter in den Vereinen findet in der soziologischen Forschung zunehmend Beachtung, da sie in der Vereinsorganisation eine tragende Bedeutung für den Sport besitzen und auch theoretisch etwa in bezug auf Effizienz, Professionalisierungstendenzen, Karrieremuster, Selektion und organisatorische Einbindung eine große Bedeutung besitzen.

In jüngster Zeit gewinnen zunehmend neue Organisationsformen des Sports Raum: Fitneßzentren, Gymnastikstudios, Sportschulen, Freizeitparks machen den Sportvereinen und -verbänden wachsende Konkurrenz. Für Touristikunternehmen und Ferienorte ist der Sport ein attraktives Angebotselement geworden. Sport wird immer intensiver in den Dienst therapeutischer Aufgaben gestellt und findet damit Eingang in Rehabilitationsstätten, Kurorte und Therapiegruppen; Vermarktungs- und Sportma-

nagementgesellschaften übernehmen wichtige Aufgaben der Organisation und der Vermarktung des Sports und bei der Durchführung von Wettkämpfen. Kirchen, politische Parteien, Gemeinden, Volkshochschulen, Organisationen kommerzieller Sportanbieter, Reiseveranstalter und Medien entdecken zunehmend den Sport, um ihre «Kernprogramme» attraktiver zu machen. Die Organisationsstrukturen dieser Anbieter und die Art des Sports und seiner Inszenierung erfahren daher auch in der sportsoziologischen Literatur zunehmend Beachtung.

4. Sozialfiguren im Sport

Eine größere Zahl von sportsoziologischen Untersuchungen läßt sich unter der Überschrift «Sozialfiguren im Sport» zusammenfassen. Das Interesse dieser Untersuchungen richtet sich vor allem

- auf die soziale Herkunft, Biographie und Karriere,
- auf spezifische Rollensituationen und Handlungsprobleme,
- auf die Motivstrukturen und Bestimmungsgründe des Sportengagements

einzelner Personengruppen im Sport. Dabei handelt es sich zugleich um die (zahlenmäßig) umfangreichsten sportsoziologischen Untersuchungen. So ist auch keine vollständige Übersicht über diese Arbeiten möglich; lediglich markante Ergebnisse sollen vorgestellt werden:

4.1 Motivation und Strukturmerkmale der Sporttreibenden

Besondere Aufmerksamkeit ist der Frage der Motivation und der Sozialstruktur der Sporttreibenden gewidmet worden. Dabei richtete sich das soziologische Interesse vor allem auf die Tatsache, daß die Zusammensetzung der Sporttreibenden keineswegs repräsentativ für die Bevölkerung eines Landes ist. Vielmehr zeigen alle Untersuchungen, daß Jüngere häufiger als Ältere, Mitglieder aus mittleren und oberen Sozialschichten häufiger Sport treiben als Mitglieder aus unteren Sozialschichten und daß sich das Sportinteresse von Mitgliedern aus unteren Sozialschichten auf andere Sportarten richtet als das der mittleren und oberen Sozialschichten. Weiter zeigt sich, daß die Teilnahme am Sport bei Frauen sehr viel geringer ist als bei Männern, allerdings, so muß eingeschränkt werden, jeweils bezogen auf die Mitglieder derselben sozialen Schicht. Schließlich gibt es Sportarten, die als typische Männersportarten angesehen werden, andere, die nach allgemeiner Auffassung eher dem «Wesen» der Frau entsprechen. Schließlich spielte in diesen Untersuchungen die Frage eine Rolle, ob und in welchem Umfang die Konfessionszugehörigkeit die Teilnahme am Sport mitbestimmt. Zwar bestätigt sich in allen Untersuchungen, daß das Sportengagement in westlichen Industrieländern bei Protestanten höher ist als bei Katholiken; offen allerdings ist, ob diese Unterschiede aus konfessionell unterschiedlicher Sozialisation und Leistungsorientierung resultieren oder aus der Tatsache, daß Protestanten in mittleren und oberen Sozialschichten und in städtischen Regionen überrepräsentiert sind und daher eher die Möglichkeit zum Sporttreiben besitzen.

Allerdings zeigen sich in den letzten Jahren in dieser Zusammensetzung der Sporttreibenden tiefgreifende Veränderungen: Es löst sich die Homogenität der Personengruppen, die Sport treiben, auf. Es drängen immer neue Personengruppen in den Sport — Ältere, Behinderte, Ausländer, untere Sozialschichten, Frauen —, die eine je unterschiedliche Kompetenz, Leistungsorientierung, Motivation und Bereitschaft zur Mitgliedschaft im Verein mitbringen, so daß sich zugleich der Sport nach Erwartungshaltungen und Motivstrukturen aufsplittet. Diese neuen Personengruppen spiegeln nicht nur Veränderungen in unserer Bevölkerungsstruktur wider; sie sind vielmehr auch Ausdruck neuer sozialer Probleme: Alleinstehende, Erwachsene mit den spezifischen Sorgen und Belastungen der beruflichen Arbeit, Vorruheständler, Ehepaare, deren Kinder bereits erwachsen sind, ältere, oft einsame Menschen, also Personen, die im Sport aktive Lebenshilfe, emotionale und soziale Einbundung suchen. Die Konsequenzen dieser Veränderungen sind deutlich:

Die Motive des Sporttreibens, die Inhalte, die der einzelne im Sport sucht, werden vielseitiger, erfahren zunehmend individuelle Ausprägungen, werden Ausdruck und Bestandteil des Lebensstils des einzelnen. Nicht mehr das Streben nach Leistungssteigerung und Leistungsvergleich im Wettkampf motiviert (allein noch) das Sportinteresse; der Sport wird für Altersgruppen und Mitglieder sozialer Schichten attraktiv, für

die Leistungsoptimierung und Wettkampfbezogenheit nicht mehr den besonderen Reiz des Sports ausmachen. Gesucht werden stärker Formen von Spiel, Sport und Bewegung, die nicht an einem disziplinierten Training mit langfristig angestrebter Leistungsteigerung ausgerichtet sind, sondern durch ein anderes, oft disperses Motivbündel getragen werden.

4.2 Die Hochleistungssportler

Untersuchungen mit entsprechenden Fragestellungen sind ebenfalls bei Hochleistungssportlern durchgeführt worden. In neuerer Zeit gewinnen Fragen der psychischen und sozialen Situation von jugendlichen Hochleistungssportlern eine wachsende Rolle, nachdem die Probleme des Leistungssports von Kindern zunehmend auch in der öffentlichen Diskussion an Bedeutung gewinnen.

4.3 Der Fan

Vor allem als Folge gewalttätiger Ausschreitungen im Zusammenhang mit (Fußball-)Veranstaltungen ist der Fan Gegenstand meherer empirischer Untersuchungen geworden. Dabei wurde zum einen deutlich, daß es «den» Fan keineswegs gibt. Vielmehr stellen Fans eine in sich heterogene Gruppe dar, in der sich Anhänger, Jugendliche in Fankleidung, Verehrer, organisierte und «wilde» Fans, Jugendliche, die Sensation oder eher karnevalistisches Treiben suchen und einzelne kriminell anfällige Jugendliche wiederfinden. Zum anderen geben diese Arbeiten Aufschluß über die Lebenswelt der Jugendlichen, über die familiäre und berufliche Situation, ihre Einbindung in soziale Gruppen, über ihr Körperbild und den Grad ihrer Wirklichkeitskontrolle, aber auch für Rituale, mit denen Gruppenidentität hergestellt, die eigene Mannschaft untersützt und die Auseinandersetzungen mit der Polizei vollzogen werden.

Trainer und Übungsleiter

Neben den (aktiv und passiv) Sporttreibenden ist die Sozialfigur des Trainers Gegenstand verschiedener Untersuchungen. In diesen Arbeiten sind deren Einsatzfelder, Tätigkeiten, Qualifikationen und Arbeitsbedingungen geklärt worden und Strukturmerkmale der Trainerrolle, seine Handlungsprobleme in einer offenen, durch hohe Erwartungen, aber geringe Rollenfestlegung geprägten Handlungssituation sowie Probleme der internen Abstimmung der Erwartungen verschiedener Bezugsgruppen zum Gegenstand empirischer Untersuchungen gemacht worden.

Soziale Prozesse im Sport

Neben sozialen Strukturen, in der Sportsoziologie insbesondere am Beispiel der Organisationsformen des Sports untersucht, ist die Darstellung von sozialen Prozessen, also von Vorgängen und Veränderungen innerhalb gegebener sozialer Strukturen, ein weiteres wichtiges Forschungsfeld der Sportsoziologie. Dabei sind es vor allem zwei Prozesse, denen die Sportsoziologie sich vorrangig zugewendet hat: Sozialisation und aggressives bzw. gewalttätiges Verhalten. Auf wichtige Ergebnisse aus Arbeiten zu diesem Thema soll näher eingegangen werden.

5.1 Sozialisation im Sport

Das Thema Sozialisation hat die Sportsoziologie zum einen deshalb intensiv beschäftigt, weil sie entsprechend der Stellung und Aufgabe der Sportwissenschaft insgesamt eng mit der Sportlehrerausbildung verbunden ist. So wird der Frage nach den Wirkungen des Sports auf Persönlichkeit und Verhalten eine besondere Beachtung geschenkt. Weiter geht es darum, sich ideologiekritisch mit den oft undifferenzierten Aussagen über die Sozialisationsfunktion des Sports auseinaderzusetzen. Entsprechend lassen sich die zu diesem Thema vorliegenden Arbeiten in zwei Gruppen einteilen. Eine Gruppe arbeitet mehr theoretisch, indem sie — abgeleitet aus Ergebnissen der Sozialisisationsforschung — Bedingungen und Möglichkeiten der Sozialisation im Sport prüft, eine andere geht von empirischen Unterschungen über meßbare Sozialisationswirkungen aus.

Die Durchsicht der Literatur ergibt zunächst, daß der Begriff Sozialisation ausgesprochen diffus und mehrdeutig verwendet wird und auch die Vorstellungen und Erwartungen darüber, in welcher Form und in welche Richtung der Sport sozialisierend wirken könne, keineswegs einheitlich sind. Von «der» Sozialisationswirkung des Sports kann daher keinesfalls gesprochen werden. Eingebürgert hat sich weiter die Trennung

in «Vorsozialisation», also in jene Prozesse, die zum Sport hinführen und darauf vorbereiten, in eine Sozialsation im Sport und schließlich die Übertragung von Sozialisationsinhalten in andere Daseinsbereiche. Hier geht es um die Frage, inwieweit im Sport vermittelte Veränderungen stabil bleiben und in anderen Daseinsbereichen wirksam werden können. Dabei wird insgesamt die Sozialisationswirkung des Sports pessimistisch eingeschätzt, vor allem weil konkurrierende Wirkungen und Einflüsse im Sport einander gegenüberstehen, mit dem Sport zugleich positive wie auch negative Wirkungen verbunden sein können und nur im Einzelfall entsprechend den jeweiligen Randbedingungen und Strukturgegebenheiten festgestellt werden kann, welche Sozialisationseffekte tatsächlich eintreten.

5.2 Gewalt und Aggression im Sport

Die Untersuchung von Ursachen und Bedingungen aggressiver Handlungen von Sportlern behandelt strukturelle Merkmale, wie sie z.B. in der Regelstruktur des Sports angelegt sein können, situative Einflußgrößen wie Spielstand (Ergebnisse, die durch Untersuchungen von Gabler vorbereitet wurden), Schiedsrichterverhalten, Art und Ort des Regelverstoßes usw. Individuelle Dispositionen und das Wechselspiel zwischen Gewalt von Zuschauern und Sportlern untereinander bilden einen Schwerpunkt sportsoziologischer Forschung. Weitere Untersuchungen geben Auskunft über Probleme und Bedingungen der Zuschaueraggression und über Verhaltensweisen, Lebenssituation und Herkunft von Fans. Besondere Bedeutung besitzen in diesem Zusammenhang schließlich Unterschuchungen, die sich mit der Darstellung von Aggression und Gewalt in den Massenmedien befassen.

Obwohl sich die Sportsoziologie in den letzten Jahren schnell entwickelt hat, wird der erreichte Wissensstand noch als unbefriedigend empfunden. So fehlen zunächst Theorien, die die Vielfalt des Sports und das Verhalten im Sport angemessen und einheitlich zu erklären in der Lage sind. Keineswegs ausreichend untersucht sind die vielfältigen Konsequenzen, die der Hochleistungssport mit seinen Problemen der Kommerzialisierung und Professionalisierung mit sich bringt. Auch das Verhältnis von Sport und Politik scheint bislang in der Forschung nicht angemessen gewürdigt zu sein. Schließlich müssen sich die Forschungsbemühungen auf die künftige Entwicklung des Sports und des Sportinteresses richten.

[1] Dies läßt sich an den verschiedenen Einführungen und Sammelbänden dokumentieren, die zur Sportsoziologie in verschiedenen Ländern veröffentlicht wurden (Heinilä 1974; Loy/McPherson/Kenyon, 1978; Lüschen/Sage 1981; Ponomarew 1981; Heinemann 1983; Rigauer 1981; Snyder/Spreizer 1983; Perrando 1984; Olin 1984; Claeys 1986; Perlebas 1986; Jeu 1987).

[2] Diese Zusammenfassung kann die reichhaltige sportsoziologische Forschung in den verschiedenen Ländern nur sehr vergröbert wiedergeben. Einen sehr guten Überblick über die Sportsoziologie in verschiedenen Ländern geben die beiden diesem Thema gewidmeten Schwerpunkthefte der INTERNATIONAL REVIEW FOR THE SOCIOLOGY OF SPORT Heft 22/1 1987 und 24/1 1989.

Bibliographie

U. Claeys: sport-en ... (Davidfonds, Leuven 1986).

M.G. Ferrando: Deporte y Sociedad: Las Bases Sociales del Deporte en España (Ministerio de Cultura, Madrid 1984).

K. Heinemann: Einführung in die Soziologie des Sports (Hofman, Schorndorf 1983[2]).

K. Heinilä: Urheilu — ihminen — yhteiskunta (sport, individual, society) (Gummerus, Jyväskylä 1974).

B. Jue: Analyse du sport (Ed. Ruf, Paris 1987).

J. Kuczynski: Play as negation and creation of the world. Dialestics and Humanism II, I. 1984.

J. Loy/B. Mopherson/G.S. Kenyon:Sport and Social Systems (Addison-Wesley, Reading, Mas. 1978).

G. Lüschen,/G.H. Sage, Handbook of Social Science of Sport (Stipes, Champaign III. 1981).

K. Olin, (ed.): Contribution of Sociology to the Study of Sport. Festschrift K. Heinilä (University of Jyväskylä 1984).

P. Parlebas: Elements de Sociologie du Sport (Ed. P.U.F., Paris 1986).

B. Rigauer: Sportsoziologie (Rowohlt, Reinbek 1982).

E. Snyder/E. Spreitzer: Social Aspects of Sport (Prentice-Hall, Englewoodcliffs 1983[2]).

KLAUS HEINEMANN

1937 geboren. Dr. rer. pol., Habilitation für Soziologie 1968 an der TH Karlsruhe, o. Prof. für Soziologie an der Universität Trier von 1970 bis 1981, an der Universität Hamburg seit 1981. Arbeitsschwerpunkte: Wirtschafts- und Organisationssoziologie, Soziologie und Ökonomie des Sports. Seit 1978 Vorsitzender des Wissenschaftlichen Beirats des Deutschen Sportbundes. Anschrift: Universität Hamburg, Institut für Soziologie, Allende-Platz 1, D-2000 Hamburg 13.

John A. Coleman

Der Sport und die Widersprüche der Gesellschaft

Einige Leser mögen sich vielleicht über den Titel dieses Aufsatzes wundern. Denn ist der Sport nicht eine universale Gegebenheit, die sehr stark in dem verwurzelt ist, was Friedrich Schiller den universalen «Spieltrieb» nannte? Wäre es dann in diesem Kontext nicht gerade der Sport, der uns zwingen müßte, über die Grenzen zwischen den verschiedenen Klassen, über die kulturellen und nationalen Unterschiede und die vielfältigen Widersprüche der Gesellschaft hinauszugehen? Allerdings hat der Sport auch seine Kritiker gehabt wie Theodor Adorno, der von einem bürgerlichen Sport sprach, während andere für einen «sozialistischen» Sport eintreten, der noch nicht von dem, was sie als einen exzessiven Individualismus bzw. als Starkult brandmarken, und von dem Konkurrenzverhalten des kapitalistischen Sports verdorben sei.

Sicherlich haftet Spiel und Sport etwas Universalmenschliches an. Sie sind Gegebenheiten, die wir in der einen oder anderen Form in jeder Kultur und in allen Gesellschaften wiederfinden. Dies schließt aber nicht aus, daß sie — wie die anderen Gegebenheiten menschlicher Kultur und menschlichen Zusammenlebens auch — die grundsätzlichen Widersprüche der jeweiligen Gesellschaft widerspiegeln.

Robert J. Higgs hat in diesem Kontext unterschieden zwischen *«sport»* — nicht weiter qualifizierte Formen der körperlichen Freizeitbetätigung wie z. B. Jagen und Fischen —, *«sports»* — all jene körperlichen Spiele, bei denen ein gewisses Element des gegenseitigen Kampfes eine nicht unbeträchtliche Rolle spielt —, *«physical education»* — d. h. den verschiedenen Formen der körperlichen Erziehung und Ertüchtigung, die keinen kompetitiven Charakter aufzuweisen brauchen, man denke hier etwa an solche Freizeitbetätigungen wie Tauchen und Joggen —, und schließlich *«play»*, Spiel — einem eher übergeordneten Begriff, dem etwa alles, was Higgs als Sport bezeichnet, unterzuordnen wäre [Satz vom Übers. im Hinblick auf die Verdeutl. der vier Begriffe Higgs' redigiert]. Letzterer Begriff, «play» bzw. Spiel, würde auch solche Formen der menschlichen Betätigung umschließen, die man kaum als «sport» bzw. «sports» bezeichnen könnte, wie die verschiedenen Formen sprachlicher Spiele, z. B. Wortspiele, das Kartenspiel, den Volkstanz, bestimmte Formen des Chorsingens usw. Higgs schließt sich hier einigen Unterscheidungen von Roger Gallois in dessen Buch «Les jeux et les hommes» an, wenn er vorschlägt, den Sport als eine Form des *agón* [gr.: Kampf, auch Versammlung und Arena, der Übers.] zu definieren, während der Plural «sports» eher «jenen kompetitiven Spielen» vorbehalten sein sollte, «für die bestimmte räumliche und zeitliche Regeln gelten, die sich also hierin von anderen Formen des Spiels *(play)* unterscheiden und für die beteiligten Parteien mit sowohl geistiger als auch körperlicher Mühe und Anstrengung verbunden sind»[1].

In diesem Aufsatz werde ich mich vor allem von den vier folgenden Fragen leiten lassen:

1. Wie kommt, es, daß der Sport die Widersprüche der Gesellschaft widerspiegelt und dies auch nicht anders sein kann?
2. Wie hat sich der Sport in den westlichen Industriegesellschaften entwickelt, und welche Widersprüche kommen durch diese Entwicklung zu Tage?
3. Auf welche Weise spiegelt der Sport die miteinander konkurrierenden Ideologien unserer Zeit wider, nämlich die Ideologie eines bürgerlichen Liberalismus, die des Faschismus und die des Kommunismus?
4. Von welchen Modellen geht man vor allem aus, wenn heute in den westlichen Gesellschaften vom Sport und seiner Bedeutung geredet wird?

Abschließend werde ich dann

5. einige Gründe angeben, weshalb nach meiner Meinung die Religion an dem Sport und der Art und Weise, wie dieser die Widersprüche unserer Gesellschaft widerspiegelt, nicht vorbeigehen sollte.

Wie kommt, es, daß der Sport die Widersprüche der Gesellschaft widerspiegelt?

Im Zusammenhang mit der Frage, wie der «Sport» definiert werden soll, war von «kompetitiv» und *agón* die Rede. Dies suggeriert, daß der

Sport im Rahmen des umfassenderen Kampfes um Macht und Herrschaft in der Gesellschaft eine Rolle spielen könnte — ein Thema, mit dem sich der britische Soziologe John Hargreaves beschäftigt. Dieser hebt nicht nur hervor, daß die unterschiedlichen Gruppen der Gesellschaft auf ungleiche Weise Zugang zum Sport finden — sei es, um als Teilnehmer an den verschiedenen Sportarten oder als Zuschauer teilzunehmen —, sondern auch, daß «die herrschenden und untergeordneten Gruppen» dieser Gesellschaft eine sehr unterschiedliche Fähigkeit aufweisen «sowohl bezüglich der Entwicklung eines angemessenen sportlichen Diskurses als auch bezüglich der Entwicklung angemessener Strategien, was den Gebrauch ihrer Freiheit und die Bedeutung, die sie den sportlichen Aktivitäten dabei beimessen, angeht»[2]. In unserer heutigen Gesellschaft sei ja der Sport viel mehr als die spontane Entladung spielerischer Energie, die sich irgendeinen Ausweg sucht: Der Sport wird von der Wirtschaft auf vielfache Weise unterstützt; er wird auch in den Schulen gefordert und gefördert; alle möglichen Kommissionen suchen ihn zu reglementieren, und auch der Staat selbst will eine gewisse Aufsicht über den Sport bewahren. Die verschiedensten gesellschaftlichen Instanzen stellen Geld für den Sport bereit und bestimmen damit auch, ob mit diesem Geld der Sport für alle oder nur die Leistung einer athletischen Elite gefördert werden soll.

Der amerikanische Wirtschaftswissenschaftler Thorsten Veblen hat in seiner klassischen Untersuchung *The Theory of the Leisure Class* (zu Deutsch: «Die Theorie der feinen Leute») die These vertreten, daß der *agón* des Sports sozusagen eine Arena ist, in der der *agón* der Klasseninteressen ausgetragen wird. «Der Sport», so Veblen, «ist eine Art Klasseninstrument, das dazu dient, die Interessen der höheren Klassen zu schützen und zu unterstützen.» Vielleicht hat niemand so gut wie M. Hoberman in seinem Buch *Sport and Political Ideology* die Gründe dafür dargestellt, warum der Sport im konkreten, tatsächlichen Leben niemals wertfrei sein kann und warum er also notwendigerweise immer von den Widersprüchen der Gesellschaft berührt wird — wobei seine Überlegungen allerdings auch für andere Bereiche des menschlichen Lebens wie die Sexualität, die Religion, das intellektuelle Leben zutreffen —: «Der Sport hat in jeder Gesellschaft eine latente politische Bedeutung, denn die mit einer sportlichen Kultur verbundenen kulturellen Themen sind in einem politischen Sinn potentiell ideologisch. Dieser latente, politische Inhalt wird uns noch bewußter, wenn wir auf einige der wichtigeren Gegensätze sowohl im Sport als auch im politischen Bereich achten wie die Polarität zwischen Liebhaberei und Professionalität, zwischen Individualismus und kollektivem Denken, zwischen männlicher Dominanz und feministischem Streben, zwischen Nationalismus und Internationalismus, zwischen Sensationssucht und einem normalen, das allgemeine Wohl der Bevölkerung im Auge behaltenden Verständnis von Sport [‹sensationalism vs. hygienism›]. All diese thematischen Konflikte berühren auch die Welt des Sports, und alle haben sie auch eine ideologische Relevanz im weiteren Sinne des Wortes.»[3]

Von dem Sporttheoretiker Alfred Bäumler stammt der Satz «Der Leib ist ein Politikum». Bäumler war Nazi, und ich will mich hier dem Verwendungszusammenhang und der besonderen Bedeutung, die er diesem Theorem gab, nicht anschließen. Dennoch halte ich den Satz im großen und ganzen für richtig. Immer wieder beruft man sich auf den Sport als Barometer für die öffentliche Gesundheit: Sind unsere Menschen schlaff, unmotiviert, kraftlos? Zurück zum Sport! Haben wir dagegen Erfolg in den internationalen Wettbewerben, dann gilt das als Beweis für die öffentliche Gesundheit unserer Nation.

Die Sporttheoretiker haben intensiv darüber diskutiert, was wohl an erster Stelle komme bzw. kommen sollte: die Arbeit oder das Spiel bzw. der Sport. Als Ortega y Gasset in seinem Essay «Der sportliche Ursprung des Staates» über den Sport schrieb, setzte er sich entschieden und recht polemisch von der Bedeutung, die Marx der Arbeit beimißt, ab: «Während das, was vom Menschen Arbeit genannt wird, die klassische Instanz der obligatorischen Anstrengungen zur strengen Befriedigung unserer Bedürfnisse ist, zeigt sich jenes andere Bemühen des Menschen, jenes Bemühen *ex abundantia cordis* am deutlichsten im Sport. Wir fühlen uns also berufen, jene hartnäckige, festgelegte Hierarchie umzukehren. Der Sport ist für uns der höchste und kreativste, der erhabenste, bedeutungsschwerste und wichtigste Teil des Lebens, während die Arbeit als etwas Abgeleitetes, Erzwungenes erst an zweiter Stelle kommt.»[4]

Diese Auffassung von Ortega y Gasset steht etwa im Gegensatz zu der zweier sowjetischer Sportsoziologen, die schrieben: «Gewisse Soziologen des Westens betrachten Erholung und Freizeit [‹leisure›] als ein vollkommenes Sich-Distanzieren der Menschen von der Arbeit, als etwas, was in einem vollkommenen Gegensatz zur Arbeit stehe. Mit solchen Vorstellungen können wir nicht übereinstimmen. In den kommunistischen Gesellschaften sind Freizeit und Erholung kein Fliehen vor der Arbeit, sondern sie sind eine Übergangsstufe zum echten, wirklichen Arbeiten im kommunistischen Sinn dieses Wortes, bei dem die Arbeit zur Freude und zur Erholung wird und ein vitales Bedürfnis des Menschen ist.»[5]

Bei dieser scheinbar rein theoretischen, obskuren Diskussion, was nun an erster Stelle komme, die Arbeit oder der Sport, steht in Wirklichkeit viel auf dem Spiel. Denn es handelt sich um die Frage, ob die Definition des Menschen an erster Stelle von dem abhängt, wonach er trachtet und was er haben möchte, oder von dem, was er unter allen Umständen braucht. Sind wir Menschen letztendlich zum Spielen oder zum Arbeiten da? In diesem Kontext ist es nicht unwichtig zu erwähnen, daß [das organisierte] Spiel und der Sport ursprünglich im Kontext der religiösen Feier entstanden sind und daß sie immer — so weit wir dies in der uns bekannten Geschichte der Menschheit nachvollziehen können — eine gewisse religiöse Bedeutung gehabt haben bzw. immer irgendwie mit Religion zusammenhingen. Der Sport weist über sich selbst hinaus auf eine sakrale Fundierung des Lebens hin. Wenigstens ist dies die Meinung, die von J. H. Huizinga in seinem klassischen Buch *Homo ludens* vertreten wird[6]. Demnach wurzele der Mythos eines primordialen Charakters des Spiels in dem Verständnis der Gottheit selbst. Und an anderer Stelle schreibt Huizinga: «Mit einem Wort, dessen Tiefe sich jedem logischen Verstehen entzieht, hat Plato die Menschen die Spielzeuge der Götter genannt. Heute kann man sagen, daß die Menschen überall die Welt als ihr Spielzeug betrachten und benutzen.»[7]

Von seinem Wesen her hat der Sport mit Disziplin, Wettbewerb und Konkurrenz, mit körperlichem Narzißmus (Sport als ein Sichzurschaustellen) und Sexualität zu tun. Gehen wir bei unserer Betrachtung des Sports nicht von den einzelnen sportlichen Veranstaltungen, sondern von dem Sport als einer komplexen, umfassenden gesellschaftlichen Wirklichkeit aus, läßt sich sagen, daß er fast niemals apolitisch oder neutral ist, weder auf gesellschaftlicher Ebene noch auf der individuellen des Lebens der einzelnen. Damit will ich nicht sagen, daß der Sport kein Potential menschlicher Emanzipation in sich berge oder er keinen echten menschlichen Wert darstelle. Ich bin aber grundsätzlich gegen die Auffassung von Theodor Adorno, daß die verschiedenen Sportarten dem Bereich der Unfreiheit angehören: «Daher gehört er [= der Sport] ins Reich der Unfreiheit, wo immer man ihn auch organisiert.»[8] Intellektuelle wie Adorno vergessen manchmal, daß auch sie einen Körper haben! Ich möchte hier viel direkter zur Sache gehen: Nur eine wirklich kritische Betrachtung des Sports, so wie er organisiert ist, wird uns helfen zu entdecken, wie er auf vielfache Weise die latenten Widersprüche der Gesellschaft reflektiert (Sexismus, Rassismus, die Klassengegensätze, eine Kultur des Konsums usw.). Nur einer solch kritischen Betrachtung des Sports, die zugleich von einem eminent tiefen Interesse an der Emanzipation des Menschen geleitet wird, kann es gelingen, das menschliche Potential des Sports zurückzugewinnen und zugleich dazu beizutragen, daß der Sport die Widersprüche der Gesellschaft nicht weiter verstärkt. Der *homo ludicus* wird zum *homo tragicus,* wenn wir nicht die ursprünglich emanzipatorischen Ziele menschlicher Würde und Größe, wie diese eng mit der Körperlichkeit des Menschen verbunden sind und sich in ihr manifestieren, sowie auch jene Meritokratie gleichberechtigter Gegenspieler kritisch zurückzugewinnen suchen.

Die Entwicklung des Sports in den heutigen Industriegesellschaften

Wenn wir den Weg, den der Sport in den verschiedenen Ländern des Westens gegangen ist, nachzuzeichnen versuchen, stoßen wir sicherlich auf wichtige Unterschiede. So hat zum Beispiel das Turnen in den deutschsprachigen Ländern unter dem Einfluß der von Friedrich Ludwig Jahn im neunzehnten Jahrhundert ausgelösten Bewegung einen Stellenwert bekommen, den es in der angelsächsischen Welt nie bekommen hat. Aber dennoch ist, was die Entwicklung des Sports in Europa und Nordamerika vom En-

de des achtzehnten Jahrhunderts bis heute angeht, deutlich ein allgemeines Muster erkennbar, dessen wichtigste Züge ich hier kurz wie folgt widergeben möchte:

► *1. Die industrielle Revolution bedeutete das Ende verschiedener Formen volkstümlicher Spiele und Feiern.* In seinem Buch *Everyday Life in the Modern World* hat Henri Lefebvre darauf hingewiesen, wie damals überall in Europa — wenn auch in einem unterschiedlichen Tempo — die verschiedenen mittelalterlichen Feste und bäuerlichen Feiern umgewandelt worden sind, ihnen ihre Bedeutung genommen oder sie sogar völlig beseitigt wurden[9]. In Großbritannien und Amerika lagen dieser Verdrängung des Volkssports religiöse Motive zugrunde — wir meinen hier die pietistische Geringschätzung des Spiels. So erließ die Massachusetts Bay Company 1647 Bestimmungen gegen das Beilkespiel und 1650 gegen das Bowlingspiel. Diese Aktion gegen volkstümliche Spielarten und Feste sollte die Bauern zu einer anderen Einstellung der Arbeit gegenüber führen, die den neuen wirtschaftlichen Gegebenheiten zeitlich und räumlich besser entsprachen. Im Zusammenhang mit der industriellen Revolution kristallisierte sich bei den Unternehmern die Auffassung heraus, daß der mit den volkstümlichen Festen verbundene Leerlauf und die entsprechenden Exzesse — also die gesamte wirtschaftliche Ineffizienz dieser Feste — nicht mehr toleriert werden könnten. Dies war der Grund, daß man sich gegen diese Feste und die mit ihnen verbundenen Spiele wandte und diese in der Zeit zwischen etwa 1640 und 1820 bestenfalls im Untergrund überleben konnten.

► *2. Für die Aristokratie und die sog. «gentlemen» wurden die verschiedenen Formen sportlicher Betätigung nie eingeschränkt, sondern im Gegenteil erweitert.* Hierzu gehörten typischerweise solche Formen des Zeitvertreibs wie die Jagd (mit Hunden und Pferden), das Veranstalten von Pferderennen, Tennis und Cricket. Die erste wirklich organisierte Sportart in Amerika war das Pferderennen, das von Anfang an ein Sport für die Reichen war. Im neunzehnten Jahrhundert wurden verschiedene neue Formen des sportlichen Spiels ins Leben gerufen wie z.B. Fußball, Baseball und gegen das Ende des Jahrhunderts Basketball. Zu den ersten «organisierten» Wettbewerben kam es in England im Jahre 1846, in den USA 1845.

► *3. Um 1850 bekam der Sport einen neuen Stellenwert in den englischen und amerikanischen Schulen.* Bei dem damaligen Eintreten für die Einführung des Sports in den Schulen wurde oft ein Zusammenhang zwischen Sport und Krieg hergestellt. Man denke hier an den späteren Satz, daß auf den Sportfeldern von Eton die militärischen Siege Englands vorweggenommen wurden. Von dieser Zeit, die auch die Zeit eines Dr. Arnold Rugby war, ist gesagt worden: «Die meisten Spiele, die heute auf der gesamten Welt gespielt werden ..., sind damals von einigen wenigen hundert gutbetuchten jungen viktorianischen Engländern erfunden worden.»[10] Die in diesem Zusammenhang formulierten athletischen Ideale widerspiegelten die damaligen aristokratischen Werte, was nicht verwunderlich ist, wenn man bedenkt, daß in den fünfziger und sechziger Jahren des vergangenen Jahrhunderts die Schulen faktisch nur für die Aristokratie bestimmt waren. So trat der neue Präsident des Harvard College, Charles William Eliot, in seiner Antrittsrede am 19. Oktober 1869 für eine Erziehung der Aristokratie ein, bei der diese «in vielen Sportarten glänzt, für sich das Prestige und die Auszeichnungen der gelehrten Berufe gewinnt und sich in allen Bereichen der intellektuellen Arbeit und des intellektuellen Kampfes unterscheidet. Diese Aristokratie erkämpfe sich in Friedenszeiten öffentliche Ehre und öffentliches Ansehen, und in Kriegszeiten stürze sie sich als erste ins mörderische Gewühl.»[11]

► *4. Die zuerst in der Oberschicht und für sie organisierten Sportarten fingen in der Zeit zwischen 1860 und 1880 an, sich auch unter der arbeitenden Bevölkerung zu verbreiten.* In dieser Zeit begann sich ein neues ideologisches Verständnis des Sports zu verbreiten. Demnach forderten populäre Sportarten die Versöhnung unter den verschiedenen Klassen der Gesellschaft, sie schürten den Patriotismus, machten das gesamte Volk kampfbereiter und wirkten so dessen Verweiblichung — sprich Verweichlichung — entgegen. So fanden bis dahin typische Sportarten der Oberschicht, z.B. Fußball und Cricket, Verbreitung in den verschiedenen Gruppen der Unterschicht. Diese Verbreitung von bis dahin typischen Sportarten der Oberschicht unter den unteren Volksgruppen entsprach dem Bemühen, das, was in den Kneipen der Unterschicht vor sich ging, besser zu steuern, die gesamte Arbeit-

nehmerschaft besser in den Arbeitsprozeß zu integrieren und ihnen die Ideale der Mittelschicht, also die Ideale von bürgerlichem «Anstand» und «Verantwortung» einzuprägen (so John Hargreaves). Diese von oben her eingeleitete Förderung eines Sports für die Unterschichten verfolgte also das doppelte Ziel «der Klassenversöhnung und der Einstimmung der untersten Klassen auf die Übernahme der bürgerlichen Anstandsnormen und ihrer entsprechenden Disziplinierung»[12].

Diese Verbreitung des Sports unter der arbeitenden Bevölkerung geschah zu einem großen Teil durch Zutun der Kirchen. In den siebziger Jahren des vergangenen Jahrhunderts hat es eine Zeit gegeben, in der die meisten Fußballclubs unmittelbar von den Kirchen gefördert wurden, die sich darüber hinaus auch noch auf andere Weise sportlich engagierten, nicht nur indem auch sie Vereine anderer Sportarten unterstützten, sondern z.B. auch im Zusammenhang mit der Scoutbewegung — zu der auch ein entschiedenes Eintreten für körperliche Ertüchtigung und so eine Kultur des Athletentums gehörte — oder der YMCA (Young Mens Christian Association). Historiker unserer Zeit reden hier im Zusammenhang mit dieser neuen Sportideologie, die gleichzeitig Elemente eines britischen imperialistischen Denkens, einer städtefeindlichen, naturverbundenen Freiluftkultur und eines primitiven antisozialistischen Darwinismus enthielt, gelegentlich von einem «muskulösen Christentum». Aber auch in Frankreich und den USA lassen sich in dieser Zeit ähnliche Formen einer Ideologie des Sports bzw. des Athletentums feststellen. Zudem hat es Ende des achtzehnten und Anfangs unseres Jahrhunderts etwa in den Niederlanden, in Deutschland und in Belgien katholische Formen eines «muskulösen Christentums» gegeben, die jenen protestantischen Formen in England durchaus vergleichbar sind. Diese Phase der Entwicklung des Sports, in der man sich vom Sport eine Möglichkeit zur Beeinflußung und Manipulierung der arbeitenden Schichten der Bevölkerung versprach, ist gewissermaßen eine Bestätigung für die These von Michel Foucault, das neunzehnte Jahrhundert sei deutlich ein Jahrhundert, in dem die Elite der Gesellschaft diese gesamte Gesellschaft und die verschiedenen zu ihr gehörenden Gruppen zu disziplinieren und zu überwachen («discipliner et surveiller») suchte.

► *5. Dieser Versuch einer strengen Kontrolle der verschiedenen Formen der sportlichen Organisation der arbeitenden Bevölkerung durch die Oberschicht konnte selbstverständlich nicht immer voll gelingen.* Auch wenn die verschiedenen sportlichen Organisationen der arbeitenden Bevölkerung von oben ins Leben gerufen bzw. gefördert worden waren, gelang es den Adressaten doch öfter, ihre Organisationen auf ihre eigenen, wirklichen Interessen auszurichten. Allerdings sind in einem großen Teil der industrialisierten Welt gegen Ende des achtzehnten Jahrhunderts übergeordnete Sportkommissionen und andere Formen sportlicher Institutionalität entstanden, die fortan den Sport zu regulieren suchten und unter der Leitung jener «gentlemen-Amateure» organisiert wurden, von denen vorher die Rede war. Diese wurden so zu den sportlichen Schiedsrichtern der Nation und konnten auf diese Art und Weise ihre alte Hegemonie wahren. Zudem war dieser organisierte Sport — und wenn er auch nur der organisierte Sport für die arbeitende Bevölkerung war — auf Geld und so auf Sponsoren angewiesen. Und tatsächlich zeigten sich manche Unternehmer und Firmen bereit, «ihre» Sportmannschaften zu unterstützen. Zwar mögen die einzelnen Fans eine solche Unterstützung ihrer Mannschaft sehr begrüßt haben, sie wurden aber auf diese Art und Weise noch mehr von den wichtigen Entscheidungen in Sportangelegenheiten ferngehalten.

► *6. In unserem Jahrhundert gab es eine Zeit lang eine von bestimmten sozialistischen Gruppen unterstützte und getragene autonome Sportorganisation sowie auch eine entsprechende eigene sportliche Kultur.* So wurde im Jahr 1913 in Gent die *Socialist International of Physical Education,* also eine Sozialistische Internationale für Körperkultur, gegründet, die sich später der 1925 gegründeten Socialist Workers Sports International (SWSI) anschloß. Diese SWSI zählte in ihrer Blütezeit 1,3 Millionen Mitglieder, die zum größten Teil — 8000.000 — Mitglieder des deutschen *Arbeiter-Turn- und Sportsbunds* waren. 1925 und 1931 organisierte die SWSI sogar alternative Arbeiterolympiaden. Sie haben aber nie so viele Athleten aus der Arbeiterschaft anziehen können, wie dies die von der Bourgeoisie unterstützten Sportgruppen und -organisationen taten. Es gibt Sporthistoriker und -soziologen, die dieses Scheitern der sozialistischen Sportbewegung bei der Organisation eines echten Arbeitersports auf

die antiludische Ernsthaftigkeit der entsprechenden sozialistischen Bewegungen zurückführen. Es sei den verantwortlichen sozialistischen Aktivisten mehr darum zu tun gewesen, den Sozialismus zu verkündigen, als sich dafür einzusetzen, daß etwa Fußball um seiner selbst willen gespielt wurde.

► *7. Die zwanziger und dreißiger Jahre unseres Jahrhunderts waren eine Art Wegscheide, was den Stellenwert und die Funktion des heutigen Sports angeht.* In diesen Jahren nahm die Zuschauerzahl bei Sportereignissen sehr steil zu; die (neuen) Medien, zuerst der Film, dann das Radio und schließlich das Fernsehen, beschäftigten sich fortan sehr intensiv mit dem Sport; immer mehr technische Erfindungen wurden eingesetzt (z.B. elektrische Starter bei den Pferderennen; sehr genau arbeitende Unterwasserkameras, mit denen das Finish eines Schwimmwettbewerbes besser festgelegt werden konnte; Verbesserung der Reisemöglichkeiten, die es zuließen, daß man leichter und schneller andernorts oder gar in anderen Ländern an sportlichen Begegnungen teilnehmen konnte; die Kommerzialisierung des Sports (bezahlte Berufsspieler, bezahlende Zuschauer; die Wirtschaft, die den Sport, z.B. durch das Bereitstellen der Prämien, finanziert). Das alles beschleunigte sich stark in den zwanziger und dreißiger Jahren und veränderte das Gesicht eines zuvor viel harmloseren und weniger spektakulären Sports. Die Massenmedien interessierten sich immer mehr für die sog. «Stars». Und auch die Technologie hielt immer mehr, sei es symbolisch, sei es auch auf der Ebene der unmittelbaren Wirklichkeit, ihren Einzug in die Welt des Sportes. Die italienischen Futuristen jener Zeit betrachteten das dauernde Brechen neuer Sportrekorde als ein Symbol und Zeichen des technologischen Fortschritts. Damals, Ende der dreißiger Jahre, wurden schon die meisten Themen angesprochen, die auch heute nichts an Aktualität verloren haben: die Heldenverehrung der sog. Stars, die Professionalisierung und Kommerzialisierung des Sports, das Verhalten der enormen Zuschauermassen, die bürokratische Sportorganisation sowohl auf nationaler als auch auf internationaler Ebene, das Zusammengehen von Sport und Nationalismus. Martin Heidegger klagte damals darüber, daß «der Boxer [etwa Max Schmeling] als der große Mann eines Volkes gilt»[13].

► *8. Mit der Teilnahme des sowjetischen Machtbereichs an den internationalen Olympischen Spielen seit 1952 wurde der Sport auch zu einem Instrument des Kalten Krieges.*

► *9. Seit Ende der sechziger Jahre läßt sich ein kritisches Bemühen feststellen, die alten Sportideale angesichts der Professionalisierung und Kommerzialisierung des Sports und eines sich stark auf einige wenige Einzelindividuen ausrichtenden Starkultes neu zu entdecken.* Diese Bewegung wurde oft von angesehenen Sportlern selbst initiiert und geführt[14]. Seit Ende der sechziger Jahre blüht zudem eine sehr produktionsreiche Soziologie des Sports. Diese neue Richtung will an erster Stelle den Sport für alle in den Vordergrund rücken, und sie betont die Schönheit des Körpers und die Vervollkommnung des Menschen durch die Entwicklung seiner körperlichen Fähigkeiten und seiner körperlichen Gewandtheit sowie auch den gesunden Teamgeist, der sowohl einer normalen menschlichen Neigung zu einer gewissen Kampfbereitschaft entspreche als auch über alle Trennungen unter den Menschen hinweg das Ideal örtlicher, nationaler und internationaler Zusammenarbeit fördere. Auch kritisch denkende Feministinnen beschäftigen sich mit dem Sport. Zudem wird mancherorts für eine intensivere Sportbeteiligung der Älteren und der Behinderten eingetreten.

Sport und Ideologie

Drei verschiedene Ideologien, so könnte man sagen, kämpfen um die Vorherrschaft in der Welt des Sports: 1. eine gelegentlich faschistische Züge annehmende konservative Ideologie, 2. die verschiedenen Formen sozialistischer Ideologie und 3. ein bürgerlich-liberales Sportideal, das den ritterlichen Ehrenkodex der Gentlemen-Amateure aus der ersten Zeit unseres heutigen modernen Sports fortzusetzen sucht.

Schon zur Zeit der Jahrhundertwende diente der Sport der Rechtfertigung des Imperialismus, indem ihm die Metaphern entnommen wurden, die diesen Imperialismus als etwas Natürliches darstellten. So wurde die gewaltsame Kolonialisierung der Länder der Dritten Welt oft als eine Art Großwildjagd dargestellt. Unmengen von Hurrapotrioten verhielten sich dabei als begeisterte Zuschauer[15]. Zudem herrscht seit dem neunzehnten Jahrhundert eine große Ähnlichkeit zwischen dem sportlichen Ideal eines Athleten und dem militärischen Ideal eines guten Soldaten nach der Gleichung: Athleten = potentiel-

le Soldaten, und Soldaten = Athleten. Schon Anfang des vergangenen Jahrhunderts profitierte die pangermanische Turnbewegung des Friedrich Ludwig Jahn von dem ideologischen Motiv, daß man sich davon eine bessere körperliche Vorbereitung der deutschen Jugendlichen auf den Krieg gegen Napoleon bzw. gegen die Franzosen versprach. Kaum etwas dürfte so pathetisch gewirkt haben wie jene britischen Truppen, die sich ins Niemandsland begaben, um den Feind in seinen Laufgraben anzugreifen und dabei einen Fußball vor sich hertraten, um so ihre gefallenen Kameraden durch ihr Weiterspiel zu ehren.

Konservative, Reaktionäre und Faschisten führen oft ein Vokabular im Munde, das bestimmt ist von dem Ideal dessen, was sie «sportliche Männlichkeit» (also ein rein männliches Sportideal!) nennen, und wenn es um die Nation, deren Führung und das Volk geht, werden Vergleiche aus der Sportwelt herangezogen. So hat Hitler in *Mein Kampf* die, die er für die großen Männer der Geschichte hielt, die Marathonläufer dieser Geschichte genannt. Mussolini zeigte sich beim Fechten, beim Tennisspiel oder beim Reiten ganz demonstrativ ausländischen Journalisten, und brachte dabei seine Hoffnung zum Ausdruck, sie würden erzählen, wie gut und kundig er in diesen Dingen sei.

Der sehr konservative Henri de Montherlant trieb — wie dies später auf ähnliche Weise in Japan Yukio Mishima tun sollte — einen Kult der Härte, indem er das Loblied einer sportlichen *dureté* sang. Als in den dreißiger Jahren die Person Oswald Mosleys, des damaligen Führers der britischen Faschisten hervorgehoben werden sollte, war auch von dessen sportlichen Fähigkeiten die Rede. Allgemein haben die Faschisten den Staat gern als sportlich und kampfbereit dargestellt. John Hoberman hat über die Unterschiede zwischen Links und Rechts in ihrer für die jeweilige Seite typischen Verwendung sportlicher Metaphern folgendes geschrieben: «Rechts und Links haben in bezug auf das Angebrachtsein und die Richtigkeit charismatischer Appelle und narzißtischer Selbstdarstellung ein unterschiedliches Verständnis von Führung. Auch haben sie diametral entgegengesetzte Auffassungen über den Stellenwert der Rassenfrage, darüber, inwieweit es legitim ist, irrationales Empfinden der Bevölkerung anzusprechen, sowie schließlich auch in bezug auf das Verständnis des Staates als Gemeinschaft.»[16]

Für die Rechte, vor allem für die faschistische Rechte, haben das eigene Verständnis dynamischer Männlichkeit, ihr Verhalten bezüglich der Notwendigkeit narzißtischer Selbstdarstellung des Führers und der Partei, der Kult der Härte im Rahmen des Führerkonzepts und das unverblümte Schüren nichtrationaler, nationalistischer oder rassistischer Tehmen deutlich mit einer all diesem zugrundeliegenden latenten Thematik der dynamischen Männlichkeit zu tun, nach der der vollkommene Körper als allgemeines Symbol der Kraft gilt. Sport und Theater sollen Hand in Hand arbeiten, damit die nationalistische Begeisterung hohe Wellen schlagen kann.

Die sozialistischen Regimes pflegen so zu tun, als ob es bei ihnen solche Elemente des Narzißmus und der individualistischen Selbstdarstellung nicht gäbe. So berufen sich gewisse Fußballmannschaften der DDR darauf, daß ihr Spielstil «kollektivistisch» sei und man sich gegen den Kult einzelner Stars wende. So ist auch bemerkenswert, daß der Sport nur selten herangezogen wird, wenn es den Ländern des Ostblocks darum geht, zu verdeutlichen, welchen Stellenwert den leitenden Persönlichkeiten in den jeweiligen Ländern zukommt. So sieht man kaum Bilder der Führer der Sowjetunion beim Jagen, beim Golf- oder Tennisspielen, oder bei irgendeiner anderen sportlichen Betätigung.

Der Sozialismus stellt seine Ideale als rationaler und gesunder als die der katpitalistischen Welt dar. Der Sport wird hier unmittelbar auf das bezogen, was man als ein rationales Verständnis der Arbeit darstellt. Dies hat seine Prämisse in der typisch sozialistischen Vorstellung von einer Symbiose von Mensch und Maschine, die auf der Ebene des Sports ihren Ausdruck etwa in der höchst modernen Sportmedizin der DDR findet, die weltweit führend ist. Im Jahre 1970 erschien in *Le Monde* ein Artikel, in dem der Autor seine spezifischen Eindrücke anläßlich einer Tournee einer ostdeutschen Handballmannschaft durch Frankreich darzustellen suchte: «Man hat das Gefühl, eine ruhige Kraft wahrzunehmen, die unzerstörbare Ruhe einer Mannschaft, die tadellos und vollkommen zu funktionieren scheint. Niemals dürfte es angebrachter gewesen sein, eine Mannschaft mit einer Maschine, in diesem Fall mit einer Dampfwalze, zu vergleichen. Die Mannschaft der DDR scheint aus unermüdlichen menschlichen Robotern zusammengesetzt zu sein, die eine ganze Stunde lang ei-

nen [gewaltigen] Rhythmus durchzuhalten weiß. Die Spieler scheinen alle geistig und physisch aus einem Guß zu sein: eine eiserne Moral, Nerven von Stahl, Muskeln aus Messing. Um diese Mannschaft zu beschreiben, so hat man den Eindruck, findet man die geeigneten Bilder nur in der Welt der Metalle.»[17]

Dementsprechend fällt es aber auch den sozialistischen Ländern und ihren Theoretikern schwer, die nichtrationale Dimension menschlicher Körperlichkeit, die Dimension des Ludischen als einen Überschuß transzendentalen Wünschens und Strebens zu betrachten. Auf der Ebene der sportlichen Praxis allerdings können trotz aller theoretischen Verachtung des kapitalistischen Konkurrenz- und Wettbewerbsprinzips weder der DDR-Sport noch der russische Sport völlig von jener Sensationssucht freigesprochen werden, die sie im Sportleben des Westens meinen bemängeln zu müssen.

Die dritte ideologische Richtung führt das aristokratische Sportideal der Gentlemen des neunzehnten Jahrhunderts fort. In seinen besten Formen strebt dieses bürgerlich-liberale Sportideal ein klassentranszendierendes «Fairplay» an, verbunden mit einer ausgeprägten Wertschätzung menschlicher Größe und Leistungsfähigkeit und einem meritokratischen Ideal des Wettstreits. Die meisten, die heute davon reden, sie strebten die Formulierung eines neuen Sportideals an, suchen dieses bürgerliche Sportideal neuzuformulieren. In seinem berühmten Essay über den *Tour de France* weist Roland Barthes darauf hin, daß trotz aller Widersprüche der bürgerlichen Gesellschaften, die sich auf pathologische Weise in der Organisation des modernen Sports widerspiegeln, der *Tour* dennoch insoweit ein nationales Phänomen sei, als seine epische Dimension jenes zerbrechliche Moment der Geschichte zum Ausdruck bringe, in dem der Mensch, wie unbeholfen und schwerfällig, wie enttäuscht und betrogen er auch sein mag, dennoch in der Unreinheit seiner Märchenwelt die vollkommene Übereinstimmung zwischen sich selbst, der Gemeinschaft und dem Universum betrachtet[18].

Verschiedene gesellschaftliche Modelle des sportlichen Diskurses

Im Laufe der Jahre haben sich, ideologisch und gesellschaftlich bedingt, nebeneinander verschiedene Modelle des Redens über Sport entwickelt: 1. ein ambivalenter Liberalismus, der Sport und rationale Planung miteinander verbinden will; 2. ein radikaler Pessimismus, der meint, der Sport könne sich der Korruption der heutigen Gesellschaft nicht entziehen — typisch ist hier das Wort von Lewis Mumford: «Ursprünglich mag der Sport eine Reaktion des Menschen auf die Maschine gewesen sein, heute aber ist er zu einem der unnachgiebigsten Massenzwänge des Maschinenzeitalters geworden.»[19]; 3. ein aristokratischer Vitalismus, der in einem sich am Sport orientierenden Lebensstil eine wichtige Möglichkeit zur Revitalisierung unserer Kultur sieht, und 4. ein «christlicher Fatalismus» — der Begriff ist im Zusammenhang mit dem Poeten T.S. Eliot verwandt worden —, der im Ideal der sportlichen Selbstdisziplin eine der letzten Möglichkeiten zur Wiedergewinnung eines asketischen Prinzips sieht, das den Niedergang der westlichen Zivilisation stoppen könnte[20].

Noch wichtiger als diese erwähnten Modelle sind 5. das rationale, zugleich aber auch auf Entspannung und Erholung ausgerichtete Sportideal einer Mittelklasse, die die Verbindung des athletischen Ideals mit der Aufrechterhaltung körperlicher Kondition sucht, und 6. jener Diskurs, bei dem der Sport in die Nähe des bequemen Konsums gerückt wird als Produkt, das wie jedes andere verkauft bzw. von den Zuschauern konsumiert wird. Wenn die emanzipatorische Bedeutung des Sports in unserer Zeit pervertiert wird, geht dies vor allem auf die Rolle zurück, die diese beiden Modelle spielen.

Sport und Religion

Es bestehen sehr alte und tiefe Beziehungen zwischen Sport und Religion. Religiöse Feiern sind die Geburtsstätten des Sports gewesen. Aber auch umgekehrt wurden die Olympischen Spiele der Antike im Jahre 351 im Namen jener christlichen asketischen Ideale abgeschaft, die sich gegen das Zurschaustellen nackter Körper wandten. Als diese Olympischen Spiele im Jahre 1896 wiederbelebt wurden, spielte dabei das moderne religiöse Ideal eines ritterlichen Internationalismus eine wichtige Rolle. Der Puritanismus wiederum hat sich in England und Amerika dem Sport gegenüber besonders feindselig gezeigt.

Wie wir gesehen haben, war es eine Art «athletisches Christentum», das zusammen mit einer neuen Einschätzung des Wertes des Athletischen zu der Entstehung des modernen organisierten Sports im neunzehnten Jahrhundert geführt hat. Und dieses muskulöse Christentum ist auch noch heute deutlich erkennbar in Organisationen wie der *Fellowship of Christian Athletes* und *Athletes in Action*, beides fundamentalistische protestantische Zusammenschlüsse in den USA. Dieses muskulöse Christentum ist zum Teil auch wiederzufinden in den Sportprogrammen des *Evangelische Omroep*, einer jener ideologisch nicht wertneutralen Rundfunkanstalten, die sich die beiden ersten Kanäle des staatlichen niederländischen Fernsehens teilen. Oft genug hat man die heutigen Sportveranstaltungen eine Art «neue Liturgien» genannt, die, was das Zusammenschweißen größerer Gruppen zu einer Gemeinschaft angeht, die alte Rolle der christlichen Liturgien übernommen haben. Besonders wichtig ist aber heute jener entscheidende Kampf dafür, daß wir die ursprünglichen Ideale des Sports von jener ideologischen Verzerrung befreien, um so auch im Namen eines erneuerten christlichen Humanismus zu einem neuen athletischen Ideal nach dem Motto «mens sana in corpore sano» zu sprechen. Das Christentum darf sich dem heutigen Reden über Sport und der heutigen sportlichen Praxis gegenüber nicht gleichgültig verhalten, wenn diese gegen das Ideal einer wirklichen Emanzipation der Menschheit verstoßen. Denn wie uns die Kirchenväter in Erinnerung rufen, fordert es die Ehre Gottes von uns — und es fördert die Ehre Gottes unter uns —, daß der Mensch voll zum Leben kommt.

[1] Robert J. Higgs, Sports. A Reference Guide (Greenword Press, London 1982) 6.

[2] John Hargreaves, Sport, Power and Culture (St. Martin's Press, New York 1986) 5.

[3] John Hoberman, Sport and Political Ideology (University of Texas Press, Austin [Texas] 1984) 20.

[4] José Ortega y Gasset, The Sportive Origine of the State: History as a System (Norton 1961) 17, *deutsch:* Der sportliche Ursprung des Staates: José Ortega y Gasset, Gesammelte Werke, Bd. I (Stuttgart 1978) 428-449, vgl. dort S. 430-432.

[5] N. Ignatiev/G. Ossijow, Le communisme et le problème des loisirs: Esprit (Juin 1959) 1061.

[6] J.H. Huizinga, Homo ludens. Vom Ursprung der Kultur im Spiel (Reinbek 1956, urspr. 1938).

[7] J.H. Huizinga, In the Shadow of Tomorrow (Norton, New York 1936) 170.

[8] Theodor W. Adorno, Prismen: Gesammelte Schriften, Band 10.I (Frankfurt am Main, 1977) 9-288, hier 80.

[9] Henri Lefebvre, Everyday Life in the Modern World (Harper Torchbooks, New York 1971).

[10] Philip Goodhard/Christopher Chataway, War without Weapons (W.H. Allen, London 1968) 22.

[11] Charles Eliot, A Turning Point in Higher Education (Harvard University Press, Cambridge [Mass.] 1969) 17.

[12] Hargreaves [s. Anm. 2] 59.

[13] Martin Heidegger, Einführung in die Metaphysik (Tübingen 1953) 29.

[14] Wie Bruce Kidd, Harry Edwards und Hans Lenk, die in diesem Band zu Wort kommen, die sich früher alle als Athleten ausgezeichnet haben und nun alle drei als neue Theoretiker jener Neuentdeckung eines menschlichen emanzipatorischen Interesses am Sport gelten können.

[15] Vgl. J.A. Hobson, Imperialism. A Study (University of Michigan Press, Ann Arbor [Michigan] 1972).

[16] Hoberman [s. Anm. 3] 53-54.

[17] Zitiert aaO. 211.

[18] Roland Barthes, The Eiffel Tower and Other Stories (Hill and Wang, New York) 87.

[19] Lewis Mumford, Technics and Civilization (Harbinger Books, New York 1963) 303.

[20] T.S. Eliot, The Idea of a Christian Society (Brace, Harcourt 1940) 12. 21.22.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. Karel Hermans

JOHN A. COLEMAN

1937 in San Francisco, Californien, geboren. Mitglied des Jesuitenordens. Inhaber mehrerer Grade für gehobene Studien in Soziologie von der University of California in Berkeley und Absolvent gehobener Studien in Theologie an der Universität Chicago. Veröffentlichungen: Autor oder Herausgeber von mehr als zehn Büchern, u.a.: An American Strategic Theology. Leitender Herausgeber der «Isaac Haecker Series in American Culture and Religion» (Verlag: Paulist Press, USA). Derzeit Professor für Religionswissenschaft und Gesellschaftslehre an der Graduate Theological Union in Berkeley, Kalifornien. Anschrift: The Jesuit School of Theology at Berkeley, 1735 LeRoy Avenue, Berkeley, Cal. 94709 USA.

Gunter A. Pilz

Gesellschaftliche Bedingtheit von Sport und Gewalt

Zum ‹Problem› der Fußballfans in der Bundesrepublik Deutschland

Woche für Woche befinden sich bis zu 150000 meist jugendliche Fußballfans auf Achse, um ihre Mannschaft, ihren Verein zu unterstützen, ihre Idole zu bewundern, aber auch um in der Geborgenheit Gleichgesinnter etwas zu erleben, Spannung und Entspannung, Gemeinschaftsgefühl, Anerkennung und Selbstbestätigung, Zuneigung und emotionale Wärme zu erfahren. Dahinter stehen zum Teil bedingsgslose Anhängerschaft, leidenschaftliche Äußerungen der Freude, des Glücks, aber eben auch die des Leides und Leidens. Weder hohe zeitliche noch finanzielle Investitionen werden gescheut, um sich das Abenteuer ‹Fußball-Wochenende› nicht entgehen zu lassen. Von all dem nehmen wir jedoch in der Öffentlichkeit nur einen kleinen — wohl aber den am besten zu vermarktenden — Teil wahr: randalierende Horden angetrunkener Fans, die mit Drohgebärden, rechtsradikalen Sprüchen und Schlägereien die Gesellschaft, Beteiligte wie Unbeteiligte, scheinbar das Fürchten lehren und die öffentliche Ordnung, die Innenstädte, Stadien, Zuschauer, Spieler, Funktionäre und Schiedsrichter bedrohen. Zu den Zeremonien, den farbigen, lärmenden Happenings der Fußballfankultur gehören aber auch mehr oder weniger witzige Schlachtgesänge und -rufe, faszinierende Verkleidungen (mit viel Liebe, Geist und Witz selbst zusammengestellte ‹Fankutten›), riesige Fahnentücher, Konfettiregen, Tröten, Trommeln, Schals, Mützen, Leuchtraketen, Wunderkerzen usw. Eine faszinierende Vielfalt und Buntheit prägt die Fankultur. Wenn die folgenden Ausführungen sich nun ebenfalls nur auf die gewaltförmigen Verhaltensmuster der Fußballfankultur beschränken, so deshalb, weil durch das Aufbauschen dieser Verhaltensweisen in den Medien, durch das Ausblenden der Ursachen und Bedingungen auffälligen Fanverhaltens und die öffentliche Reaktion darauf im Sinne zunehmender ordnungspolitischer Disziplinierungsversuche und Besetzung der Fanszene diese für die Identitätsfindung und Persönlichkeitsentwicklung vieler Jugendlicher ungeheuer wichtige Jugendkultur Gefahr läuft zerschlagen zu werden, und (dadurch) die gewaltförmigen Auseinandersetzungen zwischen jugendlichen Fußballfans zu eskalieren drohen. Im folgenden soll entsprechend der Versuch unternommen werden, in der gebotenen Kürze die gesellschaftlichen Ursachen und Bedingungen (bezüglich der sportspezifischen und massenmedialen Ursachen siehe Becker/Pilz 1988, Pilz 1989) auffälligen Fanverhaltens aufzuzeigen um für ein wenig Verständnis für die Fußballfankultur zu werben und somit vorschnellen Verurteilungen und Kriminalisierungen jugendlichen Fanverhaltens entgegenzuwirken.

Zur Lebens- und Alltagswelt jugendlicher Fußballfans

Wie jedes menschliche Verhalten ist auch das gewaltförmige Verhalten von Fußballfans nur sachgerecht zu beurteilen, und entsprechend kann auch nur dann richtig darauf reagiert werden, wenn wir es in den Kontext übergreifender gesellschaftlicher Probleme stellen.

Das Jugendalter gilt als Lebensphase, in der Heranwachsende eine psychosoziale Identität aufbauen müssen, in der sie sich auf die Erwachsenenrollen der Berufstätigkeit, Familiengründung, der Kindererziehung und des Staatsbürgers vorbereiten und diese Rollen in eigener Weise übernehmen können sollen, in der sie als Persönlichkeiten mit eigenen Interessen und Fähigkeiten ihre Erfüllung finden können. Diese Verwirklichung von persönlicher Identität, die im Jugendalter geleistet werden muß, ist heute erschwert. Die Gründe dafür kann man mit Hornstein (1985) in der durch gravierende Widersprüche gekennzeichneten Lage der heutigen Jugend festmachen. Folgende Widersprüche fallen dabei besonders ins Augenmerk:

— Einer Ausdehnung der Jugendphase durch ein Hinausschieben der Erwerbstätigkeit (= Verlängerung der ökonomischen Abhängigkeit) steht eine Verkürzung durch politische Bedingungsvorgaben gegenüber, die den Heranwachsenden zu einem frühen Zeitpunkt für volljährig

erklärt und ihn damit für sein Handeln verantwortlich macht;
— der Ausdehnung der Jugendphase widerspricht der Bedeutungsverlust von Bildung und der traditionellen Inhalte der Jugendphase angesichts steigender Arbeitslosigkeit und knapper werdender Arbeitsplätze;
— der Verkürzung der Jugendphase mit dem behaupteten Einräumen von Verantwortung widerspricht die von politischer Seite vorenthaltene Möglichkeit der aktiven Mitgestaltung ihrer und der gesellschaftlichen Lebensverhältnisse durch die Jugend. Sie wird vielmehr auf einen Wartezustand verwiesen. Sie ist überflüssig und ausgeschlossen aus der ihr versprochenen (Mit-) Verantwortung (vgl. Baacke/Heitmeyer 1985: Bruder u. a. 1988, 13f.: Heitmeyer/Peter 1988).

Diese Widersprüche verschärfen die negativen Folgen der gesellschaftlichen Rahmenbedingungen, in die der Alltag von Jugendlichen eingebettet ist:
— der soziale und persönliche Erfolg um jeden Preis verhindert ein befriedigendes Miteinander;
— entfremdete und sinnentleerte Arbeitsverhältnisse führen bei den Jugendlichen zu hohen psychischen Belastungen;
— bewegungsfeindliche und erlebnis- und kontaktarme Wohngebiete sowie unattraktive oder fehlende Freizeitangebote (ver)führen zum Rumhängen oder Zeittotschlagen und potenzieren das Bedürfnis nach ‹action›, Spannung, Abenteuer;
— eine Krise der ethischen Werte, die soziale Verarmung vieler für die psychische und soziale Stabilisierung unentbehrlicher familiärer und nachbarschaftlicher Bindungen, die ‹Individualisierung von Lebenslagen und Lebenswegen (Beeck 1986) und die Erhöhung der Gewalttoleranz führen zur Orientierungslosigkeit.

Darüber hinaus befindet sich ein Teil der Jugendlichen in Lebenszusammenhängen, in welchen die Betonung von
— Männlichkeits- und Mannhaftigkeitsnormen und die Legitimierung körperlicher Gewalt als Mittel der eigenen Interessendurchsetzung, besonders auffällige und aggressive Verhaltensmuster produzieren, fördern und (er)fordern.

Diese hier stichwortartig skizzierten gesellschaftlich bedingten Problemfelder bedürfen, was deren Auswirkungen auf das auffällige Verhalten Jugendlicher anbelangt, einiger Konkretisierungen.

Arbeitslosigkeit und Sinnkrise Jugendlicher

Bei der Diskussion der Bedeutung der Jugendarbeitslosigkeit wird immer wieder vergessen, daß diese sich ja nicht nur negativ dadurch auswirkt, daß viele Jugendliche keine Lehrstelle, keinen Arbeitsplatz bekommen, sondern zumindest zwei weitere, das Verhalten und die Lebensbedingungen, die Alltagswelt der Jugendlichen stark beinträchtigende Folgen der Arbeitslosigkeit kommen hinzu:
— die kanpp bemessenen Lehrstellen und Arbeitsplätze verschärfen das Problem des Strebens nach sozialem und persönlichem Erfolg um jeden Preis;
— die freie Wahl des Berufes nach eigenen Wünschen und Bedürfnissen wird stark eingeschränkt, sodaß sich ebenfalls das Problem entfremdeter und sinnentleerter Arbeitsverhältnisse verschärft.

Die Sinnkrise als Ursache auffälligen Verhaltens, in der viele Jugendliche stecken, ist somit auch ein Produkt der Arbeitsmarktkrise. Dabei verschärfen die angesprochenen Widersprüche der Lage der heutigen Jugend und deren gesellschaftliche Rahmenbedingungen diese Sinnkrise, was die Bereitschaft der Jugendlichen, nach neuen Sinnlieferanten Ausschau zu halten, wesentlich erhöht.

Verlangen und Suche nach Abenteuer und Spannung — Triebfeder jugendlichen Fanverhaltens

Eine weitere Konkretisierung bezieht sich auf das immer gravierender werdende Problem des zivilisations- und gesellschaftsbedingten, erlebnis-, abenteuer- und spannungsarmen Alltags. Elias (1977) hat eindrucksvoll belegt, daß sich die Menschen im Laufe des Zivilisationsprozesses zunehmend einem zivilisatorischen Druck ausgesetzt sehen, sich und ihr Verhalten ständig und stetig unter Kontrolle zu halten, ihre Affekte, Emotionen zurückzudrängen, zu unterdrücken, ihren Trieb- und Affekthaushalt zu kontrollieren. Dies bleibt nicht ohne Konsequenzen, um so mehr, als Spannung, Affektivität, wesentliche Triebfedern menschlichen Handelns sind (vgl. u. a. Csikszentmihalyi 1985). Die Dämpfung des Trieb- und Affekthaushaltes führt entsprechend zu einem verstärkten Bedürfnis nach affektiven Erlebnissen, die anderer-

seits immer schwerer in zivilisierten Industriegesellschaften auch real befriedigt werden können. Die Erprobungs- und Erfahrungsräume für affektive Erlebnisse werden immer seltener und enger. Elias (1978, 35) schreibt hierzu:

«Wir müssen heute die Balance halten zwischen der gefühlsmäßigen Reserve, die uns vor allem das Berufsleben auferlegt und den Sphären, in denen eine gemäßigte Affektivität ihre Befriedigung finden kann. Das letztere ist beispielsweise möglich, wenn wir einen Wildwestfilm ansehen, an Fußballspielen teilnehmen oder ins Konzert gehen und uns von der Musik Beethovens erregen lassen.»

Die Tatsache, daß die Inhalte von Filmen in den letzten 50 Jahren immer affektiver geworden sind (Kuebler 1984), daß wir einen verstärkten Trend zu abenteuer- und erlebnisorientierten Freizeitaktivitäten (vgl. Rittner/Mrazek 1986) feststellen, ist, so besehen, ein Beleg für das versärkte und immer stärker unbefriedigte Bedürfnis der Menschen nach Affekten, nach Abenteuer und Spannungserlebnissen. Baacke (1979), Vaskovics (1982), Zinnecker (1979) und neuerdings vor allem Beck (1986), Harms/Preissing/Richtermeier (1985), Wenzel (1986), sowie Becker/Schirp (1986) haben darauf hingewiesen, daß die Lebens-, die Alltagswelten, die Wohngebiete besonders von Kindern und Jugendlichen daran kranken, daß sie ihnen kaum oder gar keine Chancen geben, «ihre Umgebung nach eigenen Phantasien, Entwürfen und Plänen zu be-greifen und er-greifen» (Becker/Schirp 1986). Dieser Mangel an selbstgewonnenen und intensiven Erfahrungen «hinterläßt ein ‹ungesättigtes dramatisches Bedürfnis› (Mitscherlich), das sich seine unkontrollierten Ventile sucht» (Ziegenspreck 1984, 101). Sehr plastisch beschreibt dies ein Fußballfan: «Die ganze Woche muß man die Schnauze halten, zu Hause keinen Ton riskieren, im Betrieb darfste nichts sagen, dafür geben wir am Wochenende so richtig die Sau ab.... Fußball ist für uns Krieg, der Verein darf ruhig verlieren, wir schlagen alle».

Das Problem des Haltens der Balance zwischen ‹auferlegter gefühlsmäßiger Reserve› und der Befriedigung der ‹gemäßigten Affektivität› wird hier in der direkten und offenen Sprache der Fans auf den Punkt gebracht. Das Fußballwochenende, der Fußballfanalltag können so besehen als die ‹Abenteuerurlaube› der sozial weniger Privilegierten, der fianziell weniger Begünstigten angesehen werden, sei es im eigenen aktiven Mittun oder im genußvollen Konsumieren des Spektakels. Dabei kommt erschwerend hinzu, daß durch die gesellschaftliche Tabuisierung der körperlichen Gewalt Jugendliche immer weniger Möglichkeiten des Auslebens ihrer Rauf- und Balgbedüfnisse haben, da sie durch die soziale Kontrolle vor allem der Polizei immer stärker unterbunden und zum Teil sogar — dies mag provozierend klingen, läßt sich aber zumindest für den Bereich der Fußballfanproblematik durchaus auch belegen (vgl. Becker/Pilz 1988, Heitmeyer/Peter 1988, Pilz 1988) — kriminalisiert werden.

Ziehen wir diese strukturellen Bedingungen jugendlichen Verhaltens mit in betracht, dann müssen wir die zuweilen irritierenden, gewaltförmigen Verhaltensweisen der Fußballfans als durchaus ‹angemessene› Antworten auf ihre widersprüchliche Lage verstehen (vgl. auch Bruder u. a. 1988; Hornstein 1985), als sinnhafte Handlungen, die aus den Sozialisationserfahrungen, dem Sozialisationsprozeß und dem jeweiligen Interaktionskontext heraus erwachsen. (Heitmeyer/Peter 1988). Becker/Schirp (1986) machen dabei auf einen weiteren, sehr bedeutenden Aspekt aufmerksam, der zu schnell aus dem Blickfeld rückt, wenn man sich über Gewalt jugendlicher Fans erregt: Formen ‹abweichender Konfliktlösungen› sind nicht nur bei Jugendlichen einer bestimmten Subkultur oder sozialen Schicht zu beobachten, sondern generell, auch bei Erwachsenen, vorhanden. Andere Bevölkerungsgruppen besitzen lediglich größere finanzielle und symbolische Ressourcen, Abweichungen nicht so schnell auffällig werden zu lassen (vgl. auch Rotter/Steinert 1981). Gewalt, auffälliges Verhalten findet hier quasi unter Ausschluß der Öffentlichkeit, im Schutzraum des Privaten statt.

Wandlungen sozialer Bindungen als Ursache der Gewaltakzeptanz und -legitimierung

Die letzte Konkretisierung bezieht sich auf die schichtspezifisch unterschiedliche Dämpfung der körperlichen Gewalt, auf die Tatsache, daß ein Teil der sozial auffälligen Jugendlichen sich in Lebenszusammenhängen befinden, in denen körperliche Gewaltanwendung noch oder wieder als legitimes Mittel der Interessendurchsetzung, der Wahrung oder des Erwerbens von so-

zialem Prestige, als Zeichen von Männlichkeit gilt. Dunning (1983) hat dabei darauf hingewiesen, daß offensichtlich aufgrund der langen Massenarbeitslosigkeit und der damit verbundenen ‹neuen Armut› in Großbritannien, in den von diesen Problemen besonders betroffenen sozialen Schichten sich wieder stärker Formen segmentärer Bindung und damit Normen der Mannhaftigkeit und Männlichkeit, wie sie in früheren Phasen des Zivilisationsprozesses in England üblich waren, herausbilden. Dunning verdeutlicht seine These des zivilisatorischen Gegentrends der Dämpfung körperlicher Gewalt am Beispiel der jugendlichen Fußballrowdies. Die sozialen Schichten, die Lebenswelten, aus denen sich die Mehrzahl der gewalttätigen Hooligans rekrutieren, lassen sich wie folgt charakterisieren:

— mehr oder weniger stark ausgeprägte Armut;
— Beschäftigung der Mitglieder dieser Schichten in einfachen (ungelernten) und/oder Gelegenheits-Jobs, verbunden mit einer hohen Anfälligkeit zur Arbeitslosigkeit;
— geringer Grad an formaler Bildung;
— geringe geographische Mobilität;
— mutterzentrierte Familien und ausgedehnte Verwandschaftsnetze;
— ausgeprägte Trennung der Lebensbereiche der Geschlechter und ehelichen Rollen, Dominanz des Mannes;
— geringe Überwachung der Kinder durch die Erwachsenen;
— vergleichsweise geringe Fähigkeit, Selbstkontrolle zu üben und Belohnungen hinauszuschieben;
— vergleichsweise gering ausgeprägte Peinlichkeitsschwellen gegenüber körperlicher Gewalt;
— Bildung von Straßenbanden, starke Zugehörigkeitsgefühle zu eng abgegrenzten Wir-Gruppen, verbunden mit intensiven Feindseligkeitsgefühlen gegen Fremdgruppen.

Die hier aufgezeigten Charakteristika dieser Sozialschichten tendieren dabei dazu, sich gegenseitig zu verstärken mit der Konsequenz, daß ‹aggressive Männlichkeit› die höchste Wertschätzung erfährt. Diese Normen aggressiver Männlichkeit und die verhältnismäßig gering ausgeprägte Fähigkeit zur Selbstkontrolle führen dazu, daß Konflikte meist direkt, offen und körperlich ausgetragen werden. So ist Kämpfen in der Tat innerhalb dieser Gruppen und zwischen ihnen ein unverzichtbares Mittel zur Erlangung und Aufrechterhaltung von Ansehen im Sinne der aggressiven Männlichkeitsstandards. Heitmeyer/Peter (1988, 47f) machen in diesem Kontext auf eine zusätzliche Problematik aufmerksam: Die Männlichkeitsnormen werden in einer Situation freigesetzt, wo zwar die sozialen Ungleichheiten gleich geblieben (ich meine, im Sinne der «neuen Armut» sogar schlimmer geworden sind) aber das Klassenbewußtsein im Rahmen der Individualisierungsschübe weitgehend aufgelöst ist. Sie unterliegen damit immer weniger sozialen Kontrollmechanismen und geraten deshalb in Gefahr, «politisch aufladbar und funktionalisierbar zu sein, mit ganz anderen Zielsetzungen und Inhalten». Eine Gefahr, die sich im übrigen in den ausländerfeindlichen Parolen und Handlungen eines Teils der Jugendlichen sehr deutlich artikuliert. Gewalt erfüllt aber auch nicht wenige der Mitglieder dieser Gruppen mit Freude und Genugtuung. So antwortete ein Hooligan auf die Frage, weshalb sie sich immer wieder prügeln, kurz und bündig: *«einfach, weil es Spaß macht»*. Dabei hat die zur Zeit beobachtende Eskalation der Gewalt u.a. aufgrund der repressiven Maßnahmen der staatlichen Ordnungsorgane und des Fußballverbandes bzw. seiner Vereine auch die bundesdeutsche Hooligan- und Fußballfanszene auf den Plan gerufen. «Hooligan without weapons» heißt der neue Wahlspruch, d.h. der Appell zu fairen Auseinandersetzungen: «Gegen faire Boxereien ist nichts zu sagen, aber bei Baseballschlägern oder Messern hört der Spaß auf. Hooligan ohne Waffen muß das Motto heißen. Denn gute Kämpfer brauchen keine! Noch vor vier Jahren war das Motto noch: Erst Fußball und dann den Verein anfeuern dann erst faire Randale! Wenn 100 Mann grölend in Vereinsfarben ... durch die Straßen ziehen, um mit anderen Streß zu machen, dann ist das geil», so ein Fan im Fan-Treff, einer monatlich erscheinenden Zeitschrift der Fußballfans. Dabei kommt es nicht von ungefähr, daß die Jugendlichen gerade den Fußball und dessen Umfeld für ihre Gewaltbedürfnisse auserwählen. Der Fußballsport verankert selbst Werte und Normen der Mannhaftigkeit und Gewalt in sich. Der Gewalt auf den Rängen steht die Gewalt auf dem Rasen in nichts nach (vgl. Pilz 1989, Pilz/Wewer 1987). Der dem Fußballsport innewohnende oppositionelle Charakter bedeutet, daß er selbst leicht zur Gruppenidentifikation beiträgt und zur Verstär-

kung der Eigengruppensolidarität im Gegensatz zu einer Serie von leicht identifizierbaren Fremdgruppen: das gegnerische Team und dessen Fans (Dunning 1983).

Fanverhalten und Fankultur: Hilferufe und Überlebensstrategien Jugendlicher

Das öffentlich auffällige, gewalttätige Verhalten von Jugendlichen ist so besehen neben einer normalen Zurschaustellung oft ein Hilferuf an die Gesellschaft, ernstgenommen zu werden, Sinn- und Zukunftsperspektiven eröffnet zu bekommen; es ist eine Überlebensstrategie, um in einer Welt zurecht zu kommen, die kaum Raum zur Selbstbestätigung gibt. Es ist ein Ruf nach humaneren Lebensbedingen, wo emotionale Wärme statt Kälte, Zuneigung statt Ablehnung, wo Toleranz, Mitgefühl, Verständnis und Selbstentfaltungsmöglichkeiten vorherrschen, wo Möglichkeiten des Erlebens von Spannungen, Abenteuer, ganz allgemein von Affektivität gegeben sind (vgl. auch Schulz 1986). Alles Werte und Normen, die die Jugendlichen in ihrem Fandasein wie in den vielen anderen, viel bescholtenen Sub- und Jugendkulturen suchen und größtenteils auch finden.

Hierin liegt die Faszination jugend- und subkultureller Bindungen begründet, hiermit werden aber auch zugleich die Gefahren deutlich, die mit einer zunehmenden Zerstörung, gesellschaftlichen, ordnungspolitischen Besetzung (‹Kolonialisierung›) dieser Jugendkulturen zwangsläufig verknüpft sind. Um es mit Keim (1981, 73) deutlich zu sagen: Das auffällige, gewaltförmige Verhalten Jugendlicher ist ein Scheinwerfer für zugrundeliegende Ungleichheiten, Zwangsverhältnisse und übersteigerte Disziplinierungen, deren «positive Funktion», «Mitteilungscharakter entschlüsselt, beachtet und womöglich (kommunal-)politisch umgesetzt werden muß», ehe man sich vorschnell und größere Probleme erst schaffend daran macht, diese Verhaltensweisen (nur) ordnungspolitisch zu disziplinieren. So meinen 37% der von Heitmeyer/Peter (1988) befragten Fußballfans: «Uns Jugendliche nimmt man doch erst wahr, wenn wir mal richtig tiefe Spuren hinterlassen.»

In diesem Kontext gewinnt die Tatsache an Bedeutung, daß letztlich auch durch die wachsende Verdrängung des Religiösen in unserer Gesellschaft sich viele Jugendliche mehr und mehr zu ‹Ersatzreligionen›, ‹Jugendreligionen›, Sekten, zu übersinnlichen Praktiken, Kultismus u.ä. hingezogen fühlen. Es verwundert so auch nicht, daß ein Teil der Aktivitäten der Fußballfans verkappte religiöse Verhaltensweisen aufweisen (vgl. Becker/Pilz 1988). Aufnäher und Spruchbänder wie *«Hannover 96 ist eine Religion, Biskup* (= der Trainer, G.A.P.) *unser Gott»* oder *«Gott mit uns, wir gegen alle»* weisen ebenso in diese Richtung, wie der Starkult, die tiefe gläubige Verehrung, die Fans einigen Spielern entgegenbringen oder die Gebetsrituale, die immer wieder von Fans auf dem Spielfeld vor oder nach wichtigen Spielen exerziert werden. Die Fußballfankultur muß so besehen in der Tat auch als «Ersatzreligion» für einen Teil der Jugendlichen und als ein Auffangbecken der Sinnkrise, in der Jugendliche stecken, dienen. Gerade die Bedeutung der Erfahrung von Wärme, Anerkennung, Zuneigung, Verständnis und Selbstentfaltungsmöglichkeiten für die Gewalteinschränkung und -vermeidung kann dabei nicht ernst genug genommen werden. Es sind somit die alltäglichen Gewalterfahrungen der Jugendlichen, die unseres Augenmerks bedürfen (vgl. Theunert 1987; Schibilsky 1978) und weniger die Gewalthandlungen der Jugendlichen selbst, es sei denn wir sähen in der Tat letztere als Scheinwerfer, die die familialen, schulischen, beruflichen und gesellschaftlichen Unzulänglichkeiten erhellen, als Hilferufe und Überlebensstrategien. Angesichts der hier nur bruchstückhaft aufgezählten und zunehmend massiver werdenden Gewalterfahrungen von Jugendlichen in unserer Gesellschaft müssen wir uns in der Tat wundern, daß es nicht sehr viel mehr Gewalt von und unter Jugendlichen in unserer Gesellschaft zu beklagen gibt. Der Prozeß der Zivilisation trägt offensichtlich seine Früchte. Dennoch kann uns diese Erkenntnis angesichts der vielen Gewalterfahrungen, die Jugendliche in unserer Gesellschaft machen (müssen), nicht zufrieden stellen. Um es mit Elias (1981, 121f) zu sagen: «Es ist eigentlich nicht schwer zu sehen, daß diese Sinnsperre für einen nicht unbeträchtlichen Teil der jüngeren Generationen, sei es duch Gesetze, sei es durch Arbeitslosigkeit oder wodurch auch immer, ein weites Rekrutierungsfeld nicht nur für gegenwärtige Drogenhändler, sondern auch für zukünftige Stadtguerillas und für zukünftige Radikalbewegungen überhaupt schafft, ob rechts oder links. Niemand weiß, was auf die deutsche

Bundesrepublik zukommt, wenn diese Saat einmal aufgeht.»

Was Elias hier 1981 formulierte, hat heute noch nichts an Bedeutung und Brisanz verloren, im Gegenteil: Angesichts des Anwachsenes der Problemlagen Jugendlicher bekommen die warnenden Worte von Elias ein besonderes Gewicht. Bleibt zum Schluß nur die Frage der Prävention.

Nicht zerschlagen, sondern bewahren und schützen: Fußballfankultur als Ort jugendlicher Identitätsfindung und Persönlichkeitsentwicklung

Repressive, ordnungspolitische Maßnahmen lösen — dies haben die bisherigen Ausführungen gezeigt — das Problem gewaltätigen Handelns jugendlicher Fußballfans nicht. Bezogen auf mögliche präventive Maßnahmen, Reaktionen auf gewalttätiges Verhalten von jugendlichen Fußballfans kommt der ehemalige Leiter der Referatsgruppe ‹Planung und Forschung, Soziale Dienste› beim Niedersächsischen Minister für Justiz, Steinhilper (1987) zu einem bemerkenswerten und durchaus auch couragierten Schluß: «Rasche Antworten sollten mißtrauisch machen. Je nach der Ursache sieht die Therapie unterschiedlich aus. Handelt es sich um persönlichkeitsabhängige Kriminalität, so erscheint mehr Kontrolle, mehr Regelung notwendig. Ist Gewalt dagegen die Antwort auf gesellschaftliche Struktureffekte, Ausdruck einer Sinnkrise, Beweis für Identitätssuche und Perspektivlosigkeit, Verarmung familiärer und sozialer Bindungen, so sind die Antworten auf die Frage nach der Vorbeugung viel komplizierter, die Frage nach der Schuld trifft viele und diese zu einem recht frühen Zeitpunkt. Vorbeugung kann nicht gelingen durch Verbote, sondern könnte unter Umständen am ehesten erreicht werden durch Belassung der Provokation im eng umgrenzten, kontrollierten Bereich des Fußballstadions.»

Eine Ausgrenzung und Isolierung gewaltgeneigter Fußballfans treibt diese nur noch schneller an den Rand der Gesellschaft und in die Kriminalität. So fordert Göbbel (1985) zu Recht: «Wir müssen kommunkationsbereit sein, gerade auf diese Jugendlichen zugehen und die Signale, die sie mit ihrem aggressiven Verhalten setzen, erkennen und nicht davor zurückschrecken.» Gefordert werden müssen entsprechend statt repressiver, ordnungspolitischer Maßnahmen sozialpädagogische, jugendkulturelle Angebote, wie sie die Fan-Projekte in der Bundesrepublik zu verwirklichen trachten (vgl. hierzu: Bruder u. a. 1988; Becker / Pilz 1988, Pilz 1989); statt Isolierung und Ausgrenzung, Integration auch der auffälligen Jugendlichen. Heye (1987, 77) hat meines Erachtens zu Recht hervorgehoben, daß Jugendarbeit zwar nicht die Ursachen spezifischer Sozialisationsvorgänge und soziale Widersprüche aufheben könne, wohl aber Potentiale habe, die die Chancen zur Lebensbewältigung verbessern helfen. Jugendarbeit muß verstanden werden als eine ‹kontrafaktische Gegenkultur›, «als Kultur gegen Vereinzelung, Vereinsammung, Polarisierung und Zersplitterung von Lebensformen, Orientierungs- und Sinnverlust, Oberflächlichkeit und Individualisierung des Lebens, als Kultur, die ‹Profil› zeigt, sich dabei bewußt von der Freizeitindustrie und der Kommerzialisierung abhebt, sich nicht als bloße Kompensations- bzw. Versorgungskultur vereinnahmen läßt und in diesem Sinne ‹Anregungsmilieus› für Sinnfindung bietet».

Hier sind dann auch und gerade die Fußballvereine gefordert, die, all zu sehr nur dem Leistungsport und Kommerz frönend, ihre wichtige Aufgabe, Jugendlichen neben der leistungssportlichen auch eine freizeitsportliche und vor allem soziale, kulturelle Heimat zu bieten, vernachlässigt haben. Dem leidenschaftlichen Engagement der Fans für ihren Verein haben die Vereine wenig entgegenzusetzen. Den Bedürfnissen der Fans nach Nähe, aber auch nach alternativen Sport- und Freizeitangeboten müssen sich die Fußballvereine heute dringender denn je stellen. Jugendkulturarbeit im Sportverein ist ein wichtiger Beitrag zur Dämpfung der Gewalt und Gewaltbereitschaft jugendlicher Fußballfans. Es muß aber auch darum gehen, die Fußballfankultur zu erhalten, zu stabilisieren, ist sie doch nichts anderes als eine ‹kontrafaktische Gegenkultur›, als eine jugendgemäße Antwort gegen ‹Vereinzelung, Vereinsamung, Polarisierung, Zerplitterung von Lebensformen, Orientierungs- und Sinnverlust, Oberflächlichkeit und Individualisierung›. Solange wie sich die gesellschaftlichen Bedingungen der Jugendlichen nicht ändern, solange sind gerade diese kulturellen Ausformungen jugendlicher Gesellungsformen wichtige Institutionen der Identitätsfindung und Persönlichkeitsentwicklung. Solange müssen diese Jugendkulturen auch davor be-

wahrt werden, durch ordnungspolitische Maßnahmen zerschlagen oder besetzt zu werden. Um es noch provokativer zu formulieren: Solange auf der Ebene struktureller Maßnahmen keine entscheidenden Veränderungen vorgenommen werden, sind die Möglichkeiten zur Eindämmung der Gewalt begrenzt. Solange muß die Gesellschaft für diese gewalttätigen Formen jugendlicher Identitätssuche Toleranz aufbringen (vgl. Bruder u. a. 1988, 43).

Literatur

Baacke, D., Die 13-18jährigen (München 1978).

Baacke, D./Heitmyer, W. (Hgg.) Neue Widersprüche (Weinheim und München 1985).

Beck, U., Die Zivilisation des Risikos: Psychologie heute (1986) 11, 34-37).

Ders., Risikogesellschaft (Frankfurt 1986).

Becker, P./Pilz, G.A.: Die Welt der Fans (München 1988).

Becker, P./Schirp, H.: Bewegungs- und sportorientierte Sozialarbeit mit Jugendlichen (Marburg 1986).

Bruder, K.J./Göbbel, N./Hahn, E./Löffelholz, M./Pilz, G.A.) Gutachten «Fankultur und Fanverhalten». In: Hahn, E./Pilz, G.A./Stollenwerk, H.J./Weis, K. (Hgg.), Fanverhalten, Massenmedien und Gewalt im Sport (Schorndorf 1988).

Csikzentmihalyi, M., Das flow-Erlebnis (Stuttgart 1985).

Dunning, E., Social Bonding and Violence in Sport: A Theoretical-Empirical Analysis. In: Goldstein, J.H. (Hg.): Sports Violence (New York 1983) 129-146.

Elias, N., Über den Prozeß der Zivilisation (Frankfurt 1977).

Elias, N., Soziologie als Sittengeschichte: Psychologie heute (1978/2), 32-38.

Elias, N., Zivilisation und Gewalt. In: Matthes, J. (Hg.): Lebenswelt und soziale Probleme (Frankfurt 1981) 98-124.

Göbbel, N., Statement anläßlich der öffentlichen Anhörung des Sportausschusses des Deutschen Bundestages (Bonn 1985) (Stenografisches Protokoll Nr. 33).

Harms, G./Preissing, C./Richtermeier, A., Kinder und Jugendliche in der Großstadt (Berlin 1985).

Heye, W., Jugendliche zu ihrer Lebenssituation und Perspektiven für die Jugendarbeit vor dem Hintergrund sozialen Wandels. In: Bezirksregierung Hannover (Hg.): Fachdienst Jugendarbeit Nr. 1 (Hannover 1987) 50-91.

Hornstein, W., Jugend 85 — Strukturwandel, neues Selbstverständnis und neue Problemlagen: Mitteilungen der Arbeitsmarkt- und Berufsforschung 2 (1985) 157-166.

Heitmeyer, W./Peter, J.-I., Jugendliche Fußballfans (Weinheim/München 1988).

Keim, D., Stadtstruktur und alltägliche Gewalt (Frankfurt 1981).

Kübler, H.-D., Angstlust vor dem Bildschirm? In: Schorb, B./Schneider-Grube, S./Theunert, H. (Hgg.): Gewalt im Fernsehen — Gewalt des Fernsehens? (Sindelfingen 1984) 77-96.

Pilz, G.A., Noch mehr Gewalt ins Stadion? Zur Problematik ordnungspolitischer «Lösungen». In: Horak, R./Reiter, W./Stocker, K. (Hgg.): «Ein Spiel dauert länger als 90 Minuten». Fußball und Gewalt im Europa (Hamburg 1988) 217-234.

Pilz, G.A., Fußballfans — ein soziales Problem? In: Klein, M. (Hg.): Sport und soziale Probleme (Reinbek 1989) 139-171.

Pilz, G.A./Wewer, W., Erfolg oder Fair Play? Sport als Spiegel der Gesellschaft (München 1987).

Rittner, V./Mrazek, J., Neues Glück aus dem Körper: Psychologie heute (1986/11), 54-63.

Rotter, M./Steinert, H., Stadtstruktur und Kriminalität. In: Walter, H. (Hg.): Region und Sozialisation. Bd. I (Stuttgart 1981) 153-185.

Schibilsky, M.) Die verschwiegene Gewalt — Sozialpsychologische Aspekte des Gewaltproblems: Vorgänge — Zeitschrift für Gesellschaftspolitik 31 (1978/1) 47-55.

Schulz, H.J., Aggressive Handlungen von Fußballfans (Schorndorf 1986).

Steinhilper, G., Kriminalpolitische Aspekte einer wirksameren Bekämpfung der Gewaltkriminalität. Beiträge zur Inneren Sicherheit, Schriften der Hermann-Ehlers-Akademie Nr. 21 (Kiel/Bremen 1987) 69-81.

Theunert, H., Gewalt in den Medien — Gewalt in der Realität. Gesellschaftliche Zusammenhänge und pädagogisches Handeln (Opladen 1987).

Vaskovics, L.-A. (Hg.): Raumbezogenheit sozialer Probleme (Opladen 1982).

Wenzel, E. (Hg.) Die Ökologie des Körpers (Frankfurt 1986).

Ziegenspeck, J., Erlebnispädagogik im Aufwind: Sportunterricht (1984) 3, 98104.

Zinnecker, J., Straßensozialisation: Zeitschrift für Pädagogik 25 (1979) 727-747.

Zinnecker, J., Jugendkultur 1940-1985 (Opladen 1987).

GUNTER A. PILZ

1944 geboren. Studium der Soziologie, Psychologie und Volkswirtschaft. Dr. Phil., Dipl.-Soziologe, Adademischer Oberrat am Institut für Sportwissenschaft der Universität Hannover, Forschungsschwerpunkt: Gewalt im Sport und in der Gesellschaft. Gutachter für das Bundesministerium des Innern zu «Sport und Gewalt» (1981), «Darstellung von Gewalt im Sport, in den Medien und ihre Auswirkungen» (1987), «Fankultur und Fanverhalten» (1988). Autor zahlreicher Bücher und Zeitschriftenaufsätze zu sozialwissenschaftlichen Fragestellungen des Sports und besonders zu Gewalt in Sport und Gesellschaft, u.a. folgender Bücher: «Der Mensch und die Graugans» (1975); «Wandlungen der Gewalt im Sport» (1982); «Sport und Körperliche Gewalt» (^{2}1986); «Erfolg oder Fair Play?» (1987); «Fanverhalten, Massenmedien und Gewalt im Sport» (1988); «Die Welt der Fans, Aspekte einer Jugendkultur» (1988). Anschrift: Turmstr. 21, D-3101 Nienhagen.

Nancy A. Shinabargar

Sexismus und Sport

Eine feministische Kritik

Die achtziger Jahre haben eine schnell sich verändernde Rolle der Frauen im Sport sichtbar werden lassen. Auf internationaler Ebene hat sich die Teilnahme von Frauen an der Sommerolympiade in zwölf kurzen Jahren fast verdoppelt, denn die Zahlen stiegen von 1.274 im Jahre 1976 auf 2.476 im Jahre 1988. Die zunehmende Beteiligung von Frauen im Sport wird in vielen Ländern ebenso auf nationaler Ebene registriert. In den Vereinigten Staaten zum Beispiel ist der Anteil von Frauen von 15,6% aller konkurrierenden Universitätssportler in den frühen 70er Jahren auf über 33% im Jahre 1988 gestiegen — einschließlich 46% der konkurrierenden Universitätssportler in Sportarten mit männlich-weiblichen Ligen[1]. Frauen treten nicht nur in wachsender Zahl in die Konkurrenz, sondern sie behaupten sich sogar erfolgreich in Sportarten, die traditionellerweise für Männer reserviert waren, so wie z.B. Radfahren, Kajakfahren, Fußball, Gewehr- und Pistolenschießen, Kugelstoßen, Rodeln, Rudern, Speerwerfen, Hochsprung, Triathlon, Rasenhockey und Eishockey. Aber diese außerordentlichen Leistungen von Frauen erwecken ernstzunehmende Fragen: Warum bleiben die sportlichen Leistungen von Frauen insgesamt in der Gesellschaft so unsichtbar? Welche sexistischen Schranken bestehen für Frauen in der heutigen Gesellschaft fort? Um dieses Problem zu verstehen, wird dieser Artikel drei wichtige Verbindungen zwischen Sexismus und Sport in der heutigen Gesellschaft aus einer feministischen Perspektive untersuchen und den gesellschaftlichen Nachteil für Frauen, den der Sexismus im Sport mit sich bringt, darstellen.

I. Sport und geschlechtsspezifische Sozialisation: Die Wurzel von Sexismus im Sport

Sport als gesellschaftliche Institution artikuliert eine charakteristische Sammlung von gesellschaftlichen Orientierungen oder verbindlichen Normen für kulturelle Werte und definiert Muster gesellschaftlich akzeptablen Verhaltens. Harry Edwards, der erste Sportsoziologe in den Vereinigten Staaten, stellt fest, daß der Sport die Werte, die das Verhalten und die Zielsetzung regulieren, verbreitet und verstärkt, und daß er annehmbare Lösungen für das soziale Leben innerhalb des herrschenden kulturellen Ideals festlegt[2]. Sport als gesellschaftliche Institution spielt bei der kulturellen Definition von männlich und weiblich eine wichtige Rolle. Wie Patricia J. Murphy (1988) bemerkt, schafft «die gesellschaftliche Organisation des Sports durch ihre Leitbilder, Ideologien und Strukturen einen Mechanismus zur Aufrechterhaltung und Legitimierung einer speziellen Systematisierung des Geschlechts in der Gesellschaft»[3]. Die gesellschaftliche Organisation des Geschlechts im Sport reflektiert und verstärkt eine Situation der geschlechtlichen Schichtung in der Gesellschaft. Die spezifischen kulturellen Erwartungen an das, was das «speziell» weibliche oder männliche Verhalten ausmacht, wird im Prozeß der geschlechtlichen Sozialisation durch eine Ideologie der Geschlechterrollen mitgeteilt.

Der Sport in der modernen Zeit hat die geschlechtsspezifische Arbeitsteilung in der Gesellschaft untermauert[4]. Geschichtlich betrachtet, leitete der Sport den Mann zu einem «kulturellen Entwurf», während die Frauen abseits des Sports in traditionellerweise «femininieren» Aktivitäten sozialisiert wurden. Die Geschlechterschichtung und eine Ideologie der Geschlechterrollen verboten den Frauen die Teilnahme am Sport und machten diese problematisch. In den Vereinigten Staaten erfuhren die weiblichen Wettkampfsportlerinnen noch in den 70er Jahren ihre sportliche Beteiligung in der männerdominierten Welt des Sports als eine «gesellschaftliche Abnormität»[5]. Für Männer jedoch ist der Sport in diesem Land möglicherweise der wichtigste soziale Ritus der männlichen Identität. Der Sportsoziologe Wilbert Marcellus Leonard (1980) beobachtet, daß der Sport in den Vereinigten Staaten als ein beinahe obligatorischer Initationsritus fungiert[6]. Sport in seiner eigentlichen Definition verkörpert in der amerikanischen Kultur idealisierte männliche Merkmale wie Wettkampfsgeist, Agression und Loyalität[7].

Nach den Ergebnissen der Arbeiten von Edwards (1973) und D. Stanley Eitzen und George H. Sage (1978) machte die durch die Geschlechterschichtung und geschlechtsspezifische Sozia-

lisation erzeugte Ideologie der Geschlechterrollen die Kombination von «Frau» und «Sportlerin» bis in die letzten Jahre in den Vereinigten Staaten praktisch unmöglich[8]. Die Barrieren zwischen den Geschlechtern wurden nicht leicht überschritten. 1967 war Katherine Switzer die erste Frau, die den Boston Marathon mitlief, und wurde deshalb von der Amature Athletic Union gesperrt. Der Geschlechtstest für Frauen auf den Olympischen Spielen und bei anderen internationalen Begegnungen hinterläßt, wie eine amerikanische Sportlerin sagte, folgenden Eindruck: «Du bist so gut, daß wir kaum glauben können, daß Du eine Frau bist. Dann beweis' es.»[9]

Eine Ideologie der Geschlechterrollen, die Frauen in erster Linie darstellt als Interessierte und nicht als Erfüllerinnen von Interessen, als passiv und dekorativ, als ziel- und richtungslos, wird von der Wettkampfsportlerin direkt bestritten. Sportlerinnen, welche die Geschlechtergrenzen in Sportarten überschreiten, die traditionellerweise den Männern reserviert waren, werden oft als «maskulin» oder «unnatürlich» stigmatisiert[10].

Eine Ideologie der Geschlechterrollen schafft außerdem eine bestimmte Deutung des Geschlechts, worin ungleiche Belohnungen und Chancen für Frauen im Sport legitimiert werden. Profitennis und -golf, die separate Frauen- und Männerligen haben und daher vergleichbar sind, sollen als Beispiel für die geringere gesellschaftliche Bewertung dienen, die man den sportlichen Leistungen von Frauen beimißt. 1978 verdienten die fünf besten U.S.-Profi-Tennisspielerinnen insgesamt $783,000; die fünf besten Profi-Tennisspieler der Vereinigten Staaten verdienten eine Gesamtsumme von $2,061,000[11]. 1984 verdienten die besten fünf Profi-Golfspielerinnen der Vereinigten Staaten eine Summe von insgesamt $1,129,000; die besten fünf U.S.-Golfspieler verdienten dagegen $2,122,000. Bis zum Jahre 1988 waren die Gewinne der fünf besten U.S.-Golfspielerinnen nur wenig auf $1,640,00 gestiegen; die Gewinne der fünf besten U.S.-Spieler hatten sich in derselben Vier-Jahresspanne fast verdoppelt und erreichten nun eine Summe von $4,418,000[12].

Das Jahr 1988 markierte einen fast ausgeglichenen Stand der Gewinne der besten fünf U.S.-Tennisspieler und -spielerinnen[13]. Aber der Sport als gesellschaftliche Institution fährt fort, die niedrigere Einschätzung der wirtschaftlichen Aktivität von Frauen zu verstärken und widerzuspiegeln, sobald der Mannschaftssport untersucht wird. In den Vereinigten Staaten bleiben die Chancen für Frauen im professionellen Mannschaftssport äußerst eingeschränkt und haben begrenzten wirtschaftlichen Einfluß. Die Erste Volleyball-Liga für Frauen debütierte 1987, aber die Basketball-Damenliga und die Internationale Softball-Damenliga bestanden nur für wenige Spielzeiten und lösten sich in den frühen 80er Jahren auf[14]. Während der Damenmannschaftssport ums Überleben kämpft, bringt ein einziges Herrenmannschaftsspiel, so wie z.B. das 1988er Superbowl, schätzungsweise $200 Millionen an Einnahmen von Fernsehverträgen, Eintrittskarten und anderen kommerziellen Aktivitäten ein.

II. Frau-Sein und Sportlertum: Das strukturelle Problem von Sexismus im Sport

Die aufsehenerregende Zunahme der Zahl von Frauen im Sport hat die vorherrschende Ideologie der Geschlechterrollen, so wie sie durch den Sport verbreitet und verstärkt wurden, herausgefordert. Das Phänomen des Sexismus im Sport ist eine Antwort auf die erkannte Bedrohung der männlichen Identität durch Frauen im Sport. Die giftige Reaktion, die die kombinierte Rolle von «Frau» und «Sportlerin» zuerst in den Vereinigten Staaten, einem Land mit einer Geschichte des Einsatzes für die Rechte der Frau, die sich bis 1840 zurückdatieren läßt, hervorrief, bezeichnet die ernstzunehmende Herausforderung der weiblichen Rollenerwartungen durch die Beteiligung von Frauen am Sport. Noch 1974 konnte der legendäre Footballtrainer der staatlichen Universität von Ohio, Woody Hayes, die abfälligsten Kommentare über die Beteiligung von Sportlerinnen in einer nahegelegenen Universität aussprechen, ohne als Trainer vom Dienst suspendiert zu werden: «Ich höre, sie lassen jetzt sogar *Frauen* in ihr Sportprogramm rein (bezieht sich auf das Oberlin College). Das ist eure Frauenbefreiung, Jungs — ein Haufen gottverdammter Lesben ... Ihr könnt euren Arsch wetten, daß wenn ihr Frauen dabeihabt — und darüber hab ich mit Psychologen gesprochen — ihr einen Scheißdreck wert seid. No Sir! Der Mann muß herrschen ... Die beste Art, eine Frau zu behandeln ist, sie flachzulegen und zu vögeln.»[15]

Dadurch, daß sie sich als «Frau» und «Sportlerin» präsentiert, hinterfragt die Frau im Sport den Isomorphismus zwischen Sport und männlicher Identität. Indem sie ein physisches Wettkampfsleben im Universitäts- oder Profisport wählen, hinterfragen die Frauen die zugrundeliegenden kulturellen Definitionen von weiblich und männlich im Sport und in der Gesellschaft auf eine sehr öffentliche Weise. Sexismus als eine Reaktion auf Frauen im Sport kann generell definiert werden als «eine mißgünstige Haltung gegenüber und ungleiche Behandlung von Personen des einen Geschlechts, die auf einer sorgsam ausgearbeiteten Kette von negativen Merkmalen beruht, von denen angenommen wird, daß sie bei diesem Geschlecht verbreitet sind»[16]. Aber Sexismus kann, ebenso wie Rassismus, außerdem eine Reaktion der Exklusivität und Differenzierung beinhalten, die auf eine Unterlegenheit hinweist. Paul Willis (1982) vermerkt, daß Sexismus im Sport in den «Unterschieden» wahrgenommen werden kann, die die Unterscheidung der Frauen von Männern im Sport enthüllen[17]. Einer dieser Unterschiede ist die übertriebene Differenzierung zwischen weiblichen und männlichen Sportleistungen. Ungeachtet der Tatsache, daß Sportlerinnen 90 bis 93% der physischen Kapazität eines männlichen Sportlers in Sportarten wie Leichtathletik und Schwimmen erreichen können, werden Frauen als bedeutend schwächer eingestuft. Es kann nicht geleugnet werden, daß einfach wegen der «Tatsache» des geschlechtlichen Unterschieds — wie klein auch immer er sei — er zu einer maßgeschneiderten Gelegenheit wird, von daher auf die Minderwertigkeit des Frauensports zu schließen[18].

Die strukturelle Diskriminierung der Frauen im Sport kann außerdem in der männlichen Unterscheidung zwischen «Damenspiel» und «richtigem Spiel» zutagetreten. Wie Mary A. Boutilier und Lucinda San Giovanni (1983) beobachten, sind Männer, selbst wenn Frauen Basketball, Football oder Tennis spielen, schnell bei der Hand, das «echte» Spiel, daß sie spielen, vom weniger geschätzten «Damenspiel» einer tatsächlich gleichen Sportart zu unterscheiden[19]. Diese Einstellung gegenüber den sportlichen Leistungen von Frauen sind in den kindlichen Spielerfahrungen verwurzelt. Nach den Ergebnissen von Roberta S. Bennet und ihren Kolleginnen spielen Mädchen gewöhnlich allein oder mit einem oder zwei anderen Mädchen zusammen. Wenn sich Mädchen in organisierten Sportaktivitäten engagieren, wird der Erfolg dem «Glück» zugeschrieben — Versagen dagegen wird einem Mangel an «Können» zugeschrieben[20]. Für Jungen gilt, daß selbst zufällige Spiele oft viele Mitspieler und komplexe Spielregeln beinhalten. Der Erfolg der Jungen wird dem «Können» zugeschrieben — das Versagen dem «Pech»[21]. Das Ergebnis ist, daß Mädchen ein Muster der «Unreife» einen Mangel an Selbstbewußtsein und Selbstkontrolle über ihren eigenen Körper verinnerlichen. Die Herabsetzung und der Ausschluß der Frauen von männlicher Aktivität hält die Definition und Gültigkeit der männlichen Identität in der heutigen Gesellschaft aufrecht. Boutilier und San Giovanni schreiben: «Was die für Männer vorgeschriebenen Aktivitäten sichert und steigert, verdankt sich in hohem Maße dem Ausschluß der Frauen von ihnen. Das Fehlen von Frauen und von als weiblich definierten Attributen sind zwei der Elemente, die die Rolle des Mannes erklären. Männer sind das, was Frauen nicht sind; Männer tun das, was Frauen nicht tun können.»[22]

Diese Analyse des Sexismus im Sport legt nahe, daß das Wesen des Sexismus in der Institution des Sports ein strukturelles und systematisches Problem darstellt. Wie Richard E. Lapchick, Direktor des «Center for the Study of Sport in Society» an der Northeastern University in Boston feststellt (1986), «gibt es ... trotz aller Erfolge immer noch eine große Lücke in der zweiten Hälfte der 80er Jahre hinsichtlich der Frauen in der Struktur der Sportverwaltung und der ausgeglichenen Bezahlung von Sportlerinnen»[23]. Frauen in Positionen akademischer Leitung in den Vereinigten Staaten wie z.B. Donna A. Lopiano an der Universität von Texas verlangen die Erfüllung feministischer Ziele im amerikanischen interuniversitären Sportsystem als eine Antwort auf das strukturellen Problem des Sexismus[24]. Wie heute Sport zum Nutzen der Frauen verbessert werden kann, ist die Frage, die als nächste untersucht werden soll.

III. Der Weg zu einer feministischen Kritik an Sexismus im Sport

Heutiger Sportfeminismus bietet sowohl eine Kritik am Sexismus im Sport als einer gesell-

schaftlichen Institution als auch eine Vorstellung davon, wie Sport verändert werden kann, um eine feministische Sicht von menschlichen Aktivitäten und menschlicher Interaktion widerzuspiegeln. Indirekt offenbart die Kritik des Sportfeminismus eine Vorstellung vom Sport als einem *menschlichen* Gut, und nicht als einer Einrichtung, die Sportler mißbraucht und entmenschlicht, die Spieler vertraglich verpflichtet und vermarktet, als ob sie Gegenstände seien, und die die Jugend vieler Länder in einem Stil der Gewalt und Herrschaft erzieht. Unsere Aufgabe in diesem Bereich ist eine zweifache: 1. die heutige feministische Sportkritik am Sexismus im Sport in den Vereinigten Staaten zu artikulieren, und 2. die feministische Vorstellung von der Transformierung des Sports zu einer sozialen Einrichtung darzulegen.

Die feministische Kritik am Sport als einer gesellschaftlichen Institution, wie sie von Sportsoziologen wie Boutilier und San Giovanni, Susan Birell, Marie Hart, Diana M. Richter, Roberta S. Bennett und ihren Kolleginnen in San Francisco und Mary E. Duquin dargelegt wird, deutet darauf hin, daß das dem Sport zugrundeliegende Problem die patriarchalische Struktur der Gesellschaft und deren Behauptung der Minderwertigkeit der Frauen ist. Wie Duquin (1982) überzeugend zeigt, ist das Patriarchat als ein System gesellschaftlicher Praktiken und Beziehungen, die den Männern erlauben, über die Frauen zu herrschen, in der institutionellen Struktur des Sports wiederzuerkennen. Fünf patriarchalische Praktiken, die Duquin definiert, sind relevant für unsere Bewertung der feministischen Sporttheorie, die sich dem Sexismus im Sport in den Vereinigten Staaten zuwendet. Diese fünf sind: 1. ein «vorherrschend männliches Verwaltungssystem», das «wirtschaftliche Vorteile für diejenigen, die an der Macht sind» zur Folge hat; 2. männliche Gewalt über Frauen, die sich ausdrückt durch «männliche Aggression und Dominanz» und «männliche Beziehungsmuster»; 3. «institutionalisierte Gewalt über weibliche Sexualität», erkennbar in der geringen Priorität, die man in erzieherischen Sporteinrichtungen den Gesundheitsfragen der Frauen beimißt; 4. ein «negatives Frauenklischee im Sport, einschließlich der Fragen der sexuellen Orientierung» und «Homophobie», was die Herausbildung von durch Frauen selbst bestimmte Beziehungsmuster erschwert; 5. eine Sozialisation, die das Gefühl der Frauen für ihre Leistungen und Leistungsmöglichkeiten einschränkt[25]. Die feministische Kritik am Sport wird zum Teil bestätigt durch die Berücksichtigung der jüngsten gesetzlichen und gesellschaftlichen Veränderungen in den Vereinigten Staaten in bezug auf die historischen Diskriminierungsmuster gegen Frauen im Sport.

Seit 1979 wurde jede auf das Geschlecht anspielende Diskriminierung in irgendeinem Programm oder einer Aktivität einer erzieherischen Einrichtung, die Bundesmittel bezieht, durch das Bundesgesetz verboten. Dieses Gesetz, bekannt unter dem Titel «Abschnitt IX», das zur Korrektur einer Situation bestimmt war, in der Sport als «die unter dem Gesichtspunkt des Geschlechts am meisten abgetrennte der amerikanischen bürgerlichen Sozialeinrichtungen» bezeichnet wird, hat ohne Frage zu bedeutsamen Veränderungen in der institutionellen Diskriminierung von Frauen im Sport geführt[26]. Von 1971-72 waren nur 7% aller Highschool-Sportler im Wettkampfsport junge Frauen; 1987-88 lag diese Zahl bei über 34%, oder anders ausgedrückt waren es fast 1.85 Millionen junge Frauen[27]. Im universitären Wettkampfsport stellten in den Jahren 1987-88 Frauen über 41% aller Sportler bei den Programmen außer beim Football, die der National Collegiate Athletic Association (NCAA), der größten U.S.-Universitätssportorganisation angeschlossen sind, d.h. es waren annähernd 90.000 Sportlerinnen[28]. Eine gründlichere Untersuchung der einzelnen NCAA-Sportarten in den Jahren 1987-88 offenbart eine sogar noch größere Gleichheit in den Universitätssportarten mit männlich-weiblichen Ligen: 1. Frauen umfaßten 46% *aller* NCAA-Basketballspieler; 2. Frauen stellten 50% *aller* NCAA-Schwimmer; 3. 49% *aller* NCCA-Tennisspieler waren Frauen; 4. 44% *aller* NCAA-Geländeläufer waren Frauen; 5. Frauen stellten 47% *aller* NCAA-Ruderteams[29].

Die Bedeutung dieser strukturellen Veränderung im amerikanischen Sport ist jetzt ein Diskussionspunkt der Sportsoziologen in den Vereinigten Staaten. Es gibt einige vorläufige Hinweise dafür, daß die gestiegene Berühmtheit und Wichtigkeit des Frauensports neuestens dazu geführt hat, daß die sportlichen Führungspositionen für Profisportlerinnen zurückgehen. Die Untersuchung von Bonnie Parkhouse und Mil-

ton Holmen (1980) fand heraus, daß in den Jahren 1974–1979 von 768 neuen Trainingspositionen für Damenmannschaften in 335 Institutionen 724 an Männer gingen[30]. Vivian Acosta und Linda Carpenter (1983) fanden heraus, daß von 1977 bis 1982 die Damenmannschaften um 17% zunahmen, aber die Zahl der Damenmannschaften, die von Frauen trainiert werden, von 58,2% auf 52,4% sanken[31]. Ungerechte Verteilung der Darstellung in dem Medien, besonders durch das Fernsehen, bestätigt teilweise die feministische Kritik am Sport. In den Jahren 1988–1989 übertrug das größte Kabelsendernetz der Vereinigten Staaten, ESPN, 213 NCAA-Basketball-Punktspiele. Nur zwei Spiele, oder anders gesagt: weniger als 1% der Spiele insgesamt, waren Damenspiele, ungeachtet der Tatsache, daß Frauen 46% aller NCAA-Basketballspieler in 756 Mannschaften stellen[32].

Für Sportfeministinnen so wie Patricia J. Murphy (1988) repräsentiert das «Abschnitt IX»-Gesetz eine «assimilationistische» Sicht von Frauen im Sport, die eine unkritische Anpassung der Frauen an die jetzt existierende institutionelle Struktur des Sports[33] nur noch verstärkt. Die Vorteile einer solchen Anpassung sind zweifelhaft. 1985 wurde die Damenmannschaft der Cheyney-Universität die erste NCAA-Damen-Basketballmannschaft, der Bewährungszeit für Verletzung der Regeln für die Anwerbung zugestanden wurde. 1988 verließ Kris Durham, eine ausgezeichnete Basketballspielerin, die von über 200 Colleges geworben worden war, die Universität von Tennessee, obwohl ihre Mannschaft an erster Stelle im Land rangierte, um für das weniger berühmte Seton Hall zu spielen. «Basketball war ein 24-Stunden-Job geworden.» sagte Durham zu einem Interviewer der *New York Times*. «Auf dem Platz, auf der Bahn, im Kraftraum. Das Programm war zu intensiv. Ich wollte nicht auf diesem Niveau spielen.»[34]

Bis zu welchem Grad impliziert die Anpassung der Frauen an das männliche Sportsystem des Universitätssports Anpassung an den Gebrauch von leistungssteigernden Medikamenten, Geldzuwendungen für Schlüsselspieler, Verletzung der Regeln für die Anwerbung, Notenfixierungen, um eine sportliche Eignung und Kommerzialisierung zu erhalten, in der dann die 18jährige Sportlerin wie ein Ding behandelt wird? «Das ist ein Geschäft», meint Durham. «Du bist wie ein Stück Land. Sie tun alles, um es zu kriegen, aber sobald sie es haben, tun sie damit, was sie wollen.»[35]

Die Kritik des Sportfeminismus in den Vereinigten Staaten vermittelt eine Vorstellung davon, wie Sport dahin verbessert werden kann, daß er zum Vorteil der Frauen fungiert, und indirekt, wie Sport zu einem *menschlichen* Wert verändert werden kann. Die Position des Sportfeminismus, wie sie von Roberta S. Bennett, K. Gail Whitaker, Nina Jo Wolley Smith und Anne Sablove von der Universität San Francisco vertreten wird, behauptet, daß Sport die Frauen befähigen kann, sich selbst als kompetente, ganzheitliche und selbstbestimmte Personen darzustellen[36]. Sie stellen fest, daß Frauen in frühem Alter zum Nicht-Besitz ihrer Körper sozialisiert worden sind, und weisen darauf hin, daß Sport eine Möglichkeit ist, die Frauen zu befähigen, die Art von «Bewegungsfähigkeit» zu erreichen, die ein angelerntes Gefühl der physischen und gesellschaftlichen Unzulänglichkeit überwinden kann[37].

Der Anspruch des Sports, dem Vorteil der Frauen zu dienen, hat zwei Hauptziele: 1. Die Entwicklung der Frauen zu «leistungsfähigen, aktiven Ausführenden» durch Sport; 2. die Umwandlung des Sports, so daß er auf Frauen konzentrierte und von Frauen bestimmte Werte widerspiegelt. Wie Bennett u.a. beobachten, ist die Trennung der Frauen von Erfahrungen, die ihre Bewegungsfähigkeit fördern, eine Trennung von Selbstbesitz und Selbstkontrolle[38]. Die Umwandlung des Sports zur Widerspiegelung von auf Frauen konzentrierten Werten erfordert, daß die Spielregeln im heutigen Sport verändert werden müssen, so daß statt einer Aktivität, die definiert ist durch Herrschaft und Unterwerfung, tätliche Übergriffe und Belästigungen, Gewalt und Kampf ums Überleben eine neue soziale Rolle des Geschlechts in Sport und Gesellschaft reflektiert wird. Sie schreiben: «Nichtsdestoweniger ist es möglich, die Veränderung der Werte und Parameter des Sports (und des gesellschaftlichen Systems), die weiterhin dominieren, ins Auge zu fassen. Sie sind im Grunde von Männern gemachte Einrichtungen. Man kann sich bemühen, die Mittel, durch welche Erfolge bestimmt und gemessen werden, zu verändern, so daß der Wert eher in der kooperativen Entwicklung und in gegenseitiger Freude an den Fähigkeiten des anderen liegen würde als im Sieg über den Gegner. Angestrebt werden können Beteili-

gung an der Entscheidungsfindung, geteiltes Wissen, die Rückkehr zur Sportkontrolle durch die Ausführenden und ihre Ermächtigung als Subjekte anstelle ihrer Unterdrückung als Objekte.»[39]

IV. Ergebnis

Die feministische Kritik des Sexismus im Sport reflektiert eine neue Vorstellung von der gesellschaftlichen Deutung des Geschlechts, in der Sport als gesellschaftliche Einrichtung dahingehend bewegt werden kann, als *menschliches* Gut zu fungieren. In unserer Untersuchung des Sports als einer sozialen Institution haben wir befunden, daß das Problem des Sexismus im Sport vom Wesen her ein strukturelles und systematisches ist, verwurzelt in der Funktion des Sports als eines äußerst symbolischen, öffentlichen Raums, in dem der Sexismus der heutigen Gesellschaft widergespiegelt und verstärkt wird. Heutiger Sportfeminismus in den Vereinigten Staaten tritt ein gegen die unkritische Angleichung der Frauen an ein von Männern dominiertes Sportsystem mit der Begründung, daß der Sport sich mehr auf die Frauen konzentrieren, mehr von ihnen gelenkt werden und sie mehr bestätigen muß. Indirekt zeigt die Kritik des Sportfeminismus die Notwendigkeit einer *menschlichen* Befreiung des Sports auf, in der Sport als eine gesellschaftliche Institution umgewandelt wird, um eine alles umfassende Komplementarität der Geschlechter, die das Weibliche und Männliche im Sport und in der Gesellschaft respektiert und wertschätzt, wiederzuspiegeln. Die aufsehenerregende Zunahme von wettkampftüchtigen, selbstbewußten und selbstbestimmten jungen Frauen auf dem Basketballplatz, auf der Bahn und auf dem Fußballplatz ist eine Bestätigung der Frauen sowohl als leistungsfähiger und kompetenter Sportlerinnen, als auch als leistungsfähiger und kompetenter Agierender in der Gesellschaft. Die Kritik am Sexismus, wie sie der Sportfeminismus vorweist, will viel mehr als einfach die Veränderung der Spielregeln im Sport erreichen.

[1] National Collegiate Athletic Association, «1987-88 Participation Study — Women» und «1987-88 Participation Study — Men» (Mission, Kansas NCAA Januar 1989). Die miteinander verglichenen Sportarten umfassen Basketball, Geländelauf, Schwimmen, Tennis, Leichtahthletik in der Halle und im Freien, Volleyball, Golf, Gymnastik und Rudern der 1., 2. und 3. Liga.

[2] Harry Edwards, Sociology of Sport (Homewood, Illionois 1973) 90-91.

[3] Patricia J. Murphy, Sport and Gender, in: A Sociological Perspective of Sport, 3. Aufl., hg. v. W.M. Leonard II (Macmillan Publishing Company, New York 1988) 272.

[4] B. Kidd, Sports and masculinity: Queen's Quarterly 94 (Spring 1987) 116-131.

[5] Jan Felshin, The Triple Option ... for Women in Sport, in: Sport in the Sociocultural Process, hg. v. Marie Hart und Susan Birrell (Wm. C. Brown Company, Dubuque, Iowa 1981) 488.

[6] Wilber M. Leonard, A Sociological Perspective of Sport (Burgess Publishing Co., Minneapolis, Minnesota 1980) 191.

[7] Edwards, Sociology of Sport, 94, 103-109, 114-119.

[8] D. Stanley Eitzen und George H. Sage, Sociology of Sport (Wm. C. Brown Company, Dubuque, Iwa 1978) 261.

[9] Jane Frederick, zitiert in: Leonard, A Sociological Perspective of Sport (1980) 195.

[10] Murphy, A Sociology of Sport (1988) 273.

[11] Women's International Tennis Association, Miami Beach, Florida; Association of Tennis Professionals, Ponte Vedra Beach, Florida. Die fünf besten Frauen der Vereinigten Staaten im Jahre 1978: Evert, King, Casals, Austin, Russel. Die fünf besten Männer der Vereinigten Staaten im Jahre 1987: Dibbs, McEnroe, Connors, Gerulaitis, Solomon.

[12] Ladies Professional Golf Association Tour, Sugarland, Texas; Professional Golf Association, Ponte Vedra Beach, Florida; 1984, die Frauen der Vereinigten Staaten: King Sheehan, Bradley, Alcott, Inkster; 1988, die Frauen der Vereinigten Staaten: Turner, Sheehan, Jones, Lopez, Walker; 1984, die Männer der Vereinigten Staaten: T. Watson, O'Meara, Bean, D. Watson, Kite; 1988, die Männer der Vereinigten Staaten: Strange, Beck, Sindelar, Green, Kite.

[13] Diese Liste berücksichtigt nicht Martina Navratilova, die 1981 amerikanische Staatsbürgerin wurde.

[14] Murphy, A Sociological Perspective of Sport (1988) 281.

[15] Woody Hayes, zitiert in Eitzen und Sage, Sociology of American Sport, 275.

[16] Ebd. 262-263.

[17] Paul Willis, Women in Sport Ideology, in: Sport, Culture and Ideology, hg. v. Jennifer Hargreaves (Routledge and Kegan Paul, London 1982) 120.

[18] Ebd., 120.

[19] Mary A. Boutilier und Lucinda SanGiovanni, The Sporting Woman (Human Kinetics Publishers, Champaign, Illinois 1983) 103.

[20] Roberta S. Bennett, K. Gail Whitaker, Nina Io Woolley Smith und Anne Sablove, Changing the Rules of the Game: Toward a Feminist Analysis of Sport: Women's Studies International Forum, 10:4 (1987) 369-379.

[21] Ebd., 371.

[22] Boutilier und SanGiovanni, The Sporting Woman, 103.

[23] Richard E. Lapchick (Hg.), Fractured Focus: Sport as a Reflection of Society (D.C. Heath an Company, Lexington, Massachusetts 1986) 137.

[24] Donna A. Lopiano, A Political Analysis of the Possibi-

lity of Impact Alternatives for the Accomplishment of Feminist Objectives Within American Intercollegiate Sport, in: Fractured Focus: Sport als a Reflection of Society, hrsg. v. Richard E. Lapchick, 163-165.

[25] Mary E. Duquin, Feminism and Patriarchy in Physical Education, in: Studies in the Sociology of Sport, hg. v. Aidan O. Dunleavy, Andrew W. Miracle, C. Roger Rees (Texas Christian University Press, Forth Worth, Texas 1982) 167, 169, 170, 171, 173.

[26] Edwards, Sociology of Sport, 101.

[27] National Federation of State High School Associations, Kansas City, Missouri, März 1989.

[28] National Collegiate Athletic Association, «1987-88 Participation Study — Women» und «1987-88 Participation Study — Men.»

[29] Ebd.

[30] Bonnie L. Parkhouse und Milton G. Holmen, Multivariate Considerations in the Selection of Coaches for Female Athletes: A Demographic and Attitudinal Inquiry, ein unveröffentlichter Aufsatz, Universität von Südkalifornien, 1980, zitiert in: Ann Ulhir, The Wolf is Our Shepherd: Shall We Not Fear?, in: Sport in Contemporary Society: An Anthology, 2. Aufl., hg. v. D. Stanley Eitzen (St. Martin's Press, New York 1984) 378.

[31] Chronicle of Higher Education, 30. März 1983 (New York) 21.

[32] David Nagle, ESPN (Bristol, Connecticut, März 1989).

[33] Murphy, A Sociological Perspective of Sport (1988) 282.

[34] Kris Durham, zitiert in «For A Star, Top 20 Has Little Heart», in: The New York Times, 22. Februar 1989. B15.

[35] Ebd.

[36] Bennett u.a., Changing the Rules of the Game, in: Women's Studies International Forum, 369-70.

[37] Ebd., 370.

[38] Ebd., 370-373.

[39] Ebd., 379.

Aus dem Englischen übersetzt von Astrid Dehé

NANCY A. SHINABARGAR

1956 in Los Angeles, Kalifornien, geboren. Studierte Geschichtswissenschaften und politische Theorie an der Universität von Kalifornien in Berkeley. Derzeit arbeitet sie an ihrer Doktordissertation in Ethik und Gesellschaftswissenschaften an der Graduate Theological Union in Berkeley. Anschrift: 1810 Euclid Avenue # 21, Berkeley, Cal. 94709, USA.

Sport und nationale Kultur:
zwei Fallstudien

Roberto DaMatta

Der Sport *in der* Gesellschaft: Der brasilianische «futebol» als nationales Drama[1]

In diesem Aufsatz möchte ich zeigen, wie ein bestimmtes Instrument zur Organisation und Förderung des Sports, nämlich das brasilianische Fußballwesen, nicht nur seine Auswirkungen für den Sport selbst hat, sondern auch zu verschiedenen «Dramatisierungen» in der brasilianischen Gesellschaft geführt hat. Für diese Wirklichkeit des Fußballs in Brasilien werde ich weiter in diesem Aufsatz das Wort «futebol» verwenden (und auch die Übersetzer sollten dieses Wort aufgrund seiner spezifischen Bedeutung, die bei jeder Übersezung verloren gehen würde, beibehalten). Im Gegensatz zu dem sonstigen Vorgehen in dieser Art von Untersuchungen, in denen dieser «futebol» in seinem Verhältnis zur Gesellschaft, also als etwas außerhalb der Gesellschaft *in seiner Gegensätzlichkeit* zu dieser Gesellschaft studiert wird, werde ich ihn hier als Wirklichkeit *in* der Gesellschaft studieren. Dabei gehe ich davon aus, daß, sollte es mir gelingen, in die Wirklichkeit des «futebol», so wie es ihn heute in Brasilien gibt, soziologisch vorzudringen, ich zugleich auch meine Chancen verbessert habe, die brasilianische Gesellschaft soziologisch besser zu verstehen. Andererseits könnte mein Ansatz auch, so meine ich, zeigen, wie eine bestimmte gesellschaftliche Aktivität, die sich in den verschiedensten Gesellschaften wiederfindet und also universale Geltung hat, jeweils verschiedene Formen annimmt und verschieden variiert bzw. adaptiert wird.

Wenn ich hier von «Dramatisierung» bzw. «Dramatisierungen» rede, ist mein Verständnis dieses Begriffes von den Arbeiten von Victor Turner und Max Gluckman inspiriert (s. in der Bibliographie die Titel Turner 1957, 1974; Gluckman 1958, 1962). Allerdings hoffe ich gleichzeitig zur weiteren Klärung dieses Begriffes beizutragen, denn für mich ist die «Dramatisierung» ein wesentliches Element des Ritualisierungsprozesses (s. DaMatta 1979). Nach meinem Verständnis kann es keinen Ritus ohne entsprechendes Drama geben. Die Dramatisierung dient der Hervorhebung bestimmter Beziehungen, Werte und ideologischer Inhalte, die ohne sie nicht ausreichend von der Routine des täglichen Lebens abgegrenzt und abgehoben werden könnten. Wenn ich hier gerade den «futebol» als ein solches Drama analysieren will, dann möchte ich dabei auf die mit diesem «futebol» verbundenen Aktivitäten eingehen, um zu zeigen, wie es sich dabei um eine besondere Form der gesellschaftlichen Wirklichkeit handelt, durch die diese Gesellschaft es ihren Mitgliedern ermöglicht, sie auf ganz bestimmte Weise wahrzunehmen.

Ist der «futebol» tatsächlich ein Opium des Volkes?

Um dies tun zu können, müssen wir uns zuerst kritisch mit jenem so leichten, pauschalen Urteil auseinandersetzen, der «futebol» sei ein Opium des Volkes. Bei einem solchen Urteil wird von einer Dichotomie zwischen dem Sport bzw. den verschiedenen Sportarten und der Gesellschaft ausgegangen. Man braucht nicht lange nachzudenken um zu entdecken, daß es sich bei dieser Kontrastierung Sport — Gesellschaft nur um ein weiteres Element in einer langen Liste solcher falschen Kontrastierungen handelt: Natur — Gesellschaft, Religion (bzw. Riten) — Gesellschaft, Politik — Gesellschaft, Wirtschaft — Gesellschaft, das Übernatürliche — das Natürliche. Man stellt sich diese Gegensätzlichkeit so vor, als würde jedes Element dieser Gegensatzpaare das jeweils andere eingrenzen, beschränken, zu ihm

in Konkurrenz stehen usw. Auf der einen Seite stünde dann eine individualisierte Gegebenheit: der Sport, die Natur, die verschiedenen gesellschaftlichen Institutionen, während auf der anderen Seite die Gesellschaft selbst als ebenfalls individualisierte Wirklichkeit stünde. Es wird dabei von einer Art funktionaler Beziehung zwischen den jeweiligen Elementen ausgegangen. Daraus würde, was jetzt unseren konkreten Gegensatz Sport — Gesellschaft angeht, in etwa folgen, daß der Sport etwas in der Gesellschaft *bewirkt,* und dies *für* die Gesellschaft bzw. *mit* ihr oder gegebenenfalls auch *gegen* sie. In der Gesamtheit des gesellschaftlichen Systems wäre dann der Sport, unabhängig davon, ob man seine Wirklichkeit als positiv, negativ oder neutral einschätzt, eine eigenständige, autonome Wirklichkeit. Was nun konkret die Beziehung zwischen dem «futebol» und der brasilianischen Gesellschaft angeht, wird dem Sport oft eine Art irreführende Täuschung und Betäubung der Massen zugeschrieben. Der Fußball sei das Opium der brasilianischen Gesellschaft, so wie die Wirtschaft deren «reelle» Grundlage wäre. Damit werden die Dinge so dargestellt, als ob der «futebol» und die Wirtschaft Wirklichkeiten außerhalb der Gesellschaft wären, die für sich, ohne diese Gesellschaft, existieren könnten. Demnach sei der «futebol» ein Mittel, die brasilianischen Massen von jenen Problemen abzulenken, die wichtiger und grundlegender seien. Nun stößt man zwar auf ähnliche Überlegungen, wenn die Sozialwissenschaftler sich daran machen, eine bestimmte politische Partei bzw. eine bestimmte ökonomische Aktivität zu analysieren. Dennoch sind sie viel vorsichtiger mit der Behauptung, eine bestimmte politische Partei oder eine bestimmte wirtschaftliche Institution bzw. Gegebenheit sei ein «Opium des Volkes». Sie würden einfach deshalb schon viel vorsichtiger sein, weil Politik und Wirtschaft in unserem heutigen vorherrschenden Verständnis der Gesellschaft als viel «ernsthafter» gelten als «futebol». Hinzu kommt, daß bei jener Darstellung des «Futebol» als Opium des Volkes auch noch suggeriert wird, daß die Brasilianer unfähig seien, ihre eigene soziohistorische Lage als das zu erkennen, was sie sei, wo sie schon nicht einmal das wirkliche Verhältnis zwischen «futebol» und Gesellschaft verstünden.

Ein solches Denken reflektiert jenen in den Sozialwissenschaften eine Zeit lang so modischen utilitaristisch-funktionalistischen Ansatz, der heute, infolge der Arbeiten Marshall Sahlins (1976 und 1978) in Verruf geraten ist. Nach diesem utilitaristischen Ansatz kann der «futebol», falls er eine wichtige Institution sein sollte, dies nur insofern sein, als ihm eine deutlich definierte Funktion *in bezug zur* Gesellschaft zukommt. In dem konkreten brasilianischen Fall bestünde diese Funktion (oder dieser Nutzen) etwa darin, daß er die Aufmerksamkeit des Volkes von den wirklichen Problemen ablenke und diese so mystifiziere. Die einzigen, die tatsächlich wüßten, welche wirkliche Funktion der «futebol» erfülle, wären dann, außer jenen fußballkritischen Sozialwissenschaftlern selbst, die herrschenden Klassen, die ihn ja als Opium für die Massen einsetzten. Demgegenüber blieben die Massen selbst erstaunlich unwissend, vor allem infolge ihrer Unfähigkeit, dem systematischen Betrug, deren Opfer sie seien, auf die Spur zu kommen.

Es ist sehr wichtig, so meine ich, daß wir hier anfangen, anders zu denken. Ich möchte im Gegensatz zu jener Position mich hier darum bemühen, den Sport als eine Wirklichkeit *in der* Gesellschaft zu verstehen. Daher werden wir nicht etwa den Gegensatz zwischen zwei voneinander abgesetzten, empirisch verdinglichten Wirklichkeiten untersuchen, sondern wir werden gerade auf den Zusammenhang, das Gegenseitig-sich-Bedingen und Zum-Ausdruck-Bringen dieser Wirklichkeiten einzugehen versuchen. Unsere Grundthese ist, daß der Sport genauso sehr zur Gesellschaft gehört, also Teil der Gesellschaft ist, wie umgekehrt die Gesellschaft Teil des Sports ist. Das eine kann man nicht ohne das andere verstehen wollen. Der Sport und die Gesellschaft verhalten sich nicht etwa so zueinander, wie sich das Dach eines Hauses zu dessen Fundamenten verhält, sondern sie sind wie die beiden Seiten einer einzigen Münze. Ihre Beziehung ist also nicht die unterschiedlicher, übereinanderliegender Schichten, als ob der Sport eine später hinzukommende, an sich nicht notwendige Tätigkeit wäre, also etwas, was erst erfunden werden konnte, als die Arbeit so weit gediehen war, daß ein gewisser Freiraum übrig blieb: Der Sport steht — wie alle anderen gesellschaftlichen Wirklichkeiten auch — in einer dialektischen, gegenseitigen Beziehung zur Gesellschaft.

Es geht hier nicht an erster Stelle darum, die konkreten Funktionen bzw. den konkreten Nut-

zen des Sports in einem gegebenen gesellschaftlichen System zu entdecken. Vielmehr wollen wir herausfinden, wie sich gewisse Werte der Gesellschaft in jenem «Medium», das wir «Sport» nennen, zum Ausdruck bringen. Wir fragen damit nicht, was der Sport für die Gesellschaft *bewirkt* bzw. *tut*, sondern: Was stellt die Gesellschaft in jenem Universum des Sports und durch dieses Universum ihren Mitgliedern zur Verfügung, was ermöglicht die Gesellschaft ihren Mitgliedern durch den Sport? Welche Beziehungen gehen wir ein oder erneuern wir beim Sport? Welche Freuden und andere Emotionen ruft der Sport bei uns hervor, und welche Art von Gemütsbewegungen und Gefühlen sollten wir bei unserer Teilnahme an einem «futebol»-Spiel zu meiden suchen? Mit welchem Chaos, aber auch mit welchen Dimensionen der Ordnung und Harmonie kommen wir gerade durch den Sport in Kontakt? Was erlaubt uns der Sport wahrzunehmen, was wir ohne ihn nicht wahrnehmen würden? Welche Gegebenheiten, Gegenstände, Regeln, gesellschaftlichen Beziehungen und Werte entdecken, schätzen und genießen wir dank diesem Sport? Und schließlich: Wie stellt sich uns die Gesellschaft selbst dar, wenn wir sie von diesem Blickwinkel, also von ihrer sportlichen Seite aus betrachten?

Die Besonderheiten des brasilianischen Fußballs

Wir wollen hier die Bedeutung, die der Fußball im System der britischen und der nordamerikanischen Gesellschaft hat, mit seiner Bedeutung in Brasilien vergleichen, indem wir darauf eingehen, wie der Sport im allgemeinen und der Fußball im besonderen dort jeweils konkret verstanden werden. Erstens fällt auf, daß in jener «angelsächsischen» Welt die Worte «tennis», «baseball», «futebol» und «soccer» («futebol» ist in den USA eher eine Art Rugby, während «soccer» unserem Fußball entspricht, der Übers.) nicht nur die entsprechenden Sportarten, sondern auch die entsprechende sportliche Betätigung bezeichnen, während die Brasilianer das Wort «futebol» kaum allein verwenden, sondern es fast immer konkret auf ein «jôgo de futebol» beziehen. Dies ist wichtig, denn es verweist darauf, wie der Fußball — und der Sport im allgemeinen — in den unterschiedlichen Gesellschaften unterschiedliche Positionen einnimmt. Diese fast notwendige Verbindung der beiden Begriffe «Fußball» und «Spiel» führt uns zu zwei Feststellungen in bezug auf die Unterschiede zwischen Brasilien und etwa Amerika. Erstens wird in Brasilien auch das Glücksspiel als «jôgo» (bzw., wenn man ganz genau sein will als «jôgo-de-azar» bezeichnet), während in den USA und England das Sportspiel als «game», das Glücksspiel bzw. die Tätigkeit des Glücksspiels als «gambling» bzw. «gamble» bezeichnet wird, also als etwas, was nicht unmittelbar mit dem Sport im strengen Sinn dieses Wortes zu tun hat (obwohl auch dort in konkreten Sportsituationen bzw. in der Organisation des Sports selbst natürlich durchaus Elemente des Glücksspiels zu finden sein können).

Die andere Feststellung hat unmittelbar mit der sportlichen Aktivität selbst zu tun, die, nach der geeichten Definition des Oxford Dictionary «a diversion of the nature of a contest, played according to rules and decided by superior skill, strength or good fortune» ist: also «eine Zerstreuung [Zeitvertreib] von der Art eines Wettstreits, der nach bestimmten Regeln erfolgt und durch überlegenes Können, größere Kraft oder auch durch größeres Glück entschieden wird». Hier muß betont werden, daß im angelsächischen gesellschaftlichen System vor allem die Elemente des Wettbewerbs und des technischen Könnens hervorgehoben werden und erst dann das Glück kommt. Man hat so den Eindruck, daß der Bereich des Sports in den USA und England sehr viel mit körperlicher Kontrolle und Ertüchtigung sowie auch mit der Disziplin zu tun hat, die nötig ist, damit die Teilnehmer an diesem Sport ein Team bilden — was übrigens in jenem gesellschaftlichen Universum eine der weitestgehenden Formen des Kollektiven ist. In Brasilien dagegen wird der Sport recht ähnlich wie das Glücksspiel empfunden. Sicherlich ist er auch dort eine Betätigung, die gekonntes Taktieren, Willen zum Sieg und technisches Können voraussetzt. Man ist sich aber zugleich zutiefst bewußt, daß das Ergebnis auch sehr von den unkontrollierbaren Kräften des Schicksals und des Glücks abhängt. Es geschieht in Brasilien nach einem Fußballspiel recht oft, daß die Kommentatoren sich nicht nur über das Spiel der beteiligten Mannschaften äußern, sondern auch darüber, daß die verlierende Mannschaft auch gegen fehlendes Glück bzw. das Schicksal gespielt hat und es nun darum geht, dieses Schicksal bzw. dieses fehlende Glück zu korrigieren, damit in Zukunft wieder gesiegt werden kann.

Der brasilianische Fußball im Vergleich zum europäischen bzw. amerikanischen

Hier finden wir auch eine Erklärung, wieso in manchen Ländern die dortigen nationalen Lotterien an das Fußballspiel gekoppelt sind. Im spezifischen Fall Brasilien verweist die dort existierende «loteria esportiva», bei der man in dem Maße gewinnt, in dem man die Ergebnisse bestimmter Fußballspiele richtig vorhergesagt hat, auf Werte hin, die im brasilianischen System des Glück- oder Unglückhabens ihren Platz haben, wobei man hier auch an die magischen Appelle an die übernatürlichen Wesen der sog. afro-brasilianischen Religionen (wie die «orixás» des Umbanda oder Candomblé) und die Heiligen des brasilianischen Volkskatholizismus denken sollte. Da der Fußball in diesem Kontext der «loteria esportiva» in einem unmittelbaren Zusammenhang mit persönlich erlebtem Pech oder auch Glück steht — nicht selten werden Millionenbeträge ausgezahlt —, finden die Fußballspiele gleichzeitig auf verschiedenen Ebenen statt, wird bei jedem wichtigen Spiel auf verschiedenen Ebenen «gespielt». So gibt es einerseits das «empirische», von Berufsspielern gespielte «wirkliche» Spiel im Fußballstadion. Daneben spielt sich ein anderes Spiel im «wirklichen Leben ab, und dieses Spiel wird vom brasilianischen Volk gespielt in seinem beharrlichen Versuch, sein Schicksal zu ändern — eine Hoffnung, die zugleich inständig den Erfolg der favorisierten Fußballmannschaft wünscht, also auch eng mit deren Schicksal zu tun hat. Parallel dazu spielt sich noch ein drittes Spiel in der «anderen Welt» ab. Die dortigen übernatürlichen Kräfte werden mobilisiert, damit sie der eigenen Mannschaft helfen, was dann wieder mit der Hoffnung auf eine Verbesserung der eigenen gesellschaftlichen Situation infolge des Sieges jener Mannschaft zu tun hat. Dies alles zeigt uns, wie eine bestimmte gesellschaftliche Institution, in diesem Fall die der ursprünglich in England erfundenen und dort gegeneinander antretenden Fußballmannschaften, in unterschiedlichen Gesellschaften unterschiedlich angeeignet wird und unterschiedliche Funktionen bekommen kann. In diesem Kontext verdient es eigens erwähnt zu werden, daß amerikanische Kommentatoren den Fußball im eigenen Land als eine sanftere, nicht so aggressive Sportart betrachten, was seinem Stellenwert im gesamten amerikanischen Sportleben entsprechen dürfte. In Brasilien aber ist der Fußball kein Spiel für Kinder und Frauen. Er ist eine höchst ernsthafte Aktivität, die auch noch zutiefst religiös geladen ist.

Alle Anhänger des Fußballs wissen, daß ein wichtiger Unterschied zwischen dem brasilianischen und dem europäischen Fußball darin besteht, daß die Brasilianer bei ihrem Fußball gut und gern improvisieren. In Brasilien stehen beim Fußball sowohl die Mannschaft als ganze im Vordergrund als auch die Individualität der einzelnen Spieler, die im allgemeinen ein ausgeprägtes Gefühl dafür haben, wie sie mit dem Ball umgehen sollen und können. So ist der Fußball in der brasilianischen Gesellschaft auch Quelle der Individualität und des individuellen Ausdrucks. Tatsächlich bekommen die Brasilianer aus den breiten Volksschichten eine eigene, positive gesellschaftliche und politische Identität. So kann es auch geschehen, daß jemand aus diesen anonymen Massen — also ein Angehöriger dessen, was im brasilianischen Protugiesisch abwertend «o povão» genannt wird —, zum Star einer Fußballmannschaft, also eine Art Superman wird und dann in die Mitte des Interesses rückt als eine hervorragende Persönlichkeit, die nicht ersetzt werden kann (vgl. DaMatta 1979). Man erlaube mir hier aber, auf zwei grundsätzliche Formen der Dramatisierung des Fußballs in Brasilien und ihre wichtigsten gesellschaftlichen und politischen Implikationen hinzuweisen.

Zwei Formen der Dramatisierung des Fußballs

1. Die Frage des Schicksals im Gegensatz zur Biographie

In manchen Gesellschaften vermittelt die Kategorie «Schicksal» zwischen einerseits der Erfahrung unpersönlicher Kräfte, die, ohne daß der Mensch etwas daran ändern kann, den Lauf der Welt bestimmen, und andererseits der Lebensgeschichte, den Wünschen, den Bedürfnissen der konkreten Menschen, die in dieser Welt leben und in ihr handeln. So bildet die Kategorie «Schicksal» eine Art «Brücke» zwischen der Ebene der eigenen individuellen und zum Teil eigenverantwortlich gestalteten Biographie und jenen Kräften, die in der eigenen erlebten Welt so erfahren werden, als ob sie mit jener Biographie des einzelnen und seinem Willen «spielten». Ich glaube, daß wir es bei dieser Vorstellung mit einem wichtigen Unterschied zu tun haben gegen-

über jenen gesellschaftlichen Systemen, die nicht so vollkommen vom Individualismus geprägt sind wie jene Gesellschaften, die durch die Reformation und die industrielle Revolution hindurchgegangen sind.

Ein Fußballspiel ist ein deutliches Zusammengehen universaler Regeln (der offiziellen Regeln des Fußballspiels) und individueller Handlungen und Entscheidungen. Das daraus resultierende Ergebnis (Sieg oder Niederlage) scheint uns eine gute Metapher zu bieten für das Zusammengehen von Schicksal und Biographie, das im brasilianischen gesellschaftlichen Bewußtsein eine wichtige Rolle spielt. Sowohl im Fußball wie im «wirklichen» Leben stehen Menschen sich als Mitglieder der jeweiligen Gruppe, der sie angehören, gegenüber, sie hoffen dabei zu gewinnen, und sie verhalten sich entsprechend. Dennoch haben sie keine direkte bzw. keine volle Kontrolle weder über das Tun und die Fähigkeiten dieser Gegenseite noch über die eigene Zusammenarbeit als Team und die eigenen Fehler. Und auch dann, wenn eine Mannschaft den Sieg gar mit magischen Mitteln abzusichern sucht — was im brasilianischen «futebol» sehr oft geschieht —, kann sie bestenfalls den eigenen Sieg für höchst wahrscheinlich halten, niemals aber kann sie sich dessen absolut sicher sein. Das Spiel ist immer ein komplexes Ganzes an Interaktionen nicht nur zwischen den beiden gegnerischen Mannschaften, nicht nur innerhalb jeder einzelnen dieser Mannschaften, sondern auch noch zwischen beiden Mannschaften einerseits und den Regeln, die das Spiel bestimmen, andererseits, sowie letztendlich zwischen den Mannschaften, den Regeln, dem Publikum und den Aufsehern über das Spiel (den Schieds- und Linienrichtern). Die Faszination des Fußballspiels geht nicht zuletzt auf das konkrete Geflecht dieser verschiedenen Interaktionen zurück. Und zweifelsohne kann der «futebol» gerade infolge dieser Komplexität Metapher des Lebens sein, und so bringt er einige der Grundkonflikte der brasilianischen Gesellschaft zum Ausdruck.

Man stelle sich ein gut trainiertes Fußballteam mit höchst motivierten und außergewöhnlich talentierten und disziplinierten Spielern vor, die sich zudem alle in ausgezeichneter physischer Verfassung befinden. Fügen wir dem noch ein weiteres Element hinzu: Unser Team hat eine Reihe ausgezeichneter Spiele hinter sich. Im folgenden Entscheidungsspiel — in dem es etwa um den Titel eines Weltmeisters geht —, wird die Mannschaft einem starken Gegner gegenüberstehen, der ebenfalls eine Reihe guter, wenn auch nicht immer ganz so guter Spiele wie die erste Mannschaft hinter sich hat und der eigentlich, allen objektiven Kritierien nach, der ersten Mannschaft unterlegen sein müßte. Sagen wir, um dies alles noch weiter zu konkretisieren, daß die gegnerische Mannschaft gewinnen muß, um den Titel zu holen, während der ersteren ein Gleichspiel reicht. Jeder wäre in diesem Fall überzeugt, daß die motiviertere, besser trainierte und talentiertere Mannschaft, die bis jetzt auch durchgehend die bessere Saison hatte, den Titel holen wird. Ein solches Denken würde nur dem Sinn für Gerechtigkeit und für die angebrachte Ordnung der Dinge in der Gesellschaft entsprechen. Stellen wir uns aber nun vor, daß gerade jenes bisher unbesiegte Team das entscheidende Spiel verliert.

Die Niederlage der brasilianischen Mannschaft 1950

Wie konnte dann so etwas möglich sein? Gerade dies war die Frage, die jeder Brasilianer sich stellte, als ihre Mannschaft im Juni 1950 im Finale der Weltmeisterschaft dem uruguaischen Team unterlag. Man erlaube uns, auf dieses Ereignis und die Wunden, die es in Brasilien hinterlassen hat, von unserer Perspektive aus einzugehen. Erstens hat es sich dabei wohl, subjektiv betrachtet — also vom Standpunkt des Erlebens der Brasilianer aus —, um die größte Tragödie in der neueren brasilianischen Geschichte gehandelt. Alle Gruppen der Bevölkerung fühlten sich betroffen, und die allgemeine Trauer über eine solch verpaßte historische Chance rief so etwas wie eine nationale Einigung hervor. Zweitens war diese Niederlage auch deshalb gesellschaftlich so bedeutsam, weil sie am Anfang eines Jahrzehnts stand, in dem Brasilien seinen Weg als Nation mit einer großen Bestimmung zu machen suchte. Dies führte zu einer nicht nachlassenden Suche nach immer neueren Erklärungen für diese als schändlich empfundene Niederlage, und gerade in diesem Prozeß der «Zuweisung von Verantwortung» (Gluckman 1972) sollten wir den gesellschaftlichen Hintergrund für diese Form der Dramatisierung finden.

Nach der Niederlage wurde unaufhörlich über «destino» — Schicksal, Fügung, Bestim-

mung, Los — und «má sorte» — Unglück, Pech — diskutiert, wobei jener Begriff «destino» suggerierte, daß jenes Spielergebnis typisch war für eine Gesellschaft, die sich wieder einmal vergeblich von einer Vergangenheit der Unterlegenheit und der Niederlagen zu befreien gesucht hatte. Ein so ungeheurer Schlag hatte zur Folge, daß viele Brasilianer sich besonders vom «futebol» enttäuscht fühlten und kein Vertrauen mehr hatten in dessen sportlichen Ablauf, in dessen jeweils angestrebte Ziele, Erwartungen und Vorhersagen. Was haben sich letztendlich alle Mühen gelohnt, fragten sie bitter, wenn Brasilien schließlich besiegt wurde und das Glück den Brasilianern zuzulachen vergaß? Allerdings blieben die Erklärungen nicht lange auf diesem einfachen Niveau stehen. Wie zum Beispiel aus einer Arbeit von Simoni Lahud Guedes (1977) hervorgeht, suchten verschiedene Journalisten sich mit den Kräften des Schicksals eingehender auseinanderzusetzen, und sie meinten dabei rassische Faktoren entdecken zu können. Die Fußballniederlage habe mit der unglücklichen «rassischen Zusammensetzung» der brasilianischen Bevölkerung und so mit der enormen Last zu tun, die die brasilianische Gesellschaft mit sich schleppe, weil ihr auch solche «minderwertige Gruppen» wie die Indios und die Schwarzen angehörten. Drei Schwarze aus der Verteidigung jenes besagten Teams wurden so konkret für die Niederlage verantwortlich gemacht und sie mußten als allgemeines Beispiel für das traurige Schicksal eines kranken und unterlegenen Landes herhalten[2].

Wie ich schon gesagt habe, besteht in Brasilien eine enge Beziehung zwischen dem «jôgo de futebol» und dem «jôgo da vida», dem Spiel, das das Leben selber ist. Dies hatte zur Folge, daß die Niederlage gegen Uruguay wie eine Niederlage der brasilianischen Gesellschaft selbst empfunden wurde, die einmal mehr durch jene unpersönlichen Kräfte des Schicksals zur Strecke gebracht worden sei. Durch den «futebol» rückte so ein gesellschaftliches Problem wieder deutlich ins Bewußtsein, das die Brasilianer schon lange hofften, gelöst zu haben: der enorme Gegensatz zwischen einem starken, erklärten Nicht-rassistisch-sein-Wollen und den anonymen, unkontrollierbaren, rassistischen Kräften historischer Vorurteile. Durch die Fußballniederlage wurde eine pessimistische Tradition wieder zum Leben erweckt, die in der dramatischen Selbstdarstellung einer Gesellschaft, die sich nunmehr wiederum für rassisch unrein hielt, zum Ausdruck kamm. Pauschal läßt sich also sagen, daß jene dramatische, vom Fußball hervorgerufene Situation zur Wiederbelebung bzw. Stärkung alter, rassistischer Vorurteile geführt hat, die auch noch heute Bestandteil der Ideologie der brasilianischen Gesellschaft sind.

Ich glaube, daß wir hier ausführlicher auf die Beziehung zwischen Sport und Gesellschaft auf einer Ebene der soziologischen Abstraktion eingehen müssen, d.h. auf jener Ebene, auf dem das «Jôgo de futebol» das gesamte Geflecht der Wirklichkeit gesellschaftlichen Lebens widerspiegelt. Da sich nun der Fußball leicht beobachten läßt und er sich zudem als ein solch dankbares Medium der Dramatisierung gesellschaftlicher Probleme erweist, ruft er auch diese Probleme deutlicher ins Bewußtsein. Auf ähnliche Weise finden wir auch die Thematik des «Schicksals» als einer Kategorie, die den Konflikt ausdrückt zwischen dem Wollen der einzelen Individuen und den unpersönlichen, anonymen Kräften, die jenem Wollen entgegenwirken, im «akademischen» Rassismus jener Intellektuellen wieder, für die das Schicksal Brasiliens von jenen unpersönlichen Kräften gesteuert wurde und wird, deren Dynamik sich dem menschlichen Wollen entzieht, wenn sie sich auch in der persönlichen Lebensgeschichte der einzelnen Menschen niederschlägt. Aber auch am anderen Ende des Spektrums der brasilianischen Gesellschaft, wenn der *carnaval* gefeiert wird, in der Volksmusik und in der Volksreligiosität kommt der Kategorie des «Schicksals» als Kategorie zur Bewältigung menschlichen Leidens eine grundsätzliche Bedeutung zu.

Der Sieg der brasilianischen Fußballmannschaft 1970

In Gesamtrahmen des kulturellen Denkens der brasilianischen Gesellschaft, in dem das «Schicksal» eine so wichtige Rolle spielt, bekam der Sieg der brasilianischen Fußballmannschaft im Jahr 1970, als Brasilien sich zum dritten Mal den Weltmeistertitel holte, die Bedeutung einer *nationalen Rache.* Er wurde zu jenem einmaligen Moment in der Geschichte der brasilianischen Gesellschaft, in der diese endlich einen Sieg gegen jene unpersönlichen Kräfte, die das Land immer in einen «bodenlosen Abgrund» mitzurei-

ßen drohten, auskosten durfte. Mit diesem Prozeß einer Neubewertung der eigenen Position in der Welt ging auch eine Neubewertung der Rassenwirklichkeit als einer grundsätzlich positiven Gegebenheit einher, wovon vor allem die Schwarzen profitierten. Aus dieser Perspektive heraus können wir auch, so meine ich, das Phänomen Pelé und seine Inthronisation als Fußballkönig der Nation verstehen. denn so wie die als minderwertige Rasse gescholtenen Schwarzen 1950 von rassistisch denkenden Brasilianern für die damalige Niederlage verantwortlich gemacht wurden, so war es nun der Superschwarze, Pelé, dem der Sieg Brasiliens bei den späteren Weltmeisterschaften zugeschrieben wurde[3].

Darüber hinaus kam es zu einer weiteren Dramatisierung: die «Reifizierung» bzw. Verdinglichung Brasiliens selbst oder genauer seine Konkretisierung zu einer erlebten Wirklichkeit: Der Sieg im Fußballspiel machte die vorherige eher abstrakte Wirklichkeit des Landes, der Nation oder des Volkes zu etwas Sichtbarem, zu einer greifbaren Wirklichkeit. Die gesamte Nation erschien nun wie eine Mannschaft, die leidet und bangt, die den Sieg über den Gegner erringt, die positiv oder negativ anzusprechen und zu motivieren vermag. In einem Land, in dem die Volksmassen, wenn überhaupt, nur dadurch im Rahmen der gegebenen Machtstrukturen eine Stimme haben, daß einige wenige Führer bzw. einige mächtige Beschützer, die aus welchen Motiven auch immer im Namen des Volkes zu reden vorgeben, für sie sprechen, ermöglichten nun der «futebol» und die von ihm bewirkte Konkretisierung des Sports die Entstehung eines Raums, in dem eine «Horizontalisierung» der Macht erfahren werden konnte. Nur in ihrem konkreten Erleben des «futebol» erfahren die Massen so etwas wie Brasilien, und nur dort spricht dieses Brasilien zu und mit ihnen. Auch die nationalen Symbole bekommen nur durch diesen «futebol» eine Bedeutung für die Massen. An den Tagen, an denen die brasilianische Nationalmannschaft spielt, kann man sehen, wie viele Menschen sich in den Nationalfarben kleiden. Auf diese Weise erfahren sie dann sehr konkret und nah sowohl die Einheit der Nation als auch ihre Einheit mit dieser Nation. In diesen Tagen jenes vom «futebol» hervorgerufenen bürgerlichen Karnevals gehen die verschiedenen heiligen Symbole des Vaterlandes, deren Verwendung sonst auf die dazu offiziell vorgeschriebenen Anlässe beschränkt bleibt, aus dem Besitz der Vertreter der herrschenden Gesellschaftsgruppen über in den Gemeinbesitz der großen, anonymen Massen, die nun sehr offen und vertraut mit ihnen umgehen.

2. Die Einstellung von Gruppen und Individuen gegenüber den universalen Regeln des Fußballs

Es fällt auf, daß, wenn in Brasilien über «futebol» die Rede ist, die Regeln dieses Spiels als unveränderlich gelten: Das zum «futebol» gehörende Regelwerk wird als ein System betrachtet, das als solches nicht in Frage gestellt wird. Als System entzieht sich dieses Regelwerk den politischen, religiösen und wirtschaftlichen Versuchen der Einflußnahme der verschiedenen Clubs oder Mannschaften, so daß Niederlage oder Sieg im sogenannten «olympischen» Geist zu akzeptieren sind. Wir sagen in Brasilien: «Devem saber perder e ter espírito esportivo» — sie müssen verlieren können und den sportlichen Geist bewahren. Dies hindert aber nicht, daß trotzdem ein Schieds- oder Linienrichter oder bestimmte Spieler für die Niederlage verantwortlich gemacht werden können. Hierbei ist anzumerken, daß eine solche Suche nach Einzelpersonen, die als Sündenböcke herhalten müssen für gewisse Vorkommnisse, die, wenn überhaupt von Menschen verantwortet, dann von Gruppen zu vertreten oder gesellschaftlich vorgegeben sind, überhaupt für magische Systeme typisch ist (vgl. Gluckman 1972) und mit dem Vorgegebensein eines starr festgelegten, unabänderlich erscheinenden Regelsystems zu tun hat. Wenn es solche Regeln — bzw. ein solches Regelsystem gibt, ist es leichter, jemanden zu finden, der zum großartigen Star des Sieges bzw. zum Sündenbock für die Niederlage wird. Wie gesagt, ist letzterer oft der Schiedsrichter, der die eine oder andere Spielregel unrichtig interpretiert oder angewandt habe, es kann aber auch ein bestimmter Spieler sein.

Jenes «saber perder» (verlieren können) bedeutet aber auch, daß man die gesellschaftliche Gleichheit aller Beteiligten im Spiel als eine der Grundvoraussetzungen anzuerkennen hat, will man dem Spiel nicht seinen Sinn nehmen. Wie Lévi-Strass an einer berühmten Stelle schrieb, ist die (Chancen-)Gleichheit aller Beteiligten am Anfang des Spiels eine der Grundvoraussetzun-

gen des Spiels als solchen (vgl. Lévi-Strauss 1962, Kap. 1). Im Laufe des Spiels verwandle sich aber diese ursprüngliche Gleichheit der Beteiligten bzw. beteiligten Mannschaften, bis sie in die Diskontinuität der Ungleichheit mündet. Hier muß hinzugefügt werden, daß das Spiel institutionell — also als Spiel — nur dann funktionieren kann, wenn beide Seiten damit einverstanden sind, daß die ursprüngliche Gleichheit einer späteren Differenzierung zwischen einer siegreichen und einer besiegten Mannschaft weichen wird. Das wichtigste Wesenselement des Spiels ist hierbei die grundätzliche Gleichheit der beteiligten Parteien vor den Spielregeln. Hierin unterscheidet sich dann auch die Struktur des Spiels von dem der Riten, denn bei den Riten weiß der Zelebrant über die Regeln des Übernatürlichen besser Bescheid als sein Kunde, für den er den Ritus durchführt. Die grundsätzliche Gleichheit aller im Spiel — wo alle unter denselben Regeln stehen — steht im Gegensatz zu der grundsätzlichen Asymmetrie im Kult, wo die eine Seite die Autorität innehat und die andere die Bittende ist, wo also der Priester und die Regeln auf der einen Seite stehen und die Kultgemeinde auf der anderen.

Wenn wir uns dies ins Gedächtnis rufen, wundert es uns nicht, wenn wir entdecken, daß die Anfänge des Sports als einer nationalen und internationalen, sowohl den Menschen als auch das von ihm bei seinem Spiel verwendete Material beanspruchenden Aktivität parallel verlaufen sind mit der Entstehung unserer heutigen egalitären und individualistischen Gesellschaften. Diese Entwicklung ging übrigens auch — und dies sollte eigens erwähnt werden — mit der Entstehung einer neuen Gesellschaftsordnung Hand in Hand, die auf dem Prinzip aufgebaut ist, daß dieselben universalen Gesetze für alle gelten. Im Vergleich dazu ist es eines der charakteristischen Merkmale der traditionellen Gesellschaften, daß die Ungleichheit — auch die Chancenungleichheit — als etwas Natürliches betrachtet wird. Die Institutionalisierung der Ungleichheit auf allen Ebenen der Gesellschaft nach diesem Verständnis hat zu einer Vielzahl gesetzlicher und gerichtlicher Systeme in ein und derselben Gesellschaft geführt. Dementsprechend wurde dann auch dasselbe Verbrechen verschieden beurteilt und bestraft, abhängig davon, aus welcher Gesellschaftsschicht der Schuldige stammte. Letztendlich hat sich dies damals in entsprechenden Privilegiensystemen bzw. in Standesgesetzen oder anderen Formen privater Gesetzgebung niedergeschlagen.

Die Institutionalisierung des sportlichen Wettkampfs in unserer modernen Welt hat also unmittelbar mit der Anerkennung der Existenz universaler Regeln zu tun, denen gegenüber jeder bereit ist, sich ihnen zu unterwerfen. Diese Anerkennung ist nach meiner Meinung eines der grundlegendsten Elemente der sportlichen Tätigkeit in unserer Zeit, denn ohne sie kann es keinen wirklichen Wettkampf geben. Allerdings sollte man nicht verkennen, daß die Anerkennung in unserer Zeit sowohl einmaliger als auch universaler Regeln, sei es auch auf anderer Ebene, jene bürgerliche Moral reproduziert, nach der «jeder gleich vor dem Gesetz» sei, bzw. jenes Denken widerspiegelt, daß bei gleichen Rahmenbedingungen für alle die freien Kräfte des Marktes walten sollten.

Was nun wieder den konkreten Fall Brasiliens angeht, wissen wir, daß gerade dieses Prinzip einer grundsätzlichen Gleichheit aller vor dem Gesetz erhebliche Spannungen zwischen den verschiedenen Bevölkerungsgruppen auslöst in einer Gesellschaft, in der es immer noch beachtliche Reste der alten traditionellen Gesellschaftsordnung gibt. So haben Militärs und bestimmte Freiberufler, die wegen eines Verbrechens verurteilt worden sind, das Recht, in gesonderten Gefängnissen untergebracht zu werden bzw. dort eine besondere Behandlung zu genießen. Weiter übergehen wir hier besser all jene Rechte und Privilegien, die Bekannten und Verwandten angesehener oder einflußreicher Persönlichkeiten mit der größten Selbstverständlichkeit eingeräumt werden. Eines der schwierigsten Dilemmata, vor denen Brasilien heute steht, ist die Spannung zwischen einem System der persönlichen Beziehungen, die die Fortdauer einer gesellschaftlichen Hierarchie und der damit verbundenen Vergünstigungen und Privilegien gewährleistet, und jenen modernen universalen Gesetzen, die — da sie ja von der grundsätzlichen Gleichheit aller ausgehen — gerade das Gegenteil bezwecken (vgl. DaMatta 1979).

Der Fußball als Beispiel der Geltung des Universalen

Ich möchte hier die These vertreten, daß in einer Gesellschaft wie Brasilien eine Sportart

wie der «futebol» so populär ist, weil er auf ganz besondere Weise die Erfahrung jener permanenten Strukturen ermöglicht, die, von universalen Regeln definiert, auch das Spiel steuern und von niemand abgeändert werden können. Dies bietet eine Kontrasterfahrung zu dem, was die Bevölkerung in manchen anderen Bereichen der brasilianischen Gesellschaft erlebt. Für die herrschenden Gruppen reicht ja die Möglichkeit einer eventuellen Niederlage, um die Spielregeln zu ändern. Und so ermöglicht der Fußball, jenes doch so bescheidene und intellektuell geächtete Instrument, dem man zudem auch noch nachgesagt hat, es betöre wie ein Opiat die Massen, die exemplarische Erfahrung, daß es möglich sei, daß Gesetze respektiert werden. Dort, auf dem Fußballfeld können die Gesetze nicht willkürlich abgewandelt werden. Solange das Spiel dauert, ist jede Seite wirklich gleichberechtigt. Der Sieg ist dann die Belohnung für die Mannschaft, die tatsächlich besser spielt.

Wie wir schon sagten, betrachten wir hier den «futebol» als ein Instrument, das eine notwendigerweise offene und höchst demokratische Form der Respektierung der grundsätzlichen Gleichheit aller erlaubt, und dies, weil seine Grundlage die tatsächliche Leistung der Beteiligten ist. Auch hier stehen wir vor einem beträchtlichen Unterschied zu der normalen Praxis der Klassifizierung von Menschen, bei der das Kriterium entweder die Beziehungen sind, die sie vorweisen können (die Zugehörigkeit zu bestimmten Familien, einflußreiche Freunde, ein einflußreicher Auftraggeber usw.), oder rein physische Merkmale wie etwa ihre Hautfarbe. Beim «futebol» dagegen — so wie bei manchen anderen Formen volkstümlicher Erholung — ist es die tatsächliche Leistung, die zählt, also das, was der einzelne Spieler als Individuum vorweisen kann. Niemand wird zum Fußballstar ausgerufen, weil er zu einer bestimmten Familie gehört oder sich auf mächtige Freude stützen kann, sondern jeder betreffende Kandidat muß sich die entsprechende Anerkennung durch entsprechende Leistungen in aller Öffentlichkeit erkämpfen. Eine solche Möglichkeit, sich selbst zu beweisen, wird in der hierarchisch durchstrukturierten brasilianischen Gesellschaft selten geboten, denn dort ist jeder Platz von vornherein festgelegt und «quem é bom já nasce feito» — Wer es gut hat, ist auch schon so geboren —.

In dieser höchst hierarchischen Umwelt bietet der Freiraum, der dort infolge des «futebol» und anderer Tätigkeiten der Erholung und Freizeitbeschäftigung wie des *carnaval* und gewisser Formen der Volksreligiosität und Volkskunst entstanden ist, eine wirkliche Möglichkeit der individuellen und freien Selbstverwirklichung. Dort kann man sich zeigen, so wie man ist, mit all seinen Fähigkeiten und Fehlern, ohne damit das Geflecht der eigenen persönlichen Beziehungen zu gefährden. Es ist gerade das Anliegen dieses Aufsatzes, diese strukturelle Zusammengehörigkeit zwischen bestimmten Bereichen des brasilianischen gesellschaftlichen Lebens und den Möglichkeiten individuellen Selbstausdrucks und individueller Selbstverwirklichung hervorzuheben. Wie ich auch schon an anderer Stelle hervorgehoben habe (vgl. DaMatta 1979, 1986, 1987), bestätigt sich hier am Beispiel des Fußballs, daß jene Chance, sich kraft eigenen Verdienstes und eigener Leistung durchzusetzen, nur in solchen Bereichen wie dem «futebol», der «samba», den Formen der Volksreligiosität und allgemein in den verschiedenen Formen volkstümlicher Kunst gegeben ist.

Diese Überlegungen führen uns zu einer anderen wichtigen Feststellung: Wenn der Karneval, die Volksreligiosität und der «futebol» in Brasilien so wichtig sind, dann weist dies alles darauf hin, daß im Gegensatz zu manchen Ländern Europas und Nordamerikas die Quellen unserer gesellschaftlichen Identität nicht etwa solche zentrale Institutionen der brasilianischen Nation wie die Verfassung, das Parlament, die Universitäten, unsere Wirtschaftsordnung sind, sondern vielmehr jene Erholungsaktivitäten, die in den wichtigen und mächtigen Ländern der westlichen Welt nur eine zweitrangige Bedeutung haben und vor allem im Hinblick auf die Entstehung von Solidarität und gesellschaftlicher Identität dort sehr nebensächlich sind. Für die Brasilianer dagegen sind es gerade Bereiche wie die Volksmusik, die Gastfreundschaft, die Freundschaft, die Beziehungen zu Heiligen und Geistern und natürlich der *carnaval* und der «futebol», die es ihnen erlauben, zu den beständigsten Aspekten ihrer gesellschafftlichen Umwelt in Beziehung zu treten.

Der «futebol» ist in Brasilien also mehr als nur eine Sportart. Er ist ein wichtiges Vehikel der Sozialisierung, und er stellt ein komplexes System der Kommunikation wesentlicher Werte in einer

höchst segmentierten Gesellschaft dar (Vogel 1982). Er ist auch der gesellschaftliche Bereich, in dem die beherrschten Gruppen der Gesellschaft eine grundsätzliche ideologische Kontinuität entdecken und wahren können. Während immer neue Verfassungen und Regierungen einander ablösen und die dauernde Geldentwertung, die Universitäten und die politischen Parteien die Brasilianer zweifeln lassen, ob sie wohl eine moderne Nation sind, suggerieren der «futebol», der *carnaval*, die persönlichen Beziehungen zu den Geistern und Heiligen usw., daß die brasilianische Gesellschaft eine großartige, kreative, edelmütige Gesellschaft ist, die — wie der Fußball im Lande — eine große, ehrenvolle und glänzende Zukunft vor sich hat.

[1] Die ausführliche Fassung dieses Aufsatzes ist in Universo do futebol (Edições Pinakotheke, Rio de Janeiro 1982) abgedruckt worden. In gekürzter Form ist er erschienen in Le Débat, Nr. 19 (Februar 1982).

[2] Mário Filho, Autor einer als solcher allein dastehenden Studie über die Stellung der Schwarzen im brasilianischen Fußball schreibt über jenes Ereignis: «Der Grund (für die Niederlage 1950) seien jene so sorgfältig ausgewählten Sündenböcke gewesen, die ganz zufällig alle schwarz waren: Barbosa, Juvenal und Bigode. Den weißen Spielern der brasilianischen Mannschaft dagegen wurde nichts vorgeworfen.» Es kann kein Zweifel daran bestehen, daß besagte drei Spieler gerade deshalb als Sündenböcke ausgewählt wurden, weil sie schwarz waren. Zudem fällt auf, daß sie alle drei in der Verteidigung spielten, und auch dies muß einem durchaus bekannt vorkommen: Verliert eine Mannschaft, wird allgemein die Verteidigung dafür verantwortlich gemacht. Gewinnt sie, so sei dies umgekehrt ihren Angriffspielern zu verdanken.

[3] Siehe den hypernationalistischen Artikel von Otto Lara Rezende, der am Vorabend des Gewinns des dritten Weltmeistertitels veröffentlicht wurde: Brasil-bola, Brasil-Pelé, patria-Pelé: Jornal do Brasil (20. Juni 1970).

[4] Siehe für einige grundlegende Betrachtungen diesbezüglich das Werk von Louis Dumont (vgl. Dumont 1970a und 1970b).

Bibliographische Hinweise

DaMatta, Roberto
— 1979 Carnavais, Malandros e Heróis, Para uma sociologiy do dilema brasileiro (Zahar, Rio de Janeiro)
— 1986 O que faz o brazil Brasil? (Editora Rocco, Rio de Janeiro)
— 1987 A casa & a rua (Editora Guanabara, Rio de Janeiro)
Dumont, Louis
— 1970a Homo hierachicus. The Caste System and its Implications (The University of Chicago Press, Chicago)
— 1970b Religion, Politcs and History in India (Mouton & Co)
Gluckman, Max
— 1958 An Analysis of a Social Situation in Modern Zululand (Manchester University Press, Manchester)
— 1972 Moral Crises. Magical and Secular Institutions: The Allocation of Responsability (Manchester University Press, Manchester)
Guedes, Simoni Lahud
— 1977 O futebol brasileiro. Instituição zero (Arbeit zur Erlangung des Titels eines Magister Artium im Rahmen des Programms für postuniversitäre Studien der sozialen Anthropologie am Museu Nacional in Rio de Janeiro)
Lévi-Strauss, Claude
— 1962 La pensée sauvage (Plon, Paris)
Filho, Mário
— 1964 O negro no futebol brasileiro (Civilização brasileira, Rio de Janeiro)
Sahlins, Marshall
— 1976 Culture and Practical Reason (The University of Chicago Press, Chicago und London)
— 1978 Culture as Protein and Profit: The New York Review of Books, 23. November
Turner, Victor
— 1957 Schism and Continuity in an African Society. A Study of Ndembu Village Life (Manchester University Press, Manchester)
— 1974 Dramas, Fields and Metaphors. Symbolic Action in Human Society (Cornell University Press, Ithaca und London)
Vogel, Arno
— 1982 O momento feliz: Universo do futebol (Edições Pinakoteke, Rio de Janeiro)

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. Karel Hermans

ROBERTO DA MATTA

Brasilianischer Anthropologe, der seine Studien an der Universidada Federal Fluminense in Niteroi, Rio de Janeiro, mit dem B. A. in Geschichtswissenschaften abschloß. Dann weitere Studien an der Harvard University (Abschluß mit dem M. A. und der Promotion zum Doktor der Philosophie mit Spezialisierung in Anthropologie). Zunächst Professor für Anthropologie am Museu Nacional der Universidade Federal von Rio de Janeiro. Hauptverantwortlicher für die Einführung der Studiengänge und der Forschung in Sozialanthropologie in Rio und in Brasilien. Veröffentlichungen: Carnavais, Malandros e Heróis (demnächst auch in englischer Übersetzung bei University of Notre Dame Press, USA); A casa & a rua: O que faz o brasil, Brasil? Universo do Carnaval; A Divided World: Apinayé Social Structure (Harvard University Press). Anschrift: Prof. Dr. Roberto DaMatta, The Kellogg Center, International Studies, University of Notre Dame, Notre Dame, Ind. 46556, USA.

Bruce Kidd

Kanadas Nationalsport

Kanadisches Eishockey ist ein klassisches Beispiel für einen Nationalsport. Obschon Kanadier eine große Vielzahl von Sportarten treiben und ihnen zusehen, ist Hockey unsere größte Leidenschaft, unser der Selbstdefinition dienendes liturgisches Drama. Dies kann ich als lebenslänglicher Teilnehmer bestätigen. Nichts anderes kommt dem Hockeyspiel an dramatischer Anziehungskraft und an Vergnügen gleich. Es gibt uns unsere berühmtesten Helden, unsere noch heute gepflegten Mythen und Rituale. Es spielen zu lernen, bedeutet den Eintritt in die Gesellschaft. Auch andere Völker haben Schlagballspiele auf dem Eis gespielt, aber die moderne Variante ist unsere ureigene, codifiziert in den Handelsstädten Zentralkanadas und ausgearbeitet und geliebt auf Eisbahnen und auf Flußläufen im ganzen Land. Obwohl es heutzutage meistens auf maschinell hergestelltem Eis in beheizten Sportstadien gespielt wird, ruft es doch immer noch den Triumph des Siedlers über das rauhe, nördliche Klima wach. Roland Barthes (1961) bemerkte einmal: «Der Mensch hat die Elemente des bewegungslosen Winters genommen, das gefrorene Land und das allen Widernissen ausgesetzte Leben, und hat daraus einen schnellen, kraftvollen, leidenschaftlichen Sport gemacht.» In der metaphorischen Jahreszeit des Todes schufen unsere Vorfahren den Tanz des Lebens selbst. Wir verstehen seine wachsende internationale Popularität als Anerkennung ihrer Genialität.

Wie andere «nationale» Sportarten auch, so verleiht das Hockeyspiel uns Kanadiern unsere stärksten Durkheimschen Momente der Gemeinschaft. Keine andere kulturelle Aktivität vereinigt so viele Menschen — den Patrizier und den Punker, den Gelehrten und das Schulmädchen, den schon in der zehnten Generation in Québec lebenden Kanadier und den erst letztes Jahr eingewanderten Asiaten — in gleichem Ziel und in gemeinsamer Feier. Während der Weltwirtschaftskrise Anfang der dreißiger Jahre, als sich die Bevölkerungszahl auf knapp über 12 Millionen belief, schalteten sich schätzungsweise 8 Millionen Menschen — 2 von 3 Männern, Frauen und Kindern — zu einem Entscheidungsspiel in die Medien ein. In neuerer Zeit, wenn z.B. die Nationalmannschaft gegen das sowjetische Team antrat, schien das ganze Land den Betrieb einzustellen, um sich das Spiel anzusehen. Der repräsentative Status der Spieler erhält viel von seiner Kraft aus dem kollektiven Charakter des Unternehmens. Wie jeder, der jemals ein Sumpfloch ausgeschaufelt oder eine Eisbahn überflutet hat, weiß, benötigt es normalerweise eine soziale Anstrengung, erst einmal anzufangen. Das weitverzweigte Netz von Mannschaften und Ligen beruht heute auf teuren öffentlichen Einrichtungen und auf Millionen von Stunden bezahlter und freiwilliger, unentgeltlicher Arbeit. Erfolgreiche Mannschaften sind zu Stellvertretern für ganze Ortschaften, Städte, Regionen und die zwei konstituierenden Nationalitäten des französisch- und englischsprechenden Kanada geworden. Wenn alle diese Gemeinschaften hinter dem «Team Kanada» vereinigt werden, ist dies ein kraftvolles Moment nationalen Bewußtseins. Obwohl es bereits fast zwei Jahrzehnte zurückliegt, kann praktisch jeder, der damals lebte, heute noch erzählen, wo er oder sie gerade war, als Paul Henderson 1972 in der Spielfolge gegen die sowjetische Mannschaft das Siegestor schoß. Die Feierlichkeiten verliehen dem gesamt-kanadischen Projekt erregende Stärkung — Unternehmen und Institutionen, die nach nationalen Grundzügen definiert werden.

Wie aber andere Artikel in diesem Heft argumentieren, sind das Wesen und die Ausdehnung von Möglichkeiten und die ausgedrückten kulturellen Bedeutungen mit der gesellschaftlichen Struktur, in der Sport getrieben wird, verbunden. Unter gewissen Umständen kann ein «Nationalsport» erstrebenswerte Unternehmen untergraben. Im Fall des Hockeysports ist das große Potential des Spiels für Selbststärkung, gesellschaftlich anerkannte körperliche Ertüchtigung und Ausdruck kultureller Werte durch eine hegemoniale Männlichkeit entstellt worden, die rohe Stärke und das gewaltsame Ausleben von Aggressionen über Intelligenz, Würde und humane soziale Beziehungen stellt. Gleichzeitig wird die Macht der nationalen Gültigkeit des Hockeys oft durch den kontinentalistischen

Sportmedienkomplex, der es beherrscht, frustiert, wenn nicht sogar wirksam blockiert. Daraus ergibt sich, daß sich für Gemeinschaften aufgeschlossene und von außen dominierte Strukturen sowie progressive und dehumanisierende Bedeutungen ständig im Konflikt miteinander befinden: Während der meisten Zeit seiner Geschichte ist der Hockeysport Schauplatz tiefgreifender kultureller Auseinandersetzungen gewesen. Diese Sachlage und die derzeitigen Möglichkeiten für korrektive Interventionen sind die Themen dieses Artikels.

Die Suche nach einem «Nationalsport»

Sportarten für das Nationalgefühl nutzbar zu machen, ist seit den Anfängen der modernen Praktiken in der Mitte des 19. Jahrhunderts ein Ziel kanadischer Sportanführer gewesen. Die Männer, die die ersten Clubs, formale Regeln und leitende Körperschaften einrichteten — kleinbürgerliche Freiberufler, kleine Geschäftsleute und Beamte aus Städten wie Montréal — waren glühende Anhänger des Konföderationsprojekts und des Traumes von einer pulsierenden neuen unabhängigen Nation. Viele von ihnen arbeiteten in den Handelsunternehmen, die hofften, durch den weiten internen Handelsmarkt, der sich durch die westliche Expansion eröffnet hatte, zu florieren. Lange bevor sich ihre Aktivitäten auch über Montréal und Süd-Ontario ausbreiteten, beanspruchten sie für sich «nationalen» Status, inszenierten sie «nationale» Wettbewerbe und hielten sie die «nationalen» Rekorde. Sie versuchten außerdem gegen die Popularität der Sportarten anderer Kulturen anzukämpfen — besonders gegen das englische Cricket und das amerikanische Baseball —, indem sie solche Sportarten entwickelten, die für Kanada charakteristisch waren.

Die erste dieser Art war das Ballspiel Lacrosse, das in den dem Staatenzusammenschluß unmittelbar vorausgehenden Jahren durch den Zahnarzt George Beers aus Montréal von dem weitverbreitet gespielten amerindianischen Spiel abgeleitet worden war. Beers warb auf eine so aggressive Weise für das Lacrosse-Spiel, daß heute viele Leute glauben, er habe das neue Parlament dazu überredet, es zum «Nationalsport» zu erklären. (Er versuchte dies zwar, blieb aber erfolglos.) Obwohl sich das Spiel den Rest des Jahrhunderts hindurch großer Beliebtheit erfreute, faßte Lacrosse außerhalb des Montréal-Windsor-Landstreifens und des südlichen Gebiets von British Colombia niemals Fuß, und zur Zeit des Ersten Weltkrieges befand es sich überall auf absteigendem Gleis. Wissenschaftler führen hierfür mehrere Erklärungen an, von der zunehmenden Brutalität des Spiels bis hin zu den mit ihm verbundenen starken Assoziationen mit den einheimischen Völkern zu einer Zeit des wachsenden Rassismus. Ein anderer Bewerber für den Titel «Nationalsport» war der kanadische *football*, dessen Form irgendwo in der Mitte zwischen britischem Rugby und seiner amerikanischen Variante lag. Aber der *football* nahm seinen Anfang als Sport der elitären Jungenschulen und der Universitäten. Ursprünglich besaß er nur wenige Anhänger aus der Arbeiterklasse und der französischsprechenden Bevölkerung, und Oststaatler und Weststaatler kämpften erbittert um die Spielregeln. Nach der Jahrhundertwende, als der *football* anfing, große Zuschauermengen anzuziehen, «importierten» viele Mannschaften Amerikaner, die für sie spielen sollten (Cosentino, 1969). Der *football* konnte jedoch nie die volle Bürde der nationalen Repräsentation tragen. Hockey, die jüngste der bedeutenderen Mannschaftssportarten, ließ sie alle schnell weit hinter sich.

Aber auch der Hockeysport hat seine Differenzen gehabt, besonders aus ideologischen Gründen. Die ersten Organisatoren des Spiels waren patriarchal-eingestellte Amateure in der sich verbessernden Tradition der «vernünftigen Erholung», die die «Formung des Menschen» und die Milderung der Klassenkonflikte durch die Vorgabe von Möglichkeiten anstrebten. Sie fanden sich schnell in einem Konflikt mit kommunalen Förderern, die bereit waren, im Interesse eines gewinnenden «Gemeinde-Teams» Spieler zu werben und zu bezahlen (in der Tradition des britischen *soccer*) und mit vorbehaltlosen Unternehmern, die den Sport aus Gründen der Profitmaximierung (in der Tradition des amerikanischen Baseball) zu verpacken und zu verkaufen suchten. Diese Differenzen erwiesen sich als unvereinbar. In den Jahren vor dem Ersten Weltkrieg lehnten die Amateurvereinigungen wiederholt jegliche Einigung mit dem Berufssportlertum ab. Der Sport war unwiderruflich in ein Amateur- und ein Unternehmerlager gespalten, wobei diejenigen, die einen begrenzten Professionalismus im Interesse der Gemeinden vertra-

ten, gezwungen waren, sich für eine der beiden Seiten zu entscheiden. Einerseits gab es die Canadian Amateur Hockey Association (CAHA), andererseits mehrere kleine, um ihre Existenz kämpfende, kapitalistische Ligen, von denen die aus drei Mannschaften bestehende «Pacific Coast League» und die aus vier Teams bestehende «National Hockey League» (NHL) die standfestesten waren (Metcalfe, 1987).

Bis in die späten zwanziger Jahre behielten die Amateure die Oberhand. Die CAHA besaß die Kontrolle über ein von einer Küste zur anderen reichendes Netz von Mannschaften und Ligen und — wie man mit Recht behaupten könnte — mit den besten Spielern. Sie erfreuten sich ebenfalls der größten Zuschauermengen und des größten öffentlichen Ansehens. Für viele rief der Begriff «Amateursport» immer noch die Konnotation mit einer idealistischen, am öffentlichen Wohl orientierten Lebensform hervor. Er war noch nicht zu dem Pejorativum geworden, das er heute ist. Aber in wenigen kurzen Jahren gewannen die NHL-Unternehmer praktische und ideologische Vorherrschaft über den gesamten kanadischen Hockeysport, und sie reorganisierten ihn nach kontinentalen Gesichtspunkten. Ihr Triumph frustriert die nationalistischen Ambitionen von Hockeyliebhabern bis zum heutigen Tag.

Kontinentaler Kapitalismus

Rückblickend erwies sich der frühe Erfolg der strengen Amateurfraktion als ihr Untergang. Das Fehlen einer sie unterstützenden kanadischen Basis verwies die Unternehmer an die Vereinigten Staaten, wo ein größerer und reicherer Markt, die relative Schwäche der Amateurtradition und der Wirtschaftsaufschwung der Nachkriegszeit günstigere Bedingungen für eine rasche Expansion schufen. Zwischen 1924 und 1926 verleibten sich die NHL-Unternehmer ihre westkanadischen Konkurrenten ein — legten sie still — und richteten zusätzlich sechs neue US-amerikanisch stimmberechtigte Gruppen ein. (Die Wirtschaftskrise reduzierte diese auf vier, aber der Anteil kanadischer Gruppen wurde auf zwei verringert, und somit behielten die amerikanischen Besitzer die Mehrheit.) Obwohl sie selbst überwiegend aus dem Bürgertum stammten, nahmen sie sich in zunehmendem Maße körperschaftlich organisierte Partner. Diese Schritte ermöglichten ihnen Zugang zu viel größerem Kapital und öffentlichen Einnahmen als jemals zuvor und einen ungeheuerlichen Vorteil für das Ersteigern von Spielern. Gleichzeitig profitierten sie von — und beteiligten sich scharfsinnig an — der zunehmenden Legitimierung des Berufssportlertums, die sich gleichzeitig mit der weltweiten Ausbreitung einer kommerziellen Kultur ereignete (Kidd & Macfarlane, 1972).

Ein entscheidender Schritt in dieser Entwicklung war die Eroberung des neuen staatlichen, nationalen Radionetzes — der Canadian Broadcasting Corporation (CBC) — durch die NHL für die ausschließliche Übertragung ihrer eigenen Spiele (und für die Werbung für ihren Hauptsponsor, die Vertretung von Standard Oil, Esso, in Kanada). In der Mitte der dreißiger Jahre genoß die samstagsabends übertragene «Hockey Night in Canada» die höchsten Einschaltquoten des Landes. Trotz der großen Beliebheit vieler CAHA-Mannschaften übertrug die «Hockey Night in Canada» immer nur NHL-Spiele, gewöhnlich die ihrer Mannschaft aus Toronto, der Maple Leafs. Wie Kommentatoren in dieser Zeit häufig bemerkten, änderten die Übertragungen die Loyalitäten in der Öffentlichkeit über Nacht. In den späten 30er Jahren schlug die CAHA zurück, indem sie das Berufssportlertum legalisierte und mit der NHL um Spieler und kanadische Fans wetteiferte. Aber der Zweite Weltkrieg beendete den «Hockeykrieg». Während die aus sechs Mannschaften bestehende NHL ihre Aktivitäten aufrecht erhielt, wurde die im Land weit ausgedehnte CAHA durch das Einziehen der Soldaten vernichtet, und die Auswanderung aus kleineren Zentren beschleunigte sich durch die Mobilisierung. 1947 war sie gezwungen, eine bedingungslose Kapitulation zu unterzeichnen und wurde zu einem ausgeklügelten Aufzuchtsystem der NHL gemacht (Canada 1967). In Anbetracht der überlegenen finanziellen und ideologischen Ressourcen der kapitalistischen Liga — ihr Zusammenschluß zu dem, was Wissenschaftler einen «Sport-Medien-Komplex» nennen — und der kontinentalistischen Kommodifikation aller kulturellen Formen, wäre es für die CAHA schwierig gewesen, auf eine andere Art ihren zurückgehenden Erfolg umzukehren. Wie auch immer, wir sollten ihre Niederlage nicht als unausweichlich, sondern als von bestimmten historischen Entscheidungen und Umständen bedingt betrachten.

Unfähiger Nationalismus

Die Kanadier haben ihre Liebe zum Hockeyspiel durch die lange Nachkriegsperiode der NHL-Vorherrschaft hindurch fortgesetzt. Die von der Liga veranstaltete erfolgreiche Fernsehversion der «Hockey Night in Canada» hat viel mit ihrer andauernden Beliebheit zu tun und auch mit der «Bekehrung» von Einwanderern und nachfolgenden Generationen. Ohne Zweifel hat sie Millionen von Menschen viel Vergnügen bereitet. Aber anstatt stolze Vorstellungen von nationalem Wohlergehen und Unabhängigkeit zu stärken, betont der NHL-Hockey abhängige, kontinentalistische (und städtische) Bilder. Obwohl fünf kanadische Städte in den 70er Jahren neue Stimmberechtigung erhielten, befindet sich immer noch die Mehrzahl der Mannschaften (momentan 14 von 21) in den Vereinigten Staaten. Da die meisten Spieler Kanadier sind, wird dieses Arrangement ideologisch zu einem Teil des nationalen Prozesses, wodurch die Intelligenten und Talentierten gezwungen sind, ihre Arbeitskraft anderswo, in einer reicheren Gesellschaft zu verkaufen. Es ist sehr bitter, wenn kanadische Kinder ihre Tagträume auf diese Weise auf amerikanische Städte übertragen.

Die NHL hat wiederholt Versuche vereitelt, starke kanadische Mannschaften bei internationalen oder olympischen Wettbewerben auf's Eis zu lassen. In den 50er und 60er Jahren, als CAHA-Teams Kanada in internationalen Wettbewerben vertraten, kaufte sie ihnen fortwährend die besten Spieler weg, selbst dann, wenn sie den NHL-Mannschaften von keinem unmittelbaren Nutzen waren. 1970 trat die CAHA in einem Versuch, die NHL auf ihre Seite zu bringen, die Kontrolle über Kanadas internationale Mannschaften an eine neue Organisation ab, Hockey Canada, welche die kanadische Regierung in's Leben gerufen hatte, um die kanadischen Aufführungen zu stärken, aber die NHL stimmte nur unter der Bedingung zu, daß ihre Interessen an erster Stelle zu stehen hätten. 1972 schloß sie trotz eines persönlichen Appells von Premierminister Trudeau vier Spieler von der für das Spiel gegen die Sowjetunion gewählten Mannschaft aus, weil sie in eine rivalisierende Liga übergewechselt waren. Abgesehen von den alle vier Jahre stattfindenden Spielen um den Canada Cup, an denen teilzunehmen die NHL-Stars ermuntert werden, läßt die Liga der Nationalmannschaft nur begrenzte Unterstützung zukommen. (Eine bemerkenswerte Ausnahme bildet die Gruppe aus Calgary, die in der «Nicht-für-Profit-Tradition» der früheren «gemeindeprofessionellen» Mannschaften arbeitet.) Wenn die gesamtkanadische Repräsentative nicht aus «unseren Besten» gebildet werden kann, legt dies die Wertlosigkeit von national ausgerichteten Aktivitäten nahe.

Gegenüber denjenigen, die meinen, Sport sollte zu einem humanen kulturellen Ausdruck und zu Selbstentwicklung beitragen, legt die NHL stolz eine Männlichkeit von rohem, gefühllosen Antiintellektualismus an den Tag. Größtenteils aus dem Grund, daß ihre Ausführenden glauben, körperliche Einschüchterung und Kampf gehörten zur Anziehungskraft des Sports, haben sie die nicht vertretbare Idee vorangetrieben, daß der Kampf eine «natürliche» Ventilfunktion für Frustrationen besitze, und daß es für einen «Mann» einen Akt der Feigheit bedeute (und nicht etwa intelligente Selbstbeherrschung), sich nicht körperlich zu verteidigen, wenn er provoziert wird. Der große Wayne Gretzky wird heute noch in weiten Kreisen als «Schwächling» verleumdet, weil er es ablehnte zu kämpfen. Die Botschaft, die daraus für Frauen entsteht, ist, daß sie sich nicht angesprochen zu fühlen brauchen. Hauptsächlich, weil man davon ausgeht, daß häufige Teilnahme an Spielen den jungen Athleten auf die Belastungen des 80-Spiele-Terminplans der NHL vorbereitet, hat man ein Trainingssystem geschaffen (in Juniorenklassen außerhalb des normalen Schulsystems), das es für den jungen Spieler so gut wie unmöglich macht, gleichzeitig eine andere Ausbildung zu machen. Trotz seiner vielen Ressourcen hat die NHL sehr wenig zu den Sportwissenschaften und der Entwicklung eines Privatunterrichtsystems beigetragen. Stattdessen lehrt sie einen unglaublichen Gehorsam gegenüber der leitenden Autorität, egal wie verrückt oder unmoralisch diese ist. Auch diese Sachlage untergräbt den Anhängerkreis des «Nationalsports».

Widerstand der Gemeinden

Sicherlich werden die korporative Kontrolle und die von ihr ermunterten beklagenswerten Praktiken in weiten Kreisen abgelehnt und dagegen Widerstand geleistet, besonders, was die Fragen nach der «Gewalt» im Hockeysport und der

Schulbildung der Spieler angeht. Angeregt durch das Interesse von Lehrern, Eltern und der allgemeinen Öffentlichkeit haben sich die CAHA und Bundes- und Provinzregierungen zusammengeschlossen, um ein humanistisches Prüfungsprogramm für auf freiwilliger Basis arbeitende Trainer zu schaffen. In einer Vielzahl von Gemeinden haben Organisatoren innovative «fair-play»-Kampagnen entwickelt und das Hockeyspiel wieder so ausgerichtet, daß es zu Geschicklichkeit und Spaß anstatt des «Gewinnens um jeden Preis» anregt. Trotz der fortdauernden Überzeugung, Hockey sei der Inbegriff eines Männersports, haben Mädchen und Frauen sich neue Möglichkeiten eröffnet, aber obwohl einige berühmte Spieler diese Bemühungen unterstützen, ist auf den oberen, von der NHL beaufsichtigten Ebenen nur wenig Veränderung erkennbar.

In Anbetracht ihrer enormen beeinflussenden und symbolischen Macht ist es wichtig, daß die Bemühungen, die Kontrolle durch die Öffentlichkeit zurückzugewinnen, ebenfalls von der NHL getragen werden. Im Hörfunk und Fernsehen, im Film und in Buchveröffentlichungen — anderen wichtigen Bereichen der Kultur, die bisher von ausländischen Korporationen dominiert wurden — reguliert die kanadische Regierung kommerzielle Aktivitäten und/oder subventioniert die sich auf Kanada beziehenden Bemühungen mit der Absicht, die kulturelle Äußerung und Verbreitung in kanadischen Händen zu behalten; so ergibt sich als offensichtliche Frage: Warum geschieht dies nicht auch beim Hockey? Bis jetzt haben wenige Regierungen es gewagt, sich in die Angelegenheiten der mächtigsten Monopole, wie z.B. der unter amerikanischer Kontrolle befindlichen Film-Verteilungsstellen und der NHL, einzumischen — geschweige denn, sie zu entmachten. In der heutigen neokonservativen Zeit mit einem gültigen Freihandelsabkommen mit den Vereinigten Staaten werden stärkere Interventionen im Interesse der kanadischen Kultur sogar noch schwerer durchzusetzen sein. Wenn es jedoch einen politischen Entschluß gäbe, wären wirkungsvolle Werkzeuge vorhanden, da der NHL-Medienkomplex so stark zentralisiert ist. Es wäre z.B. mit Hilfe der Leitung der Canadian Radio Television Commission und der CBC durchaus machbar, die vorherrschende Austrahlung der «Hockey Night in Canada» zu ändern. (Zur Zeit wird sie immer noch von der Liga und ihren Sponsoren kontrolliert.)

Eigentlich sollte es diesen politischen Entschluß geben, denn «Nationalsport» ist zu einer das Selbstbewußtsein stärkenden Metapher geworden. Eine unabhängige Gesellschaft sollte ihr bestes kulturelles Erzeugnis unter ihrer eigenen Kontrolle haben.

Literatur

Barthes, R., Of sport and men (Production script, National Film Board, Montréal 1961).

Canada, Report of the Hockey Study Committee of the National Advisory Council on Fitness and Amateur Sport (Fitness and Amateur Sport, Ottawa o.J.).

Cosentino, F., Canadian Football (Musson, Toronto 1961).

Gruneau, R., Class, Sports and Social Development (Amherst, University of Massachusets 1983).

Kidd, B. & Macfarlane, J., The Death of Hockey (New Press, Toronto 1972).

Metcalfe, A., Canada Learns To Play (McClelland and Stewart, Toronto 1987).

Selke, F., Behind the Cheering (McClelland and Stewart, Toronto 1962).

Smith, M., Violence and Sport (Butterworths, Toronto 1983).

Aus dem Englischen übersetzt von Andrea Verhoeven

BRUCE KIDD

Als ehemaliger kanadischer Olympiakämpfer im Langlauf schreibt und lehrt Bruce Kidd an der Universität Toronto über die Geschichte und die politische Funktion des Sports. Veröffentlichungen u.a.: The Political Economy of Sport (1979); Tom Longboat (1980); Athletes Rights in Canada (1982) (zus. mit Mary Eberts). Direktor der Olympischen Akademie von Kanada, eines einmal jährlich tagenden Workshops zu Problemen und Zukunftsaussichten der modernen olympischen Bewegung unter Leitung der Canadian Olympic Association. Anschrift: School of Physical and Health Education, University of Toronto, 320 Huron Street, Toronto, Ont. M5S 1A1, Kanada.

Dietmar Mieth

Ethik des Sports

1. *Die Entdeckung, Entfaltung und Vertiefung sittlicher Einsichten im Sport*

Die *Begründung* des sittlich Richtigen ist eine Sache der Vernunft und ihrer rationalen Wahl zwischen verschiedenen möglichen Urteilen im Hinblick auf die prognostizierten Folgen für den Menschen. Die *Entdeckung* des sittlich Richtigen ist eine Sache der verschiedenen Schichten menschlicher Erfahrung, die ihrerseits wiederum in einer religiösen Sinnerfahrung zusammenhängen. Eine Glaubensethik kann ihr Proprium besser im letzteren Zusammenhang entfalten. Das heißt: Es geht mir hier nicht um eine Diskussion der Begründung sportlicher Verhaltensregeln. Was hätte hier eine Glaubensethik schon Spezifisches beizutragen! Im Gegenteil: daß die Diskussion um eine normative Sportethik Bestandteil einer universal-vernünftigen Ethik ohne besondere religiöse Rücksichten geworden ist, kann auch dem Theologen nur recht sein und dem Sport nur gut tun. Es geht also im folgenden eher um präventive Haltungsbilder oder, altertümlich, «Tugenden», deren Entdeckungszusammenhang die sog. «Kontrasterfahrung» darstellt, d.h. die negative Betroffenheit vom Faktischen. Haltungsbilder dürfen dabei durchaus «strittig bleiben bei allem Wegweisenden» (S. Lenz: Das Vorbild, 1975).

Die Kontrasterfahrung geht von Möglichkeiten in der Wirklichkeit aus, die ungenügend zum Zuge kommen. Man kann sie auch konstruktiv als «Möglichkeitssinn» verstehen, wenn darunter nicht die Verlängerung der faktisch herrschenden Sachzwänge verstanden wird.

1.1 Sport als Weg zum Menschsein: Erlernen der Balance zwischen Entfaltung und Enthaltung

a) Es ist eine banale Beobachtung, daß im Sport sich Persönlichkeiten spezifisch entfalten können. Der Umgang mit dem Sport enthält die Chance eines Lernprozesses. Wenn das Sittliche, wie die gesamte Tradition sagt, am Willen hängt, dann ist die Metapher Nietzsches «Gymnastik des Willens» hier am Platz. Die Gymnastik des Willens ist die Aszese, die ihr anthropologisches Maß in einem von der Selbstbezogenheit gereinigten Willen des Menschen findet. Aszese ist gereinigte Selbstliebe.

In diesen Lernprozeß gehörten die Selbstdistanz und die Enthaltung als inneres Moment spezifischer Entfaltung. Dazu gehört ferner das Maß als Haltungsbild praktischer Entideologisierung. Wer sein Maß sucht, sucht zugleich eine Art «Fließgleichgewicht» seiner Möglichkeiten, die in ein wechselseitiges Förderungsverhältnis gebracht werden müssen.

b) Sport als Weg zum Menschsein hat etwas mit der Art des «sozialen Charakters» (E. Fromm) zu tun, den er erzeugt. Damit ist nicht das Temperament gemeint, sondern die Prägung aufgrund eines Assimilationsprozesses von Welt und eines Sozialisationsprozesses zwischen den Menschen. Die Einsicht, daß sportliche Entfaltung, letztlich auch sportliche Leistung, Charakter voraussetzt, ist ebenso wichtig, wie die Einsicht, daß sie ihn mit hervorbringt. Daraus wird deutlich, daß Sport in seiner Entwicklung vom menschlichen Kontext abhängt.

Weg zum Menschsein: Der Weg darf nicht mit dem Ziel verwechselt werden. Er weist vielmehr von sich selber weg, indem er eine Richtung hat, die er selbst nicht ist. Nach E. Fromm gibt es die beiden Möglichkeiten des sozialen Charakters: die destruktive oder die produktive Orientierung. Die destruktive Orientierung kann auch als Produkt-Orientierung betrachtet werden. Sie verwandelt alles Menschliche in Analogie zu toten Sachen, die letztlich die Seele destruieren. Die produktive Orientierung oder auch Biophilie hingegen sieht in jeder Leistung nicht das Resultat als Zahl oder Sache, sondern den Rück-

bezug auf die Veränderung des Menschen selbst[1].

1.2 Von der Fairneß zur Gerechtigkeit: die Entfaltung des Gerechtigkeitssinnes (J. Rawls)[2]

Hinter dem Gedanken der «Fairneß» steht einerseits die Personwürde, d.h. die Unverletzlichkeit, Unauswechselbarkeit und Selbstzwecklichkeit der Personen. Zum anderen enthält Fairneß aber auch die alten Gedanken der «aequitas», der Billigkeit, d.h. des Ausgleichs der Voraussetzungen, Ansprüche und Möglichkeiten. Entspricht dem einen das faire Verhalten, so entspricht dem anderen die faire Regel. Wer fair und gerecht sein will und entsprechende Regeln braucht, um es sein zu können, der muß Gleichheitsgrundsätze zur Basis der Freiheitsentfaltung machen, also die Priorität der Gleichheit vor der Freiheit beachten.

Die wichtigste praktische Regel des Gerechtigkeitssinnes ist jedoch nach Rawls das *«Maximinprinzip»*. Es ist ein Kriterium der Regelschöpfung, welche der Dynamisierung der Gerechtigkeit dient und besagt, daß jede Maßnahme am größten Vorteil (Maximum) des am meisten Benachteiligten (Minimum) auszurichten ist. Dieses Kriterium ist für unsere Gesellschaft deswegen unüblich, weil unsere Gesellschaft von der Ökonomie her eine regelutilitaristische Denkweise gewohnt ist. Für eine regelutilitaristische Denkweise ist eine Maßnahme dann gerecht, wenn die Nachteile einzelner Gruppen um der Vorteile des Ganzen willen in Kauf genommen werden.

Nach diesem «Maximinkriterium» kann man die Prioritäten in der Regelinterpretation, die Prioritäten in der Sportförderung, die Prioritäten in der Umweltgerechtigkeit, die Prioritäten sportlicher Selbstkontrolle als gerecht und fair bestimmen.

1.3 Solidarität und Befreiung

Sportethos steht oft unter dem Paradigma der Selbstverwirklichung, die mit möglicher Schadensbegrenzung in der Begegnung mit dem anderen verbunden ist. Bei diesem Standpunkt bleibt die soziale Dimension letztlich ein äußerlicher «Vermeidungsimperativ». Ein konstruktiver sozialer Standort setzt aber voraus, daß Sport auch als ein politisches Phänomen begriffen wird. Die Diskussion um die sog. Politisierung des Sports «bellt» oft «am falschen Baum», auch wenn sie mit Recht die unangemessenen politischen Funktionalisierungen des Sports bekämpft. Aber das Falsche an der Politisierung ist ethisch gesehen nicht die Verlagerung des Sports in die Dimension des Politischen, sondern der unrichtige politische Umgang mit einem politischen Phänomen. Wer z.B. wie das zweite Vatikanische Konzil Sport als Beitrag «zur Anknüpfung brüderlicher Beziehungen zwischen Menschen aller Lebensverhältnisse, Nationen und Rassen» will[3], der will mit Recht einen «politischen» Sport.

Zum Politischen gehört einerseits der Öffentlichkeitscharakter und andererseits der verantwortliche Umgang mit gesellschaftlichen Institutionen. Sport ist eine öffentliche gesellschaftliche Institution; der Umgang mit ihm gehört in den Bereich der Ethik des Politischen.

Darum hängt viel an der ethischen Frage, wozu der Sport politisch gut ist, viel mehr als an der Interessensfrage, was denn die Politik für den Sport — etwa gar als unpolitische Oase — tun kann. Neben der Gerechtigkeitsmaxime sind hier die Maximen der Solidarität und der Freiheit zu beachten: Maximen, die für eine Transparenz zwischen Sportethik und politischer Ethik stehen. Das Erlernen der Solidarität gehört zu den Voraussetzungen des Sports selber und des Umgangs mit dem Sport, d.h. das Erlernen von Solidarität ist das Erlernen von Grenze und Offenheit zugleich. Solidarität vermittelt den Ernstfall des parteilichen Einstehens füreinander mit der Dynamik, die Basis dieser Option ständig zu verbreitern.

Viel überraschender scheint die Perspektive der Befreiung. Und doch ist es, politisch-ethisch gesehen, für den Sport wichtig, vom Paradigma imperialer Entwicklungshilfe bzw., wie das bei uns selber heißt, Strukturförderung, zum Paradigma der Self-Reliance in der Befreiung überzugehen. Sport sollte politisch nicht als Kulturimplantat vermittelt werden, sondern sich Emanzipationsprozessen unterstellen können.

1.4. Sport ist ein nicht-sittlicher Wert; Über seine sittliche Relevanz entscheidet der Gebrauch

Möglicherweise wird es einmal wieder Kulturen geben, in denen der Mensch ohne Sport überleben und vielleicht besser leben wird. Nichts be-

rechtigt uns dazu, anzunehmen, daß unser Kulturgut «Sport» mehr als das Ergebnis spezifischer gesellschaftlicher Prozesse ist, über deren letzten Sinn noch nicht geurteilt werden kann. Sport ist in diesem Sinne kein überzeitliches, sondern ein historisches «Bonum», freilich im Sinne einer geschichtlichen Unbeliebigkeit, der sich weder die Gesellschaft noch der einzelne so einfach entziehen können. Daraus ist zunächst einmal das jeweils bessere zu machen: «Make the best of it».

Der Sport ist eine Freizeitbewegung, der Sport ist eine Leistungsbewegung, der Sport ist ein Bestandteil des Show-Bedürfnisses, der Sport ist eine Perspektive übernationaler Jugendbegegnung, er ist Bestandteil symbolischen Austausches zwischen den Kulturen. Er ist alles mögliche, und er kann an diesen Möglichkeiten ethisch anknüpfen. Nicht zuletzt an der Perspektive übernationaler Jugendbewegung und als Bestandteil symbolischen Austauschs zwischen den Kulturen.

Man hat daher vom Sport als Friedensbewegung gesprochen. Das ist übertrieben und vernachlässigt die Differenz zwischen nicht-sittlichen Werten oder Gütern und sittlichen Werten, die die Kriterien des Umgangs mit diesen Gütern angeben. Am Beispiel des Friedens: Der Sport dient dem Frieden als Prozeß der Minderung von Gewalt und Zunahme an sozialer Gerechtigkeit, wo der Mensch entsprechend mit ihm umgeht. Faktisch kann er durchaus dem Unfrieden dienen, etwa als athletische Aufrüstung der Blöcke, als nationalistische Selbstbeweihräucherung, als Verherrlichung des Konkurrenzdenkens, als Aggressionspotential, als Utilitarismus (der Zweck heiligt die Mittel).

Freilich kann Sportpolitik im Rahmen einer politischen Ethik Dimensionen einer Friedenspolitik in sich aufnehmen, auch Sporttreiben kann Lernprozesse der Friedensbereitschaft einholen. Gerade an diesem Thema ließe sich gut zeigen, daß die ethische Relevanz für den Sport stets nur als Aufgabe, nicht als triumphalistische Besitzstandserklärung behauptet werden kann.

2. *Versportlichung der Gesellschaft — Reduktion des Menschen?*

Sport ist sozialer Kontext, heißt nicht, *neben* anderen Lebensbereichen gibt es *auch* Sport, sondern: Die Versportlichung des Menschen in der Gesellschaft ist eine flektierte Sprache oder, um mit N. Luhmann zu reden, eine «reduzierte Komplexität» in seiner sozialen Lebenswelt, eine Sprache, in der der Mensch sich so oder so bewegen muß, selbst wenn er sich scheinbar an diesem Lebensbereich vorbeibewegt. Letzteres, dieses Vorbeibewegen, ist nur in einem bewußten Akt der Verweigerung möglich, der selber wiederum im Kontext des Sportes systementsprechend integriert wird, nämlich als «unsportlich» (was heute weitaus schlimmer ist als unmusikalisch).

Wenn nun Sport sozialer Kontext oder Sozialsystem im Sinne von reduzierter Komplexität der Lebenswelt ist, dann ist es interessant, diese Reduktion im Sport «umweltkritisch» zu betrachten, d.h. von einer Umwelt «Mensch» her. Nun vermag von dieser «Umwelt» nur zu reden, wer die pluralistische Konkurrenz der Menschenbilder beachtet. Ich betrachte dabei das christliche Menschenbild als einen «offenen Sinngehalt», in dem sowohl Konsistenzempfinden im Sinne einer lebendigen Tradition als auch das Ausbalancieren der realen Lebensbereiche eine Rolle spielen. Dabei scheinen mir die folgenden Beobachtungen wichtig.

2.1 Die Reduktion der Leiblichkeit auf die Körperkultur

Die christliche Kritik an der mangelnden Integration der Leiblichkeit im Sport in der antiken Lebenswelt bei den Kirchenvätern richtete sich auf zwei extreme Tendenzen. Auf die «appollinische» Isolierung des Geistes gegenüber dem Leib und auf die «dionysische» Isolierung des Leibes gegenüber dem Geist, d.h. der Leib als Instrument der Idololatrie, des sog. Wechseldienstes. Die Urteile des Alten und Neuen Testamentes befinden sich hier in Kontinuität zum Urteil der Kirchenväter: Spiele sind Götzendienst, denen nach Tertullian der Getaufte zu widersagen hat. Differenzierter lautet das Urteil bei Clemens von Alexandrien. Es nimmt das Urteil der Kirche im 20. Jahrhundert voraus: Leibeskultur ja, Körperkultur nein (Pius XII.[4]). Diese Unterscheidung der Geister soll nun konkreter betrachtet werden.

Reduktion der Leiblichkeit liegt *erstens* vor, wenn die Gesundheit der Menschen als eine rein körperliche Angelegenheit betrachtet wird. Die Psychosomatik hat uns längst verdeutlicht, daß die Gesundheit nicht über die Isolierung des

Körpers erreicht werden kann. Wenn aber die Illusion damit gehegt wird, daß Gesundheit eine körperliche Funktionsangelegenheit sei, dann wird die Leiblichkeit als Sprachform für den ganzen Menschen verkürzt.

Eine *zweite* Beobachtung: Reduktion der Leiblichkeit liegt vor, wenn des Menschen Leiblichkeit sich im Ideal des versportlichten Körpers erschöpft. Jeder Blick in die Werbung und in die alltäglichen Richtigkeitsideen im Hinblick auf die körperliche Erscheinung, also etwa im Bereich der Mode, aber auch im Bereich der normativen Geschlechtsunterscheidungen, kann sofort das Ideal des versportlichten Körpers bestätigen, und das ist geschichtlich gesehen eine Reduktion, die nicht immer selbstverständlich war; ein Blick auf Gemälde von Rubens könnte uns das lehren.

Drittens: Reduktion der Leiblichkeit liegt vor, wenn die Funktionslust und die Spielfähigkeit als leibliche Ausdrucksmöglichkeiten einseitig in ein körperliches Leistungsbild überführt werden. Die Einseitigkeit der Sportleistung kann die Ganzheitlichkeit der Leibachtung eher verhindern als fördern. Beispiele sind Tennisarme, Radfahrerbäuche, Langläuferskelette, antrainierte Gewichthebermassen etc.

Viertens: Reduktion der Leiblichkeit liegt schließlich vor, wenn Sport mit dem Training des Körpers die Entwicklung des Leibes in der Jugend stört oder wenn Sport eine Verletzungsgefahr etwa in Kauf nimmt, die sich spätestens im Alter negativ auswirkt.

Nun besagen diese bekannten kritischen Momente nicht, daß der Mensch nicht mit Reduktionen leben kann und muß, vorausgesetzt, er hält sich dabei an die Grundsätze sittlicher Integrierung, d.h. die Aufhebung der Isolation von nur partiellen Sinngebungen, also von Reduktionen, und an das schöne Wort «nichts allzu sehr», das Johann Michael Sailer in die Debatte brachte[5].

Das soziale Problem der Leiblichkeit liegt in seiner Instrumentalisierung. Längst sind sog. zweckfreie «Spiele» zu Leistungsveranstaltungen geworden, bei denen nur Erfolg zählt, und die Teilnahme, auf die dann immer bei Massensportveranstaltungen hingewiesen wird, selbst bereits einen Erfolg auf der Skala der Leistungsfähigkeit darstellt. Wie «schön», wenn man zu den 80000 zählt, die beim New Yorker Marathon zugelassen werden! Die Versportlichung des Lebens ist keine Verleiblichung des Lebens, sondern eine fortschreitende Verkopfung, d.h. der Leistungsantrieb sitzt letztlich im Kopf. Deswegen verwundert es nicht, daß im Leistungssport erfolgreich ist, wer den Kopf trainieren kann.

2.2 Die Reduktion des Spielerischen durch die Leistungskultur

Die Sozialsymbolik des Sports, auch des sog. Breitensports, bewegt sich längt nicht mehr im Bereich der Leibeskultur, von der wir eben sprachen, sondenr im Bereich der Leistungskultur: Krokow hat das so formuliert: Der Sport bringt die Prinzipien der Industriegesellschaft weit besser zum Ausdruck als diese selbst[6]. Sport ohne Meßbares und Zählbares erscheint als Spielerei oder, um die Sprache des Sports zu benutzen: als «brotlose» Kunst. Mit dieser Sprache wird ja auch die Sache entlarvt. Im sportlichen Menschen erscheint der Prototyp des Erfolgreichen. Das Leistungsprinzip der modernen Gesellschaft besagt: Gleichheit und Ungleichheit der Menschen liegen an diesen selbst; jeder könnte seines Glückes Schmied sein, und dann kann er sich mit dieser Leistung etwas leisten.

Nun gibt es ja die sportethische Maxime, daß Teilnehmen wichtiger sei als Siegen. Ich habe schon darauf aufmerksam gemacht, daß dieser Satz nichts bringt, wenn die Teilnahme selbst zum Erfolgssymbol wird. Eine Rückführung des Sportlichen in die menschliche Breite des Spielerischen wäre nur dort möglich, wo Sport um des Spiels willen Spaß machen würde, d.h. das Motto lauten würde: Spielen ist wichtiger als Siegen. Dies würde jedoch eine Änderung im Bereich des sozialen Verhaltens gegenüber dem Sport voraussetzen; denn leider denkt das Publikum nicht, daß Spielen wichtiger sei als Siegen.

Spiel ist in sich selber sinnvolle kommunikative Bewegung. So sieht es das II. Vatikanum in der Pastoralkonstitution: Der Sport sei in sich selber sinnvolle kommunikative Bewegung[7]. Die Leistungskultur ist aber eine Reduktion der Kommunikation auf den Konsum von Resultaten und Ergebnissen. Kennzeichnend dafür ist das Wechselspiel von Erinnern und Vergessen beim Sportler, beim Sportproduzenten wie beim Sportkonsumenten. das Spielerische am Sport muß der moderne Mensch erst «trainieren».

Dabei darf man freilich Leistung und Spiel nicht in einen absoluten Gegensatz hineintrei-

ben. Die Sprache des Spiels muß ja die Sprache der Leistung auch in sich aufnehmen. Die Reduktion der Leistungskultur im Sport besteht freilich in einer eindeutigen Hierarchie, d.h. die resultatorientierte Leistung selegiert die zulässigen spielerischen Elemente.

2.3 Die Reduktion der Kommunikation auf Konsum

Nach dem christlich-sozialethischen Prinzip soll der «ordo rerum» dem «ordo personarum», also der Kommunikation der Personen, unterstellt bleiben. Das Personale oder, in sozialpsychologischer Wissenschaftssprache, die Identität des Menschen, beinhaltet zugleich Subsistenz oder, zeitlich gesehen, Konsistenz und Kommunikation. Nach der christlichn Tradition ist Person nicht Unbezüglichkeit, sondern Selbstwerdung in Beziehungen, also ein kommunikativer Prozeß.

Nun ist Sport durchaus ein Ort der Kommunikation. Eine Reihe von Bewegungsabläufen, die dem Sport Ausdruckskraft verleihen, können im Sinne einer Art vorsprachlicher oder eigensprachlicher Kommunikation gedeutet werden. Dies gilt im Sport selbst, vor allem im Mannschaftssport, aber auch im Umfeld des Sportes. Je mehr der Sport unter die Gesetze von Zwecken, Erfolgen und Leistungen gerät, um so eindimensionaler wird die mögliche Kommunikation von Beteiligten sein, um so mehr richtet sie sich nach dem Leistungswillen der Industriegesellschaft bzw. der Dienstleistungsgesellschaft aus. Jeder tut seinen Job.

Kommunikation und Ethik bilden m.E. einen hermeneutischen Zirkel, d.h. sie setzen sich gegenseitig voraus. Dieser hermeneutische Zirkel erschwert etwa die Unterscheidung zwischen der beschreibenden Ebene, d.h. die Beobachtung der Kommunikation sozialer Vermittlungsprozesse, und der wertenden Ebene, wonach Kommunikation stets zugleich auch etwas Wünschenswertes ist.

Versuchen wir aber zunächst einmal auf der beschreibenden Ebene zu bleiben. Der Lebensbereich Sport stellt ein relativ eigenständiges System sozialer Vermittlungsprozesse dar, zugleich ein relativ eigenständiges System sprachlicher und fachlicher Kommunikation. Ist nun diese Kommunikation im wesentlichen leistungsorientiert und zwar im Sinne von Erfolg und Resultat, dann ist die bilanzierende Kommunikation vorherrschend. Um dies zu beweisen, braucht man nur auf die Vermittlung durch die Massenmedien zu verweisen. Ich habe als Fußballkonsument noch nie gesehen oder gehört, daß etwa der schönste Spielzug vorrangig Gegenstand kommunikativer Erinnerung gewesen wäre, wenn er *nicht* zum Resultat führt.

Das Gegenstück einer resultatorientierten Kommunikation *im* Sport ist eine resultatorientierte Kommunikation *um* den Sport. Das hängt mit dem Akzeptanzverhalten im Sport zusammen. Das sportbezogene Konsumverhalten reduziert die Sozialempfindung auf das Resultat. Kritisch beobachtet wird nur die Spannung, die etwa zwischen Resultat und Leistung auftritt.

Die Versportlichung der Gesellschaft bildet zugleich den Typos des Sportkonsumenten heraus, der Resultate konsumiert. Konsum hat dabei zugleich auch eine Surrogat-Funktion: die Möglichkeit, aus zweiter Hand zu leben.

3. Ethische Probleme der Kommerzialisierung des Sports

3.1 Entwicklungen und Phänomene

Mit der Sammelbezeichnung «Kommerzialisierung» werden ganz unterschiedliche Phänomene und Entwicklungen versehen, die letztlich alle auf eine fortschreitende Verflechtung von Ökonomie und Sport als Freizeit- und Leistungsverhalten hinauslaufen. Dazu gehört die Industrie für Sportgeräte und Sportkleidung ebenso wie die Erstellung von Sportstätten und die Finanzierung von Sportveranstaltungen; die Begründung und Unterhaltung von Sportabteilungen ebenso wie die Benutzung des Sportes und der Sportinformation zu Werbezwecken, die innerhalb und außerhalb der Sportindustrie liegen; die Finanzierung von Leistungsförderungen, Prämien, Ausgleichszahlungen, Gehältern, Preisgeldern ebenso wie die ökonomische Verwaltung der Sportbetriebe mit ihren Produktionsmitteln.

3.1.1. Man kann allgemein die Beobachtung machen, daß die Ökonomisierung der Politik und des Alltags fortschreitet (was zugleich freilich in der Umkehrung stets auch die Politisierung der Ökonomie bedeutet), man kann zugleich die Beobachtung machen, daß unter dem Druck der ungleichen Arbeitsverteilung die Leistungsprofile und das Leistungsverhalten zuneh-

men, wenn man schließlich das gegenseitige Aufschaukeln von Spitzensport und Breitensport, was Leistungsniveau und Anspruchsbewußtsein betrifft, bedenkt, dann ist die Ökonomisierung des Sportes eine Folge einer allgemeinen gesellschaftlichen Entwicklung und keine Ausnahmeerscheinung, die sich in irgendeiner Weise abkoppeln ließe.

3.1.2. Die Ökonomisierung ist eine Konsequenz des Wachstumssystems; der Übergang vom quantitativen Wachstum zum qualitativen Wachstum ist bisher ebenso ausgeblieben wie die Realisierung der Idee einer Gleichgewichtsökonomie, die unter der Perspektive von Energieersparnis, Umweltschonung und Verteilungsgerechtigkeit stünde[8]. Der ökonomische Expansionsbedarf fließt sozusagen in alle gesellschaftlichen Räume ein und ist ständig auf der Suche nach Lücken, die er etwa noch besetzen könnte. Wissenschaft und Technologie entfalten sich im wesentlichen in der Funktion dieses Bedarfes (Bsp. Medienentwicklung, Mikrobiologie).

Die Expansion ökonomischer Strukturen und ökonomisch bedingten Verhaltens in das Sportwesen geschieht daher sozusagen zwangsläufig. Die Sportleistung, die ihr «Honorar» im nichtökonomischen Bereich erbringt (Gesundheit, Identitätsfindung, soziale Kommunikation und Anerkennung), tritt hinter die Sportleistung zurück, die über das nichtökonomische «Honorar» hinaus Bezahlung in Geldwerten oder sonstigen ökonomisch umsetzbaren Werten erbringt. Das sportliche Spiel, das sich im zweckfreien Rahmen der bloßen Spiel- und Kommunikationsfreude bewegt, tritt hinter die Erfordernisse von Umsatzsteigerungen (Werbung, Absatz von Produkten) zurück, d.h. es wird von der ökonomischen Bilanzierung der Veranstaltungen überlagert. Der Freizeitsport gerät immer mehr unter den Einfluß der Produkte, die als Sportgeräte, Sportstätten, Sportkleidung seiner bequemeren Absolvierung und zugleich den Gesetzen von Leistung und Konkurrenz zur Verfügung stehen. Wer etwa in den Hauptbereichen des Massensportes (Skifahren, Tennis) im Material zurückbleibt, kann nicht mehr «mithalten», auch nicht im Bereich der nichtökonomischen «Honorare».

3.1.3. Der Widerstand des sportlichen Verbandswesens auf seinen verschiedenen regionalen, nationalen und internationalen Ebenen gegenüber diesen Entwicklungen nimmt um so mehr ab, als neben der zwangsläufigen Ökonomisierung (wobei international die Ordnungsunterschiede von Wirtschaftssystemen keine Rolle spielen, soweit es sich nur um Wachstumswirtschaften handelt) ebenso zwangsläufig die Professionalisierung des Sports zunimmt. Diese Professionalisierung hat nicht etwa allein etwas mit den besonderen Bedingungen des Spitzensportes zu tun, sondern sie ist auch durch die Ausbildung, Organisation und Betreuung im Massensport erforderlich geworden. Wer hier «A» sagt, d.h. positiv zur Versportlichung der Gesellschaft bzw. zur Demokratisierung von Sportmöglichkeiten eingestellt ist, muß auch «B» sagen, d.h. Sport als berufliche Dienstleistung immer mehr in Rechnung stellen. Freilich führt dies zu Konsequenzen: Der Sport als gesellschaftlicher Dienstleistungsbetrieb und der Sport als ökonomischer Verwertungsprozeß von Kapital und Arbeit (sprich: Sportleistung) bauen in fortschreitender Verflechtung die gesellschaftliche Teilautonomie des Sportes ab und wirken als Faktor der Integrierung in allgemeine gesellschaftliche Entwicklungen, in denen Nobelpreis, Wimbledonsieg und Autoexportüberschuß etwa die gleiche ökonomische Symbolwirkung haben.

3.1.4. Der ökonomisch und sozial bedingte Abbau der Teilautonomie des Sportes, mag er noch so sehr die Ideen von einer «heilen Welt» des Sports verletzen und auf Feiertagsreden beschränken, ist sozusagen systemtheoretisch nach der System-Umwelt-Beziehung zu erklären: je mehr die selektiven Elemente des Systems gegenüber den Umwelteinflüssen abnehmen, um so mehr paßt sich das System den allgemeinen Bedürfnissen und Erwartungen, die wiederum der globaleren Systemsteuerung unterliegen, an. An die Stelle des bereichsspezifischen Profils tritt dann immer mehr die Nivellierung unter dem Diktat der Ökonomisierung, in der etwa Sportleistung, Unterhaltungsproduktion und wissenschaftliche Effizienz, ja sogar die Evangelisierung von Kirchen unter die gleichen Regeln geraten.

3.1.5. Begrenzt werden können solche Entwicklungen durch verschiedene Kräfte, deren Stabilität freilich dem ständigen Druck der Entwicklung ausgesetzt ist: durch die Behauptung der Teilautonomie des Subsystems nach den selektiven Regeln, deren Gültigkeit es für sich selber reklamiert; durch gesellschaftliche Kräfte,

die im Namen von nichtökonomischen Werten und Bedürfnissen des Menschen gegen Entwicklungen Widerstand leisten bzw. sie wenigstens teilweise kompensieren; durch staatliche Einflußnahme, die etwa die «Freiheit» des Sports ebenso absichert wie die Freiheit von Kunst und Wissenschaft, d.h. unter Eingrenzung der Bedeutung der ökonomischen Verwertbarkeit der Produkte und Leistungen.

3.1.6. Die Kommerzialisierung des Sports hängt nicht zuletzt damit zusammen, daß Sport unter anderem, aber immer mehr ein Massenmedienprodukt darstellt, das weltweit und flächendeckend fast ohne Zeitverzug unmittelbar zu vermarkten ist, so daß der Sport gleichsam unter der doppelten Gesetzgebung seiner Selbstregulierung einerseits und seiner Fremdregulierung als Medienware andererseits steht. Je mehr das System Sport und das System Massenmedien ineinander verflochten sind, um so abhängiger werden sie voneinander und um so mehr besteht die Gefahr, daß die Sportkommunikation in den reinen Ausgleich zweier ökonomischer Interessenslagen abgleitet, ohne daß dabei die Reflexion über Eigenwerte des Sports (außer vielleicht im Grenzbereich von tödlichen Karambolagen) noch eine Rolle spielt.

3.1.7. Fazit: je mehr die ökonomische Dimensionierung des Sports fortschreitet, um so mehr wird die ethische Dimension des Sports zum Grenzfall und um so mehr werden die nichtökonomischen Bedürfnisse und Werte (die nicht schon an und für sich ethische Werte sein müssen) vom Zentrum an die Peripherie des Sports gedrängt.

3.2 Ökonomisierung und Kommerzialisierung: zur Unterscheidung der Geister

Bisher habe ich allgemein problematisierend über Phänomene und Entwicklungen referiert. Nun gilt es, Kriterien der Unterscheidung zu finden und von ihnen auszugehen.

3.2.1 Zuerst gilt es, festzustellen, inwieweit die Ökonomisierung des Sports a) sportlichen Zielen, b) gesellschaftlichen Bedürfnissen und c) sachlichen Erfordernissen entspricht. Dies wäre die Suche nach dem richtigen Maß einer (qualitativ verstandenen) Ökonomisierung des Sports.

3.2.2. In zweiter Hinsicht gilt es, herauszuarbeiten, wo die Ökonomisierung des Sports in seine Kommerzialisierung, d.h. in eine Reduktion seines Daseins auf den Warencharakter (statt auf seinen «wahren» Charakter) umschlägt. Ich benutze hier Ökonomisierung als beschreibenden, Kommerzialisierung als (negativ) wertenden Begriff. Hier gelten wohl die gleichen Kriterien: Kommerzialisierung des Sports liegt vor, wo a) Ökonomisierung auf Kosten sportlicher Ziele und Zwecke, b) auf Kosten gesellschaftlicher Bedürfnisse und Wertorientierungen und c) unter Verletzung des Ausmaßes an sachlicher Notwendigkeit erfolgen.

Mir scheint, daß diese Unterscheidungen noch gleichsam im vorethischen Bereich vorgenommen werden könnten, wenn man die Voraussetzung bejaht, daß Sport seinen Eigenwert und eine damit verbundene Teilautonomie hat, d.h. nicht im Warencharakter eines ökonomischen Verwertungsprozesses aufgehen darf.

Wesentlich strittiger werden die Unterscheidungen, wenn Kriterien der Sportethik (also des ethisch richtigen Umgangs mit den Werten des Sports) im Kontext allgemeiner sozialethischer Vorstellungen (etwa einer christlichen Gesellschaftslehre) zur Unterscheidung der Geister eingebracht werden sollen.

3.2.3. Dann geht es nämlich (in dritter Hinsicht) nicht nur um die Begrenzung der Kommerzialisierung innerhalb einer zwangsläufigen Ökonomisierung, sondern um die Begrenzung des «homo oeconomicus» durch eine ganzheitliche Vorstellung vom Menschen schlechthin. Das verlangt die Einführung positiver Kriterien. Solche sind: a) die nicht ökonomische Würde des Menschen; b) die Aufwertung der nicht-ökonomischen Bedürfnisse und der ihnen entsprechenden Wertorientierungen bzw. Grundhaltungen; c) der Vorschlag nicht nur personaler, sondern struktureller Alternativen zu den beschriebenen Entwicklungen.

Die Anwendung solcher Kriterien ist sicherlich nur in der Diskussion mit Experten anderer wissenschaftlicher Disziplinen bzw. anderer praktischer Erfahrungen möglich. Deshalb möchte ich im folgenden nur einzelne Beispiele heranziehen, die den Sinn der Kriterien verständlich machen können.

Zu 3.2.1.: Ökonomisierung im richtigen Maß

a) Sportliche Ziele sind etwa Leibesförderung, Bewegungsschulung, Leistungsfreude, persönliche Beziehung und soziale Anerkennung. Zur

Förderung dieser Ziele bedarf es ökonomischer Mittel und ökonomisch verantworteter Planung. Soweit hier freie wirtschaftliche Kräfte unter Einbeziehung ihres Eigeninteresses an der Förderung dieser Ziele mitwirken, müssen sie sich auch an der Effizienz in diesen Zielen messen lassen.

b) Gesellschaftliche Bedürfnisse sind etwa: Förderung der sozial Schwachen (z.B. Behindertensport, Strukturförderung ländlicher Gebiete oder neuer städtischer Wohnzentren) sowie der Informationsbedarf. Auch hier ist die Einbeziehung ökonomischer Eigeninteressen möglich (zumal wenn damit Arbeitsbeschaffung verbunden werden kann). Hier geht es um die Abwägung von Zielen und Mitteln.

c) Zu den sachlichen Erfordernissen gehört etwa die fortschreitende Professionalisierung im Bereich von Ausbildung, Betreuung und Organisation. Hier geht es neben der Abwägung von Zielen und Mitteln zugleich auch um die Frage der Trägerschaft, der Einflußnahme und des Interessenausgleichs.

Zu 3.2.2.: Bestimmung negativer Momente der Kommerzialisierung

a) Auf Kosten sportlicher Ziele und Zwecke: wenn es statt um Bewegung, Leiblichkeit, Spiel und Leistung vorrangig um circensische Unterhaltungsware geht; wenn die Unmittelbarkeit menschlicher Kontakte durch die Isolation der Einzelleistung verloren geht; wenn die sportliche Elitebildung den Kontakt zur Basis verliert; wenn die Kommerzialisierung zur Leistungsförderung mit unrechten Mitteln führt (Quälerei und gesundheitliche Schädigung; Einsatz fragwürdiger pharmazeutischer Mittel); wenn die Sportmedizin wichtiger wird als das Training usw.

b) Auf Kosten gesellschaftlicher Bedürfnisse und Wertorientierungen: wenn die Erhaltung und Entstehung anderer Freizeit- und Kulturwerte behindert wird; wenn die Vermarktung des Sportes in Veranstaltungen und Medienübertragungen zur Konkurrenz mit andern Bedürfnissen führt (Familienzusammenhalt, persönliche Sinnbedürfnisse); wenn Industriebetriebe sich mit der Sportförderung die Humanisierung des Arbeitsplatzes ersparen; wenn Sport und Umweltschutz miteinander in Konkurrenz geraten usw.

c) Unter Verletzung des Ausmaßes an sachlicher Notwendigkeit: wenn allein der Marktwert der Ware Sportleistung ihre Honorierung bestimmt statt der Leistung selbst und der angemessenen Bedürfnisse des Sportleistenden; wenn die Sportorganisation, Sportbürokratie, Sportinformation ausschließlich nach kommerziellen Gesichtspunkten erfolgt; wenn die Professionalisierung vorrangig im Dienst der Leistungskonkurrenz und nicht in der Verbreitung anderer sportlicher Ziele (s.o.) ihre Aufgabe sieht; kurz gesagt: wenn der Kommerz dem Sport Ziele setzt statt umgekehrt.

Zu 3.2.3.: Positive Kriterien in der Orientierung an der Würde des Menschen

a) Da die Würde des Menschen nicht durch ökonomische Ziele betimmt wird (wohl aber ökonomischer Mittel bedarf), sind folgende Kriterien zu beachten:
— die menschliche Selbstbestimmung (z.B. dürfen Eltern und Betreuer Kinder für den Sport vermarkten?);
— die menschlichen Grundbedürfnisse, das Bedürfnis nach persönlichen Beziehungen, nach sozialer Anerkennung und nach Sinn (darf das sportliche Gelingen ranghöhere Bedürfnisse unterdrücken?);
— die Individual- und Sozialrechte (z.B. Recht auf angemessene Ausbildung, auf Freizügigkeit der Berufswahl, auf Arbeit als Grundlage der Selbstverwirklichung usw.);
— die Selbstzwecklichkeit des Menschen im Umgang mit ihm (wieweit bedroht die Kommerzialisierung den menschlichen Umgang, indem der Mitmensch nur noch Mittel zum Zweck des Erfolges wird?);
b) Wertorientierung und Grundhaltungen: Soll der Sport der Ermöglichung «produktiver» (E. Fromm) menschlicher Orientierung dienen (im Gegensatz zu «destruktiver» Orientierung), dann sind die Kriterien zu beachten:
— Gerechtigkeit als Fairness;
— Fähigkeit zur Selbstbegrenzung;
— Lebensförderlichkeit und Umweltgerechtigkeit;
— Friedensfähigkeit[9].
Diese Wertorientierungen können nur gelingen, wenn die Bedürfnisse des Menschen nicht kommerzialisiert werden.

c) Strukturelle Alternativen: Hier geht es um das Kriterium, die Mittel des Aufwandes und die Ziele des menschlichen Gelingens in die rechte Proportion zu bringen, und zwar nicht als Appell an die einzelnen davon betroffenen Sporttreibenden allein, sondern als Förderung der strukturellen Bedingungen «vernünftigen» Sporttreibens. In Utopien wie z.B. einer Anti- oder Alternativ-Olympiade kommen solche Überlegungen zum Ausdruck. Vielleicht gibt es einfachere Formen — die Konkretisierung überschreitet freilich meine Kompetenz. Immerhin könnte ich mir vorstellen, daß die Einseitigkeit des Sports durch immer neue Vielseitigkeitsveranstaltungen begrenzt werden kann (nur ein Beispiel: die Verbindung von Langlauf und Slalom im Skiwettbewerb).

Die Konkretisierungsversuche der Kriterien sollten hier nur der Veranschaulichung dienen, damit solche Kriterien überprüft werden können. Denn die Aufgabe des Ethikers kann nur ein Angebot möglicher Kriterien, nicht aber deren konkrete Einlösung sein.

[1] Vgl. R. Funk, Mut zum Menschen, Erich Fromms Denken und Werk (Stuttgart 1978).

[2] Vgl. J. Rawls, Eine Theorie der Gerechtigkeit (Frankfurt a.M. 1975); O. Hoffe (Hg.), Über John Rawls' ‹Theorie der Gerechtigkeit› (Frankfurt a.M. 1977); ders. (Hg.), John Rawls, Gerechtigkeit als Fairneß (Freiburg/München 1977).

[3] Gaudium et Spes (1965), n. 61.

[4] Vgl. Tertullian, De spectaculis 4 (Ausgew. Schriften, Bd. 1, München 1912, 108; 124f; 128f. = Bibliothek der Kirchenväter, hg. v. O. Bardenhewer u.a., Bd. 7); Clemens von Alexandrien, Paidagogos 3,9-10 (vgl. A. Koch. Die Leibesübungen im Urteil der antiken und frühchristlichen Anthropologie, Schorndorf 1965, 84f.); zu Pius XII. Vgl. A.F. Utz/J.F. Groner (Hg.), Aufbau und Entfaltung des gesellschaftlichen Lebens, Soziale Summe Pius' XII. 3 Bde (Freiburg/i.Ue. 1954-1961) Nr. 2016; 2044-2067; 5129-5146.

[5] Vgl. J.M. Sailer, Über Erziehung für Erzieher (München [2]1809) 248-251.

[6] Vgl. Ch. Graf von Krokow, Sport und Industriegesellschaft (München 1971); W. Hädecke, Leistungssport und Leistungsgesellschaft, in: Grenzen der Leistung (Olten 1975) 134-146.

[7] AaO.

[8] H.Ch. Binswanger u.a., Wege aus der Wohlstandsfalle. Der NAWU-Report. Strategien gegen Arbeitslosigkeit umd Umweltzerstörung (Frankfurt a.M. 1979).

[9] Vgl. D. Mieth, Die neuen Tugenden (Düsseldorf 1984) 107-141.

DIETMAR MIETH

1940 geboren. Studium der Theologie, Germanistik und Philosophie. Doktor der Theologie (Würzburg 1968); Habilitation in Theologischer Ethik (Tübingen 1974); Professor für Moraltheologie (Freiburg i.Ue. 1974-1981); Professor für Theologische Ethik (Tübingen, seit 1981). Veröffentlichungen u.a.: Die Einheit von vita activa und vita contemplativa (Regensburg 1969); Dichtung, Glaube und Moral (Mainz 1976); Epik und Ethik (Tübingen 1976); Moral und Erfahrung (Freiburg i.Ue./Freiburg i.Br. [3]1983); (Hg.:) Meister Eckhart (München [3]1983); Gotteserfahrung — Weltverantwortung (München 1982); Die neuen Tugenden (Düsseldorf 1984); Ehe als Entwurf (Mainz 1984); Arbeit und Menschenwürde (Freiburg i.Br. 1985); Die Spannungseinheit von Theorie und Praxis (Freiburg i.Ue./Freiburg i.Br. 1986). Anschrift: Blumenstr. 3, D-7401 Neustetten 1.

Sean Freyne

Das Frühchristentum und das griechische athletische Ideal

Mit der Selbstsicherheit eines echten Hellenen erklärt Platon, daß sich Barbaren nicht mit Sport und Philosophie befassen. Doch der gleiche Autor äußert wie sein Meister Sokrates den Gedanken, daß die einzige «Strafe», die er sich durch sein Philosophieren zuzog, die war, gleich den Olympiasiegern vom Staat unterhalten zu werden (Apologie 35b). In der antiken Welt bestand wenigstens für einige ein Unterschied zwischen diesen beiden für die griechische Lebensart bezeichnenden Betätigungen: Philosophie und Athletik. Die frühchristlichen Apologeten waren sehr darauf bedacht, sich die Philosophie als eine zutreffende Bestimmung ihres Glaubenssystems anzueignen; hingegen war man gegenüber jedem Kontakt mit der Athletik trotz deren Anziehungskraft auf die Volksmassen viel zurückhaltender eingestellt. Worin lag der Grund für diese Zurückhaltung, und bietet diese für Christen ein geeignetes Kriterium, um die heutige eifrige Beschäftigung mit Sport zu bewerten?

Eine adäquate Antwort auf diese Frage läßt sich am ehesten dadurch beschaffen, daß man die Rolle des athletischen Ideals in der griechisch-römischen Welt im allgemeinen besieht sowie die jüdischen Haltungen zu diesem wesentlich griechischen Bestreben innerhalb dieser Kultur prüft. In bezug auf andere Lebensaspekte waren die Urchristen imstande, sich Elemente aus diesen beiden «großen Traditionen» zu eigen zu machen, während sie auf Gebieten wie denen der Ethik, der Liturgie, der Verwaltung, der literarischen Moden und dergleichen eine besondere Haltung einnahmen. Wie steht es um das athletische Ideal, und wieso diese Zurückhaltung, die gerade am Ende der spätantiken Periode zu beobachten ist? Denken wir an die gewundene Erklärung eines Chrysostomus: «Wenn man Christen fragt, wer Amos oder Obadja gewesen sei oder wie viele Propheten es gegeben habe, stehen sie stumm da; wenn man sie aber nach den Rennpferden oder Wagenlenkern fragt, antworten sie darauf feierlicher als Rhetoren» (Homilie 58).

Die zwiespältige Haltung zum athletischen Ideal in der griechischen Kultur

Pindar, Strabon und Pausanias schreiben alle den Ursprung der Olympischen Spiele Herakles zu, dem Menschen, der gemäß der griechischen Mythologie durch seine Anstrengungen göttlich geworden war[1]. Indem (zumeist) junge Männer bei sportlichen Veranstaltungen ihre Tapferkeit bewiesen, veranschaulichten sie in leiblicher Form etwas von der Macht des Göttlichen. Auf dem Gebiet der Poetik bringen die Oden Pindars, welche die Sieger in den Wettspielen verherrlichten, diese Einstellung aufs klarste zum Ausdruck. Der ideale Athlet wurde zu verschiedenen Zeiten jeweils anders gedacht, doch in den geforderten Tugenden widerspiegelt sich klar, was der griechische Stadtstaat von seinen Bürgern verlangte, um seine dauernde Stabilität sicherzustellen: «Vollkommenheit, Leibesschönheit, ausgezeichnete Kondition, großartige Behendigkeit, unwiderstehliche Kraft, Kühnheit, Wetteifer, unbezähmbare Entschiedenheit und unsäglich leidenschaftlicher Wille zu siegen» (Lucian, Anacharsis, 12).

Deshalb ist es nicht verwunderlich, daß Platon im Blick auf seinen idealen Staat dem athletischen Training eine so hohe Bedeutung beimißt: Im Unterschied zu den Dichtern, die wegen ihrer subversiven Tätigkeiten verbannt werden sollten, brächten Athleten ihrer Stadt Ehre ein. Darin widerspiegelt sich die zeitgenössische Situation in Griechenland, wo Sieger bei den Olympischen Spielen mit gewissen Vorrechten ausgestattet wurden, die ihnen selbst außerhalb ihrer Geburtsstadt zustanden. Deshalb sollte Platon zufolge Gymnastik (d.h. athletische Ausbildung) als gleichwertig mit Musik (d.h. mit den freien Künsten) gepflegt werden, vorausgesetzt, daß man an einer gewissen Ausgewogenheit festhielt. Auch Frauen sollten eine athletische Ausbildung erhalten. Im Gegensatz zu der vorherrschenden Praxis, welche Frauen mit Ausnahme gewisser Tage von Olympia ausschloß, hatte Platon eine aufgeklärte Ansicht, da er das Problem der Nacktheit (bei Wettkämpfen der normale Zustand des Athleten) als nebensächlich ansah gegenüber der Tatsache, daß Männer

und Frauen von gleicher Natur sind und beide in gleicher Weise zur Behütung der Stadt beitragen können (Der Staat, Buch 2, 376e; Buch 5, 457a-b).

Diese Einstellung deutet bereits auf die Anfänge von Kritik gegenüber dem athletischen Ideal hin, das infolge des zunehmenden Berufssportlertums zum Selbstzweck wurde. Wer in seiner Bildung einzig auf Athletik ausgeht, endigt Platon zufolge als ein «Hasser der Philosophie, als ein Unzuvilisierter, der sich nie der Waffen der Überredungskunst bedient». Auch Aristoteles ist, obwohl er die Athletik als wissenschaftlich gerechtfertigt gelten läßt, sich der Übertreibungen, die vorkommen können, bewußt. Zu seiner Zeit führten das Berufssportlertum, spezielle Diät und andere Taktiken dazu, daß Erfolg nur für wenige möglich war, im Gegensatz zu den alten Zeiten, als alle den Sieg anstreben konnten (Nikomachische Ethik). Euripides ist in seiner Kritik noch schärfer. Er erklärt: «Wohl gibt es in Griechenland eine Unmenge von üblen Dingen, aber es gibt nichts Schlimmeres als die Rasse der Athleten.» Die Kritik richtete sich gegen die besondere Position, die dem Athleten im städtischen Leben zuerkannt wurde und die in der Sicht des Euripides nicht gerechtfertigt war. Nicht der athletische Sieger, sondern der Weise und der gute Mensch sollten Siegespreise erhalten, denn sie sind es, die den Staat von Schlimmem läutern und «durch ihren weisen Ratschlag Streit ein Ende machen» (Autolykos, Fragment 282).

Die griechische Leidenschaft für sportliche Wettkämpfe nahm die Phantasie der Römer wohl nicht in gleichem Ausmaß gefangen wie andere Aspekte der Lebensart der «Kriegsgefangenen». Dennoch ging die philosophische Kritik gegenüber dem athletischen Ideal auch in Rom weiter. Seneca wollte Gymnastik aus seinem Lehrplan für die Freien Künste völlig ausschließen. Er fragt verächtlich: «Was ist denn ‹liberal› an denen, die solche Dinge studieren und heißhungrige Einnehmer von Brechmitteln und wohlgenährten Leibes sind, während ihr Geist abgezehrt und träge ist?» (Brief 89, 18). Plinius der Ältere wollte alle Wettkämpfe aus Rom verbannt wissen, und Plutarch, ein Grieche, der nach Rom übersiedelt war, erklärte den römischen Argwohn gegenüber Athleten wie folgt: «Sie (die Römer) sind der Meinung, daß das Gymnasium und die Palästra wegen der knechtischen Gesinnung und Verweichlichung der Griechen mehr als alles andere zu verfluchen seien... und daß es dies gewesen sei, was in den Städten zu geschäftigem Müßiggang, Sittenlosigkeit und mit Spielen, Schlendereien, rhythmischen Übungen und genau einzuhaltenden Diäten zum Ruin der Konstitution der jungen Männer geführt habe» (Rom betreffende Fragen, 40).

II. Jüdische Einstellungen zur Athletik

Es ist zu betonen, daß dieser Strang der philosophischen Kritik gegenüber dem griechischen athletischen Ideal die Einstellung des Volkes zum athletischen Wettkampf nicht stark änderte. Mit dem immer stärkeren Aufkommen des Berufssportlertums und der Ausbreitung der griechischen Lebensart außerhalb des Festlands, nach den Eroberungszügen Alexanders vor allem im Osten, fanden athletische Wettkämpfe auch fern von ihrem Stammland, sogar in Jerusalem, statt (2 Makk 4,10-14). So erwies sich die griechische Lebensart im allgemeinen als attraktiv auch in solchen Kulturen, wo, wie in der jüdischen, vorher solche Betätigungen nicht Brauch waren. In der Zwischenzeit erlahmten die alten Olympischen Spiele infolge Mangels an Geld, da die Athleten auf der Suche nach lukrativeren Preisen zu Wettkämpfen strömten, die anderswo stattfanden. So kam es dazu, daß Herodes der Große, dem stets daran gelegen war, als Unterstützer des hellenistischen Geistes zu gelten, im Jahre 12 v.Chr. zum Vorsitzenden der Olympischen Spiele ernannt wurde, da er bereit war, als deren Sponsor zu amten.

Tief verwurzelte Haltungen, die sich aus einer anderen Weltsicht sowie aus geschichtlichen Umständen ergaben, brachten es mit sich, daß gewisse Äußerungen der griechischen Lebensart, wie z.B. das Gymnasium, das Theater und die Philosophie, für religiöse Juden des hellenistischen Zeitalters gänzlich unannehmbar waren. Für den Verfasser des Zweiten Makkabäerbuches sowie für Josephus war die Errichtung eines Gymnasiums in Jerusalem ein Abgehen von angestammten Sitten. Dabei spielten viele Aspekte mit: Nacktheit, der religiöse Charakter der Sportvereine bei den Griechen sowie die Einführung von Götzenbildern.

Man kann die scharfe jüdische Reaktion zur Zeit der hellenistischen Reform des Antiochus IV. (175-163 v.Chr.) verstehen, denn der durch

und durch hellenisierte Hohepriester Jason sah es gar nicht ungern, daß die griechische Lebensart den spezifisch jüdischen Glauben verdarb; ja, er sandte sogar Geld aus dem Tempelschatz von Jerusalem, um die alle vier Jahre stattfindenden Wettkämpfe in Tyrus zu unterstützen (2 Makk 4,18). Als Herodes der Große fast anderthalb Jahrhunderte später (im Jahre 28 v. Chr.) in Jerusalem Wettkämpfe zu Ehren des Kaisers veranstaltete, hatte er nicht solche Absichten, sondern eher eine politische, da er damit zeigen wollte, daß er ein loyaler Diener Roms und auch ein fähiger Verwalter innerhalb seines Königreichs sei. Diese Spiele waren deshalb nicht als heiliger Wettkampf gedacht, und Herodes sorgte dafür, daß das Amphitheater außerhalb der Stadtmauern errichtet wurde[2].

Dennoch riefen diese Spiele in Jerusalem eine heftige Reaktion hervor, obwohl andererseits Juden an den Wettkämpfen aktiv teilgenommen zu haben scheinen. Ein Anschlag auf das Leben des Herodes mißglückte, doch gelang es der Opposition, einen allgemeinen Aufruhr heraufzubeschwören, wodurch die Spiele unterbrochen wurden und in der Folge nicht mehr in Jerusalem, sondern in Sebaste abgehalten werden mußten (Josephus, Jüdische Altertümer, 15, 267–279). Der Widerstand hatte zweifellos einen religiösen Charakter. Athletische Wettkämpfe hatten in Griechenland von Anfang an religiöse Vereine zu Trägern, wie der erste schriftliche Bericht, der über die Bestattungswettkämpfe für Patroklus (Homer, Ilias, Buch 23, 256–897), sowie der archäologische Befund in Olympia und anderswo überaus klar beweisen[3]. In den Zeiten der Römer wurde das noch mehr betont dadurch, daß die Wettkämpfe zu Ehren des Kaisers stattfanden — etwas, mit dem sich der streng jüdische Monotheismus nicht leicht abfinden konnte, weil das die Anbetung des Kaisers nahelegte. In einem solchen Kontext trugen Bilder verschiedener Art nur noch dazu bei, die Befürchtungen der strenggläubigen Juden zu fördern, daß die Teilnahme an solchen Ereignissen eine Form von Abgötterei sei.

III. Die Urchristen und das griechische athletische Ideal

Es gab somit eine Menge von Präzedenzfällen für das Widerstreben der Urchristen, sich an athletischen Wettkämpfen aller Art zu beteiligen. Die philosophische Tradition hatte den Begriff des Kampfes *(agón)* in den Bereich des sittlichen, des wahren Kampfes übertragen, an dem sich diejenigen beteiligen, die ein gutes Leben zu führen suchen, und man sprach den Siegeskranz eher dem Philosophen/Weisen zu, der sich an das platonische Ideal hält. Die jüdische monotheistische Zurückhaltung bildete auch ein Vorbild für den Widerstand, der mit der Zeit paradoxerweise dazu führte, daß Christen, statt an Wettkämpfen teilzunehmen, zu deren Opfern wurden in den Gladiatorenkämpfen, die eine charakteristische Sparte der Wettspiele in der römischen Zeit bildeten.

In den Zeiten des Neuen Testaments finden sich nur wenige Hinweise auf dieses Problem. Die Apostelgeschichte macht einige Andeutungen über die nicht sehr freundliche Begegnung der neuen Bewegung mit dem Bildungswesen und Handelsleben der griechischen Stadt (Apg 17,19), aber die Welt der Wettspiele dringt nicht in die Schilderung ein. In den Gleichnissen Jesu widerspiegelt sich das bunte gesellschaftliche und wirtschaftliche Leben Galiläas, doch findet sich darin nicht einmal eine Anspielung auf die Arena des Sports. Josephus berichtet uns, daß es in Tiberias ein Stadion und in Taricheai (Magdala) eine Pferderennbahn gab; beide Orte waren bezeichnenderweise herodianische Zentren. Es macht den Anschein, daß Jesus diese Zentren sowie auch Sepphoris völlig mied; hätte er sie besucht, wäre er ja wohl nur hinausgeworfen worden. Weder Jesus noch seine Jünger scheinen demnach aus der Schicht des galiläischen Lebens gekommen zu sein, die von solchen Zentren vielleicht angezogen wurde. Viele von Jesus verwendete Bilder sind der Welt von Galiläa entnommen, und zwar denjenigen Lebensaspekten, in denen seine Zuhörer selbst standen, und dazu gehörten weder die Arena noch das Palästrum, die eher von solchen Juden frequentiert wurden, welche die herodianischen Städte als attraktiv empfanden.

Im Zusammenhang mit Korinth finden wir die klarste Bezugnahme auf das griechische Sportsleben in der urchristlichen Literatur. Wie zu erwarten, liegt der Grund dafür in der engen Verbindung der Stadt mit den Isthmischen Festspielen zu Ehren Poseidons, einer der vier größten Festveranstaltungen, die auf dem griechischen Festland regelmäßig stattfanden. Paulus stellt die rhetorische Frage: «Wißt ihr nicht, daß

die Läufer im Stadion zwar alle laufen, aber daß nur einer den Siegerpreis gewinnt?» (1 Kor 9,24)[4].

Diese Anspielung an die Arena wird Paulus durch den gesamten Kontext der Diskussion nahegelegt, zumal durch die Erörterung der relativen Rechte und Pflichten der Schwachen und der Starken in bezug auf das Problem des Genießens von Fleisch, das den Göttern geopfert worden war. Wahrscheinlich war solches Fleisch zur Zeit der großen Festspiele auf den Märkten eher erhältlich. Zum Schluß seiner Ausführungen über Freiheit und Verantwortung weist Paulus auf sein eigenes Beispiel hin, daß er sich nämlich weigere, für apostolische Dienstleistungen eine Bezahlung entgegenzunehmen, obwohl er an und für sich dazu berechtigt wäre, habe doch der Herr gesagt, der Arbeiter sei seines Lohnes wert. Darin scheint ein versteckter Hinweis auf das gegensätzliche Verhalten der Berufsathleten seiner Zeit zu liegen, die nur allzu bereit waren, die lukrativen Preise entgegenzunehmen, die ohne Rücksicht auf die Umstände ihres Sieges angeboten wurden.

Man hat schon viel Aufhebens gemacht von der genauen Kenntnis der Arena und des Palästrums (wo die Box- und Ringkämpfe stattfanden), über die Paulus nach diesen oder jenen Anspielungen, die sich in seinen Briefen da und dort finden (1 Thess 2,19; Gal 2,2; Phil 3,13; 4,1; Kol 2,18; Eph 6,12; vgl. auch 1 Tim 4,7; 2 Tim 2,5; 4,7), verfügt hat. Man hat sogar schon den Gedanken geäußert, daß diese Kenntnis auf seine Jugend in Tarsus zurückgehe, wo Strabon zufolge athletische Wettkämpfe abgehalten wurden, an denen Paulus, da er von kleiner Statur war, vielleicht als ein Mittelstreckenläufer teilgenommen hätte[5]. Man könnte ebensogut behaupten, daß sich in diesen beiläufigen Hinweisen einfach das Verlangen des Paulus niederschlug, gemäß seiner Missionsstrategie allen alles zu sein. Wie wir schon sahen, war die Übertragung der Wettkampfidee auf das sittliche Leben unter den griechischen Moralisten ein feststehender Topos. Im Vergleich mit dem stoischen Moralisten Epiktet oder dem alexandrinischen Juden Philon sind bei Paulus die Anspielungen auf den Sport sehr knapp und beiläufig. Sie weisen nicht die bis ins einzelne gehende Kenntnis oder durchgezogene Vergleiche wie insbesondere bei Philon auf. Lebhaftere Schilderungen wie z.B. «Ich züchtige meinen Leib» oder «Ich strecke mich nach dem aus, was vor mir liegt» (1 Kor 9,27; Phil 3,13) finden sich selten. Theologisch inspirierte Sprechweisen wie die vom Kreuzigen seiner selbst oder aus dem kultischen oder militärischen Bereich stammende Metaphern scheinen sich wie von selbst zu ergeben und passen zu der Absicht des Paulus, den Opfercharakter des christlichen Lebens, wie er dieses verstand, hervorzuheben (vg. Röm 12,1; Eph 6,10–12).

In einer wichtigen Hinsicht erwies sich die Bilderwelt des Paulus als sehr bedeutsam, nämlich in bezug auf den Anspruch auf einen besseren Siegeskranz, als Menschen ihn anbieten könnten (1 Kor 9,25). Der jüdische Monotheismus hatte dazu geführt, daß man wegen der Gefahr des Götzendienstes sich der Teilnahme an athletischen Wettspielen widersetzte. Während des ganzen zweiten Jahrhunderts standen die Christen vor heiklen Entscheidungen, weil, zumal im Osten, der Kaiserkult immer mehr gesteigert wurde und zwar in Verbindung mit athletischen Festspielen und weiteren Schauspielen, deren Sponsor oft der Kaiser selbst war. Ein Mann wie Cyprian von Karthago, der vor seiner Bekehrung in der griechischen Lebensart aufgewachsen war, warnte später vor der Grausamkeit und den Gefahren solcher Wettkämpfe und Gladiatorenspiele. Dafür erntete er schließlich die Märtyrerkrone, aber auch den Beifall des heidnischen Pöbels. Einige Bischöfe wie Gregorios von Pontos führten Festfeiern für die Märtyrer ein, um die Anziehungskraft, welche athletische Festspiele auf die Massen ausübten, auf andere Bahnen zu lenken. Wie Robin Lane-Fox bemerkt, ist es wohl nicht bloß ein Zufall, daß während des ganzen dritten Jahrhunderts Münzen, Papyri und Inschriften gerade in den Regionen, wo die Christen verfolgt wurden, ein wachsendes Interesse an athletischen Wettkämpfen aller Art erkennen lassen. Diese Erneuerung der griechischen Lebensart war ein von der alten Aristokratie unternommener Versuch, die Uhr zurückzustellen und sich den Barbaren an der Grenze entgegenzustemmen[6]. Da die Christen diese kulturelle Restauration nicht untersützten, sah man sie als den inneren Feind an. Doch in ihnen hatte sich die Idee der Märtyrerkrone allzusehr festgesetzt, als daß sie diese um bloß irdischer Ehren willen aufgegeben hätten.

Es ist gar nicht klar, ob die Bekehrung Konstantins auf die Natur und die Weiterführung athletischer Festspiele direkten Einfluß gehabt

hat, und, wenn überhaupt, welchen. Auch ist ungewiß, wann die Olympischen Wettkämpfe endigten. Gemäß dem im elften Jahrhundert lebenden Chronisten Gorgias fiel die letzte Olympiade in die Regierungszeit Theodosius des Großen (392–395). Das besagt jedoch nicht, daß die christliche Gegenpropaganda die Hauptschuld daran trug, denn das große Festspiel war schon seit geraumer Zeit, selbst schon vor der christlichen Ära, auf wachsende Schwierigkeiten gestoßen. In Antiochien gingen die Wettkämpfe bis zum sechsten Jahrhundert weiter trotz aller Bemühungen des Chrysostomos, den Geist der Massen seiner Zeit auf höhere Dinge zu lenken. In dem von Hieronymos wiedergegebenen Bericht, wonach Hilarion von Gaza einen erfolgreichen Wagenlenker gesegnet hat, widerspiegelt sich eine realistischere Einschätzug der Situation als in den kritischen Bemerkungen des Chrystostomos. Nachdem einmal die idololatrischen Beiklänge beseitigt waren, scheinen athletische und andere Wettkämpfe nur auf geringen grundsätzlichen Widerstand der Christen gestoßen zu sein, und welchen Anklang zumal Wagenrennen beim Volk fanden, läßt sich aus der gesellschaftlichen Stellung ersehen, deren sich Wagenlenker sogar noch im sechsten Jahrhundert in Byzanz erfreuten»[7].

Schlußüberlegungen

Diese Erörterung der urchristlichen Haltungen zum griechischen athletischen Ideal hat auf die gesellschaftliche sowie auf die religiöse Bedeutung der Wettkämpfe in der Antike hingewiesen. Auf der einen Seite waren die Christen darauf bedacht, als an der griechisch-römischen Gesellschaft voll Beteiligte zu gelten, aber in gewissen Hinsichten konnte es keinen Kompromiß geben und gab es ihn auch nicht. Die Idee des «dritten Volkes» war nicht lediglich ein Slogan, und der religiöse Kontext sowie die politische und ideologische Ausmünzung der Spiele, zumal zur Kaiserzeit, machte diese Kämpfe zu einem Feld der Auseinandersetzung mit dieser weiteren Kultur. Zum Glück für die Christen war trotz der Forderung Platons nach einem ausgewogenen Verhältnis zwischen der Leibesbildung und der philosophischen Bildung das antike Ideal im Lauf der Jahrhunderte schwer beeinträchtigt worden. Dies war die unmittelbare Folge des Berufssportlertums und der elitären Haltung der Athletengilden, die oft unter einem mächtigen Patronat standen. Somit war die Kritik schon treffend formuliert und die Übertragung von Sportmetaphern auf andere Lebenssphären eine Strategie, die sich schon fest durchgesetzt hatte. Man sollte auch nicht den Einfluß außer acht lassen, den die jüdische Ablehnung idololatrischer Vereinigungen ausübte, auch wenn zweifellos viele, Juden und Christen, die Begeisterung des Volkes für die Wettkämpfe und Schauspiele teilten.

Beim Versuch, eine adäquat kritische Haltung gegenüber heutigen sportlichen Wettkämpfen zu formulieren, ist es deshalb für christliche Theologen wichtig, deren gesellschaftliche und kulturelle Bedeutung zu bewerten. Wegen seiner Anziehungskraft auf das Volk und seines Anstrebens hervorrangender Leistungen des Menschen war der Sport von jeher in Gefahr, ideologisch mißbraucht zu werden und persönlicher Habgier anheimzufallen. In der echten christlichen Tradition gibt es nichts, was uns zwänge, Sport als solchen abzulehnen, aber vieles, was uns dazu auffordert, gegenüber dessen Mißbrauch stets kritisch eingestellt zu sein.

[1] Sargent Robinson, Sources for the History of Greek Athletics (Cincinnati 1955), ist eine treffliche Sammlung bedeutsamer Texte der Antike über den Sport. Vgl. auch Wendy J. Raschke, The Archeology of the Olympics. The Olympics and Other Festivals in Antiquity (Univ. Press, Wisconsin 1986).

[2] Zu einer ausführlicheren Erörterung vgl. M. Lämmer, Griechische Wettkämpfe in Jerusalem und ihre politischen Hintergründe: Kölner Beiträge zur Sportwissenschaft 2 (1973) 182–227.

[3] D. Sansone, Greek Athletics and the Genesis of Sport (University of California Press, Berkeley 1986) versucht, die Ursprünge des Sports als eine rituelle Darbringung der menschlichen Kräfte zu erklären. Diese Aufopferung gehe in die prähistorische Zeit des Jägerdaseins des Menschen zurück. Diese Theorie ist vielleicht allzu klug ersonnen und nimmt nicht Bedacht auf die besonderen Eigenheiten des griechischen Sports, zumal auf dessen Kreisen um den Sieger und auf die privilegierte Stellung, die diesem in der griechischen Kultur eingeräumt wurde.

[4] Vgl. O. Broneer, The Apostle Paul and the Isthmian Games: B A 25 (1962) 2–31.

[5] H.A. Harris, Greek Athletics and the Jews (University of Wales Press, Cardiff 1976).

[6] Y. Dan, Circus Factions (Blues and Greens) in Byzantine Palestine: L. Levine (Hg.), Jerusalem Cathedra (1981) 105–119.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. August Berz

SEAN FREYNE

Professor der Theologie am Trinity College in Dublin, Republik Irland, spezialisiert in Geschichte des Frühchristentums in seiner sozialen und religiösen Umwelt. Neueste Veröffentlichung: Galilee, Jesus and the Gospels. Literary Approaches and Historical Investigations (Gill & Macmillan/Fortress, Dublin/Philadelphia 1988). Als ehemaliger «All Ireland champion Gaelic footballer» ist er stark interessiert an allen den Sport betreffenden Problemen und versucht sich gelegentlich ein wenig in Sportjournalismus. Anschrift: 24, Charleville Road, Dublin 6, Irland.

Jürgen Moltmann,

Olympia zwischen Politik und Religion

Olympia ist immer wieder in einer politischen Krise. Bedeuten diese Krisen das Ende der Olympischen Spiele? Scheitert die olympische Idee an den politischen Realitäten? Viele Menschen in vielen Völkern haben diese Sorgen. Sie haben recht. Jede Krise ist jedoch zugleich eine Chance. Wenn man erkennt, daß die bisherigen Wege nicht weiterführen, muß man von neuem beginnen. Man kommt jedoch aus einer Krise nur dann heraus, wenn man ihr auf den Grund geht und sich selbst von Grund auf erneuert. Es scheint mir die große, ja die einmalige Chance der gegenwärtigen Krise der Olympischen Spiele zu sein, die olympische Idee neu zu durchdenken, sie besser zu verstehen und konseqenter zu vertreten als bisher.

Viele Sportler/innen und Sportverbände fühlen sich als «unschuldige Opfer» der politischen Manipulationen, die ihnen die Teilnahme an den Olympischen Spielen in Moskau oder in Seoul unmöglich machte. Sie sind im Recht: Im Sport steckt eine Dimension der Erfahrung des Lebens und des Glücks, die nicht im Politischen aufgeht und darum durch politische Interessen und Rücksichtnahmen tatsächlich entfremdet wird. Man muß aber auch sehen, daß die olympische Idee der Neuzeit von Anfang an eine politische Idee war.

I. Olympia als Religion

Schon ihr Gründer Pierre de Coubertin verband zwei politische Interessen mit der olympischen Idee[1], obwohl er auch vom «Desinteresse» des Sports gegenüber Geschäft und Politik sprach:

1. Ein innenpolitisches Interesse; das ist «die ungeheure Beschwichtigungskraft» des Sports für die sozialen Konflikte. Öffentlicher Sport wirkt als ein «sozialer Blitzableiter». Er wird zu einem «Verbindungsglied zwischen den verschiedenen Klassen». Im gemeinsamen Jubel über einen Sieger oder eine Mannschaft entsteht eine kollektive Identifikation. Die sozialen Unterschiede und Konflikte treten hinter dem spontanen Gefühl zurück: «*Wir* haben gewonnen». Aber natürlich hebt der öffentliche Sport die sozialen Konflikte nicht auf, er «verwischt» nur die Klassenkämpfe. Er «stabilisiert» die gesellschaftliche Ordnung ebenso wie die gesellschaftliche Unordnung. Genau das soll er nach Coubertins Vorstellungen auch leisten.

2. Ein außenpolitisches Interesse: Das ist die «Ehre des Vaterlandes». Waren Siege im antiken Olympia Zeichen für die Gunst der Götter, so werden moderne Olympiasiege zu Ruhmeszeichen der Nation: «Der Wettkämpfer, der an den Spielen teilnimmt, erhöht damit sein Vaterland und seine Rasse» (Coubertin). Er soll sich vor Augen halten, daß «sein sportliches Werk ein Einsatz für sein Vaterland» ist. Die Überlegenheit seiner Sportler soll die Überlegenheit des eigenen politischen Systems öffentlich beweisen, heißt es in sozialistischen Sporterklärungen. «Wir müssen unsere olympische Überlegenheit wiedergewinnen», verlangte Robert Kennedy 1960 für die USA. Sportliche Triumphe gelten

dann als Gradmesser für die Weltgeltung einer Nation und die Leistungskraft eines Wirtschaftssystems.

Die Entfremdung des Sportes von der ihm eigenen Lebenserfahrung war also von Anfang an mit der modernen olympischen Idee verbunden. Indem Coubertin den Wettsport mit nationalen Empfindungen und Gefühlen verkoppelte, lieferte er diesen Sport auch den nationalstaatlichen Konflikten aus. Wie viele Humanisten im 19. Jahrhundert glaubte er an eine «Harmonie des Nationalen». Inzwischen — das konnte er noch nicht sehen — sind aus nationalstaatlichen Konflikten die Weltkonflikte: Kapitalismus — Sozialismus — Dritte Welt geworden. Diese Konflikte sind deshalb unvermeidlich auch die Konflikte der Olympischen Spiele heute.

Geht man auf die Anfänge der modernen olympischen Idee zurück, dann muß man kritisch fragen, ob die nationalstaatliche Organisation der Olympischen Spiele der Sportlichkeit des Sportes nützt oder sie ruiniert.

Geht man auf die Anfänge der modernen olympischen Idee zurück, dann muß man weiter fragen, ob die sozialpsychologische Funktion der Olympischen Spiele als Sensationssport diese «Spiele» nicht zu Leistungskämpfen von Profis im politischen Interesse deformiert hat. Sind die Olympischen Spiele eigentlich noch Spiele — spielerisch und erfreulich? Und wenn man sich fragt, welche Länder sich die Kosten für die Ausrichtung der Olympischen Spiele leisten können, dann befindet man sich im exklusiven Zirkel der reichen Nationen.

Hinter der politischen und der ökonomischen Krise der Olympischen Spiele kann jeder deutlich die moralische Krise der heutigen Welt erkennen. Die klassischen Ideale der Humanität, die untrennbar mit der olympischen Idee verbunden sind, werden verleugnet, sobald die Machtinteressen großer Nationen berührt werden. Ist das der altbekannte Konflikt zwischen hohen Idealen und niedrigen politischen Realitäten? Wäre es so, dann würde die olympische Idee nur das Schicksal aller guten Ideen teilen. In Wahrheit aber geht es in der heutigen moralischen Krise der Politik um etwas anderes: um kurzfristige und um langfristige politische Ziele. Kurzfristig waren 1984 die politischen Konflikte um Afghanistan und den westlichen Boykott. Langfristig aber ist das Interesse an dem Weltfrieden, der — wie mühsam auch immer — nur durch eine Weltgemeinschaft der Völker garantiert werden kann. Sie ist keine idealistische Idee, sondern die realistische Bedingung für das Überleben der Menschheit.

Die olympische Idee ist in Wahrheit ein Teil dieser notwendigen Idee der kommenden Weltgemeinschaft. Wenn die Olympischen Spiele leiden, leidet die Weltgemeinschaft. Wenn die olympische Idee stirbt, ist das ein Anzeichen dafür, daß unsere Zukunft stirbt. War es in dieser Hinsicht sinnvoll, das langfristige politische Interesse an dieser Zukunft der Menschheit den kurzfristigen Interessen der eigenen Nation unterzuordnen und auf eine der wenigen Stätten der Begegnung von Menschen auf dem Wege zu dieser Weltgemeinschaft zu verzichten?

Auch in der moralischen Krise der Welt, die heute an den Olympischen Spielen offenbar geworden ist, müssen wir auf den Ursprung der olympischen Idee selbst zurückgehen, wenn wir die Chance ihrer Erneuerung ergreifen wollen. Ist diese Idee, wie sie seit Coubertin ständig wiederholt wird, fähig, uns einen Weg in die Zukunft zu zeigen? Coubertin hat die moderne olympische Idee durch seine Vorstellungen über die *Religio athletae* gekrönt: Die «Sportreligion» soll die völkerverbindende Wegbereitung einer zukünftigen «Weltreligion» sein. Er sah in ihr eine «Vertrauenserklärung in die Zukunft».

Vertrauen in die Zukunft ist heute jedoch weltweit in Angst verkehrt. Das ist die tiefste Krise. Denn die gegenwärtige Angst macht Menschen und Völker zukunftsblind. Die Allgemeine Angst tötet die Zukunft, bevor sie geboren wird. Aus welchen religiösen Quellen kann die olympische Idee zu neuer Kraft wiedergeboren werden?

Für Coubertin war die Krönung der olympischen Idee durch die olympische Religion notwendig, weil ohne Religion der olympischen Idee die Dynamik, die Begeisterung und das Absolute fehlen würden. In der Antike war die Religion tatsächlich die treibende Kraft für den friedlichen Wettkampf der Athleten gewesen. Sie war seine moralische Instanz und das Forum für das olympische Fest. Die Spiele waren ein Teil der griechischen Religion, denn die griechische Religion war eine Festreligion. Die Religion ging voran. Die Spiele folgten.

In der modernen olympischen Idee scheint es umgekehrt zu sein: Die Religion wird zu einem Teil der Spiele. Sie wird «gemacht», weil man sie

braucht. Die moderne *Religio athletae* ist darum nicht mehr geworden als ein Kunstprodukt.

Coubertin selbst war ein Freidenker und wollte nicht zum Stifter einer neuen Religion werden. Niemand sollte seine Religion aufgeben, um an der neuen olympischen Religion teilzunehmen. Die neue olympische Religion sollte vielmehr den rivalisierenden Weltreligionen Frieden bringen.

Aus der antiken olympischen Religion übernahm Coubertin darum nur die nützlichen Rituale, nicht die Götter: Der Ort der Spiele sollte ein «heiliger Bezirk» ein «Wallfahrtsort» werden, der Einzug der Athleten eine «Prozession», das Olympische Komitee ein «Priesterkollegium», der olympische Eid ein «Reinigungsritus», die Siegerehrung eine Huldigung der Nationen. Viele Künstler sollten die Spiele zu einem religiösen Fest gestalten. «In Olympia versammelte man sich sowohl zu einem Pilgerzug in die Vergangenheit, als zu einer Vertrauenserklärung in die Zukunft. Dies stünde wirklich ebensogut den wiederauferstandenen Olympiaden an», erklärte er.

Coubertin wollte diese alten und neuen religiösen Rituale auch mit einem gemeinsamen, völkerverbindenden, religiösen Elan erfüllen. Er meinte damit einen Geist, der begeistert, symbolisiert in der olympischen Flamme, die entzündet wird. Olympismus war für ihn mehr als Organisation. «Das ist das erste und wesentliche Merkmal des alten wie des neuen Olympismus: eine Religion zu sein», sagte er 1935.

Wie die «Ode an den Sport» zeigt, wird der neue olympische Sport als eine «Göttergabe», als «König», als «göttlich» glorifiziert. Weil Coubertin aus alten und neuen Religionen der Welt nur die Rituale und Gefühle übernahm, nicht aber die Götter, müssen der Sport selbst, die Sportler, die Menschen, die Völker und endlich die Menschheit zum Inhalt der modernen olympischen Religion werden: «Freue Dich an der unaufhörlich wiedererstehenden Menschheit!»

Der deutsche Mentor olympicus *Carl Diem* betonte in der *Religio athletae* die *Humanitas athletae:* Olympismus ist für ihn ein «idealistisch-humanistisches Pathos», das durch die Spiele, die «in viele religiöse Bekenntnisse zerspaltene Menschheit mit einem gemeinsamen Begriff der reinen Menschlichkeit erhöhen soll»[2]. Olympia weckt wahre «Friedensgesinnung» und stellt die «Weltverbrüderung» greifbar vor Augen. Auch für Carl Diem bedeutete die olympische Feier «Weihung». Die Olympischen Spiele sind der «Glaubenstag an den heiligen Frühling der Völker». Darum wurde Beethovens 9. Symphonie zum Höhepunkt der olympischen Liturgie in Berlin im Jahre 1936.

Avery Brundage, langjähriger Präsident des Internationalen Olymischen Komitees, machte sich 1964 in Tokio bei Eröffnung der 62. Sitzung des IOC zum Propheten dieser neuen Religion: «Die olympische Bewegung ist eine Religion des 20. Jahrhunderts, eine Religion mit universalem Anspruch, die in sich alle Grundwerte anderer Religionen vereinigt. Eine moderne, erregende, lebendige, dynamische Religion, attraktiv für die Jugend, und wir vom IOC sind ihre Jünger. Hier gibt es keine Ungerechtigkeit der Kaste, der Rasse, der Familie, des Geldes. Auf dem Sportfeld steht oder fällt jedermann nach seiner Leistung...»[3] Gibt es Beweise dafür? Er begründete sein olympisches religiöses Gefühl 1969 so: «Wenn Sie sich erinnern, daß 114 Mannschaften in das Olympiastadion von Mexico City einmarschiert sind, in denen alle Rassen, alle Hautfarben, jede Religion, jede politische Anschauung, in denen Kapitalisten und Sozialisten, Royalisten, Faschisten und Kommunisten vertreten waren und alle hinter der olympischen Fahne mit den fünf Ringen marschierten, nicht weil sie dazu gezwungen waren, sondern weil sie es selber wünschten — dann kann ich behaupten, daß sich so etwas niemals vorher ereignet hat.» (Der Spiegel, 52/1969.)

Solche Lobreden über die olympische Religion und den Sport als Weltreligion gibt es überall und immer wieder. Sie sind bisher weder gründlich kritisiert noch gewürdigt worden. Entweder ist diese religiöse Seite der olympischen Idee Coubertins in olympischen Kreisen ein Tabu, oder sie wird nicht ernst genommen. Die heutige Krise der Olympischen Spiele zwingt aber dazu, auch diese innere religiöse Dimension der olympischen Idee offen zu diskutieren und nach ihrer Schwäche und ihrer Erneuerung zu fragen.

II. Olympia als Spiel

Die Kritik der neuen olympischen Religion fällt Theologen und Atheisten nicht schwer, die in Ideologie- und Religionskritik geschult sind. Liest man die feierlichen Reden genau, dann er-

kennt man die Regie der Olympischen Spiele, und man gewinnt den ironischen Eindruck, Ludwig Feuerbach sei der Ghostwriter gewesen und Karl Marx habe das Drehbuch geschrieben: Diese moderne olympische Religion ist tatsächlich Wunschbild, Traumfabrik und Opium für das Volk. Sie ist eine gefährliche Glorifizierung des Sports und eine Vergötterung der Spiele, die beiden ihre Menschlichkeit nimmt. Wem nützt diese Erhebung von Sport und Spiel in die weihevolle, erhabene Ebene des Religiösen? Den Sportlern, die Freude an Sport und Spiel haben, sicher nicht. Sie nützt nur denen, die Sportler und Spiele für andere Zwecke ausnutzen wollen. Coubertin ging nicht von einer der bekannten Weltreligionen aus, sondern vom religiösen Patriotismus, um zum olympischen Internationalismus voranzuschreiten.

«Olympismus» als Religion ist auf den ersten Blick eine Idololatrie. Man kann den religiösen Olympismus sogar als einen klassischen Fall eines künstlich arrangierten modernen Götzendienstes ansehen. Die religiösen Gewänder dieses Götzen sind aus anderen Religionen, vornehmlich den europäischen, geliehen. Die religiösen Symbole und Rituale sind nicht originell, sondern aus zweiter Hand übertragen. Die Olympischen Spiele werden nicht mehr zu Ehren der Religion veranstaltet, sondern die Religion wird zu Ehren der Olympischen Spiele arrangiert. Religiöse Gefühle und Energien der Massen werden auf ein anderes Objekt gelenkt. In Olympia feiert der Mensch sich selbst, betet sich selbst an, opfert sich selbst und belohnt sich selbst. Eine Religion ohne Gott führt zur Vergötterung der Menschen und ihrer Leistung. Die Vergötterung der Menschen aber führt zur Überforderung der Menschen und so zur Unmenschlichkeit.

Religion ist niemals und nirgendwo nur heilsam, sondern immer und überall auch gefährlich. Darum muß man die Vertreter der modernen olympischen Religion fragen, ob sie mit ihrer religiösen Weihe Sport und Spiel nicht immer schon um ihre Menschlichkeit gebracht haben. Gewiß: Menschen brauchen das Religiöse. Was aber bleibt von einer Religion übrig, wenn sie als Mittel zum Zweck gebraucht wird? Mit ihr geschieht dann das Gleiche wie mit dem Sport, wenn er zu einem Mittel für politische Zwecke gebraucht wird: Sie wird lebensgefährlich wie alles, was durch sie erniedrigt und mißbraucht wird.

Trotz dieser Kritik an der Religion des Olympismus steckt in der olympischen Erfahrung und in der olympischen Idee etwas, was diese Kritik nicht zerstören kann, sondern vielmehr freisetzen will. Es ist die wahre religiöse Dimension des Lebens, der Freiheit und der Freude[4]. Ich möchte sie an zwei Phänomenen beschreiben.

Das erste Phänomen ist die einfache und ganz ursprüngliche menschliche Lust am Sport, die Freude am Gelingen der sportlichen Leistung und das Glück, das man in einem gelungenen Spiel empfindet. Sport und Spiel gehören zum Menschen, seit es den Menschen gibt. Sie sind ein Teil seiner Humanität. Im Sport findet der Mensch sich selbst, entdeckt er seine Kräfte, spürt er seine Grenzen. Er spielt mit seinen körperlichen Möglichkeiten und gestaltet sein Leben. Im Spiel findet der Mensch seine Einstellung zu anderen Menschen und gestaltet seine Gemeinschaft. Sport und Spiel haben eine eigene Bedeutung für die Menschwerdung des Menschen. Sie haben ihre eigene Würde und ihren Sinn in sich selbst.

In Sport und Spiel wollen Menschen nicht etwas herstellen, sondern sich selbst darstellen. Sportler und Spieler sind keine Techniker, sondern Künstler. Sie produzieren nicht etwas, was man gebrauchen kann, sondern stellen etwas dar, woran man sich freuen kann. Wenn der Mensch sich als frei erfaßt und seine Freiheit zu gebrauchen wünscht, dann ist seine Aktivität Spiel (Fr. Schiller). Diese Dimension des zweckfreien, aber in sich sinnvollen Spiels ist die wahre religiöse Dimension im Sport. Sport im Dienst des Vaterlandes, Sport zu Ehen des Sozialismus, Sport als Hochleistung in der kapitalistischen Leistungsgesellschaft —, das sind Entfremdungen, Mißbräuche, Zerstörungen der urspünglich menschlichen und darin wahrhaft religiösen Dimension des Sports. Wer olympisch reitet, soll nicht «für Deutschland reiten», sondern weil er gern und gut reitet. Es ist notwendig und sehr zu wünschen, daß die olympischen Komitees die olympische Idee neu formulieren, um die Humanität des Sports zu schützen und die Freiheit des Spiels zu fördern.

Das andere Phänomen ist die Freiheitshoffnung, die in der ursprünglichen Erfahrung des Sportes und des Spiels liegt und von Coubertin auch richtig erkannt und gut formuliert worden ist. Jede Religion ist ambivalent: Sie kann Opi-

um des Volkes und Ferment der Freiheit sein. Die Kritik an der neuen olympischen Religion ist dann sinnvoll, wenn sie das Opium in ihr zerstört und das Ferment der Freiheit zum Vorschein bringt. Olympia ist in der Tat «eine Vertrauenserklärung an die Zukunft», wenn die Spiele nicht mehr so aufgemacht werden, daß die sozialen Konflikte «beschwichtigt» und die politischen Auseinadersetzungen vergessen werden. Olympia enthält in sich ein großes Protestpotential gegen die ökonomische Ausbeutung des Menschen, gegen die rassistische Erniedrigung des Menschen, gegen die maskuline Herabsetzung der Frau und gegen die nationalistische Trennung der Menschen. Im olympischen Sport und in den Olympischen Spielen wird durch die Sportler selbst doch schon eine Welt des friedlichen Wettkampfes, der gegenseitigen Anerkennung und der Freundschaft dargestellt, die eine Alternative zu der realen Welt, in der wir leben und an der wir leiden, vorstellt. Sind die Olympischen Spiele nicht Vorspiele der Hoffnung auf ein gelungenes Leben der Menschheit? Sie sind es für alle, die spielen können und spielen wollen. Olympia wird zum «Symbol der Hoffnung», wenn sein Charakter als Protest, als Alternative und als Vorspiel der Freiheit gegenüber dem alltäglich bedrückten Leben in Wirtschaft, Politik und Gesellschaft herausgestellt wird. Dies ist eine ursprünglich menschliche Sehnsucht. Sie hat eine religiöse Dimension, weil Menschen in ihr erfahren, was sie «unbedingt angeht» (P. Tillich) und immer wieder erfreut. Die olympische Religion muß auf diese elementare Hoffnung zurückkommen, die ihre eigene ist. Es ist notwendig und sehr zu wünschen, daß die olympischen Komitees diese Freiheitshoffnung gegen politischen, sozialen und ökonomischen Mißbrauch schützen.

III. Olympia als Alternative

Die Olympischen Spiele sind heute in die Krise geraten, weil die olympische Idee von Anfang an eine bestimmte politische Idee war. Ich sehe einen Ausweg nur dann, wenn die olympische Idee wieder auf die ursprüngliche Erfahrung des Sports und die ursprüngliche Hoffnung des Spiels zurückgeführt wird, um aus ihnen wiedergeboren zu werden. Es darf nicht schon in der olympischen Idee selbst eine Entfremdung des Sports und eine Fremdbestimmung der Spiele vorliegen. Die olympische Idee muß den Schutz der olympischen Erfahrung gegen Ausbeutung durch andere Interessen garantieren. Dafür scheinen mir folgende Punkte diskussionswürdig zu sein:

► Die olympische Religion kann aus einer weihevollen Glorifikation des Sports und aus einer Traumfabrik von Idealen zu einem Ferment der Freiheit in dieser Welt der Feindschaft und Unterdrückung werden. Sie bringt dann die ursprüngliche olympische Erfahrung kritisch gegenüber diesen entfremdeten Erfahrungen des Lebens zum Ausdruck.

► Der öffentliche Sport, insbesondere der olympische Weltsport, ist Zuschauersport. Das ist eine Tatsache. Aber er muß nicht als Ersatz für die fehlenden Sporterfahrungen der Zuschauer, sondern kann auch als Anregung zu eigenen Erfahrungen vorgeführt werden. Das ist die Aufgabe der olympischen Erziehung.

► Die nationalstaatliche Basis der modernen Olympischen Spiele ist im Zeitalter der politischen Blockbildung nicht mehr tragfähig. Patriotismus motiviert die Teilnehmer nicht mehr, und die Teilnahme fördert kaum noch den Patriotismus. Wäre es nicht sinnvoll, die Olympischen Spiele organisatorisch enger mit der UNO zu verbinden? Wäre es nicht sinnvoll, die Austragungen durch einen Fonds der UNO zu finanzieren? Wäre es nicht sinnvoll, bei den Siegen den Menschen selbst, nicht seine Nation zu ehren? Olympia würde zum Zeichen der Hoffnung, wenn Olympia zur Sache der Menschen würde und nicht eine Sache nur der Nationen und unter diesen Nationen vorrangig der reichen Nationen bliebe.

► Sport und Spiele gründen in einer Lebensweise und stellen eine besondere Lebensweise dar. Die moderne Kommerzialisierung des öffentlichen Sports hat ihn zur Leistung und zur Ware gemacht und damit die eigene Lebensweise des Sports zerstört. Sollte die olympische Idee nicht in der Lage sein, die Olympischen Spiele aus dem Leistungs- und Konsumdenken herauszuführen und sie mit einem einfachen Lebensstil zu verbinden, der aus dieser Leistungs- und Konsumgesellschaft befreit? Coubertin befürwortete die Idee einer asketischen Lebensweise. Dese ist heute mehr als eine Tugend der Sportler. Der Lebensstil der kommenden Weltgemeinschaft kann nur der Stil des einfachen und gemeinsamen Lebens sein.

Olympismus als Ausdruck und Reflex dieser geteilten, unterdrückten und bedrohten Welt ist in einer Krise. Olympismus als Alternative der Gemeinschaft gegen diese gespaltene, als Alternative der Befreiung gegen diese unterdrückte und als Alternative des Lebens gegen diese bedrohte Welt ist unsere Chance in dieser Krise.

[1] *Pierre de Coubertin,* Der Olympische Gedanke (L'Idée Olympique, dt). Reden und Aufsätze (Schorndorf 1967); ders., Olympische Erinnerungen (Mémoires Olympiques, Lausanne 1931/Berlin 1987; ders., Oeuvres Complètes en sept volumes, hg. vom Carl-Diem-Institut (Köln 1977).

[2] *Carl Diem,* Ewiges Olympia. Quellen zum olympischen Gedanken (Minden 1948); ders., Olympische Flamme, Band 1-3 (Berlin 1942); ders., Ein Leben für den Sport. Erinnerungen aus dem Nachlaß, hg. vom Carl-Diem-Institut (Ratingen 1974).

[3] *Avery Brundage,* Die Olympischen Spiele (Stuttgart 1971); ders., Die Herausforderung (München 1972); ders., Collection 1908-1975 (Schorndorf 1977).

[4] *J. Moltmann,* Die ersten Freigelassenen der Schöpfung. Versuche über die Freude an der Freiheit und das Wohlgefallen am Spiel (München 1971).

JÜRGEN MOLTMANN

1926 in Hamburg geboren, Mitglied der evangelisch-reformierten Kirche. Er studierte an der Universität Göttingen, promovierte und habilitierte sich in Theologie, war 1958-1963 Professor an der Kirchlichen Hochschule Wuppertal, 1963-1967 Professor für systematische Theologie an der Universität Bonn und ist jetzt Professor für systematische Theologie an der Universität Tübingen. Er ist Vorsitzender der «Gesellschaft für evangelische Theologie» und veröffentlichte u.a.: Prädestination und Perseveranz (1961), Theologie der Hoffnung ([12]1985), Perspektiven der Theologie (1968), Der Mensch ([4]1979), Die ersten Freigelassenen der Schöpfung ([6]1976), Der gekreuzigte Gott ([5]1986), Kirche in der Kraft des Geistes (1975), Zukunft der Schöpfung (1977), Trinität und Reich Gottes ([2]1985), Gott in der Schöpfung ([3]1987). Anschrift: Liebermeisterstrasse 12, D-7400 Tübingen.

Thomas Ryan

Auf dem Weg zu einer Spiritualität für Sportler

Die klassische Definition der Theologie lautet: «Glaube, der zu verstehen sucht», wobei vielleicht in erster Linie an ein verstandesmäßiges Verstehen gedacht wird. Ich werde mich in meinen Überlegungen auf denjenigen Bereich der Theologie beschränken, der Verhaltensweisen betrifft, in denen jemandes Glaube sich konkret äußert: auf den der Spiritualität. «Spiritualität» deckt sich mit dem, was die Kirchenväter als mystische Theologie, asketische Zucht oder Gebetslehre bezeichneten. Sie umfaßt die Beziehung zwischen Gebet und Verhalten und stellt sozusagen den geistlichen Aspekt unseres menschlichens Strebens nach Erfülltheit in Gott dar.

In diesem Aufsatz ist der Verständniszugang zum Sport der gleiche wie für den amerikanischen Philosophen William James der zur Religion: der Weg der Erfahrung. Das eigentliche Rückgrat des religiösen Lebens ist, wie James sagt, die Erfahrung. Seiner Behauptung nach könnte keine Religionsphilosophie eine zutreffende Darstellung dessen liefern, was im einzelnen Menschen vor sich geht.

Gleich zu Beginn möchte ich sagen, daß ich mit der Unterscheidung zwischen «Sport», «Fitnesstraining» und «Entspannungsübungen» einverstanden bin. Nach dieser Unterscheidung gehört Sport zum Gebiet des Wettstreits, der als Handelsware verkauft wird, zu dem des Professionalismus, der Kunst um ihrer selbst willen. Fitnesstraining ist zwar auch dabei, aber man treibt Sport nicht in erster Linie zur Stärkung der Körperkräfte oder zur Erholung. Von zwei Menschen, die Tennis spielen, kann der eine für den Daviscup trainieren und sein Tennisspiel vervollkommnen, während der andere einfach um des Spiels selbst willen spielt, weil dieses ihm Spaß macht. Der erste treibt «Sport», der andere Fitnesstraining oder Athletik. Ich gebe zu, daß

zwischen beidem ein wichtiger Unterschied vorliegt, wenn ich auch in diesem Aufsatz die Begriffe als miteinander vertauschbar verwende.

Beide, Sport und Fitnesstraining, sind für die betreffenden Menschen und die Gesellschaft wichtig. Es gehört zur Aufgabe der Theologie, uns der tiefsten Motive und Sinngehalte unserer Tätigkeiten bewußt werden zu lassen.

Die Werte, die in sportlichen Betätigungen enthalten sind, machen diese zu etwas mehr als zu einer vergnüglichen Zerstreuung und Erholung. Wenn sie uns behilflich sein können, bei Verärgerungen «Dampf abzulassen», überreizte Nerven zu beruhigen, schwerverdauliche Speisen im Darm weiterzubefördern, Respekt vor anderen und Zusammenarbeit mit ihnen zu lernen und über die Grenzen zu lächeln, die unseren Körperkräften gesetzt sind, können wir den Sport als treuen Freund betrachten und sollten mehr davon sprechen, wie er etwas Heiliges an sich haben und zu unserem geistlichen Wachstum beitragen kann.

Sportlichen Betätigungen liegen die gleichen menschlichen Qualitäten zugrunde wie den Betätigungen unseres geistlichen Lebens. Zucht, Hingabe, Begeisterung und Ausdauer sind einige dieser menschlichen Qualitäten, die in unserer sportlichen Betätigung so offensichtlich zutage treten. Es sind die gleichen, die uns frühmorgens aus dem Bett treiben, damit wir meditieren, oder uns befähigen, täglich eine Viertelstunde für die Bibellesung zu reservieren. Es handelt sich um das gleiche «Rohmaterial», will sagen um die gleiche sittliche Qualität. Der Unterschied liegt in der Anwendung. Millionen von Menschen verfügen über das Rohmaterial, wenden es aber nur in einer Richtung, in der des Sports, an, während die gleichen menschlichen Grundtugenden, die dabei am Werk sind, sie auch zu einer reichen geistlichen Erfahrung führen könnten.

Askese wird für gewöhnlich mit Fasten und Bußübungen in Verbindung gebracht, besagt aber eigentlich die kunstvolle Bearbeitung eines Materials. Der geistlich gesinnte Mensch ist deshalb asketisch, weil er sich mit Hingabe der kunstvollen Behandlung der Welt, der kunstvollen Prägung des eigenen Selbst und der kunstvollen Formung des eigenen Lebens zu etwas Gott Wohlgefälligem widmet[1]. Diese kunstvolle Lebensgestaltung ergibt sich selten aus Zwang und Reglementierung. Sie wird am ehesten erreicht, wenn man spontan nach ihr verlangt und sie begeistert anstrebt — Eigenschaften, die in der Einstellung der Menschen zum Sport verkörpert sind.

Somit können Fußball, Korbball und Radfahren usw. ebenfalls Disziplinen des geistlichen Lebens sein, insofern sie behilflich sind, den eigenen Charakter, die eigene Person mit Qualitäten zu versehen, die auch das geistliche Leben fördern. («Die Gnade baut auf der Natur auf.») Durch Skifahren, Bergsteigen und Kanufahren in schäumenden Gewässern lernt man, wie man mit Furcht und Angst fertig wird und sie überwindet. Durch Rennen, Schwimmen oder Rudern über weite Distanzen entwickelt man Ausdauer und Willensstärke und lernt, wie man über Langeweile hinwegkommt. Beim Golfspiel kann man intensive Konzentration und subtile Steuerung praktizieren. Gruppensport kann uns den Wert der Zusammenarbeit erfahren lassen.

Frei auf sich genommene, ganz routinierte Disziplin ist eines der Umwandlungselemente, die von unserer jetzigen Kultur mißachtet oder gar verachtet werden. Das Einüben einer geistlichen Zucht — intensive Anstrengung, um in unserem Leben einen inneren und äußeren Raum zu schaffen, damit wir mit aufmerksamen Ohren auf die leise, sanfte Stimme Gottes zu lauschen vermögen (1 Kön 19,9-13) — ist notwendig. Meditation kann ein solches Sich-in-Zucht-Nehmen sein, aber Laufsport ebenfalls. Beide bewahren die Welt davor, daß wir unser Leben so sehr vollstopfen, daß für das Hören kein Raum mehr bleibt. Zudem gilt: Wenn eine Betätigung gut für den Leib ist, ist sie auch gut für den Geist. Es gibt nur eine, eine ungespaltene Persönlichkeit, auf die sich alles Förderliche günstig auswirkt.

Man könnte noch weitere Beispiele für die beständige Wechselwirkung zwischen körperlichen Betätigungen und geistigen Gewinnen anführen: Sport versetzt unsere Geistestätigkeiten in Bewegung: steigert Aufmerksamkeit, Beobachtungsgabe, Auffassungsvermögen, Ordnungssinn, Urteils- und Bewertungskraft. Wir bedürfen aller dieser Befähigungen sehr, wenn wir gewillt sind, als Christen zu leben und inmitten unserer säkularen Gesellschaft, die wenig auf die Wahrnehmung Gottes bedacht zu sein scheint, evangelische Werte wahrzunehmen.

Fitnesstraining trägt zur Charakterbildung bei durch Selbstwahrnehmung und Selbstkontrolle,

Erkenntnis der eigenen Grenzen, Ausdauer, Durchhalten bei Anstrengungen und Entschlossenheit zum Erfolg. Kein Christ kann ohne diese Fähigkeiten im Leben bestehen. Wenn wir gefallen sind, befähigen sie uns, wieder auf die Füße zu kommen im Wissen darum, daß wir Vergebung gefunden haben und nichts tun können ohne Gottes Hilfe.

Sport trägt zu unserer sozialen Erziehung bei, da er uns Bereitschaft zu gegenseitigem Beistand, Gewissenhaftigkeit, Respekt voreinander und zur Einhaltung der Regeln gibt und Zusammenarbeit, Teilen und Gemeinschaft unter Menschen, die sich an der gleichen Tätigkeit beteiligen, fördert. Dieser Sinn für Teamwork ist unerläßlich, wenn wir Gottes Ruf entsprechen wollen. Wir sind dazu berufen, nicht allein, sondern miteinander zu Gott zu kommen.

Und was am wichtigsten ist: Die Erfahrung unbekümmerter Freiheit, die uns das sportliche Spiel verschafft, erinnert uns daran, daß das Heil freies Geschenk Gottes ist. Wenn wir spielen, schütteln wir die todernste Haltung zum Leben ab und lassen sie irgendwo zwischen den Bowlingkugeln oder unbewußt auf dem Grund des Schwimmbeckens liegen. Wir müssen im Leben nicht immer Leistungsmenschen sein. Wir dürfen auch das, was uns geschenkt wird, feiern. Wenn wir unsere Befähigung zum Spielen verlieren, kommen wir auch um unsere Befähigung, «zwecklos» vor Gott dazusein. Diese Fähigkeit ist entscheidend wichtig für das Gebet, das wesensgemäß auf die Gegenwart Gottes hin offene Gegenwart ist.

Etwas von dem, was wir Christen von heute zur Gesellschaft beitragen könnten, wäre die Erhaltung und Entfaltung der spielerischen Elemente des Sports. Als Beitrag zu ihrer Sendung, die heutige Gesellschaft zu evangelisieren, sollten die Kirchen zu sportlichem Spiel auf allen Ebenen ermutigen. Von welcher Seite können wir bei unserem Bemühen, die Arbeit weniger zu einem Götzen zu machen, Unterstützung erhoffen, wenn nicht von der Kirche? Dem spielerischen Geist auf allen Lebensebenen Eingang zu verschaffen, ist ein nicht wegzudenkender Teil der Aufgabe, die wir als Christen für die Gesellschaft zu leisten haben.

Während die moderne Gesellschaft uns mehr zu Maschinen hinzubewegen sucht, führt uns Sport zu den Menschen zurück. Während die moderne Gesellschaft Individualismus erzeugt, fordert Spiel die Sozialisierung. Während die moderne Technologie es uns leichter macht, uns passiv zu verhalten, fordert uns Sport zu aktivem Verhalten auf. Sport macht uns solidarisch, indem er ein Gegengewicht gegen die individualistischen, nur auf den eigenen Nutzen bedachten Tendenzen bildet, die von der heutigen Gesellschaft gefördert werden.

Alle diese Elemente stellen Verbindungen zwischen dem Sport und unserem geistlichen Leben dar. Jede von ihnen ließe sich ausführlicher darlegen, aber ich möchte mich insbesondere auf eine Eigenschaft konzentrieren, die ich als die wesentliche Verbindung zwischen der Welt des Sports und der Welt des Geistes ansehe: auf die Bewußtheit. Deren entscheidende Bedeutung ergibt sich daraus, daß unsere grundlegende Tätigkeit im Erfahren besteht. Unsere Lebensqualität hängt ja von der Qualität unseres Erlebens ab. Und die Befähigung zu bewußtem Verhalten bildet den Herzpunkt des Erfahrungsprozesses. Mit größerer Konzentration, mit einem erhöhten Bewußtheitsgrad zu leben, läßt alles zu einer neuen, frischen Erfahrung für uns werden.

Was hat das mit unserer «Spiritualität» zu tun? Besehen wir zunächst das Wort «spirituell». Wenn man diesen Ausdruck gebraucht, kann man darunter allerlei verstehen. Deshalb haben wir uns zu fragen, was wir unter «spirituell» verstehen. Da das Wort aus dem biblischen Begriffsfeld stammt und auf *spiritus* im Lateinischen, auf *pneuma* im Griechischen und auf *ruach* im Hebräischen zurückgeht, haben wir uns zu fragen, was es in einem westlichen Kontext besagt. Es besagt Lebendigkeit. «Spirituell» besagt lebendig, überaus lebendig, so man will. Daß man noch nicht tot ist, beweist noch nicht hinlänglich, daß man lebendig ist. Lebendigkeit bemißt sich nach dem Grad der Bewußtheit. Und die spirituelle Aufgabe unserer Zeit ist es, lebendig zu machen, die Bewußtheit zu erhöhen.

Der wesentliche Zusammenhang zwischen Spiritualität und Sport/Fitnesstraining besteht darin, daß Athletik wach, aufmerksam, bewußt macht — und das sind genau die Eigenschaften, die jegliche Betätigung zu etwas machen, worin man voll dabei ist. Freilich ist Sporttreiben nicht der einzige Weg, um den Bewußtheitsgrad zu erhöhen; die Menschen tun dies auf sehr verschiedene Weisen: durch Musik, Kunst, Sex, Meditation und so weiter. Hier möchte ich lediglich darüber sprechen, wie Sport zu größerer Aufge-

weecktheit, Aufmerksamkeit, Bewußtheit beiträgt.

Dies ist die zentrale Idee, die hinter «Zen and the Art of Archery»[2] liegt. Die «Kunst» des Bogenschießens besteht nicht in der Behendigkeit dessen, der sie betreibt — diese läßt sich durch Leibesübungen mehr oder weniger fördern —, sondern in einer Befähigung, die aus Geistesübungen hervorgeht und ein geistiges Ziel zu erreichen sucht. Wenn der Schüler in Gefahr gerät, im Sumpf seines Leistungsstrebens stecken zu bleiben, erinnert ihn der Meister daran, daß alles rechte Tun einzig in einem Zustand wahrer Selbstlosigkeit erfolgen kann und daß viel wichtiger als alle äußeren Taten die innere Tat ist, die er zu vollbringen hat, wenn er seiner Berufung zum Künstler gerecht werden will. «Ein guter Bogenschütze», sagt der Meister zu ihm, «kann mit einem nicht sehr starken Bogen weiter schießen als ein ungeistiger Bogenschütze es mit dem stärksten kann. Das hängt nicht vom Bogen ab, sondern von der Geistesgegenwart, von der Lebendigkeit und Bewußtheit, mit der man schießt.»[3]

Diese «richtige Geistesgegenwart», von der der Zenmeister spricht, ist von geistiger, intuitiver Bewußtheit beseelt. Das ist auch eine wesentliche Eigenschaft, um das Leben mit Gebetsgeist zu beseelen. Mit anderen Worten: Bewußtheit läßt aufs Ganze bedacht leben, d.h. in Gebetshaltung leben.

Im geistlichen Leben geht es nicht darum, uns religiös zu machen, sondern uns zum Bewußtsein zu verhelfen, daß wir in den Tiefen unseres Wesens schon religiös sind. Die Aufgabe des geistlichen Lebens besteht darin, uns dessen bewußter zu werden. Spiritualität bringt nicht eine Reihe von Praktiken, ein Gebetbuch oder ein Lehrsystem für das tägliche Leben mit sich. Sie führt zu einem bewußten Aufmerksamsein auf die Menschen und auf die Ereignisse jedes Tages, in denen sich ihre wesenhafte Gottbezogenheit widerspiegelt. Sie bezeichnet nicht einzig gewisse Zeiten oder Tätigkeitsarten speziell als «heilig», sondern sie hat ein Gespür für die Heiligkeit des Lebens und die Gutheit der Schöpfung. Der spirituelle Daseinsaspekt wird nicht als etwas erlebt, das «hinzuzufügen» ist, sondern gehört zum und in den Herzpunkt unseres Lebens. Anders gesagt: Das Gottesreich ist nicht ein Ort, sondern eine Erfahrung von Intensität, Qualität, Tiefe, Ekstase.

Besehen wir kurz den Zusammenhang der Bewußtheit mit der Frömmigkeit. Menschen, welche die Gewohnheit haben, zu gewissen festgesetzten Zeiten Gebete zu verrichten, entdecken oft, daß sie gerade zu den Zeiten, in denen sie keine Gebete verrichten, Momente echten Betens haben. Ja, sie nehmen vielleicht ihre frömmsten Momente nicht einmal als Gebet wahr. Andere, die nie eigentliche Gebete verrichten, werden durch Momente tiefer Andacht gespeist. Und doch wären sie erstaunt, wenn sie vernähmen, daß sie überhaupt beten.

Nehmen wir beispielsweise an, daß man Psalmen rezitiert. Wenn alles gut geht, kann das wirklich ein echtes Gebetserlebnis sein. Aber es geht nicht immer alles gut. Beim Rezitieren von Psalmen hat man es vielleicht mit nichts anderem als dem Ankämpfen gegen Zerstreuungen zu tun. Eine halbe Stunde später ist man auf einem Lieblingspfad im Wald beim Jogging. Und nun fällt plötzlich die fromme Stimmung über uns, die während des Verrichtens von Gebeten nicht aufkommen wollte. Man wird von innen her lebendig. Das Herz weitet sich und liebkost gleichsam die durchsichtigen Herbstblätter, die wahren Explosionen von Farbe in den Blüten, die einem aus dem Gras entgegenblicken, und die Menschen, denen man auf dem Pfad begegnet. Oder wenn man schwimmt, kommt der Moment, in dem man das Wasser nicht mehr von sich selbst trennen kann, und man feiert in einem Anflug von Dankbarkeit dieses Zusammengehören. So lange dies andauert, wird alles sinnvoll, hat alles Sinn. Man steht in Gemeinschaft mit dem vollen Selbst, mit allem, was da ist, mit Gott. Welches war das wahre Gebet: das beim Rezitieren von Psalmen oder das beim Waldlauf? Die reife Frucht einer echten Gebetserfahrung ist in die langweilige Routine unseres Alltagslebens zurückzubringen, nicht sosehr das Denken an Gott, sondern das Wissen um seine Gegenwart[4].

Beim Nachdenken über das, was unsere Gebete zu wirklichem Gebet macht, bemerkt David Steindahl-Rast, daß wir «früher oder später entdecken, daß Gebete nicht immer Gebet sind. Das ist schade. Doch die andere Hälfte dieser Einsicht besteht darin, daß es oft ohne Gebete zu Gebet kommt. Und das sollte uns ermutigen, zumal dann, wenn wir das zu tun wünschen, was die Bibel uns tun heißt, nämlich ‹unablässig zu beten› (Lk 18,1)»[5]. Wenn der Apostel Paulus

über das Gebet spricht, bildet dieses für ihn nicht einen Bestandteil des Lebens, sondern das Leben als ganzes. Er redet vom Gebet nicht als von etwas, das wir nicht vergessen sollten, sondern ihm zufolge soll es uns dauernd am Herzen liegen. Er fordert seine Leser nicht auf, während einer bestimmten Zeit einmal zu beten oder regelmäßig oder oft zu beten, sondern ermahnt sie ohne weiteres, beständig, unablässig, ununterbrochen zu beten. Für Paulus ist Beten so etwas wie Atmen. «Betet ohne Unterlaß! Dankt für alles, denn das will Gott von euch, die ihr Christus Jesus gehört» (1 Thess 5,17-18).

Wenn mit «beständig beten» gemeint wäre, daß man Tag und Nacht ununterbrochen Gebete verrichten solle, dann könnten wir dieser Aufforderung unmöglich nachkommen. Wenn hingegen Beten einfach heißt, dank einem erhöhten Gespür und einer bewußteren Offenheit für das Mysterium, das uns in jedem Moment nahe ist, mit Gott in Verbindung zu sein, kann es fortwährend vor sich gehen. In Spitzenmomenten der Bewußtheit wird diese Kommunikation intensiver sein. Zu anderen Zeiten wird sie gedämpfter erfolgen. Durch eine innere Gebetshaltung kann und sollte jede Tätigkeit zu Gebet werden[6].

Diejenigen von uns, die während vieler Jahre Tag für Tag Gebete verrichtet und sich dabei Mühe gegeben haben, die Gebete wirklich mit Gebetsgeist zu beseelen, sollten eine Antwort auf die Frage haben: Was macht Gebete wirklich andächtig? Wenn wir das Geheimnis, worin das wohl besteht, in Worte zu fassen suchen, kommen einem von selbst Worte wie Aufmerksamkeit, volle Wachsamkeit und Konzentriertheit in den Sinn. Dies sind Haltungen, die nicht nur das Gebet andächtig machen, sondern die auch für die sportliche Betätigung erfordert sind.

Dieser vitale Zusammenhang ist es, der mir zu behaupten ermöglicht, daß es beim Fitnesstraining und bei sportlichen Betätigungen viele spontane Gebetsmomente gibt. Als ich einst in den kanadischen Rocky Mountains beim alpinen Skifahren war, blickte ich einmal zum Gipfel des Berges auf, fuhr über den Kamm und glitt in ein dahinterliegendes Becken. Innerhalb Sekunden entdeckte ich mich gänzlich allein in einem sich weit ausdehnenden Raum mit den zackigen Gipfeln, die sich über mir türmten; kein anderer Skiläufer war zu erblicken und kein Ton zu vernehmen. Während geraumer Zeit stand ich wie versteinert da. Für solche Momente, in denen man mit einem Gespür für das Heilige erlebt, wie das Göttliche durch natürliche Ereignisse durchbricht und sie verklärt, verwendet die Schrift das Wort «Theophanie». Als ich mich endlich mit meinen beiden Skistöcken abstieß, tat ich das sehr langsam und überlegt, mit dem Gefühl eines Menschen, der vom Heiligen berührt und von Ehrfurcht ergriffen worden ist. Selbst jetzt noch, nach Jahren, kann ich mich an dieses Erlebnis und diese Gefühle mit erstaunlicher Klarheit erinnern. Ich habe dafür kein anderes Wort als «mystisch» — womit ein Erlebnisgrad gemeint ist, zu dem nach meiner Überzeugung wir alle berufen sind. Es geht dabei in erster Linie darum, unsere inneren und äußeren Sinne für die tägliche Gegenwart des Heiligen mitten unter uns zu schärfen.

Weshalb haben Sportler eine besondere Befähigung zu einer reichen geistlichen Erfahrung? Weil die Tänzerin, Turnerin oder ein Mitglied einer Segelmannschaft in und mit ihrem verkörperten Geist um Dinge wissen, an denen die übrigen Menschen vorbeigehen. Sie haben nämlich ihr verleiblichtes Ich ausgebildet, während wir faulenzten und herumbummelten. Unser Spielraum des Menschseins, der Bewußtheit ist eingeschränkt. Das Potential, das Gott in uns hineinlegte, bleibt unausgeschöpft. Wie sollten wir nicht darum wissen, daß wir dazu bestimmt sind, geschmeidig zu werden und in guter Form zu sein? Welcher Handwerksmeister könnte ein solches Wunder, wie der menschliche Leib es ist, schaffen und dann nicht enttäuscht sein, wenn wir es verrosten lassen?[7]

Bei welchem Punkt sollten wir beginnen, um diese erhöhte Bewußtheit zu pflegen? Ich kann nur dazu raten, mit dem zu beginnen, was am leichtesten fällt. Für Sportler sind dies die Momente, in denen sie sich spielerisch betätigen. Dann machen sie Erfahrungen, mit denen sie sich mit spontaner Aufmerksamkeit zu befassen suchen, so daß ihr ganzes Herz mühelos darin ist. Und weil ihr Herz darin ist, finden sie darin einen Sinn, der erfüllt. Selbstverständlich verfolgen Sportler dabei gleichzeitig mehrere Ziele, aber diese Ziele brauchen einander nicht auszuschließen, denn sie liegen auf verschiedenen Bewußtseinsebenen.

Wir behaupten hier bloß, daß es, auf der einen Ebene, Momente tiefer Andacht sind, obwohl

wir sie vielleicht nie als Gebet aufgefaßt haben. Sie zeigen uns den engen Zusammenhang zwischen Beten und Spielen. Ein «geistliches Leben» zu führen ist im wesentlichen nicht eine Frage des Glaubens, sondern des wirklich Lebendigseins, wirklich Eingestimmtseins und Bewußtseins. Diese Momente konzentrierter Aufmerksamkeit sind Beispiele dafür, was mit Gebet gemeint ist. Wenn wir diese innere Haltung aufrechtzuerhalten vermöchten, würde unser ganzes Leben mit Gebet beseelt. Unsere Aufgabe ist es, nicht nur an einzelne, sondern an alle Lebenssituationen in dieser Haltung innerer Aufmerksamkeit heranzugehen. Dies entspricht dem Leitsatz: «Tu das Nächstliegende, das du zu tun hast. Tu es mit ganzem Herzen und finde daran Gefallen.»

Sportler sind imstande, schon zu wissen, was sie sich auf systematischere Weise zu eigen zu machen wünschen; sie wissen es von innen her, sie wissen es von den Momenten beim Sport her, in denen ihr Herz völlig wach ist. Zu diesen Gipfelerlebnissen des Herzens müssen wir zurückgehen, wenn wir zu lernen wünschen, gebetsbeseelt zu leben. Wenn religiöse Traditionen vom göttlichen Leben in uns sprechen, beziehen sie sich wenigstens implizit auf unsere Höhepunkte wachsamer Aufmerksamkeit, auf unsere mystischen Erfahrungen. Scheuen wir nicht vor diesem Wort zurück, denn wir alle sind zur Mystik berufen. Ein Mystiker ist nicht eine Sonderart des Menschseins, vielmehr ist jeder Mensch auf besondere Art ein Mystiker.

Wenn man den «geistigen» Aspekten des Sports mehr Beachtung schenkt und die «mystischen» Elemente aus dem Untergrund zu voller Bewußtheit emportauchen läßt, dann werden umgestaltende Faktoren beim Sporttreiben allgemeiner anerkannt werden.

Teilnehmer an Leibesübungen neigen zu der Annahme, daß die Qualität von dem, was sie tun, das Ergebnis dessen ist, was ihnen zustößt, so daß sie sehr viel Gewicht auf die äußeren Umstände legen. Sie sehen sich nach besseren Skiern um, nach besseren Rennschuhen, besseren Tennisschlägern, besseren Schlittschuhen, besseren Handschuhen, besseren Klubs. Obwohl wir unser Leben ändern können, indem wir die äußeren Umstände ändern, kommt es zu bedeutsamsten Umgestaltungen dann, wenn wir zielstrebige Wege finden, um unsere innere Landschaft zu verändern.

Sport läßt nicht nur unser Gewicht abnehmen und unsere Linie schlanker werden, sondern kann zudem unsere Lebensweise ändern und grundlgegende Erfahrungen verschaffen, um das Bewußtsein dauernd zu verändern. Die Intensität des Erlebens, die innere Verbundenheit der Beziehungen, das totale Miteinbeziehen des Leibes und der Sinne — das alles verbindet sich im Sport miteinander, um die Voraussetzung zu den Qualitätserfahrungen zu schaffen, welche die Bildungswelt als «paranormal» oder «mystisch» bezeichnet.

Über solche Erfahrungen werden nur diejenigen verwundert sein, welche die Welt nicht von einer inkarnatorischen Spiritualität her sehen. Der beständige Anhaltspunkt muß die Überzeugung sein, daß wir nach dem Bilde Gottes geschaffen sind und daß Gott Mensch geworden ist, damit wir gottähnlich werden. Wie tief wir auch gefallen sein mögen, sind doch Erlösung und Umwandlung ohne weiteres und jetzt erreichbar. Alles in der Schöpfung überbringt diese Botschaft, am meisten dieses Fleisch, das das WORT selbst beherbergt.

In diesem Ereignis wurde die Welt buchstäblich zum Leib Gottes. Selbst hernach liegt kein Grund vor, weshalb wir diese Welt als ein zweitklassiges Übungsfeld für das wirkliche Leben im Himmel abtun könnten. Die Inkarnation statuiert, daß keine Übung und überhaupt nichts zweitrangig ist. Das Leben in dieser Welt ist das Leben Gottes[8].

Je mehr wir im Einvernehmen sind mit dem Fleisch, das Gott angenommen hat und worin Gott weilt, je beglückter wir sind über seine Harmonie, Stärke und Geschmeidigkeit und lernen, die Spannungen und Leiden, die es auch mit sich bringt, gelassen zu ertragen, desto mehr verherrlichen wir seinen Schöpfer, den Einen, der sich ebenfalls dazu entschloß, den Leib sein «Heim» zu nennen.

Der höchste Sportler ist nach der Definition von George Leonard der,

► der Leib, Gemüt und Geist im Daseinstanz miteinander vereint;

► der sowohl das innere als auch das äußere Wesen erforscht;

► der bei der Veränderung seiner selbst und der Gesellschaft Beschränkungen überwindet und Grenzen überschreitet;

► der bei vollem Bewußtsein, um das Leben und den Tod wissend, und im Willen, den

Schmerz und die Freude anzunehmen, die dieses Bewußtsein mit sich bringt, das größere Spiel, das Spiel der Spiele spielt;
► der schließlich am ehesten als Vorbild und Führer auf unserer Entwicklungsreise dient.

Von diesem Ideal, das ein nie beendigter Versuch bleiben muß, ist niemand infolge leiblicher Gebrechen ausgeschlossen. Der (die) allzubeleibte, seßhafte Mann (Frau) mittleren Alters wird zu einem heldenhaften Menschen, indem er (sie) ein erstes mühsames, ja qualvolles Wegstück auf dieser Bahn zurücklegt. Ein halbes oder ganzes Jahr später gibt dieser Mensch, viele Pfunde leichter, mit leuchtenden Augen, vielleicht ein Modell dafür ab, was in einem jeden von uns an noch nicht entwickelten Kräften steckt. Und, um noch einen Schritt weiterzugehen: Wenn der betreffende Mensch mit offensichtlich verändertem Leib, Gemüt und Geist diese Erfahrung zum Antrieb dazu nimmt, weiterhin zu forschen, Grenzen zu überwinden und die Bewußtheit zu steigern, kann man von ihm sagen, daß er das höchste athletische Ideal in sich verkörpert[9].

[1] Francis Bauer, Life in Abundance: A Contemporary Spirituality (Paulist, 1983), 256.
[2] Eugen Herrigel, Zen and the Art of Archery (Pantheon Books, 1983). Deutsches Original: Zen in der Kunst des Bogenschießens (Scherz-Verlag, Weilheim [21]1983).
[3] Ebd. 80.
[4] David Steindahl-Rast, Gratitude, the Heart of Prayer (Paulist Press 1984) 40.
[5] Ebd. 40. 41.
[6] Ebd. 39-59.
[7] John Carmody, Holistic Spirituality (Paulist Press, 1983) 77. 78.
[8] F. Bauer, aaO. 84. 85.
[9] George Leonard, The Ultimate Athlete (Avon, 1974) 287. 288.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. August Berz

THOMAS RYAN

1946 in Minneapolis, Minnesota (USA) geboren. Mitglied der Missionsgesellschaft der «Paulist Fathers». 1975 zum Priester ordiniert. Studien am Don Bosco College (USA), bei der Washington Theological Union und am Ökumenischen Institut in Bossey bei Genf. Direktor des Centre Canadien pour l'Ecuménisme in Montréal, Québec. Herausgeber der internationalen Quartalschrift «Ecumenism». Veröffentlichungen u. a.: Fasting Rediscovered: A Guide to Health and Wholeness for Your Body-Spirit (Paulist Press 1981); Tales of Christian Unity (Paulist Press 1984) = Sur les chemins de l'unité (Fides 1985); Wellness, Spirituality and Sports (Paulist Press 1986); A Survival Guide for Ecumenical Minded Christians (Novalis 1989); Anschrift: Centre Canadien pour l'Ecuménisme, 2065 rue Sherbrooke Quest, Montréal, Québec H3H 1G6, Kanada.

Hans Lenk

Sport zwischen Zen und Selbst

Das Erlebnis des «Fließens» und die meditative Dimension im Sport

«Mit jedem Lauf erschaffst du das Erleben eigener Erfahrung», meint Fred Rohé, ein Zen-Guru des Laufens. Mag man diesen Satz noch einfach alltäglich verstehen, so werden doch weitere Aussagen zu einer meditativen Lebensphilosophie hochstilisiert: «Die Erfahrung des meditativen Laufens hat mir die Möglichkeit gezeigt, mein ganzes Leben meditativ zu leben. Und mir scheint, daß ich ruhig, mutig, aufgeweckt und energiegeladen bin; so ist mir jeder Augenblick des Lebens bewußt, bis es eines Tages in diesem Körper endet. Ein Gesichtspunkt des meditativen Laufens ist deshalb die Freude des Augenblicks, ein anderer Gesichtspunkt ist der Lernprozeß, in welchem Laufen nur als Sinnbild steht für alles, was Leben bedeutet.» ... «Es gibt keinen Maßstab und keine Siege, nur die Freude des Lebens im Tanz deines Laufs. In jedem Leben gibt es Freude; nur im Augenblick — jetzt. So wirst du im Fließen deines Tanzes auch wissen: Du kannst nicht laufen für zukünftigen Lohn; alles, was dein ist, erhältst du *jetzt*!»

Zen im Sport ist große Mode. Yoga-Techniken werden zum mentalen Training hinzugenom-

men. Das Tao und die Kunst des Nicht-Handelns, des fließenden und sich anpassenden Gewährenlassens, werden auch dem Sportler empfohlen.

Besonders die Zen-Kultur fand nach der Pionierarbeit «Zen in der Kunst des Bogenschießens» von Eugen Herrigel Eingang in modische Trainingslehren, die vom traditionellen Lehrweg abweichen. Suzukis Deutung der Zen-Lehre in der altjapanischen Schwertkunst spielte dabei eine besondere Rolle. Die Grundidee ist: «rein technische Übung ist nicht genug», wie Suzuki (56, 59 u.a.) wiederholt betont. Ein Meister «muß die letzte Stufe geistiger Übung erreicht haben, nämlich den Zustand des Nicht-Herzens», der «Ichlosigkeit», der «Nichtspiegelung», des «Nicht-Denkens», des völligen Aufgehens und reflexionslosen Versinkens in der Übung: «Keine Festlegung, kein ‹Einhalten›, kein Überlegen und kein Unterscheiden» (61, 53). Den wirklichen Meister macht nicht «die rein technische Beherrschung einer Kunst» aus, «sondern er muß zugleich tief in ihren Geist eingedrungen sein». «Dieser Geist aber ist erst dann erfaßt, wenn sein Herz in vollkommenem Einklang mit dem Prinzip des Lebens selber steht, das heißt, wenn er den geheimnisvollen Seelenzustand erreicht, der als ... ‹Nicht-Bewußtsein› bezeichnet wird ... An diesem Punkt mündet eine jede Kunst in Zen»: in ein «unbewegtes Begreifen», «eine Art unbewußtes Wissen», eine intuitiv erlebte nicht-begriffliche Erleuchtung (47f, 58): «Wendet man dies auf die Meisterschaft in der Schwertkunst an, so ist der höchste Grad der Vollendung erreicht, sobald dein Herz sich nicht mehr darum bekümmert, wie der Gegner zu treffen ist, und doch das Schwert in der wirksamsten Weise zu führen weiß, wenn du ihm gegenüberstehst. Du streckst ihn einfach zu Boden und denkst nicht darn, daß du ein Schwert in der Hand hältst und daß einer vor dir steht. Da ist kein Gedanke an ich und Du mehr — alles ist Leere, der Gegner, du selbst, das gezückte Schwert und die schwertführenden Arme, ja, sogar der Gedanke der Leere ist nicht mehr da. Aus solcher absoluten Leere entspringt die wunderbarste Entfaltung des Tuns ... Dasselbe kann man auch von der Tanzkunst sagen. Du nimmst einfach den Fächer in die Hand und stampfst mit den Füßen auf, indem du dich umherbewegst. Sowie du aber von dem Gedanken besessen bist, wie du deine Arme und Beine richtig und wirksam bewegen sollst, so ist dein Herz festgehalten, und dein Tanz ist verdorben. Vollkommene Hingabe bedeutet ein vollkommenes Vergessen des Ich und aller Dinge, die mit ihm zusammenhängen», so zitiert Suzuki (55) des klassischen Meisters Takuan Brief über die Verbindung von Zen und der Schwertkunst.

Die Sätze über das Tanzen enthalten bereits die Lehre von Kleists «Marionettentheater»: Bewußtes Erfassen der Bewegung zerstört deren graziöse Vollkommenheit (vgl. A. Schwidder). Die Geheimlehren der Fechtschulen, der japanischen Fechtschulen nach Musaki enthalten die folgenden Kurzgedichte (zit. bei Suzuki 60f.):

«An einer Seele, die völlig frei von Gedanken
und Erregung ist,
Findet selbst der Tiger keine Stelle,
seine Krallen einzuheften.»

«Sieg gehört nur dem Einen,
Vor des Kampfes Beginn schon,
Der seines Ichs nicht gedenkt,
Der im Ursprung, im Nicht-Ich wohnt».

Aufgabe des Ich, völlige Hingabe an das Geschehenlassen der Handlung sowie Üben, Üben, Üben ist auch die einzige Weise, wie Herrigel das Bogenschießen nach einem halben Jahrzehnt erlernt. «Sie müssen das rechte Warten erlernen», bedeutet der Bogenmeister dem Adepten Herrigel (42). «Und wie erlernt man das?» «Indem Sie loskommen von sich selbst, so entschieden sich selbst und all das Ihre hinter sich lassen, daß von Ihnen nichts mehr übrigbleibt als das absichtslose Gespanntsein.» — «Dieser Zustand, in dem nichts Bestimmtes mehr gedacht, geplant, erstrebt, erwünscht, erwartet wird, der nach keiner besonderen Richtung zielt und dennoch aus unabgelenkter Kraftfülle sich zu Möglichem wie Unmöglichem geschickt weiß — dieser Zustand, der von Grund aus absichtslos und ichlos ist, wird vom Meister als eigentlich ‹geistig› bezeichnet. Er ist in der Tat mit geistiger Wachheit geladen und wird daher auch ‹rechte Geistesgegenwart› genannt» (48). Herrigel lernte es allmählich, «die Zeremonie ohne Bogen und Pfeil zu tanzen, daß wir uns schon nach wenigen Schritten ungewöhnlich konzentriert fühlten, und dies um so mehr, je entschiedener wir darauf bedacht waren, durch leicht herbeigeführte körperliche Lockerung den Vorgang der Konzentration zu erleichtern. Nahmen wir im Unterricht dann wieder Bogen und Pfeil zur Hand, wirkten diese

häuslichen Übungen so ausgiebig nach, daß wir auch da mühelos in den Stand der ‹Geistesgegenwart› glitten» (78). Diese Kunst des Gewährenlassens, des Wartens, der Ich-Aufgabe, in der Ich, Du und Dinge, Meister und Nicht-Meister nicht mehr getrennt scheinen, geht «als bewegungslose Bewegung, als tanzloser Tanz — in das Zen über» (79) und verändert den Menschen innerlich zutiefst.

Bogen und Schwert sind keine Instrumente des Sieges, keine Waffen, sondern — wie Suzuki (44) meint, «Gegenstände der Begeisterung». Er sieht dieses intuitive Wissen, diesen Nicht-Ich-Zustand auch in einer Kampfbeschreibung des Stierkämpfers Belmonte: «Bei dem letzten Stier gelang es mir zum ersten Mal in meinem Leben, mit Leib und Seele mich der reinen Freude des Kampfs hinzugeben, ohne daß die Zuschauer in meinem Bewußtsein überhaupt noch vorhanden waren... Ich war so berauscht, so außer mir selber, daß ich es kaum bemerkte» — nicht einmal die eigene Verwunderung (57f.). (Man vergleiche diesen Bericht mit dem von Billie Jean King.)

Das Üben, hebt Dürckheim hervor, ist nicht Mittel zur Zielerreichung, zum äußerlichen Erfolg, zum Sieg, sondern führt den Menschen zu sich selbst hin, ist ein Weg der Selbstwerdung: «Üben hört auf, nur ein Mittel zur Ausbildung eines Könnens zu sein. Es wird zum Weg, sich selbst oder dem andern zu helfen, durchzustoßen zum Wesen oder es Gestalt werden zu lassen in der Welt. So verstanden, wird Übung zu einem Medium aller echten Führung des Menschen.»

«Eines Tages rief der Meister im Augenblick, in dem mein Schuß sich löste», schreibt Herrigel (75ff., 74, 77), ‹Es ist da! Verneigen Sie sich!›» Der Meister, der im Dunkeln den ersten Pfeil mitten ins Schwarze gesetzt hatte, den zweiten in die Kerbe des ersten Pfeils, diesen zersplitternd und neben ihm ins Schwarze treffend, meint: «Ich jedenfalls weiß, daß nicht ‹Ich› es war, dem dieser Schuß angerechnet werden darf. ‹Es› hat geschossen und hat getroffen. Verneigen wir uns vor dem Ziel als vor Buddha!» «Verstehen Sie jetzt», fragte mich einmal der Meister nach einem besonderes guten Schuß, «was es bedeutet: ‹Es› schießt, ‹Es› trifft?»

Die neue Zen-Deutung im Sport wurde Mode. Gallwey schrieb Bücher über das «innere Tennisspiel», Rohé über «das Zen des Laufens». Andere möchten Zen im Skilanglauf anwenden (Blackburn u.a.) oder Yoga-Techniken im Skilauf (Leuchs u.a.), wie es auch bei Spitzenskiläufern heute Verwendung findet. Selbst das Training im amerikanischen Football und in anderen Sportarten wird der Zen-Mode unterworfen (Shaw, Sekida). Leonard (40ff.) zitiert mehrere Langstreckenläufer, Golfer, Basketball- und Footballspieler sowie den Ozeanflieger Charles Lindbergh, die den ichlosen traumgleichen Zustand höchster Konzentration erlebten. Aus eigenen Erfahrungen im Aikido, einem japanischen Selbstverteidigungssport, und beim Tennis spekuliert er (60ff., 98ff., 94) über einen «Energiekörper in Aktion» beim Athleten, plädiert er für eine Ausdehnung, Flexibilität und Vielfalt des Bewußtseins in den sportlichen Übungen. Er spricht sogar vom «Fließen der Energie» und mit seiner Tennistrainerin vom «Tennis-Fließen» (101, 105). Das Leben selbst wird ihm zum großen Spiel des Fließens, zum «Game of Games» (151f.), das jeder spielen kann: «Jeder sei ein möglicher Athlet.» Der Preis liege im Spiel selbst und in dessen Wahrnehmung (167f.). «Am Ende ist das Laufen sein eigener Lohn» (189), und dies gelte für jeden Sport. Das Laufen habe mythische Wurzeln, wiederhole eine einfachere Form des Lebens, bestätige unsere Verwandtschaft mit anderen Säugetieren, fordere uns zu «den höchst lebendigen Lebenshandlungen auf: «Unsere Vorfahren rannten nach Nahrung und Liebe»: Die mythische Jägerin Atalante, konnte «nur von Männern gewonnen werden, Menschen oder Göttern, die sie einholen konnten» (178).

Die «mythische Qualität» des Sports sieht Leonard überall, «das spielähnliche Wesen der menschlichen Existenz» im Spiel des Lebens selbst — im Außergewöhnlichen, aber auch im Gewöhnlichen. Der «letzte», der große Athlet («The Ultimate Athlete»), ein «Modell- und Leitbild, muß mythisch bleiben», stellt ein allgemeingültiges «Ideal» dar, in dem Körper, Geist und Mut sich «im Tanz der Existenz» vereinen, der «Grenzen überwindet», das innere wie das äußere Wesen erforscht (250, 255f.).

Auch etwas nüchterner läßt sich feststellen: Sport verhilft zur Selbsterforschung. In ihm kann man die Grenzen körperlicher und psychischer Fähigkeiten austesten. «Hier können die Menschen ihre Suche nach Erregung, Herausforderung und Risiko ausleben, indem sie sich absichtlich Bedingungen auferlegen, die sie dann

wieder zu überwinden versuchen können. Menschliche Wesen lieben es, sich als kompetent und selbstbestimmt zu fühlen. Und dies ist einer der Gründe, warum sie Herausforderungen suchen, um diese zu überwinden. Eine große Befriedigung kommt aus der wirklichen Erfahrung (oder dem Gefühl), fähig zu sein, diese Herausforderungen zu bewältigen und zu beherrschen». Orlick (12f.) fährt fort: Angesichts der «köstlichen Ungewißheit» werde «das Erleben selbst das Ziel»: «Jeder sucht sein eigenes Anspruchs- und Leistungsniveau». Als Wildwasserkanute «erobert man nicht einen Fluß, sondern man erfährt ihn»: «Das kalkulierte Risiko, das Bedeutsamkeitsempfinden im Augenblick, die Stärke des Erlebnisses gestattet es einem, gelöst und erheitert und irgendwie mit besserem Erleben herauszukommen. Es ist eher eine Suche nach Selbsterfüllung als eine Jagd nach Sieg über andere oder über den Fluß.

Viele Sportarten können auf diese selbe Weise gesehen werden.» «Der Sport ist ein Medium, das den Sinn für Zweck und ständige Herausforderung öffnet wie auch einen Gefühlsbereich, der nur schwierig anderswo erfahren werden kann.» Mallory, der legendäre Mount-Everest-Besteiger der zwanziger Jahre, der dort am Berge blieb, ohne daß jemand weiß, ob er ihn «bezwang», «nutzte das Klettern als ein Medium der Introspektion», der Erforschung seines eigenen «Geistes», seiner Reaktionen, und «besonders der Beziehung zwischen Gefühl und Muskelkoordination». Über die Besteigung des Mount-Everest meinte Malory: «Wen haben wir erobert? Niemand außer uns selbst. Haben wir ein Königreich gewonnen? Nein und ja. Wir haben eine letzte Befriedigung gewonnen, eine schicksalshafte Aufgabe erfüllt. Zu kämpfen und zu verstehen, niemals ist dieses letztere ohne das andere möglich» (zitiert bei Orlick 14f.).

Ohne die pathetischen Ausmalungen der Zen-Mode beschreibt der Verhaltenswissenschaftler Csikszentmihalyi (21f., 24ff., 30, 32ff., 35ff., u.a.) die innere Form und innerliche Befriedigung von Tätigkeiten, die reiner Selbstzweck sind, um ihrer selbst willen oder des mit ihnen verbundenen Erlebens wegen gesucht werden, manchmal sogar sozusagen mit Suchterscheinungen.

Csikszentmihalyi (36ff.) bezeichnet das «ganzheitliche Erleben, das Leute fühlen, wenn sie mit völliger Hingabe handeln, als *Fließen*». Die Person ist ihrer Handlungen gewahr, aber nicht dieses Gewahrseins selbst und nicht einer Trennung von Handlung und Selbst; die Aufmerksamkeit zentriert sich auf einen begrenzten Reizbereich; die Person vergißt sich selbst, verliert Selbstbewußtheit; klare Handlungsaufgaben stehen in klarer Rückkopplung mit den Handlungen (38–46). Die Person kontrolliert ihre Handlungen und die Umgebung. Das Erlebnis des Fließens entsteht aus dem Prozeß, hängt nicht vom Ergebnis oder Zuschauen ab (42, 76). Entdeckung von Neuem, Annahme und Ausforschung einer Herausforderung, Problemlösung und die Konfrontation persönlicher Geschicklichkeit und Fähigkeit gegenüber «physischen oder symbolischen Handlungsgelegenheiten» sind nach Csikszentmihalyi (30ff., 181) charakteristisch für Handlungen, die zum Erlebnis des Fließens führen können. Dieses Erlebnis kann z.B. bei völlig engagierender beruflicher Arbeit, etwa kreativer Tätigkeit, aber auch etwa bei Chirurgen (123ff.) in gleicher Weise auftreten: Die traditionelle Trennung von Spiel und Arbeit wird hier irrelevant. Im Zustand des Fließens «konzentrieren» die Handelnden «ihre Aufmerksamkeit auf ein begrenztes Reizfeld, vergessen persönliche Probleme, verlieren Zeitsinn und den Sinn für sich selbst, fühlen sich kompetent und unter Selbstkontrolle und haben einen Sinn für Harmonie und Vereinigung mit ihrer Umgebung» (182). Das Erlebnis des Fließens ist auch bei einer möglichen «Fließ»-Tätigkeit nicht jedem und keineswegs jederzeit zugänglich. Es kann aber auch bei Alltagshandlungen als «Mikro-Fließen» auftreten (140ff.).

Neben dem Rock-Tanzen wird besonders das Fels-Klettern — nicht das spektakuläre Besteigen von Gipfeln (dies wäre eine äußerlich anerkannte Leistung) — als Beispiel einer sportlichen Tätigkeit untersucht, die zu rhythmischem «Fließen» führen kann (74ff.).

Beim Felsklettern, so berichten Interviewte bei Csikszentmihalyi (81f, 85f), schwinden Erinnerungen und Alltagsprobleme. Das Klettern «wird zu einer Eigenwelt, nur für sich selbst bedeutsam. Es ist Angelegenheit einer Konzentration. Wenn du in der Situation bist, ist sie unglaublich wirklich, und du wirst sehr gefordert. Es wird deine ganze Welt». Die Außenwelt wird «ausgeschlossen». Das Klettern «katalysiert dich selbst ... Die Bewegungen ... erzeugen einander». «Es ist ein ästhetischer Tanz.» Die Bewe-

gungen «werden *eine* Bewegung». «Handlung verschmilzt mit Gewärtigkeit»: «Es ist ein angenehmes Gefühl totaler Einbezogenheit. Man wird wie ein Roboter .. nein, mehr wie ein Tier..., verliert sich in der kinästhetischen Empfindung... Ein Panther, der sich auf dem Fels duckt und anspannt.» Man muß «sich selbst völlig dem Klettern hingeben; man verschmilzt sein Denken mit dem Fels. Es ist das Höchste an Engagement im Sport, an Teilhabebemühungen. Es ist das Zen-Gefühl, wie Meditation und Konzentration. Man strebt, den Geist auf einen Punkt zu richten... Aber wenn die Dinge automatisch werden, ist es gewissermaßen wie ein ichloses Ding. Irgendwie wird die richtige Sache getan, ohne daß man darüber nachdenkt oder überhaupt etwas tut... Es passiert eben. Und doch ist man konzentrierter.» Ein Matterhorn-Besteiger (Eberl, ebd. 86) spricht so von «einem jener seltenen Momente fast orgiastischer Einheit, als ich mich selbst vergaß und in der Handlung verlorenging».

Das Erlebnis des Fließens ist selten, wird als Ausnahme, gar als religiöse, transzendente bedeutungsschwere Tätigkeit erlebt, die symbolischen Gehalt hat. Von manchen Bergsteigern (z.B. dem berühmten Everest-Verschollenen Mallory) wird ihr Sport deshalb als «Kunstform» bezeichnet: «Bergsteiger sind alle künstlerisch..., weil sie emotionale Erfahrung um ihrer selbst willen kultivieren» (ebd. 90). Die symbolische Bedeutung kann die Verbundenheit mit der Natur oder die Selbstdeutung oder eine Gesellschaftskritik umfassen. Die normalen Alltagsnormen sind sozusagen außer Kraft gesetzt; man betritt erst zu konstruierendes Neuland, das vom anscheinend unstrukturierten Erlebnis des Fließens vorstrukturiert werden kann (Turner).

Csikszentmihalyi beschreibt die Erfahrung des, Fließens beim Felsklettern im Gegensatz zu denen des normengeleiteten Normallebens in einer Liste (96f.): «Punktgerichtetheit des Geistes; Klarheit, Beherrschbarkeit von Grenzen, Anforderungen, Entscheidungen, Rückkopplungen; Verschmelzen von Handlung und Gewahrwerden; offensichtliche Gefahr, die der Wertung und Kontrolle unterliegt; Glücksvisionen, Gesundheit; Zeitlosigkeit; Prozeßorientierung; Bezug auf Selbstzweck und intrinsische Belohnung; Eroberung des Nutzlosen; Integration von Geist und Körper; Verstehen des wahren Selbst, Selbstintegration; direkte und unmittelbare Kommunikation mit andern Gleichgestellten; wahre und vollkommene Abhängigkeit von anderen; Sinn für die Stellung des Menschen im Universum; Einheit mit der Natur; Übereinstimmung von Psychologie und Ökologie; Tiefendimension ‹dort oben›; Begegnung mit letzten Fragen.» Kurz: Das Klettern wird im Erlebnis des Fließens als Höhepunkt, Zentrum des Lebens und als eine Tätigkeit erlebt, die am höchsten bewertet wird, das Leben prägt und ändert, völlig «Körper und Geist mit einer machbaren Aufgabe verbindet, die das Können, ja die Existenz des Handelnden selbst, bewertet» (99) und als solche innerer Lohn genug ist.

An anderer Stelle habe ich solche hochaktiven Trance-Zustände intrinsisch motivierender Art, wie Gabler sie nennt, auch für eine normale Sportart wie das Rudern aus eigenem Erleben beschrieben.

Das eigene Leben läßt sich nicht bezweifeln oder rein theoretisch verstehen, es ist existentiell und ästhetisch zugleich getönt. Die Tätigkeit erfaßt die ganze Person. Diese *ist* zeitweilig die Handlung, das Fließen der Bewegung, anscheinend ihr aktives Zentrum.

Auch die existenzphilosophischen Deutungen des Sports (besonders Slusher) beziehen sich auf solche Erlebnisse, deuten sie aber gerade als die «Eigentlichkeit», die «authentische» Existenz oder deren Ausdruck. Für Slusher (68, 105f., 86ff., 90ff.) ist Sport «*nicht* eine Ergänzung des Lebens, vielmehr ein wesentliches Phänomen der Existenzeigenschaften»: Fast sei man «versucht zu sagen, daß der Mensch ganz ist nur dann, wenn er sich im Sport engagiert»: «Sport enthüllt die menschliche Grundexistenz», bietet eine Chance, persönliche Existenz zu verwirklichen, indem die eigene Individualität und Persönlichkeit ausgedrückt, das Ich erprobt, entdeckt, gesteigert, bestätigt, verwirklicht wird, zur Existenz und zum Hinauswachsen über das Alltägliche, zur Selbstentdeckung und -erforschung herausgefordert wird. Innere Eigentlichkeit und «Wahrheit des Seins» kann nach Slusher (61, 159, 27, 201f., 107, 161, 125, 204ff.) nur durch Handeln und Entscheidungen erreicht werden, in denen die persönliche Existenz gefordert oder sogar gefährdet ist.

Die Gefahr der Niederlage oder gar des Todes angesichts eigener Handlungen und Entscheidungen erhöht, ja, ermöglicht erst die «innere

Authentizität», die das persönliche Sein *ist*. «Sein ist Risiko» (217). In riskanten Sportarten besiegt der Mensch symbolisch den Tod, indem er Todesfurcht überwindet (192ff.). «Sport fordert den Menschen und fordert ihn heraus, das Ganze einzusetzen» (151). Im Sport wird nicht nur «emotionaler Sinn», sondern «Seinssinn» ausgebildet und erschlossen (95ff.). In ihm «kann man nicht weglaufen oder sich selber täuschen»; im Wagnis der Niederlage oder des Scheiterns, Bestehens, Aushaltens, Hervorragens, im Überwinden falscher Halbgötter kann der Sportler seine Freiheit nutzen und zum «authentischen *Sein*» und zur persönlichen «wahren Existenz» gelangen (156ff.).

Ein kühner, ein pathetischer Versuch, den Sport zum Zentrum des Seins in existentieller Deutung zu machen. Slusher (174, 205, 5, 83) bringt einige wenige aussagekräftige Selbstberichte von Läufern, eine gehaltvollere Stellungnahme einer Skifahrerin zu ihrem entscheidenden Sturz beim Olympia-Ausscheidungsrennen — und besonders die Stellungnahme eines Surfers, van Dyke: «Sportler betreiben das Surfing, um ihr Ich zu stützen, um etwas zu ersetzen, was sonst in ihrem Leben fehlt ... Sie haben ein untergründiges Gefühl, daß sie nicht etwas mit einer (bestimmten) Bedeutung tun. Der Mensch braucht ein Ventil, das ich-befriedigend ist. Surfing gibt einem ein Gefühl einer Leistung, doch das Gefühl ist in vier Sekunden vorüber, und dann muß man schon wieder starten. Wellenreiten sollte Spaß sein. Es ist keiner. Es ist absoluter Terror. Surfer in hohen Wellen ... müssen hinausgehen, um sich zu beweisen, daß sie keine Angst haben ... Als einmal mein Brett zerbrach ..., wußte ich, daß ich dem Letzten konfrontiert war .. Dann merkte ich, was für eine völlige Farce es war. Ich surfe noch, weil ich ein Opfer meiner Kultur bin. Ich kann sie nicht transzendieren» (83).

Abgesehen von der Pathetik der Ausdrücke ist bei Slusher immer allgemein von *dem Sport* die Rede; die existentielle Analyse wird nicht — wie es nötig wäre — auf unterschiedliche Sportarten verschieden bezogen. Die Untersuchung bleibt also zu allgemein und abstrakt, wenn sie ästhetische Sportarten wie Turnen mit harten Kampfsportarten wie Boxen oder Football mit denselben existentiellen Erlebnisausdrücken analysiert. Zudem bestimmt und beschreibt Slusher «Authentizität» nicht genauer. Das Eigentliche bleibt somit im Dunkeln. Die Frage ist auch, ob die existentiele Betroffenheit so charakteristisch ist oder ob nicht nur sehr wenige Athleten sie empfinden. Und warum soll gerade der Sport *das* hervorragende oder einzige Existential des Selbst sein? Sollten nicht — wie bei Csikszentmihalyi — andere Tätigkeiten, die außergewöhnliche Erlebnisse vermitteln, ebenso zentral für die existentielle Selbstdeutung sein?

Die existentialistische Philosophie ist radikal individualistisch; sei vernachlässigt nahezu ganz die auch existentiell wesentliche Bedeutung der Gesellschaft und des Sozialen. Dies überträgt sich auch auf die existenzphilosophische Deutung der sportlichen Tätigkeit: Auch sie gerät zu individualistisch, könnte allenfalls für einen Einzelsport zutreffen. Sie müßte um soziale Aspekte ergänzt werden. Hyland (a) hat zwar versucht, auch das Basketballspiel entsprechend der Philosophie Heideggers existentialistisch zu deuten, jedoch wirkt es künstlich, Todesangst und Todesvorahnungen, ja, überhaupt Existenz*angst* in dieses Spiel hineinzudeuten. Das Ende des Spiels ist kein symbolisches Ende der Existenz. Allenfalls das «Sich-Voraussein» des Spielers im Spiel läßt sich formal übertragen. Hyland selbst sieht Schwierigkeiten, manche Begriffe wie «Einsamkeit», «Sorge», das allgemeine «Man» auf die Deutung des Basketballspiels zu übertragen.

Die Bezogenheit auf den Tod, das Sich-selbst-Voraussein bei Heidegger sind charakteristisch dafür, daß die Existenzphilosophie das Hohelied des Individuums ist. Hier wird die Einzigkeit der Person extrem betont. Es gibt keine Zeitenthobenheit, keine Selbstvergessenheit. Radikale Individualität und Einzigkeit des Erlebens in der Zeit sind charakteristisch. — Dies nimmt sich jedoch ganz anders aus als die Selbstvergessenheit, Zeitenthobenheit, wie sie Csikszentmihalyi im Erlebnis des Fließens etwa beim Bergsteigen oder Rocktanzen ausmachte. Dasselbe wäre für die Selbstvergessenheit im Zen-Erlebnis zu sagen. Trotz der Bezogenheit auf die persönliche Existenz, der gemeinsamen Gefühlsbetontheit, des Höhepunktbewußtseins, des völligen Engagements, des Ernstes der Bindung an die Tätigkeit, der Erlebnishaftigkeit, der Subjektivität sowie der pathetischen Ausdrücke, die sich etwa in der zenphilosophischen Deutung ähnlich wie in der existenzphilosophischen finden, besteht doch ein grundlegender Unterschied: Die existentialistische Deutung ist

radikal individualistisch, die zen-philosophische sieht gerade von der Individualität ab. Beide Deutungen sind insofern unvereinbar oder beziehen sich auf unterschiedliche Eigenschaften oder Phasen der sportlichen Tätigkeit.

Beim Bergsteigen, das ja eine besonders existentiell getönte Sportart ist, wird dieser Unterschied deutlich: Hier stehen die Person und ihre Existenz auf dem Spiel, Todesnähe erhöht das Bewußtsein der Individualität, der Einzigkeit — insofern etwa Grenzerfahrungen des «Hinausgehaltenseins ins Nichts» kennzeichnend sind. Das Erlebnis des Fließens beim Felsklettern vernachlässigt gerade diese «Seinswahrheit» im existentiellen Risiko, verdrängt die drohende Gefahr und das individualistische Einzigkeitserleben. Man «transzendiert die Individualität» geradezu, wie Maslow (65) meinte.

Wenn so unvereinbare Ansätze zugleich beanspruchen, die Höhepunkte des Sporterlebens zu erfassen, so können sie nicht umfassend gelten, sind einseitig oder auf verschiedenartige Höhepunkte eingeschränkt. Dabei haben sie alle etwas Plausibles an sich: Die Totalität des Engagements im Hochleistungssport, das ständige Risiko des Scheiterns, das Gefordertsein von Person und Sinn, die nahezu völlige Konzentration auf den Sport — all dies läßt den Leistungssport für Athleten als besonders lebenswichtig erscheinen. Er ist mehr als die «wichtigste Nebensache der Welt» (Peets). Das Training, die Motivation, der Kraft- und Zeitaufwand erfordern heute, daß der Spitzensportler die sportliche Leistung für eine große Spanne seines Lebens zu einer «Hauptsache» macht, an der er mit allen seinen Gedanken, seinem Erleben, gleichsam mit allen Fasern seiner Existenz hängt. Er lebt im Sport, glaubt, lediglich im Sport zu leben. Sport bedeutet ihm mehr als nur Sport. Diese eingebildete, aber als «wirklich» erlebte Gewichtigkeit des Sports sowie die Bedeutung körperlich-seelischer Grundbefindlichkeiten geben dem Sporterleben vieler Hochleistungssportler in der Tat eine existentielle Tönung mit erhöhter Ich-Konzentration und scharfer Betonung der Zeitlichkeit.

Demgegenüber steht das beschriebene Erlebnis des Fließens mit seiner Ichlosigkeit, Zeitenthobenheit, Eingebettetheit in die Umgebung. Dies jedoch sind einzelne Höhepunkte der Zeit- und Selbstvergessenheit. Die Erlebnisse des Fließens sind einzelne, als einzigartig erlebte Ausnahmeereignisse, die zwar die Gesamtbefindlichkeit und Stellung gegenüber der eigenen Tätigkeit und der eigenen Person prägen, mit einem besonderen Akzent versehen, aber nicht allgemein erfassen können. Auch das existentialistische Erleben der Vereinzelung kann nicht alles am sportlichen Erleben und Handeln umschreiben (es vernachlässigt, wie erwähnt, die soziale Dimension — und ebenso die rationale).

Die unterschiedlichen Ansätze liefern also nur Teilaspekte. Als solche freilich sind sie von beträchtlicher — begrenzter — Bedeutsamkeit. Der pathetischen Sprache sollte man beide entkleiden. Und auch des Alleinvertretungsanspruchs bei der Deutung des Sports. (Die zen-philsophische wie die existenzphilosophische Bedeutung retten sich beide in paradoxe Beschreibungen wie «kunstlose Kunst», «tanzloser Tanz», «bewegungslose Bewegung» (Herrigel 79) oder Aussagen wie: im Sport «transzendiere der Mensch sich selbst» und könne potentiell mit der Selbstendeckung wieder auftauchen, das «Jetzt» sei im Sport «mehr ..., als es ist»; Slusher (89ff., 206) betont ferner, «daß der Mensch der realen Welt entfliehen und in den künstlerischen Bereich des Sports eintreten muß, um sein authentisches Sein zu bestimmen.» Als dialektische, in paradoxalen oder widersprüchlichen Bestimmungen formulierte Ansätze scheinen sie das Ungenügen der Sprache zur Erfassung der sportlichen Handlungen zu entlarven — wie Goethes Faust es feiner formulierte: «Wenn ihr's nicht fühlt, ihr werdet's nicht erjagen. Wenn es nicht aus der Seele dringt ...» und: «Gefühl ist alles — Name ist Schall und Rauch.»

Ist die Sprache wirklich zu schwerfällig, ein ungeeignetes Instrument, Handlungserlebnisse darzustellen? Im Ansatz des Fließens ist dies doch geglückt, selbst wenn man auch hier sich auf eine Metapher verläßt und die Interviewten zu ähnlichen paradoxen Formulierungen Zuflucht nahmen.

Gemeinsam ist den Ansätzen jedenfalls, daß sie, wie Csikszentmihalyi (181) betont, im Umgang mit dem Ungewöhnlichen «bedeutungsvolle Herausforderungen für den einzelnen», «schöpferische Entdeckungen oder Entwürfe von Neuem» und «zu lösende Probleme» und «Schwierigkeiten» betreffen, die nur durch äußerste Anstrengung persönlicher Fähigkeiten in einem innerlich befriedigenden Selbstzweckhandeln gelöst werden können. Die Untrenn-

barkeit von Handeln und Selbst, wie sie Bergsteiger in Csikszentmihalyis (39, 81ff., 86ff.) Untersuchung betonen, kommt im existentialistischen Ansatz der Selbstüberhöhung ebenso zum Ausdruck wie im zen-philosophischen der Selbstvergessenheit. Im Handeln liegt der Sinn, im Handeln liegt das eigene Sein.

Auch die gleichsam orgiastische Ausnahmesituation, die überhöhte Gefühlsintensität, drückt sich in beiden Ansätzen aus. Auf dem Höhepunkt des existentiellen Gefühlserlebnisses verschwimmen intensivste Selbsterfahrung und Selbstenthobenheit ineinander — so etwa im Orgasmus. Nach seinem Weltrekordstoß erklärte der amerikanische Kugelstoßer vor einigen Monaten im Fernsehen, er habe einen wahrhaften «Throwgasm» dabei erlebt.

Juri Wlassow, 1960 Olympiasieger der schweren Klasse im Gewichtheben (der übrigens auch Gedichte schrieb), schilderte das Erlebnis der höchsten sportlichen Anstrengung so: «Wenn das Blut in deinem Kopf hämmert, wird es urplötzlich still in dir. Alles scheint viel klarer und weißer als zuvor, so, als wenn große Scheinwerfer auf dich gerichtet werden. In solch einem Augenblick bist du davon überzeugt, daß du alle Kräfte dieser Welt besitzt, daß du zu allem fähig bist, daß du Flügel hast. Es gibt keinen wertvolleren Augenblick im Leben als diesen einen.» (FAZ 3.8. 83)

In gewisser Hinsicht münden die unterschiedlichen Ansätze ineinander: Training und Technik sind wichtig, aber nicht alles. Das wesentliche Gefühlserleben — besonders im Zustand extremer Leistungsanforderung oder Handlungsintensität — läßt sich nicht darauf reduzieren. Zweckfreiheit und intrinsische Motivation, intensives Gefühlserleben, Freude an der gelungenen Aktivität, an der Gewinnung von «Eigentlichkeit» (sei diese nun individualistisch oder selbstenhoben im Rhythmus des «Fließens») — all dies kann sich bei den Höhepunktserfahrungen sportlichen Handelns einstellen, wie im Erleben des Spiels oder der Kunst oder in sonstigen ekstatischen Erfahrungen.

Kann sportliches Handeln wie die japanische Schwertkunst oder die Kunst des Bogenschießens intensive Eigenerlebnisse vermitteln, die diesen Handlungen die Freude des Besonderen geben? «Über Langeweile und Angst hinaus», wie Csikszentmihalyis Buchtitel formuliert — und auch jenseits der Besorgtheit und äußerer Belohnung? Für den Könner tragen alle solchen Selbstzwecktätigkeiten ihren Lohn in sich selbst. Eigenmotiviert und frei von äußeren Zwecken kann so das sportliche Handeln seinen tieferen Sinn im Prozeß und im Erleben, im völligen Engagement finden.

«Solange du dich nicht in des Tigers Höhle wagst, wirst du nie ein Tigerjunges fangen», sagte der Zen-Mönch Yüan-Wu (nach Suzuki 125). Und in der Apostelgeschichte (Kap. 26, V.24) lesen wir schon: «Die große Kunst macht dich rasend.» Ist Sport eine Kunst?

Verwendete Literatur:

Cranston, Toller: Zitiert in Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 3. 8. 1983.

Csikszentmihalyi, M., Beyond Boredom and Anxiety (San Francisco/London 1975).

Herrigel, Eugen, Zen in der Kunst des Bogenschießens (Verlag O. W. Barth, Weilheim ^{12}1965).

King, Billie Jean: Zitiert in Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 3. 8. 1983.

Kleist, Heinrich von, Über das Marionettentheater. In: Werke.

Leonard, G., The Ultimate Athlete (New York 1974).

Orlick, Terry, In Pursuit of Excellence (Champaigne, Ill., 1980).

Rohé, Fred, Zen des Laufens (Oldenburg ^{5}1982).

Slusher, Howard, Man, Sports and Existence (Philadelphia 1967).

Suzuki, D. T., Zen und die Kultur Japans (Hamburg 1958).

Wlassow, Juri: Zitiert in Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 3. 8. 1983.

HANS LENK

1935 in Berlin geboren. Studium der Philosophie, Mathematik, Soziologie, Psychologie, Sportwissenschaft in Freiburg und Kiel. Derzeit o. Prof. für Philosophie an der Universität Karlsruhe, Professor für Wissenschaftstheorie der Sozialwissenschaften und Planungswissenschaft an der Faculté Européenne des Sciences du Foncier, Strasbourg. Neue Veröffentlichungen: Zwischen Wissenschaftstheorie und Sozialwissenschaft (1986); (als Hg.:) Zur Kritik der wissenschaftlichen Rationalität (1986); (als Mitherausgeber:) Zwischen Sozialpsychologie und Sozialphilosophie, 1987; Technik und Ethik (1987); Kritik der kleinen Vernunft (1987). Anschrift: Prof. Dr. Hans Lenk, Universität Karlsruhe (TH), Institut für Philosophie, Kollegium am Schloss II, Postfach 6980, D-7500 Karlsruhe.

INTERNATIONALER THEOLOGISCHER KONGRESS

vom 9. bis 14. September 1990



INTERNATIONALER THEOLOGISCHER KONGRESS

zum Thema

«An der Schwelle zum dritten Jahrtausend»

vom 9. bis 14. September 1990 in der Universität Löwen

Veranstaltet von

CONCILIUM

Internationale Zeitschrift für Theologie

anläßlich ihres fünfundzwanzigjährigen Bestehens

Der Kongreß soll Gelegenheit bieten, über die Situation von Kirche und Welt an der Schwelle zum dritten Jahrtausend zu diskutieren und darüber, welche Schlußfolgerungen für die Arbeit der Theologen aus den vorgetragenen Analysen und Interpretationen zu ziehen sind.

Außer den einführenden und abschließenden Vorträgen (von Edward Schillebeeckx, Johann Baptist Metz und Jean-Pierre Jossua), durch die dem Kongreß ein Element der Aktualität und Überraschung bewahrt bleiben soll, werden die Referate und Korreferate in CONCILIUM 1990/1 (Februar - Heft 1990) vorveröffentlicht, so daß der Schwerpunkt der Veranstaltung auf der Diskussion in Gruppen und in den Plenarsitzungen liegen wird.

Das Thema des Kongresses wird in drei Sektionen behandelt:

Sektion I:

Befreiende und belastende Erinnerungen aus der Vergangenheit von Kirche und Welt. — Es sprechen: Elisabeth Schüssler Fiorenza und Christian Duquoc

Sektion II:

Die Wahl zwischen Leben und Tod:
Seit dem «Tod Gottes» hat auch der Mensch etwas von seiner Menschlichkeit verloren / Bedrohung des Überlebens der Menschheit und die Frage nach einem «Leben vor dem Tod». — Es sprechen: Jürgen Moltmann und David Tracy

Sektion III:

Das religiöse und theologische Reden über Gott und das kommende Gottesreich als Heil und Glück der Menschheit. — Es sprechen: Hans Küng und Gustavo Gutiérrez

CONCILIUM lädt mit dieser Vorankündigung alle Interessierten ein, als Beobachter an diesem Kongreß teilzunehmen.

Wenn nötig, können wir Sie auch über preiswerte Unterkünfte in der Nachbarschaft der Universität Löwen informieren.

Die Kongreß-Teilnehmer-Gebühr beträgt 15,— US-$.

Anmeldungen bitte an: Generalsekretariat CONCILIUM
Mevrouw E. Duindam-Deckers in handen
Prins Bernhardstraat 2
NL-6521 AB Nijmegen / Niederlande

CONCILIUM aktuell

Mary John Mananzan

Der Preis für ihr Engagement: Verfolgung von Christen in Südostasien

Als der Leichnam von Fred Veraguas, einem ermordeten Laienmitarbeiter der Kirchengemeinde von Kimamaymaya auf der Insel Mindanao, Philippinen, ins Grab gesenkt wurde, sangen die Gemeindemitglieder, die ihn betrauerten: «Mabuhay ang Bago-ong Martir sang Kristianong Katilingban» (Es lebe der neue Märtyrer der christlichen Gemeinde). Und dann verlasen sie die Namen der anderen neuen christlichen Märtyrer, die ihr Leben hingegeben haben: Father Favali, Father Rudy Romano, Father Alberto Romero, Pastor Amado Anosa, Father Mario Estorba, Father Dionisio Malalay, Reverend Vizminda Gran und ihr Ehemann Lovello, Liza Obrero, Schwester Vivian Doromal usw. usw. — einhundertzwanzig Opfer in drei Jahren!

Das Informationsblatt «Promotion of Church People's Reports» (PCPR) bringt eine Aufschlüsselung der dokumentierten Fälle von Menschenrechtsverletzungen, denen kirchliche Mitarbeiter in der Zeit von Februar 1986 bis Mai 1989 zum Opfer fielen: «Bei den 132 Fällen von Menschenrechtsverletzungen waren 532 kirchliche Mitarbeiter als Opfer betroffen. 120 oder 34,09% wurden ermordet, 72 oder 20,45% wurden vor Gericht ungerechtfertigterweise angeklagt; 13 oder 3,69% wurden entweder ungerechtfertigterweise beschuldigt, Kommunisten oder mit den Kommunisten Sympathisierende zu sein; 30 oder 8,52% wurden inhaftiert; 31 oder 8,81% überlebten Mordversuche; 46 oder 13,17% wurden Opfer von Beschuß mit Gewehrgranaten, von Bombenanschlägen oder Brandstiftungen; 26 oder 7,39% wurden ständig belästigt oder gequält. Es gab auch Berichte über zwei Fälle von Folterung und zwei weitere Fälle von Entführung. Sechs Personen wurden festgenommen und in Haft gehalten, drei mußten illegale Hausdurchsuchungen erdulden, und eine Person wurde entführt und in Haft gehalten.» (Aus «PCPR Update», S. 2.)

Diese schonungslosen Morde und Quälereien bestätigen, daß es so etwas wie ein regelrechtes Grundmuster der Verfolgung fortschrittlicher Elemente in der Kirche auf den Philippinen gibt. Anläßlich der Ermordung von Father Dionisio Malalay und Rufino Rivera am 2. April 1989, veröffentlichten der Bischof, der Klerus und das Volk der Diözese Pagadian die folgende Protesterklärung: «Seit 1987 hatten wir den Verlust von neun leitenden kirchlichen Mitarbeitern und Mitarbeiterinnen unserer Diözese zu beklagen, die von staatlichen Organen auf brutale Weise ermordet wurden (vier andere waren schon während der Zeit des Marcos-Regimes ermordet worden). Wenn man zu dieser hohen Rate von Morden an kirchlichen Mitarbeitern die unaufhörlichen Quälereien hinzurechnet, denen Kirchenleute ausgesetzt sind, Quälereien in Form von himmelschreienden Einschüchterungsversuchen durch Propaganda, Lügen und Bedrohung ihres Lebens, dann wird ziemlich deutlich, warum wir uns derzeit als in einer Zeit der Kirchenverfolgung auf den Philippinen lebend betrachten. Es ist keine Übertreibung, wenn wir sagen, daß praktisch alle Bemühungen von Kirchenleuten lebenfördernd zu wirken, ja selbst solche Versuche, die darauf zielen, das Volk zu Aktivitäten im Dienst der Gesundheit, der Wiederaufforstung, zum Schutz und zur Förderung von Stammesgemeinschaften zu organisieren, als kommunistische Umtriebe etikettiert werden. Für den Außenseiter mag dies eine ziemlich harmlose Beschuldigung sein, aber für die Menschen, die dessen beschuldigt werden, ist dies eine Sache, bei der es um Leben und Tod geht, weil jeder und jede, die mit solchen Aktivitäten in Verbindung gebracht werden, vom Militär als Kommunisten betrachtet werden und deswegen von den bewaffneten Organen ohne viel Federlesens exekutiert werden können...» (Aus dem «Statement of the Pagadian Church People on the Brutal Killing of Fr. Dionisio Malalay and Mr. Rufino Rivera» vom 12. August 1989).

Solche Hexenjagden und Verfolgung fortschrittlicher Kirchenleute beschränken sich nicht allein auf die Philippinen.

Da gibt es z. B. den Fall der «Sechzehn von Singapur». Diese sechzehn Menschen, unter ihnen vier hauptberufliche und sechs freiwillige Mitarbeiter

der Kirche wurden am 2. Mai und am 22. Juni 1987 vom «Internal Security Department» im Rahmen einer Operation, die unter dem Kodenamen «Spectrum» lief, festgenommen. Sie wurden beschuldigt, in ein «marxistisches Komplott zum Umsturz der Regierung» verwickelt zu sein. Die Schlüsselfigur der «Sechzehn» ist Vincent Cheng, hauptamtlicher Sekretär der Justitia-et-Pax-Kommission der Erzdiözese Singapur, den man im Fernsehen in einem «Bekenner»-Interview vorführte. Obwohl der Erzbischof zunächst eine Erklärung veröffentlichte, die auch Fürbitten für die Inhaftierten enthielt, ließ er nach dem «Bekenntnis» gelten, daß der Augenschein gegen Cheng spreche. Er suspendierte auch vier Priester, die zum Zeichen ihrer Unzufriedenheit mit dem Einlenken des Erzbischofs gegenüber den Anschuldigungen der Regierung ihre Ämter niedergelegt hatten. Er wies auch andere Priester an, «in ihren Predigten nicht Religion und Politik zu vermengen».

Einige Monate später wurde die «Christliche Konferenz Asiens» aus Singapur ausgewiesen, weil sie sich für die Sache der Angeklagten eingesetzt hatte. Im Februar erklärte der Nationalrat der Kirchen in Singapur seinen Austritt aus der «Christlichen Konferenz Asiens».

Fünf Monate später, am 27. Oktober 1987, kam es in Malaysia zu einer ähnlichen Blitzaktion, die wie ein spätes Echo auf die Vorgänge von Singapur wirkte und die damit endete, daß es nach Massenfestnahmen zu langandauernder Inhaftierung progressiver Persönlichkeiten, unter ihnen auch Kirchenleute, kam.

Diese zunehmenden Fälle der Verfolgung von Kirchenleuten in Südostasien, die wir auch in anderen Teilen der Dritten Welt kennen, die von negativer Propaganda über Belästigungen bis hin zu ungerechtfertigten Anklagen, willkürlicher Inhaftierung, Folterung in der Haft, Entführungen und selbst Morden und Massakern reichen, stellen für uns eine Aufforderung dar, über den Preis nachzudenken, den lebendiges Engagement eines Christen in der heutigen Welt kosten kann.

Wenn man alle diese Fälle der Verfolgung von Kirchenleuten analysiert, so hebt sich eines als bei allen Fällen gemeinsames Element heraus. All diese Menschen lebten ihren Glauben und predigten die Gute Nachricht vom umfassenden Heil in treuer Verbundenheit mit der von der Kirche feierlich erklärten vorrangigen Entscheidung für die Armen und in Solidarität mit dem kämpfenden und leidenden Gottesvolk. Es sind dies Menschen, welche die soziale Dimension ihres Glaubens zu begreifen begonnen haben. Sie sind sich dessen bewußt geworden, daß christliches Heil nicht «Erlösung der Seele von Sünde, Hölle und Tod» ist, «um so in den Himmel zu kommen», sondern daß es die umfassende und konkrete Heilung des Menschen mit Leib und Seele ist, die nicht nur dem einzelnen gilt, sondern sich im Zusammenhang eines gesellschaftlichen Umfeldes vollzieht. Dieses holistische Verständnis des Heils drängt sie, gegen die Hindernisse zu kämpfen, die einer umfassenden menschlichen Befreiung im Weg stehen. Und sie haben entdeckt, daß diese Befreiung immer eingebettet ist in wirtschaftliche, politische und soziale Strukturen. Dies führt sie dahin, eine konsequente Entscheidung für die Unterdrückten zu fällen, eine Entscheidung, die selbstverständlich politische Folgen hat, durch welche sie sich den Zorn der Reichen und Mächtigen zuziehen, die von dem unterdrückerischen System profitieren und die die große Mehrheit des Volkes ausbeuten. Aufgrund der Bedrohung, welche diese engagierten Christen für die herrschende Macht darstellen, werden Kirchenleute dann zur Zielscheibe der Vergeltungs- oder Ausrottungsaktionen seitens derjenigen, deren Interessen durch ein solches Engagement bedroht werden.

Diese Vorgänge sollten die gerechte Empörung aller anständigen Menschen hervorrufen, selbst wenn die Hierarchie in der Mehrzahl der Fälle ihren Pflichten gegenüber blind und taub zu sein scheint. Bischöfe, die leicht zu Gefangenen ihrer Furcht vor dem «roten Schreckgespenst» werden, schweigen nur allzu bereitwillig zu den Beschuldigungen durch zivile Autoriäten und lassen sich mundtot machen durch erpresserische Machenschaften des Militärs, das ihnen passende Beweise für «moralische Verfehlungen» der Beschuldigten liefert, besonders, wenn es sich um Priester oder Ordensleute handelt. Diese Menschen werden dann in der Kirche zu Randexistenzen gemacht, weil ihre Ideen und Betätigungen «Verwirrung stiften», weil ihre Fragen den mehr traditionellen Elementen, die selbstverständlich die Mehrheit bilden, bedrohlich erscheinen. Und dennoch sind gerade sie es, die tatkräftig dafür sorgen, daß die wichtigsten Wahrheiten, die edelsten und echtesten Züge im Bild der Kirche und des Christentums sich durchsetzen. Und tatsächlich sind es derzeit gerade die «Loyalisten» in der Kirche, die dadurch, daß sie intransigent an der Vergangenheit festkleben, einer obsolet gewordenen Kirche das Grab graben. Aber Propheten gelten ihrem eigenen Volk nie etwas. Jede Gene-

ration tötet ihre eigenen Propheten. Prophetendienst und Martyrium gehen immer Hand in Hand miteinander. Und das bietet die Gewähr für die immer neue Wiedergeburt der Kirche. Eine biblisch-theologische Reflexion mit dem Titel «God is at Work in the People's Struggles» (Gott ist am Werk in den Kämpfen des Volkes) schließt so:

«Da sie Teil des Volkes ist, teilt eine neu entstehende Kirche auch die Leiden des Volkes. Die zu dieser Kirche gehören, tragen die Wundmale des Gekreuzigten an ihrem Leib (Joh 20, 26-29). Einige von ihnen sind inhaftiert, werden gefoltert, sind gegen ihren Willen entführt oder kurzerhand exekutiert worden. Dennoch haben sie Gott, der im Kampf des Volkes am Werk ist, die Treue gehalten — wie das Lamm, das geschlachtet ward, das aber aufrecht steht, um den Opfern des ‹Festes› Hoffnung und Leben zu geben (Offb 5).»

Wahrhaftig: Diese modernen Blutzeugen sind die Quelle unserer Hoffnung und Inspiration.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

MARY JOHN MANANZAN

ist Mitglied einer Benediktinerinnengemeinschaft in Manila, Philippinen. Sie gehört dem Direktionskomitee und der Sektion «Feministische Theologie» von CONCILIUM an. («CONCILIUM aktuell» erscheint unter der Verantwortung der jeweiligen Verfasser.)

Vorwort

Elisabeth Schüssler Fiorenza/
Anne Carr

Mutterschaft: Erfahrung, Institution, Theologie

In diesem CONCILIUM-Heft untersuchen wir Mutterschaft als einen theologischen Begriff im Licht von Adrienne Richs wichtiger Unterscheidung zwischen der potentiellen Beziehung jeder Frau zu ihrer Reproduktionsfähigkeit und zu Kindern einerseits und der Mutterschaft als einer gesellschaftlichen, kulturellen und religiösen Institution andererseits. Es ist die Institution, welche dieses Potential und Frauen und Kinder unter patriarchalischer Kontrolle hält und Frauen machtlos macht. Diese Unterscheidung zwischen Erfahrung und Institution bildet die Grundlage für eine feministische Analyse der Mutterschaft als einer Quelle für theologische Reflexion.

Das Ziel, das wir verfolgen, wenn wir hier über Mutterschaft als Erfahrung, Institution und Thema der Theologie handeln, ist die Freilegung einiger der Wege, auf denen der patriarchalische Sexismus das kulturelle, allgemein religiöse und spezifisch christliche Verständnis der Frau geformt hat; außerdem wollen wir einige der kritischen Betrachtungsweisen, welche die feministische Theorie heute liefert, aufzeigen. Wir hoffen, daß im Licht dieser Betrachtungen über die Unterschiede, ja, die Widersprüche zwischen Erfahrung und Institution eine kritische feministisch-theologische Reflexion über Mutterschaft entwickelt werden kann.

Ursula Pfäfflin eröffnet unser erstes Kapitel mit einer Analyse von Mutterschaft in feministischer Erfahrung und Theologie. Sie untersucht psychologische, psychoanalytische und soziologische Theorien über die unterschiedliche Entwicklung von Mädchen und Jungen in «mutterdominierten» Kleinfamilien und wirft die Frage auf, ob die «Mystik der Mutterschaft» sich in unterschiedlichen Klassen, Rassen und Kulturen unterscheidet. Ursula Pfäfflins Beitrag bietet einen Überblick über einige der wichtigsten Entwicklungen in der neueren feministischen Praxis und Theorie und skizziert Konsequenzen für eine nachpatriarchalische Kultur, Politik, Philosophie und Spiritualität. Sie vertritt die Meinung, daß ein neues Paradigma von Mutterschaft fähig sei, nicht nur die Spaltung zwischen der Welt der Frauen und der Welt der Männer zu überwinden, sondern auch die Spaltungen zwischen den verschiedenen Kulturen, Nationen, Rassen, Klassen und Religionen. Sie entwirft die Grundlinien einer neuen Spiritualität der Mutterschaft und stellt die These auf, daß Mütter die Macht haben, sowohl eine materielle als eine geistige Umgestaltung zu bewirken.

Im nächsten Beitrag denkt Mercy Amba Odouyoye über Armut und Mutterschaft nach, und zwar aus der Sicht der Dritten Welt, welche die Wechselwirkungen und Ungleichheiten ins Licht rückt, die zeigen, daß die Mehrheit der Armen in der Welt Frauen und ihre Kinder sind. Sie nutzt ihre besondere afrikanische Erfahrung und gesellschaftliche Situation, um von dort her die Androzentrik der Systeme des weltweiten Patriarchats zu analysieren, ihre Auswirkungen auf Frauen und Kinder und die Überlebensstrategien, welche die Erfahrung afrikanischer Mütter kennzeichnen. Indem sie auf die politischen und wirtschaftlichen Ursachen der Armut hinweist, plädiert sie dafür, den Frauen eine stärkere Rolle bei der Sorge für die Schöpfung, die Erde, die menschliche Gemeinschaft und die Nation als Heim der Frau und des Mannes zuzuteilen; und sie schließt mit dem Gedanken, daß Frauen und Männer gemeinsam für das Überleben der Menschheit verantwortlich sind.

Aus ihrer Beheimatung in einem unterschiedlichen kulturellen Kontext beleuchtet Marie-Thérèse van Lunen Chenu einige der Widersprüche zwischen den gelebten Erfahrungen und den Lehren der institutionellen Kirche über die Frauen und die Mutterschaft. Sie bezieht ihre

persönliche Erfahrung als einer durchschnittlichen katholischen Mutter in Westeuropa und die Erfahrung ihrer herangewachsenen Kinder auf das neue päpstliche Schreiben über «Die Würde der Frau», wenn sie die feministische Suche nach dem in der patriarchalischen Ordnung der Kirche verborgenen Wort der Offenbarung beschreibt. Sie sieht die Grenzen dieses Schreibens in seiner Behauptung, daß Mutterschaft nicht bloß eine mögliche, sondern eine wesentliche Berufung der Frau sei, welche bekräftigt werde durch den Archetyp Mariens, während Jesus der Archetyp für die Männer sei. Sie vertritt die Überzeugung, daß die Ehesymbolik mit ihrem mütterlichen und bräutlichen Bildmaterial die Theologie von der Kirche in diesem Rundschreiben so beherrsche, daß man darin vergeblich nach Symbolen für die christliche Erneuerung — Volk, Leib, Gemeinschaft — suche. Die theologische Konstruktion der Kirche als Mutter in diesem Schreiben verfehlt nicht nur die Bezugnahme auf die Erfahrungen von Frauen in der Kirche von heute, sondern reproduziert auch den asymmetrischen Geschlechter-Dualismus der westlichen Kultur.

Der letzte Betrag unseres einleitenden Kapitels über Erfahrung und Institution wendet sich der katholischen Tradition geistlicher Mutterschaft zu, im besonderen der Spielart, wie sie Gestalt angenommen hat in der Institution der «Mutter Oberin» in kanonisch errichteten Ordensgemeinschaften. Ivone Gebara zeigt die Erfahrungsbasis für diese Tradition und ihre bilderstürmerischen Umformungen im Rahmen der lateinamerikanischen Befreiungsbewegungen auf. Sie zeigt, wie die Armen in Lateinamerika die weltflüchtige, auf das Jenseits orientierte Spiritualität des hierarchischen und patriarchalischen Modells der Kirche in Frage stellen. In Lateinamerika sind es die Führungskräfte aus dem Volk, sowohl Frauen wie Männer, welche die ursprüngliche Intuition geistlicher Mutterschaft auf ganz neue Weise wiederentdecken. Ihr Traum von einer neuen Lebenswirklichkeit für ihre Nationen findet seinen Ausdruck in Dichtung, Predigt und Liturgie zur geistlichen Nahrung des Volkes.

In unserem zweiten Kapitel über Ethik und Politik der Mutterschaft schafft Christine Gudorf eine breitere Basis der Reflexion und skizziert die Anfänge einer kulturenüberschreitenden Analyse der Entscheidungen von Frauen. Sie untersucht drei Sachverhalte: die Entscheidung von Frauen über eine Heirat, ihre Entscheidung über Geschlechtsverkehr innerhalb oder außerhalb der Ehe und gesellschaftliche Zwangsmaßnahmen betreffs Geburtenkontrolle und Sorge für die Kinder. Sie vergleicht Statistiken für Nationen im Nahen Osten, in der Sowjetunion, in afrikanischen und lateinamerikanischen Ländern, für China, Indien, Bangladesch, die Vereinigten Staaten von Nordamerika und andere «entwickelte» Nationen, was kulturelle, rechtliche und religiöse Traditionen angeht, und unter dem Gesichtspunkt, daß sie Analysen der Klassenverhältnisse ermöglichen. Ihre Darlegungen enthüllen eine Reihe entsetzlicher Tatbestände: Verstümmelung der Genitalien von Frauen und zwangsweise durchgeführte Kontrazeptionsprogramme in Afrika, von ihren Männern geschlagene und verlassene Frauen und Kinder in Lateinamerika, erzwungene Kontrazeption, Abtreibung und Kindestötung (vor allem von kleinen Mädchen) in China, die sexuelle Verfügbarkeit einer Ehefrau für ihren Mann und dessen Brüder, die Tötung von Frauen um der Mitgift willen und die erzwungene Sterilisierung der Armen in Indien und Bangladesch. Sie weist die wirtschaftlichen, politischen und medizinischen Zusammenhänge in Situationen auf, in denen Müttern keine Wahl bleibt; wenn man von ihnen erwartet, daß sie außer Haus arbeiten und sich zusätzlich noch um Kinder und Haushalt kümmern. Tatsächlich arbeiten in den meisten Ländern Frauen doppelt so viele Stunden als Männer. Christine Gudorf drängt auf folgende minimale Kriterien für eine verantwortbare Ethik der Mutterschaft: Achtung vor dem Recht der Frau, selbst über Heirat, sexuelle Betätigung, Arbeit, Kontrazeption entscheiden zu können; Eröffnung alternativer Rollen für Frauen, eingeschlossen, aber nicht notwendig gefordert, Mutterschaft und mögliche Versorgung von Kindern; Achtung vor der Frau und ihrem Körper und vor sexueller Beziehung als Ausdruck eines gegenseitigen Partnerverhältnisses und nicht eines Herrschaftsverhältnisses; daß Männer die gleiche Verantwortung für Kinderbetreuung, Hausarbeit und finanzielle Unterhaltsleistungen für die Kinder übernehmen; soziale Unterstützung bei der Wahrnehmung der Elternschaft in Form von bezahltem Mutterschaftsurlaub und erschwinglicher Kinderbetreuung; zwangfreier Zugang zu sicherer Kontrazeption für alle

Frauen; soziale Hilfen zur Senkung der Mütter- und Kindersterblichkeit in dem Sinne, daß Maßnahmen zur Bekämpfung der Armut ergriffen werden, welche Mütter und Kinder am härtesten trifft.

Johanna Kohn-Roelin untersucht die komplexen psychologischen, soziologischen und theologischen Dimenionen der Sozialisation von Frauen für ihre Mutterrolle, und dabei weist sie hin auf den Widerspruch zwischen der Anerkennung des Wertes der Mutterschaft durch Gesellschaft und Kirche einerseits und der wirklichen gesellschaftlichen und kirchlichen Stellung konkreter Frauen andererseits. Sie zeigt auf, daß die Idealisierung der Mutter, ein Phänomen des neunzehnten Jahrhunderts, gleichbedeutend war mit der Privatisierung von Liebe und Religion, mit ihrer Verbannung in die Privatsphäre der Familie, wo die Frau mit einer Art von «machtloser Macht» herrschte, während der Vater aus dem Familienleben verschwand. Seine Abwesenheit bedeutete eine gesellschaftliche Verkürzung der Familie, in der die Mutter die Kinder auf streng geschlechtsspezifische Rollen vorbereitete. Die Mädchen fanden das Modell für ihre Zukunft in der Mutter, eine Rolle, die von Gesellschaft und Kirche bestätigt wurde, so wie es auch in dem neuen päpstlichen Rundschreiben über die Frauen geschieht, in dem Frauen zum liebenden Dienst der wirklichen oder geistigen Mutterschaft aufgerufen werden, aber nicht von einer Ordination zum Dienstamt in der Kirche die Rede ist.

Das religiöse Mittelschichtsideal von Mutterschaft schließt einfach berufstätige verheiratete Frauen, lesbische Frauen und alleinstehende Frauen, die Mutterschaft und Arbeit außer Haus auf einen Nenner zu bringen suchen, aus. Feministische Theologie, so argumentiert Johanna Kohn-Roelin, geht *alle* Frauen an, ob sie Mütter sind oder nicht, weil eben jede Frau die Tochter einer Mutter ist. Die Autorin skizziert die Theorie von N. Chodorow über die psychische Reproduktion von Mutterschaft und bietet einige Anregungen betreffs des Problems von Abhängigkeit und Autonomie, wie es sich für die feministisch denkende Tochter stellt. Und sie drängt auf die Entwicklung neuer Rollen für Mutter und Vater, die hinweisen auf die Beziehung zwischen dem Gottesbild und der frühen Erfahrung von Kindern mit ihren Eltern und der Kirche.

Dorry de Beijer untersucht die neuen Reproduktionstechnologien im Licht der patriarchalischen Ideologie und der patriarchalischen Institutionen sowie der feministischen Fragen betreffs der Entscheidungsmöglichkeiten von Frauen. Zeugung von Kindern im Reagenzglas, Leihmutterschaft, genetische Planung und Unfruchtbarkeitskliniken sind die Ergebnisse einer Reproduktionsforschung, die oft auf den Grundraster eines Vaterrechtes gegründet ist, welches das Interesse an körperlicher Unversehrtheit von Frauen ignoriert: Mutterschaft kann in der Ideologie patriarchalischer Herrschaft verkürzt werden auf den Begriff eines passiven Nährbodens zum Zweck des Ausbrütens.

Wenn die neuen Techniken schon befreiend wirken können für Frauen, weil sie ihnen die Möglichkeit, Kinder zu bekommen, eröffnen, so ist es unbedingt wichtig, daß die freie Entscheidung der Frau dazu als notwendige Vorbedingung dafür betrachtet wird. Eine neue Sicht ist gefordert, welche den Aspekt der menschlichen Beziehung, den Aspekt des bloß Körperlichen und den Aspekt der Kreativität zu einem integrierenden Ganzen verbindet aufgrund einer echten Ethik der Achtung vor der Frau und ihrer Nähe und nicht ihrer Distanz zu dem Kind, das sie gebiert.

Mary Condren setzt sich auseinander mit der in verschiedenen Formen in kirchlichen und auch manchen feministischen Theorien anzutreffenden Annahme, Frauen seien von ihrem Wesen her friedlicher als Männer. Sie zeigt auf, daß die historischen Zeugnisse von den Rollen, die Frauen in der Kriegsführung spielen, ambivalent sind. Während in manchen Situationen Frauen gegen den Krieg protestiert haben, haben Frauen nichtsdestoweniger auch in untergeordneten Rollen dem Krieg gedient, vom Dienst als Krankenpflegerinnen bis zum Dienst als Aufseherinnen in Konzentrationslagern. In einigen neueren Situationen haben Frauen auch mit der Waffe in der Hand mitgekämpft. Und Frauen haben immer symbolische Rollen in der Kriegsführung gespielt, als «Vorwand für den Krieg», als diejenigen, welche verteidigt werden müssen, als «des Kriegers Zuflucht und Erquickung», als Beifallspenderinnen oder als opferbereite und stolze Mütter. Daher können Frauen keine «naturgewachsenen Pazifistinnen» sein. Diese Verwicklung von Frauen in das Kriegsgeschehen ist aber eine Tragödie, weil der Krieg das symboli-

sche Kapital schafft für eine patriarchalische Kultur, die das Eigeninteresse der Frauen untergräbt.

Mary Condren behauptet, daß der Kult der Mutterschaft mit seiner Ideologie der Selbstverleugung und geschlechtlichen Unterdrückung Frauen verleitet, die «nationalen Interessen» mit ihren eigenen Interessen zu verwechseln, eben weil er den Mythos weiblicher Machtlosigkeit bestätige. Und diese Machtlosigkeit und Selbstlosigkeit der Frauen hindert sie daran, den politischen Charakter der Kinderaufzucht zu erkennen. Mary Condren erwähnt Forschungsarbeiten, welche die wechselseitige Beziehung zwischen starr definierten Geschlechterrollen und institutioneller Gewalt sowie zwischen weiblichem Selbstverlust und Frauenfeindschaft bei den Söhnen der davon betroffenen Mütter aufweisen. Sie vertritt die Überzeugung, daß der Mythos von der sittlichen Reinheit der Frauen und ihre Verbannung in die Privatsphäre sicherstellt, daß Mütter die Herrschaft über das verlieren, was ihnen am kostbarsten ist, das Leben ihrer Kinder. So müssen Frauen gegenüber der traditionellen Auffassung, daß sie von den Männern und durch den Krieg «geschützt» werden, Verdacht schöpfen und Kritik üben.

Die Rolle, die Frauen beim Friedenstiften spielen können, wird daher nicht aus idealistischen oder theologischen Kategorien wie dem «wahren Wesen der Frau» abzuleiten sein, sondern nur aus der Lebenspraxis von Frauen, aus einem «mütterlichen Denken», das nicht eine ihnen angeborene Tugend ist, sondern eine aktive sittliche Leistung. Die Verbindung des Persönlichen mit dem Politischen wird aus einer Theologie erwachsen, welche die tatsächlichen wechselseitigen Beziehungen zwischen Frauen und Männern und ihre politischen und theologischen Folgen beachtet und achtet.

Der letzte Aufsatz in diesem Teil legt die Verknüpfungen zwischen der Vergewaltigung der Mutter Erde und dem Patriarchat frei. Catharina Halkes untersucht die Beziehung von Mutter Erde zur Ökologie und zum Patriarchat. Sie bietet einen Rückblick auf die alte Auffassung von der Natur als einem bergenden Heim und vergleicht ihn mit dem mechanistischen Denken, welches das neue Verständnis der Natur kennzeichnet. Sie gibt zu bedenken, daß die führende Rolle des Menschen in der Schöpfung nach Gen 1 in einem patriarchalischen Denkraster zur Herrschaft wird, und sie plädiert für die Notwendigkeit einer erneuerten Schöpfungstheologie heute. Diese Theologie würde die kontemplative Dimension des siebenten Schöpfungstages zu neuen Ehren bringen, eine Betrachtungsweise, die auch zum Ausdruck kommt in den von feministischem Denken bevorzugten Konzepten einer wechselseitigen Abhängigkeit und einer Gleichwertigkeit aller Geschöpfe, wonach die Welt als Gottes Leib gesehen wird. Catharina Halkes drängt auf die Überwindung der historischen Epoche der Herrschaft des Patriarchats über Frauen, Natur und Leib, die dann möglich wird, wenn wir in einer wahrhaft humanen und gemeinschaftsorientierten Gesellschaft zu leben lernen. Durch die subersiven neuen Strategien des Protestes derjenigen, die an den Rand gedrängt sind, kann die Immanenz Gottes in unserer Welt wahrgenommen werden.

Das Kapitel über die Verwendung des Wortes Mutterschaft in religiöser Sprache und Symbolik wird eingeleitet durch einen Aufsatz von Marie-Theres Wacker. Sie bietet eine feministische Exegese von Hosea 11 als Antwort auf eine Ideologie des Dienstes und geduldigen Leidens, wie sie von der Generation von Frauen im Alter ihrer Mutter in der Kirche gelebt worden ist. Im Gegensatz zu einem Verständnis des Wortes Gottes (und des menschlichen Wortes *an* Gott) als etwas, was ausschließlich männlich sei, vermittelt ihre Annäherung an das biblische Erbe eine Vorstellung davon, wie die kritische Einsicht einer feministisch denkenden Tochter traditionelle Ideen umformen kann. Sie betrachtet diesen Text der hebräischen Bibel als einen Spiegel der patriarchalischen Situation von heute, in der die politische, wirtschaftliche und sexuelle Macht von Männern sich zu Sexismus, Rassismus und Ausbeutung der dritten Welt durch die Erste Welt auswächst und all dies im Namen des Christengottes gerechtfertigt wurde.

Sie legt dar, daß, obwohl dieser Text von der traditionellen Exegese oft als das Hohelied der Vaterliebe Gottes zu seinem Sohn Israel betrachtet worden ist, das Wort «Vater» darin nirgendwo vorkommt. Christliche Leser lesen allzu schnell eine dieser Passage fremde geistliche oder kirchliche Bedeutung in den Text hinein. Eine feministische Interpretation wirbt für die Einsicht, daß dieser Text nicht von einem strafenden und autoritären Mann-Vater und seinem verlorenen Sohn handelt, sondern eher von Gottes mütterlicher

Sorge und Gottes mütterlichem Kummer um Israel. In Gott gibt es so etwas wie ein Zwiegespräch zwischen Mutter und Vater, ein Zwiegespräch, in dem die mütterliche Seite Gottes das letzte Wort behält. Wenn Marie-Theres Wacker die Folgerungen aus ihrer Interpretation zieht, stellt sie die Verkürzung von Frauen auf Natur und Biologie in Frage und besteht darauf, daß es hier nicht um ein Thema des Blutes geht, sondern um Adoption. Im Symbol Gottes als der Mutter des Mitleidens haben wir auch eine ganz auf die Kreuzesbotschaft passende Analogie. M.-Th. Wacker vertritt die Auffassung, daß Hosea mit dem Symbol Gottes als der Mutter mit dem patriarchalischen Verständnis des Gottes der Macht bricht.

Jane Schabergs Beitrag mit seiner provozierenden Deutung der matthäischen Kindheitserzählung nicht als einer Geschichte von der jungfräulichen Empfängnis, sondern von der Vergewaltigung Mariens und der unehelichen Zeugung Jesu ist eine gute Illustration einer feministischen Deutung des Neuen Testaments. Die Verfasserin vertritt die Meinung, daß sowohl Matthäus als auch Lukas eine mündliche Überlieferung, wonach Jesus auf solche Weise von Maria während der Zeit ihres Verlöbnisses mit Joseph empfangen worden sei, als gesichert angenommen und dann die theologische Interpreation dieses religiösen und kulturellen Skandals als eines von der Macht des Heiligen Geistes gesegneten Geschehens hinzugefügt hätten. Sie untersucht vier Elemente im Text des Matthäus, um ihre Deutung zu untermauern: (1) die Genealogie (in der die Stammütter Tamar, Rahab, Rut und die Frau des Urija alle außerhalb der patriarchalischen Ordnung stehen und in sexuelle Handlungen verwickelt sind, welche die gesellschaftliche Ordnung verletzen und sie selbst in die Gefahr bringen, verurteilt zu werden) sei weit entfernt davon, daß sie ein wunderbares Geschehen behauptete, sondern führe den Leser dazu, das Göttliche als im Menschen verborgen und mit der menschlichen Freiheit verbunden zu betrachten. (2) Die eherechtlichen Zusammenhänge rund um Verlöbnis, Heirat, Vergewaltigung oder Ehebruch genügen zur Erklärung von Josefs Handeln, wenn er als toratreuer oder gerechter Mann Maria in aller Stille in sein Haus aufnimmt und ihr Kind adoptiert. (3) Bei der Rolle des Heiligen Geistes tritt — anders als in der parallelen Literatur — die göttliche Zeugung nicht an die Stelle menschlicher Elternschaft, sondern betont eher Gottes Macht in jedem Leben und in jeder Zeugung. (4) Schließlich folgt noch eine Deutung von Jes 7,14, wo es darum geht, daß eine Frau, die Jungfrau *war,* auf ganz natürliche Weise empfängt; damit wird angedeutet, daß ungeachtet dessen, daß Jesu Ursprung von Schande und Tragik gekennzeichnet *war,* an dem von Gott gewollten Messias Gottes Parteinahme für eine ausgestoßene, bedrohte Frau und ihr Kind sichtbar wurde. Jane Schaberg folgert daraus, daß dieser Text Gottes Handeln inmitten natürlicher Vorgänge, aber außerhalb der patriarchalischen Norm bestätige.

Els Maeckelberghe befaßt sich mit der Adaptierungskraft, welche die Gestalt Mariens, der Jungfrau und Mutter, in der christlichen Überlieferung ausübt. Sie bedient sich dabei nicht nur der Unterscheidung zwischen Erfahrung und Institution, sondern ebenso der Analyse der Geschlechterbesonderheiten. Eine neuere psychoanalytische Theorie, die behauptet, der Marienkult sei aufgrund des Bedürfnisses von Frauen, ihrem geschlechtlichen Verlangen nach dem Vater, ihrem Verlangen, das Kind des Vates zu gebären, entstanden, lehnt sie als androzentrisch ab. Diese Theorie nimmt an, daß es eine ödipale Krisis ebenso bei Mädchen wie bei Jungen gebe. Feministische Forschungen haben jedoch aufgezeigt, daß im Gegensatz dazu, wie Jungen die Krise der Unterscheidung von der Mutter erfahren, für Mädchen die Zugehörigkeit zur Mutter und die Anhänglichkeit an sie zentralere Bedeutung hat.

So ist das institutionelle Bild Mariens, das mit den Händen zölibatärer weißer Männer gemalt ist, wichtig als ein äußeres Objekt für Männer, während Mariens Anziehungskraft für Frauen in der Erfahrung der Zugehörigkeit und der Identifizierung mit ihr liegt. Auf der Ebene der Erfahrung ist Maria für Männer ein äußeres Objekt, das angefüllt wird mit Phantasie, während sie für Frauen sowohl jungfräuliches Vorbild ist wie auch eine Frau mit einem schwierigen Sohn, welche die Schwierigkeiten von Frauen kennt. Sie ist daher für sie eine mütterliche Freundin. Els Maeckelberghe fordert eine von Erfahrung geleitete Deutung Mariens in der Kirche von heute, so daß Maria zu einer der vielen Gesprächspartnerinnen in der Gemeinschaft der Gläubigen werden kann.

Ursula King weitet das Gespräch über die Gestaltung von religiösen Symbolen der Mutterschaft durch einen Beitrag über den Hinduismus aus, eine Tradition, die reich ist an Bildvorstellungen von Göttlich-Weiblichem. Sie betont die Unterschiede einerseits zwischen menschlichen Gestaltungen und der Wirklichkeit des Göttlichen und andererseits zwischen weiblichen Symbolen für das Göttliche und der Idee einer göttlichen Mutterschaft, indem sie eine Skizze zeichnet von den hinduistischen Ideen einer Mutter aller geschaffenen Wesen, die verstanden wird als Mutter Erde oder die Große Mutter. Weniger direkt verbunden mit der Vorstellung von einer physischen Geburt und des Kinderhabens, wird diese Mutter eher als Quelle allen Lebens verstanden, die alle Wesen nährt und im Sein erhält. Der Name «Mutter» ist etwas Heiliges, wenn er auf Indien selbst, auf den Fluß Ganges und auf einzelne Göttinnen angewandt wird. Und die mütterliche Sorge bezieht sich nicht nur auf die physische Nahrung, sondern auch auf geistige Nahrung in Form von Weisheit und Lebensenergie. Während die Große Mutter der Welt einerseits als die Gnädige und Mitleidende, wohlwollende und schöne Nährerin und Beschützerin betrachtet wird, ist sie andererseits auch die Ursache von Tod und Krankheit, erschreckend und furchteinflößend. Diese Polarität wird vor allem sichtbar in der Göttin Kali, welche die «verrückte Mutter» ist, wild und ungezähmt, aber auch gnädig und rettend für die, welche sie verehren.

Ursula King vertritt die Meinung, daß die Anrufung einer göttlichen «Mutter» dann, wenn man sowohl gute als auch böse mütterliche Merkmale in Beziehung bringe zu einer letztgültigen Wirklichkeit, befriedigender sei, als wenn man sich ein ausschließlich positives Muttersymbol schaffe. Die Doppeldeutigkeit der göttlichen Mutterschaft im Hinduismus verweist auf die Unfähigkeit jeder Mutter, dem institutionell errichteten positiven Ideal gerecht zu werden. Kein Kind bleibt abhängig von seiner Mutter, sondern jedes Kind ist dazu bestimmt, sich zu trennen und reife Unabhängigkeit zu gewinnen.

Die Implikationen dieser Symbolik für die christliche Theologie haben ihre Mitte in den vielfältigen Bedeutungen des Muttersymbols. Seine Grenzen liegen darin, daß es nur einen einzigen Aspekt der vielfältigen Möglichkeiten der Existenz einer Frau andeutet. Überdies wirft dieses Symbol das Problem auf, daß es nur Bilder aus dem Bereich der Elternschaft für Gott verwendet, während doch im Leben des Erwachsenen Bilder der Gleichheit und der Wechselseitigkeit und nicht der Abhängigkeit und der Hilflosigkeit benötigt werden.

Im letzten Aufsatz wendet sich Sallie McFague diesen Fragen ausführlicher zu. Sie erforscht die theologischen Möglichkeiten und Grenzen des Muttersymbols für Gott in einem christlichen Kontext. Gegenüber dem Erbe eines männlichen Himmelsgottes, einer patriarchalischen Gestalt, welche die Fruchtbarkeitsgöttinnen verdrängt und alle Dinge hierarchisch und dualistisch ordnet, betont sie die Eignung eines Modells von Gott als Mutter, um damit die wechselseitige Zusammengehörigkeit allen Lebens zu unterstreichen. Wie Ursula King besteht sie darauf, daß mütterliches Bildmaterial nicht sentimental mißverstanden werden darf (Frauen sind nicht «natürlicherweise» die Liebenden, die Tröstenden, die sich selbst Aufopfernden); es sollte auch nicht der Eindruck erweckt werden, daß Frauen, die nicht Mütter sind, keine echten und erfüllt lebenden Frauen wären; oder daß die Menschen ewige Kinder seien, sondern daß sie vielmehr zu erwachsener Verantwortung für die Welt berufen sind. Trotz dieser Qualifikationen kann die Muttersymbolik tiefgreifende Aufmerksamkeit auf den kostbaren und verletztlichen Wert des Lebens als solchen wecken. Der physische Akt des Gebärens mit seinen Elementen Blut, Wasser, Atem, Geschlechtlichkeit und Nahrung bietet mehr innere als äußere Bilder für Gottes Beziehung zu seiner Schöpfung. Die Nahrungssymbolik im Sinn von Nahrung für alle kann über die anthropozentrische Vorstellung hinaus kosmozentrische Vorstellungen ins Blickfeld bringen, welche die ökologische Sensibilität fördern, die wir heute so sehr brauchen.

Sallie McFague zeigt, wie das Muttersymbol die Dualismen Verstand/Leib, Geist/Fleisch, Menschheit/Natur, männlich/weiblich überwindet, da es die Vorstellung in sich schließt, daß die Welt Gottes Leib ist, daß Gott in einem gewissen Sinne leibhaftig ist. Ihr Vorstellungsmodell rückt den radikal auf wechselseitige Abhängigkeit gestimmten Charakter allen Lebens ins Licht, die Notwendigkeit des gerechten Teilens der Menschen untereinander und mit allen anderen Arten von Lebewesen; und es macht dualisti-

sche Hierarchien in einer heutigen christlichen Sicht unmöglich.

Das Heft wird abgeschlossen mit Gregory Baums kritischer Analyse des Schreibens Papst Johannes Pauls II. über «Die Würde der Frau». Baum läßt zwar gelten, daß das Schreiben anerkennt, daß Gott sowohl Vater als auch Mutter ist, daß die Zeugungskraft nicht nur einem Geschlecht zukommt und daß die Beziehung männlich/weiblich nicht patriarchalischer Art, sondern gleichen Rechtes ist, aber er verweist dann darauf hin, daß die wirklichen heutigen Erfahrungen von Frauen nicht angemessen bewertet werden, vor allem was die Präsenz von Frauen im öffentlichen Leben als eines der «Zeichen der Zeit» betrifft. Während Mutterschaft nur ein Aspekt im Leben von Frauen ist, betont Baum die verschiedenartige Vielfalt von Charismen und Berufungen sowohl in der Kirche wie in der Gesellschaft, die Gott heute sowohl Frauen wie Männern zuteil werden läßt.

Dieses CONCILIUM-Heft sucht wieder einmal die Artikulation feministischer Theologie nicht in traditionellen dogmatischen Kategorien anzugehen, sondern mit Hilfe einer kritisch-systemischen Analyse der gesellschaftlich-kulturellen und religiösen Erfahrung von Frauen in einem weltweiten Zusammenhang. Bei der Vorbereitung dieses Heftes entdeckten wir, daß die Erforschung von Mutterschaft als Erfahrung und Institution vielfältige theologische Probleme aufwirft, deren Behandlung nicht mit einem einzigen Heft abgedeckt werden kann. Überdies haben die Schreiberinnen der Beiträge bei der Behandlung ihrer Themen ganz neue Richtungen eingeschlagen und sind bei ihren Ausarbeitungen zu Konsequenzen vorgedrungen, die über unsere Erwartungen hinausgegangen sind. Eine ausführlichere Auswertung der wichtigen Erfahrungen und Themen, welche die vorliegenden Aufsätze nur eben berühren (Rechte der Kinder, die Rechte lesbischer Mütter, sexueller Mißbrauch und Mißhandlung, Mütter im Stand von Sklavinnen, Mütter als Arbeiterinnen, Prostitution und Mutterschaft, Schwiegermütter, Großmütter, Mutterschaft in Gesellschaften der amerikanischen und australischen Urbevölkerungen, die ihr Leben nach dem Grundsatz strenger Geschlechtertrennung organisieren, oder Mutterschaft in prähistorischen mutterrechtlichen Religionen), würde neues Licht auf diesen Themenkreis werfen und zu neuartigen theologischen Annäherungen daran locken. Und wir bedauern sehr, daß in diesem Heft theologische Stimmen aus Asien fehlen, wo die erhofften Beiträge leider nicht zustande kamen.

Mit ihrer aus unterschiedlichen fachlichen Blickwinkeln erstellten Analyse der Mutterschaft als Erfahrung, Institution und Ideologie bieten die vorliegenden Aufsätze nichtsdestoweniger eine reichhaltige Quelle für eine kritische und konstruktive Theologie. Wir hoffen, daß diese feministisch-theologischen Überlegungen die Leser von CONCILIUM überzeugen, daß die Stimmen der Frauen ihren Beitrag leisten müssen bei der Entwicklung jeder Theologie, welche Wahrheit, Befreiung und Wohlsein für alle Menschen verspricht.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

Mutterschaft: Erfahrung und Institution

Ursula Pfäfflin

Die Mutter in der Vaterwelt: Erfahrung und feministische Theorie

Alles menschliche Leben auf dem Planeten wird von Frauen geboren ... Die meisten von uns lernen Liebe und Enttäuschung, Macht und Zartheit zuerst in der Person einer Frau kennen.
Adrienne Rich[1]

«Die Letzte, mit der ich über meine Schwierigkeiten mit meinem Mann sprechen würde, ist meine Mutter», sagte eine Frau vergangene Woche in unserer Gruppe. Eine andere: «Meiner Mutter habe ich diese Woche von meiner Trennung erzählt, und sie war nicht entsetzt; sie hat mich als erwachsene Frau anerkannt.» Sie liest uns eine Tagebuchnotiz vom gleichen Morgen vor, in welcher sie sich durch dieses Erlebnis als von Neuem geboren schildert. Wir treffen uns jede Woche einen Abend lang, um unsere eigene Spiritualität zu entwickeln, die wir schon lange in uns spüren; in den Kirchen, in denen wir aktiv sind, fühlt sich kaum eine mehr mit ihrem Glauben aufgehoben. Mutter Kirche spiegelt die gleiche Ambivalenz wie die eigene Mutter in der Vaterwelt: voll Sehnsucht suchen wir nach ihr; voller Enttäuschung und Zorn kehren wir oft wieder zu uns selbst zurück — Tochter, schon verloren, bevor wir empfangen waren. Die Gruppe jedoch wird allmählich durch viele Unsicherheiten hindurch zu einem Ort, an dem wir der verlorenen Tochter in uns selbst wiederbegegnen und zur Feier beider Anlaß finden: der Tochter und der Mutter in der Frau, die wir sind.

In ihrem Buch «Of Women Born» hat Adrienne Rich als eine der Ersten innerhalb der zweiten Frauenbewegung in diesem Jahrhundert die Bedeutung der Unterscheidung von Muttersein als Erfahrung und Mutterschaft als Institution beschrieben[2]. Inzwischen ist eine Fülle von Literatur und feministischer Theorie vor allem in den Forschungsbereichen der Psychologie, Psychoanalyse, Soziologie, Politologie und Theologie entstanden.

Hier werden in zunehmender Brisanz unter anderem folgende Themen diskutiert: die Geschichte der Mütterlichkeit und heutige Entwicklungen der Familie; die gesellschaftliche Arbeitsteilung zwischen Frauen und Männern und ihre Verknüpfung mit der Unterordnung der Frauen in patriarchalen Strukturen; die unterschiedliche Bewertung von Produktions- und Reproduktionsarbeit und die Mehrfachbelastung moderner Mütter; die weltweite, zunehmende Armut von Frauen und alleinerziehenden Müttern; die steigende Gewalt in Familien und Öffentlichkeit; die erschreckende Zahl von sexuellem Mißbrauch von Mädchen und Frauen von seiten ihrer eigenen Väter, Großväter, Brüder und Ehemänner; die Berechtigung von Empfängnisverhütung, Abtreibung, Sterilisation, Gentechnologie; die katastrophalen Folgen der eskalierten Zerstörung der Natur, des Ursprungs aller Lebewesen; die Frage nach Tochter, Frau und Mutter im Gottesbild und in den kirchlichen Institutionen[3].

Nachdem am Anfang die Analyse der weltweiten Unterdrückung und Ausbeutung der Kraft der Frauen im Mittelpunkt stand, nimmt derzeit die Bewußtmachung der eigenen Macht der Frauen und ihrer Einflußmöglichkeiten immer mehr Raum ein. Können und wollen wir durch das Heraustreten aus dem verordneten Schweigen und das Erheben unserer Stimmen andere, lebensgerechtere Paradigmen in Praxis und Theorie durchsetzen? Diese Frage tangiert schon einen der wesentlichsten Streitpunkte des Diskurses um die Mütterlichkeit seit der ersten Frauenbewegung im 19. Jahrhundert: Sind Frauen von Natur aus anders? Haben wir essentielle weibliche Qualitäten, die sich aus unserem biologischen Frausein ergeben und uns in unserer

Psyche, unserem Körperempfinden, in unserem sozialen Verhalten und Denken von Männern verschieden sein läßt? Die Auffassung scheint die klassischen Argumente der Polarität der andersartigen Naturen von Mann und Frau weiterzutragen, die in Kirche und Gesellschaft zur Unterdrückung der Frauen erfolgreich eingesetzt wurden: Frauen wurde wegen ihrer Gebärfähigkeit und ihres Zyklus eine größere Nähe zur Natur zugeschrieben. Da Materie, Körper, Sexualität und Lust im Laufe der zunehmenden Betonung des Geistes als Bereiche empfunden wurden, die den Menschen an der Verbindung zu Gott hindern und zur Sünde verführen, wurde Frauen gleicherweise der mindere Platz in der Imago Dei zugewiesen — so im theologischen Erbe der Anthropologie Augustins und Thomas' von Aquin. Mit der Geschichte der Kollaboration der Schlange (des Bösen) und Eva (der Urmutter alles Lebendigen) als Verursacherin des erblichen Sündenfalls des Menschen, gab man der frauenabwertenden Biologie und Philosophie der patriarchalen Antike den theologischen Segen. Natürlich wird von Feministinnen dieses Erbe in seiner Interessengebundenheit aufgedeckt und damit seines Gültigkeitsanspruches beraubt. Die neueren Positionen, die z.B. von französischen Feministinnen wie Luce Irigaray und radikalen Philosophinnen wie Mary Daly vertreten werden, gehen davon aus, daß die besonderen Qualitäten der Frauen durch dieses Geschichtsmanöver verdeckt und zerstört worden sind, und nunmehr in einer radikalen Befreiung aus androzentrischen Strukturen neu entstehen — mit einer Weiblichkeit, die erst in Umrissen erfaßt werden kann, die aber gleichwohl schon jetzt ihre schöpferische Kraft zeigt[4]. Demgegenüber vertritt die amerikanische Soziologin Nancy Chodorow die Position, daß Geschlecht keine Wesensdifferenz einschließt. «Unterschiede zwischen den Geschlechtern und die Erfahrung der Unterschiede werden soziologisch und psychologisch geschaffen ebenso wie die Unterschiede zwischen Frauen» (The Psychology, 250)[5]. Hier wird zwischen dem biologischen Geschlecht (sex) und dem kulturell bestimmten Geschlecht (gender) unterschieden. Von daher ist es für sie auch keineswegs selbstverständlich, daß trotz veränderter Ernährungsbedingungen immer noch fast ausschließlich Frauen die Pflege von Säuglingen und Kleinkindern zugewiesen bekommen und übernehmen. Warum ‹muttern› Frauen? Wie entsteht Mütterlichkeit bei heutigen Frauen? Die historische Entwicklung führte, bedingt durch die Veränderung der Arbeitsbedingungen im Kapitalismus, zur Entstehung der isolierten Kernfamilie, in welcher das Muttern immer mehr aus der Verflechtung mit anderen produktiven Tätigkeiten von Frauen und Männern herausgelöst und zur exklusiven Domäne der biologischen Mutter gemacht wurde. Chodorows These ist, daß Mütterlichkeit nicht angeboren oder naturbedingt gegeben ist, sondern daß sie durch soziale, strukturelle Merkmale der Gesellschaft ausgelöst und durch psychologische Prozesse reproduziert wird. «Sex-Gender-Systeme organisieren das biologische und das soziale Geschlecht und die Babies. Eine geschlechtsspezifische Arbeitsteilung, in der die Frauen muttern, organisiert die Babies und trennt die häusliche und private Sphäre. Die heterosexuelle Ehe, die Männern Rechte über die Körper ihrer Frauen und über ihre Kinder verleiht, organisiert das biologische Geschlecht. Gemeinsam organisieren und reproduzieren beide das soziale Geschlecht als eine ungleiche soziale Beziehung» (Chodorow, Das Erbe der Mütter, 19).

Nun sind Frauen in den industrialisierten Ländern heute weitaus zahlreicher in den Arbeitsmarkt eingespannt, haben weitaus größeren Zugang zu Bildung und Ausbildung und zunehmenden Einfluß in Kultur, Kirche und Politik. Warum übernehmen immer noch vorrangig Frauen die Verantwortung für Kinder? Warum entsteht zur Zeit das Phänomen der überbelasteten Frau, der ‹Superfrau›, die Beruf, Haushalt, Partnerschaft und Kinder gleichzeitig schaffen will? Und gleichzeitig suchen Frauen in weitaus größerer Zahl als Männer Beratungsstellen auf oder werden in Kliniken behandelt, weil sie an Depressionen, innerer Leere, Unsicherheit, Schuldgefühlen, Enttäuschungen in Beziehungen, an Kotz-, Freß-, oder Magersucht und an psychosomatischen Beschwerden leiden. Nicht nur Psychotherapeutinnen, sondern auch Theologinnen und Soziologinnen versuchen diese Phänomene durch eine Zusammenschau der sozialen, religiösen und der persönlichen Anteile eines Systems zu erfassen, welches von Anne Wilson-Schaef als das ‹Weiße Männliche System›, von Mirjam Greenspan als patriarchales, kapitalistisches System und von Chodorow und anderen als Sex-Gender-System› bezeichnet wird[6]. Dabei gewinnt immer mehr die Einbezie-

hung klassischer und neuerer psychoanalytischer Theorie und Praxis an Bedeutung, die aus den Erfahrungen von Frauen revidiert und neuformuliert wird.

Auch Chodorow versucht, das Phänomen der Reproduktion der Mütterlichkeit mit Hilfe der vor allem in England entwickelten Theorie der Objekt-Beziehungen (object relations) zu verstehen. Wie Dorothy Dinnerstein hält sie die Tatsache, daß Männer und Frauen ihre allerersten Lebenserfahrungen mit einer Frau machen, für den Ursprungsort der späteren Spaltungen zwischen den Geschlechtern und den Welten von Männern und Frauen. Denn aus dieser frühesten Beziehung entwickeln sich in erster Linie die Einstellungen gegenüber sich selbst und gegenüber der Welt. Die erste Bezugsperson bedeutet für das Neugeborene die Quelle des Überlebens; es hängt von der Befriedigung aller elementaren körperlichen und seelischen Bedürfnisse von dieser Person ab. Ohne die kontinuierliche Präsenz, die Empathie und die Anerkennung wechselnder Bedürfnisse nach Nähe und Distanz kann ein Mädchen oder ein Junge keine Integration der vielen fragmentarischen ersten Erlebnisse und damit kein zusammenhängendes Selbst bilden, das sie später zum Eingehen erwachsener Beziehungen brauchen. Mit dieser ersten Person erleben Mädchen und Jungen also die grundlegenden Erfahrungen ihres Lebens. Diese sind jedoch nicht eindeutig, sondern äußerst ambivalent. Denn jedem Kind werden nicht nur Aufmerksamkeit und Befriedigung, sondern auch Versagungen, Trennungen und ambivalente Haltungen vonseiten der pflegenden Person entgegengebracht; diese ist meist nicht der Vater oder ein Mann, sondern die biologische Mutter oder eine andere Frau, welcher im personalen Bereich eine ungeheure Mächtigkeit ihren Kindern gegenüber zugestanden, im sozial-politischen Bereich jedoch der eindeutige Platz einer Zweitklassigen zugeordnet wird.

Margrit Brückner sieht hier wie Chodorow den Ursprungsort für die spätere Abwehr der Bindungen zur Mutter und deren gesellschaftliche Minderbewertung[7]. «Als früheste Repräsentantin der Welt werden Frauen als ein Stück Natur, als Nichtmensch und Unperson gesehen, als Quelle des Guten und des Bösen, eine Quelle, der jede Frau und jeder Mann ausgeliefert war und bleibt... Die spezifische Form, die die Mütterlichkeit annimmt, ist von Identifikationsprozessen mit der Mutter und dem Wiedererleben der eigenen Kindheit ebenso abhängig wie von sozialen Gegebenheiten. Je ohnmächtiger die gesellschaftliche Position der Mutter ist und je weniger ihr eine eigenständige Rolle zugestanden wird, desto mystischer und irrationaler erscheint die mütterliche Macht dem Kind und der Mutter selbst, desto mehr wird sie Opfer dieser Rolle und macht die Kinder zu ihren Opfern... Das ist ein Zusammenhang, der sicher auch andersherum wirksam ist: Weil die Frauen als Mütter in der Phantasie so mächtig sind, müssen sie in der Gesellschaft ‹kleingehalten› werden«. (Brückner, 135).

Wie Chodorow und Dinnerstein sehen auch Luise Eichenbaum und Susie Orbach die späteren Spaltungen zwischen Männern und Frauen in Zusammenhang damit, daß Jungen und Mädchen ihre ersten Lebenserfahrungen mit einer Frau machen, sehr früh jedoch in gesellschaftliche Rollenbilder gelenkt werden, die nicht nur verschieden, sondern auch gegensätzlich definiert werden[8]. «Als Mütter produzieren Frauen Töchter, die wiederum mütterliche Fähigkeiten und Bedürfnisse — den Wunsch nach einem Kind — haben. Diese Fähigkeiten und Bedürfnisse entstehen in und aus dem Mutter-Tochter-Verhältnis. Im Gegensatz dazu produzieren Frauen als Mütter (und Männer als Nicht-mütter) Söhne, deren mütterliche Fähigkeiten und Bedürfnisse systematisch beschnitten und unterdrückt werden. So werden Männer auf ihre spätere Rolle in der Gesellschaft vorbereitet, die weniger als die der Frauen eine gefühlsmäßige ist» (Chodorow, 15). Das Problem männlicher Kinder ist, daß sie, um sich in ihr Mannsein zu entwickeln, sich von ihrer ersten Liebe differenzieren müssen, da diese eine Frau ist. Der Junge lernt, daß er nicht-weiblich, nicht Mutter ist. So wird Separierung zum wichtigsten Merkmal männlicher Identitätsfindung und führt zur Verleugnung und Abspaltung der als weiblich geltenden Teile und Gefühle: Bedürfnisse nach Beziehung, Gefühle der Abhängigkeit, der Schwäche, der Empathie und Zartheit.

Dagegen bildet sich die Geschlechtsidentität der Mädchen nicht in Unterscheidung, sondern in einem Gefühl der Einheit und Verbundenheit mit der Mutter aus. Ihr Problem ist jedoch, daß sie nicht nur die positiven Erwartungen der Mutter mit ihrer Tochter, sondern zugleich deren Ambivalenz gegenüber ihrem eigenen Ge-

schlecht teilt. «Mütter und Töchter teilen die Geschlechtsidentität, die soziale Rolle und stehen den gleichen sozialen Erwartungen gegenüber. Sie sind beide innerhalb der patriarchalischen Kultur und der Familie Bürgerinnen zweiter Klasse. Durch die Generationen, von der Großmutter zur Mutter und zur Tochter zieht sich ein psychischer Habitus, der seine Wurzeln und Ursachen in der Erfahrung hat, in einer patriarchalischen Kultur weiblichen Geschlechts zu sein. Die sozialen Forderungen nach Nachgiebigkeit, Unterordnung und Passivität verursachen den Frauen viele komplizierten Gefühle. Oft fühlen sich Frauen nicht vollständig, stark oder gut in sich selbst. Sie haben Angst und Schuldgefühle wegen ihrer Sexualität, ihrem Streben nach Selbständigkeit, Zuwendung und Macht» (Eichenbaum/Orbach, 35 und 37). So reproduziert sich durch die übermäßige Anwesenheit der Mutter und der mangelnden Anwesenheit der Väter oder anderer männlicher Betreuer die Mütterlichkeit der Frauen, ihre Idealisierung und gleichzeitige Abwertung, von einer Generation zur nächsten. Eine partnerschaftliche Begegnung von Männern und Frauen wird damit systematisch verhindert, denn die Asymmetrie von privater und öffentlicher Macht bleibt zugleich mit der Institutionalisierung der Mutterschaft bestehen.

Margrit Brückner hat in ihrer Untersuchung über Weiblichkeit und Mißhandlung festgestellt, daß gerade die Frauen am meisten bei mißhandelnden Männern aushalten, die sich am stärksten mit Bildern der Weiblichkeit und Mütterlichkeit identifiziern. «Meine These ist, daß das Phänomen der Gewalt gegen Frauen in der Ehe in engem Zusammenhang mit der Position der Frau in unserer Gesellschaft steht und Frauenmißhandlung eine extreme Konsequenz dieser Position ist, die Frauen gewalttätige Beziehungen erdulden läßt» (Brückner, 11). Sie sieht Kirche und Theologie an der Entstehung solcher destruktiver Zirkel beteiligt, indem sie gesellschaftliche Frauenbilder mit religiöser Symbolik sanktionieren und reale Frauen damit zwischen der Verführerin Eva und der idealisierten Jungfrau Maria gefangen nehmen. Die sehr viel länger als Jahwe verehrte Göttin, die noch alle Ambivalenzen des Lebens von der Geburt über die Feier der Erotik bis zum Gang durch das Todesreich in ihrer dreifachen Gestalt verkörperte, wurde von allen großen Religionen erfolgreich gegenüber dem Einen Allmächtigen Gott zum Verschwinden gebracht und damit alle religiösen Symbolisierungen weiblicher Mächtigkeit und Autonomie in ihrer Vielfalt. Mit der Entrechtung von Frauen und Müttern in der Gesellschaft ging also auch die Abschaffung ihrer eigenen spirituellen Ausdrucksformen einher. Mit anderen betont Brückner jedoch auch, daß wir als Frauen durch unsere Involviertheit in die patriarchalische Struktur unserer Gesellschaft Anteil am dominanten männlichen Verhalten haben und daß allen Frauen wie allen Männern die Fähigkeit zur Gestaltung der Verhältnisse innewohnt. Sie betont, daß es nicht genügt, alte Bilder mit neuen Inhalten zu füllen, sondern daß wir Zeit brauchen, für uns selbst neue Paradigmen und Symbole zu suchen. Dies geschieht derzeit weltweit in kirchlichen und außerkirchlichen Frauengruppierungen und in feministischer Theologie.

Eine wesentliche Forderung von Chodorow, Dinnerstein und Eichenbaum/Orbach ist es, daß Männer gleichwertig in der Kinderbetreuung und Frauen gleichwertig in Beruf und Öffentlichkeit tätig werden; während die Feministinnen, die eine essentielle Verschiedenheit der Frauen annehmen, das Entstehen einer andersartigen, postpatriarchalen Kultur, Politik, Philosophie und Spiritualität zu ihrem Ziel machen. «Die Befreiung der Frauen aus ihrer Diochotomisierung in Körper und Geist, Mütter und Töchter, Heilige und Huren, ein Leben für andere und ein Leben für sich selbst, führt durch die Erkenntnis der eigenen Verwobenheit mit diesem sozialen Arrangement.»

Die Entstehung eines neuen Paradigmas beinhaltet meiner Meinung nach nicht nur die Aufhebung der Spaltungen zwischen Männerwelt und Frauenwelt, sondern auch der bisher noch wenig wahrgenommenen Spaltungen zwischen Frauen aus verschiedenen Kulturen, Klassen, Rassen und Religionen, die unterschiedliche historische Erfahrungen haben, zwischen Karrierefrauen und Arbeiterinnen, zwischen weißen Frauen und afro-amerikanischen, arabischen, hispanischen und asiatischen Frauen. Wenn wir die obengenannte Überzeugung ernst nehmen, daß Kultur und soziale Bedingungen den wesentlichen Einfluß in der Prägung von Weiblichkeit und Mütterlichkeit haben, dann ist es nur konsequent, daß wir uns endlich auf die Suche nach den Schwestern machen, die erst allmählich,

aber sehr deutlich ihre Stimmen erheben. Es ist Zeit, daß wir ihnen zuhören und wahrnehmen, daß die «Gärten unserer Mütter» so verschieden, vielfältig und schöpferisch waren wie auch wir, Töchter, Frauen und Mütter mit unterschiedlichem Erbe, heute[9].

Wir fangen an, zu begreifen, wie tief die Feindseligkeit gegen Frauen in unser eigenes Verhalten eingedrungen ist — gegenüber uns selbst, gegenüber anderen Frauen und gegenüber unseren eigenen Müttern. Hier gibt es viele schmerzhafte Erlebnisse mit uns selbst — auch in der Begegnung mit Frauen, die um die gleichen Ziele kämpfen. Sehnsucht nach Berührung und Enttäuschung über Abgrenzungen kommen auch gegenüber den geistigen, spirituellen und politischen Müttern unserer Tage zum Ausdruck. Noch immer kämpfen wir mit dem Problem der Überforderung. Noch immer ist das Problem der Gleichzeitigkeit von öffentlicher Wirksamkeit, bezahlter Arbeit und Kinderbetreuung nicht auf gesellschaftlicher Ebene gelöst. Gleichzeitig gibt es organisierte Kampagnen gegen Sexualität, Abtreibung und Empfängnisverhütung; Einsparungen im sozialen Bereich drohen, einen Großteil der Möglichkeiten wegzunehmen, die Frauen und Mütter in der zweiten Hälfte dieses Jahrhunderts für sich und ihre Kinder erkämpft haben.

Eine Kampagne für das Leben braucht sicher an keine Mutter von außen herangetragen werden. Sie ist es ja, die Leben gibt und schon immer gegeben hat. Aber die Lebendigkeit Evas wurde zu oft in die Ausschließlichkeit des Gebärens und der Untergebenheit gezwungen, als daß die Deformationen spurlos an uns vorbeigegangen wären. «Der Lebensort der Frau war nicht sauberzuhalten und ist nicht saubergeblieben von den Verheerungen am Menschen, die diese Kultur sich leistet... Die Last weiblicher Geburt liegt vor allem darin, daß die Frau genötigt wird, männliches Machthandeln in seinen vielfältigen Masken zu akzeptieren, männliche Interessen mit weiblichen Mitteln auszuführen. Hier liegt der Kern der Mittäterschaft der Frau.»[10]

Was uns jedoch hilft, ist die Wiederentdeckung unserer Lust zu wissen, zu genießen und zu verändern. Unser Erinnerungsvermögen versetzt uns in Erregung und bringt uns dazu, die Bruchstellen unseres Willens wahrzunehmen, die Ereignisse unserer Entwürdigung zu erkennen und die Fragmente unserer persönlichen und kollektiven Geschichte so zusammenzuwirken, daß wir ein ganz neues Gewebe der verschiedensten Selbste von Frausein entstehen lassen. Die Verbundenheit aller Lebewesen mit Allem, Gegenseitigkeit und Verantwortlichkeit werden zum Leitfaden, der die Textur der Äußerungen von Frauen durchzieht. Zu einem der wichtigsten Symbole der Literatur, Forschung, politischen Organisation und Theologie von Frauen wird das Netzwerk. Die Spinne wird so aus ihrer patriarchalen Verurteilung als bedrohlicher, verstrickender Mutter erlöst und in ihrer Verknüpfung mit einer der ältesten kulturschaffenden Wissenschaften und Künste der Frauen wiedererkannt und benannt: der Spinnerin und Weberin, nicht nur im materiellen Sinne des Erzeugens von überlebenswichtiger Kleidung und Behausung, sondern in der spirituellen Bedeutung der göttlichen Schöpferin und Erhalterin des Mikro- und Makrokosmos. Hier ensteht eine Spiritualität der Zusammengehörigkeit der Differenzen, die geprägt ist von der eigensten Fähigkeit der Mutter, die niemand ihr nehmen kann: ihrer Mächtigkeit zur Transformation.

[1] «All human life on the planet is born of a Woman... most of us first know both love and disappointment, power and tenderness, in the person of a woman.»

[2] A. Rich, Of Woman Born (New York 1976).

[3] N. Chodorow, The Reproduction of Mothering (The Regents of the University of California 1978); Das Erbe der Mütter (München, 1985).

N. Chodorow, Feminism and Difference: Gender, Relation, and Difference in Psychoanalytic Perspective: M.R. Walsh (Hg.), The Psychology of Women (New Haven/London, 1987) 249.

D. Dinnerstein, The Mermaid and the Minotaur (Harper and Row, New York 1976); deutsch: Das Arrangement der Geschlechter (Stuttgart 1979).

U. Pasero/U. Pfäfflin (Hgg.), Neue Mütterlichkeit (Gütersloh 1986).

Ch. Olivier, Les enfants de Jocaste (Paris 1980); deutsch: Jokastes Kinder, Düsseldorf, 1987) 2.

J. Treblicot (Hg.), Mothering: Essays in Feminist Theory, (Rowman and Allanheid, Totowa, 1984).

J. Rijnaarts, Dochters van Lot, (Amsterdam 1987); duetsch: Lots Töchter (Düsseldorf 1988).

C. Keller, *From a Broken Web (Beacon Press, Boston 1986).*

H. Göttner-Abendroth, Das Matriarchat I. Geschichte seiner Erforschung (Stuttgart 1988).

[4] M. Daly, Gyn/Ecology: The Metaethics of Radical Feminism (Beacon Press, Boston 1978); deutsch: Gyn/ökologie (München 1981).

L. Irigaray, Unbewußtes, Frauen, Psychoanalyse. In der Reihe «Internatinale Marxistische Diskussion», Nr. 669 (Merve-Verlag, Berlin 1977).

[5] «Gender differences, and the experience of difference, are socially and psychologically created and situated just as are differences among women.»

[6] A. Wilson Schaef, Women's Reality (Harper and Row, San Francisco 1985) 2.

M. Greenspan, A new Approach to Women and Therapy, (McGraw Hill Book Co., New York, 1983).

[7] M. Brückner, Die Liebe der Frauen. Über Weiblichkeit und Mißhandlung (Frankfurt 1983).

[8] L. Eichenbaum/S. Orbach, Feministische Psychotherapie (München 1984).

[9] L.M. Russell/K. Pui-Lan/A.M. Isasi-Diaz/K.G. Cannon (Hgg.), Inheriting Our Mothers' Gardens (Westminster Press, Philadelphia, 1988).

[10] Chr. Thürmer-Rohr, Männerkultur. Eine Geschichte der Wissensverweigerung: Frankfurter Rundschau vom 25.4.1989, 13.

URSULA PFÄFFLIN

1943 geboren, zwei Kinder. Studium der Theologie und Ausbildung zur Pastoralpsychologin. 1970-1981 Pastorin in Hamburg-Wilhelmsburg. 1981-1986 Assistentin für Praktische Theologie an der Universität Kiel. 1971-1986 Beratung, Gruppen und Stadtteilarbeit, Tagungen und Vorträge in der BRD. 1986-1988 Lehraufträge an den Universitäten Marburg, Heidelberg und Göttingen. 1987-1988 Assistant Professor of Pastoral Care and Counseling am Bethany Theological Seminary, Chicago. Seit 1988 Assistant Professor of Pastoral Care and Counseling am Christian Theological Seminary, Indianapolis. Veröffentlichungen: (Zus. mit Ursula Pasero, Hgg.:) Neue Mütterlichkeit (Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 1986); Pastoralpsychologische Aspekte feministischer Seelsorge und Beratung: Wege zum Menschen 39 (Mai / Juni 1987) 226-35; Psychologie und Spiritualität: Maria Kassel (Hg.), Feministische Theologie (Kreuzverlag, Stuttgart) Anschrift: 440 W. 44th Street, Indianapolis Ind. 46208, USA.

Mercy Amba Oduyoye

Armut und Mutterschaft

Mutter

Die Nebeneinanderstellung von Armut und Mutterschaft ist so seltsam, daß sie fast beleidigend ist — vorausgesetzt, diese Antwort ist das Ergebnis einer Sozialisation und kann als die Verinnerlichung domestizierender kultureller Normen zurückgewiesen werden. In diesem Beitrag möchte ich weder diese Fragestellung erörtern, noch auf die wirtschaftlichen Diskussionen eingehen, die das Thema Mutterschaft mit Bevölkerungswachstumskontrolle und den Debatten über Abtreibung, Familienplanung und verantwortete Elternschaft verbinden. All dies betrifft nicht nur Frauen, sondern Männer ebenfalls. Ich will sie daher nicht mit Mutterschaft in Verbindung setzen. Was ich anbiete, ist ein Zeugnis, das — so glaube ich — in den Seelen vieler Afrikanerinnen Resonanz finden wird.

Ich bin Ghanesin und Mitglied der Stammes- und Sprachgruppe der Akan, und meine beiden Eltern und deren Eltern gehören demzufolge zu mutterzentrierten Stämmen. Mein politischer und wirtschaftlicher Status hängt in den Strukturen der Akan davon ab, wer meine Mutter ist. Ich bin, die ich bin, aufgrund dessen, wer meine Mutter ist. Ich habe keine leiblichen Kinder, aber ich bin das erste der neun Kinder meiner Eltern. Jede Akan-Tochter wird Ihnen erklären, was das heißt. Ich habe die Mutterschaft noch nicht erlebt, aber ich weiß, was «Muttersein» bedeutet. Ich habe meine Mutter durch ihre Mutterschaft hindurch begleitet. Die Mutterschaft hat meine Mutter nicht arm gemacht. *Meine Mutter ist reich.* Sie hat eine Gemeinschaft von Menschen, deren Freuden und Sorgen die ihren sind. Ich bin reich, weil ich zu dieser Gemeinschaft gehöre und in ihr einen besonderen Platz innehabe. Ich bin nicht Mutter, aber ich habe Kinder.

In vielen Ohren klingt das volkstümlich, wie eine Glorifizierung einer Kultur oder wie eine Sublimierung von Instinkten, wie viele solcher Erklärungen lauten. Für mich ist das Leben. Die unten aufgeführten Sprichwörter der Akan sind kein leeres Gerede, sondern die Mitte der Weisheit, aus der heraus die Akan heute leben, und sie können sogar Richtschnur sein für die Verwaltung der politischen Größe, die «Ghana» heißt. Muttersein ist eine religiöse Pflicht. Es ist ungefähr das, was ein gutes soziopolitisches System

sein sollte, damit die dem Staat anvertrauten Menschen zu ihrer vollen Menschlichkeit kommen — dazu erzogen, für sich, für die anderen und die Umgebung Sorge zu tragen. Für die Akan sowie für viele andere afrikanische Völker ist all dies in der biologischen Mutterschaft verkörpert. Ein Sprichwort sagt: «Wenn Du eine Henne fängst, sind ihre Küken leicht zu sammeln.»

Wenn die mütterliche Zuwendung fehlt oder unzureichend ist, sind Kinder schutzlos und oft gestört. Ein anderes Sprichwort drückt es noch emphatischer aus: «Wenn die Mutter nicht mehr da ist, existiert der Clan nicht mehr.» In diesem gesellschaftlichen System ist es die Gegenwart der Mutter, die die Akanfamilie zusammenhält. «Ein Kind mag dem Vater ähnlich sein, aber es gehört zur Mutter.» Angesichts solch einer hohen Bewertung der *leiblichen* Mutterschaft und der mütterlichen Zuwendung (engl. «mothering» meint hier eine nicht zwangsläufig verwandtschaftliche, aber dennoch mütterliche Grundhaltung, ähnlich dem deutschen «Bemuttern», aber ohne pejorativen Hintergrund. Anmerkung d. Übers.) als Ursprung menschlicher Beziehungen und als Organisation der menschlichen Gemeinschaft, wird die Assoziation von Mutterschaft und Armut einer sehr sorgfältigen und detaillierten Begründung bedürfen. Biologisches oder sonstiges Muttersein erfordert ein Leben des Loslassens, eine Bereitschaft, den Besitz zu teilen und mit Verständnis anzunehmen, was die anderen zum Wohl der Gemeinschaft anbieten.

Es gibt verschiedene Volkssagen von Hungerszeiten, welche die Opfer beschreiben, die Mütter erbrachten, um ihre Kinder zu retten, und viele Sprichwörter, die in wenigen Worten herauskristallisieren, was die Mutterschaft von Frauen verlangt. «Die Schildkröte hat keine Brüste, aber sie ernährt ihre Kinder.» «Wie unbequem auch immer der Weg zum Nest sein mag — die Henne wird zu ihren Eiern gelangen.» Daher erfüllen Frauen in Afrika die Mutterschaft gegen jede Aussicht auf Erfolg. Die Qualität eines Gefühls der Pflicht, Erfüllung und Vollendung, das mit dem Ziel, eine andere Person Mensch werden zu sehen, zusammengehen muß, kann nicht mit Armut im Verständnis des Wertes der Menschlichkeit assoziiert werden. Sie kann ausgeübt werden im äußersten Mangel an materiellen Mitteln, und es ist umso verwunderlicher, daß Frauen weiterhin Mutter werden. Man findet bei afrikanischen Frauen schwerlich die bewußte Entscheidung zur Kinderlosigkeit, und am fernsten liegt es unserem Verständnis vom Leben, diese Entscheidung aus wirtschaftlichen Gründen zu treffen.

Der Nachteil der Mutterschaft

Es sind die dramatischen Veränderungen der wirtschaftlichen Lebensgrundlage in Afrika, die zu der Assoziation von Frauen mit Armut geführt haben. Das System macht Frauen arm, indem es sie vorsätzlich von dem ausschließt, was Wohlstand erzeugt. Mütter fallen leicht dem neuen Ansatz öffentlichen Lebens, der individualistischer und wettkampfartiger ist, zum Opfer. Als man Kinder als zur ganzen Familie, ja sogar zur ganzen Gemeinschaft zugehörig betrachtete, war Armut nicht notwendig das Ergebnis von Kinder-Haben. Heute kann es ein Grund sein. Wenn eine Nation ihre Bürger so behandelt wie eine Mutter ihre Kinder, sind Erziehung, Gesundheit und Wohlfahrt der Kinder im nationalen Budget enthalten und werden Mütter als Mitwirkende an den «Vermögenswerten» der Nation behandelt. Was ist ein Volk ohne die Menschen, die es groß machen? Es scheint eine so banale Beobachtung zu sein, aber Kinder «gehören» nicht nur den Eltern — Kinder sind «Besitz» des ganzen Volks. Armut wird mit Mutterschaft zusammengebracht, wenn Frauen vom Staat, von der Religion und von der Kultur dafür bestraft werden, Mutter zu werden. In Kulturen, die das afrikanische Konzept von Familie und «mothering» nicht verstehen, wird eine Frau, die ihre traditionelle Verantwortung des Mutterseins erfüllt — einschließlich der finanziellen Verantwortlichkeit für Kinder der Familie, sogar für die Kinder ihrer Mutter —, durch die westliche Vorstellung von Adoption benachteiligt. Sie wird als «Single» eingestuft, obwohl ihr Haus voller Menschen ist, die ernährt und geliebt werden wollen. Das Überleben dieser Kinder hängt von ihrem Arbeitseifer ab, und das hat nichts mit «Biologie» zu tun. Aber es ist ein unerläßlicher Aspekt des Mutterseins, daß menschliches Leben human und kreativ sein muß, um zur menschlichen Gemeinschaft zu werden.

In manchen westlichen Gesellschaften werden Frauen mit Kindern, die nicht an einen Mann gebunden sind, auf alle erdenkliche Weise benach-

teiligt, während in anderen Gesellschaften Frauen beweisen müssen, daß sie keinen Mann haben, um für ihre Kinder staatliche Unterstützung zu bekommen. Das Kriterium ist nicht die Wohlfahrt von Frauen und Kindern, sondern deren Beziehung zu den androzentrischen Gesetzen, durch die der größte Teil der Menschheit verwaltet und regiert wird. Diese androzentrischen gesetzlichen Maßgaben haben Schwierigkeiten, Mütter als Familienvorstand anzuerkennen, und versuchen bloß, Bezeichnungen wie «alleinstehende Mütter» zu erfinden, um damit zu suggerieren, diese befänden sich jenseits der Norm, sich nämlich einer männlichen Autorität unterzuordnen. In Afrika gibt es keine alleinstehenden Eltern, Männer oder Frauen, weil solche Personen als in der afrikanischen Familie integriert angesehen werden. Familien, denen in heutiger Zeit Frauen vorstehen, sind durch die Notsituationen von Migranten entstanden, die von den Gesetzen der Länder, wo sie arbeiten und Steuern zahlen, daran gehindert werden, selbst die ihnen Nächststehenden, Ehefrau und Kinder, nachzuholen.

In Afrika resultieren die Kriegswirren, die Zerstörungen durch Naturkatastrophen und ökonomische und politische Mißwirtschaft oft in der Zerrüttung ganzer Kommunen und bringen Frauen unweigerlich in die Situation, ihre Kinder allein und eigenständig zu erziehen. Staaten- und heimatlos kämpfen sie, um für die Menschen zu sorgen, die mit ihnen zusammen überlebt haben. Die Weltwirtschaftsordnung, die von einer Hierarchie geleitet wird, ist fähig, die Augen für bestimmte «Kategorien» von Menschen, die als unwesentlich betrachtet werden, zu verschließen. Da gibt es Menschen, deren Wohlergehen einzig von ihnen selbst abhängt, aber deren Arbeit — wenn sie sie verkaufen können — mit derart niedrigen Löhnen bezahlt wird, daß sie ihr Leben davon nicht bestreiten können. Die Gehälter werden dadurch bestimmt, wie hoch die Schulden sind, die ihre Regierungen zahlen müssen, welche strukturellen Regulierungen vorgenommen werden und wie entschieden die Regierungen sind, die halsabschneiderischen Kreditzinsen zu bezahlen, die sie von den Darlehen gewährenden Ländern geliehen haben, um damit die Brutstätten der «Experten» und «Ratgeber» derselben Länder zu bereichern. Die ganze Familie leidet, aber die traditionelle Erwartung, daß Frauen weiterhin fürsorglich und mitfühlend sein werden, auferlegt die Last der Situation den Frauen. Sie geben, bis sie nichts mehr außer ihrer Armut teilen können.

Die Verarmung von Frauen

Die Verarmung von Frauen in Afrika ist ein Aspekt der Verarmung der Dritten Welt, der ungenannt oder unbekannt geblieben ist, bis Frauen sich selbst zu Wort meldeten. Mit welcher Armut auch immer Frauen als Mütter kämpfen, kann nicht verstanden werden ohne Berücksichtigung der wirklichen Gründe für die Entstehung der Armut, der Gewalt, der Unfähigkeit, die Entscheidungen, die das eigene Leben bestimmen, zu beeinflussen.

Wissen ist Macht, und Frauen werden darüber unwissend gehalten, wie und welche politischen, militärischen und wirtschaftlichen Vereinbarungen erreicht werden. Frauen werden nicht darüber informiert, welche Medikamente sie nehmen oder nehmen müssen, was sie ihrem eigenen Körper oder der Umwelt antun. Die Ursprünge und Herstellungsprozesse des Essens, das sie kochen und ihren Familien vorsetzen, sind oft nicht offengelegt, und wenn doch, werden das wirtschaftliche und politische Milieu der Hersteller nicht bekannt gemacht. Selbst wenn die landwirtschaftlichen und industriellen Verfahren Frauen einbeziehen, bleiben sie draußen, am Rand der tatsächlichen Entscheidungen; sind sie bloße Landarbeiterinnen und «Roboter» an Fließbändern. Das «Warum» und «Wozu» wird Frauen nicht bekanntgegeben. Warum sonst würden Frauen sich der radioaktiven Strahlung, Depo Provera, geschlechtlicher Selektion und anderen Gefahren heutiger Fortpflanzungstechnik und Gentechnologie aussetzen, die ihre Körper angreifen und verletzen und daher — durch eine Behandlung als Forschungs- und Experimentierobjekte — ihr Gefühl der Persönlichkeit verarmen lassen? In den meisten Ländern sind es die Frauen, die in dieser Gentechnologie ausgebeutet werden.

In Afrika ist die sozio-kulturelle Verarmung offensichtlicher, da die westliche Technologiekultur ihren Anspruch verstärkt, *die* humane Kultur zu sein, und ihre Normen von Gesetz und Ethik dem Rest der Welt auferlegt. Frauen in Afrika fallen nicht unter die Kategorie der Unterbeschäftigten, eher schon sind sie überbeschäftigt zu nennen, da niemand die 40-Stunden-

Woche fordern kann. Daß sie unterbezahlt werden, wie eine Statistik es für Frauen weltweit festgestellt hat, muß nicht diskutiert werden, aber zusätzlich kommt das Phänomen hinzu, daß es als selbstverständlich angesehen wird, daß ihre Arbeit nicht in die Statistiken der nationalen Produktion eingeht. Ihre Arbeit bleibt undokumentiert, und daher werden Frauen in der heutigen Betrachtungsweise von Regierungsausgaben unter den Produzierenden nicht aufgeführt und folglich nicht als berechtigt anerkannt, Sozialleistungen in Anspruch zu nehmen. Wenn man von der Verarmung der Frauen in Afrika spricht, bezieht man sich dabei auf Personen, die mit ihrer physischen Arbeit gerade genug Unterhalt für sich und ihre Familien verdienen, die aber so nicht länger zurechtkommen, weil der Marktwert ihrer Produkte gefallen ist oder das Land, das sie bebauen, von der Regierung enteignet wurde oder von Leuten mit dem «großen Geld» für «gewinnbringendere» Unternehmen erworben wurde.

Von diesen «Profit»quellen profitieren die Frauen in Afrika nicht, und die durch die internationale wirtschaftliche Ungerechtigkeit verarmten Staaten haben nicht mehr die Mittel, den Frauen Wohlfahrtshilfe zu leisten, so daß sie dadurch umso ärmer werden.

In Westafrika haben die Frauen ihre traditionellen wirtschaftlichen Aktivitäten wie Landbebauung, Nahrungsverarbeitung zur «Fast Food»-Herstellung, Markthandel mit Gebrauchsartikeln und Handel über große Entfernungen hinweg beibehalten als Gegenstück zu westlichen wirtschaftlichen Institutionen, die die Arbeit der westafrikanischen Männer im «modernen Sektor» ganz in Anspruch nahmen. Die Fortentwicklung der Frauen in Westafrika ist dieser Linie gefolgt, und mehr und mehr wurden Tätigkeiten geschaffen, die ein zusätzliches Einkommen garantierten. Die wirtschaftliche Verarmung der Frauen hat zu einer plötzlichen Kreativitätsentfaltung in der Entwicklung häuslicher Überlebensstrategien geführt. Die Kreativität in diesem Bereich wird von der Hoffnung genährt, daß sich die Situation zum Besseren wenden möge.

Auf der Ebene traditioneller kultureller Ansprüche jedoch hat sich wenig verändert, und es scheint wenig Hoffnung auf Veränderungen zu geben, die eine für die Frauen ehrenvolle Situation wiederherstellen und die die kulturellen Hindernisse, welche der menschlichen Erfüllung der Frauen im Wege stehen, beseitigen. Die Verarmung der Frauen, die aus den gemeinsamen Einwirkungen des abendländischen Christentums und der islamischen, arabischen und afrikanischen Kulturen resultiert, wird immer noch übersehen. Im Widerstreit kultureller Werte haben die Kultur und Wohlfahrt der Frauen immer den zweiten Platz eingenommen. Die wirklichen Wurzeln der gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Verarmung von Frauen müssen in der materialistischen westlichen Kultur mit ihren androzentrischen Gesetzen und Perspektiven gesucht werden, denn sie verstärken wiederum die afrikanischen, und zusammengenommen unterdrücken sie die Wohlfahrt der Frauen und schließen sie oft von den Maßnahmen der Sozialgesetzgebung aus.

In Diskussionen über den Bevölkerungsbestand habe ich oft Äußerungen gehört, die dahin tendieren zu unterstellen, daß nur afrikanische und andere südliche Kulturen den Wert von Kindern hochschätzen und die Verpflichtung, für sie Sorge zu tragen, den Frauen auferlegen (verheirateten Frauen, d.h. Frauen, deren Verbindung mit Männern gesellschaftlich legitimiert ist). Dies ist aber nicht der Fall, denn die Biotechnologie, welche Leihmutterschaft und Invitrofertilisation ermöglicht, beginnt, in eine ganz andere Richtung zu weisen. Überall sind Männer in der Lage, von ihren Frauen Babies zu verlangen, statt eines, das keine Eltern hat, zu adoptieren und zu «bemuttern». Wissenschaftler nutzen Frauenkörper für diese Experimente aus, die Geldmittel erfordern, welche die Männer nicht einmal zu einem Bruchteil aufbringen können. Es gibt Fälle außerhalb Afrikas, wo Mütter von den Ehemännern ihres Grundbesitzes beraubt und dann mit ihren Kindern hinausgeworfen wurden, so daß sie sich allein durchs Leben schlagen müssen. Das Sprichwort der Asante *eba a eka oni* — wenn etwas passiert (d.h. wenn sich die Kinder in die Nesseln setzen), betrifft es die Mutter — läßt sich in vielen Kulturen veranschaulichen.

Die androzentrische Welt braucht einen dauernden Zufluß von Menschen, um patriarchalische Namen oder andere Namensysteme zu überliefern. Die androzentrische Welt braucht Kinder, die geboren werden und zu Bürgern erzogen werden, die sogar ihr eigenes Leben für das Land hingeben würden. Diese androzentrische Welt erwartet von Frauen, Erzeugerinnen der

Menschen zu sein, aber die Erfahrung der Frauen ist, daß ihre eigene Entwicklung und Auffassung von Menschlichkeit und menschlicher Gemeinschaft beiseite gestellt werden muß, damit sie «gute Frauen», die dem System dienen, sind. Materielle und wirtschaftliche Armut sind die Erfahrung vieler Frauen. Materielle und wirtschaftliche Armut sind die Erfahrung vieler Mütter. Was letzteres gänzlich unakzeptabel macht, ist, daß das System oft die Väter vor der Armut, die mit ihrer Vaterschaft assoziiert werden könnte, schützt.

Ein Kind gehört zur Mutter

Die mutterzentrierten Asante, die sagen, ein Kind gehört zur Mutter, sagen außerdem: Das Kind gehört der Mutter, bis es geboren ist, dann untersteht sein Wohlergehen der Verantwortung der Gemeinschaft. Das Mutter-Werden aber wird von der Gemeinschaft beschützt. Ihr wird durch Tabus geholfen, die eine ungefährliche Geburt sicherstellen und die Gesundheit der Mutter garantieren. Die Unfähigkeit, diese alte Weisheit in sozio-ökonomische Begriffe zu transformieren, weist auf die Wurzel der wirtschaftlichen Verarmung von Frauen hin. Die Verarmung von Müttern ist daher ein Anzeichen für das Unvermögen humangesellschaftlichen Denkens, unsere technologische Entwicklung ihm anzupassen. Menschliche Beziehungen und die Entwicklung der Normen für gemeinschaftliches Leben hinken hinter den wirtschaftlichen Systemen her. Frauen sind dieser menschlichen Armut des Geistes zum Opfer gefallen, welche die Menschen dem Profit und den Interessen der Produktion unterordnet. In der Hierarchie menschlicher Bedürfnisse hat die Fortpflanzung der menschlichen Art eine sehr niedrige Priorität, und folglich wird die Mutterschaft nicht hochgeschätzt. Staaten und andere Institutionen haben keinen Weg des «Mutterseins» für die menschliche Gemeinschaft gefunden; nur Frauen und leibliche Mütter sehen weiterhin das Mutter-Sein als eine heilige Pflicht für die Menschheit an. Obwohl sie arm sind, machen Frauen ihre Gemeinschaften reich, sie garantieren das Überleben ihrer Familien trotz aller Nachteile. Die zahlreichen Fernsehbilder von hungernden Müttern und Müttern auf der Flucht dokumentieren diese Geschichte viel lebendiger als Worte.

Die Ordnung Gottes

In seinem Entwurf, wie die Schätze der Erde verwaltet werden könnten, damit die ganze Schöpfung durch sie ernährt würde, war Gott von Anfang an großzügig. Am Anfang war alles gut, weil alles von Gott kam. Am Anfang wurde die gegenseitige Abhängigkeit aller Geschöpfe begründet, und es gab keine «Übertretungen» und Übertreter, weil alle nur das besaßen, was zum Überleben notwendig war, und keiner ausgenutzt wurde oder sich so fühlte. In der menschlichen Geschichte mag man wenige solcher Gemeinschaften finden.

Die Ausbeutung der Menschen untereinander ist nur durch die Ausbeutung der übrigen Natur vorwärtsgeschritten. Die Ausbeutung der Frauen durch die menschliche Gemeinschaft spiegelt sich in der Ausbeutung der mütterlichen Menschenliebe in den Familien oder in der Gesellschaft durch Regeln und gesetzliche Maßnahmen. Worauf wir unser Augenmerk lenken müssen, ist die Armut des menschlichen Geistes, der zweierlei ignoriert: das Menschsein der Frauen als Personen, geschaffen nach dem Bilde Gottes, und das Menschsein der Mütter als Mitschöpferinnen Gottes und als Nachahmerinnen der göttlichen Verwaltung und Behandlung der Schöpfung.

In der Haushaltung einer Mutter rangieren erfülltes Leben und Wohlergehen der anderen vor dem eigenen. Die Ungerechtigkeit gegenüber Müttern entsteht aus der Wirtschaftsverwaltung, die nicht für Komfort und Wohlergehen einer Mutter über ihre Bedürfnisse als Kindergebärerin hinaus sorgt. Selbst dann, wenn überhaupt etwas dieser Art getan wird, wird alles um des Kindes willen getan. Sind Mütter Menschen um ihrer selbst willen, oder kümmert man sich nur insofern um sie, als sie die biologische Funktion des Kindergebärens erfüllen? Die Ungerechtigkeit, die Frauen allgemein und Müttern insbesondere angetan wird, ist oft beschrieben worden als die Ungerechtigkeit, die wir der kommenden Generation durch unsere mutwillige Ausbeutung der Erde zufügen.

Indem die Verordnungen von Weltbank und Internationalem Währungsfond tiefer in die Wirtschaft der Dritten Welt eingreifen, wird das Bild der Armut klarer und klarer. Wenn ein armes Land mehr in schon reiche Länder exportieren muß, nimmt es sich Land von den Armen,

besonders von den Frauen, um anzubauen, was der Norden braucht, und nicht das, was Mütter im Süden brauchen, um ihre Kinder zu ernähren. Wenn Regierungen die Ausgaben beschneiden, Schulgeld und Gesundheitsfürsorge auf die Familien zurückfallen, und alle dreimal soviel arbeiten, nur um die Kinder zu ernähren — dann essen die Mütter als letzte. Wenn Löhne und Gehälter eingefroren werden, so daß ein Monatsverdienst nur für das Essen für fünf Tage reicht, dann essen die Ehemänner und Kinder als erste.

Wenn Ausländer ihre Anlagenwerte kaufen, um sie in «produktivere» Unternehmen zu stecken, bauen sie an für den Export, weben und nähen sie für den Export, montieren sie für den Export und beschäftigten Männer, junge Frauen, ältere Frauen und zuletzt auch Frauen mit Kindern — und alle bekommen ungerechte Löhne gezahlt, die keinen Vergleich mit den Transportkosten und steigenden Lebensmittelpreisen aushalten.

Die kinderfeindliche Ökonomie des Nordens wird dem Süden gepredigt: durch diese wirtschaftlichen Maßnahmen, und ziemlich offenkundig, seit in mindestens einem afrikanischen Land junge Frauen nur dann eine Einstellung im öffentlichen Sektor bekommen können, wenn sie beweisen können, daß sie die Anti-Baby-Pille nehmen. Die Botschaft lautet also: Liebes, wenn Du nicht arm sein oder werden möchtest, dann werde nicht Mutter. In Gottes Ordnung ist der Mensch ein notwendiger und integrierender Bestandteil. Gott übergab die Verwaltung der Erde den Wesen der Erde, die Gott geschaffen hat. Verwalten ist Ausbeuten geworden, außer wenn Mütter es tun. Um das Überleben der Menschen, deren Wohlbefinden von ihr abhängt, zu meistern, gibt eine Mutter ihre gesamten dürftigen Einkünfte her, geht zusätzlich arbeiten oder gibt die Lohnarbeit auf, wenn sie zu Hause gebraucht wird.

In Afrika werden die Frauen alle diese Dinge und noch mehr weiterhin tun, um Mutter zu sein. Vielleicht können sie nicht viele Kinder haben und damit die Erde bevölkern, aber die vorsätzliche Entscheidung gegen ein Kind ist keine Alternative. Die Lösung liegt in der besseren Verwaltung der Schöpfung, der Erde, der menschlichen Gemeinschaft, der Nation und des Heims durch sowohl Frauen und Männer, Reiche und Arme, Norden und Süden. Die wachsende Verarmung der menschlichen Gemeinschaften im Süden kann nicht dadurch rückgängig gemacht werden, daß man die Aufmerksamkeit auf die Mutterschaft lenkt. Mütter in Afrika kennen die Armut, aber die Lösung ist für sie eine Herausforderung, auf die sie in innovativen Weisen antworten. Das Überleben der Menschheit liegt in der menschlichen Verantwortung nicht nur der Mütter. Mutterschaft gibt uns allen die Sicherheit des Überlebens. Mütter sollen nicht nur geehrt, sondern bevollmächtigt werden.

Aus dem Englischen übersetzt von Astrid Dehé

MERCY AMBA ODOUYOYE

Evangelisch-methodistische Christin aus Ghana. Studierte Theologie an der University of Ghana und der Universität Cambridge. War teils in der ökumenischen Jugendarbeit und teils im Lehramt tätig. 1974–1986 war sie Senior Lecturer am Department of Religious Studies der Universität Ibadan in Nigeria. Gleichzeitig war sie Herausgeberin der Zeitschrift dieses Departments, ORITA. Außerdem war sie Gastdozentin bei Seminaren in Afrika und in den Vereinigten Staaten von Amerika. Sie arbeitet in Forschung und Publikationen zu den Themen afrikanisches Christentum, christliche Theologie und feministische Bewegung in Afrika. Derzeit arbeitet sie beim Ökumenischen Rat der Kirchen in Genf als Deputierte Generalsekretärin und Stabsmoderatorin der Programmeinheit «Bildung, Erziehung und Erneuerung». Veröffentlichungen: Hearing and Knowing. A Theological Reflection on Christianity in Africa (Orbis Books); Beiträge zum Thema «Christentum in Afrika» in ökumenischen Zeitschriften und wissenschaftlichen Zeitschriften in Afrika. Anschrift: 29, Avenue de Vaudagne, CH-1217 Meyrin 1, Genève, Schweiz.

Marie-Thérèse van Lunen Chenu

Christliche Mutterschaft im Kreuzfeuer von Sexualität und Generationswechsel

Unser Familienleben — wir sind zu siebt: fünf zwischen 1957 und 1964 geborene Kinder mit ihren mehr oder weniger gleichaltrigen Freunden und Freundinnen um sie herum und wir Eltern — ist ein wahrer Mikrokosmos aller möglichen Einwände, Fragestellungen, ja Infragestellungen und Wertverschiebungen gewesen und bleibt es. Das ist nicht verwunderlich. Die Zeit war reich an Veränderungen und Debatten. Es ging um Demokratie, um die Humanwissenschaften, um das leidenschaftliche Streben nach einer erneuerten Ethik für alle zwischenmenschlichen Beziehungen. Neue Möglichkeiten lagen für diese Ethik bereit, wie etwa die Empfängnisverhütung für eine verantwortliche Elternschaft. In all das hinein gehört die feministische Bewegung als Ursache und Folge[1]. Zur gleichen Zeit ballten sich solche Debatten aber auch in der katholischen Kirche zusammen. Sie führten dazu, daß die Gläubigen selbst im Namen ihrer eigenen Glaubenserfahrung hinsichtlich dreier brennender Fragen zur offiziellen kirchlichen Lehre eine andere Stellung bezogen: zur «Sexualmoral», zum Priesteramt und zur kirchlichen Einschätzung der Frau.

Ich möchte auf den folgenden Seiten versuchen, meine Erfahrung als katholische Mutter einzubringen, auch wenn dabei einige persönliche Berichte mit einfließen. Ich möchte sprechen als eine Mutter, die nach und nach zur Einsicht kam, daß diese Debatten ganz besonders ihre eigene Identität oder doch deren tiefeingewurzeltes, im Schoß der Familie aufgeblühtes Verhaltensmuster angingen. Es wird noch heute von der institutionellen Kirche verteidigt; um den Preis welcher Verzerrungen, davon wird später die Rede sein.

Wie tief diese Erfahrung der Mutterschaft im Anderswo und im Anderssein der Generationen und der Geschlechter verankert ist, das läßt sich unschwer erkennen. Im trächtigen Schmelztiegel der «Weitergabe» des Lebens erfährt der Mensch, wieviel er mit sich und in sich trägt: eingewurzelte Reichtümer, die weiterzugeben man sich für fähig hält, tiefinnen Gelagertes, das, wie man meint, an die nächste Generation übermittelt werden muß, Anhänglichkeit an das Vergangene sodann und Heimweh nach dem Gewesenen, Mangelempfinden und Bedauern, Schuldigkeit und Schuldgefühle. Aus ihnen allen entstehen unsere Phantasmen, ob wir nun Männer oder Frauen sind; *der* Vater, *die* Mutter, *das* Kind und — je bessere!

Mehr als andere war unsere Generation dem Widerspruch der Jugend ausgesetzt. Dieser jungen Generation stand nicht mehr der ehemals wirksame Schutzwall der Eltern, der autoritären Systeme und der festliegenden Sinnbezüge im Wege. Sehr früh schon zeigten unsere Kinder einen «heiligen» Abscheu vor dem Block geschlossener und einander ablösender Mächte, auch wenn sie uns Eheleute mit ihrer eigenen glücklichen Erfahrung beschenkten und die Chance gegenseitiger Liebe durchaus zu schätzen wußten. Da sie uns Eltern und auch sich selbst als Personen in Frage stellten, jeden und jede unter ihnen und von uns, wirkten sie helfend an jenem dialektischen Spiel mit, das uns als Ehepartner, als Eltern zwang, einander neu in die Augen zu sehen, zu uns selbst zurückzukehren und uns bewußt zu werden, wie hilflos, wie angefochten und unglücklich wir doch zuweilen sein können, was von unserer eigenen Kindheit her zu sehr oder zu wenig in die Gegenwart eingebunden bleibt, falsch gelagert ist oder schlecht erfüllt wurde.

Ich weiß, was ich wage, wenn ich behaupte, daß mir die Kirche eine bis zum Ärgernis gesteigerte Provokation bedeutet hat und immer noch bedeutet. Einerseits deshalb, weil sie selbstsicher über Dinge redet, die uns unmittelbar angehen, wie Mutterschaft, Weiblichkeit, Vaterschaft, Zeugung, Sexualität, Natur, Andersheit und Weitergabe, und vor allem, weil sie sich rechtfertigend, aufwertend, reproduzierend selbst gemäß einer Typologie der Vater- und Mutterschaft «organisiert», die uns immer fragwürdiger erscheint und in dem Apostolischen Schreiben über die Würde der Frau («Mulieris dignitatem») vom 30. September 1988 eine geradezu pathetische Bestätigung erfährt. Aufreizend war mir die

Kirche andererseits aber auch (und dies gerade in einem Aufruf, der meine Sexualität, meine Mutter- und Kindschaft berührt), weil sie eine biblische, evangelische und mystische Offenbarung und Überlieferung, eine Symbolik mit sich führt, die alle (bis hin zur Umkehr der Rollen) die gleichen Polarisierungen von Verlangen und Schuld, von Empfang und Gabe entfalten, die gleiche Abfolge von Ähnlichkeit und Unterschieden, den gleichen Wechsel jeweiliger Solidarität, wie wir das in der gegenwärtigen Beziehungsethik wiederfinden.

Wir Frauen suchen heute mit leidenschaftlichem Interesse das unter der patriarchalischen Ordnung «vergrabene göttliche Wort»[2] und finden es auch. Diese hermeneutische Arbeit[3] begründet unsere Erfahrung und unsere Analyse, aber auch das, was viele von uns als Skandal für ihren Glauben erfahren: die geradezu widersinnige Kluft zwischen dem von der Kirche heute noch beschworenen Bild ihrer Vater- und Mutterschaft und einer neuen Ethik der geschlechtlichen und elterlichen Beziehungen, wie wir sie für uns beanspruchen.

Ich weiß, daß solches Schürfen nach Wahrheit — und vielleicht auch «meine eigenen Familienberichte» — der Leidenschaftlichkeit entgegenarbeitet, mit der unsere Kultur und unsere Religion die Mutterschaft und den Marienkult umgibt. Wenn ich versuche, gewisse Elemente und Funktionsweisen aufzuhellen, die ihren Ursprung in dieser Quelle haben und sich daraus immer wieder erneuern, dann zeigt sich mir zuerst ein fast unbeschreibliches Gewirr ineinanderlaufender Verbindungen mit dem einzigen Ziel, *die* Mutter, *die* Jungfrau, *die* Muse und *die* Madonna zu verherrlichen. Da umschweben uns wieder — man möge mir dieses Bild verzeihen — die bunten Bänder und niedlichen Geschenke unserer Kindheit, da entzücken und verwirren uns wieder die lästigen Girlanden, die sich unversehens blähenden und uns berauschenden Banner, die Schleier, die Blumenkränze, die man den Mädchen bei der «Feierlichen Kommunion» und den Prozessionen aufsetze, die unsereinen an die unterste Stufe des Altars verbannten, ganz unten vor die Nische hin, vor das Postament, vor den Thron.

Ich möchte von einer Mutterschaft sprechen, die ihre Befugnis aus einer Ethik der Beziehungen zwischen den Geschlechtern und den Generationen schöpft. Ich möchte sehen, worin Lehre und Praxis der Kirche dem widersprechen. Ich habe hierzu eine etwas hybride Methode von Berichten, Überlegungen und Analysen zusammengeflochten. So sei es mir also unter demselben Bild erlaubt, den Ablauf des Geschehens zu skizzieren. Wir müssen den dreifachen Knoten lösen, der den Bezug zur Mutter verschnürt, um folgendes freizulegen:

► Mütterlichkeit als die ganze Weiblichkeit umfassende Realität: eine ontologische Berufung, die alle anderen möglichen weiblichen Verwirklichungen aufsaugt und sich unterwirft.

► Mütterlichkeit als eine Naturgegebenheit, als Jungfräulichkeit, als Reserve, Zuflucht und verlorenes Paradies. Ihr sind die Trennung, das Sexuelle, die Distanz verdächtig gleich Frevel an der Natur. Sie privilegiert die Reproduktion und Transmission des Selben (Naturordnung, Tradition, Moral, Familie, Kirche).

► Mütterlichkeit als in ihrer Ursprunghaftigkeit und Selbstgenügsamkeit verschlossene Realität. Was sollte denn diese Mütterlichkeit mit dem Mann zu tun haben? Sie drängt ihn wieder hinaus in das Gewaltsame urväterlicher «Entführung»[4], da sie ihn als Partner und Vater mindert. Gleichzeitig bewahrt sie sich ihn als Hingegebenenen, als durch die zeitliche Macht — dazu gehört die klerikale und amtliche Macht — Getrösteten und nimmt dieses ihr hingebrachte Opfer willig an. So herrscht sie, diese Große Jungfrau-Mutter[5], über die gemäßigte und einander widersprechende Macht der Herren Söhne und der unterworfenen, für *die Mütterlichkeit* zurechtgemachten Töchter.

Wie man sieht, handelt es sich hier immer um die geschlechtsbedingte und geschlechtliche Teilung, das heißt «um eine künstliche und symbolische Aufteilung der lebenzeugenden Macht der doppelten Attribute beider Geschlechter»[6]. Wir alle, Frauen, Männer und Kinder, empfinden heute ein Unbehagen gegenüber der Definition der Attribute, der Organisation der Teilung und ihrem Funktionieren.

Mutterschaft und Lebensweitergabe

Vielleicht wird man sich deutlicher bewußt, wie sehr man selbst Kind geblieben ist, wenn man als Mutter, als Vater, als Eltern also gesucht (belauert?) wird. Jene Altersgruppe dagegen, die uns drängt (weiter hinaus als unser bloßes biologisches Kindsein [7]), ist interessiert — und zuwei-

len desinteressiert — an dem, was wir weitergeben wollen, wie wir es selber in uns tragen, sowie an den Gesetzen und Lasten dieser Weitergabe.

Jacques de Bourbon-Busset ehrt in seinem Beitrag «Avenir au féminin» die «Frauen, die ihre Berufung als Mütter übernehmen (...), anstatt sie abzuweisen», und die so zum «Tragwerk der menschlichen Gesellschaft und der Zivilisationen»[8] werden. Bischof Elchinger spricht im gleichen Sinn: «Die Frau empfängt das Leben und gibt es weiter. Durch diese Sendung (...), diese geheimnisvolle in ihr wirkende Arbeit wird sie zur Mitarbeiterin Gottes.»[9] Reden solcher Art lassen sich zu Tausenden auf unterschiedlichen Stufen finden. Sie machen deutlich, wie die Aufteilung geschieht: Die Mutter gibt das Leben weiter *(procréant)*, der Vater schafft es *(créant)* — das Sperma, die symbolische Ordnung, das Gesetz, die gesellschaftliche und künstlerische Gestaltung, das ist Sache des Mannes; die Frau gibt lediglich weiter.

Unsere Kinder ihrerseits haben schon früh begriffen, daß mein übermäßiger Kummer wegen ihrer Infragestellung überkommener Werte und mein Zögern, in dieser Infragestellung einen Sinn zu entdecken und ihn zu besprechen, an meine Mutter, an die Moral und an meinen Glauben in einem gebunden waren. Mutter war zart und gütig; meine Eltern liebten und achteten einander als Partner und ließen das offen merken. Umso mehr nahm ich es meiner Mutter übel, daß sie versuchte, den Treibriemen eines anderen theoretischen und sozialen Code fest zu spannen. Als ich daran war zu heiraten, sagte sie zu mir: «Du kannst tun, was du willst, aber sorge dafür, deinen Mann immer im Glauben zu lassen, *er* sei es, der bestimmt» (ich verabscheute von Jugend an dieses abstoßende Spiel von Verachtung und verborgener Macht zwischen den beiden Geschlechtern; das verdarb mir die Freundschaft einiger Erwachsener und hat mir ein paar Ohrfeigen wegen Frechheit eingetragen!). Zwanzig Jahre später (ich war vierzig) verbrachte ich mit unseren fünf Kindern bei meinen Eltern die Ferien. Während einer Unterhaltung verlor Mama zum ersten Mal mir gegenüber die Beherrschung, als ich wohl zu spontan erklärte: «Für einen Kinderdieb ist dieser Mann doch ziemlich sympathisch.» Sie schleuderte mir ins Gesicht: «Wenn du das denken kannst, bist du nicht mehr meine Tochter!» Der Schreck davon blieb mir lange. Sollte ich meine glücklichen Kindheitserinnerungen auspacken, um darinnen noch andere, vielleicht versteckte Erpressungen ausfindig zu machen? Damals mußten mich die Kinder oft aus meiner Verschanzung in der Ideologie der Lebensweitergabe herausholen: «Du bist nicht mehr Herr im Haus, du bist müde und du weinst — das ist alles dasselbe!» (O heilige Monnika, wie hat man nicht die Tränen einer christlichen Mutter für Tugend gehalten!).

Mutterschaft und Frausein

Meine Tochter kommt entrüstet aus der Schule zurück, und ein Jahr später, fast auf den Tag genau, ihre Schwester: Sie hatten Religionsunterricht. Ein tüchtiger Unterricht, diese Katechese, und mit einem guten Buch. Das Thema des Tages: «Der Mann und die Frau. Zwei Berufungen. Und Gott schuf die Frau für die Mutterschaft.» Dieses «für» traf meine Töchter in ihr Eigenstes. Ich mußte sie in ihrer Identität als Frauen und ihrem Bewußtsein als Christinnen erst wieder neu festigen, wie mir das ja auch selber von anderen her oft widerfahren ist. «Ihr seid als meine Schwestern, als meine Töchter geschaffen, aus Verlangen, aus Lust geschaffen, aus Liebe zu Gott. Das allein muß und will ich weitergeben, daran allein kann ich Anteil geben. Und ihr seid empfangen zusammen mit dem Mann, als Gabe und Verantwortung. Verwaltet das Leben! Ruft Kinder zum Leben! Ihr seid nicht Frau *für!* Ihr seid Frau, die kann. Und auf wunderbare Weise!»

Leben schenken?

Ich werde zweihundert zu einem Einkehrtag versammelten Priestern vorgestellt: «Die Frau, die uns heute einen Vortrag hält, hat fünf Kindern das Leben geschenkt.» Das bringt mir den genußvollen Zuruf ein: «Oh, Ihnen braucht man wenigstens nicht beibringen, was die Frau eigentlich charakterisiert!» — «Und das wäre?», frage ich. «Sie schenkt das Leben!» Ja, aber wie, wenn Mann und Frau gemeinsam zum Leben riefen? Patrimonium und Matrimonium des Verlangens, des Empfangens, Gengehalt zu Konkurrenz und Mitverantwortung auf beiden Seiten? Und wie, wenn ich sagen würde, wie sehr ich mich freue, daß die Macht der geheimnisumwitterten Alchimie des Mutterleibes der Vergangenheit angehört? Und wenn ich sagen würde, was

ich wirklich *weiß:* das Kind *nimmt* sein Leben zum Schritt in die Welt durch eine Mutter hindurch, und diese tritt zurück?

Wahrhaftig ein schönes Symbol und wirklich Nebensache. Wir sind Meer zur Überfahrt. Wir wogen auf vor Freude bis hinan zur Lust, hinauszudrängen, zu Ende zu bringen. Wir sind aufgerissen, aufgebrochen. Wir bitten um Heilung. Wir sind Wind, hohe See, Brise inniger Gefühle. Wir sind Schaubühne, Schauspielerinnen, Schauspiel und Zuschauer zugleich. Wir sind Mutter, wir sind Vater, voll Verwunderung, dem Leben zu gehören, dem grandiosen, zerbrechlichen, vorläufig in einem Schauer von Stolz und Zärtlichkeit uns anvertrauten Leben. Ich war dabei. Ich war wie geblendet von dem unmittelbaren Da des Vaters. Er sah und grüßte noch vor mir dieses Kind, das ich noch nicht kannte, das auch er erwartet, sich vorgestellt und im voraus geherzt hatte. Voll staunender Verwunderung auch wegen der Teilnahme der anderen. Die Solidarität der Freunde, der Familie. Die Qualität der Pflege, die ehrliche Freude einer Mannschaft an diesem schönen Match des Lebens. Alle nehmen sie am festlichen Empfang teil: erste und markante Weise zu zeigen, daß das Kind nicht seiner Familie «gehört». Solidarität der menschlichen Gesellschaft mit diesem Leben, das mit dem Messer der Trennung von sich selber Abstand gewinnen muß und wovon jedes Lebewesen in der Welt in seiner eigenen Mitte die Spur behält.

Trennung vom Leben mit der Mutter? Zweifellos. Trennung auch von seiner Hülle, von der ihm genetisch und biologisch eigenen Plazenta. Trennung schließlich von allem, was man über die Mutterschaft sagt: «Es hat den Anschein, daß die jüdisch-christlichen Gesellschaftsformen den ‹Vektor Uterus› am nachdrücklichsten betonten. Sie gingen dabei in einem gewissen Maße so weit, Mutterschaft mit Schwangerschaft und Niederkunft zu verwechseln. Gleichlaufend dazu verschlossen sie den Sinn der Vaterschaft im bloßen Sperma des befruchtenden Geschlechtsaktes.»[10] Wir unterziehen uns gegenseitig einer gediegenen Askese bezüglich unseres beiderseitigen Sexualverhaltens, wenn wir die maßlos übersteigerte Rolle der Mutter bei ihrer Niederkunft verwerfen, wenn wir «den Anteil des Vaters als die verborgene Seite des Elternwerdens»[11] bezeugen, wenn wir die außerordentliche Gleichartigkeit der Phantasmen und manchmal des physiologischen Verhaltens der Männer und Frauen angesichts der Zeugung erkennen und anerkennen. Gleichzeitig üben wir uns dann auch im rechten Abstand zum Kind, wir beide, ein jedes für sich und in gegenseitigem Beistand. Nur dann wird das Kind groß, wenn es selbst diesen Abstand immer aufs Neue mitbestimmt und sich ganz löst und manchmal einen radikalen Schnitt vollzieht, damit es seinen ihm eigenen Sitz im Leben findet. Dann erst urteilt das Kind als Erwachsener in einer uns unbegreiflichen, uns und ihm selber schmerzhaften Entscheidung. Hier können wir nichts anderes tun, als den aufgebrochenen Abstand zu unserem Kind zu bejahen, einen Abstand, der nicht Preisgabe bedeutet. Das Vertrauen hat feste Wurzeln geschlagen. Eine unschwächbare Solidarität ist gewachsen. Unsere und auch seine Ungeschicktheit löst sich im Humor: «Du siehst es, du hast es ja gesehen, ich bin nur eine ganz gewöhnliche Mutter. Eine gute Mutter immerhin, meinst du nicht? Man hat schließlich nur eine, nicht wahr?»

Was ändert sich dabei an unserem Vater- oder Muttersein? Das wissen wir nicht so genau. Wir wissen aber, wie schwer es für ein Kind ist, sich einem Vater oder einer Mutter gegenüber, die es doch verehrt, als eigene Persönlichkeit zu verstehen. Der «mütterliche» Vater, der «umsorgende» Vater, der «moderne Vater», die alleinstehende Mutter, die Eltern selbst in all ihren neuen und doch so ganz gewöhnlichen Gestalten, nicht zu vergessen die geistlichen Väter in aller Welt — wir alle sollten die Worte der Mutter im «Eden Eclaté» bedenken: «Ich taste an die in die Ursprünge zurückvernietete Lüge. Wer von uns beiden, mein Kind oder ich, hat gieriger an den mütterlichen Quellen gesogen? Wer von beiden, der kindliche Fötus oder die geschwängerte Mutter, ist tiefer hineingeraten in den beruhigenden Mutterschoß?»[12]

Warum hat die Kirche nicht eingesehen («Humanae Vitae» ist der Beweis dafür), daß der freie Entschluß, kein Kind zu haben, ein hochherziger Entschluß sein kann? Weil sie die Mutterschaft nur in Begriffen des Opfers, der Tugend und der Heiligkeit zu interpretieren verstand. Sie hat auch keine ausreichende Stütze in den Arbeiten der Humanwissenschaften gesucht, um daraus eine Ethik aufzustellen, die nicht einzig und allein die Mutterschaft betrifft, sondern eben gerade für diese ein gültiges Modell zu schaffen vermag in dem Maße, wie man sie nicht

von anderen zwischenpersonalen Beziehungen isoliert.

Anstatt den Mann und die Frau, den Vater und die Mutter in vermauerten oder verengten speziellen «Sonderaufgaben» zu verschließen, möchten wir als Grundlage für diese Ethik vorschlagen, auf die Beherrschung einiger zu Macht ausgewachsener Fertigkeiten zu verzichten, auf den Besitz einiger Selbstgefälligkeiten. Auf diese Weise wird jeder der beiden Ehepartner den anderen als solchen anerkennen und befähigen lernen und im immer offenen Spiel gegenseitigen Austauschs verbleiben.

So etwas geht über einen bloßen Dialog hinaus. Es handelt sich nicht darum, Paternalismus und Maternalismus lediglich zu mäßigen; vielmehr soll sich die Freiheit voll entfalten können und so in der Lage sein, den Inhalt des Weiterzugebenden zu vertiefen, anders auszuloten und teilweise umzuwandeln. Weitergabe des Lebens dann als eine unverschlossene Zu-Kunft der Schöpferkraft zu zwischenpersonalem Dialog entsprechend den Zeichen der Geschichte aller gesellschaftlichen Verhältnisse.

Johannes Paul II. offenbart in seinem Apostolischen Schreiben «Mulieris dignitatem»[13] vom kirchlichen Dialog, vom festen «Inhalt» der Offenbarung und der autoritären Rolle des Lehramtes eine ganz andere Auffassung. Die Institution Kirche funktioniert hier noch wie eine schüchterne Gattin, wie eine embryonale Mutter.

Über die Mutterwürde der Frau

Der Rahmen dieses Beitrages erlaubt natürlich keine einigermaßen erschöpfende Analyse des erwähnten Schreibens. Immerhin ist darin die gegenwärtige offizielle Lehre der Kirche hinsichtlich der Mutterschaft zu erblicken. Entsprechend den in unserem Artikel sichtbar gewordenen Maßstäben möchte ich drei Verständnishilfen vorschlagen:

► Das Apostolische Schreiben zeigt, daß die offizielle Theologie aus mehreren und unterschiedlichen Anthropologien schöpft, die sich gegenseitig teilweise aufheben.

► Es ist weniger darum besorgt, aus seinen Behauptungen über die Gleichheit der Geschlechter die Folgerungen zu ziehen, um so eine der Sexualität und ihrer eigenen Ekklesiologie gemäße Ethik zu schaffen: vielmehr entwickelt es die Sicht, welche die Kirche von sich selber als einer Braut und Mutter nach heute veralteten anthropologischen Mustern hat.

► Dieses apologetische Bestreben und dieser verschlossene, autoritäre Zentralismus erklären das Systematische der Beweisführung; sie stützt sich auf *Elemente,* die ihrem semantischen Umfeld *entfremdet* wurden. So gesehen erweist sich der Apostolische Brief trotz dieser neuen und an sich gültig bleibenden Elemente letzten Endes doch als ein wenig überzeugender Versuch, eine Lehre, die nicht mehr den Erfordernissen des Denkens und der ethischen Werte von heute entspricht, neu auszugestalten.

Anthropologische Grundlagen

Der Brief hat bekanntlich erste, zumeist bejahende Kommentare hervorgerufen. Sie begrüßen jene Aussagen, die sich auf das sogenannte neue Schema der *Gleichrangigkeit* und *Gleichwertigkeit* von Mann und Frau beziehen, als einen «Wandel in der Anthropologie»[14]. Diese Aussagen sind in ihrer Formulierung willkommen und basieren auf einem neuen, offenen und interessanten Bibelverständnis; man hat sie sogar als eine «feministische Relektüre der Bibel durch Johannes Paul II.»[15] bezeichnet. Um was geht es? Die Einheit von Mann und Frau, von Anfang an dazu berufen, füreinander zu existieren (vgl. Nr. 7), wird ontologisch in gegenseitiger Unterwerfung gesehen, wobei jeder der beiden Partner dem anderen anvertraut ist (vgl. Nr. 14). Im menschlichen Ordnungsbereich, so der Papst, ist das Zeugen neuen Lebens der Einheit beider eigentümlich: Mann wie Frau zeugen.

Das steht im Einklang mit den Menschenrechten und deren jüngster Formulierung, vor allem in der *Konvention der Vereinten Nationen gegen alle Formen von Diskriminierung hinsichtlich der Frauen*[16].

Doch besteht neben diesem Schema noch jenes andere, das ich die *christliche patriarchale Ordnung* nennen möchte, also die zu ihrer Zeit durchaus prophetische Anordnung, daß die *Unterwerfung* der Frau ihrer *Gleichstellung* mit dem Mann entsprechen muß[17], wobei es in unserem Jahrhundert aufgrund einer «Theologie der Feminität» zusätzlich zu einer Neubewertung der Frau kam. Für dieses «klassische» Schema kennzeichend sind die beiden Polarisierungen Aktivität / Passivität bzw. Rezeptivität und Vorrangigkeit / Gleichheit ja, aber. Und natürlich gehört

dazu die Brautsymbolik. Wir werden weiter unten zeigen, welche Folgen daraus für die Ämter in der Kirche entspringen; zunächst jedoch möchten wir hier einige Spuren jener Vorurteile aufdecken, die sich auf eine Typologie wie diese bezieht: Die Frau «empfängt Liebe, um ihrerseits zu lieben» (Nr. 29).

Das dritte, in dem Apostolischen Schreiben stark betonte Schema wurzelt noch tiefer in der Vergangenheit, nämlich das vom Mutterphantasma am Morgen der Zivilisation und im morgendlichen Aufgang der Existenz eines jeden von uns[18]. Es ist das Schema eines *Mütterlichen Vorrangs:* Der Mann muß von der Mutter sein eigenes Vatersein erlernen (vgl. Nr. 18). Er ist der Frau anvertraut (vgl. Nr. 30). Das ist ein «Natur»schema, denn es schließt die personale Würde der Frau in die Berufung zur Mutterschaft ein («Frau» gleich «erschaffen für»); es besteht ein verborgenes Einverständnis zwischen einer möglichen existentiellen Berufung und der wesentlichen Berufung. Die hier nicht durch die Sexualität ermächtigte Mutterschaft umgibt sich mit einer Art Aura matristischer Sakralität, falls man darunter jenes Machtsein des vor-christlichen Mythos versteht. Die Bestätigung wird hier in einem Rückgriff auf die vergöttlichte Maria gesucht[19]. Maria wird zum Urtyp der Frau. Die der Jungfrau von Nazaret erwiesene *Gnadenfülle* im Blick auf ihre Eigenschaft als «Theotókos» bedeutet also zugleich den «vollkommensten Ausdruck» (Nr. 5) dessen, was die Frau charakterisiert, des eigentlich Weiblichen.

Welche Kirche?

Die Sicht der Kirche sucht hier ihre Grundlage allein in der Brautsymbolik. Sie wird im Untertitel als «das Große Geheimnis» eingeführt. Angesichts der starken Betonung der Gegenseitigkeit Mann / Frau erscheint der Gebrauch, der hier davon gemacht wird, noch buchstäblicher, noch ergebener. Wie ungleich gewisse Texte behandelt werden, zeigt sich, wenn es um die Männer und die Frauen geht. Hierzu zwei Beispiele: Christus wird dargestellt als der *Urtyp des Mannes* («Das Symbol des Bräutigams ist männlichen Geschlechts» [Nr. 251]); Maria dagegen ist das *Urbild der Würde der Frau* (vgl. Nr. 5). Der Mann kann, wie die Frau, unter das Zeichen der Braut zu stehen kommen, Braut als Gestalt der Menschheit, als Gestalt der Kirche. Und beide, Mann und Frau, haben Teil am «einzigartigen Priestertum der Gläubigen» (Nr. 27); jedoch kann nur der Mann den Bräutigam versinnbilden. Diese Ungleichheit zwischen Mann und Frau weist zurück auf die doppelte Entartung: auf die Frau als Unterworfene (die konkret existierenden Frauen) und als Geheiligte (die Kirche), und noch allgemeiner auf die Ursprünglichkeit und den Vorrang ihrer «höchsten Berufung» (Nr. 31). «Christus zählt auf sie, um das königliche Priestertum verwirklichen zu können» (Nr. 30). Vergeblich sucht man nach anderen Symbolgestalten, die auf die christische Theologie Bezug hätten, wie etwa Volk, Leib oder Gemeinschaft[20]. Die Sakralität Marias verschlingt alles. Sie schwebt über einer eher mütterlichen als bräutlichen Kirche. Die Kirche erweist sich selbst als «marial und zugleich apostolisch und petrinisch» (Nr. 27).

Verzerrungen

Hinzu kommen Verzerrungen, die das Apologetische einer solchen Lehre noch unterstreichen. Es handelt sich um eine Menge *semantischer Verschiebungen* (zu Begriffen extrapolierte Symbole oder Analogien, wie z. B. «Die Wahrheit über die Frau als Braut und Gattin»), um *unausdrückliche Nebeneinanderstellungen,* um *unbegründete Gegenüberstellungen* («in den Augen der Menschen» — «in den Augen Gottes»; «die menschliche Ordnung» — «die Ordnung der Liebe»; «der besondere Wert der Frau als menschlicher Person» — ihre «prophetische Eigenschaft in ihrer Weiblichkeit» usw.). Hinzu kommt, daß der gesamte Text ein Unbehagen hinterläßt. Er zieht nämlich aus den *grundsätzlichen Aussagen* nicht die *entsprechenden Folgerungen.* Auch belastet diesen Text die vom Papst durchgeführte Trennung zwischen *seinem persönlichen Denken* und dem *Schlußdokument der Synode,* aus dem diese Frage der Kirche hinsichtlich der Frauen ausgespart wurde.

Schlußgedanken

Wer unter den Frauen und Männern geglaubt hatte, unser überkommenes sozio-kulturelles und religiöses Erbe einer Männerherrschaft und einer Frauenfeindlichkeit könnte genügen, die Blockierung der Instituion Kirche den Frauen gegenüber verständlich zu machen, der müßte

sich fragen, ob dieses Apostolische Schreiben nicht noch einen tieferliegenden Grund sichtbar macht, nämlich die überstrapazierte Vorstellung der Kirche von sich selbst als verehrungswürdiger Mutter! Hier handelt es sich doch um eine römische, auf Selbstschutz bedachte Mutter, um die Mutter der Mariendogmen, und weniger um die aktive Braut der Konzilstexte, um Gemeinschaft und Leib Christi in den Zeichen der Zeit, um die «Pilgerin (wie *Marlies Cultus* sie nennt) auf dem Weg zur himmlischen Stadt».

Nicht über die Kirche haben wir eine Botschaft erwartet, sondern über die Anerkennung der Frauen und damit über die Beziehung zwischen Mann und Frau heute in der Kirche.

Wir sehen, daß der Zweifel, die Einsamkeit, der Überdruß und die zuweilen durchbrechende Erbitterung der Frauen angesichts der Gewalttätigkeit der feigen Flucht der Männer, angesichts des Versagens der Väter mit anderen Herausforderungen zusammenlaufen wie etwa den neuen Reproduktionstechniken und den modernen Vorstellungen vom Kind als Erfüllung aller Sehnsucht, vom Kind als Teil des Wohlstands, vom Kind als Objekt der Verbrauchergesellschaft, als Zeichen des Erfolgs. Und alles zusammen führt in die Versuchung, das «archaische» Modell der weiblich / mütterlichen Verschließung und Vergeistigung nach dem Geschmack der Zeit neu festzuschreiben. Die Kirche macht sich zur Mitarbeiterin an diesem Vorgang sowohl durch Diskurse wie diesen Apostolischen Brief als auch durch ihre eigene kirchliche Praxis einer Trennung zwischen Männern und Frauen.

Wäre es nicht an der Zeit, gemeinsame Wege zu suchen, wie wir unsere tatsächliche Verschiedenheit anerkennen und uns gegenseitig in Dialog und partnerschaftlichem Austausch zur Tat helfen könnten? Vaterschaft und Mutterschaft bleiben symbolische und wirkliche Modelle zugleich. Mir scheint, nur noch eine Askese der Dankbarkeit, des Herrschaftsverzichts und gegenseitiger Ermächtigung kann den Weg zu staunender Freude und unerschütterlicher Solidarität zwischen den Geschlechtern und den Generationen und — so wage ich zu sagen — zwischen Ehepaar und Familie freilegen.

[1] Feminismus hier in seinem objektiven Sinn als gesellschaftliche und geschichtliche Bewegung verstanden.

[2] M.P. Defossez, La Parole ensevelie (Paris 1987).

[3] Vgl. E. Schüssler Fiorenza, En mémoire d'elle. Essai de reconstruction des origines chrétiennes, selon la théologie féministe (Paris 1987).

[4] Vgl. E. Blaise, Le Rapt des Origines ou le Meurtre de la Mère (Paris 1989).

[5] Vgl. M. Warner, Seule entre toutes les femmes. Mythe et culte de la Vierge Marie (Paris 1989); vgl. Groupe de recherches interdisciplinaires d'étude des femmes, Générations de vierges (Toulouse 1987).

[6] G. Delaisi de Parseval, La part du père (Paris o.J.) 288.

[7] Ich stütze mich hier auf meine eigene Erfahrung von Heterosexualität und ehelich gelebter Elternschaft. Diese Modelle schließen andere nicht aus.

[8] In: La Croix vom 14. Dez. 1985.

[9] L.-A. Elchinger, La vocation permanente de la femme, in: Je plaide pour l'homme (Paris 1976).

[10] G. Delaisi, aaO. 289.

[11] AaO. 15.

[12] Vgl. A. Pilon Quiviger, L'Eden éclateé (Québec 1981).

[13] Ed. du Cerf, Paris 1989.

[14] In: La Croix vom 14. Okt. 1988.

[15] In: Le Monde vom 1. Okt. 1988.

[16] Vgl. M.Th. Van Lunen u. L. Wentholt, Le statut de la femme dans le code de droit canonique et dans la convention des Nations Unies, in: Praxis juridique et religion, I, 1984, 7-18 (Cerdic, Straßburg).

[17] Vgl. K.E. Børresen, Subordination et Equivalence. Nature et rôle de la femme d'après Augustin et Thomas d'Aquin (Oslo / Paris 1968).

[18] Gabrielle Rubin, La phantasmère ou les sources inconscientes de la misogynie (Paris 1977).

[19] Vgl. R. Laurentin, Court traité sur la Vierge Marie (Paris 1967).

[20] Vgl. S. Tunc, L'égalité des baptisés, enjeu pour l'Eglise. Document, Femmes et Hommes dans l'Eglise (Paris 1988).

Aus dem Französischen übers. von Arthur Himmelsbach

MARIE-THÉRÈSE VAN LUNEN CHENU

1931 geboren. Französin, mit einem Niederländer verheiratet und bis 1980 mit ihren fünf Kindern in Brüssel wohnhaft gewesen. Sie ist eine der Initiatorinnen der Internationalen Arbeitsgruppe «Männer und Frauen in der Kirche» und hat aktiven Anteil genommen an der Redaktion von deren Bulletin und an der Gründung des Centre de Recherches et Documentation «Femmes et Christianisme» an der Katholisch-Theologischen Fakultät von Lyon. Veröffentlichungen: Zahlreiche Aufsätze in französischen und ausländischen Zeitschriften über Fragen des Feminismus und vor allem über seine Auswirkungen in Kirche und Gesellschaft; hat u.a. die Artikel «Femmes», «Féminisme» und «Théologie» in «Initiation à la pratique de la théologie» Bd. 5 (Ed. du Cerf, Paris 1987) und den Artikel «Vivre en famille?» in «Visages de la famille» (Ed. du Centurion, Paris 1975) redigiert. Anschrift: La Grande Roche, F-71520 Matour, Frankreich.

Yvone Gebara

Die Mutter Oberin und die geistliche Mutterschaft

Von der Intuition zur Institution

Die Thematik «Mutter Oberin und geistliche Mutterschaft» bietet breite, komplexe und vielfältige Zugangsmöglichkeiten. Sie erlaubt verschiedene Arten der Behandlung: eine historische, psychologische, kulturelle, religiöse, soziologische und andere. Wir können sie aus der Perspektive der Vergangenheit oder der Gegenwart in den Blick nehmen, wie sie in verschiedenen Kontinenten und Ländern erfahren wird.

Auch wenn meine Überlegungen mit Elementen der religiösen Vergangenheit Europas arbeiten, wollen sie doch vor allem die Veränderungen aufzeigen, die sowohl hinsichtlich der Funktion der Mutter Oberin als auch hinsichtlich des Inhalts im Gange sind, den man insbesondere in bestimmten lateinamerikanischen Kreisen mit der geistlichen Mutterschaft verbindet.

Mein Blickwinkel soll ein theologischer sein, ohne die verschiedenen mit der angesprochenen Problematik zusamenhängenden Fragen außer Acht zu lassen.

Ich gehe von der These aus, daß der Wesenskern, um den herum die geistliche Mutterschaft in den Ordensgemeinschaften aufgebaut worden ist, zutiefst patriarchalisch ist. Auch wenn die von den Gott geweihten Frauen gelebte geistliche Mutterschaft verschiedene Aspekte weiblicher Existenz zum Ausdruck brachte, so wurde sie doch nach dem von Gott-Vater, dem Lenker alles Bestehenden, gewollten Vorbild ausgerichtet. Folglich leitete sich die Grundorientierung dieser Mutterschaft von der Autorität und Macht her, die in der Gesellschaft und in der hierarchisch-klerikalen Kirche herrschten.

Dann werde ich aufzeigen, wie die Kritik am gegenwärtigen westlichen Gesellschaftsmodell, die Kritik am hierarchischen und patriarchalischen Kirchenmodell und das Anwachsen der feministischen Bewegung dazu beitragen, daß das traditionelle Modell der Mutter Oberin und der geistlichen Mutterschaft ausgehöhlt wird. Aus diesem Grund entsteht zum gegenwärtigen Zeitpunkt der Geschichte des Ordenslebens ein Durst nach Sinn und eine rastlose Suche nach neuen Lebensformen, um diese Institutionen, die der Ruhm einer Tradition von Kirche waren, neu zu beleben. Die Herausforderung der Zukunft ist da. Die «Zeichen der Zeit» zu beachten und richtig zu deuten, dazu sind wir Frauen alle aufgerufen und gefordert.

Meine Überlegungen werde ich in drei Hauptpunkten entwickeln:

I. Geistliche Mutterschaft und Körper
II. Die Bilderstürmer der geistlichen Mutterschaft
III. Der neue Ort der geistlichen Mutterschaft

I. Geistliche Mutterschaft und Körper

Zuallererst ist es wichtig, daran zu erinnern, daß die Rede von geistlicher Mutterschaft die Auffassung von der Mutterschaft als wesentlicher Berufung der Frau voraussetzt. Eine solche Ausrichtung erschien den meisten Menschen immer als eine der «Natur» der Frau innewohnende Gegebenheit, ohne die sie der von Gott gesetzten Ordnung nicht entsprechen könne. Frau und Mutter sind aus dieser Sicht fast gleichbedeutend. Mehr noch, Mutter sein heißt gewissermaßen, die «gefallene» Natur der Frau wiederherzustellen und zu erlösen, heißt, die «Sünde» Evas und ihrer Töchter zu überwinden zu suchen[1].

Auch in den weiblichen Ordensgemeinschaften war die Mutterschaft immer ein — wenn auch sublimierter und spiritualisierter — Wert. Das gleiche kann man dagegen vom Körper nicht behaupten — einer gefürchteten und bekämpften Wirklichkeit, einem Ort dämonischer Versuchungen und der Untreue gegenüber Gott. Die Mutterschaft als «natürliche Berufung» der Frau schien in gewisser Weise der zerbrechlichen, gefährlichen Wirklichkeit des Körpers zu widersprechen. Daher gingen die gottgeweihten Jungfrauen dazu über, die «geistliche Mutterschaft» zu leben und von ihr zu sprechen. Die Berufung der Frau und die Berufung zur spirituellen Heiligkeit fanden so ihre Form der Realisierung.

Auf diese Weise wurden die gottgeweihten Jungfrauen zu «geistlichen Müttern», die die Fähigkeit besaßen, durch die Hingabe ihres Lebens und die bewußte Aufopferung ihres Körpers

Söhnen und Töchtern für Gott geistlich das Leben zu schenken.

In vielen Kreisen von Ordensfrauen sprach man von der geistlichen Mutterschaft als von einer Begabung, jemandem zur «Wiedergeburt» für das Leben mit Gott zu verhelfen, jemanden zum Guten hinzuführen, von der Gesellschaft verachtete und im Stich gelassene Menschen aufzunehmen. Eine solche als mütterlich betrachtete Aufgabe/Sendung galt jahrhundertelang als eine höhrere Stufe der Vollkommenheit als die bloße physische Mutterschaft.

Die sich ganz Gott weihenden geistlichen Mütter feierten ihre symbolische Verlobung mit dem Sohn Gottes. Sie waren die jungfräulichen Bräute Jesu Christi, seine Jüngerinnen, Dienerinnen, manchmal Töchter oder Schwestern genannt, wie es die ungeheure Vielfalt von Namen bezeugt, die im Laufe der Jahrhunderte der Christenheit den Ordensgemeinschaften gegeben worden sind.

Wie wir wissen, geht die Einschätzung der geistlichen Mutterschaft als eines äußerst hohen Wertes auf das Christentum der ersten Jahrhunderte zurück[2]. Sie ist von einer androzentrischen und theozentrischen Weltanschauung geprägt, abgesehen von einer zutiefst dualistischen Sicht des Menschen, die Jahrhunderte überdauerte und noch heute in manchen Kirchen und Ordensgemeinschaften fortbesteht.

Die geistliche Mutterschaft wird zur Institution und hat in der katholischen Kirche ihre Legitimation, so wie die biologische Mutterschaft durch das Sakrament der Ehe ihre Legitimation und gesellschaftliche Anerkennung erhält. Die Legitimation der ersteren erfolgt durch die wesentlichen Ordensgelübde — Armut, Keuschheit/Ehelosigkeit und Gehorsam —, die nach den Vorschriften des Kirchenrechts öffentlich abgelegt werden.

Bei unseren Überlegungen kommt es uns darauf an, festzustellen, daß die Gelübde, der Lebensstil, die Art des Wohnens, der menschlichen Beziehungen, der verwendete Sprachstil, die Unterwerfung unter die von Männern geleitete Kirche Jahrhunderte hindurch eine geistliche Mutterschaft aufrechterhielten, die der Ausdruck einer in den sogenannten ewigen und spirituellen Werten verwurzelten Weltanschauung war. Folglich bedeutete sie die Absage an die Welt und ihre Freuden ebenso wie den Verzicht auf familiäre Bindungen und zuvor eingegangene freundschaftliche Beziehungen. Dem Körper als dem Ort geistlichen Kampfes durfte nicht nachgegeben werden. Seine Wünsche, Neigungen und Gefühle schienen der Bewegung hin zu Gott, zu den Höhen des Geistes, zu den «höheren» Bestrebungen entgegengesetzt zu sein.

Der Leib war eine stets gegenwärtige Versuchung. Es gab keinen anderen Ausweg, als mit ihm zu leben, ohne seinen möglichen Listen zu erliegen. Daher mußte man unermüdlich «die Reinheit eines Engels in einer aufrichtigen und vollkommenen Klarheit von Körper und Geist» nachahmen[3].

Die geistliche Mutter wurde immer vollkommener, je mehr sie die Beschränkungen ihres «materiellen» Körpers überwand, je mehr sie sich dem Engelideal annäherte. Daher wurden Fasten, das Tragen von Büßerhemden und verschiedene geistliche Übungen nicht nur erlaubt, sondern von den Beichtvätern oder von der Oberin der Gemeinschaft sogar empfohlen.

In diesem Zusammenhang war die Mutter Oberin dafür verantwortlich, die notwendigen Voraussetzungen sicherzustellen, damit jede Schwester oder jede «Mutter Nonne» das gleiche Ideal leben konnte, das die Institution sich zum Ziel setzte. Daher sollte der der Mutter Oberin geschuldete Gehorsam der Spiegel des Gehorsams gegenüber Gott sein, da sie ja den Willen Gottes in der Gemeinschaft repräsentierte. Diese Unterwerfung reichte bis in die tiefsten Winkel der Seele und brachte die Novizin oder die Nonne, die die ewigen Gelübde abgelegt hatte, dazu, ihr Gewissen in bezug auf ihr Verhalten gegenüber der Mutter Oberin zu prüfen. So lesen wir im «Miroir Spirituel de l'âme religieuse», der vom Ende des 19. Jahrhunderts stammt, folgenden Abschnitt: «Habe ich die Novizenmeisterin als jemanden angesehen, der mir gegenüber die Stelle Gottes vertritt, und habe ich ihr in dieser Hinsicht den tiefsten Respekt entgegengebracht, indem ich niemals etwas Nachteiliges über sie gesagt, vor ihren Fehlern die Augen verschlossen und sie mit all der Achtung und Ehrerbietung behandelt habe, die die ihr anvertraute Stellung verdient?»[4]

Die geistliche Mutterschaft konnte nur Früchte bringen unter der strengen Aufsicht nicht nur der Akteurinnen eines solchen Vorhabens, sondern auch der Mutter Oberin, einer Art von Über-Mutter, die verständnisvoll und sanft, aber auch unnachgiebig und hart sein konnte, wenn

die Institution sich durch Verhaltensweisen bedroht sah, die als Abweichungen vom erstrebten Ideal angesehen wurden. Nicht selten verwandelte sich die Mutter in eine Stiefmutter und die «Töchter» fühlten sich wie Waisen; die herzliche Anteilnahme wurde zur Vernachlässigung, das göttliche Ideal wurde durch das leidenschaftliche Streben nach Macht ersetzt. Nicht selten gestattete oder suchte die Mutter die Einmischung der Väter (Patres), die den «Töchtern» ihre Sicht der Welt und der menschlichen Beziehungen aufzwangen. Sie waren diejenigen, die über die «Wahrheit über Gott» und den besten Weg, seinen Willen zu erfüllen, Bescheid wußten.

Das Ideal der geistlichen Mutterschaft war ein patriarchalisiertes Ideal, d. h. das Ideal der Mutter wurde nach den Anweisungen und unter der Kontrolle des «Vaters» und sogar im Sinne der vom «Vater» empfohlenen Tugenden und asketischen Übungen gelebt.

Die Verachtung der Frau wegen ihres Körpers war ein Reflex der Bedrohung, die der Körper Evas auf den über die geistliche Macht verfügenden Klerus ausübte. Daher empfahlen die «Seelenführer», besonders darauf zu achten, daß die Keuschheit des Leibes und des Geistes gelebt wurde und man sich davor hütete, zu sehen und gesehen zu werden, zu begehren und begehrt zu werden. Keusch zu leben war für die Ordensfrauen nicht nur eine Tugend und ein Schutz für sie selbst, sondern auch für die andern, ein Schutz vor dem «Feind» mit dem angenehmen, verführerischen und anziehenden Äußeren: ihrem weiblichen Körper.

Sicherlich wurde all dies als Wert und Wahrheit gelebt, in einer Art von stiller Annahme einer auf eine bestimmte Art und Weise organisierten Welt, in der jedes Wesen seinen bestimmten Platz in der hierarchischen Ordnung des Seienden hatte.

In dieser Hinsicht darf man nicht vergessen, daß, von Ausnahmen abgesehen, die völlige Hingabe des Lebens an diese Art von religiöser Gemeinschaft Ausdruck einer aufrichtigen Haltung der Liebe zu Gott und der Befolgung der Lehre Jesu Christi war. Sie waren die Beweggründe dafür, daß man Opfer, Leid und Demütigungen hinnahm. Man lebte in der Überzeugung von der «größeren Freude», jenseits des unmittelbaren Schmerzes, in der Überzeugung, daß dieses Bekenntnis des Glaubens und diese «verrückte Liebe» zu Gott Samenkörner der Erlösung für die Menschheit waren. Die zugrundeliegende theologische Sicht und Weltanschauung rechtfertigten also diesen Lebensstil und diese Lebensentscheidung, die zweifellos Frauen von seltenem Wert dazu brachten, an Orten in verschiedenen Winkeln der Erde präsent zu sein und missionarisch zu wirken, die von den Regierungen im Stich gelassen und vergessen wurden. Ihre Hände haben Tränen abgewischt, Wunden geheilt; ihre Füße haben Wege gebahnt, die zu den Armen und Beiseitegeschobenen führten; ihre Hingabe an die Sache Gottes ist ein bleibendes Zeugnis ihrer Liebe.

II. Die Bilderstürmer der geistlichen Mutterschaft

Winde und Stürme haben die gewonnenen Sicherheiten ins Wanken gebracht. Auf allen Seiten stürzten Mauern ein, wurden Bilder zerstört, Überzeugungen erschüttert, gingen Glaubensinhalte verloren.

Werte, die im Mittelalter verfochten und von einer gewissen Moderne wiederbelebt worden waren, wurden in Frage gestellt. Es wirkte wie ein bedrohlicher, anwachsender und nicht zu bändigender Wirbelsturm. Man eilt, Türen zu sichern, Fenster zu schließen, die ewigen Werte zu bewahren, die Reinheit der Lebensformen zu bewahren, sicherzustellen, daß bestimmte Gebräuche unangetastet bleiben. Der heftige Wind droht nicht nur die eigentliche Mutterschaft der Frauen, sondern vor allem die institutionalisierte geistliche Mutterschaft zu erschüttern.

Wer sind die Bilderstürmer? die zerstörerischen Winde? die grausamen Erdbeben? Diese «Dämonen» für die einen und «Propheten» für die anderen haben verschiedene Namen. Ich möchte nur drei in Erinnerung rufen, die andere in sich schließen: die Kritik am gegenwärtigen westlichen Gesellschaftsmodell, die Kritik am hierarchischen und patriarchalischen Kirchenmodell mit seiner theologischen Begründung und das weltweite Erstarken der feministischen Bewegung. Diese Dämonen oder Propheten reichen sich die Hände, handeln gemeinsam und scheinen immer stärker zu werden und Träger einer neuen Zukunft zu sein. Sie kündigen an diesem Ende eines Jahrhunderts trotz des Bestehens der alten Strukturen eine qualitativ andere Welt an.

In Lateinamerika im besonderen begann alles mit den Armen. Sie fingen an, ihre Existenz zu behaupten und die Politik, die Staaten, die Wirtschaften, die Universitäten, die Kirchen und auch die Ordensgemeinschaften zu verunsichern. Ihre wachsende Zahl, der schreiende Ton ihrer Stimmen, die Lebensräume, die sie beanspruchten, begannen Schrecken zu erregen. Ihre Armut roch übel, und kein politisches «Desodorant» verhinderte, daß ihr Geruch stärker wurde und alles durchdrang. Ihr Tod, ihr Leben, ihre unzähligen Söhne und Töchter straften die Voraussagen von Wissenschaftlern Lügen, brachten Berechnungen und Untersuchungen durcheinander. Das Leben der Armen drängte ins Bewußtsein als geschichtliche Wahrheit, als beschämende Aussage über eine Gesellschaft, die auf Kosten des Todes von Tausenden von Menschen, der Zerstörung der Natur und der Erschöpfung der Geduld der Menschen guten Willens errichtet worden ist.

Die Schreie der Armen drangen bis in einige Institutionen durch, nicht immer mit der erhofften Kraft, aber doch stark genug, daß ihre Situation im Konzert der Nationen anerkannt wurde und sich etwas zu ändern begann.

Priester verließen ihre Sakristeien und Nonnen ihre Klöster. Die Stunde der Gerechtigkeit war gekommen. Geistliche Väter und Mütter waren fehl am Platz, solange die «Kinder» vor Hunger starben. Alle waren sie jetzt Brüder und Schwestern, die einander verbunden waren durch ihr gemeinsames Vorhaben: die Ursachen für den Tod der Armen in Lateinamerika zu bekämpfen[5]. Und Gott, derjenige, der sie vor der Welt abgeschirmt, der sie als seinen «Besitz» für sich beansprucht hatte, schien nun «seine Meinung zu ändern». Er schickte sie in den Kampf in der Welt, um gegen die Kräfte des gesellschaftlichen Bösen zu kämpfen. Das war der neue «heilige Krieg». Die Feinde der Armen waren die Feinde Gottes.

Eine neue Welt, den neuen Mann, die neue Frau von den Armen ausgehend zu schaffen, so lautete der Befehl. Niemand hatte mehr Zeit, an geistliche Mutterschaft oder Vaterschaft zu denken. Die «Stunde» war gekommen. Warum auf morgen warten? Warum angesichts des Mordes an menschlichem Leben von ewigen Werten reden? Warum an das, was nach dem Tod kommt, denken, wenn das täglich bedrohte Leben kaum zu leben ist?

In Anbetracht dieses Bildes verzichteten die geistlichen Mütter auf ihren Ehrentitel. Jetzt besaßen sie nur einen Namen wie jeder andere auch, manche akzeptierten höchstens noch den vorangestellten Namen Schwester. Ihre Körper, Wohnungen und Lebensstile begannen auf die Entsakralisierung ihrer Welt hinzuweisen. Die tiefgreifenden Veränderungen, die sich in ihrem Leben vollzogen, riefen anfangs sogar bei den Armen, die feierliche Gestalten gewöhnt waren, wie sie für eine vom Heiligen her aufgebaute Welt typisch sind, Verwunderung hervor[5].

Für die gottgeweihten Frauen bekam alles einen neuen Sinn. Jetzt waren diejenigen, für die sie beteten und kämpften, näher. Sie hatten Gesicht, Farbe, Klassenzugehörigkeit, Geruch, Körper. Daher mußte ihre geistliche Mutterschaft ebenso wie viele andere Wirklichkeiten in ihrem Leben neu bestimmt werden.

Dieser erste kritische Dämon oder Prophet verband sich mit einem anderen, der es sich besonders zur Aufgabe macht, das hierarchische und patriarchalische Kirchenmodell und daraus folgend die Beziehung der Unterordnung der «geistlichen Mütter» unter die Inhaber der «geistlichen Gewalt» ins Wanken zu bringen.

Man stellte fest, daß die gleiche Gesellschaft, die die Armen «produzierte», auch eine hierarchische und von Männern dominierte Religion «produzierte». Allerdings war es schwierig, die «heilige» Organisation zu treffen, da diese subtile und mächtige Waffen besitzt, um ihren Willen als den Willen des Allerhöchsten durchzusetzen. Trotzdem wurde ihr Körper von dem «Wirbelsturm» getroffen; eine Wunde tat sich auf, und sie läßt sich kaum verbergen. Sie wird sich weiter vergrößern, bis der Körper sich verwandelt und neues Fleisch entstehen kann.

Ihre Theologie, die Reflexion über Gott und die «Dinge» Gottes, wird in Frage gestellt. Sie kann keine religiöse Gemeinschaft mehr legitimieren, die für die anderen Gerechtigkeit proklamiert, sie aber in ihrem eigenen Bereich nicht lebt. Sie kann nicht weiter vom Menschen im allgemeinen sprechen und dabei die Frau, die verschiedenen ethnischen Gruppen und die über die Erde verstreuten Minderheiten außer Acht lassen. Sie hat keine Kraft mehr, um Frauen eine auf das patriarchalische Vorbild gegründete geistliche Mutterschaft aufzuzwingen und diese mit ahistorischen, außerirdischen Idealen und mit

Wortspielen aus anderen Zeiten zu rechtfertigen, die sie für die Wirklichkeit hält.

Und nun schließlich zum dritten Dämon oder Prophet namens «feministische Bewegung». Diese hat dazu beigetragen, daß in den weiblichen Ordensgemeinschaften schrittweise der Niedergang des Patriarchats herbeigeführt wurde und neue Vorstellungen über das Verhältnis Mann - Frau - Natur - Macht - Gottheit - Erlösung entstanden sind. Die große Mehrheit der Ordensfrauen empfindet den Wunsch, ihre theologischen Kenntnisse neu zu ordnen, sie unter ein anderes Licht zu stellen als jenes, das ihnen als das einzige aufgezwungen wurde, das ihr Leben erleuchten könne. Im Augenblick erleben wir eine Zeit der Unsicherheit, der Instabilität, des Leidens, aber es ist eine außerordentlich kreative Zeit.

Wo bleibt in dieser Situation die geistliche Mutterschaft? Sollte die geschichtliche Entwicklung des ausgehenden 20. Jahrhunderts für diese Art von Mutterschaft den Tod beschlossen haben? Sollte sie etwa behaupten, die ganze Fähigkeit, «Söhne und Töchter» für Gott hervorzubringen, das Erbe einer jahrhundertealten Tradition, sei zum Verschwinden verurteilt? Die geistliche Mutterschaft sollte nicht mehr ein «Privileg» der gottgeweihten Jungfrauen in Ordensgemeinschaften sein? Diese Fragen sind Gegenstand des dritten Teils unserer Überlegungen.

III. Der neue Ort der geistlichen Mutterschaft

«Freu dich, du Unfruchtbare, die nie gebar, du, die nie in Wehen lag, brich in Jubel aus und jauchze! Denn die Einsame hat jetzt viel mehr Söhne als die Vermählte, spricht der Herr» (Jes 54,1).

Heute werden die Grenzen der geistlichen Mutterschaft in Lateinamerika weiter. Man spricht in erster Linie von den nichtinstitutionalisierten «geistlichen Müttern»... Wer sind sie? Wer sind diese Frauen mit zahlreicher Nachkommenschaft, die unfruchtbar, ohne «einen Mann zu erkennen», als Jungfrauen gebären?

Vor allem sind es die führenden Frauen des Volkes, die weisen Frauen, die aufgrund ihrer engen Verbindung mit den Dingen des Lebens imstande sind, den Menschen, die zu ihnen kommen, zuzuhören, mit ihnen zu fühlen, ihnen zu raten und zu helfen. Das sind die Frauen, die ohne irgendeinen Titel, ohne offiziell anerkannte Institution «den Raum in ihrem Zelt erweitern», um ihre Parzelle der Liebe in den Prozeß des Aufbaus des Lebens einzubringen. Zu allen Zeiten der Geschichte, immer schon hat es sie gegeben, aber als gesellschaftlich «abwesende» Menschen, als Personen ohne Bedeutung, deren Existenz zu verzeichnen nicht der Mühe wert war. Diese Witwen, verheirateten Frauen, ledigen Mütter, ob sie nun viele oder wenige Kinder haben, leben die «geistliche Mutterschaft» in den Kreisen des einfachen Volkes, ohne diese tägliche Hingabe des Lebens, diese Zeugung im Geist eine «geistliche Mutterschaft» zu nennen.

Arme, mitten im Alltag der Armen stehende Frauen, die von demselben Leid geprüft worden sind und ihre Träume und Hoffnungen kennen, sind in der Lage, auf verschiedene Weise dem verwaisten Volk das Leben zu erleichtern. Manchmal wird das, was wir «geistliche Mutterschaft» nennen, aber nun in ihrer weiteren, von den Erfordernissen des Lebens veränderten Bedeutung praktiziert mit der Spanne Zeit, die einer Nachbarin geschenkt wird, mit dem Angebot einer Tasse Kräutertee, und ein andermal geschieht es durch die Leitung einer Vereinigung von Bewohnern eines Stadtteils oder einer Frauengruppe.

Der gleichen Ausrichtung ihres Lebens folgen auch beruflich engagierte, intellektuelle, politisch und religiös engagierte Frauen, die sich für die Armen einsetzen, zur «Liebe zum Nächsten wie zu sich selbst» fähig und imstande sind, eine «Nachkommenschaft so zahlreich wie die Sterne am Himmel» zu hinterlassen.

Und welchen Platz nehmen heute die Erbinnen der institutionalisierten «geistlichen Mutterschaft» ein? Stehen sie Seite an Seite mit den anderen und bringen Leben hervor ohne jede Unterscheidung? Oder kämpfen sie noch darum, den «Unterschied» bestehen zu lassen, um damit etwas anderes zu symbolisieren? Eine Antwort auf diese Fragen gibt es nicht. Es gibt Antworten, die so verschieden sind wie die Menschen, die sie zu leben und auszudrücken suchen. Deshalb will ich lediglich versuchen, die miteinander verknüpften Fäden dieser Geschichte zu beleuchten, um die ursprüngliche, nach Jahrhunderten der Wiederholung der immer gleichen Formen eingeschlafene Intuition zu fassen zu bekommen.

Mir scheint, daß es jenseits des institutionellen Charakters des Ordenslebens, der klerikalen Unterdrückung, unter der dieses zu leiden hatte,

jenseits der Verzerrungen und Widersprüche, die es im Laufe der Geschichte hervorgebracht hat, im Grunde dieser «Institution» eine «Intuition» gibt. Diese wollte nicht Institution, sondern schöpferische Liturgie sein. Und die Liturgie ist Ausdruck eines Traumes, den man gern verwirklicht sehen würde, oder die Erinnerung an etwas Wunderbares, das unser Leben mit Sinn erfüllt hat. Die Liturgie ist jenes «So-Tun-als-ob», das die Möglichkeit des Unmöglichen einschließt, das die Fähigkeit mobilisiert, wider alle Hoffnung zu hoffen und auch symbolisch das Leben als höchsten Wert zu verkünden. Die Liturgie ist nicht Kopie der Wirklichkeit, sie ist Ausdruck des Traums, dessen, was wir hoffen und nicht aufhören können zu hoffen.

Die Liturgie dieses Traums sollte ein Moment sein, in dem die Geschwisterlichkeit, das Teilen, das Schenken, die Beziehungen der Liebe, der Gerechtigkeit, das Paradies endlich als ein Versuch gelebt werden konnten. Doch aus der Intuition schufen sie die Institution, aus dem schönen Traum wollten sie eine auf strengen Gesetzen aufgebaute Realität machen und machten Schluß mit der Liturgie. Unmöglich, Träume in Gesetze zu fassen. Sie streng zu regeln, heißt so viel wie sie töten. Darum zerbrach der Zauber. Jungfrauen können nicht mit Gewalt gebären, Brüste sind nicht auf Befehl voll Milch, Arme spenden keine Wärme ohne Umarmungen, die von Herzen kommen. Das Gesetz, so scheint es, hat den Traum getötet, der kalte Buchstabe hat die Spontaneität der Liebe abgeschreckt, der Ernst die Schönheit verdunkelt, die Furcht vor der Sünde die Kräfte gelähmt. Und wieder taucht das Gespenst namens «Krise» auf, ein Name, der dazu dient, die unterschiedlichsten Situationen zu rechtfertigen.

Von Ausnahmen abgesehen, lebt man heute in der Sehnsucht nach dem Traum, der ursprünglichen Intuition, dem Wunsch, eine schöne Musik zu spielen, deren Melodie ganz tief im Körper zu hören ist, aber der es noch nicht gelingt, Fleisch zu werden. Das Fleisch, das jetzt da ist, scheint zu verfaulen. Die Knochen beginnen auszutrocknen und warten auf den göttlichen Hauch, damit das Leben in seinen vielfältigen Ausdrucksformen wiedergeboren wird. «Ich spanne Sehnen über euch und umgebe euch mit Fleisch; ich überziehe euch mit Haut und bringe Geist in euch, dann werdet ihr lebendig» (Ez 37,6).

Es scheint mir nicht nötig, die Ursachen zu suchen, die die Liturgie des Traums erstickt haben. Die menschliche Geschichte birgt eine Komplexität in sich, die schwer zu erfassen ist. Hingegen möchte ich daran erinnern, daß die Institution Kirche in ihrer Sorge, den Traum zu bewahren, ihn gefangengesetzt hat. Sie wollte ihn kontrollieren, ihn einheitlich, klar und deutlich machen, den Gesetzen der Vernunft und der Heiligen Mutter Kirche untergeordnet. Und jetzt ist der Traum zu Ende? Werden keine kollektiven Träume mehr entstehen? Keine Versuche, eine menschlichere Welt zu schaffen? Werden Frauen es aufgeben, in Gruppen zusammenzukommen, um gemeinsam eine neue Poesie zu schaffen, die den Menschen im Innersten anrührt und ihm zu leben hilft?

Ich glaube, der Traum ist nicht zu Ende. Das Träumen gehört wesentlich zum Menschsein dazu. Aber wie Kohelet sagt, gibt es für alles eine Zeit. Jetzt ist die Zeit, in der es der Institution «geistliche Mutterschaft» nicht gelingt zu träumen. Sie ist durch schwere Kümmernisse gelähmt und ermüdet durch das Gewicht ihrer Bürokratie und die große Bedeutung ihrer Berichte und Zusammenkünfte, die bezeugen, wie schwach ihre Fähigkeit entwickelt ist, als Institution zu träumen.

Wir stellen fest, daß die «geistliche Mutterschaft» — gemeint ist diejenige, die tatsächlich hilft, Leben hervorzubringen — die Mauern der Institution überschritten und gezeigt hat, daß die Gabe, im Geist Leben hervorzubringen, nicht in vorgefertigten und sorgsam überwachten Modellen enthalten sein kann. Diese werden weiter bestehen bleiben können, und bestimmt werden sie weiterexistieren, aber wenn ich nicht irre, scheint von ihnen die Erneuerung der Erde und das Leben in Fülle nicht auszugehen. Ängstlich werden sie bestimmte Traditionen bewahren, im Glauben, diese enthielten das «Ewige». Daher werden sie das Heilige bekämpfen, so als wäe es eine Bedrohung der definierten «Wahrheiten», die Sicherheit und Stabilität verleihen.

Von einem bestimmten Standpunkt aus betrachtet, mögen einige betrübt werden, weil sie diese Zeit als die Periode eins Verlustes an Werten und christlichen Traditionen ansehen. Ich glaube, daß sie ein «Intermezzo», ein langes Intervall, ein aufmerksames Werten ist.

Heute geht es nicht mehr darum, Lebensstile zu restaurieren, die zu anderen Zeiten hilfreich

waren. Die grundlegende Intuition, «auf den Straßen zu Fall Gekommenen» zu begegnen,das Bedürfnis nach Träumen von Geschwisterlichkeit und Bereitschaft zum Teilen, nach Liturgien der Hoffnung, nach «Apéritifs» der Zukunft, nach der Liturgie des größeren Geheimnisses bleiben Erfordernisse unserer menschlichen Welt.

Geduld ist notwendig, um inmitten des Reichtums des Chaos und der «Ordnung», in der wir leben, die Samenkörner zu fassen zu bekommen, die Lebenskraft für heute und für morgen in sich tragen.

Die institutionalisierte «geistliche Mutterschaft» muß sich in diesen Strom des Lebens hineinbegeben, ohne die Saat, die der Geist zu allen Zeiten auf verschiedene Weise in Frauen und Männer hineingelegt hat, als ihr Privileg für sich behalten zu wollen.

Als veraltete Institution zu sterben ist nicht das größte Problem, trotz des Leids und Schmerzes, die wir in unserem Körper empfinden. Leben und Tod sind miteinander verknüpft; das eine ist nicht ohne das andere. Das Entscheidende besteht darin, die brennenden Lampen bis zum Ende am Leuchten zu halten, um sie den Frauen und Männern zu übergeben, die den Glauben daran bewahren werden, daß das Leben größer ist als dieser oder jener Lebensstil.

Schlußbemerkung

Nur noch ein kurzes Wort, das diese Überlegungen abschließen soll, ein Wort von einem befreundeten Theologen und Dichter. Es schien mir voll Hoffnung, voll von jener Hoffnung, die Verliebtheit in die Menschheit, Mütterlichkeit, Väterlichkieit und Schwangerschaft der Zukunft ist.

«Ich will einen Baum pflanzen. Wie er aussehen wird, weiß ich noch nicht. Einen hohen Wipfel soll er haben, damit sich die Kinder unter ihm versammeln können. Und wenn möglich, sollen seine Äste stark sein. Ich erinnere mich an den alten Mangobaum meiner Kindheit, in dem ich eine Schaukel angebracht hatte. Und ich denke an die Vögel, die kommen, wenn die Früchte, die er trägt, reif sein werden...
Am wichtigsten jedoch ist,
daß er langsam wächst,
ganz langsam.
Es wird lange dauern, bis er ausgewachsen sein wird, solange, daß ich es nicht mehr erleben werde, mich in seinen Schatten setzen zu können. Lieben werde ich ihn gleichwohl, wegen der Träume, die in ihm hängen.»[6]

[1] Ivone Gebara, As incômodas filhas de Eva (Ed. Paulinas, São Paulo) (im Druck); Rosemary Radford Ruether, Mujer nueva, tierra nueva (Megalópolis, Buenos Aires 1973).

[2] Raymond Hostie, Vie et mort des ordres religieux — approches psychologiques (Desclée de Brouwer, Paris 1972).

[3] Miroir spirituel de l'âme religieuse (Paris 1898) (in der Congregation de Notre-Dame intern zirkulierender Text).

[4] AaO. 57.

[5] Maria José Rosado Nunes, Vida religiosa nos meios populares (Vozes, Petrópolis 1985).

[6] Rubem Alves, Vater unser. Meditationen (Patmos, Düsseldorf 1988) 79.

Aus dem Portugies. übers. von Victoria M. Drasen-Segbers

IVONE GEBARA

Mitglied der Ordenskongregation der Schwestern Unserer Lieben Frau. Professorin für Philosophie und Theologie am Instituto Teológico de Recife, Brasilien. Mitglied der Arbeitsgruppe DEPA, einer interdisziplinär arbeitenden Organisation für die Ausbildung von Pastoralarbeiterinnen und -arbeitern im Volksmilieu. Veröffentlichungen: A Igreja da América Latina comprometida com os pobres: CEI-Suplemento Nr. 21, Juli 1978 (Ed. Tempo e Presença, Rio de Janeiro); Educação Popular: Sementes de um nundo novo: Convergência Nr. 154 (1982); A dimensão feminina na luta dos pobres: Revista Eclesiástica Brasileira (Juni/Juli 1985, Ed. Vozes, Petrópolis, RJ); A mulher faz teologia (Ed. Vozes, Petrópolis, RJ, 1986); (zus. mit M. Clara Bingemer:) Maria, Mâe de Deus e Mâe dos Pobres: Um ensoio a partir da mulher e da América Latina (Col. Teologia e Libertação, Ed. Vozes, Petrópolis 1987). Anschrift: Rua J.A. da Silveira, 125-ap. 5, Madalena, CEP 50710 Recife PE, Brasilien.

Mutterschaft ethisch und politisch betrachtet

Christine Gudorf

Die Freie Entscheidung der Frau für die Mutterschaft

Anfang einer kulturübergreifenden Behandlung des Themas

Da eine umfassende, Kulturen übergreifende Auseinandersetzung mit dem Problem der Entscheidungsfreiheit der Frau hinsichtlich ihrer Mutterschaft im Rahmen eines Einzelbeitrages unmöglich ist, möchte ich meine Aufmerksamkeit auf drei offenkundige Formen der Behinderung der Entscheidungsfreiheit konzentrieren: die grundsätzliche Verweigerung der Entscheidungsfreiheit der Frau hinsichtlich ihrer Heirat und Ehe; die Aberkennung einer freien Entscheidung für den sexuellen Verkehr inner- und außerhalb der Ehe; und der soziale Druck für die Geburtenkontrolle oder beim Fehlen von Geburtenkontrolle und Kinderfürsorge. Die meisten Gesellschaften erleben heute einen Wandel in einem oder mehreren dieser Bereiche.

In islamischen Gesellschaften, die heute 17% der Weltbevölkerung ausmachen, betreffen die größten Spannungen zwischen islamischem Gesetz und Modernisierung speziell die Rolle der Frau und die Familie, namentlich die Frage (1) nach Einschränkung bzw. Verbot der Polygamie (so in Turkestan und Tunesien)[1] und der Kinderehe, die beide nach traditionellem islamischem Gesetz erlaubt sind, und (2) die Gewährung größerer Rechte für die Frau, so etwa was die Abschaffung des Schleiers oder die Möglichkeit der Scheidung betrifft[2]. Frühehen, die von den Vätern abgeschlossen werden, mit einem Bräutigam, den die Braut oft bis zur Zeremonie des Eheschlusses noch nie zu Gesicht bekommen hat, sowie die erschwerte Möglichkeit der Empfängnisverhütung, der Sterilisation und der Abtreibung gelten in islamischen Gesellschaften heute noch oft als das Normale und Gesetzmäßige, obwohl arme Frauen wie überall in den Entwicklungsländern oft durch Entwicklungsprogramme der Regierungen gedrängt werden, zu Verhütungsmitteln zu greifen oder sich sterilisieren zu lassen. Solange die Unterordnung und der Gehorsam der Frau dem Ehemann gegenüber und die im Koran verlangte Fruchtbarkeit der Frau als verbindlich betrachtet werden[3], ist schon der Gedanke, daß Frauen ein Mitspracherecht im ehelichen Verkehr haben könnten, unvorstellbar; Vergewaltigung gehört vom Wortsinn her in außereheliche Situationen; sexueller Verkehr außerhalb der Ehe kann — aufgrund bürgerlicher wie religiöser Gesetzgebung — Folgen haben, die ernst sind, wie lebenslängliche gesellschaftliche Isolierung[4]. Die Mehrzahl der Frauen versieht keine Tätigkeit außerhalb des Hauses; die Regelung der Fürsorge für die Kinder ist praktisch beschränkt auf einige formlose Übereinkünfte; und praktisch sind es die Frauen, die die gesamte Versorgung und Betreuung der Kinder in der Hand haben.

In der Sowjetunion variieren die Verhaltensmuster stark zwischen europäischen Frauen (russischen, weißrussischen, georgischen, ukrainischen und baltischen) und nicht europäischen, speziell den muslimischen Frauen der zentralasiatischen Sowjetrepubliken. Die Frauen im europäischen Teil der Sowjetunion sind viel stärker beeinflußt durch die jahrzehntelange Politik der Regierung, die auf eine Emanzipation der Frau (vom Standpunkt des Mannes aus gesehen) durch Beteiligung an der Produktion hinzielt[5]. Der Anteil der Frauen an der Zahl der Werktätigen beträgt 51% (= 53% der Bevölkerung)[6]. Haushalt und Fürsorge für die Kinder, die laut den Versprechungen der frühen kommunistischen Politiker vergesellschaftet werden sollten, bleiben meistens nach wie vor ausschließlich Aufgabe der werktätigen Frauen, deren durchschnittliche Arbeitsbelastung damit 15-20% höher liegt als die der Männer[7].

Das wiederum beeinflußt die Geburtenrate in einem Maße, daß die Sowjetregierung heute die Frauen auffordert, wieder mehr Kinder in die Welt zu setzen, damit nicht die höheren Geburtenziffern zu einem Übergewicht der weniger entwickelten Gebiete führen. Derzeit schwanken die sowjetischen Geburtenraten zwischen 3,1 und 3,3%; verglichen damit beträgt die Geburtenrate in Tadschikistan 6,6%, wobei der Anteil der verheirateten Frauen mit sieben oder mehr als sieben Kindern 26,1% ausmacht. Die nichteuropäischen Frauen heiraten überdies jünger, meist einen von den Eltern gewählten Mann, und arbeiten nur selten außerhalb des Hauses.

Empfängnisverhütende Mittel sind heute, gleich allen Konsumgütern generell, in der ganzen Sowjetunion schwer zu bekommen, speziell außerhalb der Städte; aber gesetzlich erlaubte Abtreibungen werden zu sehr niedrigen Kosten vorgenommen und bilden die verbreitetste Form der Geburtenkontrolle[8].

Um die Größe ihrer Familien unter Kontrolle zu halten, sind die sowjetischen Frauen bereit, mehrere Abtreibungen über sich ergehen zu lassen, ungeachtet der Teilnahmslosigkeit des Klinikpersonals und des Fehlens oder nicht ausreichenden Einsatzes von Anästhesie. Die Regierung zahlt der Mutter 50 Rubel für das erste Kind und 100 Rubel für das zweite oder dritte und gibt Jungvermählten sowie Ehepaaren mit Kindern einen Vorzug bei der Wohnungsbeschaffung[9].

In Afrika gibt es unter den Kulturen eine große Vielfalt von Möglichkeiten, die für die Frau zur Verfügung stehen. Konkret findet man in Ost-, West- und Zentralafrika, ebenso wie in den islamischen Ländern des Mittleren Ostens, ja in Afrika und Asien generell, in Brasilien, Ost-Mexiko, Peru und unter den australischen Ureinwohnern verschiedene Methoden der Verstümmelung an den weiblichen Genitalien. So wird die Klitoridektomie in Syrien durch Einreiben der Klitoris beim neugeborenen Mädchen mit gemahlenem Pfeffer praktiziert, bis sie verschwindet[10]. Bei den Nandi in Kenia beginnen die weiblichen Pubertätsriten mit dem zehnten Lebensjahr für solche Mädchen, die man vorher ohne sexuellen Verkehr zusammen mit Jungen hat schlafen lassen. Nun wird ihre Virginität geprüft, deren Verlust unter Umständen durch Tötung mit dem Speer geahndet wird. Mit 14 Jahren etwa wird nach zeremoniellen Tänzen und der Feier der Geschlechtsreife bei den Mädchen die Klitoris von älteren Frauen chirurgisch entfernt[11].

In Sierra Leone organisieren die Frauengemeinschaften große Zeremonien um die Klitoridektomie der Mädchen[12]. Bei den Massai und Akamba in Ostafrika schließt der Pubertätsritus der Mädchen die Entfernung eines Teils der Klitoris ein (unter den Massai-Jungen gelten die gemeinsam in den Pubertätsriten Beschnittenen als so stark miteinander verbunden, daß ihre Frauen unter ihnen ausgetauscht werden können[13]). Wenn man im Sudan ein Mädchen «ghalfa» nennt (das heißt eine, die ihre Klitoris noch hat) so ist das eine Beschimpfung in dem Sinne, daß es ihre Heiratsfähigkeit in Frage stellt[14]. Infibulation der Geschlechtsorgane, Entfernung der Klitoris, der kleinen und vor allem der großen Schamlippen mit einer Vernähung der Überreste, wobei nur eine schmale Öffnung belassen wird für Urin und Menstruationsblut, findet man in manchen afrikanischen Nationen[15]. Die Klitoridektomie erfüllt die Normen der Ehefähigkeit und -eignung, und man glaubt, sie schütze den Mann vor gefährlicher Berührung mit der Klitoris und gewährleiste dadurch, daß der Frau die Fähigkeit zum Orgasmus genommen sei, ihre Jungfräulichkeit vor und ihre Treue während der Ehe. Die Verschließung der Geschlechtsorgane läßt jeden sexuellen Verkehr «jungfrauenhaft» werden, das heißt *Gewebe aufreißend* und *eng* umschließend, zur Steigerung der Lust des Mannes. In polygamen Kulturen dienen die strengeren Formen der genitalen Verstümmelung zur Förderung der Bindungen unter den Frauen des Haushalts und nicht so sehr mit dem Ehemann. Es gibt an die 30 Millionen heute lebende Frauen, die Verstümmelungen ihrer Geschlechtsorgane über sich ergehen lassen haben[16].

In vielen Gebieten Afrikas betreiben die Frauen auf dem Land eine reine Subsistenzwirtschaft und ziehen mehr oder weniger allein ihre Kinder groß, während die Männer in die Städte gehen als Arbeiter. Die Apartheid in Südafrika, soweit sie die Eingeborenen der unfruchtbaren Homelands betrifft, in denen es keine Arbeit gibt, erfordert, daß die afrikanischen Arbeiter, die zur Arbeit in die Stadt gehen, ihre Familien zurücklassen. Der Augenschein in Afrika zeigt, daß Mängel in der Ernährung bei den Müttern ihr Wachstum beeinträchtigen und damit erhebliche Risiken für sie bei der Geburt ihrer Kinder

mit sich bringen. Gesundheitsprogramme für Mutter und Kind richten ihre Aufmerksamkeit auf das Kind und seine Gesundheit und vernachlässigen die Mutter[17]. In einigen afrikanischen Gesellschaften werden Schwierigkeiten bei der Arbeit als Evidenzbeweis für Ehebruch angesehen, der ein *Bekenntnis* erfordert[18].

Viele Gesellschaften von Entwicklungsländern sind in die moderne Praxis der Empfängnisverhütung eingeführt worden durch Entwicklungsprogramme. Unglücklicherweise gewinnen dadurch die Frauen nur eine geringe Entscheidungsfreiheit. Indonesien zum Beispiel hat einen Erfolgsbericht über eine weite Verbreitung von Verhütungspraktiken mit Hilfe eines in zwei Schritten verlaufenen Prozesses vorgelegt: (1) die Heranziehung der Hierarchie des Mannes in bis zur Dorfebene hinabsteigenden Stufen zum Einsatz ihrer Autorität, um die ihnen Untergebenen zur Annahme der Empfängnisverhütung zu drängen; (2) die Belohnung der willfährigen Familien durch Kredite, Ausbildung und öffentliche Auszeichnungen[19]. Kenias mißlungenes Programm der Geburtenkontrolle wurde allgemein als durch demographische Interessen der Weißen motiviert betrachtet und nicht durch das Engagement für die Gesundheit von Frauen und Kindern. Für den Gebrauch der Pille brauchte das kenianische Programm eine medizinische Infrastruktur, über die das Land nicht verfügte. Die Frauen in Kenia hätten vielleicht eine nicht erzwungene Empfängnisverhütung akzeptiert, die in Programme zur Förderung der Gesundheit von Mutter und Kind integriert gewesen wäre, da die armen Frauen vom Land mit einer hohen Kindersterblichkeit und Schwierigkeiten bei der Entbindung zu kämpfen haben, sowie mit den Problemen einer nicht hinreichenden Ernährung der Kinder in einer landwirtschaftlichen Subsistenzwirtschaft, während die Männer zur Arbeit in die Stadt ziehen.

In Lateinamerika entscheiden die Frauen im allgemeinen selbst, ob und wen sie heiraten wollen, obwohl unter den Eingeborenenvölkern bisweilen auch noch die von den Eltern abgesprochenen Ehen zu finden sind. Man betrachtet die Frauen als dazu bestimmt, Mütter zu werden, und um ihrer Mutterschaft willen genießen sie allgemeine Achtung. Die junge Generation wählt häufig eine Schwangerschaft als Mittel, um die Zustimmung der Eltern zu einer Heirat zu erzwingen, ungeachtet der Verurteilung des vorehelichen Geschlechtsverkehrs durch die Kirche. Oft schlagen Männer ihre Frauen, vor allem, wenn sie betrunken sind, und verteidigen diese Praxis in der Öffentlichkeit[20]. Was den ehelichen Geschlechtsverkehr anbetrifft, haben die Frauen nur wenig Entscheidungsfreiheit. Abtreibung ist in zwei Dritteln der lateinamerikanischen Länder verboten, wobei illegale Abtreibungen in den Ländern, in denen Abtreibung verboten ist[21], über 20% Todesfälle unter den abtreibenden Müttern verursachen. Sterilisation ist in lateinamerikanischen Ländern wie Peru ungesetzlich, obwohl andererseits Columbien das Land mit der stärksten Tendenz zur Sterilisation auf der Welt ist und wir in El Salvador einen ganz ähnlichen Trend erleben. In Brasilien, wo die Sterilistion gleichfalls illegal ist, unterziehen sich die Frauen häufig einem sachlich unnötigen Kaiserschnitt, um dabei ganz diskret eine Tubektomie vornehmen zu lassen.

Zeitlich begrenzt wirksame Verhütungsmittel sind in den meisten lateinamerikanischen Ländern gestattet und werden den Armen zu niedrigen Preisen verabfolgt. Solche Versorgungen sind wie auch andernorts häufig mit «Anreizen» und «Hemmungen» gekoppelt, sowohl für die armen Frauen als auch für die Amtspersonen, die hohe Quoten von Sterilisierten oder mit Intrauterinpessaren oder Pillen versorgten Frauen zusammenfälschen. Vielen so versorgten Frauen fehlt die anschließende medizinische Betreuung; sie leiden, ohne daß ärztliche Hilfe vorhanden wäre, unter den Folgen der Pillen und Pessare. Andere berichten, man habe ihnen nie gesagt, daß eine Sterilisation bleibende Wirkung habe.

In Peru beträgt die Geburtenrate 4,6 Kinder pro Frau; 80% der Frauen im empfängnisfähigen Alter wollen beim ehelichen Verkehr keine weitere Schwangerschaft; 60% der Frauen über 35 mit drei oder mehr Kindern haben ihre letzte Schwangerschaft nicht gewollt. Zwanzig Prozent der Frauen werden von ihren Ehemännern oder Lebensgefährten geschlagen. 41% der Frauen bedienen sich beim Geschlechtsverkehr verschiedener Verfahren der Verhütung: 24% der traditionellen Methoden (Beobachtung des Zyklus, Spülungen, Anwendung von Kräutern und Entzug), 17% moderner Methoden. Peru ist das einzige Land in Lateinamerika, Peru, Haiti, Mauretanien, die Philippinen, Südkorea und Sri Lanka sind die einzigen Länder auf der Erde, in denen 5% der Bevölkerung oder mehr die Methode der

Zyklus-Beobachtung anwenden, obwohl dies die einzige Form der Geburtenkontrolle ist, die die katholische Kirche anerkennt[22]. Im Verlauf des Jahres 1988 brachte die peruanische Bischofskonferenz einen Gesetzentwurf zu Fall, der dem Unterhaus vorlag, durch den Frauen mit drei oder mehr Kindern bei Zustimmung des Ehegatten die Sterilisation erlaubt sein sollte. Das peruanische Gesetz verlangt von den Arbeitgebern bezahlten Mutterschaftsurlaub für die Frauen. Aber wie in vielen Entwicklungsländern arbeiten auch hier die Frauen im Bereich der ungeregelten Arbeit ohne Arbeitgeber.

Aus den Kreisen der Armen in Lateinamerika wie in anderen Ländern berichten die Frauen von einer Gegnerschaft ihrer männlichen Partner gegen den Gebrauch von Verhütungsmitteln. Die Opposition vonseiten der Männer ist da am schärfsten, wo die Frauen (nicht die Männer) die Hauptlast der Kinderaufzucht tragen. Ihres Stolzes als Ernährer der Familie beraubt, sind sie nicht bereit, jene andere traditionelle Art der Demonstration ihrer Männlichkeit aufzugeben. Mangel an Arbeitsmöglichkeiten ist ein anderes soziales Hauptproblem, das Männer veranlaßt, Frauen und Kinder zu verlassen. Von 1981–1984 betrug die Sterberate der Mütter in Peru auf 100000 Geburten 314, verglichen mit 55 in Chile und 33 in Kuba, dagegen 5 in Holland und 4 in der Schweiz. In Peru erhalten weniger als 22% der schwangeren Frauen eine vorgeburtliche Versorgung; 70% der Kinder werden ohne ärztliche Hilfe geboren, und 33,3% der schwangeren Frauen leiden unter ernährungsbedingter Anämie[23]. Die Kindersterblichkeit variiert stark zwischen Stadt und Land. Die Gesamtrate beträgt für Peru 88 auf 1000 Geburten, aber in den ländlichen Gebieten der Anden bis 270 auf 1000 Geburten.

In China gibt es seit der umfassenden neuen Ehegesetzgebung von 1950 keine von den Eltern geschlossenen Ehen mehr, und die Frau hat das Recht, sich scheiden zu lassen[24]. Das Recht der Frau auf Verweigerung des Geschlechtsverkehrs ist nicht klar. Sexueller Verkehr außerhalb der Ehe wird schärfstens mißbilligt, vor allem außerehelicher Verkehr ohne Verhütungsmittel. Der umstrittenste Aspekt des Themas der Mutterschaft in China ist heutzutage die Politik der Geburtenbeschränkung. Indem sie stark darauf drängt, daß nicht zu früh geheiratet wird, daß Verhütungsmittel benutzt oder Schwangerschaftsunterbrechung vorgenommen wird, sucht die Regierung die Geburtenzahl auf ein Kind je Familie zu beschränken. Ein-Kind-Familien genießen Kinderfürsorge, ärztliche Versorgung und Ausbildung, bevorzugte Wohnungszuteilung und Gewährung von Privatland, dazu eine Erwachsenenzuteilung von Getreide für das Kind. Familien mit zwei Kindern verlieren diese Vorrechte und erfahren andere Diskriminierungen. Es hat einige Fälle von Zwangsabtreibungen gegeben, gerade im letztvergangenen Trimester, vor allem bei Drittkindern[25]. Stark gestiegen ist auch die Kindestötung, selbst bei Erstkindern, wenn sie weiblichen Geschlechts sind. Bei der Einführung der neuen Bevölkerungspolitik 1979–81 ist der Prozentsatz der Mädchen-Geburten von 48,4 auf 41,8% gesunken. Seit 1984 ist vor allem in den ländlichen Gebieten, in denen die Opposition am stärksten war, eine gewisse Laxheit zu beobachten. Jetzt werden Bauernfamilien nicht selten zwei Kinder gestattet. Wiederverheirateten Paaren wird ein Kind gestattet, selbst wenn sie in der vorhergehenden Ehe bereits Eltern waren. Bisweilen wird auch dann ein zweites Kind gestattet, wenn das erste ein Mädchen oder behindert ist. Es gibt nur wenig genaue Untersuchungen über die Verteilung der Abeitslast auf Frauen und Männer, obwohl viele Frauen außerhalb des Hauses arbeiten. Es gibt eine öffentliche Kinderfürsorge, aber die Sorge für das Kind daheim und der Haushalt bleiben immer noch Pflicht der Frau.

Unter den Hindu Indiens und Bangladeschs besteht für die Frau kaum eine Entscheidungsfreiheit hinsichtlich der Mutterschaft. Von den Eltern festgesetzte Ehen und schon mit zwanzig Jahren eine ansehnliche Zahl von Kindern sind heute noch allgemein üblich. Der Einfluß der religiös fundierten ethischen Vorschriften, wie etwa das *Manu*, das verlangt, daß die Frauen gehorsam und treu zu sein haben, auch wenn ihre Ehegatten mißgestaltet, untreu, trunksüchtig, verkommen und grausam sind, ist nach wie vor stark[26]. Die Frauen haben in der Ehe nur wenig Rechte, vor allem was den sexuellen Verkehr anbetrifft. Im Himalayabereich gilt die Frau als sexuell jederzeit verfügbar für den Ehemann und dessen Brüder[27]. Die Geburt von Söhnen ist für die Frau der hauptsächliche Weg, Status und Achtung zu gewinnen. Schwiegermütter und nicht die Ehefrauen regieren den Haushalt. In Indien liest man in den letzten Jahren in den Zei-

tungen Berichte von Ehemännern und Schwiegermüttern, die die Ehefrauen töten, um die Mitgift einer zweiten Frau zu bekommen.

Indien sowie auch Bangladesch berichten von massiven Mißbräuchen bei der zwangsweise durchgeführten Sterilisation unter den Armen. In Indien sind in den vergangenen Jahren ganze Gruppen von Männern — bisweilen sämtliche Männer eines Dorfes — von Polizei und Militär zusammengetrieben worden zu einer zwangsweise vorgenommenen Vasektomie. Die von Indira Ghandis Regierung 1977 eingeführte zwangsweise Sterilisation ist nach wie vor allgemein verbreitet, obwohl seit 1978 die Regierungspolitik sich auf die Sterilisation der Frauen umgestellt hat, weil sie politisch weniger Aufsehen erregt. So geschehen heute 80% der Sterilisationen durch Tubektomie, eine Operation, die wesentlich gewagter ist als die Vasektomie. 70% der Sterilisationen werden in Lagern durchgeführt unter erschreckend unsterilen Bedingungen mit keiner oder nur einer sehr oberflächlichen Nachbehandlung. Nur Bevorzugten wird die Möglichkeit des Gebrauchs von intrauterinen Pessaren geboten; die Armen betrachtet man als zu unwissend, mit mehr als einer Sterilisation fertig zu werden. Für die Sterilisation werden einem Mann 15 Dollar, einer Frau 22 Dollar ausgezahlt.

1983 startete in Bangladesch die Armee im Norden des Landes eine Kampagne für die zwangsweise Sterilisation. Innerhalb weniger Wochen trieb sie über 500 Frauen aus den armen Schichten zusammen und sterilisierte sie gegen ihren Willen[28]. 1984 bot man im Gefolge der Überschwemmungskatastrophe den Frauen Lebensmittelhilfe an, aber nur wenn sie sterilisiert waren, gleich ob sie jung und kinderlos waren oder nicht. Die Zahl der Sterilisationen stieg sprunghaft während der Monate der Überschwemmung: Juli bis Oktober 1984 waren es 257.000, 25% der Gesamtzahl der vorhergehenden 10 Jahre von 1972–1982. 34% des Personenkreises, der Empfängnisverhütung betreibt in Bangladesch, sind sterilisiert. Die Regierung plant, den Prozentsatz bis 1990 auf 41% zu erhöhen[29]. Alle Sterilisierten erhalten 157 Taka (mehrere Wochenlöhne) und einen neuen Sari. Die Zahl der Sterilisationen steigt gewaltig in den mageren Herbstmonaten vor der Reisernte. Kritiker des Sterilisationsprogramms berichten von einem erschreckenden Mangel an Hygiene in den Zentren, und in 40% der Zentren soll jegliche angemessene Information der Patienten über die bleibende Wirkung des Eingriffes fehlen. Eine Erhebung bei 950 sterilisierten Personen ergab folgendes: Mehr als ein Drittel der Frauen brauchte 45 Tage und mehr, ehe sie zu ihrer Arbeit zurückkehren konnten; 80% mußten sich nach dem Eingriff irgendeiner ärztlichen Behandlung unterziehen, für die sie selbst zu zahlen hatten. Ein Drittel der Frauen erklärte, die Sterilisation sei die einzige Form der Empfängnisverhütung, über die sie informiert worden seien.

In den Vereinigten Staaten von Amerika und in den übrigen auf der Höhe der Entwicklung stehenden Ländern generell entscheidet die Frau, wann und ob sie heiraten will, oder ob sie Geschlechtsverkehr außerhalb der Ehe betreiben will. In der Ehe haben viele Frauen dieses Recht nicht; nur die Hälfte der Bundesländer der Vereinigten Staaten kennt den strafrechtlichen Tatbestand der Vergewaltigung in der Ehe. Die Vereinigten Staaten gehören zu den Ländern mit der größten Häufigkeit von Vergewaltigungen; nach derzeit gültigen Erhebungen sind 25% aller Frauen in ihrem Leben vergewaltigt worden[30]. Die Möglichkeit einer Empfängnisverhütung beziehungsweise einer Schwangerschaftsunterbrechung hängt von der persönlichen wirtschaftlichen Lage ab. Eine Abteibung ist legal, unterliegt bestimmten Regeln, ist aber relativ kostspielig. Alle von der Food and Drug Administration (Behörde für Nahrungs- und Arzneimittel) geprüften und zugelassenen Formen der Empfängnisverhütung sind verfügbar, obwohl manche in Europa verfügbaren Mittel (z.B. RU 486) langen Prüfungsvorgängen unterzogen werden. Die Krankenversicherung für Wohlfahrtsempfänger bezahlt keine Abtreibung, obwohl sie 90% der Sterilisationskosten und praktisch alle Kosten für andere Verhütungsformen deckt. Diejenigen Armen, die nicht die Voraussetzungen für den Genuß von Wohlfahrtsprogrammen erfüllen, können sich oft manche Arten der Empfängnisverhütung nicht leisten. In den USA bedürfen wirksame, selbst zu zahlende Verhütungsmittel entweder eines Rezeptes oder einer Anwendungsbescheinigung (für Scheidendiaphragma, Portiokappe oder Intrauterinpessar) mit entsprechendem ärztlichen Honorar.

Über die Hälfte der Frauen in den USA arbeitet außerhalb des eigenen Hauses, zumeist aus

wirtschaftlichen Gründen. Im Unterschied zu den anderen hoch entwickelten Ländern wie Frankreich, Schweden, Ungarn, der Deutschen Demokratischen Republik und der Bundesrepublik Deutschland kennen die USA keinen bezahlten Mutterschaftsurlaub oder irgendeine Art von Ausgleich für den Ausfall an Familieneinkommen für die gesamte Zeitspanne der Kindererziehung[31]. Die genannten anderen Länder haben umfassende staatliche Hilfeleistungen für die Kinderfürsorge. Die Vereinigten Staaten kennen nur eine private Kinderfürsorge, die ohne staatliche Hilfe auskommen muß und sehr kostspielig ist. Die Hälfte aller Ehen in den USA endet mit Scheidung, wobei üblicherweise die Kinder unter die Obhut der Frau kommen. In den meisten Fällen führt die Scheidung zu einer Verarmung der Frau. Über zwei Drittel der alleinerziehenden Mütter erhalten entweder keine Unterhaltskosten für die Kinder oder weniger, als ihnen zugesprochen war[32]. Da die Väter sich wenig um die Betreuung der Kinder oder um die häusliche Arbeit kümmern, arbeiten die berufstätigen Frauen im Durchschnitt 76 Stunden in der Woche, während die Männer durchschnittlich zwischen 40,3 und 42,7 Stunden in der Woche arbeiten[33].

Den armen weißen, vor allem den spanischen Frauen in den USA werden häufig beim Krankenhausaufenthalt Formen der Sterilisation angeboten, die ihrer formellen Zustimmung bedürfen. Diese Sterilisation erfolgt in der Form der Hysterektomie, die fünfzehn- bis zwanzigmal gefährlicher ist als Tubektomie. Man hat dieses Verfahren als demographische Notwendigkeit verteidigt, die besagt, daß diese Eingriffe von den am Ort niedergelassenen Ärzten und den Krankenhausärzten in den normalen Kliniken vorgenommen werden müssen. 1976 hat das General Accounting Office (Rechnungshof) der Vereinigten Staaten enthüllt, daß der aus Bundesmitteln finanzierte Indian Health Service (Gesundheitsdienst für die Indianerbevölkerung) innerhalb von vier Jahren 3000 Frauen der Eingeborenenbevölkerung sterilisiert hat aufgrund von Zustimmungsformularen, die «nicht in Übereinstimmung» standen mit den einschlägigen Verfügungen[34].

Unsre Welt ist weit davon entfernt, auch nur einem Minimum von Bedingungen für eine Ethik der Mutterschaft zu entsprechen. Frauen werden in die Ehe gegeben und genommen, mit Gewalt ergriffen für Notzucht und Körperverletzung; sie werden verstümmelt und sterilisiert als Spielball der Politik, und man weist ihnen mehr Arbeit zu als den Männern. Die Mindestkriterien für eine Ethik der Mutterschaft müßten folgende Punkte einschließen: 1) Die Achtung der Rechte der Frau, in ihrem Leben Entscheidungen zu treffen über Ehe, Geschlechtsverkehr, Arbeit und Empfängnisverhütung. 2) Die Öffnung der Rolle der Frau für Alternativen, die Mutterschaft und Kinderfürsorge einschließen, aber nicht fordern. 3) Achtung vor der Frau, ihrem Körper, der Selbstkontrolle über ihren Körper und vor dem sexuellen Leben als auf Gegenseitigkeit und nicht auf Beherrschung durch den Mann beruhend. 4) Die Anerkennung gleicher Verantwortung für die Kinder, den Haushalt und den Unterhalt der Kinder — von seiten des Mannes. 5) Soziale Hilfe für die Mutter: bezahlter Mutterschaftsurlaub, gute, erschwingliche Kindertagesstätten. 6) Offener und nicht erzwungener Zugang aller Frauen zu verschiedenen und verschiedenartigen, sicheren und wirksamen Mitteln der Empfängnisverhütung. 7) Soziales Engagement für eine Senkung und einen Ausgleich der Sterblichkeitsrate von Müttern und Kindern durch Bekämpfung der Armut, die Mütter und Kinder am meisten trifft.

[1] Jane I. Smith, Islam: Women and World Religions, hg. von Arvind Sharma (State University of New York Press, Albany 1987) 237.

[2] John J. Donohue/John L. Esposito (Hgg.) Islam in Transition: Muslim Perspectives (New York Oxford 1982) 200.

[3] Denise L. Carmody, Women and World Religions (Prentice-Hall, Englewood Cliffs, Jersey 1989) 196.

[4] AaO. 192.

[5] Marilyn Rueshmeyer, Professional Work and Marriage: An East West Comparison (Macmillan, Hong Kong 1981) 116.

[6] Jo Peers, Workers by Hand and Womb — Soviet Women and the demographic crisis. In: Soviet Sisterhood, hg. von Barbara Holland (Indiana University Press, Bloomington, 1985) 117.

[7] Maggie McAndrew, Soviet Women's Magazines. In: Soviet Sisterhood, 112.

[8] AaO. 134.

[9] Mary Buckley, Soviet Interpretations of Women Question. In: Soviet Sisterhood, 48.

[10] W. Ohm, Female Circumcision: Sexology today, Juni 1980, 21-25.

[11] John Mbiti, African Religions and Philosophy (Praeger, New York 1969) 166-171.

[12] Carmody, 29-30.

[13] AaO. 159-166.
[14] Robert Crooks/Karla Baur, Our Sexuality (Benjamin Cummings, Indianapolis, 1983) 660.
[15] R.H.O. Banerman, Integrating Traditional and Modern Health-Systems: Advances in Maternal and Child Health, Bd. 2, hg. von D.B. Jelliffe and E.F.P. Jelliffe (Oxford University Press, Oxford 1982) 38.
[16] C. Brisset, Female Mutilation: Cautious Forum on Damaging Practices: The Guardian, März 1979, 18.
[17] Deborah Howard, Aspects of Maternal Morbidity. The Experience of less Developed Countries: Advances in Maternal an Child Health, Bd. 7, hg. von D.B. Jelliffe and E.P.E. Jelliffe, (Clarendon Press, Oxford 1987) 2.
[18] AaO. 4.
[19] Betsy Hartman, Reproductive Rights and Wrongs: The global Politics of Population Control and Reproductive Choice (Harper and Row, New York 1987) 74-83.
[20] Lourdes Arizpe/Josefina Aranda, Women Workers in the Strawberry Agribusiness in Mexico. In: Women's Work, hg. von Eleanor Leacock und Helen I. Safa (Bergin and Gervey, South Hadley, 1986) 185.
[21] AaO. 245.
[22] El Movimiento Feminista «Mortalidad Materna Es Evitable?»: Flugschrift für den Dia Internacional de Accion por la Salud de la Mujer (Internationaler Aktionstag für das Wohl der Frau), 28. Mai 1988, 6.
[23] AaO. 5-8.
[24] Carmody, 112.
[25] Hartman, 152.
[26] AaO. 51.
[27] Gerald D. Berreman, Hindus of the Himalayas (University of California Press, Berkeley 1974) 171-172.
[28] Hartman, 217.
[29] AaO. 214.
[30] Mary Pellauer, Moral Callousness and Moral Sensitivity. In: Women's Consciousness, Women's Conscience, hg. von Barbara Andolsen, Christine Gudorf und Mary Pellauer (Harper and Row, New York 1987) 38-39.
[31] Sheila B. Kamerman and Alfred J. Kahn, Child Care. Family Benefits and Working Parents: A Study in Comparative Policy (Columbia University Press, New York 1981).
[32] Andrew Cherlin, Marriage. Divorce. Remarriage (Harvard University Press, Cambridge 1983) 87-88.
[33] Barbara Andolsen, A Woman's Work Is Never Done. In: Woman's Consciousness 5.
[34] Hartman, 240-241.

Aus dem Englischen übersetzt von Karlhermann Bergner

CHRISTINE GUDORF

Ph. D. der Columbia University (in einem gemeinsamen Studienprogramm mit dem Union Theological Seminary). Derzeit Professorin für Ethik am Theology Department der Xavier University in Cincinnati, Ohio, USA. Katholische Christin, verheiratet und Mutter dreier Söhne. Veröffentlichungen: Catholic Social Teaching on Liberation Themes (Diss., University Press of America, Washington 1980); außerdem hat sie einige Bücher herausgegeben und Beiträge über feministische Ethik, kasuistische Methode in der Ethik, Befreiungstheologie und Sexualethik in theologischen Zeitschriften veröffentlicht. Anschrift: Prof. Dr. Christine E. Gudorf, Xavier University, Dept. of Theology, 3800 Victory Parkway, Cincinnati, Ohio 45207, USA.

Johanna Kohn-Roelin

Mutter. Tochter. Gott

«Durch die Generationen, von der Großmutter zur Mutter und zur Tochter, zieht sich ein psychischer Habitus, der seine Wurzeln und Ursachen in der Erfahrung hat, in einer patriarchalischen Kultur weiblichen Geschlechts zu sein» (Luise Eichenbaum / Susie Orbach)[1].

Eva Gottschaldt erinnert sich: «Durch die Mutter begegnete Gott, beide — Mutter und Gott — machten Angst, blieben unverständlich ... Den Eltern und Gott bleibt nichts verborgen. Sie fragen aus den Kindern heraus, was sie wissen wollen. ER sieht alles, auch wenn man ganz allein ist, das ist unheimlich. ... Sexualität ist nichts Fröhliches, sondern etwas Ernstes ... Es ist mir peinlich, wenn Mutter mich beim Ausziehen abends betrachtet und über die pubertären Veränderungen meines Körpers mit dem Vater spricht ... Religiöse Erziehung und Muttererziehung. Angst vor Gott. Angst vor der Mutter. Muttergott. Die Grenzen sind nicht mehr feststellbar.»[2]

Elterngott und Menschenkind

Seit dem Erscheinen von Tilmann Mosers «Gottesvergiftung»[3] belegen die autobiographischen Zeugnisse vieler Autorinnen und Autoren den Zusammenhang zwischen dem männlichen Gottesbild einer ausgesprochen autoritären Religion und dem Leiden ganzer Generationen von Frauen und Männern unter einer rigiden Über-Ich-Prägung.

Die feministische Kritik hat diesen psychologischen und theologischen Zusammenhang seit M. Daly systematisch bearbeitet. Es entstand eine neue, authentische Form von Religionskritik, die über den machtstabilisierenden Charakter männlicher Gottesrede für die patriarchale Unterdrückung von Frauen aufklärte. Die Heraushebung und Wiederentdeckung weiblicher Gottesbilder in der christlichen biblischen und nachbiblischen Tradition durch die feministische Theologie versprach, daß sich Frauen als Ebenbilder Gottes wiedererkennen und theologisches Selbstbewußtsein entwickeln würden. Doch ein Blick auf das zweite o. g. Zitat läßt vermuten, daß auch die Mutter im Bild vom «Muttergott»[4] autoritäre und patriarchale Züge tragen kann, daß die Emanzipation der Tochter verhindert, daß ihre Identität und Integrität beschädigt werden kann.

Die Frage, unter welchen Voraussetzungen weibliche Gottesbilder wirklich befreienden oder aber unterdrückenden Charakter haben, erfordert m.E. notwendig Überlegungen dazu, unter welchen gesellschaftlichen und psycho-sozialen Bedingungen, in welchen Beziehungen Frauen heute erwachsen werden. Die Psychotherapeutinnen Orbach und Eichenbaum verweisen uns dabei im o. g. Eingangszitat auf die Beziehung zwischen Mutter und Tochter. Das Patriarchat erscheint hier nicht nur als äußere, sondern als eine innere Selbstunterdrückung, die von Generation zu Generation weitergegeben wird. Psychologisch und soziologisch gesehen, geschieht die Erziehung der Frau zum Menschen zweiter Klasse als Erziehung zur Mütterlichkeit.

Die ohnmächtige Macht der Mütter

Die soziologische Perspektive eröffnet den Blick auf den Widerspruch zwischen der gesellschaftlichen und kirchlichen Anerkennung des Wertes von Mütterlichkeit und Mutterschaft einerseits und andererseits der sozialen und kirchenrechtlichen Stellung von Frauen, die Mütter sind. Die Idealisierung der Mutter in der liebenden Zuwendung zu den Kindern, ihrer Gebärfähigkeit, ihrer Fürsorge für die Benachteiligten und ihrer tiefen Religiosität ist ein erstaunlich neues Phänomen. Sie geht seit der Wende zum 19. Jahrhundert auffälliger Weise einher mit der Verdrängung der Religion und der Nächstenliebe in den Privatbereich der bürgerlichen Familie. H. Häring macht aus theologiegeschichtlicher und familienhistorischer Perspektive auf das Paradox aufmerksam, daß «die Wiederentdeckung des Weiblichen in der religiösen Symbolbildung im 19. Jh. mit dem Rückzug aus der Öffentlichkeit Hand in Hand» geht[5]. Als Machtbereich der bürgerlichen Frau galt das Heim. Der Mann als Vater verschwindet jedoch mehr und mehr aus dem Bereich der Familie. Sein Fehlen verursacht, daß «die in reduzierten Familien sozial ohnmächtig gemachte Mutter zur psychisch über-

mächtigen Instanz wird»[6]. Sie bereitet die Kinder auf ihre gesellschaftliche Funktion «draußen» vor — geschlechtsspezifisch und rollengerecht freilich[7]. Wird der Junge dazu erzogen, jemand anderer zu werden als die Mutter und in der Öffentlichkeit zu stehen, so findet das Mädchen in der Mutter das Modell für seine eigene Zukunft. Die religiöse und gesellschaftliche Anerkennung der Mutter und ihrer Fähigkeit, klug, schön, gut, fromm und stark für andere zu sein, der Stolz geboren zu haben, überträgt sich ebenso auf die Tochter wie die Erfahrung der Mutter, daß der Preis für diese Anerkennung hoch ist. Einige Beispiele: So ist die Fähigkeit, Mutter zu werden, oft Grund für ihre Arbeits- und Erwerbslosigkeit; die Entscheidung einer Frau gegen Mutterschaft führt zur sozialen und moralischen Abwertung, wenn sie nicht zugleich mit sexueller Askese verbunden ist und wenn die Frau nicht im Sinne «geistiger Mutterschaft» ein Leben für andere führt. Nach dem neuesten apostolischen Schreiben «Mulieris Dignitatem» steht sie jedesmal, «wenn sich (...) auf Erden die Mutterschaft der Frau wiederholt. (...) nun immer in Beziehung zu dem Bund, den Gott durch die Mutterschaft der Gottesmutter mit dem Menschengeschlecht geschlossen hat»[8]. Die ethische Dimension der Sendung der Frau besteht gemäß dem Dokument darin, die Liebe, die sie empfangen hat, weiterzugeben. Ihr vertraut Gott in besonderer Weise den Menschen an[9]. Gemeint ist der geistige und leibliche Dienst der Mutterschaft; ein entsprechend wichtiger liturgischer Dienst der Frau jedoch nicht, auch keine Ordination zu den Dienstämtern in der Kirche.

Das bürgerliche und religiöse Ideal der Mutterschaft wendet sich gegen die arbeitenden Frauen, gegen die lesbischen und ehelos lebenden Frauen, es wendet sich selbst noch gegen jene Frauen, die in einer Art heroischen Drahtseilaktes Mutterschaft und Beruf zu vereinen suchen. Die Frauenfeindlichkeit besteht in der offiziellen Vorstellung von «Mütterlichkeit» selbst. Diese naive Idealisierung ist auch dort gegeben, wo frauliche Eigenschaften (scheinbar positiv) zur Verhinderung gegenwärtig drohender Katastrophen vorgeschlagen werden, die weitgehend von Männern produziert werden — Frauen als «Putz- und Entseuchungsmittel»[10]?

Nach dieser kurzen Darstellung legen sich folgende Überlegungen nahe. Das Idealbild der Mutterschaft korreliert keineswegs per se mit der Machtposition im gesellschaftlichen Bereich. Auch die Symbolisierung des Göttlichen in weiblichen Bildern ist zunächst geprägt von dem Paradox, hochgeschätzt, aber untergeordnet zu sein. Mutterschaft und Mütterlichkeit sind nicht Fähigkeiten von Frauen neben den anderen, sondern die einzig akzeptierten. Das öffentliche Ideal «Mutter-Sein» ist merkwürdig überladen, während die Wirklichkeit des Mutter-Seins gleichzeitig gesellschaftlich ausgebeutet wird. Gerade deshalb reicht es nicht aus, nur auf der Ebene des Ideals von Mütterlichkeit religiös zu sprechen. Feministische Reflexionen jedenfalls werden bei der Wirklichkeit ansetzen. Feministische Theologie muß deshalb nach der Tradierung der Weiblichkeit als Mütterlichkeit fragen. Sie betrifft alle Frauen, auch wenn sie selbst nicht Mutter werden und werden wollen; jede Frau ist Tochter einer Mutter.

Zur Tradierung von Weiblichkeit als Mütterlichkeit

Entscheidend für die Ausbildung der weiblichen Psyche ist nach den psychotherapeutischen Einsichten die Tochter-Mutter-Beziehung. In weitgehender Übereinstimmung mit N. Chodorow[10] z.B. zeichnen die Psychotherapeutinnen S. Orbach und L. Eichenbaum die Entwicklung der Weiblichkeit als Sozialisation zur Mütterlichkeit und zur Mutterschaft nach. Hier sind einige Aspekte dieser Entwicklung:

Identifikation

Der Aufbau der Weiblichkeit wird in den ersten Lebensabschnitten der Tochter grundegelegt. Das Erleben der Gleichgeschlechtlichkeit entscheidet, daß die Mutter zum Lebensmodell für die Tochter wird. Aber nicht nur die Tochter identifiziert sich mit der Mutter und lernt so etwas über ihr eigenes sexuelles und soziales Geschlecht («sex» und «gender» werden im Amerikanischen nochmals unterschieden) — auch die Mutter erlebt sich selbst noch einmal in der Tochter. Ihre wiedererinnerten Hoffnungen, Ängste und Erfahrungen als Mädchen fließen in die Beziehung zur Tochter ein. Da die Mutter weiß, was es heißt, ein Mädchen zu sein, vermittelt sie der Tochter die Freude und den Stolz über ihre Mutterschaft ebenso wie ihr Gefühl, unversorgt zu sein, ihre ungestillte Sehnsucht nach Ge-

borgenheit, ihre Angst vor den eigenen Bedürfnissen nach Sexualität, Macht und Abhängigkeit. Sofern auch die Mutter als kleines Mädchen bereits gelernt hat, diese Seite von sich zu verstecken, wird sie den spontanen sexuellen und emotionalen Äußerungen ihrer Tochter nicht unmittelbar begegnen können.

Abwehr

Die bereits hier aufbrechende Ambivalenz der Gefühle der Mutter zwischen symbiotischer Nähe und Abwehr bzw. Bestrafung der Eigenaktivitäten der Tochter beherrscht die Mutter-Tochter-Beziehung permanent. Sie vermittelt dem Mädchen, daß es einen guten, akzeptablen Teil in sich hat und eine schlechte Seite, die versteckt und bekämpft werden muß. Diese lebt im Untergrund weiter als das sogen. «kleine Mädchen» der Frau.

Mutter sein heißt: leben für

Die Tochter hat in ihrer psychischen Entwicklung also ein enormes Doppelprogramm zu bewältigen: Sie lernt, ihre Eigenaktivität einzuschränken und muß sich zugleich in emotionaler Unabhängigkeit üben. Sie wird erzogen, dem Vater und Mann zu gefallen, ohne dafür emotionale Befriedigung zu erwarten. Die «Reproduktion weiblicher Ausstattung» gelingt nun dort, wo sie gelernt hat, das «zu geben, was andere brauchen; sie beginnt, aus der Quelle ihrer unerfüllten Bedürfnisse heraus anderen etwas zu geben . . .»[12]. Doch auch die Mutter trägt ihre unbefriedigten Bedürfnisse in die Beziehung zur Tochter — selbst wenn diese, wie N. Chodorow herausarbeitet, eher in eine Beziehung zwischen Erwachsenen gehören. Das Mädchen, angewiesen auf die Mutter, spürt dies und versichert sich deren Zuwendung, indem es versucht, für die Mutter zu sorgen: So wird die Mutter zum ersten Kind der Tochter.

Das Verbot der Trennung ist die geheime Botschaft der Mutter an ihre Tochter. Jedoch selbst wenn die Tochter dieser Botschaft folgt, erfährt sie nicht die verheißene Zuwendung. In dieser ambivalenten Beziehung hat die Mutter eine enorme Macht: Sie versorgt und bestraft, tröstet und verletzt, bindet und verstößt. Doch das Gelingen der Individuation, die Entwicklung zu einer Persönlichkeit, einem Selbst mit festen Grenzen, also mit Selbstbewußtsein — das hängt weitgehend davon ab, wie die Ablösung von der Mutter gelingt[13].

Das Drama der feministischen Töchter

Der Prozeß der Loslösung von der Mutter wird nicht nur durch das Autonomiebestreben der nächsten Generation beeinflußt. E. Reinke arbeitet in der Auseinandersetzung mit M.S. Mahler, E. Jacobson und A. Freud heraus, daß «die Mutter, die der Entwicklung des kindlichen Selbst ablehnend oder gar behindernd begegnet, dem Kind eine Verschärfung des Konflikts zwischen Autonomiestreben und weiterbestehenden Abhängigkeitswünschen (aufzwingt), die nicht selten zur Entwicklung von Pseudoautonomie und einer Art Gegenidentität führt»[14].

Ihre scharfe, aber bedenkenswerte These lautet, daß der Feminismus, dort wo Frauen nicht nur übergangsweise und zunächst in reinen Frauengruppen die eigenen Verletzungen bearbeiten und deren Ursachen analysieren, dort wo alle Hoffnungen auf Befreiung nur vom Aufbruch der Frauen und der Entfaltung ihrer Fähigkeiten erwartet werden, Züge dieser Pseudoautonomie und Gegenidentität trage. Das «Haus und das Häusliche, die Mutter und das Mütterliche, der Mann und das Männliche» gerate ihm zum «Irrationalen», zum negativen Mythos schlechthin (98). Doch gerade der dauernde Kampf, beweisen zu müssen, ganz anders als die Mutter und besser als der männliche Kollege zu sein, verrate die Gegenabhängigkeit vom Mythos. Einerseits steigert die feministische Bewegung das Selbstvertrauen vieler Frauen — auch in die eigene Leistungsfähigkeit —, andererseits signalisiert die permanente Selbstüberforderung offenbar eine neue Form der alten Abhängigkeit: Sie entlarvt sich als Leistung nicht «für sich selbst, sondern für die Anerkennung (immer noch durch den Vater? / die allmächtige Mutter?)» (99). Genau diese Leistungsbereitschaft um der Anerkennung willen macht Frauen aber wiederum einplanbar und berechenbar für die Interessen der arbeitsteiligen Gesellschaft. Die neue Form der Ausbeutung verbirgt sich hinter der anerkennenenden Erwartung, daß die Humanisierung der privaten und der öffentlichen Welt im beruflichen, politischen und persönlichen Bereich jetzt von den Fähigkeiten der Frau

en, von ihrer Weiblichkeit und Mütterlichkeit abhänge.

Ist es nicht an der Zeit, daß sich Frauen der Fremd- und Selbstüberforderung verweigern, alleinige Hoffnungsträgerinnen für eine gerechtere und nicht-sexistische Gesellschaft sein zu sollen oder zu wollen? Ginge es nicht vielmehr darum, im vollen Bewußtsein der eigenen Begrenztheit den Männern ihren Anteil am Befreiungshandeln abzufordern?

Das bedeutete jedoch nicht nur den Verzicht der Frauen auf Allmachtsphantasien. Befreit vom Leistungsdruck des falschen Ideals und fähig zur Wahrnehmung der eigenen Grenzen und Bedürfnisse, könnten Frauen in vollem Selbstbewußtsein sagen: «Es genügt, eine Frau zu sein. Eine Frau muß sich durch ihren Feminismus nicht erst unter Beweis stellen. Die Forderung nach politischen, beruflichen und persönlichen Veränderungen zu ihrer Befreiung bedarf der Reflexion und der Anstrengung, aber nicht der Rechtfertigung.

Neue Mütter? Neue Väter?

Doch die psycho-soziale Wirklichkeit und Ideologie der neuen Mütterlichkeit und neuen Väterlichkeit steht diesem Verständnis oft entgegen.

Väter, die sich bemühen, die besseren Mütter zu sein, und Mütter, die den Vater mitersetzen müssen oder wollen, konkurrieren hier oft um die symbiotische Nähe zu ihren Kindern. Es handelt sich um das von J. Bopp und E. Reinke kritisch so genannte Phänomen der «Übermütter» und der «stillenden Väter»[15]. Ihren Untersuchungen zufolge erschweren oder behindern beide Formen der Elternschaft die Individuation der Kinder. Die Eltern stehen den oftmals mit Aggressionen und Ängsten einhergehenden Ablösungswünschen ihrer Kinder hilflos gegenüber[16]. Sowohl die Mütter als auch die Väter nehmen die Wichtigkeit des Vaters in seiner Männlichkeit und Andersheit zur Mutter für den notwendigen Ablösungsprozeß der Kinder nicht wahr. Das Fehlen des Vaters — entweder, weil dieser bereits «muttert», weil er real nicht vorhanden ist oder weil die Mutter ihn für gefährlich, unbedeutend oder untauglich hält — und die Furcht der Eltern vor der Trennung von den Kindern spiegelt sich schließlich im «Fremdeln» des Kindes. Als Reaktion auf die Haltung der Eltern wird der mit Lust und Angst besetzte Lösungswunsch der Kinder durch die Angst vor der Trennung dominiert, und die Neugierde für Neues und Anderes tritt in den Hintergrund. M.S. Mahler stellte nach einer Reihe von Untersuchungen fest, daß gerade der Vater als das Andere und Neue für die Tochter in dieser Lebensphase wichtig ist, damit sich ihr Selbstvertrauen festigen kann und damit in deren Zukunft Emanzipation nicht schon von Beginn an erschwert ist. Von daher ist es nötig, so E. Reinke, das abgespaltene Männliche «wieder in den Prozeß der Emanzipation hereinzuholen. Nicht nur, nota bene, für den hier beschriebenen Trennungs- und Individuationsprozeß der heranwachsenden Generation, sondern für die Frauenbewegung selbst, die sonst im neuen Mythos der Verabsolutierung des EINEN und der Abspaltung des ANDEREN ihre emanzipatorische Potenz verspielt». U. Pfäfflin beschreibt einige mögliche Konsequenzen: «Mädchen werden auch von Vätern emotionale Zuwendung und Beständigkeit annehmen können. Schmerzliche Erfahrungen und Ablösungen werden auf solcher Basis ertragbar. Nicht alle negativen Erfahrungen des Kindes in der psychischen Struktur werden sich um die Mutter zentrieren, nicht mehr alles Schlechte wird von Enttäuschungen mit Frauen, und aller Fortschritt aus den Köpfen, dem Trieb und der Arbeit von Männern herstammen. Auf diesem Hintergrund können Frauen ihre Selbstzerstörung beenden, mit der sie sich als Mittäterinnen bisher an dem Totschweigen und Wegdrängen ihrer Potenzen beteiligen. In der Aufgabe des Hasses auf die eigene Mutter und sich selbst liegt die Chance, das selbstmörderische Schwanken zwischen Übererwartung und Unterschätzung zu beenden und sich selbst, ihren Kindern und ihren Gefährten und Gefährtinnen den Raum zu geben, der ihrer Lust zum Leben zukommt.»[17]

Reden von Gott vor dem Hintergrund weiblicher Sozialisation

Warum sich Theologie überhaupt mit der Sozialisation von Frauen beschäftigen soll, das ergibt sich schon aus der Hermeneutik allen Redens von Gott: Gehen wir davon aus, daß, wie J.B. Metz es sagt, die Rede von Gott nicht mehr unter

dem Preis der Rede vom Menschen zu haben ist; daß also jede Rede von Gott und die Verwendung spezifischer Gottesbilder laut der Analogielehre immer Gott unähnlicher ist als ähnlich[18]; dann geben Gottesbilder eigentlich mehr Auskunft über die Sprechenden, ihre Nöte, Ängste, Hoffnungen sowie über ihre politischen und sozialen Verhältnisse als über Gott, das bleibende Geheimnis.

Diese Geheimnishaftigkeit, die ihren biblischen Ausdruck u.a. im Verbot des Götzendienstes und im Bilderverbot fand, bedeutet jedoch nicht, daß es beliebig wäre, welche analogen Bilder für Gott stehen und welche Geschichten das Verhältnis zwischen Gott und Mensch symbolisieren. Vermitteln die neutestamentlichen Schriften Gott als den liebenden Vater Jesu Christi, so bekennen die Schriften der jüdischen Tradition IHN/SIE als gerecht und befreiend, treu und stark. Die damit verbundene Heilszusage, daß Gott — wie J.B. Metz sagt — alle Menschen, Lebende und Tote, in das Subjektsein vor seinem Angesicht ruft, ist jedoch nie «pur», sondern immer nur in der Brechung durch die schriftlichen Zeugnisse zumeist männlicher Autoren und im zwischenmenschlichen Handeln erfahrbar. Religöse Sozialisation wird damit zu einem Ort, an dem sich Glaube als eine bestimmte, nämlich solidarische und identitätsermöglichende Weise des zwischenmenschlichen Handelns bewähren muß. Seelische Kränkungen und die Behinderung des Prozesses nicht nur religiöser Subjektwerdung — wie sie sich in den autobiographischen Zeugnissen vieler Frauen und in anderer Weise auch vieler Männer niederschlägt — bedroht die Glaubwürdigkeit und damit die Tradierung des christlichen Glaubens selbst.

Der Theologie, und zwar nicht nur der feministischen Theologie muß es daher um die verantwortliche Rede von Gott angesichts «aller Zwänge, die Frauen psychisch deformieren und sozial zu Wesen zweiter Klasse machen»[19], gehen. Ihr Ziel ist nicht nur die Neu-Interpretation christlicher Tradition, die Rettung von biblischer und nachbiblischer Frauengeschichte — soweit das denn überhaupt möglich ist — und z.B. das Widerbewußtmachen weiblicher Gottesnamen. Sie will die Veränderung der Wirklichkeit in für Frauen und Männer identitätsermöglichende Lebenszusammenhänge jenseits von jeder Form von Unterdrückung: ohne Sexismus, Rassismus und Antijudaismus.

Muttergott. Mutter oder Gott?

Aus psychologischer Sicht ist die Beziehung zwischen frühkindlichen Erfahrungen, religiösen Symbolen und der biographischen Organisation offensichtlich. In der sog. Trennungs- und Individuationsphase des Kleinkindes werden nach dem gegenwärtigen Stand psychoanalytischer Einsicht die entscheidenen positiven und negativen Erfahrungen mit der Mutter und mit dem Vater auf das Gottesbild übertragen, wenn in der Eltern-Kind-Beziehung zuvor das Wort Gott in seiner religiösen Bedeutung vorkam[20]. Ebenso wie die realen Erfahrungen mit der Mutter und deren religiösem Selbstverhältnis, fließen in das Gottesbild des Kindes auch die Hoffnungen auf und Wünsche an die Mutter ein. Das Gottesbild der Kinder ist also immer auch zum Teil Projektion. Wie A. Miller und P. Schellenbaum[21] herausgearbeitet haben, kann sich im Falle traumatischer Erfahrungen mit den Eltern, die im Gottesbild metaphysisch überhöht wurden, die Abrechnung mit Gott und Religion schützend vor die eigentlich not-wendende Wahrnehmung der Kränkung durch die realen Eltern schieben. Das Eingangszitat von E. Gottschaldt ist ein Reflex dieses Zusammenhangs. Andererseits mag auf dem Hintergrund einer geglückten Beziehung zwischen Mutter und Tochter das Gottessymbol der Mutter für Geborgenheit und grundsätzliches Angenommensein stehen.

Doch die Gottesbilder enstehen nicht nur in der Mutter-Kind und Eltern-Kind Beziehung, sie werden auch durch die Kirche und ihre Institutionen angeboten und verstärkt. Zweierlei Kritik ist hier von Nöten, damit der befreiende Impuls der Rede von Gott tatsächlich wirken kann: Zum Einen wird die Religionspsychologie die Vergöttlichung elterlicher, männlicher und weiblicher Eigenschaften aufdecken und die metaphysische Überhöhung kindlicher Leidenserfahrungen im Gottesbild auf die realen Erfahrungen zurückführen. Dadurch ermöglicht sie ein Mehr an Wirklichkeitswahrnehmung und die Rückgewinnung der Handlungsfähigkeit ihrer Klienten und Klientinnen, denn es wird ersichtlich, in welchen Teilen das erfahrene Leid bearbeitbar, die eigene Situation veränderbar ist und wo sie trauernd angenommen werden muß. Andererseits wird Theologie glaubhaft zeigen müssen, daß ihre Rede von Gott als Heilszusage an alle Menschen die Gottesebenbildlich-

keit auch von Frauen adäquat zum Ausdruck bringt.

Hier greift die Erkenntnis feministischer Theologie, daß Gott auch in Symbolen des Weiblichen zur Sprache gebracht werden muß, damit auch für Frauen die spezifischen Möglichkeiten der religiösen Identifikation eröffnet werden. Es ist also bedeutsam, ob sich Mädchen und Frauen in der Rede von Gott mit ihren Erfahrungen wiedererkennen können oder nicht. So ist es z.B. nicht belanglos, ob Gott als brotknetende Frau (Lk 13,18-21/Mt 13,31-33), als Vogelmutter (Ps 17,8), als Gebärende (Dtn 32,18), als Bekümmerte (Jes 66,9) und Tröstende (Jes 66,13) vorkommt oder nicht, wie und ob Frauen sich als Ebenbilder Gottes erfahren und erkennen können. Das religiöse Selbstverständnis von Mädchen wird weitgehend davon beeinflußt sein, wie selbstverständlich sie mit den Geschichten von den Ahnfrauen, von Ruth, Mirjam, Maria Magdalena, mit den Namen von Phöbe und Junia aufwachsen. Ihr religiöses Selbstbewußtsein wird auch davon abhängen, wie es Müttern und Töchtern gelingt, an diesen Geschichten auch gegen die androzentrische Verzerrung ihrer weiblichen Gestalten festzuhalten. Die Zukunft der Theologie wird m. E. unter anderem davon abhängen, ob sie sich selbst aus dem Blickwinkel konkreter, beschädigter und begrenzter Mütter und Töchter, die in konkreten gesellschaftlichen, kulturellen, religiösen und privaten Verhältnissen leben, betrachten und neu formulieren wird.

[1] L. Eichenbaum/S. Orbach, Outside in... Inside out (Harmondsworth); deutsch: Feministische Psychotherapie (München 1985) 37.

[2] E. Gottschaldt. Muttergott: D. Scherf (Hg.), Der liebe Gott sieht alles (Frankfurt 1986) 54.55.57.64.

[3] T. Moser, Gottesvergiftung (Reinbeck 1976).

[4] E. Gottschaldt, aaO. 54.

[5] H. Häring, Die Mutter als Schmerzensreiche. Zur Geschichte des Weiblichen in der Trinität: M.-Th. Wacker (Hg.), Der Gott der Männer und die Frauen (Düsseldorf 1987) 64.

[6] U. Pfäfflin, Muttermord — Spekulationen über die Macht von Müttern: Dies./U. Pasero (Hgg.), Neue Mütterlichkeit (Gütersloh 1986).

[7] Zur Problematik geschlechtspezifischer Rollenerziehung und deren Theorien vgl. besonders H. Bilden, Geschlechtsspezifische Sozialisation: K. Hurrlemann/D. Ulich (Hgg.), Handbuch der Sozialisationsforschung (Weinheim/Basel 1980).

[8] Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), Apostolisches Schreiben *Mulieris Dignitatem* von Johannes Paul II. über die Würde und Berufung der Frau anläßlich des Marianischen Jahres (Bonn 1988) 45.

[9] AaO. 66.

[10] Ch. Thürmer-Rohr, Feminisierung der Gesellschaft — Weiblichkeit als Putz- und Entseuchungsmittel: Dies., Vagabundinnen (Berlin 1987) 106. Vgl. auch 106ff.

[11] Vgl. N. Chodorow, The Reproduction of Mothering (1978); deutsch: Das Erbe der Mütter (München 1985).

[12] L. Eichenbaum/S. Orbach, aaO. 54.

[13] Vgl. H.-J. Fraas, Entwicklung und religiöse Sozialisation: W. Böcker/H.-G. Heimbrock/E. Kerkhoff (Hgg.), Handbuch religiöser Erziehung Bd. I (Düsseldorf 1987) 110ff.

[14] E. Reinke, Das Eine ohne das Andere. Kann die Identitätsbildung und Autonomieentwicklung der Töchter sich Übermüttern verdanken? Plädoyer für die Wiederanerkennung des Vaters in der Identitätsbildung der Frau: J. Conrad/U. Konnertz (Hgg.), Weiblichkeit in der Moderne (Tübingen 1986) 97f.

[15] J. Bopp, Die Abschaffung der Vaterrolle: S.R. Dunde (Hg.), Neue Väterlichkeit (Gütersloh 1986) 53.

[16] AaO. 55.

[17] U. Päfflin, aaO. 48.

[18] Vgl. H. Denzinger/A. Schönmetzer, Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum (Barcelona 1973) Nr. 806 (Neuner-Roos Nr. 280).

[19] M.-Th. Wacker, Feministische Theologie: P. Eicher (Hg.), Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe (München 1984) 354.

[20] Vgl. H.-J. Fraas, aaO. 111.

[21] Vgl. A. Miller, Du sollst nicht merken (Frankfurt 1983) und P. Schellenbaum, Stichwort: Gottesbild (Berlin 1981).

JOHANNA KOHN-ROELIN

1960 in Wien geboren. Studium der katholischen Theologie und der Philosophie in Münster und Frankfurt. 1985 Diplomtheologin. 1986 Staatsexamen Sek. I und II. 1986-88 wissenschaftliche Mitarbeiterin am Institut für Lehrerausbildung der katholisch-theologischen Fakultät in Münster. Mitarbeit im Youth Comittee des International Council of Christians and Jews. Seit Mai 1989 Mitglied des erweiterten Vorstands des Deutschen Koordinierungsrats der jüd.-christl. Gesellschaften in der Bundesrepublik. Momentan Arbeit an einer Dissertation über Geschichte und Schuld als Herausforderung an die feministische Theologie als eine Theologie nach Auschwitz. Verheiratet, eine Tochter, Veröffentlichungen: Johanna Kohn, (Mainz/München 1986); dies./Johann Baptist Metz, Auschwitz, in: U. Ruh/D. Seeber/R. Walter, Handwörterbuch religiöser Gegenwartsfragen (Freiburg/Basel/Wien 1986) 34-38; Johanna Kohn-Roelin, Christlicher Feminismus nach Auschwitz. Aspekte einer geschichtlichen Selbstvergewisserung, in: Christine Schaumberger (Hg.), Anfragen 1. Diskussionen Feministischer Theologie. Weil wir nicht vergessen wollen... zu einer Feministischen Theologie im deutschen Kontext (Münster 1987) 47-58. Anschrift: Tibusstr. 30 B. D-4400 Münster.

Dorry de Beijer

Mütterlichkeit und neue Formen der Fortpflanzungstechnologie

Frauen als passiver Nährboden und als rational vorgehende Konsumentinnen

In unserer Zeit wird intensiv über die neuen Formen der Fortpflanzungstechnologie, der kommerziellen Leihmutterschaft und der genetischen Manipulation diskutiert, und dies sowohl auf internationaler als auch auf örtlicher Ebene. Welchen Beitrag kann eine feministische Ethik hier beisteuern? Die feministische theologische und ethische Literatur über dieses Thema ist noch nicht sehr umfangreich. Es werden dort aber zwei Aufgaben genannt. Erstens hält die schweizerische Moraltheologin Ina Praetorius es für wichtig, das kirchliche Reden über diese Problematik und die damit verbundenen medizinisch-ethischen und theologischen Auffassungen kritisch zu hinterfragen. Die nordamerikanische Theologin Margaret Farley hält es dagegen für wichtig, auf ethische Fragen einzugehen, die unmittelbar mit der Anwendung bestimmter Techniken verbunden sind: Kann die Befruchtung *in vitro* aus feministisch-theologischer Sicht akzeptiert werden? Wie steht es um das moralische Selbstbestimmungsrecht der Frauen während der Behandlung? Was ist im Interesse des Kindes? Anschließend geht Farley dazu über, diese Fragen in einem breiteren ethischen Rahmen zu erörtern: Wie sollte die Fortpflanzungstechnologie sich entwickeln, um menschenwürdige Fortpflanzung in unserer Welt zu ermöglichen? Damit spricht sie im Grunde eine dritte Aufgabe einer feministischen Ethik an: das kritische Reflektieren über die Technologie selbst.

In diesem Aufsatz will ich zeigen, wie notwendig diese Art der Reflexion für die Weiterentwicklung und Vertiefung einer angemessenen feministischen Ethik der Fortpflanzung ist. Dies möchte ich im Zusammenhang mit einem wichtigen Thema der heutigen feministischen Diskussionen tun: der Beziehung zwischen individueller Wahlfreiheit, Macht und Technologie. Ändern sich die Auffassungen des Feminismus über diese Beziehung, so hat dies auch Folgen für die zentralen Fragen und Aufgaben einer feministischen Ethik. Anschließend werde ich einige Ansätze einer ethischen Reflexion über die Technologie formulieren. Ich werde die Frage stellen, inwieweit eine patriarchalische Sicht des Menschen bei dieser Technologie eine Rolle spielt, welche Bedeutung Mutterschaft und Mütterlichkeit beigemessen wird und welche Folgen sich daraus für die Frauen ergeben.

Man erlaube mir hier eine Vorbemerkung. Meine Beobachtungen und Schlußfolgerungen beschränken sich auf den konkreten gesellschaftlichen Kontext, der der meine ist, und auf die Frauenbewegung in den Niederlanden, wie diese vor allem von weißen Frauen getragen wird.

Die Diskussion, in der ich stehe, wird von der entsprechenden Diskussion in der Bundesrepublik Deutschland und in den USA mitbestimmt. Sie weist aber eigene Akzente auf in bezug auf die ethischen Fragen, die sich im Zusammenhang mit den Befruchtungstechniken, der pränatalen Diagnostik und der selektiven Abtreibung erblich kranker Embryos stellen. Ethische Fragen im Zusammenhang mit Techniken der Geschlechtswahl und kommerzieller Leihmutterschaft spielen nur in geringerem Maße eine Rolle, da sie in den Niederlanden nicht erlaubt sind. Wenn ich den eigenen westlichen Kontext, von dem ich hier ausgehe, kritisch zu durchleuchten suche, dann ist dies hoffentlich ein erster Schritt auf eine feministische Auseinandersetzung mit dieser Problematik hin, so wie diese sich weltweit stellt. Dabei sollte sowohl den internationalen Machtverhältnissen als auch weltweit den gemeinsamen Interessen der Frauen Rechnung getragen werden.

Die medizinisch-technische Beherrschung der Fortpflanzung

Die Feministinnen rechtfertigen die «alten» Formen einer Fortpflanzungstechnologie — die Verwendung von Verhütungsmitteln, Sterilisation und Abtreibung — mit dem Recht der Frauen, selber über Mutterschaft und Fortpflanzung zu entscheiden. Für die Feministinnen des Westens beinhaltet dies das Recht auf den Zugang zu je-

nen Techniken, die es erlauben, die Mutterschaft (zeitweilig) auszuschließen. Diese Forderung nach freier Selbstbestimmung durchbricht die patriarchalische Ideologie der Mütterlichkeit als der wahren Bestimmung der Frau. Feministische Theologinnen wie B. Wildung Harrison und G. Heyward haben betont, daß das Recht auf die eigene freie Entscheidung kein Freiheitsrecht im bürgerlich-liberalistischen Sinn dieses Wortes ist, sondern eine Neuverteilung der Macht zwischen beiden Geschlechtern impliziert. Es geht um die moralische Autonomie und die freie Verfügung über die eigene Person angesichts einer von anderen ausgeübten heteronomen Macht. Nicht die Kirche, nicht der von Männern beherrschte Machtapparat der Gesellschaft, nicht die pharmazeutische Industrie, sondern die Frauen selbst sollen bestimmen. Damit bekommen diese Frauen nicht nur die Verfügungsgewalt über ihre eigene Fortpflanzungsfähigkeit. Es eröffnet sich ihnen der Zugang zu jenen Quellen gesellschaftlicher Macht, die bisher den Männern vorbehalten waren. Jene alten Formen einer Fortpflanzungstechnologie, die alle eine ungewollte Schwangerschaft verhindern sollen, sind dabei sowohl Bedingung als auch Mittel zur Verwirklichung der eigenen Entscheidungsfreiheit und des Verfügungsrechts über den eigenen Körper und das eigene Leben.

Die Einführung und Verbreitung neuer Formen der Fortpflanzungstechnologie und die neuen Möglichkeiten der genetischen Manipulation, die sich für die Zukunft abzeichnen, haben bei vielen Feministinnen zu einem neuen Nachdenken über diese Thematik geführt. Sie begrüßten es, daß die neuen Techniken es bestimmten Gruppen von Frauen ermöglichen, Mutter zu werden. Man denke hier nicht nur an die Unfruchtbarkeit verheirateter Paare, sondern auch an alleinstehende Frauen und lesbische Paare sowie an jene Paare, die Erbkrankheiten zu fürchten haben. Dabei gewinnen der technisch-medizinische Umgang und die technologische Beherrschung der menschlichen Fortpflanzung immer mehr an Bedeutung sowohl in quantitativer als in qualitativer Hinsicht. Vor allem folgende fünf Aspekte werden hier, so meine ich, in den feministischen Veröffentlichungen in den Vordergrund gerückt.

Erstens weisen die Feministinnen darauf hin, daß immer mehr Aspekte der menschlichen Fortpflanzung medizinisch-technologisch beherrschbar werden. Vor zehn Jahren handelte es sich dabei noch vor allem um solche Aspekte wie die Kontrolle über den Menstruationszyklus und den Eisprung, wie Schwangerschaft und Entbindung. Heute haben die Techniken der künstlichen Befruchtung im allgemeinen und die der Befruchtung *in vitro* (im Reagenzglas) im besonderen zu einer wahren Revolution geführt. Wir haben es ja so gelernt, den gesamten Befruchtungsprozeß wissenschaftlich besser zu verstehen und in den Griff zu bekommen. Von diesen Erkenntnissen ausgelöst, aber auch unabhängig davon entwickeln sich immer neue Techniken der Foetus-, Samen- und Eizellenmanipulation. Zudem kommt es — auch infolge jener neuen Techniken der künstlichen Befruchtung — immer mehr zu einer Verbindung und Vermischung der Befruchtungs- und Selektionstechniken. Menschliche Fortpflanzung und Selektion bedingen bzw. ergänzen sich immer mehr.

Der zweite Aspekt hat mit dem oben schon erwähnten Gegensatz zwischen Selbst- und Fremdbestimmung zu tun. Die neuen Experten der menschlichen Fortpflanzungstechnologie bestimmen, welche Frauen für eine Behandlung in Betracht kommen. Diesbezüglich kritisieren die niederländischen Feministinnen, daß lesbische und alleinstehende Frauen faktisch nicht in Frage kommen. Sie sehen darin einen Ausdruck von Fremdbestimmung und Familienideologie. Neben diesem «Ausschluß» findet eine sehr gefährliche, verdeckte Form der «Einschließung» statt. Die Anzahl der Kandidatinnen, die für bestimmte Techniken in Betracht kommen, wird langsam größer, sowohl durch die Ausweitung der medizinischen Indikation als auch infolge von Werbekampagnen wie z. B. der Kampagne in den Niederlanden zur Information über Erbkrankheiten.

Ein dritter Aspekt des neuen medizinisch-technischen Umgangs mit der menschlichen Fortpflanzung ist die Neudefinition solcher existentieller Probleme wie der unfreiwilligen Kinderlosigkeit oder des Lebens mit ernsthaften auf Erbkrankheiten zurückgehenden Behinderungen. Früher wurden diese Probleme als Fragen betrachtet, die unmittelbar mit der Frage nach dem Sinn des menschlichen Lebens zu tun hatten. Heute scheint es sich um rein medizinische Aufgaben zu handeln, die dann auch auf rein medizinisch-technische Weise bewältigt werden müssen. Lösungen, die nicht medizinisch-techni-

scher Art sind, wie die Adoption fremder Kinder durch kinderlose Ehepaare, die Übernahme der Verantwortung für behinderte Kinder und die Verteilung dieser Verantwortung auf verschiedene Personen und die Übernahme von Pflegeelternschaften spielen demzufolge nur noch am Rande eine Rolle.

Die nordamerikanische Soziologin Barbara Katz Rothmann und die Engländerin Susan Himmelweit machen auf einen vierten Aspekt aufmerksam. Nach ihrer Meinung ist es eine Illusion zu glauben, daß die Zunahme technischer Möglichkeiten auch eine größere Entscheidungsfreiheit nach sich zieht. Bei einem solch optimistischen Denken wird übersehen, daß es — ohne daß dies besonders auffällt — immer schwieriger wird, sich für die alte Situation und die alten Lösungen zu entscheiden, weil diese gesellschaftlich immer weniger erwünscht sind. So hält man es zum Beispiel in den westlichen Gesellschaften inzwischen für unverantwortlich, wenn eine Frau sich dazu entscheidet, ihre Fruchtbarkeit nicht kontrollieren zu wollen. Denn dies verstößt gegen die herrschenden Wertvorstellungen in bezug auf die Beherrschung der Natur, die individuelle Selbstentfaltung des Menschen und die Familie — die bekanntlich zwei Kinder haben soll. Wir stehen so vor einer Tendenz, bei der es immer besser, progressiver und verantwortlicher zu sein scheint, sich für die Möglichkeiten zu entscheiden, die die Technik bietet. Diese Tendenz läßt sich — so meine ich — auch bei der pränatalen Diagnostik und der selektiven Abtreibung feststellen. Die Entscheidung, trotzdem ein Kind mit einer erblichen Krankheit oder Mißbildung zur Welt zu bringen, scheint in einer Gesellschaft wie der niederländischen, in der die Gesundheit als das höchste, erstrebenswerteste Gut betrachtet wird, mit immer weniger Verständnis und Solidarität rechnen zu können.

Noch einen letzten Aspekt will ich hier erwähnen, der mit den vorhergenannten eng zusammenhängt: die Individualisierung der Verantwortung für die Fortpflanzung und für die neue Generation (und ihre Qualität). Mit der Zunahme individueller Rechte geht die Zunahme individueller Pflichten und individueller Verantwortung einher. Die Schattenseite dieser Entwicklung zeigt sich erneut in aller Schärfe bei der Anwendung der pränatalen Diagnostik und der selektiven Abtreibung. Mehr noch als bei den anderen Formen der Fortpflanzungstechnologie geht es bei den letzteren nicht so sehr um das Leben der Eltern als vielmehr um das des kommenden Kindes. Haben die Eltern dabei nicht die moralische Pflicht, das Beste für das eigene Kind zu tun und soviel wie möglich Leid zu verhindern? Wenn sie sich aber dafür entscheiden, nicht auf diese Techniken zurückzugreifen — und auch dies ist eine Wahl — und wenn sie dann auch noch ein behindertes Kind bekommen, wird das ihnen angelastet. Vor allem die Mutter, der immer noch die Hauptverantwortung für die Erziehung der Kinder zugeschrieben wird, bekommt die Schuld. Hierdurch geraten solche Mütter zwischen zwei Fronten: Auf der einen Seite steht ihr Kind, auf der anderen die Gesellschaft. Die Unterstützung behinderter Menschen und ihrer Pflegerinnen und Pfleger kostet eine Gesellschaft viel Geld, was zur Folge hat, daß im Zuge einer gewissen Sparpolitik die Solidarität mit den schwächeren Gesellschaftsgruppen an Stellenwert verliert. Die ehemals kollektive Verantwortung für die Lebensqualität künftiger Generationen wird nun in ein Problem einiger Individuen verwandelt, das diese dann auch individuell zu lösen hätten.

Wahlfreiheit als Voraussetzung für die Macht der Technologie

Aus den vorangegangenen Bemerkungen über die Zunahme der medizinischen und technologischen Beherrschung der Fortplanzung und die Folgen, die sich daraus für die Frauen und für die Gesellschaft ergeben, geht zweierlei deutlich hervor: Erstens ist die Technologie offensichtlich mehr als nur ein Mittel zu bestimmten Zwecken. Zudem ist sie auch mehr als nur eine Anhäufung von Techniken, die aus der wissenschaftlichen Forschung hervorgegangen sind. Die Technologie ist eine komplexe gesellschaftliche Institution mit ihren eigenen gesellschaftlichen Strukturen, aber auch mit dem, was der Wissenschaftsphilsoph Arnold Pacey die Kultur oder Ideologie der Technologie nennt: ein Komplex von moralischen Werten und Handlungsorientierungen, die eng mit der wissenschaftlichen Forschung und deren Verwendung verbunden sind. Diese Kultur übt auf die gängigen Werte einer Gesellschaft und so auch auf die Bedeutung, die ihre einzelnen Mitglieder den moralischen Fragen beimessen, großen Einfluß aus.

Zweitens entfaltet die feministische Forderung nach moralischer Autonomie und Entscheidungsfreiheit der Frauen offensichtlich zu wenig kritische Kraft angesichts der gesellschaftlichen Macht der Fortpflanzungstechnologie. Dies heißt nicht, daß die Freiheit der Frauen, sich für oder gegen die Mutterschaft zu entscheiden, auf unserer Welt überall tatsächlich gewährleistet wäre. Die diesbezügliche Entscheidungsfreiheit der Frauen bleibt für jede feministische Ethik ein wesentliches Gut und ein Ziel, das sie nicht aus den Augen verlieren will. Allerdings bin ich mit den niederländischen Ethikern H. ten Have und G. Kinsma auch der Meinung, daß die Entscheidungsfreiheit und die Mündigkeit der Patientinnen — d.h. ihre Autonomie als Individuen — einer anderen Art der Autonomie zugrunde liegt: der Eigendynamik der medizinisch-technologischen Entwicklung. In dieser Entwicklung, die nur von einer kleinen wissenschaftlichen und wirtschaftlichen Elite beeinflußt wird, werden die Grenzen des technisch Machbaren und damit auch des ethisch Erlaubten ständig und wie von selbst verlegt.

Die niederländische Biologin Cor van der Weele betrachtet diese Entwicklung als eine neue Form der Eugenik. Diese sei von der demokratischen Staatsform der westlichen Staaten geprägt, und dementsprechend dürfen und müssen die einzelnen Individuen bestimmen, welche Qualitäten sie ihren Nachkommen mitgeben. Dabei handelt es sich um keine gesetzlich festgeschriebene Verpflichtung, sondern um eine subtile Beeinflussung der Werte und der Sinngebung durch eine autonom fortschreitende Technologie. Tatsächlich, so diese Autoren, zwingt die Fortpflanzungstechnologie der Gesellschaft und ihren individuellen Nutznießern unter der Maske der Autonomie und der Selbstbestimmung neue Werte und Normen auf. Zwar dürfen die Nutznießer der Technologie unter den von ihr gebotenen Möglichkeiten auswählen, sie haben aber keinen Einfluß darauf, von welcher Qualität die Wahl ist, die sie treffen bzw. nicht treffen wollen.

Wenn eine feministische Ethik sich nicht paradoxerweise gegen die Interessen der Frauen wenden will, die Mutter werden wollen, darf sie die Frage nach der Macht nicht ausschließlich in der Begrifflichkeit von Autonomie oder Heteronomie formulieren. Bei der Beantwortung dieser Frage nach der Macht muß sie auch auf das achten, was in der Begrifflichkeit der herrschenden Werte einer Gesellschaft als normales und abweichendes Verhalten oder gar Menschsein in bezug auf diese Gesellschaft und ihre Technologie gilt. Auch geht es nicht mehr um die Frage, ob die Entscheidungsfreiheit und Autonomie der Frauen größer oder kleiner wird. Ich stimme diesbezüglich mit den Schlußfolgerungen von B. Katz Rothmann, S. Himmelweit und C. van der Weele überein, daß aus einer feministischen Sicht der Fortpflanzungstechnologie die Wahlfreiheit der Frauen nicht im Gegensatz zu dem gesellschaftlichen Kontext, in dem sie leben, sondern im Rahmen dieses gesellschaftlichen Kontextes gesehen werden muß. Diesen Kontext darf man nicht mehr als ein Hindernis bzw. umgekehrt als Stimulans betrachten, sondern als einen konstitutiven Faktor, der die Entscheidungssituationen auch in ethischer Hinsicht strukturiert und orientiert. Die zentrale Frage ist nicht, ob es den Frauen nunmehr möglich ist, Entscheidungen zu treffen, sondern durch welche Faktoren es möglich wird, sie zu treffen, und von welchen Faktoren diese Entscheidungen weiterhin geprägt sind.

Eine feministische Ethik sollte — so meine ich — einen eigenen spezifischen Beitrag zur Beantwortung dieser Fragen beisteuern. Dieser Beitrag liegt in der kritischen Analyse und der ethischen Bewertung der Kultur der Fortpflanzungstechnologie und deren Einfluß auf die moralischen Dilemmata, vor welche Frauen, die Mutter werden sollen, gestellt werden. Denn von einer (moraltheologischen) Pespektive aus kann diese Kultur als eine Form säkularisierten Glaubens betrachtet werden. Es lassen sich ja nicht nur bestimmte Wertvorstellungen entdecken, sondern auch eine Art «Bekenntnis» zu bestimmten Utopien eines gelungenen Menschseins und eines guten Lebens, und vielleicht ist in dieser Kultur sogar ein gewisses Gottesbild am Werke. Für feministische Ethikerinnen und Theologinnen stellt sich hier die Frage, inwieweit diese Werte und Utopien eine patriarchalische Sicht der Dinge zum Ausdruck bringen, und wie sich dies auf die Frauen, die gewisse Techniken über sich ergehen lassen, auswirkt. In diesem Kontext will ich auf diese Frage eingehen, indem ich mich exemplarisch mit den Bedeutungen, die der (biologischen) Mutterschaft beigemessen werden, auseinandersetze.

Mutterschaft: Die Frau als passiver Nährboden und als rationale Konsumentin

Feministische Theologinnen haben den Zusammenhang erörtert zwischen der westlichen wissenschaftlichen und technischen Beherrschung der Natur und der in der Gesellschaft ausgeübten Herrschaft über Frauen und andere «Fremde». Die Frau, oder genauer die Mutter, ist das primäre, ursprüngliche Symbol dieses Zusammenhangs. Bei den neuen Formen der Fortpflanzungstechnologie und der genetischen Manipulation bekommen diese Beherrschung und diese Herrschaft offensichtlich eine neue Dimension. Zwar haben sich bisher die Zukunftsprognosen jener Fortpflanzungsspezialisten nicht bewahrheitet, die davon ausgingen, daß der Befruchtung *in vitro* eines Tages die gleiche Bedeutung wie dem natürlichen Befruchtungsprozeß zukommen würde und «ihre» Babys klüger, stärker und gesünder sein würden als die anderen, die auf natürlichem Wege gezeugt werden. Diese Prognosen bezeugen uns aber die männliche Sehnsucht, Mutter Natur und Mutter Frau zu imitieren und ihnen Konkurrenz machen zu können. Auch die «extremen» Utopien des in aller Vollkommenheit nachproduzierbaren Menschen sowie die Utopie der «Ektogenese» — der Herstellung eines Menschen in einem Reagenzglas von der Eizelle bis zum lebensfähigen Kind — bestätigen, daß es sich immer mehr um die Beherrschung natürlicher Prozesse handelt. Diese Utopien verkennen vollkommen das mütterlich-schöpferische Vermögen der Natur und der Frauen und meinen, durch höchst technologische Produktionsprozesse könne alles ersetzt werden. Der künftige Mensch wird ein Produkt technischer Qualitätsarbeit sein. Damit aber wird er aufhören, ein Kunstwerk zu sein.

In beiden Utopien zeigt sich noch ein anderer Aspekt der patriarchalischen Ideologie: die Zerstörung der Beziehungen zwischen dem Menschen und seiner Umwelt. Im vollkommenen Menschen, der seine ihm durch die Art seiner Zeugung verliehenen genetischen Eigenschaften von innen heraus zu entfalten vermag, und im Foetus, der sich auch ohne Mutter voll entwickeln kann, kommt eine ganz bestimmte Sicht des Menschen zum Ausdruck: der Mensch als selbstgenügsames, abstraktes Individuum, das unabhängig von seiner Umwelt lebt und handelt. Die feministische Psychoanalyse hat überzeugend gezeigt, daß diese Sicht des Menschen nicht universal ist, daß sie aber zugleich die beiden Themen enthält, die für die maskuline Persönlichkeitsstruktur so typisch sind: die Trennung als Bedingung, um zur Individuation zu gelangen: Ein Junge kann in einer (westlichen) patriarchalischen Kultur nur dann Mensch werden, wenn er die Bande, die ihn mit seiner Mutter verbinden, durchschneidet und starke Egogrenzen seiner Umgebung gegenüber entwickelt. Beide Utopien sind so extremes Symbol der normalen und normativen patriarchalischen Sicht der Beziehung zwischen dem (männlichen) Menschen und seiner Umgebung. Diese Beziehung wird nach Meinung feministischer Theologinnen von hierarchisch-dualistischer Trennung charakterisiert. Sie ist also paradoxerweise wesentlich eine Nicht-Beziehung. Seine Umgebung, die Welt, der Kosmos, der andere Mensch, der Körper der Frau: dies alles ist bestenfalls ein günstiger Nährboden für männliches Wirken, liefert aber keinen eigenen konstituierenden, unverzichtbaren Beitrag. Auf keinen Fall betrachtet der männliche Mensch sich selbst als Teil dieser «Umwelt». Die Frauen werden auf diese Weise nicht so sehr auf eine Mutterrolle reduziert als vielmehr auf eine Rolle als passive Behälter des menschlichen Foetus und so auch als passive Umwelt des Menschen, wobei dieser als ein Produkt der Technik mit bestimmten erwünschten Eigenschaften verstanden wird.

Dies führt mich zu einem zweiten Bild der Mütterlichkeit in der Kultur der Fortpflanzungstechnologie. Frauen, die Mutter werden wollen oder schon schwanger sind, werden immer mehr angeredet, als wären sie kritische Konsumentinnen, die in der Lage seien, für ihre eigenen Interessen und die ihrer künftigen Kinder einzutreten. Demnach sammeln und beurteilen diese Frauen wissenschaftliche Informationen, sie wiegen die Vor- und Nachteile bestimmter Techniken und Behandlungen gegeneinander ab und treffen von der Warte dieser ihrer Informiertheit aus eine rational verantwortete Wahl, wenn diese auch oft weitgehende und unbekannte Folgen für sie, ihre Kinder und ihre Umwelt hat. Die widersprüchlichen Gefühle, von der diese Frauen vor und nach ihrer Entscheidung oft geplagt werden, werden dabei eher als Nebenwirkungen gedeutet, die noch weiter zu verarbeiten sind, denn als Zeichen, daß eine aktive und mündige Stellungnahme noch keine Gewähr da-

für bietet, daß die betreffende Entscheidung auch moralisch richtig und gut ist.

Diese beiden widersprüchlichen Bilder der Mutter — als eines passiven Nährbodens für den Foetus und als einer Person, die aktiv über diesen Foetus entscheidet — haben eines gemein: Die Beziehung zwischen der Frau und dem Kind, das sie erwartet, ist von Distanz und Trennung geprägt. Dabei steht nicht die sich entwickelnde Beziehung zwischen Mutter und werdendem Kind in der Mitte, sondern der sich entwickelnde Foetus und dessen Qualität. So gesehen, ergänzen beide Bilder einander, und sie enthalten mehr als nur eine Utopie der Zukunft. Meine Vermutung, daß sie schon jetzt die Entscheidungssituationen, in die die Frauen hineingeraten, sowie auch die Art und Weise, wie diese Entscheidungen zustande kommen, beeinflussen, wird durch die neuere Forschung über die Erfahrungen von Frauen mit pränataler Diagnostik und selektiver Abtreibung bestätigt. So weist die schon genannte Soziologin B. Katz Rothmann in ihrem Buch «The Tentative Pregnancy» nach, daß Frauen, die sich für eine pränatale Diagnose entscheiden, sich von Anfang ihrer Schwangerschaft an gezwungen fühlen, zwischen sich und dem sich entwickelnden Foetus zu unterscheiden. Sie wissen ja nicht, ob sie ihre Schwangerschaft austragen werden. Diese Frauen sind zwar schwanger, aber sie erwarten nicht wirklich ein Kind, obwohl — und dies kompliziert die gesamte Situation erheblich — die Schwangerschaft und das Kind sehr erwünscht sind. Die Autorin zieht hieraus die Schlußfolgerung, daß diese Art der Technologie hohe und zudem widersprüchliche Anforderungen an die Frauen stellt. Sie müssen sich der männlichen Erfahrungswelt anpassen, in der die Trennung wichtiger ist als ein Sichaneinanderbinden und als Intimität, während sich in der Schwangerschaft eigentlich der umgekehrte Prozeß vollzieht. Die Untersuchung des niederländischen Soziologen Tj. Tijmstra beschäftigt sich mit Frauen, denen geraten wurde, sich einer Ultraschalluntersuchung zu unterwerfen, weil konstatiert wurde, daß «etwas nicht in Ordnung ist». Aus seinem Bericht geht hervor, daß ein Teil dieser Frauen solchen Untersuchungen gegenüber sehr ambivalente Gefühle hegt. Sie fühlen sich gezwungen, den Rat zu befolgen, obwohl sie es lieber nicht täten. Tijmstra spricht in diesem Zusammenhang von einem technologischen Imperativ. Ich möchte dem hinzufügen, daß diese ambivalenten Gefühle keineswegs damit zu tun haben, daß es diesen Frauen an Verantwortung fehlt. Vielmehr fühlen sie sich von einem technologischen Mutterideal überfordert, wonach die Frau eine aktiv auftretende, rational vorgehende «Entscheidungsexpertin» sein soll.

Zum Schluß

Ich möchte hier die Hypothese äußern, daß die erwähnten emotionalen und moralischen Konflikte nicht subjektiver oder ethischer Natur sind, sondern aus dem Aufeinanderprallen zweier unterschiedlicher, objektiver Auffassungen von der (biologischen) Mutterschaft und der Beziehung zwischen der Mutter *in spe* und dem neuen Leben im Werden hervorgehen. So wird einerseits der genetischen Qualität des Foetus immer mehr Wert beigemessen. Hier setzt sich die Sicht einer patriarchalischen Kultur durch, die von der hierarchischen und dualistischen Trennung zwischen dem Menschen und dessen Umwelt ausgeht. In dieser Perspektive ist für die Frau als Mitschöpferin neuen Lebens kein Platz. Sie wird auf eine Rolle als passiver Nährboden reduziert, wenn auch dieses Bild der Frau in einer zweiten Instanz dem Bild dieser Frau als aktiver und rationaler Konsumentin und Mitproduzentin weicht.

Damit kontrastiert die Sicht der betreffenden Frauen. Diese entwickeln während einer erwünschten Schwangerschaft eine komplexe Beziehung der Nähe und der Distanz und der gegenseitigen Abhängigkeit zu ihrem werdenden Kind. Nach meiner Meinung ist es für eine feministische Ethik wichtig, daß sie die verschiedenen Sinn- und Wertvorstellungen, die in beiden Perspektiven enthalten sind, besser in den Blick bekommt und würdigt, als das hier in diesem Aufsatz geschehen konnte. Es handelt sich hierbei nicht um ein endgültiges feministisches Urteil darüber, welche Wahl verantwortlich ist und welche nicht. Es muß einer solchen Analyse aber an erster Stelle darum zu tun sein, den Frauen und ihren Partnern gerecht zu werden, die in dieser Art von Dilemma um eine verantwortliche Wahl kämpfen. Demnach ist es auch notwendig, eine andere Sicht der Mütterlicheit und der Beziehung zwischen Mutter und werdendem Kind zu entwickeln als die patriarchalische. In

diesem Kontext sind — so meine ich — Relationalität, Kreativität und Körperlichkeit die Schlüsselworte für eine Sicht der Mütterlichkeit, die dieser die Ehre gewährt, die ihr gebührt, und die den Foetus mehr sein läßt als eine Anhäufung von Zellen oder ein Produkt einer Spitzentechnologie.

Es geht mir hierbei nicht um die Entwicklung von alternativen Utopien, sondern vielmehr darum, daß ein gewiß bescheidenes, aber zugleich auch vielumfassenderes und sicherlich viel mühsameres menschliches Projekt gefördert wird: die «kleine» Ethik der Ehrfurcht oder des Respekts der Umwelt bzw. den anderen gegenüber. Diese werden in einem solchen Verhalten weder geleugnet noch vereinnahmt, sondern als «Verwandtes» erfahren und benannt. Eine solche Ethik weiß den totalitären Anspruch der Utopien einzudämmen, und sie feiert die Unterschiede zwischen den Menschen als die Vielheit der Gaben des göttlichen Schöpfers. Damit habe ich dann auch eine vierte Aufgabe und Möglichkeit einer feministischen (theologischen) Ethik der Fortpflanzung formuliert.

Literatur

M. Farley, Feminist Theology and Bioethics: B. Hilkert Andelson/C. Gudorf/M. Pellauer (Hgg.), Women's Conciousness, Women's Conscience. A Reader in Feminist Ethics (San Francisco 1985) 285-505.

H. ten Have/G. Kimsa, Geneeskunde tussen droom en drama. Voortplanting, ethiek en vooruitgang (Kampen 1987).

C. Heyward, The Limits of Liberalism. Feminism in Moral Crisis: C. Heyward, Our Passion for Justice. Images of Power, Sexuality and Liberation (New York 1984) 153-174.

S. Himmelweit, More than ‹A Woman's Right to Choose›?: Feminist Review 29 (Spring 1988) 38-56.

B. Katz Rothmann, Choice in Reproductive Technology: R. Arditti/R. Duelli Klein/S. Minden (Hgg.), Test-Tube Women. What Future for Motherhood? (London 1984) 23-35.

B. Katz Rothmann, The Tentative Pregnancy. Prenatal Diagnosis and the Future of Motherhood (London 1986).

A. Pacey, The Culture of Technology (Cambridge 1983).

I. Praetorius, Theologische Ethik — feministische Theologie — Frauenpolitik: M. Brockskothen u.a. (Red.), Frauen gegen Gentechnik und Reproduktionstechnik. Dokumentation zum Kongreß vom 19.-21.4.1985 in Bonn (Köln 1986) 95-97.

Tj. Tijmstra, De beleving van echoscopisch onderzoek: Medisch Contact 42 (1987) 464-466.

C. van der Weele, Eugenetica in een nieuw jasje? Tijdschrift voor gezondheid en politiek (Dec. 1985) 25-27.

B. Wildung Harrison/S. Cloyes, Theology and Morality of Procreative Choice: C. Robb (Hgg.), Making the Connections, Essays in Feminist Social Ethics (Boston 1985) 115-134.

Aus dem Niederländ. übers. von Dr. Karel Hermans

DORRY DE BEIJER

1956 in Rotterdam, Niederlande, geboren. Studierte Theologie an der Katholischen Universität Nijmegen. Seit 1987 Studiensekretärin der Arbeitsgruppe «Frau und Kirche» des Katholischen Rates für Kirche und Gesellschaft. Veröffentlichungen: Mitautorin von: Op Water en Brood. Vrouwen vieren liturgie (Ten Have, Baarn 1981); verschiedene Zeitschriftenbeiträge über Probleme des Theologiestudiums von Frauen; außerdem zwei Aufsätze über eine feministische Sicht der neuen Fortpflanzungstechnologie in «LOVER» (Literaturübersicht für die Frauenbewegung) 1987/2 und in «MARA» (Zeitschrift für Feminismus und Theologie) 1989/2. Anschrift: Gruitberg 35, NL-6511 KV Nijmegen, Niederlande.

Mary Condren

Dem Vaterland Kinder gebären: Mütter und Militarismus

Die Worte einer der Schlußadressen an Frauen auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil haben nie aufgehört, mir Anstoß zum Nachdenken zu geben: «Frauen der ganzen Welt, ihr, denen das Leben anvertraut ist, es ist an euch, den Frieden der Welt zu retten.» Auf den ersten Blick sind dies erhabene Gedanken, eine Anerkennung der Stellung der Frauen in der katholischen Theologie. Aber der Kontext, in dem sie stehen, widerlegt und untergräbt die dort ausgedrückten Gedanken. Denn in diesem Fall war es Frauen kaum zugebilligt worden, mitzusprechen, selbst nicht über das Thema der Rettung der Welt.

Die Aussage drückt die doppelte Gefahr aus, in der Frauen der westlichen Kultur stehen. Auf der einen Seite erwartet man von Frauen, daß sie zu Quellen und Hüterinnen der Moral werden — eine Position, die man ihnen einzig und allein aufgrund ihrer Erfahrung des Mutterseins gewährt. Doch wenn Frauen versuchen, ihr moralisches Bewußtsein auf eine weitere politische oder religiöse Sphäre auszudehnen, wo es ernstzunehmende Wirkung haben kann, wird sehr oft behauptet, daß sie damit ihre «Weiblichkeit» als die Basis, auf der ihre höherstehende Moral zu gründen scheint, verlören.

Das Dilemma kam nirgends besser zum Ausdruck als in jüngst vergangenen Jahren in Irland mit der Bewegung «Peace Women». Als tausende von Frauen durch die Straßen Irlands zogen und «Frieden» riefen, wurde ihren Führerinnen der Friedensnobelpreis verliehen. Als die gleichen Frauen feststellten, daß es keinen Frieden geben könne ohne Gerechtigkeit, und sich aufmachten, um ein konkretes Aktionsprogramm gegen die soziale Ungerechtigkeit zu entwickeln, schrumpfte ihre Unterstützung auf ein Nichts zusammen. Sie waren «politisch» geworden; sie hatten ihre «Friedens»-Plattform verloren, und wegen all ihrer Pläne und Vorsätze mochten sie ebenso ihr Ansehen verloren haben.

In den vergangenen Jahren hat die Ungeheuerlichkeit der nuklearen Bedrohung viele neue Untersuchungen über die Kriegsführung und über die komplexe Rolle der geschlechtsbezogenen Politik dabei in Gang gesetzt. Gibt es eine natürliche oder andersgeartete Beziehung zwischen Frauen und Frieden? Ist diese Beziehung eine, die man nutzbar machen kann, um Frieden zu schaffen, oder ist sie einfach eine Folie, mit deren Hilfe das Geschäft mit dem Tode, das die moderne Staatskunst betreibt, getarnt und sogar legitimiert wird? Warum zum Beispiel opfern die Staaten so viel ihrer finanziellen und kulturellen Ressourcen für die Erhaltung der Kriegsmaschinerie und so wenig für Einrichtungen, die sich der Untersuchung des Friedenschaffens widmen? Wenn Kriege tatsächlich geführt werden zur «Verteidigung von Frauen und Kindern» — warum werden dann so wenig öffentliche Gelder für Beratungszentren für vergewaltigte und in Not geratene Frauen ausgegeben, die sich auf einer alltäglichen Basis mit dem weiterhin bestehenden und durch patriarchalische sexuelle Haltungen und Handlungen geführten Krieg gegen Frauen und Kinder beschäftigen? Es gibt einige seltsame Widersprüche im Umfeld der Themen Frauen, Frieden und Verteidigung, die eine noch viel gründlichere Untersuchung erfordern.

Obwohl die Frauen gemäß der Vorstellung des II. Vatikanums und bestimmten Strömungen der feministischen Bewegung «natürliche» Pazifisten sein könnten, ist die Gewißheit über die Rolle von Frauen im Krieg aus historischer Perspektive ambivalent. Obwohl es stimmt, daß Frauen selten oder gar niemals einen Krieg begonnen haben, gibt es im Tierreich kein wilderes Tier als die Mutter, die ihre Jungen beschützt. In den größeren europäischen Kriegen haben Frauen in Hilfsdiensten gearbeitet, deren Palette von der Krankenschwester bis zur KZ-Aufseherin reicht. In heutiger Kriegsführung, besonders in den «Befreiungs»kriegen, übernehmen Frauen einen aktiven Part als Frontkämpferinnen, und tatsächlich wird heute oft die Frage erhoben, *ob* nicht die Befreiung der Frauen sie automatisch zur Wehr- und Kampfeseinsatzpflicht verpflichten sollte.

Einmal ganz abgesehen von ihren heutigen Rollen in der Kriegführung, haben Frauen eine Vielzahl von symbolischen Rollen gespielt.

Frauen haben agiert als «Kriegsvorwand», als «Entschädigung für die Verbündeten», als «Wertgegenstände», die verteidigt werden müssen, als Garanten «der Ruhe und Erholung des Kriegers», als Pflegerinnen und anstachelnde Beifallspenderinnen, als «Wundermütter», als «sehnsüchtige Ehefrauen», «treulose Luder» und «hilfsbereite Bürgerinnen». Die Rolle der Frauen auf dem Schlachtfeld ist durchgängig so beherrschend gewesen, daß die moderne Theoretikerin Nancy Huston geäußert hat, daß «wenn die Frauen nicht ‹in ihrer Abwesenheit› auf dem Schlachtfeld ‹gegenwärtig› gewesen wäre, nichts passiert sein würde, das wert wäre, daß darüber geschrieben wird»[1].

Soldatenmütter sind traditionellerweise stolz darauf gewesen, ihre Söhne in den Krieg ziehen zu sehen, als ob ihr Kampfeswille ihre Männlichkeit bewiese. Manche Mütter unterstützen das militärische Engagement ihrer Söhne aus den Gründen, daß sich das Militär schon um ihre Söhne, speziell um die, die Frauen schwer zu erziehen fanden, «kümmern» würde[2].

Selbst wenn sie nicht aktiv an den Kriegsbemühungen beteiligt sind, spielen die Frauen doch eine Rolle als «Zeugen» des Heldentums der Männer. Frauen haben als «Spiegel» fungiert, die den Männern das Doppelte ihrer wirklichen Größe widerspiegeln[3]. So schreibt Tacitus: «Nah bei ihnen sind auch ihre Lieben, so daß sie die Schreie der Frauen und das Kreischen der Kinder hören. Sie (die Frauen) sind für den Mann das heiligste Zeugnis seiner Tapferkeit — sie geben den großzügigsten Beifall. Der Soldat trägt seine Wunden zu seiner Mutter und zu seiner Ehefrau...»[4]

Der vielleicht wichtigste Akt des Zeugnisses der Frauen für die Heldentaten der Männer besteht im Klageakt. Seit frühesten Zeiten hat die «Klage» der Frauen im Krieg eine entscheidende Rolle gespielt. Als die alten religiösen Riten Griechenlands zugunsten von Staatsriten aufgegeben wurden, war der einzige den Frauen bleibende Ritus das Klagegeschrei, «das den Fall des Besiegten im großen, blutigen Opfer» besingen sollte[5]. Als vor einigen Jahren in Irland einer der Hungerstreikenden starb, schrieb ein Mitgefangener über dessen Frau diese Huldigung: «... sie verzweifelte nicht. Sie ertrug den Schmerz und zog Trost aus der Tatsache, daß Joe treu gewesen war und gekämpft hatte. So wir den Schmerz von Goretti McDonnell teilen, teilen wir den Schmerz aller hinterbliebenen irischen Mütter oder Ehefrauen. Seit unvordenklichen Zeiten ziehen wir aus ihrem Mut neue Kraft.»[6] Und obwohl Frauen selten Kriegsgeschichten *erfinden*, haben sie durch die Jahrhunderte und verschiedene Ahnenriten hindurch erfolgreich als Übermittlerinnen der heldenhaften Taten der Männer agiert[7].

Die Beteiligung am Krieg hat den Frauen sehr zweifelhafte «Vorteile» eingebracht. Im Mittelalter war das Recht der Frauen, Besitz zu haben, abhängig von ihrem Willen, sich selbst zu «verteidigen»[8]. Ganz ähnlich bei den frühen Suffragetten: Obwohl viele von ihnen Kriegsgegnerinnen waren, mußten sie sehr schnell die Vorteile anerkennen, die die Beteiligung der Frauen am Krieg ihnen gebracht hatte, einschließlich der Verleihung des Wahlrechts, das sie schon so lange angestrebt hatten[9].

Der Krieg schafft also ein Druckventil, wenn die inhärente Gewalt patriarchalischer gesellschaftlicher Beziehungen überhand zu nehmen droht, und ermöglicht dieser Gewalt, zeitweilig zu entweichen und zu «emigrieren», ohne die Beziehungen zwischen den Geschlechtern in diesen Gesellschaften zu zerstören. Den Männern bietet der Krieg eine Befreiung von der «Zivilisation», wobei jetzt alle angestaute Feindlichkeit gegenüber den «anderen» in ihrem Leben auf alternative Feinde von außen gelenkt werden kann. Frauen können im Krieg zeitweilig ihre «Andersartigkeit» aufgeben, in die öffentliche Sphäre eintreten und die stickige Häuslichkeit hinter sich lassen, auf die sie ihre Rolle als «Andere», als Gegenstück zum Mann, eingegrenzt hatte[10].

Unter Voraussetzung dieser Gewißheit müssen wir schließen, daß Frauen nicht «von Natur aus» Pazifistinnen sind. Nichtsdestoweniger stellt ihre Beteiligung am Krieg — auf welcher Ebene auch immer — ein großes Unglück dar. Denn der Krieg spielt mehr als andere Institutionen eine mächtige Rolle in der Erzeugung eines symbolischen «Kapitals» für die patriarchalische Kultur, in der ihr Eigeninteresse als Frauen konstant und radikal untergraben wird.

Patriarchalische Gesellschaften gedeihen auf der Errichtung von Dualismen zwischen Männern und Frauen, zwischen dem Heiligen und Profanen und dem Öffentlichen und Privaten. Diese Dualismen entstehen nicht natürlich, sondern müssen durch zeitweilige Ermahnungen,

philosophische Diskurse und Rituale aufrechterhalten werden. Der Krieg schafft Gelegenheit für alle drei.

In der Kriegführung und Soldatenausbildung spielten der Haß auf Frauen und das, was sie repräsentieren, eine große Rolle bei dem Vorsatz, die Soldaten zu befähigen, ihre Persönlichkeit zu schmieden. Soldaten werden von ihren kommandierenden Offizieren oft mit Attributen wie «Fotzenfresse», «benutzte Damenbinde», «Abtreibung» und «Mißgeburt» beschimpft. Tatsächlich ist eine der zentralen Taktiken des Soldatentrainings die Hinterfragung der Männlichkeit des Soldaten, für die er dann alles Erdenkliche, gewöhnlich auf gewaltsame Weise, tun wird, um sie zu verteidigen. Denn Männer werden nicht einfach «Männer» — sie werden «Nicht-Frauen»[11].

Die Welt der Soldaten ist wesensmäßig eine «Kasernengemeinschaft», wo so weit wie möglich jegliche Spuren vom Einfluß der Frauen eliminiert werden[12]. Im Geiste ist die Kasernengemeinschaft homosexuell. Plato meinte, daß homosexuelle Liebhaber unbesiegbar seien, und er bedauerte die Unmöglichkeit, feige Soldaten in Frauen zu verwandeln[13]. Selbst der friedliebende Wilfrid Owen sprach von Frauen mit einer gewissen Verachtung. So schrieb er in einem seiner Briefe an seine Mutter: «Alle Frauen ausnahmslos *stören* mich.»[14]

In den sehr deutlichen Initiationsriten von Stammeskriegern treten manche jungen Männer sogar auf den Bauch ihrer Mutter in einer Geste, die ihre erfolgreiche Initiation oder Individuation bedeuten soll. Manche Soldaten sprechen von ihrer «Befreiung» von der «Schwüle» der Salons, oder von den durch Frauen verkörperten Zwängen der Zivilisation, obwohl A.E. Housman in einem seiner Marschlieder glücklich singt: «Eine Frau gebar mich / Ich werde auferstehen.»

Es ist sogar bewiesen worden, daß die patriarchalischen Reden, die während des Ersten Weltkriegs gehalten wurden, eine direkte Antwort auf die junge Suffragettenbewegung waren, welche die erste ernsthafte Bedrohung darstellte, welche die patriarchalische Gesellschaft erfahren hatte und die «Männlichkeit» der Gesellschaft bedrohte — eine Gefahr, die schon in der gesteigerten Gewalt gegen und männlichen Unmut über Frauen Ausdruck angenommen hatte[15]. In den Reden der großen Weltkriege wurden die Begriffe «Männlichkeit» und «Nationalität» meist synonym gebraucht. Was Patrick Pearse in dieser Zeit schrieb, war ein Echo der Gefühle, die man in ganz Europa verbreitet finden konnte: «Blutvergießen ist eine reinigende und heiligende Sache, und die Nation, die es als das höchste Greuel betrachtet, hat ihre *Männlichkeit* (Hervorhebung der Autorin) verloren.»[16]

Im Krieg kann der Mann seine Angst vor der Frau oder seine Angst vor der Unsicherheit seiner Männlichkeit erfolgreich auf eine höhere Ebene der Männlichkeit projizieren, nämlich die der Regierung. Die gesellschaftliche Identität des Mannes wird in der heiligen Welt des Kampfes geformt, einer Welt, die heilig wird, weil sie von dem entweihenden Einfluß der Frauen befreit ist. Männer, die ansonsten zur gesellschaftlichen Minderprivilegiertheit oder Schande verdammt wären, und solche, die sich mit ihnen identifizieren, können durch ihre Kampfesleistungen zum Helden erhöht werden, überschreiten in eben diesem Moment wirtschaftliche und Klassenbarrieren, und werden so, nämlich durch ihren Opferwillen, der anderen Hälfte der Menschheit automatisch überlegen[17]. Damit Männlichkeit mit Sakralität gleichgestellt werden kann, werden Kriege jedoch auf geistiger Ebene im Namen Gottes, aber ganz sicher mit Gott «auf ihrer Seite» gekämpft.

In den Rechtfertigungsbemühungen der Staaten spielen dann Kriegsveteranen und der Kult der Kriegstoten eine mächtige symbolische Rolle. Denkmäler für den «Unbekannten Soldaten», der «alles hingab» ersetzen jetzt überall in Europa die dem toten Christus errichteten, «der für alle starb». Die Kriegsopfer ersetzen jetzt oft das Altaropfer.

Die geschlechtsspezifische Trennung zwischen dem Heiligen und Profanen liegt parallel zu der Spaltung des öffentlichen und privaten Lebens. Die alten Griechen und ihre damaligen Nachfolger wie Kant und Hegel entschieden, daß Frauen eine entscheidende Behinderung des Lebens der *Polis* darstellten. Frauen, so argumentierten sie, seien nicht fähig, über ihre partikularistischen Interessen, die in der Sorge für ihre Familien verwurzelt sind, hinauszugehen und sich dem «Gemeinwohl» zu opfern. Nur von Männern glaubte man, daß sie fähig seien, den Grad ethischer Abstraktion zu erreichen, der nötig ist, um das Ganze in den Blick zu bekommen; und der Beweis für ihr ethisches Bewußtsein liege in

ihrer Bereitwilligkeit, ihr Leben hinzugeben. Tatsächlich wäre nach Immanuel Kant ein «immerwährender Friede» die größte Bedrohung für das ethische Bewußtsein — während Georg Friedrich Hegels Herr-Sklave-Paradigma des Staates und des Bedürfnisses nach beständiger «Transzendenz» zu nichts weniger als zu immerwährendem Krieg führen könnte.

Im idealen patriarchalischen Staat werden die Frauen nur in der häuslichen Sphäre leben. Krieg, so die politischen Philosophen, ist von Grund auf unvereinbar mit Selbstliebe oder mit der Wahrung der eigenen Interessen. Wie Mary O'Brien argumentiert, könnten Frauen gemäß der Ansicht der politischen Philosophen nicht Teil des Staates werden, aufgrund ihres «unheroischen und irrationalen Einspruchs gegen das Abschlachten ihrer Kinder»[18]. Im Grunde aber hängt die patriarchalische Ethik ab von einem ständigen Kampf um ihre fortgesetzte Existenz[19].

In Anbetracht der Vielzahl von Rollen, die Frauen im Krieg einnehmen, der scheinbaren Vorteile, die daraus entstehen und außerdem der überwältigenden Evidenz der Funktion des Krieges als Erzeuger eines symbolischen Kapitals für die andauernde Unterdrückung der Frauen — wie kann man da anfangen, über die Beziehung zwischen Frauen und Frieden zu sprechen? Oder müssen Frauen für immer und ewig Kinder für das Vaterland zur Welt bringen? Gegenüber der überwältigenden Gefahr nuklearer Zerstörung haben wir kaum eine Chance, außer festzustellen, daß es eine solche, wenn auch nur schwache, Beziehung gibt. Aber angesichts der geschichtlichen Manipulation dieser Beziehung müssen wir ebenso aufrechterhalten, daß diese Beziehung — weit davon entfernt eine «natürliche» zu sein — derart ist, daß man an ihr arbeiten, sie überarbeiten und ihren Kern wie ein schreiendes Neugeborenes aus dem Sumpf heutiger geschlechtsbezogener Politik herauslösen muß.

Der Mythos der «von Natur aus» friedvollen Frauen hat verschiedene Konsequenzen nach sich gezogen. Erstens gilt logischerweise, daß, wenn Frauen «von Natur aus» pazifistisch sind, nichts von ihren sozialen Lebensbedingungen verändert werden muß. Es ist nicht weiter verwunderlich, daß diese Situation jenen entspricht, die den patriarchalischen Status quo zu erhalten wünschen. Zweitens hat die Ideologie des «natürlichen» Pazifismus der Frauen dazu gedient, den Mythos von der Gewaltlosigkeit der Frauen aufrechtzuerhalten. Drittens wurde die moralische Reinheit der Frauen gewonnen und jetzt aufrechterhalten auf Kosten ihrer politischen Wirksamkeit. Lassen Sie mich diese drei Punkte der Reihe nach untersuchen.

Ziemlich weit entfernt von den symbolischen und tatsächlichen Rollen, die Frauen im Krieg übernehmen, tragen feministische Theoretikerinnen heute ernsthafte Argumente dafür vor, daß die mütterliche Praxis «dem Kampf ebenso dienlich ist wie dem Frieden»[20]. Besonders der Kult der Mutterschaft mit seinen damit verbundenen Ideologien der Selbstverleugnung und sexuellen Unterdrückung kann genau das Gegenteil bewirken. Daß es den Frauen an einem klar definierten Eigeninteresse mangelt, läßt sie in einem moralischen Vakuum zurück. Auf der einen Seite fesselt dies ihre Selbstlosigkeit ans Haus, bannt sie in die Sphäre häuslicher Entscheidungsfindung; auf der anderen Seite wird — bei der einzigen Gelegenheit, wo es ihnen erlaubt ist, die politische Welt zu betreten: in Kriegszeiten — ihre Selbstlosigkeit dann für zutiefst selbstsüchtige Abenteuer von Nationalisten und Patrioten verschwendet. Da die Frauen für ihre Erotik oder anderen Bedürfnisse keine Verantwortung übernehmen oder keine klare Ausdrucksweise dafür haben, können sie im Dienst der Kriegsmaschinerie ausgebeutet werden. Wie manche der frühen Suffragetten vermengen sie die «nationalen Interessen» mit ihren eigenen und verhindern so die internationale Verbündung und Kooperation von Frauen unter solchen Bedingungen, die wirklich ihre eigenen Interessen als Erzeugerinnen und Erhalterinnen der Menschheit und Verteidigerinnen des menschlichen Lebens unterstützen würden.

Der Kult der Mutterschaft zieht den Mythos von der Gewaltlosigkeit der Frauen nach sich. Das wieder hindert die Frauen daran, die bei uns existierenden Arten der Gewalt zu untersuchen, und reduziert uns auf eine Verfassung moralischen Schwachsinns in der Ausübung dieser Gewalt. Insbesondere der Mythos der Gewaltlosigkeit und Selbstlosigkeit der Frauen hindert sie daran, sich über die zutiefst politische Natur der Kindererziehungspraktiken zu verständigen.

Die feministische Theorie findet in steigendem Maße Wechselbeziehungen zwischen streng definierten Geschlechterrollen und insti-

tutioneller Gewalt heraus[21]. Hierarchische Gesellschaften hängen entscheidend von ihren abgenzenden Definitionen ab, und der Preis dafür ist daher, männliche Aggression zu ermöglichen, die diese Grenzen aufrechterhält. Die Konsequenz ist, daß, je mehr Grenzen aufrechterhalten werden müssen, sich dies desto mehr in den Kindererziehungspraktiken widerspiegelt.

Neuere Studien der Kindererziehung, die sich mit solchen Menschen wie Adolf Hitler und heutigen Terroristen beschäftigen, zeigen klar, daß deren frühe Kindheitserfahrungen von Gewalt die zukünftigen Erwachsenen zur Gewalt und Rache, entweder an ihren eigenen Kindern oder an der Gesellschaft insgesamt prädisponiert. In manchen Fällen — wie im Fall Hitlers — ist das Rachebedürfnis unersättlich, und das Bedürfnis, Kindheitstraumata loszuwerden, wirkt sich auf die gesellschaftliche Welt zerstörerisch aus[22].

Obwohl der Fall Hitler ein extremes Beispiel sein mag, zeigen jetzt auch andere Zeugnisse, daß sogar die «normale» Kindererziehungspraxis verheerenden Einfluß auf das gesellschaftliche Umfeld haben kann. Besonders Frauen, die für den Mythos ihrer eigenen Machtlosigkeit bezahlen, die kein Selbstwertgefühl haben, werden unfähig, ihren Kindern eine sie befähigende Form der Anerkennung zukommen zu lassen und ihnen zu ermöglichen, Individuum zu werden. Ihre Töchter werden gewöhnlich mit der Nachahmung des Verhaltens ihrer Mutter reagieren und es dadurch der nächsten Generation weitergeben. Ihr Mangel an Selbstachtung macht sie besonders anfällig, «Mitabhängige» von denen, die ihre Natur mißbrauchen, zu werden, und sie werden verletzlich durch den physischen und psychischen Mißbrauch des Unterwerfung-Herrschaft-Syndroms[23].

Wenn Frauen ihr eigenes Selbst verlieren, bewirkt dies außerdem bei den Söhnen eine frauenfeindliche Einstellung. Im Prozeß der Ablösung von ihrer Mutter, angesichts des Fehlens der Weiblichkeit ihrer Mütter, definieren sie sich verzweifelt als «Nichtfrauen», und suchen wütend nach einer sublimierenden, rachsüchtigen und übertrieben männlichen Identität, die oft einen gewaltsamen Ausdruck findet[24].

Der Mythos der moralischen Reinheit der Frauen ist gewonnen und nun aufrechterhalten worden auf Kosten seiner politischen Wirksamkeit. Die Frauen fern vom Stadtleben zu halten, sie scheinbar machtlos und krankhaft «selbstlos» zu halten, ist der effektivste Weg gewesen, sie die Kontrolle darüber verlieren zu lassen, was traditionellerweise ihr Wertvollstes war: das Leben ihrer Kinder. Ihre moralische Reinheit ist im Ursprung verdorben.

Als Gegenleistung für die bedingungslose Akzeptanz des Mythos von der Gewaltlosigkeit der Frauen und des Mythos der moralischen Reinheit der Frauen wird ihnen «Schutz» gewährt. Genau dem Wesen dieses «Schutzes» müssen Frauen mißtrauen und es kritisieen, weil die Rede vom «Schutz» überall in der Kriegsmaschinerie wirksam ist und sowohl sie wie ihr tägliches Äquivalent, die Vergewaltigung, legitimiert[25].

Es gibt also keine wesensmäßige Beziehung zwischen Frauen und Frieden, und diejenigen, die doch dafür argumentieren, arbeiten normalerweise mit manipulierenden und mystifizierenden rhetorischen Mitteln, um den geschlechterspezifischen Status quo zu erhalten. Zusätzlich machen sie sich oft dadurch schuldig, daß sie sich falsche Kompensationspraktiken erlauben wie etwa die Idealisierung der «wahren Weiblichkeit» oder die Behauptung, daß das wahre Ziel ihrer Kriegsunternehmungen der Schutz des «Mutterlandes» sei.

Jede Diskussion über die Rolle der Frau in der Arbeit für den Frieden darf deshalb nicht aus idealistischen oder theologischen Kategorien wie der der «wahren Natur» der Frau hervorgehen, sondern muß aus der Lebenspraxis der Frauen entstehen. Verschiedene Theoretiker haben neuerdings die Systematisierung des «mütterlichen Denkens» als einen Weg vorwärts vorgeschlagen, um die Rollen der Frauen im Privatleben, die auf «bewahrender und aufmerksamer Liebe» basieren, auf die öffentliche Sphäre zu übertragen[26].

Feministische Theoretikerinnen betonen die diesem Vorhaben innewohnenden Gefahren — die Gefahr der Unglaubwürdigkeit und besonders die Gefahr, einen neuen Idealismus zu etablieren. «Mütterliches Denken» ist «eher eine moralische Betätigung als eine schon erreichte Tugend»[27]. Es ist gleichzeitig eine spirituelle Praxis, verwandt mit dem Gewaltlosigkeitstraining, und ein Versuch, entsprechend der marxistischen Produktionsanalyse eine Erkenntnistheorie über die Verfahren der Fortpflanzung und ihres Einflusses auf die öffentliche und private Welt zu entwickeln.

So hat die feministische Bewegung von Beginn an auf der Geltung des Satzes bestanden: «Das Persönliche ist politisch». Und vielleicht können jetzt zum ersten Mal in der menschlichen Geschichte diese traditionellen Dualismen vereinigt werden mit Hilfe einer Theologie, welche die wirklichen Rollen, die Frauen und Männer in der Welt übernehmen, und die daraus entstehenden politischen und theologischen Konsequenzen respektiert.

[1] N. Huston, Tales of War and Tears of Women, in: Women's Studies International Forum 5 (1982) 275.

[2] L.R. Forcey, Making of Men in the Military: Perspectives From Mothers: Women's Studies International Forum 6:6 (1984) 478, 484.

[3] J. Hicks Stiehm, The Protected, the Protector, the Defender: Women's Studies International Forum 5: 3/4 (1982) 370.

[4] Zitiert in M. Beard, Woman as Force in History (Collier Books, New York 1972) 289.

[5] J. Pierre-Vernant u. P. Vidal-Naquet, Tragedy and Myth in Ancient Greece (Harvester Press, Sussex 1981) 16.

[6] Zitiert in E. Fairweather u.a., Only Our Rivers Run Free: Northern Ireland: The Women's War (Pluto Press, London 1984) 101-102.

[7] Huston, Tales of War, 275.

[8] M. Condren, The Serpent and the Goddess: Women, Religion and Power in Celtic Ireland (Harper & Row, San Francisco 1989) 64.

[9] B. Roszak u. T. Roszak (Hg.), Masculine/Feminine: Readings in Sexual Mythology and the Liberation of Women (Harper & Row, New York 1969) 98.

[10] J.B. Elshtain, Woman, Mirror and Other. Toward a Theory of Women, War and Feminism: Humanities in Society 5: 1/2 (1982) 39.

[11] Siehe N. Jay, Gender and Dichotomy: Feminist Studies 7:1 (1981) 38-56.

[12] Siehe N. Hartsock, The Barracks Community in Western Political Thought. Prologomena to a Feminist Critique of War and Politcs: Women's Studies International Forum 5 (1982) 283-286.

[13] S. Ruddick, Preservative Love and Military Destruction: Some Reflections on Mothering and Peace: Mothering: Essays in Feminist Theory hg. v. J. Trebilcot (Rowman and Allanheld, Totowa NJ 1984) 253. Plato, Die Gesetze (Penguin Books, Harmondsworth Middlesex 1970) 944.

[14] W. Owen, Collected Letters, hg. v. H. Owen u. J. Bell (Oxford University Press, London 1967) 274. Zitiert in: C. McTighe Musil, «Wilfrid Owen and Abram»: Women's Studies 13 (1986) 60.

[15] Roszak u. Roszak, Masculine/Feminine, 95.

[16] P. Pearse, Collected Works: Political Writings and Speeches (Dublin 1924) 99.

[17] Siehe N. Jay, Sacrifice as Remedy for Having Been Born of Woman: Immaculate and Powerful. The Female in Sacred Image and Social Reality, hg. v. C. Atkinson u.a. (Beacon Press, Boston 1985) 283-309.

[18] M. O'Brien, The Politics of Reproduction (Routledge and Kegan Paul, London 1981) 148.

[19] J.-A. Pilardi Fuchs, On the War Path and Beyond: Hegel, Freud and Feminist Theory, in: Women's Studies International Forum 6:6 (1983) 566. Siehe auch E. Wyschogrod, Spirit in Ashes: Hegel, Heidegger and Man-Made Death (Yale University Press, New Haven 1985).

[20] Ruddick, Preservative Love, 255.

[21] R. Eisler, Violence and Male Dominance: The Ticking Time Bomb: Humanities in Society 7: 1/2 (1984) 5-6.

[22] Siehe A. Miller, Am Anfang war Erziehung (Frankfurt 1980).

[23] Siehe J. Benjamin, The Bonds of Love: Psychoanalysis, Feminism and the Problem of Domination (Pantheon, New York 1988).

[24] N. Hartsock, Money, Sex and Power: Toward a Feminist Historical Materialism (Northeastern University Press, Boston 1985) 169, 177. Siehe auch N. Chodorow, The Reproduction of Mothering: Psychoanalysis and the Sociology of Gender (Universty of California Press, Berkeley 1987); D. Dinnerstein, The Mermaid and the Minotaur: Sexual Arrangements and Human Malaise (Harper & Row, New York 1977).

[25] J.B. Elshtain, On Beautiful Souls, Just Warriors and Feminist Consciousness: Women's Studies International Forum 3/4 (1982) 342.

[26] S. Ruddick, Maternal Thinking: Mothering. Essays in Feminist Theory, hg. v. J. Trebilcot, 221.

[27] Ruddick, Preservative Love, 239.

Aus dem Englischen übersetzt von Astrid Dehé

MARY CONDREN

Studierte an der Universität von Hull, England, am Boston College und an der Harvard-Universität. War Research Resource Associate für feministische Studien an der Harvard Divinity School. Sie war Herausgeberin von «Movement», einer Zeitschrift für Theologie und Politik der christlichen Studenten-Bewegung und Koordinatorin des «European Women's Project» des Christlichen Weltstudentenbundes. Veröffentlichungen: The Serpent and the Goddess: Women, Religion and Power in Celtic Ireland (Harper Row, San Francisco 1989); außerdem zahlreiche Zeitschriftenartikel über Frauen und Theologie. Anschrift: 30, Parkhill Rise, Kilnamanagh, Dublin 24, Irland.

Catharina Halkes

Die Vergewaltigung der Mutter Erde

Ökologie und Patriarchat

Dieser Beitrag gliedert sich in drei Teile:
I. Der Übergang von einer organischen Betrachtung von Erde, Natur und Kosmos zu einer mechanistischen Betrachtungsweise, nach welcher die Natur durch äußere Faktoren reguliert wird und die Materie nichts als eine tote Sache ist.
II. Theologische Reflexion über die Auswirkung von Gen 1,26-28 und einige Ansätze zu einer erneuerten Schöpfungstheologie.
III. Einige Anmerkungen zu Patriarchat, Feminismus und Ökologie.

I.

Von alters her haben die Menschen ihre Welt, die Erde und den ganzen Kosmos als etwas Heiliges erfahren, als ein Gesamtgefüge, das sowohl ein «fascinosum» als auch ein «tremendum» war. Es war eine geheimnisvolle Ordnung zu erfahren in den Übergängen zwischen Tag und Nacht, Ebbe und Flut, Sonne und Mond, von einer Jahreszeit zur anderen. In allen alten Kulturen und Religionen wird dieses Geheimnis der Ordung und Fruchtbarkeit im Bild der Großen Mutter dargestellt. Wo der bekannte Religionsphänomenologe Gerardus van der Leeuw über die Gestalt der Großen Mutter handelt, sagt er: «‹Es gibt nichts Heiligeres auf Erden als die Religion der Mutter, weil sie auf das tiefste eigene Geheimnis in unserer Seele zurückführt, auf das Verhältnis des Kindes zur Mutter.› In diesen Worten hat Otto Kern das Wesentliche zu unserem Thema zusammengefaßt (S. 86).»[1]

Der Vatergott, der männliche Gott, ist ein «newcomer», ein Spätankömmling. Den Sohn als Held und Erlöser gibt es schon vor ihm (Mircea Eliade). Diese Große Mutter gibt es in vielerlei Gestalten und unter vielen Namen. Sie ist die Weltmutter, die Himmelskönigin und die Mutter Erde. Dieses letzte Bild wird im Paläozoikum noch auf den gesamten Kosmos bezogen und umfaßt damals noch keine sexuelle Polarität innerhalb des Kosmos. Der Mensch erfährt sich dann als in ihrem Schoß getragen, in ihrem Schoß, der ihm/ihr sowohl Geborgenheit als auch Nahrung bietet. Aber dieses Bild konnte später auch in einem beschränkteren Sinn gebraucht werden: die Mutter Erde gegenüber dem Himmel als dem Männlichen und Väterlichen: also Verbildlichung der beiden Geschlechter. Der Same des Himmels wird in Form von Tau oder Regen in den Schoß der Erde gegossen, und damit erst ist Fruchtbarkeit garantiert[2].

Mit anderen Worten gesagt: Die grundlegende Metapher, welche Mensch, Gesellschaft und Kosmos verband, war die eines Organismus, der die in allen Sphären wirksame gegenseitige Abhängigkeit voneinander zum Ausdruck brachte. Die Erde wurde als ein lebender Organismus erfahren, der sensibel reagierte auf alle menschliche Aktivität. In all ihrer organischen Vitalität wurde sie verglichen mit dem menschlichen Leib, vor allem mit dem Leib der Frau, deren Schoß alles Leben nährte und mit allem Notwendigen versorgte.

Dadurch daß der Mensch sich mehr und mehr nicht mehr als von der Großen Mutter umgeben erfuhr, sondern schlicht *auf* der Erde wohnte, geriet er auch in einen gewissen Abstand zu ihr; und dies war die Ursache, daß nun die Auseinandersetzung über die Zulässigkeit menschlichen Eingreifens in ihren Schoß begann. Nicht bloß im klassischen Altertum, sondern bis über das Mittelalter hinaus sind zurückhaltende und warnende Stimmen zu hören, z.B. dort, wo es um den Bergbau geht, der die kostbaren Schätze, die Mutter Erde in ihrem Schoß verborgen hält, mit allen Regeln der Kunst in seine Gewalt bringen will. Dieser Eingriff wird denn auch tatsächlich als ein *abortus* betrachtet[3].

Das indianische Lebensgefühl, das sich immer einem buchstäblich einschneidenden Eingriff in den Leib der Mutter Erde widersetzt hat, hat es also auch in unserer eigenen Kultur einmal gegeben. Inhaber von Bergwerksunternehmen haben lange Zeit Sühnopfer dargebracht und sich damit für ihr Eindringen in den Schoß der Mutter Erde entschuldigt.

Die Diskussionen auf diesem Gebiet kreisten schon seit der Antike um drei Themen: um die Frage, ob es erlaubt sei, die Erde zu verletzen und ans Licht zu bringen, was sie verborgen hielt und für sich bewahrte; um die «ökologischen» Folgen von z.B. Holzfällen, also Entwaldung und Verschmutzung von Flußwasser; und schließlich darum, wie man der Habsucht und der männlichen Wollust entgegenwirken könne.

Übrigens müssen wir feststellen, daß dem positiven Bild der Natur als einer wohlgesinnten, nährenden Mutter auch ein negatives Bild entgegenstand: die wilde, unberechenbare und unbeherrschbare Natur, die Gewalt und Chaos verursachen konnte. Auch dieses Bild wurde als «weiblich» erfahren und gewann langsam immer mehr Einfluß. Bis zum 16. Jahrhundert behielt das positive Bild der Mutter Erde die Oberhand. Es rief zu Respekt und Zurückhaltung bei menschlichen Eingriffen auf. Aber dann setzte die expansive Unternehmungslust in Handel und Technik sich durch und wurde die Spannung zwischen der Erfahrung der achtunggebietenden Natur und der Natur, der man nicht trauen könne, zu groß. Das Bild der Mutter Erde muß dem Bild der «wilden» Natur weichen, die danach verlangt, gezähmt zu werden. Die Normen und Wertvorstellungen beginnen also, sich zu verschieben.

Mit durch diesen Sieg einer mehr mechanistischen Betrachtung der Welt als ganzer kam auch die Beherrschung der Natur mehr und mehr in Sichtweite. Die oben genannten Warnungen (u.a. von seiten des Römers Plinius) vor der Habsucht sind damit schon erklärt. Um aber die Warnungen vor Wollust begreifen zu können, muß man feststellen, daß das Bild der Natur immer noch das des weiblichen Leibes ist. Darüber schreibt der Dichter John Donne (1573-1631) in seiner Elegie XIX: «Laß meine schweifenden Hände in dir wühlen, von vorn, von hinten, zwischen hinein, von oben und von unten, o mein Amerika, mein neugefundenes Land...»[4]

Lust und physische Liebe zum Leib der Frau werden assoziiert mit den Schächten und Höhlen, in denen der Bergmann sein Gold sucht... Und dieses Amerika ist dann Symbol und Wirklichkeit des neuentdeckten Landes: mit seinen «wilden» Gebieten und ebenso mit seinen «wilden» Menschen, seinen «jungfräulichen» Wäldern; es kann verführt werden, vergewaltigt und ausgebeutet, und die Abschlachtung seiner Bewohner liefert das Blut, mit dem sein Grund und Boden gedüngt werden!

Und schließlich gibt es da noch das Bild der Natur als eines Ortes der Zuflucht aus der den Menschen immer mehr in Beschlag nehmenden und sich selbst entfremdenden Arbeit. Dann liegt dort eine Nymphe bereit inmitten einer idyllischen und pastoralen Umgebung, schon unverschleiert, aber völlig passiv, bereit, den ermüdeten Mann zu empfangen.

Inmitten der Umwandlungen, die das 17. Jahrhundert kennzeichnen, und mittels dieser Umwandlungen sich vollziehend sehen wir auch den Übergang von einer organischen Metapher, nämlich der nährenden und behütenden Mutter, zur Metapher der Maschine, des Mechanismus, der von außen, durch den Menschen angewandten Faktoren, durch welche die Natur entweder in ihrer Passivität oder aber in ihrer «Wildheit» unterworfen und ihrer Reichtümer beraubt werden soll[5].

Damit ist die «männliche Geburt der Zeit» angebrochen. Dies ist der Titel eines Frühwerkes eines der «Gründerväter» der neuen empirischen Naturwissenschaft, Francis Bacons (1561-1626). In seiner bildkräftigen Sprache wird die Assoziation mit dem passiven Leib der Frau überdeutlich. In seiner Schrift «De Dignitate et Augmentis Scientiarum» schreibt Bacon: «Die Art und Weise, wie Hexerei, Zauberei und aller derartiger Aberglaube verfolgt und in die Enge getrieben werden... wirft nicht nur ein nützliches Licht auf die Art und Weise, wie du die dessen beschuldigten Menschen behandeln mußt, sondern wir können daraus auch eine nützliche Anleitung für die weitere Erschließung der Geheimnisse der Natur entnehmen. Und niemand braucht sich Gewissensbisse deswegen zu machen, daß er in diese Höhlen und Winkel eindringt, falls die Aufspürung (Inquisition) der Wahrheit sein einziger ihn interessierender Gegenstand ist.»[6]

Eine von Bacons Funktionen war die des Generalprocurators am obersten Gerichtshof Englands zu der Zeit, als König Jakob I. die Gesetze gegen die Hexen verschärfte. Er zeigt hier also, was Inquisition war! In einem anderen Werk, dem «Novum Organon» (1620) stellt er die Behauptung auf: «Die neue Methode der Vernehmung führt zur Analyse und zum Auseinandernehmen der Natur. Der Geist gibt Anregungen dazu, und die Hände verrichten die Arbeit. Auf

diese Weise werden menschliche Erkenntnis und menschliche Macht eins.»[7] Schon in seinem allerersten Werk begegnen wir der heute mehr als bekannten Sinngebung: «In aller Aufrichtigkeit bin ich gekommen, um dir die Natur und alle ihre Kinder zu bringen, um dafür zu sorgen, daß sie dir dient, und um sie zu deiner Sklavin zu machen.»[8]

In völliger Übereinstimmung mit den gesellschaftlichen Reformen, die Frauen zu psychischen und reproduktiven Hilfsmitteln zurückentwickeln sollten, entwickelte Bacon die Macht der Sprache als eines politischen Instrumentes mit der Aufgabe, die «weibliche Natur» zu einem Hilfsmittel für die ökonomische Produktion zu verkürzen. Er nannte die Verbindung von Wissenschaft und Natur «eine keusche und rechtmäßige Ehe». Darin kam seine Auffassung von der Macht «des Mannes» und von der Passivität «der Frau» zum Ausdruck.

Neben der Entwicklung der empirischen Naturwissenschaft muß auch der Rationalismus des neuen Denkens genannt werden, dessen großer Vater Descartes ist. Der menschliche Verstand allein wird nun zur *res cogitans,* und alles andere: Natur, Kosmos, Leiblichkeit werden zu bloßen *res extrensae,* zu ausgedehnten Dingen, Objekten des erkennenden Verstandes. Die Natur wird damit geistlos, und die Menschen können durch ihre rationale Erkenntnis zu «maîtres et possesseurs» der Natur werden. Der dadurch entstandene Dualismus zwischen Mensch und Natur ist überdeutlich: Die Natur wird nur noch als Ausdehnung gesehen, und der Geist, der sie wahrnimmt, ist dagegen ohne Ausdehnung.

Natürlich werde ich mit dieser kurzen Beschreibung des Denkens von Bacon und Descartes ihrer beider Werk nicht gerecht. Mir geht es hier allein um die Degradierung der Natur und (bei Bacon) die Assoziation von Natur mit dem Gedanken der Herrschaft über das Weibliche. Die westliche Philosophie und die Naturwissenschaften werden sich von jetzt an in eine Richtung entwickeln, die einerseits zu imponierenden Ergebnissen geführt hat, die aber andererseits die Entfremdung des Menschen von der Natur verursacht hat und schließlich und endlich auf Kosten von Mutter Erde und der ganzen Umwelt gegangen ist.

II.

Es fällt auf, daß nicht nur Philosophen diesen Weg gegangen sind, sondern daß auch Theologen dieser Entwicklung von ganzem Herzen zugestimmt haben. Wir sehen dies vor allem in Betrachtungen der «Theologie der Säkularisierung» zu Tage treten. Nur einige Beispiele: «Denn alle Technik ist Ausdruck der Herrschaft über Körper und damit über Natur. Das alte mythische Wort: ‹Macht euch die Erde untertan› wird durch die Technik in die Wirklichkeit überführt» (P. Tillich 1927). Und Arend van Leeuwen hat in seinem Buch «Christianity in World History» als Hauptthema die These, daß der «kosmische Baum», «welcher das lebendige Weltall verkörpert» als das Bild der Ontokratie das Feld räumen muß für die Technokratie, welche die Frucht von Judentum und Christentum ist. Auch Emanuel Levinas plädiert für die Zerstörung aller «heiligen Haine»[9]. Sowohl die Furcht vor der Faszination durch die Natur (als den Lebensbaum) wie das Arbeitsethos spielen hier den Theologen, vor allem den reformatorischen Theologen, folgenschwere Streiche.

Erst durch die ökologische Krise ist die Einsicht erwacht, daß die christliche Schöpfungstheologie nur unvollkommen ausgearbeitet ist und darum auch nur unzureichende Aussagekraft hat. Dieses Defizit äußert sich schon in der impliziten Kritik, welche die biblischen Schöpfungsberichte an den alten Naturreligionen üben, so daß man das schöpferische Handeln fortan nur noch als ein «Scheiden» verstand und daß damit die mütterliche Gestalt verschwunden ist. In der Folge hat vor allem in der reformatorischen Theologie der «Bund» den Vorrang über die Schöpfung erhalten. Karl Barth und viele nach ihm betrachten die Schöpfung als den «äußeren Grund» des Bundes und den Bund als den «inneren Grund» der Schöpfung. Das «Innere» ist der Wesenskern; das «Äußere» ist die Randzone. Auf diese Weise wird die Schöpfung schon zum Anfang der Geschichte des Bundes und kann die Schöpfung nur vom Bund her verstanden werden, also von der Geschichte her[10]. (Barth sollte später eine etwas abgewandelte Position einnehmen.)

Nicht allein die menschliche Natur ist nach dem reformatorischen Bekenntnis zu nichts Gutem imstande, sondern es besteht auch eine starke Ambivalenz hinsichtlich der Natur als gan-

zer. Die katholische Theologie ist hierin positiver geblieben und erkennt auch die «vestigia Dei» («Spuren Gottes») in der Schöpfung an. In der Konzilskonstitution «Gaudium et Spes» wird die Verantwortung des Menschen für die Schöpfung stark betont. Es fällt auf, daß in den letzten Jahren gerade reformatorische Theologen diesen Rückstand aufholen, wie wichtige Veröffentlichungen u.a. von Moltmann, Liedke und Altner bezeugen[11].

An dritter Stelle ist die Interpretation des Begriffes «dominium terrae», der Unterwerfung der Erde unter den Menschen nach Gen 1, ein Hindernis gewesen, zu einem besseren Verständnis unserer Verantwortung für die ganze Schöpfung zu kommen. «Gottesebenbildlichkeit» soll darin bestehen, wie Gott über die Erde zu «herrschen», und dieses Herrschen wird dann in patriarchalischem Sinn als «Dominieren» verstanden. Bacon und Descartes waren gläubige Menschen, die meinten, daß der Mensch, wenn er nur genügendes Wissen habe, auch zu diesem Herrschen im stande sei: Wissen ist Macht!

In neueren theologischen Besinnungen fallen wichtige Elemente auf, welche die Schöpfungstheologie stärker und vollkommener machen könnten. Ich kann sie hier bloß nennen, ohne sie näher auszuarbeiten.

1. Schöpferisches Handeln ist nicht ein bloßes «Scheiden», sondern ist auch das Ordnen des Vorhandenen und das Geben kreativer Impulse. Vor allem in der Prozeßtheologie wird das herausgearbeitet.

2. Schöpferisches Handeln ist eine eigene, selbständige theologische Kategorie, bestimmt für alle Menschen und für die ganze Welt. Es darf nicht als eine vom «Bund» abgeleitete Kategorie betrachtet werden.

3. In der gebräuchlichen Rede über das «Sechs-Tage-Werk» der Erschaffung der Welt wird der Sabbat völlig vergessen, der Tag, der vornehmlich dazu bestimmt ist, sich von der Arbeit zu lösen. «Und Gott ruhte aus vom Werk seiner Hände und sah, daß es gut war.» Dies verweist auf eine mehr kontemplative Haltung, in der Gott und Menschen und Welt miteinander verbunden sind[12].

4. Neben dem erlösenden und befreienden Handeln Gottes, auf das aller Nachdruck gelegt worden ist, müssen wir auch das segnende Handeln Gottes wieder in unsere Aufmerksamkeit einbeziehen. Die Psalmen sind voll von diesem Thema. Damit rückt die Betonung auch auf den durativen Aspekt von Gottes Handeln, das alles im Dasein hält und behütet. Überdies emfängt dann auch der zyklische Aspekt im schöpferischen Geschehen von Entstehen, Wachsen und Vergehen wieder seinen Eigenwert[13].

5. Anstelle der absolut transzendenten monotheistischen Vorstellung von einem Gott, der fast geschieden ist von seiner Schöpfung, wächst nun wieder das aufmerksame Interesse für das relationale Leben in der Gottheit selbst, die «Perichorese» der drei göttlichen Personen, die Kommunikation und Verbundenheit sowohl *ad intra* als auch *ad extra,* also auch auf die Schöpfung und die Welt zu. Die Gottheit wird dadurch kosmischer, und ihre Immanenz in unserer Welt wird ausgesprochen und erkannt. Namentlich Moltmann spricht packend über diesen Panentheismus.

6. In Bildern und Metaphern gesprochen, womit eine neue metaphorische Theologie sich befaßt, wird die Metapher von der Welt als Leib Gottes entwickelt (vgl. die Kirche als Leib Christi!), ein Bild, welches unsere Beziehung zur Welt und unsere Verantwortung für sie als Gottes Schöpfung intensiviert und den Wert unserer Leiblichkeit vergrößert[14]. Es ist vielleicht sehr bezeichnend, daß die Theologen, die wir hier im Auge haben, Frauen sind, die — wie auch viele Veröffentlichungen aus der feministisch-theologischen Ecke bezeugen — gegen die Polarisierung, den Dualismus und die Scheidung Einspruch erheben, um Aufmerksamkeit zu fordern für die Verbundenheit und die Beziehung, die zwischen Gott und Welt, Gott und Mensch und Menschen und Schöpfung besteht[15].

7. Schließlich ist ein Übergang zu spüren von einer anthropozentrischen (und tatsächlich auch einer androzentrischen) Schöpfungstheologie zu einer ökologischen, die von einer wechselseitigen Abhängigkeit alles dessen, was sich in der ganzen Schöpfung wegt und regt, ausgeht.

III.

Namentlich die beiden letzterwähnten Punkte bringen uns zum dritten Teil dieses Beitrags. Meine These lautet: Solange das Patriarchat bestehen bleibt, ist eine Ökologie, die auch zu einem wesentlichen Wandel führt, unmöglich.

Ich umschreibe hier das Patriarchat in ganz weitem Sinn und verstehe darunter: a. die gesellschaftliche Ordnung, die sich als eine Pyramide formiert: Machthaber an der Spitze und eine Struktur von oben nach unten, die auf einer Kette von Befehlen und Gehorsamsakten beruht; b. die Mentalität im Denken, welche die Folge davon ist, ein Denken in den Kategorien von Macht und Herrschaft, Überlegenheit von Männern (Geist) über Frauen (Leib); c. das Streben nach Fortschritt und Eroberung, notfalls auch auf Kosten von anderen: von «Menschen niederer Art», von Frauen, von anderen Rassen und Weltteilen; auch auf kosten der ganzen Natur selbst[16].

Es geht beim Patriarchat nicht in erster Linie um einzelne Männer, sondern um ein durch Männer (und Väter) beherrschtes Gesellschaftssystem. Es geht um den Gesellschaftsaufbau, um den Aufbau der sozialen Wirklichkeit; zugleich um die Bedeutung, welche dem beigemessen wird, was sich in der Gesellschaft (Kultur) abspielt, um die Wertvorstellungen und Urteile, die dazu abgegeben werden. Und schließlich geht es um ein konstruiertes symbolisches Universum, einen «heiligen Baldachin», in dem sich ausdrückt, was Menschen über die religiöse und kosmische Wirklichkeit denken und wie sie ihre Wertvorstellungen und Normen darauf projizieren. Der feministische Protest gegen das Gott-Vater-Bild war darum nötig, weil die herrschende Kultur dieses Bild nach ihrem eigenen Ideal entwickelt und diesem dienstbar gemacht hatte.

Bevor die Theologie noch auf die ökologische Notsituation reagierte, waren schon zwei neue Bewegungen entstanden, welche dann auch die Theologie ins Schlepptau nahmen: die ökologische Bewegung und die neue Frauenbewegung, der Feminismus. Beide haben eine egalitäre Perspektive miteinander gemeinsam: die ökologische Bewegung entwickelt eine ökologische Ethik, die auf der wechselseitigen Verbundenheit zwischen Mensch und Umwelt beruht; die feministische Bewegung hatte das erstrangige Ziel, Frauen von der ihnen auferlegten Entfremdung zu befreien zu einem authentischen Selbstverständnis und sich ihrer eigenen Wurzeln und persönlichen Erfahrungen bewußt zu werden. Dadurch konnte sie Einsicht gewinnen in das Los aller anderen an den Rand Gedrängten, sich mit ihnen solidarisch erklären und ihre Verbundenheit mit der Gesamtheit der Schöpfung beweisen.

Umweltprobleme sind letzten Endes gesellschaftliche Probleme und bilden einen integrierenden Teil eines gegebenen Gesellschaftssystems. Darum sind sie immer nur zu begreifen im Licht der historischen Entwicklung dieser Gesellschaft. Nicht die Technik, sondern die Gesellschaft selbst ist das Problem, ihre Kultur, ihre Werte und Normen, die sie etabliert hat, und die Wirtschaft, welche sie betreibt. Es ist die herrschende Kultur selbst, die es zugelassen hat, daß Wissenschaft und Technologie, die zunächst Mittel waren, um Erkenntnisse zugunsten des Wohlbefindens aller zu sammeln, sich verselbständigt haben und fast unfaßbar geworden sind.

Für Frauen ist es notwendig, in diesen Dingen eine Schicht tiefer zu graben, da es um gesellschaftliche Probleme geht. Gerade aufgrund unseres Ausschlusses aus der Kultur haben wir Erfahrungen gemacht, die uns nun gut zustatten kommen: Ausdauer, Geduld, Verbundenheit mit dem alltäglichen und zyklischen Leben und vor allem: die Fähigkeit, konkret und nüchtern den Lauf der Dinge vor Augen zu haben. Dies alles gehört durchaus nicht zu unserem «weiblichen Wesen», sondern es ist das Resultat der patriarchalischen Anweisung, was Frauen zu sein hätten, dieser Anweisung, die uns so lange Zeit unsichtbar gemacht hat. Nun, da wir uns dessen aber bewußt werden, können wir die mögliche Verinnerlichung, welche die Folge davon gewesen ist, von uns abschütteln, können aufstehen und unseren Platz als kulturtragende Menschen einnehmen, die übrigens auch weiterhin in Verbundenheit mit der Natur leben wollen.

Die Ökologiebewegung und die Frauenbewegung sind deshalb im tiefsten subversive Bewegungen, die Kritik an der herrschenden Kultur üben und bewirken wollen, daß diese Kultur umgestaltet wird. Es geht hier konkret um einen Protest gegen den ungehemmten Fortschritt, der nicht auf die Folgen achtet; um einen Protest gegen die todbringende Konkurrenz, in der Menschen einander das Leben nicht gönnen; um einen Protest gegen die aggressive Handlungsweise in unserer Weltwirtschaft, die sich nicht darum kümmert, wieviele Länder in der «Dritten Welt» ihre Opfer werden; um einen Protest gegen die Ausbeutung der Erde, der Umwelt, die nicht auf die Signale hört, welche die Erde, die Umwelt

aussenden; um einen Protest gegen das herrschende lineare Denken, das nicht auf den Rhythmus des zyklischen Lebens der Natur und des Menschen achtet. Und schließlich geht es um einen Protest gegen die Ungreifbarkeit der politischen und wirtschaftlichen Mächte aufgrund ihrer abstrakten und verhüllenden Sprache, aufgrund ihrer komplizierten finanziellen Konstruktionen und ihrer in großem Maßstab angelegten Strukturen und ihrer tödlichen Bürokratie.

Natürlich hat es einen Sinn, daß diese Bewegungen — und ich rechne hierzu auch die Friedensbewegung — «von unten her» Druck ausüben und dadurch Macht erlangen, Macht durch Einflußnahme, Bewußtseinsbildung und Protest. Aber wir müssen weiter blicken und Strategien entwickeln für eine «Basis-Ökonomie», für eine Ökonomie mit einem menschlichen Gesicht; für eine Spiritualität des Mitleidens, das sich auf alle an den Rand Gedrängten erstreckt, eingeschlossen die Umwelt. Es geht heute um «Eco» (=«Öko») und nicht mehr bloß um «Ego»[17].

Es gibt hier nur eine mögliche Antwort, eine Antwort nicht nur auf die Frage, wie wir noch überleben können, sondern vor allem auf die grundlegende Frage, ob und wie wir auf andere Weise miteinander zusammenleben und zu einer «konvivialen Gesellschaft» kommen können. Und diese Antwort lautet: Nur wenn das Patriarchat verschwindet, wenn es seine Machtpraktiken und damit die Unterdrückung zahlloser Menschen aufgibt; wenn es vom Krieg als Mittel zur Eroberung und zur Behebung von Konflikten abläßt; und wenn es auch seine Denkbilder (das Denken in stereotypen *«mental pictures»* aufgibt, namentlich diejenigen, die uns Frauen betreffen.

Noch immer werden Frauen mit «Natur» assoziiert, mit ihrem Leib und mit ihrem Schoß; Männer dagegen mit Kultur, mit Macht und Eroberung. Im tiefsten sind Männer so sozialisiert, daß sie den/ihren Leib, die Natur, den Zerfall und den Tod fürchten. Sind Männer schon in der Vergangenheit lange Zeit hindurch Herren über unsere Reproduktionskräfte gewesen, so besteht auch heute die nicht bloß eingebildete Gefahr, daß sie sich aufs neue zu Herren über den Schoß der Frau und die Kinderaufzucht machen, die sie als eine medizinische Angelegenheit betrachten, also als zum Bereich der «Kultur» gehörig, so daß sie auch hier aufs neue den Ton angeben können.

Wenn Frauen heute «mittun» in Wissenschaft und Technik, können sie nur dann zum Fall des Patriarchats beitragen, wenn sie sich nicht anpassen oder kompromittieren, sondern ihren eigenen Voraussetzungen treu bleiben.

Aus einer derartigen Haltung ist auch eine fruchtbare Zusammenarbeit mit allen, die zur Ökologie- und Frauenbewegung gehören, denkbar. Hier kann ein Übungsplatz entstehen für Männer und Frauen, wo sie lernen können, aufeinander zu horchen und über die Wahrnehmung der ökologischen Probleme hin an die Wurzeln unserer wahren Humanität vorzudringen: vertraut zu bleiben mit der Natur, auf sie zu horchen und so eine ökologische Kultur zu schaffen, in der Platz für alle ist.

Schließlich ist das Patriarchat kein Fatum, sondern eine historische Erscheinung. Es ist irgendwann einmal entstanden; es kann auch wieder von der Bildfläche verschwinden. Und heute ist die Zeit dafür gekommen...

[1] Gerardus van der Leeuw, Phänomenologie der Religion (Mohr, Tübingen ^{3}1970) 86ff.

[2] Jürgen Moltmann, Gott in der Schöpfung (München ^{2}1985) 300ff.

[3] Carolyn Merchant, The Death of Nature (San Francisco 1980) 7.

[4] Zit. in C. Merchant aaO. 40f.

[5] C. Merchant, aaO. Kap. 1, passim.

[6] Zit. in C. Merchant aaO. 168.

[7] Ebd. 171.

[8] Benjamin Farrington (Hg. und Übers.), The Masculine Birth of Time (Liverpool 1964) 62.

[9] Vgl. Hans Achterhuis, De boom des levens: mythe of realiteit?: Hans Achterhuis u.a., Over bomen gesproken (Baarn 1985) 113-144.

[10] Gerhard Liedke, Im Bauch des Fisches. Ökologische Theologie (Stuttgart ^{5}1985) 39f.

[11] Jürgen Moltmann, Gott in der Schöpfung (München 1985); Gerhard Liedke, Im Bauch des Fisches (Stuttgart 1979); Günter Altner (Hg.), Ökologische Theologie (Stuttgart 1989).

[12] J. Moltmann, aaO. 281-298.

[13] Claus Westermann, Der Segen in der Bibel und im Handeln der Kirche (München 1968).

[14] Sallie McFague, Models of God (London 1987) 59-91.

[15] Vgl. auch Dorothee Sölle, To Work and to Love (Philadelphia 1984); niederländ. Übers.: God heeft mensen nodig (Baarn 1984); Carter Heyward, Our Passion for Justice (New York 1984).

[16] Vgl. Gerda Lerner, The Creation of Patriarchy (New York/Oxford 1986).

[17] Charlene Spretnak und Fritjof Capra, Green Politics (Santa Fe, New Mexico 1986).

N.B. Für eine ausführliche Literaturangabe verweise ich auf: Catharina J.M. Halkes, . . . En alles zal worden herschapen (Baarn 1986). Deutsche Übersetzung erscheint im April 1990 im Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh.

Aus dem Niederländ. übers. von Dr. Ansgar Ahlbrecht

CATHARINA J.M. HALKES

1920 geboren. Professor emerita («Feminismus und Christentum») der Katholischen Universität Nijmegen. Mitbegründerin der feministisch-theologischen Zeitschrift «MARA». Redaktionsmitglied der «Serie Proeven van Vrouwenstudies Theologie». Veröffentlichungen: Storm na de stilte. De plaats van de vrouw in de Kerk (Ambo, Utrecht 1964); deutsche Übers.: Frau, Welt, Kirche (Styria, Graz 1967); De horizon van het pastorale gesprek (De Toorts, Haarlem 1977); (als Hg., zus. mit Daan Buddingh:) Als vrouwen aan het woord komen (Kok. Kampen 1977); deutsche Übers.: Wenn Frauen ans Wort kommen (Burckardthaus-Laetare-Verlag, Gelnhausen/Berlin 1979; Rowohlt Taschenbuchverlag, Reinbek 1987, RoRoRo Nr. 8338); Met Mirjam is het begonnen. Opstandige vrouwen op zoek naar hun geloof (Kok, Kampen 1980); deutsch: Gott hat nicht nur starke Söhne. Grundzüge einer feministischen Theologie (Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn 1980; Evangelische Verlagsanstalt Berlin, DDR, 1988); Op water en brood. Vrouwen vieren liturgie (Ten Have, Baarn 1981); Zoekend naar wat verloren ging. Enkele aanzetten voor een feministische theologie (Ten Have, Baarn 1984); deutsch: Suchen, was verloren ging (Gütersloher Verlagshaus, Gerd Mohn 1980); Feminisme en Spiritualiteit (Ten Have, Baarn 1986); En alles zal worden herschapen. Gedachten over de heelwording van de schepping in het spanningsveld tussen natuur en cultuur (Ten Have, Baarn 1989); deutsche Übers. in Vorbereitung bei Gütersloher Verlagshaus, Gerd Mohn. — Außerdem viele Beiträge für theologische und andere Zeitschriften und Sammelbände. Anschrift: Prof. Dr. Catharina J.M. Halkes, Vossenlaan 13, NL-6531 SB Nijmegen, Niederlande.

Mutterschaft in religiöser Sprache und Symbolik

Marie-Theres Wacker

Gott als Mutter?

Zur Bedeutung eines biblischen Gottes-Symbols für feministische Theologie

Viele Mittelschichtsfrauen in Deutschland aus der Generation meiner Mutter, die vor dem Zweiten Weltkrieg in die Schule ging, während des Krieges und beim Wiederaufbau «ihren Mann stehen» mußte und anfangs der fünfziger Jahre heiratete, haben zeitlebens unter einem kirchlich wie gesellschaftlich verordneten Zwiespalt gelitten. Sie wollten in christlichem Sinne eine gute Ehefrau und Mutter sein, waren durch die daraus resultierende fast ausschließliche Bindung an Familie und Heim aber gezwungen, ihr eigenes Leben fast bis zur Selbstaufgabe zu verleugnen oder doch zumindest wesentliche Aspekte ihrer Persönlichkeit unentfaltet zu lassen. Auch mögliche alternative Lebensentwürfe — Berufstätigkeit, etwa als Lehrerin, die aber selbstverständlich ledig zu bleiben hatte, oder, für katholische Mädchen, der Eintritt in eine Ordensgemeinschaft — waren durchweg von der Ideologie des Dienens und Duldens geprägt.

Der Generation unserer Mütter verdanken wir aber auch die Aufbrüche von Frauen in den Kirchen, von denen wir Töchter kaum noch ahnen können, wieviel Mut, Umdenken, Bruch mit Selbstverständlichkeiten sie diesen Frauen bedeutet haben müssen. Im Zentrum ihrer kritischen Anfragen stand von vornherein der Verdacht, daß die weithin undurchschaute Selbstvergötzung des Männlichen in der Rede von (und zu) Gott und die äußerst ambivalente, oft direkt sexistisch zu nennende Einschätzung und Behandlung des Weiblichen sich gegenseitig bedingen und verstärken. Mit dieser kritischen Sonde haben sie begonnen, die Geschichte der Kirche(n) neu in Augenschein zu nehmen und insbesondere deren Grunddokument, die Schrift, einer auf Frauenfeindlichkeit achtenden Relecture zu unterziehen. Dabei wurde auch das Symbol der Gott-Mutter neu entdeckt. Ich möchte diese Entdeckung an einem Text aus der hebräischen Bibel vorstellen und daraufhin befragen, inwieweit die Symbolisierung Gottes als Mutter für Frauen/Mütter heute eine kritisch-befreiende Kraft entfalten und in diesem Sinne «frohe Botschaft» sein kann. Es ist ein Text, der wie keiner sonst in der Bibel das Muttergleichnis in der Gottesrede entfaltet, das 11. Kapitel des Hoseabuches[1].

I. Historisch-hermeneutische Hinweise

Der Prophet Hosea hat im 8. Jh. v. Chr. gelebt und gewirkt, in einer Zeit, die von schweren außen- und innenpolitischen Unruhen für Israel gekennzeichnet war. Abwechselnd versuchen die Großmächte Ägypten von Westen und Assyrien von Osten her, das Gebiet für sich zu gewinnen und Israel tributpflichtig zu machen. Die vom damaligen Königshaus geförderte Religion richtet sich auf den Gott Baal, den mächtigen Wetter- und Vegetationsgott, der als eine Art göttlicher Landesvater gilt und von dem wirtschaftliches und entsprechend politisches Wohlergehen erhofft wird. Diese Hoffnung, so verkündet der Prophet Hosea, ist trügerisch: wer auf Baal setzt, setzt auf den Tod, Hoffnung liegt nur in dem einen Gott allein, der Israel aus dem Sklavenhaus Ägypten gerettet hat. Diese theologische und zugleich politische Alternative ist im 11. Kapitel auf den Punkt gebracht. Wir haben es also in unserem Text keineswegs mit einer erbaulichen Predigt zu tun, die sich an das Gemüt oder die Seele des Einzelmenschen richtet, sondern wir werden hineingerissen in den Streit um den wahren Gott mit seinen immensen politischen Konsquenzen, einen Streit, den ich ohne zu zögern *das* eigentliche Hauptthema der hebräi-

schen Bibel nennen möchte und der für mich ein zentrales Thema auch der feministischen Theologie ist.

Wir müssen uns klar darüber sein, daß Hoseas Perspektive unumwunden als androzentrisch zu bezeichnen ist. Das ganze Prophetenbuch hindurch kommt keine Frau *selbst* zu Wort, wird lediglich *über* Frauen gesprochen. Das ganze Buch hindurch aber ist auch keine Frau Subjekt der sehr harschen Anklagen: Selbst da, wo Hosea die Freveltäter in weiblischen Symbolen anspricht, sind Männer gemeint. Das gilt auch auf der Ebene des für Hosea zentralen Themas des Götterkampfes: Sicherlich müssen wir annehmen, daß der Gott Baal nach Überzeugung der seinen Kult fördernden Israeliten nicht im Alleingang für Wohlergehen und Fruchtbarkeit sorgt, sondern dazu einer Göttin bedarf. Bei Hosea aber ist eine solche Göttin mit keiner Silbe erwähnt; der Konflikt spielt sich nach seiner Sicht zwischen Baal und JHWH, dem wahren Gott Israels, ab. Ein Mann also, Hosea, klagt die politisch mächtigen Männer seiner Zeit des todbringenden politsch-religiösen Kalküls an, eines Kalküls im Namen des Männergottes Baal, das er im Namen seines ebenfalls durchweg recht männlich vorgestellten Gottes verurteilt.

Einen solchen Text können wir aufnehmen als Spiegel unserer eigenen fast hoffnungslos patriarchalischen Gegenwart. Ist das nicht genau unsere Situation: fühlen wir uns nicht tatsächlich der gigantischen Maschinerie des Patriarchats ausgeliefert, die von den Männern an der politischen, ökonomischen, sexuellen Macht um anscheinend jeden Preis aufrechterhalten wird? Wurden und werden nicht immer noch himmelschreiende Ungerechtigkeiten wie Rassismus und ökonomische Niederhaltung der Dritten Welt durch die Erste auch im Namen des christlichen Gottes betrieben? Sind wir Frauen denn nicht wirklich stumm gemacht und unseres Subjektseins beraubt? So gesehen, mag es sich lohnen hinzuhören, was der Mann Hosea den Männern seiner Zeit Kritisches zu sagen hat.

II. Auslegung

Das II. Kapitel des Hoseabuches wird im allgemeinen von den Bibelwissenschaftlern als das Hohelied der Vaterliebe Gottes zu Israel gefeiert[2]. Zu Recht aber hat Helen Schüngel-Straumann in ihrer Auslegung zu Hos 11, der ersten, die diesen Text unter feministisch-theologischen Gesichtspunkten erschließt[3], darauf hingewiesen, daß die Rede vom «Vater» durch diesen Text nicht gedeckt ist. Überhaupt benutzt der Prophet Hosea in seinem Buch die Anrede «Vater» für Gott nicht, wie das Alte Testament insgesamt sehr sparsam mit dem Vaternamen für Gott verfährt. Zu schnell verfällt die traditionelle Exegese hier einem im wahrsten Wortsinn patri-archalischen Kurzschluß, wenn sie von der Bezeichnung Israels als des Sohnes Gottes (11,1) zurückschließt auf diesen Gott als «Vater» und darin sogar so weit geht, wie es ein skandinavischer Bibelwissenschaftler vorgeschlagen hat[4], den Vatertitel durch eine Text«verbesserung» dem Wortlaut von Hos 11,1 kurzerhand hinzuzufügen.

Dennoch Thema unseres Textes ist ganz offensichtlich ein Familiendrama, wenn auch weder vom Vater noch von der Mutter ausdrücklich die Rede ist. In den Versen 1–7 wird als erstes die Fürsorge Gottes gegenüber dem kleinen Sohn Israel beschrieben: Gott selbst hat den Knaben aus Ägypten gerufen, hat ihn sodann laufen gelehrt, auf die Arme genommen, an die Wange gehoben und gefüttert. diese Tätigkeiten sind damals wie heute Tätigkeiten aus dem Alltag einer Mutter, und der Eindruck, daß hier die Fürsorge Gottes in mütterlichen Bildern beschrieben wird, verstärkt sich noch, wenn wir uns in Vers 3 mit Helen Schüngel-Straumann statt für «laufen lehren» für die ebenso mögliche Übersetzung «stillen» entscheiden und in Vers 4 statt «Wange» präzisieren «Brust». Der kleine Knabe aber, der von Gott in mütterlicher Forsorge allererst lebensfähig gemacht worden war, kehrt sich ab, dem vermeintlich mächtigen Baal zu, der hier verächtlich mit seiner Vielzahl von Bildern und Kulten überall im Land im Plural genannt ist. Damit, so sieht es der Prophet Hosea, beschwört Israel jedoch seinen eigenen politischen Ruin selbst herauf: Es droht zerrieben zu werden zwischen den Großmächten Assyrien und Ägyten. Und wenn es in dieser politischen Not auf Baal setzt, so faßt Vers 7 zusammen, wird ihm das nichts nützen. Die Alternative ist klar: Auf der Seite des vermeintlich lebenspendenden Baal lauert der Tod, auf der Seite des Gottes Hoseas steht das Leben, noch deutlicher gesagt: ohne Gott die Mutter hätte Israel überhaupt kein Leben.

Wie kommt es, daß man in der Auslegung von Hos 11 bisher dennoch durchweg bei der Rede

von der Vaterliebe Gottes geblieben ist? Ein Grund dürfte in dem vom Neuen Testament her rückwärts gerichteten Blick christlicher Bibelleser liegen, der auch in der hebräischen Bibel nur den Vatergott finden kann. Einen anderen Grund sehe ich in der Art und Weise, wie in der kirchlischen Auslegung mit solchen Texten umgegangen wurde: wichtig war nicht mehr die Welt, aus der die Bilder stammen, sondern wichtig war ihre spirituelle Bedeutung, sei es auf die Kirche bezogen oder auf die Einzelseele. Feministischen Theologinnen aber auf der Suche nach weiblichen Spuren in ihrer Tradition fällt auf, daß die konkrete Wirklichkeit, der diese Bilder entnommen sind, die Welt der Frauen, der Mütter ist. Sie nehmen diese Entdeckung gleichsam wörtlich, wenn sie betonen, daß Hosea hier von Gott der Mutter spreche.

Statt nun, so fährt der Text fort, Israel seinem selbstverschuldeten Schicksal zu überlassen, geschieht das Erstaunliche: Gott fällt sich gleichsam selbst in den Arm: «Mein Herz wendet sich gegen mich, ganz und gar entbrennt meine Reue. Nicht will ich handeln nach der Glut meines Zorns.» Nach der Vorstellung des Propheten kämpfen hier zwei verschiedengerichtete Emotionen gegeneinander, die beide mit einer Feuersglut verglichen werden, Zorn und Reue. Alte Textübersetzungen, insbesondere die syrische, lesen statt Reue das Wort für «Erbarmen», das das gleiche ist wie das für «Mutterschoß», und erinnern wiederum an die mütterliche Dimension Gottes. Demgegenüber werden der Zorn bzw. die Wut klar als männliche Verhaltensweise gekennzeichnet. In Vers 9a des hebräischen Textes heißt es: «Denn Gott bin ich und nicht MANN», und das besagt, so die erläuternde, parallele Fortsetzung in Vers 9b, daß Gottes Heiligkeit es nicht zuläßt, daß sich die Wut, die ein Mann in einer vergleichbaren Situation an seinem Sohn auslassen würde, über Israel entlädt.

In den Kommentaren zum Buch Hosea und in den Bibelausgaben wird an dieser entscheidenen Stelle nicht mit «Mann» übersetzt, sondern mit «Mensch»[5], als ob der Prophetenspruch hier göttliches Verhalten einem allgemein-menschlichen gegenüberstellte. Ich glaube demgegenüber mit anderen feministischen Exegetinnen, daß das hebräische Wort «isch», das zwar auch die allgemeine Bedeutung «Mensch» haben kann, an dieser Stelle des Hoseabuches in der Tat mit «Mann» wiederzugeben ist, weil Hosea selbst es so verstanden haben wollte. Denn im ersten Teil, der die Hinwendung Gottes zum kleinen Knaben Israel eindeutig in mütterlichen Bildern beschreibt, ist das hebräische Wort «adam» für «Mensch» benutzt, und zwar zur Kennzeichnung von positivem menschlichen Verhalten, das dem Verhalten Gottes vergleichbar ist. Gott verhält sich demnach in seiner liebenden Zuneigung zu Israel menschlich, d.h. konkret mütterlich, und er unterscheidet sich von einem «isch» darin, daß Wut und Zorn sich nicht durchsetzen. Zorn und Wut, die in Vernichtung umschlagen, aber sind nicht nur im heutigen landläufig-klischeehaften Sinn eher männliche Verhaltensweisen, sondern werden im Hoseabuch selbst durchweg mit Aktivitäten der Männer in Politik und Kriegsführung zusammengebracht. Hosea selbst hätte demnach eine Gottesvorstellung verbalisiert, in der die mütterlichen Tätigkeiten des Hegens und Nährens den männlich-destruktiven Emotionen und Handlungen gegenübergestellt sind. Tragendes Analogon Gottes wäre nach diesem Text also nicht die männlich-väterliche Strafautorität über den «verlorenen Sohn», sondern die mütterliche Fürsorge und Herzensregung. In Gott selbst findet gleichsam eine Auseinandersetzung zwischen der Mutter und dem Vater statt; in Gott vermag sich die Mutter gegen den Vater zur Rettung des Sohnes durchzusetzen, behält seine mütterliche Seite das letzte Wort.

III. Feministisch-theologische Implikationen

Gegenüber der üblichen patri-archalischen Auslegung des Textes ist diese Erinnerung an ein vergessenes weibliches Gleichnis Gottes im Buch Hosea bereits ein Schritt nach vorn, vermag doch eine solche Erinnerung immerhin einen kritischen Akzent gegenüber androzentrischen Verzerrungen in der traditionellen Rede von Gott zu setzen. Allerdings sollten wir nicht zu einer unmittelbar positiven Beerbung dieses weiblichen Gleichnisses übergehen, denn die Frage ist noch nicht beantwortet, ob wir so den Rahmen androzentrisch-verzerrender Rede von Gott überschreiten können. Immerhin hatten wir eingangs festgehalten, daß Hosea aus deutlich androzentrischer Perspektive schreibt, und auch für unsere Gegenwart ist angesichts konservativer wie neuerdings auch linker Mutterideologien Vorsicht geboten. Es kann wohl nicht ge-

nügen, nun ungebrochen das Lob der göttlichen Mutter zu singen, denn damit sind wir Frauen erneut und erst recht der Gefahr ausgesetzt, auf angeblich unwandelbare geschlechtsspezifische Klischees festgelegt zu werden, so als wüßten wir, was Mütterlichkeit ist, unabhängig von allen gesellschaftlichen Bedingungen und ablesbar am Wesen *der* Frau[6] und als bestünde darin die höchste Erfüllung des Frauenlebens. Ich bin selbst Mutter zweier Kinder, und mir liegt es fern, Mutterschaft und Kindererziehung geringzuschätzen. Wenn aber zur Zeit von höchsten kirchlichen Stellen die Frauen mit Haut und Haaren auf ihre Mutterrolle eingeschworen werden sollen und man im Grunde nicht bereit ist, in Frauen etwas anderes als potentielle oder wirkliche Mütter zu sehen, dann ist dies eine Reduktion von Frauen auf ihre Biologie, die ich als Theologin in einem Land mit faschistischer Vergangenheit nur mit größtem Widerwillen betrachten kann[7].

Vor allem drei Aspekte des Texte Hos 11 scheinen mir daher für eine feministische Theologie bemerkenswert:

1. Natur: Baal ist ein Gott, dessen Macht die Zeitgenossen Hoseas im Vergleich zur männlichen Sexualkraft beschrieben, ein Gott, der mit seinem Regensperma der Welt Leben schenkt[8]. Dagegen bietet Hosea Gott die Mutter auf, aber gerade nicht auf derselben quasi-genealogischen Ebene: Gott hat den Sohn Israel nicht etwa *geboren,* sondern aus Ägypten *gerufen.* Es ist also angemessen, hier von einer Art Adoptivelternschaft Gottes zu Israel zu sprechen; hier geht es um eine Eltern-Kind-Beziehung, die gerade nicht auf Blutsbanden beruht. Dieser Gedanke ist mir wichtig gegenüber einer feministisch-romantischen Überhöhung der biologischen Mutterschaft, die sich einseitig am Mutterglück wohlsituierter Mitelstandsfrauen in den Industrieländern der nordwestlichen Halbkugel orientiert. Die hier angezeigte Durchkreuzung von «Natur» vermag zudem kritisch daran zu erinnern, daß die jüdisch-christliche Glaubenstradition andere Solidaritäten als bloß «naturgewachsene» aufbauen will.

2. The personal is political, and the political is personal: In Hos 11 sind privat-persönliche und öffentlich-politische Sphäre aus engste miteinander verbunden. Das Drama der Geschichte Israels mit seinem Gott, das sich als Ruf aus Ägypten, selbstverschuldete Rückkehr nach Ägypten und abermalige Rettung aus Ägypten abspielt und in den Konflikt der Zeit Hoseas mit der Großmacht Assur hineingestellt ist, wird abgebildet in einer Familiengeschichte zwischen der Mutter, dem störrischen Knaben und dem Vater. Darin ist Hos 11 den Einleitungskapiteln Hos 1-3 vergleichbar, die ebenfalls die Familien- bzw. Ehebeziehung zum Abbild des gestörten Verhältnisses Israels zu seinem Gott und den daraus sich ergebenden politisch-kultischen Verwirrungen machen. Umgekehrt bezieht das Hoseabuch immer wieder die Folgen für die Familie in seine politisch-theologischen Analysen ein; hier ist das Private politisch und das Politische privat.

Die traditionelle kirchliche Familienethik hat die Tragweite dieses Zusammenhangs für unsere Gegenwart bisher nicht deutlich genug in den Blick bekommen. Aus sozialwissenschaftlicher Perspektive dagegen ist klar[9]: Gesellschaft und Ökonomie der nordwestlichen Industrieländer basieren auf der unbegrenzten Disponierbarkeit und Mobilität von Individuen und stellen dadurch die tradierten Lebensformen, insbesondere die Familie, zutiefst in Frage. Eine Familienethik, die den Partnern (und Kindern) die Schaffung der privaten heilen Welt aufbürdet, dazu die Frauen an ihre natürliche Rolle als Mütter erinnert und den Verderbnissen der außerfamiliären Welt entziehen will, ist unter dem Niveau prophetischer Analysen: die Verfehlungen der Männerwelt, so zeigt es Hosea (vgl. besonders 9,10-17), sind ruinös für Mütter und ihre Kinder, zerstören auch deren Lebensraum. Dies gilt in erschreckendem Maß erst recht für viele Länder der sog. «Dritten Welt», in denen, ausgelöst durch aus der «Ersten Welt» aufgedrängte massive Industrialisierung und/oder Ausbau des Tourismus um jeden Preis, ein ungeheures Ausmaß an Verelendung enstanden ist, das die Männer auf der Suche nach Überlebensmöglichkeiten von ihren Familien löst und Mütter dazu zwingt, sich von ihren Kindern zu trennen, sofern diese nicht ohnehin allzufrüh, unterernährt oder krank, wegsterben. Hier läßt sich «Patriarchat» nicht mehr naiv geschlechtsspezifisch verrechnen, sondern zeigt seine stählerne Hierarchie: Frauen der Ersten Welt erscheinen als Mittäterinnen in einem System, das Männern wie Frauen und Kindern der Dritten Welt ein menschenwürdiges Leben verunmöglicht, aber selbst dort den Männern im Überlebenskampf noch einmal größere Chancen gibt als Frauen mit Kindern

und erst recht den Kindern selbst, besonders den kleinen Mädchen.

3. Gott — Mutter der Barmherzigkeit: Zwar ist Hosea, wie eingangs bereits festgehalten, alles andere als ein «Feminist»; schon bei ihm aber ist ein Hinweis zu finden, wie einer nur die Verhältnisse stabilisierenden Vereinnahmung des Muttersymbols in der Rede von Gott entgegengesteuert werden kann, und damit hat er meines Erachtens die Genzen patriarchalischen Denkens selbst erreicht. Denn Hosea benutzt das Symbol der Gott-Mutter in auffällig gebrochener Weise. In der Realität seiner Zeit, so stellt es das Hoseabuch dar, sind die Mütter mit ihren Kindern wehrlose Opfer männlicher Zerstörungswut; die Kriege unter dem Schutz Baals fordern sie als Menschenopfer. In Hoseas Rede von Gott aber ist es gerade die Mutter, die das Kind gegen den männlichen Vernichtungsimpuls rettet. Die Mutter, stummes Opfer, als Bild der Stärke Gottes!

Dies kann aber nun gerade nicht bedeuten, wie es den christlichen Frauen immer gepredigt wurde, daß *unsere* Stärke in der Schwachheit und Demut liegt, dies kann gerade nicht bedeuten, Mitleid, Barmherzigkeit, Versöhnungsbereitschaft als typisch weibliche Wesenszüge festzuschreiben, die dann umso leichter «sozialkosmetisch» auszubeuten wären. Vielmehr muß umgekehrt mit diesem Symbol in der Rede von *Gott* endlich ernst gemacht werden.

Die Mutter, stummes Opfer, als Bild der Stärke Gottes: Das bedeutet für die Theologie, daß nicht von männlich bestimmter Macht und Herrschaft her Rettung, Erlösung zu denken ist, sondern vom Mit-Leiden, vom Mitleid an den Verstrickungen her, in die die Menschen sich selbst immer tiefer hineinbegeben und von Gott abwenden. Wenn das Wesen Gottes als der Mutter Barmhezigkeit ist, dann bedeutet dies die Ermöglichung eines neuen Anfangs von Gott her für uns ohne eine Umkehrleistung, die wir ohnehin nicht erbringen könnten. Im Symbol der Gott-Mutter hat Hosea den Zwang durchbrochen, von Gott immer als dem Mächtigen sprechen zu müssen, und dieser Prophet steht damit der christlichen Botschaft vom Herabstieg des Gottessohnes in die Ohnmacht bis zum Kreuz sehr nahe. Im Symbol der Gott-Mutter ist die Erinnerung an die Opfer bewahrt, die die Herrschenden um der Aufrechterhaltung ihrer Herrschaft willen immer wieder bedenkenlos fordern, die Erinnerung an die Opfer, zu denen Frauen und Kinder immer als die ersten gehören. Dieses Symbol der Gott-Mutter durchkreuzt deshalb alle Versuche, mit Berufung auf Gott die Herrschaft von Menschen über Menschen zu legitimieren, dieses Symbol macht aber auch deutlich, daß weibliche wie männliche Verhaltensweisen und Eigenschaften gerade nicht in getreuer Widerspiegelung unserer Verhältnisse auf Gott bezogen werden können und solche Rede von Gott sich daher auch nicht zur Festschreibung weiblicher wie männlicher Wesenszüge eignet, sondern dazu auffordert, die Realität dem Symbol entsprechend zu verändern.

[1] Vgl. meine Auslegung von Hos 11: Eva-Renate Schmidt/Mieke Korenhof/Renate Jost (Hgg.), Feministisch gelesen. Bd. 2 (Stuttgart 1989) 164-173, sowie meinen Beitrag: Frau — Sexus — Macht. Eine feministisch-theologische Relecture des Hoseabuches: Marie-Theres Wacker (Hg.), Der Gott der Männer und die Frauen (Düsseldorf 1987) 101-125.

[2] Heinrich Groß, Das Hohelied der Liebe Gottes. Zur Theologie von Hos 11: Festschrift J. Auer (Regensburg 1975) 83-91 spricht zwar schon von Vater und Mutter in Gott, wertet diese Symbolik aber gleich ab, indem er sie für weniger relevant erklärt als die Brautsymbolik der Kapitel 1-3 des Hoseabuches. Zu deren für Frauen verheerender Ambivalenz aber vgl. z.B. Helgard Balz-Cochois. Gomer (Frankfurt 1982).

[3] Helen Schüngel-Straumann, Gott als Mutter in Hos 11: Theol. Quartalschrift 166 (1986) 119-134.

[4] Arvid Bruno, das Buch der Zwölf (Stockholm 1957) 33. 204.

[5] Vgl. zuletzt Jörg Jeremias, Der Prophet Hosea. ATD 24/1 (Neubearbeitung) (Göttingen 1983) und Alfons Deissler, Zwölf Propheten: Hosea-Joël-Amos (Würzburg ^{2}1985). — Hans Walther Wolff, Dodekapropheton I: Hosea. Bibl. Kommentar XIV/1 (Neukirchen ^{3}1976) übersetzt zwar mit «Mann», wertet dies jedoch in seinem Kommentar nicht weiter aus.

[6] Vgl. zur Problematik die eindringliche Studie von Elisabeth Badinter, Die Mutterliebe. Geschichte eines Gefühls vom 17. Jahrhundert bis heute (München 1984).

[7] Vgl. Annette Kliewer, Von deutscher Gottesmutterschaft. Mütterlichkeit als Maxime «weiblicher» Moral: Christine Schaumberger (Hg.), Weil wir nicht vergessen wollen... zu einer Feministischen Theologie im deutschen Kontext (Münster 1987) 59-72.

[8] So pointiert Klaus Koch, Die Profeten 1. Assyrische Zeit (Stuttgart 1978) 88-105.

[9] Vgl. besonders Ulrich Beck, Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne (Frankfurt 1986).

MARIE-THERES WACKER

1952 am Niederrhein geboren, verheiratet, 2 Töchter von 6 und 3 Jahren. Theologiestudien in Bonn, Tübingen und Jerusalem, Dr. theol. 1981. Von 1981 bis Mitte 1989 Assistentin an der Universität Paderborn, z.Zt. erwerbsarbeitslos. Habilitationsprojekt über den Propheten Hosea. Seit 1983 Arbeit mit feministisch-theologischem Ansatz. Mitglied der European Society of Women for Theological Research. Publikationen (in Auswahl): Weltordnung und Gericht. Studien zu 1 Hen 22 (Würzburg ²1985); Der Gott der Männer und die Frauen (Hg.) (Düsseldorf 1987; italienische Übersetzung in Vorbereitung); Theologie — feministisch. Disziplinen — Schwerpunkte — Richtungen (Hg.), (Düsseldorf 1988); Matriarchale Bibelkritik — ein antijudaistisches Konzept? In: Leonore Siegele-Wenschkewitz (Hg.), Verdrängte Vergangenheit, die uns bedrängt (München 1988) 181-242. Anschrift: Hederbornstr. 26, D-4796 Salzkotten 11.

Jane Schaberg

Die Stammütter und die Mutter Jesu

Die neutestamentlichen Kindheitsgeschichten sind von unschätzbarer Bedeutung für das Verständnis des Bildes und der Realität der Frau in der westlichen Welt; denn sie bilden den Ursprung des christlichen Jungfrau-und-Mutter-Ideals. Diese Texte sind traditionell so gelesen worden, daß sie einen einzigartigen Anspruch erheben: daß Jesus, der Messias, jungfräulich empfangen wurde, d.h. daß seine Mutter allein durch die Macht der göttlichen Kreativität und nicht als Folge eines geschlechtlichen Aktes schwanger wurde[1]. Aber sind die neutestamentlichen Texte richtig verstanden worden? Ich glaube nicht; offen gesagt, *konnten* sie innerhalb der begrenzten Strukturen einer patriarchalen Religion gar nicht richtig verstanden werden.

Wenn ich als Frau diese Texte lese[2], und indem ich mich als Leserin gegen einige Aspekte der Gedanken des Autors sträube[3], komme ich zu der Behauptung, daß Mt 1,1-15 und Lk 1,20-56; 3,23-38 ursprünglich über eine uneheliche und nicht über eine jungfräuliche Empfängnis berichteten. Es war das Anliegen — oder besser gesagt, ein Anliegen — von Matthäus und Lukas, die Tradition weiterzugeben, die sie ererbt hatten: daß Jesus, der Messias, in der Zeit, als seine Mutter Maria mit Joseph verlobt war, unehelich empfangen wurde. Auf einer den Evangelien vorausgehenden Stufe war diese Tradition der unehelichen Empfängnis (die vermutlich im Kreis der Familie Jesu entstand) bereits theologisch als in irgendeiner unerklärlichen Weise auf die Kraft des Heiligen Geistes zurückführbar gedeutet worden.

Beide Evangelisten verarbeiteten dieses möglicherweise zerstörend und möglicherweise befreiend wirkende Material weiter, wobei jeder seine eigene brillante und vorsichtige Darstellung entwickelte. Ihre Vorsicht und ihre androzentrische Perspektive sowie die Interpretationsgeschichte der Erzählungen machen es sehr schwer, diesen Aspekt ihrer Bedeutung zu erkennen. Sie sahen die Tradition der unehelichen Geburt, derer sich die Christen bald nicht mehr bewußt waren, als selbstverständlich an. In beiden Berichten bleibt der biologische Vater Jesu unbeteiligt und ungenannt, aber die Adoption durch Joseph gliedert das Kind in die davidische Geburtenfolge ein. Beide Evangelisten geben der Glaubensüberzeugung Ausdruck, daß das Kind trotz seiner menschlichen Abstammung Gottes Kind sein wird, da letztendlich der Heilige Geist für seine Empfängnis verantwortlich ist. In beiden Evangelien wird diese Überzeugung dargestellt durch die Beschreibung der von einem Engel verkündigten Botschaft, daß die Schwangerschaft göttlich verfügt ist. Die Geschichte von der unehelichen Empfängnis Jesu und seiner vollständigen Annahme als Kind Gottes und Kind Israels ist die Geschichte, die die endgültige Botschaft von der Auferstehung ankündigt und den Leser darauf vorbereitet. Außerdem versuchen die Kindheitsgeschichten, den Leser in einen neuen Kontext gesellschaftlicher Werte und Wahrheiten in

Gemeinschaft mit dem Auferstandenen einzuführen, in dem die Letzten die Ersten sein werden und in dem die Ansprüche auf patriarchale Macht und Vorherrschaft abgeschafft werden.

Das Verständnis der neutestamentlichen Erzählungen im Sinne einer unehelichen statt einer jungfräulichen Empfängnis bietet eine konsequente Erklärungsmöglichkeit für viele kleine Einzelaspekte. Keine der hier vorgestellten Erklärungen für sich allein genommen ist überzeugend genug, um die traditionelle Interpretation der Kindheitserzählungen anzufechten. Aber der Gesamteffekt dieser Erklärungen stellt eine Herausforderung dar. Hier ist nur genug Raum, um vier Elemente der Kindheitsgeschichte nach Matthäus zu untersuchen[4].

I. Die Genealogie

Matthäus beginnt sein Evangelium mit der Genealogie Jesu Christi (1,1-17). Ungewöhnlich an dieser Genealogie ist die Erwähnung von vier Frauen: Tamar, Rahab, Rut und die Frau des Uria. Warum wählte Matthäus gerade diese bestimmten Frauen als die «Stammütter»? Was verbindet sie untereinander, was den Leser auf die nachfolgende Geschichte Marias vorbereiten könnte? Ein vorsichtiger Blick auf die Geschichten der vier Frauen im Alten Testament zeigt, daß ihre jeweiligen soziologischen Situationen vergleichbar sind[5].

(1) Alle vier Frauen befinden sich außerhalb der partriarchalen Familienstruktur: Tamar und Rut sind kinderlose junge Witwen (später ist Tamar dann von ihrem Schwiegervater schwanger); Rahab ist eine Prostituierte (falls die Rahab im Buch Josua diejenige ist, auf die Matthäus sich bezieht); Batseba ist eine Ehebrecherin und später eine Witwe, die ein Kind von ihrem Liebhaber erwartet.

(2) Allen vier Frauen wird von der Männerwelt Unrecht angetan oder Schaden zugefügt. Ohne den Autoren dieser Geschichte ein voll entwickeltes feministisches Bewußtsein unterstellen zu wollen, können wir ein wie auch immer schwach geartetes Empfinden dafür annehmen, daß die Gesellschaft patriarchal geordnet war und daß dies die Ursache für das Leiden von Frauen in bestimmten Verhältnissen war.

(3) Mit ihrer sexuellen Aktivität[6] riskieren alle vier Frauen die Zerstörung der sozialen Ordnung und damit ihre eigene Verdammung. Eine Anschuldigung für unangemessenes Sexualverhalten wird im Fall von Tamar tatsächlich, im Fall von Rahab indirekt erhoben, im Fall von Rut wird sie durch die Verschwiegenheit des Boas vermieden und im Fall von Batseba gegen ihren Partner gerichtet.

(4) Die Situation aller vier Frauem wird durch Handlungen von Männern dadurch wiedergutgemacht, daß sie Schuld anerkennen und/oder Verantwortung für die Frauen übernehmen, indem sie sie unter ihren patriarchalen Schutz stellen, ihnen eine Identität und eine Zukunft verschaffen und sie und ihre ungeborenen Kinder legitimieren. Die Erwähnung der vier Frauen geschieht mit der Absicht, den Leser des Matthäusevangeliums eine weitere Geschichte einer Frau erwarten zu lassen, die auf irgendeine Weise nicht in ihre soziale Umgebung paßt; der Unrecht getan und Schaden zugefügt wird; die an einem sexuellen Akt beteiligt ist, der sie in große Gefahr bringt; und deren Geschichte einen Ausgang nimmt, durch den das soziale Gefüge wiederhergestellt und die Geburt eines legitimen oder legitimierten Kindes gesichert wird.

Was haben die Geschichten der Stammütter des weiteren theologisch gemeinsam, und was wird dem Leser als theologische Erwartung nahegelegt? Die Geschichten weisen ein bezeichnendes *Fehlen* des wundersamen, direkten Eingreifens von Seiten Gottes auf, um die Geschädigten zu rehabilitieren oder die Schande von ihnen zu nehmen oder das Bewußtsein zu erhellen oder die bestehenden Strukturen zu erschüttern. Stattdessen sind die Geschichten Beispiele für das von menschlichem Handeln überdeckte und fast ausgelöschte Göttliche, und sie teilen eine Einstellung, die Gott als Schöpfer des Rahmens der menschlichen Freiheit darstellt. Matthäus führt seine Leser dahin, eine Geschichte zu erwarten, die dieses subtile Theologisieren fortführt. Es wird eine Geschichte sein, die von dem Nichtvorhandensein des wundersamen göttlichen Eingreifens gekennzeichnet ist, eine Geschichte vielmehr von göttlichem Übereinkommen mit menschlicher Freiheit in der Komplexität einer Beinah-Tragödie.

II. Die eheliche und rechtliche Situation

Im Palästina des ersten Jahrhunderts unserer Zeitrechnung fand die Heirat eines jungen Mädchens in zwei Stufen statt. Zuerst kam die Verlo-

bung, eine formelle gegenseitige Bestätigung des Heiratswillens im Beisein von Zeugen und die Zahlung des Brautpreises. Die Verlobung bildete eine rechtmäßig geschlossene Ehe, da sie den Anfang für den Übergang des Mädchens aus der Macht ihres Vaters in die Hand des Ehemannes schuf, indem sie dem Letzteren gesetzlich festgeschriebene Rechte über sie zusprach und ihr in vielfacher Hinsicht den Status einer verheirateten Frau verlieh. Die Verlobung konnte nur durch eine von ihm ausgehende Scheidung gelöst werden, und jegliche von ihr begangene Verletzung seiner ehelichen «Rechte» in dieser Zeit (in der sie für ungefähr ein weiteres Jahr im Haus ihres Vaters lebte) wurde als Ehebruch betrachtet. Die zweite Stufe war die eigentliche Heirat, der Übergang des Mädchens in das Haus ihres Mannes, indem er für ihren Unterhalt sorgte. Erst an diesem Punkt ging sie endgültig in den Machtbereich ihres Mannes über. Normalerweise wurde vorausgesetzt, daß das Mädchen zum Zeitpunkt ihrer Verlobung und — zumindest in Galiläa — auch zum Zeitpunkt ihrer vollständigen Eheschließung Jungfrau war.

In Mt 1,18-25 wird von Maria berichtet, daß ihre Schwangerschaft in der Zeit zwischen Verlobung und letztgültiger Eheschließung entdeckt wurde, ehe sie und Joseph «zusammengekommen waren», was wahrscheinlich bedeutet, bevor Maria in Josephs Haus gebracht worden war. Josephs Reaktion in 1,19 macht deutlich (und 1,25 will diese Tatsache unterstreichen), daß er nicht für die Schwangerschaft verantwortlich ist. Ehebruch oder Vergewaltigung sind zwei naheliegende Möglichkeiten, mit denen Joseph sich die Schwangerschaft, mit der er konfrontiert wird, zu erklären versucht. Der Fall einer verlobten Jungfrau, die während ihrer Verlobungszeit mit einem anderen Partner als ihrem Bräutigam Geschlechtskontakt pflegt, wird im Alten Testament nur in Dtn 22,23-27 behandelt, einem Text, von dem viele Forscher annehmen, daß er sich auf beide Evangelisten beziehen läßt. «Wenn eine Jungfrau einem Manne verlobt ist (MT: *nă ʿărā bĕtûlâ;* LXX: *pais parthenos)* und es trifft sie ein Mann in der Stadt und liegt bei ihr, so sollt ihr sie beide zum Tore jener Stadt hinausführen und sie zu Tode steinigen; das Mädchen, weil es, obwohl in der Stadt, nicht geschrien hat, und den Mann, weil er das Weib seines Nächsten geschwächt hat. So sollst du das Böse aus deiner Mitte ausrotten[7]. Wenn aber der Mann das verlobte Mädchen auf dem Felde trifft und ihm Gewalt antut und bei ihm liegt, so soll der Mann, der bei ihm gelegen, allein sterben. Dem Mädchen aber sollst du nichts tun; es hat keine Sünde begangen, die den Tod verdiente. Denn es ist gerade so, wie wenn einer seinen Nächsten überfällt und totschlägt. Denn er traf es auf dem Felde, und wenn auch das verlobte Mädchen schrie, so war niemand der ihm helfen konnte.»

Es ist wichtig, daß wir versuchen, soweit wie möglich festzustellen, wie dieses Gesetz zu Matthäus' Zeiten angewandt wurde, und welche die Bandbreite von Entscheidungen war, die in einem solchen von ihm beschriebenen Fall, Schwangerschaft eingeschlossen, zur Wahl standen.

(1) Es gibt Anhaltspunkte dafür, daß in einem Verhör von einem oder mehreren Richtern Bemühungen angestellt wurden, über Deuteronomium hinauszugehen und die Entscheidung nicht allein auf die eigentliche Tatsache der Straftat zu konzentrieren. Nach Philo zum Beispiel mußte gefragt werden, ob die Frau geschrien und sich gewehrt oder bereitwillig mitgemacht hatte oder sogar, ob sie überhaupt schreien und sich wehren *konnte,* oder gar, von seiner größeren Stärke überwältigt, geknebelt und gefesselt worden war. Außerdem mußte festgestellt werden, ob der Mann Komplizen gehabt hatte[8].

(2) Es gibt ebenfalls Beweise für ein weniger strenges Rechtssystem im ersten Jahrhundert, demzufolge über eine Ehebrecherin nicht die Todesstrafe verhängt wurde, eine Scheidung wahrscheinlich aber verbindlich war.

(3) Es könnte in einigen Kreisen jedoch auch eine rigorose «Halacha» geherrscht haben, die vom Laien (wie auch vom Priester) sogar forderte, sich von einer vergewaltigten Frau zu trennen; Nach einer weniger strengen «Halacha» war die Scheidung eines Laien von einer vergewaltigten Frau nicht obligatorisch, aber vermutlich erlaubt.

(4) Wenn kein gerichtliches Verhör abgehalten wurde, konnte angenommen werden, daß die Frau schuldig war, und eine Scheidung, vermutlich aus trivialen Gründen, wäre hier die Folge.

(5) Bezüglich des Schicksals von Kindern einer Ehebrecherin enthält Sirach 23,22-26 harte Worte: ihr zum Fluch hinterlassenes Andenken und ihre Schande wird auf ihnen wohnen (vgl. Weish 3,16-19), und Strafe wird auf sie fallen (hiermit ist vermutlich die Entscheidung der Ratsver-

sammlung, daß sie unehelich sind, und die Ablehnung der Kinder als Erben des Ehemannes der Frau gemeint). Fromm werden ihnen ein früher Tod und unfruchtbare Beziehungen gewünscht. Wir können vermuten, daß diese Kinder von tatsächlich oder nur mutmaßlich vergewaltigten Frauen ebenfalls solche gesellschaftlich Ausgestoßene waren.

(6) Lassen Sie mich schließlich das erwähnen, was «Israels humane Maßnahme zur Regelung von Adoptionen» genannt wird: das herrschende Prinzip war, daß jedes männliche Kind, das unter Zustimmung des Familienoberhauptes in eine Familie aufgenommen wurde, in jeder Hinsicht als Sohn des Familienoberhauptes galt[9].

In Matthäus' Eingangslektion über Rechtschaffenheit und Tora «gedachte sich Joseph, ein rechtschaffener Mann» (d.h. er befolgte die Tora), der seine Frau nicht öffentlich zur Schau stellen wollte, «sie heimlich zu entlassen» (1,19). Die Logik der Geschichte[10] weist darauf hin, daß Joseph sich selbst verpflichtet oder dazu berechtigt fühlt, die Ehe zu lösen, statt sie zu vollziehen. Ich verstehe dies so, daß er das Verhör, in dem festgestellt werden sollte, ob Maria verführt oder vergewaltigt worden war, ablehnte und sie und sich selbst so vor öffentlicher Schande und Befragung schützte, vor der Möglichkeit der Verurteilung wegen des Vergehens des Ehebruchs mit der dafür wahrscheinlichsten Bestrafung durch eine entwürdigende Scheidung, ständige Erniedrigungen und eine freudlose Zukunft, vielleicht auch vor der durchaus reellen Möglichkeit, daß eine Vergewaltigung nicht nachgewiesen werden konnte.

Wie auch immer, die Engelsbotschaft in 1,20-21 drängt jedenfalls darauf, Maria heimzuholen, die Heirat abzuschließen. «Joseph, Sohn Davids, fürchte dich nicht, Maria, deine Frau, zu dir zu nehmen, denn das in ihr Gezeugte ist von dem Heiligen Geist.» Ein Kritiker kommentiert dazu: «Durch die Ausräumung des Verdachts auf Ehebruch und Vergewaltigung macht der Engel Maria für ihren Ehemann akzeptabel.»[11] Meiner Ansicht nach würde das Heimholen Mariens zwar den Verdacht auf Ehebruch ausräumen; ein toragläubiger Mann würde wahrscheinlich keine Ehe mit einer Ehebrecherin eingehen. Aber das Heimholen würde nicht den Verdacht auf Vergewaltigung beseitigen: ein toragläubiger Laie, der der «Halacha» folgt, die ihm erlaubt, eine vergewaltigte Frau zu heiraten, konnte die Ehe fortsetzen. Da Matthäus in seinem Evangelium auf der Verbindlichkeit der Tora und ihrer strengen Auslegung besteht (5,18-19), auf das hermeneutische Prinzip der Priorität des Liebesgebots, können wir sagen, daß er die vom Engel vorgeschlagene Lösung des Dilemmas als rechtschaffen und legitim betrachtet. Sie ist gleichzeitg die mildeste Alternative, die das Gesetz ihm bietet. Indem Joseph die schwangere Maria in sein Haus aufnimmt, übernimmt er die Verantwortung für das Kind, das sie trägt. Die in 1,21 an Joseph gerichteten Worte: «Du sollst seinen Namen Jesus heißen», kommen einem Adoptionsformular gleich. Dadurch, daß er das Recht des Vaters, dem Kind einen Namen zu geben, ausübt, nimmt Joseph Jesus als Sohn an und wird somit sein Adoptivvater und sein gesetzlicher Vater.

III. Die Rolle des Heiligen Geistes

Was meint Matthäus damit, wenn er in 1,18 sagt, daß Maria «von dem Heiligen Geist» schwanger war, und in 1,20, daß «das in ihr Gezeugte von dem Heiligen Geist» ist? Wenige moderne Kritiker glauben, daß diese Verse sich auf etwas anderes als eine Jungfrauengeburt beziehen, eine Alternative zur Erklärung der Schwangerschaft mit einer menschlichen Vaterschaft. Es entwickelt sich allerdings derzeit mit zunehmender Geschwindigkeit ein wissenschaftlicher Konsens darüber, daß das Motiv der jungfräulichen Empfängnis an keiner anderen Stelle zu finden ist als in den zwei Kindheitsgeschichten und daß es keine wirklichen Parallelen im Alten Testament, in der Septuaginta oder in den paulinischen oder johanneischen Schriften gibt; genausowenig wird auf das Motiv an einer anderen neutestamentlichen Stelle angespielt. Die Forscher stimmen grundsätzlich darin überein, daß auch keine heidnischen Parallelen existieren, denn heidnische Mythen beinhalten immer eine Art von *hieròs gámos* oder göttlicher Heirat, bei der die Schwangerschaft aus irgendeiner Art von sexueller Penetration resultiert[12]. Mein Vorschlag für eine Lesart des Matthäustextes ist ein einfacher: Da uns nichts im Kontext von Matthäus 1 dazu verpflichtet, die Passagen im Sinne einer jungfräulichen Empfängnis zu interpretieren, sollten sie vor dem weiteren jüdischen und christlichen Hintergrund gelesen werden. Das heißt, daß sie in einem figurativen oder symbolischen Sinne gelesen werden sollten.

In der sämtlichen relevanten jüdischen und christlichen Literatur geht die göttliche Zeugung der menschlichen Elternschaft voraus, ersetzt diese aber nicht. Es gibt Texte, die von einer göttlichen Zeugung berichten, um zu betonen, daß Gottes Macht die letztendliche Quelle des menschlichen Lebens und der Generationen ist, oder um herauszustellen, daß Gott bestimmten Menschen innerhalb der menschlichen Existenz oder über sie hinaus manchmal eine besondere spirituelle Diemension des Lebens erschließt. In diesem letzteren Sinn sprechen Paulus und Johannes über den Christen, der durch den Geist oder von Gott gezeugt ist.

Im Licht dieser Texte kann Mt 1,18;10 so interpretiert werden, daß der Heilige Geist diese Geburt ermöglicht, wie alle Geburten von Gott verfügt sind, daß das Dasein dieses Kindes von Gott gewollt ist, daß Gott die letzte Kraft des Lebens hinter und in dieser wie in allen Empfängnissen ist. Ich habe das Gefühl, daß Matthäus mehr, aber nicht weniger als dies meint. In der Situation, die er beschrieben hat, ist diese Bedeutung von extremer Wichtigkeit: die Existenz dieses Kindes ist kein Unfall oder Fehler, ist nicht verflucht. Stattdessen spricht Matthäus ebenfalls deutlich von der Wahl dieses Kindes vom Mutterschoß an für eine Rolle in der Geschichte Israels: Jesus wird sein Volk von seinen Sünden befreien (1,21), und er wird Emmanuel genannt werden (1,23). Außerdem ernennt ihn diese Art der Zeugung in einer ganz bestimmten Weise zum Sohn Gottes, nämlich als derjenige, in dem die ganze Geschichte Israels zusammengefaßt wird. Jesus ist gezeugt durch den Heiligen Geist in seiner menschlichen Vaterschaft; er ist eins mit Gott von seiner Empfängnis an.

IV. Jesaja 7,14

Zwischen die Worte des Engels an Joseph und Josephs Gehorsam gegenüber diesen Worten schreibt Matthäus sein erstes Erfüllungszitat: «Dies alles aber ist geschehen, damit erfüllt werde, was vom Herrn gesagt worden ist: ‹Siehe die Jungfrau *(párthenos)* wird empfangen und einen Sohn gebähren, und man wird ihn Emmanuel nennen.›» Das Zeichen, das Jesaja König Ahas während des syrisch-ephraimitischen Krieges im achten Jahrhundert v. Chr. gab, war die bevorstehende Geburt eines auf natürliche Weise empfangenen Kindes, das Gottes Gegenwart anzeigen und für Juda sorgen würde. Die griechische Übersetzung des von Jesaja gebrauchten hebräischen Wortes *'almâ* (junge Frau) durch *párthenos* (Jungfrau) weist nicht notwendigerweise auf eine wundergewirkte Empfängnis hin. Vielmehr meinte der griechische Übersetzer einfach, daß ein Mädchen, daß jetzt eine Jungfrau ist, auf natürliche Weise ein Kind empfangen werde. Matthäus selbst fügte dieses Zitat einer vorher bereits existierenden Erzählung oder einem Teil der Kindheitstradition zu.

Aber warum wählte Matthäus von allen ihm zur Verfügung stehenden Texten gerade diesen, um seine Geschichte über die Abstammung Jesu zu erleuchten und zu stützen? Ich halte es für wahrscheinlich, daß das Wort *párthenos* bei seiner Wahl eine Rolle spielte. Allerdings dachte Matthäus nicht an eine Jungfrau, die auf wundersame Weise schwanger wurde, sondern an das in Dtn 22,23-27 beschriebene Gesetz, das die Verführung oder Vergewaltigung einer verlobten Jungfrau betrifft, das Gesetz, das er bei seiner Darstellung von Josephs Problem vorraussetzte. Obwohl er den Gesetzestext nicht direkt zitiert, ist dieser die Schlüsselassoziation, die für seinen Gebrauch von Jesaja 7,14 ausschlaggebend war. Dies würde bedeuten, daß er den Text genauso verstand wie der griechische Übersetzer und ein Mädchen beschrieb, die Jungfrau war und dann auf natürliche Weise ein Kind empfing. Die Plazierung des Zitats unterstreicht die Art und Weise, wie durch die göttliche Zusicherung Josephs Entscheidung, Maria zu entlassen, umgeworfen wird.

Das Problem, das für Matthäus bestand, war, der Tradition der unehelichen Empfängnis einen theologischen Sinn abzugewinnen. Wenn wir für eine Minute hier verweilen und uns fragen, welche Texte und Traditionen ihm für seinen Zweck zur Verfügung standen, werden wir erkennen, daß keiner der in Frage kommenden Texte klar und eindeutig ist. Ich kenne keinen Text des Alten Testaments, der eine geschädigte Frau, die verführt oder vergewaltigt wurde, vollständig rechtfertigen oder ein aus einer solchen Verbindung hervorgehendes Kind rechtfertigen würde — ganz zu schweigen davon, daß er auf den erstaunlichen Gedanken vorbereiten könnte, hier läge der Ursprung des erwarteten Messias. Es gab wirklich keine Texte und Traditionen, die für eine solche Aufgabe zur Hand waren. Matthäus mußte seine Theologie aus leicht

mißverständlichen Fragmenten zusammenstellen, und eines dieser Fragmente ist Jesaja 7,14.

Die verlobte und verführte oder vergewaltigte Jungfrau ist demnach in dem großen matthäischen Paradoxon die Jungfrau, die das Kind, das man Emmanuel nennen wird, empfängt und gebiert. Sein Ursprung ist schmählich und tragisch, aber Matthäus zeigt, daß seine Existenz gottgewollt ist; sein messianischer Auftrag wurde durch die Art seiner Empfängnis nicht unwirksam. Die Wortwahl, in der die neutestamentliche Empfängnisgeschichte überlebte, ist «bei genauer Untersuchung seltsam und fragwürdig»[13]. Dies resultiert weder aus dem Wunsch, geheimnisvoll zu sein, noch zur besonderen Betonung und Spannung der Darstellung eines neuen Verständnisses von göttlicher Zeugung ohne die Beteiligung von menschlicher Vaterschaft (einer jungfräulichen Empfängnis). Es resultiert vielmehr aus etwas viel schwierigerem: dem Bemühen, beim Umgang mit einem Material ehrlich, diskret und tiefgründig zu sein, das einer Kunst der Theologen widerstanden hat — und noch widersteht: der Parteinahme Gottes für die ausgestoßene gefährdete Frau und ihr Kind.

Schlußfolgerung und Reaktion

In dieser Interpretation von Matthäus 1 «handelt» Gott auf eine radikal neue Weise, außerhalb der patriarchalen Norm, aber mitten in dem natürlichen Ereignis der menschlichen Empfängnis. Die Geschichte von dem unehelichen Kind Jesus unterstützt den von Lukas erhobenen Anspruch, Maria repräsentiere die Unterdrückten, die befreit worden sind. Aber Matthäus' Version mit ihrer Konzentration auf Joseph ist androzentrisch, in erster Linie über und für Männer geschrieben; sie behandelt nicht die Ursachen oder Strukturen von Unterdrückung. Sie ist nicht die Geschichte der Mutter Jesu. Indem Matthäus jedoch ihre Geschichte mit denen der vier in der Genealogie aufgezählten Frauen verbindet, legt er nahe, daß Erlösungsgeschichte nicht wesentlich von Männern geschrieben wird. Wir können an diese Implikation anknüpfen, um unsere innersten Vorurteile und Voraussetzungen zu hinterfragen indem wir das Stillschweigen der «Stillen Nacht» durchbrechen.

[1] Vgl. R.E. Brown, The Birth of the Messiah (Doubleday, Garden City, 1977); J.A. Fitzmyer, The Gospel According to Luke 1-4 (Doubleday, Garden City, 1981)

[2] Hierbei besteht die Hoffnung, daß diese Lesart uns einem menschlichen Verständnis «inklusiverer», d.h das eigentlich Menschliche einschließender Art näherbringt.

[3] Vgl. J. Fetterly, The Resisting Reader (Indiana University Press, Bloomington, 1978); The New Feminist Criticism, Hg. E Showalter (Pantheon, New York, 1985).

[4] Mein Buch The Illigitimacy of Jesus (Harper und Row, San Francisco, 1987) beinhaltet eine weitere Untersuchung von Matthäus 1, behandelt die lukanische Kindheitsgeschichte, die vor- und nachevangelische Tradition der unehelichen Geburt und eine Diskussion der feministischen Implikationen meiner Lesart.

[5] Vgl. Susan Niditch, «The Wronged Woman Righted», in: Harvard Theological Review 72 (1979), 143-49.

[6] Bzw. in Ruts Fall nur der Verdacht auf sexuelle Aktivität (vgl. den Kommentar zu Rut 3,4; 7-9; 12-13).

[7] Die Kommentare bezeichnen diesen Fall als «Verführung»; der Mann «bemächtigt» sich der Jungfrau, die sich nicht wehrt; dieses wird als von beiden begangener Ehebruch angesehen.

[8] Philo, Spec. Led., 3, 77-78.

[9] C. Tchernowitz, The Inheritance of Illegitimate Children According to Jewish Law: Jewish Studies in Memory of Israel Abrahams, Hg. G.A. Kohut (Jewish Institute of Religion, New York, 1927) 402-403.

[10] Die Bemerkung über den Heiligen Geist in Mt 1,18 wird von den meisten Exegeten als Seiteninformation für den Leser verstanden.

[11] A. Tosato, Joseph, Being a Just Man: Catholic Biblical Quaterly 41 (1979) S. 551.

[12] Vgl. R.E. Brown, The Virginal Conception and Bodily Resurrection of Jesus (Paulist, New York, 1973).

[13] G. Vermes, Jesus the Jew (Macmillan, New York, 1973) S. 221.

Aus dem Englischen übersetzt von Andrea Verhoeven

JANE D. SCHABERG

Professorin für Religionswissenschaften an der Universität Detroit. Sie hat am Union Theological Seminary in New York zum Ph. D. promoviert. Veröffentlichungen: The Father, the Son and the Holy Spirit: The Triadic Phrase in Matt 28:19 (Scholars Press, Chico 1982); The Illegitimacy of Jesus: A Feminist Theological Interpretation of the New Testament Infancy Narratives (Harper and Row, San Francisco 1987); außerdem Beiträge in: New Testament Studies; Journal for the Study of Judaism; International Christian Digest; Festschrift Louis Martyn: Apocalyptic and the New Testament (Hg. M.J. Soards, JSOT Press, Sheffield 1988). Ihre Arbeit ist stark beeinflußt durch die Beobachtung von Armut, Diskriminierung und Gefährdung, worin viele Menschen in der Innenstadt von Detroit leben. Anschrift: 2844 17th Street, Detroit, MI 48216, USA.

Els Maeckelberghe

«Maria», mütterliche Freundin oder jungfräuliche Mutter?

Der höchsten Ehren Rang,
Den je ein' Frau betreten,
Das ist Dein tiefster Rang:
So tief stehn sie hienieden.
Von Anbeginn der Welt
Bis an den letzten Tag
Ist keine weit und breit,
Die Deinen Ruhm, Dein Lob
Jemals erreichen mag.
(Aus dem Wallfahrtsbüchlein «Het nieuw Scherpenheuvels Trompetjen», 1853)

I. Maria, Produkt eines jahrhundertelangen Kräftemessens

Maria, wer ist sie? Auf dem europäischen Kontinent besteht eine wunderliche Vielzahl an Vorstellungen von Maria. Sie ist die edle «frouwa» der Mönche des Mittelalters. Sie ist die von sieben Schwertern durchbohrte Mutter der Schmerzen. Das Bild aus Gips in der Grotte von Massabielle in Lourdes stellt Maria dar. Das tut aber die schwarze Madona von Tschenstochau ebenfalls. Auch außerhalb Europas gibt es eine Vielzahl verschiedener Marien. Zu den verschiedenen Zeiten und an den verschiedenen Orten der Welt werden Maria viele Bedeutungen beigemessen. Vielleicht ist sie tatsächlich die vergewaltigte Göttin, die viele heute in ihr sehen? Oder ist sie die junge Frau, die das Magnificat singt?

Es ist also eine Illusion, den Namen «Maria» in den Mund zu nehmen und zu meinen, es sei deutlich, um wen es sich da handelt. Sie ist keine wohlumschriebene, eindeutig identifizierbare Gestalt. «Maria»[1] ist eine Verpackung, die viele Inhalte decken kann. «Maria» ist sehr beweglich und wendig. Sie paßt sich den jeweiligen Gegebenheiten von Ort und Zeit, den Bedürfnissen und Nöten derer, die sich an sie wenden, an.

Formulieren wir genauer: In «Maria» haben die Menschen immer die Merkmale wiedergefunden, die ihrer Zeit und ihrer spezifischen Kultur entsprachen. Zwei Merkmale waren allerdings immer gegeben, auch wenn sie nicht immer das gleiche Gewicht gehabt haben: «Maria» ist Jungfrau, und «Maria» ist Mutter. Jungfräulichkeit und Mütterlichkeit bilden den «basso continuo» bei den vielen Marienmelodien, die je vertont und gesungen worden sind. Die Frage, der wir im folgenden nachgehen wollen, lautet: Was sind der Ort und die Bedeutung der Jungfräulichkeit und der Mütterlichkeit Marias in einer Kultur, die von der römisch-katholischen Kirche gefärbt ist?

Ich möchte hier zwei methodologische Ansätze aufgreifen, die zu einer Erklärung des Phänomens «Maria» und seiner psychologischen Wirkung in einer zölibatären klerikalen Kultur führen können. Der erste Ansatz beruht auf der Unterscheidung zwischen Institution und erlebter Wirklichkeit, wie sie von A. Rich in bezug auf Mutterschaft/Mütterlichkeit vorgenommen worden ist. Der zweite Ansatz ist der einer geschlechtsspezifischen Analyse. Demnach soll untersucht werden, was die Institution «Maria» einerseits für Frauen, andererseits für Männer bedeutet. Dies gilt dann auch für die Ebene des Erfahrens und Erlebens: Wie erleben Frauen «Maria», wie erleben Männer sie?

Die Unterscheidung von Rich zwischen «Maria» als Institution und «Maria» als erfahrener Wirklichkeit ist wesentlich, wollen wir verstehen, was «Maria» bedeutet hat und noch bedeutet. Bisher ist diese Erforschung der Bedeutung von «Maria» nur allzu oft von den offiziellen, also von oben vorgegebenen Interpretationen ausgegangen. Es wird dann schlicht so getan, als ob der offizielle Standpunkt ein allgemein akzeptierter wäre[2].

Es ist aber nicht einfach herauszufinden, wie die Institution «Maria» auf der Ebene der persönlichen Erfahrung übersetzt wird und wie sie den Frauen hilft bei der Konfrontation mit dem, was sie sind. Es ist keine leichte Aufgabe, jene zu entdecken, die für Menschen von Fleisch und Blut von so großer Bedeutung war und ist. «Wir müssen einzelne Wörter finden, einzelne Bilder. Wir müssen den Weg der Metapher und der darstellenden Abbildung (der ‹Ikone›) wählen, um zu jener Gestalt zurückzufinden, die die Herzen so vieler Frauen und Männer berührt und moti-

viert hat. Denn weiterhin ist sie eine strahlende Gestalt, die unsere Liebe verdient und dieser Liebe Ansporn ist.»[3] Auf der Ebene des Erlebens ist der jeweils empfangenden Instanz Rechnung zu tragen. Die Menschen, die mit der institutionellen «Maria» konfrontiert werden, sind keine leeren Gefäße, die das ihnen gebotene Bild von «Maria» ohne weiteres, ohne irgendwelche Veränderungen, aufnehmen. Die Beziehung zwischen Botschaft und Empfänger ist nicht gradlinig. Auf der Seite des Empfängers sind Überraschungen möglich[4]. Die Botschaft wird in Abhängigkeit von dessen Kreativität interpretiert und modelliert. Dabei sind die Empfänger der Botschaft, also die Rezipienten der Bilder von «Maria», entweder Mann oder Frau. Unsere Geburt als kleiner Junge oder als Mädchen bestimmt unser Sein-in-der-Welt und unsere Sicht der Dinge. Die Dinge karikierend und pauschalisierend könnten wir sagen, daß für einen Jungen der Anblick eines Autos Träume von Geschwindigkeit, Kraft, Männlichkeit aufruft, während für ein Mädchen dasselbe Auto an erster Stelle ein Transportmittel ist. «Maria» wird also verschieden gesehen und interpretiert je nachdem, ob es sich um Mädchen oder Jungen, um Männer oder Frauen handelt.

Ich möchte hier die These vertreten, daß bei den Männern die institutionelle «Maria» der erlebten viel näher steht als bei den Frauen und daß den Männern vor allem ihre Jungfräulichkeit wichtig ist, während die Frauen bei ihrer Mütterlichkeit anknüpfen.

II. «Maria», Instrument zur Kanalisierung sexueller Wünsche?

In seinem Buch *The Cult of the Virgin Mary*[5] geht M.P. Carroll den Ursprüngen der Marienfrömmigkeit nach. Nach seiner Meinung bietet die Psychoanalyse hier die beste Erklärung. Ich möchte hier seine Argumentation zusammenfassen, ohne mich dabei über die Plausibilität seiner Theorie in bezug auf die Entwicklung der männlichen Identität äußern zu wollen.

Carroll geht dabei von folgender Feststellung aus: Söhne, die in einer Familie erzogen worden sind, in denen die Gestalt des Vaters ungenügend deutlich anwesend war, tendieren zu einer sexuellen Bindung an ihre Mütter. Dadurch fühlen sie sich unsicher, was ihre Männlichkeit angeht, und sie suchen dies durch übertrieben männliches Verhalten zu kompensieren. Das sexuelle Verlangen nach der Mutter muß aber verdrängt werden, und so kommt es zur Marienfrömmigkeit. Die erste Hypothese Carrolls lautet dementsprechend: Bei Männern, die von einem heftigen, zugleich aber auch stark unterdrückten sexuellen Verlangen nach ihrer Mutter dominiert werden, ist eine ausgesprochene Marienfrömmigkeit eine Praxis, die es erlaubt, ihren Überschuß an sexueller Energie auf gesellschaftlich akzeptierte Weise zu verarbeiten (aaO. 56). Die zweite Hypothese lautet: Die verschiedenen Merkmale, die die Marienfrömmigkeit im Laufe der Jahrhunderte angenommen hat, sind von diesem heftigen, aber gleichzeitig stark verdrängten Verlangen der Söhne nach ihrer Mutter in entscheidendem Maße geprägt (ebd.). Die außergewöhnliche Betonung der Jungfräulichkeit «Marias» ist also kein Zufall. Wäre «Maria» nur Mutter, so zeigte sich in der Marienfrömmigkeit das sexuelle Verlangen der Söhne nach ihrer Mutter viel zu deutlich. Die Jungfräulichkeit «Marias» dient dagegen der Verschleierung dieses Verlangens (aaO. 59). «Maria» muß Jungfrau sein und bleiben, damit die männlichen Phantasien sich mit ihr weiterhin frei beschäftigen können. «Maria» darf nicht mit Sexualität assoziiert werden. Wäre dies nämlich der Fall, so stürzte jene so gekonnte Konstruktion zur Kanalisierung männlicher sexueller Phantasien wie ein Kartenhaus zusammen.

Diese beiden Arbeitshypothesen vermögen durchaus eine Anzahl merkwürdiger Phänomene der Geschichte von «Maria» zu erhellen. So zeigt Carroll, wie seine Hypothese den doch durchaus merkwürdigen Zusammenhang zwischen dem plötzlichen Aufkommen einer Marienfrömmigkeit im fünften Jahrhundert, der gleichzeitigen Hervorhebung des Leidens Christi und der faktisch aus dem Nichts entstandenen Betonung des Zölibats des Klerus erklärt (aaO. 75–89).

Man mag bezweifeln, ob es Caroll in seinem Werk tatsächlich gelungen ist, die Ursprünge des Marienkultes zu klären, wie der Titel seines Werkes verspricht. Wohl aber erklären seine Hypothesen z.B., wieso ein Frömmigkeitsbuch des neuzehnten Jahrhunderts ohne viel Aufhebens ein ganzes Kapitel den «allerheiligsten Brüsten Marias» widmen konnte und dabei auch noch davon redete, daß Jesus «mit schmeichelnden

Blicken» um die Brüste seiner Mutter bat *(De lof van Maria,* 1855, 87-91). Und wenn jemand wie H.U. von Balthasar von dem marianischen Ursprung der Gnade des Zölibats spricht[6], stellt sich auch dies in einem anderen Licht dar. Oder man denke an folgendes Zitat aus dem oft neu aufgelegten Buch «O.L. Vrouw aan de Priesters, haar veelgeliefde zonen» («Unsere liebe Frau an die Priester, ihre sehr geliebten Söhne»): «Wascht euch an dieser Quelle, um immer reiner zu werden. Eure unbefleckte Mutter, sehr geliebte Söhne, bedeckt Euch mit ihrem himmlischen Mantel, und sie hilft Euch voller Zartheit, die Tugend der Keuschheit zu erfahren» (aaO. 277)[7]. Man braucht kein Anhänger Freuds zu sein, um zu bemerken, wie sehr diese Texte sexuell befrachtet sind.

Es drängt sich hier die Frage auf, wieso auch Frauen sich zum Marienkult hingezogen fühlen. Carroll meint, daß eine starke Identifkikation mit «Maria» den Frauen die Möglichkeit gibt, ihren Wunsch nach sexuellem Kontakt mit ihren Vätern in ihr stellvertretend zu erfüllen. Dies gebe ihnen die Möglichkeit, ihr Verlangen nach einem Kind von ihrem Vater mittels eines Stellvertreters zu befriedigen (Carroll, aaO. 59). Nach meiner Meinung begibt sich Carroll mit dieser dritten Hypothese immer mehr auf Glatteis. So hält er zum Beispiel an einer Parallele zwischen der Entwicklung von kleinen Jungen und Mädchen in der ödipalen Phase fest. Wie die Jungen diese Phase erfahren, so Carroll, so täten es auch die Mädchen. Hält man diese Ausgangsthese für richtig und betont man wie Carroll die ödipale Krise bei beiden Geschlechtern, muß man der dritten Hypothese zustimmen.

Von feministischen Psychologien ist inzwischen nachgewiesen worden, daß für die Mädchen ein gewisses Gefühl der Kontinuität sehr wichtig ist. So hat z.B. Chodorow deutlich darauf hingewiesen, daß es die Mutterbindung sowohl bei den Jungen als auch bei den Mädchen gibt, daß diese aber bei beiden Geschlechtern sehr verschiedener Natur ist. Jungen achten vor allem auf die sexuellen Unterschiede, und es entsteht so eine Art Dreiecksverhältnis, bei dem auch der Vater eine Rolle spielt. Dagegen bleiben die Mädchen viel länger auf ihre Mütter ausgerichtet, und diese Zweierrelation spielt bei ihnen viel länger eine beträchtliche Rolle. Zudem verläuft die ödipale Krise bei den Mädchen nicht so radikal wie bei den Jungen. Bei den Mädchen findet keine Wende statt, bei der sie sich von der Mutter abwenden, um sich dem Vater zuzuwenden. Vielmehr erweitert sich die dyadische relationale Beziehung Mutter-Tochter zu der triadischen Struktur Mutter-Tochter-Vater. Bei den Mädchen spielt die Identifizierung mit der Mutter eine größere Rolle als bei den Jungen. Dies ist Carroll nicht ganz entgangen, denn er stellt fest, daß die Jungen sich mit ihrer Mutter zwar nicht identifizieren, sich aber dafür sexuell an sie binden (aaO. 53) Er geht dann darauf ein, was dies für den Mann bedeutet. Was dies aber für die Entwicklung der Frauen bedeutet, interessiert ihn leider nicht.

Jene Feststellung, daß die Identifizierung der Mädchen mit ihrer Mutter keinen Bruch erleidet, ist wichtig, wenn wir die Beziehung zwischen den Frauen und «Maria» verstehen wollen. Die Anziehungskraft, die von «Maria» für die Frauen ausgeht, können wir von dieser Identifikation aus verstehen. Für Frauen ist «Maria» kein Gegenüber, sondern sie steht im Rahmen der Kontinuität der Frauen mit sich selbst. Dies hat zur Folge, daß für die Frauen «Maria» kein Objekt sexueller Phantasien ist, sondern ein Subjekt, in dem sie sich selbst wiederfinden und mit dem sie sich identifizieren.

Schon auf der Ebene des Institutionellen wurde etwas von diesen Unterschieden deutlich, sei es auch nur, daß sie sich negativ auswirkten. Das Gedicht des letzten Jahrhunderts am Anfang dieses Aufsatzes bringt sehr wohl die allgemeine Auffassung über die Beziehung zwischen «Maria» und den «gewöhnlichen» Frauen zu Ausdruck: Die Frauen müssen sich mit «Maria» identifizieren, aber was die Frauen auch tun, wie sie ihr Leben auch einrichten, es wird ihnen nie gelingen, «Maria» auch nur nahe zu kommen, geschweige denn ihr gleich zu werden. Eine solche Beziehung fehlt aber völlig, wenn es um die Männer geht. «Maria» ist für die Frauen deutlich eine Identifikationsgestalt, an der sie sich messen, in der sie sich spiegeln müssen. Ziel des Frauseins sei es, so wie «Maria» zu werden, auch wenn dies zugleich als grundsätzlich unmöglich dargestellt wird. Zudem wird auch die Übereinstimmung der Frauen mit «Maria» betont: «Maria» und die Frauen haben ihr Geschlecht gemeinsam.

Was die Männer angeht, gelten ganz andere Regeln: «Maria» ist für Männer das andere, das, was dem Mann nicht ähnlich ist. Daher ist sie für sie

auch keine Identifikationsfigur: «Maria» ist ihnen ein Gegenüber.

In der Frömmigkeitsliteratur des neunzehnten Jahrhunderts finden wir einige sehr aufschlußreiche Beispiele für diese verschiedene Bedeutung, die «Maria» einerseits für die Männer, andererseits für die Frauen hat. So hat man es fertiggebracht, ein Buch zu schreiben, in dem «Maria» sich exklusiv an «meine geliebten Söhne» wendet bis zu dem Kapitel, in dem von der Keuschheit die Rede ist. Dort richtet «Maria» sich plötzlich sehr deutlich an ihre Töchter. Zufall?

Es ist schwierig zu verstehen, wie Frauen sich mit jener von so vielen als unterdrückend erfahrenen und benannten «Maria» identifizieren können. Wie aus den erwähnten Beispielen hervorgeht, lassen sie sich damit auf eine Identifikation ein, die scheitern muß. Auch hier ist jene Unterscheidung Richs zwischen Institution und Erleben hilfreich: «Maria» ist für die Frauen durchaus eine ganz andere als die offiziellen Aussagen und Darstellungen auf den ersten Bilck vermuten lassen. Aus Gesprächen mit Frauen geht hervor, daß, wenn sie «Maria» eine Bedeutung für das eigene Leben beimessen, sie für sie an erster Stelle «jene Frau mit jenem schwierigen Sohn» ist. Für Frauen ist «Maria» an erster Stelle eine Frau, und nicht jenes außergewöhnliche Wesen, daß zugleich Frau und Mutter ist[8]. «Maria» ist nicht jemand, an den sie sich als an ein Gegenüber wenden. Sie ist jemand, mit der sie von Frau zu Frau reden können: Sie hat zum Beispiel die gleichen Schwierigkeiten gekannt, so die Erziehung von Kindern, die ihren eigenen Weg gehen. «Maria» steht diesen Frauen nahe. Sie ist jemand, die das alles schon einmal durchgemacht hat, eine mütterliche Freundin, die man um ihren Rat bitten kann.

Eine andere Bedeutung, die «Maria» für Frauen bekommen kann, ist die einer Beschützerin. Ein aktuelles Beispiel hiefür ist Margaret Atwoods *Cat's Eye*[9]. Die Hauptgestalt dieses Romans, Elaine, blickt auf ihre Kindheit zurück und auf die Grausamkeiten, deren Opfer sie wurde. Die erste Hälfte des Buches endet mit einer Probe, der Elaine sich stellen muß. Sie wird gezwungen, in eine Schlucht hinunterzugehen, aus der sie nicht mehr herauskann. Dann hört sie eine Stimme und sie sieht eine Gestalt, die sagt: «Nun kannst du nach Hause gehen. Alles ist in Ordnung. Geh nach Hause.» Auch wenn Elaine nicht religiös erzogen ist, kann sie nicht anders als diese Gestalt bei ihrem Namen zu benennen: Maria. Nachdem Maria verschwunden ist, sagt Elaine: «Sie ist noch immer bei mir, unsichtbar. Sie umhüllt mich mit Wärme und bewahrt mich vor Schmerzen. Sie hat mich trotz allem doch gehört.» Unmittelbar darauf wird Elaine von ihrer Mutter gefunden. Elaine erzählt, daß jene Gestalt die «Jungfrau Maria» ist. Wir dürfen uns hier von diesem Wort «Jungfrau» nicht beirren lassen. Elaine verwendet die ihr von der sie umgebenden Kultur angebotene Begrifflichkeit. In der Geschichte selbst spielt der Begriff «Jungfrau» wenigstens in der eng-sexuellen Definition dieses Wortes keine Rolle. Es ist kein Zufall, daß die Erscheinung Marias in der Mitte des Buches eine Art Scharnierfunktion bekommt. Die Gestalt, die Elaine erscheint, ist zugleich sowohl die Mutter, nach der sie verlangt, als auch die Mutter, die sie selber sein möchte: eine schützende Frau. So ist die Erscheinung sowohl für Elaine als für ihre Mutter eine Identifikationsfigur.

Fassen wir zusammen. Auf institutioneller Ebene ist eine Zweiteilung feststellbar: Für Männer ist «Maria» ein Objekt, dem sie sich zuwenden; für Frauen ist sie eine Identifikationsgestalt, ein Beispiel, in dem sie sich wiederfinden und an dem sie sich messen können. Auf dieser institutionellen Ebene ist die Jungfräulichkeit äußerst wichtig, und bei jeder Aussage über «Maria» spielt diese Jungfräulichkeit mit eine Rolle. Für Männer ist «Maria» ein Objekt, an das sie sich richten können, weil sie jungfräuliche Mutter ist. Für Frauen ist sie ein jungfräuliches Beispiel, und dies vor allem aufgund ihrer Keuschheit. Diese Keuschheit äußert sich sowohl in der Körperlichkeit «Marias» als auch in ihrem gesamten Handeln. Dadurch bleibt sie trotz ihrer gegenwärtigen, helfenden Nähe stets «Maria», also eine Frau, die immer eine Stufe unter der göttlichen Dreifaltigkeit stehen bleibt. «Maria» ergreift nie die Macht.

Auf der Erlebnisebene finden wir eine ähnliche Zweiteilung: Bei den Männern besteht eine beträchtliche Übereinstimmung zwischen ihrer Erlebnisebene und der institutionellen Ebene. «Maria» ist ein Gegenüber, ein Objekt, und dieses Objektsein wird durch die Betonung ihrer Jungfräulichkeit noch vestärkt. Dagegen vermag «Maria» für Frauen durchaus eine Identifikationsgestalt zu sein, wenn auch aus ganz anderen Gründen als denen, die auf institutioneller Ebene suggeriert werden.

III. «Maria», mütterliche Freundin?

Beide hier verwendeten methodologischen Ansätze führen zu einem recht nuancierten Bild, was die psychologische Bedeutung von «Maria» für Männer und Frauen angeht. Für Männer ist «Maria» vor allem ein Objekt, das sich mit allen möglichen Phantasien verbinden läßt. An sich scheint dies nicht problematisch zu sein: Es muß doch irgendwo einen Freiraum für die Phantasien geben. Allerdings sind die Dinge keineswegs so unproblematisch. Denn das Bild, das die Männer von «Maria» haben, hat allgemein-normative Geltung bekommen und wird auch den Frauen als Beispiel vorgehalten. Es ist aber ein Bild, das von patriarchalischen, weißen, heterosexuellen, westlichen, zölibatären Händen gemalt worden ist. Solange diese Art von Männern sich selbst verewigen und fortpflanzen will, brauchen sie «Maria» als Objekt.

Dagegen erlaubt nur eine radikale Umkehr es, darauf zu hören, was Frauen über «Maria» zu sagen haben. Das Bild, das sie von «Maria» zeichnen, läßt ein solch exklusives Bild wie das bisher vorherrschende nicht mehr zu. Solange aber der patriarchalische, weiße, westliche, heterosexuelle, zölibatäre Mann nicht einsieht, daß «Maria» nicht zu einem Objekt gemacht werden darf, wird sie der Spielball von Phantasien bleiben.

Lassen wir «Maria» wieder Maria werden: eine Frau der Vergangenheit, von der wir wenig wissen. Hören wir auf die Frauen von heute. Die Institution wird nur dann den Frauen Positives bieten können, wenn ihre Erlebniswelt dort zur Geltung kommt. Es wird nur dann gelingen, den zölibatären *circulus vitiosus* zu durchbrechen, wenn Frauen ernstgenommen werden als hermeneutische Interpretationszentren des Kirche-Seins heute[10]. «Maria» wird dann eine der vielen «Freundinnen», die an dem Gespräch der Gemeinschaft der Gläubigen heute teilnehmen.

[1] Durch die Anführungszeichen («Maria») will ich verdeutlichen, da das Wort Maria hier nicht auf einen genau definierten, festbleibenden Inhalt verweist.

[2] Dies gilt übrigens auch für so lesenswerte Bücher wie das Buch vom M. Warner, Alone of All Her Sex. The Myth and Cult of the Virgin Mary (London 1976). Auch in diesem Werk wird kaum darüber reflektiert, wie bestimmte Bilder von «Maria» tatsächlich rezipiert werden. Warner geht über die Ebene des Institutionellen nicht hinaus.

[3] «One must find isolated words, isolated images; one must travel the road of metaphor, of icon, to come back to that figure who has moved the hearts of men and women and abides shining worthy of our love, compelling it»: so Mary Gordon: L. Cunningham (Hg.), Mother of God (1982) 12.

[4] So könnte man die Grundthese des von C.W. Atkinson, C.H. Buchanan und M.R. Miles herausgegebenen Sammelbandes Immaculate and Powerful. The Female in Sacred Image and Social Reality (Boston 1985) wie folgt zusammenfassen: Die religiösen Symbole sind einerseits Elemente der sexuellen Unterdrückung der Frau, anderseits können sie aber auch kreativ und fruchtbar verarbeitet werden. In diesem Aufsatz möchte ich vor allem betonen, wie die Bilder von «Maria» von den Frauen positiv interpretiert werden können. Damit will ich aber nicht leugnen, daß die mit «Maria» verbundenen Bilder eine sehr repressive Rolle spielen können.

[5] M.P. Carroll, The Cult of the Virgin. Psychological Origins (Princeton 1986).

[6] Siehe H.U. von Balthasar, Maria nu (1988) 28-31; *deutsches Original:* Maria für heute (Freiburg).

[7] Dieses von der marianischen Priesterbewegung herausgegebene Buch enthält «Botschaften Marias an die Priester durch Vermittlung des Priesters Don Stefano Gobbi».

[8] Ich will hiermit nicht leugnen, daß die Ebene des Institutionellen die Erlebniswelt der Frauen beeinflußt und bestimmt. Damit sollte man sich aber nicht abfinden. Trotz der Einschränkungen, die von der Ebene des Institutionellen ausgehen, besteht die Möglichkeit kreativer Verarbeitung.

[9] M. Atwood, Cat's Eye (Toronto 1988).

[10] Für die Bedeutung dieses Begriffes s. E. Schüssler Fiorenza, Brot statt Steine. Die Herausforderung einer feministischen Interpretation der Bibel (Freiburg/Schweiz 1988).

Aus dem Niederländ. übers. von Dr. Karel Hermans

ELS MAECKELBERGHE

1961 in Oostende, Belgien, geboren. Studierte Religionswissenschaften und Theologie an der Katholischen Universität Löwen. Arbeitet seit 1986 an der Reichsuniversität Groningen, Niederlande. Derzeit bereitet sie eine Prüfungsschrift vor, in der eine Analyse und Auswertung der feministischen Neuinterpretationen «Marias» versucht wird. Ziel ist die Aufstellung von Kriterien, denen eine derartige Neuinterpretation gerecht werden muß. Veröffentlichungen: Verschiedene Aufsätze über «Maria». Anschrift: Schoolstraat 27, NL-9712 JR Groningen, Niederlande.

Ursula King

Das Göttliche als Mutter

Gott ist Liebe, und aus Liebe zu uns ist er Frau geworden. Das unaussprechliche Sein des Vaters ist aus Mitleid mit uns Mutter geworden. Indem er liebte, ist der Vater Frau geworden.

Clemens von Alexandrien († 215)

O Mutter! Du bist zugegen in jeglicher Gestalt; du bist im ganzen Weltall und in seinen winzigsten und unbedeutendsten Dingen. Wohin immer ich gehe und wohin immer ich blicke, sehe ich dich, Mutter, in deiner kosmischen Gestalt zugegen. Die ganze Welt — Erde, Wasser, Feuer und Luft, sie alle sind deine Gestalten, o Mutter, die ganze Welt der Geburt und des Todes.

Ramprasad (Hindu-Heiliger des 18. Jh.)

(Einige) glauben, Gott «Mutter» zu nennen, sei ungehörig und verursache Schaden... (Andere) glauben, gehört zu haben, daß im Worte Gottes gesagt wird, daß der Vater unseres Herrn Jesus Christus, der Schöpfer von uns allen, obwohl er es weit transzendiert, allem gleicht, was an der weiblichen Weise des Menschseins und an der menschlichen Weise des Mütterlichseins das Beste ist.

Alan E. Lewis (Hg.), The Motherhood of God (1984) 65-66

Die beiden ersten Zitate sind Beispiele dafür, wie in der Andachts- und Gebetssprache das Göttliche als «Mutter» angerufen und in Zusammenhang gebracht worden ist mit der Erfahrung von Liebe und Mitleid, von Leben und Tod, einer sichernden Gegenwart, welche die ganze Welt durchdringt. Das dritte, neuere Beispiel bringt klar zum Ausdruck, wie die heutigen Christen sich in der Frage, Gott «Mutter» zu nennen, uneinig sind, war es doch in der christlichen Tradition die vorherrschende Praxis, Gott als «Vater» anzureden. Die fast ausschließliche Verwendung dieser Metapher ist jedoch problematisch und heute sehr in Frage gestellt worden, nicht nur von Feministinnen und Feministen. Wir haben uns zu fragen, wie weit die Verwendung von «Vater» zur Beschreibung der göttlichen Wirklichkeit eine Grundmetapher ist, ohne die wir im Christentum nicht auskommen, oder ob sich diese Metapher beträchtlich ausweiten und bereichern läßt, indem man Gott auch als «Mutter» denkt und anredet.

In der Sprache der Bibel und der christlichen Tradition können wir viele Beispiele dafür finden, daß mit Gott mütterliche Eigenschaften und Tätigkeiten in Verbindung gebracht werden, doch sind diese Beispiele in einer vorherrschend patriarchalischen Kirche mit stark androzentrischen Denkweisen stets eher verdrängt worden. Wir besitzen jedoch in der christlichen Tradition weitere Quellen des Erfahrens und Sehens, um Gott «Mutter» zu nennen, über die man bis anhin nur wenig nachgedacht hat. Es ist wichtig, diese Perspektiven aufzudecken und mehr in die Mitte zu rücken, aber auch in religiösen Traditionen außerhalb des Christentums uns nach weiteren ergänzenden Einsichten umzusehen.

I. Einige Klärungen

Das forschende Eindringen in die göttliche Mutterschaft wird vom kritischen Blickwinkel des heutigen Bewußtseins her unternommen, die das aus der Vergangenheit stammende Material überprüft und neue Fragen an es heranbringt, die sich aus neuen Erfahrungen ergeben, worin alte Gewißheiten nicht mehr für selbstverständlich gehalten werden können. Philosophen und Theologen diskutieren oft über die Existenz Gottes, die heute problematischer als je ist. Ein Mensch des Glaubens zu sein, an Gott zu glauben und durch die Gegenwart und den alles umgestaltenden Geist Gottes sich mit Kraft erfüllen zu lassen, erheischt in einem Zeitalter der Ungewißheit und Unvernunft Mut und Demut. Die existentiellen, philosophischen und theologischen Probleme, die zu unserer Erfahrung und zu unserem Verständnis Gottes gehören, werden noch verwickelter dadurch, daß man Gott oft mit dem Bild des Vaters zusammenbringt, mit einem Bild, das für viele unserer Zeitgenossen viel zu armselig und verkrampfend geworden ist. Dies wirft die Frage auf, was wir vielleicht gewinnen, wenn wir Gott «Mutter» nennen; was das Mutterbild zu einer neuen, reicheren Sinnerschließung beiträgt und wie weit es für unser Gottes- und Selbstverständnis vielleicht wiederum problematisch ist, obwohl es vor andere Probleme stellt als die, die mit dem Vaterbild zusammenhängen.

Ich möchte erklären, daß ich mich in meiner Materialauswahl für diesen kurzen Aufsatz von drei Erwägungen leiten ließ. Die meisten Aufsätze in diesem «CONCILIUM»-Heft befassen sich mit dem Christentum; bei einer Erörterung der göttlichen Mutterschaft ist es jedoch hilfreich und notwendig, sich auch von den ungeheuer reichen Materialien der gesamten religiösen Symbolik und des gesamten religiösen Denkens inspirieren zu lassen. Innerhalb der vorgegebenen Grenzen ist es jedoch unmöglich, einen umfassenden vergleichenden Überblick vorzunehmen und eine große Reihe geschichtlicher Beispiele zu beschreiben, welche die göttliche Mutterschaft betreffen. Ich habe mich deshalb erstens dazu entschieden, meine Erörterung auf einige Beispiele aus dem Hinduismus zu beschränken, der an weiblichen Bildern und Symbolen für Gott überreich ist.

Zweitens ist für den Christen die Benennung Gottes an Gottes Wort gebunden, an Gott, der zuerst durch besondere Ereignisse und zumal durch die Person Jesu gesprochen hat. Das göttliche Sprechen ist somit an spezifische geschichtliche Gestalten gebunden und durch sie begrenzt. Diese sind zugleich erhellend und verdunkelnd, denn sie können nie die Wirklichkeit und das Wesen Gottes ganz erschließen. Deswegen müssen wir uns stets bewußt bleiben, daß unsere Bilder, Symbole und Begriffe auf die eine oder andere Weise menschliche Konstrukte über die letzte Wirklicheit sind und nicht das Göttliche als solches. Die Kategorien unserer geschichtlich begrenzten Sprech- und Denkweisen versuchen, die Erfahrung und das Verständnis einer alles umgreifenden Wirklichkeit des Göttlichen zum Ausdruck zu bringen, etwas/jemand, das (bzw. der) über alles hinausliegt, was wir je sein oder wissen können, aber auch etwas/jemand, das/der immanent ist, die Grundlage und Quelle alles Seins, Lebens und Erschaffenen. Im Folgenden werde ich zumeist eher vom «Göttlichen» als von «Gott» sprechen, nicht nur um die Dichotomie zwischen persönlich/unpersönlich zu überwinden, sondern auch um der «Gott der Vater»-Assoziation und der Polarität Gott/Göttin, die viele Menschen aufstellen, auszuweichen.

Eine wichtige dritte Erwägung betrifft die notwendige Unterscheidung zwischen der reichen weiblichen Symbolik des Göttlichen, die sich in vielen Religionen findet und oft anthropomorph als Göttin dargestellt wird, und die damit in Verbindung gebrachte, jedoch besondere Idee der göttlichen Mutterschaft. Ich werde mich einzig mit dieser letzteren befassen, die ein begrenzteres Thema bildet, weil nicht jede Göttin zwangsläufig eine Muttergottheit ist. Der Bereich der weiblichen Bilder- und Symbolwelt des Göttlichen ist weiter als der Gedanke der Mutterschaft, so wie ja auch das Frausein sich nicht mit der menschlichen Mutterschaft deckt und identisch ist; sie ist ein zentraler, jedoch nicht ausschließlicher Aspekt ihres Lebens.

II. Die göttliche Mutterschaft im Hinduismus

Die Idee der göttlichen Mutterschaft hat im Hinduismus eine lange Tradition und kommt auf verschiedenen Ebenen zum Ausdruck. Sie ist ein ungeheuer reicher und lohnender Gedanke, dessen Ursprung in uralte Zeiten zurückgeht, denn schon in der Mohenjodaro-Zivilisation finden sich verschiedene Figurinen, welche die Große Mutter oder die Göttin Natur darstellen, und alte Texte spielen an eine Mutter aller erschaffenen Dinge an, die zuweilen als «Mutter Erde» aufgefaßt oder später als «Große Mutter» gesehen wird, als Welt-Mutter, als Mutter des Weltalls. Diese Bezeichnungen werden insbesondere auf Devi, die große indische Göttin bezogen, die letztlich als ein metaphysisches Prinzip der Einheit verstanden wird. Sie hat unzählige Gestalten und Formen und ist in ihre Gewalt unanfechtbar. In der Mythologie von der Großen Göttin wird der Mutterschaftsgedanke weniger direkt mit dem Kinderhaben, mit dem leiblichen Zur-Welt-Bringen in Verbindung gebracht, sondern mehr mit der universaleren Idee des Ursprungs alles Lebens und der Welt als ganzen. Die Große Göttin ist die Quelle von allem: der Erde, der Pflanzen, der Tiere, der Menschen; sie hat die Macht, sie alle zu ernähren und zu erhalten, und gewährleistet so ihren ununterbrochenen Fortbestand.

Im Bereich der Natur ist es die Idee, daß Flüsse, die eigentlich alle geographischen Linien Indiens bestimmen, heilig und von mütterlichen Eigenschaften erfüllt sind. Die Verehrung gilt vor allem dem Ganges, dessen populärste Bezeichnung «Gana Ma — Mutter Ganges» lautet, und das Land selbst wird als «Bharat Mata — Mutter Indien» bezeichnet. Viele besondere Gottheiten werden «Mutter» genannt, so z.B. Ambika, deren Verehrung unter den Gudscharen weit ver-

breitet ist, oder Annapurna, von der es heißt, sie sei «die, die ernährt» oder «voll von Nahrung» ist. Sie wird gepriesen wegen ihrer Macht, das Leben zu erhalten, indem sie wie eine Mutter Nahrung spendet, und die Ernährung durch sie läßt sich zugleich in einem leiblichen und geistigen Sinn verstehen. Saraswati, die Göttin der Weisheit, die mit einem Palmblatt-Manuskript in der Hand dargestellt wird, wird als die «Mutter der Weden», der Grundschriften des Hinduismus bezeichnet. Saraswati verkörpert die Lehrweisheit und gewährt Schreibtalent und Wortgewandtheit; hier herrschen die geistigen Aspekte des Ernährens und Erhaltens vor.

Eine sehr mächtige indische Idee ist die der Shakti, der göttlichen Urenergie, die stets als Frau dargestellt wird und ohne die keine männliche Gottheit tätig sein kann. Shakti ist die dynamische Macht, die das ganze Universum durchwaltet und alles lebendig macht. Unter manchen Namen angerufen und in vielen verschiedenen Formen dargestellt, ist Shakti ebenfalls die «Große Mutter», die indische *Magna Mater*, die das höchste Wesen der universalen Gottheit darstellt. Sie ist nicht nur der Urschoß und Urgrund des Lebens, sondern enthüllt auch die zärtlichen, freundlichen, ermutigenden, beruhigenden, «mütterlichen» Seiten des Göttlichen, worin ihre Verehrer in ihrer Ratlosigkeit und Hilflosigkeit Zuflucht suchen. Sie lindert ihren Schmerzt, schützt sie vor allem Übel und behebt ihr Leiden. Somit wird hier die rettende letzte Wirklichkeit als Mutter angesehen. Diese Lehre und Verehrung der göttlichen Mutterschaft erreicht in Indien ihren Höhepunkt bei den Shaktas, den Jüngern Shaktis, die ihre eigenen religiösen Bräuche und Schriften haben. Indem sie ihre rettende Gnade anrufen, sehen ihre Verehrer «die Mutter der ganzen Welt» so, wie ein indischer Schriftsteller sie schildert: «Somit ist die eine, unendliche, unerschaffene, transzendente und allgegenwärtige Gott-Mutter die Güte in Person. Sie ist barmherzig, eine zarte Ernährerin und Beschützerin, zumal ihrer auf Abwege geratenen Kinder, die sie verehren. Die göttliche Mutter des Universums bekundet — verkörpert — sich bei schwierigen Anlässen, um dabei zu helfen. Sie verweilt in allen Wesen als eine Mutter, die zugleich huldvoll und furchtbar ist. So ist sie die *coincidentia oppositorum:* Alle Widersprüche sind in ihr verschmolzen, d.h. sie transzendiert alles» (Madtha 1980, 183).

Dieser Text spielt darauf an, daß die göttliche Mutter nicht nur Güte und Zärtlichkeit ist. Sie ist zugleich herrlich und schrecklich, gnädig und böse, denn sie verkörpert nicht nur den Ursprung des Lebens, sondern auch den des Todes und der Krankheit. Diese Polarität tritt eindrücklich zutage in den weiblichen Dorfgottheiten des Volkshinduismus mit ihrer ambivalenten Natur und ihren unberechenbaren Launen. Sie haben die gegensätzliche Rolle, einerseits das Dorf zu behüten und andererseits der Ursprung von Krankheit und plötzlichem Tod zu sein, so daß sie die Stabilität und Existenz des Dorfes bedrohen. Es gibt sogar eine Gruppe von Göttinen, für gewöhnlich sieben, manchmal acht oder selbst sechzehn an der Zahl, die stets miteinander gesehen und im Verein miteinander als «Mütter» angeredet werden, deren Natur jedoch gänzlich böse, gefährlich, wild und blutdürstig ist. Sie verkörpern gewalttätige, ungezähmte Kräfte und werden vor allem mit Krankheiten, zumal mit Erkrankungen von Kindern in Zusammenhang gebracht.

Nirgends tritt die Polarität der ambivalenten Göttin-Symbolik deutlicher zutage als in der Gottheit Kali, die ursprünglich in Bengalen beheimatet war, aber in ganz Indien verehrt wird. Sie hat eine lange, verwickelte Geschichte, da sie stets größeres Format annahm, um schließlich die Mutter von allem zu werden. Ihr Kult wurde nicht nur von Shakti-Verehrern in Bengalen gefördet, sondern vor allem durch die glühende Verehrung von seiten Ramprasads im 18. Jahrhundert und Ramakrishnas im 19. Jahrhundert. Dieser hatte sanfte und zugleich wilde Visionen von Kali, von der Vision einer schönen jungen, schwangeren Frau, die aus einem Fluß emportauchte und dann ein Kind zur Welt brachte und stillte, bis zu der einer grausamen, in Schrecken versetzenden Hexe, die das Kind packte, in ihr Maul stopfte, es mit ihren grausamen Kiefern zermalmte, es verschlang und dann wieder in den Fluß hineinging, aus dem sie emporgetaucht war.

Kali hat ein schreckliches Erscheinungsbild. Ihre Kultbilder zeigen eine hagere schwarze Gestalt, zumeist nackt, mit einem wilden Gesicht und einer herausgestreckten blutleckenden Zunge. Sie hat Nagezähne, hohle Augen und ein Gewinde von Schädeln und Schlangen; mit Waffen in ihren Händen tanzt sie auf dem Körper ihres hingestreckten Gatten Shiva. Sie erscheint wild,

unbezähmt, rasend und zuchtlos und ist so die «verrückte Mutter», die Herrin des Todes, der Zeit und der Zerstörung. Ihr Ursprung war wohl eine wilde Stammesgottheit, die anfänglich keinerlei mütterliche Rolle hatte. Sie machte jedoch solche Veränderungen durch, daß sie schließlich als kosmische Mutter mit einem gütigen, mütterlichen Charakter verehrt wurde.

Ramprasad pries Kali als die Herrin einer verrückten, wirbelnden Welt, doch trotz ihrer dämonischen schrecklichen Aspekte war sie für ihn vor allem die liebende, mitleidige Mutter, die ihre Verehrer zur gänzlichen Hingabe ihrer selbst einlädt, so wie ein Kind einer Mutter ergeben ist. Auch für Ramakrishna war Kali die Mutter einer übergeschnappten, vergifteten Schöpfung, die durch den wilden Tanz Kalis hervorgebracht und zerstört wurde; die Erlösung liegt in der Einsicht, daß wir zur Teilnahme an diesem Tanz eingeladen sind. Swami Vivekananda schrieb ein bekanntes Gedicht über «Kali, die Mutter», worin er sagt: «Schrecken ist dein Name, Tod ist dein Odem», und doch ruft er sie an: «Komm, o Mutter, komm und sage weiterhin: Zu dem, der Not zu lieben wagt und die Gestalt des Todes umarmt, der tanzt im Zerstörungstanz, kommt die Mutter.»

Trotz ihres in Schrecken versetzenden Erscheinungsbildes ist Kali für ihre Verehrer äußerst gütig und gnädig. Sie ist es, die Heil schenkt, denn sie besitzt die Umgestaltungs- und Befreiungsmacht, die jegliche Selbsttäuschung überwindet. Sie zerstört das Endliche, um das Unendliche zu entschleiern, und ihre Verehrer verspüren Bande enger Vertrautheit mit ihr, die oft an familiäre Beziehungen gemahnen, zumal an die zwischen Kind und Mutter.

Die westliche theologische Vorstellungskraft war weniger darum bemüht, widersprüchliche menschliche Erfahrungen in der Gottheit anzusiedeln, und doch kann die Auflösung aller Unterschiede und Unterscheidungen, aller Paradoxe und Gegensätze innerhalb des göttlichen Wesens eine tief verändernde und befreiende Einsicht sein. Das Göttliche beim Namen «Mutter» zu nennen, obwohl man damit die Gegensätze eines guten und eines schlechten mütterlichen Verhaltens auf die letzte Wirklichkeit bezieht, wie die indische Tradition das tut, kann etwas Befriedigenderes und Integraleres sein, als wenn man das Muttersymbol als ausschließlich gut und positiv versteht.

Die indische Gestalt der Kali als göttlicher Mutter ist ein sehr mächtiges und ambivalentes Sinnbild. Kali hat vier Hauptaspekte — sie ist eine gute und schreckliche Mutter, eine Verführerin und eine Gewährerin von Heil —, doch auf der letzten Ebene sind alle diese Aspekte eins. In ihren guten und erschreckenden mütterlichen Aspekten ist Kali die Macht der materiellen Welt, zumal der Natur, in ihren schöpferischen, ernährenden und zerstörenden Seiten, die alle miteinander verknüpft sind. Doch Kali bedeutet nicht nur die Macht der Natur, sondern auch die des Geistes — das Universum liegt in ihr, in ihrem Schoß, und alle Formen sind Ausdrucksgestalten ihrer Energie und Spiegelungen ihres Bewußtseins. Dieses Bewußtsein kann jedoch die Wesen mit Stricken weltlicher Begierde umgarnen und so die göttliche Wirklichkeit verdunkeln. Kali zeigt aber auch den Ausweg aus Illusion und Selbsttäuschung, denn sie ist Erkenntnis und Liebe, die ihre Verehrer von aller Knechtsschaft befreit. Somit wird Kali als göttliche Vollkommenheit und absolute Freiheit geoffenbart — sie ist der Pfad zur Erlösung.

III. Die Doppeldeutigkeit der göttlichen Mutterschaft

Die Mutterschaft als eine Metapher für das Göttliche zu verwenden, ist innerlich problematisch. Wie das beim Vaterbild der Fall ist, ergeben sich Schwierigkeiten, wenn sie auch von etwas anderer Natur sind. Der Mutterschaftsgedanke wird oft falsch idealisiert und einzig als etwas ganz Positives angesehen. Der folgende Text, worin ein indischer Ramakrishna-Mönch «Die Natur der Mutter» beschreibt, weist implizit auf die Schwierigkeiten hin, die sich ergeben, wenn man den Mutterschaftsgedanken mit der letzten Wirklichkeit in Verbindung bringen will: «Die höchste aller Frauentypen ist die Mutter. Die Mutter stellt die reine Liebe dar, die keinen Tauschhandel, keine Selbstsucht, keinen persönlichen Gewinn kennt. Mutterliebe stirbt nie, und die Beziehung zwischen einer Mutter und ihrem Kind ist die zärtlichste aller menschlichen Beziehungen. Falls Gott, welcher der Quell aller Macht, Güte und Schönheit ist, sich als die göttliche Mutter verstehen läßt, dann ist die bestmögliche Beziehung zu ihr die, daß wir uns als ihre Kinder verhalten. Ein Kind ist in bezug auf

alles gänzlich von seiner Mutter abhängig. Pflicht der Mutter ist es, in jedem Moment seines Lebens nach ihm zu sehen . . . So wie die irdische Mutter zu ihrem Kind eilt, wenn es ermüdet ist . . ., so wird sicherlich auch die göttliche Mutter sich uns offenbaren, sobald wir der Leere dieser Welt innewerden und nach ihrer rettenden Gnade und ihrem Schutz schreien. Sie wird dann zu uns kommen und uns in ihren Schoß nehmen, wenn wir nach ihr, nach ihr allein verlangen. Sie wird uns nicht nur an ihren Busen drücken, sondern uns von der Knechtschaft dieses irdischen Daseins befreien und uns in einen Bereich des Friedens, der Freude und der Glückseligkeit versetzen, der über jegliches Verstehen hinausgeht» (Swami Ananyananda, 1975: 10).

Hier befinden wir uns vor zwei Schwierigkeiten. Keine wirkliche Mutter vermag diesem Ideal zu entsprechen, und kein Kind hängt für immer von seiner Mutter ab. Es gibt viele unterschiedliche, partielle Weisen, Mutterschaft zu erleben, und doch ist diese eine Erfahrung, an der alle Menschen auf die eine oder andere Weise teilhaben, denn unsere Mutter ist buchstäblich, wenn auch nicht ausschließlich, der Ursprung und Beginn unseres persönlichen Lebens. Diese universelle Erfahrung, an der alle Menschen teilhaben, macht die Mutterschaft ganz besonders geeignet, als ein mächtiges Sinnbild zu funktionieren, das nicht nur die unmittelbare Familienerfahrung eines einzelnen Menschen evoziert, sondern sich auch auf andere Zugehörigkeitsbande beziehen kann: auf Klan und Stamm, auf das Heimatland, ja selbst auf die Erde und den Kosmos.

Aber was für Bedeutungen hat das Sinnbild der Mutterschaft? Es weist auf den Lebensbeginn, auf den schöpferischen Quell und Ursprung hin. Somit hängt es mit menschlichen Urerfahrungen von Trost, Geborgenheit, Ernährung, Liebe und Mitleid zusammen und vermittelt die Gewißheit und Zusicherung, gehalten, gewiegt, geborgen und geschützt zu sein. Die Wärme und Stärke der fraglosen, frei geschenkten Mutterliebe besagt auch die Qualität und Intimität einer Beziehung, eine Nähe, die mit früheren Verschmelzungs- und Integrierungserlebnissen zusammenhängt. Die Rede vom Göttlichen als «Mutter» in diesem Sinn bringt somit den Reichtum und die Schöpferkraft unseres Urquells und des Ursprungs der ganzen Schöpfung zum Ausdruck; sie preist das Spenden von Leben, das Ausgießen von Liebe und Mitleid, die beständige Grundlage dafür, daß man sich geborgen und behütet weiß. Indem wir das Göttliche in mütterlichen Begriffen anreden, anrufen, anflehen, bringen wir unsere zärtliche, innige Liebe, Nähe und selbst Vertrautheit zum Ausdruck im Gegensatz zu der Haltung, der die letzte Wirklichkeit so weit weg, so fern und fremd erscheint.

Der hier gemeinte Sinn von Mutterschaft bezieht sich jedoch auf die Erfahrung desjenigen Kindes, für das der Mutterschoß der Zufluchtsort ist, worin es sich geborgen fühlt. Doch die Mutterschaft wird nicht nur passiv erlebt, wie das beim Kind der Fall ist; für die Frau, die es gebiert und mütterlich umsorgt, ist sie gleichzeitig ein tätiges, schöpferisches Engagement. Sie kann in der Tat eine der hinreißendsten und menschlich lohnendsten Erfahrungen sein, die es gibt. In diesem aktiven Sinn ist Mutterschaft gewiß eine der mächtigsten, nachhallendsten Metaphern für die göttliche Schöpferkraft. Zumal Mütter werden das tiefe Bedürfnis verspüren, das Göttliche als «Mutter» zu preisen, und sie werden dabei eine besondere Freude und Bestätigung empfinden — spricht doch diese Bennenung so tief aus und zu ihrer Erfahrung. Die göttliche Mutterschaft kann auch eine ergiebige Quelle theologischer Einsicht sein, wie Margaret Habblethwaite in ihrer Studie «Motherhood and God» (1984) nachgewiesen hat. Die Erforschung der Mutterschaftsmetapher bringt in die Theologie neue menschliche Erfahrungsfelder, die sehr erhellend sein können und bis anhin unbekannte Reichtümer enthüllen, wobei die der geistigen Mutterschaft nicht zu vergessen sind.

Sowohl die passiven als auch die aktiven Aspekte des Mutterschaftsgedankens können unser Denken über das Göttliche positiv stärken und erweitern. Man darf jedoch nicht vergessen, daß Mutterschaft auch negative Seiten aufweisen kann und daß all unsere Versuche, vom Göttlichen als von einer «Mutter» zu sprechen, ungeachtet des großen Gewinns, den das mit sich bringt, auch auf eine grundlegende Unangemessenheit des Vergleichs hindeuten. Welches sind denn die Grenzen der Muttersymbolik in deren Anwendung auf die göttliche Wirklichkeit?

Erstens einmal ist das Mutterbild nicht unzweideutig positiv. Wir alle kennen auch zornige, in Schrecken versetzende, unzuverlässige, launische, aufsässige, unzulängliche Mütter. Diese innere Doppeldeutigkeit der Muttergestalt wird

treffend zum Ausdruck gebracht im Hinduporträt der Muttergottheit als zugleich wohlwollend und schrecklich, obwohl letztlich die positiven Elemente die negativen überwinden. Christliche Theologen würden gut daran tun, über die reichen Gehalte und vielfältigen Bedeutungen der göttlichen Mutterschaft im Hinduismus nachzudenken, worin so viele unterschiedliche Facetten sich dermaßen schön miteinander verbinden.

Eine zweite Grenze ergibt sich aus der eigenen Erfahrung und Identität einer Mutter. Wie sehr auch die Idee einer göttlichen Mutter anspornend und bestärkend sein kann, so ist sie doch nicht voll und ganz hilfreich, da sie die Mutterschaft unter Ausschluß von allem anderen verherrlicht und somit den Lebens- und Wunschbereich einer Frau stark einschränkt. Sie identifiziert das Frausein mit dem Muttersein und läßt für eine Identität oder Unabhängigkeit von Frauen unter Absehen vom Muttersein wenig Raum. Geschichtlich gesehen ist es überraschend, daß das neue Bestreben im christlichen Denken, die Mutterschaft und das Göttliche auf neue Weise miteinander in Zusammenhang zu bringen, zu einer Zeit erfolgt, in der das Leben von Frauen viel weniger in das Muttersein einbezogen ist als je zuvor in der Geschichte.

Die dritte Schwierigkeit ist vielleicht die größte von allen, denn sie betrifft die Problematik, für die Beziehungen zwischen Gott und den Menschen Elternbilder zu verwenden. Solche Bilder betonen die kindhafte Natur der Menschen. Damit jedoch das Kind zu einem reifen Menschen heranwachsen kann, muß es volles Selbstvertrauen gewinnen und in das Leben außerhalb seines Lebens schreiten. Das Kind hat nach Trennung von der Mutter zu streben, um Selbständigkeit und Integration auf einer neuen Ebene zu finden. Wir alle fürchten uns vor einseitiger Abhängigkeit und streben nach reifen Beziehungen in echter Ebenbürtigkeit und wechselseitiger Abhängigkeit und Zusammengehörigkeit, indem wir einander Liebe und Vertrauen zusichern.

In dieser Hinsicht kann vielleicht das Mutterbild vom Göttlichen ebenso versklavend sein wie das Vaterbild, ein Bild elterlicher Autorität, hierarchischer Beziehung und immer größerer Abhängigkeit. Psychologisch hat es einen guten Sinn, zu denken, daß die Menschen ihr Gottesbild anfänglich in Analogie zu dem ihres bevorzugten Elternteils entwickeln, doch wie wir uns schließlich zu unseren Eltern als zu Menschen aus eigenem Recht und nicht so sehr als zu Autoritätsgestalten verhalten sollen, von denen wir abhängig bleiben, so muß auch schließlich unser Bild der göttlichen Wirklicheit neue, erweiterte Dimensionen annehmen, die über die Assoziationen der frühen Kindheit weit hinausgehen. Was wir vielleicht am meisten nötig haben, um zu menschlicher Reife und Ganzheit zu gelangen, ist eine Trennung von einem mythologischen Gottesbild, das durch das Bild der Mutterschaft oder Vaterschaft viel zu eng begrenzt und beschränkt wird. Da jedoch weiterhin das Bedürfnis besteht, sinnvolle Bilder für das Sein, die Gegenwart und die Macht des Göttlichen zu verwenden, scheint es klar zu sein, daß die heutigen Christen, sobald einmal die Grenzen anerkannt sind, sehr bereichert werden, wenn sie in ihrer Frömmigkeit, im Gebet und in der Liturgiefeier sowohl den Namen «Mutter» als auch die Anrede «Vater» verwenden. Desgleichen wird die theologische Reflexion erweitert und vertieft werden, wenn sie die Muttersymbolik für das Göttliche noch eingehender erforscht, während Frauen das Empfinden erhalten werden, daß ein ganz zentraler Teil ihres Erlebens auf neue Weise zur Geltung gebracht und anerkannt wird, indem man die Mutterschaft mit dem Göttlichen in Verbindung bringt.

Literatur

M. Hebblethwaite, Motherhood and God (London 1984).

D.R. Kinsley, The Sword and the Flute (Berkeley 1975).

Ders., Hindu Goddesses. Visions of the Divine in the Hindu Religious Tradition (Berkeley 1986).

A.E. Lewis (Hg.), The Motherhood of God. A Report by a Study Group appoined by the Woman's Guild and the Panel on Doctrine on the invitation of the General Assembly of the Chruch of Scotland (Edinburgh 1984).

C. Mackenzie Brown, Kālī, the Mad Mother: C. Olson (Hg.), The Book of the Goddess (New York 1983) 110-123.

W. Madtha, Śakti: The Feminine Aspect of God in Indian Tradition: Journal of Dharma: Feminine Aspect of God V/2 (1980) 175-189.

Swami Anantyananda, God as the Divine Mother: Vedanta for East and West 143 (1975) 2-10.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. August Berz

URSULA KING

Studierte Theologie, Philosophie und Vergleichende Religionswissenschaft in Deutschland, Frankreich, Indien und England. Abschluß mit dem Lizentiat in Theologie (Paris), M.A. (Delhi), Ph.D. (London). Veröffentlichungen: Einleitung zum Art. «Feminismus» in: Evangelisches Kirchenlexikon, Bd. I (Göttingen 1986); (als Hg.:) Women in the World's Religions, Past and Present (New York (1987); Women and Spirituality. Voices of Protest and Promise (London/New York 1989); The Spirit of One Earth. Reflections on Teilhard de Chardin and Global Spirituality (New York 1989). Anschrift: Department of Theology and Religious Studies, The University of Bristol, 36 Tyndall's Park Road, Bristol, BS8 1PL, England.

Sallie McFague

Mutter Gott[1]

Wir können nur indirekt von Gott sprechen, indem wir unsere Welt und uns selbst als Metaphern dazu benutzen, unser Verhältnis zur Gottheit auszudrücken. Eine der ältesten und ausdrucksvollsten Metaphern war immer schon die der Eltern; jedoch wurde in der christlichen Tradition nur einem Elternteil — dem Vater — zugebilligt, Gott anschaulich darzustellen. Allerdings ist eine «mütterliche» Redeweise auf anderen Gebieten vorherrschend: zur Bezeichnung der Kirche, in Verbindung mit Maria als Verkörperung der allen Frauen angemessenen Rolle. Aber mit einer sich auf Gott beziehenden Metapher waren die Christen immer vorsichtig.

Man muß fragen, warum dies so ist. Mit Sicherheit ist ein Grund das jüdische Erbe des Christentums, in dem Jahwe, die eine, heilige, transzendente Gottheit über die Fruchtbarkeitsgöttinnen der frühen Mittelmeerkultur die Oberhand gewann. In dieser Tradition ist das weibliche Element nicht leicht unterzubringen (genausowenig, wie die Natur oder der Körper in sie einzugliedern sind). Der männliche Himmelsgott, unter dem alle Dinge hierarchisch und dualistisch geordnet sind, wurde zur grundlegenden Struktur für die spätere Theologie sowie zum Muster für viele Elemente der westlichen Kultur. Die hierarchischen Dualismen, die in unserer Denkweise so stark vorherrschen, sind zu einem Großteil auf das patriarchale Verständnis des Göttlichen zurückzuführen: Gott als das herrschende Oberhaupt der Familie des Menschen wurde zu einer Form der gesellschaftlichen Organisation, die andere hierarchische Dualismen, wie männlich / weiblich, Geist / Körper, Mensch / Natur, weißer Mensch / farbiger Mensch, reich / arm, heterosexuell / homosexuell, Christ / Nichtchrist stärkte. Die patriarchale Art, von Gott zu sprechen, fördert eine ganze Denkweise, soziale Konstruktionen von Rasse, Klasse und Geschlecht zum Beispiel, die Männer, besonders weiße, wohlhabende Männer, begünstigt.

In diesem Artikel wollen wir mit der Metapher oder dem Denkmodell von Gott als Mutter experimentieren, um das patriarchale Denkmodell aus seiner Zentralstellung zu bewegen und eine Alternative zu ihm aufzuzeigen. Es wird außerdem dazu dienen, das väterliche Denkmodell in den Kontext der elterlichen Ausrichtung zurückzubewegen, die im Gegensatz steht zu seiner traditionellen patriarchalen Dimension (die in die monarchische, triumphalistische Sprache von Gott als dem König, Meister und Herrn aufgenommen wurde). Zu Beginn dieses Experiments müssen wir einige mögliche Fallen umgehen. Erstens ist unsere Intention nicht, den Spieß umzudrehen und mit dem mütterlichen Denkmodell von Gott einen neuen hierarchischen Dualismus aufzustellen. Vielmehr ist es unsere Absicht, eine reiche — und vernachlässigte, wenn nicht sogar verdrängte und unterdrückte — Quelle dafür zu untersuchen, wie einige Aspekte des Gott-Welt-Verhältnisses in unserer Zeit ausgedrückt werden können, ganz besonders die Abhängigkeit und Gegenseitigkeit von allem Leben. In unserer derzeitgen Welt, die sich

in zunehmendem Maße zu einem «Welt-Dorf» entwickelt, und in der ökologischer Verfall und nuklearer Holocaust durchaus mögliche Perspektiven sind, müssen wir die Verbundenheit aller Lebewesen miteinander betonen. Ein Denkmodell von Gott als Mutter der Erde und all ihrer Lebewesen, schafft die starke positive Aussicht, eine Sensibilität zu fördern, die die Gegebenheiten des späten zwanzigsten Jahrhunderts tragen wird.

Zweitens dürfen wir das Mutterbild nicht sentimentalisieren. Wir werden nicht von der Prämisse ausgehen, daß Mütter «von Natur aus» liebende, helfende oder sich selbst aufopfernde Menschen sind. Unsere Gesellschaft verfolgt ein großes Interesse daran, Frauen glauben zu machen, daß sie biologisch dazu programmiert sind, all diese Eigenschaften zu besitzen, wohingegen man tatsächlich dafür argumentieren kann, daß die sogenannten Qualitäten oder Stereotypen von Müttern gesellschaftliche Konstruktionen sind — Frauen sind nicht als Mütter geboren, sondern werden Mütter durch Erziehung und Nachahmung[2]. Wir wollen uns stattdessen auf die grundlegendsten Dinge konzentrieren, die Frauen (als Mütter) in unserer Gesellschaft tun: Kinder zur Welt bringen, sie ernähren und beschützen, dafür sorgen, daß sie aufwachsen.

Drittens müssen wir erkennen, wie gefährlich und bedrückend eine mütterliche Sprache sein kann, sowohl für Frauen als auch für alle Menschen in ihrem Verhältnis zu Gott. Sie verursacht Probleme für Frauen, weil sie nahelegt, daß Frauen, die keine Mütter sind, auch keine wahren, erfüllten Frauen sein können; sie stärkt die eine Rolle, die Frauen wahrscheinlich mehr als jede andere über Jahrhunderte hinweg tyrannisiet hat; sie kann zu einer Zeit, in der Bevölkerungsprobleme von großer Bedeutung sind, für das Leben oder gegen Abtreibung zu stimmen scheinen. Deshalb müssen wir darauf bedacht sein, dieses Denkmodell von Gott nur als *ein* mögliches anzusehen, und unter keinen Umständen als eines, das das Reden von Gott als Schwester, Hebamme oder in anderen weiblichen Ausdrücken ausschließen könnte. Das Modell verursacht für alle Menschen Schwierigkeiten in ihrem Verhältnis zu Gott, weil uns das elterliche Modell, Mutter oder Vater, wenn es exklusiv für Gott gebraucht wird, immer in die Rolle von Kindern drängt. Zu einem Zeitpunkt jedoch, an dem wir unbedingt «erwachsen» sein müssen, Verantwortung für unsere Welt und ihr Wohlergehen übernehmen müssen, können wir kein Denkmodell unterstützen, das nahelegt, daß die «große Mutter» oder der «große Vater» sich schon um unsere Krisen, wie Armut, Diskriminierung, Umweltzerstörung usw. kümmern wird.

Wie auch immer, trotz all dieser Eigenschaften, ist die mütterliche Metapher so aussagekräftig und so angebracht für unsere Zeit, daß wir sie gebrauchen *sollten.* Wenn das Zentrum des christlichen Glaubens in einem ökologischen, nuklear-bedrohten Zeitalter ein tiefes Bewußtsein für die Kostbarkeit und Verletzbarkeit des Lebens als eines Geschenks ist, das wir bekommen und mit würdigender Dankbarkeit für seinen Wert und mit dem Wunsch nach seiner Erfüllung weitergeben, so ist es schwer, sich eine andere Metapher als die elterliche und besonders die mütterliche vorzustellen. Gott als Geber des Lebens, als Kraft des Seins in allem Seienden kann in dem Bild der Mutter — und des Vaters — veranschaulicht werden. Elterliche Liebe ist die stärkste und intimste Erfahrung, die wir mit dem Schenken von einer Liebe machen können, bei der nicht mit einer Gegenleistung gerechnet wird (obwohl eine Erwiderung sehr geschätzt wird): Es ist das Geschenk des *Lebens als solchen* an andere. Elterliche Liebe will das Leben, und wenn es entsteht, sagt sie: «Gut, daß es dich gibt!»[3] Außerdem, in Ergänzung dazu, das Geschenk des Lebens zu sein, ernährt die elterliche Liebe das, was sie in's Leben gerufen hat, und möchte, daß es wächst und erfüllt werde. Dies sind die drei grundlegenden Züge des Denkmodells, das wir untersuchen wollen.

Der körperliche Akt des Gebärens ist die Basis, von der aus das Denkmodell seine Kraft ableitet, denn hier berührt es den Bereich der großen Symbole des Lebens: Blut, Wasser, Atem, Sexualität und Nahrung. Bei Empfängnis, Schwangerschaft und Geburt sind alle diese Symbole beteiligt, und es ist daher nicht überraschend, daß diese Symbole sich zu zentralen Punkten der meisten Religionen, das Christentum eingeschlossen, entwickelten, denn sie haben die Kraft, die Erneuerung und Transformation von Leben — die «zweite Geburt» — auszudrücken, da sie die Grundlage für unsere «erste Geburt» bilden. Und dennoch ist unsere erste Geburt, zumindest im Christentum, seltsam unbeachtet geblieben;

um es noch anders zu sagen: der Schöpfung, d.h. der Geburt des Universums und all seinen Lebewesen, wurde nicht die Bildersprache zugebilligt, die die Tradition so bereitwillig für die Erlösung, die Transformation und Erfüllung der Schöpfung, gebraucht. Warum ist dies der Fall?

Ein Grund dürfte sicherlich sein, daß das Christentum, von weiblicher Sexualität schon immer abgestoßen, zwar gewillt war, die zweite, «spirituelle», Erneuerung der Existenz, nicht aber die erste, «körperliche» Geburt mit der Geburtsmetapher zu veranschaulichen. In der jüdisch-christlichen Tradition hat man sich Schöpfung bildlich als intellektuellen, ästhetischen «Akt» Gottes vorgestellt, durch Gottes Wort ausgeführt und durch seine «Hände» gewirkt, weitgehend so, wie ein Gemälde von einem Maler oder eine Skulptur von einem Bildhauer geschaffen wird. Aber die Vorstellung von Gott als Mutter legt eine ganz andere Art von Schöpfung nahe, eine, die die radikale Abhängigkeit aller Dinge von Gott auf eine eher innerliche als äußerliche Weise betont. Wenn wir die Welt eher als auf eine bestimmte Art «in» Gott als Gott «in» der Welt begreifen, ist es somit eindeutig der mütterliche Elternteil, der die größeren Möglichkeiten für ein Verständnis von Schöpfung als von dem göttlichen Wesen hervorgebracht aufweist. Denn es ist die Symbolik der Schwangerschaft, des Gebärens und des Stillens, die ein erdachtes Bild von Schöpfung ermöglicht, das vollkommen von göttlichem Leben abhängt und von ihm gepflegt wird. Es gibt einfach keine andere Symbolik, die diese Kraft zum Ausdruck der gegenseitigen Abhängigkeit und Verbundenheit allen Lebens mit seinem Ursprung besitzt[4]. Für uns alle, Frauen und Männer, ist unsere erste Heimat der Bauch der Mutter, die «Gebärmutter», wir alle werden aus dem Körper unserer Mutter geboren, die meisten von uns werden von ihrer Mutter genährt. Welche bessere Bildersprache könnte es zum Ausdruck der grundlegendsten Realitäten der Existenz geben: daß wir — wir alle auf diesem Planeten und der ganze Rest des Universums — leben und uns bewegen und unser Dasein in Gott haben.

Von gleicher Wichtigkeit wie der Aspekt der Geburt ist die Fähigkeit des Denkmodells, die Nährung des Lebens auszudrücken. Eltern füttern ihre Kinder. Das ist auf der gesamten Bandbreite der Lebewesen die grundlegendste elterliche Verantwortung, oft von Vätern genauso wie von Müttern. Bei den meisten Tieren geschieht dies instinktiv und wird oft nur auf Kosten der Gesundheit oder des Lebens der Eltern durchführbar. Es passiert nicht primär aus altruistischen Motiven, daß Eltern ihre Kinder füttern, sondern aus einer engen Basisbeziehung zu dem, der neues Leben in's Dasein gerufen hat, dem Ursprung, der daran beteiligt ist, Leben weiterzugeben. Bei menschlichen Eltern will die gleiche Liebe, die sagt: «Es ist gut, daß es dich gibt», daß das Leben fortdauert, und für viele Eltern in vielen Teilen der Welt bedeutet dies einen täglichen und oft einen schrecklichen Überlebenskampf. Es gibt wohl kein Bild, das das Geben von Liebe eindrucksvoller darstellt, als das von Eltern, die sich die für ihre Kinder lebenswichtige Nahrung wünschen, sie aber nicht haben.

Die christliche Tradition hat der Nahrungssymbolik viel Aufmerksamkeit geschenkt, eigentlich könnte man sogar sagen, daß sie eines ihrer zentralen Themen ist: ausgehend von Jesus, der den Menschenmengen zu essen gibt und mit den Sündern ißt, bis hin zum eucharistischen Mahl als dem Hauptsakrament der Kirche. Aber wiederum, wie bei der Geburtssymbolik, hat sie die Bildersprache spiritualisiert und das physische Bedürfnis nach Nahrung nicht mit äußerster Ernsthaftigkeit behandelt. Eine der Implikationen bei Annahme des mütterlichen Denkmodells würde die Wiedereinsetzung von Nahrung als einem Bedürfnis für alle Kinder Gottes sein. Eine Theologie, die Gott als Elternteil betrachtet, der den Kindern, und in übertragener Weise auch den Schwachen und Verletzlichen Nahrung gibt, versteht Gott als jemanden, der/die sich um die grundlegendsten Bedürfnisse des Lebens in seinem Kampf um Fortbestand sorgt. Eine Ethik der Gerechtigkeit ist die direkte Implikation des mütterlichen Denkmodells: *Alle* Kinder müssen ernährt werden.

Schließlich möchte Gott als Mutter (Elternteil), daß *alle* Kinder gedeihen[5]. Gott ist die Mutter aller Existenz, aller Lebewesen sowie das Ökosystem, das sie versorgt, und während menschliche Eltern dazu neigen, sich auf ihre eigene Spezies und innerhalb dieser auf bestimmte Individuen zu konzentrieren, ist Gott als Mutter so unparteiisch und inklusiv, wie wir es niemals sein könnten. Die Erfüllung der ganzen geschaffenen Ordnung, ihr Wachstum und Wohlergehen, liegt der Mutter, die ihr das Leben schenkte und sie ernährt, am Herzen. Wiederum erken-

nen wir hier eine Anspielung darauf, wie wir die Welt betrachten: Unsere anthropozentrische Einseitigkeit, die alle anderen Geschöpfe und Dinge auf der Welt als Instrumente für unseren Gebrauch versteht, wird untergraben. Wenn wir eine «theozentrische» Perspektive einnehmen, müssen wir gleichzeitig auch eine «kosmozentrische» Sichtweise einnehmen, denn die Mutter/Schöpferin alles dessen, was ist, liebt *alles*, nicht nur die Menschen. Wir sehen hier außerdem eine Verbindung zwischen dem Mutter- und dem Richtermodell von Gott: Gott, die Mutter, richtet über diejenigen, die die Ernährung und Erfüllung ihrer geliebten Schöpfung bedrohen. Gott als Mutter ist zornig, weil einige der von ihr geschaffenen Wesen alles für sich selbst haben wollen und den *inneren* Wert der anderen Wesen nicht erkennen. Bei dieser Sichtweise ist «Sünde» nicht «gegen Gott» gerichtet, der Stolz und die Rebellion eines Unterlegenen gegen einen Überlegenen, sondern «gegen den Körper», die Weigerung, Teil eines ökologischen Ganzen zu sein, dessen fortdauernde Existenz und dessen Erfolg auf dem Erkennen der gegenseitigen Abhängigkeit aller Spezies voneinander und ihrer Verbundenheit miteinander beruht. Mutter-Gott als Schöpferin ist dann auch einbezogen in die «Ökonomie», die Leitung des Haushaltes Universum, um die gerechte Verteilung der Güter an *alle* zu sichern.

Ebenfalls offensichtlich ist die Tatsache, daß dieses Modell die hierarchischen Dualismen der Tradition und der Schöpfungsgeschichte nach Genesis untergräbt, in der der von der Welt absolut unterschiedene und außerhalb von ihr existierende Gott die Welt mit einer Hierarchie von Lebewesen erschafft. Eine alternative Vorstellung ergibt sich aus dem Denkmodell von Gott als Mutter. Die Art der Schöpfung, die zu diesem Modell paßt, ist eine Schöpfung, die nicht als intellektueller oder künstlerischer Akt, sondern als ein physisches Ereignis verstanden wird: Das Universum wird von Gott hervorgebracht, es drückt Gottes ureigenes Sein aus, es könnte demnach als Gottes «Körper» verstanden werden. Es ist also nicht etwas Gott Fremdes, sondern aus dem Schoß, der «Gebärmutter», Gottes hervorgegangen, ausgebildet in der «Schwangerschaft», einem Prozeß, der die lange Evolutionsgeschichte des Universums symbolisiert. Aus diesem Bild ergeben sich wichtige Implikationen, aber zuerst müssen wir uns daran erinnern, daß es (nur) ein Bild ist — jedoch gilt das auch für die künstlerische, intellektuelle Vorstellung von Schöpfung. Wir behaupten nicht, daß Gott dadurch erschafft, daß sie dem Universum als ihrem Körper das Leben schenkt; was wir hier behaupten, ist, daß die Geburtsmetapher sowohl dem christlichen Glauben als auch einem aktuellen evolutionären ökologischen Kontext näherkommt als das alternative Modell des Bildhauers.

Eine kritische Implikation unseres Denkmodells ist, daß es die Dualismen Verstand und Körper, Geist und Fleisch, Menschheit und Natur, Mann und Frau aufhebt. Gottes Körper, der alles Leben erhält, ist weder Materie noch Geist, sondern der Nährboden, aus dem alles hervorgeht. In diesem Bild ist Gott nicht Geist, der über oder gegen eine materielle Welt gerichtet ist, während die Menschen zwischen beiden Extremen hin- und herpendeln, an ihren Körper gekettet, aber begierig darauf, zur geistigen Welt zu entfliehen. Das Universum aus Gottes Dasein heraus ist wirklicher Körper (wie auch Geist), weil Gott in gewissem Sinne körperlich ist (sowie er auch über das Körperliche hinausgeht). Diese schockierende Vorstellung — daß Gott körperlich ist — ist eine der wichtigsten Implikationen des Denkmodells von der Schöpfung durch Gott, die Mutter. Es ist eine ausdrückliche Distanzierung von dem langen, unterdrückenden und gefährlichen Bündnis des Christentums mit dem Geist gegen den Körper, einem Bündnis, das sowohl die Frau als auch die Natur unterdrückte und zum Wohl aller zum Ende kommen muß.

Zum Abschluß dieses Experiments mit dem Denkmodell von Gott als Mutter möchte ich betonen, daß dies ein «Experiment» ist. Es ist ein heuristisches, mit Bildassoziationen arbeitendes Unternehmen. Eine unter diesem Vorzeichen stehende Theologie erkennt an, daß diese Remythologisierung sozusagen das Malen eines Gemäldes ist. Bei den meisten Menschen beeinflußt das in ihrer Vorstellung existierende Bild vom Verhältnis zwischen Gott und der Welt ihr Verhalten stärker, als es Denkkonzepte tun. In einer Zeit, in der das Leben auf unserem Planeten auf so vielfache Weise bedroht wird, ist ein assoziatives Bild, das die radikale und enge gegenseitige Verbundenheit und Abhängigkeit betont, das darauf besteht, daß die Mittel zur Befriedigung der grundlegenden Bedürfnisse des Lebens gerecht geteilt werden müssen, das nachdrücklich betont, daß auch nichtmenschliche Spezies inne-

ren Wert besitzen, und das dualistische Hierarchien aller Art untergräbt, die Art von Bild, die gebraucht wird. Kein vorgestelltes Bild vom Gott der Christenheit — dem Gott, der auf der Seite des Lebens und seiner Erfüllung steht — kann für immer gültig bleiben, weil das, was unter «Erfüllung» verstanden wird, sich ändert. Wir müssen neue Bilder ausprobieren, die die Realität von Gottes Liebe in die Vorstellungswelt von Frauen und Männern von heute bringt, genauso wie es andere in Schrift und Tradition vor uns getan haben. Gott als Mutter ist *ein* ausdrucksstarkes Denkmodell für unsere Zeit; es ist auf keinen Fall das einzige.

[1] Dieser Aufsatz basiert teilweise auf meinem Buch Models of God: Theology for an Ecological, Nuclear Age (Fortress Press, Philadelphia, 1987).

[2] Vgl. Nancy Chodorow, The Reproduction of Mothering: Psychoanalysis and the Reproduction of Gender (University of California Press, Berkeley, 1978).

[3] Dieser Satz stammt aus Josef Pieper, Über die Liebe (Kösel-Verlag, München, 1972) 39.

[4] Paul Tillich sagt, daß die symbolische Dimension des «Daseinsgrundes» auf die Muttereigenschaften Leben schenken, tragen und umarmen verweist (Systematische Theologie, Band 3, Stuttgart, 1966). Arthur Peacocke versteht mütterliche, schöpferische Symbolik als Korrektiv zur traditionellen Sichtweise: «. . . es ist eine Analogie, von Gott zu sprechen, der die Welt in sich selbst schafft. . . Gott schafft eine Welt, die im Prinzip und vom Ursprung her von ihm/ihr unterschieden ist, aber trotzdem schafft er/sie sie in sich selbst» (Creation and the World of Science [Clarendon Press, Oxford, 1979] S. 142).

[5] Dies darf nicht als eine Zeile interpretiert werden, die für oder gegen Leben bzw. Abtreibung argumentiert. Wenn sich die verschiedenen Arten entwickeln sollen, kann nicht jedes individuelle Leben in jeder Spezies erfüllt werden. In einem geschlossenen ökologischen System mit begrenzten natürlichen Resourcen müssen schwere Entscheidungen getroffen werden, die das Fortbestehen, das Wachstum und die Erfüllung der vielen Lebensformen garantiert (nicht nur einer Form und nicht aller der in dieser Spezies lebenden Individuen).

[6] Dieses Bild, so radikal es scheinen mag, ist sehr alt und wurzelt im Stoizismus und in unvollständiger Form in den hebräischen Schriften. Im Hinblick auf seine christliche Geschichte und aktuelle Relevanz sowie für eine kritische Auseinandersetzung mit dem Thema «Schöpfung ex nihilo» vgl. Grace Jantzen, God's World, God's Body (Westminster Press, Philadelphia, 1984).

Aus dem Englischen übersetzt von Andrea Verhoeven

SALLIE McFAGUE

Inhaberin des Carpenter-Lehrstuhls für Theologie an der Vanderbilt University in Nashville, USA. Neueste Veröffentlichung: Models of God: Theology for an Ecological, Nuclear Age (ausgezeichnet mit einem Preis der American Academy of Religion). Anschrift: Vanderbilt University, The Divinity School, Nashville, TN 37240, USA.

Gregory Baum

Das Apostolische Schreiben «Mulieris dignitatem»

Bulletin

Papst Johannes Paul II. hat sich dazu entschieden, seinem Apostolischen Schreiben «Mulieris dignitatem» über die Theologie der Frauen den Stil und Charakter einer Meditation zu geben. Das auf den 15. August 1988 datierte Schreiben ist denn auch eine Schriftmeditation und ein Nachsinnen über die Erfahrung der Kirche. Eher als eine autoritative Äußerung des Lehramtes ist das Schreiben eine päpstliche Antwort auf das Gespräch, das in der Kirche im Gang ist.

Ein kirchlicher Text läßt sich auf verschiedene Weisen lesen. Man kann den Text mit der früheren Lehre der Kirche vergleichen und sich so auf das «novum» des Textes konzentrieren. Diese Leseweise fördert die Lehrentwicklung zutage, die im kirchlichen Lehramt vor sich geht. Wenn man die Entwicklung der offiziellen Lehre der Kirche genau besieht, zeigt sich, daß der Vatikan die Kirche nicht bloß belehrt, sondern auch von der Kirche lernt. Das unlängst erschienene Buch von Robert Dionne «The Papacy and the Church»[1] bietet eine eingehende Studie über die wechselnden Stellungnahmen des römischen Lehramtes, vom Pontifikat Pius' IX. (1846) an bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil. Sie betrifft sieben Themenkreise: die Lehre über die Trennung von Kirche und Staat, über die Religionsfreiheit als ein Menschenrecht, über die in nichtchristlichen Religionen enthaltene Wahrheit, über die Gleichsetzung der katholischen Kirche mit dem mystischen Leib Christi und über die Beziehung der Kirche zu den nichtkatholischen Christen. Dionne weist nach, daß in bezug auf diese Punkte die Päpste in der Tat von der Kirche gelernt haben.

Man kann jedoch einen kirchlichen Text auch in der Absicht lesen, seinen Gesamtsinn zu verstehen und diesen Sinn auf die theologische Debatte zu beziehen, die in der Kirche vor sich geht.

In diesem kurzen Aufsatz möchte ich diese beiden Lesarten von «Mulieris dignitatem» vorlegen.

Das «novum» im Schreiben

Bei der Lesung der Bibeltexte bedient sich Papst Johannes Paul II. eines hermeneutischen Ansatzes, der ihn zu Deutungen führt, die sich von den Interpretationen, die von den Kirchenvätern und der herkömmlichen Lehre der Kirche vorgelegt wurden, auffällig unterscheiden. Zu Beginn betrachtet der Papst «die Zeichen der Zeit» und liest dann die Schrift, um herauszufinden, was sie zu diesen Zeichen zu sagen hat. Dies ist der Ansatz, der vom Papst in einigen seiner Enzykliken gewählt wurde.

Im Schreiben «Mulieris dignitatem» ist das bedeutsame Zeichen der Zeit die wachsende Beachtung der Würde und Berufung der Frau. Der Papst erinnert daran, daß schon Johannes XXIII. es als ein Zeichen der Zeit bezeichnet hatte, daß «die Frau, die sich ihrer Menschenwürde heutzutage immer mehr bewußt wird, weit davon entfernt ist, sich als seelenlose Sache oder als bloßes Werkzeug einschätzen zu lassen; sie nimmt sowohl im häuslichen Leben wie im Staat jene Rechte und Pflichten in Anspruch, die der Würde der menschlichen Person entsprechen»[2]. Dieses Zeichen der Zeit, das in der Konstitution «Gaudium et spes» des Zweiten Vatikanums als solches anerkannt wird[3], wird im vorliegenden Schreiben von neuem bekräftigt.

Was hat die Bibel zu diesem Zeichen der Zeit zu sagen? Dem Schreiben zufolge bekräftigt die Schrift die Ebenbürtigkeit der Männer und Frauen. Im Buch Genesis ist zu lesen, daß der Mann und die Frau nach dem Bilde Gottes erschaffen sind. Männer und Frauen sind in gleicher Weise Abbilder Gottes. Aus diesem Grund schreibt die Schrift Gott männliche und weibliche Eigenschaften zu. Gott ist Vater und Mutter. Diese anthropomorphe Sprache ist echt theologisch zu verstehen. Obwohl zwischen Gott und den Geschöpfen eine gewisse Ähnlichkeit besteht, ist die Unähnlichkeit stets größer. Gottes Schöpfungskraft ist somit weder männlich noch weiblich, sondern durch und durch göttlich. Gott ist Geist. Die Vaterschaft Gottes ist frei von aller Männlichkeit; sie ist nicht patriarchalisch, sondern überleiblich, übermenschlich, voll und ganz göttlicher Natur[4].

Wie das Schreiben sagt, erschuf Gott der Genesis zufolge das erste Menschenpaar in vollkommener Ebenbürtigkeit. Der Mann und die Frau haben zwar unterschiedliche Eigenschaften, sind aber als einander ebenbürtig erschaffen. Ihre Beziehung ist nicht patriarchalisch. Wir lesen, daß Eva, aus dem Leib Adams erschaffen, als dessen Gehilfin gedacht war und daß deshalb die Frauen von den Männern abhängig und dazu bestimmt sind, ihnen zu dienen. Doch dem Schreiben zufolge sind die Männer umgekehrt von den Frauen abhängig und dazu bestimmt, den Frauen zu dienen[5]. Gott erschuf Mann und Frau in Ebenbürtigkeit, frei von Unterordnung, in vollkommener Gegenseitigkeit. Dies bleibt, so das Schreiben, ewig wahr.

Zum Patriarchat kam es infolge der Sünde der Menschen und der Bestrafung durch Gott. Im Sündenfall verloren Mann und Frau ihre Ebenbürtigkeit[6]. Die Menschheit wird tief gespalten. Die Männer sind nun dazu bestimmt, über die Frauen zu herrschen. Doch diese patriarchalische Unterjochung der Frauen wird von der Verheißung der Erlösung begleitet. Während der ganzen Geschichte Israels sehnten sich die Propheten nach dieser Erlösung, nach der Rückkehr zu Gottes ursprünglichem Plan, vom Patriarchat weg zu Ebenbürtigkeit, Mitverantwortung und Liebe.

Diese neue Ordnung, sagt das Schreiben, wurde von Jesus gebracht. Während im Alten Testament Gott sich beim Bundesschluß mit dem Volk einzig an Männer richtete, richtet sich im Neuen Testament das Wort Gottes, das die Erlösung einleitet, an Maria, eine Frau[7]. Dem Schreiben zufolge förderte Jesus die wahre Würde der Frauen. In seinen Worten und Taten widerspiegelte sich nicht die Diskriminierung, die in seiner Kultur vorherrschte. Er machte die Frau am Jakobsbrunnen (Joh 4) sogar zur Jüngerin und Evangelistin — «ein Ereignis, das ohne Beispiel dasteht»[8]. Frauen waren die ersten Zeugen der Auferstehung und die ersten, welche diese Wahrheit den Aposteln verkündigen sollten. Mit Hrabanus Maurus und Thomas von Aquin nennt das Schreiben Maria Magdalena «Apostel der Apostel». Hier, in der neuen Ordnung, «erreicht das Frauliche... ein neues Maß»[9].

Im Licht dieser neuen Sicht liest der Verfasser des Schreibens die Paulusbriefe. In der Verheißung der Erlösung liegt die Ebenbürtigkeit von Mann und Frau. In Christus verschwindet jegliche Diskriminierung. Auch diejenigen Stellen, an denen die Briefe von der Unterordnung der Frau sprechen, sind im Licht der neuen Sinndeutung zu interpretieren. Wenn es heißt, die Frauen hätten sich ihren Gatten unterzuordnen, läßt uns die neue Sicht das so verstehen, daß sich auch die Männer ihren Gattinnen unterzuordnen haben[10]. Obwohl Mann und Frau unterschiedliche Rollen und unterschiedliche Eigenschaften haben, sind sie einander gleichwertig, erfreuen sie sich vollkommener Ebenbürtigkeit. Wenn Paulus sagt, die Frau solle ihrem Mann ebenso gehorsam sein wie die Kirche es gegenüber Christus sei, müssen wir auf den Unterschied zwischen den beiden Beziehungen achten. Der Mann ist auch seiner Frau untergeordnet, darum wird die Ebenbürtigkeit zwischen den Geschlechtern gewahrt, während Christus, das Haupt der Kirche, dieser in keinem Sinn untergeordnet ist[11].

Laut diesem Schreiben transzendiert die in der Schrift niedergelegte göttliche Offenbarung die Kultur, in der die Bibel verfaßt wurde. Gott ist nicht patriarchalisch, und auch die Beziehung zwischen Mann und Frau, wie sie durch den Schöpfungs- und Erlösungsakt Gottes bestimmt wurde, ist es nicht. Das ist die ewige Wahrheit über Gott und die Menschen. Das Schreiben fügt hinzu: So wie die Sklaverei, die von der göttlichen Offenbarung prinzipiell abgelehnt wurde, erst im Lauf der Geschichte nach und nach überwunden wurde, ist es auch mit der Unterordnung der Frauen der Fall[12]. Ihre Unterordnung wird in der heutigen Zeit überwunden.

Die Möglichkeit zur Mutterschaft

Johannes Paul II. hat seine eigene, ganz eigentümliche Weise, die Bibel zu lesen. Sein Verständnis der transhistorischen Natur der göttlichen Offenbarung ist unüblich. Und die unreflektierte Leichtigkeit, mit der das Schreiben die höhere Ethik Jesu in Gegensatz stellt zu den ethischen Idealen der Rabbis ist ebenfalls problematisch. Dadurch, daß er sich an seine Methode hält, bietet der Papst eine Deutung von Bibeltexten, die über herkömmliche Interpretationen hinausgeht. Gleichzeitig zieht das Schreiben nicht den Schluß, daß das von Christus gebrachte «neue Maß» die Überwindung der Unterordnung der Frau verlange, daß die durch die Sünde Adams verlorene Ebenbürtigkeit von Mann und

Frau in der Gottesdienstgemeinde, welche die Kirche bildet, sichtbar, institutionell, sakramental zum Ausdruck gebracht werden müsse. Das Schreiben zieht nicht den Schluß, daß die Ordination von Frauen die Kirche zu einem echteren Zeichen und Sinnbild des kommenden Gottesreiches machen würde. Warum nicht?

Männer und Frauen sind einander ebenbürtig, aber sie sind auch unterschiedlich. Wie das Schreiben sagt, wurden dem Mannsein und dem Frausein durch den Schöpfer verschiedenartige Eigenschaften verliehen. Diese Unterschiedlichkeit ist ebenfalls ewig. Um das Wesen des Frauseins zu klären, meditiert das Schreiben über die selige Jungfrau Maria, die Mutter Jesu, die Gottesmutter, die dazu ausersehen war, beim Kommen Christi und bei der Erlösung durch Christus eine entscheidende Rolle zu spielen. Grundsätzlich liegt das Wesen des Frauseins in der tatsächlichen oder potentiellen Mutterschaft[13]. Die Frau nimmt die Gabe entgegen, bringt das Kind zur Welt und wird zu dessen Behüterin und Ernährerin. Bei einigen Frauen wird diese Möglichkeit zur Mutterschaft im Stand der Jungfräulichkeit in das geistliche Leben umgesetzt. Hier ist die Gabe das Gotteswort, das im Glauben empfangen wird, und auch die Geburt, das Behüten und Ernähren erhalten einen geistlichen Sinn.

Das Schreiben sagt, Frauen dürften in ihrem Kampf für ihre Menschenrechte nicht vermännlichen; sie sollen sich nicht Eigenschaften aneignen, die zu ihrem echten Frausein im Widerspruch ständen[14]. Das Schreiben sagt nicht genauer, was damit gemeint ist. Besagt dies beispielsweise, daß Frauen im öffentlichen Leben keine führenden Positionen übernehmen sollten? Das Schreiben schweigt sich hierüber aus. Während Johannes XXIII. die aktive Gegenwart von Frauen im öffentlichen Leben als eines der Zeichen der Zeit ansah, führt das Schreiben diese Denkrichtung nicht weiter. In der Tat, falls die selige Jungfrau Maria der Inbegriff der Berufung der Frauennatur ist, dann gehört das Mitwirken von Frauen an der Gesellschaft als Denkerinnen, Erfinderinnen, Pionierinnen, Vorsteherinnen und Führerinnen kaum zu der göttlich gewollten Bestimmung der Frau. Eine solche Einstellung wäre für die heutigen Männer und Frauen gänzlich unannehmbar.

An der Stelle, worin sich das Schreiben mit der Frage der Priesterweihe von Frauen befaßt, beruft es sich darauf, daß Jesus einzig Männer zu Aposteln berufen habe. Das Schreiben hätte diesen Sachverhalt im Licht des sogenannten «neuen Maßes» deuten und dann argumentieren können, daß man, falls man das ordinierte Dienstamt ausschließlich auf Männer einschränkte, das Priestertum mehr der alten als der neuen Ordnung zuwiese. Diese Linie des Denkens wird jedoch nicht ausgezogen. Das Schreiben weiß: «Wenn Christus nur Männer zu seinen Aposteln berief, tat er das völlig frei und unabhängig»[15]. Hier wird das Argument zurückgewiesen, daß Jesus sich lediglich an die in seiner Kultur geltende Praxis gehalten habe. Christus entschied sich deswegen dazu, Frauen vom ordinierten Dienstamt auszuschließen, weil der Priester, der «in persona Christi» handelt, Christus darstellt und somit männliche, nicht weibliche Eigenschaften aufweist. Das besagt sicherlich nicht, daß männliche Genitalien ein Erfordernis für das Priestertum seien. Wie anzunehmen ist, will das Schreiben sagen, daß das Priestertum männliche Charaktereigenschaften, die Befähigung erfordert, im Bereich des Geistes Führung auszuüben. Die Möglichkeit zur Mutterschaft, worin der Genius der Frau liegt, macht sie zur Weihe ungeeignet.

Eine der Schwächen des Schreibens liegt darin, daß es die Unterschiede zwischen männlichen und weiblichen Eigenschaften nicht ausdrücklich nennt, sondern bloß andeutet. Der Unterschied, sagt man uns, führe zu keiner Unebenbürtigkeit zwischen Männern und Frauen, er durchbreche die Gleichstellung nicht und stelle keine hierarchische Unterordnung dar. Doch, falls das stimmt, darf man Männlichkeit nicht mit der Berufung zur Führerschaft und Weiblichkeit nicht mit deren Nichtvorhandensein identifizieren. Das Schreiben ist in diesem Punkt nicht folgerichtig.

Es gibt jedoch im Schreiben heilsame Unstimmigkeiten, die erwähnt zu werden verdienen. Bei der Erörterung des Ausrufs der Frau: «Selig die Frau, deren Leib dich getragen, und deren Brust dich genährt hat!» und der Antwort Jesu: «Selig sind vielmnehr die, die das Wort Gottes hören und es befolgen» (Lk 11,27-28) erblickt das Schreiben den Genius der Weiblichkeit in jedem Glaubenden, handle es sich nun um einen Mann oder um eine Frau[16]. Bei der Erörterung des paulinischen Themas der Kirche als der Braut Christi gibt das Schreiben zu, daß jeder Glaubende, gleich ob Mann oder Frau, in bräutlicher

Beziehung zu Christus steht und somit am Fraulichen teilhat[17]. In der heutigen Zeit, in der sich in der Welt eine immer größere Kluft zwischen den Mächtigen und den Machtlosen auftut und in der das menschliche Leiden ungeheure Ausmaße annimmt, wird erwartet, «daß jener ‹Genius› der Frau zutage trete, der die Sensibilität für den Menschen, eben weil er Mensch ist, unter allen Umständen sicherstellt und so bezeugt: ‹Die Liebe ist am größten› (vgl. 1 Kor 13,13)[18]. Doch falls das Weibliche als universales Mitleid verstanden wird, wird Jesus selbst zu der irdischen Verkörperung des weiblichen Prinzips. Das Schreiben kommt nicht um die Widersprüche jedes Diskurses herum, der die geistigen Eigenschaften der männlichen und der weiblichen Natur bestimmt. Da bei allen Menschen, bei Männern und bei Frauen, männliche und weibliche Eigenschaften zu finden sind, erscheint es nicht logisch, sich auf sie als auf «männliche» oder «weibliche» Merkmale zu berufen. Tugend ist an kein Geschlecht gebunden. Glaube, Hoffnung und Liebe sind an kein Geschlecht gebunden. Intelligenz äußert sich in vielen Formen, die sich jedoch nicht als männlich oder weiblich klassifizieren lassen.

Wenn wir «Mulieris dignitatem» als einen Versuch des Papstes verstehen, mit der gesamten Kirche ins Gespräch zu treten, dann bewundern wir, daß auf seiten des Lehramts klar anerkannt wird, daß Gott Vater und Mutter ist, daß Schöpfungskraft an kein Geschlecht gebunden ist und daß gemäß dem Schöpfungsplan Gottes die Beziehung zwischen Mann und Frau nicht patriarchalisch ist. Doch was meiner Meinung nach im Schreiben fehlt, ist ein eingehenderes Nachdenken über das Zeichen der Zeit, d.h. über die Gegenwart von Frauen im öffentlichen Leben. Heute definieren sich die Frauen nicht mehr aufgrund ihrer Möglichkeit zur Mutterschaft. Frauen sind weiterhin gute Mütter, aber sie begreifen in ihrer Selbstdefinition die volle menschliche Berufung mit ein, einschließlich ihrer Rolle als denkende, handelnde und leitende Personen. Möchte man denn die Bibel so lesen, als ob sie die Frauen von heute drängte, sich aus dem öffentlichen Leben zurückzuziehen? Es wäre wohl richtiger, die Vielfalt der Charismen und Berufungen in der Kirche und Gesellschaft zu betonen, die Gott auf eine Weise, die uns weiterhin überrascht, an Frauen und Männer austeilt.

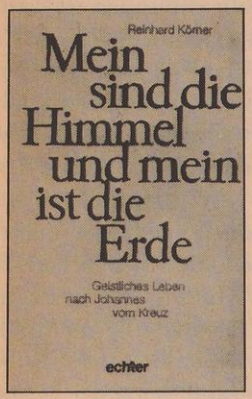
[1] Robert Dionne, The Papacy and the Church (Philosophical Library, New York 1987).
[2] Pacem in terris, Nr. 41.
[3] Gaudium et spes, Nr. 9.
[4] Mulieris dignitatem, Nr. 6.
[5] Ebd., Nr. 5.
[6] Ebd., Nr. 10.
[7] Ebd., Nr. 11.
[8] Ebd., Nr. 15.
[9] Ebd., Nr. 16.
[10] Ebd., Nr. 24.
[11] Ebd., Nr. 24.
[12] Ebd., Nr. 24.
[13] Ebd., Nr. 18.
[14] Ebd., Nr. 10.
[15] Ebd., Nr. 26.
[16] Ebd., Nr. 29.
[17] Ebd., Nr. 25.
[18] Ebd., Nr. 30.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. August Berz

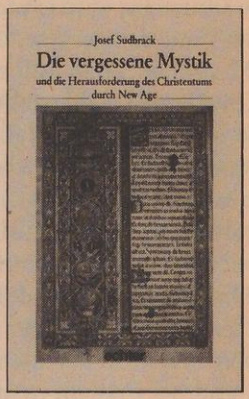
GREGORY BAUM

1923 in Berlin geboren, seit 1940 wohnhaft in Kanada. Er studierte an der McMaster University in Hamilton (Kanada), der Ohio State University (USA), an der Universität Freiburg im Uechtland (Schweiz) und der New School for Social Research in New York (USA), ist Master of Arts und Doktor der Theologie, Professor für Theologie und Sozialethik an der McGill University in Montréal (Kanada), Herausgeber der Zeitschrift «The Ecumenist». Veröffentlichungen: Religion and Alienation (1975); The Social Imperative (1978); Catholics and Canadian Socialism (1980); The Priority of Labor (1982); Ethics and Economics (1984); Theology and Society (1987). Anschrift: McGill University, 3520 University St., Montréal, Québec, H3A 2A7, Kanada.

Von der Wiederentdeckung der Mystik







Mein sind die Himmel und mein ist die Erde
Geistliches Leben nach Johannes vom Kreuz.
Von Reinhard Körner. 1989.
Mit einem Vorwort von Ulrich Dobhan OCD.
Ca. 88 Seiten. Ca. 14,80.
ISBN 3-429-01232-5.

Viele Christen suchen heute nach vertiefter Glaubensverwirklichung, nach Verinnerlichung, nach Verinnerlichung ihres Lebens, nach Gebet und Meditation. Anhand von Leben und Werk des spanischen Mystikers Johannes vom Kreuz eröffnet dieses Buch einen faszinierenden Blick für die Möglichkeiten tiefer Gotteserfahrung im eigenen Leben.

Das wahre Wort der Ewigkeit wird in der Einsamkeit gesprochen
Meister Eckharts Seinsmystik und die Erfahrung der Wüste.
Von Josef Sudbrack (Text) und Wulf Ligges (Bilder).
1989. Ca. 92 Seiten, 30 Farbtafeln.
Format 24 x 32 cm. DM 58,–.
ISBN 3-429-01239-2.

Dieser einzigartige Band möchte mit der Mystik Meister Eckharts bekanntmachen und ein Stück weit zu den Erfahrungen anleiten, aus denen diese Mystik geboren ist. Faszinierende Bilder des Meisterfotografen Ligges führen zusammen mit ausgewählten Meister-Eckhart-Gedanken zur Grunderfahrung einer Mystik hin, in der die Einheit des Alls mit Gott erspürt wird.

Die vergessene Mystik – und die Herausforderung des Christentums durch New Age
Von Josef Sudbrack.
1. und 2. Auflage 1988.
124 Seiten. DM 14,80.
ISBN 3-429-01146-9.

„Der unermüdliche Dolmetscher spezifisch christlicher Spiritualität entfaltet kurz das höchst schillernde Phänomen ‚New Age'. Mit Bezug auf Meister Eckhart und Teilhard de Chardin wird das Profil christlicher Mystik herausgearbeitet ... eine offenkundig vielerfahrene, äußerst hilfreiche Skizze." *Norbert Copray, in: Publik Forum*

Mystik und Sendung
Ignatius von Loyola erfährt Gott.
Von Martha Zechmeister. 1985.
Mit einem Vorwort von Josef Sudbrack.
168 Seiten. DM 19,80.
ISBN 3-429-00964-2.

„Dieses Buch ist wertvoll nicht nur für den an Ignatius und der Gestalt seines Ordens Interessierten, sondern für alle, die nach einer lebendigen Erfahrung des dreifaltigen Gottes suchen." *Christliche Innerlichkeit*

Johannes vom Kreuz
Der Sänger der Liebe.
Von Walter Repges. 1985.
142 Seiten. DM 19,80.
ISBN 3-429-00931-6.

„Es wird der tiefe Sinn der lyrischen Worte des Heiligen in einfacher Sprache verständlich gemacht ... Ein Buch, das man jedem Menschen empfehlen kann, der nach Vertiefung und Bereicherung im religiösen Leben sucht." *Christliche Innerlichkeit*

echter

»echter«-Bücher bekommen Sie bei Ihrem Buchhändler!