



**S**ELTEN MAG EIN BUCH erschienen sein, das in seinem Titel länger und dennoch in seinem Timing richtiger ist: *The 1980 Synod of Bishops «On the Role of the Family», an Exposition of the Event and an Analysis of its Texts*<sup>1</sup>. Jan Grootaers und Joseph A. Selling produzierten es gemeinsam. Es ist nicht ohne Belang, daß beide Autoren verheiratete Laien sind, umringt von sechs Kindern, und daß Selling ein Amerikaner ist, der seinem Professor, Louis Janssens, auf dessen Lehrstuhl folgte, nachdem er bei ihm in Löwen eine Dissertation über die bischöflichen Reaktionen auf *Humanae Vitae* geschrieben hatte.

Das Werk ist peinlich genau bis skrupulös. Sein Hauptbefund: Obwohl die *Propositiones* (Vorschläge), mit denen die Synode ihre Arbeit 1980 abschloß, bewunderungswürdig waren und einen großen «Sinn für Forschung und pastorales Feingefühl» zeigten, kann dasselbe leider von der apostolischen Exhortatio *Familiaris Consortio*, die angeblich auf jenen abgestützt war, nicht gesagt werden. In der Tat gehen die Autoren so weit zu sagen, daß «*Familiaris Consortio* hätte geschrieben werden können, auch wenn die Synode nicht stattgefunden hätte» (S. 338).

## Ein Buch zur rechten Zeit

Was hier auf dem Spiel steht, ist die Unabhängigkeit und Autonomie der Synode als Institution. Ursprünglich war sie von Paul VI. gedacht, den Papst zu «beraten». Ihr ganzes Wesen wird aber geändert, wenn der Papst nicht mehr Rat braucht und von der Synode bloß verlangt, seine eigenen vorher getroffenen Beschlüsse zu ratifizieren. Grootaers und Selling erheben diese Klage zwar nicht, doch ist sie im Fall, den sie behandeln, mitenthalten. Ausdrücklich gesagt bedeutet dies, daß die Synode in Gefahr ist, eine pro-päpstliche Kundgebung zu werden – das bischöfliche Gegenstück zu den Massenversammlungen, die während der Pastoralreisen des Papstes stattfinden.

So gab es unvermeidlich ein Munkeln, der wirkliche Zweck der Synode 1983 sei, die Bischöfe mit Papst Johannes Paul II. in seiner Überzeugung auf eine Linie zu bringen, die Generalabsolution sei eine weiche und gefährliche Option, und die Zukunft der Kirche hänge weitgehend an der Wiederbelebung der regelmäßigen individuellen Beichte in einem Beichtstuhl. Es ist nicht zufällig, daß Bischöfe von Osteuropa, zumal polnische, erklärt haben, daß die Generalabsolution zu Mißbräuchen führe und nicht unterschiedslos angewandt werden sollte – was praktisch bedeutet, daß sie überhaupt nicht angewandt werden sollte.

Dennoch deutet jetzt schon einiges darauf hin, daß sich die Synode 1983 diese Linie nicht unkritisch zu eigen machen wird. Der wahre Sachverhalt ist der, daß die *Neue Bußordnung* von 1974, mit ihrer dreifachen Möglichkeit<sup>2</sup>, weder von Priestern noch vielleicht von Bischöfen, noch weniger von den Laien je richtig verstanden worden ist.

Dieser Stand von Unwissenheit verschafft der Synode eine klare Tagesordnung. Sie sollte fragen, warum die *Neue Bußordnung* nicht die beabsichtigte Wirkung und Tragweite gehabt hat. Das Vorwort zur neuen Ordnung ist ein theologisches Dokument von fundamentaler Bedeutung und erklärt, warum es überhaupt eine Änderung geben mußte. Es ist nicht gelesen worden. Die drei Möglichkeiten der Neuen Bußordnung sind einfach Beispiele zur Auswahl für das, was einer tun kann. Doch für Beichtväter, die erzogen waren, nur zu fragen: «Was ist für die Gültigkeit strikt erforderlich?», war diese Freiheit eine Verlegenheit. So ergibt sich als ernstes Problem, das die Synode anpacken könnte, wie die *Neue Bußordnung* besser bekannt zu machen ist. Welche Pädagogik ist auf allen Ebenen des Kirchenlebens erforderlich, um sie bekannt zu machen und in Anwendung zu bringen?

Dies scheint die vorherrschende Stimmung auf der Synode zu sein. So verfehlt sie vielleicht gerade das, was von ihr erwartet wurde. Sie manifestiert damit aber einen Willen

## BISCHOFSSYNODE

**Rückblick auf die Synode 1980:** Gründliche Quellen- und Aktenanalyse bescheinigt hohes Problembewußtsein der Synodenteilnehmer – Apostolische Exhortatio *Familiaris Consortio* zeigt keine Spuren dieser Einsichten – Zur Frage steht damit Autonomie und Relevanz der Bischofssynode – Unklare Stellungnahme durch Erzbischof Tomko – Neues Szenario für die Arbeitsweise der diesjährigen Synode.

Peter Hebblethwaite, z. Zt. Rom

**Kirche – Zeichen der Versöhnung:** Zu den ersten Arbeitsergebnissen der sechsten ordentlichen Bischofssynode – Was bedeutet mehr Synodalität? – Strukturelle und theologische Fragen – Fülle von Erfahrungen und Stellungnahmen in den ersten berichtenden Voten – Das Thema Versöhnung und Buße umfaßt mehr als die Praxis und Theologie des Bußsakraments – Was heißt Krise der Beichtpraxis? – Sünde ist nur in ihrem historischen Charakter erfassbar – Muß nicht die Kirche in ihren Lebensvollzügen Zeichen und Modell von Versöhnung sein? – Gegen innerkirchliche Verdächtigungen – Barmherzigkeit ist nicht begrenztbar. Ludwig Kaufmann, z. Zt. Rom

## ISLAM

**Suche nach einer echten Reform:** Fünf Jahre nach der Revolution in Iran – Das vielfältige Gesicht der Re-Islamisierung – Einführung der Scharia (islamisches Gesetz) in mehreren arabischen Staaten – Nach historisch-kritischer Analyse ist Scharia nicht mit der Inspiration des Islam identisch – Zum Reformprogramm der Dervisch-Bruderschaften und der Muslim-Brüder – Die unabgeklagten Hoffnungen der islamischen Frauen – Einsatz der Religion zur Machterhaltung. Heinz Gstrein, Judenburg/Steiermark

## KULTURKRITIK

**«Zynismus – Dämmerung des falschen Bewußtseins»:** Zu Peter Sloterdijks Groß-Essay – Phänomenologie des aktuellen Zynismus angesichts des umstrittenen Projekts der Moderne – Aufklärung verkannte das Machtproblem im Erkenntnis- und Wissensprozeß – Zynisches Zeitgefühl schwankt zwischen grauem Alltag und eskapistischen Erlebnissen – Die Vielfalt moderner Zynismen – Das historische Gegenmodell: die kynisch (hündische) Theorie des Diogenes von Sinope – Differenz zwischen dem ungelebten Leben und dessen Vergegenständlichung in der Religion – Kynischer Widerstand in jüdisch-christlicher Tradition – Das qualitativ Neue in der neuzeitlichen Entwicklung des Christentums: Zynische Reflexivität.

Carl-Friedrich Geyer, Bochum

## PÄDAGOGIK

**Die Kinder und ihre neuen Erzieher:** Zu zwei Neuerscheinungen über das Kinder-Haben – Selbstkritische Aufarbeitung der Kinderladen-Bewegung – Zu Alice Miller: Flucht vor der Erziehung? – Kleinkinder sind Meister im Unterbrechen von Handlungsabläufen Erwachsener.

Adelheid Müller-Lissner, München

zur Unabhängigkeit, der auf pastoraler Erfahrung gründet. Erzbischof *Samuel Carter* von Kingston, Jamaica, faßte es in kürzeste Form, wenn er sagte: «Das Arbeitspapier bedauert die Tatsache, daß die Generalabsolution angewandt wurde, wenn die eigentlichen Bedingungen nicht erfüllt waren. Ich bedaure die Tatsache, daß die Generalabsolution nicht angewandt wird, wo die eigentlichen Bedingungen erfüllt sind.» Er gab kühn zu verstehen, daß die Leute weniger zur Beichte gingen, nicht weil sie weniger, sondern weil sie mehr Achtung vor dem Sakrament hätten. Carters Rede wird eine Art Höhenmarke für die Synode bleiben.

Zurück zu Grootaers und Selling. An der Eröffnungssitzung der Synode versuchte Erzbischof *Jozef Tomko* auf ihr Argument auf folgende Weise zu antworten. Er sagte, er sei «ermächtigt zu enthüllen» – und man erwartete ein Kaninchen aus seinem Hut –, daß der erste Entwurf von *Familiaris Consortio* an zwei Versammlungen des Rates der Synode im März und Juni 1981 (vor und nach dem Mordanschlag auf Papst Johannes Paul) aufgesetzt und beraten wurde. Daraus schloß er eher etwas schnell, daß *Familiaris Consortio* mit einer doppelten Autorität ausgestattet sei, nämlich jener der Synode und jener des Heiligen Vaters. Mit andern Worten: Er weigerte sich, einen Keil zwischen Synode und Papst treiben zu lassen.

Doch Tomkos Argument, weit davon entfernt, die Schwierigkeit zu beantworten, verstärkt sie noch. Der Vergleich, der gemacht werden muß, ist nicht der zwischen einem unzulänglichen ersten Entwurf und der päpstlichen Endfassung von *Familiaris Consortio*; es ist der zwischen den endgültigen *Propositiones* der Synode und dem vorliegenden Text von *Familiaris Consortio* – beide sind fürs Studium zugänglich (obwohl es *Giovanni Caprile SJ* verboten wurde, die *Propositiones* in sein Buch über die Synode 1980 aufzunehmen<sup>1</sup>).

## DIE KIRCHE, ZEICHEN DER VERSÖHNUNG?

Einige Akzente vom Anfang der Bischofssynode 1983 in Rom

Zum Thema *Versöhnung und Buße im Sendungsauftrag der Kirche* hat sich am 29. September in Rom die Weltsynode der katholischen Bischöfe versammelt. Nach vierwöchigen Beratungen, teils im Plenum, teils in Sprachgruppen, ist sie bei Erscheinen dieser Nummer bereits zum Abschluß gelangt. Unser Chefredaktor berichtet hier zunächst aus der Sicht der ersten Tage. Ein zweiter Beitrag wird die Thematik dann von den *Ergebnissen* her darzustellen versuchen. (Red.)

Noch keine der bisherigen Bischofssynoden hat in ihrem Vorfeld so wenig Wellen geschlagen und auch bei ihrer Eröffnung so wenig Beachtung einer breiteren Öffentlichkeit gefunden wie diese «Sechste ordentliche Vollversammlung».<sup>1</sup> Liegt es daran, daß die katholische Hierarchie aufgrund der vielen *Papstreisen* schon soviel Platz in den Medien einnimmt, daß jede weitere «römische» Manifestation als ein «Zuviel» empfunden wird? Tatsächlich spricht man nicht umsonst von der «Römischen» Bischofssynode, da sie nicht nur seit eh und je – selbst in der merkwürdigen Sonderform einer «niederländischen» Spezialsynode – in Rom abgehalten wird, sondern auch juristisch als bloßes Beratungsorgan des Papstes figuriert. Dabei stellt sich jedesmal von neuem die Frage, wie freimütig und autonom, wie kontextuell und vielfältig oder wie zum voraus angepaßt (die altbekannten und die vermeintlichen Wünsche des Papstes «erratend») das «Ratgeben» stattfindet, mit andern Worten, wie weit nach konziliarem Vorbild ein eigenständiger Konsens erarbeitet und in geeigneter Form dem Papst (und allenfalls zusammen mit ihm der Kirche) zur Kenntnis gebracht wird oder wie weit die Synode letztlich zur Akklamation

<sup>1</sup> Aus der Fachliteratur sei hingegen auf das reichhaltige Märzheft der *Diakonia*, Internationale Zeitschrift für die Praxis der Kirche (Nr. 2, 1983) über «Buße und Versöhnung» hingewiesen, das direkt auf die Bischofssynode hin konzipiert wurde.

Was wird nun 1983 geschehen? Ein naheliegender Schritt wäre, die *Propositiones* – den Ratschlag der Synode an den Papst – so tief einzustufen, daß sie in totaler Verborgenheit blieben und nicht einmal veröffentlicht würden. Dann könnten keine künftige Grootaers und Sellings solch ein verheerendes Buch mehr schreiben. Doch macht es nicht den Anschein, daß eine so radikale Lösung gewählt wird. Im Gegenteil werden diesmal die *Propositiones* als ein Resultat eines kleineren, aber wichtigen Umschwungs sogar noch mehr das abgeschlossene Werk der Synode bilden.

In der Vergangenheit entstammten die *Propositiones* den (gewöhnlich) elf nach Sprachen eingeteilten Diskussionsgruppen. Danach stimmten die Synodenväter über sie nach der Formel *placet, non placet, placet iuxta modum* ab. Diesmal, 1983, wird der Entwurf der *Propositiones* den Diskussionsgruppen zur weiteren Präzisierung und Klärung zurückgegeben. Es wird demnach noch schwieriger sein, die Vorschläge der Synode in einem künftigen päpstlichen Dokument, das sich notwendigerweise auf sie stützen wird, zu vernachlässigen oder zu ignorieren.

Wenn dieses Szenario befolgt wird, dann haben jene, die bezüglich der Synode pessimistisch und hoffnungslos gewesen sind, unrecht. Sie bleibt eine der letzten Institutionen in der Kirche, die Liebedienerei nicht mit Gehorsam verwechselt.

Peter Hebblethwaite, z. Zt. Rom

<sup>1</sup> Reihe «Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium», Bd. 64. Leuven University Press – Uitgeverij Peeters Leuven 1983, FB 1500.–.

<sup>2</sup> Einzelbeichte – Gemeinsame Bußfeier mit Einzelbekenntnis und Einzelabsolution – Gemeinsame Bußfeier mit Generalabsolution.

<sup>3</sup> Giovanni Caprile, *Il Sinodo dei Vescovi*: Quinta Assemblea Generale (26 settembre–25 ottobre 1980), Ed. «La Civiltà Cattolica», Roma 1982, 856 Seiten.

und damit zum Alibi für nach dem Konzil nicht weiterentwickelte effektiv kollegial-synodale Strukturen wird.

### Mehr «Synodalität»?

Daß gerade von ihrer letzten Vollversammlung (1980) her – der ersten unter dem Vorsitz Johannes Pauls II. – die Institution Bischofssynode nach «außen» und nach «innen» an Prestige eingebüßt hat, scheint auch dem Generalsekretär der Synode, Msgr. *Jozef Tomko*, nicht verborgen geblieben zu sein. Er, der in seiner Person und mit dem (wie er hofft) demnächst «verstärkten» Sekretariat die Kontinuität dieser Institution verkörpert, war in seinem Rapport zur Eröffnung der Vollversammlung offensichtlich um Aufwertung bemüht. Nicht nur stellte er die in der Zwischenzeit (seit 1980) geleistete Arbeit rund um das Apostolische Schreiben zum letztmaligen Synodenthema «Familie» heraus (vgl. dazu den Beitrag von Peter Hebblethwaite in dieser Nummer), sondern er kündigte auch eine Bereitschaft des Papstes an, «diese Institution weiter auszubauen» und besonders für die Erarbeitung und Verabschiedung des jeweiligen *Abschlußdokuments* einem *Procedere* zuzustimmen, das «ein weiteres Zeichen der Kollegialität und einer noch ausgeprägteren Synodalität sein könnte». Solche Rede muß angesichts der derzeit in Kreisen der Hierarchie den synodalen Formen gegenüber doch keineswegs mehr so freundlichen Stimmung einigermaßen verblüffen. Sind es vielleicht nur fromme Wünsche? – Jedenfalls fand im April dieses Jahres eine Sondersitzung des von der letzten Synode gewählten «Rats» statt, und zwar sowohl über prozedurale und strukturelle Fragen als auch über den «theologischen Stellenwert» der Bischofssynode. Problematisch ist allerdings u. a. gerade dieser «Rat», der zur Überleitung von einer Synodenversammlung zur andern gewählt wird,

aber in dem Augenblick «erlischt», da die nächste Versammlung zusammentritt, also auch nicht selber vor ihr über seine Tätigkeit Rechenschaft ablegt. Seine Mitglieder müssen weder von ihren Bischofskonferenzen erneut delegiert noch vom Papst zusätzlich ernannt werden. Somit ist in der Institution Bischofssynode die Kontinuität im Grunde klein geschrieben. Vom Prinzip her herrscht eher die Rotation und somit die Möglichkeit ständiger Auffrischung und Verjüngung vor.

In concreto hängt dies von den delegierenden Bischofskonferenzen ab. Zum Beispiel hat Südafrika erstmals nicht mehr seinen markanten Erzbischof Hurley von Durban, der immer wieder ehrenvoll vom Plenum in den Rat gewählt worden war, abgeordnet, während umgekehrt die große brasilianische Bischofskonferenz erneut mit ihrem bekannten Dreigestirn Arns (Kardinal von São Paulo), Lorscheider (Kardinal von Fortaleza) und Ivo Lorscheiter (Präsident) – zusammen mit dem konservativeren Kardinal Sales von Rio – vertreten ist.

Daß man als «Neuer» seine liebe Mühe habe, in der ganzen «Maschinerie» von Synode und Kurie drauzukommen, gaben an zwei sympathischen Pressegesprächen sowohl Bischof Hermann Josef Spital von Trier als auch Bischof Otto Wüst von Basel offen zu. Der erstere meinte dabei, um «Einfluß» zu nehmen, müßte die Synode viel mehr aus Dauermitgliedern (also nicht aus je nach Thema und «Ressort» ausgewählten Delegierten) bestehen. Lakonisches Echo eines eingefuchsten deutschen «Vatikanisten»: «Dann würde die Synode dem Papst (bzw. der Kurie) zu stark.»

Wie man nun im einzelnen über die Vor- und Nachteile dieser oder jener strukturellen und prozeduralen Form auch denken mag – bisher wurde darüber meistens erst kurz vor dem Abschluß geredet – : unbestritten ist, daß zumal in der ersten Synodenwoche immer wieder ein überraschend buntes und breites Spektrum von «Kirche sein» zur Vorführung kommt. So langwierig und ermüdend die Abfolge der Einzelvoten sein mag: Allen nachfolgenden oder auch vorausgehenden Harmonisierungsbestrebungen zum Trotz wird hier nicht nur jeweils Neues an Erfahrungen ausgetauscht, sondern auch früher an den Rand Gedrängtes mit beharrlichem Mut erneut auf den Tisch gelegt. Als Beispiel seien nur die vor drei Jahren vergeblich gemachten Vorschläge für eine der Handlungsweise Jesu entsprechende Wiedereingliederung wiederverheirateter Geschiedener in die volle sakramentale Gemeinschaft genannt. Denn das Ärgernis einer Kirche, die sich in solchen Situationen unfähig zeigt, ihren Mitgliedern nach deren Scheitern eine realistische Chance zu einem Neuanfang aus der Voll-Macht göttlicher Barmherzigkeit anzubieten, führt uns mitten in die *Thematik* der diesjährigen Synode hinein.

#### «Versöhnung und Buße» – zum Aufbau der Thematik

Ist es überhaupt ein Thema oder sind es deren zwei, die im besten Fall eine gewisse äußere Verwandtschaft aufweisen? So zu fragen lehrt der *Einführungsbericht*, der vom Erzbischof von Mailand, Kardinal Martini, vorgetragen wurde. Von der Aktualität her gesehen, so heißt es da unverblümt, gehe es um zweierlei: Da sind einerseits die vielen *Konflikte* in der «Welt» mit allem, was sie an Angst vor dem Atomtod und der möglichen «Selbsterstörung» der Menschheit nach sich ziehen: sie lassen nach dem möglichen Beitrag der Kirche zur *Versöhnung* zwischen Menschen und menschlichen Gruppen (Interessen, Mächten usw.) fragen. Da ist andererseits das innerkirchliche Phänomen, daß vielerorts fast niemand mehr zur *Beichte* geht, während gemeinschaftliche Bußfeiern großen Anklang finden: Hier ist von «*Krise des Bußsakraments*», Verminderung der Bußgesinnung, Verschwinden des Sündenbewußtseins die Rede, und in der Gestaltung der Bußfeiern geht es um die Praxis der Generalabsolution oder andere Lösungen, um der großen Zahl der offenbar doch Bußwilligen und dem, was mit «Buße» und «Bußsakrament» von Gott her eigentlich gemeint ist, gerecht zu werden.

Angesichts dieses Zweierlei, so meint Martini, der als «Relator» eine Schlüsselstellung einnimmt, sei es Aufgabe der Synode, die *Sendung der Kirche* hinsichtlich Versöhnung und Buße

deutlich zu machen und gerade die *Verbindung* aufzuzeigen, die zwischen dem kirchlichen Versöhnungswirken «im Namen Christi» – vor allem im Bußsakrament – und dem allgemeinen Bedürfnis nach Versöhnung in der Welt bestehe. So könnte die doppelte Thematik in «eins» fallen.

In diesem Bemühen, die «Einheit der Materie» herauszustellen, hatte der Relator aber gleichzeitig gegen den Eindruck (und Vorwurf) nicht nur eines «Zweierlei», sondern eines Vielerlei zu kämpfen, den die Lektüre des sogenannten *Instrumentum Laboris* (73 Druckseiten) bei etlichen Bischöfen hinterlassen hatte. Dieses Arbeitspapier sei, so betonte er, lediglich als «Hilfe», aber keineswegs als Grundlage oder Leitfaden für die Diskussion und schon gar nicht für ein eventuelles Schlußdokument gedacht: eine Bemerkung, die um so beachtlicher ist, als das «Instrumentum» heuer erstmals (auch auf deutsch)<sup>1</sup> publiziert und gar noch von einem Schreiben des Papstes, «Jubiläumsjahr und Synode», begleitet worden ist.

In seinem Aufbau geht das Arbeitspapier nach den Worten des Kardinals von den «Übeln der Gesellschaft» aus, um schließlich bei der «Sendung der Kirche in ihrem Sakrament» anzukommen. Es sei aber ein «*anderer Weg*» möglich: Man gehe von der «Versöhnungsmacht» der Kirche aus, wie sie «im vierten Sakrament proklamiert» sei; von da aus gelange man zum «Frieden Christi» als dessen Frucht und zugleich zu einem «tiefen Sündenverständnis», nämlich zur Einsicht, daß «der Widerstand gegen Gott zugleich ein Angriff auf Gottes Plan für das Wohl der Menschen und somit die Wurzel aller Übel nicht nur im individuellen, sondern auch im sozialen Leben» sei.

#### Hier «sozial» – dort «individuell»?

Diese Skizze einer möglichen, gedanklich gestrafften Bewältigung des Themas rammte nun freilich so wenig wie das «Instrumentum» Pfähle ein, nach denen sich die Abfolge der vielfach schon zum voraus konzipierten Wortmeldungen der Bischöfe orientiert hätte. Immerhin bezogen sich mehrere Voten implizit und explizit auf Martinis «Relatio» und brachten auch Korrekturen an, worauf zurückzukommen ist.

Gleich die erste Runde im Plenum (3. Oktober, Vormittag) zeigte die annähernde Breite des Spektrums. Den Reigen eröffnete ein Japaner. Die Bischöfe der einzigen Nation, die die Schrecken der Atombombe erleben mußte, sagte er, sehen sich verpflichtet, eine *gemeinsame Friedensaktion* anzuregen. Es folgte der Sprecher der Bischofskonferenz von Uruguay. Er beklagte den «negativen Prozeß der *Kollektivierung des Gewissens*». Die Wurzel des Bösen liege in der Flucht des Menschen vor sich selber, in der Leere seines Innenlebens, woraus eine Art verkappte Schuld oder ein Gefühl von Verzweiflung resultiere. Nach diesem zweifachen Einstieg lag es nahe, die weiteren Wortmeldungen nach «individuell» und «sozial» einzuteilen, wie es in manchen Berichten geschehen ist, die dann noch eine dritte, mittlere Gruppe auf der Linie der Relatio von Kardinal Martini ausmachten. Eine solche Einteilung wirkt bei näherem Zusehen konstruiert: sie deckt jedenfalls nicht alle Perspektiven ab. Schon die bloßen für die Presse bestimmten Zusammenfassungen der beiden genannten ersten Voten zeigen zusätzliche Dimensionen und «Übergänge» an.

So meinen die Japaner nicht nur einen allgemeinen Appell an die Nationen, die Mächtigen und die Reichen. Sie wissen, daß Gerechtigkeit, Barmherzigkeit und Vergeben «geübt» werden müssen: «Man muß die Menschen dazu bringen, *sich gegenseitig kennenzulernen* und ein *Klima des gegenseitigen Vertrauens* schaffen!» Von der Friedensbewegung versprechen sie sich nur Erfolg, wenn es ihr gelingt, daß sich «alle Menschen über ihre enge Beziehung zur Natur, besonders zu allen Lebewesen klar werden». Harmonie mit der Natur, Bewunderung des Schöpfers befreie den Menschen von der Sucht nach Profit und Macht, und nur so werde er zum Friedensschaffenden.

Die Bischöfe von Uruguay, wenn sie von Kollektivierung sprechen, sehen darin eine Behinderung der «Fähigkeit, zu differenzieren und die

<sup>1</sup>Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls Nr. 47, hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Kaiserstr. 163, D-5300 Bonn 1.

nicht miteinander zu verwischenden Sphären seiner selbst und des andern, des Persönlichen und des Gesellschaftlichen zu erkennen».

Bei einem solchen Satz müßte die Diskussion vielleicht einhaken; aber das ist im Plenum nicht möglich, und es wäre erst recht abwegig, hier aufgrund einer (zudem noch aus einer anderen Sprache übersetzten) Zusammenfassung etwas Besonderes herauszuholen zu wollen. Aber man kann, ausgehend von den beiden ersten Voten, in der weiteren Abfolge einige «Fortsetzungen» finden.

### Die Rolle der Prophetie

Wenn da zum Beispiel wiederum aus Asien, aber jetzt von den Philippinen ein Kardinal *Sin* aufsteht, so hört man plötzlich nicht nur Worte, man sieht einen dramatischen Hintergrund von Wirklichkeit, auf dem die sprechende Persönlichkeit das Gesagte verkörpert: «Der Seelsorger muß *Prophet der Anklage* und Verwalter der Versöhnung sein. Das bedeutet keineswegs ein Dilemma, sondern vielmehr die doppelte Funktion des Priesters. Die Spaltungen und Zerwürfnisse in der heutigen Welt sind eine Realität, die sich immer weiter ausbreitet. Die Verletzungen der Menschenrechte erreichen in vielen Gegenden den Gipfel der Ungerechtigkeit. *Diese Situation muß öffentlich angeklagt werden.* (Vom Kardinal in seiner Zusammenfassung selber unterstrichen.) Diese Anklage muß zugleich allen ins Gedächtnis bringen, daß die Gebote des Evangeliums keinen Haß erlauben, jedoch auch nicht dulden, daß der Arme zertreten wird.» Beides zu sehen und für beides einzutreten, lasse sich ohne innere *Umkehr* nicht verwirklichen. Dabei müßten, «da das Böse eine soziale Dimension hat», auch Buße und Versöhnung «im sozialen Kontext» gesucht werden. So sah der Kardinal «Anklage, Umkehr und Versöhnung untrennbar miteinander verknüpft».

Ebenfalls «vom Standpunkt der Armen und Unterdrückten aus» sprach – nochmals aus Asien – der Erzbischof von New Delhi, *Angelo Fernandes*, der auch einer der führenden Männer der Bewegung «Weltreligionen und Frieden» (WCRP) ist. Er erwartete, daß die Synode selber mit einem Abschlußdokument eine prophetische Funktion wahrnehme und zwar gegen alles, was in der Welt den Frieden hindere, die Gewalt fördere (Übermacht der Rüstungsindustrie, der «Multinationalen» und der Militärdiktaturen, ferner Apartheid und Kastenwesen), besonders aber gegen *ideologischen und religiösen Dogmatismus*, für *menschliche Würde und Gleichheit* und für *Zusammenarbeit mit anderen Religionsgemeinschaften* (Hervorhebungen von Fernandes). Fernandes, der auch die «allgemeine finanzielle Krise» in der heutigen Welt und die Notwendigkeit einer neuen internationalen Wirtschaftsordnung ansprach, äußerte wörtlich: «Da mangelnder politischer Wille ein moralisches Problem ist und eine Gewissenskrise offenbar macht, muß die Synode zugunsten der Elend leidenden Massen ein prophetisches Wort sprechen.»

### «Sündige Strukturen»

In dieser Perspektive werde *Sünde*, so fügte er hinzu, in ihrem *historischen Charakter* deutlich, und das sei «ein guter Ansatz für eine *Theologie der sündverhafteten Sozialstrukturen*». Diese Strukturen aufzudecken und zur Umkehr bzw. Rückkehr (nämlich zur Liebe Gottes und zu seinen Absichten) aufzurufen, gehöre wesentlich zu der von der Synode geforderten prophetischen Rede.

«Sündige (oder in der Sünde verhaftete) Strukturen»: Für manche Bischöfe ist das ein Reizwort. Während auch Kardinal *Sin* im Kontext der «institutionellen Gewalt» von den «Strukturen» und ihrem notwendigen Wandel (wenn man nicht die revolutionäre Gewalt wolle) gesprochen hatte, kam ausgerechnet aus einem der Ursprungsländer der Theologie der Befreiung, nämlich *Peru*, ein Angriff gegen «gewisse theologische Strömungen, die die individuelle Sünde schmälern und praktisch ignorieren, indem sie ganz übertrieben den Akzent auf die kollektive Sünde der sozialen Strukturen setzen».

Dieser polemische Ton überrascht, mindestens wenn man noch ein bißchen Gedächtnis hat und sich daran erinnert, wie die Bischöfe Perus

vor zwölf Jahren ganz anders aufhorchen ließen. Aber damals, auf der Synode 1971, ging es um «Gerechtigkeit in der Welt», jetzt hingegen – mindestens für den Sprecher, Kardinal *Landazuri-Ricketts* – um die rückläufige Beichtfrequenz. An ihr seien – außer der immer mehr heidnischen und laizistischen Umwelt – nun eben auch diese theologischen Strömungen schuld; denn der besagte Akzent auf das Sündhafte in den Strukturen werde «zum Vorwand, die sakramentale Beichte durch eine kollektive Generalabsolution zu ersetzen».

Von einem Augenblick zum andern ist somit – wie auf einer Drehbühne – das ganze Szenario gewechselt. Man befindet sich im innerkirchlichen Raum und in der Blickrichtung kirchlicher Disziplin. Der neue Kodex wird herbeigerufen und unter den konkreten Forderungen an die Synode wird verlangt: «Die Bedingungen für die Generalabsolution und die Bußandachten müssen aufmerksam geprüft werden. Auf ihrer Einhaltung muß strikt bestanden werden.»

### Formen des Bußsakraments – Und die Versöhnung?

Ein so einseitiges Plädoyer nur zugunsten der *Einzelbeichte* blieb aber ziemlich allein. Sogar Kardinal *Macharski* von Krakau, der auf die Erfahrungen mit der Einzelbeichte (als «Höhepunkt auf dem Weg der Buße») an den großen Marienwallfahrten (Lourdes, Fatima, Mariazell, Tschenschou u. a.) verwies, meinte, man müsse sowohl den Einzel- wie den gemeinschaftlichen Charakter des Sakraments vertiefen und das «Gleichgewicht» zwischen beiden Dimensionen herausstreichen. Direkt zur Frage: «Warum wird heute das Bußsakrament so selten empfangen?» äußerte sich auch Erzbischof *Samuel E. Carter* von Kingston/Jamaica. Einfach zu behaupten, das liege am Verlust des Sinns für die Sünde, sagte er, sei ganz unzulänglich. Denn auch wirklich fromme Menschen gingen heute nur selten beichten. Vielleicht rufe der Heilige Geist heute die Kirche zu einem häufigeren Gebrauch einer anderen Form des Bußsakraments, nämlich der «Bußgottesdienste mit anschließender Generalabsolution». Da jedes Sakrament auch ein öffentlicher liturgischer Akt sei, müsse man unter diesem Gesichtspunkt in der gemeinsamen Bußfeier sogar die «vollkommenste Form» sehen.

Aber was hat nun diese Kontroverse um Einzelbeichte und Bußfeier mit dem umgreifenden Thema «Versöhnung» zu tun? Genügt es, einfach den Namen zu wechseln, und, wie es nicht nur vorgeschlagen, sondern auch von vielen aufgenommen wurde, statt vom Bußsakrament vom «Sakrament der Versöhnung» zu sprechen? Wird denn beim Beichten unter dem Zuspruch der Versöhnung von Gott her auch etwas von der Versöhnung unter den Menschen, zunächst den Gläubigen, sichtbar und greifbar? Ja, sagte der Koadjutor und Delegat von Kardinal *Slipyj*, Metropolit *Lubachivsky*, sieht auf die Praxis der Buße bei unseren Gläubigen in der Ukraine: «Man geht zur Beichte an den Hochfesten oder bei Volksmissionen, Exerzitien und Wallfahrten, und vor der Beichte schließen die Menschen untereinander Frieden, indem sie den Nächsten oder ihre Feinde für das ihnen zugefügte Übel um Verzeihung bitten ... Sie nehmen auch Fasten und körperliche Arbeit gern als Sühne für ihre Sünden auf sich und helfen damit der Kirche und ihren notleidenden Nachbarn.»

### «Zeichen» heißt, was die Leute sehen und erfahren

Dieser Hinweis auf konkrete, im Brauchtum verwurzelte Versöhnungsformen einer Teilkirche blieb leider zunächst eine isolierte Einzelheit. Was aber bereits am ersten Tag mehrfach und ernsthaft als Frage aufgeworfen wurde, war dies: Müßte nicht die Kirche als Ganzes und in ihrem gesamten Lebensvollzug ein «Zeichen» und Modell von Versöhnung sein? Vom Konzil wird sie «universales Sakrament des Heils» genannt, und das «Instrumentum Laboris» sieht sie als «versöhnte und versöhnende Gemeinschaft» bzw. als «glaubwürdiges Zeichen der Versöhnung» – aber ist sie das? Es war Bischof *Peter James Cullinane* von Neuseeland, der hier freimütig seine Fragezeichen setzte:

«Obwohl diese Aussagen durchaus richtig sind», sagte er, «muß man doch bedenken, daß man, wenn von *Zeichen* die Rede ist, sich auf das bezieht, was die Leute sehen und erfahren. Viele verstehen die Kirche so, wie sie sich selbst darstellt, nicht. Die Kirche hält an erster Stelle dazu an, Zeugnis abzulegen (Paul VI.); folglich hängt die Kraft der Kirche, ein Zeichen der Versöhnung zu sein, davon ab, was sie konkret tut, wie sie sich in ihren Gesetzen und ihrem normalen täglichen Verhalten, so wie es abläuft, kundtut.»

Die Kirche müsse ein eindeutiges und dürfe kein zweideutiges Zeichen für die überströmende Barmherzigkeit Gottes sein, führte der Bischof weiter aus; deshalb dürften wir «auch selber keine zwiespältigen Zeichen schaffen und so den Eindruck einer begrenzten Barmherzigkeit Gottes erwecken». Dabei sei besonders an jene «Büßenden» zu denken, die nur allmählich zu Gott zurückfinden. Dem Bischof ging es um eine glaubwürdige Ekklesiologie (die Kirche als Ausdruck der überströmenden Barmherzigkeit Gottes) und entsprechende Praxis. Beides müsse die Lehre von der Würde des Menschen widerspiegeln. Wörtlich:

«Wenig glaubwürdig ist die Kirche, die andern Versöhnung predigt, aber übersieht, was (im eigenen Haus) vor sich geht. Es darf deshalb nicht dazu kommen, daß die Christen sich im Haus des Vaters wie Fremdlinge fühlen. Dazu kann es kommen, wenn wir Haltungen einnehmen, die sich nicht auf unsere Ekklesiologie, sondern vielmehr auf die Angst gründen: Angst vor dem, was passieren könnte usw.»

Es liegt auf derselben Linie, daß die *kanadischen* Bischöfe (nach dem Bericht des Erzbischofs von Quebec) die einzelnen kirchlichen Gemeinden dazu aufrufen, als bevorzugten Ort der Versöhnung Strukturen für einen *Dialog zwischen Mann und Frau* zu schaffen. Männer und Frauen sollen im Licht des Evangeliums sehen, welche Strukturen auf sexistischen Vorurteilen beruhen und wie sie zu verbessern sind. Die Bischöfe versprechen sich davon «neue Beziehungen auf der Basis der Gleichheit und die effektive Anerkennung der Frau als vollberechtigtes Mitglied».

#### «Begrenzte» Barmherzigkeit – nur «teilweise» Versöhnung?

Dazu paßte dann gleich noch, was, sozusagen als Stimme aus dem (in der Synodenaula fehlenden) Publikum, der Erzbischof von Korfu/Griechenland rapportierte: «Fangt selber erst mal an, euch als Kirchen untereinander auszusöhnen, dann könnt ihr uns wieder von persönlicher und familiärer Versöhnung reden.» Dies bekomme man als Bischof im Zusammenhang mit den häufigen Mischehen und dem Auftreten orthodoxer Paten bei Taufen katholischer Kinder zu hören. Die nur «teilweise gelebte Versöhnung» sei eine massive Realität. Auf katholischer Seite herrsche «Unnachgiebigkeit» vor, man sei nun einmal nicht für die Mischehen: «In Griechenland aber sind sie unvermeidlich. Sie sind kein Übel, sondern eine Quelle der Versöhnung.»

Das Votum von Erzbischof Varthalitis trug die Ziffer 20, und es bildete an jenem Montagvormittag den Abschluß eines Kunterbunts von Interventionen, aus deren zufälliger Abfolge hier einige Gesichtspunkte zusammengefügt sind. Der zuletzt herausgehobene im Sinne der selbstkritischen Frage, wie weit die Kirche und in ihr die Hierarchie selber Zeichen der Versöhnung sei, wurde im Verlauf der (16) Nachmittagsinterventionen weiter akzentuiert. Das redete Kardinal *Kim* von Seoul/Südkorea einer universellen Sicht von der Sendung der Kirche das Wort: «Christus hat alle Menschen mit Gott versöhnt – so müssen wir als Priester, als Kirche, als Volk Gottes die Sünden der Menschheit auf uns nehmen.» Nur so, aber zugleich mit «klaren Worten zur Gesellschaftsordnung» werde die Kirche zum überzeugenden Zeichen des Heils für alle: «Bevor wir andere zur Buße rufen, sollten wir Bischöfe selber hier an der Synode ein *geschichtliches Sündenbekenntnis* ablegen: über Kriege, Kirchenspaltungen, Autoritätsmißbrauch, Ungerechtigkeit, Machtanspruch, Unnachgiebigkeit, Unwissen und Besserwissen. Und für all das sollten wir um Vergebung bitten.»

## Aus dem Schweizer Votum

Im Namen der Schweizer Bischofskonferenz wies der Bischof von Basel, *Dr. Otto Wüst*, auf «positive Erfahrungen» bezüglich neuer Formen der Bußpraxis hin (Auszüge aus: *Schweizerische Kirchenzeitung*, Nr. 41, 13. Oktober 1983, S. 588ff.):

► Um 1960 erwacht der Sinn für «*Buße*» in neuen Formen: karitative Hilfe und Bemühungen um mehr Gerechtigkeit stehen im Vordergrund. Die Bewegung «Fastenopfer» fördert die Solidarität im Teilen (Almosen) zugunsten der Kirche in der Schweiz, der Mission und der Entwicklungsländer. Die Bewegung prägt die Vorbereitungszeit auf Ostern auch im Sinn der Gewissensbildung. Andere ähnliche Aktionen (u. a. im Advent) zeugen ebenfalls von erneuernden Kräften.

► 1970 nennen die Bischöfe als *Gründe für den Rückgang der Einzelbeicht*: das schwindende Sündenbewußtsein, den Verlust des Sinnes für kirchliche Heilsvermittlung, ein tiefes Bedürfnis nach Überwindung der früher häufigen Routine. 1982 erwähnen die Bischöfe ferner: die Ablehnung von «Geboten», die «kritische Distanz zur Autorität», das gewandelte Verständnis der (Tod-)Sünde, die Schuldverdrängung, die mangelnde Motivation der Jugend durch die Generation der Eltern. Bei manchen liegen auch traumatisierende Erlebnisse vor, hervorgerufen durch eine angsterzeugende Moralverkündung oder durch ungeschicktes Verhalten des Beichtvaters.

Nicht selten sieht man in den Bußfeiern den Grund für den Rückgang der Einzelbeicht. Vielleicht war das Vorgehen bei der Einführung jener Feiern nicht in allen Fällen klug. Der Rückgang der Einzelbeicht begann aber vor der Einführung der Bußfeiern. Der Rückgang zeigt sich auch in Gegenden, wo keine Bußfeiern mit sakramentaler Generalabsolution gehalten werden. Der Rückgang ist auch bei einem genügenden Angebot an Beichtgelegenheiten festzustellen.

► Angesichts der abnehmenden sakramentalen Bußpraxis war die Schweizer Bischofskonferenz für den *Ordo Paenitentiae* von 1973 dankbar, welcher der Tradition nicht fremde, aber über die vorherige Regelung hinausführende Möglichkeiten der sakramentalen Rekonkiliation eröffnete. Damals fanden *viele den Zugang zur Einzelbeicht nicht* mehr. Auch der seither stets *wachsende Priestermangel* begann deutlich fühlbar zu werden. Nach eingehender Beratung hielt unsere Konferenz fest, daß unter den Bedingungen des *Ordo Paenitentiae* Bußfeiern mit sakramentaler Generalabsolution gehalten werden können, die so auch *dogmatisch zulässig* sind.

► Bußfeiern mit sakramentaler Generalabsolution haben nach dem Zeugnis zahlreicher guter Priester sehr vielen den Weg zur Umkehr und zur kirchlich vermittelten Vergebung neu geöffnet, die Jesus selber so zuvorkommend allen anbot, die sich ihm nahen. Diese Feiern, meist nach einem «Weg» der Vorbereitung Ende Advent oder Ende Fastenzeit gehalten, gehören zu den bestbesuchten Gottesdiensten des Jahres. *Eine sehr große Zahl von Katholiken*, unter ihnen auch unregelmäßige Gottesdienstbesucher, *empfängt* in dieser Form 1–2mal im Jahr *das Sakrament*.

Die Teilnehmer an Bußfeiern fühlen sich als «Sünder» und suchen die Gemeinschaft der Kirche auf, in welcher der Erlöser gegenwärtig ist. Die Gläubigen werden dabei zur vollkommenen Reue geführt und erleben anschaulich die *ekklesiale Dimension* von Schuld, Umkehr, Bekenntnis, Gebet und Rekonkiliation, im besonderen «einen Ansporn, sich gegenseitig zu vergeben». So wächst auch die kirchliche Gesinnung und der Sinn für soziale Verantwortung.

In die gleiche Kerbe schlugen Worte des Bischofs *Cheng* von Tainan/Taiwan gegen Stolz und Lieblosigkeit in der Kirche und von Bischof *Verschuren* von Helsinki über innerkirchliche Spaltungen und andere innerkirchliche Probleme: «die Behandlung von wiederverheirateten Geschiedenen, die Stellung der Frau in der Kirche, die laisierten Priester und die mit dem (notigen) Pluralismus zusammenhängenden Fragen.»

Am direktesten und eingehendsten ging wohl Kardinal *Aloisio Lorscheider* nochmals die Frage der Zeichenhaftigkeit der Kirche an. Das größte Hindernis für Versöhnung sei das «unbe-

dingte Beherrschen-wollen», sagte er und nannte die Auswirkungen moderner Technologie, die es fertig bringe, nicht nur das biologische Leben zu zerstören, sondern den Menschen sogar seiner innersten Freiheit zu berauben und ihn zu hindern, die Wahrheit zu sagen. Angesichts dessen müßte das Zeugnis der Kirche der Weg der Armut und Demut und eine Position «entschieden auf der Seite der Armen» sein, wozu (immer noch) eine Änderung ihrer gesellschaftlichen Einstellung nötig sei. «Welches Zeichen aber legen wir als Kirche wirklich ab? Gibt es keinen Herrscherwillen in der Kirche?» Das Zeugnis, meinte er, wäre zu messen an der allgemeinen gesellschaftlichen und kulturellen Diskriminierung der Frau und allen übrigen Diskriminierungen (Hautfarbe, Klassenzugehörigkeit, Sprache, Nationalität, Religion); aber darüber hinaus legte er den Finger auf ein spezifisch kirchliches Gegenzeugnis:

«Was sollen wir halten von den Verdächtigungen, die innerhalb der Kirche der eine gegen den andern hegt: Verdacht der Häresie, des Schismas, der falschen Auslegung der kirchlichen Lehre, als ob der Betroffene fast kaum katholisch genannt werden könne?» Und dann plädierte er für eine Einstellung, die derjenigen des barmherzigen Gottes gegenüber allen Menschen entspreche, sie samt ihren Fehlern und Grenzen zuerst einmal zu akzeptieren: «Die Kirche muß deutlicher für den Weg des Dialogs, des Konsenses und des Herzens optieren, statt für den Weg der Autorität. Der Krieg wird immer dort geboren, wo das Herz stirbt.»

In einer zusätzlichen schriftlichen Eingabe befaßte sich Lorscheider noch eigens mit dem in der «Relatio» Kardinal Martinis angesprochenen Verhältnis von «Bekehrung des Herzens und sozialer Bekehrung»: Die Rückkehr zum Vater sei ein

«komplexes, multidimensionales» Geschehen: Es sei *nicht* so, daß Bekehrung *zuerst* im Innersten vor Gott erfolge, und *dann* als deren Folge ein neues Verhältnis zu den Mitmenschen und zur Gesellschaft zu erhoffen sei: «Bekehrung ist ganzheitlich oder überhaupt nicht. Die Antwort Gott gegenüber erfolgt *im* Verhalten dem Nächsten und der menschlichen Gemeinschaft gegenüber.» Deshalb seien der «Friede Christi» und der «soziale Friede» nicht voneinander zu trennen. Der verbreitete «Dualismus» in dieser Hinsicht habe die kirchliche Rede von Bekehrung zumal bei der jüngeren Generation in Verruf gebracht. Die theologische Überwindung dieses Dualismus gehöre deshalb mit zum Zeugnis, das der Kirche heute abverlangt sei.

Hiermit sei für diesmal abgeschlossen, mit dem ausdrücklichen Hinweis freilich, daß in den folgenden Tagen noch verschiedene weitere Akzente gesetzt wurden. Ganz besonders betrifft dies die Gestaltung der *Bußfeiern*, für die der Bischof von Basel, *Otto Wüst*, namens der Schweizer Bischofskonferenz mit Unterschiedenheit die nötige Freiheit der Teilkirchen, «sich als Vergebungsgemeinschaften zu zeigen», forderte und sich deshalb (von weiteren Votanten sekundiert) gegen eine «restriktive Interpretation des disziplinären Rahmens für die Generalabsolution» wandte. Solche Freiheit erhoffen sich nicht zuletzt die *afrikanischen* Kirchen, die aus den reichen Schätzen afrikanischer Versöhnungstradition noch viele Impulse einzubringen hätten. Es bleibt abzuwarten, was von dieser Forderung in die Schluß-Propositionen eingeht.

Ludwig Kaufmann, z. Zt. Rom

## Muslime gegen eine Re-Islamisierung

Fünf Jahre nach Beginn der Islamischen Revolution in Iran scheint die Welle äußerlicher Rückkehr zur mittelalterlichen Muslim-Gesellschaft einen ersten Halt zu erreichen. Bei Chomeini und den Saudis geht die totale Re-Islamisierung in den einmal eingefahrenen Geleisen weiter. Andere Regime begnügen sich mit Grundsatzklärungen zum Islam und versuchen im übrigen einen Mittelweg, besonders wenn das für die Staatskasse einträglich ist. In Ägypten zum Beispiel werden die vom koranischen Strafrecht für Alkoholgenuß und unzüchtiges Verhalten vorgesehenen Peitschenhiebe den Bar- und Nachtclubbesuchern gleich in Form gesalzener Geldbußen auf die Rechnung addiert. Daneben haben sich die wenigen erklärt multireligiösen und säkularen Muslim-Staaten wie der Irak<sup>1</sup> und die Türkei überraschend gut gegen den fundamentalistischen Sog gehalten.

Besonders hoffnungsvoll ist jedoch, daß namhafte islamische Theologen und Rechtslehrer gegen die sogenannte Re-Islamisierung auftreten und das ganze starre Überlieferungsgefüge

<sup>1</sup> Vgl. dazu die Grundsatzklärung von Prof. Dr. Elias Farah, Direktor der Politischen Akademie der Baath-Partei, Bagdad, zum Thema «Arabismus und Islam», veröffentlicht von der International Progress Organization (IPO), Wien 1983; er unterscheidet:

(1) die Fundamentale Richtung: Von ihr wird die universalistische Bedeutung des Islam und der religiösen Ideologie unterstrichen und behauptet, daß die islamische Lehre jede andere Ideologie überflüssig mache. Das islamische Schariats-Recht sei ewig göttliches Recht, das jedes positive, von Menschen gemachte Recht erübrigt. Der Islam umfaßt sowohl Religion als auch Staat;

(2) die Nationale Richtung: Sie tritt seit den dreißiger Jahren unter dem Einfluß der rassistischen Ideologien Europas wieder stark auf und betont den national-arabischen Charakter des Islam. Sie erstrebt darüber hinaus eine Renaissance des vorislamischen Arabertums;

(3) die Marxistische Richtung: Sie sieht in der arabischen Nation ausschließlich sich bekämpfende Stämme bzw. Staaten. Islam und arabischer Nationalismus bilden nur den Überbau, während die ökonomischen und sozialen Aspekte die Basis bilden;

(4) den Standpunkt der irakischen Baath-Sozialisten: Sie streben nach Pluralismus zwischen den verschiedenen religiösen, nationalen und wirtschaftlich-sozialen Faktoren aufgrund ihrer Interdependenz.

kritisch zu sichten beginnen. So weit war nicht einmal die heute einflußlos gewordene Generation der *Islamreformer*<sup>2</sup> um die Jahrhundertwende gegangen. Für Dschamaladdin al-Afghani (1838–1897), Muhammad Abdu (1849–1905) oder Raschid Reda (1865–1935) war es göttliches Gebot geblieben, daß eine Ehebrecherin gesteinigt werden muß. Ihre humanisierenden Reformen setzten bei der Durchführung an: Die Sünderin wurde einfach mit Kieselsteinen beworfen, um dem Gesetz genüge zu tun. Seit die Muslime aber wieder an den Buchstaben jeder Vorschrift kleben, ist dieser Ausweg verbaut. So wird zum Beispiel die Todesstrafe für den Abfall vom Islam bei den Schiiten und den strengen Wahhabiten auf der Arabischen Halbinsel vom Scharfrichter oder durchs Erschießungskommando vollzogen, obwohl Iran wie Saudi-Arabien bei den Vereinten Nationen das Menschenrecht der Religionsfreiheit anerkannt haben. In Pakistan, Tunesien und Ägypten steht ebenfalls wieder der Tod auf Glaubenswechsel, Atheismus und Materialismus. Seine Vollstreckung wird jedoch selbstberufenen «Rächern Allahs» aus dem Verwandten- und Kollegenkreis überlassen. Solche Bluttaten, die noch Abdel Nasser hart bestrafen ließ, gehen heute ohne jede Folgen für die Mörder aus.

### Historisch-kritische Analyse der Scharia

Der angesehene Scheich *Sobhi Saleh* aus dem Libanon hat nun in diesem konkreten Fall nachgewiesen, daß nirgendwo im Koran das Leben eines Abgefallenen oder Freigeistes gefordert wird. Ins islamische Gesetz, die *Scharia*, ist diese Vorschrift von oströmischen Juristen mehr als hundert Jahre nach Muhammad eingebracht worden. Ihre Quelle ist keine göttliche Offenbarung, sondern die heiden- und ketzerfeindliche Gesetzgebung von Kaiser Theodosius. Nach Scheich Saleh lassen sich im gesamten islamischen Recht solche Spuren byzantinischer,

<sup>2</sup> Vgl. Heinz Gstrein, Marx oder Mohammed? Arabischer Sozialismus und Islamische Erneuerung (Ploetz-Taschenbuch zum Zeitgeschehen, Band 9). Freiburg-Würzburg 1979, S. 95–102: Postsparen ist erlaubt – Die «modernistischen» Theologen.

aber auch jüdisch-talmudischer Bearbeitung und Paragraphierung der ursprünglich befreienden Botschaft des Koran nachweisen.<sup>3</sup> Da die Ayatollahs und andere Befürworter der Re-Islamisierung in einer totalen Wiedereinführung der Scharia-Satzungen aufgehen, hat diese Kritik an der Scharia einzigartige Bedeutung für eine sich anbahnende innerislamische Überwindung des Fundamentalismus.

Männer wie Sobhi Saleh stehen zur Stunde aber noch ziemlich allein da und finden nur in akademischen Kreisen oder in den spirituell hochstehenden *Derwisch-Bruderschaften* Widerhall. Zum Teil findet er auch noch bei den *Muslim-Brüdern* Unterstützung, die man bei uns irrtümlich und zu Unrecht mit den neuen radikalen Strömungen in einen Topf wirft. Bei den Muslim-Brüdern, die hauptsächlich in Ägypten und Syrien vertreten sind, handelt es sich um eine gerade sozial ausgesprochen fortschrittliche Reformbewegung des Islam. Bei der Wahl ihrer Methoden waren und sind sie allerdings genau so wenig zimperlich wie Chomeinis Wächter der Islamischen Revolution. Ihr Terror richtet sich jedoch ausschließlich gegen politische Widersacher, ob das nun die englischen, französischen und italienischen Kolonialherren waren oder die Israelis in Palästina bzw. das syrische Militärregime von Hafes und Rifaat al-Assad sind. Kein Muslim-Bruder wird einen Andersgläubigen aus religiösen Gründen allein bekämpfen und verfolgen. So hat zum Beispiel der auch von Präsident Mubarak weiter an seiner Amtsausübung gehinderte und in Klosterhaft gehaltene koptische Oberhirte, Patriarch Schenuda III., seinen beredtesten Anwalt im Führer der Muslim-Bruderschaft, Omar al-Tilmisani, gefunden.<sup>4</sup>

Bei den Brüdern, den «Achwan», handelt es sich jedoch um eine Elite, während die Re-Islamisierung eine breite Massenbewegung ist. Die hier in Europa oft verlachten oder mit Abscheu registrierten Äußerlichkeiten, die dabei beobachtbar sind, wirken als Zeichen und Siegel weltweiter Zusammengehörigkeit und Stärke. Schon im Mittelalter haben islamische Soziologen wie *Ibn Chaldun* (1332–1406) die machtpolitische Stärke des Islam in der Gruppendynamik der sogenannten «Assabia» erblickt, dem berausenden Geist der Zusammengehörigkeit und einer daraus erwachsenden Stärke.<sup>5</sup> Ein Geist, den man seit 1979 besonders ausgeprägt bei den islamischen Freiheitskämpfen Afghanistans findet.

Dennoch gibt es eine Gruppe, von der die Re-Islamisierung zunächst ganz begeistert übernommen, inzwischen aber fast durch die Bank bereits zum alten Eisen getan wurde, und zwar von den *islamischen Frauen*. Zunächst ging eine Welle der Wiederverschleierung durch die islamische Welt, die keineswegs von den Männern aus Eifersucht aufgezwungen wurde. Gerade junge Mädchen und Studentinnen griffen nach Tschador und Kopftuch, Sonnenbrillen und dunklen Handschuhen, um bis zu den Fingerspitzen verhüllt zu sein. Wie schon im Ringen Algeriens um die Freiheit von den Franzosen, als der Schleier Symbol des Protestes gegen die Assimilierungspolitik aus Paris geworden war, verhüllten sich die Perserinnen zur Manifestation gegen den Schah und die Ägypterinnen als Ausdruck des sozialen Protestes. Dann aber sollten sie auf Weisung von oben unter Tuch und Decke bleiben, während ihre Nöte ungeklärt blieben. Unter den Todesopfern der Ayatollah-Diktatur von Teheran finden sich seitdem auffallend viele Frauen, die den Schleier ebenso ostentativ wieder ablegten, wie sie seinerzeit nach ihm gegriffen hatten. Und Ägyptens prominenteste Frauen-Sprecherin, die ehemalige Sozialministerin Aescha Ratab, muß heute als Botschafterin in Bonn sitzen. Für sie ist dieses mit diplomatischen Ehren verbrämte Exil auch eine Sicher-

heitsfrage, seit sie von einem «Islamischen Volksgericht» in Kairo zur «vogelfreien Hexe» erklärt worden ist.

Die von der Re-Islamisierung enttäuschten Frauen haben auch schon einen Anwalt in der Person von *D. Khalid* gefunden. Er sieht in dem vordergründigen Symptom der Wiederverschleierung die psychologische Folge von Überbevölkerung und Wohnungsnot in fast allen Muslim-Ländern. Ganze Familien sind in einem Zimmer zusammengepfercht. Der hier mangelnde Intimitätsraum wird dafür hinter dem Schleier gesucht. In die gleiche Richtung weisen Untersuchungen von ägyptischen Soziologinnen, die eine auffallend große Zahl von Bauchtänzerinnen und Prostituierten aufweisen, die «außergeschäftlich» völlig verhüllt gehen.<sup>6</sup>

Für die islamischen Machthaber ist es natürlich einfacher und einträglicher, Schleier zu verteilen, als sozialen Wohnungsbau zu betreiben. Das gilt fast für alle Lebensbereiche, wo psychologische Ventile an die Stelle der Problembewältigung treten. Das war zunächst reine Selbsthilfe in den Muslim-Massen und hat der Re-Islamisierung zunächst den Anschein einer revolutionären Volksbewegung gegeben. In diese Richtung bewegten sich auch die Überlegungen der neu-islamischen Theoretiker: Ali Schariati in Iran oder der pakistanische Maududi. Wenn man von den schiitischen Volks-Mudschahedin und der Dschihad-Gruppe Ägyptens absieht, ist die Re-Islamisierung inzwischen jedoch zur hauptsächlichlichen Machtstütze für autoritäre Regime geworden. Doch damit hat die ganze Bewegung schon ihren Schwung und ihre ursprüngliche Gefährlichkeit für alle Nicht-Muslime und Andersdenkenden verloren. Vom anfänglichen Wiedererstarken des Islams nach Überwindung der kolonialistischen Vorherrschaft und Überfremdung, der heilsamen Rückbesinnung auf die eigenen Wurzeln und Ursprünge ist eine totalitäre Ideologisierung übrig geblieben, die an vergangene totalitäre Bewegungen Europas gemahnt. Daran kann auch das jüngste Gutachten der Ayatollahs von Nadschaf im Irak über die Unvereinbarkeit von Islam und Marxismus-Leninismus nichts ändern. Wer Gelegenheit hatte, den afghanischen Bürgerkrieg auf der roten und auf der islamischen Seite miterleben, weiß am Schluß wirklich nicht mehr, für wen er als das kleinere Übel Partei nehmen könnte.

### Legitimation der Macht durch Religion?

Zu dieser Halbzeit der Re-Islamisierung wird es zumindest deutlich, daß Chomeini, Gaddafi, König Fahd, Mubarak oder Zia ul-Hak religiös gesehen gar nicht für den Islam, sondern für fanatische Zirkel stehen, die rein politisch an die Macht gekommen sind und jetzt die Religion des Propheten Muhammad für ihre Machterhaltung mißbrauchen. Besonders kraß ist das bei den Saudis, die heute weltweit als Vorkämpfer eines reinen und strengen Islam auftreten. Doch zwischen ihrem Leben und der als Legitimitätsvorwand aufs Schild gehobenen Religion gähnt ein Abgrund. In Ägypten zum Beispiel darf auf saudi-arabischen Druck während des Fastenmonats Ramadan kein Alkohol an Christen ausgeschenkt werden, was sogar den alten Satzungen der sonst vielgepriesenen Scharia widerspricht. (Im gleichen Lokal, wo man als Nicht-Muslim nur gechlortes Nilwasser erhält, biegt sich der Nebentisch mit saudischen Sommerfrischlern unter den Bier- und Whiskyflaschen.)

In Libyen blieb von den ursprünglichen islamischen Anliegen Gaddafis nur noch die Fassade erhalten. Der Islam ist reines Machtinstrument und wird von dem «neuen Propheten» in Tripolis ganz nach Bedarf umgedeutet (die Militärexperten aus dem Ostblock und Kuba erhalten nicht nur Wein und Schnaps in rauen Mengen, sondern auch mit Gaddafis Visitenkarte

<sup>3</sup> Vgl. J. R. Wegner, *Islamic and Talmudic Jurisprudence – The four roots of Islamic Law: American Journal of Legal History* 26 (1982) S. 25–71.

<sup>4</sup> Vgl. Mustafa as-Sibai, *Al-ischtirakia al-islamia* (Der Arabische Sozialismus). Kairo 1960, S. 59–266.

<sup>5</sup> Abd ar-Rahman Ibn Chaldun, *Muqaddima* (Prolegomena), ausgewählt und herausgegeben von Charles Issawi: *Selections from the Prolegomena of Ibn Chaldun of Tunis (1332–1406)*. London 1958.

<sup>6</sup> Vgl. Saneya Saleh, *Women in Islam: Their status in religious and traditional culture: International Journal of Sociology of the Family* 2 (March 1972) S. 35–42.

Aharon Layish, *Women and Islamic law in a non-Muslim state. A study based on decisions of the Shari'a courts in Israel* (Studies in Islamic culture and history). New York – Toronto – Jerusalem 1975.

versehene Geschenkkörbe voll Speck und Schinken, obwohl die anderen Re-Islamisierer in erster Linie dem Schweinefleisch den heiligen Krieg erklärt haben). Positiv ist die heute größere Toleranz Libyens für Andersgläubige anzumerken. Nach dem Kirchensturm von 1970, der fast alle christlichen Gotteshäuser des Landes der Reihe nach in Ziegenställe, Kinos und schließlich in Moscheen verwandelt hat, wendet Gaddafi jetzt das Prinzip der Gegenseitigkeit an: Auf das endgültige «Ja» des Vatikans für den Bau einer Moschee in Rom hat der libysche Bautenminister Omar Muntasser mit einer Lizenz für katholische Kirchen in Tripolis reagiert.

Von den noch verhältnismäßig aufgeschlossenen Professoren am Kairoer Azhar oder im marokkanischen Fez wird bereits zwischen einer ernstgemeinten Re-Islamisierung und einer sogenannten «Islamia» unterschieden, einem «Islamismus» im negativ-politischen Sinne. D. Khalid hat in der bisher einzigen deutschsprachigen Darstellung und Wertung der Islam-Welle aus der Feder eines Muslims folgende Forderungen für ein wahres Risorgimento und Aggiornamento, für eine Wiedergeburt und Erneuerung der islamischen Welt erhoben: «Die wahre Re-Islamisierung stellt ein Bestreben vieler Muslime dar, das Aufholen des Entwicklungsvorsprungs wirksamer als bisher voranzutreiben, indem sie durch Abkehr vom früheren Assimilationskurs und durch Suche nach Rückhalt in islamischen Formen den Industrienationen die Anerkennung als gleichbe-

rechtigter Partner mit Eigenbeitrag zur künftigen gemeinsamen Entwicklung und pluralistischem Kulturschaffen abzuverlangen trachten.»<sup>7</sup>

Hinter dieser akademischen Formulierung verbirgt sich die schlichte Einsicht, daß die Zukunft einem erneuerten und aufgewerteten Islam, jedoch nicht als Herrscher, sondern Partner der andern Religionen, Kulturen und Zivilisationen gehört. Diese Selbsterkenntnis wird sich früher oder später durchsetzen und von Bestand bleiben. Chomeinis andersartige Meinung wird zwar in Iran von einer verschwindenden Minderheit in der schiitischen Geistlichkeit und dem Lumpenproletariat der Mustazafin gerade noch aufrecht erhalten, hat aber jede Ausstrahlungskraft auf die islamische Nachbarschaft eingebüßt.

Der einzige Bereich, in dem die Re-Islamisierung auch jetzt noch an Boden gewinnt, sind islamische Gastarbeiter- und Emigrantenkreise. Gerade für Türken in den europäischen Industriestaaten ist ein islamischer Tagesablauf zu einem bergenden, aber eben nur geborgten Heimatersatz geworden. Der damit manchmal gegebene Fanatismus ist von daher verständlich; er darf aber nicht den Blick auf die reformerischen Bewegungen und Kräfte in den islamischen Kernländern verdecken.

Heinz Gstrein, Judenburg/Steiermark

<sup>7</sup> D. Khalid, Reislamisierung und Entwicklungspolitik (Forschungsberichte des Bundesministeriums für wirtschaftliche Zusammenarbeit, Band 30). München 1982, S. 9.

## Wider das aufgeklärte falsche Bewußtsein

1976 bemerkte in einem SPIEGEL-Beitrag der damalige Bundeskanzler Helmut Schmidt zur Diskussion um die vom Club of Rome aufgezeigten Grenzen des Wachstums: «Es sollte sich auch niemand von den Wissenschaftlern des Clubs von Rom anstecken lassen, der uns erzählt hat, wir sollten alle wieder zu einem einfachen Leben zurückkehren. Dazu sind wir nicht angetreten, und dafür arbeiten wir auch nicht. Diogenes konnte in der Tonne leben und war damit zufrieden. Aber er war Philosoph, und das sind wir meist alle nicht.»

Peter Sloterdijk, in München lebender freier Schriftsteller und bislang hervorgetreten durch Arbeiten zur Literaturwissenschaft und Biographik, qualifiziert in seinem großen Essay über den Zynismus, der hier vorgestellt werden soll, diese Worte als die Warnung eines *Zynikers* vor dem *Kynismus*<sup>1</sup>. Letzteren möchte Sloterdijk in seinem neuen Werk rehabilitieren. Die versuchte Ehrenrettung des Kynikers *Diogenes von Sinope* entfaltet auf beinahe tausend Seiten zugleich eine Phänomenologie des Gegenwartszynismus, der seine Wurzeln in den Anfängen des umstrittenen «Projekts der Moderne» hat, dort, wo Wissenschaft und Leben auseinandergetreten sind und das Subjekt jeweils neu vor die Aufgabe stellen, sich an individuellen Synthesen abzarbeiten. Schon im Titel des Werkes verbirgt sich eine Programmatik, die durch Parallelen und Analogien in der Gliederung noch unterstrichen wird: die bewußte Bezugnahme auf die vor 200 Jahren erschienene *Kritik der reinen Vernunft* Immanuel Kants. Im Blick auf eine mögliche Gegenwartsdiagnose beabsichtigt Sloterdijk eine ähnliche «kopernikanische Wende», wie Kant sie in seiner «Kritik der reinen Vernunft» in bezug auf Metaphysik und Erkenntnistheorie intendierte. Diese Wende blieb bei Kant freilich philosophieimmanent; Kant wollte eine «veränderte Methode der Denkungsart»<sup>2</sup>. Über Kant hinausgehend, spricht Sloterdijk dagegen von einem Abschied von der Philosophie, der die Philosophie zu sagen zwingt, «was sie zeitlebens zu sagen vergaß. Angesichts des

Endes möchte sie ehrlich werden und ihr letztes Geheimnis preisgeben. Sie gesteht: die großen Themen, das waren Ausflüchte und halbe Wahrheiten. Diese vergeblich schönen Höhenflüge – Gott, Universum, Theorie, Praxis, Subjekt, Objekt, Körper, Geist, Sinn, Nichts – das alles ist es nicht. Das sind Substantive für junge Leute, für Außenseiter, Kleriker, Soziologen.» (7)

### Grauer Alltag und Eskapismen

Die Frage könnte sich aufdrängen, ob Sloterdijk, in der Tradition von Feuerbach, Nietzsche und Freud, den vorhandenen Entlarvungsstrategien lediglich eine weitere hinzufügt oder aber etwas prinzipiell Neues will. Ohne Zweifel knüpfen seine «acht Entlarvungen» (64ff.) an die bekannten Versuche an, wie er selbst sich auch als Aufklärer versteht. Von den bekannten Aufklärungstheoremen unterscheidet ihn allerdings, daß er das, was der entlarvende Blick fixiert hat, nicht nur an einem metareflexiven Verständnis von Aufklärung mißt, sondern auch *verwirft*. Unter dieser Rücksicht wird das, was traditionell als Aufklärung galt, zur Gestalt «aufgeklärte(r) Verhinderung von Aufklärung» (160). Die Argumentation, die zu dieser Einsicht führt, ist folgende: in der Geschichte der Neuzeit stellt Aufklärung sich einerseits als «subtil unwiderstehlich» (161) dar, etwa dort, wo sie Aberglaube, Irrtum und Unwissenheit destruiert und die Macht des Wissens bzw. der Wissenschaften betont hat. Auf der anderen Seite mußte mit der «Ausbreitung einer neuen Wissensmacht» (163) sich auch ein entsprechendes Subjekt dieser Macht konstituieren, so daß sich im Blick auf die neuzeitliche Aufklärung ein ungelöster Problemüberhang ergab, den Sloterdijk auf folgende Formel bringt: die Aufklärung «verkannte chronisch, welches Wissen es ist, das wirkliche Macht gibt, und was für Macht man haben und sein muß, um an das Wissen zu gelangen, das Macht erweitert» (ebd.). Daß man dieses Problem nicht erkannte, wurde zur Quelle jener Zynismen, die Sloterdijk als neuzeitspezifisch denunziert. Angesiedelt sind sie «in einem ... Dämmerungszustand, wo die Türen angelehnt, die Geheimnisse gelüftet und die Masken halb abgenommen sind – und wo trotzdem die Unzufriedenheit nicht weichen wollte» (183). Auf die Gegenwart bezogen, hebt Sloterdijk die folgenden Züge besonders hervor:

<sup>1</sup> Peter Sloterdijk, *Kritik der zynischen Vernunft*. Zwei Bände (edition suhrkamp 1099/NF 99). Suhrkamp-Verlag, Frankfurt 1983, DM 36,-. Die Seitenangaben in Klammern beziehen sich auf diesen Text.

<sup>2</sup> I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*. Zweite Auflage 1787, S. XVIII (Werk in sechs Bänden, hrsg. von W. Weischedel, Darmstadt 1975 [= 4. Aufl. 1975], Band 2, S. 26).

«Jede Partei hat feststehende, fast schon abgekartete Spielzüge der Kritik entwickelt; die Religiösen kritisieren die Areligiösen und umgekehrt, wobei jede Partei eine Metakritik zur Ideologiekritik der Gegenseite in ihrem Repertoire hat; die Spielzüge des Dialogs zwischen Marxisten und Liberalen liegt weitgehend fest, ebenso wie die zwischen den Marxisten und Anarchisten ...; man weiß ziemlich gut, was sich Natur- und Geisteswissenschaftler vorzuwerfen haben; sogar die Ideologiekritik von Militärs und Pazifisten aneinander droht zu stagnieren, zumindest was kreative Züge der Kritik angeht. Für die Ideologiekritik scheint also der Sartresche Filmtitel – bald auch schon ein halbes Jahrhundert alt – zuzutreffen: Das Spiel ist aus.» (183)

Auf der Ebene der Lebenswelt, d. h. der überschaubaren und erfahrbaren intersubjektiven Beziehungen, der sozialen Lebensformen und unmittelbar in das Leben des einzelnen hineinreichenden Institutionen, entspricht der zynisch gewordenen Aufklärung, die sich selbst dementiert hat, das *zynische Zeitgefühl*, ein Gefühl

«des Trips und des grauen Alltags, eingespannt zwischen verdrossenem Realismus und ungläubigen Tagträumen, präsent und abwesend, cool oder versponnen, down to earth oder far out, ganz nach Belieben. Manche haben Ehrgeiz, und andere hängen durch. Erst recht wartet man auf etwas, das dem Gefühl besserer Tage entspräche, daß etwas geschehen müßte. Und nicht wenige möchten hinzusetzen: egal was ... Man lebt von Tag zu Tag, von Ferien zu Ferien, von Tagesschau zu Tagesschau, von Problemen zu Problemen, von Orgasmus zu Orgasmus, in privaten Turbulenzen und mittelfristigen Geschichten, verkrampft, entspannt. Von manchem fühlt man sich «betroffen», das meiste muß aber egal sein» (200).

Die hier vorexerzierten Zuweisungen – hier Wissenschaft/theoretische Aufklärung und Selbstdementierung, dort Lebenswelt und zynisches Zeitgefühl – lassen sich nur mit Vorbehalten den traditionellen Begriffen *zynisch*, *Zyniker*, *Zynismus* zuordnen. Gelten diese allgemein in etwa als synonym mit «Unverschämtheit», «Schamlosigkeit», «herabsetzend», «die Konventionen verletzend», so zielt Sloterdijk eben auf die «unanastbare Konvention», in der die Ausnahme zur Regel erhoben wird und man scheinbar keiner Illusion mehr das Wort redet. Der Zyniker, wie ihn dieser Entwurf präsentiert, ist der völlig desillusionierte, gänzlich «entzauberte» (Max Weber) Mensch: «Gute Beispiele sind nicht leicht nachzuahmen, weil jeder Fall anders ist, besonders der eigene» (ebd.).

### Der religiöse Zynismus

Sloterdijks Analysen gehen auf den Ebenen der Politik, des Wissens, der Medizin, der Sexualität und der Religion den Irrwegen der ins Leere laufenden Entlarvungsstrategien aufklärerischen Denkens nach. Dabei dürfte für die Leser dieser Zeitschrift Sloterdijks Kritik des religiösen Zynismus von besonderem Interesse sein (vgl. 506ff.), zumal die anderen Aspekte in den verschiedenen Würdigungen seines Werkes anderenorts vielfach aufgegriffen und diskutiert worden sind.

In der – mehr oder weniger – wissenschaftlichen Auseinandersetzung mit religiösen Wissensformen und Phänomenen spielt der Begriff des Zynismus schon seit längerem eine Rolle. So bezeichnet man als zynisch beispielsweise jene Zweiteilung des «Heilswissens», die darauf zielt, zwischen einer eher naiven, volkstümlichen und einer intellektuellen Ansprüchen nur wenig genügenden Gestalt der Religion und einer exklusiven, nur wenigen zugänglichen höheren Form religiösen Wissens zu differenzieren. Eines der Ergebnisse dieses religiösen Zynismus ist jene «spirituelle Ungleichheit»<sup>3</sup>, die auch politisch relevant werden kann. Ähnlich prinzipiell, aber aus einer anderen Per-

spektive heraus, geht Sloterdijk an das Phänomen des religiösen Zynismus heran, wobei gleich angemerkt werden muß, daß trotz der gemeinsamen Tradition des Aufklärungsdenkens und verwechselbarer Terminologie hier keine Neuauflage der These vom «Priesterbetrug» intendiert ist. Konstitutiv für eine Auseinandersetzung mit der Religion ist nach Sloterdijk der Blick auf das Verhältnis zwischen Religion und Leben, dessen jeweilige Akzentuierung den Ausschlag dazu gibt, Zynismen auszumachen oder nicht. Sloterdijk sieht die Religion da in Zynismus aufgehen, wo das Verhältnis zwischen Religion und Leben vom *Kalkül* bestimmt wird; hier wird die Religion zum Selbstzweck, dem das Leben untergeordnet wird. Das «ungelebte Leben» (508), das in der Religion sich ausdrückt, wird nicht befreit, erhöht, zu sich selber gebracht, sondern von der Religion instrumentalisiert um der eigenen Selbsterhaltung willen. In bezug auf diese – mögliche und zynische – Konstellation sieht Sloterdijk den Ursprung der Religion «in Sozialwelten, in denen die Angst vor einem gewaltsamen Tod eine realistische ist ... Zudem pressen die Klassengesellschaften mit physischer und symbolischer Gewalt die Vitalenergien der Untertanen und Sklaven in einer Weise nieder, daß unweigerlich in den Körpern Schattenräume des ungelebten Lebens sich öffnen, wo das Wünschen, das Phantasieren, die Sehnsucht nach der geahnten Andersheit des vollen Lebens zu brüten beginnt. Dieses ungelebte Leben verbindet seine utopischen Energien mit den Vernichtungängsten ...» (ebd.). Einfacher ausgedrückt besagt die These Sloterdijks: Gerade weil die Religion nur dort «funktioniert», wo sie Defizite, Sehnsüchte und Erwartungen des Lebens aufnimmt und artikuliert, steht sie in der besonderen Gefahr, es bei solcher Artikulation zu belassen und die Verhältnisse nicht zu ändern, da veränderte Verhältnisse eine andere Gestalt von Religion erfordern. Die Religion wird zynisch, die ihre jeweilige Gestalt höher hält als das Leben, auf das sie bezogen ist. Wie sehr Religion und ungelebtes (bzw. «gefährdetes») Leben korrespondieren, läßt sich nicht nur aus Beispielen aus der Religionsgeschichte belegen. Die wesentlichen Impulse, welche die gegenwärtige Friedensbewegung der Religion verdankt, dokumentieren den angesprochenen Zusammenhang hinlänglich. Daß Sloterdijk die angesprochene Gefährdung der Religion, ihr Abgleiten in den Zynismus, nicht verabsolutiert, verdeutlicht die Einschränkung, daß dieser Zynismus primär der Ausdruck einer nachträglichen Instrumentalisierung der Religion sei, die in ihrem ursprünglichen Selbstverständnis «nicht das Opium des Volkes» ist, «sondern die Erinnerung daran, daß es mehr Leben in uns gibt, als dieses Leben lebt» (509). Deshalb auch kann der religiöse Mensch, so läßt dieser Gedankengang sich weiterführen, sei er noch so devitalisiert durch die Herrschaftsmechanismen, dieser Erinnerung nie gänzlich beraubt werden; er kann auch nie, wie der geschilderte Gegenwartszyniker, sich desillusioniert und gänzlich «entzaubert» total an den Alltag verlieren.

### Die «hündische Theorie» des Diogenes von Sinope

Warum nennt Sloterdijk dieses dem Zynismus Gegensteuern *kynisch*? Der Rückgriff auf Diogenes von Sinope innerhalb einer Analyse gegenwärtiger und historischer Zynismen verdankt sich nicht nur einem ideengeschichtlich-assoziativen Gedankenspiel, der Rückführung des Begriffs «Zynismus» auf die kynische Philosophie des Diogenes<sup>4</sup>; leitend ist vielmehr die Vorstellung, diesem Denken wohne eine Widerstandskraft inne, die gerade das negiere, widerlege und entlarve, was in

<sup>3</sup> Vgl. H. R. Schlette, Einführung in das Studium der Religionen. Freiburg 1971, S. 151. Ebd. S. 152 heißt es weiter: «Eine so entstehende und gewünschte «politische Religion», die also auf der Verachtung und Ausnutzung des sogenannten «einfachen Volkes» beruhen würde, wird man zweifellos als zynisch bezeichnen müssen, und nicht minder zynisch wäre die Haltung der Wissenden und der Weiseren, die es ablehnten, das «Volk» aus dem Status seines niedrigeren religiös-intellektuellen Niveaus herauszuführen, weil sie vorgeben, es gerade so in Religion und Moral zu seinem Heil zu bewahren.»

<sup>4</sup> Weil man Diogenes und seine Anhänger mit Hunden (kyon) verglich, bürgerte sich als Schulbezeichnung das Schimpfwort «Kyniker» ein. Kynisch-zynisch wurde zur Kennzeichnung schändlichen, amoralischen, «hündischen» Verhaltens. Sloterdijk teilt diesen Begriff und läßt der Bezeichnung «zynisch» die alte pejorative Bedeutung, um dem ursprünglichen Wort «kynisch» das Positive an der Haltung des Diogenes zuzuordnen. Zur Begriffsgeschichte vgl. die Studie von H. Niehues-Pröbsting, Der Kynismus des Diogenes und der Begriff des Zynismus, München 1979, auf die auch Sloterdijk verweist (vgl. S. 954).

späteren Rezeptionen mißverständlich als der Zynismus des Diogenes angesprochen wurde.

«Mit Diogenes beginnt in der europäischen Philosophie der Widerstand gegen das abgekartete Spiel des ›Diskurses‹. Verzweifelt lustig wehrt er sich gegen die ›Versprachlichung‹ des kosmischen Universalismus, der den Philosophen in sein Amt berief. Ob monologische, ob dialogische ›Theorie‹, in beidem wittert Diogenes den Schwindel idealistischer Abstraktionen und die schizoide Fadheit eines verkopften Denkens ... Er eröffnet den *nichtplatonischen Dialog* ... Die tödlichen Pfeile der Wahrheit schlagen ein, wo sich die Lügen hinter Autoritäten in Sicherheit wiegen. Die ›niedere Theorie‹ schließt hier erstmals ein Bündnis mit der Armut und der Satire.» (205)

Auch die jüdisch-christliche Tradition kennt Beispiele solch (kynischen) Widerstandes. Sloterdijk nennt neben anderen Mose, der bei der Zerschlagung der Gesetzestafeln im Sinne des Kynismus rebellierte. Seine «kynische Blasphemie» (510) «entspringt dem Wissen, daß Menschen dazu neigen, Fetische zu verehren und Stoffanbetung zu betreiben. Doch so heilig kann nichts Stoffliches sein, daß es nicht zerschlagen werden dürfte, sobald erkennbar wird, daß die Darstellungen des Heiligen angefangen haben, den Geist der Religion zu überschatten» (511). Auf diesem Hintergrund muß das alttestamentliche Bilderverbot, das Sloterdijk hier kynisch interpretiert, zugleich auch *herrschaftskritisch* verstanden werden. Damit wird es zur Absage an den bereits angesprochenen religiösen Grundzynismus (die Kalkulation mit dem ungeliebten Leben) und fällt zusammen mit der Aufforderung, «sich von keinem Idol zum Narren halten zu lassen» (ebd.), erst recht dann nicht, wenn repressive Mächte sich der Religion zum Zwecke der Devitalisierung bedienen und sich dabei auch noch auf die Gottheit selbst berufen. Zwar mag der in einem landläufigen Sinne ›Fromme‹ dieser Repression erliegen, nicht aber der wirklich religiöse Mensch, der, «im Unterschied zum Frommen, kein Hanswurst seines Über-Ich» (ebd.) ist.

### Zynische Reflexivität im Christentum der Neuzeit

Ungeachtet dieser Traditionen unterscheidet sich die Religion fundamental von den anderen Formen des kynischen Protestes. Damit fällt auf sie ein Schatten, sie wird, wie die Folgeprobleme des religiösen ›Glaubens‹ zeigen, zweideutig.

Dem für die Religion konstitutiven *Glauben* korrespondiert immer ein *Nichtglaubenkönnen*. Es in Glauben zu überführen, ist nicht nur die primäre Intention der organisierten Religion, sondern zugleich die Quelle eines neuen Zynismus. Sloterdijk nennt ihn «mauvaise foi» (518), – die Unaufrichtigkeit. Die Religion wird unaufrichtig, sobald sie nicht mehr in der Lage ist, das originäre Vorbild (z. B. Christus) nachzuahmen, und sich in der Nachahmung der Nachahmung erschöpft. Es entwickeln sich dann unterschiedliche, miteinander konkurrierende Auslegungen, die die ursprüngliche Rebellion verraten und selber repressiv werden, etwa in den «Christenverfolgungen durch Christen» (515). Es entsteht die «reflexiv-zynische Lügenpraxis einer Herrenkirche, deren düsterste Repräsentanten ... nicht davor zurückschreckten, den wiedergekehrten Jesus einzuschern, nicht anders als jene Ketzer, die sich um die Wiederbelebung seiner Lehre bemühten» (ebd.). Der reflexive Zynismus der *mauvaise foi* bestimmt vor allem die *Theologie*, die Sloterdijk «ein Zwittergebilde aus Glaube und Zweifel» nennt, das sich «in die Einfachheit des ›bloßen Glaubens‹ zurückklagen möchte» (520). Den Ort der unmittelbaren Glaubensgewißheit des religiösen Subjekts besetze in der Theologie zwangsläufig eine zynische Reflexivität, die mit dem Nichtglaubenkönnen der anderen in der kalkulatorischen Weise verfare wie die zynische Spielart originärer Religion mit dem ungeliebten Leben. Sie übe sich darin, «die Gedanken des Gegners zu denken, ohne den eigenen ›Bekanntnissen‹ anmerken zu lassen, daß man längst viel mehr weiß, als man sagt und glaubt». Reden wie die Nachhut, denken wie die Vorhut – das wird zum psychologisch-strategischen Funktionsgeheimnis» (521f.). Die Funktionalisierung der Religion, in ihren Anfängen zur Zeit der Gegen-

reformation noch ein innertheologisches Problem, begann – mit weitreichenden Folgen für das eigene Selbstverständnis – das Bild der Religion nach außen hin völlig zu bestimmen, als die wissenschaftliche Beschäftigung mit der Religion (philosophisch-politisch [Rousseau], soziologisch [Durkheim, Weber], interessegebunden-progressiv [Comte], interessegebunden-reaktionär [de Maistre, Bonald, Cortes]) diese Züge als die der Analyse am ehesten zugänglichen generalisierte und die ›aufgeklärte‹ Betrachtungsweise von Religion auf sie reduzierte. Daneben hat zum Plausibilitätsschwund der geschichtlich vorgegebenen Hochreligionen erheblich beigetragen, daß stärkere und folgenreichere Revitalisierungsbemühungen von nichtreligiösen Instanzen ausgingen (Sloterdijk denkt hier vor allem an Kunst, Literatur und Politik<sup>5</sup>) und eine kompensierende Religiosität scheinbar überflüssig werden ließen. So ist denn auch erst wieder in jüngerer Zeit «die Redeweise aufgekommen, es gebe ein Zuwenig an *Sinn* – und mit diesem neokonservativen Seufzer meldet sich wieder eine ›Nachfrage nach Religion‹ an, eine Nachfrage, die zu blühenden Sinn-Geschäften geführt hat, ohne viel Gefühl dafür, daß es die Sucht nach Sinn ist, die nun jedem Unsinn die Chance gibt, sich als StraÙe zum Heil zu verkaufen» (524).

### Forderung nach einer ›zweiten Kultur‹

Wie könnte dagegen ein Plädoyer für Religion im weitesten Sinne aussehen, gegenwärtig glaubwürdig, wider das aufgeklärte falsche Bewußtsein religiöser Zynismen und jenseits von Funktionalismus und Neokonservativismus? Auch wo es um diese Frage geht, arbeitet Sloterdijk, wie in seiner Analyse, mit dem Begriff des ungeliebten Lebens. Dabei versteht er das, was in einem anderen Zusammenhang das kynische Moment der tradierten Religion genannt wurde, als «Appell zur Besinnung aufs eigentliche Leben ... Mitten in lauter Tod gibt es in uns doch etwas, das mehr Leben ist, als unser lebloses Leben lebt» (525). Allerdings erschließt sich das eigentliche Leben nicht der Hinwendung zur Vergangenheit, auch nicht der Vergangenheit der Religion und der Geschichten, die sie erinnert, sondern nur im ›Jetzt‹ (ebd.), vergleichbar der ›Jetztzeit‹ Walter Benjamins<sup>6</sup>. Ebenso wie bei diesem hat die ›Überwindung der inneren Todesebene‹ (524), die Umkehrung des ungeliebten Lebens, politische Konsequenzen, die über die Religion hinausweisen (wo die Frage nach dem *Leben* innerreligiös bleibt, ist nur der ›Fromme‹ angesprochen, dem an anderer Stelle der ›Religiöse‹ antithetisch gegenübergestellt wurde).

Wenn man versucht, den umfangreichen Essay Sloterdijks auf eine kurze Formel zu bringen, die nicht simplifizierend wirkt, dann könnte dem Gegensatzpaar ›Kynismus‹ – ›Zynismus‹ der Dualismus ›Leben‹ – ›Nicht-Leben‹/›Tod‹ entsprechen. So kommen auch alle aufgewiesenen und analysierten Zynismen überein in der sie kennzeichnenden lebensverachtenden Tendenz, weshalb die «Bombenmeditation» (252ff.), in der die Atombombe und die in ihr beschlossene Möglichkeit zur Vernichtung allen Lebens als das technische Äquivalent des Zynismus aufscheint, eines der Kernstücke des Essays darstellt. Dieser totale Zynismus kann nicht mehr in der Weise überwunden werden, daß man die traditionelle Segmentierung der Wirklichkeitsbereiche, Wissenschaften und Interessengebiete fortsetzt. Die Trennung zwischen rational und irrational, Theorie und Lebenspraxis, Politik, Religion und Wissenschaft (und zwischen den einzelnen Wissenschaften, «ein Wettrüsten in theo-

<sup>5</sup> Vgl. das weiter unten wiedergegebene Zitat zur Ästhetisierung des Lebens im *Je-Jetzt*.

<sup>6</sup> Vgl. von Walter Benjamin ›Über den Begriff der Geschichte‹ aus den Thesen XIV und XVIII: «Die Geschichte ist Gegenstand einer Konstruktion, deren Ort nicht die homogene und leere Zeit, sondern die von Jetztzeit erfüllte bildet ...», und «Die Jetztzeit, die als Modell der messianischen in einer ungeheueren Abkürzung die Geschichte der ganzen Menschheit zusammenfaßt, fällt haarscharf mit der Figur zusammen, die die Geschichte der Menschheit im Universum macht.» (W. Benjamin, *Gesammelte Schriften*. Frankfurt 1974, Band 1/2, S. 701 und 703; bzw. Ders., *Illuminationen*. Ausgewählte Schriften. Frankfurt 1977, S. 258 und 261.)

retischen Formen» [655]) ist unhaltbar geworden. Sloterdijk trägt dieser Unhaltbarkeit schon durch die Konzeption seines Essays Rechnung und sperrt sich gegen die gängigen Klassifizierungen und die Aufsplitterung der Wissenschaften in isoliert arbeitende Fachdisziplinen. Inhaltlich leitet er aus der Unhaltbarkeit des theoretischen Wettrüstens die Forderung nach einer Kultur ab, die sich deutlich unterscheidet von der hegemonialen «Ersten Kultur» (655), wie sie gegenwärtig Wissenschaft, Technik und Politik bestimmt. Diese erste Kultur ist gekennzeichnet durch Objektfeststellung und Subjektverstellung. Vordergründig beharrt sie auf der Überlegenheit des Subjekts (d. h. der Forschergemeinschaft, der agierenden Politiker, der demokratischen, konsensuell herbeigeführten freien Entscheidung mündiger Bürger), kreist in Wirklichkeit aber ausschließlich um das Objekt, um normierte Gegebenheiten. Subjekt und Objekt können nur verzerrt erscheinen: die vermeintliche Objektivität «wird zugleich mit einer methodischen Stillstellung und Normierung dessen erkaufte, was das Subjekt beim «Erkennen» darf oder nicht darf» (656). In der zweiten Kultur dagegen, für die Sloterdijk plädiert, hat das Subjekt den «Eindruck, daß eher die Dinge etwas von ihm wollen als es von ihnen, und daß sie es sind, die ... [es] in das Abenteuer der Erfahrung verwickeln» (657). Es ist charakteristisch, daß diese zweite Kultur unter ähnlichen Prämissen steht wie die Forderung nach einer Wiederbelebung der Metaphysik zu Beginn unseres Jahrhunderts. Allerdings verknüpft Sloterdijk mit seiner Forderung nach einer zweiten Kultur eher ästhetische als metaphysische Implikationen. Eine Zusammenfassung der von ihm angemeldeten Desiderate kommt bei einer *Ästhetik* an den Tag, die mehr «Lebensform» als Kunstlehre ist und die, in der Reflexion der Irrwege der Aufklärung, all das in sich vereint, was bislang auf so unterschiedliche «Motivgeneratoren» (Habermas) wie Ethik, Religion, Philosophie und Kunst aufgeteilt war. Sloterdijk kontrastiert die ästhetische Dimension der zweiten Kultur mit den entsprechenden Epitheta der «ersten», die verworfen werden, mit dem Konstanten, Identischen, Alltäglichen und Prognostizierbaren. Diese zynische (Todes-)Ebene wird in der zweiten Kultur negiert:

«Wo der Sinn für Schönheit aufhört, beginnen der Krieg, die Gleichgültigkeit oder der Tod; zu Recht haben Philosophen gelehrt, die Dimension des Ästhetischen sei für den Wahrheitsgehalt von Erkenntnissen konstitutiv. Gemeint sind freilich Erkenntnisse, die sich dem Vorrang des Objekts gefügt haben. Solchen zu mißtrauen hat uns die Aufklärung jedoch am tiefsten eingeschärft. Denn für sie sind, wenn sie sich nicht ständig an der erotischen (ästhetischen) Erfahrung korrigiert, die Objekte ja der Inbegriff dessen, dem man sich *nicht* anvertrauen und ausliefern soll, weil beide, Vertrauen und Hingabe, Haltungen bilden, die die Kampfzwänge des Lebens und der aufgeklärte Realismus uns austreiben.» (658)

Trotz der Geschlossenheit von Sloterdijs Entwurf, der Einheit von scharfsinniger Analyse und utopischem Ausgriff, bleiben am Ende doch Fragen offen. Die Frage nach der Berechtigung des Rückgriffs auf Diogenes von Sinope, von dem nicht viel mehr überliefert ist als einige Anekdoten, um so weitreichende Folgerungen abzustützen, ist dabei noch die geringste. Sloterdijk beruft sich gegen Ende seiner Ausführungen auf eine Aufklärung, «die auch im Zwielficht modernster Gefahren der Einschüchterung durchs Katastrophale» (952) widerstehe und das Bewußtsein vermittele, jede bewußte Sekunde könne das hoffnungslose Gewesene tilgen und zur ersten einer Anderen Geschichte werden (vgl. 953). Nicht erst der Hinweis auf die Interdependenz all des Katastrophalen, das die vorangehenden Seiten zur Sprache brachten, läßt Zweifel aufkommen an diesem selbstsicheren Gestus des scheinbar autonomen Subjekts, im strikten Rückgriff auf das eigene gelebte Leben all dies durchzustreichen. Bereits Diogenes, das Paradigma, war nicht mehr so autonom, daß er die antike Polis-Gesellschaft radikal hätte ignorieren können, auch wenn er das immer wieder versucht hat. Ist es vielmehr nicht so, daß die Erfahrungen, an die Sloterdijk appelliert und auf die «man nur dunkel hinweisen kann» (952), Erfahrungen vom «gelungenen Leben» (953), sol-

ipistisch nicht zu haben sind und daß das partiell [individuell] Gelungene nur dann als gelungen angesehen werden darf, wenn das Ganze nicht draußen bleibt? Auf der anderen Seite ist es eines der großen Verdienste dieses Buches, daß es neben dem Plädoyer fürs «unauflöslich Individuelle» (Adorno) auch für das Ganze sensibilisiert, denn es stimmt: «Schlechte Erfahrungen weichen zurück vor den neuen Gelegenheiten. Keine Geschichte macht dich alt. Die Lieblosigkeiten von gestern zwingen zu nichts.» (953) – Alles ist offen.

Carl-Friedrich Geyer, Bochum

In der Reihe «Kolleg Philosophie» (Verlag Karl Alber, Freiburg/München) sind vom Verfasser erschienen: *Kritische Theorie. Max Horkheimer und Theodor W. Adorno* (1982) und *Leid und Böses in philosophischen Deutungen* (1983). Sowohl die systematische Diskussion grundlegender Theoreme der Kritischen Theorie Horkheimers und Adornos (Theoriebegriff, dessen Transformation in den Spätphilosophien Horkheimers und Adornos, Zuordnung von Theorie und Praxis) wie auch die in systematischer Absicht vorgelegten Analysen der geschichtlich vorgegebenen Deutungen des Leidens und des Bösen (archaisch, mythisch, religiös und rational-diskursiv) sind orientiert am Problemüberhang der Moderne.

## Neue Kinder – neue Eltern

Zu zwei Neuerscheinungen über das Kinder-Haben

Texte über Kinder und den Umgang mit Kindern sind zumeist pädagogische Texte, die man nicht gerade in der Erwartung zur Hand nimmt, angenehm unterhalten zu werden. In selteneren Fällen sind es auch sogenannte humorvolle Episodensammlungen über die ach so köstlichen lieben Kleinen, die man dann aber nicht gerade in der Erwartung zur Hand nimmt, Neues zu lernen.

Hier soll von zwei Neuerscheinungen die Rede sein, die keiner dieser beiden Kategorien zuzuordnen sind, trotzdem (oder deshalb) aber ziemlich gut unterhaltend ziemlich gut informieren.

Diese Bücher haben Voraussetzungen: Sie sind geschrieben von kinnerfahrenen Autoren in einer Zeit, in der Kinder nicht mehr fraglos zum Leben des einzelnen gehören, sondern oft Ergebnis eines langen Hin und Her, einer genauen Planung sind, von Autoren auch einer gesellschaftlichen Gruppe, die als «kritisch und links» an der Diskussion um die antiautoritäre, die alternative und die emanzipatorische Erziehung teilnahm oder von ihr geprägt wurde.

### Die Kinder und ihre neuen Erzieher

Die «neuen Kinder» (so der Titel des *Kursbuches* 72, Juni 1983) sind also eigentlich Kinder «neuer Eltern», und das Neue an diesen Eltern ist nicht zuletzt, daß sie sich über viele Neuerungen in der Kindererziehung auch lustig machen können. Die 16 Aufsätze des Bandes beschäftigen sich mit den Motiven und Hemmnissen des Kinderwunsches in unserer unheilen Welt («Kinderwunsch im sauren Regen»), mit der neuentdeckten Mütterlichkeit in der Stillbewegung, aber auch mit den Kosten, die der Nachwuchs verursacht («Lieb und teuer – Nachwuchs-kostenanalyse»), oder mit der Entwicklung der Vornamenmode in den letzten Jahrzehnten. Vor allem aber beschäftigen sie sich mit dem Verhalten der Erwachsenen zu ihren Kindern, also mit Problemen der Erziehung (oder auch Nicht-Erziehung). Drei Aufsätze stecken hier das Spektrum linker Kritik und Selbstkritik in lesenswerter Form ab: Im ersten wird ein Vergleich zwischen der Kindererziehung von 1972 und 1982 angestellt von zwei Müttern (*Monika Aly/Annegret Grüttnner*), die Anfang der 70er Jahre einen antiautoritären Kinderladen mitgestalteten und 1982 ihre beiden Nachzüglerkinder in ganz normalen Kindergärten unterbrachten, ohne sich jedoch von ihrem früheren Engagement vollkommen zu distanzieren, denn «Die Kinderladenbewegung hat die regelhafte Kindererziehung mit ihren Verboten, «Pfuis» und «Bravs» verändert oder sie jedenfalls soweit verunsichert, daß die Legitimation dieser Erzie-

hungspraxis nicht mehr selbstverständlich ist. Ohne diesen breiten Erfolg wäre es sehr fraglich, ob wir unsere jüngsten Kinder heute ruhigen Gewissens in normale Kindergärten schicken würden.» Der zweite Text (von Yvonne Schütze) trägt den bezeichnenden Titel «Die Wissenschaft über dem Kind» und ist geschrieben aus der Perspektive eines unter der Theorieversessenheit seiner unausgefüllten und pädagogisch ambitionierten Mutter leidenden fiktiven 10jährigen. Originalton: «Diese liebe Mutter strebe umso mehr nach der Ehre, eine gute Mutter sein zu wollen, als sie sich aus dem von ihr ansonsten so hoch geschätzten Beruf als Lehrerin für sechs Jahre hatte beurlauben lassen, um ganz für mich und meinen Bruder da zu sein. Mit großem Eifer studierte sie die pädagogisch-wissenschaftlichen Anleitungen für Eltern, wobei sie freilich nur einen Bruchteil derselben bewältigen konnte; allein im Jahr 1976 notierte das Börsenblatt des Deutschen Buchhandels 10000 Elternratgeber (Hengst 1981).» Ein dritter Aufsatz setzt sich kritisch mit der antipädagogischen Haltung der Psychoanalytikerin Alice Miller auseinander. Diese mir sehr wichtig erscheinende Kritik (von Wolfgang Merten) sprengt eigentlich schon den Rahmen der Essaysammlung des Kursbuchs, um so hoffnungsloser wäre der Versuch, sie hier mit einigen Worten wiederzugeben. Der Grundgedanke der Kritik an Alice Miller liegt darin, daß sie zwar sehr bewegend und sehr zutreffend die Verletzungen beschreibt, die bestimmte Formen sogenannter Erziehung Menschen zufügen können, daß diese Formen von Erziehung jedoch nur kritisierbar sind auf dem Hintergrund eines von ihnen abweichenden Erziehungskonzepts, eines anderen Menschenbildes. Den ersten Text des Bandes legt die Kinderbuchautorin Christine Nöstlinger einem Neugeborenen in den Mund, das über sein erstes Lebensjahr Tagebuch führt und als Kind fortschrittlicher Eltern zurückblicken kann auf eine Hausgeburt, Diskussionen seiner Eltern über das Stillen, die Notwendigkeit einer Taufe und die Wiedereingliederung der Mutter in die

außerhäusliche Arbeitswelt. Dies alles nimmt sich aus der Säuglingsperspektive zum Teil durchaus lächerlich aus ...

### Der «Arbeitsplatz» Kleinkind

In ihre eigene Rolle als Mutter eines Kleinkindes hingegen ver setzt sich Barbara Sichtermann mit ihrem Buch *Vorsicht Kind. Eine Arbeitsplatzbeschreibung für Mütter, Väter und andere* (Wagenbach 1983) zurück. Sie tut dies auf die Frage einer jüngeren Freundin hin, die gerne wissen möchte, welchen Belastungen sich denn nun eine Frau von heute mit einem eigenen Kind wirklich aussetze. Auch dieses Buch liest sich für den am Problem Interessierten und vom Thema Betroffenen angenehm, denn die Autorin berichtet aus dem Alltagsleben, und sie berichtet als eine scharfsichtige und scharfsinnige Beobachterin: über Mutterliebe und die Reaktion beider Teile der Dyade auf die enge Bindung, über die körperliche Anstrengung, die das gemeinsame Leben eines Riesen und eines Zwerges mit all seinen Etagenwechseln mit sich bringt, über die Veränderung der Zeiterfahrung eines Erwachsenen, der sein Leben mit einem Kind teilt, über Langeweile und Sich-Beobachtet-Fühlen, über Verzicht und Veränderungen der Lebensqualität. Grundtenor ihrer verschiedenen Versuche, die Besonderheit des Lebens mit dem Kleinkind einzufangen: Gutes Zusammenleben mit einem Kind, das nicht mehr Baby und noch nicht in eine Gemeinschaft Gleichaltriger integrierbar ist, das also einen Erwachsenen als «Bezugsperson» um sich herum braucht und auch ganz beansprucht, ist nur möglich, wenn dieser Erwachsene nicht ganz allein steht mit seiner Aufgabe, sondern sie sich mit anderen, ebenso Engagierten, teilen kann, um in anderen Zeitabschnitten auch am «Erwachsenenleben» teilhaben zu können. Der «Arbeitsplatz» Kleinkind nämlich ist nicht wie jeder andere: er ist eine Lebensweise. Und von dieser Lebensweise muß der Erwachsene auch zeitweise Abstand bekommen können, dies im übrigen auch im Interesse des Kindes, denn ein einzelner und einziger Betreuer kann nicht mit ungebrochenem Enthusiasmus sich ganztägig dem Kind zuwenden. Ein Kleinkind, das nicht das eigene ist, zeitweise zu betreuen, könnte – und das ist ein wichtiger Gedanke in Sichtermanns Konzept – auch für den Erwachsenen bereichernd sein, bringt es doch Erfahrungen mit sich, die normalerweise aus unserer sogenannten Erwachsenenwelt vollkommen ausgeblendet bleiben. Dafür ein Beispiel: Kleinkinder sind Meister im Unterbrechen von Handlungsabläufen Erwachsener. Wenn ein Zweijähriger schreit, weil er vom Stuhl gefallen ist, auf dem er friedlich malen sollte, wird die Betreuungsperson den gerade angefangenen Brief höchstwahrscheinlich liegenlassen und dem Kind zu Hilfe eilen. Handlungen zu Ende zu bringen, hat auf der Hand liegende Vorteile. Weniger deutlich, aber nicht weniger bedeutsam ist dagegen vielleicht, daß auch die Fähigkeit, sich unterbrechen zu lassen, spontan zu handeln, umzudisponieren, Liegengelassenes später wiederaufzunehmen, die Übung lohnt.

Man mag der Autorin an einigen Stellen vorwerfen können, nicht den Arbeitsplatz, sondern *einen*, nämlich *ihren* Arbeitsplatz zu beschreiben, dessen Besonderheiten in der Verallgemeinerung als Überzeichnungen erscheinen. Aber anders ist eine Antwort auf die Ausgangsfrage der unschlüssigen jungen Freundin wohl nicht zu haben, denn zu diesem Thema gibt es nur persönliche Erfahrungen. Und die Erfahrungen der Autorin läßt der Leser sich gern mitteilen, weil er in jeder Zeile die Präsenz einer so einfühlsamen wie der Distanz fähigen Chronistin spürt.

Barbara Sichtermanns sachkundige Arbeitsplatzbeschreibung und das aus vielen klugen Einzelteilen zusammengebaute Kursbuch über die neuen Kinder wären Weihnachtsgeschenke für junge Eltern, für solche, die noch nicht wissen, ob sie es werden wollen, und für Leute, die (immer noch) meinen, die Zukunft liege wesentlich in den Händen von Menschen, und es sei nicht ganz gleichgültig, ob und wie diese heranwachsen.

Adelheid Müller-Lissner, München

### ORIENTIERUNG: Abonnementspreise 1983/84

Die Schweizer PTT bescheren uns auf den 1. März 1984 eine massive Tarifierhöhung. Sie betrifft vor allem die Auslandtarife einer bisher bevorzugten Tarifzone (Deutschland, Frankreich, Italien, Oesterreich u.a.), wo die Taxen bis zu 150% verteuert werden. Wir von der *Orientierung* wagen nicht, diese und die üblichen teuerungsbedingten Mehrkosten in ihrer Gesamtheit auf unsere Abonnenten abzuwälzen. Wir beschränken uns – im Sinne einer graduellen Anpassung – auf eine bescheidene Erhöhung.



**Herausgeber:** Institut für weltanschauliche Fragen  
**Redaktion:** Ludwig Kaufmann, Clemens Locher, Karl Weber, Josef Bruhin, Albert Ebner, Mario v. Galli, Robert Hotz, Nikolaus Klein, Josef Renggli, Pietro Selvatico

**Ständige Mitarbeiter:** Paul Erbrich (München), Raymond Schwager (Innsbruck)

**Anschrift von Redaktion und Administration:** Scheideggstr. 45, CH-8002 Zürich, Tel. (01) 201 07 60

**Bestellungen, Abonnemente:** Administration

**Einzahlungen:** «Orientierung, Zürich»

**Schweiz:** Postcheck Zürich 80-27 842

Schweiz. Kreditanstalt Zürich-Enge  
Konto Nr. 0842-556967-61

**Deutschland:** Postcheckkonto Stuttgart 6290-700

**Oesterreich:** Postsparkasse Wien, Konto Nr. 2390.127

**Italien:** Postcheckkonto Rom Nr. 29290004

**Abonnementspreise:**

**Schweiz:** Fr. 35.- / Halbjahr Fr. 19.50 / Studenten Fr. 22.50

**Deutschland:** DM 43.- / Halbjahr DM 23.- / Studenten DM 29.50

**Oesterreich:** öS 330.- / Halbjahr öS 185.- / Studenten öS 215.-

**Übrige Länder:** sFr. 35.- plus Versandkosten

**Gönnerabonnement:** Fr. 40.- / DM 50.- (Der Mehrbetrag wird dem Fonds für Abonnemente in Ländern mit behindertem Zahlungsverkehr zugeführt.)

**Einzelexemplar:** Fr. 2.50 / DM 3.- / öS 22.-

**AZ**

Nachdruck nur mit Genehmigung der Redaktion

8002 Zürich