

O ORIENTIERUNG

Nr. 15/16 51. Jahrgang Zürich, 31. August 1987

FOLTER – NIEMALS WIEDER! Nach Brasilien¹ und Argentinien² mit ihren einheimischen Berichten über Folterungen, bzw. Entführung, Folter und Mord durch die Militärdiktatur, rückt neustens der *Bericht einer europäischen Anwaltsdelegation*³ Chile als drittes Land Lateinamerikas mit nachgewiesener Folter in unser Blickfeld. Dabei liegt der Nachdruck nicht auf der Beschreibung von Praktiken der Folter, sondern auf der ausgeklügelten juristischen Absicherung derselben, die auf eine fast totale Aushöhlung der Menschenrechte und des Rechtsstaats hinausläuft. Geschützt werden in Chile, das ist der Gesamteindruck, durch Gesetze, Verordnungen und Gerichte nicht die Opfer, sondern die Folterer – einschließlich ihrer medizinischen und juristischen Komplizen. Bedroht werden Ärzte, Anwälte und Richter, die versuchen, sich der Opfer anzunehmen.

Chile: Legalisierte Repression

Der Bericht ist die detaillierte Rechenschaft einer qualifizierten Delegation, die im Auftrag von *Justitia et Pax* auf Einladung der *Vicaria de la Solidaridad* und ermuntert durch den Vorsitzenden der chilenischen Bischofskonferenz, Msgr. Bernardino Pinera, sich 15 Tage lang in Chile über die dortige Rechtslage informierte. Daß im Verlauf des Jahres 1986 zunehmend Anwälte wegen der Übernahme von Mandaten zur Verteidigung von Opfern von Menschenrechtsverletzungen selber Opfer der Repression wurden, war der Anlaß zur Reise; ihr Ziel war, den Verteidigern der Menschenrechte womöglich zu helfen und ihnen die Solidarität seitens europäischer Anwälte zu bezeugen. Eine ganze Reihe von Gesprächsprotokollen und Fallbeispielen illustrieren die Legalisierung der Repression und die vielfältigen Schikanen und Netze – zum Beispiel geheimgehaltene Gesetze und Verordnungen –, die den Anwälten ihre Arbeit verleiden sollen. So ist von verweigerter Akteneinsicht, von behinderten Mandantengesprächen und extrem kurzen Fristen die Rede. In einem Anhang ist die Liste von 60 Anwälten aufgeführt, die seit 1985 in Chile wegen ihrer Berufsausübung verhaftet, verbannt oder auf verschiedene Weise bedroht wurden.

Die Ausschaltung der Anwälte wird vor allem durch die «incomunicado-Haft» erreicht, die unter dem Ausnahmezustand nicht nur vom Untersuchungsrichter, sondern (illegal) von verhaftenden Geheimdienstleuten oder *Carabineros* angeordnet wird. Der fehlende Kontakt zur Außenwelt begünstigt die Folter. Sie wird meistens während der ersten Hälfte der «incomunicado-Haft» angewandt, damit am Ende der Isolation keine Verletzungen sichtbar sind. Die Mitwirkung von Ärzten bei der Durchführung und bei der Vertuschung der Folter hat etwas Bedrückendes an sich. Daß ein Opfer selber vor Gericht, allenfalls noch später, die Folter bezeugen könnte, wird mit allen Mitteln (verbundenen Augen usw.) verhindert. Fatal für den Angeklagten ist, daß im Strafprozeßrecht sein eigenes Geständnis als höchstes Beweismittel gilt und daß er selber den Nachweis von Druck, Irrtum oder mangelndem vollem Bewußtsein *zweifelsfrei* erbringen muß, um mit Angaben in diesem Sinne angehört zu werden. Folter, ein unter jeder Rücksicht verwerfliches und für den Prozeß der Wahrheitsfindung nachgewiesenermaßen untaugliches Mittel, dient der allgemeinen Einschüchterung. Sie hat somit mit der gesamten politischen Situation zu tun. Die Einschüchterung wird um so besser erreicht, als erstens grundsätzlich niemand vor Folter sicher ist und zweitens fast keine Aussicht besteht, daß ein Folterer im eigenen Land identifiziert und zur Rechenschaft gezogen wird. Eine grundlegende Verbesserung der Rechtslage könnte nach dem Bericht u. a. durch Veröffentlichung internationaler, von Chile ratifizierter Konventionen für die Menschenrechte im Staatsanzeiger erreicht werden; sie würden dann innerchilenisches Recht. Das Pinochet-Regime hat dies bis heute verhindert. *Ludwig Kaufmann*

¹ Brasil: nunca mais, Petropolis 1985. Vgl. Orientierung 1986, S. 14f.

² Nie wieder! Ein Bericht über Entführung, Folter und Mord durch die Militärdiktatur in Argentinien. Hrsg. Hamburger Institut für Sozialforschung und Beltz-Verlag, Weinheim 1987.

³ Gesetz, Justiz und Repression in Chile, Red. A. Bondolfi u. a., Deutsche Kommission *Justitia et Pax*, Kaiserstr. 163, Bonn 1, August 1987, 125 S., DM 5,-.

KIRCHE

Wiederentdeckung politischer Philosophie im Mittelalter: Politisch bewußtlose neuscholastische Philosophiegeschichte – Kirchen- und Papstkritik in Dantes «Göttlicher Komödie» – Im Streit um den Absolutheitsanspruch des Papstes (Bulle *Unam sanctam*) – Theokratische Doktrin war ein Erbe des Augustinismus – Identifikation von Gottesstaat und Kirche, von Kirche und Papst – Wiederentdeckung der Werke von Aristoteles – Zwei beispielhafte Reaktionen: *Bonaventura* warnt vor Aristoteles, Thomas von Aquin entwirft eine theologische Synthese – Emanzipation der Philosophie aus theologischer Bevormundung – Geburtsstunde des Intellektuellen – Autonomie der Politik.

Ruedi Imbach, Fribourg

LITERATUR

Unsere Zeit als eine Wartezeit: Zeitgeschichtliche Bemerkungen in literarischen Texten – Apokalyptische Angst als bestimmender Hintergrund – Diskrepanz zwischen intellektuellem und emotionalem Niveau – Postmoderne als Stichwort – Krise kulturell aufklärerischer Autorität – Positionen und Vertreter – Schwierigkeiten des Erzählens – Kritisch-mimetische Funktion von Literatur.

Paul Konrad Kurz, Gauting bei München

ETHIK/ÖKOLOGIE

Im Kontext einer Schöpfungslehre (1.): Betroffenheit und Sachkompetenz gefordert – *Alfons Auer* plädiert für geschichtliche Verantwortung – Zum Verhältnis von Mensch und Natur – Beschreibung von Einstellungen, Verhaltensweisen und gesellschaftlich-politischen Maßnahmen – Ökologie als neues Paradigma bei *Philipp Schmitz* – Im Vergleich mit aktuellen ethischen Entwürfen – Ökologischer Imperativ verhilft zur Problemerkennung und -lösung – *Dorothee Sölle* formuliert aus lebensweltlichen Kontexten her – Die Perspektive der Benachteiligten – Möglichkeiten eines feministischen Entwurfs.

Konrad Hilpert, Freiburg/Br.

DÄNEMARK

Zur Situation der Katholiken: Eine persönliche Überlegung – Zum Staat-Kirche-Verhältnis – Tendenzen und Gruppierungen in der evangelisch-lutherischen Kirche – Katholische Kirche hat den Status einer «Freikirche» – Ohne Ökumene kein Weg in die Zukunft – Schöpferische Aspekte lutherischer Tradition – Identitätsprobleme verhindern oft gegenseitige Lernprozesse.

Oluf Bohn, Aarhus/Dänemark

KUNST

«Kein schlechtes Opium»: Zu einer Veröffentlichung über «Das Religiöse» im Werk von *Alfred Hrdlicka* – Kunst und Religion als *Movens* gesellschaftlicher Kräfte – Verschränkung von Obszönität, Gewalt und Politik – Weiterführende Analysen und Konfrontationen wären notwendig.

August Heuser, Stuttgart

«... daß die Gläubigen Sklaven der Kirche sind»

Zur Wiederentdeckung der politischen Philosophie im Mittelalter

Wer die geläufigen Handbücher der mittelalterlichen Philosophiegeschichte studiert, könnte den Eindruck gewinnen, es habe im Mittelalter überhaupt keine politische Theologie oder Philosophie gegeben. Das sehr berühmte Buch *La philosophie au XIIIème siècle* von F. Van Steenberghe liefert ein sprechendes Beispiel für diesen Sachverhalt.¹ Der Autor stellt mit bewundernswürdiger Akribie alle Wege und Umwege der Wiederentdeckung des Aristoteles dar, aber er unterläßt es, die politischen Implikationen dieser Entdeckung zu untersuchen. Er weist auch nicht darauf hin, daß die theoretischen und metaphysischen Debatten dieser Zeit politisch keineswegs neutral waren. Vielleicht sind es verkappte politische Motive, welche die neuscholastische Philosophiegeschichte für die politische Dimension der mittelalterlichen Philosophie blind gemacht haben.

Ein ähnliches Phänomen läßt sich ebenfalls bei der Interpretation von Dantes *Göttlicher Komödie* beobachten. Auch hier zieht man es vor, das gewaltige Werk als eine theologische Kathedrale zu deuten, statt die eminent politische Dimension dieser prophetischen Vision zu gewahren. Theologischer Neutralismus und politische Abstinenz sind aber ein Verrat dessen, welcher der ganzen Welt vorführen wollte, «weshalb die Welt schuldig geworden ist» (Purg. XVI, 103).

Im neunzehnten Gesang der *Hölle* beschreibt der Dichter die Begegnung der beiden Jenseitspilger mit den Simonisten. In engen Löchern sind diese Verräter köpflings in den Boden eingepfählt. Dante nähert sich einer dieser elenden Gestalten – es handelt sich um den Papst Nikolaus III. Der Angesprochene schreit laut auf: «Stehst du denn schon dort oben, stehst du denn schon dort oben, Bonifazio?» (Inf. XIX, 52–53) Die Verwechslungsszene ist dramatisch und komisch zugleich. Nikolaus hält Dante für Bonifaz VIII. Der Gaetani-Papst war aber bekanntlich ein Erzfeind des Dichters. Der Gesang enthält allerdings weitere fundamentale Hinweise: Wie ein *frate*, der sich das Bekenntnis eines ruchlosen Mörders anhören muß, vernimmt der Laie Dante die Beichte des verdammtten Papstes, dem er allerdings die Absolution verweigert: «Dann bleibe dort, dich trifft mit Recht die Strafe.» (Inf. XIX, 97) Dantes Rede steigert sich allerdings zu einer Mahn- und Strafrede, die das Papsttum insgesamt betrifft: «Oh Konstantin, wievielen Unheils Mutter war nicht dein Glaube, aber jene Schenkung, die du dem ersten reichen Vater machtest.» (Inf. XIX, 115–116) Diese scharfen Worte eines Laien, der das Papsttum richtet, sind eine Anspielung an die sogenannte Konstantinische Schenkung, nach der der Kaiser dem Papst Silvester das Reich anvertraut und geschenkt haben soll.² Sie entspringen nicht persönlichem Haß oder eigennütziger Rache, sie sind vielmehr ein *politisches* Bekenntnis gegen eine bestimmte politische Auffassung des Papsttums. Dieses Bekenntnis erreicht zweifelsohne seinen Höhepunkt in der Strafrede des Petrus im XXVII. Gesang des *Paradieses*. Auf den ersten Blick könnte man glauben, es handle sich hier allein um eine Kirchenkritik, wenn Petrus seinen Nachfolgern vorhält, sie hätten aus seinem Grab eine Kloake von Blut und Unrat gemacht. Es ist aber offensichtlich, daß «die reißenden Wölfe im Hirtengewand» (Par. XXVII, 55) nicht nur die Sendung der Kirche zerstört haben, sie haben zugleich die gesamte Menschheit verraten, denn ihre weltlichen Machtansprüche, die Lehre von der *plenitudo potestatis*, sind für die Zerrüttung der politischen Ordnung verantwortlich: «Gedenke, sagt Petrus, niemand regiert auf der Erde,

und darum geht die Menschheit in der Irre.» (Par. XXVII, 140–141)

Die weltlichen Machtansprüche des Papsttums sind die Ursache, «welche die Welt schuldig werden ließ» (Purg. XVI, 103). Wie eine zweite Erbschuld lastet dieser Verrat, den die Konstantinische Schenkung legitimiert, auf der Menschheit. Dante erblickt seine welthistorische Sendung – eine prophetische Sendung – darin, mit seinem Gedicht den politischen und religiösen Verfall zu entlarven – *in pro del mondo che mal vive* (Purg. XXXII, 103).

Die politische Mahnrede, als die man die Komödie zu lesen hat, deutet darauf hin, daß die Auseinandersetzung um die päpstliche *plenitudo potestatis* den Kern der politischen Diskussion im XIII. und XIV. Jahrhundert ausmachte. Es ist deswegen angebracht, in einem ersten Teil diese theokratische Doktrin unter dem Titel «politischer Augustinismus» etwas genauer zu betrachten. Im zweiten Teil werden wir uns mit der Wiederentdeckung des Aristoteles und deren politischen Implikationen befassen. Der dritte und letzte Teil ist der Entklerikalisierung der Wissenschaft und der Politik gewidmet.

Politischer Augustinismus

Wenn Dante Bonifaz VIII. ohne Umschweife als den «Fürsten der neuen Pharisäer» (Inf. XXVII, 85) apostrophiert, dann ist der Grund dafür in jenem politischen Manifest zu suchen, das der Gaetani-Papst am 18. November 1302 erlassen hat: Ich meine die Bulle *Unam sanctam*.³ Sie war als letztes Wort gedacht, in jener Auseinandersetzung, die seit 1296 zwischen dem französischen König Philipp dem Schönen und Bonifaz schwelte.⁴ Die Bulle ist zugleich das radikalste Dokument der Papokratie oder des päpstlichen Absolutismus. Selbst wenn man gewillt ist, der historischen Situation Rechnung zu tragen, sind die darin vertretenen Lehren für unsere Ohren im höchsten Maße schockierend.

Die Bulle vertritt die seit Bernhard von Clairvaux klassische Lehre der zwei Schwerter, die beide der Kirche zukommen, und erklärt, daß wer der potestas des Papstes widerstehe, Gott selbst widerstehe. Sie endet mit jener berühmten Deklaration: «Für jedes menschliche Geschöpf ist es heilsnotwendig, dem römischen Papst untertan zu sein.»

Eine quellengeschichtliche Untersuchung zeigt, daß dieser letzte Satz wörtlich aus einem Werk des *Thomas von Aquin* entnommen ist (Contra errores Graecorum, c. 32). Weiterhin sind ganze Passagen der Bulle wörtliche Zitate aus der Schrift *De ecclesiastica potestate* des *Aegidius Romanus*, die, so kann man sagen, das theologisch-metaphysische Fundament der Bulle liefert.⁵ Aufbauend auf dem Grundsatz, der Papst sei jener geistige Mensch, der alle richtet und von keinem gerichtet werde, entwickelt Aegidius seine Lehre vom päpstlichen Absolutismus, die ihren Höhepunkt dann erreicht, wenn er wörtlich sagt, alles *dominium* auf Erden stamme vom Papst. Das Wort *dominium* hat im Mittelalter und bei Aegidius einen doppelten Sinn: Es meint sowohl die Herrschaft über Menschen wie über Güter, so daß die Lehre des Aegidius bedeutet, nicht nur alle weltliche Autorität und Rechtsprechung, sondern auch aller Besitz von Gütern hinge vom Papst ab. Nur ein wirklich naiver Leser ist nach dem Gesagten darüber erstaunt, daß Aegidius im zweiten Buch, Kapitel 10, ohne Umschweife behauptet, die

¹ Löwen 1966.

² Die Konstantinische Schenkung ist eine der berühmtesten Fälschungen des Mittelalters. Vgl. dazu die wertvollen Hinweise von H. Fuhrmann, Einladung ins Mittelalter. München 1987, S. 195–221.

³ Lateinischer Text in: Mirbt-Aland, Quellen zur Geschichte des Papsttums und des römischen Katholizismus. Band I, Tübingen 1967, S. 458ff.

⁴ Vgl. dazu: Lexikon des Mittelalters. Band I, Sp. 414ff.

⁵ Hrsg. von R. Scholz. Weimar 1929.

⁶ «nam fideles ... debent recognoscere se esse servos ascripticios ecclesie», ed. Scholz, 95.

Laien seien Sklaven der Kirche⁶: Sie hat sie von der Macht des Teufels losgekauft, deshalb *gehören* sie jetzt, sie selbst, ihr Leib und Gut, der Kirche. Schlimmer als der leibliche Tod ist die Strafe für den Ungehorsam gegenüber der *sublimis potestas* des Papstes, durch «dieses Schwert wird die Seele getötet» (I, c. 4), und dies ist mehr als der leibliche Tod, den der zivile Ungehorsam zur Folge haben kann.

In den langweiligen, sich ständig wiederholenden Gedankengängen dieses Ideologen kann man eine Argumentation entdecken, die wie ein Leitmotiv ständig wiederkehrt: das Verhältnis von *körperlicher* und *geistiger* Substanz: «So wie im Universum die gesamte körperliche Substanz durch die geistige beherrscht wird, weil die Himmelskörper als vollkommenste Körper, die auf alle anderen einen Einfluß haben, durch geistige Substanzen geleitet werden, nämlich die Intelligenzen, die sie bewegen, auf ebensolche Weise müssen unter den Gläubigen die weltlichen Herren und die gesamte weltliche Macht durch die geistige und kirchliche Macht beherrscht und geleitet werden, und vornehmlich durch den Papst ... Er wird nur von Gott gerichtet. Er ist nämlich derjenige, der alle richtet und von niemandem gerichtet wird.»⁷ So entsteht nach Aegidius die wunderbarste Ordnung des Universums. Dieser Grundgedanke läßt sich noch auf eine einfachere Formel bringen: Alles Zeitliche ist auf das Geistliche hingebunden. Aus dieser Hinordnung schließt Aegidius, daß alles, was zum Bereich des Zeitlichen gehört, dem Geistigen nicht nur untergeordnet ist, sondern dienen muß.

Diese Verhältnisbestimmung ist augustinischer Herkunft. Sie liefert dem Kirchenvater nicht nur das Fundament für die Unterscheidung von *uti* (gebrauchen) und *frui* (genießen), sondern ist auch in der Unterscheidung von irdischem Staat und Gottesstaat gegenwärtig. Es ist zur Genüge bekannt, daß diese Lehre Augustins vieldeutig ist. Die Unterscheidung der beiden *civitates* hat bei Augustinus keinen primär politischen Sinn, aber im Horizont der augustinischen Werthierarchie, welche zwischen Zeitlichem und Geistigem besteht, vollzieht sich schon bei Augustin eine folgenreiche *Entwertung* der politischen und gesellschaftlichen Wirklichkeit, sofern sie nicht bezogen ist auf das letzte Ziel menschlicher Existenz, das aber nur im Glauben erfaßt werden kann. Weder gibt es in dieser Perspektive Platz für politische Philosophie – sie wird sozusagen ganz von der Theologie aufgesogen –, noch bleibt Raum für die Autonomie der politischen Realität. Nur wenn man dies bedenkt, versteht man jene berühmte Stelle, wo von den Staaten als Räuberbanden die Rede ist, richtig. Im XIX. Buch vom Gottesstaat führt Augustinus aus, daß kein Staat ohne Gerechtigkeit geleitet werden kann, und fährt fort: «Wo also keine wahre Gerechtigkeit ist, kann auch kein Recht sein.» (De civ. Dei XIX, 21) Was aber ist Gerechtigkeit? «Nun ist doch Gerechtigkeit die Tugend, die jedem das Seine zuteilt. Was ist das also für eine Gerechtigkeit der Menschen, die den Menschen selbst den wahren Gott wegnimmt? ... Heißt das, jedem das Seine zuteilen?» (De civ. Dei XIX, 21) Daraus folgt aber, wie schon im Buch II, 21 behauptet wird: «Wahre Gerechtigkeit herrscht nur in jenem Gebilde, dessen Gründer und Leiter Christus ist.» Wo dies nicht der Fall ist, haben wir es mit Räuberbanden zu tun (De civ. Dei IV, 4–5).

Damit Aegidius und Bonifaz aus diesen Stellen entnehmen konnten, wer nicht dem römischen Papst untertan sei, könne nicht gerecht sein, bedurfte es einer doppelten Identifikation, nämlich jener von Gottesstaat und Kirche und der anderen zwischen Kirche und Papst. Die beiden Männer am Ende des 13. Jahrhunderts vollzogen diese zwiefache Identifizierung ohne alle Mühe, sie war spätestens seit dem *Dictatus papae* Gregors VII. traditionell.⁸ Man darf aber legitimerweise von politischem Augustinismus sprechen, da die Lehre von der päpstlichen plenitudo potestatis nichts anderes ist als die politische

«Vor 50 und vor 25 Jahren»

Die nächste Ausgabe der *ORIENTIERUNG* wird daran erinnern, daß genau in der Mitte der fünfzigjährigen Geschichte unserer Zeitschrift die Eröffnung des Zweiten Vatikanischen Konzils stand. Wie sie und zumal die wegweisende Ansprache Johannes XXIII. damals hier kommentiert wurden und was seitherige Forschungen darüber zutage gefördert haben, möchten wir unserem Leserkreis und womöglich darüber hinaus zu bedenken geben. Ein weiteres Thema wird die bevorstehende römische Bischofssynode über die «Laien» sein, zu dem wir auch schon die Lektüre des hier von Prof. Dr. Ruedi Imbach vorgelegten Aufsatzes empfehlen. Mit der Absicht, die Auflage der nächsten Ausgabe zu erhöhen, laden wir alle unsere Leserinnen und Leser ein, dieselbe an interessierte Bekannte oder Studenten bzw. Schüler persönlich weiterzureichen und zu diesem Zweck die gewünschte Anzahl von Gratisnummern zu bestellen. Für diesen Werbebeitrag zu unserem 50. Geburtstag sagen wir im voraus unseren allerherzlichsten Dank.

Redaktion und Administration

Anwendung der augustinischen Zuordnung von Leib und Seele, Zeit und Ewigkeit, Natur und Gnade, Philosophie und Theologie.⁹

Die politische Bedeutung der Aristoteles-Rezeption

Die Wiederentdeckung der Aristotelischen Werke in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts stellt gezwungenermaßen eine Herausforderung dar für diese politische und metaphysische Zurechtlegung, die Aegidius als «wunderbarste Ordnung des Universums» bezeichnet. Daß die Päpste als Oberherren der Pariser Universität die Übersetzung, die Lektüre und das Studium der Aristotelischen Schriften mehrmals verbieten wollten, findet seine Legitimation darin, daß man in den Lehren des Aristoteles eine Gefahr für die christliche Lehre witterte. Mit einem Male nämlich war die Christenheit mit einem *Corpus* von Texten konfrontiert, welches ohne jede Beziehung auf die Offenbarung alle menschlichen Fragen behandelte: von der Physik über die Moral bis zur philosophischen Theologie. Wir können uns heute kaum mehr vorstellen, welche Erschütterung des christlichen Selbstverständnisses damit provoziert wurde. Gewiß also, die päpstlichen Verbote waren durch die Sorge um reine Erhaltung des Glaubens motiviert, aber dieselben Verbote haben auch einen *politischen* Sinn, denn die Päpste waren umsichtig genug, um zu ahnen, daß die Wiederentdeckung des Aristoteles auch eine Gefährdung des politischen Gleichgewichts darstellen mußte. Da lag nun plötzlich ein Buch vor – die *Politik* des Aristoteles –, welches den immanenten Sinn gesellschaftlicher Realität offenlegte, das eine Interpretation der Gerechtigkeit enthielt, die in sich stimmig ist ohne Bezug auf Christus und seinen Stellvertreter!¹⁰

Trotz der päpstlichen Verbote hat sich Aristoteles durchgesetzt: 1255 beschließt die Artisten-Fakultät von Paris, daß nunmehr jeder Absolvent den *ganzen* Aristoteles beherrschen müsse. Damit war eine neue Situation geschaffen. Die Gelehrten mußten Stellung beziehen und haben es auch getan. Aber ihre Stellungnahme war immer schon mehr als nur eine theologisch-philosophische Debatte, wie gezeigt werden soll.

Bonaventura zum Beispiel warnt vor der Gefahr des Aristotelismus. Er entwirft eine Metaphysik augustinisch-neuplatonischer Prägung, in deren Zentrum – gegen Aristoteles – die re-

⁷ De ecclesiastica potestate I, c. 5, ed. Scholz, 16.

⁸ Vgl. dazu die Darstellung bei H. Fuhrmann, Einladung ins Mittelalter. München 1987, S. 77–99.

⁹ Vgl. zu diesem Begriff: H.-X. Arquillière, L'Augustinisme politique. Zweite, vermehrte Auflage, Paris 1955.

¹⁰ Zur Wiederentdeckung des Aristoteles im allgemeinen vgl. F. Van Steenberghen (vgl. Anm. 1).

ductio, die Zurückführung des Vielen auf das Eine steht. Dies hat Konsequenzen für sein Wissenschaftsverständnis, wie es uns in seiner Schrift *De reductione artium ad theologiam* entgegentritt.¹¹

So wie in der Realität alles auf ein erstes und letztes Prinzip zurückgeführt wird und werden muß, ebenso verhält es sich beim Wissen: Alles menschliche Wissen dient letztlich der Theologie. Die Metaphysik des einen Prinzips erweist sich als der Grundstein eines klerikalen Wissenschaftsbegriffs, für den alles Wissen im Dienst der Theologie steht, die allein im Besitz der ganzen Wahrheit ist.

Der politische Sinn dieses klerikalen Wissenschaftsbegriffs und der ihn begründenden Metaphysik ist nicht manifest, aber er zeigt sich dem, der lange genug sucht: Im Feuer der Auseinandersetzung zwischen Bettelorden und Weltgeistlichen an der Pariser Universität 1254 redigiert Bonaventura die *Quaestiones disputatae de perfectione evangelica* und behandelt darin auch das Problem des Gehorsams gegenüber dem Papst (q. 4, Art. 3). Wer sich die Mühe macht, diesen Artikel zu studieren, ist erstaunt über die politischen Entfaltungsmöglichkeiten des metaphysischen Prinzips, daß alle Vielheit auf ein Erstes zurückgeführt werden muß. Die Ordnung der Welt erfordert es, daß es in «jeder Gattung ein Erstes gibt, durch das alle gemessen werden, die in dieser Gattung sind». Die *reductio ad primum* erweist sich als eine *reductio ad papam*, denn es muß ein Erstes geben, dem alle unterworfen sind. So erfordert es die Metaphysik.¹²

Thomas von Aquin hat bekanntlich auf die aristotelische Herausforderung anders reagiert. Dies zeigt sich schon daran, daß er einen Kommentar zur *Politik* des Aristoteles schreibt, in dessen Prolog er die politische Philosophie nicht nur legitimiert, sondern sie als den Höhepunkt der praktischen Philosophie versteht. Diese Anerkennung der Legitimität einer politischen Philosophie, die im augustianischen Modell gar keine Existenzberechtigung besitzt, ist eine erstaunliche Leistung: Sie hat zur Wiederentdeckung der politischen Philosophie – zu ihrer Rehabilitierung – einen wesentlichen Beitrag geleistet. Es war jetzt wieder möglich, die Gesellschaft, den Staat, die Aufgaben des Bürgers im Staat als legitime philosophische Fragen zu anerkennen. Diese weitgehende Selbständigkeit der politischen Philosophie ist in einem Grundprinzip der thomistischen Lehre grundgelegt, nach dem die Zweitursachen, die Natur, die Realität einen selbständigen Eigenwert besitzen und bereits in sich selbst und an sich sinnvoll und wertvoll sind, denn «wer das Geschöpf erniedrigt, der erniedrigt den Schöpfer»¹³. Aus diesem Grunde konnte Thomas den Aristotelismus durchaus in seine theologische Synthese aufnehmen und das entwerfen, was man einen christlichen Aristotelismus genannt hat. Aber trotzdem bleibt seine Synthese dem klerikalen Wissenschaftsmodell verhaftet. Eine Erniedrigung der Vernunft und ihrer Leistung, der Philosophie, wären zwar verheerend, aber die Philosophie findet ihre Erfüllung erst in der Theologie. Das an sich gute Streben nach Wissen findet nur und allein im Glauben seine Erfüllung.

Diese zielhafte Hinordnung der Philosophie auf die Theologie, die nach dem Grundsatz, die Gnade zerstöre die Natur nicht, sondern vollende sie, die begrenzte Autonomie der Philosophie respektiert, ist politisch allerdings nicht neutral. Dieses Wissenschaftsverständnis mündet auch hier letztlich in eine politische These, die jedem aufmerksamen Leser der Schrift *De regno* begegnet.¹⁴ Das gute Leben, so sagt hier Thomas, ist das Ziel des gesellschaftlichen und staatlichen Zusammenseins: Diese tugendhafte Existenz ist allerdings ihrerseits ausgerichtet auf ein

¹¹ Die Schrift liegt in einer zweisprachigen Ausgabe vor: Bonaventura, *Itinerarium mentis in Deum. De reductione artium ad theologiam*. Eingeleitet, übersetzt und erläutert von J. Kaup, München 1961.

¹² Die *Quaestiones* sind in Band V der *Opera omnia*, Quaracchi 1891, abgedruckt.

¹³ *Summa contra gentiles* III, 69, n. 2445.

¹⁴ Vgl. zum folgenden *De regno* (oder *De regimine principum*), c. 15.

höheres Ziel, nämlich die ewige Glückseligkeit. Aus diesem Grunde müssen jene, die Regenten im Staat, denen die Sorge um das untergeordnete Ziel anvertraut ist, jenem, dem die Sorge um das höchste Ziel anvertraut ist, dem Papst, untertan sein. Dies ist der politische Sinn der thomistischen Zuordnung von Vernunft und Glaube. Die berühmte Aussage im Sentenzenkommentar, die Theologie gebiete allen anderen Wissenschaften, ist auch eine politische These.

Ein dritter Weg blieb offen: Er führte zur Emanzipation der Philosophie von der theologischen Bevormundung und implizierte eine Entklerikalisierung der Wissenschaft und schließlich der Politik.

Entklerikalisierung der Wissenschaft

Noch einmal müssen wir an jenen Beschluß der Artisten-Fakultät von 1255 erinnern, in dem der ganze Aristoteles zum Lehrstoff erklärt wird. Dieser Beschluß ist die Geburtsstunde der Philosophischen Fakultät. Bis jetzt war die Artisten-Fakultät eine Art Propädeutikum gewesen, wo der junge Student die Rudimente der Logik erlernte. Die Philosophie erfüllte bloß die Funktion einer Dienerin der anderen Wissenschaften. Die Entdeckung des Aristoteles verändert die Situation von Grund auf: Das Aristotelische Corpus stellt eine Ganzheit dar, die zu allen entscheidenden Problemen Stellung bezieht. Die Voraussetzungen waren damit geschaffen, das Studium der Philosophie und der Wissenschaften als einen Zweck an sich und nicht nur als ein Mittel zu verstehen, um so mehr als Aristoteles selbst das Ideal eines Weisen entworfen hatte, der die Wissenschaft um der Wissenschaft willen betreibt. Die dadurch ermöglichte Vonselbständigung der Artisten-Fakultät hat aber auch soziale Folgen. Sie ist die Geburtsstunde des Gelehrten, des Intellektuellen, des Professors, wie wir ihn noch heute kennen.¹⁵ Das Leben dieser neuen Gelehrten steht im Dienste der Wissenschaft. Diese aber ist Selbstzweck, sie dient keiner höheren Zielbestimmung – und wäre dies die Theologie.

Man darf hier von einer Entklerikalisierung der Wissenschaft sprechen, denn die Theologie und der klerikale Stand verlieren ihre exemplarische Funktion. *Siger von Brabant* und *Boethius von Dacien* sind die vollendete Inkarnation dieses neuen Ideals. In der kleinen Schrift *Vom höchsten Gut oder vom philosophischen Leben* entwirft Boethius das Bild einer philosophischen Existenz, die er als das höchste Gut des Menschen betrachtet. Er zeigt, wie der Mensch durch seine eigene Kraft und Leistung das Ideal eines richtigen Lebens, das Glück, erreichen kann: «Dies, so beschließt Boethius die Schrift, ist das Leben des Philosophen, und jeder, der es nicht hat, hat nicht das richtige Leben. Einen Philosophen nenne ich aber jeden Menschen, der lebt nach der richtigen Ordnung der Natur und das beste sowie das letzte Ziel menschlichen Lebens erreicht hat.»¹⁶ Kaum erstaunlich, daß der Bischof von Paris 1277 die These verurteilt, es gäbe nichts Besseres für den Menschen als die Philosophie.

Der integrale Aristotelismus dieser Philosophen bewirkt aber in einem weiteren Sinn eine Entklerikalisierung der Wissenschaft durch die strenge methodische Trennung zwischen Philosophie und Theologie. Man hat zu Unrecht von doppelter Wahrheit gesprochen. Wenn Boethius sagt, jede Frage, die vernünftig behandelt werden könne, müsse von der Philosophie behandelt werden, dann will er damit sagen, daß die Philosophie in ihrem Bereich autonom ist, d. h., daß überhaupt keine Einmischung einer anderen Instanz denkbar ist. Die Philosophie als Philosophie ist selbstgesetzgebend. Der Philosoph als Philosoph kümmert sich nicht um die Theologie, es interessiert ihn auch nicht, welches die möglichen Folgen seiner rationalen Untersuchungen für den Glauben und die Theologie sind. *Sed nihil ad nos de dei miraculis, cum de naturalibus naturaliter disseramus.*

¹⁵ Dazu J. Le Goff, *Die Intellektuellen im Mittelalter*. Stuttgart 1986.

¹⁶ Vgl. K. Flasch, *Das philosophische Denken im Mittelalter*. Stuttgart 1986, S. 355–362, sowie den Abschnitt über Boethius, in: R. Imbach/M.-H. Méléard, *Philosophes médiévaux des XIIIe et XIVe siècles*. Paris 1986.

Mit den Wundern Gottes haben wir nichts zu schaffen, da wir Natürliches mit natürlichen Methoden abhandeln, sagt Siger. Und Boethius fügt hinzu: «Sobald einer den Bereich der Vernunftgründe verläßt, hört er auf, Philosoph zu sein.» Siger und Boethius aber wollen *nur* Philosophen bleiben.

Wenn die bisherigen Ausführungen zutreffend sind, dann ist die methodische Trennung von Philosophie und Theologie politisch nicht neutral. Die Entklerikalisierung der Wissenschaft mußte früher oder später eine Entklerikalisierung der Politik zur Folge haben.

Autonomie der Politik

Dante und *Marsilius von Padua* haben die politischen Konsequenzen daraus gezogen. Wenn der italienische Dichter, in seiner *Monarchia*, die Frage nach der Autonomie des Imperiums ausführlich behandelt¹⁷, dann stützt er sich bei seiner Antwort auf die Vorarbeiten von Siger und Boethius; denn er kommt im dritten Buch zur Auffassung, daß die politische Ordnung, die sich ausschließlich auf die philosophischen Dokumente stützt, nur einem leitenden Prinzip gehorcht, nämlich der Vernunft (ratio). So aber wie die Philosophie in ihrem Bereich völlig unabhängig und selbständig ist, ebenso ist es die politische Ordnung. Die päpstliche Bevormundung der Politik ist deshalb nicht nur ein geschichtlicher Irrtum, sie ist ein Vergehen gegen die Natur und die göttliche Weltordnung.

Noch radikalere Folgerungen sieht Marsilius in seinem *Verteidiger des Friedens*, den die kirchlichen Inquisitoren als ein Gemächte des Teufels bezeichneten.¹⁸ Marsilius hat die Feder ergriffen, weil die Lehre von der *plenitudo potestatis* den Frieden in der Welt gefährdet. Verteidiger des Friedens heißt die Schrift, weil Marsilius jene Pest ausrotten will, die das menschliche Zusammenleben zerrüttet. Deshalb entwirft er eine Auffassung der menschlichen Gesellschaft und des Staates, die von jeglicher religiöser Instanz unabhängig ist. Er wendet ganz konsequent den Satz Sigers – nihil ad nos de miraculis dei – auf die Politik an: Es entsteht unter diesen Voraussetzungen die Idee eines Staates, dessen Ziel das geglückte menschliche Zusammenleben ist, so wie es sich aus der Vernunft allein ergibt. Dabei vollzieht sich eine Umkehrung des Klerikalismus: Die Religion hat im Staat als solchem keine Funktion, es sei denn, die Priesterklasse trage durch ihre Predigt dazu bei, die Menschen zu loyalen Bürgern zu erziehen! Die Religion wird jetzt zur Magd einer autonomen politischen Philosophie.

Marsilius hat aber nicht nur die Politik von der Theologie befreit, er hat noch mehr geleistet, wenn er nach der Grundlage und der Legitimität der staatlichen Autorität fragte. Indem er dem alten römischen Grundsatz, daß das, was alle betrifft, auch von allen entschieden werden muß, aufgreift, hat er Ansätze zu einer Theorie der Volkssouveränität geliefert, denn der menschliche Gesetzgeber ist die allein bewirkende Ursache nicht nur der Gesetze, sondern auch der gewählten Regierung. Das bedeutet, daß die letzte Grundlage der Legislation und der Exekutive das Volk (populus) oder die Gesamtheit der Bürger (universitas civium) ist. «Die Gewalt zur Einsetzung der Regierung oder deren Wahl kommt dem Gesetzgeber oder der Gesamtheit der Bürger ebenso zu wie die Gesetzgebung.» (I, 15) Es ist zweifellos richtig, daß diese Lehren einer umsichtigen Interpretation bedürfen, daß die Lehre von der Volkssouveränität nicht konsequent durchgehalten wird, aber trotz alledem kann man nicht bezweifeln, daß der Verteidiger des Friedens einen radikalen Bruch in der Geschichte der politischen Philosophie darstellt.

¹⁷ Vgl. K. Flasch, Einführung in die Philosophie des Mittelalters. Darmstadt 1987, S. 134–148, sowie R. Imbach, Art. Dante, in: Lexikon des Mittelalters. Band III, Sp. 553–558.

¹⁸ Vgl. Marsilius von Padua, Der Verteidiger des Friedens. Übers. von H. Kusch. Stuttgart 1971: Zur politischen Philosophie Ockhams, die ähnliche Intentionen verfolgt, vgl. R. Imbach, Wilhelm von Ockham, in: O. Höffe, Hrsg., Klassiker der Philosophie. Band I, München 1985, S. 220–244.

Dieser Bruch aber ist nichts anderes als die Verwirklichung der von Boethius und Siger geforderten Trennung von Philosophie und Theologie. Die historische Bedeutung dieses Einschnitts besteht aber nicht bloß darin, daß Marsilius eine Theorie des laizierten Staates entworfen hat, sie besteht ebenso darin, daß hier der Untertane zum Staatsbürger wird, nämlich zum freien Bürger, der an der Rechtsgebung und der Rechtsgestaltung teilnimmt.¹⁹ Das bedeutet aber, daß es keine natürliche Herrschaft vom Menschen über Menschen gibt, denn die Einrichtung politischer Autorität muß auf dem Konsens aller Beteiligten gründen. Diese unverlierbare Einsicht, die nur in erbittertem Widerstand gegen die Behauptung, es gäbe einen Menschen, der alle richtet und von niemandem gerichtet wird, gefunden wurde, hatte schon Dante in der *Monarchia* formuliert: «Auf diese Weise streben die Staatswesen in richtiger Weise nach der Freiheit, nämlich wenn sie dafür sorgen, daß die Menschen um ihrer selbst willen existieren.» (I, 12) Die Freiheit, auf die Dante hier anspricht, ist nach ihm das höchste Gut, welches das liebende Weltprinzip den Menschen geschenkt hat (Par. V, 19). Indem die mittelalterliche Philosophie die Freiheit als letztes Prinzip gesellschaftlichen Lebens entdeckt hat, entwarf sie ein Ideal, dessen Erinnerung nicht nur musealen Charakter besitzt. Es wäre gewiß vermessen, wollte man von geschichtlicher Besinnung Leitsätze zum politischen Handeln erwarten. Die historische Skepsis hat uns vom Alptraum des Philosophenkönigs längst befreit. Was die Historie vielleicht zu leisten vermag, hat Herbert Grundmann kurz nach dem Krieg treffend formuliert: «(Sie) erzieht zu einer geistigen Haltung und menschlichen Gesinnung, die zwar keiner einzelnen Partei vorbehalten ist, nur mit allem Dogmatismus, Radikalismus und Fanatismus sich nicht verträgt, aber die Voraussetzung ist für das anständige menschliche Zusammenleben aller.»²⁰

Ruedi Imbach, Fribourg

¹⁹ Vgl. W. Ullman, Individuum und Gesellschaft im Mittelalter. Göttingen 1974, S. 74–107.

²⁰ Geschichte, Politik und Erziehung, in: Geschichte in Wissenschaft und Unterricht 1 (1950), S. 115f.

KEINE WARTEZEIT

Zur literarischen Szene der Gegenwart

SDI, Tschernobyl, Aids heißen die politischen Wirk- und Reizworte: Chiffren für unser gewalttätiges Denken, Tun. Ein technokratisches Kunstwort, ein medizinisches, ein Ortsname, stellvertretend für unser gewalttätig gestörtes Energie- und Biosystem. Drei Worte: besetzt mit Streit, apokalyptischer Drohung, Überlebensangst. Sie liefern in den Zeitungen Nachrichten, Kommentare, Debatten seit Jahren. Als Betroffene fühlen wir uns angetrieben zu Protesten auf Jahre. Das Leben schreit auf, wie es weltweit (seit wir die Geschichte kennen) noch nie aufgeschrien hat. Die persönlichen Sorgen sind von den öffentlichen nicht mehr zu trennen. Das unberührte Dorf, das abgelegene Tal, die einsame Insel, wo alles, das meiste oder doch das Wichtigste anders wäre, gibt es nicht mehr.

Wer sich freilich in dieser Republik unter die Arbeitslosen ducken muß, dem ist sein Hemd näher als der maßlos geschneider-te Rock. – Weiter fort, hören wir, verhungern Zehntausende von Kindern, Hunderttausende Erwachsener jährlich, während wir am wohlgedeckten Frühstückstisch sitzen. Wir sind nicht der Weltgeist, nicht das große Gewissen, kaum der kleine Bruder, die kleine Schwester. Näher und ferner, in Moskau und Washington, in Bonn und Paris, aber auch in Teheran und Bagdad, im Vorderen Orient und auf dem armen afrikanischen Kontinent werden jährlich Milliarden für Waffenproduktion, Waffenkauf eingesetzt. – Was ist das kleine Absurde der Schriftsteller gegen das große Absurde der Politiker, der Parlamente, der von ihnen repräsentierten Massen? Was bewirkt die

Bettagswochenende: 19./20. September

Warum wir den Armen den Vorzug geben

Der Einsatz für Glaube und Gerechtigkeit
Neue Akzente im Jesuitenorden seit Pedro Arrupe:

Internationale Flüchtlingsarbeit (Dieter Scholz, Rom),
Randgruppen in Großstädten (Georg Sporschill,
Wien), Arrupes Beitrag zur Erneuerung (Stefan Bam-
berger, Zürich)

Samstag, 18.30, bis Sonntag, 17.00 Uhr

Anmeldung und Programm:
Bildungshaus Bad Schönbrunn, 6311 Edlibach,
Tel. (042) 52 1644

Dieser Tagung geht am Samstag, 10.00–16.00 Uhr,
eine Begegnung mit Schweizer Jesuiten aus ver-
schiedenen Arbeitsbereichen, u. a. auch der «Orien-
tierung», voraus.

literarisch ausgesprochene Klage gegen den real produzierten Unsinn?, was die ästhetische Anklage gegen den mit politischen und wirtschaftlichen Argumenten verteidigten?

Auf die *apokalyptische Drohung*, die apokalyptische Angst, aber auch Verantwortung machen eine Reihe neuerer Prosatexte aufmerksam.¹ Auf den Plan gerufen ist unsere moralische Vernunft. Wo aber bleibt sie? Wer führt sie ins Feld? Wer ruft, wer konzentriert sie? Die Politiker, die Bürgerrechtler, die Autoren oder vielleicht die Mütter? Was vermag das Demonstrationsfeld Literatur? Was ihre oft zitierte Spiegelfunktion? Wer schlägt die Waffe, wer fängt den Spielball Literatur? – Fragen, soweit die Worte reichen.

«Erfahrungshunger» – «Wartezeit»

Als sich in den mittleren und späten 70er Jahren kulturell wenig bewegte, als vor allem jüngere Zeitgenossen unter den Schreibenden das Recht auf nicht-ideologisierte Subjektivität und die Wonnen des Ich-Sagens entdeckten, griff *Michael Rutschky* zur Beschreibung dieser Stimmung das Wort «Erfahrungshunger» auf.² Er diagnostizierte einen psychosozialen Trend. Gegen eine ideologisch ausgelaugte, kalt geronnene Intellektualität wurden Gefühle beansprucht, gegen den zunehmenden Informationsdruck persönliche Erfahrung, gegen ein unbeteiligtes Nachrichten-Wissen Teilnahme. Die zuerst hirnfuchte, dann immer trockener werdende Utopie der Allgemeinbegriffe funktionierte nicht mehr. Ihre Väter waren gestorben oder hatten sich abgewendet. Ein von den deutschen Umtrieben distanzierter lebender Autor, der Schweizer Max Frisch, hatte schon in den 50er Jahren vor dem *Fernsehen*, *Fernhören*, *Fernwissen*

¹ z. B. Inge Merkel, *Die letzte Posaune*. Roman. Residenz Verlag, Salzburg 1985; Carl Amery, *Die Wallfahrer*. Roman. Süddeutscher Verlag, München 1986.

² Michael Rutschky, *Erfahrungshunger*. Ein Essay über die siebziger Jahre. Köln 1980. Zitat S. 52.

KORRIGENDA: In Nr. 13/14 vom 31. Juli ist uns auf Seite 146 ein Druckfehler unterlaufen. Im Beitrag über den Evangelischen Kirchentag ist von der sogenannten «Galleria» als einem ungeheuren gläsernen Kuppelgebäude die Rede. Dann muß es heißen: «Die Ausmaße dieses Gebäudes erinnern an Zyklopenbauten ... aus den Zeiten der *Gottkönige*, gemacht, damit Menschen sich möglichst klein fühlen.» Für diesen und andere Fehler, die in letzter Zeit, u. a. (aufgrund einer Panne im Computersatzverfahren) in Nr. 9, Beitrag «Vorsokratiker und Napolitaner», zu beklagen waren, bitten wir um Entschuldigung. Red.

gewarnt. Die meisten von uns, ließ er den Staatsanwalt im Roman *Stiller* (1954) sagen, leben in einer «Diskrepanz zwischen unserem intellektuellen und unserem emotionalen Niveau». Erfahrung, Identität, Selbstwerdung könnte diese Diskrepanz, wenn nicht überwinden, so doch verringern. Das deutsche Programm «Erfahrungshunger» wurde formuliert und bestritten, vor allem von jener Generation, die in den 40er Jahren geboren wurde (Rutschky selbst ist 1943 geboren) und in den 60er Jahren an der studentischen Protestbewegung teilgenommen hatte. Nicht so heftig wie ihre Eltern, aber heftig genug (weil reflektierter und bewußter) mußte sie mit dem Verlust ihrer Ideale, mit ihrer politischen Niederlage zurecht kommen. Man vertrat, so Rutschky, im ideologischen Disengagement «eine Utopie der Unbestimmtheit, des Vagierens, der Strukturlosigkeit und Entgrenzung. Jederzeit mußte Veränderung möglich sein. Vor dem Hintergrund dieser Utopie erscheint alles, was nach Bestimmung, Schema, Identität aussieht, schon auf den ersten Blick als Inbegriff von Einschränkung und Entfremdung.»

Hier, scheint mir, begann die *Neue Romantik*, vielleicht auch schon *Postmoderne*, die später von härter aufklärerisch gesonnenen Vertretern der kulturpolitischen Linken und Rechten angegriffen wurde. «Erfahrungshunger» hieß und erlaubte den ideologisch Infiltrierten, «Beziehungsprobleme» artikulieren ohne Rücksicht auf die «richtige Moral». Autobiographisches Schreiben sollte befreien von ideologischen Zwängen. Es durfte «Schmerz und Schrecken» als «Evidenz» beanspruchen. Von fragwürdigen Ansprüchen, falscher Selbsteinschätzung, vom Schmerz, den man andern zugefügt hatte, zufügte, war nicht die Rede. Mit der pathetischen Evidenz von «Schmerz und Schrecken» war die Rechtfertigung der Selbstdarstellungen jüngerer Autoren und Autorinnen gemeint.³ Ohne Frage signalisierte das Wort Erfahrungshunger eine Tendenz, die sich seit den gefühlvollen neuen Werther- und Lenz-Erzählungen (1973) zeigte und alsbald in der sogenannten Neuen Subjektivität und Neuen Sensibilität-begrifflichen Ausdruck fand. Zu Beginn der 80er Jahre warf Michael Rutschky – nicht mehr von der Berliner, sondern von der Münchner Szene her das Losungswort «Wartezeit»⁴ ins feuilletonistische Gehege. Er betrachtete diese jüngsten, in ihrer Tendenz noch undeutlichen Jahre, als Inkubationszeit – ohne erkennbares Ziel. Kein Godot'sches Warten, kein politisches, kein vage metaphysisches, kein clowneskes, kein groteskes, kein verheißungsmessianisches Warten, kein historischer und kein ideologischer Horizont. In der Tat verhielt sich die Literatur zu Beginn der 80er Jahre auffallend ruhig, unaufdringlich, nachdenkend, abwartend. Ihre öffentliche Geltung war, trotz der von Verlagen und Bildungsinstituten in noch nie dagewesener Zahl organisierten Dichter- und Autorenlesungen, geringer als in den Jahrzehnten zuvor. Geringer, weil sie – trotz der vielen Einzellesungen in den heimeligen Stuben der Buchhandlungen – weniger öffentlich war. Geringer, weil öffentlich weniger gestritten wurde in den Medien; sei es, daß die Veranstalter den Streit klein halten wollten, sei es, daß die Schriftsteller selbst zu sehr mit sich und zu wenig mit der öffentlichen Sache beschäftigt waren, sei es, daß es unter den zugkräftigen Autoren zu wenig Dissens gab oder, daß sie ihn nicht öffentlich austragen mochten.

Aus ihrer Ecke sprachen die *Frauen*; aus der anderen Ecke sprachen die bekannten, *politisch motivierten Autoren* (Böll, Grass, Jens), in einer dritten Ecke schwiegen die *meditativen*, die zunächst und bis auf weiteres bei sich selbst ankommen wollten (Hermann Lenz, Peter Handke, Botho Strauß). Eine merkwürdig subjektive Haltung mit schönen Zungenschlägen für notorisch bekannte Mißstände nahm Martin Walser ein. Die Lyriker waren zwar nicht gerade in alle Winde zerstreut, aber gemeinsame Tendenzen der Wahrnehmung, der Kritik,

³ z. B. Bernhard Vesper, *Die Reise*. Frankfurt 1977–1979; Fritz Zorn, *Mars*. München 1977; Verena Stefan, *Häutungen*. München 1975; Maria Erlenberger, *Der Hunger nach Wahnsinn*. Ein Bericht. Reinbek 1977; Jutta Heinrich, *Das Geschlecht der Gedanken*. München 1977.

⁴ Michael Rutschky, *Wartezeit*. Ein Sittenbild. Köln 1983.

der Form waren dem lesenden und hörenden Publikum nicht vernehmbar. Unterscheiden konnte man nur laute Versredner und leise Versmacher. Die leisen hatten sich zurückgezogen in jene Schutzzone, die das Gedicht noch erlaubt, austrägt, möglich macht. - Die Schriftsteller erscheinen in ihren Hauptvertretern nicht mehr als *Gewissen der Nation*. Der zornige, geduldige, integre Heinrich Böll starb im Juli 1985. Den Grass'schen Erzählpredigten stellten nicht nur seine ihm ehemals wohlwollenden Kritiker formal-epische und sogar moralische Fragen.

«Postmoderne» als Zauberbaum

Die kulturpolitischen Landvermesser liefern seit den mittleren 80er Jahren auch in den deutschen Landen ein neues Stichwort. Es kommt als Zauberwort und heißt *Postmoderne*. In unterschiedlicher Gestalt, mehr noch Vorstellung, geistert es qualenhaft durch die diskussions-ätherischen Lüfte, hängt bald triumphierend am konservativen Banner, wird bald von links als Monster entlarvt, fliegt geliebt und ungeliebt weiter in mannigfachen Erscheinungen.

Ehe das Zauberwort über die deutschen Lande fliegen konnte, flog es über Amerika und Frankreich. Es wurde zunächst zur Beschreibung von Stilveränderungen in der Kunst und Architektur, in Amerika auch für das gewandelte Verhältnis von (ehemals hoher) Kunst und Massenkultur eingesetzt. In Amerika wertete man bereits das Phänomen *Pop* der 60er Jahre in Kunst und Literatur als *Postmoderne*. In Frankreich notierte *Jean-François Lyotard* in der «Aufkündigung des Klassischen» «neue kognitive und soziale Optionen». Er entwickelte philosophische Ansätze, den geltenden Dualismus von funktionalem und kritischem Wissen, von instrumenteller Vernunft und kritischer Theorie zu überwinden. «Konsens, Transparenz und Versöhnung» sind nicht mehr verabscheuungswerte Strebungen wie in der Ästhetik Adornos. Sie entsprechen einem realen und legitimierbaren Bedürfnis der postmodernen oder postindustriellen Gesellschaft.⁵ «Postmodern», beklagt *Umberto Eco* in seiner «Nachschrift zum Namen der Rose» (1986), sei leider «ein Passepartoutbegriff» geworden, mit dem man fast alles machen könne. Er selbst versteht seinen «Namen der Rose» als «idealen postmodernen Roman». Ist der Begriff Postmoderne überhaupt brauchbar zur Erhellung der kultur-politischen und literarischen Szene? In der deutschen Wächterecke betrachten viele Kultur- und Literaturkritiker alles Postmoderne als Verrat an der Aufklärung⁶. Sie brandmarken die Postmoderne als Vergessenmachen von Geschichte, als Hervorbrechen neuer denkfauler Irrationalität. Zugute halten muß man diesen Befürchtungen die Anfälligkeit der Deutschen für das Irrationale und irrational Mythische in der jüngsten Vergangenheit. Amerikanische Kulturkritiker warnen vor einem so verengten und simplifizierenden Nenner.

Erinnern wir kurz das Problem der Epocheneinteilung. Die Kulturgeschichte läßt auf die Antike das Mittelalter folgen, auf das Mittelalter die Neuzeit, auf die Neuzeit die Moderne, die sozusagen die neueste Zeit, die zeitgenössische Gegenwart bezeichnet.⁷ Als «Moderne» wurden bereits die christlichen Autoren des 5. und 6. Jahrhunderts benannt. Der Begriff wurde in der karolingischen Zeit, im 12. Jahrhundert und in der Renaissance weiter verwendet. In der neueren deutschen Literatur schrieb Friedrich Schlegel 1795 einen Aufsatz «Über das Studium der modernen Poesie». Er verteidigte darin gegen die klassische Poesie eine zeitgenössische Poesie, die «unauflösliche Disharmonie» und «kolossale Dissonanzen» erkennen läßt. Goethe setzt in den «Maximen und Reflexionen» die «subjektive» oder «sentimentale Poesie» mit der «modernen» gleich. - In Amerika, so erfahren wir, bezeichnete «Moderne» in den 50er Jahren dieses Jahrhunderts eine klassische, strenge, akademisch hohe Kunst, in der Architektur strenge, rationale und funktionale Formen, in gewisser Hinsicht ziemlich das Gegenteil von dem, was der junge Friedrich Schlegel mit «modern» (als Adjektiv) bezeichnete. Im Amerika des 20. Jahrhunderts

zählen in der Literatur Eliot, Joyce, Pound, Beckett zu den Klassikern der Moderne.

Postmoderne ist auf jeden Fall ein Gegenbegriff zu «Moderne». Eine postmoderne Literatur, postmoderne Autoren traten in Amerika an gegen eine ältere «literature of exhaustion», gegen eine Fortsetzung der «erschöpften» Moderne, wie sie in der generationsälteren Literatur durch die genannten Autoren repräsentiert wurde. Alle vier schrieben eine hohe, formal strenge Literatur, getrennt vom Zugang und Bewußtsein der Massen. Die «Moderne» in Architektur und Kunst wurde bestimmt durch Vernunft, Sachlichkeit, Funktionalität der stilistischen Mittel, rational kontrollierbares Experimentieren. Gegen diese langweilige Vernunft müsse belebende Irrationalität gesetzt werden, gegen den trockenen Wissenschaftsanspruch der Mythos, gegen Systeme und Zwänge eine anarchische Freiheit. Man sieht daraus, daß Postmoderne ein Gegenbegriff, der Protest einer jüngeren Generation, die Ablösung von einem früheren Einverständnis ist.

Als Begriff bleibt «Postmoderne» sowohl im soziologischen wie im künstlerisch-literarischen Bereich undeutlich. Dennoch bezeichnet «Postmoderne» die «neueste Stimmung im Westen». Einig sind sich Befürworter und Gegner darin, daß die damit verbundenen Erscheinungsformen als *Krise* der kulturell aufklärerischen Autorität zu verstehen ist. Die Postmoderne ist eigentlich mehr ein Lebensgefühl als ein ästhetisches Programm. Sie ist auch Ausdruck einer Orientierungskrise. Immer mehr Menschen lösen sich von den Orientierungsvorgaben der Intellektuellen und der institutionalisierten Autoritäten. Die Absagen und Zweifel des postmodernen Geistes sind gerichtet gegen die einseitige und exklusive Herrschaft der *ratio* (sie deckt sich nicht mit unserer «Vernunft»). Er kündigt den na-

JUGENDSEELSORGE ZÜRICH

Die Kath. Arbeitsstelle für Jugendarbeit und Jugendberaterung im Kanton Zürich sucht auf 1. März 1988 oder nach Vereinbarung eine/n

Stellenleiter/-leiterin

Die Arbeitsstelle nimmt durch ein Team von 7 MitarbeiterInnen in umfassender Weise Jugendarbeit wahr.

Aufgabenschwerpunkte:

- Leitung der Arbeitsstelle
- Fachmitarbeit im Bereich Jugendarbeit

Die Leitung umfaßt:

- Verantwortung für die Arbeitsplanung und -koordination
- Verantwortung für die Belange des Personalwesens und der Administration
- Vertretung der Arbeitsstelle nach außen

Die Fachmitarbeit umfaßt:

- Unterstützung im Aufbau der pfarreilichen und regionalen Jugendarbeit
- Begleitung von Jugendarbeitergruppen
- Angebot von Weiterbildungskursen
- Praxisberatung usw.

Voraussetzungen:

- Theologische Ausbildung
- Vertrautheit mit der kirchlichen Jugendarbeit
- Fähigkeit zur Übernahme von Leitungsfunktionen
- Ausbildung oder Praxis im Sozial-, pädagogischen oder psychologischen Bereich
- Bereitschaft, in einem Team zu arbeiten

Die anspruchsvolle Aufgabe ist vielseitig und läßt Raum für eigene Initiative.

Die Anstellung richtet sich nach der Anstellungsordnung der Röm.-kath. Körperschaft des Kantons Zürich.

Für weitere Informationen wenden Sie sich an den bisherigen Stellenleiter, Toni Brühlmann, Jugendseelsorge, Auf der Mauer 13, 8001 Zürich, Tel. 01/251 76 20, oder an den Präsidenten der Jugendkommission, Arnold Traber, Immenweg 39, 8050 Zürich, Tel. 01/311 51 28. Ihre Bewerbung mit den üblichen Unterlagen richten Sie bitte bis 15. Oktober 1987 an Herrn Traber.

⁵ Zur deutschsprachigen Diskussion der Postmoderne u.a.: Burghart Schmidt, *Postmoderne - Strategien des Vergessens*. Darmstadt und Neuwied 1986, SL 606; Andreas Huyssen/Klaus R. Scherpe (Hrsg.), *Postmoderne. Zeichen eines kulturellen Wandels*. Reinbek bei Hamburg 1986, re 427.

⁶ z.B. Burghart Schmidt, a.a.O.; Reinhard Baumgart, *Glücksgeist und Jammerseele*. München 1986.

⁷ Zum alten Begriff der «Modernen» siehe: Elisabeth Gössmann, *Antiqui und Moderni im Mittelalter. Eine geschichtliche Standortbestimmung*. Paderborn 1974.

turwissenschaftlich-technischen und den utopischen Fortschrittsglauben. Er wehrt sich in Literatur und Kunst gegen die Festlegung auf ein politisch linkes Engagement. Der postmoderne Geist verlangt die Integration der Gefühle, eine neue Unbefangenheit gegenüber allen Ismen, mehr Spontaneität und Freiheit der Lebensäußerungen. Gegenüber linearen Geschichtsvorstellungen und gegen das Überhandnehmen parzellierten, analytischen Wissens gelangt der Mythos, seine ganzheitliche und sinndeutende Welterkenntnis, zu neuer Geltung. Ob man von einer Epochenschwelle sprechen kann, bleibt strittig, – weil ja, zumindest in der kritischen Postmoderne, die Grundlagen der Aufklärung weiter bestehen und, offener, weniger verkrampft, weitergeführt werden sollen. Peter Bürger, der Bremer Literaturprofessor, der sich anhaltend mit Aufklärung und Avantgarde(n) auseinandergesetzt hat, ein Gegner des Begriffs «Postmoderne», gibt zu: «Es läßt sich kaum leugnen, daß in den letzten zwanzig Jahren Veränderungen in der ästhetischen Sensibilität derjenigen Schichten stattgefunden haben, die in der bürgerlichen Gesellschaft nach wie vor Träger der hohen Kultur sind: Positive Einstellung zur Architektur des Fin de siècle und damit einhergehend eine wesentlich kritischere Beurteilung der modernen Architektur; Aufweichung der starren Dichotomie von hoher und niederer Kunst, die noch für Adorno unversöhnlich einander entgegenstanden; Neubewertung der figurativen Malerei der zwanziger Jahre; Rückkehr zum traditionellen Roman auch bei Vertretern des experimentellen Romans». ⁸ Als generalisierende Kritik meldet Burghard Schmidt «Verharmlosende Aufklärungsskeptik», «Vergessenmachen der Geschichte», «Verzicht auf kritische Utopie, Einverständnis mit dem vorhandenen System der Bedürfnisse» ⁹ an.

Man kann im Nachhinein Peter Sloterdijks «Kritik der zynischen Vernunft» (Frankfurt 1983) und seinen Roman «Der Zauberbaum» (Frankfurt 1985) ¹⁰ als Ausdruck postmodernen Geistes werten. Ich zähle dazu im naturwissenschaftlich-spirituellen Bereich die Bücher des in Berkeley/Kalifornien dozierenden Wiener Physikers *Fritjof Capra* («Der kosmische Reigen», deutsch 1977, «Wendezeit», deutsch 1983). ¹¹ Capra zeigt Schritte der Ablösung von einer ausschließlich mechanistischen Naturwissenschaft, die Ausbreitung eines neuen, ganzheitlichen wissenschaftlichen Methoden- und praktischen Lebensbewußtseins: Alles kommuniziert mit allem. Die Welt ist eins. Der Mensch und die Gesellschaften müssen lernen, was der alte Taoismus wußte: in Übereinstimmung mit den Naturkräften leben. Er sieht in der Ökobewegung, im Feminismus, in der Friedensbewegung, in der meditativen Praxis die neue, «aufsteigende Kultur» nach dem allmählichen Absterben der alten. Die wirtschaftlichen Realitäten kommen kaum in Sicht.

Im Bereich der deutschsprachigen Literatur werden meist – in durchaus polemischer Absicht – Peter Handke und Botho Strauß als Repräsentanten der Postmoderne genannt. Ihnen werden falsche Innerlichkeit, Feierlichkeit, Dichtungsanspruch, «begriffslose Erkenntnis», «Transzendenzversuche» angelastet. Seit Jahrzehnten forciert Literatur und Kunst ihre kritische Abbildfunktion (Mimesis) und ihre Vorzeigefunktion (Gesellschaftskritik). In der Tat gewinnt seit einiger Zeit ein weniger absichtsvolles Erzählen Raum, ein phantasievolles, lustvolles, auch meditatives Erzählen. Es gibt immer mehr Autoren im deutschen Sprachbereich, die nicht mehr auf den mimetischen und gesellschaftskritischen Nenner der einstigen «Gruppe 47» und ihrer Fortsetzungskritiker gehen. Warum soll man einen Autor angreifen, der einfach gut, d. h. einfallreich, lustvoll, spannend, genau im Wortgebrauch und Satzbau, erzählt? Warum muß man Patrick Süßkinds Roman «Das Parfum» (1985) und seine Erzählung «Die Taube» (1987) so-

gleich als «gehobene Konsumliteratur» ¹² abqualifizieren? Angegriffen wird auch ein neues religiöses Interesse, das oft als Ablenkung disqualifiziert wird. In der Tat scheint sich im Bereich der Literatur, etwas diffus, ohne Bindung an eine religiöse oder gar kirchliche Obrigkeit – religiöses Interesse auszubreiten; eine im einzelnen unterschiedlich gerichtete Heilssuche. An zwei entgegengesetzten Enden entdecken Hubert Fichte und Peter Sloterdijk die Trance als heilend religiösen Vorgang. *Hubert Fichte* (geb. 1935, gestorben 1986) ging bei seiner Heilssuche sozusagen an der europäischen Aufklärung vorbei. In seinen ethnopoetischen Berichten über afroamerikanische Religionen ¹³ erzählt und beschreibt er vor- und transrationale Kontaktfindungen mit dem Göttlichen, dem Kosmischen und mit sich selbst. Aus der Gegenrichtung, von der Spitze der philosophisch-literarischen Aufklärungs-Berge steigt *Peter Sloterdijk* in postrevolutionäre Flußniederungen, um dort mit dem animalischen Magnetismus die neuen psychischen und kosmopolitischen Kräfte zu entdecken, «eine unerhörte Republik der Kräfte, eine Weltgesellschaft aus lauter Energie und kosmischem Funkenflug». ¹⁴ Hier soll ein altes, starres Aufklärungssystem überwunden werden zugunsten eines neuen, fließenden und glühenden Bewußtseins, welches zuletzt die «Hochzeit der Transparenz mit dem Geheimnis» zeitigte.

Vielleicht sollte man die Postmoderne in Beziehung zur *Romantik* setzen. Die Romantik markiert, wie immer man sie bewertet, ein Epochenbewußtsein. Sie setzte sich ab von einer harmonisierenden, auch idealistischen Klassik, deren Normenkanon nicht nur nicht forgesetzt werden konnte, sondern auch psychische, historische, dunkel skeptische, irrationale Bereiche des Bewußtseins und der Wirklichkeit ausließ. Trotz einiger Schwierigkeiten in der genaueren Definition vermag der Begriff «Postmoderne» eine Reihe von Tendenzen und Äußerungen in der zeitgenössischen Kultur- und Literaturszene zusammenfassend zu bezeichnen. Wo jedoch Postmoderne als bequeme Entlastung von den Ansprüchen der Vernunft, als billiges Einverständnis mit dem Bestehenden, als resignative Apathie, als ziellos vagierende Freiheit verstanden, beansprucht oder propagiert würde, müßte man vor ihr warnen. Bewußt bleiben sollte man sich auch des Unterschieds zwischen den Phänomenen und eines rasch, absichtsvoll, polemisch eingesetzten Begriffs.

Gefühlter Mangel – Schwierigkeiten des Erzählens

Vom jungen Friedrich Hegel stammt der Begriff des «gefühlten Mangels». Der Mangel, der das Gefühl und also ein Bewußtsein des Mangels erlaubt, macht nicht stumpf. Dieser zweite Mangel erkennt den ersten, blickt ihn an und möchte ihn überwinden. Der zweite Mangel objektiviert den ersten. Er wird dem Mangel-Leidenden zum Antrieb.

Kann «gefühlter Mangel» ein Stichwort für die zeitgenössische Literatur abgeben? In der Wirklichkeit sehen wir, daß gerade in Wohlstands-, ja Überflußgesellschaften auf neue Weisen Mangel erfahren wird: Mangel an Beziehung zu den Mitmenschen, zu sich selbst, zur Natur; Mangel an Kontakt und Kommunikation, an Nachbarschaft, an beglückenden Lebensgefühlen; Mangel an äußeren und inneren Freiräumen, Mangel an Gegenwart, an Lebensfreude, an Lust; Mangel an äußerem und innerem Frieden, Mangel an Spontaneität, Mangel an Eros, Mangel an vegetativ-sensitivem Rhythmus; Mangel an Ganzheitserfahrung, Zusammenhang, Sinn. Wer heute erzählt, erzählt diesen Mangel der einzelnen, der Geschlechter, der sozialen Gruppen. Er erzählt Bedingungen, die den Menschen festnieten, ihn mit einem Netz von Unfreiheiten und falschen Abhängigkeiten überziehen und also einsperren.

¹³ Peter Fichte, Xango. Die afroamerikanischen Religionen. Frankfurt 1976 (Bd. I); Petersilie. Die afroamerikanischen Religionen. Frankfurt 1980 (Bd. II); Lazarus oder die Waschmaschine. Kleine Einführung in die afroamerikanische Kultur. 1985.

¹⁴ Siehe dazu das Kapitel «Heilssuche» in: Romane und Erzählungen der literarischen Saison 1985.

⁸ in: Postmoderne – Strategien des Vergessens, 258f.

⁹ Ebd. 12 ff.

¹⁰ Siehe dazu: Orientierung 49 (1985), 238ff.

¹¹ Siehe dazu: Orientierung 47 (1983), 162ff.

¹² z. B. Reinhard Baumgart, a. a. O. 32ff.

Erzähler freilich sind meist sehr viel weniger theoretisch eingestellt als ihre klugen Kritiker, auch weniger eklektizistisch, weniger tendenziös. Sie sehen sich allerdings mit ziemlich unterschiedlichen Erwartungen, sogar Forderungen konfrontiert. Verlangt wird von ihnen bald *Phantasie*, bald *Geschichtlichkeit*, bald *Mythos*, bald *Vernunft*. Und anspruchsvollere Leser verlangen möglichst alles zusammen, sehen in den Polaritäten von Phantasie und Geschichtlichkeit, von hergebrachtem Mythos und aufgeklärter Vernunft die zeitgemäße epische Spannung.

Die Vernunft verlangt vom Autor nicht nur die Organisation seines Stoffes und seines Textes. Sie verlangt auch die rationalen Bauelemente samt ihrer insgesamt rationalen Tendenz und Struktur, also Beschreibung, Bericht, Dokumentation, Darstellung des Tatsächlichen, Kritik am erkennbar Falschen, Modelle des Zusammenlebens, Lösung von Konflikten, den Horizont des denkerisch Utopischen nicht ausgenommen.

Aus tieferen, dunkleren Regionen steigen die anarchischen Triebwünsche, die rebellischen Träume, kaum zu befriedigende Ansprüche aus egozentrischer Freiheit und Lust. Unter der Bühne, die das Spotlight der Vernunft erhellt, rumort der Schatten, gären die ungelebten Möglichkeiten des Menschen, turnen die Fratzen. Brecht selbst zeigte den Zwiespalt nicht nur in sich entwicklungsgeschichtlich, sondern auch synchron: auf der Bühne das rationalisierte Theater, die Belehrung für den sozialen oder doch soziablen Zuschauer; unter der Vorzeigebühne die alten anarchischen, erotischen, auch melancholisch düsteren Triebe, poetisch ausgesprochen nicht im Lehrtheater, sondern in der subjektiven Form des Gedichts.

Unsere zeitgenössische deutsche und deutschsprachige Literatur leidet nicht Mangel an Rationalität. Sie leidet eher an Konform, uniform, eng geführter Rationalität, an einer Rationalität, die moralisch ehrbar gewollt, aber im Ergebnis blaß, unergetisch wirkt. Sie leidet Mangel an sinnlicher Phantasie. Die chaotisch belebende Komponente, deren Formung der frühe Grass zeigte, erscheint in der zeitgenössischen deutschen Literatur unterentwickelt, zurückgedrängt. Unsere beträchtlich rationalisierte Literatur reicht vom mittleren Günter Grass bis zu Martin Walser, von Peter Härtling bis Christa Wolf, von Ingeborg Dréwitz bis Friederike Roth. Grass gestattet sich (verfügt über) Chaotisches nur noch als parodistisches Märchenzeit, Walser die melancholische Problematik des Alterns nur noch als ausbalanciertes Rationalitätsmuster. Unsere Literatur wird seit Jahrzehnten – das gilt auch für einen Autor wie Adolf Muschg oder Hermann Burger aus der Schweiz, nicht aber für die Österreicher Thomas Bernhard und Peter Handke – sehr viel mehr aus dem *Kopf* als aus dem *Bauch* geschrieben. Günter Grass' «Kopfgeburten» (1980) verrieten das hundertachtzig Seiten lang. Zu kurz kommt nicht nur der Bauch der Geschichte, sondern auch der Bauch der Geschichten. Mit Neid blicken wir auf südamerikanische Autoren, die Bauch und Kopf zusammenbringen. Das reicht von Pablo Neruda bis Gabriel García Márquez, von Carlos Fuentes bis Mario Vargas Llosa und gilt auch für die Autorin des «Geisterhaus»-Romans, Isabel Allende.

Über Phantasie, Geschichtlichkeit, Mythos und Vernunft

Man kann eine Phantasie des Kopfes und eine Phantasie des Bauches unterscheiden. Die ursprüngliche *Phantasie* ist eine vorrationale, auch transrationale Erkenntnisart. Als mythen-schaffende und also sinndeutende Phantasie verarbeitet sie den Schrecken, den Schmerz, die Enttäuschung. Als kombinatorische Phantasie arbeitet sie mit Bildern, Erinnerungen, Vorstellungen, die sie frei, aber nicht willkürlich so zusammensetzt, daß Sinn entsteht. Die elementare Phantasie hat Zugang zur «soursrealität» und zur «surrealität», zu tieferen und höheren Schichten des Bewußtseins. Sie steht in Verbindung mit dem Traumbewußtsein, erfährt schmerzlich und lustvoll die Dimension des Traums. Die Phantasie ist nicht eine mindere, sondern

eine andere Kraft des Bewußtseins, eine andere Potenz im Umgang mit Wirklichkeit, offen zu Traum und Mythos.

Die Phantasie hat in der neueren Literatur eigene Gattungen begründet, die *Fantasy*-Literatur und die *Science-fiction*-Literatur. Die Fantasy-Autoren (am bekanntesten wurde der Engländer John R. Tolkien, auch Michael Ende mit seiner «Unendlichen Geschichte») erfinden eine außergeschichtliche Gegenwart unter Verwendung von Märchenmotiven, Sagen, legendenhaften Elementen. Sie entwickeln außergeschichtliche, mehr rückwärtsgewandte Heils- und Erlösungsgeschichten ohne die lästige Auseinandersetzung mit der dissonant sperrigen Gegenwart. In entgegengesetzter Richtung entwickeln die Science-fiction-Autoren ihre Vorstellung von technischen und sozialen Konflikten, Potenzen, Lösungsstrategien des Menschen. Erkenntnisse der Wissenschaft und Technik werden frei kombinatorisch eingesetzt zur Lösung von Konfliktpotential. Die Nähe zu geschichtlich erkennbarer oder vorstellbarer Wirklichkeit wird meist gesucht. Eine Verbindung historischer Wirklichkeit, aufklärerischer Potenz und realitätsbezogener Science-fiction sucht sehr bewußt Carl Amery.¹⁵ Fantasy-Literatur artikuliert mehr die privat-individuellen Ängste und Hoffnungen der Menschen, Science-fiction-Literatur mehr die sozialen und kollektiven.

Nicht nur in der Fantasy- und Science-fiction-Literatur steckt mythisierendes Denken. Zum Fächer der Postmoderne gehört das neue Interesse am *Mythos*. Das mythische Denken, so stellte schon Ernst Cassirer fest,¹⁶ entwickelt die Logik der Verknüpfung durch Bilder. Das neuzeitliche, wissenschaftliche Denken hingegen entwickelt die Analyse dessen, was verknüpft ist. Das wissenschaftliche Denken reduziert komplexe Dinge durch analytische Eingriffe auf quantifizierbare Elemente. Das mythische Denken fügt konkrete und komplexe Dinge so zusammen, daß im Ganzen Bedeutung und Sinn entsteht. Basis der Plausibilität für den Mythos ist die Offenbarung, der göttliche Horizont, die zu kosmischer Ganzheit versammelte, ja strukturierte Welt. Der Streit um den Mythos ist so alt wie die Aufklärung. Einwände gegen das Programm der radikalen Entmythologisierung machte die Jung'sche Psychologie, ein Teil der Theologie, vor allem die Literatur selbst.

Der *Begriff des Mythos* gehört zu den schillerndsten. Wir verstehen unter Mythos eine konstruktive Form von Weltbewältigung, nicht einen geheimen Draht zum Wesen der Dinge. Sie entspringen der Bewältigung des Schreckens, dem Bedürfnis nach Erklärung von empirischen Einzelheiten, dem Verlangen nach Zusammenhang, Deutung, Sinn. Die Mythen erzählen Geschichten, welche den Zusammenhang der großen Welt mit der eigenen, kleinen Existenz verständlich machen. Man kann Schöpfungsmythen unterscheiden, ätiologische Mythen, die den Ursprung sozialer Gemeinschaften erklären, Erlösungsmythen, Mythen der Welt(Natur)verwandlung und Welterneuerung, Mythen vom Weltuntergang und vom persönlichen Gang in die Unterwelt. Daß es magisch-animistische Mythen, falsche politische und ideologische Mythen gegeben hat, gibt, wissen wir heute. Dichtung als solche kann keine falschen Mythen produzieren, weil sie weder Herrschaft rechtfertigt noch Erfahrungen und Konflikte verschleiert. Noch Döblin und Joyce, Kafka und Beckett, auch Musil und Broch haben mythenbildend erzählt. Die Grass'sche Erzählstärke in den frühen Texten entspringt nicht nur der Sprache, sondern auch den mythisierenden Bildern. Vielleicht zerbrach Ingeborg Bachmann an der Erfahrung des Brüchigwerdens des Mythos. Wie heute entmythologisierendes und mythisierendes Erzählen zusammenkommen, ist im einzelnen sehr kompliziert, muß von Werk zu Werk, von Autor zu Autor untersucht werden. Die Aufklärung trieb den Mythos in die Krise (sehr deutlich sichtbar bei Heinrich Heine). Und doch kam auch die Aufklärung ohne Mythos nicht aus. Der von ihr ausgebildete und genährte Fortschrittsglaube ist ein folgenschwerer Mythos geworden. Die Vernunft selbst hat nicht zuletzt ihren eigenen Mythos aufgebaut. – Wir notieren heute den Verlust des die Menschen und die Welt ver-

¹⁵ vgl. Orientierung 51 (1987), 44ff. zu: Die Wallfahrer.

¹⁶ Ernst Cassirer, Die Begriffsform im mythischen Denken (1922); Das mythische Denken (1924).

bindenden Mythos in seiner antiken, biblisch-jüdischen und biblisch-christlichen Form (von außereuropäischen Mythen kann hier nicht die Rede sein). Wir praktizieren an ziemlich vorderer Stelle den Ersatzmythos der materiellen Gütergemeinschaft. Wir suchen eine individuelle Freiheit, für die der Staat den Rahmen geben soll, aber keine allgemein verbindliche gesellschaftliche Lehre. Der wahre Mythos ist legitimiert, der Ersatz-Mythos nicht. Der falsche Mythos muß entlarvt werden. Der wahre Mythos basiert auf seinhaften Erfahrungen, sucht transzendierenden Sinn. In diesem transzendierenden Sinn liegt für manche Zeitgenossen das Ärgernis des Mythos. Sie setzen dabei voraus, daß transzendierender Sinn dem Aufklärungsinnekt widerspricht, was zu beweisen wäre. Ersatzmythen und nicht wenige Alltagsmythen wuchern allerdings als bequemer Schein, als billiges Einverständnis, als Verschleierung von Mangel, Konflikt, falschem Anspruch.

Wie weit muß Erzählen auf der *Mimesis*-Linie, *Abbildebene*, dem *kritischen Vorzeigen* enner bleiben? Wie weit darf der Autor, Erzähler, transzendierende Bilder bauen, transzendie-

rende Bildsysteme entwerfen? Mir scheint, daß alle Mimesis-Literatur zu Auseinandersetzung zwingt, Erinnerung einbringt, Konflikte vorzeigt. Wo die Literatur mythisch wird, geht sie einen Schritt weiter in Richtung Versöhnung. Sie stößt durch den Konflikt hindurch. Sie entwickelt Oasen, Inseln, geschützte Plätze, die ein Ausruhen gestatten, Gegenwart vorstellen, Ahnungen von Frieden. Wenn sie die kritisch-mimetische Funktion bewahrt, muß mythisierende Literatur nicht im Widerspruch stehen zum Geist der Aufklärung. Einer der Gründe für das gegenwärtig gesteigerte Interesse am Mythos scheint seine heilende Funktion zu sein. Sie basiert auf einer Bewußtseinsarbeit besonderer Art. Der Mythos zeigt schaubare Gestalten. Er verleiht dem exemplarischen Konflikt einen transzendenten Horizont. Der geschichtlich (nicht der naturmagisch) orientierte Mythos inszeniert die Freiheit und den Protest, das Sinngefüge und die Wiederherstellung der verletzten Gerechtigkeit. Er läßt durch Erzählen den Mangel fühlen. Und er antwortet auf den durch Erzählen gefühlten Mangel versöhnlich.

Paul Konrad Kurz, Gauting bei München

Aufmerksamkeit und Sorge für die Schöpfung

Zur ökologisch reformulierten Schöpfungslehre und schöpfungsethik (I.)

Gefährdungen, die ganz plötzlich in unserem Leben auftauchen, bewirken nicht bloß panisches Erschrecken und lähmende Resignation, sondern sie können auch zu Entdeckungen dessen, worauf es wirklich ankommt, und zur Bewußtwerdung unserer vielfachen Abhängigkeit führen. «Natur», «Umwelt», «Leben» sind solche Kürzel für wiederentdeckte Selbstverständlichkeiten und bewußtgewordene Angewiesenheiten. Stör- und Unfälle wie etwa die mit den Namen Harrisburg, Seveso, Bhopal, Tschernobyl, Challenger, Basel verbundenen, die für die unmittelbar davon Betroffenen katastrophal, für die anderen jedoch mehr oder weniger glimpflich verlaufen sind, haben kollektive Risiken menschlichen Handelns sichtbar gemacht, die bislang nicht bekannt waren oder als rein hypothetisch erschienen. Das Vertrauen darauf, daß der technisch-wirtschaftliche Fortschritt mehr oder weniger automatisch auch eine Zunahme an menschlicher Lebensqualität bedeutet, ist bei vielen Menschen dem Zweifel gewichen, ob der erreichte Stand und erst recht der rasante Ausbau des Fortschritts nicht über kurz oder lang zu massiven Beeinträchtigungen des Lebens oder gar zu katastrophalen Zerstörungen führen müssen.

Betroffenheit und Skepsis genügen sich gewiß nicht selbst. Information, Sachkenntnis und die Einsicht, daß das, was politisch verantwortlich gestaltet werden kann, stets mit Abwägung und Kompromiß zu tun hat, oder anders gesagt, daß man nicht alles gleichzeitig und auf einmal haben kann, sind für die realitätsgerechte Beurteilung und das richtige Handeln unabdingbar. Gleichwohl steht es so, daß die Sorge sich nicht mit technischer Information und ungedeckten Aussichten auf künftige Instrumente menschlichen Erfindergeistes abgelten läßt. Vielmehr ist die Frage nach der Qualität der Welt, nach dem Ort des Menschen in ihr, nach den verbindlichen Zielen seines Wirkens, nach dem aufs Ganze des Lebens angemessenen Lebensstil mitgestellt.

Für diese Fragen nach der eigentlichen Qualität der Wirklichkeit und des Menschen hält der christliche Glaube das Bekenntnis bereit, Welt und Mensch seien Schöpfung Gottes. Die schockartigen kollektiven Gefährdungserfahrungen haben diesem stets bewahrten, aber auch etwas blaß gewordenen Glaubenselement einen neuen Kontext gegeben, der Theologie(n) und Kirche(n) nötigt, sich dieses Elements neu zu vergewissern und über das richtige Verhältnis zur Schöpfung nachzudenken. Nach einer Fülle von Aufsätzen und Abhandlungen¹ wurden dazu im Bereich der deutschsprachigen Theologie jüngst fast gleichzeitig vier Monographien vorgelegt. Sie sollen im folgen-

den zunächst jeweils für sich und anschließend im Vergleich miteinander vorgestellt werden.²

Verantwortung für die Geschichte

Zuerst legte *Alfons Auer* seine, durch kleinere Publikationen vorbereitete, umfangreiche Studie vor, die vor allem durch Nüchternheit und oft staunenswerte Detailkenntnis besticht. Daß ein 70jähriger sich beispielsweise so intensiv und sachkundig mit den Möglichkeiten alternativen Wirtschaftens auseinandersetzt, zeugt von einem hohen Ethos der Verständnis- und Lernbereitschaft. Die eigentlichen ethischen Überlegungen entwickelt Auer im ersten Teil seines Buchs, während dessen zweiter Teil die Relevanz des christlichen Glaubens für Grundorientierung und Motivation des menschlichen Handelns in Welt und Umwelt herausarbeiten möchte; tatsächlich stellt dieser zweite Teil eine ökologisch sensibilisierte Zusammenfassung der zeitgenössischen katholischen Schöpfungstheologie dar, wie sie in ähnlicher Form anderswo derzeit kaum zu finden sein dürfte.

Auer beginnt seine Darlegungen über die Verantwortung des einzelnen und der Gesellschaft für die Erhaltung der natürlichen Umwelt wie die anderen genannten Werke auch mit einer Beschreibung, Analyse und Übersicht über die vorfindlichen Einschätzungen der ökologischen Krise. Sie bildet die Kontrastfolie, von der die ethische Reflexion Impulse und Hinweise für ein mögliches Konzept richtigen Menschseins empfängt. Zuvor allerdings nimmt sich Auer jenes Problem vor, das die

¹ Eine umfangreiche Literaturübersicht bietet: H. Halter, Theologie, Kirchen und Umweltproblematik. Der Beitrag der Theologie zu einer ökologischen Ethik, in: J. Pfammatter/F. Furger, Hrsg., Theologische Berichte XIV. Einsiedeln 1985, S. 165-211. Für eine Typologie der umweltethischen Ansätze im Bereich der Theologie vgl.: K. Hilpert, Verantwortung für die Natur. Ansätze zu einer Umweltethik in der gegenwärtigen Theologie, in: Theologie und Philosophie 60 (1985), S. 376-399.

² Im *ersten* Teil werden besprochen: A. Auer, Umweltethik. Ein theologischer Beitrag zur ökologischen Diskussion. Düsseldorf 1985; P. Schmitz, Ist die Schöpfung noch zu retten? Umweltkrise und christliche Verantwortung. Würzburg 1985; D. Sölle, lieben und arbeiten. Eine Theologie der Schöpfung. Stuttgart 1985. In einem abschließenden *zweiten* Teil wird vorgestellt werden: J. Moltmann, Gott in der Schöpfung. Ökologische Schöpfungslehre. München 1985. Daran wird sich eine zusammenfassende und vergleichende Diskussion anschließen.

³ Einen guten Einblick in diese Debatte gibt das empfehlenswerte Bändchen: D. Birnbacher, Hrsg., Ökologie und Ethik. Reclam-Universal-Bibliothek Nr. 9983, Stuttgart 1980. Eigens hingewiesen sei auf den Beitrag des Herausgebers: Sind wir für die Natur verantwortlich? S. 103-139.

Umweltdebatte nicht bloß bei uns, sondern international, und nicht nur in der Theologie (s. dazu S. 203–208), sondern fast mehr noch in Philosophie, Rechtswissenschaft und Politik bewegt¹, die Frage nämlich nach der richtigen Bestimmung des Verhältnisses zwischen Mensch und übriger Natur. Was Auer hierzu ausführt, läuft den unter Umwelt-Engagierten bevorzugten Positionen quer und ist, wenn man einzelne Sätze ohne das im weiteren Zusammenhang Gesagte zitiert, mißverständlich, so etwa, wenn der eigenommene Standpunkt mit den Worten umschrieben wird: «Die Natur kommt zu sich selbst nur im Menschen, nur in ihm erfüllt sich ihr Sinn.» (S. 55) Man würde freilich Auer Unrecht tun, ihn solcher Sätze wegen einer linearen Fortschreibung der neuzeitlichen Anthropozentrik zu bezichtigen. Denn die dichotome Gegenüberstellung von Mensch und Natur lehnt er genauso entschieden ab wie die biozentrische Einebnung besonderer menschlicher Befugnisse; Natur ist ihm keine bloße Sache ohne Eigenwert (S. 54). Daß diese Spannung keine psycho-ökonomisch überfordernde oder gar widersprüchliche Vereinigung von Gegensätzen sein muß, beruht meines Erachtens auf der (methodologisch in den zweiten Teil ausgegliederten) theologischen Dimensionierung der Wirklichkeit, weil dann das Gegenüber von Mensch und Natur durch die Einfügung einer dritten Grundgröße relativiert wird, ohne daß die Verschiedenheit zwischen den beiden Ausgangsgrößen nivelliert wird (vgl. denn auch S. 208–237).

Erst nach dieser Abklärung der grundlegenden anthropologischen Option («Die entscheidende Anspruchswirklichkeit ist der Mensch.» S. 68) wendet sich das Buch der Wahrnehmung, Artikulation und Systematisierung der ethischen Dringlichkeiten zu. Sie werden sortiert in Einstellungen (etwa Verabschiedung der Fortschritts- und Wachstumseuphorie, Bewußtsein der Begrenztheit und Störbarkeit), in individuelle Verhaltensweisen (Ehrfurcht, Rationalität, Genügsamkeit, bewußtere Ernährung und Haushaltsführung, Reduktion des persönlichen Energiekonsums, in der Unterhaltung eines Gartens als Lernfeld u. a.) sowie in gesellschaftlich-politische Maßnahmen, die Zerstörungen der natürlichen Lebensgrundlagen vermeiden bzw. beheben helfen (Erforschung der vielfältigen ökologischen Wechselwirkungen, Prüfung der Risiken, Erschließung neuer Energie- und Nahrungsquellen, Erarbeitung von Recycling-Methoden, die gleichrangige Berücksichtigung des Guts Umwelt in der politischen Gestaltung der Rahmenbedingungen für Technik und Wirtschaft, die Beseitigung von Umweltschäden, Ressourcenschonung, Landschafts- und Stadtgestaltung, Begrenzung des Bevölkerungswachstums). Ausführlicher werden die Gewinnung von Energie durch Atomkraft (S. 105ff.) und der Versuch, Wirtschaft und Arbeitswelt neu (im Sinne von: weniger Leerlauf, weniger Ressourcenvergeudung und weniger Arbeitslosigkeit) zu ordnen (S. 136ff.), in zwei speziellen Kapiteln erörtert.

Auer ist ein wohlthuend sachliches Buch gelungen, und das nicht bloß in der zuversichtlichen Gesamtstimmungslage, sondern auch bei den hart umstrittenen Themen, denen er nicht ausweicht, bei denen er aber auch nicht die Argumente ausfiltert, die die Plausibilität des eigenen Standpunkts beeinträchtigen würden. Von apokalyptischer Endzeitstimmung und Technikfeindlichkeit ist er ebenso weit entfernt wie von blauäugiger Verharmlosung der Risiken und gefährlichen Entwicklungen. Auch der zweite, theologische Teil des Buchs überzeugt in sich. Er bietet eine systematisch geordnete Darstellung des biblischen (einschließlich des weniger bekannten neutestamentlichen) Schöpfungsdenkens auf dem neuesten Stand; ihr schließt sich die Ausfaltung der dreifachen Bedeutung des Glaubens für die Grundorientierung des Handelns als Beauftragung, als Zusage absoluter Zukunft und als Warnung an, die schöpfungsmäßigen Grenzen zu überschreiten. Diese Grundorientierung ist etwa mit folgenden Sätzen ausgesprochen: «Darin besteht die Würde des Menschen, daß Gott ihm die Verantwortung für die Geschichte voll überträgt. Aber der Glaube an die Schöpfung versichert dem Menschen, daß er sich nicht täuscht, wenn

er Vertrauen hat, und daß es ein Sinnzentrum aller Wirklichkeit gibt, von dem her alles Sein und Leben mit ihrer Existenz zugleich auch ihren Sinn und Wert empfangen. Die geschichtliche Auffindung und Durchsetzung dieses Sinns steht allein bei der engagierten Vernunft und der engagierten Liebe der Menschen.» (S. 290f.) – Fragen wird man allenfalls dahingehend vortragen können, ob die beiden Teile des Buchs nicht enger aufeinander bezogen oder in einem nachfolgenden dritten Teil stärker miteinander verknüpft werden sollten (die Vorbemerkung S. 190ff. und die Schlußüberlegung S. 297ff. bedenken dieses Problem ausdrücklich und erläutern den methodologischen Hintergrund).

Ökologischer Imperativ

Verglichen mit dem Entwurf Auers ist die innere Struktur des Werks von *Philipp Schmitz* erheblich lockerer: Dessen Kapitel haben zwar gemeinsame Grundideen, aber sie bilden auch abgesehen vom übrigen sinnvolle und in sich stehende Einheiten. In einer breitangelegten Übersicht werden zu Anfang die vorfindbaren Positionen bezüglich der Erfahrungen der Umweltkrise, der ethischen Optionen und der politischen Strategien präsentiert und typisiert. Als neues Paradigma – das meint in Anlehnung an Th. Kuhn der den sittlichen Urteilen vorausliegende Gesamtentwurf einer humanen Wirklichkeit (vgl. S. 55 und S. 266) –, das durch die Krisenerfahrung (wieder) aufgedeckt wurde und zur Entwicklung einer moralischen Kultur der Erhaltung der natürlichen Umwelt hindrängt, sieht Schmitz das Leben; es löse die bisherigen Leitideen Fortschritt und Wachstum nicht einfach ab, korrigiere sie aber wohl. Die Erhebung und Entfaltung der Implikationen, die in dieser Grundorientierung mitten in einer Epoche ausgeprägter Technik-Begeisterung und einer weitgehend mechanistischen Praxis gegenüber der Natur enthalten sind, ergibt folgende Zentralanliegen der ökologischen Ethik:

- ▷ Berücksichtigung der naturalen Voraussetzungen des Lebens bei allem menschlichen Schaffen (Natur als erschöpfbare Größe),
- ▷ Verpflichtung jeder Generation, der Menschheit das Überleben zu ermöglichen (Menschheit als Einheit),
- ▷ Ausrichtung des Lebensstils am Mitleben mit allen Lebewesen (Begrenzung der eigenen Lebensentfaltung) (vgl. S. 57f.).

Zu einer argumentationsfähigen ethischen Methodologie lassen sich diese Grundanliegen aber erst durch eine kritisch-rezipierende Auseinandersetzung mit den zeitgenössischen ethischen Ansätzen verarbeiten. Deshalb stellt Schmitz diese zeitgenössischen ethischen Ansätze skizzenhaft vor, soweit sie das Anliegen der Naturerhaltung aufgreifen, angefangen von der rationalen Vernunftethik über den Utilitarismus und den Theorien, die die Gesamtheit der Natur als dem dem Menschen immer schon vorgegebenen Kontext oder deren innere Teleologie als Verbindlichkeitsrahmen vorstellen oder Eigenrechte der Natur beanspruchen, bis hin zu den Entwürfen, die zur planetarischen Solidarität mit allen Lebewesen, die unter irgendwelchen Defiziten leiden, verpflichtet möchten. In Auseinandersetzung mit diesen Theorien anhand der genannten Grundanliegen gewinnt Schmitz die Schritte für sein eigenes ethisches Argumentieren, nämlich:

- ▷ Registrierung der Schädigung der Lebensgrundlagen und die Analyse der Gründe,
- ▷ bewußte Entscheidung für den Grundwert Leben,
- ▷ wechselseitiger Austausch mit der Gemeinschaft, in der man lebt,
- ▷ die begründete Abwägung der Güter,
- ▷ das dem Universalisierungstest unterzogene sittliche Urteil. Die beiden letzten Schritte faßt Schmitz mit *Hans Jonas* im ökologischen Imperativ zusammen: «Lebe so, daß die Folgen dieses Lebens die Möglichkeiten des Lebens für die jetzt lebende Generation wie auch für die künftigen Generationen weder zerstören noch gefährden noch mindern.» (S. 91)

Die erarbeiteten methodologischen Schritte werden im speziellen Teil des Buches an den Problemkreisen Energie, Armut/Überbevölkerung, Tierversuche, Schadstoffe, Überlastung von Lebensräumen inhaltlich durchgeführt und jeweils in einer problemspezifischen Formulierung des ökologischen Imperativs zusammengefaßt (S. 188, 205, 222, 244, 255).

Zwischen die Herleitung der Methodologie und deren problembezogener Durchführung ist die ausdrückliche theologische Reflexion eingefügt. Das Vorwort weist ihr die Aufgabe zu, «die Aufgeschlossenheit der überlieferten christlichen Ethik für die Fragen der Umwelt und des Lebens zu testen». Schmitz schließt sich der Sakramentalitätsthese an, wie sie beispielsweise von Teilhard entwickelt wurde und jüngstens etwa durch G. Greshake eine systematische Ausfaltung erfahren hat⁴; sie deutet Welt und Mensch in ihrer Sinnhaftigkeit als sakramentales Zeichen der liebenden Zuwendung Gottes an die Geschöpfe.

Worin sieht nun Schmitz die ethische Bedeutung der Schöpfungstheologie (vgl. S. 106–109 und S. 180f. in teilweiser Übereinstimmung), die ja ihrerseits in einiger Ausführlichkeit biblisch erhoben und zu einer Reihe systematischer Ansätze in Beziehung gesetzt wird? Offensichtlich nicht in einem Mehr an Sachwissen und Sachverstand, wohl aber in der Einsicht, daß die Umweltkrise nicht die Qualität eines ungewollten Geschicks, sondern die einer bewußten Tat hat, deren Kern die «Ignorierung einer von Gott her vorgegebenen Solidarität alles Geschaffenen» (S. 109) ist. Von dieser Einsicht abgesehen, ermutigt und ermächtigt der Schöpfungsglauben auch zur Übernahme von Verantwortung und zur Selbstbeschränkung: Zum einen darf der Glaubende damit rechnen, daß die Solidarität mit den anderen Menschen und darüber hinaus mit allem Geschaffenen schon in der Schöpfung selbst eine Grundlage hat, und er deshalb immer auf etwas trifft, was seinem Suchen und Mühen um Solidarität entgegenkommt; zum andern darf er in Jesus die Zuversicht haben, daß Gott weder ihn selbst noch die Welt dem endgültigen Nichts preisgibt. Und schließlich vermag nur das Verständnis der Welt als Schöpfung Gottes Gewähr dafür geben, daß die Natur nicht auf ihre Tatsächlichkeit reduziert wird (unter Absehung ihrer Sinnhaftigkeit) und der Mensch sich zu rücksichtsloser Ausbeutung befugt fühlt.

Aus der Perspektive der Benachteiligten

Noch stärker als bei Schmitz, der amerikanische Literatur gleichermaßen heranzieht wie deutschsprachige, wird bei Dorothee Sölle der lebensweltliche Kontext der USA greifbar; daß dies auffällt, liegt nicht zuletzt an der Gattung, in der Sölle schreibt: Sie hält sich als betroffenes und denkendes Subjekt nicht draußen, scheut sich nicht, Erzählerisches und Autobiographisches zu verwenden, spricht existentiell und engagiert. Der Grundgedanke, der ihrem Buch seine inhaltliche Mitte und sein theologisches Profil gibt, ist, daß Gott die Welt schafft, weil er sich einsam fühlt (vgl. etwa S. 27–36). Als zentraler Gehalt von «Schöpfung» erscheint die Liebe: «Warum hat die abendländische Theologie eine Lehre von der *creatio ex nihilo* entwickelt, aber nie eine *creatio ex amore* gedacht?! Wenn Gott nicht aus Liebe die Welt erschaffen hat, dann bleibt jeder Begriff von Schöpfung sinnlos und leer.» (S. 29)

Dieser Gedanke steht in kritischer Spannung zu der starken Betonung des Ganz-anders-Seins Gottes gegenüber seiner Schöpfung, wie sie besonders in der Dialektischen Theologie, in abgeschwächter Form aber auch weit darüber hinaus, üblich war. «Absolutheit», «Transzendenz» und «Allmacht», mit denen die Schöpfungs- und die Gotteslehre diese Andersheit auf den Begriff brachten, machen Sölle zufolge die Unabhängigkeit zum eigentlich Göttlichen, die «Beziehungslosigkeit zum Signum von Gottes Größe und Herrlichkeit» (S. 27). In der Logik solcher Theologie wurde die Natur zum Gott-losen Ort, zu einem Konglomerat purer Fakten und Sachen, zum benutzba-

⁴ G. Greshake, Gott in allen Dingen finden. Schöpfung und Gotteserfahrung. Freiburg u. a. 1986.

ren Gegenstand. Der Mensch aber verstand seine Gottebenbildlichkeit als Beauftragung zur Herrschaft, ja zur Unterwerfung und Unterdrückung und verlor dabei «das Bewußtsein für das, was wir mit den nichtmenschlichen Lebewesen gemeinsam haben» (S. 35): die fundamentale Angewiesenheit auf Luft, Wasser, Licht und Nahrung, die Verletzlichkeit und Sterblichkeit. Ergebnis sind die vielfachen Gestalten der Entfremdung, die wir in unserer Wirklichkeit feststellen. Ihre Eigenart besteht darin, daß sie uns Erzeugnisse von Menschen und Institutionen als fremde, einengende und verfügende Zwänge erfahren lassen. Sölle beschreibt solche Entfremdungserfahrungen in den menschlichen Grundvollzügen Arbeiten und Lieben. Beide sieht sie einer fortgeschrittenen Reduktionstendenz zur austauschbaren Ware ausgesetzt und damit ihrer schöpfungsmäßigen Würde enteignet. Was sie anklagt, sei durch zwei Zitate angedeutet: «In unserer (= der vorherrschenden) Sicht ist nur das, wofür wir bezahlt werden, etwas wert. Gute Arbeit ist gutbezahlte Arbeit; schlechte ist schlechtbezahlte, und unbezahlte Arbeit, wie die der Frauen im Haus, ist überhaupt keine.» (S. 83) Persönliche Wünsche und Empfindungen erscheinen eher als Störfaktoren denn als bestimmende oder auch bloß berücksichtigungsfähige Größen. – «Das Ziel sexueller Wünsche verlagert sich von einer konkreten, unverwechselbaren Person auf ihre körperlichen Reize oder ihre modische Verpackung. Aus der Person wird ein Objekt, eine sexuelle Ware, die man wie jede andere Ware besitzen oder kaufen kann. Gekauft oder besessen wird abstrakte Sexualität – ein bloßes *Sex-Objekt*. Anonymer Sex, durch den Menschen ihre erotischen Bedürfnisse mit beliebigen Partnern umschweiflos befriedigen, oder der *sportliche* Sex des guttrainierten Sexualathleten sind kümmerformen der Sexualität; sinnliche Erregung ist getrennt von Gefühl und Erwartung, Sexualität von menschlicher Verbundenheit, Liebe von Erkenntnis.» (S. 155f.)

Daß das autark-herrschaftliche Verständnis von Gott und Mensch auch ein biblisches Fundament hat, bestreitet Sölle nicht; doch stellt sie dessen wirkungsgeschichtliche «Monopolisierung» als eine folgenreiche Vereinseitigung dar, die die ebenfalls in der Bibel vorhandene und keineswegs marginale Überzeugung von Gottes Gegenwart in der Welt ausgeblendet bzw. neutralisiert habe; verantwortlich dafür seien historische Frontstellungen und die patriarchalischen Verhältnisse, mit denen es der jüdisch-christliche Glaube in seiner Geschichte zu tun bekam. Weiterbestanden habe das Einheitsdenken nur in der Mystik. Den verschütteten Strom wiederzuentdecken, diese Sicht sich anzueignen und neu sagbar zu machen, hält Sölle für eine der wichtigsten Aufgaben heutiger Theologie. Besonders viel gelernt werden könne dabei von jenen Menschengruppen, die von den eigenen unterdrückerischen Traditionen verletzt wurden, viel auch von den Kulturen, die bislang als primitiv oder unterentwickelt galten.

«Schöpfung» wird in dieser Sicht demgemäß weder als Anfangs- noch als Verfügungsaussage, sondern als Beziehungsaussage entfaltet. Gott erscheint als der Beziehungs-Bedürftige, der jeden Menschen braucht und will, als der leidenschaftlich Liebende, ja als ein sinnlicher Gott und natürlich auch als einer, der leiden und mitleiden kann. An die Stelle der Struktur «Herrschaft» im Verhältnis zwischen Gott und seiner Schöpfung und zwischen Mensch und Natur tritt die Struktur «Mitschöpfung». Bezüglich des Menschen bedeutet das: «Die schöpferische Kraft besteht in der Fähigkeit, für einen anderen Menschen oder für eine Gemeinschaft die Welt zu erneuern. Als Mit-Schöpfer versuchen wir, das Haus des Lebens aus den Ruinen, in denen wir heute hausen, wieder aufzubauen. Eine Voraussetzung für den Gedanken der schöpferischen Mitwirkung ist die Einsicht, daß die ursprüngliche Schöpfung unvollendet ist. Die Schöpfung geht weiter, sie ist ein sich fortsetzender Prozeß.» (S. 55) Arbeiten wird folglich zur Mitschöpfung einer gelingenden und gerechteren Welt; ihre theologischen Sinnmomente werden als Selbstausdruck, als Ratifizierung der sozialen Beziehunghaftigkeit und als Verwandlung der Natur

in «Heimat» näher entfaltet. Und Lieben erscheint als die Weise, «wie wir an der das Selbst transzendierenden schöpferischen Kraft des Lebens teilhaben» (S. 174), was Sölle vierfach als ekstatische Erfahrung der Einheit der Welt, als Vertrauen, als Ganzheit und als Solidarität beschreibt. (Wer heute als Theologe glaubwürdig über Sexualethos sprechen möchte, sollte diese Kapitel nicht überschlagen.)

Überall in diesem Buch werden Benachteiligte ins Gedächtnis zurückgeholt, konkrete Instrumentalisierungen, Ausgrenzungen und Partialisierungen angeprangert. Widerspruch weckt allerdings weniger diese Schonungslosigkeit als die nur scheinbare Eindeutigkeit mancher Diagnose und die alle realen Schwierigkeiten einfach überspringende Aperçuhaftigkeit mancher Lösungsvorschläge. Sensibilität, Protest, Mitgefühl, Engagement sind unersetzlich für gutes Handeln, aber sie reichen nicht aus für dessen Richtigkeit. Die Stärke des Buchs sehe ich einer-

seits im Sich-einfühlen-Können in die, die in irgendeiner Weise «unten» stehen, und andererseits in der spirituellen Kraft, mit der es abstrakten theologischen Gedanken realen Kontext und vitale Betroffenheit verschafft und eine Ahnung davon entstehen läßt, wie es sein könnte und wie es gut wäre. Möglicherweise haben diese Stärken wirklich etwas damit zu tun, daß das Subjekt, das hier Theologie treibt, eine Frau ist, worauf die Autorin immer wieder hinweist. Der Zweifel, der sich bei der Lektüre dieser Hinweise bisweilen aufdrängt, betrifft weniger die Berechtigung der feministischen Perspektive als vielmehr die «saubere» Zweiteilung, so als könne man Gegen- und Wechselseitigkeit einfach und einschränkungslos mit Mütterlichkeit gleichsetzen, während autoritäres Machtgebaren, Idealisierung von Unabhängigkeit und absoluter Freiheit als Ausdruck von Männlichkeit zu verbuchen seien. (Zweiter, abschließender Teil folgt.) *Konrad Hilpert, Freiburg/Br.*

Katholiken in Dänemark – Ghetto oder Inkulturation?

Eine persönliche Überlegung

Welchen Sinn hat es, eine Kirche für 28000 Gläubige (=0,6 Prozent der Bevölkerung) aufrechtzuerhalten, zumal wenn man bedenkt, daß sich diese Zahl über ein halbes Jahrhundert hindurch kaum geändert hat? Und dazu in diesem ökumenischen Zeitalter, in dem Mission unter Gläubigen anderer Kirchgemeinden nicht erwünscht ist? Wäre es nicht besser, sich der lutherischen «Volkskirche» anzuschließen und mit anderen Christen in voller Gemeinschaft zu leben?

Katholiken aus anderen Ländern fragen uns nicht selten, warum viele von uns eigentlich zur katholischen Kirche übergetreten sind, angesichts der Tatsache, daß wir in vieler Hinsicht nur eine unscheinbare Minderheit in Dänemark ausmachen. Warum haben wir eine Kirche (die lutherische), die in einem gewissen Grade in Dänemark verwurzelt ist, verlassen, um uns einer verschwindend kleinen Minderheit anzuschließen? Andererseits werden wir von anderen Gruppen ausländischer Katholiken wegen unserer Treue zur Kirche, unseres Ausharrens in der Diaspora und unseres relativ hohen Kirchenbesuchs sehr gelobt.

So einfach liegen die Dinge jedoch nicht. Es geht nicht darum, ob wir Katholiken uns kirchlich anpassen müssen oder uns ins Ghetto zurückziehen sollen oder müssen, um als «Lokalkirche» innerhalb der katholischen Kirche überleben zu können. Deshalb lohnt es sich, daß wir uns ernsthaft die Frage stellen: Warum sind wir hier? Was ist unsere Aufgabe? Haben wir in Anbetracht der derzeitigen respektvollen Haltung der Kirchen zueinander der lutherischen Kirche etwas anzubieten?

Staat und Kirche in Dänemark

Im Jahre 1849 wurde in Dänemark eine freie Verfassung – das dänische Grundgesetz (Grundlov) – eingeführt. Seitdem herrscht Religionsfreiheit. Die evangelisch-lutherische Kirche ist aber nach wie vor die Nationalkirche Dänemarks und wird als solche vom Staat unterstützt, nur heißt sie jetzt «folkekirk» (Kirche des Volkes). Das Parlament ist oberster Gesetzgeber für die Kirche, die Bischöfe und Pfarrer werden vom Kirchenminister ernannt, wenn auch die Gemeinden bei der Wahl des Ortsbischofs und -pfarrers ein großes Mitbestimmungsrecht besitzen. Die lutherische Kirche wird durch Kirchen- und Staatssteuer finanziert. Alle Mitglieder bezahlen diese Kirchensteuer, die im Durchschnitt bis 2% des steuerpflichtigen Einkommens ausmacht.

Wegen der engen Verbindung zwischen Kirche und Staat ist der evangelische Pfarrer gleichzeitig auch Landesbeamter. Der Taufschein gilt als Geburtsschein, Eheschließungen in der Kirche gelten auch vor dem Staat.

In dieser «Volkskirche» gibt es verschiedene Richtungen und Gruppierungen. Die beiden Hauptgruppen stammen aus dem

letzten Jahrhundert, einmal die «Innere Mission», eine Art Pietismus (die also nichts mit der Inneren Mission in Deutschland zu tun hat), und dann die Grundtvigsche Richtung, die auf den dänischen Theologen, Schriftsteller und Dichter Grundtvig (1783–1872) zurückgeht. Die Grundtvigianer haben ein positives Verhältnis zur Welt, weil sie Eigentum Gottes ist, und legen gleichzeitig Wert auf die Geschichte des dänischen Volkes. Für die meisten gibt es jedoch keine richtige Verbindung zwischen dem Leben in der Welt und dem Glauben. Der Glaube ist für sie mehr die Zusage der Sündenvergebung von seiten Gottes als der Weg in ein gnadenerfülltes Leben in der Welt. Außerdem gibt es auch Grundtvigianer von mehr existentialistischer Prägung.

Es sind gewöhnlich jüngere Christen und Pastoren, die sich vom Weltkirchenrat in Genf inspirieren lassen und ökumenisch eingestellt sind. Die Hauptschwierigkeit besteht darin, daß niemand im Namen der «Volkskirche» sprechen kann. Daher gibt es keine offiziellen Verbindungsorgane zwischen der «Volkskirche» und anderen Kirchen in Dänemark, und unsere dänischen Kirchentage werden «privat» von einzelnen Personen und einzelnen Gruppen innerhalb und außerhalb der «Volkskirche» getragen. Die «Volkskirche» ist heutzutage höchstens eine kirchenpolitische Rahmeninstitution¹ zur Förderung der evangelisch-lutherischen Bewegungen.

Die katholische Kirche in Dänemark ist seit Einführung des Grundgesetzes eine «Freikirche», die sich durch eigene Einkünfte unterhalten muß. Allerdings sind auch die katholischen Pfarrer Landesbeamte. Katholische Tauf- und Trauscheine haben ebenfalls bürgerliche Geltung.

Die Zahl der Katholiken setzt sich zusammen aus dänischen Konvertiten, Einwanderern und – in letzter Zeit vor allem – aus Flüchtlingen, besonders aus Polen, Vietnam und Südamerika. Einige Katholiken gehören älteren katholischen Familien an, aber im allgemeinen bleiben die Familien wegen der großen Zahl derer, die aus der Kirche hinausgleiten, nur wenige Generationen hindurch katholisch.

Als «Ortskirche» haben wir Katholiken hier in Dänemark die Aufgabe, füreinander und für die vielen katholischen Einwanderer und Flüchtlinge «Kirche» zu sein, um ihnen so eine neue Heimat anbieten zu können. Das ist allerdings gar nicht so leicht. Gewiß gehören sie alle zur katholischen Kirche, es begegnen sich hier jedoch sehr verschiedene Traditionen, die sich

¹ Die Beziehungen zum Weltrat der Kirchen und zum Lutherischen Weltbund werden über den «Zwischenkirchlichen Rat der dänischen Volkskirche» bzw. das «Dänische Nationalkomitee des Lutherischen Weltbundes» aufrechterhalten, doch haben diese Organe keinen offiziellen Status und müssen letztlich als «private» Einrichtungen gelten. Vgl. Artikel Dänemark I, in: Theologische Realenzyklopädie, Berlin 1981, S. 300–317, hier 309.

nur schwer miteinander vereinbaren lassen. Diese Spannungen sind aber nicht die einzigen. Innerhalb der verschiedenen Einwanderergruppen unterscheidet sich die jüngere Generation, die die Sprache schnell erlernt und in der Schule der dänischen Kultur begegnet, von der älteren.

Es wäre schön, wenn die «einheimischen» Katholiken den «Zugereisten» dabei helfen könnten, sich auf eine wahrhaft christliche Weise zu integrieren; leider stehen aber viele «Einheimische» in Wirklichkeit dem gesamten Kulturleben in Dänemark fremd gegenüber. Daher sind die meisten Gemeinden von dieser Problematik überfordert; sie haben weder den Mut noch die Kraft, die eigentliche Aufgabe, die uns gestellt ist, Evangelisation und Inkulturation, zu bewältigen.

Ohne Ökumene kein Weg in die Zukunft

Recht besehen vermögen wir es auch gar nicht alleine; es besteht für uns im Grunde nur die Möglichkeit, die Evangelisation zusammen mit den Lutheranern in Angriff zu nehmen. Darum ist die ökumenische Arbeit – gemeinsam beten und arbeiten – so außerordentlich wichtig.

Man könnte uns allerdings vorwerfen, die ökumenische Arbeit liege uns nur deshalb am Herzen, weil wir selbst zu wenige sind. Zu Unrecht, denn die Ökumene besitzt für uns durchaus ihren Eigenwert, aber unsere geringe Zahl verstärkt ohne Zweifel bei etlichen Katholiken die Motivation für die ökumenische Arbeit. Die meisten Katholiken hierzulande zeigen dafür allerdings nur geringes Interesse. Von daher ergibt es sich von selbst, daß unsere «Ökumeniker» eine doppelte Aufgabe haben: das ökumenische Gespräch sowohl mit den Lutheranern als auch mit den eigenen Glaubensgenossen zu fördern.

Meines Erachtens gibt es – wie oben erwähnt – für die katholische Kirche in Dänemark keinen Weg in die Zukunft ohne Dialog und engere Zusammenarbeit mit der lutherischen Kirche. Diese Zusammenarbeit hat auch schon ihren Anfang genommen. Die Kirche ist seit Jahren Mitglied des «Ökumenischen Rates in Dänemark». Eine Katholikin, Dr. phil. *Eva Nordentoft*, ist Vorsitzende des «Ökumenischen Zentrums Aarhus», und ein Katholik, der Verfasser dieses Artikels, repräsentiert den «Kirchendienst Dänemarks» im Ökumenischen Rat. Hier in Aarhus sind wir auch Mitglied des «Rates der Gemeinden in Aarhus», eines Rates, der ökumenische Gottesdienste und kleine Tagungen veranstaltet. Hat also in diesen und durch diese Gremien der Dialog bereits begonnen, so muß er doch noch sehr erweitert werden.

Wenn einer sagt, was viele denken

Im August 1986 enzog die Kongregation für Glaubensfragen unter der Leitung von Kardinal Ratzinger dem amerikanischen Theologen Charles Curran die Lehrerlaubnis. Sorgte der Fall schon in den USA für Schlagzeilen, so erregte er auch bei uns großes Aufsehen; denn Curran ist

nach Küng und Pfürtner ein weiterer Theologe, der wegen seiner von der kirchlichen Lehre abweichenden Auffassung seinen Lehrstuhl verlor.

Vorausgegangen waren lange Auseinandersetzungen über Fragen der Sexualethik, die Lehramt und den Moraltheologen seit geraumer Zeit strittig sind. Dazu gehören so heikle Themen wie Empfängnisverhütung und Schwangerschaftsabbruch, Homosexualität, aber auch die gegenwärtig vieldiskutierte künstliche Befruchtung sowie die Frage der Unauflöslichkeit der Ehe.

Charles Curran:
Sexualität und Ethik
230 Seiten, gebunden
mit Schutzumschlag
Fr. 31.30

athenäum

Um dies zu erreichen, ist es unumgänglich, daß wir uns einerseits tiefer auf die besonderen Reichtümer unserer Kirche besinnen, damit uns klar wird, wer wir eigentlich sind und was wir den anderen anbieten können – andererseits müssen wir dafür sensibel werden, was wir von ihnen lernen können.

Verglichen mit der lutherischen Kirche in Dänemark haben wir eine reiche Liturgie und die damit verbundene Theologie, die wir unseren Schwestern und Brüdern erschließen können. Wir dürfen auch auf unsere vielfältige Gebetstradition hinweisen (Exerziten, Meditation, Klosterleben), und das geschieht auch schon seit einigen Jahren. Endlich könnte auch unsere Ekklesiologie von nicht geringer Bedeutung sein. Ich betrachte es indessen als sehr wichtig, daß wir Katholiken in Dänemark einsehen, wie die eigentliche, an uns gestellte Forderung heutzutage weit über irgendwelche Dialogthemen hinausgeht. Uns ist aufgegeben, Zeugnis dafür abzulegen, daß die Kirche Gottes an der Spaltung leidet, und daß wir uns verantwortlich zeigen für die Glaubensspaltung und für die Wiederherstellung der Einheit. Mit anderen Worten bedeutet unsere Präsenz hier in Dänemark eine Art Herausforderung für die Mehrheitskirche im Lande, aber auch für unsere gesamte katholische Kirche. Ob es uns gelingt, in diesem doppelten Sinn herausfordernd präsent zu sein, ist eine andere Frage ...

Nun bin ich nicht dafür zuständig zu wissen, was die Lutheraner uns erschließen können oder wollen, aber ich meine, daß die lutherische Kirche ihre besondere Stärke auf folgenden drei Gebieten hat: in ihrem Verständnis von der Bibel als dem Wort Gottes an uns; in ihrer Einsicht, daß die Gnade ein Geschenk Gottes und daß Gott unverfügbar ist; in ihrer wenig hierarchischen Auffassung von der Struktur der Kirche. Dieser dritte Punkt könnte uns helfen, den Dialog innerhalb der Kirche zu fördern.

Wenn der Wunsch nach Dialog und gegenseitigem Verständnis unter den Christen beider Konfessionen wirklich wächst, wäre z. B. die Lima-Erklärung ein guter Ausgangspunkt für Gespräche. Gemeinsam könnten wir dann anfangen, Christus zu verkündigen. Aber damit wird dann ja auch die ganze Frage von gemeinsamer Eucharistie und Interkommunion mit einbezogen, da die Eucharistiefeier auf vielfache Weise die vornehmste gemeinsame Christus-Verkündigung ist – oder es werden sollte.

Inkulturation auf Gegenseitigkeit

Wenn Gott will, werden alle diese Initiativen den Weg zu einer gemeinsamen Anerkennung und Zusammenarbeit bereiten. Aber eine tiefere Einheit ist damit noch nicht erreicht. Ohne eine Inkulturation werden die beiden Kirchen nicht die eigentliche Einheit verkündigen.

Was heißt Inkulturation? Wenn Inkulturation als die gegenseitige Öffnung zweier Kulturen oder Kulturtraditionen aufgefaßt werden kann², dann trifft dies genau unser Problem. Denn im gegenwärtigen Dialog sind die theologischen Fragestellungen nicht die wichtigsten.

Die großen Kommissionsarbeiten der lutherisch-katholischen Kommission³ haben deutlich gemacht, daß viele Theologen beider Seiten sich in Wirklichkeit über die großen Themen einig sind. Wenn dem aber so ist, warum sind dann keine stärkeren

² Vgl. Oluf Bohn, *The mission of the Local Church and the Inculturation of the Gospel*, in: Joseph Lange, Mary Motte (Hrsg.), *Mission in Dialogue*. Orbis Books, Maryknoll, New York 1982, S. 490: In «post Christian» Western Europe inculturation is, on the one hand, the process by which the local church renews itself by a deliberate return to the liberating and reconciling particularity of Christ. On the other hand, the same local church has to learn to face the new experiences and/or changes made in the culture where it is placed, with such a loving respect that the experiences and changes, without losing their cultural and historical identity, may open their own particularity to the particularity of Christ.

³ Vgl. *Gemeinsame römisch-katholische/evangelisch-lutherische Kommission* (Hrsg.), *Das Herrenmahl*. Paderborn und Frankfurt 1983. Dieselbe: *Das geistliche Amt in der Kirche*. Paderborn und Frankfurt 1983.

Kräfte am Werk, der Einheit den Weg zu bahnen? Das liegt meines Erachtens daran, daß beide Seiten zu sehr an ihrer eigenen kulturellen Eigenart hängen und fürchten, die eigene Identität zu verlieren.

Die dänische Kirche ist ihrem Wesen nach zutiefst in den Ereignissen der Reformationszeit und in der daraus erwachsenen Kultur verankert. Wenn daher Theologen, Pfarrer und Laien ökumenischer Gesinnung einräumen, daß sie vieles von uns Katholiken lernen könnten, zum Beispiel von unserem Sakramentenverständnis, unserer Liturgie usw., machen sie immer irgendeinen, oft konstruierten Vorbehalt, um so die Bewahrung der lutherischen Kirche und ihre eigene Mitgliedschaft legitimieren und ihre eigene Identität bewahren zu können. Solche Vorbehalte mögen die Rechtfertigung, die Heiligenverehrung oder das Fegfeuer betreffen.

Vordergründig am plausibelsten läßt sich der Status quo begründen, wenn die Rede auf die Amtsfrage – besonders das Amt des Papstes – kommt und man hier die Uneinigkeit zeigen kann. Obwohl viele zugeben, daß die Kirche eine Lehrautorität besitzt (z. B. die ersten acht Konzilien), ziehen sie keine Konsequenzen daraus. Höchstens versucht man eine Ekklesiologie in der eigenen Kirche zu fördern und zum Ausdruck zu bringen. Hinter dieser Haltung liegt die Furcht, daß die dänische Anerkennung eines gemeinsamen obersten Lehramtes eine Uniformität nach sich ziehen würde, die die dänische Kirche und ihre Mitglieder aus dem existierenden kulturellen Zusammenhang herausreißen könnte. Dazu kommt die Tatsache, daß das katholische Lehramt selber in eine bestimmte Kultur eingebettet ist, die buchstäblich außerhalb unseres Landes liegt und unverkennbar zentralistische Züge zeigt.

Die Lage wird noch dadurch erschwert, daß viele Katholiken in Dänemark und anderswo nur wenig Verständnis dafür zeigen, daß wir irgendwie die Folgen der Mißstände, die zur Reformation führten, mitverantworten und tragen müssen. Daher ist auch auf katholischer Seite die Einsicht zu gering, daß 450 Jahre Kirchengeschichte nicht einfach übersprungen werden können, sondern in allem Ernst in einen kommenden Dialog mit eingearbeitet werden müssen.

Wir kommen also nicht von der Stelle, wenn wir nicht einsehen, daß es sich hier um die Aufgabe einer gegenseitigen Inkulturation handelt. Es geht namentlich um die Begegnung zweier Traditionen. Die Katholiken und die Lutheraner müssen versuchen, sich die Gesichtspunkte der je anderen Seite mit ihrer ganzen Person zu eigen zu machen und sich so in die je andere Kulturtradition einzuleben. Es wäre also zum Beispiel so zu fragen: Welche Rolle spielt die Bibellesung als kultur-religiöses Phänomen? Welche Rolle spielt die Heiligenverehrung nicht nur theologisch, sondern als Total-Phänomen? Und auf diese Weise sollten Katholiken und Lutheraner alle anderen Fragen angehen: die Frage des Amtes, der Eucharistie, der Lehre von der Rechtfertigung, die Frage, ob die lutherische Kirche als solche nicht eine Art Lehramt besitzt, die Frage des Bedürfnisses nach einem gemeinsamen Lehramt usw.

Diese Fragen sollten irgendwie durch ein gemeinsames Leben beleuchtet werden. So geschieht es zum Beispiel in der «Offenen Familie», die zum ökumenischen Zentrum in Aarhus gehört. Hier treffen sich wöchentlich Familien, mit oder ohne ihre Kinder, und Alleinstehende verschiedener Konfessionen zu Gottesdienst, gemeinsamer Mahlzeit und verschiedenen abwechslungsreichen Programmen. Der Gottesdienst ist dabei wirklich der Mittelpunkt aller Aktivitäten. Hier wird gebetet und diskutiert, getrauert und gefeiert, aber obwohl wir uns als Familie erleben, haben wir ebenso gute Kontakte zu unseren katholischen und evangelischen Gemeinden, in denen viele ebenfalls verschiedene Dienste ausüben.

Wie alles sich entwickeln wird, ist Geheimnis Gottes. Deshalb ist es unmöglich, Fragen zu beantworten wie: Wieviel von meiner Tradition wird überleben? Ja, vielleicht wird eine neue Tradition entstehen, nicht als ein Kompromiß oder eine Mischung

aus den beiden Traditionen, sondern indem aus ihnen etwas ganz Neues erwächst.

Als Zwischenstufe muß man indessen wohl annehmen, daß aus dem gemeinsamen Bekenntnis «Jesus von Nazareth ist der erhöhte Herr» zunächst eine gegenseitige Anerkennung beider Traditionen hervorgeht. Es ist ja nicht möglich, z. B. die katholische Auffassung vom Amt als echt und legitim anzuerkennen, ohne davon selber beeinflusst zu werden, und umgekehrt kann man beispielsweise katholischerseits nicht die Bedeutung von Gottes Wort in der Bibel anerkennen, ohne selber die Bibellesung innerhalb und außerhalb des Gottesdienstes zu fördern.

Aber damit ist es nicht getan. Wir Katholiken müssen auch den Dialog mit unseren katholischen Flüchtlingen eröffnen, um zu erreichen, daß sie unsere ökumenischen Gespräche verstehen können. Sonst wird die Einheit entweder nicht erreicht, oder es entsteht im schlimmsten Fall eine neue Kirchenspaltung.

Aus wohlverstandener Eigeninteresse wie aus Sorge für die christliche Einheit gilt es schließlich, unsere «nicht so kirchlichen» Schwestern und Brüder im säkularisierten Dänemark vor Augen zu haben. Auch hier besteht ein großer Bedarf an Inkulturation. Beide Kirchen müssen aufwachen und einsehen, daß sie dem jetzigen Kulturleben fremd gegenüberstehen. Erst dann, wenn sie sich gemeinsam in vollem Respekt den Nichtchristen oder den nichtbekenennenden Dänen zuwenden können, haben sie auch die Möglichkeit, in Praxis und Verkündigung die nötigen Korrekturen anzusetzen.

Wir stehen vor ungeheuren Problemen. Es ist leichter, sich in ein Ghetto zurückzuziehen und nur aus der Vergangenheit zu leben. Aber dann verliert das Christentum jegliche Glaubwürdigkeit.

Oluf Bohn, Aarhus/Dänemark

Ins Fleisch gebissen

Das Religiöse im Werk Alfred Hrdlickas

Alfred Hrdlicka zählt zu den umstrittenen Künstlern in Europa. Umstritten sind nicht seine gestalterischen Fähigkeiten, vielmehr die Inhalte seiner Arbeiten, seiner Malerei, seiner Plastik, seiner Graphik: Obszönität, Pornographie, Gewalt, Politik, häufig miteinander verschränkt und verwoben, das Fleisch unserer Gesellschaft. Insofern trifft Hrdlickas Diktum «Alle Kunst geht vom Fleisch aus» auch und zuerst auf seine Kunst zu, und er führt vor, was Kunst wie Gesellschaft bis auf die Knochen bewegt.

Vom Religiösen im Werk Alfred Hrdlickas war bisher in der Diskussion um ihn und seine Arbeiten wenig zu hören und zu lesen. In der öffentlichen Diskussion des Kunstbetriebs ist der Einäugige König, und das Religiöse ist heute keinerlei Sensation mehr. Gleichwohl begründet sich im Religiösen die eigentliche «Sensation» des Werkes von Hrdlicka, wie das neue Buch von *Friedhelm Mennekes* «Kein schlechtes Opium. Das Religiöse im Werk von Alfred Hrdlicka», Stuttgart 1987 (Verlag Kath. Bibelwerk), 246 S., DM 148,-, geradezu sinnfällig macht.

«Alle Macht in der Religion geht vom Fleische aus.» Dieser Satz Hrdlickas, der Kunst und Religion verbindet und aufeinander bezieht, räumt dem Fleisch in der Religion den gleichen Platz ein wie in der Kunst. Deshalb muß es nicht wundern – wer mit dem Werk von Hrdlicka nicht vertraut ist, wird von Mennekes vor seinem neuen Buch gewarnt – daß dieses Buch viel transportiert an Gewalt, Obszönität und Politik, daß Religion nicht im Festtagsgewand daherkommt, «insgesamt so dünn und blutleer, wie eben Produkte religiöser Kunst (...) zu sein pflegen. Traurige Zeugenschaft einer entvölkerten Bibel, die das Zitat (und Gott war das Wort) wörtlich genommen hat», wie Hrdlicka im Vorwort zu diesem Buch schreibt. «Wer aber Mut hat und pulsierendes, pralles Leben sehen will und damit

auch ein gutes Stück Religion, die sich in dieser Welt und in dieser Zeit so schwer tut, dem sei dieses Buch», wie von Mennekes ausdrücklich hervorgehoben, «empfohlen». Empfehlenswert ist dieses Buch allemal, weil es einen bisher völlig unbeachteten, aber wesentlichen Aspekt im Werk Hrdlickas thematisiert und aufzeigt. Dann aber auch, weil es dank Hrdlicka ins Bild bringt, daß Religion mehr ist als der Sonntagsgottesdienst, nämlich die Rückbindung des ganzen Lebens mit Fleisch und Blut an das Heilige als Vision vom Heil schlechthin, wie es sich im Christlichen und Mythischen, im Alltäglichen, im Guten, im Bösen und im Künstlerischen zeigt. Aus diesen Ausdrucksformen des Religiösen heraus ist auch das Buch gegliedert: «Höllen und Paradiese», «Religion und Moral», aber auch die «Bibel» und die «Mythen», schließlich der «Kreuzweg des Pier Paolo Pasolini» sind Gesichtspunkte für die Einordnung der Bilder Hrdlickas. Alle Kapitel liefern eine Fülle von Bildmaterial aus den Anfängen der Kunst Hrdlickas bis heute. Dabei fällt gerade in der Konzentration von 247 farbig und schwarz-weiß abgedruckten Werken aus Hrdlickas gesamtem Œuvre (Malerei, Plastik, Graphik) der außerordentliche Bezug dieses Künstlers zur Bibel und zum Christentum auf. Dies ist gerade deshalb auch erstaunlich, weil Hrdlicka aus seiner marxistischen Grundorientierung nie ein Hehl machte und dennoch – oder gerade deshalb – augenscheinlich die christliche Theologie beim Wort, oder mehr noch, bei ihrem Fleisch, an ihrem Ausgangspunkt, den Erzählungen der Bibel, faßt. Diese biblischen Erzählungen inkarniert Hrdlicka ins Heute, in die Lebens- und Leidensgeschichten unserer Zeit. Es sind also für den Christen wie Theologen beim Lesen und Betrachten dieses Buches auch Transformationsprozesse zu lernen und die Kunst, das Leben zu überschauen und zu verstehen. Dies ist schon sehr viel in einer Zeit, wo das Christentum und die Religionen in unserer westlichen Gesellschaft kaum mehr im Fleische mächtig sind.

Die Stärken dieses Buches sind vielleicht auch seine Schwächen. Mennekes, Jesuit, Priester und Soziologe, versucht in diesem Buch keine formalen Analysen der Bilder Hrdlickas. Er läßt vielmehr die Bilder selbst sprechen im Kontext des biblischen Wortes, gibt höchstens einleitend in Werkzusammenhänge kleine, aber äußerst hilfreiche Einführungen, die präzise und häufig verblüffende Hintergrundinformationen bieten. Das ist, weil knapp, gut so. Dadurch vermeidet er Vereinnahmungen und Überinterpretationen. Er weiß um die der Kirche verdächtigen Professionen – Kunst und Soziologie – und spielt ge-

ORIENTIERUNG erscheint 2x monatlich in Zürich

Katholische Blätter für weltanschauliche Information
Herausgeber: Institut für Weltanschauliche Fragen

Redaktion und Administration:

Scheideggstraße 45, CH-8002 Zürich, Telefon (01) 201 07 60
Redaktion: Ludwig Kaufmann, Clemens Locher, Karl Weber,
Josef Bruhin, Mario v. Galli, Robert Hotz, Nikolaus Klein,
Josef Renggli, Pietro Selvatico
Ständige Mitarbeiter: Paul Erbrich (München), Paul Konrad Kurz
(Gauting), Heinz Robert Schlette (Bonn), Knut Wolf (Nijmegen)

Preise Jahresabonnement 1987:

Schweiz: Fr. 38.- / Studierende Fr. 27.-
Deutschland: DM 47.- / Studierende DM 32.-
Österreich: öS 350,- / Studierende öS 240,-
Übrige Länder: sFr. 38.- zuzüglich Versandkosten
Gönnerrabonement: Fr. 50.- / DM 60,- / öS 420,-
(Der Mehrbetrag wird dem Fonds für Abonnements in Länder
mit behindertem Zahlungsverkehr zugeführt.)
Einzel exemplar: Fr. 2.50 / DM 3,- / öS 22,-

Einzahlungen: ORIENTIERUNG Zürich

Schweiz: Postcheck Zürich 80-27842 / Schweizerische Kreditanstalt
Zürich-Enge, Konto Nr. 0842-556967-61
Deutschland: Postgiroamt Stuttgart (BLZ 60010070) Konto Nr. 6290-700
Österreich: Postsparkasse Wien, Konto Nr. 2390.127
Italien: Postcheckkonto Rom Nr. 29290004

Abonnements-Bestellungen bitte an die Administration.

Das Abonnement verlängert sich automatisch, wenn die Kündigung nicht
1 Monat vor Ablauf erfolgt ist.

Nachdruck nur mit Genehmigung der Redaktion

Einige Daten zu Alfred Hrdlicka

27. Februar 1928 in Wien geboren. 1943–1945 Zahntechnikerlehre.

1946–1952 Studium der Malerei an der Akademie der bildenden Künste, Wien, bei Albert Paris, Gütersloh, und Josef Dobrowsky. H. bleibt so lange studierend Maler, als er Schach spielt. Als Schachspieler erlebt er 1948 eine Biennale in Venedig, die ihn für «abstrakte» Kunstideale einnimmt. 1950: «Der Krieg im Fernen Osten», Signal für H's sozialkritisches Oppositionsverhalten.

1952–1957 Bildhauerei bei Fritz Wotruba.

Bis 1961 lebt H. fast ausschließlich von Gelegenheits- und Hilfsarbeiten. 1955–1960 «Die Badenden» («mindestens» 16mal übermalt). 1960 Erste Ausstellung (mit Fritz Martinz) in der Wiener Zedlitzhalle.

1963 «Orpheus II» im Festspielhaus zu Salzburg; ebendort in Galerie Welz Ausstellung von Skulptur und Grafik; dito (zusammen mit Herbert Boeckl) an der XXXII. Biennale di Venezia von 1964.

1964–1968 Große Radierzyklen (Winkelmann, Haarmann, Roll over Mondrian und Randolectil). 1965 Große Kunstaussstellung (Sonderausstellung H.) in München, Haus der Kunst. Im gleichen und im folgenden Jahr Ausstellungen in Stuttgart und Karlsruhe.

1967 Denkmal Karl Renner (in nichtrostendem Stahl) am Ring in Wien. Große Bildhauerzeichnungen und Radierungen ausgestellt am IX. Bienal de São Paulo.

1968–1970 Ausstellungen in London, Stuttgart, Wien (Albertina) und Berlin (West). «Plötzenseer Totentanz» für das Evangelische Gemeindezentrum Plötzensee (Berlin).

1971 Berufung an die Akademie der bildenden Künste, Stuttgart. Ausstellungen in Jerusalem, Rom und Wien sowie (1972) in Aachen.

1973 Berufung an die staatliche Hochschule für bildende Kunst, Hamburg. Ausstellungen in Heidelberg, Frankfurt a.M., Paris, ferner 1974 in Hannover und Stockholm.

1975/76 Zurück an die Akademie der bildenden Künste, Stuttgart. Fresken im Wohnpark Alt-Erlau. Ausstellungen in Berlin (West), Köln, Stuttgart und Frankfurt a.M. (Freilichtausstellung im Städtischen Kunstinstitut).

1977–1981 Arbeit am Wuppertaler «Denkmal für Friedrich Engels»; «Wie ein Totentanz» wird im Kupferstichkabinett Dresden (1978) ausgestellt. Bremen (1980) und Wien (1981) sehen Ausstellungen.

1982 Bühnenbild Faust I und II im Stadttheater Bonn; Schubert-Zyklus in Wien ausgestellt; Biennale Venedig.

Ab 1983 Arbeit an einem Denkmal gegen Krieg und Faschismus in Hamburg. Bisher aufgestellt: «Feuersturm» (1985) und «Cap Arcona» (1986). Kreuzigungsgruppe in Frankfurt a.M. ausgestellt (1983); Ausstellung in Mexico City (1984). Retrospektive an der Akademie der Künste der DDR (1985).

1985/86 Pasolini-Zyklus im Heidelberger Kunstverein ausgestellt; Berufung an die Berliner Hochschule der Künste; Ausstellung in London.

1987 Ausstellungen in Frankfurt a.M., Wien, Berlin Ost und West. Arbeit an einem Denkmal gegen Krieg und Faschismus in Wien.

Nach F. Mennekes, a. a. O., S. 242 f. Vgl. auch Neues Forum, Februar/März 1971, S. 71f.

schickt beider Stärken aus: Ein Interview mit Hrdlicka und die Bilder selbst beweisen dies. Beides sind starke, unübersehbare Angebote zum Dialog zwischen Kunst und Kirche, von denen Mennekes in den vergangenen Jahren in seinen Büchern schon mehrere gemacht hat.

Mit dem vorliegenden Buch stößt Mennekes ins Grundsätzliche – ohne es zu diskutieren, was der bildungsbeflissene Zeitgenosse als Mangel bedauert – und gibt dem Dialog zwischen Kunst und Kirche die entscheidende Höhe: Was ist das Religiöse in der Kunst – das Heilige? Für das Werk Hrdlickas wäre hier etwa auf die Position von René Girard zu verweisen. Mennekes selbst fordert eine weitere Auseinandersetzung. Sie steht noch aus – auch als seine Aufgabe. Das von ihm vorgegebene Niveau des Dialogs zwischen Kunst und Kirche und der bisherigen Stand, aber ebenso der Fortschritt des Dialogs verpflichten auch ihn.

August Heuser, Stuttgart