



ORIENTIERUNG

Nr. 13/14 51. Jahrgang Zürich, 31. Juli 1987

SEIT MICH DIE NACHRICHT aus Innsbruck erreicht hat, daß dort am 5. Juli Ignaz Zangerle, Gründer und langjähriger Leiter des katholischen Erwachsenenbildungswerks Tirol, gestorben ist, läßt mich das Gefühl nicht los, etwas verpaßt zu haben. Dem Verstorbenen, der zusammen mit seiner Frau durch all die Jahre unsere Zeitschrift las und aus dessen Feder wir hier im letzten Oktober die «Gleichgewichtsübungen eines bekümmerten Christen» publiziert haben (Orientierung 1986, S. 214f.), bin ich außer am Telefon und in Briefen nie persönlich begegnet. Das bedauere ich jetzt um so mehr, als ich vor Augen habe, wie er selber, seine Biographie mit einer Fülle von Namen verknüpfend, zu schildern wußte, wie sich sein Lebensweg «in das größere, kaum überschaubare Gewebe der jüngsten Geschichte eingefädelt hat».¹

Ignaz Zangerle (1905–1987)

Sich einfädeln, kommunizieren mit dem, was geschah, der junge Ignaz lernte dies auf seine Weise. Während er sich in der Volksschule, wo sein Papa Lehrer war, zwei Jahre lang dem Lesenlernen verweigerte, reizte die Zeitung, die er täglich beim Pfarrer für den Vater abholte, hinreichend seine Neugierde, daß er sich über sie «ins Lesen buchstabierte». Doch das war nicht alles. Als der Vater 1915 in die k. u. k. Armee eingedrückt war, wurde der Zehnjährige, vom Pfarrer weiterhin mit der «Reichspost» bedient, eingeladen, auf verstreuten Bauernhöfen über das Kriegsgeschehen, so wie er es sich zusammengelesen hatte, in freier Rede zu berichten.

Jahre später erlebte er in der sechsten Klasse des Gymnasiums am Stift Seitenstetten in einem geheimen Schülerlesebund eine andere Form der Kommunikation. Hier sah er sich mit Dostojewski, Kierkegaard und Newman konfrontiert. Durch deren Lektüre, so bekennt Zangerle, habe er die «Geisttaufe des zum eigentlichen Glauben konvertierten Christen» erhalten. Hinzu kam die Dichtung von Georg Trakl, die direkte Begegnung – im Rahmen der österreichischen «Neuland»-Bewegung – mit Michael Pfliegler und, seit dem Studienbeginn in Innsbruck, der nicht mehr abreißende allwöchentliche Kontakt mit Ludwig von Ficker, dem Herausgeber der Zeitschrift «Der Brenner».

Über diese Freundschaft ab 1925 und Zusammenarbeit bis zum «Ende des Brenner» (1954) müßte hier ausführlicher berichtet werden, und dann träten noch viel mehr Namen von Bedeutung zutage.² Um die Spannweite anzugeben, seien nur zwei «Gegensatzpaare» genannt, Ludwig Wittgenstein und Ferdinand Ebner sowie Carl Dallago und Theodor Haecker. An das letztere erinnerte bei Zangerles Trauerfeier auf dem Neuen Mühlauer Friedhof, wo auch Trakl und Ficker begraben liegen, der Leiter des Brenner-Archivs, Walter Methlagl. Haecker, der Kierkegaard und Newman übersetzt hatte, trat im Brenner als Konvertit mit einer «teilweise äußerst intransigenten römisch-katholischen Orthodoxie» auf, während Dallago dort seit den frühen zwanziger Jahren «vehement und permanent die katholische Kirche als Institution und Instrument der Macht angegriffen» hatte. So wurde damals eine Auseinandersetzung um das Christentum³ geführt, das auch später, als Zangerle (ab 1926) mit von der Partie war, «nicht als Fertigware feilgeboten» wurde. Vielmehr wurde Dallagos Kritik an Institutionen «von außen» jetzt durch Zangerles Institutionenkritik «von innen» ergänzt und fortgesetzt. Obwohl er offenbar nie die Sehnsucht nach einer «geistigen Heimat» aufgab, war «geistiges Leben für Zangerle Problem, Risiko». Denn keinesfalls wollte er durch Ausklammerung der Lebenswidersprüche irgendeiner Lebenslüge oder der Illusion einer «heilen Welt» oder entsprechenden Ordnungssystemen Vorschub leisten. Ein Anliegen, das bei ihm immer wiederkehrte – vgl. den letztjährigen Beitrag –, lautete: geschichtsrichtig handeln. Am Schluß seines autobiographischen «Rückspiegels» sprach er als die Hoffnung seines Lebens aus, «in dieser meiner Zeit mit all meinem oft fehlerhaften Bemühen ein wenig dazu beigetragen zu haben, die geschichtlichen Bedingungen für das Kommen Seines Reiches zu verbessern».

Ludwig Kaufmann

¹ Vgl. I. Zangerle, Meine Zeit im Rückspiegel, in: Das Fenster. Tiroler Kulturzeitschrift. 21 (1987) Heft 41, 4046–4051.

² Vgl. ebda, Jg 20 (1986) Heft 40, 3916–3920: I. Zangerle, Ludwig von Ficker – Porträt zur Erinnerung. – ders., 30 Jahre danach – Der «Brenner» und sein Herausgeber, Ludwig von Ficker, in: Zeit und Stunde. Festschrift für Aloys Goergen. München 1985, S. 294–308.

³ Vgl. W. Methlagl, Ignaz Zangerle, in: W.M. u. a., Untersuchungen zum «Brenner». Festschrift für Ignaz Zangerle zum 75. Geburtstag. Salzburg 1981, S. 527ff.

PORTRÄT

Ein getreuer Zeitgenosse: Zum Gedenken an Ignaz Zangerle, gest. 5. Juli 1987 – Zu Freundschaften befähigt – Mitarbeiter am «Brenner» – Spannweite des Katholischen.

Ludwig Kaufmann

KIRCHENTAG

Impressionen aus Frankfurt: 22. Deutscher Evangelischer Kirchentag (17.–21.6.1987) – Im Zentrum des deutschen Kapitals – Unsere Verantwortung angesichts des Rassismus in Südafrika – Jesajas Gottesknecht und der Kampf um Befreiung – Wo sprach man über die Konflikte im Raume Frankfurt? – Startbahn West/Walldorf/Wackersdorf – Die falsche Alternative von Politik oder Gebet – Mit Weizsäcker erneut für den «konziliaren Prozeß» zum Frieden.

Peter Modler, Amoltern

ETHIK/POLITIK

Datenschutz als Herausforderung: Angesichts politischer Hindernisse mühsame Rechtsentwicklung – Profitorientierte Interessen der Wirtschaft – Der Faktor Zeit – Dreifache Bündelung der Gefahren: Extension, Intension, Expansion – Notwendigkeit ethischer Überlegungen – Ausgangspunkt: Personwürde des Menschen – Sechs Leitsätze – Ist Datenschutz programmierbar?

Josef Bruhin

RELIGIONEN

Zur Theologie nichtchristlicher Religionen: Erinnerung an eine lange Vorgeschichte – Heilsmöglichkeit für den je einzelnen stand im Vordergrund – Der vorausgesetzte allgemeine Heilswille des guten und gerechten Gottes – Vorstoß von Otto Karrér und Thomas Ohm – Karl Rahners Einsicht in die theologische Bedeutung nichtchristlicher Religionen – Rezeption durch das Vatikanum II – Grundzüge der älteren Theologie der Religionen – Neue Fragen – Was bringt die Kennzeichnung «Theologie der Religionsgeschichte»? Theologische Erwartungen an den interreligiösen Dialog – Beispiele: Buddhismus und Islam.

Heinz Robert Schlette, Bonn

LITERATUR

Eine Bukarester Odyssee: Zum vergessenen Roman «Die Vier vom Alten Hof» von Mateiu Ion Caragiale – Drei Helden und deren finstere Gegenfigur – Erzählte und vorgestellte Reisen – Kritik an der Bohème – Musik als Leitmotiv – Eine noch heute lohnende Lektüre.

Albert von Brunn, Zürich

KULTUREN

Zweisprachigkeit und soziale Integration: Erfahrungen in Australien – Die Probleme eines Einwandererlandes – Eine neue politische Zielsetzung: Statt Assimilierung Förderung ethnischer Verschiedenheit – Auswirkungen auf den einzelnen – Eine bi- oder multikulturelle Identität ist möglich – Bedeutung der Schule – Fallstudie an polnischen Einwanderern – Zur Identitätsfindung ist mehr als Toleranz gefordert.

Patricia Fogarty, Grenoble

Es ist schwerer geworden, eine Hoffnung zu finden ...

Impressionen vom 22. Deutschen Evangelischen Kirchentag in Frankfurt, 17.-21. Juni 1987

Als ich nach langem Fußmarsch durch entgegenströmende Menschenmassen endlich zur Halle 9 gelange, wo sich das Pressezentrum befindet, betrete ich zuerst die sogenannte «Galleria»: ein ungeheures gläsernes Kuppelgewölbe von 30 Meter Höhe und 100 Meter Länge. Rolltreppen bewegen sich ununterbrochen auf und ab, über eine gekachelte Treppe plätschert Wasser und verschwindet im Abfluß. Die Ausmaße dieses Gebäudes erinnern an Zyklopenbauten, an Monumentalarchitektur aus den Zeiten der Gotenkönige, gemacht, damit Menschen sich möglichst klein fühlen. Alle Tage dieses 22. Evangelischen Kirchentages hindurch kann ich mich des Eindrucks nicht erwehren, daß bei den riesenhaften Dimensionen dieser Hallen und breiten Straßen des Messegeländes in Frankfurt die totalitäre Architektur eines Albert Speer Pate gestanden haben muß. Nirgendwo trifft man auf überschaubares menschliches Maß, alles wirkt überdimensioniert und unpersönlich; sogar den Massen der Kirchentagsbesucher (über 120000 Dauerteilnehmer) gelingt es nicht, diesen Räumen einen anderen Charakter zu geben.

Unser Geld und Südafrika

Der Ort dieses Kirchentags ist das Zentrum des deutschen Kapitals. Diese Botschaft wird nachdrücklich bezeugt von allen hohen Betonwänden, Treppenhäusern und Glasfronten. Der Blick nach draußen fällt auf die Hochhäuser der City-Finanz. Geld repräsentiert sich hier am Messegelände, und Macht.

Viele Teilnehmer dieses Kirchentags waren sich dessen wohl deutlich bewußt. Am Beispiel des finanziellen Einflusses aus Südafrika wurde die Macht deutscher Banken in einem voll besetzten Forum fast einen ganzen Tag diskutiert. Augenzeugen aus Südafrika wie der ANC-Vertreter *Steve Tshwete*, der nach 15 Jahren Haft und Mißhandlung auf der Gefängnisinsel Robben Island nun in Lusaka im Exil lebt, und die Ex-Generalsekretärin der Metallarbeitergewerkschaft MABU, *Jane Rose Nala* aus Durban, berichteten aus dem systemgewordenen Rassismus. Der Text für die Bibelarbeit dieses Tages sprach von der Gottebenbildlichkeit des Menschen (Gen 1, 1-2, 4a); Südafrika gab dazu einen erschreckenden Kommentar. Wie muß ein Kind werden, wenn es ohne den Vater aufwächst, der weit weg in einem Bergwerk oder auf der Farm eines Weißen arbeiten muß, wenn es zu Hause selten genug zu essen hat und von Jugend auf täglich Beschimpfungen zu hören bekommt? Was bedeutet es für das Leben von Kindern, wenn Sechsjährigen ein Maschinengewehr an den Köpf gehalten wird, damit sie «Informationen» preisgeben? Oder wie sollen es Achtjährige verarbeiten, die beim Morgengrauen aus dem Bett geholt und abtransportiert werden, ohne daß den Eltern gesagt würde, wohin und warum? Das Leiden der Kinder, die heute in Südafrika in den Gefängnissen verschwinden und gefoltert werden, ist nicht die einzige Parallele zum deutschen Nationalsozialismus.

Als sich ein Konzern nach dem andern aus der Wirtschaft Südafrikas zurückzog, nahm die Rolle deutscher Investoren und Unternehmen immer mehr an Bedeutung zu. Wegen des Engagements der Deutschen Bank in Südafrika kündigte das Kirchentagspräsidium alle dortigen Konten. Dieser Beschluß stieß auf die Kritik der EKD. Als sich nun auf dem Podium Vertreter der EKD zum Thema «Was macht die Kirche mit unserem Geld? Was macht das Geld mit unserer Kirche?» befragt lassen, kommt es zu leidenschaftlichen Auseinandersetzungen. Das Publikum erträgt es nicht, wenn EKD-Vertreter pastorale Gemeinplätze formulieren - wir müssen für alle dasein, Bankenmanager soll man nicht ausgrenzen und einen inneren Auftrag der Heiligen Schrift gebe es nicht. Im Auditorium werden diese Antworten als Versuch verstanden, sich an dem Be-

schluß des Südafrikanischen Kirchenrates (SACC) vorbeizumogeln, in dem es 1985 hieß: «Wir glauben, daß Disinvestment und ähnlicher wirtschaftlicher Druck als friedliche und wirksame Mittel jetzt angebracht sind, um auf Südafrikas Regierung Druck auszuüben, die grundsätzlichen Veränderungen, die das Land braucht, jetzt durchzusetzen.

Wir fordern unsere Partnerkirchen in anderen Ländern auf, ihre Anstrengungen fortzusetzen, um Möglichkeiten wirksamen und wirtschaftlichen Drucks zu finden und zu fördern, um die Situation in Südafrika dahingehend zu beeinflussen, daß Gerechtigkeit und Frieden erlangt werden, und die Gewalttätigkeiten in diesem Konflikt vermindert werden.»

Am Abend bricht der gesamte Nahverkehr wegen der großen Zahl der Kirchentagsteilnehmer zusammen. Für die Fahrt zum Nachtquartier brauche ich eineinhalb Stunden. Im Gespräch mit einem älteren italienischen Arbeiter in der Straßenbahn begegnet mir die Ambivalenz der kirchlichen Großveranstaltung: Er flucht nur über «questa dimostrazione», wegen der er nur noch später von der Arbeit heimkommt. Welche Rolle der Alltag dieses Mannes spielt, ist wohl eine offene Frage; auch dann, wenn es kaum ein gesellschaftliches Problem gibt, das nicht thematisiert wird. Arbeiter sind (natürlich) unter den Besuchern des Kirchentags ebenso in der Minderheit wie die Generation zwischen 30 und 60.

Das Lied vom Gottesknecht gegen die Götzen

Das Lateinamerika-Forum des nächsten Tages beginnt in einer unüberschaubar weitläufigen Markthalle mit einem musikalischen Morgengebet. Es müssen Tausende sein, die die Musik hochreißt von ihren Sitzen: «Durch das Dunkel hindurch scheint der Himmel hell / So hell soll auch die Erde sein, / Steht auf, steht auf, steht auf! / So hell soll auch die Erde sein, steht auf!»

Die Gäste aus Lateinamerika werden mit Begeisterung begrüßt - *Miguel d'Escoto* aus Nicaragua und Bischof *Dom José Ivo Lorscheiter* aus Brasilien. Der protestantische Moderator empfängt Lorscheiter mit den Worten: «Ein Bischof, der mit den Armen lebt; ein Bischof, wie wir uns auch einen Papst wünschen würden.»

In der Bibelarbeit über den Text dieses Morgens - dem Gottesknechtlied Jesajas (Jes 42,1-9) - wirkt d'Escoto etwas zurückhaltend, fast niedergeschlagen. Er spricht von der Unausweichlichkeit des Kreuzes für Christen; auch Nicaragua durchlebe ein Martyrium des Kreuzes. Das ganze Land zahle den Preis seiner Entscheidung für eine neue Gesellschaft. «Weil wir uns vom Götzenbild des Imperiums nicht zwingen lassen wollen, hat man uns zum Tode verurteilt.» *Dom Ivo* identifiziert den Gottesknecht Jesajas mit dem «wahren Theologen der Befreiung». In ihm wird der prophetische Auftrag der Kirche sichtbar: Ihre Sache sei es, den Königen und Hohepriestern die Wahrheit zu sagen, zu unterscheiden, wo menschliche Geschichte wirklich Heilsgeschichte ist, und wo nicht. Die Götzen, gegen die sich Jesaja wendet, versteht Lorscheiter als Besitz, Macht und Genuß - nicht per se, sonder dort, wo sie wuchern und sich als absolut darstellen. Ausdrücklich siedelt der Bischof die Befreiung, die er für Lateinamerika erhofft, weder im Modell eines «kommunistischen Kollektivismus» an noch in dem Vorbild der Industrieländer.

In der Halle wird unter die Teilnehmer *Pedro Casaldáligas* «Katechismus der Befreiung» verteilt und es setzen sich kleine Gruppen zusammen, um den Katechismus aus Lateinamerika für ihre Situation in Europa weiterzuschreiben. Die Einladung des Moderators wirkt ein wenig bemüht; ob man da als Grundlage nicht etwas Neues, Eigenes, Hiesiges nehmen müßte?

Startbahn West – Walldorf – Wackersdorf?

Vielleicht eher dort suchen, wo die eigene Geschichte noch näher liegt, wo Gewalt sehr direkt erfahren werden könnte? Der Genius loci Frankfurts hätte es ja auch nahegelegt, den Konflikt aufzuarbeiten und gebührend zu berücksichtigen, der noch vor wenigen Jahren alle Medien aufrührte und die politische Landschaft Hessens so veränderte – der Kampf um die Startbahn West des Frankfurter Flughafens. Als das Kirchentagspräsidium in seiner täglichen Pressekonferenz darauf angesprochen wird, reagiert es mit Verlegenheit. Immerhin feiert die Polizei im Rahmen des Kirchentags vier Stunden lang im Frankfurter Ostend einen liturgischen Vormittag zum Thema «Herrschen und Dienen»; während draußen in Walldorf, in der alten Startbahngegend, das «Ökumenisch-ökologische Zentrum» vom Präsidium ausdrücklich in die Eigenverantwortung der dortigen Kirchengemeinde gestellt wird.

Der erste Abend in Walldorf dient der Reflexion über die «Erfahrungen der Beschädigung in ökologischen Konflikten»; er wird zu einer Art Bestandsaufnahme der Ökologiebewegung in der hochindustrialisierten Bundesrepublik. Bei strömenden Regen hören im Festzelt etwa zwei- bis dreihundert Teilnehmer einem Podium aus Vertretern verschiedener ökologischer Brennpunkte zu – Jülich, Wackersdorf, Gorleben, Whyll usw. Vielleicht liegt es an der Überschaubarkeit der Veranstaltung, vielleicht auch an der eigenen Erfahrung dieses Publikums, daß dieser Abend im Gegensatz zu vielen anderen des Kirchentags so persönlich, konkret und lebendig wird. Als Einleitung erzählen zwei ältere Frauen von ihren Erlebnissen aus dem Widerstand gegen die Startbahn; eine von ihnen kann bald vor Tränen nicht mehr weitersprechen: «Auf den Grundwiesen, am 28. März, das war das Schlimmste, was ich je erlebte ... Ich sah, wie Polizisten einen jungen Mann – der keinen Helm trug – vom Motorrad herunterrissen. Sie schlugen ihn auf den Kopf, ins Genick, dann in die Nieren. Einer trat ihn in die Kniekehlen, so daß er zusammensackte ... und dann ging einer hin, und trat ihn mit dem Stiefel mitten ins Gesicht.

Als mein Sohn das gesehen hat, mußte er sich übergeben. Dabei kam mir in den Sinn, was mein Mann mir erzählt hatte – vom Krieg: als er den ersten Toten sah, hat er sich – er war ja damals kaum älter als mein Sohn – erbrechen müssen.

In dem Moment ... ist in mir was zerrissen ...»

Kaum ein Podiumsteilnehmer, der nicht ähnliche Szenen berichten könnte. Besonders eskaliert haben wohl zur Zeit die Auseinandersetzungen um die Wiederaufbereitungsanlage Wackersdorf, wo eine beispiellose Kriminalisierungskampagne die Strafverfahren nach Tausenden zählt und wo ein erheblicher Teil des Widerstands von Christen getragen wird, die in großer Spannung mit ihrem Bischof stehen. Die Ereignisse von Tschernobyl haben aber überall in der BRD die Gewichte verschoben. Nun ist es schwerer geworden, eine Hoffnung zu finden, wenn die eigenen Kräfte so beschränkt sind und die Ängste so tief sitzen. Vielleicht kann der Korintherbrief weiterhelfen, wenn man ihn so deutet wie ein Teilnehmer des Podiums (auch Gaudium et Spes zitiert ihn in diesem Sinne): Was im ökologischen Widerstand in Liebe geschieht, bleibt auch dann, wenn das Kraftwerk oder die Startbahn doch durchgesetzt wird. Auch in den ökologischen Bewegungen wird Unsterbliches geschaffen, unverzichtbar für Gottes Reich.

An diesem Abend wird auch deutlich, wie sehr der Zugang zum Kirchentag verfehlt wird, wenn er auf die Frage von Frömmigkeit oder Kampf reduziert wird, Politik oder Gebet. Natürlich kann man hier dem oberflächlichen Aktivist mit dem Kopf voller Slogans ebenso begegnen wie dem Spiritualisten, der in der Halle der Stille am liebsten übernachten würde. Vielen Teilnehmern stand aber der Sinn nach mehr als nach solchen sauberen Trennungen; die Bibelarbeiten und Gebetszeiten waren nicht weniger zahlreich besucht als Veranstaltungen mit offensichtlichem politischem Bezug. Was den Kirchentag anziehend machen kann, ist die überall vorhandene Bereitschaft zum per-

sönlichen Austausch; was ihm aber im Weg steht, ist sein Charakter als Massenphänomen. Erst wo es zu überschaubaren Gruppen kommt, entstehen die Chancen einer wirklichen Kommunikation.

Konvokation für das Jahr 1990 – ein konziliarer Prozess

The medium ist the message. Eben dieses ganz und gar nicht formale Problem kennzeichnet auch das Vorhaben, das *Carl Friedrich von Weizsäcker* als «Konzil des Friedens» während des letzten Kirchentags auf den Weg gebracht hat. Es gab kaum ein Forum oder eine Diskussion in Frankfurt, wo dieses Thema nicht angesprochen wurde. Weizsäcker selbst spricht, mit dem Ökumenischen Rat der Kirchen, nicht mehr von einem Konzil, sondern von einer «Konvokation», deren Vorbereitung als «konziliarer Prozeß» wichtiger sein könne als das Ereignis selbst. Der ÖRK visiert diese Konvokation für das Jahr 1990 an – welche Haltung Rom dazu einnehmen wird, bleibt vorläufig offen. Weizsäcker selbst scheint trotz der veränderten Bezeichnung der Versammlung den Ablauf eines Konzils im Auge zu haben, wenn er für eine «möglichst lange Dauer der Versammlung» eintritt und sie definiert als «nicht bloß vorbereitete Erklärungen abhospeln, sondern miteinander reden, bis die unerwarteten Ergebnisse sichtbar werden». Eine Zusammenkunft der Kirchen, die über Frieden, Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung berät, eine Bestandsaufnahme unserer globalen Situation erstellt und den entscheidenden Anstoß zur Veränderung gibt – dafür war der Beifall des Kirchentags überwältigend. Aber was tun, damit solch eine Versammlung nicht nur wieder ein Kirchentag oder gar zu einer Art spirituellem Woodstock wird – mit folgenlosen Resolutionen als einzigem Nachlaß? Und wie verhindern, daß sich dort wieder genau die Spezialisten unterhalten, die auch sonst über die Köpfe der Völker hinweg reden, ohne ihr Leben zu teilen? Wer soll wen vertreten, und welche Rolle bleibt der Basis, wenn sie sich nicht einfach durch bereits fixierte kirchliche Ämter ausdrücken lassen will? Diese Fragen sind noch lange nicht ausdiskutiert. Vielleicht ist das schon anders beim nächsten Kirchentag – 1989 in Berlin.

Peter Modler, Amoltern

Die RÖMISCH-KATHOLISCHE KIRCHGEMEINDE HORGEN sucht per 1. September 1987 oder nach Übereinkunft

Katechet(in) im Vollamt

mit Schwerpunkt Mittelstufe.

Wir erwarten:

- entsprechende abgeschlossene Berufsausbildung in Katechese
- Bereitschaft zur Zusammenarbeit
- Freude an der Mitarbeit für pfarreiliche Aufgaben

Wir bieten:

- selbständige, abwechslungsreiche Tätigkeit in aufgeschlossener Kirchengemeinde
- zeitgemäße Anstellungsbedingungen

Bewerbungen mit den üblichen Unterlagen sind zu richten an Röm.-kath. Kirchenpflege, Ressort Personal, W. Abgottspon, Im Schnegg 15, 8810 Horgen.

Auskunft erteilen: Frau H. Gandolfi, Tel. (01) 725 62 65, oder W. Abgottspon, Tel. (01) 725 09 72 (ab 19.00 Uhr).

Datenschutz – Macht vor Ethik?

Als Mitte der sechziger Jahre in der Öffentlichkeit die Diskussion über die gesellschaftlichen Auswirkungen der modernen Informationstechnik, vor allem der computergestützten Datenverarbeitung (EDV), einsetzte, war man sich erstaunlich rasch einig, daß gesetzliche Regelungen zum Schutz der Unantastbarkeit der Menschenwürde und der freien Entfaltung der Persönlichkeit unabdingbar sind. So wurden in den siebziger Jahren in fast allen westlichen Demokratien Datenschutzgesetze beraten und verabschiedet. In der Bundesrepublik Deutschland erließ Hessen 1970 als erstes Bundesland ein entsprechendes Gesetz, andere Bundesländer folgten. Das bundesweit geltende Gesetz ist seit dem 1. Januar 1978 in Kraft. In Österreich wurde am 18. Oktober 1978 ein umfassendes «Bundesgesetz über den Schutz personenbezogener Daten» verabschiedet. In der Schweiz machte der Kanton Genf 1977 einen Anfang, dem dann allerdings nur noch wenige Kantone Folge leisteten. Größere und mittlere Gemeinden haben wenigstens mit eigenen Reglementen einen gewissen Datenschutz in ihren Verwaltungen geschaffen. Heute präsentiert sich die Lage erheblich anders. In Deutschland kommt die Novellierung des Bundesdatenschutzgesetzes seit Jahren nicht vom Fleck, wobei es nicht an Versuchen fehlt, den Datenschutz zurückzuschrauben, anstatt zu stärken. Bekannt sind die aktuellen Schwierigkeiten mit der Volkszählung – trotz einer dem Datenschutz vermehrt Rechnung tragenden Neuansetzung durch das Bundesverfassungsgericht. Je länger, desto mehr stößt die Arbeit der Datenschutzbeauftragten in Bund und Ländern auf wachsende Widerstände. Im Land mit der größten Computerdichte Europas, der Schweiz, ist es bis heute nicht gelungen, ein Gesetz auf nationaler Ebene zu verabschieden. Ein in siebenjähriger Arbeit entstandener Entwurf ging zwar 1984 zur Begutachtung an Verwaltung, Kantone, Parteien, Wirtschaft usw., wurde dabei aber völlig zerzaust. Eine verkleinerte Expertengruppe verfaßte daraufhin bis zum Februar dieses Jahres eine neue Vorlage. Mit Erstaunen mußten nun aber die Experten und die zuständige Nationalratskommission zur Kenntnis nehmen, daß nach dem Urteil des Justizdepartements der Entwurf «unter politischen Rücksichten» immer noch nicht genüge. Das Departement will die Vorlage selber «aufbereiten», womit es erst – wenn überhaupt – in den neunziger Jahren ein nationales Datenschutzgesetz geben wird.

Machtpolitische und wirtschaftliche Interessen

Fragt man nach den Ursachen für den Umschwung, so stößt man auf ein ganzes Faktorenbündel. Beim *Staat* sind es z. B. in der Schweiz – wie anderswo auch – vor allem die Sicherheitsbehörden, etwa die Bundesanwaltschaft und die Bundespolizei, die nicht nur berechnete Rücksichtnahme auf ihre Sonderaufgaben verlangen, sondern dem Datenschutz ganz allgemein sehr reserviert gegenüberstehen. Das 1985 von der Landesregierung von Baden-Württemberg verabschiedete Landessystemkonzept, mit dem die Arbeitsweise der ganzen staatlichen Verwaltung in kaum zu überbietender Intensität automatisiert werden soll, zeigt nicht nur, wie sich die Verwaltung, ähnlich einem Wirtschaftsunternehmen, an maximaler Effizienz zu orientieren sucht, sondern weist auch darauf hin, daß sich Politiker – zumindest insgeheim – entsprechenden Machtzuwachs erhoffen. «Was immer Bürger in Zukunft an Behörden herantragen, soll in riesige, elektronisch durchsuchbare Speicher kommen, die gesamte staatliche Tätigkeit soll sich über Bildschirm abspielen. Ein Leichtes wird es dann sein, festzustellen, welche Kontakte ein Bürger mit Behörden hatte, und daraus seine Schlüsse zu ziehen. Nicht weniger durchsichtig werden die

¹ Ruth Leuze (Landesbeauftragte für Datenschutz in Baden-Württemberg), Was hat der Datenschutz für die Demokratie gebracht – Beschwerde oder Befreiung?, in: Zeitschrift für evangelische Ethik 30 (1986) S. 75–84, hier 82.

Mitarbeiter der Behörden.»¹ Für die Schweiz halten namhafte Rechtsgelehrte fest, daß die Verwaltung in Bund, Kantonen und Gemeinden heute eine große Zahl von sensitiven Personendaten ohne genügende Rechtsgrundlage bearbeiten.²

Aus der *Wirtschaft* erwächst dem Datenschutz in doppelter Weise Widerstand. Einmal hat die rasant wachsende Computerindustrie alles Interesse daran, daß die bisher installierten kostenintensiven Anlagen voll ausgenutzt werden können und sich damit als wirtschaftlich erweisen. Weiteren Investitionen sollen keine Schranken auferlegt werden. Zum andern sollen die Vorteile, welche die personenbezogene Datenerfassung der Privatwirtschaft bietet, zum Beispiel im Kreditwesen, auf dem Arbeitsmarkt usw. nicht beschnitten werden.

Die *Opposition* gegen einen verbesserten Datenschutz ist gegenüber den siebziger Jahren nicht nur besser organisiert, sie hat auch einen mächtigen Verbündeten, den Faktor Zeit. Je länger keine ausreichenden und griffigen Gesetze geschaffen werden, desto mehr können durch *Faits accomplis* nur mehr schwer korrigierbare «Sachzwänge» geschaffen werden und desto mehr kompliziert sich die jetzt schon reichlich schwierige Materie. Dazu kommt, daß nur allzugern mit dem St.-Florians-Prinzip operiert wird, so daß besorgte Bürger bereits fragen, ob denn zuerst Skandale größeren Ausmaßes passieren müssen, bis sich endlich ausreichender politischer Wille akzentuiert.

Gefahren

Wer für ausreichenden Datenschutz eintritt, bestreitet die immensen Vorteile der Informationstechnik in fast allen Lebensbereichen keineswegs. Er ist sich auch bewußt, daß die moderne Industriegesellschaft und der dienstleistungsintensive Staat ohne EDV undenkbar sind. Die großen Gefahren aber, die auch dieser Fortschritt mit sich bringt, können nicht übersehen werden.

Ist ein Schweizer heute um die 300mal registriert, so ist es der Durchschnittsfranzose 500mal. In der Bundesrepublik Deutschland werden von einer einzigen Familie durchschnittlich an die 2000 Daten von Verwaltungen gespeichert, Polizei und Sicherheitsorgane nicht mitgerechnet. Die Gefahren, die aus dieser personengebundenen EDV erwachsen, lassen sich unter drei Gesichtspunkten zusammenfassen:³

– Das *Extensitätsargument*: «Durch die personenbezogene EDV wird die Gesamtheit der Bürger eines Staates in jeder beliebigen einzelnen Hinsicht kontrollierbar.» (30) Wohl war dies bisher schon machbar, aber der damit verbundene Aufwand hatte zur Folge, daß nur wenige Bürger von einer solchen Erfassung betroffen waren. Heute ist es technisch, zeitlich und finanziell möglich, den Bürger bezüglich seiner Reisen, seiner Grenzübertritte, seiner Arbeitsgewohnheiten (Kameraüberwachung), seiner Kontobewegungen, seiner Kaufgewohnheiten (Kreditkarten), seiner Telefongespräche usw. zu überwachen. Wird ein maschinenlesbarer Personalausweis eingeführt, so ist eine Universalkontrolle in Reichweite. Kurz: Durch EDV wird die Gesamtheit der Bürger auch in ihrer Privatsphäre kontrollierbar.

– Das *Intensitätsargument*: «Ein beliebiger einzelner Bürger wird in der Gesamtheit möglicher Hinsichten kontrollierbar.» (32) Die über eine einzelne Person gespeicherten Daten können aufaddiert und zu einem umfassenden Persönlichkeitsprofil verdichtet werden. Im Gegensatz zur manuellen Verarbeitung sind die Daten beliebig sortier- und verknüpfbar, jederzeit zum Abruf bereit. Dies alles nicht nur gegenwartsbezogen, sondern auch die Vergangenheit umfassend, so daß im Prinzip die Entwicklung eines Individuums von der Wiege bis zum Grab festgehalten werden kann.

– Das *Expansionsargument*: Mit der Weitergabe ermittelter Daten kann ein Bürger von sämtlichen möglichen Datenempfängern kontrol-

² Vgl. Urs Ch. Nef, Persönlichkeitsrecht und Datenschutzgesetzgebung, in: Neue Zürcher Zeitung 30.6.86, S. 17.

³ Wir folgen hier Klaus Philipp Seif, Daten vor dem Gewissen. Die Brisanz der personenbezogenen Datenerfassung. Herder, Freiburg i. Br. 1986, S. 30 bis 35.

liert werden. «Durch die Zugriffsmöglichkeit auf fremdermittelte Daten von seiten Dritter wird für einmal erfaßte Daten ein Empfängerhorizont eröffnet, den der Betroffene schwerlich überblicken kann und den er möglicherweise in dieser Weite gar nicht akzeptieren würde.» (33) Die Folge kann ein negativer Datenschatten sein, der den Betroffenen ständig verfolgt und seine Handlungsmöglichkeiten u. U. beeinträchtigt.

Die Gefahren, die sich aus diesen beinahe unermesslichen Möglichkeiten der EDV ergeben, liegen auf der Hand. Es kann eine qualitative Änderung unseres Staatswesens eintreten, ja ein totaler Überwachungsstaat etabliert werden. «Befürchtet werden eine Akkumulation von Informationen in der Hand weniger und eine damit verknüpfte Beeinträchtigung des freien Informationsflusses, mithin das Auftreten neuer Wissensklüfte quer durch die Bevölkerung – also das Gegenteil einer Demokratisierung des Wissens –, und, damit im Zusammenhang, staats- und verfassungspolitisch die Störung des Prinzips der Gewaltentrennung und des föderativen Aufbaues unseres demokratischen Staatswesens.» (29) Durch das Eindringen in die Privatsphäre kann das Recht des Menschen auf Selbstbestimmung in ungeahntem Maße gefährdet werden. Die Beschäftigten werden zu «Merkmalsträgern» degradiert, wobei die oft subjektiven Wertungen der Datenerfasser miteinfließen und mit in Rechnung zu stellen sind. Die Gefahren im wirtschaftlichen, kulturellen und sozialen Bereich sind nicht geringer zu veranschlagen.

Notwendigkeit ethischer Überlegung

Die juristische Fachdiskussion, das politische Seilziehen und die sich immer wieder an konkreten Streitpunkten entzündende öffentliche Debatte zeigen, daß der EDV nicht einfach mit blindem Fortschrittsglauben begegnet wird. Indes werden die Gefahren doch sehr unterschiedlich eingestuft oder gezielt heruntergespielt, und viele Bürger sind sich ihrer überhaupt nicht bewußt. So kann es nur von Vorteil sein, wenn mit einer allgemein zugänglichen Publikation auf die ethische Verantwortung aufmerksam gemacht wird, die im Bereich der personenbezogenen Datenerfassung nicht nur Politikern, Datenschützern und Fachjuristen, sondern jedem Staatsbürger aufgegeben ist. Gewiß leistet vor allem die Rechtswissenschaft bereits einen beachtlichen Beitrag zum Schutz der Grundrechte auch in diesem Bereich. Die ethische Debatte darf aber nicht fehlen, nicht nur um an die gemeinsame Verantwortung zu erinnern, sondern auch um sich vermehrt Klarheit zu verschaffen über die Werte, die es zu schützen, und die Ziele, die es anzustreben gilt. «Daten vor dem Gewissen» nennt sich darum auch die letzte Arbeit von Klaus Philipp Seif.⁴ Es handelt sich um «einen Versuch, die überaus komplexe und komplizierte Problematik der elektronischen Verarbeitung personenbezogener Daten aus ethischer Sicht in ihren Grundsätzen erkennbar werden zu lassen ... Leitfrage ist: Welche ethischen Probleme wirft die personenbezogene EDV im Hinblick auf das einzelne Individuum auf?» (14) Es geht demnach nicht um die Auswirkungen der EDV auf das Verhältnis des Staates zu gesellschaftlichen Gruppen und umgekehrt, wofür eigene sozial-ethische Untersuchungen notwendig wären. Der Austausch zwischen staatlichen Stellen, Wirtschaftsbetrieben, wissenschaftlichen Instituten und anderen gesellschaftlichen Institutionen wird nur angesprochen, sofern er für das Individuum relevant ist.

Um seine Überlegungen möglichst vielen zugänglich zu machen, orientiert Seif in einem ersten kurzen Kapitel über die technischen Möglichkeiten der EDV, zeigt ihren Nutzen und ihre Vorteile, aber auch ihre Gefahren. Es folgen Hinweise auf die rechtliche Situation, die sich hier wie im ganzen Buch praktisch ausschließlich auf die bundesdeutsche Rechtslage beziehen. Wie in allen Teilen der Studie sind auch in diesem Kapitel die Literaturverweise reichlich, womit besonders Interessierten Anhaltspunkte für ein breiteres Studium gegeben werden.

In den beiden folgenden Kapiteln versucht Seif einerseits zu zeigen, worauf sich ethisches Fragen richtet, und andererseits die ethische Dimension der personenbezogenen EDV zu erarbeiten. Es geht ihm dabei insbesondere um die Strukturelemente sozialer Beziehungen. Sinnvoll können solche Beziehungen nur sein, wenn sowohl die Einheit oder In-

tegrität der Person wie gleichzeitig die Einheit oder der lebensfähige Zusammenhalt von Personen oder sozialen Gebilden aufrechterhalten werden können. Dies alles unter der Voraussetzung eines letzten Sinnkonstituens, der Freiheit menschlichen Willens, ohne die sittliche Werturteile und damit Ethik als normative philosophische Disziplin gegenstandslos würden. Von *personaler* Einheit kann man ja nur sprechen, wo die betreffende Person die Einheit aufgrund eigenen Wollens und Erkennens, also ohne Zwang, verkörpert. Freiheit und Einheit sind zwei sich gegenseitig bedingende Seiten personaler Autonomie. Dieses Bedingungsverhältnis gilt auch für *interpersonale* Einheit und Freiheit. Einheit in sozialen Gruppen ist dann am stärksten verwirklicht, wenn sich alle Mitglieder zur jeweiligen Bindung, den vorgegebenen Normen und Zielen in freier Entscheidung bekennen. «Je stärkere Zwangsmaßnahmen, also Freiheitseinschränkungen, zu ihrer Aufrechterhaltung erforderlich sind, um so schwächer ist die Einheit. Und umgekehrt gilt: Wirkliche Einheit unter Menschen engt Freiheit nicht ein, sondern fördert diese.» (52)

In Hinsicht auf die personenbezogene EDV entfaltet der Autor diese ethischen Fundamente, indem er über den Sinn des Geheimnisses nachdenkt und für seine Rehabilitierung eintritt. Er fragt nach der Bedeutung von Mitteilen und Verbergen und ihrer gegenseitigen Zuordnung und Abgrenzung im Gesamt der sozialen Beziehungen. Welche Rolle spielen Vertrauen und Mißtrauen? Wie bedingt ist der Mitteilungsanspruch? Von welchem Menschenbild her sollen diese Fragen überhaupt beantwortet werden? Von diesen Überlegungen her kann Seif ableiten, wo Eingriffe in menschliche Beziehungen gerechtfertigt sein können, etwa zur Beseitigung von Schäden, zur Bedürfniserfüllung und Interessenwahrung möglichst vieler, zur Abwendung von Gefahren für die Allgemeinheit. Dabei ist der stets gefährdeten Balance zwischen Öffentlichkeit und Privatheit Beachtung zu schenken. Kann zuviel «Öffentlichkeit» zu einer totalitären Gesellschaft führen, so zuviel Privatheit zum «Verfall und Ende des öffentlichen Lebens.»⁵

Auch wenn der Autor in seinem Text immer wieder mit konkreten Beispielen den Bezug zum Alltag herstellt, so mögen seine Überlegungen doch recht allgemein erscheinen. Sie sind aber m. E. notwendig, will man im schwierigeren Geschäft des Datenschutzes über eine einigermaßen gesicherte Ausgangsbasis verfügen.⁶

Datenethische Grundsätze

Um dennoch den argumentativen Wert seiner grundsätzlichen Überlegungen einschätzen zu können, formuliert Seif darauf aufbauend eine Anzahl Leitsätze, die er kommentiert und auf die Praxis bezieht. Zusammen mit Kurzhinweisen lassen wir hier die ersten sechs (kursiv gesetzt) folgen.

Jede personenbezogene EDV-Maßnahme muß gerechtfertigt werden. (107)

Die Begründung für dieses erste Kriterium liegt darin, daß eine solche Maßnahme einen Eingriff in die persönliche Autonomie oder in die menschlichen Beziehungen darstellt. Die Rechtfertigung unterlassen, hieße den betreffenden Menschen nicht ernst nehmen. Dabei ist eine Rechtfertigung nur ausreichend, wenn sie aufweisen kann, daß die jeweilige EDV-Maßnahme Freiheit oder Einheit der Betroffenen per saldo – Vor- und Nachteile gegeneinander abgewogen, soweit dies möglich ist – fördert. Diese primäre Rechtfertigungspflicht der Datenabfrage, Datenverarbeitung und Datenübermittlung gilt insbesondere auch für

⁴ Vgl. Richard Sennet, Verfall und Ende des öffentlichen Lebens. Die Tyrannei der Intimität. Aus dem Amerikanischen übersetzt von R. Kaiser, Frankfurt a. M. 1983.

⁶ Einerseits ist der ethische Ansatz Seifs recht umfassend, indem er von der personalen und interpersonalen Integrität und Freiheit ausgeht. Andererseits engt das starke Abheben auf der Bedeutung des Geheimnisses den ursprünglichen Ansatz erheblich ein. Denn was in Wissenschaft, Forschung, Wirtschaft usw. an zunächst nicht personengebundenen Daten gespeichert wird, betrifft letztlich auch jeden einzelnen Menschen. Gewiß sind hier sozial-ethische Untersuchungen notwendig. Es ist aber doch schade, daß Seif nicht zeigt, ob und wie sein Ansatz für diesen gewichtigen Problemkreis fruchtbar gemacht werden kann.

⁴ Vgl. Anm. 3. Die im Text in Klammern gesetzten Zahlen beziehen sich im folgenden auf diese Veröffentlichung.

EDV-unterstützte Personenkontrollen, nicht zuletzt bezüglich der Einführung eines maschinell lesbaren Personenausweises.

Jeder muß darüber informiert werden, welche Arten von Daten (Datenkategorien) und welche konkreten Einzeldaten in welchen Dateien und zu welchem Zweck gespeichert werden, über wie lange Zeit sie dort verfügbar bleiben und wer sich ihrer zu welchem Zweck bedienen kann. (108)

Werden personenbezogene Daten ohne das Wissen der Betroffenen erfaßt, so können diese ahnungslos zum Spielball von Leuten werden, die im Besitz der Daten sind, und damit in ihrer Freiheit u. U. erheblich eingeschränkt werden. Eine Verweigerung der Auskunft über gespeicherte Daten kann nur akzeptiert werden, wenn eine Offenlegung aus bestimmten Gründen kontraproduktiv wäre, z. B. im Falle der inneren und äußeren Sicherheit. Damit ist allerdings kein generelles Auskunftsverweigerungsrecht der Sicherheitsorgane postuliert, auch ihr Verfahren hat den Erfordernissen entsprechend differenziert zu sein. Hier stellt insbesondere das Erfassen von verdächtigen Personen das eigentliche Problem dar.

Bei der Erfassung von verdächtigen Personen und Personenkreisen muß es konkrete Anhaltspunkte dafür geben, daß ein Verbrechen mit einem bestimmten Bevölkerungskreis in Verbindung gebracht werden kann. – Die Bedeutung der beanstandeten Tat und die Zahl derer, die zu Ermittlungszwecken verdädet werden, wie auch die Intensität dieser Maßnahmen müssen in einem vernünftigen Maß zueinander stehen. – Selbst wenn eine EDV-Maßnahme derart gerechtfertigt ist, müssen die Betroffenen über die Erfassung und die erfaßten Kategorien informiert werden. (111f.)

Im Verdachtsfall ist größte Umsicht angezeigt, damit nicht Unschuldige wie Kriminelle behandelt oder gar ganze Bevölkerungsgruppen kriminalisiert werden. Eindeutige Fakten, d. h. konkrete, unparteilich überprüfbare Verdachtsmomente müssen vorliegen. Vage Anhaltspunkte (z. B. Mitgliedschaft bei einer Umweltschutzgruppe) vermögen nicht zu genügen. Der aufgrund der Ermittlung entstehende Schaden muß sowohl der Extensität wie der Intensität nach möglichst klein gehalten werden und in einem vernünftigen Verhältnis zum durch die kriminelle Tat angerichteten Schaden stehen (inwieweit ist z. B. eine allgemeine Verkehrssünderdatei gerechtfertigt?). Weiter ist zu fragen, wie lange Daten, die für einen Menschen Negatives enthalten, gespeichert werden dürfen. Wer darf alles Einsicht nehmen in diese Daten, etwa Familienangehörige, Erzieher, Lehrer?

Datenverarbeitende Stellen dürfen nur diejenigen Datenarten und Einzeldaten registrieren und verarbeiten, die der Abwehr von Schaden für alle oder einzelne, der Erfüllung von Bedürfnissen oder der Wahrung von Interessen der Gesamtheit der von der EDV Betroffenen dienen. (114)

Es darf nicht einfach aufs Geratewohl hin verdädet werden. Es kann z. B. nicht in undifferenzierter Weise schon ein Verhalten, das von der Norm abweicht, erfaßt und so verunsichert werden. Damit würde ein wichtiges Moment gesellschaftlicher Entwicklung und Kritik verunmöglicht. Oder – um ein anderes Beispiel zu nehmen – bei medizinischen Daten muß sichergestellt werden, daß sie ausschließlich zu Heilungs- und Forschungszwecken verwendet und nicht ohne Einwilligung des Betroffenen für eine weitere Verwendung freigegeben werden. Deshalb muß der jeweilige Zweck einer EDV-Erfassung möglichst präzise und konkret eingegrenzt werden, damit die Freiheit jedes einzelnen und die persönliche wie zwischenmenschliche Einheit möglichst gewahrt werden. Im einzelnen stellen sich recht heikle Aufgaben, die schon damit beginnen, daß entschieden werden muß, ob bestimmte Dateien überhaupt sinnvoll sind oder nicht, z. B. ein Register über alle Krebskranken.

In diesem vorgegebenen Zweckrahmen dürfen nur diejenigen Daten gesammelt und verarbeitet werden, die unbedingt notwendig sind, um den als vernünftig ausgewiesenen Zweck zu erreichen. (116)

Werden von der ursprünglichen Zielsetzung abweichende Daten gesammelt, so sind die Betroffenen, solange sie es nicht wissen, möglichen Manipulationen ausgesetzt. Wird ein solcher Fall rufbar, gerät auch die berechnete Datenerfassung in Mißkredit.

Nur diejenigen Personen und Institutionen, denen die Verfolgung der vereinbarten Zwecke von den betroffenen Einzelpersonen ausdrücklich übertragen worden ist oder die der Gesetzgeber als Sachwalter der Interessen aller Bürger damit beauftragt hat, dürfen die für das Erreichen dieser Zwecke erforderlichen Daten erfassen und verarbeiten (...) Wird eine Weitergabe dieser Daten oder eines Teils von ihnen an Dritte beabsichtigt, so darf dies nicht stillschweigend geschehen. Vielmehr muß der Betroffene darüber informiert werden und seine Erlaubnis hierfür erteilt haben. (116)

Natürlich kennt auch dieser sechste Leitsatz Ausnahmen, so wenn von dem Betroffenen konkrete Gefahren für andere Menschen ausgehen und wenn zu ihrer Unterbindung die Weitergabe unbedingt erforderlich ist. Eine Pauschalermächtigung zur automatischen Vernetzung von Dateien ginge aber viel zu weit. Hier gilt es vor allem, die informationelle Zusammenarbeit von Polizei und Sicherheitsbehörden (Geheimdienste) zu prüfen. Gerade die strenge Zweckbindung personenbezogener Daten und die ihr entsprechende Datentrennung erlauben es dem Bürger, «zumindest in gewissen Grenzen eine Übersicht über die zu seiner Person erhobenen und verarbeiteten Daten zu bewahren». (118). Datentrennung verunmöglicht das umfassende und je nach Wunsch veränderbare Erstellen von Persönlichkeitsbildern.

Die Datenübermittlung kann die Problematik zusätzlich verschärfen. Einmal haftet ihr ein erhebliches Fehlerrisiko an, zum andern erfährt der betroffene Bürger ja erst etwas, wenn er mit den negativen Folgen der Querverbindung konfrontiert wird. Damit dieser sich überhaupt wehren kann, müssen solche Datenübermittlungen protokolliert werden, zudem muß die Möglichkeit bestehen, sich darüber zu informieren. Andernfalls nähert man sich einer totalitären Bürokratie, in der, wie Hannah Arendt schrieb, Herrschaft «durch ein kompliziertes System von Ämtern ausgeübt wird, bei der man keinen Menschen mehr ... verantwortlich machen kann und die man daher am besten als Niemandsherrschaft bezeichnet». ⁷ Selbstverständlich gehört hierher auch, daß ein technisch-organisatorisch gewährleistetester Schutz der EDV-Systeme die Dateien vor dem Eingriff Unbefugter bewahrt.

Implantation ethischer Sensibilität in die EDV?

Der Autor ist sich bewußt, daß seine Thesen und Forderungen weder vollständig noch immer neu sind. Nicht wenige Positionen haben bereits Eingang in geltende Gesetze gefunden. Die Thesen müßten auch noch erheblich konkretisiert werden. Dies gilt ebenso für ein längeres, an die sechs Thesen anschließendes Kapitel, das sich mit der besonderen, auch rechtsdogmatisch schwierigen Problematik der eigentlichen Persönlichkeits-, Privat- oder Intimsphäre befaßt. Seifs Ziel ist es hier wie schon bei den Thesen nicht, fertige juristische Lösungen anzubieten, sondern generell zu beschreiben, was durch EDV-Eingriffe an menschlichen Werten aufs Spiel gesetzt werden kann, also nach den humanen und inhumanen Auswirkungen der EDV zu fragen. Es geht um die ethische Frage, damit der Mensch sich nicht in die Knechtschaft von EDV-Systemen begibt, sondern ihnen gegenüber stets Herr bleibt.

Ganz zum Schluß stellt Sef die interessante Frage, ob denn nicht ethische Forderungen direkt in die Hard- und Software eingebaut werden könnten? Ließe sich nicht die *ratio ethica* genauso wie die *ratio technica* in die jeweilige Maschine einbauen? Ein Stück weit wäre dies durchaus machbar. Modellversuche haben aber selbst bei einfachen Kleinrechnern ergeben, daß sich die Prüfung einprogrammierter Datenschutzfunktionen erst abschließen ließ, als der Hersteller bereits eine neue Ver-

⁷ Hannah Arendt, Macht und Gewalt. München 1970, S 39f; zit. in Seif, S. 119.

sion des Programms auf den Markt brachte. Die technische Entwicklung ist zu rasant, der Aufwand zu hoch und ein vollkommener Einbau des Datenschutzteils auch objektiv unmöglich. «Damit ist nichts gegen das Bestreben gesagt, durch die Entwicklung und den Einsatz entsprechender Technik, Organisation und Verfahren die Einhaltung ethisch begründeter Einschränkungen in der personenbezogenen EDV durchzusetzen. Diesem Ziel dient ja letztlich auch das energische Insistieren der Datenschützer, die Einhaltung erlassener Rechtsvorschriften auch kontrollieren zu können (weil sonst Verstöße nicht nachgewiesen und geahndet werden können).» (152) Wer aber glaubt, durch die Implantation ethischer Sensibilität in die EDV ließe sich ihre sittlich einwandfreie Anwendung garantieren, verkennt nicht nur die technischen Möglichkeiten, sondern

sitzt auch dem Aberglauben der technischen Allmacht auf. Ausschlaggebend bleibt letztlich der Mensch und die für ihn arbeitenden Institutionen.

Der Autor darf das Verdienst für sich in Anspruch nehmen, das ethische Gewicht einiger mit der Computertechnik verbundenen Fragen hinreichend deutlich gemacht zu haben. Zurzeit dominieren die Probleme der Gentechnologie und des Umweltschutzes die öffentliche Diskussion. Ebenso drängend ist aber eine gründliche Auseinandersetzung mit den umfassenden und unseren Alltag immer mehr bestimmenden Auswirkungen der Entwicklung der Elektronik und der rasanten Einführung stets weiter fortgeschrittener Techniken der EDV. Bloße Machtansprüche der Technik, der Wirtschaft und der Politik dürfen hier nicht den Ausschlag geben.

Josef Bruhin

ZUR THEOLOGIE DER RELIGIONEN

Grundzüge und offene Fragen*

Gewisse Warnungen, sich mit den nichtchristlichen Religionen zu befassen, sind mir noch sehr gegenwärtig; jedenfalls war in den fünfziger Jahren in katholischen Kreisen zu hören, das Thema sei gefährlich, weil es mehr oder minder zwangsläufig zum «Relativismus» führe. Hat sich die Lage inzwischen geändert? Sicherlich insofern, als es inzwischen so etwas gibt wie eine «Theologie der Religionen» und wesentliche Veränderungen im Verhältnis der Religionen zueinander festzustellen sind. Die Konsequenzen dieser Entwicklung verdienen große Aufmerksamkeit, denn – darin liegt die partielle Berechtigung jener älteren Befürchtung – sie veranlassen uns, Theorie und Praxis des Christseins von Grund auf neu zu bedenken.

Diese Problematik, über die in jüngster Zeit viel geschrieben wurde und wird, soll hier zusammenhängend und mit den sich ergebenden Perspektiven dargestellt werden, um einen *Überblick* über die anstehenden Schwierigkeiten und deren existentielle Tragweite zu gewinnen, der zugleich *Ausgangspunkt* für weitere Reflexionen sein müßte. Zum Verständnis des Ganzen empfiehlt es sich, nicht mit der Tür ins Haus zu fallen, sondern sich behutsam auf die heutigen Fragen zuzubewegen. Daraus erklärt sich die Disposition der folgenden, gerafften Überlegungen.

Wie kam es zur «Theologie der Religionen»?

«Theologie der Religionen» ist die berechtigte und unvermeidbare Bemühung um die Interpretation oder Deutung der nichtchristlichen Religionen; obwohl es zweifellos zutrifft, daß das Fundament einer solchen Deutung, d. h. das Wissen der Christen von sich selbst, nicht selbstsicher und selbstgefällig als ein für alle Mal geklärt vorausgesetzt werden darf, und gerade auch weil die Theologie sich in der Vergangenheit nicht einfach unabhängig von nichtchristlichen Positionen entfaltet hat,

kann es offenbar nicht so sein, als hätte die christliche Theologie über die nicht- oder außerchristlichen Religionen schlechthin zu schweigen. Ebenso wenig wäre es jedoch theologisch vertretbar und hinreichend, sich mit der – natürlich notwendigen – Forderung nach Toleranz und Respekt, mit dem sogenannten Dialog und mit der ethischen und soziokulturellen Kooperation im Dienste der großen Probleme unserer Epoche zu begnügen. Nicht ohne Grund hat soeben Max Seckler in einem Artikel *Theologie der Religionen mit Fragezeichen* unterstrichen, daß auf die «Wahrheitsfrage» nicht verzichtet werden kann.²

Um zu würdigen, was unter dem Titel der «Theologie der Religionen» bisher erarbeitet wurde, ist es nötig, in gebotener Kürze nachzuzeichnen, wie es zu dieser Theologie kam und welche Fragen dabei im Vordergrund standen. Die Nachzeichnung der Vorgeschichten vieler Positionen, die man heute bereits für selbstverständlich hält, ist – nebenbei gesagt – keineswegs entbehrlich, denn ohne solche Rückblicke wirkt manches hohl und oberflächlich, was theologisch und kirchlich heute im Umlauf ist und sehr häufig überhaupt nicht mehr oder falsch verstanden wird, und es kommt dann bekanntlich nicht selten zu obsoleten Konflikten.

Zur Heilsmöglichkeit des Nichtchristen

Sehr lange, im Grunde bis in die fünfziger Jahre unseres Jahrhunderts hinein, herrschte gegenüber den nichtchristlichen Religionen eine auf die Heilsproblematik des je einzelnen nichtchristlichen, ungetauften, damals noch gern als «Heiden» bezeichneten Menschen verengte Blickrichtung vor. Daß einige Autoren hier differenzierter zu urteilen vermochten oder jedenfalls nicht ausschließlich an der Frage des postmortalen subjektiven Heils der unsterblichen Seelen interessiert waren, prägte das kirchlich-theologische Bewußtsein im Grunde kaum.³ Man hielt an der Heilsnotwendigkeit von Glauben und Taufe, Kirchenghörigkeit und Eucharistie fest und entwickelte nicht nur eine entsprechende Seelsorge und Pastoraltheologie, sondern – was für uns gravierender ist – eine entsprechende Missionstheorie und Missionspraxis. Immerhin war man aufgrund des aristotelisch-thomanischen Naturbegriffs, der anthropologisch-moraltheologischen Gewissenslehre, der antijansenistischen Ekklesiologie sowie nicht zuletzt der Gottes- und Schöpfungslehre im Stande zu konzedieren, daß aufgrund des allge-

* Michaël Schmaus zum 90. Geburtstag (17. Juli 1987)

¹ Sie knüpfen natürlich an frühere Arbeiten an; vgl. Die Religionen als Thema der Theologie. (Quaestiones disputatae 22) Freiburg-Basel-Wien 1963; Einige Thesen zum Selbstverständnis der Theologie angesichts der Religionen, in: Gott in Welt. Festgabe für Karl Rahner. Hrsg. J. B. Metz u. a., Freiburg-Basel-Wien 1964, II, S. 306–316; Die Kirche und die Religionen, sowie: Dialog der Religionen, in: Aporie und Glaube. München 1970, S. 182–205 u. 206–216; Bemerkungen zur «Theologie der Religionen», in: Glaube und Distanz. Düsseldorf 1981, S. 96–115. – Im Folgenden werden die Anmerkungen bewußt knapp gehalten; der Text geht auf einen Vortrag vor der Kirchlichen Hochschule Berlin zurück (Dez. 1986).

² In: Theologische Quartalschrift 166 (1986) S. 164–184.

³ Der folgende Satz Kardinal Ratzingers ist zwar dogmatisch richtig, zeitigte jedoch in der «Praxis» oft nicht die ihm gerecht werdenden Konsequenzen: «Es gehört zur alten, traditionellen Lehre der Kirche, daß jeder Mensch zum Heil gerufen ist und *de facto* gerettet werden kann, wenn er mit Aufrichtigkeit den Geboten des eigenen Gewissens gehorcht, auch wenn er nicht sichtbares Glied der katholischen Kirche ist.» (J. Kardinal Ratzinger, Zur Lage des Glaubens. Ein Gespräch mit V. Messori. München-Zürich-Wien³ 1986, S. 211. – Vgl. M. Schmaus, Katholische Dogmatik III/1. München³ 1958, S. 820–839.

meinen Heilswillens Gottes und der Universalität der in und durch Christus geschehenen Erlösung jeder Mensch das Heil seiner Seele erlangen könne, wenn er seinem Gewissen folge und allerdings einige Grundwahrheiten ausdrücklich akzeptiere; so wurde im Anschluß an Hebr 11,6 – «denn wer zu Gott kommen will, muß glauben, daß er ist und daß er denen, die ihn suchen, ihren Lohn geben wird» – viel darüber diskutiert, welche Inhalte im Sinne einer heilsnotwendigen «fides quae» wohl gefordert seien.⁴ Auf diese Weise ergab sich eine uns heute recht ahnungslos erscheinende Sicht der Geschichte Gottes mit den Menschen und der in dieser sogenannten Heilsgeschichte gesetzten Ordnungen und Verläufe. Eine gewisse Milderung der strengen Aussagen über den ordentlichen Weg der Menschheit zum Heil ergab sich – wie schon angedeutet – aus einigen älteren Theologumena sowie aus einigen Konzessionen, die man aus dem allgemeinen Heilswillen des guten und gerechten Gottes und aus dem Umstand der schuldlosen Unwissenheit gewisser, außerhalb der von der christlichen Botschaft schon erreichten Welt lebender Menschen ableiten zu müssen überzeugt war. Diese Zugeständnisse äußerten sich insbesondere in der alten Lehre vom votum, die von der mißlichen Lage des vor der Taufe sterbenden Katechumenen aus mehr und mehr ins Prinzipielle bis hin zu einem votum implicitum veritatis ausgeweitet wurde.

Mit der Erinnerung an diese theologischen Argumentationsmöglichkeiten und der neuen Berufung auf sie war bereits ein wichtiger Schritt in Richtung auf die dogmatisch großzügigere Begründung der Heilsmöglichkeit der Nichtchristen getan. Vor allem das Buch von Otto Karrer *Das Religiöse in der Menschheit und das Christentum* aus dem Jahre 1934 und die auch außerhalb des katholischen Bereichs anerkannten Bestrebungen des Münsterschen Missiologen und Religionswissenschaftlers Thomas Ohm, speziell sein Werk *Die Liebe zu Gott in den nichtchristlichen Religionen* aus dem Jahre 1950,⁵ 1957, scheinen, wenn ich recht sehe, in der katholischen Theologie des deutschsprachigen Bereichs das Nachdenken über die Nichtchristen, ihre Religiosität und ihre Religionen erheblich animiert zu haben.⁶ Obwohl also nunmehr immer hörbarer und deutlicher gelehrt wurde, daß auch die Menschen in den nichtchristlichen Religionen zum Heil gelangen könnten, was ja auch einzelne Stellen der Bibel, der griechischen Kirchenväter, mittelalterlicher und neuzeitlicher Theologen und einzelne lehramtliche Äußerungen bestätigten, so blieben für die dogmatische Lehre doch die Zugehörigkeit zu den verschiedenen Religionen und damit auch diese Religionen selbst im Grunde pure Äußerlichkeiten gegenüber der alles entscheidenden subjektiven Gewissensintegrität, die als eine Art Sonderregelung oder Ausnahmerecht neben der ordentlichen geschichtlichen Heilsmittlung in Christus und seiner Kirche konzidiert wurde. Besonders groß war natürlich auch die theologische Verlegenheit gegenüber der Heilsmöglichkeit der Atheisten.

Der Vorstoß von Karl Rahner

Wie auch immer es mit dem Zusammenspiel von weltlich-politischer bzw. geschichtlich-kultureller Realität und menschlicher Reflexion im allgemeinen und theologischer Reflexion im besonderen sich verhalten mag – es war erst Karl Rahner, der es zu Beginn der sechziger Jahre mit seinem Aufsatz *Das Christentum und die nichtchristlichen Religionen*⁶ wagte, den nichtchristlichen Religionen selbst eine theologische Bewandnis zuzuerkennen. Diese Interpretation ergab sich für Rahner aus dem Ganzen seiner theologischen Methode und Konzeption, die hier natürlich nicht rekonstruiert werden kann; es ist bekannt, daß Rahners Theologie den von Thomas, Kant und Hegel inspirierten Entwurf bildet, dem katholischen Ohren vertrauten Prinzip «*gratia supponit naturam*» einen neuen, besseren, d. h. an transzendentalphilosophischen Erkenntnis-

sen und an der konkreten soziokulturellen Geschichtlichkeit orientierten Sinn zu geben. Die Formulierungen *Geist in Welt* (zuerst 1939) und – so der bezeichnende Titel der Rahner-Festschrift von 1964 – *Gott in Welt* signalisieren die in der Theologie Rahners zum Zuge kommende Anerkennung einer universalen, heilstiftenden Präsenz jenes Gottes und seiner Gnade, der nach dem Glauben der Christen in Jesus in die Geschichte eingetreten ist und sich zu erkennen gegeben hat, einer Präsenz also, die immer schon den Radius Israels und der Kirche überschritten hat, so wie es der Bericht vom Bundesschluß mit Noach im Grunde bereits angedeutet hatte. Aus dieser Sicht Rahners konnte auch der garstige Graben zwischen einer abstrakten Heilsgeschichte und der unvermittelt neben dieser verlaufenden Welt- und Profangeschichte verkleinert werden; es trat wieder in das theologische und wohl auch in das kirchliche Bewußtsein, daß es im Christentum nicht primär um ein gespenstisch-unwirkliches Jenseitsdrama geht und daß das Christentum nicht notwendigermaßen «Platonismus für das Volk» sein müsse, wie Nietzsche gesagt hatte, sondern daß der christliche Glaube in weltgeschichtlicher Perspektive ein Weg unter anderen ist, allerdings nach der Überzeugung der Christen ein besonderer Weg in einer besonderen, von Gott innerhalb der einen Universalgeschichte neu begründeten oder gestifteten Sondergeschichte. In dieser Perspektive, die zu der Umkehrung der – übrigens gar nicht sehr alten – Unterscheidung zwischen dem ordentlichen und außerordentlichen Heilsweg Anlaß bot, konnten die nichtchristlichen Religionen auch dogmatisch nicht länger als Quantités négligeables gelten, und Rahner selbst sprach von der Legitimität dieser Religionen im Rahmen der von ihm skizzierten Universalgeschichte.

Gleichwohl ging es Rahner mit der von ihm begründeten Theologie der Religionen nicht um die theologische Würdigung und Rezeption der verschiedenen Religionen als solcher, sondern um eine dogmatisch vertretbare Lehre von der jedem einzelnen Menschen im Rahmen der einen Heilsgeschichte gewährten Heilchance, bei welcher Lehre jedoch über die vorangegangenen theologischen Positionen hinaus der den konkreten Menschen geschichtlich zugefallene Weg aufgewertet wurde und also nicht einer Spiritualisierung zum Opfer fiel.

Das Zweite Vatikanische Konzil (1962–1965) hat diese von Rahner entwickelte Konzeption im wesentlichen, d. h. ihrer Intention nach übernommen, obwohl man hinzufügen muß, daß andere, gegenüber den nichtchristlichen Religionen ebenfalls großzügiger gestimmte Positionen wie z. B. die der französischen Theologen Henri de Lubac, Jean Daniélou und Yves Congar gerade mit ihren mehr biblisch und theologiegeschichtlich ansetzenden Begründungen zweifellos ebenfalls auf das Konzil eingewirkt haben. In der Erklärung *Nostra aetate* vom 28.10.1965 werden die Religionen «Wege» genannt, ist von den Werten dieser Religionen die Rede, die die Kirche anerkenne, und wird in mehreren Sätzen eine Beschreibung des Hinduismus, des Buddhismus und des Islam (sowie auch des Judentums) gegeben. Ja, in seiner Erklärung *Lumen Gentium*, c. 16 vom 21.11.1964 konzidiert das Konzil die Heilsmöglichkeit ausdrücklich auch den Atheisten und geht damit über die alten Debatten über Hebr 11,6 hinaus.

Konzilstexte sind keine Theologietexte. Deswegen sind ihre Intention sowie die Animation, die sie für die Theologie bedeuten, von größerer Wichtigkeit als ihr Wortlaut selbst. Es hat sich seit den Tagen des Konzils erwiesen, daß auch die römisch-katholische Kirche in vielfache Formen des Austauschs mit nichtchristlichen Religionen eingetreten ist und daß sie offenbar den «anderen» in seiner konkreten und nicht mehr nur abstrakten Andersheit zu akzeptieren gewillt ist. Dieser Wandel mußte sich auch in der theologischen Reflexion über den Sinn der christlichen Mission niederschlagen. Deren primärer Zweck wird nun nicht mehr in der Rettung der Millionen und Milliarden von Seelen vor der Verdammnis gesehen, sondern in der sogenannten «plantatio ecclesiae» und in dem Angebot der Liebe und der Hilfe. Auf die damit angesprochene Problematik komme ich in dem Abschnitt über die offenen Fragen noch einmal zurück. Jetzt sei zunächst festgehalten, worin die Grundlinien der Theologie der Religionen zu sehen sind und wie diese Theologie von heute aus einzuschätzen ist.

⁴ Vgl. K. Rahner, *Der Christ und seine ungläubigen Verwandten*, in: Ders., *Schriften zur Theologie*, III. Einsiedeln-Zürich-Köln 1956, S. 428–430.

⁵ Dies gilt in gewisser Weise sicherlich auch von älteren Werken katholischer Autoren und von neueren wie z. B. dem von F. König herausgegebenen Sammelwerk «*Christus und die Religionen der Erde*» (3 Bde., Wien 1951; überarbeitete, einbändige Neuausgabe: Freiburg-Basel-Wien 1985).

⁶ In: K. Rahner, *Schriften zur Theologie*, a. a. O. V, 1962, S. 136–158.

Grundzüge der (älteren) Theologie der Religionen

Diese Grundzüge lassen sich – in kurzer Wiederholung – etwa so formulieren: Umgetrieben von der alten Heilssorge wegen der «Gottesferne der Heiden» entwickelte die Theologie der Religionen – im Rückgriff auf traditionelle Theologumena und in Weiterführung einiger, das Problem in das kirchliche Bewußtsein zurückholender Studien, aber auch (und wahrscheinlich war dies das entscheidende Moment) im Zusammenhang mit einer immer mehr als Einheit erfahrbar gewordenen Menschheit – eine Theorie, die das Handeln Gottes in der Geschichte weiter, universeller und zugleich konkreter zu verstehen suchte. Bei ihr stand also die überkommene Problematik der Heilsmöglichkeit der Nichtchristen und der Heilsnotwendigkeit der Kirche durchaus im Vordergrund. Diese schwierige Frage wurde durch die Theologie der Religionen in einem heilsuniversalistischen Sinne positiv beantwortet, wobei der Weg-Charakter der Religionen und der besondere Weg-Charakter Israels und der Kirche – von manchen, z. B. auch von Ratzinger, durch das Stellvertretungsmotiv gekennzeichnet⁷ – in ihrer Verschiedenheit deutlicher, jedoch ohne Diskriminierung und nun auch – im wörtlichen Sinne – ohne Verteufelung voneinander abgegrenzt und zueinander in Beziehung gesetzt wurden. Die zentrale Frage wurde mehr und mehr die der Universalität einer in Jesus geschehenen Offenbarung und Erlösung und damit die Frage nach dem Sinn des Christseins bzw. des christlichen Glaubens überhaupt.

Dagegen war es nicht die Absicht der geschilderten Theologie der Religionen, die einzelnen Religionen je in ihrer Eigenart zu bewerten, zu beurteilen oder gar zu «messen». Es konnte sich insbesondere auch nicht darum handeln, in den nichtchristlichen Religionen Gutes und Böses auseinander zu sortieren. Um eine derartige moralische Kasuistik konnte und sollte es in der Theologie der Religionen überhaupt nicht gehen.⁸ Besonders peinlich war es auch, daß man die sittlichen Negativa in den nichtchristlichen Religionen rot unterstrich, über das Schuldregister der Kirche dagegen schwieg.

Von heute aus gesehen läßt sich nun allerdings nicht ignorieren, daß sich die skizzierte Theologie der Religionen in einer gewissen Stagnation befindet. Meiner Meinung nach hat sie aber ihr wesentliches Ziel, nämlich die Begründung der Heilsmöglichkeit der Menschen auf den Wegen ihrer Religionen, erreicht; sie war eine entscheidende Station auf dem Weg zu einer neuen, angemesseneren Einschätzung des Heils-

vermittlungproblems und hat ihre Zuversicht in das Bewußtsein von Theologie und Kirche irreversibel eingetragen. Um dieser Erkenntnis willen gehört die Theologie der Religionen oder – wie ich sie jetzt nennen möchte: die Theologie der Religionen *älteren Typs* – zu den Hauptstücken heutiger Theologie, hinter die man nicht mehr zurückfallen darf und wohl auch nicht mehr zurückfallen kann (jedenfalls vermag ich mir einen solchen Rückfall mit seinen Konsequenzen nicht auszumalen).

Es stellt sich jedoch ganz prosaisch die Frage, ob alle die noch ungelösten und alle die sich neu stellenden Probleme künftig unter dem Titel «Theologie der Religionen» weiterverhandelt werden sollen. Man kann gewiß die konkrete Auseinandersetzung mit den einzelnen Religionen, wie sie z. B. Horst Bürkle und auf katholischer Seite in ähnlicher Weise Waldenfels, Küng und Seckler gefordert haben⁹, unter dem alten Titel einer Theologie der Religionen behandeln, aber wenn man das tut, sollte man sich dabei dessen bewußt sein, daß man – was ja nicht verboten ist – dem alten Titel einen neuen Inhalt gibt. Auch die Tatsache, daß ein anderer Titel für die zu behandelnde Thematik nicht in Sicht ist, spricht dafür, die Bezeichnung «Theologie der Religionen» für alle Fragen des Zusammenhangs zwischen Christentum und den nichtchristlichen Religionen zu verwenden, ja auch als Name einer – auch von Max Seckler befürworteten – theologischen Disziplin, was mir persönlich sinnvoller erscheint, als hier einfach von «religionswissenschaftlichen» Lehrstühlen in theologischen Fakultäten zu sprechen.¹⁰ Zu warnen ist aber vor einer Kritik der Theologie der Religionen des älteren Typs, die deren Beitrag in ihrem Ort und unter ihren Voraussetzungen in seiner Tragweite verkennen würde, hat jene Theologie doch – wenn auch nicht allein – die Fragestellungen einer Theologie der Religionen *neueren Typs* erst ermöglicht und, was nicht minder bedeutsam ist, ein neues Klima hervorgebracht, in der diese ganze Problematik nicht mehr von der Androhung ewigen Unheils belastet wird.

Es soll nun – in Form eines kleinen Exkurses – gefragt werden, ob nicht der Titel «Theologie der Religionsgeschichte» sachlich der geeigneteren, ja der erforderlichen Begriff zur Kennzeichnung dessen sei, was heute – d. h. am Ende der Theologie der Religionen älterer Art – zur Diskussion ansteht.

Zu dem Titel «Theologie der Religionsgeschichte»

Offenbar wäre unter dem Titel «Theologie der Religionsgeschichte» die christlich-theologische Deutung der Religionsgeschichte im Ganzen, einschließlich der Stellung des Christentums selbst in dieser einen Weltgeschichte, zu verstehen. Die Religionsgeschichte präsentiert sich uns im Zuge der sich immer mehr spezialisierenden und vertiefenden Forschung nicht nur in der Religionswissenschaft, sondern auch in Sprach- und Literaturwissenschaften, der Ethnologie, der Soziologie usw. als ein außerordentlich weites, von einem einzelnen längst nicht mehr zu überschauendes Gebiet und eben – das ist das Wichtigste daran – als die quer durch die allgemeine Menschheitsgeschichte hindurch sich vollziehende Geschichte dessen, was wir im Sinne des gängigen Vorverständnisses «Religion» nennen. Religionsgeschichte läßt sich also nicht völlig getrennt von Universalgeschichte, von Weltgeschichte studieren, und entsprechend hätte es eine Theologie der Religionsgeschichte immer auch zu tun mit einer Theologie und auch mit einer Philosophie der Geschichte im Ganzen, d. h. hier insbesondere mit der Bemühung, aus christlicher Sicht das Ganze der Weltgeschichte

und darin der Religionen mit den Dimensionen von weit zurückreichender Vergangenheit, äußerst labiler und differenzierter Gegenwart und nicht nur unserem Wissen entzogener, sondern auch in ihrer künftigen Existenz in höchstem Maße gefährdeter Zukunft zu interpretieren.

Es ist wohl jedermann klar, daß Theologie der Religionsgeschichte ein äußerst kühnes Unterfangen darstellt, vor dem man zurückschrecken möchte. Aber die Menschen schrecken bekanntlich vor nichts zurück, und so wurde schon von Augustinus, Joachim von Fiore, vor allem aber von Hegel eine derartige, universale Weltgeschichtsdeutung vorgelegt; ja mehr

⁷ Vgl. J. Ratzinger, Stellvertretung, in: Handbuch theologischer Grundbegriffe. Hrsg. v. H. Fries, II. München 1963, S. 566–575 (= dtv-Ausgabe IV, 1970, S. 127–137).

⁸ Vgl. M. Seckler, Sind Religionen Heilswege?, in: Stimmen der Zeit 95 (1970) S. 187–194, spez. 190–192.

⁹ Vgl. H. Bürkle, Einführung in die Theologie der Religionen. Darmstadt 1977, bes. S. 33–121 sowie: H. Waldenfels, Theologie der nicht-christlichen Religionen. Konsequenzen aus «Nostra aetate», in: Glaube im Prozeß. Christsein nach dem II. Vatikanum. Hrsg. v. E. Klinger u. K. Wittstadt. Freiburg-Basel-Wien 1984, S. 757–775; H. Küng, J. van Ess, H. von Stietencron, H. Bechert, Christentum und Weltreligionen. Hinführung zum Dialog mit Islam, Hinduismus und Buddhismus. München-Zürich 1984, speziell H. Küng, S. 15–23; M. Seckler, Theologie der Religionen mit Fragezeichen, a. a. O., bes. S. 167–170; s. auch: H. R. Schlette, Die Religionen als Thema der Theologie, a. a. O. S. 114f.

¹⁰ Vgl. M. Seckler, ebd. S. 164–166 u. 171. – Mit dem von Seckler (u. a. mit Berufung auf das «Sprachgefühl») eingeführten Wort «interreligionisch» – statt «interreligiös» – (vgl. ebd. S. 170, Anm. 5) kann ich mich nicht befreunden.

noch: Seit dem 18. Jahrhundert hat die geschichtsdeutende Reflexion zu einem neuen Bewußtsein geführt, das die Welt nicht mehr als ein fest-stehendes Gebäude begreift, sondern primär unter dem Aspekt ihrer Zeitlichkeit, d. h. der Geschichtlichkeit und des Fortschreitens betrachtet. Vieles spricht dafür, daß dieses geschichtliche Bewußtsein heute in eine Krise geraten ist und daß eine neue Hinwendung zur Natur, zur Erde und in diesem Sinne zum Bleibenden oder zur «Dauer» erfolgt. Jedenfalls, und daran sei hier erinnert, ist die Theologie der Religionsgeschichte – aus dieser Perspektive gesehen – älter als die beschriebene Theologie der Religionen, und dies bestärkt freilich auch die Erwartung, daß sie die Theologie der Religionen überleben könnte.

In der Theologie der Religionsgeschichte stehen offenkundig andersartige Probleme im Vordergrund als in der Theologie der Religionen älterer Art. Natürlich kann man diese Theologie der Religionen als einen Teilaspekt der Theologie der Religionsgeschichte auffassen. Diese Frage ist nicht so wichtig gegenüber der Tatsache, daß in der Theologie der Religionsgeschichte in der Tat andersartige Fragen verhandelt worden sind und verhandelt werden oder daß die Fragen einen anderen Stellenwert einnehmen. Zu diesen Themen gehören (immer noch) die Absolutheit des Christentums, aber eben auch die alte, z. B. von Nikolaus Cusanus formulierte Erwartung einer Erfüllung der Geschichte der Religionen in einem christlichen Endziel; dieses Ziel würde – nach Hegel – sogar jenseits aller Religionen liegen, aber im Christentum seine adäquateste Vorstellung und Formulierung erreicht haben.¹¹ Zweifellos ist Wolfhart Pannenberg's Theologie der Religionsgeschichte von dieser Perspektive beeinflusst.¹² Es gibt jedoch auch anders akzentuierte Entwürfe einer Theologie der Religionsgeschichte. So bezieht z. B. Ernst Benz die altkirchliche *praeparatio evangelica* bzw. die *paidagogia* Gottes auf alle Religionen, distanziert sich von einer extremen Ablehnung der Religionen und empfiehlt ein geschichtliches Approximationsmodell, demzufolge es in den nichtchristlichen Religionen «verschiedene Grade und Schichten in der Begegnung mit dem Transzendenten» gebe, in Christus sich jedoch «das Herz Gottes» erschlossen habe, so daß das Christentum, wie Benz Rudolf Otto zitiert, «den anderen Sonderbildungen der Religionen entscheidend überlegen sei.»¹³ Auch Ratzinger hat Ansätze zu einer Theologie der Religionsgeschichte entwickelt;¹⁴ er läßt auf eine magische Anfangsphase der Geschichte die mythische folgen, aus der sich dann drei weitere Wege ergeben hätten: der Weg der im Impersonalen verbleibenden Mystik, der der monotheistischen Revolution und der der religionskritischen Aufklärung – welche drei Wege hier allerdings unvermittelt nebeneinander stehen.

Vor- und nachchristliche Phase

Bei solchen Versuchen einer Theologie der Religionsgeschichte spielt ein spezielles Problem eine wesentliche Rolle, das ich wenigstens kurz ansprechen möchte; es ist nämlich geeignet, uns zu der erläuterten Theologie der Religionen älterer Art zurückzuführen und auch weiterzuleiten zu der Beschreibung einiger offener Fragen; ich meine das Problem der theologischen Unterscheidung und Unterscheidbarkeit zwischen der Situation der nichtchristlichen Religionen *vor Christus und nach Christus*. Sehr deutlich hat Ernst Benz diese Problematik gesehen und in zwei Abschnitten seiner schon erwähnten Arbeit beschrieben.¹⁵ Bereits 1954 hatte Thomas Ohm in einem kurzen Artikel ebenfalls auf diese Problematik aufmerksam gemacht.¹⁶ Karl Rahner bringt das Problem insofern um einen wichtigen Schritt weiter, als er das Vor- und Nach-Christus-

Sein nicht mehr rein chronologisch sieht, sondern kulturell-gesellschaftlich und *insofern* dann auch als eine theologische Qualifizierung.¹⁷

Was immer zu der Einteilung der Religionsgeschichte (und der Geschichte überhaupt) in ihre vorchristliche und nachchristliche Phase zu sagen ist, sie scheint tatsächlich im Hinblick auf die gesamte Menschheitsgeschichte theologisch nicht überfordert werden zu dürfen. Gerade weil die Theologie der Religionen auf ihre eigene Weise zu der Überwindung jenes schlechten, oft kritisierten Sinnes des «*Extra ecclesiam nulla salus*» erheblich beigetragen hat, verliert die rein chronologische Einteilung, die religionswissenschaftlich ohnehin nicht sehr interessant ist, auch theologisch an Bedeutung. Nicht die historische Tatsache, daß post Christum natum noch neue Religionen entstanden sind (Benz verwies damals auf Manichäismus, Islam und neue japanische Religionen)¹⁸, ist für Theologie und Christentum beunruhigend, vielmehr liegt das Problem doch darin, daß es, nach menschlichem Ermessen und heutiger theologischer Einsicht, offenbar nicht die Bestimmung des Christentums war und ist, die Welt in einem großen Vormarsch zu erobern, und daß es heute gilt, aus dieser Erkenntnis die Konsequenzen zu ziehen, nicht nur gegenüber den post Christum entstandenen Religionen, sondern ebenso gegenüber den fortbestehenden Religionen aus der vorchristlichen Zeit und freilich auch gegenüber den nichtreligiösen Weltanschauungen oder Weltdeutungen, die inzwischen zu Macht und Einfluß gelangt sind. Angesichts der faktisch sich aufdrängenden Probleme selbst wird es zweitrangig und lohnt es den Streit nicht, ob man von «Theologie der Religionsgeschichte» oder von «Theologie der Religionen» sprechen soll. Zudem verdient auch ein praktischer Hinweis Beachtung, den Seckler folgendermaßen formuliert: «Wenn der Begriff <Theologie der Religionsgeschichte> sich als Bezeichnung der neuen Disziplin gleichwohl bisher nicht allgemein durchsetzen konnte, so dürfte der Grund darin liegen, daß das Wort <Religionsgeschichte> im herkömmlichen Sprachgebrauch zur Benennung einer *Teildisziplin der Religionswissenschaften* dient und somit in einem es einengenden, fachspezifischen Sinn vorgeprägt ist. Von daher würde dann eine <Theologie der Religionsgeschichte> nur ein Teilgebiet der neu entstehenden Disziplin oder nur eine bestimmte Sichtweise derselben abdecken.»¹⁹

Jedenfalls aber drängt die Theologie der Religionsgeschichte, ebenso wie die weniger ambitionöse Theologie der Religionen, mit Entschiedenheit in Richtung auf eine Neubestimmung des Wozu des Christentums selbst. Dies ist meiner Ansicht nach die schwerste und folgenreichste aller offenen Fragen, und wenn ich im letzten Abschnitt dieser Überlegungen mehrere andere solcher offener Fragen aufzeige, so bin ich mir dabei dessen bewußt, daß die nach dem Wozu und damit letztlich nach dem Sinn des Christentums überhaupt die offenste aller offenen Fragen ist.

Offene Fragen

Ich möchte vorausschicken, daß ich hier selbstverständlich nicht mit der nötigen Ausführlichkeit zeigen kann, warum ich gewisse Fragen für offen halte; außerdem kann ich nicht behaupten, die offenen Fragen seien allesamt *neue* Fragen. Es kommt mir lediglich darauf an, *einige* Fragen aufzuzeigen, denen sich die *Theologie der Religionen* neuen Typs zu stellen hätte; auch wenn es einstweilen nicht zu Lösungen käme, wäre es doch förderlich, schwer zu beantwortende, ja offene Fragen als solche zu erkennen.

Vielleicht klingt es ebenso uninformativ wie anmaßend, wenn man sagt, die Frage, wie denn der alte christliche Glaube an die in Jesus geschehene Erlösung *aller* Menschen unter den skizzierten Bedingungen und Aspekten noch legitimiert werden könne, sei offen. Daß hier aber in der Tat eine Verlegenheit besteht, läßt sich bereits an einem bezeichnenden Detail ablesen: Die bekannte Stelle Mt 28,18, die man bis vor kurzem noch den «Missionsbefehl» nannte, wird heute als «Auftrag» oder «Auf-

¹¹ Ich verweise hier nur auf das wichtige (auch bei philosophischen Hegel-Interpreten nicht immer bekannte) Buch von R. Leuze, *Die außerchristlichen Religionen bei Hegel*. Göttingen 1975.

¹² Vgl. etwa W. Pannenberg, *Erwägungen zu einer Theologie der Religionsgeschichte*, in: Ders., *Grundfragen systematischer Theologie*. Gesammelte Aufsätze. Göttingen 1967, S. 252–295.

¹³ Vgl. E. Benz, *Ideen zu einer Theologie der Religionsgeschichte*. Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Geistes- und sozialwissenschaftliche Klasse, Jg. 1960, Nr. 5, Wiesbaden 1961, S. 493 bzw. 73.

¹⁴ Vgl. J. Ratzinger, *Der christliche Glaube und die Weltreligionen*, in: *Gott in Welt*, a. a. O. II, S. 287–305, speziell das Schema auf S. 295.

¹⁵ Vgl. E. Benz; a. a. O. S. 467–473 bzw. 47–53.

¹⁶ Vgl. Th. Ohm, *Zur Gliederung der Religionsgeschichte*, in: *Theologische Revue* 50 (1954) S. 1–4.

¹⁷ Vgl. K. Rahner, a. a. O. V, S. 139–143.

¹⁸ Vgl. E. Benz, a. a. O. S. 470–473 bzw. 50–53.

¹⁹ M. Seckler, *Theologie der Religionen mit Fragezeichen*, a. a. O. S. 165f, Anm. 1.

tragsformel» bezeichnet. Hier spricht sich offenbar ein verändertes christliches Bewußtsein aus. Man sagt heute, der Sinn der Mission liege in einem zu vermittelnden «Angebot», das für den anderen die Chance enthält, sich, wenn er will, ausdrücklich der christlichen Gemeinschaft anzuschließen, ein Angebot, das abzulehnen aber nicht notwendigerweise heilsrelevante Folgen hätte, so daß der Eindruck entsteht, Annahme oder Ablehnung des Angebots seien ein nicht weiter zu begründender und begründungsfähiger, also letztlich ein beliebiger Akt. Aus der eigenen theologischen Perspektive heraus darf man zweifellos in der Annahme des Angebots das geschichtliche Explizitwerden der anonym schon gegebenen Christlichkeit sehen – übrigens nicht nur nach Karl Rahner, sondern auch nach der Lehre Karl Barths von den auch außerhalb des Christentums anzutreffenden «Lichtern».²⁰

Theologische und mystische Dimension

Die Auslegung der Mission im Sinne dieser Angebots-theorie dürfte indes theologisch seriöser sein als die Auffassung von der Mission als Dialog und als Mitarbeit an der Entwicklung der weniger entwickelten Welt usw. Obwohl derartige Formen der Kommunikation und des sozialen und politischen Engagements ihr theologisches und allgemein-humanistisches Recht besitzen und in «Politischer Theologie» und «Theologie der Befreiung» ihre reflexe und begrüßenswerte Darstellung gefunden haben, muß man doch immer auch nach der meta-sozialen, d. h. der theologischen und mystischen Dimension der christlichen Botschaft fragen, wenngleich es, was die Erfahrbarkeit und die Mittelbarkeit dieser Dimension betrifft, immer schlechter oder jedenfalls schwieriger zu werden scheint. Es verdient also durchaus Zustimmung, wenn etwa der Papst, moderne Theologen und bestimmte Kreise wie z. B. die «World Conference on Religion and Peace» fordern, das Christentum müsse mit den sog. Weltreligionen für Gerechtigkeit und Frieden zusammenarbeiten, aber wir stehen doch letzten Endes vor dem Problem, ob man nicht tatsächlich von einer Identitätskrise, mindestens aber von einer Kontinuitätskrise des Christentums sprechen muß, wenn sich die theoretische und praktische Interpretation des Satzes «Extra Ecclesiam salus non est» so sehr gewandelt hat, wie dies der Fall ist. Diese Fragen zu verschweigen, zu verharmlosen oder zu verdrängen, kann nicht gelingen und hilft auch nicht weiter. Muß nicht das Christentum den Mut finden, seine eigenen Wandlungen anzunehmen und damit gleichzeitig seine wahre Identität zu finden, die in nichts anderem liegt als in der Berufung auf Jesus und seine «Sache»? Wie könnte anders als in dieser Besinnung die Problematik der Spaltungen unter den Christen selbst überwunden werden, wie anders als in dieser Rückkehr zu Jesus könnte die Kirche gegenüber den nichtchristlichen Religionen ihre Schuld glaubhaft bekennen, die bleibende Neuheit ihrer Botschaft und ihres Lebensangebots bezeugen und damit für die Menschen in den anderen Religionen ernsthaft zu einer Alternative werden?

Von solchen Fragen aus ergeben sich die theologischen Erwartungen und Ansprüche an den vielberufenen Dialog. Ohne Wahrheitsfrage und Wahrheitsinteresse mag ein Dialog psychologisch und propädeutisch sehr oft und auf lange Zeit unvermeidlich sein, doch ist ein solcher Dialog theologisch und natürlich auch philosophisch gesehen unbefriedigend. Ehrlicherweise sollte man heute die Mission als eine geschichtliche Form christlich-kirchlichen Lebensvollzugs verstehen, die inzwischen an ihr Ende gekommen ist und auf die jetzt eine andere Form des Verhaltens zu den Religionen, ja zu den Nichtchristen überhaupt folgt, eben der Dialog, der auf der Grundlage der jeweiligen Überzeugungen geführt wird, ohne die Wahrheitsproblematik (wie immer sie sich heute darstellen mag) schlicht wegfällen zu lassen. Von diesem Dialog aber scheinen wir heute noch weit entfernt zu sein; das Treffen in Assisi z. B. bestätigt doch, daß man sich, auf allen Seiten, in einem Stadium befindet, in dem es vorerst noch um «vertrauensbildende Maßnahmen» geht. Auch heute auf katholischer Seite zu hörende

²⁰ Vgl. Th. Sundermeier, Zur Verhältnisbestimmung von Religionswissenschaft und Theologie aus protestantischer Sicht, in: Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft 64 (1980) S. 244f.

Formulierungen wie neue oder zweite Evangelisation und Missionierung «der Kulturen» lassen befürchten, daß man zu einem wirklichen Dialog, wie ihn eine Theologie der Religionen neuen Typs empfehlen mag, noch nicht fähig oder willens ist.²¹ Die neue Relativität des Christlichen steht immer noch unter dem alten Relativismus-Verdacht.

In welchem Maße die Reflexion und Rezeption einer neu verstandenen christlichen Identität in bezug auf die Religionen vor offene Fragen stellt, sei, um konkreter zu werden, am Beispiel des Buddhismus und des Islam kurz erläutert.

Das Beispiel: Buddhismus

Im Buddhismus haben bekanntlich manche, z. B. auch Guardini vor gut fünfzig Jahren²², die größte Herausforderung des Christentums gesehen. Der Titel Buddhismus ist, wie man weiß, recht ungenau; ich verwende ihn hier ganz bewußt in einem weiten und vagen Sinne, wobei ich auch seine fälschliche Inanspruchnahme zur Kennzeichnung des «Östlichen» im Unterschied zum Christlich-Westlich-Okzidental einen Moment lang akzeptiere, was allenfalls durch die Kürze dieses Artikels zu entschuldigen ist. Offen ist hier meiner Ansicht nach die keineswegs neue Frage, ob der Gegensatz zwischen dem existentiell oder aber struktural buddhistisch geprägten Osten und dem existentiell oder aber struktural christlich geprägten Westen überbrückbar sei. Sieht es heute angesichts der wissenschaftlich-technischen Entwicklung, des «sozialen Wandels», der ideologisch-politischen Konflikte nicht eher so aus, als seien die religionswissenschaftlich und theologisch orientierten Ost-West-Vergleiche nur die Sache einer immer kleiner werdenden «Elite»? Aber selbst wenn man die theoretische Bedeutsamkeit dieser Bemühungen anerkennt, wird man sich fragen dürfen, ob und inwieweit Aussicht besteht, zu einer genaueren Kenntnis übereinander und zu einer christlich-theologischen Interpretation der uns so fremden Partner zu gelangen.

Ein bezeichnendes und mißglücktes Beispiel für die methodischen und sachlichen Schwierigkeiten ist der Band *Sein und Nichts. Grundbilder westlichen und östlichen Denkens* mit Beiträgen der japanischen Philosophen Koichi Tsujimura und Ryosuke Ohashi und des deutschen Philosophen Heinrich Rombach.²³ In diesem Buch werden im Kontext der hier intendierten «intermundanen Kommunikation» – so Rombach in seinem Vorwort – zwei Bilder einander gegenübergestellt, das Bild «Der den Berg hinabgehende Sakyamuni» von L'iang K'ai aus dem Anfang des 13. Jahrhunderts und, man glaubt es kaum, das Bild der Krönung Mariens vom Hochaltar des Freiburger Münsters von Hans Baldung genannt Grien, gemalt zu Beginn des 16. Jahrhunderts, am Vorabend der Reformation. Wenn wir mit dieser historischen Form des christlichen Glaubens in den Ost-West-Vergleich eintreten, ist jeder Kommunikationsversuch von vornherein gescheitert, weil wir alsdann bloß Reflexionen im Bereich der Interpretationen und nicht im Bereich des wesentlichen Ursprungs anstellen. (Nebenbei bemerkt, ist die Auswahl dieses Bildes durch Rombach auch deswegen ärgerlich, weil hier die Möglichkeiten auf der Seite der christlichen Ikonographie gründlich verspielt wurden.)

Die entscheidenden Fragen nach dem Sinn und der Vereinbarkeit solch unterschiedlicher Weltdeutungen und Lebensformen wie derjenigen des historischen Buddha und des historischen

²¹ Vgl. H. Waldenfels, Kontextuelle Fundamentalthologie. Paderborn-München-Wien-Zürich 1985, S. 397f.; M. Seckler, Theologie der Religionen mit Fragezeichen, a. a. O. S. 174–176.

²² «Einen Einzigigen gibt es, der den Gedanken eingeben könnte, ihn in die Nähe Jesu zu rücken: Buddha. Dieser Mann bildet ein großes Geheimnis. Er steht in einer erschreckenden, fast übermenschlichen Freiheit; zugleich hat er dabei eine Güte, mächtig wie eine Weltkraft. Vielleicht wird Buddha der Letzte sein, mit dem das Christentum sich auseinanderzusetzen hat. Was er christlich bedeutet, hat noch keiner gesagt. Vielleicht hat Christus nicht nur einen Vorläufer aus dem Alten Testament gehabt, Johannes, den letzten Propheten, sondern auch einen aus dem Herzen der antiken Kultur, Sokrates, und einen dritten, der das letzte Wort östlich-religiöser Erkenntnis und Überwindung gesprochen hat, Buddha. Er ist frei; seine Freiheit aber nicht die Christi. Vielleicht bedeutet sie nur eine letzte, furchtbar-ablösende Erkenntnis der Nichtigkeit der gefallenen Welt.» R. Guardini, Der Herr. Betrachtungen über die Person und das Leben Jesu Christi. (Würzburg 1937) Hier zit. n. Herderbücherei 813. Freiburg 1980, S. 360.

²³ Basel-Freiburg-Wien 1981.

Jesus – soweit wir uns hier approximativ heranzutasten vermögen – sind also, das darf man wohl sagen, immer noch offen. Offen ist aber nach wie vor auch die speziellere Frage nach dem Sinn der buddhistischen Auffassung vom einzelnen Menschen im Vergleich zu dem christlich-westlichen und sich international durchsetzenden Personbegriff sowie die noch schwierigere, ob das christliche Schuld-Verständnis oder das buddhistische Leidensverständnis zur lebenspraktischen Bewältigung der Widersprüche, Konflikte und Forderungen der modernen Welt besser geeignet sei.

Als ein Beispiel besonders intensiver und anspruchsvoller Bemühungen um den Ost-West-Dialog möchte ich die seit 1982 in Kyoto veranstalteten Symposien wenigstens nennen. Die dort vorgetragenen Referate liegen bisher in 4 Bänden mit dem Titel *Zen Buddhism Today* vor.²⁴ Die Kyoto-Schule, zu deren führenden Vertretern heute Keiji Nishitani und Shizuteru Ueda gehören, versucht mit diesen Gesprächen auf der sublimsten Ebene buddhistischer Spiritualität, also der des Zen-Buddhismus, eine Annäherung an die höchste Form westlich-christlicher Mystik, wie man sie bei Meister Eckhart findet. Es sind zehn solcher Symposien in Kyoto vorgesehen.

Ohne die Bedeutsamkeit dieser und anderer Bestrebungen in Zweifel ziehen zu wollen, muß gesagt werden, daß man sich hier zumeist noch auf der bekannten Ebene der philosophischen und religionswissenschaftlichen Komparatistik bewegt. Dies ist aber noch keineswegs die Ebene einer Theologie der Religionen neuen Typs, die ja nach einer theologischen Deutung der einzelnen nichtchristlichen Religionen wie etwa des Buddhismus zu fragen hätte. Ist aber eine solche Frageweise überhaupt möglich? Wie würden die Fragen lauten, die hier zu stellen wären? Könnten wir darüber, was der Buddhismus innerhalb des christlich gedeuteten «Geschehens» zwischen Gott und der Menschheit zu bedeuten habe, uns überhaupt eine Reflexion zutrauen? Wie immer man heute zu diesen Problemen stehen mag, es ist wohl klar, daß wir uns ganz am Anfang befinden, und wir wissen nicht einmal, ob dies überhaupt der Anfang eines gangbaren Weges ist.

Das Beispiel: Islam

Nicht minder unbewältigt sind die fundamentalen Fragen, vor die Glaube und Theologie durch den *Islam* gestellt werden. Man hebt gern hervor, Juden, Christen und Muslime seien Kinder desselben Gottes und desselben Stammvaters Abraham und also Brüder, aber man scheint damit nur ein irenisches Klima sowie eine monotheistische Blockbildung gegen die Atheisten und Agnostiker herbeiführen zu können oder zu wollen. Nach wie vor völlig offen ist ja die delikate Frage, ob man – ja oder nein – bei Muhammad von einer besonderen Offenbarung jenes einen Gottes sprechen darf. Sagen wir hier Nein, verfestigen wir eine (auch politisch relevante) Gegensätzlichkeit, die dann allein mit den unbeständigen Mitteln des Goodwill und der gegenseitigen Interessen überbrückt werden kann; sagen wir hier Ja, so fragt sich, was eine solche Offenbarung Gottes post Christum für uns als Christen bedeutet – etwa, so könnte man ja vermuten, eine neue Belehrung oder gar eine Zurechtweisung? Ich gestehe, daß ich in bezug auf die theologische Einschätzung des Islam ratlos bin und auch keine Möglichkeit sehe, die über das Insistieren auf den gemeinsamen Gottesglauben (sofern wir diese Gemeinsamkeit als solche überhaupt gelten lassen) und über die Beteuerung des gegenseitigen Respekts und Wohlwollens hinausreichen.

Hegel übrigens hat die Rolle des Islam offenbar verkannt; am Ende seiner Ausführungen über den «Muhamedanismus» in seinen «Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte» schrieb er: «Gegenwärtig nach Asien und Afrika zurückgedrängt und nur in einem Winkel Europas durch die Eifersucht der christlichen Mächte geduldet, ist der Islam schon längst von dem Boden der Weltgeschichte verschwunden und in orientalischer Gemächlichkeit und Ruhe zurückgetreten.»²⁵

²⁴ Diese Jahrbücher wurden veröffentlicht durch das «Kyoto Seminar for Religious Philosophy», c/o The Institute for Zen Studies, Hanazono College, Nakakyo-ku, Kyoto.

Neues, umfassendes Bewußtsein?

Nun sagen inzwischen viele, die interreligiösen Probleme wären so, wie sie bisher gestellt worden seien, überhaupt nicht zu lösen; es gelte vielmehr, über das gegenwärtige Bewußtsein hinauszugehen auf ein neues umfassenderes menschheitliches Bewußtsein, das sich bereits abzeichne. In diese Richtung gehen Überlegungen so verschiedener Autoren wie Sri Aurobindo, Jean Gebser, Pierre Teilhard de Chardin, Simone Weil, Raimundo Panikkar, Hugo M. Enomiya-Lassalle, Karlfried Graf Dürkheim, Fritjof Capra, Willy Obrist u. a. Manche sprechen in dieser Perspektive von der Idee des «kosmischen Christus». Ich möchte hier nur Enomiya-Lassalle zitieren: «Was die Integration des neuen Bewußtseins in die Religionen betrifft, so ist das Christentum vielleicht schwerer dadurch betroffen als viele andere Religionen, weil es in seiner Form dem westlichen Denken entsprechend sehr systematisch gestaltet ist. Denn es kann bei der Integration des neuen Bewußtseins nicht darum gehen, daß neue Systeme an die Stelle der alten gesetzt werden, weil Systeme und andere kategorische oder perspektivische Denkweisen diese Integration im Gegenteil blockieren würden. Andererseits – und das ist die Lichtseite in diesem Dilemma – werden uns die Lösungen mit dem neuen Bewußtsein von selbst ein- oder zufallen. Das gilt auch von der so sehnlichst gewünschten Einheit aller christlichen Bekenntnisse. Desgleichen werden die Beziehungen zwischen den Weltreligionen von selbst enger und lockerer werden und so die Spannungen, die heute noch bestehen, sich allmählich selbst lösen.»²⁶ Ist also ein neues, umfassendes Bewußtsein der Menschheit von sich selbst – was auch immer man darunter zu verstehen hat – das Ziel, auf das die geschichtliche Bewegung und insofern auch die Religionsgeschichte zutreibt? Dies wird man zumindest als eine unsichere Prognose und jedenfalls als eine offene Frage bezeichnen dürfen. Jenes neue Bewußtsein steht mit einem einseitig mystischen Religionsverständnis in enger Verbindung, das kaum diskursfähig ist. Zuweilen versteht man das Ziel der Erneuerung als eine vorwärtsgewandte Rückkehr zu der Archäologie der Seelentiefe oder gar der menschheitlichen Anfänge und ignoriert oder bagatellisiert sehr gern und sehr leichtfertig, einem modernen Trend folgend, die weltweite säkularisierende Wirkung der Aufklärung, der Wissenschaft und ihrer philosophischen, kulturellen und psychologischen Folgen oder Begleiterscheinungen. Andererseits scheinen die Indizien für den Zusammenbruch des Fortschrittsglaubens und für eine technologisch ermöglichte Apokalyptik eine Mentalität zu begünstigen, die eine sehr naheliegende, aber in vielem fragwürdige Renaissance des Interesses an Religiosität, Mythologie und Gnosis verschiedener Art hervorgebracht hat. Nicht nur philosophisch und theologisch, sondern auch kulturell, politisch und psychologisch ist also die Frage nach der Zukunft des religiösen Bewußtseins sowie der überkommenen Religionen, nach dem Ziel der einen Religionsgeschichte (zu der natürlich auch die Religionskritik gehört) und in all dem die Frage nach der Zukunft des Christentums offener denn je.

So gibt es eine Fülle von Themen und Problemen, die man einer «Theologie der Religionen neuen Typs» – wenn man will, als einer neuen theologischen Disziplin – zuweisen kann. Statt diese Theologie der Religionen, sozusagen am Schreibtisch, mit subtilen und radikalen Fragen zu überschütten, so daß man den Mut verlieren möchte, wäre es ratsamer, sich auf das heute schon Mögliche zu beschränken und in diesem Sinne die neue Theologie der Religionen als das Gesamtgebiet jener Probleme zu verstehen, die sich – allerdings auf der Grundlage jener älteren Theologie der Religionen – unter dem weiten Titel «Das Christentum und die übrigen Religionen» auffinden und unterbringen lassen.

Heinz Robert Schlette, Bonn

²⁵ G.W.F. Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte. Hrsg. v. H. Glockner, XI (Stuttgart 1961), S. 459.

²⁶ H.M. Enomiya-Lassalle, Wohin geht der Mensch? Zürich-Einsiedeln-Köln 1981, S. 150f.

Mateiu Ion Caragiale: Bukarester Odysseus

«Ich hätte wohl zu einem Gespräch angesetzt, wenn die Zigeunerkapelle nicht gerade begonnen hätte, einen Walzer zu spielen, der zu Pantazis Schwächen gehörte, einen langsamen, wollüstigen und traurigen Walzer, fast ein Trauerwalzer. In seinen weichen, wiegenden Rhythmen flackerte sehnsüchtig und unendlich düster eine so herzerreißende Leidenschaft, daß selbst das Vergnügen, ihm zu lauschen, von Leiden überschattet war.»

Dieser Walzer, «von Zärtlichkeiten und Enttäuschungen, von Wurrungen und Qualen ... raunend» ist das Leitmotiv in Mateiu Ion Caragiale's Roman *Die Vier vom Alten Hof*, im Original *Craii de Curtea Veche*.¹ Das Wort «Crai» ist im Rumänischen mehrdeutig: In den Volksmärchen wird es im Sinne von «Prinz», «König» gebraucht. Aus der Bibel stammt die Bedeutung «Könige des Morgenlandes» («cei trei crai de la răsărit») und im Argot der Hauptstadt wurde es zu «Nachtschwärmer», «Schürzenjäger»!² Wer sind nun diese «Crai»? Drei Helden und ein Anti-Held: Paşadia, Pantazi, der Erzähler und als Gegenfigur Gore Pirgu, der Possenreißer und Halunke, Vertreter seiner Zeit – Bukarest 1910. Diese versunkene Welt erleben wir aus der Perspektive des Erzählers, der für Paşadia und Pantazi eine unverhohlene Bewunderung hegt, Gore Pirgu aber verachtet.

Paşadia führt ein Doppelleben: Tagsüber arbeitet er an einem historischen Werk, nachts stürzt er sich in die Kaschemmen der Hauptstadt: «Hätte jemand, dem er nicht bekannt war, ihn des Abends, wenn er auszugehen pflegte, vorbeikommen sehen, steif und ernst, den Wagen im Schritt hinter sich, nie und nimmer mehr würde er für möglich gehalten haben, zu welcher schmutzigen und übelbeurteilten Orten jener achtungsgebietende Herr unterwegs war ...»

Gegenüber dem finsternen, in seinen aristokratischen Elfenbeinturm eingeschlossenen Paşadia gibt sich der zweite «Crai», Pantazi, offen und gesellig, wenn auch tief melancholisch: «Er stand da, an das wacklige Geländer gelehnt und blickte zu dem weißen Gefunkel des aufgehenden Abendsterns empor. Als er meine brennende Zigarette gewahrte, trat er auf mich zu und bat um Feuer.» Damit ist das Eis gebrochen, und Pantazi beginnt zu erzählen – von seinen Reisen, seinem Leben als Seefahrer: «Da ragten auf Höhen stolze Ruinen im Faltenwurf des Efeus, da lagen, überwuchert von giftigem Grün, die Trümmer von Städten. Verlassene Paläste schlummernten in verwilderten Gärten, wo steinerne Götterbilder, von Moos umspinnen, lächelnd zusehen, wie der Herbstwind rostrote Blätter in Hügel zusammenweht.» Pantazi fährt fort, und sein schwärmerischer Zuhörer läßt sich hinreißen vom Duft der Oleanderblüten, von der «Verzauberung des Mittelmeeres», von der fremden Welt des Orients, an dessen Pforten, Bukarest, sie sich befinden.

Nach diesem lyrischen Exkurs ist ein Kontrapunkt dringend nötig – der Erzähler beschreibt die Person Gore Pirgu: «... ein Schurke, der seinesgleichen nicht hatte. Seine abgeschmackten Frotzeleien von der Art frecher Possenreißer hatten ihm den Ruhm eingetragen, ein kluger Kopf zu sein; und außerdem galt er – aus welchem Grund ist mir unbekannt – als ein guter Kerl, obgleich er zu nichts taugte, als Böses zu tun.»

So begeben sich denn die «Crai» in Begleitung ihres Possenreißers auf Pilgerfahrt. Die erste wird den Erzähler und Pantazi auf eine erträumte Reise in einen verwunschenen Orient führen, auf vergessene Inseln, in die Städte des Mittelmeeres: «Als

¹ Mateiu Ion Caragiale, *Remember. Die Vier vom Alten Hof*. Übersetzung: Thea Constantinidis. Literaturverlag, Bukarest 1968; Mateiu Ion Caragiale, *Craii de Curtea Veche*. Bukarest 1980 (Erstausgabe in der Zeitschrift *Gândirea* 1926–1928).

² Jenny Brumme, *Die Erneuerung der rumänischen phantastischen Prosa und Schaffung einer neuen Romanform am Beispiel der Werke «Remember» und «Craii de Curtea Veche» von M. Caragiale*, in: *Beiträge zur Rumänischen Philologie* 24 (1985) S. 65 ff.

fromme Pilger wallten wir dahin, um uns in den alten Städten der Stille und des Vergessens vor der Schönheit zu neigen; wir wanderten durch ihre steilen Gassen und über grasbewachsene Plätze, wir standen ehrerbietig in alten Palästen und Kirchen vor erhabenen Meisterwerken.»

Nach dem Ausflug in eine subjektive Geographie folgt die Reise in eine subjektive Zeit, das «geliebte» 18. Jahrhundert: «Wir waren drei Fürstensöhne mit berühmten Namen, alle drei geistliche Ritter vom Orden des Heiligen Johannes, auch Malteserritter genannt, und trugen stolz das weiße Emaillkreuz und die gekrönte Trophäe am schwarzen Seidenflorbande auf der Brust. Aufgewachsen waren wir zur Zeit, da die Bahn des Sonnenkönigs sich ihrem Ende zuneigte, erzogen hatten uns die Jesuitenväter und Villena bewaffnete uns.»

Die «Crai» durchziehen alle europäischen Fürstenhöfe des galanten Jahrhunderts, spinnen Hofintrigen und kennen letztlich nur eine Leidenschaft – die Musik: «Wir waren versessen auf die Musik, wir kämpften für Rameau und Gluck, und wie die drei Könige aus dem Morgenlande huldigten wir dem Kinde, das Mozart werden sollte ...»

Nach dieser Apotheose macht sich Gore Pirgu wieder bemerkbar und holt die «Crai» in die Realität zurück: «Na, nu hört mal endlich auf mit diesen Alfanzerien, reden wir lieber von Weibern.» Und so beginnt die dritte Pilgerfahrt, ins gelebte Leben, nicht ins erträumte. Diese Reise endet mit dem Tode Paşadias und der Abreise Pantazis, übrig bleiben der Erzähler und Gore Pirgu, der als «Präfekt, Abgeordneter, Senator, bevollmächtigter Gesandter einer Unterkommission für intellektuelle Arbeit beim Völkerbund» eine steile Karriere macht.

Beim Verlassen der Kneipe in der Bukarester Altstadt entsteht plötzlich eine große Aufregung – eine Betrunkene wird herangeschleppt «... ein richtiges Fetzenbündel, ohne Kopftuch, ohne Schuh an einem ihrer Füße, wirkte sie in ihrer entsetzlichen Wut wie eine Ausgeburt der Hölle». Es stellte sich heraus, daß Pantazi die Besessene gekannt hat – als Geliebte eines russischen Offiziers, der im Krieg von 1877 gefallen ist. Seither hat Pena Corcoduşa, wie die Bedauernswerte heißt, den Verstand verloren. Den «Crai» schleudert sie den Titel des Romans entgegen: «Ihr Kräle, Ihr Kräle vom Alten Hof!»

Chronist eines Schiffbruchs

1718 wurde der alte Bukarester Fürstenhof (Curtea Veche) ein Raub der Flammen. Die Fürsten zogen aus, der «Podul Curtea Veche» wurde um 1798 aufgeteilt und an Private verkauft, die aus ihren Parzellen häufig Wirtshäuser machten.³ Das Quartier verfiel zusehends und wurde zu einem Tummelplatz für Gauner, Zecher und Landstreicher, was Paşadia zu folgendem Kommentar über den Alten Hof veranlaßt: «Bar jeder Planung und jeden Stils, mit Anbauten, Füllungen und Flickwerk, war er wie geschaffen, in seiner Häßlichkeit der Niedertracht eines Herrscherklüngels als Kulisse zu dienen, der sich aus hergelaufenem und reichlich mit Zigeunerblut durchsetztem Gesindel zusammensetzte.»

Die Essenz der *Vier vom Alten Hof* ist nicht in der Handlung zu suchen, die lediglich bestätigt, was Paşadia kurz vor seinem Tode ausspricht: «Die Bohème, die abscheuliche, sumpfige Bohème mordet, und sehr oft nicht nur bildlich.» Was Mateiu Ion Caragiale mit seinem Werk bezweckte, war vielmehr, das Bild eines Bukarest als neues Sodom zu zeichnen, wie es sich in den Arnotenen verkörpert, einer dekadenten Bojarenfamilie, die sich dadurch über Wasser hält, daß sie ihr Haus in eine Lasterhöhle verwandelt: «Daß ich nicht weiß, wie die Straße hieß, in der die Arnotenen wohnten, darf nicht wundernehmen», be-

³ Dumitru Almaş, Panait I. Panait, *Curtea veche din Bucureşti*. Bukarest 1974.

merkt der Erzähler. «Während eines ganzen Monats, das heißt, so lange wie ich mich täglich bei ihnen einfand, war es nicht geschehen, daß ich anders ein- oder ausgegangen wäre als durch einen zaunlosen Hinterhof.»

Die Architektur symbolisiert den Verfall: «Einem alten, viereckigen, einstöckigen Baukörper war nachträglich, schräg nach hinten zu, ein langer, schmaler, zweistöckiger, unverputzter Trakt angefügt worden, an dem oben, von einem Ende bis zum anderen, eine wacklige, fensterlose Galerie entlang führte.» Das verfallene Gemäuer wird für die «Crai» zum Verhängnis: Paşadia wird den Tod finden, Pantazi verliebt sich rettungslos in die jüngste Tochter des Hauses, bis diese schließlich an Scharlach stirbt. Übrig bleibt der Erzähler – Chronist eines Schiffbruchs.

Wichtiger als die Handlung selbst sind für die Struktur des Romans die farblichen und musikalischen Elemente: Während Paşadias Melancholie als «schwarz» und hoffnungslos charakterisiert wird, ist jene Pantazis «blau», lyrisch und verträumt. Frauengestalten sind «grün», so Pantazis Tante Smaranda, eine «lichtvolle Erscheinung ... in grüner Gewandung, von oben bis unten funkelnd von grünen Steinen». Der Gegensatz blau-grün durchzieht den ganzen Roman. Das Blau – in allen Schattierungen variierend – ist Attribut des männlichen Geschlechts, dem kontrapunktartig das Grün des weiblichen gegenübersteht.⁴

Das zweite Leitmotiv der *Vier vom Alten Hof* ist die Musik: Die Geschichte beginnt und endet mit einem Walzer, der die ganze Erzählung zusammenfaßt. Aber damit nicht genug: Das erste und letzte Kapitel sind einander symmetrisch zugeordnet wie bei einer Sonate, in der das Thema zum Schluß wieder aufgenommen wird. Der mittlere Teil, bestehend aus den drei Pilgerfahrten, wäre demnach als Durchführung zu betrachten, die wiederum aus drei Episoden besteht, der Reise in einen imaginären Raum, in eine imaginäre Zeit und schließlich ins Hier und Jetzt. Die zwei gegensätzlichen Stile – der hohe, hagiographische Paşadias und Pantazis, der niedere und blasphemische Pirus – erinnern an die Technik des Kontrapunktes in der Musik.⁵

Farbe und Musik spielen eine entscheidende Rolle in der Ökonomie der Erzählung und überlagern die Handlung und die Personen, die – eher blaß und profillos – den Eindruck erwecken, bloße Projektionen des Erzählers zu sein. Damit stellt sich letztlich die Frage nach dem Autor, der hinter der Figur des Erzählers steht.

⁴ Vgl. Jenny Brumme (siehe Anm. 2).

⁵ Ovidiu Cotruş, *Opera lui Mateiu Ion Caragiale*. Bukarest 1977.

Zum Autor

Mateiu Ion Caragiale wurde 1885 als natürlicher Sohn des Dramatikers Ion Luca Caragiale geboren. Wenn er auch von seinem Vater eine für damalige Verhältnisse außergewöhnliche Erziehung und Bildung vermittelt bekam, so litt er doch zeit seines Lebens unter seiner unehelichen Abkunft. Ohne sein Rechtsstudium beenden zu haben, erlangte er 1912 den Posten eines Kabinettchefs im Arbeitsministerium. Die Ehe mit Marica Sion brachte ihm 1923 einen gewissen Wohlstand. Er starb 1936 mit 51 Jahren in Bukarest. In der rumänischen Hauptstadt der Zwischenkriegszeit muß er eine ziemlich ausgefallene Erscheinung gewesen sein: Seine aristokratischen Allüren und altmodischen Kleider, die Melone – alles stand in krassem Gegensatz zum liberalen Bukarest nach dem Ersten Weltkrieg, das die Gunst der Stunde nutzen wollte und sich über seine dekadenten Bojaren lustigmachte. Mateiu Ion Caragiale's Werk hat stark kompensatorischen Charakter, in freudianischem Sinn. Es rettete ihn vor einem existentiellen Schiffbruch. Als begabter Schriftsteller mit einem einzigartigen kulturellen Hintergrund verstand er es, aus seiner literarischen Revanche eines der stilistisch interessantesten Werke der rumänischen Literatur zu machen.

Um die *Vier vom Alten Hof* scharte sich ein ergebener Verehrerkreis, der – angefangen mit dem Dichter und Mathematiker Ion Barbu (1895–1961) – das Andenken an dessen Schöpfer bewahrte. Caragiale beeinflusste auch nachhaltig die Schriftstellergeneration der sechziger Jahre in Rumänien, die in seinem Werk eine willkommene Alternative zum offiziellen Realismus Ždanov'scher Prägung sah.

Zusammen mit der Novelle *Remember* wurde *Craii de Curtea Veche* 1969 ins Französische übersetzt und von der Kritik gut aufgenommen.⁶ Der ein Jahr zuvor in Bukarest erschienenen deutschen Version war weniger Erfolg beschieden, was nicht zuletzt auf beträchtliche stilistische Unsicherheiten zurückzuführen ist.⁷ Nachdem nun zwei Autoren der Zwischenkriegszeit vom entgegengesetzten Ende der Romania bei uns den Durchbruch geschafft haben – Fernando Pessoa und Ramón María del Valle-Inclán – drängt sich die Frage auf: Warum sollte Mateiu Ion Caragiale nicht dasselbe beschieden sein? Eine gründliche Überarbeitung der *Vier vom Alten Hof* wäre allerdings Voraussetzung dafür. *Albert von Brunn, Zürich*

⁶ Matei Caragiale, *Les Seigneurs du Vieux Castel*. Übersetzung: Claude B. Levenson. Lausanne 1969.

⁷ Matei Caragiale, *Remember*. Die *Vier vom Alten Hof*. Übersetzung: Thea Constantinidis. Literaturverlag, Bukarest 1968.

Menschen mit zwei Sprachen und Kulturen

Erfahrungen in Australien

Die Verfasserin des folgenden kleinen Berichts, *Patricia Fogarty*, wuchs in Australien auf und studierte dort Sprachen und Linguistik, bis sie nach Grenoble übersiedelte. Ein kombiniertes Seminar 1985/86 über Sprach- und Kulturprobleme der Uni-Sektion für Erziehungswissenschaften sowie der «Université des langues et des lettres» veranlaßte sie, zu einem ersten Forschungsversuch nach Australien zurückzukehren. Es handelt sich somit erst um Ansätze, die aber auch im Hinblick auf die Friedensarbeit zu lesen sind. (*Red.*)

Seit dem letzten Weltkrieg mußten die australischen Regierungen (auf Staats- und Bundesebene) der Anwesenheit ziemlich großer Gruppen von Einwanderern verschiedener ethnischer – meist europäischer, aber in einigen Fällen auch asiatischer – Herkunft Rechnung tragen. Die *Whitlam* Regierung (Labour) und auch gewisse Staaten (z. B. New South Wales seit 1976)¹

¹ Official documents of the Ethnic Affairs Commission of New South Wales, 1985 (politische Erklärungen und Berichte von 1977 bis 1985).

beschlossen, die Situation von einer relativ positiven Seite zu betrachten und das Emporkommen einer sogenannten «multi-kulturellen Gesellschaft» aktiv zu fördern: Die exotischen «ethnischen» Kulturen sollten in Würde zum Vorteil aller überleben dürfen, während ihren Mitgliedern geholfen werden soll, sich ebenfalls in die australische Gesellschaft zu integrieren. Dieser Gedanke war vielleicht nicht besonders gut definiert, bildete jedoch eine echte Neuheit in einem Land, wo die vorherrschende Mentalität immer stark auf Assimilierung gestimmt war, hauptsächlich wegen gewichtiger geographischer und historischer Faktoren.

Eine gewisse Anzahl von Maßnahmen wurde ausgearbeitet: Sprachdienste (Übersetzungen, Hilfe bei administrativen Problemen für Nicht-Englischsprechende usw.), Englischunterricht in Schule und anderswo, etwas Unterricht in «ethnischen» Sprachen, ein besonderes mehrsprachiges Radio- und Fernsehangebot, das zum Teil von Freiwil-

ligen aus den verschiedenen betroffenen Gemeinschaften organisiert wird, Beihilfe und Förderung für gemeinschaftliche Aktivitäten und schließlich Ausweitung des Sprachenunterrichtes auf Universitätsstufe (paradoxe Weise hat der Unterricht für Fremdsprachen auf der Mittelschulstufe deswegen ständig abgenommen). In den Augen vieler waren diese Maßnahmen ungenügend und nicht wirklich gut ausgedacht. Doch so, wie sie waren, schufen sie so etwas wie eine Laboratoriumssituation. Das hat mich angestachelt. Mochten die Resultate zur Zufriedenstellung vieler der Betroffenen nicht ausreichen, eine nähere Betrachtung schienen sie mir dennoch zu verdienen.

Was mich besonders interessierte, war die Stellung des «bi-kulturellen» Individuums in dieser neuen Situation. Es macht den Anschein, daß Australien eine beträchtliche Zahl von Menschen, die so bezeichnet werden könnten, in seine Bevölkerung einbezieht; und eine Studie ihrer Erfahrung sollte zeigen, welche Faktoren bei der Entstehung, Entwicklung und ziemlich harmonischen Integration zweier Kulturen, zweier Identitäten in einem Individuum am Werk sind.

Meiner Ansicht nach ist die Situation des bi-kulturellen Menschen möglicherweise ein Schlüssel für manche Beziehungsprobleme zwischen Gruppen und auch für einige mehr philosophische und psychologische Fragen. Bi-kulturelle, die in zwei Codes eingeweiht worden sind, haben eine brauchbare persönliche Synthese zustande gebracht, ohne dabei etwas Grundsätzliches zu opfern, und sind so in der Lage, von einem zum andern überzugehen und interessante Elemente des einen in die Begriffe des andern zu übermitteln oder zu übersetzen. Sie können daher natürlich wertvolle Vermittler gegenseitiger friedlicher Beeinflussung und Bereicherung zwischen Gruppen sein. Dabei ist natürlich der Grad ihrer psychologischen Sicherheit in dieser Position ein Indikator für den Grad grundsätzlicher gegenseitiger Anerkennung der betreffenden Gruppen. Dies wiederum zeigt die Notwendigkeit einer lebensfähigen Alternative zur kurzfristigen Assimilierungsnorm, die sowohl Entfremdung als auch Feindschaft bewirkt, indem sie eine unmenschliche Wahl zwischen seelischer Verstümmelung und Verfemung auf-erlegt.

Akzeptanz und Wahl einer doppelten kulturellen Identität

Als ich 1986 die Sache untersuchte, hatte ich eine Vergleichsgrundlage im traditionellen Assimilierungsprozeß, wie ich ihn in meiner Jugend (frühe sechziger Jahre) beobachtet hatte, und ich fand, daß sich einige Sachverhalte in etwa verändert hatten. Nicht überall, aber in großen Zentren wie Sydney, akzeptiert eine beträchtliche Zahl junger Australier eine doppelte kulturelle Identität, nimmt sie an oder wählt sie gar. Ihre Erfahrung ist tatsächlich aufschlußreich für gewisse Faktoren, die in der australischen Gesellschaft am Werk sind (eine etwas positivere Einstellung zu kulturellen Unterschieden), und – noch grundsätzlicher – für die allgemeineren Faktoren, die in derartigen Prozessen und tief menschlichen Zusammenhängen im Spiel sind. Ich hatte immer das Gefühl, daß irgendeine Form von Bi- oder Multi-Kulturbezogenheit für alle zugänglich sein könnte oder vielleicht sollte, und nun habe ich einige Argumente, dies zu stützen.

Im australischen Kontext scheint es ziemlich klar, daß die Erwerbung einer doppelten kulturellen Identität zuerst einmal starke Bindungen mit der ursprünglichen ethnischen Gemeinschaft, dann einen gewissen Zusammenhalt dieser Gemeinschaft und schließlich eine bewußte Anpassungs- und Integrationsbemühung in die umfassende anglo-keltische australische Kultur voraussetzt. Für die jüngere Generation ist der normale Vermittler dieser Integration das Schulsystem. Entscheidend dabei sind die zwei Sprachen, und zwar als psychologisch strukturierende Faktoren, aber auch als intellektuelle und soziale Instrumente. Doch da ist noch mehr daran.

In einem langen Gespräch mit einem Vertreter für Spezialprogramme am Rundfunk, *D. Matson*, wurde mein Eindruck bestätigt, wonach es gegenwärtig in den größeren ethnischen Ge-

meinschaften eine gewisse neue Lebenskraft gibt und das Problem der Isolierung nicht mehr so akut ist, wie es einst war. Reisen und Kontakte mit den Mutterländern – oder mit der Diaspora – helfen Stagnation zu vermeiden und tragen stark dazu bei, daß viele junge Leute ihr ethnisches Erbe nach einer Phase der Ablehnung in der Adoleszenz wiederentdecken. (Hier können wir feststellen, daß der Druck zur Konformität in der australischen Gesellschaft immer noch sehr stark ist, ja bei Gruppen jugendlicher Altersgenossen besonders erbarmungslos.) Auch wenn diese Wiederentdeckung und Aufwertung nicht in allen Fällen zum Zuge kommen, bilden sie auf der Ebene der Erwachsenen doch ein relativ neues Phänomen, und zwar ein positives. Die logische Verknüpfung mit dem Gemeinschaftszusammenhalt schien durch das Faktum bestätigt, daß in einem Staat wie *Queensland*, wo Gruppen viel stärker verstreut sind, dieses Phänomen praktisch unbekannt ist.

Interessante Diskussionen mit Mitgliedern der Abteilung für Erziehungswissenschaft an der Universität von Queensland, *K. Campbell*, *M. McMeniman*, *J. Sachs*, halfen gewisse Faktoren bezüglich des Schulsystems zu bestimmen. Dieses ist natürlich der hervorragende Übermittlungsträger von Werten, Normen und Sprache der «umfassenden» Kultur. Die Einstellung der Lehrer ist oft entscheidend. Manchmal kann eine gewisse Feindseligkeit den jungen Einwanderer – paradoxe Weise – zu außerordentlichen und erfolgreichen Anstrengungen anspornen, aber sie kann ihn auch endgültig entmutigen und großen psychologischen Schaden zufügen und/oder ein gefährliches Ressentiment hervorrufen. Der zugrundeliegende bestimmende Faktor dürfte jener der Selbstachtung sein, ob ein hinreichend positives Selbst-Image vorhanden ist oder nicht, ohne das jedes Bemühen im Lernen von Anfang an kompromittiert wäre. Dabei müssen zwei Elemente in Betracht gezogen werden: erstens das Entstehen eines kohärenten Image und zweitens die bejahende Wertung dieses Image durch die ethnische Gruppe und lieber noch dessen Bestätigung durch das Schulsystem oder sonst durch Schlüsselpersonen der herrschenden Kultur. Die praktischen Folgerungen sind äußerst wichtig:

Erstens muß ein Kind eine Muttersprache konsolidieren. Wenn es sie während einer gewissen kritischen Periode aufgibt oder vernachlässigt (zu «Gunsten» des Englischen), kann dies für die Persönlichkeitsstruktur verhängnisvoll sein, erst recht für die Entwicklung der intellektuellen Kapazität. Daraus ergibt sich als Lehre, daß Muttersprachen verstärkt, d. h. ebenso wie das Englisch gelehrt werden sollten, besonders während der empfindlichen Periode (bis zum 9. Altersjahr).

Zweitens gibt es auch einen guten Grund zur Fortführung eines seriösen Unterrichtes der ethnischen Sprache auch später, um ein zu großes Ungleichgewicht zwischen Muttersprache und Englisch (eine Quelle eigentlicher Frustration für einige junge Biculturale) zu vermeiden.

Drittens sollte Englisch sorgfältiger gelehrt werden. Natürlich wird es benötigt als Kommunikationsmittel, als ein Instrument zum Überleben in der australischen Gesellschaft. Auf dieser Ebene wurde die Notwendigkeit ziemlich bereitwillig anerkannt. Doch dies genügt nicht. Die Tatsache, daß junge Menschen sehr schnell Spielplatz- und Straßenglisch beherrschen, kann die andere Tatsache verdecken, daß sie es nicht tief genug verstehen, um es als ein intellektuelles Werkzeug in ihren Studien zu gebrauchen, und deswegen vielleicht endgültig benachteiligt sind.

Die Bedeutung dieser Überlegungen reicht wohl über die Küsten Australiens hinaus, und sie werden in den meisten Ländern mit ethnischen Minderheiten ebensowenig beachtet. Wir sehen auch hier, daß, obwohl das Problem vordergründig eines der Sprache ist, die tiefere «kulturelle» Ebene tatsächlich noch wichtiger ist: Die Erwerbung einer Muttersprache plus eines Selbst-Image ist auch Sache der Aneignung eines Codes, d. h. von geistigen Kategorien, Werten, Einstellungen, Verhaltensweisen und vom Sinn der Zugehörigkeit zu einer kohärenten Gruppe. Die Anerkennung dieser Identität durch andere, auch durch andere mit einer anderen Art von Identität, ist auch ein entscheidender Faktor, und sie kommt im Verlauf der Erwerbung des notwendigen zweiten Codes erneut ins Spiel. Auf dieser Ebene sind die Dinge natürlich eher komplex.

Erfolgreiche polnische Australier

Ich konnte auch eine besonders relevante Forschungsarbeit zu diesem Thema von *J. J. Smolicz* konsultieren, der 45 typische Fälle von polnischen Australiern, die durch das australische Schulsystem gegangen waren und sich wirtschaftlich und gesellschaftlich erfolgreich integrierten, untersuchte.² Er verlangte von ihnen, ihre persönliche Geschichte wiederzugeben, ihre Erfahrungen und Gefühle in einigen Einzelheiten zu beschreiben. Seine Studie zeigt ziemlich klar, daß es, wenigstens in einigen Teilen Australiens, möglich ist, im wahren Sinne bi-kulturell aufzuwachsen, seine ursprüngliche Identität zu behalten, während man sich nicht nur an eine neue Kultur anpaßt, sondern daran partizipiert. Auch zwei ursprünglich verschiedene Arten von Verhaltensweisen können integriert werden. Auf der politischen Ebene werden die demokratischen Grundwerte der australischen Gesellschaft völlig akzeptiert.

In diesen Fallstudien kamen einige interessante Punkte zum Vorschein. Alle bestanden darauf, daß ein starkes, kohärentes Familien- und Gemeinschaftsleben ein Faktor für den Schulerfolg gewesen war (man beachte, daß die meisten Eltern Handwerker waren) und ihnen half, von den positiven Einstellungen, denen sie begegneten, zu profitieren und die negativen zu relativieren oder dagegen zu reagieren, obwohl es auch einige wirkliche Probleme gab. Insbesondere half ihnen die Tatsache, daß die Eltern darauf bestanden, ihre polnische Sprache zu behalten, das Englisch gründlicher zu verstehen, ja sie gab ihnen sogar einen Vorteil über englischsprachige Schüler! Sie waren hoch motiviert, in der Schule erfolgreich zu sein, weil sie wußten, daß dies das Mittel zur Integration in die australische Gesellschaft war, obwohl sie sich der Mängel des Systems durchaus bewußt waren, insbesondere der mangelhaften Anerkennung ihrer anderen Identität, die während der Adoleszenz zu einer Krise führte. Fortwährender Kontakt mit ihrer Gemeinschaft und Kontakte mit anderen Bi-kulturellen anderer Herkunft halfen ihnen, die unvermeidlichen Konflikte und Spannungen, die auf ihre doppelte Zugehörigkeit zurückzuführen sind, zu überwinden und schließlich den Wert, zu mehr als nur einer Kultur Zugang zu haben, zu realisieren.

Ich selbst fand diese Komplizenschaft unter Bi-kulturellen als ein ziemlich wichtiges Element in den Kontakten, die ich mach-

te. Anscheinend gibt es eine geistige Wellenlänge, die wohl Bi- und Multikulturellen zur Verfügung steht, nicht aber Monokulturellen. Natürlich wäre es eine Schande, wenn die gegenwärtige mehrheitliche Meinungstendenz der Australier anhielte, dies resultiere bloß aus dem Status von halben Außenseitern. In diesem Zusammenhang bemerkte ich in der neuesten Initiative einiger Australier (auch hier vor allem solcher, die mit anderen Kulturen Kontakt hatten), die ihr eigenes «anglo-keltisches» Erbe erforschen und neu beleben wollen, ein interessantes, wenn auch noch äußerst marginales Nebenprodukt der multikulturellen Bewegung. Die Wahrnehmung potentieller Reichtümer in Minderheitskulturen kann so eine stimulierende Rückwirkung haben. Und dies könnte äußerst wertvoll sein, weil eine der schlimmsten Nachteile einer dominierenden umfassenden Kultur ihre Tendenz ist, an Gehalt zu verlieren und ihn gewissermaßen auf den kleinsten gemeinsamen Nenner schrumpfen zu lassen.

Kommunikative Kompetenz aus doppelter Zugehörigkeit

Aus diesen Beobachtungen ergibt sich, wie wichtig es ist, die andern mit ihren kulturellen Unterschieden anzuerkennen, und zwar in einem Annehmen, das nicht bloß Toleranz ist (obwohl diese ein erster notwendiger Schritt ist), sondern einen gewissen Grad von Verständnis und wenigstens potentieller Wertschätzung einschließt. Wir haben gesehen, daß dies ein Faktor in einer positiven erzieherischen Beziehung (Einwandererkind im Schulsystem) ist. Auf dieser Stufe kommt es vor, daß auch einigermaßen «gesicherte» Bi-kulturelle oft noch schwere Frustrationen in ihren Beziehungen zur anglo-keltischen Gemeinschaft erleben; gerade auch auf diesem Gebiet können Bi-kulturelle verschiedener Herkunft einander wieder Mut machen. Man könnte sogar sagen, daß auf der Ebene echter Kommunikation (die Empfänglichkeit und Fähigkeit für Anerkennung mit einschließt) bi- und multikulturelle Menschen eine größere potentielle Kompetenz haben als monokulturelle. Diese Kompetenz ist höchstwahrscheinlich mit der Relativierung geistiger Kategorien verbunden, welche für eine echte Durchdringung einer zweiten Kultur unbedingt erforderlich ist.

Kompetenz dieser Art ist jedenfalls äußerst wichtig. In der Zukunft wird sich so vieles auf internationaler Ebene abspielen; und nur jene Person, die realisiert, daß ihr eigenes Wertesystem relativiert werden muß, kann die schrecklichsten Fehler auf dieser Ebene vermeiden.

Irgendeine Form von Bi- oder Multikultur sollte in unserer Zeit eine erzieherische Grundoption sein. Es sollte angestrebt werden (explizit oder implizit, jedoch bewußt), ein Sensorium für die Bedeutung und die Relativität kultureller Werte zu entwickeln, und zwar als Voraussetzung zu vertiefter Kommunikationsfähigkeit.

Diese Fähigkeit käme natürlich zwischen Gruppen und auf internationaler Ebene zum Tragen, doch beträfe sie auch näherliegende zwischenmenschliche Bereiche. Nach *William Goode-nough* («Multiculturalism as a normal human experience») könnte sie sich ausweiten auf Beziehungen zwischen Untergruppen innerhalb eines sonst kulturell und linguistisch homogenen Kontinuums, wohingegen, wenn verschiedene soziale Kategorien am Verständnis von Kultur als eines spezifischen Codes von Einstellungen, Verhaltensweisen, Werten und Wortschatz geprüft werden, enorme und bezeichnende Unterschiede auftreten (z. B. im Englisch der Arbeiter- und Mittelklasse) und die Unbilligkeit so mancher traditioneller abwertender Vorurteile offenbaren. So wird es möglich, neue Methoden für die miteinbezogenen sozialen Probleme auszudenken. Eines ist sicher, ohne kulturelle Anerkennung (und eine gewisse kreative Praxis von Bi-kultur) kann keine wirklich befriedigende Form von Kommunikation zustande kommen, hier wie in so vielen anderen Lebensbereichen.

Patricia Fogarty, St. Martin d'Hères/Grenoble

Aus dem Englischen übersetzt von Karl Weber.

Die nächste Ausgabe der ORIENTIERUNG erscheint am 31. August als zweite Feriendoppelnummer.

ORIENTIERUNG erscheint 2× monatlich in Zürich

Katholische Blätter für weltanschauliche Information
Herausgeber: Institut für Weltanschauliche Fragen

Redaktion und Administration:

Scheideggstraße 45, CH-8002 Zürich, Telefon (01) 201 0760
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
Gönnerabonnement: Fr. 50.- / DM 60.- / öS 420.-
(Der Mehrbetrag wird dem Fonds für Abonnements in Länder
mit behindertem Zahlungsverkehr zugeführt.)
Einzelexemplar: Fr. 2.50 / DM 3.- / öS 22.-

Einzahlungen: ORIENTIERUNG Zürich

Schweiz: Postcheck Zürich 80-27 842 / Schweizerische Kreditanstalt
Zürich-Enge, Konto Nr. 0842-556967-61
Deutschland: Postgiroamt Stuttgart (BLZ 600 100 70) 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

² J. J. Smolicz, *The Australian School through Children's Eyes - A Polish-Australian View*, Melbourne University Press, 1981.