# ORIENTIERUNG Nr. 2 56. Jahrgang Zürich, 31. Januar 1992

IE WACHSENDE Übereinstimmung der Kirchen Europas in der Notwendigkeit, ihren Kontinent zu evangelisieren, stellt etwas Neues dar. Früher bezog sich die Evangelisierung vor allem auf die Länder außerhalb Europas. Jetzt aber bezieht die missionarische Perspektive auch unseren Kontinent mit ein, einen Kontinent, der durch die Säkularisierung geprägt und von seinem Pluralismus charakterisiert ist, – einen Kontinent, auf welchem die Konsum-Ideologie sich nun überall hin ausbreitet, einen Kontinent, inmitten dessen ganze Gebiete der Armut und neue Arme zu entdecken sind, einen Kontinent schließlich, wo das Europa der Zwölf ein ganz neues Aussehen durch die Verwirklichung der Einheitlichen Europäischen Akte erhalten wird, während Mittel- und Osteuropa mit einer neuen Situation durch den Fall der kommunistischen Regimes konfrontiert sind. Daß zum ersten Male ein Delegierter der Orthodoxen Kirche Albaniens unter uns weilte, war ein bewegendes Zeichen dieser ganz und gar neuen Situation.

# Europa – ökumenische Herausforderung

Es ist wahr, wir sind nach Santiago de Compostela mit einer Reihe von Befürchtungen gekommen. Obwohl wir uns der beträchtlichen Fortschritte völlig bewußt sind, die dank der bilateralen oder multilateralen theologischen Dialoge erzielt wurden, haben wir doch einige Fragen, wie kraftvoll denn eigentlich der ökumenische Geist in unseren Kirchen heute ist. In dieser Hinsicht haben uns – trotz bestimmter, andauernder Schwierigkeiten – die Zeugnisse aus so verschiedenen Ländern wie Schottland und Frankreich oder Schweden und Ostdeutschland davon überzeugt, daß in verschiedenen Gebieten Europas der ökumenische Geist im Laufe der letzten Jahre stärker geworden ist, daß er offensichtlich sowohl Denkweisen als auch die Funktionen mehrerer Institutionen verändert hat. Die junge Generation versteht immer weniger die Gründe unserer Spaltungen.

Unsere Befürchtungen nähren sich aus einer anderen Quelle: Seit Monaten werden wir in unseren Ländern durch die Medien über das Wiederaufleben ethnischer Konflikte fast überall in Europa informiert, wobei es deutliche Zeichen gibt, daß Religion dabei als verschärfender Faktor wirkt. Einige von uns haben entsprechende Erfahrungen bei sich zu Hause machen müssen, in den blutigen Ereignissen in Irland und in Jugoslawien, in den Konflikten zwischen Gemeinden von Katholiken des östlichen Ritus und orthodoxen Gemeinden in Rumänien und in der Ukraine, in den Spannungen zwischen Moskau und Rom.

Allerdings haben diese Befürchtungen bei unserer Begegnung selber abgenommen: Wir haben aufeinander gehört, als wir miteinander sprachen und beteten. Wir haben das Ausmaß unserer Verantwortung angesichts des Evangeliums wahrgenommen. Im gemeinsamen Glauben wurde uns durch die Kraft des Heiligen Geistes die nicht verschließbare Zukunft der Evangelisation gezeigt.

Evangelisieren ist für uns eine fundamentale Verantwortung. Als freies Geschenk haben wir das Wort erhalten, und so wollen wir es auch als freies Geschenk weitergeben. Das ist für uns eine Quelle der Freude. Gemeinsam sehen wir den Inhalt der Evangelisation in der Bekanntmachung Jesu Christi, «des Weges, der Wahrheit und des Lebens» (Joh 14,6) an alle Kreatur. Die theologische Reflexion hat uns nach dem Erfahrungsaustausch dazu gebracht, unsere Verantwortlichkeit an wenigstens vier Punkten zu erkennen:

⊳ jedes kollektive Wort und jede kollektive Handlung, die unser christliches Zeugnis Lügen straft, zu unterlassen;

Die Ablehnung des christlichen Glaubens durch die Aufklärung hatte einen Grund in den Religionskriegen. Würden wir nun erneut miteinander konkurrieren, diesmal in der Evangelisierung, dann würden wir riskieren, die ablehnende Haltung unserer

### ÖKUMENE

Eine Perspektive für Europa: Aus der Abschlußerklärung von Santiago de Compostela (12. bis 18. November 1991) – Treffen von CCEE und KEK – Ein neues Verständnis von Evangelisierung – Positive Ergebnisse der ökumenischen Zusammenarbeit – Ethnische Konflikte leben wieder auf – Vier Maximen für die Zukunft.

### **BISCHOFSSYNODE**

Welche Ökumene für die Zukunft? Präsenz nichtkatholischer Kirchen an der Synode – Die Kritik der orthodoxen Kirchen – Proselytismus und Errichtung einer parallelen Hierarchie – Der Rechtsstandpunkt von Kardinal Sodano – Welche Regeln für den ökumenischen Dialog? – Santiago de Compostela als Gegenbeispiel – Lehrhaftes Glaubensverständnis der Glaubenskongregation – Gibt es einen katholischen Ökumenismus? – Das vergessene Ökumenedekret des Vaticanum II – Johannes Paul II. und seine zentralistische Option für Europa. Nikolaus Klein

### THEOLOGIE

Dissens und öffentliche Verantwortung: Die Angst der Bischöfe vor innerkirchlichen Kontroversen – Vaticanum II und das Lehramt aller Gläubigen – Die Instruktion der Glaubenskongregation über die Berufung des Theologen (26. Juni 1990) – Sie verlangt eine Privatisierung des theologischen Dissenses – Glaube wird als Autoritätshörigkeit verstanden – Verheerender Schaden durch eine Atmosphäre des Zwanges – Der christliche Glaube hat eine öffentliche Dimension – Theologie und öffentlicher Diskurs.

R. A. McCormick und R. P. McBrien, Notre Dame/USA

### LITERATUR

Des Zauberers lange Schatten: Zu einer Biographie der Familie Mann von M. Krüll – Ein Blick auf mehrere Generationen – Thomas Manns Mutter Julia da Silva-Bruhns – Ein Geflecht von Schuld, Haß, Tod und Liebesarmut – Zwangshafte Wiederholung von Lebenskonstellationen – Dynamik von Todeswunsch und Selbstmord – Katja Mann als heimliches Zentrum der Familiengeschichte – Ein Leben des Verzichts – Aufmerksamkeit der Forscherin für die Frauenschicksale.

Beatrice Eichmann-Leutenegger, Muri/Bern

### PHILOSOPHIE

Wieviel Metaphysik braucht der Mensch? Zu einer Publikation von H. R. Schlette – Was bewegt eine «Kleine Metaphysik»? – Die drei Grundthemen: Gott, Freiheit und Unsterblichkeit – Aporie als Methode – Bringt vergessene Dimensionen der traditionellen Metaphysik ans Licht – Die schwierige Beziehung von Skepsis und Ethik.

Ruedi Imbach, Belfaux/Fribourg

Mitmenschen dem christlichen Glauben gegenüber noch zu verstärken.

> zusammen über alle Probleme zwischen uns zu sprechen und uns gegenseitig die Hand entgegenzustrecken;

Wir sollten so miteinander weitersprechen, wie wir dies in Santiago de Compostela getan haben. Besonders haben alle den Wunsch zum Ausdruck gebracht, daß wir uns über unsere jeweiligen Unternehmungen in der Evangelisierung informieren.

Es ist auch schon deshalb notwendig, sich einander die Hand entgegenzustrecken, weil sich das Bedürfnis für Evangelisierung als außerordentlich stark in ganz Europa gezeigt hat. Wir meinen, daß in dieser Zusammenarbeit eine Goldene Regel beachtet werden sollte:

Niemals die Lokalkirchen ersetzen, diesen auf ihre Bitte hin helfen, nichts ohne sie oder gar gegen sie tun. Ohne ökumenischen Frieden wird es in Europa weder Evangelisierung noch gemeinsames Zeugnis geben.

Auf diese Weise entfernt man sich vom Proselytismus. Was diesen anbelangt, so halten wir den Text der Vollversammlung des ÖRK von Canberra (1991) für zutreffend: Die Sektion III bezeichnete dort «Proselytismus unter den Kirchen einerseits als Skandal, andererseits als Herausforderung. Der ÖRK hat Proselytismus 1960 definiert und abgelehnt. An diesem Thema muß weiter gearbeitet werden, damit zwischen den Kirchen weder Bitterkeit aufkommt, noch die Tendenz, die Interessen einer bestimmten Gruppe auf Kosten einer anderen zu fördern. (Bericht Sektion III «Geist der Einheit – versöhne dein Volk!», Bericht aus Canberra, hrsg. von W. Müller-Römheld, Ffm. 1991, S. 105)

▷ unser Handeln unter das Zeichen von Gerechtigkeit, Frieden und Versöhnung zu stellen;

Im Kontext der Gegenwart, wo viele ihre nationalen, kulturellen und ethnischen Werte wiederentdecken, sollten wir als Christen alles daransetzen, daß diese Werte nicht zu totalitären Prinzipien werden und zu Ungerechtigkeiten gegenüber anderen Menschengruppen führen, ob diese auch unsere Gegner oder gar unsere Feinde sein mögen.

Das Evangelium, das wir verkündigen, ist wirklich das Evangelium von der Versöhnung durch den Vater in seinem Sohn für die Brüder und Schwestern, die untereinander getrennt sind und die infolge dieser Versöhnung den Geist Gottes empfangen. Das Evangelium ist das Evangelium der Liebe: «Liebt eure Feinde; tut denen Gutes, die euch hassen.» (Lk 6, 27) «Wie ich euch geliebt habe, so sollt auch ihr einander lieben. Daran werden alle erkennen, daß ihr meine Jünger seid: wenn ihr einander liebt.» (Joh 13, 34f.)

⊳ in der ökumenischen Bildung der Seelsorgenden und der Laien fortzufahren;

Über ihre Sorge um die Rezeption der theologischen Konsensdokumente hinaus sollten die Kirchenleitungen Maßnahmen ergreifen, die geeignet sind, die gegenseitige Kenntnis und Wertschätzung von Christen verschiedener Traditionen zu wecken. Die Erfahrungen der Gegenwart zeigen deutlich, daß Spannungen zwischen Christen dort am stärksten sind, wo die ökumenische Bildung am schwächsten war.

Obige Texte sind Auszüge aus dem Bericht der Präsidenten Dean John Arnold und Carlo Maria Kardinal Martini für die fünfte europäische ökumenische Begegnung der Konferenz Europäischer Kirchen (KEK) und des Rates der Europäischen Bischofskonferenzen (CCEE) in Santiago de Compostela (12.–18. November 1991). Ausführlicher Bericht über diese Begegnung in Santiago de Compostela in: il regno vom 15. Dezember 1991, S. 681–685.

# Es bleibt die Frage: welche Ökumene?

Sondersynode über Europa (II. Teil)

Wurde im Verlaufe der Debatten auf der Sondersynode über Europa (vom 28. November bis 14. Dezember 1991 in Rom) die Brisanz der unterschiedlichen Deutungen der aktuellen Situation Europas, ihrer Gründe und ihrer Vorgeschichte in den einzelnen Voten der Synodalen in ihrem kontroversen Gehalt zu wenig deutlich<sup>1</sup>, so wirkten einige der Stellungnahmen der eingeladenen Delegierten der nichtkatholischen Kirchen Europas wie Donnerschläge im Synoden-Sitzungssaal. In der Sprachregelung der Synode wurden sie «Bruder-Delegierte» (delegati fraterni) genannt, um zum Ausdruck zu bringen, daß ihnen – zum ersten Mal an einer Bischofssynode und auch im Unterschied zu den Sessionen des Zweiten Vatikanischen Konzils - über den Status eines Beobachters (observator) hinaus, der eines beratenden Mitgliedes der Synode gegeben wurde. In dieser Funktion haben sie nicht nur in zwei Generalversammlungen (am 2. und 4. Dezember 1991) gesprochen, sondern sie konnten einen eigenen Arbeitskreis (circulus minor) zur Beratung des Schlußdokuments bilden, und sie konnten ihre Verbesserungsvorschläge zum Text dem Synodensekretariat einreichen.

### Die Kritik der orthodoxen Kirchen

Am 2. Dezember 1991 sprach Metropolit Spyridon Papagheorghiou (von der griechisch-orthodoxen Kirche in Italien) über die Perspektiven der orthodoxen Kirche. Als Vertreter des ökumenischen Patriarchen von Konstantinopel und als Sprecher für die abwesenden Delegierten mehrerer orthodoxen Kirchen nannte er als Grund für deren Fernbleiben die

starken Spannungen zwischen ihnen und den römisch-katholischen Lokalkirchen. Einmal sei der Wiederaufbau der (unierten) katholischen Kirche des orientalischen Ritus von Gewaltakten begleitet (Besetzung von Kirchen- und Pfarrgebäuden, so in der West-Ukraine wie in Rumänien), dann habe der Vatikan eine parallele hierarchische Kirchenstruktur zur schon bestehenden der russisch-orthodoxen Kirche errichtet, indem er für Moskau, Novosibirsk und Karaganda Bischöfe ernannt habe. Metropolit Spyridon faßte diese Kritik zusammen: «Die Gemeinschaft der orthodoxen Kirchen hat den Eindruck, daß die katholische Kirche sich immer mehr vom Zweiten Vatikanischen Konzil entfernt und daß sie jene Gebiete und Länder, die seit Jahrhunderten orthodox waren und nun von der kommunistischen Herrschaft befreit sind, als Missionsgebiete ansieht.» Aus diesem Grunde würden die Gespräche der orthodox-katholischen Gesprächskommission bis auf weiteres unterbrochen, wenn auch noch nicht abgebrochen.<sup>2</sup> Nach dieser harten und entschiedenen Kritik herrschte im Plenum der Synode bestürztes Schweigen, bis Papst Johannes Paul II. aufstand und den Metropoliten umarmte.

Die offizielle Anwort auf die Kritiken von Metropolit Spyridon wurde von Kardinal Angelo Sodano, dem Leiter des Staatssekretariats, vorgetragen. Er legte dar, daß die vom Vatikan errichteten Apostolischen Administraturen für den europäischen Teil Rußlands, für Sibirien und Kasachstan aus Rücksicht auf die Pastoral geschehe, um den katholischen Gemeinden, die dort die Periode der Sowjet-Herrschaft über-

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Vgl. den ersten Teil des Berichts in: Orientierung vom 15. Januar 1992, S. 1−4.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Vgl. den Überblick über die bisherigen Gespräche bei: L. E. Chr. Suttner, Der offizielle theologische Dialog zwischen der katholischen und der orthodoxen Kirche, in: Theologisch-praktische Quartalschrift 139 (1991) S. 156-167.

lebt haben, die notwendige seelsorgliche Betreuung zu gewährleisten. In der Ukraine und in Rumänien gehe es darum, daß den dort unter J. Stalin gewaltsam unterdrückten und den jeweiligen orthodoxen Kirchen zwangsweise angegliederten unierten Gläubigen Gerechtigkeit widerfahre.

Vertrat Kardinal Sodano einen reinen Rechtsstandpunkt, ohne nach möglichen berechtigten Gründen der Vorwürfe von Metropolit Spyridon zu fragen, ging Johannes Paul II. nur indirekt während seiner Homilie im Rahmen eines ökumenischen Gebetsgottesdienstes im Petersdom (am 7. Dezember 1991) darauf ein. Er sagte, daß aus der erkannten Dringlichkeit des ökumenischen Suchens eine Ethik des Dialogs gemäß den Anforderungen des Evangeliums notwendig werde: «Es sind die Anforderungen der Wahrheit und der Liebe. Sie setzen die loyale Anerkennung der Fakten, die Bereitschaft zur Vergebung und zur Wiedergutmachung der vergangenen eigenen Fehler voraus. Sie verhindern, daß man sich in Vorurteilen verschließt, die oft Quelle von Bitterkeit und sterilen Vorwürfen sind; sie führen dazu, daß man keine unbegründeten Beschuldigungen gegen den Bruder erhebt und ihm Absichten und Vorsätze unterstellt, die er nicht hat. Wenn man so vom Wunsch erfüllt ist, die Positionen der anderen wirklich zu verstehen, gleichen sich die Widersprüche durch einen aufrichtigen Dialog unter der Führung des Heiligen Geistes, des Trösters, aus.» Diese Passage wurde auf Vorschlag der nichtkatholischen Delegierten in die Synodenschlußerklärung aufgenommen, und zwar in einem Kontext, wo er als Aufforderung zur Selbstkritik der katholischen Kirche gelesen werden

### Gegen jeden Proselytismus

Doch schon im Verlauf der Synodendebatten wurden die Anfragen von Metropolit Spyridon mit größerem Ernst aufgenommen, als es Kardinal Sodano mit seinem formell-juristischen Standpunkt und Johannes Paul II. mit seiner unbestimmt bleibenden Aufforderung zum Dialog getan haben. So wies Jean-Eugène Fischer, als Generalsekretär der Konferenz europäischer Kirchen (KEK) gleichfalls Delegierter, in seiner Stellungnahme vor dem Synodenplenum darauf hin, daß der Proselytismus ein echtes Problem darstelle, das geduldiger Prüfung und freimütiger Diskussion bedürfe.<sup>3</sup> Die schwierigen Erfahrungen einer Evangelisierung während der letzten Jahrzehnte in Westeuropa sollten den Kirchen wie den Freikirchen Bescheidenheit nahelegen und sie von jedem falschen Eifer für eine Evangelisierung Osteuropas abhalten, als ob es dort keine christlichen Kirchen gäbe. Die KEK habe in dieser Situation an die einzelnen Kirchen Europas und ihre jeweiligen Missionsorganisationen geschrieben, daß in der jetzigen Situation das gemeinsame Zeugnis und die gemeinsam wahrgenommene Verantwortung aller Kirchen notwendig sei. J.-E. Fischer bot im Konflikt zwischen der römisch-katholischen Kirche und den orthodoxen Kirchen die Hilfe und die Erfahrung der KEK an. Er erinnerte an die (fünfte) ökumenische Begegnung von KEK und CCEE von Santiago de Compostela (12. bis 18. November 1991) und den dort beschrittenen Weg, die in den letzten zwei Jahren neu aufgebrochenen Spannungen zwischen der Orthodoxie und der römisch-katholischen Kirche zu lösen.

Ob und wie das ausführliche Votum von J.-E. Fischer in den zwölf Sprachgruppen der Synode diskutiert wurde, läßt sich

<sup>3</sup> Zu den Treffen der orthodox-katholischen Gesprächskommission über das Problem des Proselytismus vgl. in: Istina 35 (1990) S. 319f. und 328ff.; Eine historische Untersuchung der Geschichte der unierten Kirchen des Ostens muß sie im Zusammenhang mit der Entwicklung des päpstlichen Primats seit dem Konzil von Florenz (1439–1445) sehen, vgl. E. Lanne, La conception post-tridentine de la Primauté et l'origine des Eglises unies, in: Irénikon 52 (1979)4–33; G. Alberigo, L'unità dei cristiani alla luce del concilio di Ferrara-Firenze. Fallimento e speranze, in: Cristianesimo nella storia 11 (1990) S. 61–82.

nicht von außen feststellen. In der Schlußerklärung der Synode lassen sich leider keine Spuren davon finden. Dies ist auch deshalb zu bedauern, weil doch eine Reihe von Bischöfen, die nun an der Synode anwesend waren, an der von J.-E. Fischer erwähnten Begegnung von KEK und CCEE in Santiago de Compostela teilgenommen hatten. Denn dort wurden unter dem Stichwort «Proselytismus» die Konflikte zwischen den römisch-katholischen Ortskirchen Rußlands, Rumäniens und der Ukraine ausführlich besprochen und in der Schlußerklärung der beiden Vorsitzenden des Treffens, Dean J. Arnold und Kardinal C. M. Martini festgehalten, daß die einzelnen Kirchen sich dazu verpflichten,<sup>4</sup> «auf jegliche im Wettstreit gegeneinander betriebene Evangelisierung zu verzichten, die den Geist der Konkurrenz zwischen ihnen hervorruft. In einer Zeit, in welcher der religiöse Faktor Konflikte anderer Art zu nähren oder zu radikalisieren droht, statt sie zu mildern, ist der ökumenische Frieden um so dringlicher geworden.» Daß in Santiago de Compostela eine solche Einigungsformel gefunden werden konnte, ist zum großen Teil den Stellungnahmen zweier Teilnehmer zu verdanken: Archimandrit Josif Pustoutow (im Außenamt des Moskauer Patriarchats zuständig für die Beziehungen zur römisch-katholischen Kirche) trug offen die Beschwerden und Kritiken seiner Kirche gegenüber Rom vor, aber er verschwieg auch nicht die Schwierigkeiten und Probleme seiner Kirche in der Umbruchperiode von Perestrojka und Glasnost. Gleichzeitig bat er um partnerschaftliche Hilfe für den materiellen wie geistig-intellektuellen Wiederaufbau der einzelnen Lokalkirchen. Ebenso wichtig war die Erklärung von Bischof P. Duprey (Sekretär des Päpstlichen Rates für die Einheit der Christen). Ohne Vorbehalte erklärte er offen, daß die katholische Kirche in ihren Beziehungen zu den orthodoxen Schwesterkirchen «in der Vergangenheit wie in der Gegenwart Fehler begangen hat». Man könne die Gründe, warum die Mehrheit von ihnen eine Teilnahme an der Sondersynode abgelehnt habe, verstehen.

### Die Gespräche mit der anglikanischen Gemeinschaft

Nicht nur die Beziehungen der römisch-katholischen Kirche zu den osteuropäischen orthodoxen Kirchen standen im Verlaufe der Sondersynode im Blickfeld der Beobachter. Am 5. Dezember 1991 veröffentlichte der, Vatikan seine Antwort auf den Schlußbericht (Final Report) der ersten gemischten internationalen Kommission zwischen der römisch-katholischen Kirche und der anglikanischen Gemeinschaft (ARCIC I [1971-1981]). Obwohl diese Publikation ohne jede Verbindung mit dem Synodengeschehen geschah, hat doch der Zeitpunkt der Veröffentlichung überrascht. Denn seit 1982 liegen die ersten «Bemerkungen und Beobachtungen zum Schlußbericht» der Glaubenskongregation, seit der Lambeth-Konferenz von 1988 aber auch die Antwort der Anglikanischen Kirchengemeinschaft vor. Die kommentarlose, nur mit einer historischen Notiz zum anglikanisch-katholischen Dialog begleitete Publikation legt nahe, die Antwort auf ARCIC I als eine Präzisierung zum Ökumene-Verständnis des Vatikans zu verstehen, d.h. angesichts des Zeitpunkts der Veröffentlichung als ein Votum, das zwar außerhalb der Synodenberatungen erfolgt, doch den Rahmen für die ökumenische Diskussion innerhalb der Synode bestimmen soll. Allein im Blick auf ARCIC I und im Blick auf die seit 1982 mit ARCIC II fortgesetzten römischkatholisch-anglikanischen Gespräche sind die Folgen schon erheblich: in der Frage nämlich, wieweit zwischen der anglika-

<sup>&</sup>lt;sup>4</sup> Referate und Erklärung von Santiago de Compostela vgl. Il Regno vom 15. Dezember 1991, S. 681–685 und vom 15. Januar 1992, S. 29–46 sowie Documentation catholique vom 5. Januar 1992, S. 24–28.

<sup>&</sup>lt;sup>5</sup> Anglican-Roman Catholic International Commission, The Final Report. Windsor, September 1981. CTS/SPCK, London 1982; vgl. P. Hebblethwaite, Anglikanisch-katholischer (Schlußbericht), in: Orientierung 46 (1982) S. 50–53. – Die Antwort Roms erschien u. a. im Osservatore Romano vom 6. Dezember 1991, S. 10f.

nischen Kirchengemeinschaft und der römisch-katholischen Kirche Konsens besteht, wurde das von Paul VI. und dem Erzbischof A. M. Ramsey 1966 festgelegte, von Johannes Paul II. wieder bestätigte methodische Prinzip des Dialogs zugunsten eines restriktiven Lehrbegriffs aufgegeben. 1966 nämlich wurde von den beiden Dialogpartnern festgelegt, daß der Dialog «auf der Grundlage der Botschaft des Evangeliums und der alten gemeinsamen Traditionen» geführt werden soll.6

### Zum Begriff der Ökumene

Mit der Formulierung, daß Europa reich an «einander ergänzenden, im Wesentlichen gleichen Traditionen des Christentums» sei, und der Feststellung, daß während der Synode die Teilnehmer die Erfahrung gemacht haben, «wie die besonderen Gaben der jeweiligen Tradition die andere Überlieferung bereichern und auch korrigieren können» steht die Schlußerklärung der Synode<sup>7</sup> (vom 14. Dezember 1991) im Gegensatz zur erwähnten restriktiven Deutung des ökumenischen Dialogs, wie sie die Glaubenskongregation in ihrer Antwort auf ARCIC I vorausgesetzt hat. Und doch stellen sich gerade angesichts des dritten Teils der Schlußerklärung («Die Notwendigkeit des Dialogs und der Zusammenarbeit mit den anderen Christen, Juden und mit allen, die an Gott glauben») die Enttäuschungen ein, wenn man ihn mit den Diskussionsvoten der eingeladenen Delegierten und mit der Erklärung von Santiago de Compostela vergleicht. Zwar spricht der Text davon, «wie sehr die Neu-Evangelisierung Europas das gemeinsame Werk aller Christen ist und wie sehr davon die Glaubwürdigkeit der Kirche im neuen Europa abhängt», aber diese Aussage folgt erst, nachdem ausführlich von der «Bedeutung der gegenwärtigen Stunde für den christlichen Glauben und die Geschichte Europas» (erster Teil) und von der «Mitte und den vielen Wegen der Neu-Evangelisierung» (zweiter Teil) die Rede war. Wenn Neu-Evangelisierung wirklich «das gemeinsame Werk aller Christen ist», wie es der Text formuliert, dann hätte

<sup>6</sup> Vgl. Christopher Hill, Response to the Response, in: Tablet vom 7. Dezember 1991, S. 1525ff.

schon dort davon gesprochen werden müssen, wo der Begriff «Neu-Evangelisierung» (im zweiten Teil) bestimmt wird. So erscheint nun die Beziehung zu den nichtkatholischen Kirchen als ein Element innerhalb eines allgemein notwendigen Dialogs mit «allen, die an Gott glauben».

Diese zweitrangige Ortung der Ökumene wie auch die Tatsache, daß viele Anregungen der Delegierten der nichtkatholischen Kirchen keine Aufnahme ins Schlußdokument fanden, wurden von den «Brüder-Delegierten» mit Trauer kritisiert. «Unsere Teilnahme war Kosmetik», war ihre Klage. Kardinal C. Ruini, Berichterstatter der Synode, reagierte auf diese Kritik mit der Antwort, daß es auf dieser Synode um einen «katholischen Ökumenismus» gehe. 8 Dies gibt zwar die ökumenische Position der Schlußerklärung zutreffend wieder, nimmt aber einen Sprachgebrauch wieder auf, auf den das Ökumene-Dekret des Zweiten Vatikanischen Konzils bewußt verzichtet hat. Dieses kennt keinen «katholischen Ökumenismus», wohl aber «katholische Prinzipien des Ökumenismus». O. H. Pesch kommentiert diesen Sachverhalt so:9 «Das Bedeutsame an den Formulierungen des Ökumenismus-Dekretes ist nun, daß sich die römisch-katholische Kirche hier bewußt in die ökumenische Bewegung hineinbegibt, die außerhalb ihrer selbst entstanden ist, in die bestehende ökumenische Bewegung.» Kardinal Ruinis Position bestätigte Johannes Paul II. in seiner Schlußansprache, wo er sagte, daß die Einheit der Kirche auf der Einheit des Episkopats cum Petro et sub Petro gründe. In der gleichen Rede kündigte er an, daß innerhalb eines Jahres eine «Struktur» (so wörtlich) geschaffen werden soll, die für die Durchführung der Ergebnisse der Synode zuständig sein wird. Da aber im Rat für die Bischofskonferenzen Europas (CCEE) schon ein für diese Aufgabe kompetentes Gremium besteht, stellt sich die Frage, ob die neue «Struktur» nicht eine zentralistische römische Behörde wird, die das CCEE lahmlegen soll?10 Nikolaus Klein

# Theologie in öffentlicher Verantwortung

Das Dissensproblem in der Glaubensverkündigung

Der nachfolgende Beitrag erschien mit der Überschrift «Theology as a Public Responsibility» zuerst in der Zeitschrift America (Ausgabe vom 28. September 1991, S. 184-189 und 203-206). R. A. McCormick und R. P. McBrien lehren beide an der University of Notre Dame (Notre Dame, IN). Uberschrift und Zwischentitel stammen von der Redaktion. - Ausgewählte Literatur: W.W. May, Hrsg. Vatican Authority and American Catholic Dissent. The Curran Case and its Consequences. Crossroad, New York, N.Y. 1987; L. Oersy, The Church: Learning and Teaching. Magisterium, Assent, Dissent, Academic Freedom. Michael Glazier, Wilmington, Del. 1987; Ch.E. Curran, Catholic Higher Education, Theology, and Academic Freedom. Univ. of Notre Dame Press, Notre Dame, Ind. 1990; Report of the Catholic Theological Society of America Committee (CTSA) on the Profession of Faith and the Oath of Fidelity (veröffentlicht 15. April 1990); Preliminary Report of the College Theology Society (CTS) on Profession of Faith/Oath of Fidelity, in: Horizons 17 (1990) S. 103-127. (Red.)

In seiner Ansprache an die nationale Vereinigung der Priesterräte vom 30. April 1991 brachte Bischof Kenneth E. Untener von Saginaw (Michigan) drei Kennzeichen des wahren Propheten zur Sprache. Eines davon sei Freiheit, die Freiheit, die unbequeme Botschaft auszusprechen, wenn man gute Gründe

hat, und die Freiheit, sie nicht auszusprechen, wenn die Gründe nicht ausreichen und die Zeit dafür nicht gegeben ist. Bischof Untener bemerkte dann: «Ich glaube, diese Freiheit mangelt heute den Bischöfen», nicht in bezug auf alle Fragen, aber sicher bei Streitpunkten innerhalb der Kirche. In seinen Worten: «Bei innerkirchlichen Kontroversen bin ich in Verlegenheit. Wir haben uns als furchtsam erwiesen, über kirchliche Fragen zu sprechen, die direkt vor unsern Augen liegen, die aber nicht erwähnt werden dürfen. Wir sind wie eine schlecht funktionierende Familie, die nicht bereit ist, selbst wenn wir gemeinsam an einem Treffen unserer Bischofskonferenz sind. offen über Fragen zu sprechen, die jeden beschäftigen.»

«Nicht bereit sein, offen zu sprechen» ist keine angeborene bischöfliche Hemmung. Es ist eine Reaktion auf eine Atmosphäre des Zwangs, die aus einer Einschüchterungspolitik folgt. Ihre Wirkung geht weit über das bischöfliche Schweigen zu gewissen Fragen hinaus. Angewandt auf die Theologie, zielt diese Politik auf die Privatisierung der Theologie. Weil wir dies als eine schädliche Entwicklung betrachten, die unvereinbar ist mit dem Wesen der Theologie, wollen wir erstens diese Entwicklung beschreiben und zweitens den öffentlichen Charakter der Theologie herausstellen. Wir hoffen, daß dies

Vgl. Osservatore Romano deutsch vom 20. Dezember 1991, S. 11-14. Das Dokument wird gleichfalls in Kürze in der Reihe «Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls» erscheinen (zu beziehen beim Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Kaiserstraße 159-163, D-5300 Bonn 1).

<sup>&</sup>lt;sup>8</sup> Zitiert von P. Hebblethwaite im National Catholic Reporter vom 27. Dezember 1991, S. 10.

<sup>9</sup> In: H. Fries, O. H. Pesch, Streiten für die eine Kirche. München 1987,

S. 160f.

Die Stellungnahmen von Johannes Paul II. bzw. dem Vatikan zu Europa

Furopa un magistero tra storia e sind leicht zugänglich: Giovanni Paolo II, Europa un magistero tra storia e profezia. Piemme, Casale Monferrato 1991; J.-B. D'Onorio, Le Saint-Siège dans les relations internationales. Cerf, Paris 1989.

andere ermutigen wird, die öffentlichen Dimensionen ihrer theologischen Verantwortung mutig wahrzunehmen.

Unter «Privatisierung» der Theologie verstehen wir den Vorgang, ihre kritischen und kreativen Aufgaben und Funktionen der öffentlichen Infragestellung zu entziehen und diese auf eine enge und kleine Zahl in der Kirche (das hierarchische Lehramt und Theologen) zu beschränken. Es ist, wie wenn der Rest der Gläubigen kein Interesse und kein Anrecht auf theologische Fragen hätte. Privatisierung hat die praktische Wirkung, gerade jene Menschen vom theologischen Nachdenken auszuschließen, deren Glauben und Leben diskutiert wird und deren Reflexion und Beitrag unumgänglich notwendig sind, wenn das lehramtliche Vorgehen der Kirche den Vorwurf der Anmaßung und der Magie vermeiden soll.

Das Zweite Vatikanum lehnte die Privatisierung der Theologie an zahlreichen Stellen ab, aber vielleicht nirgends deutlicher als in der Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute. Das Konzil sprach die Hoffnung aus, daß Laien eine gute Ausbildung in Theologie erhalten und fuhr fort: «Zur Ausführung dieser Aufgabe muß aber den Gläubigen, Klerikern wie Laien, die ihnen gebührende Freiheit zuerkannt werden, zu forschen, nachzudenken, sowie ihre Meinung demütig und entschieden zu äußern in allen Bereichen ihrer Zuständigkeit» (Art. 62).

Das Konzil sagte ausdrücklich nicht, Kleriker und Laien sollten sich nur dann zu Wort melden, wenn sie mit Aussagen des Lehramts übereinstimmen. Sie sollen sprechen, weil offenbar die Kirche von ihnen lernen kann und muß. Es ist da keine Rede davon, seine Probleme im Stillen den Autoritäten des Lehramts zu unterbreiten, nur in wissenschaftlichen Zeitschriften zu schreiben, nicht zu den Medien zu sprechen, schweigend zu leiden. Solche Ermahnungen und Warnungen entspringen vielmehr einem bemerkenswert verschiedenen Kirchenbild.

### Die Instruktion der Glaubenskongregation

Die offenen und angstfreien Perspektiven des Konzils unterscheiden sich deutlich von jenen des Dokuments der Kongregation für die Glaubenslehre vom 26. Juni 1990, das den Titel trägt «Instruktion über die kirchliche Berufung des Theologen».<sup>2</sup> Wir glauben, daß dieses Dokument eine wahre Charta für die Privatisierung der Theologie und alles, was damit verbunden ist, darstellt.

Diese Instruktion, unterzeichnet von Kardinal Joseph Ratzinger, dem Präfekten der Kongregation für die Glaubenslehre, und Erzbischof Alberto Bovone, dem Sekretär dieser Kongregation, unterscheidet zwischen dem Dissens und den persönlichen Schwierigkeiten, die ein Theologe mit einer bestimmten Lehre haben kann. Das Dokument beschreibt Dissens als «Haltungen systematischer Opposition, die sogar zur Bildung von organisierten Gruppen führen». Oder es wird von ihr gesprochen als einer «öffentlichen Oppositionshaltung gegen das Lehramt der Kirche». Der Dissens wird weiter geschildert als eine Haltung gegenüber nicht unfehlbaren Lehren, die in diesen «keinerlei verpflichtenden Charakter» sieht, «wobei dem einzelnen volle Freiheit gelassen würde, ihnen anzuhängen oder nicht. So sei der Theologe völlig frei, nicht unfehlbare Lehren des Magisteriums, zumal bei Einzelnormen der Moral, in Zweifel zu ziehen oder abzulehnen» (Nr. 32 und 33). Kurz gesagt, Dissens bedeute mangelnde Ehrfurcht vor dem autoritativen Lehramt oder gar dessen Ablehnung. Diese eigenwillige Beschreibung von Dissens läßt uns nur zwei unrealistische

<sup>1</sup> Hier folge ich nicht der offiziellen deutschen Übersetzung, sondern gebe, in Anlehnung an das lateinische Original, eine eigene Übersetzung, die näher an der von den Autoren benützten englischen Übersetzung ist.

<sup>2</sup> Im folgenden zitiert nach der vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz veröffentlichten Ausgabe: Bonn 1990 (= Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, 98).

Möglichkeiten. Entweder gibt es in der Kirche keinen Dissens gemäß der Beschreibung des Dokuments (denn wir kennen keine Theologen, die glauben, sie seien völlig frei, nicht-unfehlbare Lehren abzulehnen), oder jeder Dissens ist unannehmbar, weil er unweigerlich mangelnde Ehrfurcht einschließt. Wir betrachten dies als eigenwillig, weil die meisten Menschen Dissens als Nichtübereinstimmung mit einer bestimmten Lehre verstehen, und nicht als gesamthafte Ablehnung des Lehrers oder der Lehrautorität als solcher.

Das führt uns zu dem, was das Dokument «persönliche Schwierigkeiten» eines Theologen mit einer bestimmten Lehren nennt. Wir werden hier das Dokument ausführlich zitieren, weil es sich da um den Kern unseres Vorwurfs der Privatisierung handelt. Es geht um nicht irreformable Lehren. Das Dokument stellt fest:

«30. Bleiben die Schwierigkeiten trotz loyaler Bemühungen bestehen, ist der Theologe verpflichtet, den Lehrautoritäten die Probleme vorzutragen, die eine Lehre in sich selber, in den Begründungen, die dafür vorgebracht werden, oder auch in der Art, wie sie vorgelegt wird, enthält. Er wird das im Geist des Evangeliums tun und in dem tiefen Verlangen, die Schwierigkeiten zu überwinden. Dann können seine Einwände zu einem wirklichen Fortschritt beitragen, indem sie das Lehramt anregen, die Lehre der Kirche gründlicher und besser begründet vorzulegen.

Der Theologe wird in diesen Fällen nicht auf die Massenmedien zurückgreifen, sondern vielmehr die verantwortliche Autorität ansprechen, denn durch das Ausüben von Druck auf die öffentliche Meinung<sup>3</sup> kann man nicht zur Klärung von lehrhaften Problemen beitragen und der Wahrheit dienen.

31. Es kann ferner vorkommen, daß die Schwierigkeit nach Abschluß einer ernsthaften Prüfung in der Bereitschaft, ohne inneren Widerstand gegen den Spruch des Lehramtes zu hören, bestehen bleibt, weil dem Theologen die Gegengründe zu überwiegen scheinen. Er muß dann angesichts einer Zustimmung, die er nicht geben kann, bereit bleiben, die Frage gründlicher zu studieren.

Für eine loyale Einstellung, hinter der die Liebe zur Kirche steht, kann eine solche Situation gewiß eine schwere Prüfung bedeuten. Sie kann ein Aufruf zu schweigendem und betendem Leiden in der Gewißheit sein, daß, wenn es wirklich um die Wahrheit geht, diese sich notwendig am Ende durchsetzt.»

### Kritische Anfragen an die Instruktion

Diese interessanten Abschnitte geben Anlaß zu einer Menge quälender Fragen. Wie weit kann beispielsweise ein einzelner Theologe darauf vertrauen, daß seine Eingabe an die verantwortliche Autorität irgend etwas nützt, wenn sogar öffentliche Stellungnahmen von ganzen Gruppen von Theologen (z. B. die sogenannte Kölner Erklärung) nicht beachtet werden? Muß nicht das hierarchische Lehramt ebenfalls «bereit bleiben, die Frage gründlicher zu studieren», besonders wenn es weiß, daß eine große Zahl von Theologen auf der ganzen Welt mit einigen seiner Lehren nicht übereinstimmen? Was sollen Theologen tun, wenn man ihren theologischen Einwänden mit Intransigenz begegnet? Oder wenn Diskussionen über tatsächlich noch offene Fragen vorzeitig abgeschlossen werden oder wenn gesagt wird, diese seien nicht mehr eine Sache freier theologischer Debatte? Ist jede Äußerung gegenüber den Massenmedien ein Versuch, «mit Hilfe der öffentlichen Meinung Druck auszuüben»? Warum kann dies nicht gesehen werden als ein Versuch, die Öffentlichkeit zu informieren oder seine Meinung «demütig und entschieden zu äußern», wie es das Zweite Vatikanum formuliert hat? Wir glauben, daß der Heilige Stuhl nicht besorgt ist über Theologen, die die Massenmedien benützen, sondern darüber, daß sie diese benützen, um ihre Nichtübereinstimmung auszudrücken. In diesem Sinn ist der Heilige Stuhl nicht gegen Publizität, sondern nur gegen

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> Hier handelt es sich um einen Fehler in der deutschen Übersetzung. Gemäß dem lateinischen Original müßte es heißen: Druck mit Hilfe der öffentlichen Meinung, oder noch besser: durch ein Mobilisieren der öffentlichen Meinung.

«schlechte» Publizität. Aber solche Inkonsequenz läßt sich nicht halten. Wenn Rom für seine gutbegründeten Erklärungen von seinen Theologen die Unterstützung in den Medien wünscht, muß es auch eine Redlichkeit erwarten, wenn seine Äußerungen kaum überzeugend sind.

Aber unsere Sorge bezieht sich nur am Rand auf solche Fragen. Das eine Element, das wir im Dokument der Glaubenskongregation herausheben wollen, ist dieses: Wenn ein Theologe oder eine Theologin sich unfähig fühlt zuzustimmen - wir würden das Dissens nennen - muß diese Person 1.) den Dissens den lehramtlichen Autoritäten vorlegen, 2.) ihn nicht gegenüber den Medien äußern und 3.) tatsächlich schweigen. Einige Kommentatoren haben erklärt, das Ratzinger-Dokument wolle nicht eine Publikation in wissenschaftlichen Zeitschriften ausschließen. Das ist vielleicht der Fall, aber wir finden in der Instruktion keine Grundlage für diese Auslegung. Die Instruktion betrachtet eine abweichende Meinung als einen «Aufruf zu schweigendem und betendem Leiden» (Nr. 31; Hervorhebung durch uns). An einer Stelle spricht Kardinal Ratzinger von der «vorzeitigen Veröffentlichung» einer Meinung, die von der des Lehramts abweicht (Nr. 27; Hervorhebung durch uns). Aber die Worte und Taten der Glaubenskongregation, etwa im Fall Curran, zeigen, daß jeder öffentliche Ausdruck von Dissens als vorzeitig angesehen wird. Die Glaubenskongregation entzieht also jede Nichtübereinstimmung mit autoritativer nicht unfehlbarer Lehre dem öffentlichen Bereich. Das nennen wir die Privatisierung der Theologie.

Die Privatisierung der Theologie hat ihre Wurzeln in einer ganz bestimmten Ekklesiologie, die nach unserer Meinung vom Vatikanum II aufgegeben wurde. Das Schlüsselelement dieser Ekklesiologie ist die pyramidale Struktur der Kirche und als Folge davon das übermäßige Gewicht, das dem Gehorsam im Lehr- und Lernprozeß der Kirche gegeben wird. Es handelt sich also im Grund um ein Autoritätsproblem. Raymond A. Lucker, Bischof von New Ulm (Minnesota), formuliert diesen Punkt wie folgt: «Für die, die in Rom an der Macht sind, ist die Kirche nicht das «Volk Gottes», von dem das Vatikanum II gesprochen hat, sondern sie ist eine imperiale Monarchie, die absolute Kontrolle aufrechterhalten muß» (The New Yorker, 22.7.91, S. 52). Der Lehr- und Lernprozeß der Kirche ist in dieser Sicht ganz beherrscht von der Beziehung zwischen Vorgesetztem und Untergebenem. Aus diesem Grund bemerkt Bischof Lucker zutreffend, daß «in einem solchen System die Verantwortungsträger rohe Gewalt ausüben können, weil ihr Urteil automatisch korrekt ist und sie sich um die Folgen nicht zu kümmern brauchen. Sie müssen recht haben; dies ist das höchste Verlangen, Gut und Ziel. Und umgekehrt hat der Irrtum keine Rechte. Wenn also Rom jemanden als im Irrtum befangen ansieht, so fühlt es die Verpflichtung, ihn zu bestrafen.»

Krasses Symbol von all dem ist die uneingeschränkte Behauptung der Instruktion, die pastorale Aufgabe des Lehramts bestehe in der Wachsamkeit (Nr. 20). Wenn das einmal gesagt ist, wird klar, weshalb offene Diskussion einer «Verwirrung der Gläubigen» gleichkommt und weshalb Verwirrung auf jeder Ebene als schiere Katastrophe gesehen wird. Es wird ebenfalls klar, weshalb Einheit mit Gleichförmigkeit in jeder Beziehung verwechselt wird. Es wird klar, weshalb Konsultation begrenzt ist, weshalb Autorschaft geheim ist, weshalb Abweichung nicht geduldet wird – kurz, weshalb Theologie privatisiert werden  $mu\beta$ . Wenn Wachsamkeit die Selbstbeschreibung der pastoralen Aufgabe des Lehramts ist, dann sind Theologen in erster Linie solche, die beobachtet, untersucht und gegebenenfalls zurechtgewiesen werden.

Die dieser Ekklesiologie entsprechende Politik ist unerbittlich und voraussehbar: Nur eine privatisierte Theologie ist eine sichere Theologie, und nur eine Atmosphäre von Zwang wird die Theologie sicher privatisiert halten. Von daher kommt es, daß Bischöfe «nicht bereit sind, offen zu sprechen». Von daher kommt es, daß Theologen Themen vermeiden, bei denen Abweichung nicht geduldet wird, oder Anstellungen in nichtkatholischen Institutionen suchen, wo Abweichung keine Bedrohung des Arbeitsplatzes darstellt. Von daher kommt es, daß Seminaristen in «sichere» Seminarien geschickt werden, wo die Lehre und das akademische Niveau bestenfalls zweitrangig sind.

Aber Zwang kann äußerst schädlich sein. Avery Dulles SJ hat einmal bemerkt, daß das Bemühen, Dissens auszuschalten, gute Theologie daran hindert, ihre kritische Aufgabe zu erfüllen, und der Atmosphäre der Freiheit in der Kirche schadet. Wie groß dieser Schaden sein kann, machte Rembert G. Weakland OSB, Erzbischof von Milwaukee (Wisconsin), 1986 in einer Kolumne für die Zeitung seiner Erzdiözese klar. Er bemerkte, daß die Unterdrückungen im Zusammenhang mit der Modernismuskrise «ein völliges Fehlen von theologischer Kreativität in den USA während eines halben Jahrhunderts zur Folge hatten».

### Negative Folgen einer Privatisierung der Theologie

Wir sehen die folgenden Wirkungen einer kirchlichen Atmosphäre des Zwangs, die versucht, die Theologie zu privatisieren:

Schwächung des bischöflichen Lehramts: Hier möchten wir an die theologische Geltung der Übereinstimmung der Bischöfe erinnern, wie sie in der Kirchenkonstitution des Vatikanum II in Nr. 25 beschrieben ist. Wenn die Bischöfe rund um die Welt in ihrer Lehre mit dem Papst eins sind, dann kann diese Lehre einen größeren Grad an Festigkeit und Gewißheit, ja sogar Unfehlbarkeit erlangen, wenn sie ein passender Gegenstand von Unfehlbarkeit ist und als endgültig verpflichtend vorgetragen wird. Aber die Einheit der Bischöfe muß echt und klar sein.

In einer Atmosphäre des Zwangs aber sind Echtheit wie Klarheit ernsthaft anzuzweifeln. Zuerst zur Echtheit. Hier möchten wir eines der Argumente in Erinnerung rufen, das während der Beratungen der sogenannten päpstlichen Kommission über die Geburtenregelung vorgebracht wurde. Es wurde behauptet, die Kirche könne ihre Lehre über die Geburtenregelung nicht ändern, weil diese Lehre über einen langen Zeitraum hinweg von den Bischöfen rund um die Welt gemeinsam mit dem Papst einmütig als gewiß vorgelegt worden sei. Darauf antwortete Kardinal Leo J. Suenens, früherer Erzbischof von Mecheln-Brüssel: «Wir haben Argumente gehört, die sich auf das, was alle Bischöfe während Jahrzehnten lehrten, beriefen. Nun, die Bischöfe verteidigten tatsächlich die klassische Position. Aber sie war ihnen von der Autorität auferlegt worden. Die Bischöfe studierten nicht die Grunde und Gegengründe. Sie erhielten Weisungen, beugten sich ihnen und versuchten, sie ihren Gläubigen zu erklären» (siehe R.B. Kaiser, The Politics of Sex and Religion, Kansas City 1985, S. 170). In einer Zwangsatmosphäre wiederholt man Dinge, weil das einem aufgetragen wird und man mit Strafe bedroht wird, wenn man etwas anderes sagt. So erweist sich die bischöfliche Einigkeit als aufgezwungen, nicht als echt.

Nun zur Klarheit. Der wahrscheinlichste Ablauf in einer Zwangsatmosphäre ist der, daß die Bischöfe (mindestens einige) nichts sagen, wenn sie anderer Meinung sind. Es ist eine Selbsttäuschung, unter solchen Bedingungen das bischöfliche Schweigen als Einmütigkeit zu verstehen.

Wenn Echtheit und Klarheit bischöflicher Übereinstimmung wegen einer vorhandenen Zwangsatmosphäre ernsthaft in Zweifel gezogen wurden, ist das bischöfliche Lehramt selber unterminiert worden. Die Bedeutung von Konsens ist entleert worden. Die Bischöfe sollten die ersten sein, die gegen diese Herabminderung ihres Lehramts und die zugrundeliegende Atmosphäre protestieren.

Schwächung des päpstlichen Lehramts: Dies folgt aus unserm ersten Punkt. Wenn die Bischöfe nicht ihre wahren Meinungen aussprechen, dann ist es dem Papst klarerweise nicht möglich, bei der Ausübung seines ordentlichen Lehramtes von der Weisheit und Reflexion der Bischöfe Gebrauch zu machen. In diesem Fall wird der Wahrheitsanspruch der päpstlichen Lehre geschwächt, wenn nicht gar zerstört, denn dieser Anspruch setzt voraus, daß die ordentlichen Quellen menschlichen Verstehens benutzt worden sind, wie Karl Rahner wiederholte Male argumentiert hat. Deshalb ist das, was man die «zwangsweise Durchsetzung einer Lehre» nennt, buchstäblich kontraproduktiv. Es schwächt gerade die Instanz (das päpstliche Lehramt), die eigentlich Stärke und Gewißheit bewirken sollte.

Marginalisierung der Theologen: Zwangsmaßnahmen werden fast sicher die Wirkung haben, Theologen zum Schweigen zu bringen, mindestens über gewisse Fragen. Dies zehrt sowohl das bischöfliche als auch das päpstliche Lehramt aus, indem es eine weitere Quelle des Verstehens und des Wachsens im Glauben zum Schweigen bringt. Wenn achtbare Theologen marginalisiert werden, wird entsprechend das Lehramt ebenfalls geschwächt. Und es ist keine Lösung, von der Kategorie der «Achtbaren» jene auszuschließen, mit denen man nicht übereinstimmt. Das wäre bloß eine Verlagerung des Problems.

Demoralisierung der Priester: Wenn juridischer Zwang zu leicht den Lehr- und Lernprozeß der Kirche dominiert, werden die Priester (und andere Personen im kirchlichen Dienst) demoralisiert, weil von ihnen erwartet wird, offizielles Sprachrohr zu sein für Standpunkte, die sie nicht immer und in allen Einzelheiten vertreten können. So werden sie hin- und hergerissen zwischen ihrer offiziellen Loyalität auf der einen und ihrem bessern und einfühlsamen Urteil auf der andern Seite und werden so Opfer einer Art beruflicher Schizophrenie. Dies wurde ausdrücklich bemerkt in einem Dokument, das vom Komitee der nationalen Bischofskonferenz über Leben und Dienst der Priester 1988 veröffentlicht worden ist. Das Dokument mit dem Titel «Reflexionen über die Moral der Priester» bemerkte, daß unterschiedlich konzipierte Ekklesiologien zu Demoralisierung führen. Im besonderen machte es auf die Tatsache aufmerksam, daß «einige Priester das Gefühl haben, daß sie manchmal ihren Pfarreiangehörigen, die eindeutig nicht einverstanden sind, pastorale Entscheidungen weitergeben, welche nach ihrem Eindruck ihre Bischöfe sich nicht völlig zu eigen machen und die sie persönlich in Frage stellen. «Zwischen Stuhl und Bank» ist dafür eine zutreffende Beschreibung» (Origins, 12.1.89, S. 501).

Herabsetzung der Laien: Mit Zwang verbundenes Beharren auf offiziellen Formulierungen sagt den Laien ziemlich unmißverständlich, daß ihre Erfahrung und ihre Reflexion kaum ins Gewicht fallen – und dies trotz dem Vatikanum II, das im Gegenteil die Laien einlud, sich «demütig und entschieden» auszudrücken. Wenn solch bescheidene Äußerung nichts zählt, stehen wir vor einer weiteren Wunde der Autorität des ordentlichen Lehramts.

Gefährdung des künftigen kirchlichen Dienstes: Wenn den Seminaristen im Namen von Einheit und Ordnung eine starre Orthodoxie auferlegt wird, so wird die Fähigkeit dieser künftigen Priester zur Seelsorge an Nach-Vatikanum-II-Katholiken ernsthaft gefährdet. Wir haben das schon mitansehen müssen. Tausende von Katholiken haben sich bemüht und darum gerungen, die Perspektiven des Konzils in sich aufzunehmen. Sie verstehen einen neuen Paternalismus in der Pädagogik nicht und werden ihn auch nicht akzeptieren. Das bedeutet Frustration und Krise für jene, die ausgebildet wurden, eine solche Pädagogik zu praktizieren.

Verlust des katholischen Sauerteigs: Mit Zwang verbundenes Beharren darauf, daß der Ausdruck «offizielle Lehre» einfach gleichbedeutend ist mit «recht», «sicher», «gesund» und «unveränderlich» (eine Identifizierung, die durch die Unterdrükkung jedes öffentlichen Dissenses machtvoll unterstützt wird), wird dazu führen, daß die Öffentlichkeit die Rolle der katholischen Gelehrten nur noch als eine intellektuelle Form von Public Relations sehen wird. Dies bedeutet einen ernsthaften Verlust an theologischer Glaubwürdigkeit gerade in jenen Gebieten moderner Entwicklung (z. B. Naturwissenschaft und Technologie), wo die Kirche anstreben sollte, einen gestaltenden Einfluß auszuüben. Der gegenwärtige Papst will sowohl die Einheit der Kirche aufrechterhalten, als auch die Welt gestalten, beides völlig lobenswerte apostolische Ziele. Die Mittel zum ersten Ziel könnten das zweite zum Scheitern bringen.

Zusammengefaßt, der Ausschluß von öffentlicher theologischer Fragestellung und Kritik wird das Volk Gottes der Früchte einer offenen und ehrlichen Reflexion über die praktischen Implikationen des Glaubens berauben. Sie haben aber ein Recht darauf, wie wir noch darlegen werden. Aus diesem Grund stimmen wir mit einer Aussage des hervorragenden Theologen und Homiletikers Walter J. Burghardt SJ überein, der zum Thema der umstrittenen Fragen in der Predigt festhielt: «Über solche Fragen wage ich nicht, bei der Kürze der Zeit, auf dogmatische Weise zu sprechen, wie wenn ich allein die Trompete des Herrn wäre. Wenn ich sie auch nicht zu dogmatisieren wage, darf ich diese Fragen doch ansprechen, sie darlegen, sogar sagen, wo ich selber stehe und weshalb; nicht um meine Überzeugungen als Evangelium aufzuerlegen, aber als ein Ansporn für persönliche und gemeinschaftliche Reflexion» (Woodstock Report, Juni 1991). Wenn dies für den Prediger wahr ist, so ist es nach unserer Meinung a fortiori wahr für den Theologen.

### Der öffentliche Charakter der Theologie

Dies bringt uns zu unserm zweiten Hauptpunkt, dem öffentlichen Charakter der Theologie. Theologie ist öffentlich von ihrem Wesen her, erstens, weil der *Glaube* von seinem Wesen her öffentlich ist; zweitens, weil Theologie immer im Dienst der *Kirche* getrieben wird, die das ganze Volk Gottes ist; drittens, weil sie den *pastoralen* Bedürfnissen der Kirche dient, und viertens, weil die Theologen wahre *Lehrer* sind.

► Theologie ist von ihrem Wesen her öffentlich, weil der Glaube von seinem Wesen her öffentlich ist. Anselm von Canterburys Definition der Theologie heißt «fides quaerens intellectum», Glaube, der Verstehen sucht. Wenn Theologie privat ist, dann ist es auch der Glaube.

Eine solche Folgerung aber wäre schon auf den ersten Blick absurd. Glaube wurde immer verstanden als eine Gabe Gottes, die man mit andern teilt. Gott teilte sich mit und schloß einen Bund mit einem Volk, einer Gemeinschaft. Diese Selbstmitteilung und dieser Bund haben einen öffentlichen Charakter. Deshalb ist auch die Vertiefung des Glaubens durch kritische Reflexion von sich aus ein öffentliches Unterfangen. Folglich muß dieser Glaube verkündet, bezeugt werden, sogar bis in den Tod. «Das Wort ist dir nahe. Es ist in deinem Mund und in deinem Herzen.» Gemeint ist das Wort des Glaubens, das wir verkündigen; denn wenn du mit deinem Mund bekennst: Jesus ist der Herr» und in deinem Herzen glaubst: «Gott hat ihn von den Toten auferweckt», so wirst du gerettet werden» (Röm 10, 8–9).

Deshalb ist es unmöglich (weil zutiefst unlogisch), daß ein Glaube, der von sich aus öffentlich ist, nur im Privaten kritisch reflektiert und artikuliert würde. Selbstverständlich sind jene, die für den privaten Charakter der Theologie eintreten, nicht konsequent. Wenn die Folgerungen eines bestimmten Theologen mit offiziellen Lehren übereinstimmen oder sie unterstüt-

zen, wenden sie nichts dagegen ein, daß diese Folgerungen öffentlich bekannt gemacht werden.

▶ Theologie ist von ihrem Wesen her öffentlich, weil sie immer im Dienst der Kirche getrieben wird. Aber, wie uns das Vatikanum II erinnert hat, ist die Kirche das ganze Volk Gottes, nicht nur die Hierarchie. Das bedeutet, daß Theologie nicht in erster Linie, noch weniger ausschließlich, im Dienst der Hierarchie getrieben wird, sondern in erster Linie zugunsten der ganzen Glaubensgemeinschaft und darüber hinaus für die ganze Menschheit.

Die Vorstellung, auch wenn sie nicht direkt ausgesprochen wird, daß der Theologe bloß hinter der Bühne ein Berater der Hierarchie (des Papstes, der andern Bischöfe und der Kurie) sei, der immer und ausschließlich in ihrem Auftrag und nach ihrem Willen tätig ist, legt nahe, daß die andern Glieder der Kirche (die große Mehrheit) kein direktes persönliches oder gemeinschaftliches Interesse haben an dem Prozeß, durch den ihr eigener Glaube geprüft und erklärt wird, noch an den praktischen Ergebnissen dieser Überlegungen.

Solch eine Vorstellung, auch wenn sie nur implizit ist, legt nahe, daß jene außerhalb der Hierarchie keine intellektuelle, moralische oder geistliche Fähigkeit haben, den theologischen Prozeß oder seine Ergebnisse zu begreifen. Entsprechend ist der Versuch, die Theologie und den Glauben, den die Theologie zu verstehen sucht, zu privatisieren, eine Beleidigung für die Intelligenz, den guten Willen und die Fähigkeiten zur geistlichen Unterscheidung von gebildeten Laien, Ordensleuten und Klerikern und beraubt sie eines Rechtes, das ihnen aufgrund der Taufe zusteht: nämlich ihren Glauben entsprechend ihrer intellektuellen, psychologischen, moralischen und geistlichen Entwicklung zu verstehen.

Selbst der revidierte Codex des kanonischen Rechts folgt da dem Beispiel des Vatikanum II und anerkennt dies als ein Recht. Die Gläubigen sind «des priesterlichen, prophetischen und königlichen Amtes Christi teilhaft geworden..., sie sind gemäß ihrer je eigenen Stellung zur Ausübung der Sendung berufen, die Gott der Kirche zur Erfüllung in der Welt anvertraut hat» (Can. 204, § 1).

Als solche «haben sie das Recht auf eine christliche Erziehung, durch die sie in angemessener Weise zur Erlangung der Reife der menschlichen Person und zugleich zur Erkenntnis des Heilsgeheimnisses und zu einem Leben danach angeleitet werden» (Can. 217). Noch mehr ins einzelne: «Damit die Laien gemäß der christlichen Lehre zu leben vermögen, diese auch selbst verkündigen und, wenn es notwendig ist, verteidigen können und damit sie in der Ausübung des Apostolats ihren Teil beizutragen imstande sind, sind sie verpflichtet und berechtigt, Kenntnis dieser Lehre zu erwerben, wie sie der je eigenen Fähigkeit und der Stellung eines jeden einzelnen entspricht» (Can. 229, § 1). «Sie haben auch das Recht, jene tiefere Kenntnis in den theologischen Wissenschaften zu erwerben...» (§ 2).

▶ Theologie ist von ihrem Wesen her öffentlich, weil sie den pastoralen Bedürfnissen der Kirche dient. Religiöse Erzieher, Katechisten und Prediger hängen von Theologie ab, weil sie die amtliche Verantwortung haben, den Glauben wie ein «Echo» wiederzugeben (die wörtliche Bedeutung von Katechese), weiterzugeben und zu verkünden – eine Aufgabe, die einfach unmöglich zu erfüllen ist ohne Theologie. Der Glaube kann ja nicht anders als theologisch erfaßt werden. Seines Glaubens sich bewußt sein, heißt schon, ihn theologisch interpretieren, wie unvollständig, anfanghaft oder unwissenschaftlich diese Interpretation auch sein mag.

Die Frage ist deshalb nicht, ob der Glaube theologisch als Echo wiedergegeben, weitergegeben und verkündet wird, sonder eher, welche Art Theologie bei diesem Vorgang zum Zuge kommt. Wie oben schon angedeutet, ist die Privatisierung der Theologie nicht wirklich die Privatisierung jeder

Theologie, sondern nur jener Theologie, die von wissenschaftlich kompetenten Theologen getrieben wird, die unweigerlich von Zeit zu Zeit mit dem einen oder andern Aspekt gewisser offizieller Lehren nicht übereinstimmen. Es wird hingegen kein Versuch gemacht, die «sichere» Theologie vieler Bischöfe, vieler Angehöriger der Kurie und «bewährter» Theologen zu privatisieren. Aber die Öffentlichkeit – sowohl innerhalb als auch außerhalb der Kirche – ist immer weniger interessiert an dieser «sicheren» Theologie, weil sie unfähig erscheint, den Glauben zu erhellen und zu stärken oder seine Implikationen in einer zunehmend komplexen Welt aufzuzeigen. Gleichgültigkeit ist eine verbreitete Haltung ihr gegenüber.

Unglücklicherweise scheint das vatikanische Verständnis der heutigen Laien dem berüchtigten Begriff der «einfachen Gläubigen» verhaftet zu sein. In einer weitherum bekanntgemachten Rede, die er am 15. April 1986 im St. Michael's College, Toronto, hielt, sagte es Kardinal Ratzinger geradeheraus: «Die Hauptaufgabe der Kirche ist die Sorge um den Glauben der einfachen Leute. Eine echte und tiefe Ehrfurcht sollte sich daraus ergeben, die für jeden Theologen zu einer innerlichen Faustregel wird» (The Church and the Theologian, Origins, 8.5.86, S. 769). Darüberhinaus hat Kardinal Ratzinger daraus die maßgebende Regel auch für die kirchlichen Autoritäten gemacht. Ihre Hauptverantwortung sei es, die einfachen Gläubigen gegen Theologen zu schützen, die auf irgend eine Weise irgend eine offizielle Lehre der Kirche kritisieren. «Die Sorge um den Glauben der «Kleinen»», betonte er, «muß immer wichtiger sein als die Furcht vor einem Konflikt mit den Mächtigen» (S. 770).

▶ Theologie ist von ihrem Wesen her öffentlich, weil die Theologen wahre Lehrer sind. Wie Avery Dulles SJ überzeugend argumentiert hat, wird der Begriff «Lehramt» selber sowohl auf Theologen wie auf Bischöfe angewendet, und zwar seit dem Mittelalter (siehe A Church to Believe in. New York 1982).

Pater Dulles hat die Ansicht, welche die Theologie im hierarchischen Lehramt aufgehen läßt, als «reduktionistisch» bezeichnet. «Mit der Begründung, daß das kirchliche Lehramt einen höheren Zugang zur Wahrheit habe (charisma veritatis), wird argumentiert, der Papst und die Bischöfe könnten kraft ihrer Amtsgnade alles, was der Theologe als solcher tun kann, besser tun. Der Gedanke, der Theologe könnte ebenfalls eine Amtsgnade haben, scheint gar nicht in den Blick zu kommen.» Dieser Gedanke fehlt auffallend in der vatikanischen «Instruktion über die kirchliche Berufung des Theologen».

### Die Theologie im öffentlichen Diskurs

Wir behaupten, daß die Amtsgnade des Theologen/der Theologin ihn/sie notwendigerweise in den öffentlichen Diskurs miteinbezieht, und zwar in einen Diskurs, der nicht jede Spannung und Abweichung ausschließen kann. Der Theologe tritt auf einer Vielzahl von Ebenen und durch eine Vielzahl von Mitteln in diesen öffenlichen Diskurs ein: die Massenmedien, den akademischen Betrieb, Veröffentlichungen und Vorträge. Erstens in den elektronischen und den gedruckten Medien. Wenn Theologie in den Medien keinen Platz hat, dann hat auch ein kritisch befragter Glaube in den Medien keinen Platz. Und wenn das der Fall ist, dann ist die Gesellschaft selber von einem kritisch befragten Glauben ausgeschlossen. Das Ergebnis davon ist, daß die Religion, und das Christentum im besonderen, für die Gesellschaft im besten Fall ein naiver Glaube, im schlimmsten Fall ein gefährlicher Aberglaube bleiben wird. Dennoch schaut die vatikanische Instruktion nur in negativem Sinn auf die Medien; sie sieht sie als die Stelle, bei der dissidente Theologen ihre Zuflucht suchen, um auf die Formulierung von Lehre mit Hilfe der öffentlichen Meinung Druck auszuüben (Nr. 30).

Andere Gruppen haben eine breitere und positivere Sicht der Medien. Beispielsweise hört man keine Klagen von Seiten der Amerikanischen Ärztevereinigung, wenn fast jeden Monat in den Fernsehnachrichten eine noch ungesicherte wissenschaftliche Entdeckung aus der neuesten Nummer des New England Journal of Medicine an Millionen von Zuschauer vermittelt wird. Experten wissen: Wenn ihre Zeitschriften nicht zitiert werden oder die Gesellschaft an ihrer Forschung kein Interesse findet, sind sie ganz einfach irrelevant. Deshalb sehen sie die Medien als Erweiterung ihrer Tätigkeit, nicht als ihre Feinde.

Wieder mehr zu unserm Thema zurück: Wenn die Theologen sich nicht mit den Medien einlassen, verlieren sie eine außerordentliche Möglichkeit für die Glaubensinformation, und gleichzeitig entsteht ein Vakuum. Religiöse Fragen sind von großem Interesse für eine weitere Öffentlichkeit. Aber wenn kompetente Theologen nicht zur Verfügung stehen (oder nicht bereit sind), sie zu diskutieren, werden an ihrer Stelle andere ausgesucht für Kommentar und Interpretation. Leerräume ziehen in besonderer Weise Dilettanten an. Die wahre Sorge der Kirche sollte nicht darin bestehen, eine solche öffentliche Reflexion einzuschränken oder zu ersticken, sondern die Öffentlichkeit zu ihrer Notwendigkeit wie zu ihren Grenzen hinzuführen.

Der Theologe tritt zweitens ins öffentliche Gespräch ein in akademischen Kreisen, besonders an der Universität. Mehrere Aspekte dieses Einsatzes verdeutlichen den öffentlichen Charakter der Theologie. Universitäten und Kollegien, auch die privaten, sind öffentliche Einrichtungen in dem Sinn, daß sie dem Gesetz unterstehen und öffentlicher Überprüfung zugänglich sind. Weiter gibt es zwar einige wenige Theologen, die nur in der Forschung tätig sind (die sogenannten Gelehrten im «Elfenbeinturm»), aber fast alle professionell tätigen Theologen haben Lehraufgaben, eine öffentliche Funktion. Schließlich sind alle aktiven Theologen ihrerseits Mitglieder von Berufsorganisationen, z. B. der Catholic Theological Society of America oder der American Academy of Religion, deren Versammlungen und Veröffentlichungen ebenfalls von ihrem Wesen her öffentlich sind.

Der Theologe tritt drittens ins öffentliche Gespräch ein durch seine eigenen wissenschaftlichen Beiträge in wissen-

schaftlichen Zeitschriften, Sammelbänden, Monographien, Lexika und Zeitschriften wie America und Commonweal. Es ist wichtig festzuhalten, daß auch wissenschaftliche Zeitschriften wie Theological Studies von ihrem Wesen her öffentlich sind. Jedermann kann sie abonnieren; jedermann kann in eine Bibliothek gehen und sie dort lesen. Es ist deshalb völlig naiv zu glauben, die allgemeine Öffentlichkeit könne von theologischer Kontroverse isoliert werden, wenn die Theologen ihre «Spekulationen» auf wissenschaftliche Zeitschriften beschränkten; gerade gleich naiv wie zu glauben, die allgemeine Öffentlichkeit könne von medizinischer Kontroverse isoliert werden dadurch, daß die medizinischen Forscher ihre Veröffentlichungen auf das New England Journal of Medicine beschränkten.

Der Theologe läßt sich viertens ins öffentliche Gespräch ein durch Vorlesungen und Ansprachen an nationalen, regionalen und lokalen Konferenzen von religiösen Erziehern und andern in der Pastoral tätigen Personen. Theologen laden sich nicht selber zu diesen Zusammenkünften ein. Sie werden gebeten zu sprechen, weil religiöse Erzieher, Katecheten und andere in der Pastoral Tätige die Notwendigkeit einer zeitnahen, akademisch und pastoral glaubwürdigen theologischen Interpretation spüren und gleichzeitig den begrenzten Nutzen der «bewährten» Theologie erkennen, die wenig mehr als eine «Parteilinie» ist.

Weil der Glaube ein allen zugänglicher und allen gehörender Besitz ist und Theologie eine öffentliche Reflexion, ist die wirkliche und bleibende Herausforderung für die Kirche heute eine erstklassige Glaubensbildung auf allen Ebenen. Öffentlicher Diskurs, ob durch die Medien, die akademischen Einrichtungen, Veröffentlichungen oder Vorträge, ist ein wesentlicher Vermittler dieser Glaubensbildung. Die Theologie trägt eine Verantwortung gegenüber der Kirche, den intellektuellen und beruflichen Gruppen und der ganzen Gesellschaft eine kritische Erklärung und Interpretation des Glaubens vorzulegen und seine persönlichen und sozialen (ökonomischen, kulturellen und politischen) Implikationen in einer zunehmend komplexen Welt zu erhellen. Der Versuch, die Theologie zu privatisieren, ist eine Flucht vor dieser Verantwortung.

Richard A. McCormick und Richard P. McBrien

Aus dem Amerikanischen übersetzt von Werner Heierle

## Die bösen Schatten des Zauberers

Zu einer Biographie der Familie Mann

«Buddenbrooks. Verfall einer Familie» – das ist eines jener Bücher, dessen Zauber auf die Leser kaum je erlischt. Seinem Autor, der damals, 1901, gerade sechsundzwanzig Jahre zählte, hing später der Spitzname «Der Zauberer» an, weil er sich auf einem Kostümfest in dieser Rolle zeigte. Dies berichtet Katja Mann über ihren Gatten Thomas Mann in «Meine ungeschriebenen Memoiren» (1974).

Wenn Marianne Krüll ihrer Familienbiographie den Titel «Im Netz der Zauberer» mitgibt, so denkt sie an diesen Umstand, nicht an Thomas Manns Roman «Der Zauberberg», nicht an seine Erzählung «Mario und der Zauberer». Der Habitus des Zauberers ist ihm geblieben. Wie gebannt konnten seine Kinder den Erzählungen lauschen, die er vor ihnen ausbreitete, und wie sehr nahmen sie die Begebenheiten der «Buddenbrooks» für reine Wahrheit, wo sich doch auch hier Realitäten verwischt und vertauscht hatten. Man könnte meinen, gerade dieser Roman, der Thomas Mann viel später, 1929, den Nobelpreis für Literatur eintragen sollte, hätte die Familienforscherin und Soziologin Marianne Krüll zu ihrer groß angelegten Biographie verführt. Doch ist es der Selbstmord von Thomas Manns ältestem Sohn Klaus gewesen, der sich 1949 in Cannes

mit einer Überdosis von Schlaftabletten das Leben genommen hatte - ein Suizid unter vielen innerhalb dieser Familie. Marianne Krüll begann nach einer Erklärung für diese Tat zu suchen und spürte wohl bald, daß die Gründe kaum in einer Monographie Klaus Manns dargelegt werden könnten. Denn sie stieß immer mehr auf ein dichtes Gewebe von Schuld, Fluch, Haß, Tod, Liebesarmut, das nicht nur Klaus Mann, sondern auch viele der übrigen Mitglieder seiner Familie gefesselt hatte - und dies nicht auf der Ebene einer bestimmten Generation, sondern über mehrere Generationen hinweg. Also wagte Marianne Krüll eine Familiengeschichte aus der Mehrgenerationenperspektive. Sie stützte sich dabei in zehnjähriger Forschungsarbeit auch auf neues oder bislang nur bruchstückhaft zitiertes Quellenmaterial in den Mann-Archiven des Westens und Ostens (wie z. B. die Briefe von Thomas Manns Mutter, Julia Mann, oder den Briefwechsel zwischen Heinrich Mann und der Schwester Carla).

### Panorama mit dunklen Szenen

Das Resultat dieser Bemühungen ist ein umfassendes Panorama jener Familie, welche für die deutschsprachige Literatur des 20. Jahrhunderts eine bedeutsame Rolle spielt. Dabei werden auch Personen ins Blickfeld gerückt, die sich sonst der Aufmerksamkeit der Mann-Lesergemeinde eher entzogen haben. Eingehend wird das Bild der Mutter entworfen, jener Julia da Silva-Bruhns, die während einer Reise ihrer Eltern «im Urwalde» an der Küste Brasiliens zur Welt gekommen war: eine Frau voller Lebensgier, zerrissen jedoch, da sie sich weder als Deutsche noch als Brasilianerin fühlte. Aber auch auf die Schwestern von Thomas und Heinrich Mann fällt helleres Licht: auf Carla, die Schauspielerin, auf die scheinbar gutbürgerliche Ehefrau Lula (Julia). Beide werden indessen durch Selbstmord enden. Selbst scheinbare Nebenfiguren wie die Feministin und Schriftstellerin Hedwig Dohm, Katja Manns Großmutter, gewinnen plötzlich in diesem familiären Kontext ein neues Gewicht, vermögen Konflikte zu verdeutlichen. Sozusagen als Destillat muten die Familientafeln an, welche Marianne Krüll beilegt: jene der Mann, der Bruhns (Linie mütterlicherseits) und der Pringsheim-Dohm (Katja Manns Familienlinie mutterlicherseits). Und eine eigene Sprache sprechen die Bilder. Marianne Krüll hat nicht die Mühe gescheut, das Haus der frühen Kindheit von Julia da Silva-Bruhns in Paraty, Brasilien, ausfindig zu machen, und eindrucksvoll sind auch die Zeichnungen Heinrich Manns aus den vierziger Jahren, da der alte Herr, sich erinnernd, Szenen des Lübecker Familienlebens festgehalten hat.

Für den Liebhaber der Mann-Literatur, sei sie von Thomas, Heinrich oder Klaus, ist dieses Buch eine biographische Fundgrube. Hier findet er auf beinahe fünfhundert Seiten alles versammelt, was er schon immer genauer wissen wollte. Viel erfährt er über Bruderzwiste, inzestuöse Liebe, homoerotische Beziehungen, Vernunftehen anstelle von Liebesehen, über literarischen Ruhm und Ehrgeiz, über Haß und Drogenrausch, über Bürgerlichkeit und Unbürgerlichkeit. Es gibt scheinbar nichts an Menschlichem, Allzumenschlichem und Unmenschlichem, das diesen Clan nicht berührt hätte. Und was dem Leser so unheimlich erscheint, ist die Wiederholung bestimmter Lebensmuster. Wie sehr häufen sich hier gesellschaftliche Zwänge, Liebesentzug, Unordnung und frühes Leid, schließlich die Sehnsüchte nach Anerkennung, die ausbleibt, und endlich die Todeswünsche, welche in den Selbstmord münden. Natürlich liest sich all dies ungemein spannend, zumal Marianne Krüll leicht und flüssig schreibt, höchst anschaulich die Szenen entwickelt. Indessen verlangt sie vom Leser dennoch eine gehörige Portion an Aufmerksamkeit, wenn ihm die vielen Namen und Verzweigungen der Familie stets im Bewußtsein erhalten bleiben wollen. Natürlich stellt sich bei der Lektüre noch ein zusätzlicher Reiz ein, der nichts mit dem Interesse an der Mann-Familie zu tun hat. Wie ist es denn mit der eigenen Geschichte bestellt? mag sich der Leser fragen. Welche Lebensmuster kehren immer wieder zurück? Ist es nicht auch hier so; daß die Vertiefung in die Familiengeschichte oft mehr zutage fördert als die Beschäftigung mit der Individualgeschichte? Längst haben Therapeuten die Wichtigkeit dieser Betrachtungsweise erkannt.

### Weitreichende Neugier der Forscherin

Dennoch legt man dieses Buch nicht ohne Vorbehalte aus der Hand. Da fällt z. B. auf, daß sich Marianne Krüll in einzelnen Kapiteln oft wiederholt, wo Raffung am Platz gewesen wäre. Vielleicht ist sie überhaupt etwas der Verführung zur Weitschweifigkeit erlegen, wo Konzentration die Lektüre weniger behindert hätte. Doch kann man darüber hinwegsehen, kann sich der Lust an diesem breiten Bilderbogen einer Familie hingeben.

Als störender hingegen empfindet man die zahlreichen psychologischen Schlußfolgerungen, welche Marianne Krüll bei jeder passenden (und unpassenden) Gelegenheit zieht. Zwar präsentiert sie diese nicht in apodiktischer Manier als feststehende Thesen, sondern wählt die Frageform. Da läßt sie im-

merhin noch Dezenz walten; dennoch muten diese Überlegungen oft aufdringlich an. Denn die Fakten sprechen zumeist eine so starke Sprache, daß die Autorin die psychologischen Folgerungen getrost der assoziativen Kraft des Lesers hätte überlassen dürfen.

Eine Forscherin, die so viele Tabus innerhalb einer Familiengeschichte umstößt – etwa auch am immer wieder idealisierten Bild der Mutter, Julia da Silva-Bruhns, rüttelt -, glaubt sich natürlich auch verpflichtet, in die Intimsphäre einzudringen. Sicher ist dies im Fall von Thomas und Katja Manns Ehe noch einigermaßen plausibel: die Frage nämlich, wie diese eheliche Liebe beschaffen gewesen ist, nachdem man spätestens aus den bis anhin veröffentlichten Tagebüchern Thomas Manns vieles über seine homoerotischen «Begierden», seine «geschlechtlichen Anfälle» erfahren hat. Daß Marianne Krüll jedoch - angesichts der großen Kinderzahl dieser Familie und der zeitweiligen gesundheitlichen Unpäßlichkeit Katjas - nach der wohl unterbliebenen Verhütungspraxis fragt, ist nicht nur überflüssig, sondern auch taktlos. Man müßte in solchen Fällen überbordender «Forschung» für einen Intimitätsschutz plädieren.

### Kein Raum für individuelle Entscheide

Welche Erfahrung liegt nun aber diesen Mitgliedern der Familie Mann zugrunde? Was treibt sie auf ihrer Bahn vorwärts, dem Leben entgegen, dem Tod in die Arme? Vieles scheint in jenem Testament angelegt zu sein, das Thomas Johann Heinrich, der Vater Thomas Manns, 1891 seiner Frau und seinen Kindern hinterlassen hat: ein wahres Menetekel väterlicher Mahnungen und Warnungen. Hier sind die Kinder auf positive oder negative Lebensmuster festgelegt worden (und befände man sich in einer spätromantischen Schauergeschichte, würde man vom Fluch sprechen, den der Vater auf dem Sterbebett über das Haupt der Nachfahren geschleudert hat). Wehe, wenn sie träumen und ihren Neigungen nachgeben, wenn sie aus der Bahn geraten und nicht ordentlich bleiben! Aber natürlich ist auch hier die sich selbst erfüllende Prophezeiung tatkräftig am Werk. Wie in İbsens Theaterstück «Die Gespenster» wiederholt sich auch alles, was sich in früheren Generationen zugetragen hat, in späteren, erfüllt sich, was sich dort erst als Ankündigung gezeigt hat. Die Familiengeschichte der Mann steckt auf der Ebene der Ereignisse voller Repetitionen und Parallelen, voller Präfigurationen und Postfigurationen. Schnell schleicht sich da aber die Überzeugung ein, alles vollzöge sich unter Zwang, sei festgelegt, unterliege dem Determinismus, der Fatalität. Wo bleibt die eigene Wahl, wo bleibt die schöpferische Lebensgestaltung des Individuums? Mir scheint, die Autorin selbst sei diesem Sog, alles sei schon irgendwann einmal vorbestimmt worden, etwas erlegen. Die Kette der schlüssigen Ereignisse mag sie derart bestrickt haben, daß sie in diesen Erfahrungsmustern den Grund etwa für Klaus Manns Selbstmord gefunden zu haben glaubte. Indessen darf ihre stupende Vielzahl nicht darüber hinwegtäuschen, daß ein Rest an Unerklärlichkeit offenbleibt - glücklicherweise. Man kann hier an die Innenwelten denken, die sich auch in exzessivem Schreiben nie ganz entäußern, man mag die Aura einer Person in Erinnerung rufen, die sich immer dem Geheimnis verschreiben muß. Im Rätsel bleibt auch die Tatsache zurück, daß sich in dieser einen Familie so viele künstlerische Begabungen gesammelt haben.

### Katja Mann - eine Biographie des Verzichts

Natürlich glaubt der Leser immer, offenkundiger Brennpunkt dieser Familiendarstellung sei der berühmteste Sohn des Clans, Thomas Mann. Marianne Krüll sieht aber eine andere Gestalt im heimlichen Zentrum, nämlich Katja Mann geb. Pringsheim, die Frau im Schatten des großen Mannes. Ihre Sicht ist keine bloß feministische Attitüde, sondern auch ein Akt biographischer Gerechtigkeit. «Ich habe in meinem Le-

ben nie tun können, was ich hätte tun wollen», sagt die 85jährige Katja Mann in ihrem Buch «Meine ungeschriebenen Memoiren». Wie sehr hatte sie einen eigenen Lebensentwurf zurückgestellt, um Thomas Mann das sein zu können, was er von ihr in seinen Werbebriefen erbeten hatte: «seine Bejahung, Rechtfertigung, Vollendung, seine Erlöserin, seine Königin», dazu aber vor allem auch Hausfrau, Sekretärin, Managerin, Chauffeuse, Krankenpflegerin und Therapeutin. Selbst wenn ein Teil des Glanzes auch auf sie, als Gattin eines berühmten Schriftstellers, gefallen war, so war sie doch um *ihr* Leben betrogen worden. Nur dank ihres eisernen Willens, ihrer Treue zur einmal eingeschlagenen Lebensbahn konnte sie zu dieser Frauenbiographie ja sagen.

Dabei lag am Beginn dieses Weges ein großes Potential an Eigenwille und Eigenverwirklichung. Katja Pringsheim, einzige Tochter aus reichem jüdischem Haus in München, hatte nach dem Abitur ein Studium der Mathematik und Physik gewählt, damals erst recht eine für Frauen unübliche Richtung. Doch da begann Thomas Mann um sie als Braut zu werben; sie sollte wegen der Heirat das Studium abbrechen, denn für den Bräutigam war es undenkbar, daß seine Frau weiterstudierte. Katja zögerte sehr, konnte sich nicht entschließen, sah den Brautwerber an «wie ein gehetztes Reh» (so gestand Thomas Mann in einem Brief an Kurt Martens, 1904). Sie selbst schreibt in den Memoiren: «Ich war zwanzig und fühlte mich sehr wohl und lustig in meiner Haut, auch mit dem Studium, mit den Brüdern, dem Tennisclub und mit allem, war sehr zufrieden und wußte eigentlich gar nicht, warum ich nun schon so schnell weg sollte.» Auch die Großmutter, Hedwig Dohm, bedauerte von ihrem feministischen Standpunkt aus diese frühe Heirat. In den ersten Jahren ihrer Ehe war Katja häufig krank, hatte sehr schwere Geburten (diejenige der Tochter Erika zog sich über vierzig Stunden hin), auch ein Aufenthalt im Lungensanatorium von Davos mußte 1912 eingeschaltet werden, was ja Thomas Mann zur Niederschrift seines Romans «Der Zauberberg» veranlaßt hat. Es scheint, daß sich Katja Mann erst ab ungefähr 1920 aufgefangen hat und zu jener Gattin des Schriftstellers geworden ist, als die man sie zu kennen glaubt: energisch und umsichtig, souverän und präsent.

Zuvor aber hat sich in diesem Frauenleben eine heimliche Tragödie abgespielt. Als Leser/Leserin wird man davon getroffen und denkt, daß erst eine Frau wie die Familienforscherin Marianne Krüll eine solche versteckte (und nach außen hin so wohlvernarbte) Wunde wahrnehmen konnte. Überhaupt gewinnen gerade die Frauen innerhalb dieser Darstellung stärker als je an Profil; etwa die beiden Schwestern Clara und Lula, die vorher auch immer im Schatten ihrer Brüder Heinrich und Thomas gestanden haben. Und letzterer wiederum hat mit seiner Prominenz auch die Brüder ins Dunkel verwiesen. Immerhin weiß man heute kaum mehr, daß nicht nur Thomas Mann eine Familiengeschichte hinterlassen hat, die vielgeliebten «Buddenbrooks»; auch Heinrich hat bereits 1894 einen Roman «In einer Familie» veröffentlicht, und Viktor, das Nesthäkchen der Lübecker Senatorenfamilie, hat noch 1949 ein Buch, «Wir waren Fünf», publiziert.

Daß auch die Nebenfiguren ins Rampenlicht rücken, daß die Frauen aus dem Schatten der Männer herausgeholt werden, setzt neue Maßstäbe für umfassendere Darstellungen. Zweifellos könnte eine solche Familienbiographik, wie sie Marianne Krüll vorlegt, auch ein gültiges Muster für künftige Lebensbilder abgeben. Über die Individualbiographik reicht sie hinaus, weil sie weiter in die Vergangenheit ausholt und breiter in der Gegenwart ausgreift. Daß es ihr indessen an Tiefenlotung mangeln kann, mag auch den Gesetzen dieser eher expansiven Gattung zuzuschreiben sein.

Beatrice Eichmann-Leutenegger, Muri bei Bern

### Literatur

Marianne Krüll, Im Netz der Zauberer. Eine andere Geschichte der Familie Mann. Arche Verlag, Raabe + Vitali, Zürich 1991

Katja Mann, Meine ungeschriebenen Memoiren. Hrsg. von Elisabeth Plessen und Michael Mann. S. Fischer Verlag, Frankfurt am Main 1974.

Im S. Fischer Verlag erscheinen auch Thomas Manns Tagebücher. Inge Jens hat nach dem Tod von Peter de Mendelssohn deren Edition übernommen. Im November 1991 sind die «Tagebücher 1949–1950» erschienen.

# Wieviel Metaphysik braucht der Mensch?

Als ich das Buch von Heinz Robert Schlette mit dem überraschenden Titel «Kleine Metaphysik» angekündigt sah, war ich unmittelbar in hohem Maße interessiert. Seit Jahren habe ich mich immer wieder mit der Geschichte der Metaphysik auseinanderzusetzen versucht, habe die Not dessen erfahren, der die Unverzichtbarkeit metaphysischen Fragens vermutet und die Unzulänglichkeit metaphysischer Antworten erprobt hat. Wer die Metaphysik des Aristoteles durchgeblättert hat, weiß, daß seit den Anfängen dieser Disziplin über ihren Gegenstand gestritten wird. Kant, der von einem metaphysikfreundlichen Zeitgenossen als «Alleszermalmer» bezeichnet worden ist, spricht nicht nur vom «schlüpfrigen Boden der Metaphysik», vom «Schlaraffenland der Metaphysik», er vergleicht diese Disziplin nicht nur mit einem finsteren «Ozean ohne Ufer und ohne Leuchttürme», sondern erklärt auch ohne Umschweife: «Denn irgend eine Metaphysik ist immer in der Welt gewesen, und wird auch wohl ferner, ..., darin anzutreffen sein» (Kritik der reinen Vernunft B XXXI). Der sonst so nüchterne Philo-

Heinz Robert Schlette, Kleine Metaphysik. Verlag Knecht, Frankfurt a.M. 1990, 144 S., DM 26,—. – Zwischen Umbruchkorrektur und Drucklegung ist auf Seite 140 eine Zeile ausgefallen. Der Satz auf S. 140 und 141 lautet: «Was man selbst, persönlich und privat, für absolut hält, wird so zur eigenen Subjekt- und Gewissenssache – zweifellos mit Konsequenzen für all die, denen eine solche Sache gemeinsam ist –, doch der Streit hierüber stünde jetzt immer auf der Basis der Rätselhaftigkeiten, ...»

soph aus Königsberg verwendet sogar das Bild einer unglücklichen Liebe: «Man kann also sicher sein... man werde jederzeit zu ihr wie zu einer mit uns entzweiten Geliebten zurückkehren» (B 878). Was aber, so fragte ich neugierig und gespannt, ist das Thema, das Interesse und das Vorgehen einer «kleinen» Metaphysik?

Die Kleine Metaphysik unterscheidet sich von der Großen - es ist damit die Metaphysik der Tradition, der Professoren und der Handbücher gemeint – nicht durch ihre Thematik, die Schlette im Anschluß an Kant mit den drei Begriffen Gott, Freiheit und Unsterblichkeit umschreibt. Es handle sich hier um Fragen, «die sich jedem persönlich irgendwann und irgendwie stellen» (19). Es sei die Eigenart des Subjekt-Menschen, «sich fragen zu können, woher er kommt, warum er eines Tages mit Sicherheit sterben wird, wohin er dann möglicherweise (geht) oder (nicht geht), was dieses Ganze (des Lebens, der Geschichte, der Welt) eigentlich soll» (37). Weder die Methode, die als «umkreisendes Denken» (31) bezeichnet wird, noch das Interesse scheinen das Unterscheidende dieser besonderen Art der Metaphysik zu offenbaren. In der Tat: Was bewegte die klassische Metaphysik, es sei auf Platon, Augustin oder Descartes verwiesen, wenn es nicht das Subjekt ist, das sich fragt, woher es kommt und wohin es geht? Was also kennzeichnet die Kleine Metaphysik? Im äußerst suggestiven und faszinierenden Buch von H.R. Schlette können wir mehrere Antworten auf diese Frage finden.

### In die Ausweglosigkeit führen

Im platonischen Dialog Menon (80 a-d) beschreibt der Sklave Menon in paradigmatischer Weise das Tun des Sokrates - das Vorgehen der Philosophie überhaupt: «Schon bevor ich mit dir zusammentraf, hörte ich, daß du immer ratlos bist und dann auch die andern ratlos machst.» Der Weg der Philosophie wird als Weg in die Aporie beschrieben. Und Sokrates präzisiert, daß er nicht etwa der Wissende ist, der die andern nur befragt. Er selbst befindet sich in der Aporie: «Denn es ist nicht so, daß ich selber guten Rat wüßte und dann die andern ratlos mache, sondern ich selber bin ratlos und mache so auch die andern verlegen.»

Wenn H.R. Schlette im ersten Teil seines Buches die drei Grundthemen der Metaphysik - Gott, Freiheit, Unsterblichkeit – angeht, dann ist sein Vorgehen mit dem durch Menon beschriebenen vergleichbar. Er führt die Leser/-innen in die Aporie: In der Gottesfrage ist der Agnostizismus, der weiß, daß diese Frage nicht entscheidbar ist, die einzig vertretbare Position. Ebenso verborgen wie Gott ist die Freiheit: «Wir postulieren sie (...) gegen den Nihilismus, aber wir erkennen sie so wenig wie die Existenz Gottes» (70). Die Kleine Metaphysik verabschiedet - philosophisch - auch die Seele und ihre Unsterblichkeit, aber nicht nihilistisch, sondern agnostisch, indem sie die Fraglichkeit der traditionellen metaphysischen Antworten nachweist. In diesem Sinne ist die Kleine Metaphysik Kritik der «Großen» Metaphysik, sofern unterstellt werden kann, daß die traditionelle Metaphysik auf die drei Fragen eine klare, eindeutige und wissenschaftlich nachweisbare Antwort zu liefern vorgab.

### Transgredieren

Bereits das Wort «Metaphysik» deutet eine Bewegung an: Wahrscheinlich ist bei Aristoteles der Weg über das physische Universum hinaus gemeint. Jedenfalls hat die Tradition gerne die Metaphysik als eine «überschreitende», transzendierende Wissenschaft verstanden. H.R. Schlette bezieht sich auf diesen Aspekt, wenn er anzudeuten versucht, was an der Kleinen Metaphysik «metaphysisch» ist. Die ihr eigene Denkbewegung ist allerdings nicht das Transgredieren der sichtbar-sinnlichen Welt auf die unsichtbar-intelligible hin, sondern es han-

### 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) 2010760

Telefax (01) 2014983

Redaktion: Ludwig Kaufmann †, Nikolaus Klein, Karl Weber, Josef Bruhin, Werner Heierle, Josef Renggli, Pietro Selvatico Ständige Mitarbeiter: Albert von Brunn (Zürich), Beatrice Eichmann-Leutenegger (Muri BE), Paul Konrad Kurz (Gauting), Heinz Robert Schlette (Bonn), Knut Walf (Nijmegen)

Preise Jahresabonnement 1992:

Schweiz: Fr. 42.-/Studierende Fr. 30.-Deutschland: DM 49,-/ Studierende DM 34,-Österreich: öS 370,-/ Studierende öS 260,-Übrige Länder: sFr. 38,-- zuzüglich Versandkosten Gönnerabonnement: Fr. 50.-/DM 60,-/öS 420,-

Einzahlungen: ORIENTIERUNG Zürich Schweiz: Postkonto Zürich 80-27842-8

Deutschland: Postgiroamt Stuttgart (BLZ 600 100 70)

Konto Nr. 6290-700

Österreich: Zentralsparkasse und Kommerzialbank Wien, Zweigstelle Feldkirch (BLZ 20151),

Konto Nr. 473009306, Stella Matutina, Feldkirch Italien: Postcheckkonto Rom Nr. 29290004

Druck: Vontobel Druck AG, 8706 Feldmeilen

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.

delt sich um eine Bewegung auf den Bereich des Verborgenen hin. Die Kleine Metaphysik ist also in dem Sinne «metaphysisch», als sie das, was «jenseits des Wissbaren» liegt, aufdeckt. Was dies konkret bedeutet, wird anhand der Geschichte, der Welt, der Zeichen und des Bezugs von Welt und Subjekt erläutert. Es ist das erklärte Ziel der Kleinen Metaphysik, die «Undurchschaubarkeit allen geschichtlichen Geschehens» (100) ebenso aufzudecken wie den «Rätsel-Charakter, den Labyrinth-Charakter der Welt» (106). Sie versteift sich auf das Nachweisen der «metaphysischen Rätselhaftigkeit der Welt» (119) - und wohl unserer selbst. Sowohl die Auflösung des Rätsels durch Wissen noch seine Leugnung sind akzeptabel.

### Sinngebung

«Die Rätselhaftigkeit ist unsere fundamentale Wahrheit» (127). Dieser Satz ist Schlettes Thema, das auf verschiedene Weisen immer wieder neu variiert wird. So drängt sich die Frage auf, wie sich mit dieser Einsicht leben läßt und ob eine Sinn-Gebung möglich ist. Die Kleine Metaphysik weist die negative Sinngebung, die das, was sich zeigt, stehen läßt, ebenso zurück wie die religiöse Antwort, die die Verborgenheit überwindet. Was bleibt? Schlette nennt es die politische Sinngebung. Sie ist eine praktische Konsequenz, die sich aus der skeptisch-aporetischen Grundhaltung der Kleinen Metaphysik ergibt: Indem diese Klarheit darüber verschafft, worüber gestritten werden kann und worüber nicht, indem sie die Hinfälligkeit und Nichtigkeit absoluter Wahrheiten entlarvt, liefert sie einen «wichtige(n) Beitrag zu Friedlichkeit und Frieden» (141).

### «Kein Problem»

Ich kann mir vorstellen, daß metaphysikbeflissene Leser/-innen dem Buch von H.R. Schlette vorwerfen, es sei dies eine Metaphysik, die es nicht mehr wage, als Metaphysik aufzutreten. Diese Kritik kann ich nicht teilen. In der Tat scheint es vielmehr, daß dieser Versuch eine vergessene und verschüttete Dimension der traditionellen Metaphysik aufgreift. Über den Stellenwert des Aporienbuches in der Metaphysik des Aristoteles wird gestritten. Und selbst Thomas von Aquin, ausgerechnet er, sagt im Zusammenhang mit den Aristotelischen Aporien, da die Erste Philosophie als Wissenschaft von der Wahrheit überhaupt handle, sei sie von einem «allgemeinen Zweifel» (universalis dubitatio de veritate) begleitet. Es ist allerdings richtig, daß die traditionelle Metaphysik stets die Überwindung von Skepsis und Aporie intendierte. Und in diesem Punkt besteht ein gewichtiger Unterschied zwischen dem Ansatz von H.R. Schlette und der traditionellen Perspek-

Im Zusammenhang mit der Lektüre des Buches habe ich mir von neuem die äußerst schwierige Frage der Beziehung zwischen Skepsis und Ethik gestellt. Dies umso mehr, als der Autor behauptet, die politische Sinngebung der Kleinen Metaphysik könnte «den wirklich notwendigen politischen Streit um die Weltverbesserung» (143) auf sein wahres Niveau bringen. Wie kann die - notwendige - skeptische Zurückhaltung und Toleranz mit der ebenso notwendigen Stellungnahme gegen das, was nicht sein darf, in Einklang gebracht werden? Woher nimmt die Kritik am politisch und ethisch nicht Tolerierbaren ihre Kraft? Da die Kleine Metaphysik gewillt ist, nichts zu beschönigen, wird sie auch diese Anfrage aufgreifen

Das Buch, auf das hier hingewiesen werden sollte, irritiert, so wie eine Wahrheit irritiert, die wir nicht gerne hören. Es entlarvt den infantilen Wunsch, «in einer Welt ohne Probleme zu leben» (144). Indem es die Hinfälligkeit metaphysischen Trostes aufdeckt, wird das Rätsel, das wir für uns selber sind, sichtbar. Daran zu erinnern ist Aufgabe der (Kleinen) Metaphysik. Auf sie möchte ich nicht verzichten, weil sie vor Intoleranz und Dogmatismus bewahrt.

Ruedi Imbach, Belfaux (Fribourg)