



ORIENTIERUNG

Nr. 8 66. Jahrgang Zürich, 30. April 2002

DIE HEROISCHE UND ZUGLEICH ZWEIFELHAFTE imperiale Gestalt Peters des Großen (1682–1725) ist immer wieder der fiktionale Gegenstand von Romanen und Erzählungen gewesen. Je nach literarischer Epoche und je nach ideologischer Intention erhielt die Figur des Zaren eine ihr eigenwillige Konturierung. Auf diese Weise wurde sie auch zum Instrument einer nationalen Selbstbestimmung, mit dessen Hilfe der autokratische Herrscher viele Aussageschattierungen erhielt. Der Romancier *Daniel Granin* (Jg. 1919) beschreibt in seinem Roman* über den russischen Herrscher andere Wege, auf denen die literarische Figur sich mit der realen Gestalt des Gewaltherrschers vermischt. Er unternimmt nämlich den Versuch, den Menschen und Zaren aus der Sicht von fünf Petersburger Intellektuellen zu «dekonstruieren». Es sind in der Reihe ihres Auftritts in einem heruntergekommenen russischen Sanatorium: Molotschkow, ein entlassener Lehrer, Jelisar Dmitrijewitsch, ein Professor, dessen Familienname nicht genannt wird, Jewgeni Geraskin, ein Fernfahrer und Transporteur zweifelhafter Güter, Anton Ossipowitsch, ein Maler und Schauspieler, Serjoscha Drjomow. Ihr Wissensstand über die Biographie des sicherlich bedeutendsten Zaren ist von ganz unterschiedlichen Quellen und Interessen gespeist. Das umfangreichste Wissen über den russischen Autokrator besitzt Molotschkow. Er zeichnet sich durch die Fähigkeit aus, die Personen zu identifizieren, die auf Gemälden im Umkreis von Peter dem Großen abgebildet sind. Seine Kenntnisse habe er, wie er seinen Gesprächspartnern bestätigt, auf dem Umweg über Personen erworben, die alles Wissenswerte über den Imperator publiziert hätten.

Schattierungen

Die in 34 Abschnitte aufgeteilte Erzählhandlung setzt ein mit der Darstellung des Lebens und Wirkens von Jakob Stählin, der 1735 von Leipzig nach Petersburg kam. Molotschkow schildert ihn als einen begabten Allround-Wissenschaftler, der sich auch als Experte für Illuminationen einen europaweiten Ruf verschafft hatte. Er wurde von der Russischen Akademie als Fachmann für «allegorische Erfindungen, Illuminationen und Feuerwerke» angestellt. Auf Grund seiner anderen Talente betätigte er sich als Zeremonienmeister, als Verfasser von Festtagsoden, als Initiator für Gravierkunst, als Glockenbaumeister, als Denkmalgestalter und nicht zuletzt als Sammler von Anekdoten, die sich die Hofgesellschaft und deren Umfeld über Peter den Großen erzählte. Aus diesem anekdotischen Fundus schöpft Molotschkow, der als der eigentliche Erzähler die Handlung vorantreibt. Er beschreibt Episoden aus der Kindheit des Zaren, berichtet ausführlich über dessen legendäre Reisen nach Holland, erzählt von zahlreichen Attentatsversuchen, die der Zar dank seiner Willenskraft und dank gewisser Zufälle stets unbeschadet überstand. Besondere Aufmerksamkeit widmet er den zahlreichen Liebesabenteuern, unter denen die Liebschaft des neunzehnjährigen Peter mit der Tochter eines Weinhändlers aus der Moskauer deutschen Vorstadt, Anna Mons, eine besondere Bedeutung gewann. Sie bildete das Muster für alle anderen Machtspiele, die der Imperator, getrieben von Gier und Lust, angezogen von Sinnlichkeit und weiblicher List, immer wieder inszenierte.

Einen großen Erzählraum füllt auch die Beschreibung der zwanzigjährigen Kriegsgeschichte zwischen 1703 und 1723 aus. Im wesentlichen handelt es sich um den Nordischen Krieg, den der Zar mit dem Ziel führte, dem Russischen Reich einen dauerhaften Zugang zur Ostsee zu ermöglichen. Die Kriegszüge gegen die Türkei dienten einer ähnlichen Absicht. Die Schwarzmeerhäfen sollten den Zugang zum Mittelmeer absichern. Während dieser Teil der zaristischen Kriegspolitik in Erfüllung ging, scheiterte sie bei ihrem Zugriff auf den Kaukasus im Jahr 1722.

Trotz der ständigen Kriegsführung kümmerte sich Peter der Große auch um den Aufbau seiner Hauptstadt. Eine der zwiespältigsten Figuren, die den Aufstieg des im Alter von zwölf Jahren zum Imperator berufenen Peter förderte, war der Fürst Menschikow. Er verbrachte fast sein ganzes Leben an der Seite des Zaren, mit dem er so eng verbun-

LITERATUR

Schattierungen: Zu einem Roman von *Daniel Granin* über Peter den Großen – Vielfältig verwendeter literarischer Gegenstand – Ein Instrument nationaler Selbstbestimmung – Rekonstruktion aus der Sicht von fünf Petersburger Intellektuellen – Im Zeithorizont des frühen 18. Jahrhunderts – Literarische Fiktionen und Dekonstruktion. *Wolfgang Schlott, Bremen*

PRAKTISCHE THEOLOGIE

Thesen zum Religionsunterricht: Zu seiner bildungstheoretischen und religionspädagogischen Verantwortung (*Erster Teil*) – Vom Beschluß der Gemeinsamen Synode 1974 bis zum Plädoyer des Deutschen Katecheten-Vereins von 1992 – Die Position der EKD – Der Verlust an gesellschaftlicher Anerkennung und Plausibilität – Die Bedeutung der öffentlichen Meinung – Die rechtliche Sonderstellung – Der Bildungsauftrag der Schule – Im Rahmen der allgemeinen bildungs- und schultheoretischen Debatte – Identität und Verständigung – Im Anschluß an das bildungstheoretische Konzept von *Wolfgang Klafki* – Das dem Evangelium innewohnende Bildungspotential – Die genuine Dimension des Religionsunterrichtes – Religion in der gegenwärtigen Gesellschaft – Zur Beliebtheit des Religionsunterrichtes bei Schülern – Distanzierungsprozesse gegenüber der Kirche – Die Situation des Gegebenen und des suchenden Einverständnisses von Jugendlichen – Eine außerkirchliche und gleichzeitig religiös geprägte Jugendkultur – Begegnung mit Alternativen. *Norbert Mette, Münster/Westf.*

KIRCHE/SÜDAFRIKA

Im langen Schatten des Rassismus: Lernprozesse in der katholischen Kirche Südafrikas – Der Aufstand von Soweto – Das ökumenische Kairos-Dokument – Heilsame Erinnerungen an die «Stunde der Wahrheit» – Die lange Wirkungsgeschichte des Rassismus – Katholische Kirche im Aufbruch – Die Entfaltung einer Theologie des Wiederaufbaus – Durban: ein weiteres Kapitel unerledigter Geschichte – Der Streit auf der Weltrassismuskonferenz – Kirche als Miterbin kolonialer Diskriminierung – Die Unterdrückten von gestern melden sich zu Wort – Fremde im Haus des Vaters? – Vergebung, die gestörte Beziehungen heilt. *Franz Weber, Innsbruck*

THEOLOGIE

Anschlußfähigkeit als Falle? Zu einer Diskussion zwischen Neuer Politischer Theologie und Jürgen Habermas – Das Forum in Ahaus – Wem gehört die anamnetische Vernunft? – Zur Rekonstruktion einer Diskussionsgeschichte – Versprachlichung der Religion – Religion und ihre integrative Funktion – Zum innovatorischen und widerständigen Moment der Religion – Rationalität und kommunikative Vernunft – Annäherungen – Performative und erfahrungsgebundene Momente des Religiösen – Diskursfähigkeit und ihr Preis. *Johannes Sabel, Münster/Westf.*

den war, daß die fünf Hobbyhistoriker ihre Vermutung über die angebliche Homosexualität des Zaren zu einem ernsthaften Gegenstand ihrer Überlegungen machen. In solchen Passagen wird deutlich, wie der Autor Granin sich über das in der Sowjetzeit unterdrückte und bestrafte Phänomen und dessen Beurteilung in der postkommunistischen Alltagswelt der Russen lustig macht.

«Alles, aber keine Homosexualität, empörte sich Anton Ossipowitsch. Der Stolz Rußlands, der Regent, wie könnte man nur so etwas glauben! Verleumder! Ob sie denn Beweise hätten?» (S. 267)

Mit Hilfe solcher erzählerischer Einschübe gelingt es Granin, seiner Romanhandlung, die in verschiedene narrative Stränge aufgeteilt ist, einen zusätzlichen Effekt zu geben. Der russische Leser wird auf diese Weise in den Zeithorizont des frühen 18. Jahrhunderts einbezogen. Gleichsam aufgefordert, Stellung zu beziehen, fühlt er sich als Zeitzeuge einer – aus der Sicht des späten 20. Jahrhunderts – heroischen und grausamen Periode

russischer autokratischer Herrschaft. Und der deutschsprachige Leser? Er gewinnt einen ungewöhnlichen Einblick in das Leben eines Zaren, weil die fünf Erzähler unter der Anleitung des Autors Granin ihm eine Palette von Anekdoten und Legenden präsentieren, auf der die Figur des Protagonisten mit vielen Schattierungen versehen wird. Historisch verbürgte Tatsachen mischen sich dabei mit mythisch verbrämten Aussagen über eine autokratische Persönlichkeit, die Klugheit und Grausamkeit, Durchsetzungsvermögen und List so umzusetzen wußte, daß sie in die russische Geschichte als bedeutender Reformator einging und in der europäischen Geschichte bleibende Konturen hinterließ. Ein spannender Roman, der nach den Verfahren der Dekonstruktion aufgebaut ist und dennoch die meisten Rätsel um Peter den Großen nicht löst. *Wolfgang Schlott, Bremen*

* Daniel Granin, Peter der Große. Ein Roman über Rußlands Glanz und Elend. Aus dem Russischen von Ganna-Maria Braungardt. Volk & Welt, Berlin 2001, 413 S.

Thesen zum Religionsunterricht

Zu seiner bildungstheoretischen und religionspädagogischen Verantwortung (*Erster Teil*)*

Erste These: «Nur wenn Religionsunterricht sich vom Bildungsauftrag der Schule her versteht, ist er in Zukunft zu rechtfertigen.»

Diese Behauptung ist wörtlich aus dem Plädoyer des Deutschen Katecheten-Vereins «Religionsunterricht in der Schule» aus dem Jahre 1992 übernommen.¹ Der Tendenz nach findet sie sich bereits im Beschluß der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland zu «Der Religionsunterricht in der Schule» von 1974.² Auf evangelischer Seite bildet sie spätestens seit der Entschließung der Synode der EKD von 1971 den argumentativen Ausgangspunkt aller seitherigen Bemühungen um die Erhaltung und konzeptionelle Weiterentwicklung dieses Schulfaches.³

Diese These ist allerdings – so ist nun zu zeigen – leichter ausgesprochen als argumentativ überzeugend eingelöst. Zunächst einmal weist sie dieses Schulfach überhaupt als begründungs- oder rechtfertigungspflichtig aus, und zwar in eine doppelte Richtung: Zum einen mit Blick auf die gesellschaftliche Öffentlichkeit, der heute offensichtlich ausdrücklicher als früher der Sinn eines Religionsunterrichts in der Schule – wenn er denn einen haben mag – dargelegt werden muß; zum anderen aber auch in die Kirchen hinein, teils um falsche oder überzogene Erwartungen an dieses Fach – z.B. es gehe hier um Glaubensverkündigung nach

Art der Katechese – abzuwehren, teils um um Verständnis dafür zu werben, daß die nicht unbeträchtlichen Investitionen der Kirchen zur personellen und materiellen Unterstützung dieses Faches zu Recht getätigt werden, auch wenn sie ihnen vordergründig gesehen nichts einbringen mögen. Dieser sich in die Kirchen hineinrichtende Begründungsstrang sei hier zunächst zurückgestellt; er wird in der letzten These eigens weiterverfolgt werden.

Daß der Religionsunterricht sich nicht von selbst versteht – wie es etwa beim Mathematik oder Sprachunterricht der Fall ist –, dafür lassen sich zahlreiche Belege anführen. So wird etwa trotz gegenteiliger programmatischer Beteuerungen von seiten der höchsten verbandlichen (Industrie- und Handelskammer, Handwerkskammer, Gewerkschaften) Ebenen immer wieder die Existenz dieses Faches an berufsbildenden Schulen für überflüssig erklärt, um die so gewonnenen Stunden für die betriebliche Ausbildung nutzen zu können. Oder bei der Neubesetzung von Fachlehrkraftstellen an Schulen dürfte das Vorliegen einer «Religionsfakultas» bei einem Bewerber oder einer Bewerberin in der Regel selbst bei Ausfall von Religionsunterricht eine nachgeordnete Rolle spielen; wenn eine dringend für einen anderen Bereich gesuchte Fachlehrkraft auch Religion unterrichten kann, handelt es sich um eine zufällig sich ergebende günstige Kombination. Auch von seiner Rechtsstellung her nimmt der Religionsunterricht bekanntlich eine Sonderstellung ein, die nicht zuletzt einen erhöhten schulorganisatorischen Aufwand zur Folge hat: Er ist ordentliches Unterrichtsfach, das in konfessionell aufgeteilten Gruppen zu erteilen ist und neben dem zusätzlich ein Ersatz- oder Alternativfach angeboten werden muß, wenn sich eine genügend große Anzahl von Schülern und Schülerinnen vom Religionsunterricht abgemeldet hat.

In diesem Zusammenhang sich allein auf die verfassungsrechtliche Garantie des Religionsunterrichts nach Art. 7,3 GG, die als Kompromißformel in die Weimarer Reichsverfassung eingegangen und von ihr übernommen worden ist, zu berufen, reicht nicht aus, selbst wenn diese – wie es seit einiger Zeit geltend gemacht wird – vom Recht auf Religionsfreiheit und damit vom Recht auf religiöse Bildung her abgeleitet wird. Denn daß für letzteres der Staat mit seinen Bildungseinrichtungen einzustehen hat, ist zumindest nicht zwangsläufig vom Art. 4 GG her impliziert. Sollte die Erosion der kirchlichen Anbindung der Bevölkerung auch in den westlichen Teilen Deutschlands in die Richtung weitergehen, wie sich die Situation im östlichen Teil Deutschlands sowie in anderen Ländern in der näheren Umgebung (Benelux-Staaten, Frankreich usw.) darstellt, wird sich das zweifelsohne auch

* Vorgetragen auf der Tagung «Religionsunterricht und öffentliche Verantwortung» in der Katholischen Akademie Hamburg am 14./15. Dezember 2001. – Zum Hintergrund der Thesen vgl. ergänzend meine folgenden Beiträge: Begegnung mit dem Fremden: Aufgabe des Religionsunterrichts, in: R. Göllner, B. Trocholepczy, Hrsg., Religion in der Schule? Freiburg/Br. 1995, S. 118–132; Das umstrittene Konfessionalitätsprinzip, in: Neue Sammlung 37 (1997) S. 207–230; Der Beitrag des Religionsunterrichts im Bildungsauftrag der Schule, in: N. Mette, Praktisch-theologische Erkundungen. Münster/Westf. 1998, S. 143–156; Identity before or Identity through Familiarization with Plurality? The Actual Discussion Concerning School Based Religious Education in Germany, in: B. Roebben, M. Warren, Hrsg., Religious Education as Practical Theology. Leuven-Paris-Sterling 2001, S. 217–244; Religionsdidaktik in der Grundschule – Stand der Entwicklung und Perspektiven, in: RPB 46 (2001) S. 49–62; Dialogorientierte katholische Konzeptionen für den Religionsunterricht, in: W. Weiße, Hrsg., Wahrheit und Dialog. Münster/Westf. (im Erscheinen).

¹ Religionsunterricht in der Schule. Ein Plädoyer des Deutschen Katecheten-Vereins, hrsg. vom Vorstand des DKV, hier zitiert nach dem Wiederabdruck in: K. Goßmann u.a., Bearb., Religionsunterricht in der Diskussion. Münster/Westf. 1993, S. 176–183, 176.

² Veröffentlicht in: L. Bertsch u.a., Hrsg., Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. Bd. I, Freiburg/Br. 1976, S. 123–152; zur Begründung vgl. vor allem S. 131–138.

³ Dokumentiert in: Die Denkschriften der Evangelischen Kirche in Deutschland. Band 4/1: Bildung und Erziehung, Gütersloh 1987, S. 64–79, bes. 74–76.

auf die öffentliche Plausibilität des Religionsunterrichts auswirken und Konsequenzen bis in die Auslegung seiner verfassungsmäßigen Garantie – die nach Auskunft von Experten einen größeren Ausgestaltungsspielraum läßt, als die bisherigen Bundesverfassungsgerichtsurteile ihr einräumen⁴ – hinein zeitigen.

Der Bildungsauftrag der Schule

Wenn angesichts solcher Entwicklungen sich der Religionsunterricht als sinnvolles Fach an den Schulen erweisen soll, muß er in der Tat vorrangig, wie es die These fordert, vom Bildungsauftrag der Schule her begründet werden können. Doch was dieser Bildungsauftrag der Schule ist oder sein soll, ist wiederum alles andere als klar. Auf einen fest umrissenen Bildungskanon und die dazugehörenden Fächer, worüber Konsens herrschen würde, kann seit langem nicht zurückgegriffen werden. Im Gegenteil, was der Bildungsauftrag der Schule ist und sein soll, ist ein Streitpunkt, an dem die verschiedensten Meinungen und gesellschaftlichen Interessen aufeinanderprallen und der zudem aufgrund der in den verschiedensten relevanten Bereichen vonstatten gehenden Entwicklung auch nie ein für allemal wird geklärt werden können.

Wer sich für einen begründeten Verbleib des Religionsunterrichts an den Schulen einsetzt, mischt sich darum unweigerlich in diesen Streit um den Bildungsauftrag der Schule ein. Dabei erweist angesichts der angedeuteten widerstreitenden Interessen sich die Position dieses Faches als höchst prekär, was zusätzlich dadurch erhöht wird, daß auch in der allgemeinen Bildungs- und Schultheorie diesem Fach – von wenigen Ausnahmen abgesehen⁵ – eine eher marginale Bedeutung beigemessen wird.

Wenn der Religionsunterricht sich also derzeit mit Blick auf seine Begründung und konzeptionelle Ausgestaltung weitgehend auf sich allein gestellt sieht, bedeutet dies für ihn eine beträchtliche Anforderung. Denn es muß für eine keineswegs davon bereits überzeugte Öffentlichkeit plausibel gemacht werden können, daß ein solches Schulfach im Rahmen des schulischen Fächerkanons seinen Ort hat, und zwar nicht bloß als ein Fach, das Spezialwissen vermittelt, sondern als ein Fach, das einen genuine Bestandteil bzw. eine genuine Dimension dessen ausmacht, was als Allgemeinbildung gilt. Insofern muß die Argumentation, um nachvollziehbar zu sein und überzeugen zu können, zumindest an die allgemeine bildungs- und schultheoretische Debatte angeschlossen sein, auch wenn diese selbst sich dem Religionsunterricht gegenüber bedeckt verhält.

Die genuine Dimension des Religionsunterrichtes

Mit Blick auf die religionspädagogische Landschaft – egal ob evangelisch oder katholisch – wird man feststellen dürfen, daß es darum gar nicht so schlecht bestellt ist. Das gilt nicht nur für Einzelstimmen, sondern selbst für kirchenoffizielle Verlautbarungen: so etwa für den bereits erwähnten Synodenbeschluß mit seiner pädagogisch-theologischen Konvergenzargumentation, die mit Verweis auf Religion bzw. Glaube als unabdingbare Dimension des Menschen und damit auch seiner Selbstwerdung, als prägendem Bestandteil von Kultur und Geschichte sowie als für das gesellschaftliche Leben weiterhin bedeutsames Thema dem Religionsunterricht zu einer gehaltvollen und bis heute tragfähigen Begründung verholfen hat⁶, oder auch für die EKD-Denkschrift «Identität und Verständigung», die in Anknüpfung an das bildungstheoretische Konzept von Wolfgang Klafki die radikal sich zuspitzende ethische Grundlagenkrise, den kulturellen und weltanschaulichen Pluralismus sowie das nicht bloß auf den einzelnen, sondern auf die Geschicke der Menschheit insgesamt sich

⁴ Vgl. z.B. J. Ennuschat, Religionsunterricht in Deutschland. 2. Rechtslage, in: LexRP 2, Sp. 1780–1786; B. Pieroth, Aktuelle verfassungsrechtliche Fragen zum Religionsunterricht, in: EE 45 (1993) S. 196–211.

⁵ Vgl. dazu N. Mette, Der Beitrag des Religionsunterrichts im Bildungsauftrag der Schule (vgl. Anm. 1), S. 145ff; K.E. Nipkow, Bildung in einer pluralen Welt. Bd. 2, Gütersloh 1998, bes. S. 100–112.

⁶ Siehe Anm. 3.

auswirkende Religionsthema als «epochale Schlüsselprobleme» namhaft und entsprechend als für Bildungsprozesse höchst belangvoll geltend macht.⁷ Was die über die eigenen Reihen hinausgehende Verständigung angeht, tut sich im Vergleich zu diesen beiden Texten das Bischofswort «Die bildende Kraft des Religionsunterrichts» erheblich schwerer.⁸ Zwar enthält es eine gehaltvolle Darlegung des dem Evangelium innewohnenden Bildungspotentials als Angebot für alle; es gelingt ihm aber nicht – wie es auch mit Blick auf die erfolgte Rezeption belegt werden kann –, dies in eine sprachliche Gestalt und in einen theoretischen Zusammenhang zu übersetzen, die Vorbedingung wären, um überhaupt etwa innerhalb des allgemeinen pädagogischen Diskurses ernsthaft – also so, daß es dazu reizt, sich mit ihm auseinanderzusetzen – zur Kenntnis genommen zu werden.

Um nicht mißverstanden zu werden: Wenn für die Begründung des Religionsunterrichts gefordert wird, sie dürfe nicht nur für eh schon «Eingeweihte» verständlich sein, so heißt das nicht, sich der jeweils in der bildungstheoretischen und -politischen Debatte gerade vorherrschenden Meinung anzupassen und damit möglicherweise sein Eigenes preiszugeben. Im Gegenteil, wo das geschähe, wäre ein Religionsunterricht von keinerlei Interesse. Gerade darin, daß es Religion bzw. Glaube ausmacht, daß sie nicht einfach in herrschenden Meinungen aufgehen oder mit allen möglichen Interessen kompatibel sind, werden sie für Bildungsprozesse relevant: in ihrer Absage an alle innerweltlichen Totalitarismen; in ihrer Kritik an einem einseitigen Funktionalismus und ihrem Insistieren auf der Würde des Menschen-entsprechenden Zeiten und Räumen der Transfunktionalität; in ihrem Zuteilwerdennlassen der Erfahrung unbedingten Bejahtseins trotz aller Schuld und ohne jede Vorleistung; in ihrer besonderen Parteilichkeit für alles und alle und in der Solidarität mit ihm und ihnen, das bzw. die an der möglich gewordenen Verbesserung der Lebensbedingungen nicht nur nicht partizipieren können, sondern im Gegenteil davon ausgeschlossen oder gar im Namen eines zum Selbstzweck erhobenen Fortschritts geopfert werden, u.a.m.

Indem es so dem Religionsunterricht um seine Sache – und damit auch nicht so sehr um die Sache eines Ethikunterrichts – zu tun ist, kann er einen Beitrag zu einer Bildung leisten, die dem Menschen und der Menschheit wirklich zugute kommt. Er hat allerdings keinen Anlaß, dies vollmundig und womöglich exklusiv für sich zu beanspruchen: vollmundig schon deswegen nicht, weil der Religionsunterricht in seiner Historie nicht selten massiv mehr zur Repression als zur Emanzipation der Heranwachsenden beigetragen hat und dies auf seine Reputation bis heute nachwirkt; und exklusiv nicht, weil auch anderen Fächern nicht abgesprochen werden kann, zu einer Bildung im klassisch-emphatischen

⁷ W. Klafki, Identität und Verständigung. Standort und Perspektiven des Religionsunterrichts in der Pluralität. Gütersloh 1994, bes. S. 31–36.

⁸ Die bildende Kraft des Religionsunterrichts. Zur Konfessionalität des katholischen Religionsunterrichtes. (Die deutschen Bischöfe, Band 56). Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1996.

Jüdische und christliche Kontemplationswege

Einführung in die Mystik der jüdischen und christlichen Tradition 14.–18. Oktober 2002, Mo 10.00 bis Fr 16.00 Uhr

Referate:

Meister Eckhart von Prof. Dr. A. M. Haas, Uni Zürich
Frauenmystik im Mittelalter von Dr. Ingrid Riedel, C. G. Jung-Institut
Abraham Abulafia von lic. phil. Michel Bollag, Zürcher Lehrhaus
Theresia von Avila und Ignatius von Loyola von P. Christian M. Rutishauser SJ
Wolke des Nichtwissens von Franz-Xaver Jans, Begründer Via Cordis

Die Wissensvermittlung geschieht in Referaten. In Gruppenarbeiten wird das Gehörte vertieft und in die Praxis übersetzt. In der Kontemplation (Schweigemeditation im Sitzen) ist Gelegenheit, den eigenen mystischen Weg zu pflegen. Einzelgespräche mit den Mitgliedern der Kursleitung ermöglichen es, Fragen zu klären.

Information und Anmeldung: Lassalle-Haus, Bad Schönbrunn, CH-6313 Edlibach
Tel. 0041 (0)41 757 14 14, Fax 0041 (0)41 757 14 13,
E-Mail: info@lassalle-haus.org, www.lassalle-haus.org

LASSALLE-HAUS
BAD SCHÖNBRUNN

Zentrum für Spiritualität und spirituelle Praxis



Sinne eines Sich-Befähigens und Fähigwerdens von Individuen zu einem vernünftigen und verantwortlichen Umgang mit sich selbst, den anderen, der Umwelt und dem alle Wirklichkeit umfassenden Geheimnis je ihren Beitrag zu leisten.

Solche Bildung mit ihren kognitiven, affektiven, ästhetischen, religiösen, pragmatischen u.a. Dimensionen läßt sich nicht – das ist zusätzlich zu berücksichtigen – fein säuberlich in einzelne Fachgebiete aufteilen, sondern erfolgt fächerübergreifend bzw. fächerverbindend. Das bedeutet, daß alle Fächer und die Schule insgesamt sich ihres Anteiles an jeder der genannten Dimensionen, also auch der religiösen, bewußt zu werden und entsprechend bei ihrer Vermittlung zu berücksichtigen haben. Religion in der Schule wäre dann angemessenerweise mehr als Religionsunterricht; sie bildete eine durchgängige Dimension – mit Auswirkungen bis in die Gestaltung der Schulkultur hinein.⁹

Religion in der gegenwärtigen Gesellschaft

Zweite These: Für den Großteil der Schülerinnen und Schüler stellt die Teilnahme am Religionsunterricht eine Exkursion in eine für sie «fremde Heimat» dar.

Folgt man den vorliegenden Untersuchungen, ist es um die Beliebtheit des Religionsunterrichts seitens der Schülerschaft relativ gut bestellt; es zeigt sich aber ein deutliches Gefälle im Laufe der Schulzeit von der Grundschule bis zur Oberstufe.¹⁰ Davon ist jedoch nicht allein der Religionsunterricht betroffen. Gleichwohl spielen für das abnehmende Interesse an diesem Fach auch altersspezifische Gründe eine Rolle. Grundschulkindern lassen sich bekanntlich noch leicht begeistern. Und gerade der Religionsunterricht gibt mit seinen vielfältigen Gestaltungselementen, die alle Sinne einbeziehen, für sie – seien sie bereits mit Religion vertraut oder sei für sie Religion völliges Neuland – zahlreiche Anlässe zur Begeisterung. Dies nimmt mit zunehmender Schulkarriere signifikant ab, wozu auf der einen Seite beiträgt, daß die Schule zu einer Sache der Gewohnheit und Routine wird, auf der anderen Seite jedoch im Falle des Religionsunterrichts speziell hinzukommt, daß die Religion, so wie sie einem oder einer als Kind nahe gewesen sein mag, im Zuge des Heranwachsens immer fremder wird, bis man sich möglicherweise von ihr gänzlich verabschiedet. Besonders stark sind von diesem Distanzierungsprozeß die Kirchen betroffen, weil sie für die meisten hierzulande Aufwachsenden die Institutionen sind, die für sie Religion schlechthin verkörpern. Mag darum auch die gegenseitige Entfremdung von Kirchen und Jugendlichen nicht zwangsläufig als eine generelle Absage dieser an Religion aufgefaßt werden dürfen, so bedingt die enge Identifikation von Religion mit Kirche, daß die Jugendlichen keine oder nur unzureichende Ausdrucksmöglichkeiten für ihre etwaige eigene Religiosität haben. Wenn, dann begegnet sie bei ihnen in anderweitig verschlüsselter Gestalt, die sie als Symbol des ihnen insgeheim Heiligen von anderen verständlicher Weise nicht unbedingt dechiffriert haben möchten.¹¹

Diese umrißhafte Skizze des Verhältnisses von Jugend – Religion – Kirche muß genügen, um von dieser Ausgangslage her sich eine Vorstellung darüber zu machen, was durch den Religionsunterricht bei jugendlichen Schülern und Schülerinnen bewirkt werden kann. Mag es sein, daß von der Grundschulzeit her zunächst einmal diesem Fach gegenüber – möglicherweise vertieft durch andere Erfahrungen mit gelebter religiöser Praxis – eine freundliche Einstellung auf Seiten der Schüler und Schülerinnen fort dauert und möglicherweise beibehalten wird, tritt dazu allerdings vermehrt in Konkurrenz, daß spätestens ab der Pubertät bewußter als vorher alle möglichen Alternativen zu

dem im Religionsunterricht Vermittelten ins Blickfeld geraten – Alternativen, die jugendgemäß erscheinen und die darum gerade im Ablösungsprozeß von der eigenen Kindheit verlockend sind, Alternativen, die auf jeden Fall attraktiver sind als das, was im landläufigen kirchlichen Umfeld angeboten wird. Solche Alternativen, wie sie sich in einer Vielfalt ständig im Wandel begriffener Jugendkulturen und -szenen ausgestalten, sind für die meisten Jugendlichen ein Orientierungspunkt für ein wenigstens zeitweiliges Finden und Erproben ihrer Identität, sei es daß sie sich mit einem bestimmten darin vorgefundenen Lebensstil identifizieren, sei es daß sie sich aus ihnen für eine bestimmte Zeit ihren eigenen Lebensstil zusammenbasteln. Die Kirche kommt in diesen Alternativen – ebenso wie auch die übrige Erwachsenenwelt – so gut wie nicht vor. Das schließt allerdings nicht aus, daß Elemente von ihr – Symbole, Gesänge, Riten – beerbt und mit Elementen anderer – religiöser oder esoterischer – Herkunft kombiniert werden.

Was heißt das für den Religionsunterricht? Auf der einen Seite kommt man wohl nicht umhin, den Befund nicht länger zu verdrängen, der die Verfasser der letzten Shell-Jugendstudie veranlaßt hat, lakonisch festzustellen: «Insgesamt haben wir eine Entwicklung hinter uns, die den (christlichen) Kirchen wenig Chancen läßt, unter den derzeitigen Bedingungen und in der bisherigen Form Einfluß auf die junge Generation zu gewinnen.»¹² Diesbezügliche Erwartungen an den Religionsunterricht sind somit schlicht und einfach illusorisch. Um es mithilfe einer Typologie von Karl-Ernst Nipkow auszudrücken:¹³ Der schulische Religionsunterricht trifft bei den Schülerinnen und Schülern nur noch ausnahmsweise auf Situationen gegebenen Einverständnisses mit dem Glauben oder auch auf Situationen zu suchenden Einverständnisses mit dem Glauben. Als Zwischenbemerkung sei an dieser Stelle eingeschoben: Selbst wenn Jugendliche sich in einer solchen Situation befinden und sich womöglich kirchlich engagieren, halten sie dies gegenüber ihren Schulkameraden und -kameradinnen in der Regel verborgen. Es überwiegen demnach ganz klar «Situationen des verlorengegangenen und des hypothetisch-schwebenden religiösen Einverständnisses» und «Situationen nie vorhanden gewesenem Einverständnisses und religiöser Indifferenz».

Religion in der Welt der Jugendlichen

Wenn diese Einschätzung zutrifft, bedeutet das, daß die Auffassung, es gelte, den Schülern und Schülerinnen im Religionsunterricht bei ihrer Verankerung in ihrer durch die Taufe grundgelegten konfessionellen Identität behilflich zu sein, damit sie mit Angehörigen anderer Konfessionen bzw. Religionen und Weltanschauungen verständigungsfähig würden, schlicht und einfach an der Realität vorbeigeht. Selbst wenn sie nominell einer Kirche angehören, ist für die meisten Schüler und Schülerinnen diese ihre eigene Kirche ein weitgehend unbekanntes Territorium. Dies gilt jedenfalls für den Großteil der von ihrer Herkunft her christlichen Schüler und Schülerinnen; bei Angehörigen anderer Religionsgemeinschaften, vor allem wenn sie in der Minderheit sind, kann das anders sein.

Für den Religionsunterricht heißt das nicht, daß er das Feld der Schule räumen oder andernfalls sich in einen Ethik- oder Lebenskundeunterricht umwandeln sollte. Vielmehr hat er mit Blick auf die Schüler und Schülerinnen, mit denen er es zu tun hat, durchaus eine wichtige und sinnvolle Aufgabe, und zwar – angeregt durch Paul Ricœurs Unterscheidung einer «Hermeneutik des Heiligen» und eine «Hermeneutik des Verdachts»¹⁴ – in eine zweifache Richtung: Zum einen ist bereits vermerkt worden, daß die Schüler und Schülerinnen zwar nicht oder nur wenig

⁹ Vgl. zum Ganzen auch F. Schweitzer, Religiöse Bildung als Aufgabe der Schule, in: G. Adam, R. Lachmann, Hrsg., Religionspädagogisches Kompendium. Göttingen 1997, S. 104–120.

¹⁰ Vgl. zuletzt A.A. Bucher, Religionsunterricht zwischen Lernfach und Lebenshilfe. Eine empirische Untersuchung zum katholischen Religionsunterricht in der Bundesrepublik Deutschland. Stuttgart 2000.

¹¹ Vgl. hierzu u.a. engagement 1/2000: Auf der Suche... Unsichtbare Religiosität bei Jugendlichen (mit Beiträgen von A. Feige, K.E. Nipkow u.a.).

¹² A. Fischer u.a., Hauptergebnisse, in: Deutsche Shell, Hrsg., Jugend 2000. Bd. 1, Opladen 2000, S. 11–21, 21.

¹³ Vgl. K.E. Nipkow (vgl. Anm. 6), S. 223–260.

¹⁴ Vgl. dazu P. Biehl, Symbole geben zu verstehen. Zur praktisch-theologischen Bedeutung der Symbolhermeneutik Paul Ricœurs, in: D. Zilleßen u.a., Hrsg., Praktisch-theologische Hermeneutik. Rheinbach-Merzbach 1991, S. 141–160.

kirchlich sind, aber darum nicht auch zwangsläufig nicht religiös. Zudem leben sie in einer alles andere als religionslos geprägten Umgebung. Das fängt in ihren eigenen Jugendkulturen und -szenen an, in denen, wie angedeutet, eine Fülle von religiösen oder religiös affinen Elementen fröhliche Urständ feiern, und reicht bis in die Konsumwelt hinein, wo die angebotenen Waren auf höchst sublimen Weise religiös verbrämt werden.¹⁵ Die Jugendlichen einen Abstand zu dieser ihnen höchst vertrauten Umwelt gewinnen zu lassen, sie sie einmal mit anderen Augen, mit einem Blick der Verfremdung betrachten zu lassen, mit ihnen aufzuspüren, wo und wie vermeintlich Profanes durch und durch religiös bzw. quasireligiös durchsetzt ist, und zu prüfen, um welche Religion es sich dabei jeweils handelt und wem sie dient, ist eine wichtige Aufklärungsarbeit, die sich gerade der Religionsunterricht angelegen sein zu lassen hat. Bei all dem kommt zum anderen zugleich unweigerlich Darüber-Hinausgehendes ins

¹⁵ Vgl. hierzu die zugespitzten und darum umstrittenen, im Kern aber zutreffenden Thesen von Th. Ruster, z.B. in seinem Beitrag: Den «Schicksalsmächten» widerstehen, in: *engagement* 1/2001, S. 3–11; die hier vorgeschlagene Auseinandersetzung damit unterscheidet sich jedoch von der von Ruster ins Auge gefaßten.

Spiel: Fragen etwa, wozu Religion überhaupt zunutze und inwiefern sie möglicherweise notwendig bzw. heilsstiftend ist; ob und wie Menschen möglicherweise anders leben; wenn sie an einen Gott glauben; wer Gott ist und ob es ihn gibt, geben kann etwa angesichts des Leids und der massiven Ungerechtigkeit in der Welt; wo alles herkommt und hingehet; ob es einen Sinn gibt und, wenn ja, welchen; u.a.m. Wohl gemerkt: Es kann nicht darum gehen, den Jugendlichen die Welt, in der sie leben – wobei daran zu erinnern ist, daß es genau die Welt ist, die ihnen von den Erwachsenen vorgesetzt wird –, madig zu machen, damit sie ihr den Rücken kehren, sondern ihnen dazu zu verhelfen, daß diese ihre Welt ein Stück mehr Tiefenschärfe gewinnt, indem sie durch die Begegnung mit Alternativen eine Verfremdung erfährt, und daß die Heranwachsenden bzw. jungen Erwachsenen sich von daher bewußter, aufgeklärter zu ihr verhalten und sie aktiv mitgestalten können. So gesehen hat der Religionsunterricht viel erreicht, wenn den Schülern und Schülerinnen das ihnen vertraute Religiöse ein Stück weit fremd wird und umgekehrt das ihnen fremde Religiöse ein Stück weit vertraut wird. Was sie jeweils für sich daraus machen, ist und bleibt ihre Sache. (*Zweiter Teil folgt.*)

Norbert Mette, Münster/Westf.

Im langen Schatten des Rassismus

Lernprozesse in der katholischen Kirche Südafrikas

Wer im Zentrum von Soweto – der schwarzen Township von Johannesburg – die Gedächtniskirche «Regina Mundi» besucht, stößt auf Scharen von Touristen aus aller Welt. Diese lassen sich die Besichtigung dieser Stätte der Erinnerung an die Schrecken des Apartheidsystems genauso wenig entgehen wie den Besuch des bescheidenen früheren Wohnhauses von *Nelson Mandela*, das zu einem kleinen Museum umgestaltet wurde. Die beeindruckende Fotoausstellung in einem Nebenraum der Kirche dokumentiert «schwarz auf weiß» Szenen der tragischen Ereignisse vor dem Ende der Rassentrennung, die sich an diesem Ort abspielten, als schwerbewaffnete Polizeieinheiten die schwarze Bevölkerung mit Tränengas und Waffengewalt in diese Kirche trieben. Kirche als Ort des Asyls und als rettende Zuflucht: Ist die katholische Kirche in Südafrika auch und gerade für Schwarze inzwischen zu einem solchen Ort und zu einem Stück Heimat geworden?

Heilsame Erinnerungen an die «Stunde der Wahrheit»

Dieser moderne Wallfahrtsort macht Eindruck! Die Bilder aus jüngster Zeit gehen unter die Haut. Sie lassen aber auch die Vision von einer neuen Kirche entstehen, die nicht mehr auf der Seite der Unterdrückten steht und sich auch nicht mehr – mit Rücksicht auf die Gefühle weißer Gläubiger – «bedeckt» hält, sondern sich prophetisch «vorwagt», ja eine historische Vorreiterrolle übernimmt, wenn es darum geht, die Rechte von Ausgegrenzten zu verteidigen. Auf der kleinen Marmortafel, die die Verfasser des berühmten Kairos-Dokumentes¹ am 25. September 1995 anlässlich des 10. Jahrestages seiner Veröffentlichung vor der Kirche aufstellen ließen, findet dieser Kirchentraum in einem bewegenden Text einen hoffnungsvollen Ausdruck:

Eine Kirche des Volkes

Eine Heimat und eine Stimme im Widerstand.

Eine Stätte des Leidens, des Protestes und des Feierns

Ein Heiligtum, in dem uns der lebendige Christus begegnet ist

¹ The Kairos Document. Challenge to the Church. A Theological Comment on the Political Crisis in South Africa. Braamfontein 1985, 1986. Zu historischem Kontext und Rezeptionsgeschichte dieses bedeutsamen Textes kontextueller Theologie vgl. die ausgezeichnete Publikation der «Kirchlichen Arbeitsstelle Südliches Afrika» (KASA), *Der doppelgesichtige Kairos. Übergänge und erste Konturen einer kontextuellen Theologie im Post-Apartheid-Südafrika* (KASA-Info Nr. 2), Januar 1998, S. 1–24.

wo unsere Hoffnung auf Befreiung wieder entfacht wurde und wo die geistliche Suche nach Gerechtigkeit und Frieden Rückhalt fand. In Anerkennung der und in Erinnerung an die unzähligen bekannten und unbekanntenen Opfer der Apartheid.

Hier im Herzen und in der Hitze des Widerstands von Soweto hatte sich nämlich Anfang Juli 1985 auch das erste Mal eine Gruppe von Theologen aus verschiedenen christlichen Kirchen getroffen, die die Veröffentlichung des Kairos-Dokumentes vorbereiteten. Es war eine Zeit, in der sich – wie die Verfasser im Vorwort schreiben – die Krise im Land zuspitzte, «als immer mehr Menschen ermordet, verstümmelt und eingekerkert wurden, als eine schwarze Township nach der anderen sich gegen das Apartheidregime auflehnte [...] und die Apartheidarmee in die Townships vorrückte und das Gesetz des Gewehrlaufs den Gang der Dinge bestimmte [...]».² Diese Theologen wollten damals darüber reflektieren, welche Antwort die Kirchen und die Christinnen und Christen Südafrikas auf diese Situation zu geben hätten. Die Autoren nennen das Kairos-Dokument «einen christlichen, biblischen und theologischen Kommentar zur politischen Krise in Südafrika von heute», eine «Kritik an gängigen theologischen Modellen» und den Versuch, aus einer Situation der Verwirrung heraus «ein alternatives biblisches und theologisches Modell» von Kirche zu entwickeln.³

Im ersten Kapitel dieses Dokuments, das den Titel «Der Moment der Wahrheit» trägt, wird konstatiert, daß dieser «Kairos» als Stunde der Wahrheit nicht nur für die Apartheid, sondern auch für die Kirche gekommen sei. Mit einem nüchternen Blick auf die Wirklichkeit wird von einer de facto geteilten Kirche gesprochen, einer weißen und schwarzen Kirche, in der in einem Konflikt auf Leben und Tod Christen sich in getrennten Lagern ablehnend gegenüberstanden.⁴ Diese Theologen wußten, wovon sie sprachen, und hatten erlebt, was sie bezeugten: Sie waren mehrheitlich keine professionellen akademischen Theologen, sondern Pfarrer, von denen sich die schwarzen Gemeinden in Soweto in dieser von Gewalt gezeichneten Situation eine theologische Deutung der Ereignisse und ein tröstendes Wort der Hoffnung erwarteten. Das Kairos-Dokument beschreibt die absurde Situation, in der

² Ebd. Preface (ohne Seitenangabe).

³ Ebd.

⁴ Ebd. S. 1.

sich Unterdrücker und Unterdrückte oft auf dieselbe Kirche beriefen: «Beide sind mit derselben Taufe getauft, beide nehmen am Brechen desselben Brotes teil. Sie sitzen in derselben Kirche, während draußen christliche Polizisten und Soldaten Kinder von Christen niederschlagen und töten oder gefangene Christen zu Tode foltern, während andere Christen dabeistehen und hilflos um Frieden bitten.»⁵

Weiß Christinnen und Christen haben sich lange der Wahrnehmung dieser Fakten verschlossen. In den Kirchen Südafrikas hat es sehr lange gedauert, bis nicht nur einzelne Vergehen der politischen Machthaber und ihrer ausführenden Organe, sondern auch die im Apartheidsystem selbst angelegte Gewalttätigkeit erkannt und benannt wurden.⁶

Der Rassismus hat sich – und das ist auch für jede und jeden, der bei einem Besuch in Südafrika möglichst unvoreingenommen das Gespräch mit Menschen verschiedener Hautfarbe sucht⁷ – tief in das Bewußtsein von Christinnen und Christen eingenistet. Er hat auch bei vielen, die ihren Glauben in einer der großen christlichen Kirchen bewußt zu leben versuchen und sich in einer Gemeinde vor Ort engagieren, doch oft ein «Herz aus Stein» geschaffen, das sich nur schwer in ein «Herz aus Fleisch» verwandeln läßt. Die Kriminalität, die in Südafrika in den letzten Jahren in erschreckendem Maß zugenommen hat, verstärkt die Angst voreinander und führt auch bei vielen Gläubigen zu einer neuen «Verhärtung der Herzen», die die Annahme und Umsetzung christlicher Versöhnungsbotschaft verweigert. Man traut einander nicht und hat voreinander Angst. Um so wichtiger sind hier klare und richtungweisende Worte und Taten der christlichen Kirchen, denen in der jüngsten Geschichte Südafrikas zweifellos eine gesellschaftsverändernde Rolle zufiel.

Im Folgenden geht es vor allem um einen Blick auf die katholische Kirche, die bei allen schmerzlichen Erfahrungen der Umbruchzeit offensichtlich die Gunst der Stunde dafür genutzt hat, an Glaubwürdigkeit zu gewinnen und ihre gesellschaftliche Position auszubauen. Hat sie dabei aber nicht auch manchmal – gegen den Geist des Evangeliums – nur auf die vielen und tief-sitzenden Splitter des Rassismus in den Augen der anderen gezeit und den Balken im eigenen Auge übersehen?

Katholische Kirche im Aufbruch

Es kann also kein Zweifel daran bestehen, daß die christlichen Kirchen sicher nicht durch den Einsatz und die Überzeugungskraft der Gesamtheit ihrer Mitglieder, wohl aber durch einige ihrer weltweit bekannt gewordenen amtlichen Vertreter – wie den anglikanischen Erzbischof *Desmond Tutu*, den katholischen Erzbischof *Denis Hurley* – vor allem aber durch das Engagement einiger Theologen und zahlreicher unbekannter Christinnen und Christen einen wesentlichen Beitrag zur Überwindung der Rassentrennung geleistet haben. Das gilt auch für die katholische Kirche, die schon in der Zeit, als das Apartheidsystem sich noch mit aller Gewalt gegen Änderungen zur Wehr setzte, begonnen hatte, ihre eigene Praxis und ihre pastoralen Prioritäten zu überprüfen. Sie hat in einem Konsultations- und Reflexionsprozeß, der sich über fast zehn Jahre erstreckte, für alle Ortskirchen Südafrikas einen Pastoralplan erarbeitet, der am Pfingstfest 1989 von der Bischofskonferenz veröffentlicht wurde.⁸ Er sollte das

⁵ Ebd. S. 2.

⁶ Vgl. dazu W. Kistner, *Erinnern und Verantworten. Der Soweto-Aufstand als neuer Aufbruch in dem Konflikt mit dem Apartheidregime*, in: KASA, Hrsg., *Kirchen und Apartheid. Eine unerledigte Agenda. Dossier. Evangelischer Kirchentag Frankfurt/Main, 13.–17. Juni 2001. Heidelberg 2001*, S. 4.

⁷ Dieser Beitrag basiert – neben der Bezugnahme auf Quellentexte der jüngsten südafrikanischen Kirchengeschichte – vor allem auch auf Eindrücken, die ich anläßlich eines Studienaufenthaltes im Rahmen des Forschungsprojektes «Interkulturelle Theologie» der Theologischen Fakultät der Universität Innsbruck im südlichen Afrika im Sommer 2001 gewonnen habe.

⁸ SACBC (= Southern African Catholic Bishops Conference), *Community Serving Humanity: Pastoral Plan of the Catholic Church in Southern Africa. Vision Statement, Pretoria 1989*.

Selbstverständnis der katholischen Kirche als «Community Serving Humanity» (so das bezeichnende Leitwort des Dokuments) zum Ausdruck bringen und wollte die aktuelle Situation Südafrikas aus der Sicht des Glaubens in den Blick nehmen («vision of our faith for our situation»).

Auch in der katholischen Kirche herrschte Aufbruchstimmung – vor allem nach dem Jahr 1994, als die Apartheid gefallen war. Die ganze Welt blickte auf Südafrika. «Es ist erfreulich für Südafrika», so schrieben die südafrikanischen Bischöfe damals in der Einleitung zu einem ihrer Pastoraldokumente, «wenn wir bemerken, daß unser Land ein hohes Maß an Bewunderung hervorruft über die Art und Weise, wie es von den Schrecken der Apartheid zu einer neuen politischen Befreiung gefunden hat».⁹ All jenen unter ihren Gläubigen (und das sind nicht wenige, vor allem unter den weißen Katholiken), die bis heute der Vergangenheit nachtrauern, geben die Bischöfe aber im selben Pastoral Schreiben eindeutig zu verstehen, daß das Apartheidsystem «ein großes Übel war. Es hat Menschen ihre von Gott gegebene Menschenwürde geraubt, es hat unsägliches Leid verursacht und Opfer und Täter um ihr Menschsein gebracht. Gott sei Dank haben wir durch harte Arbeit und durch die Opfer so vieler Südafrikaner zu einem neuen, gerechten und demokratischen politischen Leben in unserem Land gefunden.»¹⁰ Südafrikanische Theologen sprachen damals von «Zeichen des Geistes in einer neuen Zeit des Südens».¹¹ Von einem neuen Südafrika war da immer wieder die Rede, von einer Zeit, «in der der Südwind anders wehte als vorher» und ein neues Südafrika im Entstehen war, das sich nun endlich nicht mehr vom übrigen Afrika abgeschnitten fühlte und das erst jetzt seinen ihm zustehenden Platz in der Welt einnehmen konnte. Man beschrieb diese neue Zeitepoche in biblischen Bildern «als Zeit der Hoffnung, als Zeit der Auferstehung. Die Dürre ist vorbei und die Regen haben eingesetzt.»¹²

Die Entfaltung einer «nachexilischen» Theologie des «Wiederaufbaus» und des gesellschaftlichen Neuanfangs, der die Aufgabe zufallen sollte, «Vorurteile über Rasse, gesellschaftliche Klassen und Sexismus zu überwinden und [...] eine un-rassistische und demokratische Gesellschaft zu schaffen»¹³, wurde zwar begrüßt, aber auch als ungenügend empfunden, weil von den Kirchen auch weiterhin Widerstand verlangt war. Das alte System erforderte eine tiefgreifende Transformation, da die Erblast der Apartheid sich auch in sozialen und wirtschaftlichen Strukturen verfestigt hatte, die nur eine kleine Elite begünstigten.¹⁴ «Es wäre jedoch ein grober Fehler zu glauben» – so heißt es auch wörtlich im Pastoraldokument der südafrikanischen Bischofskonferenz zu Fragen der wirtschaftlichen Gerechtigkeit von 1999 –, «die neue politische Gerechtigkeit habe den Leiden und der Unterdrückung ein Ende bereitet und die volle Menschenwürde unserer Bevölkerung hergestellt.»¹⁵ Schon 1992 hatten die Bischöfe in ihrem Pastoralbrief «Ein Ruf zum Aufbau eines neuen Südafrika» realistisch festgestellt, daß eine Demokratie, die lediglich politische Freiheit gewährt, aber zu keiner wirtschaftlichen Gerechtigkeit – d.h. zu einer fairen Verteilung des Wohlstands auf alle im Land führe – die Probleme Südafrikas nicht lösen könne. «Wir haben gegenwärtig», so schrieben die Bischöfe, «eine Gesellschaft, in der ein sündhafter Unterschied zwischen den ganz Reichen und den ganz Armen besteht.»¹⁶

⁹ SACBC, *Economic Justice in South Africa. A Pastoral Statement. Pretoria 1999*, S. 1.

¹⁰ Ebd. S. 3.

¹¹ S.C. Bate OMI, *Signs of the Spirit in a New (Southern) Time*, in: Ders., Hrsg., *Serving Humanity. A Sabbath Reflection. Pietermaritzburg 1996*, S. 10–32.

¹² Ebd. S. 12.

¹³ C. Villa-Vivencio, *Gottes Revolution. Gesellschaftliche Aufgaben der Theologie am Beispiel Südafrikas (Theologie der Dritten Welt 21)*. Freiburg-Basel-Wien 1995; vgl. dazu: *Der doppelgesichtige Kairo* (Anm. 1), S. 14.

¹⁴ Vgl. ebd. S. 15f.

¹⁵ SACBC, *Economic Justice* (Anm. 9), S. 3.

¹⁶ SACBC Pastoral Letter «A Call to build a New South Africa» (1992), S. 17.

Diese tiefe Kluft zwischen ganz wenigen Besitzenden und den Massen von Habenichtsen ist auch in Südafrika längst nicht mehr nur ein Problem zwischen Weißen und Schwarzen, wenn auch festgestellt werden muß, daß wirtschaftliche Macht und Landbesitz sich weiterhin vor allem in weißen Händen befinden.¹⁷ Ein Teil der neu entstehenden schwarzen Elite ist hier genau so korrupt und auf Ausbeutung der Rechtlosen aus wie in vielen anderen Ländern Afrikas. Diese neue Art von «sozialer Apartheid» ist zweifellos einer der Hauptgründe für die erschreckende Zunahme von Gewaltverbrechen, die im ganzen Land zu einem Klima ständiger Angst vor Überfällen geführt hat. Heute betteln auf den Straßen der großen Städte nicht nur mehr Schwarze um Almosen. Auch Weiße und Mischlinge sind von der rapide gewachsenen Arbeitslosigkeit betroffen. Schwarze werden genau so überfallen, ausgeraubt und kaltblütig umgebracht wie Weiße. «Was wir in Südafrika heute am meisten brauchen», so schrieb vor kurzem Kardinal *Wilfrid Napier* OFM, der Erzbischof von Durban, in einem Kommentar in der südafrikanischen Missionszeitschrift *Worldwide*, «ist der Respekt vor dem Leben. Das Recht auf Leben ist eines der von unserer Verfassung garantierten Grundrechte. Es ist traurig, daß die hohe Rate an Gewalt und Mord in unserem Land [...] nicht gesenkt werden konnte. Ich behaupte, daß wir keine Abkehr von dieser «Kultur der Gewalt und des Todes» haben werden, so lange wir nicht in unserem kollektiven Bewußtsein wieder eine aus dem Glauben kommende Ehrfurcht vor dem Leben entfaltet haben.»¹⁸

Doch auch Rassismus in seinen verschiedenen Formen war schon immer Mangel an Ehrfurcht vor dem Leben von Menschen, deren anthropologisch-ethnisches Anderssein keinerlei Grund zu Verachtung, Marginalisierung, Ausbeutung und Ausgrenzung sein kann. An diese Folgen des Rassismus läßt man sich nicht nur in Südafrika, sondern weltweit offensichtlich bis heute gar nicht oder nur widerstrebend erinnern.

Durban – ein weiteres Kapitel «unerledigter Geschichte»

Daß die dritte UN-Weltkonferenz gegen Rassismus vom 21. August bis 7. September 2001 in der südafrikanischen Hafenstadt Durban stattfand, sollte wohl weltweit als ein Zeichen und eine klare Botschaft verstanden werden: Rassendiskriminierung darf nicht nur als ein bitteres Los und eine «Ursünde» verstanden werden, der die Menschheit immer wieder schicksalhaft und ohnmächtig erliegt. Rassismus ist historisch überwindbar. So klar jedoch die bisherigen Weltkonferenzen gegen Rassismus 1978 und 1983 den Apartheidstaat in Südafrika als «Verbrechen gegen die Menschlichkeit» verurteilt hatten, so unklar und unentschlossen erschienen vielen die Ergebnisse der Konferenz in Durban. Ausgerechnet in dem Land, das die Rassentrennung überwand, kam keine offizielle Entschuldigung des Westens für Sklaverei und Kolonialismus zustande, sondern es wurde nur ein «tiefes Bedauern» darüber zum Ausdruck gebracht.¹⁹ War es nur die Angst der Europäer und Amerikaner vor möglichen Entschädigungsklagen der afrikanischen Staaten, oder sitzt der Rassismus der weißen Rasse doch so tief in den Knochen, daß man diesem Verbrechen gegen die Menschlichkeit im Letzten doch nur mit einem bedauernden, aber hilflosen Achselzucken begegnet, dem keine Aufarbeitung historischer Schuld und keine Taten der Versöhnung und Wiedergutmachung folgen? «Franciscan International», die Vertretung der franziskanischen Familie bei den Vereinten Nationen, bezeichnete die Konferenz von Durban trotzdem vor allem deshalb als ein «machtvolles Ereignis», weil «Hunderte von Opfern des Rassismus die Möglichkeit hatten, ihre Anliegen einzubringen».²⁰

¹⁷ Vgl. S.C. Bate, *Signs of the Spirit* (Anm. 11), S. 12.

¹⁸ Cardinal Wilfrid Napier OFM, *Making Respect for Life our Way of Life*, in: *Worldwide*, April 2001, S. 23.

¹⁹ Vgl. dazu G. Klas, *Unerledigte Geschichte*, in: *Südwind* 22 (2001), S. 16–18.

²⁰ Zitiert nach: Missionszentrale der Franziskaner, Hrsg., *Missionsdienst* September 2001, S. 6.

«Einmal sein, wie es sein müßte» Günter Kunert – spirituell gelesen

21. bis 23. Juni 2002 in Kappel.
Haus der Stille und Besinnung

mit **Dr. Christoph Gellner**, Schwerpunkt Literatur und Theologie, und **Peter Wild**, Theologe, Germanist und Religionswissenschaftler

Information und Anmeldung: Sekretariat Kurse in Kappel
Tel. 01 764 88 30, Fax 01 764 88 20

e-mail: kursekappel@zh.ref.ch. Internet: <http://www.klosterkappel.ch>

Was in diesem Zusammenhang auf der Weltrassismuskonferenz jedoch immer wieder zur Sprache kam, ist die religionsgeschichtlich klar nachweisbare Tatsache, daß in vielen Kulturen rassische Unterschiede legalisiert und rassistische Vorurteile im Namen der Religion zementiert und legitimiert wurden und werden. Das südafrikanische Apartheidsystem hatte seinen rassistischen Anspruch bekanntlich sogar theologisch-biblich legitimiert.²¹ Und die westliche Welt hat in ihrer Verurteilung der Rassentrennung immer übersehen, daß in Südafrika eigentlich nur das in letzter Konsequenz zur Verwirklichung gelangte, was weltweit gewissenlos praktiziert wurde und wird. Südafrika stellte nicht nur einen häßlichen Einzelfall von Diskriminierung dar, sondern war in Wirklichkeit ein extremes Beispiel für die Durchsetzung eines globalen Systems, in dem sich gewissermaßen Erste Welt und Dritte Welt in nächster Nähe gegenüberstanden, in der die eine Seite die andere zur Erhaltung ihres eigenen Wohlstands, ihrer Privilegien um ihr Leben und ihre Menschenwürde bringen mußte und die andere Seite im Grunde genommen genau das nur erleiden und erdulden konnte. «Dieses ausgeblutete Land war ein Mikrokosmos einer Dynamik der Unterdrückung, welche die gesamte Weltordnung beherrscht.»²² Auf diesen engen Zusammenhang zwischen Rassismus und Weltwirtschaftssystem hat auf der Konferenz in Durban auch der bekannte Befreiungstheologe *Tissa Balasuriya* aus Sri Lanka aufmerksam gemacht. Er nannte die geltende Weltordnung als ganze rassistisch, weil in ihr Lebensräume, Land und Ressourcen ungerecht aufgeteilt seien und die Kategorie der Rasse in Weltwirtschaft und Weltpolitik eine wichtigere Rolle spiele als die Zugehörigkeit zu einer bestimmten Klasse oder Religion.²³

Auch Erzbischof *Diarmuid Martin*, der ständige Vertreter des Heiligen Stuhls bei den Vereinten Nationen, verurteilte in Durban offiziell jede Form von Rassismus besonders gegenüber Migranten und Flüchtlingen, die in vielen Teilen der Welt Zielscheibe vieler Formen rassistischer Intoleranz und Gewalt seien. Der Repräsentant des Papstes forderte eine besondere Achtsamkeit, die schon gegenüber den ersten Anzeichen rassistischen Verhaltens erfordert sei. Er verlangte eine Erziehung, in der bereits in den Familien und Schulen eine Haltung der Offenheit und des Dialogs eingeübt wird. Und er erinnerte in Berufung auf Johannes Paul II. besonders die Führer aller Religionen an ihre Verantwortung, weil rassistische Gefühle mit jeder Form religiösen Glaubens vollkommen unvereinbar seien.²⁴ Auf die Tatsache des Rassismus innerhalb der katholischen Kirche angesprochen, verwies der Erzbischof auf das Schuldbekenntnis des Papstes am 1. Fastensonntag 2000, als Johannes Paul II. dafür um Verzeihung bat, daß auch die Christen sich schuldig gemacht haben, indem sie selbst Menschen auf Grund ihrer Rasse und Hautfarbe ausgrenzten und Diskriminierung durch andere zu-

²¹ Vgl. dazu M. Ott, *Rassismus II. Rassismus und Religion*, in: *LThK*³, Bd. 8, Sp. 832.

²² J. Wallis & J. Hollyday, *Crucible of Fire: The Church Confronts Apartheid*, New York 1989, S. 5, hier zitiert nach Lumko Institute, Hrsg., *Understanding Reconciliation*, Germiston 2000, S. 58.

²³ Diese Aussagen von Balasuriya finden sich in einem Interview, das publiziert ist in: *Worldwide* 12 (Oktober 2001), S. 12f.

²⁴ Zur Stellungnahme des Vertreters des Heiligen Stuhls auf der Rassismuskonferenz in Durban vgl. dessen Interview in: *Worldwide* 12 (Oktober 2001), S. 16f.

ließen.²⁵ «Verzeih uns und gewähre uns die Gnade» – so der Papst wörtlich in seiner Vergebungsbitte –, «die Wunden zu heilen, die deiner Gemeinschaft auf Grund der Sünde immer noch innewohnen, damit wir uns alle als deine Söhne und Töchter fühlen können.»²⁶

Kirche als Miterbin kolonialer Diskriminierung

Diese gegen manchen Widerstand innerhalb der Kirche erfolgte und als an Gott gerichtete Bitte um Vergebung ausgesprochene Benennung des Rassismus als historische Sünde sollte weder in ihrem theologischen Stellenwert noch in ihrer Bedeutung und Signalwirkung innerhalb der Kirche unterschätzt werden. Der Papst hatte in seinem Gebet mit Recht von Wunden gesprochen, die auch in der Kirche selbst noch der Heilung bedürfen. Eine solche Formulierung stellt gerade auch im Hinblick auf die Vorurteile und gegenseitige Abneigung weißer und schwarzer Katholiken in Südafrika eine bleibende Herausforderung an deren Bekehrungsfähigkeit und Versöhnungsbereitschaft dar.

Es geht freilich nicht an, in einer Aufarbeitung des kirchlichen Rassismus nur die katholische Kirche in Südafrika zum alleinigen Sündenbock zu erklären, der mit der ganzen Last kolonialer Schuldgeschichte beladen nun vor dem aufgeklärten, besserwisserischen und sich die Hände in Unschuld waschenden selbstgerechten Tribunal der anderen Ortskirchen der Weltkirche zu erscheinen hat. Der südafrikanische Rassismus ist nicht zuletzt auch eine Zuspitzung eines abendländischen Machtanspruches, der seinen Ursprung im Kolonialismus und in einer imperialen Herrschaftsgeschichte hat, in der Europa und Nordamerika sich als Zentrum der neuzeitlichen Geschichte verstanden und dargestellt haben. Wer aus europäischer Perspektive und auch als Mitglied der katholischen Kirche heute nach Afrika blickt und dort den verschiedensten Formen von Rassismus begegnet, hat sich immer auch bewußt zu machen, daß sich Europa und die abendländische Kirche über Jahrhunderte zum alleinigen Maßstab für alle Kulturen gemacht und die Kulturen und Religionen der «Anderen» als minderwertig betrachtet haben. Es gab für die außereuropäischen Völker keine andere Möglichkeit, als sich auch in religiös-kirchlicher Hinsicht total zu unterwerfen. Sie wurden in ihrem kulturellen und religiösen Anderssein nicht wahrgenommen, geschweige denn als gleichwertig betrachtet. «Wertvoll» war nur, was aus Europa kam. Es beanspruchte universale Geltung. Wer anders war, wer eine andere Hautfarbe hatte und von anderen kulturellen Werten und religiösen Traditionen geprägt war, wurde von vornherein als Anderer diskriminiert und hatte sich nicht nur politisch-wirtschaftlich, sondern auch religiös-sozial unterzuordnen²⁷ und dem kolonialen System und seinen vermeintlichen Rechtsansprüchen dienstbar zu sein.

Wenn sich die katholische Kirche im 2. Vatikanum als das eine Gottesvolk verstanden hat, das «in allen Völkern der Erde wohnt», wenn zwischen den einzelnen Teilen der Kirche gleichwertige «Bande einer innigen Gemeinschaft der geistigen Güter, der apostolischen Arbeiter und der zeitlichen Hilfsmittel bestehen», wie das Konzil in der Kirchenkonstitution unterstreicht²⁸, dann sollten die Kirchen des Westens und Nordens sich von den Kirchen des Südens auch und gerade in der Aufarbeitung der kolonialen Rassismus- und Diskriminierungsgeschichte etwas sagen lassen. Was die lateinamerikanische Befreiungstheologie als strukturelle Sünde bezeichnet hat und was inzwischen auch lehrämtlich rezipiert worden ist, gilt auch für die vielen historischen Ausprägungen des Rassismus. Es war höchste Zeit, daß die Versklavung der Schwarzen und die Morde an den Indianern in der Bischofsversammlung von Santo Domingo als «die größte Sünde»

²⁵ Im Wortlaut sind die Vergebungsbitte des Papstes wiedergegeben in: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Hrsg., «Ohne Vergebung gibt es keinen Frieden.» Welttag des Friedens 2002 (Arbeitshilfen 162). Bonn 2001, S. 30–37.

²⁶ Ebd. S. 35.

²⁷ Vgl. dazu E. Heiniger, Rassismus III. Reaktion der jungen Kirchen, in: LThK³, Bd. 8, Sp. 833.

²⁸ 2. Vatikan. Konzil, Kirchenkonstitution Nr. 13.

benannt wurde, «die die westliche Welt während der Expansion der Kolonialmächte begangen hat».²⁹ Es stellt freilich auch eine unverantwortliche Verharmlosung und Verfälschung historischer Tatsachen dar, wenn der Text von Santo Domingo im gleichen Atemzug nur ein schwaches Bedauern dafür aufbringt, daß es «leider Getaufte gab, die Sklaverei, Rassismus und Diskriminierung nicht fern waren».³⁰ Sie waren alle getauft, die die «Neue Welt» in Besitz nahmen, und sie waren – bis auf ganz wenige Ausnahmen – Glieder der katholischen Kirche oder anderer christlicher Kirchen. Und es waren keine Ungläubigen, die als machtvolle Kolonisatoren die Menschenwürde der machtlosen Anderen mit Füßen traten und sie oft aus tiefstem Herzen verachteten.

Das 2. Vatikanische Konzil hatte zwar in der Kirchenkonstitution ausdrücklich gelehrt, daß es «in Christus und in der Kirche keine Ungleichheit von Rasse und Volkszugehörigkeit»³¹ geben könne und auch in der Pastoralkonstitution³² und im Missionsdekret³³ von der notwendigen Vermeidung von «Rassenhaß» und «Mißachtung fremder Rassen» gesprochen, selbst aber noch nicht zu einer Aufarbeitung kirchlicher Missions- und Rassismusgeschichte gefunden.

Auch die Afrikasynode (1994) hat sich in ihrem Rückblick auf die Geschichte der Evangelisierung des Kontinents dieser schwerwiegenden Frage des Rassismus nicht gestellt.³⁴ Wohl aber hat der Papst in seinem nachsynodalen Schreiben «Ecclesia in Africa» einen Textvorschlag der Synode aufgenommen, in dem als interne Ursache für die Bruderkriege im heutigen Afrika neben Tribalismus, Nepotismus, religiöser Intoleranz und Machthunger auch der Rassismus totalitärer Regime angeprangert wird.³⁵ Die kolonialen Wurzeln dieses Rassismus und seine Existenz innerhalb der Kirche werden in diesem lehrämtlichen Dokument leider verschwiegen.

Es ist gut, notwendig und heilsam, daß sich in der katholischen Weltkirche die Diskriminierten von Gestern und Heute immer stärker zu Wort melden und zu Subjekten ihrer Geschichte werden. Sie haben ein Recht darauf, in ihrem Anderssein wahrgenommen und anerkannt zu werden. Es bedarf auch innerhalb der Kirche einer schrittweisen und grundlegenden Überwindung historisch gewachsener Formen von Ungleichheit und Rassendiskriminierung, und ein Aufdecken der sich auch im Bewußtsein der Gläubigen eingesteten rassistischen Vorurteile tut not. Nur so wird die Kirche ihrem Anspruch gerecht, eine «communio ecclesiarum» zu sein, die untereinander eine pluriethnische und multikulturelle Völkergemeinschaft bildet.

Fremde im Haus des Vaters?

Wie aber können sich Schwarze in dieser Weltkirche zu Hause fühlen, wenn sie in ihrer eigenen Ortskirche noch in vielerlei Hinsicht Fremde sind? Die Entwicklung der religiösen Landschaft in Südafrika weist in den letzten Jahren einen eindeutigen Trend der Abwanderung der Bevölkerung aus den traditionellen christlichen Kirchen in die Unabhängigen Kirchen auf. Auch die Zahl der schwarzen Katholiken, die bis 1980 stark zunahm, ist in den letzten 20 Jahren nicht sprunghaft, aber doch beständig zurückgegangen.³⁶ In einem Workshop über «Kirche und Rassismus» im Rahmen des Forums der NGOs, das vor der Weltrassismuskonferenz in Durban stattfand, machte der schwarze katholische Priester *Dabula Mpako* unter anderem auch darauf aufmerksam, wie stark die ersten Missionare in Südafrika die Ideologie weißer

²⁹ Schlußdokument der 4. Generalversammlung der lateinamerikanischen Bischöfe in Santo Domingo (Stimmen der Weltkirche 34). Bonn 1993, Nr. 246.

³⁰ Ebd.

³¹ 2. Vatikan. Konzil, Kirchenkonstitution Nr. 32.

³² Vgl. Pastoralkonstitution Nr. 82.

³³ Vgl. Missionsdekret Nr. 15.

³⁴ Vgl. Nachsynodales Apostolisches Schreiben «Ecclesia in Africa», Nr. 30–38.

³⁵ Ebd. Nr. 117.

³⁶ Vgl. dazu J. Hendriks, J. Erasmus, Interpreting the new religious landscape in Post-Apartheid South Africa, in: Journal of Theology for Southern Africa 109 (March 2001), S. 41–65.

europäischer Superiorität akzeptiert hatten und wie eng die Beziehung zwischen Kolonialisierung und Missionstätigkeit gewesen war. Noch heute herrsche unter Missionaren und weißen Priestern oft die Vorstellung, daß die Afrikaner als Kinder zu betrachten seien, die so lange unter der Schirmherrschaft der Weißen zu stehen hätten, bis diese sie zur Übernahme der vollen Verantwortung für ihr Leben für fähig hielten und ihnen auch leitende Aufgaben in der Kirche anvertrauen könnten.³⁷

Diese andauernde Bevormundung wird von vielen Afrikanerinnen und Afrikanern als eine Form von Rassismus empfunden. Sie wird da und dort über Südafrika hinaus auch von afrikanischen Bischöfen als ein schwerwiegendes Beziehungsproblem zwischen Afrika und Europa, zwischen Schwarzen und Weißen erfahren: «Aber warum soll man es verschweigen?», fragte ein afrikanischer Bischof schon 1994 vor der Afrikasynode in einer damals viel beachteten Situationsbeschreibung der Kirche Afrikas, in der das mangelnde Vertrauen der Universalkirche in die Fähigkeit der Afrikaner, über den Weg ihrer Ortskirchen selbst zu entscheiden, beim Namen genannt wurde: «Sägen wir es ohne Umschweife: Demütigung kann einen gewiß geistlich voranbringen; aber das Leiden darunter, nur allzu lange gedemütigt worden zu sein, kann nur zu Bitterkeit und Traurigkeit führen.»³⁸

Eine solche Traurigkeit und Bitterkeit sprechen auch aus jüngsten Stellungnahmen des «African Catholic Priests Solidarity Movement» (ACAPSM), die nicht übergangen werden können, wenn es um die Wahrnehmung und Aufarbeitung des historisch nicht zu leugnenden und offen oder latent weiter existierenden Rassismus innerhalb der katholischen Kirche geht.

Aus Gesprächen mit Vertretern dieser Solidaritätsbewegung schwarzer Priester in Südafrika habe ich den Eindruck gewonnen, daß hier aus persönlicher Betroffenheit und in Sorge um eine neue Gestalt von Kirche auf Wunden und Verwundungen aufmerksam gemacht wird, die wohl nicht «mit der Zeit» von selber heilen werden, sondern einer genauen Diagnose und einer sensiblen Behandlung bedürfen. Die Bewegung hatte sich schon im Februar 1999 mit einem Memorandum an die Südafrikanische Bischofskonferenz gewandt³⁹, in dem zum einen die Stellungnahmen der Hierarchie gegen das Apartheidsystem und die Rolle der Bischöfe in der Übergangszeit zur Demokratie sehr positiv gewürdigt werden⁴⁰, in dem aber auch nüchtern festgestellt wird, daß in vielen Diözesen weiterhin eine überwiegend weiße Kirche neben der Kirche der Schwarzen weiter existiere. Eine ähnliche Kluft zwischen Weißen und Schwarzen konstatieren die Autoren auch im Klerus und unter den Seminaristen. Den Bischöfen wird vorgeworfen, sie hätten in ihrem Bericht an die «Wahrheitskommission» zwar von «Spuren der Apartheid» innerhalb der Kirche gesprochen, selbst aber nichts unternommen, um einen Prozeß in Gang zu bringen, in dem diese Spuren zum Verschwinden gebracht würden.⁴¹ Die katholische Kirche sei noch immer von ihrer kolonialen Vergangenheit geprägt und in ihrer alltäglichen Pastoral noch sehr von ihrem früheren stillschweigenden Einverständnis mit dem Apartheidsystem beeinflusst.⁴² Die schwarzen Priester nennen es Rassismus und leiden offensichtlich darunter, wenn sie wie die anderen schwarzen Mitglieder der Kirche als Menschen zweiter Klasse behandelt werden. Sie sprechen von einer sich vertiefenden Kluft zwischen den Hirten und der schwarzen Mehrheit in der katholischen Kirche.⁴³ Was schon in diesem Dokument als Grundstimmung zum Ausdruck kam, daß schwarze Priester nämlich ihre Ortskirche in Südafrika zusammen mit vielen der schwarzen Katholiken, die

³⁷ Vgl. *Worldwide* 12 (Okt./Nov. 2001), S. 18f.

³⁸ Den aufrechten Gang finden. Erzbischof Robert Sarah von Conakry über Afrika und die Afrikaner, in: *Herder Korrespondenz* 48 (1994), S. 245–251, hier 246f.

³⁹ Vgl. *African Catholic Priests Solidarity Movement, Call to Action. A Memorandum addressed to the Bishops of the Southern African Catholic Bishops Conference (SACBC), February 1999.*

⁴⁰ Vgl. ebd. S. 1.

⁴¹ Vgl. ebd. S. 4.

⁴² Vgl. ebd. S. 15.

⁴³ Vgl. ebd. S. 15–17.

Burg Rothenfels 2002

«Die Zeit zieht sich hin, die Visionen erfüllen sich nie.» (Ez 12,22)
Christliche Träume und Visionen heute – Rothenfelser Pfingsttagung mit **Dr. R. Neudeck** (Cap Anamur), **U. Gote** (Bündnis 90/Die Grünen, Mitgl. des Bay. Landtags), **Prof. Dr. H. G. Stobbe** (Siegen), **B. Reichert** (Bonn) u.a.
vom 17.–20. Mai 2002.

Die Vernunft des Herzens: Blaise Pascal. Offene Guardini-Tagung mit **Prof. Dr. W. Schmidt-Biggemann** (Berlin), **PD Dr. A. Knoll** (Freiburg), **Prof. Dr. R. Leuenberger** (Küsnacht), **Prof. Dr. A. Raffelt** (Freiburg) und **Walter Helmut Fritz** (Karlsruhe)
vom 21.–23. Juni 2002.

Information und Anmeldung: Burg Rothenfels, 97851 Rothenfels, Tel.: 09393 – 99999, Fax 99997, Internet: www.burg-rothenfels.de; E-Mail: verwaltung@burg-rothenfels.de

dort immerhin 80 Prozent der Kirchenmitglieder ausmachen, nicht als wirkliches «Vaterhaus» empfinden⁴⁴, wird durch eine weitere im Juni 2000 erschienene Stellungnahme bekräftigt.⁴⁵ Der als «Vision eines Pastoralplanes für die Kirche in Südafrika» verstandene umfangreiche Text trägt als Titel einen emotional aufgeladenen Psalmvers: «Selbst der Sperling hat für sich ein Heim gefunden» (Psalm 84,4), «aber wir als Schwarze» – so die Botschaft – «müssen uns als Schwarze noch immer als Fremde in der eigenen Kirche fühlen.» Im Vorwort gibt der Präsident der Priestersolidaritätsbewegung offen zu, daß deren vorangehende Stellungnahme sehr verschiedene und zum Teil heftige Gegenreaktionen ausgelöst hatte. Von daher seine berechtigten Fragen: «Läuft diese Bewegung nicht Gefahr, die Glieder der Kirche in Südafrika zu verletzen, oder wird sie zur Heilung beitragen? Worin kann eine geeignete Antwort auf die Verwundung bestehen, die der Rassismus andauernd verursacht?»⁴⁶ Die schwarzen Priester möchten mit ihrer Vision eines Pastoralplanes einen Beitrag zur Heilung und Erneuerung der katholischen Kirche leisten, in der sich alle, Schwarze und Weiße, in gleicher Weise wirklich zu Hause fühlen.⁴⁷ Sie sind davon überzeugt, daß die Geschichte einst hart mit ihnen ins Gericht gehen würde⁴⁸, wenn sie in diesem Kairos nicht ihre Stimme erheben würden, weil sie sich in ihrer eigenen Ortskirche wie Fremde vorkamen und mit ihren menschlichen Grunderfahrungen und ihrem vielschichtigen kulturellen Erbe nicht akzeptiert, sondern in Frage gestellt und verächtlich gemacht fühlten.⁴⁹

Aus solchen Sätzen sprechen zum einen wohl sehr persönliche und tief sitzende Verletzungserfahrungen, die bei all ihrer Einseitigkeit auf jeden Fall Gehör und Respekt verdienen. Zum anderen offenbaren sie aber auch die gesamte Problematik der Inkulturation von Christentum und Kirche in die so verschiedenen kulturellen und gesellschaftlichen Kontexte Afrikas, deren theologisch-pastorale Vertiefung vielerorts noch überhaupt nicht in Angriff genommen wurde. Das Dokument der schwarzen südafrikanischen Priester verdient gerade auf Grund seiner radikalen Ehrlichkeit und Parteilichkeit nicht nur Respekt und Anerkennung, sondern auch eine kritische Auseinandersetzung mit seinen historisch-kontextuellen theologischen Ansätzen, die nicht nur der Kirche in Südafrika, sondern auch den anderen afrikanischen Ortskirchen dringend und drängend ins Haus steht.

Vergebung, die gestörte Beziehungen heilt

Von einer Kirche, die Heimat für Menschen aller Rassen ist und die ihre Stimme überall dort erhebt, wo ein menschenverachtender Rassismus tiefe Wunden geschlagen hat und schlägt,

⁴⁴ Vgl. ebd. S. 2.

⁴⁵ Vgl. ACAPSM, «Even the sparrow has found a home.» Pastoral Plan Vision for the Church in Southern Africa, June 2000.

⁴⁶ Vgl. ebd. S. 1.

⁴⁷ Ebd. S. 3.

⁴⁸ Ebd. S. 2.

⁴⁹ Ebd. S. 3.

haben nicht nur schwarze und weiße Christinnen und Christen, kairösbewußte Theologinnen und Theologen, Kirchenführer und verantwortungsbewußte Politiker in Südafrika geträumt. Einem europäischen Theologen, der als Weißer Rassismus nie am eigenen Leib erfahren hat, steht nach einem kurzen Aufenthalt in Südafrika kein Urteil darüber zu, wie lange die Schatten sind, die dort nach wie vor auf die katholische Kirche und auf die anderen christlichen Kirchen fallen. Aber ich nehme natürlich auch – und gerade als auswärtiger Beobachter – wahr, daß Menschen dort sich auf verschiedene Art und Weise in den Schatten gestellt und durch rassistisches Verhalten – auch ihrer Mitchristinnen und Mitchristen – verletzt fühlen. Kein(e) Weiße(r) in Südafrika oder bei uns, und mag sie oder er aus christlicher Grundüberzeugung noch so mitfühlend und solidarisch sein, wird niemals nachfühlen können, was ein(e) Schwarze(r) erlebt, wenn er (sie) auf Grund seiner Rasse gedemütigt und ausgegrenzt wird.⁵⁰ Die Wunden, die der Rassismus in Menschen schlägt, heilen weder in Südafrika noch anderswo auf der Welt von heute auf morgen. Heilung und Versöhnung können aber weder eingeredet noch mit amtskirchlichen Stellungnahmen verordnet und auch nicht mit theologischen Formeln aus dem Hut gezaubert werden. Sie werden

⁵⁰ Vgl. dazu J. Leatt, T. Kneifel, K. Nürnberger, *Contending Ideologies in South Africa*, Cape Town 1986, S. 294–299.

für glaubende Menschen aber aus der Erfahrung der von Gott gnadenhaft geschenkten Vergebung möglich.

Papst Johannes Paul II. hat in seiner Botschaft zum Weltfriedenstag 2002 einmal mehr seine Überzeugung zum Ausdruck gebracht, daß es in der Welt von heute keinen Frieden ohne Gerechtigkeit und keine Gerechtigkeit ohne Vergebung geben kann. «Da die menschliche Gerechtigkeit» – so schreibt der Papst wörtlich – «immer zerbrechlich und unvollkommen ist, muß sie in der Vergebung, die die Wunden heilt und die tiefgehende Wiederherstellung der gestörten menschlichen Beziehungen bewirkt, praktiziert und gewissermaßen vervollständigt werden.»⁵¹

An dieser Heilung historischer Wunden durch Vergebung führt auch in den Kirchen in Südafrika für weiße und schwarze Christinnen und Christen zur Überwindung des tiefsitzenden Rassismus kein Weg vorbei. Nur eine Kirche, die – gemäß dem bekannten Wort von Nelson Mandela am Schluß seiner Autobiographie – ihre Mission darin sieht, Unterdrückten und Unterdrückern die Botschaft der Befreiung und Versöhnung zu verkünden, wird in der Welt von heute und morgen glaubwürdig sein.⁵²

Franz Weber, Innsbruck

⁵¹ Botschaft Seiner Heiligkeit Papst Johannes Pauls II. zur Feier des Weltfriedenstages. 1. Januar 2002, <http://www.vatican.va> (03.01.02), Nr. 3.

⁵² Vgl. dazu Th. Kneifel, *Zwischen Versöhnung und Gerechtigkeit. Der Spagat der Kirchen nach der Apartheid*. Hamburg-Aachen 1998.

Anschlußfähigkeit als Falle?

Zu einer Diskussion zwischen Neuer Politischer Theologie und Jürgen Habermas

Bewegen wir uns nach dem Säkularisierungsprozeß in einer Zeit des gnadenlosen Vorwärts, das unirritiert und zugleich hoffnungslos über die Opfer der Geschichte hinweggeht? Was kann vergangenes Leid einer Gesellschaft bedeuten, die sich von der religiösen Hoffnung auf Erlösung verabschiedet hat? Diese Fragen warf Jürgen Habermas in seiner Dankrede zum Friedenspreis des Deutschen Buchhandels auf: «Als sich Sünde in Schuld verwandelte, ging etwas verloren. Denn mit dem Wunsch nach Verzeihung verbindet sich immer noch der unsentimentale Wunsch, das anderen zugefügte Leid ungeschehen zu machen. Erst recht beunruhigt uns die Unumkehrbarkeit vergangenen Leidens – jenes Unrecht an den unschuldig Misshandelten, Entwürdigten und Ermordeten, das über jedes Maß menschenmöglicher Wiedergutmachung hinausgeht. Die verlorene Hoffnung auf Resurrektion hinterläßt eine spürbare Leere. Horkheimers berechtigte Skepsis gegen Benjamins, wie ich denke, überschwängliche Hoffnung auf die wiedergutmachende Kraft humanen Eingedenkens – «Die Erschlagenen sind wirklich erschlagen», sagt Horkheimer – dementiert ja nicht den ohnmächtigen Impuls, am Unabänderlichen doch noch etwas zu ändern.»¹

Wem gehört die anamnetische Vernunft?

Mit diesen Sätzen nahm Jürgen Habermas zugleich eine Diskussion auf, die schon seit langer Zeit zwischen Vertretern der Neuen Politischen Theologie und ihm geführt wird. Worum es geht, ist die Frage nach dem Verhältnis von kommunikativer und anamnetischer Rationalität. Braucht eine moderne, ja «postsäkulare»² Gesellschaft, wie sie von Habermas inzwischen bezeichnet wird, noch das, was sich aus der jüdisch-christlichen Tradition als «memoria passionis» in die Neue Politische Theologie fortgeschrieben hat? Ist das Eingedenken fremden Leidens eine Kategorie, die in den Universalitätsanspruch der kommunikativen

¹ Jürgen Habermas, *Glaube, Wissen – Öffnung. Zum Friedenspreis des Deutschen Buchhandels*. Eine Dankrede. *Süddeutsche Zeitung* vom 15. Oktober 2001, S. 17. Vgl. auch: Jürgen Habermas, *Glauben und Wissen. Friedenspreis des Deutschen Buchhandels 2001*. Laudatio: Jan Philipp Reemtsma. Frankfurt a.M. 2001.

² Ebd.

Vernunft Eingang finden muß, um tatsächlich eine humanere Gesellschaft zu ermöglichen? Oder ist nicht gerade diese Erinnerung so wenig aus ihrem religiösen Kontext lösbar, daß sie innerhalb einer weltanschaulich pluralen, auf der Stärke und Rationalität des besten Arguments basierenden Kommunikationsgemeinschaft nur den Rückfall in einen Partikularismus bedeuten würde? Das Gespräch über das Verhältnis dieser beiden «Vernunftstypen» wurde nun fortgesetzt im ersten «Ahauser Forum Politische Theologie».³ Daß Jürgen Habermas dort aus gesundheitlichen Gründen fehlte, verhinderte zwar die direkte Auseinandersetzung zwischen ihm und politischen Theologen wie *Johann Baptist Metz*, *Johann Reikerstorfer*, *Jürgen Manemann*, *Ottmar John*, *Martha Zechmeister*, *Peter Rotländer*⁴, verminderte jedoch nicht das Spannungspotential, das sich zwischen kommunikativer und anamnetischer Vernunft aufgebaut hat. Diese in Ahaus deutlich gewordene Spannung war jedoch keine mehr, die aus der Konfrontation unterschiedlicher Positionen entsteht. Vielmehr schien sie sich in den irritierten Positionen politischer Theologie in Ahaus zu zeigen, da die eigenen Kategorien unter der Hand zu zerrinnen drohten angesichts der vermeintlichen Nähe zur kommunikativen Vernunft: Das Selbstverständnis der Neuen Politischen Theologie, der Stachel im Fleisch der kommunikativen Vernunft zu sein, schien erschüttert. Bildlich gesprochen: Wie kann ein Stachel noch wirken, dem seine Spitze genommen ist?

Zur Rekonstruktion einer Diskussionsgeschichte

Dieser Vermutung folgend soll zunächst der Annäherungsprozeß beider Vernunftsmodelle beschrieben werden, der sich auf

³ Das erste «Ahauser Forum Politische Theologie» fand am 6./7. Dezember 2001 statt. Versammelt waren dort Wissenschaftler, Studenten und Journalisten, die sich aus den Fachperspektiven der Theologie, Philosophie und Soziologie dem Thema näherten «Wohin ist Gott, wohin denn der Mensch? Zur gegenwärtigen Humanismusdebatte». Die Debatte zwischen Peter Glotz, Johann Baptist Metz und Ludwig Siep ist erschienen unter dem Titel «Diskurs über die Menschenwürde», in: *Die Neue Gesellschaft/Frankfurter Hefte* 49 (2002) 4, S. 219–224.

⁴ Bei den – hier nur in starker Auswahl genannten – in Ahaus Versammelten fehlten für die Diskussion wichtige Theologen, etwa Edmund Arens, Helmut Peukert, Tiemo Peters.

der Seite von Jürgen Habermas von den kleineren Schriften über Aufsätze der letzten Jahre bis zur Friedenspreisrede erstreckte. Erst daraus lassen sich die Irritationen und die deutlich gewordene Notwendigkeit einer neuen Selbstvergewisserung begreifen, wie sie das Ahauser Forum prägten.

Rekonstruiert man skizzenartig die Diskussionsgeschichte, wie sie sich zwischen Habermas und politischen Theologen wie *Johann Baptist Metz*, *Edmund Arens* und *Helmut Peukert* entwickelte, so steht am Anfang der Auseinandersetzung die Kritik an dem Religionsverständnis, wie es Habermas in seinen Studien zur «Rekonstruktion des historischen Materialismus» und der «Theorie des kommunikativen Handelns» entwickelte: Die jüdisch-christliche Religion verdampfe zu einer reinen Schrittmacherfunktion im Zuge der zunehmenden Rationalisierung, Entsakralisierung der Gesellschaft. Übrig von der Versprachlichung einer jüdisch-christlichen Brüderlichkeitsethik bleibe schließlich eine kommunikative Ethik, die Religion als evolutionären Katalysator versteht, der lediglich affirmativ an der Etablierung gesellschaftlicher Strukturen teilhat.⁵ Kritisiert wurde das funktionalistische Verständnis von Religion als «Gesellschaftskitt».⁶ Immer wieder wurde von Habermas die Tröstungsfunktion der Religion hervorgehoben, deren darin liegende integrative Kraft das im Gesellschaftsprozeß relevante Potential sei. Dagegen beharrten Metz und Arens auf dem sowohl innovatorischen als auch widerständigen Moment der Religion innerhalb des Gesellschaftsprozesses, wie die Geschichte der jüdisch-christlichen Religion zeigte.⁷ Schon hier wurde eine Grundfigur der Habermas'schen Verhältnisbestimmung von Religion und moderner Gesellschaft aufgenommen und kritisiert: Religiöse Inhalte werden innerhalb des Sprachapriori einer kommunikativen Vernunft auf semantische Potentiale reduziert, die «lediglich» der Übersetzung bedürfen.⁸ Gleichzeitig war die kommunikative Vernunft in diesem Stadium der Auseinandersetzung dazu gezwungen, aus dem Postulat einer notwendigen Übersetzungsleistung religiöser Inhalte in profane im Umkehrschluß eine Ausgrenzung der Religion aus der kommunikativen Vernunft vorzunehmen: Solange die kommunikative Vernunft «im Medium begründender Rede für das, was Religion sagen kann, keine besseren Worte findet, wird sie sogar mit dieser, ohne sie zu stützen oder zu bekämpfen, enthalten koexistieren.»⁹ Gerade den im Sprachapriori liegenden Rationalitätskriterien der kommunikativen Vernunft widersprach Metz darin, daß er ihre tendenzielle Irrationalität erwies. Der im Vernunftsbegriff enthaltene Universalitäts- und Gerechtigkeitsanspruch würde gerade von der kommunikativen Vernunft mißachtet: Einerseits werde die «Vernünftigkeit des Subjekts transzendental präsumiert» und dort, wo dieser «Hegelsche Idealismus» die «Ungleichheit der in Kontakt Tretenen wahrnimmt», werde «diese reflexiv kompensiert und aufgewertet: transzendente Simulation der Gleichrangigkeit der Partner!»¹⁰ Dagegen profiliert sich die anamnetische Vernunft als «vernünftiger», indem sie den

⁵ Vgl. Jürgen Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*. Frankfurt a.M. (1981) 1995, Bd. 1, S. 331; Helmut Peukert, *Kommunikatives Handeln*, in: Edmund Arens, Hrsg., *Habermas und die Theologie. Beiträge zur theologischen Rezeption, Diskussion und Kritik der Theorie des kommunikativen Handelns*. Düsseldorf 1989, S. 39–63, 40; Johann Baptist Metz, *Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie*. Mainz (1977) 1992, S. 22; Edmund Arens, *Kommunikative Rationalität und Religion. Die Theorie des kommunikativen Handelns als Herausforderung politischer Theologie*, in: Edmund Arens, Ottmar John, Peter Rottländer, *Erinnerung, Befreiung, Solidarität. Benjamin, Marcuse, Habermas und die politische Theologie*. Düsseldorf 1991, S. 145–200, 191.

⁶ Edmund Arens u.a., *Erinnerung*, S. 192.

⁷ Vgl. Helmut Peukert, *Kommunikatives Handeln*, in: Edmund Arens, Habermas und die Theologie (vgl. Anm. 5), S. 56; Johann Baptist Metz, *Glaube in Geschichte und Gesellschaft* (vgl. Anm. 5), S. 22; ders., *Gotteskrise*, in: ders., Hrsg., *Diagnosen zur Zeit*. Düsseldorf 1994, S. 80.

⁸ Vgl. Edmund Arens u.a., *Erinnerung* (vgl. Anm. 5), S. 191.

⁹ Jürgen Habermas, *Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze*. Frankfurt a. M. (1992) 1997, S. 185.

¹⁰ Johann Baptist Metz, *Glaube in Geschichte und Gesellschaft* (vgl. Anm. 5), S. 223.

Universalitäts- und Gerechtigkeitsanspruch überhaupt erst in seiner ganzen Tragweite verdeutliche: Gerechtigkeit und Universalität erweist sich gerade in asymmetrischen Verhältnissen, in denen das Leiden des anderen in die Pflicht nimmt, und in der Aufspaltung des Gleichzeitigkeitspostulats, das der kommunikativen Vernunft inhärent ist. Universalität bedeutet eben auch zeitliche Universalität, das heißt die Erinnerung des geschichtlich Unabgeholtenen, der Opfer des Modernisierungsprozesses. Besonders Peukert kritisierte diese «halbierte» Universalität des Habermas'schen Vernunftskonzeptes, da gerade «im Angesicht der Solidarität mit den Toten, die genau wegen ihres Eintretens für die Verwirklichung von Solidarität vernichtet worden sind, die Frage nach einer Wirklichkeit, auf die solidarische Handeln gerade dann zugeht»¹¹, nicht einfach ausgeschlossen werden könnte.

Annäherungen

Zielen die natürlich in starker Auswahl angesprochenen Streitpunkte in erster Linie auf die «Theorie des kommunikativen Handelns», so zeigt sich gerade in den kleineren Schriften von Jürgen Habermas eine stärkere Annäherung an die Forderungen, die seitens der Neuen Politischen Theologie gestellt wurden. Das Übersetzungsprogramm selbst scheint in den letzten Jahren seine rein philosophische Umfassung zu verlieren. Von der scharfen Formulierung einer «enthaltensamen Koexistenz» mangels semantischer Transformierung religiöser Inhalte in begründende Rede abrückend, wird das Wechselverhältnis von säkularer Gesellschaft und Religion betont: «Solange die religiöse Sprache inspirierende, ja unaufgebbare semantische Gehalte mit sich führt, die sich der Ausdruckskraft einer philosophischen Sprache (vor-erst?) entziehen und der Übersetzung in begründende Diskurse noch harren, wird die Philosophie auch in ihrer nachmetaphysischen Gestalt Religion weder ersetzen noch verdrängen können.»¹² Bleibt hier jedoch noch das Übersetzungsprogramm erhalten und damit auch das kritisierte Sprachapriori, so wird auch dieses Problem einige Jahre später von Habermas eingeräumt: «In jeder philosophischen Rede bleibt der performative Sinn des Religiösen auf der Strecke [...]. Das philosophische «Übersetzungsprogramm» zielt, wenn man so will, höchstens darauf ab, den profanen Sinn der bisher in religiöser Sprache angemessen artikulierten zwischenmenschlichen und existentiellen Erfahrungen zu retten.»¹³ Diese Hervorhebung des performativen und erfahrungsgebundenen Moments des Religiösen als Problem einer Übersetzbarkeit setzt sich schließlich in die Dankrede zum Friedenspreis fort. Auch dort klingen die in philosophischer bzw. profaner Sprache uneinholbaren religiösen Potentiale an: Das «In-Schwingung-Setzen einer religiösen Seite in der säkularisierten Gesellschaft» verbindet sich mit der eingangs zitierten «spürbaren Leere», die entstand, als die «Hoffnung auf Resurrektion verloren» ging und sich «Sünde in Schuld verwandelte». Es ist die Rede vom «fast schon Vergessenen, aber implizit Vermissten.»¹⁴

Neben dieser Problematisierung des Übersetzungsprogramms beanspruchte Habermas andererseits für die aus der griechisch-hellenistischen Tradition stammende Vernunft, daß sie gerade die seitens der Neuen Politischen Theologie angemahnte Anamnese schon in ihren Wurzeln aufgenommen hätte. Die Beunruhigung der Philosophie, so Habermas in seiner Rede «Israel und Athen oder: Wem gehört die anamnetische Vernunft?»¹⁵,

¹¹ Helmut Peukert, *Wissenschaftstheorie – Handlungstheorie – Fundamentale Theologie. Analysen zu Ansatz und Status theologischer Theoriebildung*. Düsseldorf 1976, S. 287.

¹² Jürgen Habermas, *Nachmetaphysisches Denken* (vgl. Anm. 9), S. 60.

¹³ Jürgen Habermas, Eduardo Mendieta, *Über Gott und die Welt*, in: Jürgen Manemann, Hrsg., *Befristete Zeit. Jahrbuch Politische Theologie*, Bd. 3 (1999), S. 190–209, 207.

¹⁴ Jürgen Habermas, *Dankrede*. *Süddeutsche Zeitung* vom 15. Oktober 2001, S. 17.

¹⁵ Rede gehalten zur Emeritierung von Johann Baptist Metz, in: Johann Baptist Metz, Hrsg., *Diagnosen zur Zeit* (vgl. Anm. 7), S. 51–60.

durch die vom Begriff des rettenden Eingedenkens und den damit verbundenen religiösen Erfahrungen ausgehende Erschütterung hätte den griechischen Logos verändert: «In diesem hat heute die Idee des Bundes, der dem Volk Gottes und jedem seiner Angehörigen eine durch ihre Leidensgeschichte hindurchgreifende Gerechtigkeit verheißt, hat jedenfalls die Idee der Bundesgenossenschaft, die im Horizont einer unversehrten Intersubjektivität Freiheit und Solidarität miteinander verschränkt, ihre Sprengkraft auch innerhalb der Philosophie entfaltet und die argumentierende Vernunft für die praktische Erfahrung der bedrohten Identität geschichtlicher Existenzen aufnahmefähig gemacht.»¹⁶ Seitens der Neuen Politischen Theologie läßt sich fragen, ob bei diesem von Habermas beanspruchten anamnetischen Moment der Philosophie nicht der Wunsch der Vater des Gedankens war; zudem ist die Frage zu stellen, ob die aus der Leidensgeschichte und der Bundesgenossenschaft abgeleitete umfassende Solidarität schon das ist, was die Neue Politische Theologie unter «*memoria passionis*» und den daraus sich ergebenden Anspruch einer universalen, geschichtlich umfassenden Gerechtigkeit meint. Auch das sich damit verbindende «*kommunikative*» Verfahren, eine «*unterbrechende Gegenöffentlichkeit*» (Jürgen Manemann) zu sein, ist vielleicht das, was dem commonsense-orientierten Diskursmodell per se widerspricht.

Diskursfähigkeit – und ihr Preis

In Ahaus jedoch wurde dieser Unterschied nicht deutlich herausgearbeitet. Die vermeintliche Nähe, die Habermas inzwischen zu zentralen Kategorien der anamnetischen Vernunft, wie sie die Neue Politische Theologie formulierte, hergestellt hat, wirkt anscheinend stärker als vermutet. Oder vielmehr: Begriffe wie «*memoria passionis*» wurden angesichts der Herausforderungen durch die kommunikative Vernunft als keineswegs gesicherte bzw. ausreichend geschärfte Größen innerhalb der Neuen Politischen Theologie deutlich. Durch die extreme Ausdehnung zudem des Erinnerungsdiskurses in den Kulturwissenschaften, der Philosophie, der Literaturwissenschaft, der Soziologie, der Psychologie und der Biologie nahmen diese Zweifel zu: Was ist überhaupt die Motivation für die Erinnerung des Leidens anderer? Können wir davon ausgehen, daß der Mensch sozusagen «*automatisch*»

¹⁶ Jürgen Habermas, Jerusalem und Athen, in: Johann Baptist Metz, Hrsg., Diagnosen (vgl. Anm. 7), S. 55f.

kantisch orientiert ist und sich dieser im Erinnerungspostulat enthaltenen negativen Formulierung des Kategorischen Imperatives anschließt? So fragte Maureen Junker-Kenny diesen Leitbegriff der Neuen Politischen Theologie an. Reicht es noch, so läßt sich an diese Frage anschließen, die Erinnerung fremden Leids als normative Kraft zu behaupten, als radikale In-Pflicht-Nahme durch den leidenden anderen? Diese Argumentationsfigur wenigstens wurde von Johann Reikerstorfer bemüht, womit er an die schon vor Jahren problematisierte «*halbierte*», Universalität der kommunikativen Vernunft anschloß: Der negative Universalismus, der sich aus der Erinnerung an die Verletzbarkeit des Menschen ergibt, sei stärker und verbindender als der prozedurale Universalismus der kommunikativen Vernunft – und allen rationalen Normen vorgängig. Reikerstorfer hob damit wiederum auf das performative Moment ab – dies jedoch setzt, so wurde in der Konfrontation mit der Soziologie etwa deutlich, an einem intuitiven Wissen an, an einer sozusagen als anthropologischer Konstante vorausgesetzten Affiziertheit durch das Leiden des anderen. Ob jedoch die sich daraus entwickelnde Erinnerung an das Leiden des Fremden nicht die Gefahr eines inhärenten Vergessens birgt, verdeutlichte Burkhard Liebsch: Erinnerung des Fremden sei aporetisch, ein «*hölzernes Eisen*»; erinnert wird darin nicht das fremde Leid, sondern die eigene Affiziertheit. Die Anerkennung des anderen schlägt um in eine Angleichungsfigur. Obwohl natürlich das Verständnis der «*memoria passionis*» als Affiziert-Werden durch den anderen völlig unterbestimmt ist und es genau zu dem neigt, was der Verdacht gegenüber Habermas war, nämlich diese Erinnerung in «*das Gemüt, die Stimmung*» (Metz) zu verlegen, daß die «*spürbare Leere*» im «*affektiv-individuellen Bereich*» (Reikerstorfer) stecken bleibe, schützte die Diskussion nicht davor, selbst im Widerfahrnischarakter der Erinnerung zu verharren. Wenn «*memoria passionis*» auf Irritation und Widerfahrnis reduziert wird, dann ist sie tatsächlich längst kein Stachel mehr im Fleisch der kommunikativen Vernunft, behauptet doch Habermas, daß «*die Erzählstruktur der Geschichten, in die wir uns verstricken, den Widerfahrnischarakter der Ereignisse, die uns zustoßen, zu Bewußtsein gebracht*»¹⁷ hat. Sicherlich ist diese Ausdünnung des Erinnerungsbegriffs auch dem Versuch geschuldet, innerhalb der interdisziplinären Diskussion in Ahaus diese Kategorie verständlich, kommunizierbar zu machen. Aus diesem Bedürfnis speiste sich wohl auch das Bemühen Reikerstorfers, aus der vorrationalen Erfahrung, der sozusagen «*somatischen Bedingungen der In-Pflicht-Nahme*» durch den anderen, eine Universalisierungsmöglichkeit zu entwerfen, die «*unabhängig von ihrer religiösen Gebundenheit*» funktioniert. Hier wird das Übersetzungsprogramm der kommunikativen Vernunft darin unterlaufen, daß erst gar nicht mehr von religiösen Inhalten gesprochen wird, die es zu transformieren gelte, sondern eine jeder Sprache und Tradition vorgängige Verbundenheit der Menschen qua Leidensmöglichkeit und -erinnerung vorausgesetzt wird. Solche «*Ontologisierungen*» neigen jedoch dazu, geschichtslos zu werden und darin leer. Was sich in Ahaus andeutete, ist eine tendenzielle Überforderung der Neuen Politischen Theologie, wenn sie sich dem Universalisierungs- und «*Diskurssog*», den die kommunikative Vernunft ausübt, überläßt und sich schließlich in einem Sprachspiel wiederfindet, das nicht ihr eigenes ist und sie unversehens jeglicher Spezifität beraubt. Vielleicht sollte man da Jürgen Habermas tatsächlich mehr Glauben schenken: «*In jeder philosophischen Rede bleibt der performative Sinn des Religiösen auf der Strecke.*»¹⁸ Und schließlich, so Habermas, wird die «*Philosophie*» in «*ihrer nachmetaphysischen Gestalt*» die «*Religion*» nur solange nicht «*ersetzen noch verdrängen können*»¹⁹, solange es überhaupt noch etwas *gibt*, das nicht verdrängt werden kann.

Johannes Sabel, Münster/Westf.

ORIENTIERUNG (ISSN 0030-5502)

erscheint 2x monatlich in Zürich

Katholische Blätter für weltanschauliche Informationen

Herausgeber: Institut für Weltanschauliche Fragen

Redaktion und Administration:

Scheideggstraße 45, CH-8002 Zürich

Telefon (01) 201 07 60, Telefax (01) 201 49 83

Redaktion: Nikolaus Klein, Josef Bruhin,

Werner Heierle, 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 2002:

Schweiz (inkl. MWSt): Fr. 61.– / Studierende Fr. 45.–

Deutschland und Österreich: Euro 40.– / Studierende Euro 31.–

Übrige Länder: SFr. 57.–, Euro 37.– zuzüglich Versandkosten

Gönnerabonnement: Fr. 80.–, Euro 50.–

Einzahlungen: ORIENTIERUNG Zürich

Schweiz: Postkonto Zürich 80-27842-8

Deutschland: Postbank Stuttgart (BLZ 600 100 70)

Konto Nr. 6290-700

Österreich: Z-Länderbank Bank Austria AG,

Zweigstelle Feldkirch (BLZ 20151),

Konto Nr. 473009 306, Stella Matutina, Feldkirch

Übrige: Crédit Suisse, Zürich-Enge (BLZ 4842),

Konto Nr. 556967-61

Druck: Druckerei Flawil AG, 9230 Flawil

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.

¹⁷ Jürgen Habermas, Jerusalem und Athen, in: Johann Baptist Metz, Hrsg., Diagnosen (vgl. Anm. 7), S. 56.

¹⁸ Jürgen Habermas, Nachmetaphysisches Denken (vgl. Anm. 12).

¹⁹ Helmut Peukert, Wissenschaftstheorie – Handlungstheorie – Fundamentale Theologie (vgl. Anm. 11).