



ORIENTIERUNG

Nr. 8 67. Jahrgang Zürich, 30. April 2003

DASS IN KANSAS CITY im amerikanischen Bundesstaat Missouri mit dem *National Catholic Reporter* seit dem Jahre 1964 die auf nationaler Ebene bedeutendste katholische Wochenzeitung erscheint, ist die Folge einer einmaligen personellen Konstellation. Ende der fünfziger Jahre lernten einander der Diözesanpriester Vincent J. Lovett und der Journalist Robert G. Hoyt kennen, denn beide waren als Mitarbeiter in der Redaktion der Kirchenzeitung der Diözese von «Kansas City – St. Joseph» tätig. Im Jahre 1959 übertrug der Ortsbischof John Cody Robert G. Hoyt die Leitung der von jetzt an unter dem neuen Namen *Catholic Reporter* erscheinenden Kirchenzeitung und ernannte gleichzeitig Michael Greene zum stellvertretenden Chefredakteur.

Robert G. Hoyt (1922–2003)

Damit trafen drei außergewöhnliche Männer aufeinander, von denen sich Robert G. Hoyt als der profilierteste erweisen sollte. Dieser hatte schon eine wechselvolle Karriere als engagierter Publizist hinter sich. Im Jahre 1922 in Clinton (Iowa) geboren, studierte Robert G. Hoyt am St. Norbert College in De Pere (Wisconsin), war kurze Zeit Mitglied der Kongregation der Norbertiner, diente von 1942 bis zum Ende des Krieges in der amerikanischen Luftwaffe. 1946 begann er seine berufliche Tätigkeit als Journalist beim *Catholic Register*, einem Verbund von mehreren Bistumszeitungen. Zusammen mit seiner Frau Bernadette Lyon gründete er die katholische Tageszeitung *The Sun Herald* für die gesamten USA. Nach einem halben Jahr scheiterte er mit diesem Projekt, denn seine entschiedene, gegen die von der amerikanischen Regierung vertretene Außenpolitik gerichtete Option für den Frieden fand während des Koreakrieges und des Kalten Krieges kaum Resonanz. Robert G. Hoyt erwarb sich aber gleichzeitig durch die Professionalität seiner publizistischen Arbeit ein hohes Ansehen.

Dies wirkte sich rasch in seiner neuen Beschäftigung als Chefredakteur des *Catholic Reporter* aus. Diese Bistumszeitung wurde nicht nur zu einem attraktiven Publikationsorgan für prominente Autoren, sondern von den rund 28 000 Abonnenten wohnten mehr als zehn Prozent außerhalb der Diözese Kansas City – St. Joseph. Aufgrund dieser Lage gewannen Robert G. Hoyt, Michael Greene und Vincent Lovett die Überzeugung, daß eine unabhängige, von Laien herausgegebene und für die ganzen USA geschriebene katholische Wochenzeitung eine Chance haben könnte. Am 28. Oktober 1964 erschien die erste Ausgabe der neu gegründeten Wochenzeitung mit dem Namen *National Catholic Reporter*. Der neue Ortsbischof Charles Helmsing unterstützte dieses Projekt, indem er es den drei «Gründungsvätern» möglich machte, einen Teil ihrer Arbeitszeit für die neue Publikation einzusetzen.

Die erste Ausgabe des *National Catholic Reporter* erschien in einem Moment, der eine der Blütezeiten der katholischen Publizistik werden sollte. Denn am 14. September 1964 begann die dritte Beratungsperiode des Zweiten Vatikanischen Konzils, auf der die Kirchenkonstitution *Lumen gentium* und das Ökumenedekret *Unitatis redintegratio* verabschiedet wurden. Gleichzeitig setzten die Konzilsteilnehmer mit intensiven Beratungen über die Armut in der Welt, über Krieg und Frieden, Ehe und Sexualmoral, über die Beziehung zum Judentum und zu den nichtchristlichen Religionen die Arbeit an den Texten fort, die sie während der letzten Sitzungsperiode des Konzils im Herbst 1965 abschließen sollten.

Dies waren auch Themen, die den Redakteuren des *National Catholic Reporter* wie seinen damals führenden Mitarbeitern John Leo, Garry Wills, Arthur Hertzberg und Martin Marty wichtig waren und für die sich auch eine große Leserschaft in den USA interessierte. Die Zahl der Abonnenten des *National Catholic Reporter* stieg innerhalb eines Jahres von 11 000 auf über 50 000 und erreichte im Sommer 1968 knapp die Zahl von 100 000.

Diese ersten Jahre des *National Catholic Reporter* waren nicht nur durch diesen unerwarteten Erfolg bei den Lesern bestimmt. Für den von Robert G. Hoyt und seinen Kollegen geprägten professionellen Stil der Berichterstattung war auch publizistischer

IN MEMORIAM

Robert G. Hoyt (1922–2003): Zum Tode des Mitbegründers des *National Catholic Reporter* – Eine einmalige personelle Konstellation – Engagement für den Frieden – Publizistik und Zweites Vatikanisches Konzil – Eine überraschende Erfolgsgeschichte – Liberaler amerikanischer Katholizismus und die Pressefreiheit.

Nikolaus Klein

CHRISTENTUM/POLITIK

Politik aus dem Glauben: *Walter Dirks* zum Gedenken (*Erster Teil*) – Konfrontation mit dem Denken von *Ernst Michel* – Vom marxischen Erbe zur gläubigen Existenz – Das Gleichnis vom barmherzigen Samariter – Barmherzigkeit als Impuls politischen Handelns – Sozialethische Konsequenzen – Die messianische Botschaft des Christentums – Das Reich Gottes ist nicht indifferent gegenüber den Welthandelspreisen – Marxismus in christlicher Sicht – Endlichkeit und Geschöpflichkeit des Menschen – Kritik am bürgerlichen Idealismus – Vierfache Konstellationen von Christentum und Politik – Politik aus dem Glauben – Politik in einer offenen Gesellschaft. (*Zweiter Teil folgt*)

Benno Haunhorst, Holle

RELIGIONSPÄDAGOGIK

Das Bildungskonzept der PISA-Studie: Herausforderung für die Religionspädagogik – Reaktionen auf die PISA-Studie – Das Literacy-Konzept – Zentrale Zielvorstellung der Studie – Kontextualisierung angesichts der Beschleunigung von Veränderungen – Die Anschlußfähigkeit erworbener Kompetenzen in authentischen Lebenssituationen – Religiöse Bildung im Horizont transformativ-kreativen Lernens – Widersprüchlichkeit des Bildungsbegriffs – Erfahrung von Endlichkeit und Verletzlichkeit – Zum Verhältnis von Bildung und Glauben – Kreative Unterbrechung zweckrationaler Leistungsfixierung – Ein Haus des Lernens.

Bernhard Grümme, Drensteinfurt

LITERATUR/CHINA

Tendenzen neuerer chinesischer Romanliteratur: Spiegelbild der Differenziertheit und Vitalität der chinesischen Gesellschaft – Eine multikulturelle Gesellschaft – Die Übergangsperiode nach dem Maoismus – «Neue Welle» in den achtziger Jahren – Popliteratur und Reportagen – Dissidente Positionen machen sich bemerkbar – Hoologans und die Suche nach den Wurzeln – Kreativität als Selbstzweck.

Jean-Pierre Voiret, Meinier/GE

BUCHBESPRECHUNG

Linke und Macht: Zu Heft 43 der Zeitschrift *Widerspruch* – Die Linke und die Machtfrage – Wandel der Sozialdemokratie – Die Frage nach der neuen Weltordnung – Der notwendige Kampf um Gerechtigkeit und Befreiung.

Rolf Bossart, St. Gallen

«Scoop» entscheidend. In der Ausgabe vom 19. April 1967 veröffentlichte der *National Catholic Reporter* den Mehrheits- wie den Minderheitsbericht, die von der eigens eingerichteten päpstlichen «Kommission für Bevölkerungsentwicklung, Familien und Geburtenregelung» erarbeitet worden waren. Mit dieser Veröffentlichung nahmen die Herausgeber und Redakteure des *National Catholic Reporter* eine während der Konzilszeit für die internationale Presse selbstverständlich gewordene Position ein, nämlich auch weiterhin über innerkirchliche Kontroversen und Debatten berichten zu können. Daß diese Haltung nicht unumstritten war, zeigte sich schon sehr bald. Im Oktober 1968 verurteilte Bischof Charles Helmsing den *National Catholic Reporter* als eine Plattform, «auf der sich häretische Positionen äußern können», und er forderte von den Herausgebern, auf den Ausdruck «katholisch» im Titel ihrer Zeitung zu verzichten. Herausgeber und Redaktion wiesen diese Aufforderung zurück, und sie begründeten dies mit dem Hinweis, daß sie von Anfang an unter dem Titel *National Catholic Reporter* als unabhängige, von Laien verantwortete Publikation aufgetreten sei.

Diese Entscheidung markierte das Ende der Aufbauphase des *National Catholic Reporter*.¹ Die damit beabsichtigte Praxis einer katholischen journalistischen Arbeit wurde gleichzeitig zu einem Maßstab für kirchliche Medienarbeit in den Vereinigten Staaten. Robert G. Hoyt hatte dies mit seiner Idee für eine Wochenzeitung und der redaktionellen Leitung des *National Catholic Reporter* bis 1970 möglich gemacht.

Aus seiner politischen Opposition gegen den Vietnamkrieg heraus arbeitete er danach im Wahlkampf für die Präsidentschaft der Senatoren Eugene McCarthy (1968) und George McGovern (1972), leitete 1971 die Pressearbeit für die «Harrisburg Seven» unter Daniel und Philipp Berrigan, als diesen von der amerikanischen Regierung mit der Beschuldigung, die Entführung des Sicherheitsberaters Henry Kissinger und Sabotageakte gegen Regierungsgebäude in Washington geplant zu haben, der Prozeß gemacht wurde. Während dieser Zeit setzte Robert G. Hoyt seine publizistische Tätigkeit fort: Von 1977 bis 1985 war er verantwortlicher Redakteur der ökumenischen Zeitschrift *Christianity and Crisis*, und von 1989 bis 2002 arbeitete er als ständiger Mitarbeiter von *Commonweal*. 1999 wurde er von der «Catholic Press Association» für seinen bahnbrechenden Beitrag für eine unabhängige katholische Publizistik in den USA mit dem «St. Francis de Sales Award» geehrt. Am 10. April 2003 starb Robert G. Hoyt in Manhattan.

Nikolaus Klein

¹ Vgl. NCR Silver Supplement: Looking Back. The First 25 Fabulous Years (8. Dezember 1989); Michael R. Real, The NCR. Communications and Change in a Turbulent Era. Ph. D. Diss. University of Illinois, Urbana-Champaign 1971 (ungedruckt); Mary Jo Weaver, Hrsg., What's Left? Liberal American Catholics. Indiana University Press, Bloomington/IN 1999; zur Diskussion um die katholische Presse in den sechziger Jahren vgl. u.a. S. J. Adamo, Dilemma in the Catholic Press, in: America vom 14. August 1965, S. 154–158.

POLITIK AUS DEM GLAUBEN

Walter Dirks zum Gedenken (Erster Teil)

Im Jahre 1926, Walter Dirks hatte sich mittlerweile in der Redaktion der «Rhein-Mainischen Volkszeitung» gut eingearbeitet und las vermutlich in dem soeben erschienenen und ihn in seinem Denken grundlegend beeinflussenden Buch «Politik aus dem Glauben» von Ernst Michel, veröffentlichte der Schweizer Schriftsteller Robert Walser eines seiner kurzen literarischen Kunststücke. Es trug den Titel «Klassenkampf und Frühlingstraum» und beginnt so: «Uns kamen zwei Bücher abhanden. Der Klassenkampf hieß das eine. Er war das Lieblingsbuch meiner Frau. Nun scheint er unwiederbringlich verloren. Die Art seines Davonfliegens ist mir rätselhaft. Die Notwendigkeit, für glaubhaft zu halten, wir seien alle in eine neue Phase des Sozialismus getreten, drängt sich mir als unabwendbar auf. Hat der Klassenkampf wirklich seine Bedeutung, seine Berechtigung eingebüßt? Sind bisherige Gegensätze irgendwie ausgeglichen? Ich gleite über diese einmal umfangreiche Frage hinweg, deren Beantwortung ich einem Fachmann anheimstelle, und freue mich zur Kenntnis bringen zu können, daß doch wenigstens der Frühlingstraum mir treu blieb.»¹

Walter Dirks dürfte Robert Walsers «Klassenkampf und Frühlingstraum» wohl kaum gekannt haben, aber das hier leicht ironisierend angetippte Problem hat ihn bis ins hohe Alter hinein beschäftigt. Er hat sich selbst einmal die Frage vorgelegt: «War ich ein linker Spinner?»² Diese Frage war nicht bloß rhetorisch gemeint. Denn einerseits sah er sich zeitlebens dem Vorwurf seiner Gegner ausgesetzt, eben dies zu sein: ein linker Spinner, ein Querulant, Besserwisser und Nestbeschmutzer. Andererseits verstand er sich stets als ein Linker, dessen politische Frühlingsträume dreimal – so hat er es jedenfalls analysiert – platzten. Am 8. Januar 1901 wurde Walter Dirks in Dortmund-Hörde geboren. Es lohnt sich, sein politisch-theologisches Denken zu vergegenwärtigen.

¹ Robert Walser, Wenn Schwache sich für stark halten. Frankfurt/M, 1986, S. 117.

² Walter Dirks, War ich ein linker Spinner? Republikanische Texte – von Weimar bis Bonn. München 1983, zur Bibliographie vgl. Walter Dirks, Bibliographie. Eingeleitet und bearbeitet von Ulrich Bröckling. Archiv der sozialen Demokratie in der Friedrich-Ebert-Stiftung, Bonn 1991.

Walter Dirks war ein frommer Katholik. Ihm waren die Sakramente, vor allem die Eucharistie, die Ehe und die Buße wichtig. Die Sonntagsmesse gehörte zu seinem Lebensvollzug – egal, ob mit liturgischem Reformeifer auf Burg Rothenfels gefeiert oder gutbürgerlich in der Dorfkirche zu Wittnau. Daß er dort im Kirchenchor sang, hat selbst den einen oder anderen erbosten Kirchenführer von seiner Katholizität überzeugt.

Vom marxschen Erbe und der gläubigen Existenz

Es dürfte kein Zufall sein, daß Walter Dirks seine letzte größere Publikation genannt hat «Die Samariter und der Mann aus Samaria. Vom Umgang mit der Barmherzigkeit».³ Er hat dieses Buch nach seinem achtzigsten Geburtstag zu schreiben begonnen. Das Gleichnis habe ihn Zeit seines Lebens beschäftigt und stärker als jeder andere biblische Text zur Auseinandersetzung gezwungen, schrieb er. Ich sehe dafür vier Gründe. Zwei davon nennt Walter Dirks selbst: Im Gleichnis vom barmherzigen Samariter verdichtete sich die doppelte Grundfrage seines Lebens, nämlich die Frage, was die Nachfolge Jesu verlange, und die Frage, woraus er selbst lebe, die Vergewisserung des Vertrauens auf die Barmherzigkeit Gottes.

Mir liefert seine fortwährende Beschäftigung mit diesem Gleichnis zudem noch zwei weitere Schlüssel zum Verständnis von Walter Dirks. Dieser Mann, der über ein volles Lebensalter hinweg ein kritischer Merker und Mahner war, ging doch selbst immer barmherzig mit seinen politischen und kirchlichen Kontrahenten um. Kein böser persönlicher Angriff ist bei ihm zu finden, stattdessen immer wieder der Versuch, seine Gegner zu verstehen, ja deren Meinungen, selbst wenn er sie entschieden ablehnte, fast entschuldigend aus ihren falschen oder unaufgeklärten Positionen heraus zu deuten. Schließlich erkenne ich noch einen vierten Grund, weshalb sich Walter Dirks am Ende seines Lebens noch einmal dem Gleichnis vom Samariter stellt. Es ist so etwas wie

³ Ders., Der Samariter und der Mann aus Samaria. Vom Umgang mit der Barmherzigkeit. Freiburg 1985.

seine Schlußrechnung, seine Vergegenwärtigung der Quellen, aus denen er schöpfte. Dazu rechnete er vor allem drei Menschen. Zunächst seine Mutter, die resolute Sozialarbeiterin der Dortmunder Arbeiterschaft, dann Ernst Michel, der ihm bereits Mitte der zwanziger Jahre den entscheidenden Ansatz zur Interpretation des Samariter-Gleichnisses mitgab: «Ich muß mich zunächst... als den Nächsten des Notleidenden erkennen und erst dadurch, daß ich diese Selbstdefinition vollziehe, wird der Notleidende mein Nächster.»⁴ Und schließlich Karl Marx, über den Dirks notierte: «Karl Marx jedenfalls sah und ging nicht vorüber, und Empörung erfüllte sein Herz und seinen Kopf.»⁵ «Barmherzigkeit» als theologischer Impuls politischen und sozialen Handelns wurde auch zu einem Schlüsselbegriff im gemeinsamen Sozialwort der Kirchen aus dem Jahre 1997. Das ist gelegentlich kritisiert worden, weil sich in ihm – anders als im Grundwert der Solidarität – auch ein paternalistisches Caritasdenken einnisten könnte. Dirks hätte dieses Verständnis weit von sich gewiesen, denn ganz im Sinne der veränderten Selbstdefinition – sich selbst als den «Nächsten des Notleidenden erkennen» – kommen so die anderen in den Blick, wie es jüngst Friedhelm Hengsbach als Ansatz einer «christlichen Gesellschaftsethik in den Zeiten der Globalisierung» entworfen hat.⁶ Das Eigentliche christlicher Existenz erweist sich für Walter Dirks in drei Dimensionen. Ein Christ glaubt an den gütigen und barmherzigen Gott. Er vollzieht dann zwei Bewegungen von sich weg: eine verweist auf den liebenden Vater-Gott und eine auf den Nächsten in seiner Not. Und schließlich glaubt ein Christ daran, daß das Reich Gottes bereits angebrochen, in unserer weltlichen Geschichte gegenwärtig ist. Es ist bislang viel zu wenig beachtet worden, daß diese dritte Dimension – die eschatologische – für den Ansatz von Walter Dirks von zentraler Bedeutung ist. Im Jahre 1956 veröffentlichte er in den «Frankfurter Heften» seinen Beitrag «Messianischer Materialismus», angeregt durch eine Lektüre Walter Benjamins. Zu dieser Zeit war Benjamin im Diskurs linker Theoretiker noch nicht präsent.

Die messianische Botschaft des Christentums

Walter Dirks eröffnete seine Reflexion mit der Feststellung, daß der Glaube an den Messias «zu den verdrängten christlichen Wahrheiten»⁷ gehöre. Das Christentum habe die «letzten Dinge» individualisiert, verinnerlicht, entweltlicht und verjenseitigt. Dirks kritisierte daran: «Die messianische Botschaft war in solchen Vorstellungen in mehrerer Hinsicht mißverstanden. Es war vergessen, daß das Heil nicht nur jedem einzelnen Menschen, sondern auch und wesentlich der Menschheit verkündet wird. Es geht ja in der Heilsgeschichte nicht nur um die Lebensgeschichte des einzelnen, sondern um die reale Geschichte der Menschheit, und diese Menschheit ist nicht adäquat erfaßt, wenn man sie nur als die Bekenntnis- und Kultgemeinschaft der Kirche begreift. Erst die Katastrophe des Ersten und Zweiten Weltkrieges, vor allem die Erfahrung der Atombombe und die Vision einer radikal zerstörten oder radikal verwandelten Welt haben unseren Blick für Heil und Unheil der Menschheit wieder geschärft.»⁸ In der deutschsprachigen Theologie der fünfziger Jahre wird man vergeblich nach einem vergleichbaren Ansatz, der das eschatologische Bekenntnis mit der realen Geschichte konfrontiert, suchen. «So gewinnt in dieser Stunde der Menschheit der christliche Messianismus geradezu politische Züge»⁹, bemerkte Walter Dirks und führte dazu weiter aus: «Dieser Messianismus ist, wenn man will, durchaus «pragmatisch». Das Reich Gottes ist unter uns: wir können nicht zwischen einer uneigentlichen diesseitigen und ei-

ner eigentlichen jenseitigen Existenz unterscheiden; in diesem Weltalter ist unser Diesseits unsere und Gottes Welt; unser gelebtes Menschenleben in der menschlichen Gemeinschaft ist unser eigentliches Leben, nicht in Absehung von seiner Heilsbestimmung, sondern gerade in ihr selbst, als Anfang des Heils, als Weg, der zum vollen Heil führen soll. Die Nachfolge Christi, im Werktag und in jeder Stunde, die christliche Praxis ist dieselbe Bewegung und derselbe Weg, den wir dem wiederkehrenden Christus entgegenzugehen haben. Die christliche Moral ist pragmatisch und eschatologisch zugleich. Diese Nachfolge Christi ist konkrete Brüderlichkeit. Sie schließt den Bereich des Wirtschaftlichen und Sozialen der unmittelbarsten Beziehungen, ihrer gesellschaftlichen und politischen Verfassung ein.»¹⁰

So Dirks im Jahre 1956. Ich habe ihn deshalb so ausführlich selbst zu Wort kommen lassen, weil wir hier am Kern seiner politischen Theologie angelangt sind. Er ist damals kaum verstanden worden. Noch zwanzig Jahre später stieß der Satz «Das Reich Gottes ist nicht indifferent gegenüber den Welthandelspreisen» aus dem Grundlagenbeschluß «Unsere Hoffnung» der Gemeinsamen Synode der deutschen Bistümer, der sich auch heute noch als kritisches Korrektiv in den Prozessen der Globalisierung einbringen läßt, auf heftige Proteste im deutschen Katholizismus. Ein Satz, der im Denken von Walter Dirks bereits lange vorher vorbereitet und theologisch untermauert worden war.

Hier scheint es mir angebracht zu sein, auf das eklatante Versäumnis der akademischen katholischen Theologie und Sozialethik hinzuweisen, Walter Dirks niemals als einen der ihren anerkannt oder auch nur wahrgenommen zu haben. Er wird ihnen einfach zu radikal gewesen sein. Seine Bestimmung des Christseins – «Ein Christ sollte einer sein, der im absoluten Sinn der Menschheit eine Chance gibt. Er müßte also besonders hoffend und besonders kritisch sein gegenüber der Gesellschaft und in der Gesellschaft, indem er versucht, in der Nähe Jesu Christi zu leben.»¹¹ – oder seine Verpflichtung der Theologie – «Die Theologie hat heute eine Kairos-Pflicht, die vielleicht zehn oder dreißig Jahre dauern wird, Schaden wiedergutzumachen, den alten Machtverstrickungen neue Positionen entgegenzusetzen.»¹² –, brauchten Jahrzehnte, um verstanden und theologisch eingelöst zu werden. Viele professionelle katholische Theologen haben Walter Dirks schon allein deshalb nicht verstanden, weil er als Subjekt des Handelns stets die Christen, nicht aber die Kirche angesprochen hat. Würde ihm das zu seinen Lebzeiten häufig vorgeworfen mit dem Unterton, daß er damit die geschlossene und wohlgeordnete Formation des deutschen Katholizismus verlasse, so liest man heute gelegentlich die kritische Anmerkung, Dirks habe sich damit des konkreten Adressatenbezugs entzogen. Walter Dirks hat sich diesen Vorwürfen gestellt und darin auch sein Kirchenverständnis umrissen: «Ich habe immer... nicht von der Institution Kirche, sondern von den Christen gesprochen. Diese Christen sind ja die eigentliche Erscheinungsform der Kirche; das Amt ist ja für sie bestellt, gesandt: Die Kirche hatte ihren Mittelpunkt nicht in den Aposteln, diese und das gesamte Amt sind in einer exzentrischen Situation; das Eigentliche geschieht ja da, wo der Wille Gottes geschieht.»¹³

Marxismus in christlicher Sicht

Als Walter Dirks 1947 in den «Frankfurter Heften» über den «Marxismus in christlicher Sicht» nachdachte, wies er einleitend darauf hin, daß der Marxismus nicht etwa erledigt sei, sondern «im Gegenteil, man darf allen derzeitigen Gegenanzeigen zum Trotz die Behauptung wagen, er sei noch nicht einmal ausgeschöpft».¹⁴ Und heute, mehr als fünfzig Jahre später? Wir erinnern uns an den berühmten Eröffnungssatz des «Kommunisti-

⁴ Ebd., S. 37.

⁵ Ebd., S. 23.

⁶ Friedhelm Hengsbach, Die ändern im Blick. Christliche Gesellschaftsethik in den Zeiten der Globalisierung. Darmstadt 2001.

⁷ Walter Dirks, Das schmutzige Geschäft? Die Politik und die Verantwortung der Christen. Olten-Freiburg 1964, S. 144.

⁸ Ebd., S. 145.

⁹ Ebd., S. 147.

¹⁰ Ebd., S. 147.

¹¹ Das theologische Interview. Walter Dirks antwortet Werner Post. Düsseldorf 1970, S. 70.

¹² Ebd., S. 65.

¹³ Ebd., S. 66.

¹⁴ Walter Dirks, Das schmutzige Geschäft? (Vgl. Anm. 7), S. 83.

schen Manifestes»: «Ein Gespenst geht um in Europa.» In unseren Tagen scheint für viele der Marxismus selbst in das Reich der Schatten verbannt zu sein, allenfalls als Untoter noch in den Köpfen einiger Geisterseher herumszuspukeln. Der staatliche Zwangssozialismus im Osten ist zusammengebrochen, die demokratische Linke im Westen hat sich weitgehend von den großen Ideologie- und Utopiedebatten verabschiedet. Alles drängt zur Mitte hin, aber der Kapitalismus steht jetzt nackt und bloß vor uns. Seine Fehlritte lassen sich mit keiner Systemkonkurrenz mehr entschuldigen.

Es scheint mir wieder einmal an der Zeit zu sein, auf Walter Dirks zu hören. Worin erkennt er die Leistung von Karl Marx? Es sei die Überwindung des bürgerlich-idealistischen Denkens durch das «radikale Denken von der Existenz des ausgebeuteten Ausgesetzten aus».¹⁵ Am Beginn des marxischen Denkens stehe ein Lebenswagnis: die Entäußerung in der Gleichsetzung mit dem notleidenden Nächsten. Diese Bewegung weg vom Systemdenken des bürgerlichen Idealismus hin zur Not des konkreten Menschen – darin lag für Walter Dirks der Konvergenzpunkt von Christentum und Marxismus, genauer – von der Lehre Jesu und der Lehre des frühen Marx. Das, was wir später von der politischen Theologie und der Befreiungstheologie lernen – die Kritik am bürgerlichen Christentum, das Bemühen um eine nachidealistische Theologie und die Option für die Armen –, finden wir bereits bei Walter Dirks vorgedacht in seiner Polarisierung von bürgerlicher und proletarischer Existenz, die er bei Marx entdeckte: «Der Bürger ist der Mensch, der durch eigenen Besitz und eigene Leistung sein Leben in Freiheit selbst und selbstbewußt bestimmt.»¹⁶ Hier treffe sich Marx mit dem, was Paulus als «Welt», also als macht- und triebgesteuerte Wirklichkeit, bezeichne, die zur Sünde, zur Abkehr von Gott verleite. Der Bürger, so Walter Dirks, habe den großen Gestalten des Christentums zu allen Zeiten Unbehagen bereitet, denn: «Die bürgerliche Welt hat ihr allzu heidnisches Ja zur Welt gesprochen, hat sich auf eine sehr resolute Art in ihr selbst gemacht und gesichert, hat das christliche Nein in Opfer und Almosen verdinglicht und in den Ständen der Religiösen isoliert – daher die tiefe Schwächung der religiösen Wirklichkeit, die «Säkularisierung» der bürgerlichen Welt, die «Spiritualisierung» des Christentums, daher der Abfall.»¹⁷ Die proletarische Existenz sei dem christlichen Verständnis des Menschen in dieser Welt jedoch viel näher. Sie enthülle die geschöpfliche Natur des Menschen – begrenzt, ausgesetzt und ohne Bleibe auf der Erde – und lasse Hilfe und Heil entdecken in der solidarischen Gemeinschaft. «Könnte es nicht so sein, daß gerade die Existenz der Geschwächten die exemplarische Existenz ist?», fragte Walter Dirks, um zu antworten: «Sie ist es in einem handfesten wörtlichen Sinn zweifellos; man braucht nur die Augen aufzumachen, um das zu erkennen. Schon deshalb muß es fruchtbar sein, die Welt von ihrem Standort aus neu zu sehen. Aber sie ist es auch in einem tieferen Sinn, in einem geschichtlichen Sinn. Die Proletariat ist kein Betriebsunfall am Rand, kein bedauerliches Versehen, kein Versagen einer an sich intakten Ordnung am schwächsten Punkt... Der Proletarier ist nicht ein Ausnahmefall, sondern der Normalfall Mensch... der Proletarier bringt die Nachtseite des Lebens schärfer zum Ausdruck, darin ist er exemplarisch – und darin ist er christlich besonders verständlich. Er kann auf seiner «Stufe» leichter «De profundis» beten – wenn ihm das Gebet geschenkt wird.»¹⁸

Von «Rechts» ist Walter Dirks vorgeworfen worden, er unterschlage, daß von Karl Marx ein direkter Weg zum atheistischen und totalitären Bolschewismus führe; von «Links» mußte er sich die Kritik anhören, er bleibe beim frühen, sozusagen philosophischen Marx stehen und unterschlage die sozio-ökonomische Sicht und somit das Eigentliche von Karl Marx. Dirks hat bis Mitte der fünfziger Jahre in mehreren größeren Repliken seine Ad-

aption des marxischen Erbes für eine christliche Theologie und Sozialethik verteidigt. Dabei markierte er als Differenzen zu Marx dessen mangelnde Erkenntnis der sittlichen Entscheidung, die Ablehnung des persönlichen Gottes und die Unkenntnis von Sünde und Heil. Walter Dirks wollte jedoch am «materiellen» Denken von Marx festhalten und ihn nicht bürgerlich-idealistisch kritisieren: «Auch der Weg zu einer christlichen Korrektur des Marxismus führt am besten über Karl Marx.»¹⁹ Er blieb dabei, daß die Christen dreierlei in der Auseinandersetzung mit Marx lernen könnten: die Orientierung an der vorgefundenen Wirklichkeit, die Abkehr vom Dogmatismus und das Festhalten am Absolutismus der Verantwortung vor Gott. Daraus entwickelte Walter Dirks seine «linke» Position des Theologietreibens und seine Option für den Sozialismus. So führte er uns vor, wie sich das marxische Erbe in einer christlichen Existenz, die immer eine politische ist, entfalten läßt. In seinem Ansatz einer «Politik aus dem Glauben» kumulieren die einzelnen Stränge seines Denkens. Das soll hier zum Abschluß des ersten Teils meiner Ausführungen vorgestellt werden.

Politik aus dem Glauben

Auch heute noch lassen sich im Wesentlichen vier Modelle des Verhältnisses von Politik und Glauben unterscheiden:

Erstens: Die «katholische Politik»: Zum katholischen Glaubensbestand gehören – vermeintlich – gewisse politische Vorstellungen, z.B. zur Eigentumsordnung, zu Ehe und Familie, zur Staatsform. Garant dieser Politik ist die Autorität der Kirche, die Akteure handeln in kirchlichem Auftrag. Das Modell einer «katholischen Politik» hat Walter Dirks stets strikt abgelehnt, weil für ihn allein der gläubige Laie ein politisches Subjekt ist und nicht die Kirche.

Zweitens: Die «autonome Politik»: Glaube und Politik sind voneinander getrennt. Sie sind zwei verschiedene Akte der Person: der eine privat, der andere öffentlich. Viele christliche Politiker denken heute so. Für Walter Dirks wäre dieses Modell absurd, denn die christliche Existenz ist immer eine politische, eine Trennung zwischen Sonntags- und Alltagsexistenz gibt es nicht.

Drittens: Das Modell der katholischen Soziallehre: Glaube und Politik sind zwar autonome Bereiche, aber zwischen ihnen vermitteln die aus einem christlichen Menschenbild hergeleiteten ethischen Prinzipien der katholischen Soziallehre. Die substantielle Kritik Walter Dirks' an diesem auch heute noch weit verbreiteten Politikmodell und sein Entwurf der folgenden vierten Alternative werde ich unten entfalten.

Viertens: Das Modell einer «Politik aus dem Glauben»: Das Glaubensbekenntnis wird explizit mit einer gesellschaftsverändernden Praxis verbunden, in der sich Christen als Christen auch außerhalb des kirchlichen Rahmens engagieren. Dies ist der Ansatz von Walter Dirks. Er wird ebenfalls vertreten durch die politische, die feministische und die Befreiungstheologie sowie durch den Entwurf einer christlichen Gesellschaftsethik von Friedhelm Hengsbach und seinen Schülern.

«Was auch die Heiden tun? Bemerkungen zur Problematik einer christlichen Politik.» Unter dieser Überschrift für sein 1964 erschienenes Buch «Das schmutzige Geschäft?» verband Walter Dirks zwei frühere Artikel aus den «Frankfurter Heften». Im Gestus der Untertreibung formulierte er dort, die naturrechtliche Soziallehre müsse «ergänzt» werden durch die Erkenntnis des Geschichtlichen und durch eigentlich christliche Überlegungen. Tatsächlich jedoch transformierte er durch seine Reflexion die katholische Soziallehre in eine politische Theologie. «... die berühmte hyperthomistische «Eigengesetzlichkeit der Kultursachgebiete» der zwanziger Jahre enthält neben ihrem Wahrheitsgehalt doch auch die Einladung, sich der schwierigen christlichen Unterscheidung zu enthalten, indem man menschliche Wirklichkeiten als gegebene Sachwirklichkeiten ansah.»²⁰ Dieser Denk-

¹⁵ Ebd., S. 84.

¹⁶ Ebd., S. 103.

¹⁷ Ebd., S. 104.

¹⁸ Ebd., S. 113–114.

¹⁹ Ebd., S. 99.

²⁰ Ebd., S. 99.

typus, den Walter Dirks hier für die zwanziger Jahre diagnostizierte, beherrschte das katholische Reden über Politik und Gesellschaft auch in den sechziger und mehrheitlich noch in den achtziger Jahren, ja bis auf den heutigen Tag. Die Logik der Glaubenslehre und die Logik der Soziallehre wurden streng voneinander geschieden. Die sogenannte «Eigengesetzlichkeit der Kultursachgebiete» Staat, Wirtschaft, Politik und Sozialwesen verlangte nach einer strengen Abstinenz theologischer Reflexionen. Mit dieser Tradition brach Walter Dirks. Die klassische katholische Sozialethik sei statisch angelegt, sie entwickle kein Gespür für die geschichtliche Dimension des wirklichen politischen Handelns in Staat und Gesellschaft. Vier Dimensionen könnten von ihr nicht erkannt werden: *Erstens*: Sie verkenne, daß politisches Handeln immer mit der Übernahme von Risiken einhergehe. *Zweitens*: In ihrem idealistischen Ansatz gelänge es ihr nicht anzuerkennen, daß zum Wesen der Politik auch der Kampf um den richtigen Weg gehöre. *Drittens*: Damit einher gehe die Vernachlässigung der Dimension der Macht, die politisches Handeln nicht einfach zur Deduktion einer individuell aus Prinzipien richtig abgeleiteten Überzeugung mache, sondern zum Interessenausgleich konkurrierender Zielvorstellungen. *Viertens*: Stünde eine soziale Prinzipienlehre in der Gefahr, das Rüstzeug für eine ideologisch verengte Wahrnehmung der Wirklichkeit zu liefern.

Politik in einer offenen Gesellschaft

Risiko, Kampf, Macht und Ideologie – mit diesen vier Begriffen versuchte Walter Dirks die Wirklichkeit des politischen Alltagsgeschäfts einzuholen. Damit stellte er den Ansatz der katholischen Soziallehre vom Kopf auf die Füße. Weg von einem idealistischen Verständnis von Politik, hin zum Konzept von Politik als originärer Artikulations- und Bewegungsform einer offenen Gesellschaft.

In einem zweiten Schritt entwarf er dann ein spezifisch christliches Interesse an Politik. Auch das Profan-Politische besitze eine heilsgeschichtliche Dimension, weil sich das Reich Gottes nicht abgesondert von der Welt begreifen lasse. Eine wirklich christliche Sozialethik basiere nicht auf einem statischen Naturrecht, sondern orientiere sich an den Maßstäben Christi, an der Ordnung des Reiches Gottes. Im «Geiste Christi» urteile und handle, wer sich von drei Prinzipien leiten lasse: *Erstens* und vor allem verlange es, eine Vorliebe für die Schwachen zu entwickeln, für den Geringsten der Brüder zu handeln. Eine Politik aus dem Glauben verfolge also ein einseitiges Interesse. *Zweitens* mache die Reich-Gottes-Orientierung Politik dringlicher: «Nicht-Politik ist nicht nur Banausentum und Philisterei, sondern Defaitis-

mus und Verrat, Glaubens- und Liebesverrat.»²¹ Damit zielte Walter Dirks auf eine Änderung der persönlichen Haltung der Christen. Zum Christsein gehöre politisches Bewußtsein, gehöre der Wille, sich politisch einzumischen. Drittens sei der christliche Blick kein partikularer, vielmehr richte er sich auf das Allgemeinwohl. Die politische Rangordnung müsse sich ändern. An erster Stelle stehe nicht, was der eigenen Nation, der eigenen Fraktion oder der eigenen Kirche nutze, sondern was sich an der Mehrung des Wohlergehens, des Friedens und der Gerechtigkeit für alle orientiere. «Christlich» sei eine Politik, die als «brüderlicher Notdienst»²² agiere. Ihr Ziel sei die Verwirklichung der «sozialen Demokratie», die sich in solidarischen und genossenschaftlichen Ordnungen realisiere. «Heidnisch» sei jene Politik, die irgendein Teilinteresse absolut setze, der eigenen Lust an der Macht folge und autoritär oder paternalistisch auftrete.

Aus «christlicher Verantwortung» plädierte Walter Dirks deshalb für den Sozialismus als Perspektive eines Bündnisses von Arbeitern und Christen. Im Sozialismus sah er «einen Wirtschafts-, Gesellschafts- und Staatszustand, in dem die Produktionsmittel im Maße ihrer gesellschaftlichen Relevanz und ihres Machtpotentials auf den Staat, auf genossenschaftliche Vereinigungen, auf Privatpersonen und auf Verbindungen und Vermittlungen zwischen diesen Eigentumsinhabern verteilt sind, in der ferner möglicherweise Räte-Strukturen die repräsentative Demokratie auflockern, ohne die Kompetenz – Kompetenz einer wie auch immer entstandenen Volksvertretung anzutasten.»²³ So formulierte Walter Dirks noch 1972 und nicht etwa ausschließlich in einer kurzen Epoche vor der Währungsreform, wie ihm gelegentlich vorgehalten wurde. Knapp zehn Jahre später faßte er seine politisch-theologische Option noch einmal zusammen: «Der Christ geht in der Geschichte dem Heil entgegen: durch Nachfolge, durch Nächstenliebe. Insofern kann das weltlich Ding «Sozialismus» durchaus etwas mit der Verheißung zu tun haben, daß «Gott jede Träne abwischen wird von eurem Antlitz». Das Reich Gottes; das Jesus verkündet, fängt ja in unserer Welt und Geschichte an. Wie das weltlich Ding «Ehe» vermag das politische Engagement auf diese Weise sakramentalen Rang zu gewinnen: einen Anteil am Geheimnis des Bundes.»²⁴ (*Zweiter Teil folgt*)

Benno Haunhorst, Holle

²¹ Ebd., S. 29.

²² Ebd., S. 33.

²³ Walter Dirks, Religiöser Sozialismus – katholisch?, in: Internationale Dialogzeitschrift 5 (1972), S. 48–53, hier 51.

²⁴ Walter Dirks, Politik aus dem Glauben, Aufsätze zu Theologie und Kirche. Gesammelte Schriften, hrsg. von Fritz Boll, Ulrich Bröckling und Karl Prümm. Band 6, Zürich 1989, S. 345.

Das Bildungskonzept der PISA-Studie

Herausforderung für die Religionspädagogik?

Soeben wurde der erste Jahrestag jenes Ereignisses begangen, das bildungstheoretisch, schul- wie bildungspolitisch kaum für größeren Aufruhr hätte sorgen können: die Veröffentlichung der PISA-Studie.¹ Hoffnungen auf das Aufbrechen von jahrzehntealten Verkrustungen wurden dadurch ebenso wach wie kaum verhohlene Ängste vor der Veränderung liebgewordener Mentalitäten, Strukturen und Besitzstände. Allenthalben zeigten geradezu reflexartig die Reaktionen der einzelnen Verbände, der Politik, aber auch der Wissenschaft, daß man sich eher jeweils in der eigenen Position bestätigt als zu deren grundlegender Revidierung veranlaßt fühlt. Aktionismus ersetzte Reflexionen, obwohl doch die Verfasser der PISA-Studie stets die Unmöglichkeit be-

hauptet hatten, die Ergebnisse unvermittelt in praktische Reformmaßnahmen umzumünzen.²

Inzwischen scheint wieder etwas mehr Ruhe eingekehrt zu sein. Sicher ist auf jeden Fall, daß die Schule sich nachhaltig ändern wird. In Deutschland sind bundeseinheitliche Bildungsstandards für die Schulen beschlossene Sache. Was in all dem jedoch aussteht, ist eine gründliche Wahrnehmung sowie eine schonungslose, kritische und nicht zuletzt auch selbstkritische Auseinandersetzung mit der PISA-Studie.

² Vgl. J. Baumert, Basiskompetenzen (Anm. 1), S. 33. Gerade die Unterschiedlichkeit der Ergebnisse in Ländern mit vergleichbaren Schulsystemen deutet auf die Komplexität der Bedingungsgefüge hin. Beachte dazu etwa hinsichtlich der Lesekompetenz die divergierenden Ergebnisse Österreichs und Deutschlands, obschon beide ein dreigliedriges Schulsystem haben, in: a.a.O., S. 102. Vgl. auch D. Benner, Die Struktur der Allgemeinbildung im Kerncurriculum moderner Bildungssysteme. Ein Vorschlag zur bildungstheoretischen Rahmung von PISA, in: ZS für Pädagogik 1 (2002), S. 68–90; hier: 88.

¹ J. Baumert u.a., Hrsg., PISA 2000: Basiskompetenzen von Schülerinnen und Schülern im internationalen Vergleich. Opladen 2001; J. Baumert u.a., Hrsg., PISA 2000 – Die Länder der Bundesrepublik Deutschland. Opladen 2002.

Herausforderung: Literacy-Konzept

Freilich geben die bisherigen religionspädagogischen Stellungnahmen kaum Anlaß dazu, diese etwas deprimierende Diagnose für die Religionspädagogik revidieren zu können. Dabei liegt, so die im Folgenden zu erläuternde These, die Herausforderung der PISA-Studie weniger darin, daß durch sie sogenannte weiche Fächer wie Musik, Kunst oder eben Religion noch stärker im Fächerkanon marginalisiert zu werden drohen im Vergleich zu jenen harten Fächern wie Mathematik oder den Naturwissenschaften, die im Zuge einer Ökonomisierung der Bildung zunehmend als wirtschaftlicher Faktor betont werden.³ Stellungnahmen aus der Wirtschaft zur PISA-Studie deuten in diese Richtung. Doch wiederholen diese letztendlich kaum mehr als deren alte Reserve gegenüber dem Status des Religionsunterrichts in der Schule überhaupt. Und die ersten Äußerungen der Religionspädagogik blieben bei aller Zurückweisung einer solchen Position doch in diesem Horizont, indem sie überwiegend defensiv-apolgetisch die Leistungsfähigkeit des Religionsunterrichts für Lesekompetenz und Sozialkompetenz hervorheben. So droht die Religionspädagogik durch diese funktionalistische Begründung des schulischen Religionsunterrichts letztlich in die Falle derer zu tappen, die ihn allenfalls nur in seiner Instrumentalisierbarkeit für gesellschaftliche Ziele legitimieren wollen.⁴ Die eigentliche Herausforderung der PISA-Studie indessen liegt vielmehr auf einer radikaleren Ebene als auf der Ebene der empirischen Ergebnisse. Sie liegt in deren bildungstheoretischem Ansatz, dem Literacy-Konzept. Denn bei näherem Zusehen läßt sich die in religionspädagogischen Rezeptionen vertretene These nicht halten, der PISA-Studie liege ein subjektloses, überwiegend auf Wissensanhäufung ausgerichtetes Bildungsmodell zugrunde.⁵ Vielmehr birgt dieses Literacy-Konzept ein Verständnis von Bildung, das in vielen pädagogischen, aber wohl auch religionspädagogischen Konzepten in seinen weiterführenden Momenten noch längst nicht eingeholt ist. Dort jedoch, wo die Religionspädagogik auf den Bildungsbegriff der PISA-Studie zu sprechen kommt, fehlt indessen eine genauere Analyse dieses Grundbildungskonzepts.⁶ Dadurch aber scheint die Chance verfallen, die Provokation dieses Konzeptes überhaupt angemessen wahrzunehmen. Denn es könnte ja sein, daß trotz aller mit diesem Bildungsbegriff verbundenen Impulse in ihm Aspekte ausgespart werden, die gerade für die Genese von Bildung und Mündigkeit der Schülerinnen und Schüler unverzichtbar sind und dies genau die Stelle wäre, an der die Religionspädagogik sich mit ihrem Proprium einzuschalten hätte, und zwar durchaus offensiv. Ohne hier auch nur annäherungsweise auf Ergebnisse und Rezeptionen der Studie eingehen zu können, bietet es sich daher an, zunächst das Literacy-Konzept und dessen Bildungsbegriff auf dessen Tragweite und Aporien zu untersuchen, um dann den religionspädagogischen Bildungsbegriff damit zu konfrontieren. Weil er seinen Ansatz im engsten Dialog von Religionspädagogik

³ Gegen die Thesen bei: W. Albrecht, Was gibt PISA religionspädagogisch zu denken?, in: *KatBl* 4 (2002), S. 278–282; hier: 280f.; K. Gäfgen-Track, PISA und der Religionsunterricht – oder neue Chancen für einen protestantischen Bildungsbegriff, in: *Loccumer Pelikan* 3 (2002), S. 121–125; H. Grundmann, Die Ergebnisse der PISA-Studie als Herausforderung für den Religionsunterricht?, in: *Loccumer Pelikan* 3 (2002) S. 115–120. Ferner die Erklärung: Den ganzen Menschen im Blick! Erklärung der AEED und DKV zur nationalen Ergänzungsstudie von PISA vom 4.7.2002, in: *KatBl* 5 (2002) S. 365.

⁴ Vgl. besonders zum Beitrag des RU zur Lesekompetenz W. Albrecht, PISA (Anm. 3), S. 279ff.; H. Grundmann, PISA (Anm. 3), S. 119f. Ähnlich kritisch bleibt C.P. Sajak, In Zeiten von PISA. Zur Situation des Religionsunterrichts in der aktuellen Bildungsdebatte, in: *rhs* 6 (2002) S. 391–397; hier: 394f.

⁵ Vgl. etwa K. Gäfgen-Track, PISA (Anm. 3), S. 121ff. oder in der Grundtendenz auch W. Albrecht, PISA (Anm. 3), S. 279ff.

⁶ Vgl. neben W. Albrecht, PISA (Anm. 3), S. 281, C.P. Sajak, PISA (Anm. 4), S. 393ff.; K. Gäfgen-Track, PISA (Anm. 3), S. 123ff.; vgl. aus religionspädagogischer Sicht zu PISA ferner St. Chmielus, Und immer wieder: PISA, in: *Kirche und Schule* 122 (2002) S. 9–10; Roth, Elisabeth, Schülernähe und Kulturferne? Zwischen P.I.S.A. und Erfurt, in: *Religion heute* 50 (2002), S. 76–83.

und Erziehungswissenschaft entwickelt, soll dabei der Ansatz von *Helmut Peukert* zugrunde gelegt werden.

Das Grundbildungskonzept von PISA

Der in der PISA-Studie vorausgesetzte Bildungsbegriff läßt sich nur vor dem Hintergrund der zentralen Zielstellung der Studie angemessen beurteilen. Initiiert und durchgeführt von der Organisation für wirtschaftliche Zusammenarbeit und Entwicklung (OECD), dient die Studie dazu, den OECD-Mitgliedsstaaten zur Verbesserung der nationalen Bildungssysteme in politisch-administrativen Entscheidungsprozessen die erforderlichen Daten über Ressourcen, individuelle Nutzung sowie Funktions- und Leistungsfähigkeit ihrer Bildungssysteme auf allen Ebenen von der Einzelschule bis zur Lehrerbildung zur Verfügung zu stellen. Im Mittelpunkt stehen dabei sogenannte Basiskompetenzen, die «in modernen Gesellschaften für eine befriedigende Lebensführung in persönlicher und wirtschaftlicher Hinsicht sowie für eine aktive Teilnahme am gesellschaftlichen Leben notwendig sind».⁷ Mit dieser prinzipiellen Kontextualisierung des Bildungsbegriffs im Horizont des sich beschleunigenden Wandels von der Industrie- zur Wissens-, Kommunikations- und global vernetzten Internetgesellschaft und den damit verbundenen drastisch gestiegenen Qualifikationsanforderungen wird zugleich dessen funktionalistischer, pragmatischer Zuschnitt deutlich. Die PISA «zu Grunde liegende Philosophie richtet sich also auf die Funktionalität der bis zum Ende der Pflichtschulzeit erworbenen Kompetenzen für die Lebensbewältigung im jungen Erwachsenenalter und deren Anschlussfähigkeit für ein kontinuierliches Weiterlernen in der Lebensspanne».⁸ Anhand von Basisindikatoren, die diesen Basiskompetenzen zugeordnet sind, sowie Kontext- und Trendindikatoren sollen die Bereiche Lesekompetenz (Reading Literacy), mathematische Grundbildung (Mathematical Literacy), naturwissenschaftliche Grundbildung (Scientific Literacy) und fächerübergreifende Kompetenzen (Cross-Curricular Competencies) untersucht werden. Dabei liegt das Hauptaugenmerk nicht in der Anhäufung von Fachwissen, sondern «auf der Beherrschung von Prozessen, dem Verständnis von Konzepten sowie auf der Fähigkeit, innerhalb eines Bereichs mit unterschiedlichen Situationen umzugehen». Der Prüfstein für Bildung ist also kein binnencurriculares, fachsystematisch kohärentes Kategoriengefüge, sondern «die Anwendung – oder vorsichtiger: die Anschlussfähigkeit – erworbener Kompetenzen in authentischen Lebenssituationen».⁹

Ein solches Design von Bildung verdankt sich nun eben jener vorwiegend im angelsächsischen Raum entwickelten Literacy-Konzeption, die vielleicht am ehesten als Grundbildungskonzept zu interpretieren ist.¹⁰ Neben der Konzentration auf die erwähnten Basiskompetenzen als «basale Kulturwerkzeuge», die für die Autoren der PISA-Studie die «zentrale Schlüsselqualifikation» angesichts der skizzierten Ansprüche einer globalisierten Kommunikationsgesellschaft darstellen, gehört zu diesem Allgemein- bzw. Grundbildungskonzept immer auch «normativ die Weltorientierung vermittelnde Begegnung mit zentralen Gegenständen unserer Kultur», die stellvertretend «für unterschiedliche, nicht wechselseitig austauschbare Formen der Weltaneignung und Rationalität» stehen.¹¹ Bildung wird folglich nicht vorwiegend als materiale Bildung verstanden, für die Fächer und Themen im Vordergrund stehen, sondern umgekehrt: Fächer und Themen sind gerade im Hinblick auf die invariablen kulturellen Basiskompetenzen variabel. Entsprechend dieser «kanonischen Prinzipien» moderner Allgemeinbildung werden sowohl der Begriff

⁷ J. Baumert, Basiskompetenzen (Anm. 1), S. 16; zur Zielstellung vgl. a.a.O., S. 16ff.

⁸ A.a.O., S. 16. An anderer Stelle gestehen die Autoren der Studie ein didaktisches und bildungstheoretisches Konzept zu, «das normativ ist» (a.a.O., S. 19).

⁹ A.a.O., S. 17.

¹⁰ D. Barton, *Literacy. An Introduction to the Ecology of Written Language*. Oxford 1994.

¹¹ J. Baumert, Basiskompetenzen (Anm. 1), S. 20.

des Wissens als auch der Rationalitätsbegriff weiter gefaßt. Es geht diesem Grundbildungskonzept «um die Orientierungswissen vermittelnde Begegnung mit kognitiver, moralisch-evaluativer, ästhetisch-expressiver und religiös-konstitutiver Rationalität».¹² Statt eines rein zweckrationalen «Verfügungswissens» visiert dieses Konzept ein reflexives, mündiges Orientierungswissen und Handlungswissen an, das auf dem Zusammenspiel kognitiver, emotionaler, wertorientierender und motivationaler Elemente beruht.¹³

Wie auch der Erziehungswissenschaftler *R. Messner* betont, liegt hierin der wohl größte Ertrag der PISA-Studie¹⁴, der jedoch in der aufgeregten Diskussion über die angebliche Favorisierung sogenannter harter Fächer und eines ungebrochenen zweckrationalen Zuschnitts von Bildung zumeist übersehen wird. PISA hebt zwar deutlich die Relevanz von Wissen hervor und markiert überdies die Wichtigkeit einer Evaluation von Schulleistungen. PISA überwindet aber die Reduktion auf reines Faktenwissen durch die dynamische Einordnung des Wissens in ein individuelles reflexives Selbstkonzept des Subjekts. Anwendungsorientierung und Lebensbezug von Wissen, Verstehen, selbstreguliertes Lernen und Problemlösungskompetenzen sind ebenso integrale Bestandteile von Bildung wie soziale Kompetenzen der Kooperations- und Kommunikationsfähigkeit.¹⁵ Wenn neuere Bildungskonzepte den Rang von Schlüsselqualifikationen hervorheben¹⁶, wenn neuere Richtlinien Problemorientierung, Subjektorientierung und Handlungsorientierung zu den entscheidenden Leitlinien von Unterricht erheben¹⁷, dann findet dies auch in dem Grundbildungskonzept von PISA seinen Niederschlag. Nur werden sie nochmals rückgebunden an empirische Ergebnisse. Der Sprengstoff, der hierin für die alltägliche Unterrichtspraxis liegt, die doch zumeist immer noch von Frontalunterricht geprägt wird, ist unübersehbar. Und auch die Religionspädagogik dürfte sich in Anbetracht solcher subjektloser Konzeptionen zutiefst herausgefordert sehen, die eine Wiederkehr der Materialkerymatik oder gar wie *Thomas Ruster* ein heteronomes Bildungskonzept postulieren.¹⁸

Doch wird das Grundbildungskonzept einem umfassenden Bildungspostulat gerecht? Es war nicht zuletzt auch die Religionspädagogik, die hier eine Schwachstelle ausgemacht haben wollte.¹⁹ Um diesen Verdacht besser beurteilen zu können, gilt es, sich des religionspädagogischen Bildungsbegriffs genauer zu vergewissern.

Religiöse Bildung im Horizont transformativ-kreativen Lernens

Für Helmut Peukert teilt der religionspädagogische Bildungsbegriff den emphatischen Gehalt des klassischen Begriffs von Bildung als «Menschwerdung des Menschen im Horizont der einen

¹² A.a.O., S. 21.

¹³ A.a.O., S. 30.

¹⁴ Vgl. R. Messner, Das Bildungskonzept von PISA als Teil einer globalen gesellschaftlichen Neuorientierung, in: *Die Deutsche Schule* 3 (2002) S. 290–294; hier: 293.

¹⁵ Vgl. J. Baumert, Basiskompetenzen (Anm. 1), S. 271–321.

¹⁶ Vgl. W. Tzscheetzsch, Der Religionsunterricht in der «neuen» Schule – Überlegungen zu «Kompetenzen» und «Schlüsselqualifikationen», in: *Kirche und Schule* 110 (1999) S. 1–12.

¹⁷ Vgl. etwa Richtlinien und Lehrpläne für die Sekundarstufe II – Gymnasium/Gesamtschule in Nordrhein-Westfalen, Katholische Religionslehre, hrsg. v. Ministerium für Schule und Weiterbildung, Wissenschaft und Forschung des Landes NRW, Frechen 1999, S. 9ff. Zu diesen Prinzipien B. Grümme, Die LER-Erfahrungen und die Religionsdidaktik der Zukunft, in: *rhs* 4 (2002) S. 243–250; hier: 246ff.

¹⁸ Vgl. J. Werbick, Zurück zu den Inhalten? Die Forderung nach einer «materialkerymatischen Wende» in der Religionspädagogik – ihre Berechtigung und ihre Zwiespältigkeit, in: *RpB* 25 (1990) S. 43–67; Th. Ruster, Die Welt verstehen «gemäß den Schriften». Religionsunterricht als Einführung in das biblische Wirklichkeitsverständnis, in: *rhs* 3 (2000) S. 189–203; dazu B. Grümme, Religionsförmigkeit als heimliche Pointe der Korrelationsdidaktik? Zum Begriff der Erfahrung in einer Zeit gottvergessener Religionsförmigkeit, in: *ThG* 1 (2002) S. 13–29.

¹⁹ Vgl. W. Albrecht, PISA (Anm. 3), S. 281; R. Englert, Religiöses Lernen und sein Beitrag zu einer umfassenden Bildung, in: *Kontexte. Bildung und Kirche* 2 (2002) S. 3–9; hier: 3f.



RomeroHaus Luzern
Veranstaltungen Kurse Fortschuang

Paulus-Akademie

Rupert Neudeck persönlich erleben

Seit Jahren berichtet Rupert Neudeck, Publizist und Gründer des Notärzte-Komitees «Cap Anamur», Deutschland, in der «Orientierung» von seinen Einsätzen in den verschiedensten Krisengebieten auf der ganzen Welt.

Nun besteht die Möglichkeit, ihm persönlich zu begegnen und zu erfahren, was ihn angesichts der Nöte dieser Welt immer wieder zum Weitermachen anspricht.

Mittwoch, 11. Juni, 19.30 Uhr

RomeroHaus Luzern, Kreuzbuchstraße 44,
6006 Luzern (Tel. 041 375 72 72)

Donnerstag, 12. Juni, 20 Uhr

Paulus-Akademie, Carl Spitteler-Straße 38,
8053 Zürich (Tel. 01 381 34 00)

Menschheit», wie er als Säkularisierung heilsgeschichtlicher Bildungsideale in der Tradition *Rousseaus*, *Kants*, *Herders*, *Schillers*, *Humboldts* entwickelt wurde.²⁰ Bildung, insofern vollzogen in Kategorien subjekthafter, kommunikativ-intersubjektiver Freiheit im Horizont einer universalen Kommunikationsgemeinschaft, ist ausgerichtet auf die Herausbildung einer freien, autonomen, intersubjektiv reflektierten Identität des Subjekts auf Zukunft hin unter den Bedingungen gesellschaftlicher wie natürlicher Abhängigkeiten einerseits und elementaren geschichtlichen und gesellschaftlich-kulturellen Gefährdungen andererseits. Bildung zielt demnach «auf die Genese von Subjekten; sie will Leben ermöglichen und weiß sich verantwortlich für dessen Vorbedingungen».²¹ Wegen der krisenhaft gesteigerten Radikalität der Bedrohungen in Bereichen etwa der Gentechnologie, der Ökonomie und der Politik, die inzwischen sogar das Überleben der Menschheit insgesamt in Frage stellen²², gehört für Peukert zu einem solchen Bildungsbegriff konstitutiv das Moment der Kritik. Es geht um die Anbahnung transformativer, verändernder Entwicklungsprozesse im Rahmen einer universalen Solidarität und einer «Ethik intersubjektiver Kreativität», die im Widerspruch zu einer instrumentellen Vernunft eine kommunikative Welt aufbauen hilft.²³

Gleichwohl bleibt ein solcher pädagogischer Bildungsbegriff in sich widersprüchlich, kann er doch in Anbetracht der eigenen Endlichkeit und Verletzlichkeit, in Anbetracht der Toten, der Geschlagenen und der geschichtlichen Opfer nicht eigentlich für das aufkommen, was er in der Zielbestimmung universalen Solidarität eigentlich anvisiert. Es muß in der Bestimmung pädagogi-

²⁰ H. Peukert, Über die Zukunft von Bildung, in: *Frankfurter Hefte* 6 (1994) S. 129–137; hier: 131; vgl. L. Pongratz, Art.: Bildung, in: *LexRp* I, 192–198; G. Bitter, Art.: Bildung V. Pädagogisch, in: *LThK* 2, Sp. 455–456.

²¹ H. Peukert, Die Frage nach der Allgemeinbildung als Frage nach dem Verhältnis von Bildung und Vernunft, in: J.-E. Pleines, Hrsg., *Das Problem des Allgemeinen in der Bildungstheorie*. Würzburg 1987, S. 69–88; hier: 80. Vgl. ders., Zur Neubestimmung des Bildungsbegriffs, in: M. Meyer, A. Reinartz, Hrsg., *Bildungsdidaktik*. Opladen 1998, S. 15–27.

²² Vgl. H. Peukert, Praxis universalen Solidarität. Grenzprobleme im Verhältnis von Erziehungswissenschaft und Theologie, in: E. Schillebeeckx, Hrsg., *Mystik und Politik. Theologie im Ringen um Geschichte und Gesellschaft*. Mainz 1988, S. 172–185; hier: 178–180; ders., Art.: Pädagogik, in: *LThK* 3, Sp. 1257–1264.

²³ H. Peukert, *Zukunft* (Anm. 20), S. 134.

scher Praxis stets auf mehr gesetzt werden als in der eigenen Verfügung steht, auf eine absolute, die Opfer im Tode rettende Freiheit. Durchaus im kritischen Bewußtsein der Instrumentalisierbarkeit von Religion, stellt Peukert religiöse Bildung als elementaren Beitrag zur Subjektwerdung des Menschen heraus, indem er den Bildungsbegriff in den Horizont einer eschatologischen Hoffnung rückt. Die Fragen nach den Toten und den ausgeschlossenen Anderen sich nicht ausreden zu lassen, sie stets offen zu halten, wird damit zum Grundelement von Bildung überhaupt. Peukert erreicht somit die religiöse Dimension der Bildung aus einer grenzbegrifflichen Reflexion pädagogischen Handelns, genauer: aus einer Analyse der inneren Spannungen eines kritisch-transformativen Begriffs von Bildung.²⁴ Erst durch seine religiöse Dimensionierung gewinnt der Bildungsbegriff sein eigentliches «Potential von Widerstand» gegenüber einer rein formalen, objektivierenden Wissenschaftsperspektive und gegenüber allen Versuchen²⁵, Bildung «auf Qualifizierung für den Wirtschaftsprozess zu reduzieren».²⁶

Seine inhaltliche Kontur freilich erhält ein solcher Bildungsbegriff durch den Rückgriff auf eine bestimmte, hier eben jüdisch-christliche Überlieferung, die als «positive Antitradition» die praktisch zu bewahrheitende Verheißung eines «Lebens in Fülle» (Joh 10,10) einbringt.²⁷

Bildung und Glaube stehen damit für einen religionspädagogischen Bildungsbegriff in einer Beziehung der Wechselseitigkeit: Bildung läuft ohne eine das Bildungsstreben sinnvoll kontextualisierende Vision wahren Lebens «letztlich ins Leere», wie umgekehrt der Glaube eines Menschen verkümmert, wenn er nicht dadurch in die personale Identität integriert wird, daß «man ihn seinerseits bildet».²⁸ Religiöse Bildung liegt dann aber auch darin, in der kritischen Durchbrechung instrumenteller Vernunft an der Unverfügbarkeit und Geschenktheit der Glaubensentscheidung festzuhalten und auf diese Weise die pädagogische Relevanz von Prozessen der Gratuität, der Zwecklosigkeit, der Nichtfunktionalität auszuweisen.

PISA und die Religionspädagogik

Ein solcher religionspädagogischer Bildungsbegriff wird die Subjektorientierung des Grundbildungskonzepts würdigen. Er wird aber grundlegende Anfragen vor allem an der pragmatisch-funktionalistischen Färbung des Grundbildungskonzepts anmelden und ihm eine erhebliche Eindimensionalität vorwerfen. In dieser Kritik trifft er sich freilich mit Positionen der Erziehungswissenschaften. So macht unbeschadet seines zustimmenden Votums etwa auch R. Messner einen solchen Reduktionismusverdacht geltend, wenn er den Autoren unterstellt, «*sinnliche, handelnd-emotionale, ästhetische und kritisch-reflexive Momente*» von Bildung nicht hinreichend zu würdigen.²⁹ Zwar ist den Autoren der PISA-Studie durchaus zu konzedieren, daß die Studie wegen ihrer Konzentration auf die Basiskompetenzen keineswegs beabsichtigt, einen umfassenden Bildungsbegriff oder auch nur Umrisse eines internationalen Kerncurriculums zu skizzieren.³⁰ Dagegen jedoch wäre nicht nur einzuwenden, daß ein begründeter Bildungsbegriff eigentlich auch schon Grundlage der Konzeptionierung der Basiskompetenzen hätte sein müssen.³¹ D. Benner hat dementsprechend aus der Perspektive einer erziehungswissenschaftlichen Grundlagenforschung den Autoren der PISA-Studie sogar die «Ausklammerung wichtiger hermeneuti-

scher Kompetenzen» und aufgrund dessen das Desiderat einer ausgewiesenen Bildungstheorie vorgeworfen.³² Es wäre vor allem dem in der PISA-Studie vorgenommenen funktionalistisch-pragmatischen Zuschnitt von Bildung entgegenzuhalten, daß bereits in dem oben erwähnten klassischen Bildungsbegriff Elemente der Individualität, der Kritik, der Autonomie gegeben waren. In ihm wird versucht, die «tieferreichende Entzweigung bürgerlicher Existenz» in einer modernen Gesellschaft zu überwinden durch den Anlauf zu einer neuen Integrität des Subjekts, einer Versöhnung mit der Natur sowie einer Überwindung gesellschaftlicher Widersprüche.³³ Dieses kritische, Subjekte wie gesellschaftliche Strukturen und politisch-wirtschaftliche Prozesse anfragende und verändernde Moment jedoch fällt im Grundbildungskonzept aus. So läßt sich der Verdacht kaum ausräumen, daß trotz aller gegenteiligen Bekundungen in diesem Konzept Tendenzen greifbar sind, Bildung letztlich doch für eine konkurrierende Wissensgesellschaft im Weltmaßstab zu funktionalisieren.³⁴ Die hier als Zielpunkt anvisierten Schlüsselqualifikationen stehen durchaus im Dienste der Subjektwerdung. Sie setzen aber auf ein Subjekt, das in seiner Problemlösungskompetenz, in seiner Teamfähigkeit, Mobilität, Flexibilität, kurzum: in seiner Fach- und Sozialkompetenz, sich höchst vielfältig als Leistungsträger in globalen Vernetzungsprozessen einbringen kann.

Kreative Unterbrechung zweckrationaler Leistungsfixierung

In dieser Zurückdrängung wesentlicher Aspekte von Bildung liegt damit nun genau die eigentliche bildungstheoretische Herausforderung der PISA-Studie für die Religionspädagogik und daher genau der Ort, an dem sie sich mit ihrem Bildungsbegriff im Interesse der Mündigkeit der Schülerinnen und Schüler einschalten müßte. Dabei wäre dieser religionspädagogische Bildungsbegriff im Anschluß an Rudolf Engler in dreifacher Hinsicht näher zu profilieren. Gehört zum klassischen Bildungsbegriff, aber eben durchaus auch zum Grundbildungskonzept, das Moment der personalen Integration, so liegt der Beitrag der religiösen Erziehung zum Bildungsbegriff in der Reflexion über die letzten Gründe dessen, worauf Menschen ihr Leben aufbauen, worauf sie vertrauen können, von woher sie sich möglicherweise beschenken lassen können.³⁵ Zudem prägt den Bildungsbegriff das Merkmal der «Non-Funktionalität»³⁶, für das der größte Bildungseffekt demnach gerade dort liegt, wo jenseits strenger Zweckorientierung sich Erfahrungen, unverhoffte Begegnungen absichtslos einstellen. Etwas überspitzt gesagt ist dann religiöses Lernen gerade deshalb so bildungsbedeutsam, weil sich in den Kategorien einer zweckrational-instrumentellen Vernunft «so wenig genau sagen läßt, wozu es eigentlich gut ist».³⁷ Momente des Selbstzwecks, des ästhetischen Genusses, der Erfahrung von Stille, von Gratuität, der kreativen Unterbrechung einer zweckrationalen Leistungsfixierung: In diesen Momenten wird eine Dimension der Bildung eingebracht, die aufmerksam machen möchte für das Geheimnis der Wirklichkeit überhaupt. In ihr werden gegenwärtige gesellschaftlich-kulturel-

²⁴ D. Benner, Struktur (Anm. 2), S. 87; vgl. a.a.O., S. 81.

²⁵ H. Peukert, Zukunft (Anm. 20), S. 130.

²⁶ Vgl. R. Messner, Bildungskonzept (Anm. 4), S. 293f. Auch R. Engler spricht im Hinblick auf PISA von einer ökonomistisch gefärbten «Instrumentalisierungstendenz» von Bildung: R. Engler, Religiöses Lernen und sein Beitrag zu einer umfassenden Bildung, in: Kontexte. Bildung und Kirche 2 (2002), S. 3–9; hier: S. 4. Wie eine Genese des Begriffs «Schlüsselqualifikationen» zeigt, liegt dessen Ursprungsort eigentlich im Kontext der Ökonomie. Er sollte die Anforderungen an zukünftige Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter in einer globalisierten Ökonomie buchstabieren helfen: vgl. W. Tzscheetzsch, Religionsunterricht (Anm. 16), 4f.

²⁷ Vgl. R. Engler, Lernen (Anm. 34) S. 5–7. Vgl. auch: Stellungnahme des DKV zum Forum Bildung, in: KatBl 6 (2001), S. 459–462.

²⁸ R. Engler, Lernen (Anm. 34), S. 6. Deshalb lautet Englers Fazit: «Von daher besteht unsere eigentliche Bildungskatastrophe nicht in den schlechten Testergebnissen unserer Schüler, sondern im geringen gesellschaftlichen Stellenwert solchen non-funktionalen Lernens»: ebd.

²⁹ A.a.O., S. 7.

²⁴ Vgl. a.a.O., S. 137; H. Peukert, Wissenschaftstheorie – Handlungstheorie – Fundamentale Theologie. Analysen zu Ansatz und Status theologischer Theoriebildung. Düsseldorf 1978, S. 308ff.

²⁵ H. Peukert, Zukunft (Anm. 20), S. 135.

²⁶ H. Peukert, Pädagogik (Anm. 22), Sp. 1263.

²⁷ H. Peukert, Tradition und Transformation. Zu einer pädagogischen Theorie der Überlieferung, in: RpB 19 (1987) S. 16–34; hier: 31.

²⁸ R. Engler, Art. Bildung. IV. Religionspädagogisch; LThK³ 2, 454–455; hier: Sp. 454.

²⁹ R. Messner, Bildungskonzept (Anm. 14), S. 293ff.

³⁰ Vgl. J. Baumert, Basiskompetenzen (Anm. 1), S. 21.

³¹ Vgl. R. Messner, Bildungskonzept (Anm. 14), S. 294.

die Plausibilitäten unterbrochen. Infolgedessen wäre dann jedoch dem Grundbildungskonzept entgegenzuhalten, daß der Selbstwertungsprozeß «keinem strategischen Kalkül» unterworfen werden darf.³⁸ Das dritte Merkmal speist sich aus diesem Transzendenzbezug. Auch der klassische Bildungsbegriff weckt ein Bewußtsein für die Relativität geschichtlicher Ordnungen und zielt auf kritische Selbstreflexivität und mündige Urteilsfähigkeit der Subjekte. Gerade gegenüber der Eindimensionalität des Grundbildungskonzepts und seiner affirmativ getönten funktionalistisch-pragmatischen Tendenz leistet religiöses Lernen seinen Beitrag zu dieser angezielten kritischen Urteilsfähigkeit dadurch, daß es durch den religionskritischen Impuls des Gottesgedankens «in die dekonstruktive Kraft relativierenden Bewußtseins und in die schöpferische Kraft transzendierenden Denkens einübt».³⁹ Es lädt dazu ein, Grenzen, Scheitern, Vergeblichkeit aushalten zu lernen, aber auch im Lichte einer größeren Hoffnung gesellschaftlich-kulturelle Fixierungen zu transformieren. Angesichts des mitunter etwas schwierigen Verhältnisses zwischen Erziehungswissenschaft und Religionspädagogik ist es schon einigermaßen verwunderlich, wenn auch maßgebliche Erziehungswissenschaftler eine solche bildungstheoretische Begründung des konfessionellen Religionsunterrichts in der Schule vertreten. So ist für D. Benner der konfessionelle Religionsunterricht in der Schule deshalb so wichtig, weil in ihm zur Sprache gebracht würde, daß Religion die Welt «aus einem Sinnhorizont heraus wahrnimmt, deutet und auslegt, der der Erfahrung der Abhängigkeit des Endlichen von etwas entspringt, das nicht vom Menschen willkürlich und planvoll gesetzt und gestiftet wird».⁴⁰

So gesehen zielt religiöse Bildung ebenfalls auf die Herausbildung von Schlüsselqualifikationen und von Kompetenz. Nur wäre gegenüber dem Reduktionismus des Grundbildungskonzepts ein mehrdimensionaler, ganzheitlicher, eben auch religiöse Belange integrierender Kompetenzbegriff zur Geltung zu bringen, durch den sich das produktive wie kritische Potential religiöser Bildung für die Genese mündiger Subjekte im Horizont der Globalisierung am ehesten artikuliert.⁴¹

³⁸ DBK, Die Bildende Kraft des Religionsunterrichts. Bonn 1996, S. 27.

³⁹ R. Englert, Lernen (Anm. 34), S. 7; vgl. Stellungnahme (Anm. 35), S. 459–462.

⁴⁰ D. Benner, Bildung und Religion. Überlegungen zu ihrem problematischen Verhältnis und zu den Aufgaben eines öffentlichen Religionsunterrichts heute, in: A. Battke u.a., Hrsg., Schulentwicklung – Religion – Religionsunterricht. Freiburg i.Br. 2002, S. 51–70; hier: 57.

⁴¹ Ulrich Hemel hat in seinem Begriff religiöser Kompetenz von religiöser Sensibilität und Rollenkompetenz, aktiver Toleranz, ethischer Handlungskompetenz, Dialogfähigkeit und religiöser Orientierungskompetenz gesprochen: vgl. U. Hemel, Religiöse Kompetenz als Ziel und Ausgangspunkt des Religionsunterrichts an berufsbildenden Schulen, in: rabs 24 (1992) S. 12–19.

«Haus des Lernens»

Dieses Potential in die jeweilige Konzeptionierung von Schulprofilen, in den konkreten Schulalltag, in die Schulkultur einzubringen und so die Schule als ein den ganzen Menschen betreffendes «Haus des Lernens» zu prägen: vor allem darin liegt die spezifische Antwort des religionspädagogischen Bildungsbegriffs auf die Herausforderungen der PISA-Studie. Genau darin liegt aber wohl auch der Erweis der Existenzberechtigung des Religionsunterrichts im schulischen Fächerkanon. Der selbstlegitimatorische Bezug auf die Leistungsfähigkeit des Religionsunterrichts in den Bereichen Lesekompetenz, Methodenkompetenz, Selbstlernen oder Sozialkompetenz ist durchaus berechtigt.⁴² Er sollte aber nicht übersehen, daß diese Elemente letztlich die Konkretisierung dessen sind, worin die «bildende Kraft des Religionsunterrichts» (Deutsche Bischöfe) eigentlich besteht. Verwechselt man hier die Prioritäten, buchstabiert man diese Leistungsfähigkeit des Religionsunterrichts nicht im Horizont eines entsprechenden Bildungsbegriffs, droht jene eingangs beschriebene Funktionalisierungstendenz, die den Religionsunterricht in der öffentlichen Schule fundamental gefährdet. Ulrich Hemel hat religiöse Kompetenz charakterisiert als «die erlernbare, komplexe Fähigkeit zum verantwortlichen Umgang mit der eigenen Religiosität in ihren verschiedenen Dimensionen und in ihren lebensgeschichtlichen Wandlungen».⁴³ Nur, so wäre zu fragen, muß nicht eine erlernbare Kompetenz auch überprüfbar sein? Welcher Leistungsbegriff wäre aber einer solchen Qualitätssicherung von Religionsunterricht zugrunde zu legen, über deren grundlegende Legitimität kein Zweifel bestehen kann, so lange der Religionsunterricht in der öffentlichen Schule seinen Ort haben will? Läßt sich religiöse Bildung überhaupt evaluieren, und wenn ja, wie müßten die Indikatoren und dementsprechend die Kompetenzstufen denn beschaffen sein?⁴⁴ Wo liegt der kritische wie konstruktive Beitrag der Religionspädagogik zu einem Leistungsbegriff quer zu zweckrationalen Fixierungen? Angesichts solcher bedrängender Fragen dürfte die PISA-Studie die Religionspädagogik nicht ruhen lassen.

Bernhard Grümme, Drensteinfurt

⁴² Vgl. etwa zur Textarbeit F.W. Niehl, Mit Texten im Gespräch. Über die Arbeit mit Texten im Religionsunterricht, in: RpB 47 (2001) S. 35–42. G. Röckel, Grundsätze der Texterschließung, in: E. Verweyen-Hackmann, B. Weber, Hrsg., Methodenkompetenz im Religionsunterricht. Kevelaer 1999, S. 71–89; zudem M. Schambeck, Mystagogisches Lernen, in: G. Hilger, St. Leimgruber, H.-G. Ziebertz, Religionsdidaktik. Ein Leitfadens für Studium, Ausbildung und Beruf. München 2001, S. 373–384.

⁴³ U. Hemel, Ziele religiöser Erziehung. Frankfurt a.M. 1988, S. 674.

⁴⁴ Vgl. hierzu etwa die Leistungskriterien bei R. Oberthür, Wie hältst du's mit der Leistung?, in: ru 31 (2001) S. 10–12.

Tendenzen neuerer chinesischer Romanliteratur

Seit bald dreißig Jahren beschäftige ich mich mit China, seiner Geschichte und seiner Geistesgeschichte. Während meiner letzten Chinareise, im April–Mai 2002, ist mir beim Besuch einer großen Buchhandlung in Shanghai plötzlich eingefallen, daß ich in diesen vielen Jahren in Zusammenhang mit dieser gewaltigen Kultur praktisch nur Sachbücher gelesen hatte – mit Ausnahme der klassischen historischen und philosophischen Schriften des alten Kaiserreichs sowie der Poesie. Ich fing deshalb an, Romane und Kurzgeschichten der letzten Jahrzehnte in chinesischer Sprache und vor allem in englischen Übersetzungen zu kaufen. Mit den vielen Büchern gelang es mir deshalb am letzten Tag meines Aufenthaltes nur unter Mitnahme eines schweren Kabinengepäckes in die Flugzeugkabine, unter der Gewichtsgrenze von zwanzig Kilo für das Hauptgepäck zu bleiben...

Geschichte und Politik – lebendig

Bald entdeckte ich mit Freude, daß die Lektüre dieser Literatur – und später weiterer Romane, die bei mir schon lange im Büchergestell lagen, die ich aber nie berührt hatte – meine theoretischen Kenntnisse der chinesischen Geschichte, der chinesischen Politik und des chinesischen Soziallebens ungemein bereicherte. Ich entdeckte auch, daß mein Verständnis der chinesischen Psychologie, das ich für ziemlich vollständig erachtete, durch die gelesenen Geschichten und Kurzgeschichten entscheidend verbessert wurde – und zwar durchaus im Sinne eines lebendigeren und genaueren Erfassens der chinesischen Seele. So wurden mir zahlreiche Ereignisse der letzten Jahre in China viel verständlicher und greifbarer, einige meiner Ansichten wurden gar revidiert, und meine Sympathie für dieses großartige Kul-

turvolk wuchs sogar noch. Ich nehme jetzt deshalb an, daß man ohne Kenntnis der chinesischen Romanliteratur als China-Beobachter oder gar als China-Historiker nur an der Oberfläche der Ereignisse schweben kann. Erst die intensive Lektüre von chinesischen Romanen und Kurzgeschichten eröffnet uns auch, wieviel eigene Verhaltens- und Denkweisen wir westliche Menschen – selbst als Sinologen – auf China projizieren und was für eine gesunde Korrektur die intensive Beschäftigung mit dem modernen und gegenwärtigen chinesischen Schrifttum bringt. Ich möchte das an einem Beispiel illustrieren: Es ist weiß Gott viel in den letzten zwei Jahrzehnten bei uns über den Übergang vom Maoismus zur Reform und zum «Sozialismus mit chinesischen Werten» in Form von Büchern und Artikeln geschrieben worden, und ich dachte, diese Problematik ziemlich gut begriffen zu haben. Aber erst die Lektüre des Romans *Metropolis* («Dushi fengliu») von Sun Li und Yu Xiaohui gab mir die entscheidenden Schlüssel zum Verständnis dieser zwei bewegten Jahrzehnte und der Motivation der Menschen bei den in dieser Zeit in China eingetretenen gewaltigen Änderungen.

1985 scheint für die moderne chinesische Romanliteratur einen Wendepunkt darzustellen. Es war der Anfang einer Phase, die von den chinesischen Kritikern als *neue Welle* (xinchao) bezeichnet wird. Die Zeit der unmittelbaren Verarbeitung der sogenannten Kulturrevolution war vorbei, und eine ganz neue Literatur fing an, sich abzuzeichnen. Zum ersten Mal seit dem neunzehnten Jahrhundert entstand ein neues Schreiben, das nicht von katastrophalen politischen Ereignissen, sondern von der sukzessiven Anhäufung von sozioökonomischen Wandlungen und von neuen kulturellen Einflüssen bestimmt war. Zuerst war in China seit dem Ende der Kulturrevolution (1976, Verhaftung der Viererbande) die Freiheit der kreativ arbeitenden Kulturschaffenden in kleinen (manchmal sehr kleinen) Schritten (trotz einigen Rückschlägen wie die Abschaffung der «Mauer der Demokratie», 1979) insgesamt mehr oder weniger kontinuierlich gestiegen – oder realistischer gesagt, die Kulturschaffenden hatten sich nach und nach verschiedene Freiräume erobern können, ohne daß die Staatsmacht übermäßig oder überhaupt reagiert hätte.¹ Dies war natürlich eine grundsätzliche Voraussetzung für die Entwicklung einer neuen Literatur.

Popliteraturlawinen und die Folgen

Zweitens hatte die Wirtschaftsreform logischerweise Einfluß auf die Situation der Verlage gehabt. Ziemlich schnell wurden die meisten Verlage – obwohl noch informell als Teil des staatlichen Apparates betrachtet – nicht mehr subventioniert und mußten lernen, sich auf dem freien Markt nach neuen Geldquellen umzusehen. Das führte Anfang der achtziger Jahre zur vermehrten Übersetzung ins Chinesische von westlichen Kriminalromanen sowie zum lawinenartigen Nachdrucken von Liebesgeschichten und von Kampfkunstromanen aus Taiwan und Hongkong. Dem folgte ein kräftiges Aufbäumen der einheimischen Liebes- und Kriminalliteraturautoren, das die Flut dieser Art «Volksliteratur» zum Überborden brachte: Bis 1985 hatten diese billigen Produktionen das ganze riesige Reich flächendeckend (von den kleinen Straßenläden bis zu den Bahnhofskiosken) erobert. Aber gleichzeitig – natürlich in kleineren Auflagen – hatte sich parallel dazu und zum Teil bei den gleichen Verlagen eine andere, «echte» Literatur entwickelt: Sie bestand aus Romanen, die die Reformjahre (z.B. die Reformkampagnen auf dem Land und in den Städten) aufarbeiteten, die Auswüchse der Reformen aufs Korn

¹ Auch die Folgen der Repression des Studentenaufstandes von 1989 waren für die chinesischen Kulturschaffenden bei weitem nicht so desaströs, wie dies in der Zeit der maoistischen Diktatur der Fall gewesen wäre. Die Eroberung von Freiräumen in der Kultur wurde «nur» für die Zeit von ca. zwei Jahren spürbar, aber nicht vollkommen unterbrochen. Es gab nicht die unter Mao üblichen breiten intellektuellenverfolgungen und -massaker. Wie Zhao Y.H. in «New waves in recent chinese fiction» (1994) schrieb: «Even the disastrous political tragedy of June 4th 1989 has done little to slow down the trend.» (Er meint in diesem Zusammenhang den Trend in Richtung «Avantgarde fiction», also neuen Roman.)

nahmen, die Attitüden der neuen Klassen (zunächst der reichen Bauern, später der städtischen Neureichen, der unverbesserlichen Bürokraten, der machtgerigen Politikkarrieremacher usw.) parodierten. Sie bestand auch aus Reportagen über Menschen («Schicksale»), über Sensationsereignisse, über kontroverse soziale Fragen usw. Diese Art Literatur wird im angelsächsischen Raum «faction» (Fiction based on facts) genannt und wird in China als *Reportage-Literatur* (baogao wenxue) bezeichnet. Ihr Erfolg wurde bei den Studenten und Intellektuellen sowie bei dem kultivierten Mittelstand markant.

Während die meisten Werke dieser Gattung die Reformen letztlich unterstützten (z.B. der oben erwähnte Aufbauroman *Metropolis*), waren einige darunter recht kritisch: Erwähnen wir z.B. die sehr kontroverse Aufnahme des Buches zur umstrittenen Fernsehserie *Das Klage lied des Flusses* («He shang», 1987), ein Werk, das als Hybrid zwischen Politik, Gelehrsamkeit und Literatur bezeichnet wurde.

Die «abweichende» Literatur macht sich bemerkbar

Das für diese Zeit interessanteste Phänomen neben der Entwicklung der Reportage-Literatur war aber das gleichzeitige, langsame Auftauchen der Untergrundliteratur an die Oberfläche. Schon vorher hatten mutige, selbständig denkende und meist randständige Schriftsteller zum größten Teil noch im Untergrund angefangen, die chinesische Literatur von den nicht-literarischen Funktionen zu befreien, die sie lange Zeit unter dem sozialen, dem ideologischen und z.T. dem terroristischen Druck der maoistischen Diktatur hatte übernehmen müssen. Dieser zunächst nur von Studenten und Oppositionellen gelesene, mengenmäßig dünne Literaturstrom wurde in den frühen achtziger Jahren breiter und – zunächst langsam und zögerlich – auch von einzelnen Verlagen wahrgenommen und sukzessive an die Öffentlichkeit getragen. Aber erst ab 1985 wurde er einem breiteren Publikum bekannt und der Literaturkritik bewußt:

«Man merkte plötzlich, daß es eine chinesische Literatur gab, die Abstand nahm von den sozialen Bedürfnissen nach Unterhaltung oder Erbauung und die sich das Recht nahm, ihre eigenen Orientierungen zu suchen.» (Zhao Y.H. in *New waves in recent Chinese fiction*, 1994) Man stellte staunend fest, daß nun einen Romanliteratur da war, die in den vorangehenden Jahren quasi undenkbar gewesen wäre. Diese Werke stammten von bisher unbekanntem und oft unveröffentlichten, meist jungen Schriftstellern. Den Romanen und Kurzgeschichten dieser Generation von neuen Autoren gab man den Namen *Neue-Welle-Romane und -Kurzgeschichten* (xinchao xiaoshuo). Einige Kritiker behaupten sogar heute, daß der wirklich moderne chinesische Roman nicht vor 1985 aufgetaucht sei.

Die Neuen Wellen und ihre Wurzeln

Bei den «Neue-Welle»-Romanen und -Kurzgeschichten unterscheidet die Kritik heute zwischen drei Hauptrichtungen – sagen wir mal, drei «Wellen»: die Welle der *Hooliganromane* (Shiluo dai xiaoshuo), die Welle der Romane über die *Wurzelsuche* (Xunben xiaoshuo) und die der *Avantgarde-Romane* (Xianfeng xiaoshuo). Diese Wellen sind nicht nacheinander «gebrandet». Die frühen Werke dieser drei Tendenzen sind mehr oder weniger gleichzeitig zwischen 1984 und 1985 erschienen: Liu Suolas *Du hast keine Wahl* («Ni biewu xuanzi»), Xu Xings *Variationen ohne Thema* («Wu zhouti Bianzou») und Chen Jiangongs *Haarlocken* («Juanmao») haben im Jahre 1985 den Anfang mit den Hooliganromanen gemacht. Das Wurzelsuche-Genre erschien 1984 mit Ah Chengs *König des Schachspiels* («Qi wang») und 1985 mit Han Shaodongs *Da Da Da*. Den Anfang des Avantgarde-Romans sieht man in der Veröffentlichung von Ma Yuans Kurzgeschichte *Die Versuchung im Gangdütempel* («Gangdisi de youhuo») und von Can Xues Geschichte *Berghütte* («Shanshang de xiaowu»), beide 1985 erschienen. Versuchen wir jetzt, diese verschiedenen Wellen kurz zu charakterisieren.

In den *Hooliganromanen* findet man den starken Individualismus, wie er sich nach dem Ende der Mao-Ära entwickelte, als Hauptfaktor des Seins. Aber im Gegensatz zu den späten siebziger und frühen achtziger Jahren, da diese Individualismuspose eine heroische Behauptung individueller Werte als Reaktion gegen die früheren absurden und grausamen Zuspitzungen des kollektivistischen sozialen Druckes war, wird sie nun in der Hooliganliteratur zu einer nihilistischen Ablehnung aller Wertsysteme ohne Unterscheidung. Da findet man keine Spur mehr von Optimismus oder Vertrauen. Alles – bis zur eigenen Existenz – wird negiert. Man will auch nichts beweisen. Ja, man erwartet gar nichts. Da kann man ermessen, was für eine langfristig zerstörerische Kraft für die menschliche Psyche die Ideologie des Marxismus-Leninismus und die entsprechende maoistische Diktatur samt Personenkult gewesen sind. (Obwohl ich kein Rußlandspezialist bin, denke ich, daß sich auch im Fall Stalin Ähnliches sagen läßt.) Bei den verratenen Kindern der Kulturrevolution waren die Wut gegen den Betrug an ihren Idealen und der Wunsch nach eigenen, individuellen Werten die zwei stärksten Elemente der neuen Literatur. Der typische Held der Hooliganliteratur sinkt aber noch weiter «hinunter»: Er nimmt nicht nur die Heuchelei wahr, die ihn umringt, sondern auch die eigene Feigheit und Wertlosigkeit. Alles wird schwarz und sinnlos. Im Roman *Die Beerdigung* («Ben sang», von Hong Feng), zum Beispiel, ist der Sohn nicht nur bei der Beerdigung seines Vaters (für traditionsbewußte Chinesen die wichtigste und feierlichste aller Zeremonien!) abwesend; er mißbraucht sogar die Gelegenheit, um eine ehemalige Schulkollegin zu vergewaltigen!.

Die *Wurzelsuche-Romane* dagegen gaben einen viel kreativeren Blick auf die Entwicklung der chinesischen Gesellschaft (auch wenn ihre Aussagen und Schlußfolgerungen in einem sozialpsychologischen Sinn nicht immer «positiv» waren). Sie wurden auch deshalb von der Kritik nicht nur als neue, sondern auch als «lang erwartete» Ausdrucksformen des neuen Romans gefeiert. Diese jungen Schriftsteller waren nämlich unterwegs in viele verschiedene Richtungen mit dem Ziel, ihre Wurzeln zu suchen und so der chinesischen Kultur neues Leben einzuhauchen. Dabei verließen die meisten bewußt die Hauptströmung der konfuzianischen Kultur, um ihre Werte und sogar manchmal ihr Heil in fernen, unberührten Provinzen, bei sog. Minoritätenvölkern, bei taoistischen Mönchen in abgelegenen Klöstern, bei Bergbauern usw., zu suchen. Für die meisten war die Reise fiktiv und stellte nur eine Möglichkeit dar, ihre unbewußte Frustration mit der materialistischen Entwicklung in den Großstädten auszudrücken. Diese neuen Wurzeln sollten jedenfalls helfen, die chinesische Kultur als Ganzes zu revitalisieren und «echte» Werte zu entdecken. Diese Werte wurden z.B. bei den schamanistischen Völkern der nördlichen Mandschurei (Zheng Wanglong), bei den Bergbauern der Taihang-Berge (Li Rui) oder bei den mongolischen Hirten gesucht! Es ist aber klar, daß ein solches Genre einige Gefahren wie z.B. Eskapismus oder auch übertriebenen Romantismus in sich birgt. Nicht alle Autoren sind dieser Gefahr aus dem Weg gegangen. Eine gewisse allgemeine Kulturfeindlichkeit hat auch nicht gefehlt, wie sie z.B. in Zheng Wanglongs *Gelber Rauch* («Huangyan») oder noch mehr in Han Shaodongs *Da Da Da* sichtbar wird. Beim letzten kann man sogar von einem wahren Entwurzelungsroman sprechen! Aber die durch diese Romane entfachte Diskussion wurde ab 1987 in Historiker-, Soziologen- und Philosophenzirkeln weitergeführt und gab Anlaß zu sehr fruchtbaren Neubewertungen der chinesischen Kultur und ihrer zahlreichen Komponenten.

Der Ausdruck *Avantgarde-Roman* signalisiert, daß in den Jahren, da dieses Genre wuchs, ein literarischer Paradigmenwechsel in China stattgefunden hat. Zunächst bei Autoren, die aus der Wurzelsuche-Bewegung kamen, später bei unzähligen jungen Autoren wie Bei Cun, Yao Fei, Zhao Botao, Ye Shuming, Yue Ling, Yang Zhèngguang und vielen anderen.

Seit dem Ende des chinesischen Kaiserreichs (1911) bis zu den achtziger Jahren war die chinesische Literatur immer auf bestimmte Themen zentriert gewesen. Man wollte mit dem Text

Knut Walf

Westliche Taoismus-Bibliographie (WTB)

Western Bibliography of Taoism

Fünfte, verbesserte und erweiterte Auflage
210 S., 24,00 Euro – ISBN 3-89924-020-0.

Verlag Die Blaue Eule, Essen 2003
(<http://www.die-blaue-eule.de>)

Ausgaben des Daodejing (Tao-Te-King, Laozi), des Zhuangzi (Dschuang Dse, Chuang Tzu) und weitere daoistische Textausgaben in westlichen Sprachen; Sekundärliteratur sowie andere Bibliographien, insgesamt 2100 Originaltitel und 350 Übersetzungen.

Eine gut zusammengestellte, übersichtliche Bibliographie, die nicht nur für Sinologen, Philosophen, Religionswissenschaftler, Theologen und Taoismus-Liebhaber interessant sein dürfte.

Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft (Immensee)

In terms of comprehensiveness, the Westliche Taoismus-Bibliographie has to be commended.
Philosophy East and West (Honolulu)

eine Botschaft in die Welt setzen. Die Absicht konnte stark variieren (revolutionäre Absicht, propagandistische Absicht, utilitäre Absicht, später kritische Absicht wie bei der Hooliganliteratur oder reflexive Absicht wie bei der Wurzelsucheliteratur), aber der Autor wollte immer seinen Leser dazu bringen, einen Sinn in seinem Text zu suchen oder eine «korrekte» Interpretation seiner Ideen zu finden. In der Avantgarde-Literatur, die ab ca. 1987 wuchs, ist nichts Derartiges zu finden. Der Leser wird oft nicht mehr zu einer «korrekten» Interpretation des Textes geführt, der Autor gibt keinen einzigen Anhaltspunkt, noch weniger einen Fingerzeig! Es wird einfach darauf los experimentiert. Kreativität scheint Selbstzweck – und zwar sowohl formal als auch inhaltlich. Die Wahl der Themen kennt bald keine Grenzen mehr, so daß selbst die Tragödie von Juni 1989 diese Flut fast nicht bremsen kann. Seit der 4.-Mai-Bewegung (1919) ist in China nie soviel Schöpfergeist explodiert. Kein Gebiet – Gesellschaft, Alltag, Familie, Wirtschaft, Kunst, Konsum, Kriminalität, Liebe, Religion, Mystik –, das nicht Gegenstand von unzähligen kurzen und langen Geschichten, von Theaterstücken und von Gedichtbänden wäre. Selbst der chinesische «Mann von der Straße» hat angefangen, durch die Feder von Zhang Xinxin und Sang Ye in *Beijing ren* («Der Pekingmensch») zu uns zu sprechen. Und das, ohne daß daraus auch nur der Schein einer Predigt uns zu beeinflussen versucht.

Es scheint mir, daß diese unglaubliche Produktivität und Offenheit inzwischen sogar auf die ganze Gesellschaft, selbst auf die Politik abgefärbt hat. Themen, die im Reich der Mitte vor wenigen Jahren noch absolut tabu waren wie z.B. das Thema Aids, werden heute auch von der offiziellen Presse vorurteilsfrei behandelt. Während bei uns die westliche Presse immer noch verbissen nach den letzten Resten von chinesischer Parteidiktatur sucht, hat die chinesische Gesellschaft das Thema schon längst links liegen lassen, um in großen Schritten kreativ nach vorn zu stürzen. Welche Befreiung!

Ein Schlußwort, das keines ist – weil die Welle unaufhaltsam rollt

Die neunziger Jahre haben uns übrigens gezeigt, daß diese neue Fruchtbarkeit des chinesischen Geistes nicht auf die Literatur begrenzt bleibt, sondern inzwischen alle Gebiete der Kunst und des Geisteslebens erfaßt. Für den europäischen Besucher ist das vor allem auf der Ebene der Architektur sichtbar: Wie in allen Großstädten der Welt ist die chinesische Architektur in die Höhe gewachsen – wie kann es anders sein mit dieser gigantischen Bevölkerungszahl! Aber Turm – auch der höchste Wolkenkratzer der Welt – ist dort nicht bloß Turm, nicht bloß Beton und Glas. Von

Kanton bis Beijing, von Shanghai bis Chongqing stellt sich heute in China eine unwahrscheinliche Vielfalt von Baustilen zur Schau. Durchaus mit absoluten architektonischen Meisterwerken an der Spitze, wie die gewagte Wissenschafts- und Technikhalle oder die höchst elegante Stadtplanungs-Ausstellungshalle von Shanghai.

Diese allgemeine Vielfalt findet eine Entsprechung in jeder Buchhandlung. Dort trifft man nicht nur auf das in diesem Aufsatz angedeutete riesige Angebot an neuer Literatur, sondern auch auf eine fast grenzenlose Auswahl ins Chinesische übersetzter ausländischer Literatur. Sogar Texte – wie die Bücher von Herbert Marcuse, die bei uns 1968 zur Auslösung des Studentenaufstands beigetragen haben! –, die man im angeblich so diktatorischen China gar nicht erwarten würde, werden zum Verkauf angeboten. In Wirklichkeit findet in China heute das statt, was ich in den siebziger Jahren in Taiwan zum ersten Mal beobachtet habe: Dort wurde die mächtige Zensurbehörde der Guomindang von der explosionsartigen Entwicklung des Verlagswesens regelrecht überflutet und verlor jede Möglichkeit, den Fluß noch einzudämmen. Ein taiwanesischer Freund, Verleger von übersetzter westlicher Literatur, erzählte mir 1978, wie er einen Band von Sartre, der wenige Jahre früher keine Chance gehabt hätte, die Zensurprüfung zu bestehen, dort mühelos hindurchgeboxt hatte: «Ich sagte dem Zensor einfach, das sei bloß harmlose Philosophie», erklärte er mir. «Ach so, war die Antwort des total überforderten Beamten, dann ist es OK!» Sagte es und gab seinen Stempel.

Die Volksrepublik China kennt momentan eine solche Flut von Publikationen, und zwar zum überwältigendsten Teil aus privaten Verlagshäusern, daß an eine Regulierung nicht mehr zu denken ist. Für eine solche sind die Behörden auch gar nicht mehr richtig motiviert, so daß hier kein Rückschlag zu befürchten ist. Man kann heute sogar sagen, so paradox das klingen mag, daß die Repression von 1989 das Gegenteil dessen bewirkt hat, was sie wollte. Oder formulieren wir es mal so: Der Tod des Peking Frühlings war nicht nur eine kurzfristige Niederlage der Studentenbewegung; mit seiner chaotisch-kreativen Produktion von unzähligen Flugblättern, Gedichten, Proklamationen, Interviews, Artikeln usw. hat sich dieser gescheiterte Frühling später als gigantische Kreativitätsquelle entpuppt. Himmel sei Dank!

Jean-Pierre Voiret, Meinier/GE

ORIENTIERUNG (ISSN 0030-5502)

erscheint 2 × monatlich in Zürich

Katholische Blätter für weltanschauliche Informationen

Herausgeber: Institut für Weltanschauliche Fragen

Redaktion und Aboverwaltung:

Scheideggstraße 45, CH-8002 Zürich

Telefon 01 201 07 60, Telefax 01 201 49 83

E-Mail Redaktion: orientierung@bluewin.ch

Aboverwaltung: orientierung.abo@bluewin.ch

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 2003:

Schweiz (inkl. MWSt): Fr. 63.– / Studierende Fr. 45.–

Deutschland und Österreich: Euro 43.– / Studierende Euro 32.–

Übrige Länder: SFr. 59.–, Euro 40.– zuzüglich Versandkosten

Gönnerabonnement: Fr. 100.–, Euro 60.–

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: Credit Suisse, Zürich-Enge (BLZ 4842),

Konto Nr. 556967-61

Druck: Druckerei Flawil AG, 9230 Flawil

Abonnements-Bestellungen bitte an die Aboverwaltung.

Das Abonnement verlängert sich automatisch, wenn die

Kündigung nicht 1 Monat vor Ablauf erfolgt ist.

Nachdruck nur mit Genehmigung der Redaktion.

Linke und Macht

Die Zeitschrift *Widerspruch* stellt in der aktuellen Nummer die Frage nach der Linken und der Macht.¹ Die Reflexion darüber muß, so könnte man meinen, seit je eine Reflexion über das Scheitern sein. Scheitern aber kann nur, was gemessen an den eigenen theoretischen Positionen einmal Hoffnung auf adäquate Umsetzung in Praxis versprach. Ob dies 1998 in einer der dreizehn Mitte-Links-Koalitionen innerhalb der EU überhaupt der Fall war oder, anders gefragt, ob im sozialdemokratischen Europa der späten neunziger Jahre überhaupt die Linke an der Macht war, ist von der überall erfolgreich inszenierten Deregulierungspolitik her betrachtet eine müßige Frage. Und doch nicht ganz, wie die Beispiele *Lafontaine* in Deutschland und *Jospin* in Frankreich zeigen. Speziell in diesen Fällen lohnt es sich doch, noch nach den Gründen des Scheiterns zu fragen (*Klaus Dräger*).

Schwerpunktmäßig aber versuchen die Beiträge das Verzetteln, das Vervielfältigen, das Pluralisieren linker Politikkonzepte wieder zurückzuübersetzen auf die herrschenden Antagonismen und auf Begriffe, die die herrschende Totalität wieder kritisch herausarbeiten, anstatt sie hinter einer Vielzahl von aufsplitternden Differenzierungen zu verstecken. *Wolfgang Fritz Haug* stellt klar: «Nicht die Technik herrscht, sondern das Kapital», und somit sind allgemein kulturkritische Formeln wie die vom Menschen als Anhängsel der Maschine ungeeignet zur kritischen Wirklichkeitserfassung. *Frieder Otto Wolfsicht* im vieldiskutierten Buch «*Empire. Die neue Weltordnung*» von Michael Hardt und Antonio Negri bei aller Kritik nützliche Begriffe am Werk: «Hardt und Negri haben bei näherem Hinsehen eine Bündelung von philosophischen Initiativen vorgetragen, durch die sie zugleich einen gesellschaftstheoretischen Begriff (*Empire*) vorschlagen und ausarbeiten, der sowohl empirisch als auch für politische Praxis als Orientierung produktiv und tragfähig ist.» *John Holloway* ringt um einen Begriff von Gegen-Macht als kreative Anti-Macht, die die Frage nach der Erfassung der gesellschaftlichen Wirklichkeit neu formuliert: «Der Ausgangspunkt dieser Argumentation ist nicht der Drang, die Gesellschaft zu verstehen oder zu erklären, wie sie funktioniert. Unser Ausgangspunkt ist sehr viel zugespitzter: der Schrei, der Antrieb, die Gesellschaft radikal zu verändern.»

Alle diese Artikel vermitteln auf einer Metaebene die Einsicht in vergangene Fehler linker Theoriediskussion. Denn solange die warenproduzierende Gesellschaft ihr Grundparadigma hartnäckig beibehält, kann auch die Linke das Paradigma der Gesellschaftstheorie nur mit hohem Verlust an kritischer Einsicht und Handlungsfähigkeit abändern oder diversifizieren.

In dieser Hinsicht trifft *Nikolaus Kleins* Untertitel den Kern der Analyse dieser Ausgabe des *Widerspruchs*, wenn es ergänzend zum Titel «Gerechtigkeit und Befreiung» heißt: «Von der fort-dauernden Notwendigkeit der Befreiungstheologie». Denn die Zeit mag rasend sein, die technischen Innovationen atemberaubend, ebenso mögen sich die Kirchen entwickeln und die Theologie sich verändern. Solange jene Verhältnisse fortbestehen, wo der Mensch ein geknechtetes und entrechtetes Wesen ist, ist der Ausgangspunkt der Befreiungstheologie, die «vorrangige Option für die Armen», von fort-dauernder Notwendigkeit. Und sie ist weder eine Möglichkeit unter anderen, wie die Liberalen sagen mögen, und sie ist nicht Vergangenheit, wie das Lehramt es gerne haben möchte.² Ebenfalls produktiv für das Titelthema «Linke und Macht» ist der aus dem wichtigen Schlußdokument von *Puebla* (1979) stammende Begriff vom «evangelisierenden Potential der Armen». Wie die Armen in ihrem Leid und ihrem Kampf die Kirche zu ihrem ursprünglichen Auftrag rufen, so erinnern die Menschen in prekären und spannungsreichen sozialen Verhältnissen die Linke an der Macht an ihre Wahlversprechen und an die bleibende Notwendigkeit alternativer Politikkonzepte.

Rolf Bossart, St. Gallen

¹ *Widerspruch*, Linke und Macht, Heft 43, www.widerspruch.ch

² So sprach Kardinal Ratzinger beispielsweise 1996 vor der Glaubenskommission der Bischofskonferenz Lateinamerikas in Guadalajara von der Befreiungstheologie ausschließlich in der Vergangenheitsform.