



ORIENTIERUNG

Nr. 11 67. Jahrgang Zürich, 15. Juni 2003

IN GEGENWART MEINER Mitarbeiter kommt es mir spontan in den Sinn, den Akt des Glaubens zu erneuern. So ziemt es sich für uns Priester, denn zum Wohl der ganzen Welt haben wir es mit den höchsten Dingen zu tun, und deshalb müssen wir uns vom Willen Gottes leiten lassen. Mehr denn je, bestimmt mehr als in den letzten Jahrhunderten, sind wir heute darauf ausgerichtet, dem Menschen als solchem zu dienen, nicht bloß den Katholiken, darauf, in erster Linie und überall die Rechte der menschlichen Person und nicht nur diejenigen der katholischen Kirche zu verteidigen. Die heutige Situation, die Herausforderung der letzten 50 Jahre und ein tieferes Glaubensverständnis haben uns mit neuen Realitäten konfrontiert, wie ich es in meiner Rede zur Konzilsöffnung sagte. Nicht das Evangelium ist es, das sich verändert; nein, wir sind es, die gerade anfangen, es besser zu verstehen. Wer ein recht langes Leben gehabt hat, wer sich am Anfang dieses Jahrhunderts den neuen Aufgaben einer sozialen Tätigkeit gegenüber sah, die den ganzen Menschen beansprucht, wer wie ich zwanzig Jahre im Orient und acht in Frankreich verbracht hat und auf diese Weise verschiedene Kulturen miteinander vergleichen konnte, der weiß, daß der Augenblick gekommen ist, die *Zeichen der Zeit* zu erkennen, die von ihnen gebotenen Möglichkeiten zu ergreifen und in die Zukunft zu blicken.»

JOHANNES XXIII.

DIE HIER ZITIERTEN WORTE VON Papst Johannes XXIII. (1881–1963) stammen aus den täglichen Aufzeichnungen, die sein Sekretär Msgr. *Loris Capovilla* während der letzten neun Wochen des Pontifikates gemacht hat. Unter dem Datum vom 24. Mai 1963 (Freitag nach dem Fest Christi Himmelfahrt) finden wir den Eintrag: «Der Papst hat wenig geschlafen, er ist der Messe gefolgt und er hat kommuniziert. Er fühlt seine Kräfte schwinden (...) Beim Eintreffen von Kardinalstaatssekretär *Cicognani* und Msgr. *Dell'Acqua* sagt er zu ihnen...» Dann folgen die oben zitierten Sätze. Heute, vierzig Jahre nach dem Tode von Papst Johannes XXIII. (3. Juni 1963) und vierzig Jahre nach der Veröffentlichung der Enzyklika *Pacem in terris* (11. April 1963), sei an dieses Glaubensbekenntnis des Papstes erinnert, der das Zweite Vatikanische Konzil angekündigt, vorbereitet und eröffnet hat. (Vgl. Ludwig Kaufmann, Nikolaus Klein, Stimme eines Lebens, in: *Orientierung* 52 [1988] S. 109f.; Dies., Johannes XXIII. Prophetie im Vermächtnis. Fribourg-Brig 2. Aufl. 1990, S. 22–54.)

(N.K.)

JOHANNES XXIII.

Zeichen der Zeit: Vierzig Jahre nach Veröffentlichung der Enzyklika *Pacem in terris* – Vierzig Jahre nach dem Tod von Johannes XXIII. – Das Glaubensbekenntnis des Papstes – Stationen eines Lebens – Das Zweite Vatikanische Konzil
N.K.

PREDIGT

Jakob und die unverfügbare Nähe Gottes: Predigt über Ex 28,10–22 – Wechselvolle Geschichte der Landesschule Pforta – Persönliche Erinnerungen eines Schülers – Neubeginn nach 1945 – Ökumenische Öffnung – Solidarität und Widerstand – Die Erzählung von Jakobs Traum – Auf der Flucht vor dem Bruder – Wirklichkeitserfahrung und Gottesbild – Die Erfahrung der Ambivalenz der Welt – Strukturierung der Lebensräume – Die Unverfügbarkeit des Namens Gottes – Der Andere als tragende Kraft – Jesu Predigt vom Reich Gottes.
Paul Hoffmann, Bamberg

THEOLOGIE/ETHIK

Nichtreligiöse Ethikbegründung und christlicher Glaube: Vernünftige Begründung der Ethik – Gut und Schlecht – Was ist der Grund einer Handlung? – Universalität und Partikularität – Was heißt «entsprechend»? – Gegenstand, Absicht und Umstände einer Handlung – Das Gewollte und die zusätzliche Absicht – Kohärenz einer Handlung – Ethisch relevante Umstände einer Handlung – Zweck und Mittel – Zum Verhältnis von christlichem Glauben und Ethik – Sinn der traditionellen Lehre vom natürlichen Sittengesetz.
Peter Knauer, Frankfurt/Main

THEOLOGIE/SOZIOLOGIE

Religion im System: *Niklas Luhmanns* «Religion in der Gesellschaft» – Grundbegriffe der Systemtheorie – Ein interdisziplinärer Ansatz – Die Differenz von Innen und Außen – Die Gesetze sozialer Evolution – Fremd- und Selbststeuerung – Fremd- und Selbstorganisation – Gesellschaft in der Systemtheorie – Differenzierung in Teilsysteme – Sinn als Universalmedium aller psychischen und sozialen Systeme – *Luhmanns* Theorie der Beobachtung – Entwicklung in der religionssoziologischen Theoriebildung – Kontingenzformel «Gott» – Säkularisierung und Individualisierung – Zur Kritik an *Luhmanns* Religionssoziologie – Die eingeschränkten Möglichkeiten einer Außenperspektive – Religionsbegriff und Christentum – Die Frage nach den Handlungsobjekten.
Matthias Fritsch, Regensburg

LITERATUR

Schreiben ist Totensuche: Zu *Patrick Roth's* Frankfurter Poetikvorlesungen – Nach der Christustrilogie – Einblick in die Werkstatt des Schreibens – Einflüsse aus Literatur, Bibel und Psychoanalyse – Nur die eigene Erfahrung zählt – «No fiction» und die Ethik des Schreibens.
Grete Lübke-Grothues, Havixbeck

Jakob und die unverfügbare Nähe Gottes

Predigt über 1. Mose 28,10–22 beim Schulfest der Landesschule Pforta

Die persönlichen Erinnerungen in der Predigt von Paul Hoffmann anlässlich des Schulfestes der Landesschule Pforta 2002 bedürfen keines Kommentars. Erinnert sei hier lediglich daran, daß *Schulpforta* oder die *Landesschule Pforta* durch Kurfürst Moritz von Sachsen 1543 neben ähnlichen Gründungen in Grimma und Meißen in der 1540 aufgelösten Zisterzienserabtei Pforta gegründet wurde. Jungen im Alter von zwölf bis fünfzehn Jahren mit Vorbildung in lateinischer Sprache sollten in sechs Jahren eine dem damaligen humanistischen Bildungsideal verpflichtete Ausbildung erhalten. Als eine der in Deutschland bekanntesten Schulen (die Schüler schlossen ihre Studien mit den bekannt gewordenen *Valediktionsarbeiten* ab) mit Internat (wo auch die älteren Schüler in die Erziehung einbezogen worden waren) wurde sie 1815 preußisch. Das Abitur wurde eingeführt, die Ausbildung durch Deutschunterricht, Turnen und naturwissenschaftliche Fächer erweitert. 1933 wurde das Gymnasium aufgelöst und eine Nationalpolitische Erziehungsanstalt mit altsprachlichem Zweig errichtet. 1945 wurde die Schule wieder eröffnet, 1949 zum ersten Mal eine größere Zahl von Mädchen zugelassen, 1959 wurde sie in eine Sozialistische Erweiterte polytechnische Oberschule (bis 1967 mit altsprachlichem Unterricht) umgewandelt, in den folgenden Jahren um Spezialklassen für Sprachen und Musik erweitert. 1990 wurde Schulpforta in ein humanistisches Gymnasium zurückverwandelt mit den drei Zweigen Musik, Naturwissenschaften und Sprachen. Schülerinnen und Schüler leben im Internat. Zu den bekanntesten Schülern gehören Johann Gottlieb Fichte, Friedrich Nietzsche, Leopold von Ranke und Karl Lamprecht, Ulrich von Wilamowitz-Loellendorff, August Koberstein und Fritz Hofmann. (Vgl. «Damit es an gelehrten Leuten in unsern Landen nicht Mangel gewinne.» Schulpforta. 450 Jahre Schulgeschichte. Ein Lesebuch. Edition Leipzig, Leipzig 1993.) (N.K.)

Liebe Gemeinde, sehr verehrte Gäste, liebe alumnae et alumni nunc et quondam portenses, gestatten Sie mir zunächst eine persönliche Bemerkung im Rückblick auf meine Zeit in Pforta 1948–1951. Sie sind das Risiko eingegangen, mich zur Predigt einzuladen. Soweit ich informiert bin, ist dies das erste Mal seit der Reformation, daß ein römisch-katholischer Theologe in dieser Kirche wieder predigt. Den Verantwortlichen danke ich für dieses Vertrauen. Ich nahm die Einladung gerne an, nicht weil ich hier eine römische Kirchenposition zur Geltung bringen möchte – diese Zeiten sollten endgültig vorbei sein! –, sondern weil diese Geste dokumentiert, daß das, was vor gut 55 Jahren – beim Neuanfang nach 12 Jahren der Barbarei – in Pforta begann, sich durchgesetzt hat: die Öffnung der Schule für Katholiken, für Nichtchristen und auch – es gehört zu dieser Öffnung wesentlich hinzu – für Mädchen. Dieser Bruch mit einer 400jährigen Tradition war zweifellos durch den Zwang der Verhältnisse diktiert, aber doch auch, so scheint es mir im Rückblick, eine legitime Konsequenz des humanistischen Erbes Pfortas. Uns wurde es damals durch Rektor Habenstein oder Sauters Sophokles-Inszenierungen lebendig vermittelt: Antigone, die solidarisch Liebende, die sich dem Diktat der Mächtigen verweigert, und Ödipus, der Schuldlos-Schuldige, wurden zu unvergessenen Gestalten.

Ich kam nach Pforta mit dem Ziel des Theologiestudiums, übrigens auf den Rat des evangelischen Pfarrers von Kölleda hin, der mein erster Griechischlehrer war. Gerade die Akzeptanz und Gastfreundschaft, die der katholischen Minderheit von der evangelischen Mehrheit entgegengebracht wurde, führte zu einem offenen Zu- und Miteinander von Katholiken und Protestanten. Erlauben Sie, daß ich hier neben den vielen berühmten Männern, die zur Geschichte Pfortas gehören, den Namen einer Frau nenne. Es war vor allem die Diakonisse Elisabeth Martin, die diese offene Haltung verkörperte und mit ihrer persönlichen Autorität wesentlich zu dieser gegenseitigen Akzeptanz beigetragen hat. Die spätere großkirchliche Annäherung der beiden Konfessionen wurde hier im Mikrokosmos Pfortas schon wie selbstverständlich praktiziert. Mir hat das im Studium sehr geholfen, weil

es mir Berührungsängste nahm und den Blick auf die Sache freimachte. So kann ich zu meinen geistigen Vätern und exegetischen Freunden nicht nur katholische Bibelwissenschaftler, sondern eben auch Rudolf Bultmann oder Ernst Käsemann zählen, um nur zwei von vielen zu nennen. Mir wurde klar: Die Fronten verlaufen – schauen wir auf die Sache – nicht zwischen den Konfessionen, sondern quer durch die Konfessionen.

Ein drittes möchte ich noch hervorheben: Die im Widerstand gegen staatliche Repression gefundene Solidarität; unter uns Schülern, aber auch unter Lehrern und Schülern. Wir lernten, Widerstand zu üben, und auch in diesem Sinn war Pforta für uns eine rechte Lebensschule. Zu diesem Widerstand stehe ich, wenn ich mich später auch manchmal fragte, ob wir damals mit unserem doch noch verbürgerlichten Christentum nicht die Chance verpaßten, uns offensiv mit der Idee des Sozialismus auseinanderzusetzen. Wir hätten dann vielleicht auch jenen anderen Jesus von Nazareth entdecken können, der in der Geschichte beider Kirchen zu oft der Allianz mit der Macht und den Mächtigen geopfert wurde – jenen Jesus, der sich im Namen seines Gottes mit Unterdrückten und Ausgegrenzten solidarisierte und uns den Widerstand gegen jede Form von Unterdrückung und Ausgrenzung abnötigt.

Kommen wir nun zu unserem Bibeltext. Was mich an diesem Ausschnitt aus den Erzählungen des ersten Buchs der Bibel über die Stammväter Israels, über Abraham, Isaak und eben Jakob, interessiert, sind weniger die Familiengeschichten, in denen Israel seine Volkwerdung und seinen Anspruch auf das Land Kanaan reflektiert – so brisant das wäre. Mich interessiert mehr, wie hier der biblische Erzähler von Gott redet, welches Gottesbild er entwirft und was für eine Wirklichkeitserfahrung hinter seiner Rede von Gott steht. Mit den traditionell christlichen Redeformen über «jenes höhere Wesen, das wir verehren»; wie es Heinrich Böll in seiner Satire «Dr. Murkes gesammeltes Schweigen» formuliert, können wir immer weniger anfangen. Daher ist es notwendig, nach den Ursprüngen biblischer Rede von Gott zu fragen. Nur so besteht eine Chance, die Wahrheit, die einmal hinter solcher Rede stand, wieder zu entdecken.

Nun aber zu unserer Geschichte. Sie steckt voller Merkwürdigkeiten. Jakob ist auf der Flucht vor seinem Bruder Esau, dem er auf unanständige Weise das Erstgeburtsrecht abgehandelt und den er um den Segen des greisen Vaters Isaak betrogen hat. Beim Einbruch der Nacht stößt er auf eine nicht näher bezeichnete Stätte, wo er sich zum Schlafen hinlegt. Im Traum sieht er an dieser Stätte eine Treppe, genauere eine Rampe, die mit ihrem oberen Ende den Himmel erreicht. Himmlische Wesen steigen auf ihr hinauf und herab. Ganz oben sieht er Gott. Als er am Morgen aufwacht, ist er voller Furcht. «Wie furchtbar ist diese Stätte.» Er richtet den Stein auf, den er zum Schlafen hinter seinen Kopf gelegt hatte, und salbt ihn mit Öl, zum Zeichen dafür, daß diese Stätte heilig ist. Hier ist der Zugang – die Pforte – zum Himmel. Jakob gelobt, ein Gotteshaus zu errichten, und gibt dem Ort den Namen Bethel: «Haus des El»- «Haus Gottes».

Der Religionswissenschaftler kann die Rätsel dieser Geschichte schnell lösen. Es handelt sich um die Gründungslegende des Heiligtums von Bethel, das wahrscheinlich schon bestanden hat, bevor die Stämme des Volkes Israel als Nomaden in das Fruchtländchen Kanaan einwanderten. Auch die einzelnen Bildelemente lassen sich religionsgeschichtlich leicht erklären. Der Traum galt nicht erst der Psychoanalyse als das Medium, in dem sich dem Menschen das, was jenseits des Tagesbewußtseins liegt, erschließt. Die überdimensionale Treppe erinnert an die Tempeltürme Babylons oder auch an die mittelamerikanischen Stufentempel der Mayas und Azteken, in denen diese Vision architektonisch Gestalt gewinnt. Sie verbindet Himmel und Erde, die Welt Gottes und die der Menschen. Die auf- und niedersteigen-

den Engelwesen machen deutlich, daß zwischen der Welt der Menschen und jener unzugänglichen jenseitigen Welt Gottes eine ständige Verbindung besteht. Der biblische Erzähler hat diese kanaänische Legende auf Jakob übertragen und bindet so das in Kanaan vorgefundene alte Heiligtum in die Glaubensgeschichte Israels ein. Also schon damals: Ein Märchen längst vergangener Zeiten aus dem bunten Bilderbuch der Religionsgeschichte.

Können wir mit solchen Geschichten heute noch etwas anfangen? Nicht – wenn wir sie wie Tatsachenberichte lesen. Wir wissen längst, daß der «Himmel», wenn es ihn denn gibt, nicht in 10 000 Meter Höhe, auch nicht hinter dem Mond oder der Milchstraße anfängt. Trotzdem lassen sich diese Erzählungen nicht als religiöse Phantasieprodukte, als Spinnereien abtun. Mit einem solchen Urteil machen wir uns die Antwort zu leicht. Wir sollten den antiken Erzählern Gerechtigkeit widerfahren lassen. Wie kommen sie dazu, solche Bilder zu «erfinden»?

Ich glaube, in all den mythischen Erzählungen, die uns aus der Menschheitsgeschichte überliefert sind, geht es um Wirklichkeitsbewältigung. Der Mensch erfährt die Welt, sobald er sie über den kleinen alltäglichen Lebenskreis hinausgehend als Ganze in den Blick nimmt, als rätselhaft, unheimlich. Je weiter sein Blick schweift, desto undurchdringlicher wird das Dunkel. Je tiefer seine Fragen bohren, um so mehr erkennt er seine Grenzen und damit die Begrenztheit, die ihn bestimmt. Meine Überzeugung ist, daß sich daran bis heute nichts geändert hat – trotz Naturwissenschaft und technischem Fortschritt. Es bleibt die beklemmende Frage: Was soll das Ganze? Wie steht es um mich? Woher komme ich, wohin gehe ich, was soll ich? Die religiösen Mythen versuchen darauf eine Antwort. Sie artikulieren Ängste, Sehnsüchte, Hoffnungen, Perspektiven. Sie sind der permanente Versuch, dem oft sinnlos erscheinenden Ganzen einen Sinn abzutrotzen, das überall drohende Chaos bewohnbar zu machen. Indem sie, wie in unserer Geschichte, heilige Orte fixieren, betreiben sie «Landvermessung». Lebensräume werden erschlossen, Bereiche des Segens abgesteckt. Der Mensch braucht sie, um leben oder auch nur überleben zu können.

Von daher gesehen, ist die Botschaft unserer Geschichte: Wir sind mit dem Stückchen Land, das uns zugemessen ist, mit unserer kleinen Erde nicht dem Chaos ausgeliefert, sondern eingebunden in eine alles umgreifende Ordnung. Wir verfügen nicht über sie. Wir können sie nur ahnen und akzeptieren. Sie fordert uns rigoros, läßt aber heilvolles Leben gelingen, wenn wir uns ihr anvertrauen.

Die biblische Erzählung bleibt bei dieser Einsicht, die sie mit allen Religionen verbindet, nicht stehen. Jakob hat diesen Traum, als er unterwegs, auf der Flucht, also in einer Krisensituation ist. Die Gottesrede in der Mitte der Erzählung nimmt Bezug gerade auf diese Situation. Bei genauerem Hinsehen merkt man die Spannung, die zwischen der Rahmenerzählung und dieser Gottesrede besteht. Der Rahmenerzählung geht es um die Gegenwart Gottes an einem heiligen Ort – in der Rede hingegen geht es um Gottes Gegenwart in der Geschichte. Indem Gott sich als JHWH, als der Gott Abrahams und Isaaks vorstellt, erinnert er Jakob an die Geschichte seiner Väter, in der sie die Nähe dieses Gottes erfahren haben. Diese Nähe verheißt er auch Jakob: «Siehe, ich bin mit dir und will dich behüten allenthalben, wo du gehst.» Hier zeichnet sich ein entscheidender Paradigmenwechsel ab. Aus dem Land-Gott ist ein wandernder Gott geworden, der mit den Menschen auf den verschlungenen Wegen ihrer Geschichte unterwegs ist. Das macht sein spezifisches Wesen aus. In diesem Sinn ist die Deutung des Jahwenamens zu verstehen, die nach der biblischen Überlieferung Gott selbst dem Mose in der Offenbarung am Dornbusch gibt. Gott beauftragt Mose, Israel aus Ägypten herauszuführen: Als Mose ihn fragt: «Wenn ich nun zu den Kindern Israels komme und zu ihnen sage: Der Gott eurer Väter hat mich zu euch gesandt und sie mich dann fragen: Wie heißt er? Was soll ich ihnen dann antworten?», bekommt er zur Antwort: «Ich bin, der ich bin»... «Sage ihnen, der

Ich bin hat mich zu euch gesandt.» (2. Mose 3,13f.). Diese etwas hintergründige Antwort ist oft im Sinn griechischer Philosophie als eine Aussage über Gottes unveränderliches ewiges Wesen mißverstanden worden. Zutreffender wäre mit Martin Buber zu übersetzen: «Ich bin da (d.h. bei euch), als der ich da sein werde.» Es geht nicht um eine Information über Gott, um metaphysische Wahrheiten, sondern um den Menschen. Ihm wird in seiner von Elend, Unterdrückung, Verfolgung, Schuld bestimmten Geschichte Gottes Nähe zugesagt. Israels Geschichte ist ein eindringliches Zeugnis dafür, wie solcher Glaube Menschen in ihrer Geschichte trägt. Der merkwürdige Nachsatz «als der ich da sein werde» ist entscheidend. Er stellt sicher, daß diese Nähe Gottes unverfügbar bleibt. Lassen Sie mich das konkretisieren. Gott läßt sich in seiner Nähe, seinem DA-Sein, nicht manipulieren, weder von selbsternannten Stellvertretern Gottes noch von jenen Kriegsherren, die auf das Koppelschloß ihrer Soldaten «Gott mit uns» eingravieren ließen, noch – gestatten Sie die Aktualisierung – von Präsidenten, die uns weismachen wollen, genau zu wissen, wo die «Achse des Bösen» verläuft. Dieser göttliche Vorbehalt gilt aber auch jedem von uns persönlich. Auch wir können Gott nicht festlegen, weder auf unseren Kinderglauben noch auf unseren Kirchenglauben noch auf unsere Lebensträume. Biblischer Glaube verlangt eine ständige Wachheit und Sensibilität für diese uns zugesagte und doch nicht verfügbare Nähe Gottes. Israels Propheten machen anschaulich, wie ein solcher Glaube zu leben ist. In der Komplexität geschichtlicher Situationen haben sie jene von Gott her kommende Alternative wahrgenommen und gegen die herrschende Meinung wie gegen die Meinung der Herrschenden zu Gehör gebracht. Mose wurde dieser Name Gottes am Dornbusch offenbart, damit er unter Berufung auf diesen Gott sein Volk aus dem Elend und der Unterdrückung in Ägypten herausführe.

Lassen Sie mich den Ertrag beider Deutungen für das Gottesverständnis zusammenfassen: Die Konfrontation mit jener dunklen, alles umgreifenden Wirklichkeit – hinter der von uns, von Menschen gemachten Welt der Konventionen und des politischen Kalküls – läßt uns das ganz Andere entdecken, dieses Andere als eine uns tragende Kraft, gerade dadurch aber auch als eine Macht, durch die das Bestehende, anscheinend Selbstverständliche und Unabänderliche, wieder in Frage gestellt wird. Es ist dies das Kennzeichen des Gottesglaubens des Volkes Israel und das, was christlichen mit jüdischem Glauben verbindet.

Erlauben Sie mir abschließend den Sprung ins Neue Testament. Wenn im Zentrum der Predigt Jesu die Botschaft vom Reich oder der Herrschaft Gottes steht, greift er eine Hoffnung auf, die in Israel unter der Erfahrung der Fremdherrschaft, der Unterdrückung und Not in den Jahrhunderten vor Christus aus dem alten Jahweglauben entstanden ist. Es ist die Vision einer besseren und gerechteren Welt, die Gott einst am Ende der Zeiten schaffen wird. Für Jesus ist dieses Neue nicht eine Sache der nahen oder fernen Zukunft, es ist für ihn die Chance, die jetzt schon gegenwärtig ist. Auf die Frage, wann Gottes Reich komme, antwortet er nach Lk 17,20f.: «Das Reich Gottes kommt nicht so, daß man es genau beobachten kann, und man kann nicht sagen: Siehe, hier ist es oder dort. Denn siehe, das Reich Gottes ist mitten unter euch.» D.h. diese von Unrecht und Elend bestimmte Geschichte ist der Ort, wo wir mit Gott rechnen können. Die göttliche Alternative zu einer Welt des Terrors und der Ausbeutung ist nicht eine Sache der Zukunft oder des Jenseits, es ist die Chance, die der nahe Gott uns in dieser Geschichte eröffnet. Unsere Sache ist es, sie wahrzunehmen. Das meint Glaube und Nachfolge. Jesus nimmt die Botschaft seiner Väter von dem Gott, der dem Menschen seine bleibende Nähe zusagt, radikal beim Wort. Jene Dunkelheit, die uns oft so bedrohlich bewußt wird, läßt auch das Rettende aufscheinen.

Wenn Sie mich jetzt fragen, ob sich das beweisen läßt, dann muß ich antworten: nein. Es bleibt eine Option, die gerade im Widerstand gegen die herrschenden Verhältnisse gewonnen wird. Eine Option aber, die Leben ermöglicht. Paul Hoffmann, Bamberg

Nichtreligiöse Ethikbegründung und christlicher Glaube

Der Unterschied zwischen menschlich und unmenschlich, verantwortlich und nicht verantwortlich muß im Voraus zu aller Religion mit der bloßen Vernunft zu erkennen sein. Dies zu bestreiten hieße, den Anknüpfungspunkt der christlichen Botschaft zu verlieren. Denn wenn der ethische Anspruch erstmalig durch die Glaubensverkündigung zum Menschen käme, hätte der nicht-religiöse Mensch keinen Anlaß, die christliche Botschaft auch nur anzuhören. Diese Botschaft beansprucht, den Menschen von dem befreien zu können, was ihn immer wieder daran hindert, dem Anspruch seines eigenen Gewissens zu folgen. Dann muß er natürlich diesen Anspruch wenigstens grundsätzlich bereits im Voraus zum Glauben erkennen können.

Ethikbegründung

Das im Grunde unerhört einfache, aber angesichts der Geschichte der Ethik dennoch revolutionäre Grundprinzip einer vernünftigen Ethik lautet: Eine Handlung kann nur dadurch «in sich schlecht» sein, daß sie ohne «entsprechenden Grund» einen Schaden zuläßt oder verursacht.¹

Nur eine Handlung, die – wissentlich oder zumindest vermeintlich – einen Schaden zuläßt oder verursacht, kann überhaupt schlecht sein. Ethische Schlechtigkeit läßt sich nur aus dem Zusammenhang mit einem Schaden definieren. Aber nicht jede Handlung, die einen Schaden zuläßt oder verursacht, ist tatsächlich schlecht, sondern erst dann, wenn ihr Grund kein «entsprechender» ist. Dieses Prinzip gibt also die genaue Grenze zwischen verantwortbaren und nicht verantwortbaren Handlungen an und erweist sich damit tatsächlich als das Grundprinzip der Ethik.

Noch im Voraus zur Frage, ob eine Handlung gut oder schlecht ist, gilt: Jede Handlung hat unvermeidlich einen Grund. Man strebt in ihr einen Wert oder Verbund von Werten an, also etwas, das man als Nutzen ansieht; oder man will einen Unwert oder Verbund von Unwerten, also etwas, das man als Schaden ansieht, vermeiden oder verhindern. Ethisch entscheidend ist aber, ob der Grund der Handlung auch ein «entsprechender» ist.

Der Grund einer Handlung ist dann kein «entsprechender», wenn die Handlung *letztlich und universal gesehen* gerade den Wert oder Werteverbund, den sie anstrebt, untergräbt bzw. den Schaden, den sie vermeiden will, vergrößert. Solche Handlungen haben die Struktur des «Raubbaus», der «Kontraproduktivität». Ihre Gesamtbilanz ist negativ. Daran läßt sich erkennen, daß sie nicht zu verantworten sind. Als Beispiel: Man betreibt Walfang um des dabei erzielten Gewinns willen. Aber wenn man Walfang in einer Weise betreibt, daß man insgesamt gesehen die Quellen des Gewinns zerstört, dann besteht zwischen der Handlung und ihrem Grund keine wirkliche Entsprechung, sondern ein Widerspruch. Für die ethische Beurteilung ist entscheidend, was sich letztlich im Kontext der Gesamtwirklichkeit ergibt, soweit man sie zu überschauen vermag.

Die Erkenntnis von Kontraproduktivität hat manchmal eine Art Inkubationszeit. Oft erkennt man Kontraproduktivität recht bald, in anderen Fällen dauert die Rückmeldung entstehender Schäden sehr lange. Man kann oft bereits definitiv wissen, daß eine bestimmte Handlung in universaler Betrachtung kontraproduktiv und damit unverantwortlich ist. Umgekehrt kann man nie definitiv wissen, daß eine Handlung *nicht* kontraproduktiv ist. Deshalb ist man auch für solche Handlungen, bei denen man unmittelbar keine Kontraproduktivität erkennt, weiterhin darauf angewiesen, auf Rückmeldungen aus der Wirklichkeit einzugehen. Ethik erfordert eine aufmerksame, wachsam bleibende Vernunft.

Ein «entsprechender Grund» ist nicht einfach, wie man leicht meinen könnte, nur dasselbe wie ein ernsthafter oder wichtiger

oder schwerwiegender Grund. Es handelt sich vielmehr um einen genauen Fachterminus, in dem es um die Frage geht, ob zwischen der Handlung und ihrem Grund eine Entsprechung oder letztlich ein Widerspruch vorliegt.

Die Ethik fordert übrigens nicht, das jeweils Bestmögliche zu tun, wie es zum Beispiel der sogenannte Utilitarismus zu fordern pflegt. Der Unterschied zwischen gut und besser ist nicht identisch mit dem von schlecht und gut. Nur das schlechte Handeln ist unzulässig. Gegenüber dem Guten ist das Bessere nicht geboten, sondern empfohlen. Es wird zu ihm eingeladen.

Es geht deshalb auch in der Ethik nicht – wie man häufig meint – um die Frage, *welche* Werte wir wählen sollen, sondern *wie* wir den Werten, die wir wählen, auch universal und nachhaltig gerecht werden. Die Aufgabe ethischer Erziehung besteht nicht darin, anderen Menschen Wertehierarchien beizubringen. Vielmehr gilt es, darauf achten zu lehren, wie man die angestrebten Werte auch auf die Dauer und im Ganzen fördert. Man muß nicht zwischen Geldbeutel und Umwelt eine Hierarchie aufstellen. Der eine spart Energie um des Geldbeutels willen; und wenn er es richtig macht, dann freut sich auch die Umwelt. Der andere spart Energie um der Umwelt willen, und wenn er es richtig macht, freut sich auch der Geldbeutel. Man macht es allerdings nur dann tatsächlich richtig, wenn man dem jeweils angestrebten Wert auch auf die Dauer und im Ganzen gerecht wird.

Es geht also auch nicht um eine Ethikbegründung durch Gütervergleich, in welchem man verschiedene Güter gegeneinander abwägen wollte. Es geht nur darum, ob man den tatsächlich gewählten Werten wirklich auch im Kontext der Gesamtwirklichkeit entspricht, soweit man sie überhaupt überschauen kann.

Ob der Grund einer Handlung ein «entsprechender» ist oder nicht, ist völlig unabhängig davon, ob es dem Handelnden paßt oder nicht. Ethik ist realitätsgebunden. Darauf bezieht sich die Berufung auf das sogenannte «natürliche Sittengesetz». «Gut gemeint» kann das Gegenteil von «gut» sein. Es ist immer zu fragen, was tatsächlich bewirkt wird. Ob also eine Handlung die Struktur des Raubbaus hat oder nicht, ist eine objektive Frage und ist nicht vom Belieben des Handelnden abhängig. Eine bloße Gesinnungsethik wäre überhaupt keine Ethik.

Über ethische Forderungen kann man rational und auch wissenschaftlich diskutieren. Unter der Voraussetzung, daß man irgendeinen Wert anstrebt, ist es eine wissenschaftlich zu beantwortende Frage, ob man diesem Wert tatsächlich auch im Kontext der überschaubaren Gesamtwirklichkeit gerecht wird oder ihn zwar für sich oder die eigene Gruppe erreicht, jedoch um den Preis, ihn insgesamt gesehen zu untergraben.

Gegenstand – Absicht – Umstände einer Handlung

Für die ethische Beurteilung einer Handlung ist nach traditioneller Terminologie zwischen dem (gewollten) «Gegenstand» der Handlung (gemäß dem die Handlung selbst benannt wird) und einer eventuellen zusätzlichen «Absicht» einerseits und den «Umständen» andererseits zu unterscheiden. Von «Gegenstand» und «Absicht» hängt ab, ob die Handlung gut oder schlecht ist (Qualität); als «Umstände» kommen nur solche in Betracht, die bestimmen, in welchem Maß sie gut oder schlecht ist (Quantität). Diese traditionelle Terminologie erfordert eine genaue Interpretation, in der sie sich als sehr vernünftig und hilfreich erweist.

Der «Gegenstand» einer Handlung ist das, was man in ihr objektiv tun will. Der «Gegenstand» ist entweder der «entsprechende Grund» der Handlung, oder aber, falls ihr Grund kein entsprechender ist, der dann *eo ipso* «direkt» zugelassene oder verursachte Schaden – die Handlung erhält in diesem Fall eine von vornherein dem Schaden gemäß ethisch negativ bewertende Benennung wie «Diebstahl», «Lüge», «Folter», «Mord». Jeder Diebstahl ist Wegnahme fremden Eigentums, aber Wegnahme

¹ Vgl. Peter Knauer, Handlungsnetze. Über das Grundprinzip der Ethik. Frankfurt/M. 2002 (book on demand: ISBN 3-8311-0513-8), 196 S. Es handelt sich um eine Neuinterpretation des klassischen Prinzips der Doppelwirkung.

fremden Eigentums ist nur dann Diebstahl, wenn ihr Grund kein «entsprechender» ist; sie ist kein Diebstahl, wenn in extremer Not die einzige Weise zu überleben in eben der Wegnahme fremden Eigentums besteht. In ähnlicher Weise ist zwischen Falschrede und Lüge, zwischen Schmerzzufügung und Folter, zwischen Tötung und Mord usw. zu unterscheiden.

Über den «Gegenstand» hinaus kann man eigens von einer «Absicht» nur dann sprechen, wenn eine erste voll konstituierte Handlung zusätzlich benutzt wird, um eine zweite Handlung zu ermöglichen. Der «Gegenstand» dieser zweiten Handlung ist dann natürlich bei der vorausgehenden Handlung bereits als sie mitbestimmende «Absicht» präsent. So entsteht der Anschein, daß mit dem «Gegenstand» einer Handlung deren objektive Seite gemeint ist, während die «Absicht» das subjektive Element sei. Aber in Wirklichkeit muß bereits der «Gegenstand» der Handlung, um überhaupt ethisch relevant zu sein, den Willen des Handelnden bestimmen. In diesem Sinn muß er von vornherein vom handelnden Subjekt «beabsichtigt» sein. Soll also im Unterschied zum gewollten und damit natürlich selber beabsichtigten «Gegenstand» einer Handlung zusätzlich noch eigens von einer «Absicht» die Rede sein, dann muß damit etwas anderes gemeint sein. Es kann dann von vornherein nicht um nur eine isolierte Handlung gehen, sondern es wird um die *Verknüpfung mehrerer Handlungen* gehen. Zum Beispiel besucht jemand die Buchmesse aus beruflichem Interesse und würde dies auf jeden Fall tun; deshalb ist bereits der Besuch der Buchmesse eine eigene Handlung. Wenn der Betreffende sich aber zusätzlich bereits vornimmt, falls sich beim Besuch der Buchmesse die Gelegenheit bieten sollte, das in der Fußnote genannte und von ihm besonders geschätzte Buch unbemerkt mitgehen zu lassen, dann ist der «Gegenstand» dieser zweiten Handlung, also was er in dieser zweiten Handlung tun will, nämlich der Diebstahl, bereits in der ersten Handlung als deren zusätzliche «Absicht» anwesend. Würde der Besuch der Buchmesse von vornherein, wenigstens unter anderem, dazu dienen sollen, das gewünschte Buch mitgehen zu lassen, und würde er sonst nicht stattfinden, wäre beides zusammen nur eine einzige komplexe Handlung. Jedenfalls hat es aber die Ethik nicht nur mit voneinander isolierten einzelnen Handlungen zu tun, sondern geht auch auf die Verknüpfung von Handlungen ein.

Mit den ethisch relevanten «Umständen» einer Handlung sind quantitative Bestimmungen gemeint. Zum Beispiel hängt die Schwere eines Diebstahls von der Höhe der gestohlenen Summe ab, oder auch vom Grad der Freiheit des Handelnden. Die «Umstände» können nur den Grad der Gutheit oder Schlechtigkeit einer Handlung bestimmen.

Zweck und Mittel

Es gibt ein Prinzip, das als Qualitätssiegel der Ethik gilt: «Der gute Zweck heiligt nicht das schlechte Mittel.» Dieses Prinzip setzt voraus, daß Mittel und Zweck zwei unterschiedliche *Handlungen* sind. Eine Handlung, die bereits schlecht ist, weil sie ohne «entsprechenden Grund» einen Schaden zuläßt oder verursacht, kann nicht nachträglich dadurch saniert werden, daß man sie zur Ermöglichung einer zweiten, guten Handlung benutzt.

Wenn ein Arzt den Fuß eines Patienten amputieren muß, um sein Leben zu retten, ist Amputation und Lebensrettung ein und dieselbe Handlung. Der Gegenstand der Handlung, nach dem die Handlung zu benennen ist, ist nicht Verstümmelung des Patienten, sondern nur seine Lebensrettung. Die Einheit einer Handlung kommt durch ihren «Gegenstand», die zu ihrer Setzung ausreichende Zielsetzung zustande. Manche Handlungen sind komplex, gliedern sich also in eine Reihe von Vollzügen auf und sind doch nur eine einzige Handlung. Bei der Amputation muß man am Schluß die Wunde verbinden; dieser Vollzug ist noch immer Teil einer einzigen Gesamthandlung, eben der Lebensrettung durch Amputation.

Zwei verschiedene Handlungen kommen entweder dadurch zustande, daß eine erste Handlung bereits durch eine für sie selbst

ausreichende Zielsetzung bestimmt ist und eine weitere Zielsetzung demgegenüber zusätzlich ist, oder daß zwischen zwei Zielsetzungen sie miteinander vermittelnd ein fremder Wille tätig werden muß.

Ganz anders als bei der Amputation zur Lebensrettung scheint es sich deshalb zum Beispiel bei der Folter zu verhalten. Man hat den Entführer eines Kindes ergriffen und möchte durch Folter den Aufenthaltsort des Kindes herausbekommen. Foltern und den Aufenthaltsort des Kindes erfahren sind aber dadurch zwei voneinander verschiedene Handlungen, weil zwischen beidem ein ihnen *fremder Wille intervenieren* muß: Der Gefolterte muß klein begeben. Der Gegenstand der Folterhandlung besteht allein darin, durch Schmerzzufügung einen Willen brechen zu wollen; und dies ist der Fall, ganz gleich zu welchem weiteren Zweck man es unternimmt. Eine solche Handlung ist als willentlich gewaltsame Brechung von Willen insgesamt Untergrabung von Willen und deshalb in sich schlecht. Den Aufenthaltsort des Kindes herauszubekommen, ist zwar höchst wünschenswert, aber dieser gute Zweck reicht nicht aus, ein bereits «in sich schlechtes» Mittel, wie es die Folter ist, zu heiligen.

Aus der Möglichkeit einer Verknüpfung von Handlungen ergibt sich, daß es somit nicht nur «in sich schlechte» Handlungen gibt. Eine Handlung kann vielmehr auch dadurch «(mittelbar) schlecht» sein, daß man sie durch eine «in sich schlechte» Handlung ermöglicht oder durch sie eine «in sich schlechte Handlung» ermöglichen will.

In dieser Ethikbegründung wird das Gewissen als mit der Vernunft identisch angesehen. Es ist die Fähigkeit, nach dem zu fragen, was in Wirklichkeit und auf die Dauer und im Ganzen der Fall ist. Unser Handeln muß vor der Vernunft verantwortet werden. Wer sich auf sein Gewissen berufen will, macht sich anheischig, mit Gründen zu überzeugen.

Glaube

In welchem Verhältnis stehen christlicher Glaube und Ethik zueinander? Der gesamte christliche Glaube läßt sich in einer Kurzformel zusammenfassen: An Jesus als den Sohn Gottes glauben bedeutet, aufgrund seines Wortes sich und die ganze Welt in die ewige Liebe Gottes zu Gott, des Vaters zum Sohn, aufgenommen zu wissen, die der Heilige Geist ist.

Gott ist der «in allem Mächtige». Gegen die Gemeinschaft mit ihm kommt keine Macht der Welt an (vgl. Röm 8,35ff.). Nicht einmal der Tod kann von ihr trennen.

Der Glaube bringt keine zusätzlichen ethischen Forderungen mit sich, sondern er befreit aus der Macht derjenigen Angst des Menschen um sich selbst (vgl. Hebr 2,15), die sonst an der Wurzel aller Unmenschlichkeit und damit alles Bösen liegt.

In der Lehre von der Rechtfertigung durch Glauben allein geht es darum, daß nur solche Werke (nicht nur «richtig», sondern) «vor Gott gut» sein können, die aus der Gemeinschaft mit Gott hervorgehen. Nicht die Früchte machen den Baum gut, sondern nur ein guter Baum bringt gute Früchte. Richtig handeln kann man auch ohne Glauben. Wenn jemand im Selbstbedienungsladen nicht stiehlt, sondern die Ware ordnungsgemäß bezahlt, weil er Angst hat, sonst erwischt zu werden, hat er nichts Böses getan, sondern ethisch richtig gehandelt. Aber zur ethischen Gutheit gehört mehr, nämlich daß man nicht nur faktisch, sondern prinzipiell ethisch richtig handeln würde. Und dazu ist es notwendig, nicht aus der Angst um sich selbst, sondern aus einem letzten Vertrauen zu leben.

Es kann sich dabei auch um so genannten «anonymen» Glauben handeln, der vielleicht weder den Namen Jesu kennt noch überhaupt von Gott richtig zu sprechen vermag. Aber die christliche Botschaft behauptet, daß alle wahre Liebe und Hingabe von Menschen füreinander nur als Gnade verstanden werden kann. «Wer die Wahrheit tut, kommt zum Licht, damit offenbar wird, daß seine Werke in Gott getan sind» (Joh 3,21). Wenn jemand liebevoll lebt und der christlichen Botschaft in klarer Form begegnete, würde er rückschauend erkennen, daß er längst aus dem

Geist Jesu gelebt hat, auch wenn er es noch nicht wußte. Dies zu sagen, bedeutet bereits deshalb keine Vereinnahmung, weil sich durchaus nicht jede angeblich christliche Verkündigung als sachgemäß und verstehbar erweist.

Man kann die christliche Botschaft nur mit dem Anspruch auf schlechthinnige Verlässlichkeit vertreten. Die christliche Botschaft verkündet eine Gemeinschaft mit Gott, die in ihr selber geschieht: Gott schenkt uns gerade darin Gemeinschaft mit sich, daß er sich im Wort der Verkündigung selbst schenkt, so daß dieses Wort selbst das offenbare Geschehen seiner liebevollen Zuwendung zu uns ist. Deshalb ist die christliche Verkündigung, wenn sie als Selbstmitteilung Gottes verstehbar ist, «aus sich wahr».

Aber wie kann man Unfehlbarkeit nicht nur in Dingen des Glaubens, sondern auch der Sitten beanspruchen, wenn doch Sittennormen immer Sache der Vernunft sind? Das II. Vatikanum hat die Formel «in Dingen des Glaubens und der Sitten» so interpretiert: Es geht um «den zu glaubenden und auf die Sitten anzuwendenden Glauben» (Kirchenkonstitution, Nr. 25,1). Die Anwendung des Glaubens auf die Sitten besteht aber nicht in der Aufstellung von Normen, sondern in der bereits genannten Rechtfertigungslehre. Unfehlbar in Bezug auf die Sitten kann nur gelehrt werden, daß allein solche Werke vor Gott gut sind, die aus der Gemeinschaft mit ihm hervorgehen, also nicht aus der Angst des Menschen um sich selber stammen. Für die Normen selbst muß sich auch die Kirche auf Vernunft berufen. Das ist der Sinn auch der traditionellen kirchlichen Lehre vom natürlichen Sittengesetz.

Peter Knauer, Frankfurt am Main

Religion im System

Niklas Luhmanns «Religion der Gesellschaft»

Der 1998 verstorbene Soziologe *Niklas Luhmann* zählt nicht nur zu den profiliertesten Vertretern eines systemtheoretischen Ansatzes in der deutschen Soziologie, so daß sein Name quasi ein Synonym für Systemtheorie ist, sondern auch zu den wichtigsten Gesellschaftstheoretikern der letzten Jahrzehnte. Dabei hat er sich immer wieder auch mit der Rolle von Religion in der Gesellschaft und ihrer Bedeutung für sie auseinandergesetzt. So war das letzte Werk Luhmanns, an dem er bis zu seinem Tode gearbeitet hat, eine mittlerweile posthum veröffentlichte religionssoziologische Studie¹, in der sich Luhmann nicht nur mit der Rolle, sondern auch der Zukunft von Religion in der modernen Gesellschaft auseinandersetzt. Schon von daher verdienen seine Überlegungen auch theologische Aufmerksamkeit.

Dabei gilt es allerdings zu bedenken, daß die Systemtheorie ein interdisziplinärer Ansatz ist, in dem eine Vielzahl unterschiedlicher Disziplinen zusammenwirken. Daher gibt es nicht *die* Systemtheorie, sondern immer nur die Variante eines bestimmten Autors bzw. einer Schule. Aus diesem Grund scheint es sinnvoll, in einem ersten Schritt einige grundsätzliche Begriffe des Theoriegebäudes Luhmanns zu skizzieren und zu erläutern², bevor auf Luhmanns religionssoziologisches Alterswerk eingegangen wird. In einem letzten Abschnitt finden sich schließlich eini-

¹ Niklas Luhmann, *Die Religion der Gesellschaft*. Hrsg. von André Kieserling. Frankfurt/M. 2000. Das Werk ist zwar posthum erschienen, aber nach Meinung des Herausgebers nicht mehr weit von der endgültigen Fassung entfernt (357).

² Bei dieser Skizze kann es freilich nicht um eine vollständige Erläuterung der jeweiligen Begriffe gehen, sondern nur um die Explikation der für diesen Zweck wichtigen Momente. Dabei wird darauf verzichtet, alle Ausführungen mit Zitaten und Fundstellen abzusichern. Derartige Nachweise finden sich etwa bei Gábor Kiss, *Grundzüge und Entwicklung der Luhmannschen Systemtheorie*. Stuttgart 1990; Claudio Baraldi, Giancarlo Corsi, Elena Esposito, GLU. *Glossar zu Niklas Luhmanns Theorie sozialer Systeme*. Frankfurt/M. 1999 oder Detlef Krause, *Luhmann-Lexikon. Eine Einführung in das Gesamtwerk von Niklas Luhmann*. Stuttgart 2001.

ge kritische Anmerkungen zu Luhmanns religionssoziologischen Gedanken.

Grundbegriffe der Systemtheorie Luhmanns³

Systeme – ob nun biologische, psychische oder soziale Systeme – sind nach Luhmann charakterisiert durch die Differenz von Innen – Außen bzw. System – Umwelt. Kein System kann also unabhängig von seiner Umwelt gegeben sein oder ohne diese bestimmt werden. Die Operationen eines Systems ziehen eine Grenze, die das System von dem unterscheidet, was ihm als seine Umwelt nicht angehört. Systeme bestehen nicht an sich, sondern sind das Ergebnis von Beobachtungen als Unterscheidungen und Bezeichnung des Unterschiedenen. Sie sind operational geschlossen, können also nur in ihren spezifischen Systemoperationen handeln oder beobachten.

Soziale Systeme sind der sozialen Evolution unterworfen mit den Mechanismen der Variation, des Auftretens unerwarteter Kommunikationen, durch Irritation (d.h. der Wahrnehmung irritierender Ereignisse in der Umwelt eines autopoietischen Systems als für das System informativ), der Selektion und der Stabilisierung bzw. Retention, so die Terminologie Luhmanns. Anders als die klassische Evolutionstheorie, die im Falle der Organismen Variation endogenen Ursachen (nämlich Mutationen im Genbestand der Organismen) zurechnet und Selektion als einen von der Umwelt auf den Organismus ausgeübten Selektionsdruck ansieht, behauptet Luhmann, daß autopoietische Systeme von Störungen (aus) der Umwelt irritiert werden. Welche Störungen ein System irritieren und strukturelle Veränderungen auslösen können, hängt von den Strukturen des Systems selbst ab: So kann ein System empfindlich oder aber indifferent sein, und davon hängt sein Grad an Irritabilität und auch seine Fähigkeit ab, seine Strukturen zu verändern.

Weiterhin differenziert Luhmann zwischen allopoietischen und autopoietischen Systemen.⁴ Allopoietische Systeme – auch als Trivialmaschinen bezeichnet – sind nicht fähig zur Selbststeuerung und Selbstorganisation. Sie formen vielmehr aufgrund von Außeninformation nach einem von außen festgelegten Programm der internen Informationsverarbeitung auf genau berechenbare Weise bestimmte Inputs aus ihrer Umwelt in berechenbare Outputs an ihre Umwelt um. Ein Beispiel für ein einfaches derart verstandenes allopoietisches System wäre etwa ein Heizungsthermostat: Die Regelung der Raumtemperatur ist nur Reflex auf fremde Vorgaben. Hingegen erzeugen und steuern autopoietische Systeme nach Luhmann sich selbst. Weder werden ihnen von außen Informationen in der Form von Inputs zugeführt noch senden sie Informationen wie Outputs an ihre Umwelt. Autopoietische Systeme erzeugen selbst die Elemente, aus denen sie basal bestehen, und zwar durch Verknüpfung zwischen den Elementen, aus denen sie bestehen. Die Operationen, die zur Produktion neuer Elemente eines Systems führen, sind also von den früheren Operationen dieses Systems abhängig und zugleich wieder Voraussetzung für folgende Operationen. Ein Beispiel wäre etwa das wirtschaftliche System: Zahlungen werden durch Zahlungen ermöglicht, ermöglichen sich also durch sich selbst.

Innerhalb der autopoietischen Systeme sind in erster Linie psychische Systeme und soziale Systeme als auf der Basis von Sinn operierende Systeme zu unterscheiden. Psychische Systeme erzeugen sich nach Luhmann, indem sie Gedanken an Gedanken anschließen, soziale Systeme werden gebildet durch je momenthaft aktualisierte Kommunikationen. Soziale Systeme bestehen nach Luhmann also nicht aus einzelnen Personen

³ Hier kann aus Platzgründen nur die Theorie Luhmanns nach seiner sog. «autopoietischen Wende» (Gábor Kiss) dargestellt werden. Zur Evolution von Luhmanns Denken vgl. etwa Gábor Kiss, *Grundzüge* (vgl. Anm. 2).

⁴ Der Begriff der Autopoiesis stammt ursprünglich von dem chilenischen Biologen Humberto Maturana. Luhmanns Theorie sozialer Systeme nimmt diesen Begriff auf und erweitert seinen Bezugsrahmen über lebende Systeme hinaus.

oder Menschen, sondern aus Kommunikationsvorgängen als Elementen.

Die in der Gesellschaft ausdifferenzierten sozialen Systeme unterscheiden sich dabei durch die Art der von ihnen «verwalteten» Kommunikation. Dabei nehmen die unterschiedlichen gesellschaftlichen Teilsysteme spezifische Funktionen für die Gesellschaft wahr, wie etwa die Teilsysteme von Wissenschaft, Wirtschaft, Medizin oder Politik. Die Gesellschaft hingegen ist dasjenige soziale System, das alle Kommunikationen in sich einschließt. Außerhalb der Gesellschaft gibt es also keine Kommunikation.

Gesellschaft

Gesellschaft ist nach Luhmann nicht territorial oder regional abgegrenzt. Ebenso wenig wird sie konsensuell oder wertmäßig-normativ zusammengehalten. Schließlich besteht Gesellschaft auch nicht aus psychischen Systemen, d.h. Menschen, aus ihren sozialen Rollen oder aus Beziehungen zwischen ihnen. Vielmehr sind Menschen zur externen Umwelt der Gesellschaft zu rechnen. Ebenso wenig zählen nicht-sinnhafte lebende Systeme zur Gesellschaft. In positiver Bestimmung besteht Gesellschaft als autopoietisches soziales System aus Kommunikationen. Nicht zur Gesellschaft gehört dann alles, das nicht auf Grundlage von Kommunikation arbeitet. In operativer Hinsicht ist Gesellschaft stets eine jeweilige Gesamtheit momenthaft aktualisierter Kommunikationen. Sie ist operativ geschlossen als jeweilige Gesamtheit momenthaft aktualisierter Kommunikationen, kognitiv offen, indem sie weitere Kommunikationen ermöglicht, strukturdeterminiert und umweltangepaßt. Jede Gesellschaft ist der Evolution unterworfen, verändert sich, formt sich verschieden aus. Im Lauf der Evolution der Gesellschaft finden sich vor allem vier verschiedene Strukturen von Gesellschaft: Differenzierung in gleiche Teilsysteme (Segmentation), Differenzierung in Zentrum und Peripherie, hierarchische Differenzierung in Schichten und schließlich funktionale Differenzierung in verschiedene funktionale Teilsysteme. Innerhalb der Gesellschaft finden sich Interaktionssysteme (z.B. ein flüchtiger Gruß auf der Straße, ein Stammtischgespräch o.ä.), Organisationssysteme (z.B. Schule, Universität, Gericht) und eben funktional ausdifferenzierte Teilsysteme (z.B. Recht, Wissenschaft oder Wirtschaft, aber auch Religion). Diese funktionalen Teilsysteme dienen der spezifischen Lösung je eigener gesellschaftlicher Probleme, der Erfüllung spezifischer exklusiver gesellschaftlicher Funktionen. Jedes Teilsystem differenziert sich dabei nach seiner Funktion in der Gesellschaft aus.⁵ Die wichtigste Kommunikation in der Gesellschaft ist nach diesen Teilsystemen strukturiert, wobei diese der Abwicklung je spezifischer Kommunikation dienen.⁶ Daher existiert auch für jedes dieser Teilsysteme ein eigenes spezifisches symbolisch generalisiertes Kommunikationsmedium, wie es etwa im Fall der Wirtschaft das Geld darstellt oder im Teilsystem Politik die Macht. Generalisiert sind diese jeweiligen Kommunikationsmedien, weil sie Kommunikationen auch über den Kreis der unmittelbar Anwesenden hinaus sowie in unbekanntem, bisher noch nicht erlebten Situationen ermöglichen. So sind etwa nur Kommunikationen im Medium des Geldes möglich, diese aber sind von allen personalen, sachlichen und zeitlichen Rücksichten

⁵ Daher hat die Gesellschaft nach Luhmann auch kein Zentrum und keine Spitze. Alle Funktionen müssen erfüllt werden, weil alle für die Gesellschaft von grundlegender Bedeutung sind. Daher kann auch keine das Primat besitzen. Dies hat auch die Unmöglichkeit einer Selbstbeschreibung der Gesellschaft unter einer einzigen Perspektive (des Zentrums oder der Spitze) zur Folge.

⁶ Einzelne kommunikative Ereignisse können dabei durchaus mehrere Teilsysteme tangieren: So stellt eine Eheschließung sowohl eine Rechtskommunikation wie auch eine Kommunikation in der Familie dar – und u.U. auch eine religiöse Kommunikation. Die Geschlossenheit der beteiligten Funktionssysteme wird jedoch dadurch nicht aufgehoben, sondern bestimmt die Fortsetzung der Kommunikation: nach der Eheschließung orientiert sich die Kommunikation in der Familie nicht an Gesetzen, während sich die rechtliche Stellung der Ehepartner nicht an der Frage ihrer Liebe orientiert.

prinzipiell freigestellt. In das Medium lassen sich im Prinzip beliebige Formen einprägen. So kann für das Hören eines Konzertes ebenso gezahlt werden wie für Bananen.

Neben seinem eigenen Medium hat jedes der funktionalen Teilsysteme auch einen spezifischen Code, also eine bestimmte binäre, zweiwertige Leitdifferenz, mit der im jeweiligen Funktionssystem Unterscheidungen getroffen werden. Im Falle des genannten Teilsystems Wirtschaft etwa ist nach Luhmann dieser Code die Zahlung bzw. Nichtzahlung, im Falle der Wissenschaft besteht er in der Differenz von Wahrheit und Unwahrheit.

Schließlich existieren nach Luhmann sog. «Kontingenzformeln», die die Codes von Funktionssystemen für Kontingenz, Reflexivität und Selbstbeobachtung öffnen. Sie sollen die potentiell teilnehmenden Systeme zur Teilnahme motivieren und ihr Verhalten an verlässlichen Gegebenheiten orientieren. Im genannten Beispiel des Teilsystems Politik sind nach Luhmann «Politische Freiheit», «Legitimität» oder «Gemeinwohl» die entsprechenden Kontingenzformeln, für das Teilsystem Wirtschaft ist es «Knappheit». Kontingenzformeln wirken wie ein Katalysator für den betreffenden Bereich sozialer Kontingenz. Sie zielen darauf ab, die jeweils anderen Möglichkeiten, die durch den spezifischen Code als Leitdifferenz auch mitgegeben sind, zu unterdrücken. «So muß im Erziehungssystem die Kontingenzformel Lernziele vorgeben – sei es in Form eines an Inhalte gebundenen Bildungskanons, sei es in Form des Lernens von Lernfähigkeit; und dabei muß ausgeschlossen werden ..., daß man in der Schule auch anderes lernt, zum Beispiel Gewöhnung an Stumpfsinn oder: daß es im Leben mehr auf Täuschung als auf Fleiß ankommt.» (149)⁷

Sinn

Sinn bildet in der Theorie Luhmanns kein System eigener Art, sondern ist das Universalmedium aller psychischen und sozialen Systeme. Alle Gedanken und Kommunikationen realisieren sich im Medium des Sinns. Sinn ist die Handhabung der Differenz von aktuell Gegebenem einerseits und dem aufgrund dieser Gegebenheit Möglichen, dem Potentiellen, andererseits. Sinn ist die Prämisse jeder Erfahrungsverarbeitung: Er erweist sich im Verweisungsüberschuß auf weitere Möglichkeiten des Erlebens in jedem konkreten einzelnen Erleben. Sinn bestimmt so die Anschlußfähigkeit der Elemente sozialer bzw. psychischer Systeme: eine Kommunikation kann an andere Kommunikationen, ein Gedanke kann an andere Gedanken anschließen, wenn sie bzw. er einen Überschuß an Kommunikations- oder Denkmöglichkeiten eröffnet.

Aktuelles und Potentielles erscheinen immer nur zusammen. Als Einheit der Differenz von Aktualität und Possibilität ist Sinn seinerseits nicht als different zu etwas anderem, etwa Nichtsinn oder Natur, gesetzt. Er kann als Einheit einer Differenz nicht beobachtet und nur durch anderen, d.h. anders bestimmten⁸ Sinn negiert werden.

Sinn als evolutionäre Errungenschaft wird als Medium sinnverarbeitenden Systemen in Form von psychischen oder sozialen Systemen zur Verfügung gestellt. Diese mit Sinn arbeitenden Systeme zeichnen prinzipiell beliebige Formen in das Medium Sinn ein, denn erst eine Unterscheidung erzeugt bestimmten Sinn – und zugleich mit dieser Bestimmung natürlich auch unbestimmten Sinn als die andere Möglichkeit: Sinn wird nicht von außen begründet, sondern durch Sinngebrauch immer wieder selbst konstituiert. Sinn verweist also immer wieder auf Sinn – er ist selbstreferentiell.

Luhmanns Sinnbegriff ist also primär nicht auf das Aufwerfen und Beantworten von Sinnfragen im traditionellen Verständnis hin angelegt. Sinn ist für Luhmann kein begründungshaltiger Sachverhalt.

⁷ Die Angabe von Seitenzahlen in Klammern bzw. Kapitel und Unterabschnitt bezieht sich auf Niklas Luhmann, Religion (vgl. Anm. 1).

⁸ Diese andere Bestimmung ist möglich, da niemals alle Sinnmöglichkeiten gleichzeitig aktualisierbar sein können.

Luhmanns Theorie der Beobachtung

Beobachtung⁹ ist nach Luhmann gleichermaßen das Treffen einer Unterscheidung sowie die Bezeichnung des Unterschiedenen, d.h. also in seiner Terminologie die Einheit der Differenz von Unterscheidung und Bezeichnung des Unterschiedenen. So wird etwa in der Unterscheidung von System und Umwelt das System als unterschieden von seiner Umwelt bezeichnet. Eine Beobachtung beinhaltet als Unterscheiden eine Entscheidung für etwas; alles andere, das nicht unterschieden und bezeichnet wurde, ist ausgeschlossen. Die andere Seite der Unterscheidung/Beobachtung (*unmarked space* bzw. *unmarked state*) ist nicht bekannt, trägt aber als Nicht-Unterschiedenes zur Bestimmung des Unterschiedenen bei. Jede Unterscheidung begründet also eine Asymmetrie, eine Unterscheidung von zwei Seiten, bei der nur an die eine Seite angeknüpft wird. Dabei ist freilich die Beobachtung prinzipiell kontingent, denn man hätte auch anders unterscheiden und damit einen anderen Bezugspunkt setzen können. Dabei ist Beobachtung auch als selbstreferenzielles Geschehen möglich, als Selbstbeobachtung. Allerdings ist im Augenblick des Beobachtens immer nur eine Beobachtung möglich, nicht aber Beobachtung und Selbstbeobachtung zugleich. Darüber hinaus differenziert Luhmann zwischen Beobachtung erster und zweiter Ordnung: Ein Beobachter erster Ordnung sieht das, was er vermittelt seiner Unterscheidung zu sehen bekommt, also etwa einen konkreten Gegenstand wie einen Baum, ein psychisches System oder ähnliches. Je nachdem, wie beobachtet wird, wird anderes gesehen. Die Unterscheidung von System und Umwelt führt zu anderen Informationen und Ergebnissen als die Unterscheidung von Ganzem und Teil. Hingegen vermag ein Beobachter erster Ordnung nicht zu sehen, welche Unterscheidung dem von ihm Unterschiedenen zugrunde liegt. Diese Anfangsunterscheidung ist der «blinde Fleck» einer Beobachtung erster Ordnung, den sie selbst nicht beobachten kann. So kann etwa eine an der Unterscheidung wahr/nicht-wahr orientierte Beobachtung nicht beobachten, ob diese Unterscheidung ihrerseits wahr oder nicht-wahr ist. Oder in traditioneller, subjektzentrierter Formulierung: Das Auge sieht immer nur etwas, aber es sieht sein Sehen nicht.

Um eine Beobachtung erster Ordnung mit der von ihr gewählten Anfangsunterscheidung zu beobachten, bedarf es einer Beobachtung zweiter Ordnung. Diese kann sehen, daß der Beobachter erster Ordnung einen «blinden Fleck» besitzt, also eine für diesen unsichtbare Unterscheidung verwendet und nur mittels dieser Anfangsunterscheidung seinen Gegenstand zu sehen bekommt. Die Unterscheidung des Beobachters zweiter Ordnung ist somit eine eigene Unterscheidung und nicht eine Art verdoppelte Beobachtung erster Ordnung. Beobachtungen erster Ordnung sind der Was-Ebene zuzuordnen, Beobachtungen zweiter Ordnung der Wie-Ebene.

Luhmanns religionssoziologisches Alterswerk

Nach dieser kurzen Einführung in die Theorie Luhmanns kann zur Darstellung seines letzten Werkes «Die Religion der Gesellschaft» übergegangen werden. Dieses sehr dichte und vielschichtige Opus mit seinen zahlreichen weiterführenden Gedanken und Verweisen kann freilich im Rahmen dieses Artikels nicht erschöpfend dargestellt, sondern nur in einigen seiner wichtigsten Gedanken aufgezeigt und dargestellt werden.

Ausgangspunkt von Luhmanns Überlegungen ist die Frage, was Religion ist, woran zu erkennen ist, daß es sich bei bestimmten sozialen Erscheinungen um Religion handelt. Da der Begriff der Religion sich jedoch nicht «objektiv», für alle Beobachter gleichermaßen gültig formulieren läßt, sondern jede Religion sich selbst definiert, kann Religion nach Luhmann extern nur als Be-

⁹ Luhmanns Definition von Beobachtung ist nicht auf Organismen oder auf visuelle Wahrnehmung bezogen. Es kommt vielmehr immer dann zu Beobachtungen, wenn ein System aufgrund von Unterscheidungen operiert und Information gewinnen und verarbeiten kann.

obachtung ihrer Selbstbeobachtung, d.h. im Modus einer Beobachtung zweiter Ordnung definiert werden (1, I).

Luhmanns Antwort auf die Frage nach der Bestimmung von Religion lautet: Sinnformen werden genau dann als religiös erlebt, wenn ihr Sinn zurückverweist auf die Einheit der Differenz von «beobachtbar» und «unbeobachtbar», wobei «unbeobachtbar» hier prinzipiell zu verstehen ist: als blinder Fleck des Beobachtens sowie als *unmarked state* der Welt. Dabei versteht Religion, wie Luhmann an dieser Stelle ausdrücklich betont, Sinn nicht als «Bedürfnis» des einzelnen, das zu befriedigen wäre, sondern in dem im ersten Abschnitt geschilderten systemtheoretischen Verständnis. Religion handelt also nicht von «Sinnsuche» im traditionellen Verständnis einer anthropologisch-funktionalen Bestimmung (35f.). Im Kontext einer soziologischen Theorie kann nach Luhmann Religion ausschließlich als ein kommunikatives Geschehen angesehen werden, nicht als Bewußtseinsprozeß (1, VII).

Im weiteren stellt Luhmann die Frage nach dem spezifischen Code, mit dem Religion diese Unterscheidung von beobachtbar und unbeobachtbar markiert. Bei der religiösen Kommunikation liegt dabei ein besonderer Fall vor, denn Religion leistet eine Realitätsverdoppelung, da sie etwas für die Beobachtung bereitstellt, das nicht in die Realität fällt. So grenzt Religion etwa in den frühen Kulturen bestimmte Orte, Zeiten oder Dinge als heilig aus und unterscheidet sie damit von der als profan verstandenen Welt. Damit aber ist im Bestimmbaren das Unbestimmbare präsent, im Anwesenden das Abwesende. So wird die Welt in einer Unterscheidung zugänglich und beobachtbar. Es ist nun möglich, von «dieser Welt» zu sprechen. Zugleich freilich muß Religion darauf achten, daß nicht jeder im Bereich des Außer- und Überweltlichen beliebige Behauptungen aufstellen kann. Sie hat die religiöse Kommunikation vor Beliebigkeit zu bewahren und fordert deshalb Einschränkungen: durch Tabus und Verbote, durch Geheimnisse und Paradoxien, die das Denken be- und verhindern. Dadurch werden freilich auch religiöses Expertenwissen und priesterliche Vermittlung notwendig (2, III; 2, VI).¹⁰ Die ausgereifteste Form solcher Realitätsverdopplung wird nach Luhmann durch den spezifisch religiösen Code von Immanenz und Transzendenz hervorgebracht. In den (Hoch-)Religionen, die diesen Code verwenden, erfolgt die Differenzierung nicht mehr nach der Unterscheidung sakral oder profan. Vielmehr ermöglicht dieser neue Code von Immanenz und Transzendenz, alles aus immanenter oder transzendenter Perspektive zu beschreiben. Alle Differenzierungen erfahren in der Perspektive transzendenter Sinnggebung eine neue Bewertung. Dabei, so die These Luhmanns, steht die semantische Ausarbeitung eines religions-spezifischen Codes in Zusammenhang mit der gesellschaftlichen Ausdifferenzierung eines Funktionssystems für Religion (76).¹¹

Kontingenzformel «Gott»

Welche Funktion erfüllt nun dieses religiöse Teilsystem? Die Antwort liegt, so Luhmann, in den Besonderheiten des Mediums Sinn. In diesem Medium bestehen keine Grenzen, es existiert keine «Natur», kein «Wesen» von Sinn, wie Luhmann nochmals betont. Vielmehr trifft jede beobachtende Operation eine Entscheidung und unterscheidet sich selbst dadurch, daß sie das Unterscheiden ausführt. Durch diese Unterscheidung wird allerdings immer auch eine andere Seite mitangeführt, die prinzipiell ebenso möglich wäre, die aber als nicht anschlussfähig ausgewiesen werden muß. «Religion scheint immer dann vorzuliegen, wenn diese Vorgaben zum Problem werden, wenn man einzusehen hat, weshalb nicht alles so ist, wie man es gerne haben möchte. Gerade dies kann der Einzelne, da es seinem Selbstbewußtsein

¹⁰ Vgl. auch Thomas Ruster, Distanzierte Beobachtung, Niklas Luhmanns «Religion der Gesellschaft», in: Herder Korrespondenz 55 (2001), S. 91f.

¹¹ Dabei trifft Luhmann allerdings keine kausale Festlegung, derzufolge das eine die Ursache des anderen wäre oder umgekehrt, sondern geht vielmehr von einem Verhältnis wechselseitiger Begünstigung bzw. evolutionärer Passung aus (76).

widerspricht, nicht durch Selbstreflexion herausfinden. Der Grund dafür muß ihm mitsamt der Problemstellung durch Kommunikation gegeben sein.» (122)

Religion ist also unter den Bedingungen der modernen Gesellschaft nicht mehr eine notwendige Vermittlungsinstanz, die eine Beziehung aller gesellschaftlichen Aktivitäten zu einem Gesamtsinn herstellt¹², sondern garantiert vielmehr die Bestimmbarkeit allen Sinnes gegen die immer miterlebte Verweisung ins Unbestimmbare, denn alles im Medium Sinn hat endlose Verweisungsüberschüsse. Für die Gesellschaft stellt sich im Gegensatz zu psychischen Systemen das Sinnproblem verschärft, da Kommunikation im Unterschied zu Bewußtsein¹³ auf eine hohe Schlüssigkeit der Sinnzusammenhänge angewiesen ist und eine nur geringe Inkonsistenztoleranz besitzt (3, V).

Um den Verweisungsüberschuß von Sinn zu reduzieren und Anschlußmöglichkeiten zu schaffen, werden nach Luhmann Kontingenzformeln benötigt, die alle anderen Möglichkeiten der Entscheidung, die ja prinzipiell auch gegeben sind, unterdrücken. In den konkreten historischen Religionen findet sich allerdings keine einheitliche Kontingenzformel, so daß sich Luhmann in seiner weiteren Darstellung auf die Kontingenzformel «Gott» beschränkt. Kontingenz läßt sich nach Meinung Luhmanns am besten vermittelt des Personbegriffs ausschließen, denn eine Person könnte sich immer auch anders verhalten. Darüber hinaus kann ein personaler Gott auch Bedingungen des Gefallens/Mißfallens setzen und schließlich bietet der Personbegriff den Vorteil, Gott als Beobachter zu etablieren. Dies ermöglicht, Gott und die Welt zu unterscheiden und die Welt durch diese Unterscheidung zu bestimmen. Dadurch wird zum einen eine Desakralisierung der Welt ermöglicht, zum anderen auch ihre Entwertung und damit die Differenzierung religiöser Anliegen gegen innerweltliche Präokkupationen wie Geld, Macht, Status oder Sexualleben. Schließlich bietet die Lösung eines personalen Gottes den Vorteil, daß die Bestimmung weiterer Merkmale der Welt durch die Religion unterbleiben kann, da es genügt, sie durch ihre Unterscheidung von Gott zu bestimmen (4, II; 4, III). Der Beobachter Gott läßt sich freilich wiederum nicht direkt beobachten, und doch muß er beobachtet werden können, um erkennen zu können, was seinem Willen entspricht. Die Notwendigkeit, dies zu erkennen, ergibt sich aus der Identifizierung Gottes als Person, die Gefallen oder Mißfallen bekunden kann. Die Aufgabe der Theologen als professionelle Beobachter Gottes besteht folglich darin, die Kontingenzformel Gott in Selektionskriterien umzudeuten: Dieses will Gott, jenes will er nicht. Die Methoden, mit deren Hilfe die professionellen Theologen zur Erkenntnis von Gottes Willen gelangen, sind nach Luhmann der Rekurs auf Gottes Selbstoffenbarung, die Einführung eines Teufels zur Kontrastierung Gottes¹⁴ und die Mystik. So läßt sich festhalten: «...die komplizierte Struktur des Beobachtens zweiter Ordnung dient zur Ausarbeitung der Kontingenzformel Gott. Sie ist einerseits eine Einheitsformel des Codes Immanenz/Transzendenz und absorbiert in dieser Eigenschaft Kontingenz. Sie ist andererseits ein Selektionskriterium, ja fast schon eine Gesamtformel für die religiöse Programmatik, die angibt, was im Verhältnis von Immanenz und Transzendenz richtig und was falsch ist.» (167f.)

Bedeutung organisierter Sozialsysteme

Was das Auftreten professioneller Theologen und das Entstehen religiöser Organisationen angeht, hält Luhmann fest, daß im

¹² Vielmehr finden alle Funktionssysteme in ihrer Funktion selbst den Sinn ihres Beitrages zur Autopoiesis der Gesellschaft. Sie benötigen dazu keine Religion mehr. Wenn dann dennoch religiöse Sinngabe mitgegeben wird, wirkt dies unnötig. In diesem Sinn hat der für Luhmann fragwürdige und umstrittene Begriff der Säkularisation seine Bedeutung (125f.).

¹³ Bewußtsein hat nach Luhmann eine hohe Inkonsistenztoleranz, da es am wahrnehmbaren eigenen Körper und an dessen Externalisierungsleistungen hinreichende Garantien hat für die eigene Identität (140).

¹⁴ Dies ermöglicht, das Nichtwissen der Theologie von Gott zu überspielen, da man vor den Verführungen des Teufels warnen und die Laster brandmarken kann, die in sein Reich führen würden (167).

religiösen System ebenso wie in allen anderen Funktionssystemen der modernen Gesellschaft organisierte Sozialsysteme eine wichtige Rolle spielen. Eine Organisation ist dasjenige soziale System, das sich aufgrund von Anerkennungsregeln bildet, vor allem von Mitgliedschaftsregeln, die durch Personalrekrutierung und Rollenspezifikation festgelegt werden können. Zu Organisationen rechnet man soziale Systeme wie etwa Unternehmen im Wirtschaftssystem, Parteien im politischen System oder Schulen im Bereich des Erziehungssystems. In der funktional differenzierten Gesellschaft gewinnen formale Organisationen eine bisher nie registrierte Relevanz, da die Teilsysteme ihre Operationsfähigkeit in immer stärkerem Maße auf organisierte Systeme gründen.

Die Systeme des religiösen Teilsystems sind die Kirchen. Aufgabe dieser religiösen Organisationen ist es, zwischen der religiösen Sinngabe, die Mythen oder ausgefeilte Dogmatiken erzeugt, und der alltäglichen Praxis zu vermitteln.¹⁵ Allerdings kommt es im Falle religiöser Organisationen zur Kollision der beiden verschiedenen Vorstellungen «Glaubensgemeinschaft» einerseits und «Mitgliederorganisation» andererseits. Durch letztere Vorstellung wird die Differenz Inklusion/Exklusion (bzw. Mitgliedschaft/Nichtmitgliedschaft) wieder in das Religionssystem eingeführt, doch stellt die Exklusion aus dem Organisationssystem (d.h. der Kirchenausschluß bzw. -austritt) keinesfalls das Ende der Religiosität dar (6, II). Während das Religionssystem zunächst keinen Grund besitzt, die Inklusion zu verweigern, also «religiösen Bereitschaften (in welchen Formen immer) keine Chance sozialer Kommunikation zu geben». (241) Hingegen entscheiden Organisationssysteme in anderer Weise über die Zulassung zur Mitgliedschaft, über Inklusion und Exklusion, nämlich nach den jeweils dafür geltenden Kriterien. Nicht alles, was sich als Religion deklariert, kann ihnen willkommen sein. Sie ziehen daher innerhalb ihres Funktionssystems Grenzen. Daher kann sowohl organisierte als auch unorganisierte Religion entstehen. Der Religionsbegriff in soziologischer Perspektive kann daher, wie Luhmann betont, nicht mit der Selbstbeschreibung der religiösen Organisationen gleichgesetzt werden (6, V).

Säkularisierung und Individualisierung

Schließlich kommt Luhmann noch auf den Begriff der Säkularisierung zu sprechen. Er beschreibt mit diesem Begriff, wie die Religion auf ihre Wahrnehmung durch die moderne Gesellschaft reagiert.¹⁶ In der Neuzeit hat sich die Situation für die Religion grundlegend verändert. So entfällt das Bedürfnis nach einer religiösen Gesamtorientierung, wie es noch in der vorneuzeitlichen Gesellschaft der Fall war. Auch lösen sich die Plausibilitätsanleihen, die Religion früher aus anderen Systemen wie etwa der politischen Herrschaft ziehen konnte, auf, so daß Religion darauf zurückgeworfen ist, als eigenes autopoietisches System zu existieren. Unter diesen Umständen bedeutet Säkularisierung dann vor allem Individualisierung (8, III). Aus dem neuzeitlichen Rückzug auf das Individuum und die den Individuen zugesprochenen Menschenrechte von Freiheit und Gleichheit folgt für die Religion, daß nun jedem freigestellt ist, seine Religion zu wählen, wobei freilich kein Zwang zur Wahl besteht.¹⁷ Aus Religionsunterschieden werden individuelle Glaubensunterschiede. Auch kann nicht nur *zwischen* Religionen gewählt, sondern auch *aus* ihnen ausgewählt werden. Dabei gibt es keinen Zwang mehr zur Kohärenz des Ausgewählten. Dadurch ändert sich natürlich auch

¹⁵ Damit treten in funktionaler Perspektive religiöse Organisationen an die Stelle der Kulte in der alten Welt, auch wenn sie selbst Kulte veranstalten. Deren direkter Bezug auf Glaubensvorstellungen wird heute freilich über Organisation vermittelt, woraus sich dann Probleme der Zugehörigkeit und der Entscheidung dafür oder dagegen ergeben. (227).

¹⁶ Der Begriff der Säkularisierung bezeichnet somit eine Beobachtung gleichsam «dritter Ordnung», die Beobachtung des religiösen Beobachters, wie ihn die Welt mit nichtreligiösen Kategorien beobachtet (8, I).

¹⁷ Die Wahl kann auch verweigert werden, der einzelne nach Luhmann ohne Religion leben. Die Notwendigkeit einer Entscheidung für Religion kann nicht mehr aus der Natur des Menschen begründet werden (8, III).

die religiöse Kommunikation, denn man orientiert sich nicht mehr an dem, was alle glauben, sondern sucht für einzelnes individuelle Zustimmung oder Ablehnung.

Die Situation der Kirchen angesichts dieser Entwicklung kann nach Luhmann jedoch nicht mit dem Begriff der Krise umschrieben werden, auch wenn dieser Begriff oft gebraucht wird, denn der Begriff der Krise impliziert, daß eine Wende bevorsteht – ob nun zum Besseren oder Schlechteren. «Eine solche Wende ist jedoch nicht abzusehen.» (317) Die mit dem Begriff der Krise angesprochenen Phänomene beziehen sich vielmehr auf die Situation der Religion in einer funktional differenzierten Gesellschaft. Es handelt sich dabei einfach um Probleme der Unangepaßtheit der Religion an die funktional differenzierte Gesellschaft, um strukturelle Inkompatibilitäten. Es geht daher – entgegen den Implikationen des Begriffs Krise – nicht um Entscheidungen, sondern einfach um eine evolutionäre Anpassung an eine neue Lage. Die Form, die die Religion dabei in Zukunft annehmen wird, kann nach Luhmann noch nicht beschrieben werden (8, VIII). Jedoch wird die religiöse Kommunikation auch weiterhin unterscheidbar bleiben, wird es Religion auch weiterhin als eigenes Funktionssystem geben. Auch die Entwicklung zu einer einheitlichen Weltreligion ist nicht zu erwarten; verschiedene Religionen werden weiterexistieren (9, IV).

Zur Kritik an Luhmanns Entwurf

Das Theoriegebäude Luhmanns hat viel Zustimmung, aber auch viel Kritik erhalten.¹⁸ Es kann angesichts des knappen Raums hier nicht die Aufgabe sein, diese Auseinandersetzung nachzuzeichnen oder das Gesamtwerk Luhmanns zu bewerten. Vielmehr sind hier aus theologischer Perspektive einige Anmerkungen zu Luhmanns religionssoziologischem Spätwerk zu machen, die freilich auch prinzipielle Anfragen an Luhmanns Theorie beinhalten.¹⁹

So fällt auf, daß Luhmann in seinem Werk meist von Religion im Singular spricht. Seine allgemeinen Aussagen und Thesen will er dann beweisen und konkretisieren durch Beispiele aus der Religionsgeschichte und den existierenden Religionen. Dabei aber stellt sich die Frage, wie viel Luhmann wirklich von den Religionen, auf die er sich bezieht, weiß, wie sehr er wirklich deren Glaubensaussagen vollständig und adäquat wiedergibt. Luhmann erweckt dabei einen ambivalenten Eindruck: Einerseits verweist er auf religionsgeschichtliche Spezialliteratur und zeigt Kenntnis auch entlegener theologischer Aussagen und theologiegeschichtlicher Exempel, andererseits aber referiert er zentrale Glaubensgehalte des Christentums wie etwa Schöpfung, Sündenfall oder Gnade in einer holzschnittartigen, schematischen Art, die sich einzig religiösem Kindheitswissen zu verdanken scheint.²⁰ Auch erscheinen manche seiner Ausführungen, etwa zu Sünde oder Gnade (z.B. 206f., 263f.), aus theologischer Perspektive merkwürdig unangemessen.

Auch ist die Empfehlung Luhmanns zu hinterfragen, Religion solle wie alle anderen modernen Funktionssysteme auch dem steigenden Komplexitätsdruck durch die Umstellung auf den Modus der Beobachtung zweiter Ordnung entsprechen. Sie solle lernen, sich selbst in der Außenperspektive wahrzunehmen, auch wenn sie dann auf «ihre ontologisch fundierten Kosmologien und ebenso auf ihre Selbstsicherheit in Sachen Moral» (315) verzichten müsse (8, VII). Kann sich aber, so ist dagegen zu fragen, die Theologie leisten, die Rede von Gott, von Christus, von Schöpfung und Erlösung als Systemoperation zu betrachten, die wie andere Operationen vor allem zur Autopoiesis, zur Stabilisie-

rung des Systems beitragen soll? Kann man noch zu Gott beten, ihn in Kult und Liturgie preisen und bitten, wenn er einzig als Baustein des Systems anzusehen ist, als notwendiges Moment der Selbsterhaltung?²¹ Und kann und darf man dieses Wissen dann noch den «einfachen» Gläubigen vorenthalten? Wie weit ist Religion dann noch von dem schon in der Aufklärung massiv erhobenen Vorwurf des «Priesterbetrugs» entfernt?

Luhmanns Religionsbegriff und das Christentum

Für die Systemtheorie Luhmanns sind Selbsterhaltung und Selbsterstellung bzw. Autopoiesis wichtige Momente. Systeme versuchen stets so zu operieren, daß sie ihre Operationen fortsetzen können. Auch die Funktion, die sie für die Gesellschaft erfüllen, ist ebenfalls auf deren Autopoiesis gerichtet. Diese fundamentale und unhinterfragte Einsicht prägt alle Überlegungen Luhmanns, auch die zur Religion, so daß er alles religiöse Handeln von dieser Tendenz zur Selbsterhaltung her interpretiert. Andere Perspektiven wie etwa die Frage nach der Wahrheit oder der existentiellen Bewährung religiöser Aussagen treten hingegen nicht in Luhmanns Blickfeld. Doch auch in der Perspektive der Selbsterhaltung geht bei Luhmann verloren, daß Jesus Christus als Stifterfigur des Christentums nicht von dem Moment der Selbsterhaltung bestimmt war. Auch wenn man als Soziologe die Existenz Christi und die Wahrheit der Erzählungen über ihn dahingestellt sein lassen kann²², so ist doch festzuhalten, daß das Christentum in seinen «zentralen Mythen», in seiner «Theorie» dieses Grundmoment der Selbsterhaltung durchbricht.

Daher ist festzuhalten, daß sich das Christentum letztlich nicht bruchlos in Luhmanns Religionsbegriff fügt.²³ Dieses Moment aber erscheint um so problematischer, wenn man bedenkt, daß Luhmann die Beobachtung der Selbstbeobachtung von Religion anstrebt. Zumindest im Falle des Christentums scheint dieses Ziel verfehlt zu werden.

Dies gilt auch in einem weiteren Bereich: Menschen, Gläubige erscheinen in Luhmanns Ausführungen nur am Rande und nur als psychische Systeme. Es ist aber fraglich, ob mit solcher Perspektive das Selbstverständnis sowohl einer christlichen Anthropologie als auch der Christen adäquat eingeholt werden kann. Daß Religion auch existentielle Bedeutung besitzen kann, geht in dieser Betrachtungsweise weitgehend verloren. Sicherlich ist es nicht Aufgabe der Soziologie, Grundfragen menschlicher Existenz zu erhellen, doch wirkt Luhmanns Theorie merkwürdig blaß und unangemessen, wenn es nicht um Systeme, sondern um Menschen geht.

Schließlich ist als letzter Kritikpunkt aus einer theologischen Perspektive nach den Handlungsobjekten in der Theorie Luhmanns zu fragen. Nach Luhmann scheint Religion eine evolutionär bedingte Anpassung des Systems Gesellschaft zu sein, das für die Stillung seiner Bedürfnisse auf ein funktionell ausdifferenziertes Teilsystem zurückgreift. Dabei kann an dieser Stelle die Frage nach der Legitimität der Hypostasierung von Kollektivsubjekten offen bleiben. Vielmehr erhebt sich aus theologischer Perspektive das Problem, woher Religion kommt oder – anders formuliert – welche Rolle der Wirklichkeit und dem Handeln Gottes zukommt oder auch prinzipiell zukommen kann. Natürlich kann und braucht Luhmann als Soziologe nicht das (mögliche) Handeln Gottes näher zu bestimmen, doch bleibt die Frage, ob im geradezu hermetisch geschlossenen System Luhmanns mit seiner starken Betonung existierender Strukturen (Stichwort «Autopoiesis»)²⁴ prinzipiell überhaupt noch Platz ist für eine andere

¹⁸ Einen ersten kurzen Überblick vermittelt etwa Detlef Krause, *Luhmann-Lexikon* (vgl. Anm. 2), S. 92–101, oder Gábor Kiss, *Grundzüge* (vgl. Anm. 2), S. 103–113.

¹⁹ Zur theologischen Auseinandersetzung mit Luhmann, die freilich das Spätwerk Luhmanns kaum berücksichtigt, vgl. etwa auch Hans-Ulrich Dallmann, *Die Systemtheorie Niklas Luhmanns und ihre theologische Rezeption*. Stuttgart u.a. 1994.

²⁰ Vgl. Thomas Ruster, *Distanzierte Beobachtung* (vgl. Anm. 10), S. 94.

²¹ Vgl. ebd., S. 95.

²² Thomas Ruster begeht in seiner Kritik Luhmanns den Fehler, zu unvermittelt in die Perspektive der Theologie zu wechseln. Dies aber ist aus der Sichtweise der Soziologie nicht tragfähig. Vgl. ebd., S. 96.

²³ Vgl. ebd., S. 96.

²⁴ Vgl. etwa Hans-Ulrich Dallmann, *Systemtheorie* (vgl. Anm. 19), S. 180–185. Vgl. auch Thomas Ruster, *Distanzierte Beobachtung* (vgl. Anm. 10), S. 96.

Wirklichkeit. Diese Frage aber wird in Luhmanns Werk nicht explizit reflektiert. Statt dessen gewinnt man den Eindruck, daß sich der legitime methodische Reduktionismus des Soziologen, also der Verzicht auf jede andere als die soziologische Perspektive, unter der Hand in einen ontologischen Reduktionismus verwandelt, der jegliche Annahme einer der Beobachtung nicht unmittelbar zugänglichen Wirklichkeit ablehnt. Damit aber wird eine grundsätzliche Entscheidung gefällt, die nicht nur in wissenschaftstheoretischer Hinsicht als nicht ausreichend abgesichert zu kritisieren ist. Auch aus theologischer Perspektive ist die in Luhmanns Theorie verborgene, implizite basale Ontologie als reduktionistisch abzulehnen, da sie einer möglichen Existenz Gottes, die der Soziologe als Soziologe ja nicht a priori ausschließen kann, keinen Raum mehr läßt.

Diese durchaus gewichtigen Einwände, die sich aus theologischer Perspektive gegen die Theorie Luhmanns erheben, entwerfen aber nicht Luhmanns Überlegungen. Diese verdienen dennoch Aufmerksamkeit der Theologie, da sie durch ihre für die Theologie oftmals befremdlich wirkende Außenperspektive geeignet sind, «blinde Flecken» der Theologie wieder neu in den Fokus der Aufmerksamkeit zu bringen. *Matthias Fritsch, Regensburg*

Schreiben ist Totensuche

Zu Patrick Roths Frankfurter Poetikvorlesung

Daß der Schriftsteller Patrick Roth «aufs Ganze» geht, konnte man als Leser spätestens anhand seiner sogenannten Christustrilogie (1991–96) erleben. Die spannenden Geschichten von Vater und Söhnen («Riverside»), Bruder und Schwester («Johnny Shines»), Jünger und Meister («Corpus Christi») spielten in biblischen wie in heutigen Ländern und Zeiten. Es sind Geschichten über Glauben und Wirklichkeit: von jugendlich angenommenem und erfahrungsgeprüftem Glauben, von Verwirrung und Klärung, von leidenschaftlicher Suche und lebensveränderndem Finden.

Die autobiographische Erzählung «Meine Reise zu Chaplin» (1997) vergegenwärtigt auf ihrem Höhepunkt die geniale Bildsequenz von Charlie Chaplins «City Lights», die für den jungen Filmadepten der «heiligste Moment der Filmgeschichte» wurde: ein Beispiel, wie Kunst über ihre sichtbaren Mittel hinaus Wirklichkeit zeigt und wie sie, empfindlichkeitsteigernd und richtunggebend, ins Leben wirkt.¹

Daß im Erzählungsband «Die Nacht der Zeitlosen» (2001) wiederum «das Ganze» im Blick ist, zeigt schon die Anordnung der fünf selbständigen Geschichten unter den Zwischentiteln «sundown», «night», «sunrise». Ereigniszeit und -ort der ersten und letzten ist die Erdbebennacht von Los Angeles im Januar 1994. Die drei mittleren Geschichten sind mit ihnen durch ein Krisen- und Katastrophenerleben verbunden, wo Dasein momentan «zeitlos», sozusagen vertikal, an einem Wendepunkt erfahren wird. «Nacht» ist dort Metapher für Untergänge, die ein Schüler, ein Student, ein Erwachsener erleiden, durchleben, bedenken. «Sunrise» bedeutet in diesem Zusammenhang, wie aus Absturz und Erschütterung eine Chance für Entwicklung, für Neubeginn sich ergibt.

Einblick in die Werkstatt zu bekommen, in der solche Bücher entstehen, läßt umfassende poetologische Erkenntnisse erwarten. Nicht zu erwarten war, daß darüber hinaus Patrick Roths Frankfurter Poetikvorlesungen, die unter dem Titel «Ins Tal der Schatten» seit Ende 2002 vorliegen², mit Poesie ebenso wie mit theoretischen und praktischen Erkenntnissen überraschen, von der Hitchcock-Anekdote des Anfangs bis zu der für diesen

¹ Patrick Roths Bücher sind in der Orientierung besprochen worden: 56 (1992), S. 89–91; 58 (1994), S. 107–108; 60 (1996), S. 121–122; 62 (1998), S. 107.

² Patrick Roth, *Ins Tal der Schatten*. Frankfurter Poetikvorlesungen, edition suhrkamp 2277, Frankfurt/M. 2000, 167 Seiten, Fr. 20,40, Euro 11,50.

Zyklus geschriebenen Erzählung «Der fremde Reiter» am Ende. Wie bei den poetischen Büchern bleibt man bei diesem poetologischen als begeisterter Leser zurück, der sofort noch einmal beginnt, weil die Einsichten gar nicht in einem Durchgang zu fassen sind und der erhellende Zusammenhang sich erst vom Ende her und in wiederholtem Lesen erschließt.

Wann ist man als Leser je so nah an den individuellen Prozeß der Stoffsuche und Stoff-Findung eines Autors herangekommen?

«Schreiben ist Totensuche»: Für das Generelle literarischen Schreibens steht Orpheus und sein Abstieg in die Unterwelt. Aber den schon im Mythos geographisch genau bezeichneten Eingang in den Hades nimmt Roth als Hinweis aufs Individuelle, auf die jeweils konkrete Stelle, wo der Abstieg ins «Tal der Schatten», die Suche nach dem, «was uns tot» ist, nach dem im eigenen Dunkel noch verborgenen Stoff beginnt. Patrick Roth bleibt bei seinen Erfahrungen. Erlebtes und Erinnertes aus seiner Umwelt lagert sich dem Orpheus-Bild an: so der «bush vet» (Vietnam-Veteran), den er durch unwegsames Gebüsch absteigen und im Dunkel des Canyons sich verlieren sah, oder die in einem Highway-Namen bewahrte Geschichte Mulhollands, der von weither lebenspendendes Wasser nach Los Angeles leitete. Im Traum mischt sich alles: Da ist der Autor selbst der absteigend sich den Weg Bahnende, zugleich sich von oben Sehende. Er folgt einem Rinnal, hört ein fremdes Flüsterwort, dem er als Wacher nachforscht.

Das Traumbild zeigt Bedeutungsüberlagerungen und steht für die eigene dichterische Suche. Aber die Hauptperson des ersten Kapitels «Orpheus nach Hollywood» ist Lou Sederman. Weil dessen Geschichte für Komposition und Ertrag des Zyklus wichtig ist, soll vom ersten und später vom letzten Kapitel hier ausführlicher die Rede sein.

Einflüsse aus Literatur, Bibel und Psychoanalyse

Der Autor nennt Lou, seinen Nachbarn in Sherman Oaks, einen «alten Orpheus», weil er früher Musiker war und bei Familienfesten aufspielte, bevor Radio und Schallplatten seinesgleichen brotlos machten. Lou Sederman ist in alltäglicher Realistik und Schlichtheit eine kontrastierende Variante der mythischen Figur; in der Rothschen Darstellung liebenswert und unvergeßlich.

Der junge Schriftsteller hatte ihn einmal nach seinem «Geheimnis» gefragt, das ihn bis ins hohe Alter so gesund erhalten habe, und zu seinem Staunen die nachdrücklich-ernsthafte Antwort bekommen: «No fiction.» Keine Bücher, keine Filme? In Hollywood? Tatsächlich hatten Lou und seine Frau nach einem Kinobesuch beschlossen, solchen phantastischen Blödsinn nicht zu brauchen und sich ans Lebendige und Wirkliche zu halten.

Lou Sederman feiert mit dem Autor im Pancake House seinen 98. Geburtstag. Er erzählt von Haus und Garten im wenige Meilen entfernten Hollywood, wo er 30 Jahre mit seiner Frau Rose gelebt, Weinreben über Zaun und Torbogen gezogen und Bäume um den vorgefundenen Feigenbaum gepflanzt hatte. Als Rose nach fünfzigjähriger Ehe plötzlich starb, hat er den Platz verkauft; und nur in Träumen ist der allein Gebliebene dahin zurückgekehrt. Die Chance, mit seinem jungen Freund noch einmal dahin zurückzukehren, erregt den alten Mann.

In der Schilderung der Autofahrt bekommt Hollywood, das Lou nach 25 Jahren wieder sieht, durch seine Erinnerungen, durch Gebäude- und Straßennamen, die Stichworte zu Geschichten sind, in einem Doppelausblick aus Vergangenheit und Gegenwart lebendiges Aussehen mit Herkunftstiefe.

Am enttäuschend veränderten Wohnhaus – es wird schon dunkel – gerät der Autor in große Sorge um den plötzlich verschwundenen alten Mann und selbst in eine gefährliche Konfrontation mit dem heimkehrenden Eigentümer. Der Ausgang des Abenteuers: Während der Autor von außen in das Zimmer geschaut hatte, wo Rose gestorben war, hatte Lou geradewegs den Garten aufgesucht. Bei der Heimfahrt, neben dem noch aufgeregten Autor sitzend, schaut er nicht mehr nach draußen, sondern auf eine Rute in seinen Händen, und sagt «glücklich»: «Nur der Feigen-

baum stand noch da.» Solch einen Zweig hatte seine Frau Rose manchmal davon abgebrochen für einen Freund: «If you stick that into a bottle of water, it'll root.» Lou hat aus dem Gang in die Vergangenheit etwas in sein Leben geholt, was ihn mit seiner Frau verbindet und die Freude seiner letzten Zeit sein wird.

In biblischen Zeiten war, unter seinem Feigenbaum (und Weinstock) zu sitzen, Zeichen für gutes Leben (1 Kön 5,5). Der fast Hundertjährige weiß das nicht, er lebt es. Für den Autor, der in dem wunderbaren alten Mann aus seiner amerikanischen Alltagswirklichkeit einen schlichten, glücklicheren Orpheus erkannt hat, ist der Feigenbaumzweig «Zeichen für alle Geschichten, zu denen ich hinabsteige, mich zu erneuern. Wie Lou erneuert wurde, ohne in alten Erinnerungen zu ertrinken.»

Läßt das erste Kapitel erkennen, wie Film und Filmstadt auf die Arbeit des Schriftstellers eingewirkt haben, so stehen bei den folgenden Einflüsse aus der Literatur, aus der Bibel und aus der Jungschen Psychoanalyse im Zentrum.

Im zweiten Kapitel erläutert der Autor mit dem filmtechnischen Mittel des Dissolve (Überblendung), wie unter festen Vorstellungen, die wir von Menschen und Verhältnissen haben, ein latentes Anderes erscheinen kann, das sich durchsetzt und Erkennen wie Verhalten ändert. So optisch oder erzählend vorgeführt, können Entwicklungen oder Verluste gezeigt und erfahren werden. Die schwierigen Überlegungen leuchten ein am Beispiel so intensiven wie produktiven Lesens von Joyce' Erzählung «Die Toten».

Im dritten Kapitel ist es eine Textstelle aus dem Johannes-Evangelium, die geradezu körperlich erfahren und aufgeschlossen wird. Sie wird erkundet in einer etwas unheimlich-fremden Umgebung als Probe für eine Schauspielklasse. Es geht um die Wendungen im Erkennungsprozeß zwischen Magdalena und Christus. Ein Heute, mit Erkennen und Selbsterkennen der Darsteller, begleitet das darzustellende Damals; ein bedrohlich beobachtendes Auge überschattet es. – Die Empfindung einer Gefahr hat für jede Bewegung bei der Nachstellung der Szene am Grab empfindlich gemacht, so daß der Fund, ein übersprungener Satz im biblischen Bericht, bewußt werden konnte. Im Nachdenken des Autors hat die Szene symbolische Bedeutung gewonnen

ORIENTIERUNG (ISSN 0030-5502)

erscheint 2 x 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.

für Abwendung und neues Wiedererkennen zwischen Mensch und Gott: cognoscit sicut cognatus est.

Der Titel des vierten Kapitels, «Aktive Imagination», nennt eine Technik der Jungschen Psychoanalyse; der Autor teilt seine Erfahrung mit Träumen, seine Methoden zum Finden, sein Achten auf das Entgegenkommen seiner Stoffe mit. Es beginnt mit einer «Vision», die er in Todesangst während des Erdbebens 1994 hatte. Eine solche große Erscheinung, deren individueller und kollektiver Deutung der Leser – mir ging es so – fasziniert folgt, ist der seltene Fall einer Offenbarung aus dem Unbewußten. Der Autor beachtet gerade auch geringe und zufällige Eindrücke und Einfälle, die aus konkretem Hier und Jetzt Durchlaß zu tieferen Schichten geben können, je weniger sie gewollt und «herbeiphantasiert» werden. Das Fremde unwillkürlicher Einfälle und Träume kündigt dem Aufmerksamen Neues an, das in Bildern spricht, befragt werden kann und antwortet. Es strebt zur Übereinstimmung mit dem bewußten Leben: erweiternd, warnend vielleicht oder Richtung gebend. Im Alltag des Autors muß individuell erlebt und erfahren sein, was in das Schreiben des Buches hineinwirken, was für den Leser in seinem Leben sich auswirken kann. – Die Interrelation von Leben und Schreiben, von Lesen und Leben ist ein Schwerpunkt des letzten Kapitels.

«Nur die eigene Erfahrung zählt am Ende, nur sie ist das Ziel»

Das fünfte und letzte Kapitel, das die Einsichten sammelt, ergänzt und – vor allem – die Ethik dieser Poetik verdeutlicht, heißt: «No fiction.» Es ist Lou Sedermands Lebensregel, und klar wurde inzwischen, daß der Stoff des Schriftstellers, der aus psychischen Tiefenschichten heraufgeholt, erlebt und erlitten wird, zur individuellen und kollektiven Realität gehört, daß er so wirklich und wirkend ist wie Lou Sedermands Baumsprößling.

Das Heraufgeholte, Bewußtgewordene, nicht Erfundene, sondern Erfahrene hat Konsequenzen. Das erlebt, wie der Autor, jeder gründliche Leser solcher Literatur. Sie vertieft Selbsterkenntnis, macht empfindlicher im Umgang mit andern Menschen, einsichtiger für eigene Grenzen und vorsichtiger im Urteilen. Sie wirkt ins Alltagsleben hinein.

Für den Autor ist die Objektivierung seines Fundes die erste Folge: Das Schreiben des Buches setzt die Findung noch fort. Aber Patrick Roth besteht darauf, daß für Autor und Leser nicht das Buch das Entscheidende ist, sondern «nur das individuell Gelebte». Literatur soll «durchlässig» sein, «Passagenbereiterin». «Nur die eigene Erfahrung zählt am Ende, nur sie ist das Ziel.»

Die letzte Vorlesung enthält, als Mit-Teilung eines Fundes, die Erzählung «Der fremde Reiter». Sie spielt in einem rituellen Reenactment einer historischen Schlacht aus dem amerikanischen Bürgerkrieg. Sie sollte, nach der Absicht des Autors, gut enden; er hatte gehofft, der Stoff habe das Potential zu einer Versöhnung der Gegensätze unter Brüdern.

Der Stoff hat sich der Absicht widersetzt; die Erzählung endet tragisch. Das zeigt (wie schon ein früheres Beispiel) noch einmal den Eigensinn eines Stoffes, durch den eine vom Schreibenden gewollte Richtung blockiert werden kann. Der Schriftsteller erfährt: «Das Dunkel will abgebildet werden.» So zeigt es sich in der erzählten Episode:

Ein junger Rekrut, dessen Großvater die Schlacht («das Abschlachten») überlebt hat, versucht vergeblich, seine Kameraden zu bewegen, das Kriegs- zu einem Friedensspiel umzulenken. Der die Versöhnung statt der Vernichtung wollte, fällt dann mit irrsinnig tötendem Ernst als fremder Reiter über die Spieler her. Der verzweifelte Umschlag des Friedfertigen zum Gewalttätigen zeigt, daß «das Unbewusste mächtiger ist als wir ... im Bösen wie im Guten» und daß es «letztlich keine Sicherheit im Unbewussten» gibt. – Es ist möglich, daß gegenwärtige Ängste, die individuell wie kollektiv wirklich sind, eine Wendung der Erzählung ins Helle verhindert haben.

Mit einer Maxime für Leben und Schreiben endet das erstaunliche Buch: «Mit dem Wissen vom Bösen leben, sich am Guten bescheiden: No fiction.» Grete Lübbe-Grothues, Havixbeck