

O ORIENTIERUNG

Nr. 10 73. Jahrgang Zürich, 31. Mail 2009

ES IST GERADE ERST zwanzig Jahre her, daß die Freiheit über den Sozialismus gesiegt hatte und das westliche Ideal des ökonomisch-politischen Liberalismus als Erfüllung der Geschichte ausgerufen wurde.¹ Die östliche Planwirtschaft war bankrott und mußte Insolvenz anmelden. Nun hat natürlich kein vernünftiger Mensch bedauert, daß die Berliner Mauer fiel und das osteuropäische Sowjetsystem implodierte. Inzwischen aber schlagen Kabarettisten vor, die Wallstreet in Karl-Marx-Avenue umzunennen; großmächtige Bosse machen sich auf nach Canossa und erbitten demütig staatliche Hilfen, bis vor kurzem noch der Sündenfall par.excellence für jeden rechtgläubigen Neoliberalen. Das wäre nicht mehr als ein Glücksfall für Karikaturisten, wenn sich nicht so viele gutgläubige Leute übel genasführt sehen müßten, alldieweil viele der Profiteure sich immer noch satte Gewinne und Boni zu sichern versuchten oder neuerlich schon wieder munter (auf Baisse) spekulierten; das Personal ist ja in den meisten Fällen noch dasselbe. Der Volkszorn wütet gegen die Gier der Topmanager und «Bankster», und gelegentlich dämmert es auch dem oberen Establishment, daß man das nicht mehr wie gewohnt naserümpfend als gewerkschaftlich organisierten Krawall oder als Neid der Zukurzgekommenen abkanzeln kann. Die Finanzkrise weitet sich zu einer formidablen Weltwirtschaftskrise aus und bedroht nicht nur die ohnehin armen Regionen und aktuell Geschädigten, sondern greift, unerhört bisher, sogar schon auf Besitzstände der Besserverdienenden durch; und wenn es nicht gut informierte Insider beteuert hätten, würde man kaum glauben können, wie sehr es multimillionenschwer verwöhnte Leute quälen kann, wenn ihnen einmal eine halbe Million Boni-Verlust ins Haus droht. Ob man Hartz-IV-Betroffenen ein bißchen Schadenfreude darob verdenken kann?

Finanzkrise

Über die Ursachen für all das ist nun allmählich fast alles schon gesagt, und beinahe auch von allen. Experten überbieten sich tagtäglich mit Analysen und gegensätzlichen Allheilmitteln; der Plausibilitätsgrad ihrer Erklärungen ähnelt den theologischen Erklärungen der großen Pest im 14. Jahrhundert.

Setzen wir also diese Geschichten als im Wesentlichen bekannt voraus: die 100 Prozent Immobilienkredite in den USA und anderswo, die Finanzinvestoren und Anlageberater, die mit Zertifikaten und Fonds auf künftige Kursgewinne spekuliert und gewettet haben und so lange Kredite durch neue Kredite gewinnträchtig beliehen haben, bis niemand mehr das ganze riskante Gewirr der Schuldverschreibungen zu durchschauen vermochte.² Nicht zufällig kam der Vergleich mit Spielcasino oder den Schneeball-Kettenbriefen auf, ebenso wie der nostalgische Hinweis auf die Usancen des ehrbaren Kaufmanns und des soliden Bankiers; beide verband zumindest die Erfahrung, daß allzu schnellen hohen Gewinnen stets mit größter Skepsis zu begegnen sei.

Der aktuelle finanzielle und nun auch wirtschaftliche Breakdown ist viel zu komplex und unübersichtlich, um den zahllosen Expertisen nun noch eine weitere anzuhängen. Ich beschränke mich deshalb auf ein paar Aspekte und beginne mit dem populären Vorwurf der «Gier». Natürlich ist es obszön, wie Top-Manager und Banker millionenschwere Abfindungen samt Boni einfordern, obwohl sie ihre Institute oder Unternehmen, die nun mit Steuergeldern über Wasser gehalten werden müssen, ruiniert haben; einer Verkäuferin, die weniger als zwei Euro veruntreut haben soll, darf ganz legal wegen Vertrauensverlusts gekündigt werden. Inzwischen ist man nun auch in den oberen Etagen um moralische Schadensbegrenzung bemüht, mahnt ein bißchen mehr Dezenz an und macht auch mal einen demonstrativen Bonus-Verzicht publik.

Aber mag es moralisch noch so sehr empören, der Sache nach sind jene Ansprüche fast alle legal. Die Triebkraft des Kapitalismus besteht nun einmal in möglichst ungehemmtem Gewinnstreben, das sich im liberalen Idealfall zur *harmony of interests* aneinander abarbeiten soll; doch schon Adam Smith mußte mit der *invisible hand* den Deus ex Machina des Theaters bemühen, der alle Irrungen und Wirrungen im fünften Akt wundersam aufzulösen pflegte.

PHILOSOPHIE/WIRTSCHAFT

Finanzkrise: Nach dem Ende des Sozialismus – Finanzkrise wird zu einer globalen Weltwirtschaftskrise – Gewirr der Schuldverschreibungen – Der populäre Vorwurf der Gier – Triebkräfte des Kapitalismus – Demographischer Wandel und Globalisierung – Übermacht der nichtstaatlichen Mächte – Tendenzen zur Refeudalisierung – Abkoppelung von der Produktionssphäre – Verlust an Anschaulichkeit – Systemfunktionalismus als Ideologie virtueller Wirklichkeit – Empirische Analysen als Prüfstein – Fragwürdige Paulus-Deutungen. *Werner Post, Bonn*

THEOLOGIE/ÖKUMENE

20 Jahre nach der Basler Ökumenischen Versammlung: Eine notwendige Erinnerung – Der konziliare Prozeß und seine Themen – Dietrich Bonhoeffers Vorschlag für ein Friedenskonzil – Ökumenische Einmütigkeit und ekklesiale Verbindlichkeit – Europäische Themen und globale Perspektiven – Graz und Sibiu – Nicht eingelöste Verheißungen. *Nikolaus Klein*

THEOLOGIE

Radikale Religiosität im Alter: Joseph Wittigs «Roman mit Gott» – Alter als soziales und politisches Problem – Lebensabschnitt der Zukunftsminderung – Erfahrungen mit dem Glauben im Altwerden – Neue Konflikte und Verwerfungen – Leiden und Krankheit – Variabilität des Alters – Der Theologie-Professor Joseph Wittig – Erzählungen und Romane – Autobiographie und die Geschichte Jesu – Kirchenkritische Akzente – Unkonventionelle moraltheologische Positionen – Die Reaktion der Kirchenleitung – Der «Roman mit Gott» – Bericht eines Zusammenbruchs – Gott ist im Nichts verloren – Gott-Suchen als Haltung – Eine radikale Theologie – Anknüpfungen bei den Dialog-Denkern – Die Schatten der Schöpfung – Vergleich mit Reinhold Schneider – Gott kommt anders als erwartet – Die aktuelle Gerontologie – Lebensphasen und Schwellenerfahrungen – Das Schweigen über das erlebte Nicht-Konforme – Verstummen aus Müdigkeit – Verdruß und Erbitterung – Das Festhalten an Gott. *Lorenz Wachinger, München*

BUCHHINWEIS

«Auch das Innerste verhandeln»: Zu Stefan Weidners «Manual für den Kampf der Kulturen» – Analyse des vorhandenen Meinungsspektrums – «Determinierer» und «Indeterminierer» – Verzerrte Wahrnehmung – Verschwiegene Dogmen. *Rainer Oechslen, München*

ISRAEL

Marc Ellis – ein jüdischer Dissident: Zu einer Gastvorlesung in Luzern – Ein jüdisch-amerikanischer Befreiungstheologe – Eine Typologie des Judentums – «Gewalt im Herzen des Bundes» – Prophetische Dissidenten des Volkes Israel – Im Exil leben. *Edmund Arens, Luzern*

Säkularisiert wäre es ein Fall für die List der Vernunft. Man weiß ja, daß Menschen seit der Vertreibung aus dem Paradies ziemlich zur Sünde neigen und allen Moralpredigten gegen alle lasterhafte Neigungen ein eher mäßiger Erfolg beschieden war. Der frühe Kapitalismus zog daraus die pragmatische Lehre, daß man sich mit den Leidenschaften wie zum Beispiel dem Laster der Habgier, wenn man sie denn schon nicht ausrotten kann, besser arrangieren sollte. Also: wenn nur jeder seinem Besitzstreben folgt, erwirbt man Eigentum und vermehrt in der Summe den Wohlstand des Gemeinwesens: *private vices, public benefits*.³

Gewiß, Adam Smith hat das, noch ganz im Sinne der schottischen Moralphilosophie, als ein gesellschaftliches Tugendprogramm verstanden. Wie immer das auch im Verlauf der folgenden zwei Jahrhunderte modifiziert und sozial abgedefert wurde: für das kapitalistische Projekt bleibt das Gewinnstreben sakrosankt. Es läßt sich ja auch nicht bestreiten, daß tatsächlich das Wohlstandsniveau der kapitalistisch wirtschaftenden Länder unvergleichlich gestiegen ist; darüber hinaus verdanken sich zweifellos zahlreiche Fortschritte in Wissenschaft und Technologie dem Profitstreben und seiner Verwertungsrationalität.

Wenn man heute Finanzinvestoren und Topmanagern wegen ihrer ziemlich schamlosen Gewinnansprüche Gier vorhält, so ist das richtig und falsch zugleich. Richtig, weil die Toleranzgrenze für die Schere zwischen Reich und Arm nach allgemeinem Ermessen aggressiv überschritten wurde. Falsch deshalb, weil man die Vorzüge des Kapitalismus nicht ohne seine Nachteile haben kann.

Demographischer Wandel und Globalisierung

Wie erwähnt, sind die meisten der skandalösen Ansprüche auf Prämien, Boni und millionenschwere Gehälter und Absicherungen ganz legal. Es gibt keine Rechtsvorschriften oder gesetzliche Regelungen für die Höhe von Vorstandsbezügen, im wesentlichen befinden darüber die Aufsichtsräte. Nun ist es freilich ein offenes Geheimnis, daß da oft eine Krähe der anderen kein Auge aushackt, das Personal in diesen Gremien ist vielfach vernetzt.

Mit dem Stichwort «Legalität» kommen politische Instanzen, das Verhältnis von Staat und Wirtschaft, ins Spiel, Gesetze werden immer noch vom Parlament beschlossen. Die rechtlichen Regelungen des Wirtschafts- und Finanzsektors unterscheiden sich national und kulturell; in Europa hatte sich nach 1945, mit gewissen Ausnahmen Großbritanniens, ein sozialstaatlich imprägniertes Marktsystem durchgesetzt, der «rheinische Kapitalismus». Der Staat konnte bei riskanter Entgleisung der Marktmächte intervenieren und durch Steuerabschöpfung und Umverteilung allzu krasse soziale Gegensätze ausgleichen.

Dieses Modell ist aus mindestens zwei Gründen problematisch geworden: die Kosten des Wohlfahrtsstaates stiegen – u.a. aus demographischen Gründen – so hoch an, daß sie auch über allmählich unzumutbare Steuererhöhungen nicht mehr finanzierbar waren. Der zweite Grund heißt «Globalisierung»: Die rapide weltweite Expansion der Industrie und der Finanzmärkte verselbständigte sich gegenüber den Nationalstaaten und ihrer Regelungskompetenz.

Unternehmen konnten nun androhen, ohne zusätzliche staatliche oder kommunale Vergünstigungen die Produktion ins billigere

¹ Immerhin gehen Experten davon aus, daß es seit dem Ende des Kalten Krieges 300 Mill. Armutstote gegeben habe und täglich 50 000 Menschen an arbeitsbedingten Krankheiten sterben. Vgl. dazu Ausführungen von Thomas Assheuer über den Philosophen Thomas Pogge, Yale University, in: Die Zeit v. 23.4.2009, 36.

² Terminabsprachen gab es natürlich schon immer: Man vereinbarte z.B. mit Bauern im Frühjahr Preise für die Ernte, was beiden Seiten Kalkulationssicherheit geben konnte; ähnlich funktionieren auch fixe Jahrespauschalen für Energiekosten bei Verbrauchern. Auch mit solchen *Futures* wurde fleißig spekuliert, aber das hält sich meist in einem überschaubaren und nachträglich korrigierbaren Rahmen.

³ So schon 1714 Bernard de Mandevilles «Bienenfabel». Vgl. A.O. Hirschman, *Leidenschaften und Interessen. Politische Begründungen des Kapitalismus vor seinem Sieg*. Frankfurt/M. 1980.

Ausland zu verlagern, mit der Folge, daß nationale Regierungen mit günstigeren Standortangeboten gegeneinander in Unterbietungskonkurrenz treten. Zugleich koppelten sich die internationalen Geldmärkte von der Produktionssphäre immer mehr ab; kapitalhungrige Unternehmen gerieten in Abhängigkeit von Shareholdern, die auf kurzfristige Gewinnausschüttung drängten und sich an der spekulativen Ungeduld der Finanzmärkte orientierten; das wiederum erschwerte jede längerfristig nachhaltige Planung.

Nachdem nun die große Spekulationsblase erst einmal geplatzt und die Weltwirtschaft in eine kritische Lage geraten ist, raffen die Regierungen in aller Eile Unsummen zusammen, bei denen eine Milliarde inzwischen die kleinste Münzeinheit zu bilden scheint. Es bewahrt sie nicht davor, von den Verfechtern der reinen Lehre mit dem Hinweis gescholten zu werden, daß sie, etwa im Fall von Landesbanken, sich auch nicht gerade mit Ruhm bekleckert hätten, daß aus der aktuellen Krise also auf keinen Fall geschlossen werden dürfe, der Staat solle wieder seine frühere Regulierungskompetenz übernehmen. Eine besondere Chuzpe besteht im – ausgerechnet von neoliberaler Seite zu hörenden – Vorwurf, der Staat habe als Regulierer versagt, weil er seine Kontrollfunktion gegenüber Banken und Unternehmen nicht genügend wahrgenommen habe.

Das paläo- wie neoliberale Mantra vom freien Spiel des Marktes und dem Staat als ökonomischem Evolutionshemmer, der nur die unternehmerische Freiheit und die Selbstregulierung der Marktakteure behindere, verkennt oder verleugnet immer noch gern die Übermacht der wirtschaftlichen Imperative und des Finanzsektors, also der nicht-staatlichen, gesellschaftlichen Mächte.

Der Politik ist gegen ihre Entmächtigung noch nicht viel eingefallen; wie schwer sie sich dabei tut, mit ebenso starker internationaler Organisation als Gegenmacht zu reagieren, demonstriert beispielsweise der schleppende Prozeß der europäischen Einigung. In Wahrheit hat sich der Staat als Reparaturbetrieb für ökonomisch erzeugte Defekte dem Modell des liberalen Nachwächterstaats längst viel zu sehr angeglichen. Natürlich agieren die staatlichen Institutionen im legalen Rahmen, es finden auch demokratische Wahlen statt; aber die oft ennuyierenden Wahlkämpfe und machttaktischen Spielchen offenbaren zugleich einen massiven Verlust an politisch-inhaltlicher Substanz, gern als Politikverdrossenheit der Wähler apostrophiert. De facto aber haben diese Wähler wohl längst begriffen, daß die eigentliche Steuerungsdynamik von den politischen Institutionen an den Finanz- und Wirtschaftssektor übergegangen ist. Für dessen Bereicherungsimperative sind inzwischen auch politische Repräsentanten und Angehörige des öffentlichen Dienstes bis hin zur offenen Korruption anfällig geworden. Die neuerlich aufgetakelten Diskussionen über die wirtschaftspolitische Funktion des Staates, ob nun neoliberal, monetaristisch oder keynesianisch, sind also so lange müßig, wie eine wirklich demokratisch-politische Substanz immer weniger zum Austrag kommt.

Tendenzen zur Refeudalisierung

Etwa zehn Prozent der Bevölkerung in Deutschland verfügt (laut Deutschem Institut für Wirtschaftsforschung) über 62 Prozent des Privatvermögens; gut dreißig Prozent haben nichts oder nur noch Schulden. Es bedarf keiner besonders dramatischen Phantasie, um sich vorzustellen, daß bei weiter krisenhafter Zuspitzung sozial ungemütliche Zustände zu erwarten sein dürften.

In diesem Kontext hat der Chef der Deutschen Bank kürzlich die soziale Verantwortung der Führungskräfte angemahnt. Nicht, daß da plötzlich franziskanische Armutsideale aufgekommen wären. Den Top-Managern komme als Elite vielmehr eine «Vorbildfunktion» zu. Diese durchaus schmeichelhafte Selbstzuschreibung mag ja als *Esprit de corps* gelten, außerhalb rangiert, jüngeren Umfrage-Rankings zufolge, das Prestige von Managern und Bankern tief im Keller. Und man muß auch kein Sprachstilpurist sein, um bei einer Kreation wie «Vorbildfunktion» aufzuseufzen.

Es ist häufiger schon beschrieben worden, daß sich eine Oberschicht, die mit jenen erwähnten zehn Prozent weitgehend identisch sein dürfte, ausgebildet und weitgehend vom übrigen Teil der Gesellschaft distanziert hat. Die Rekrutierung des Personals beschränkt sich in sehr hohem Maße auf die eigenen Kreise; Lebensstil und Usancen folgen spezifischen Normen und Idealen.⁴ Nicht selten treten ihre Angehörigen als kunstsinnige Mäzene, soziale Wohltäter oder mit ökologisch förderlichen Sympathien auf; Marx notierte das schon damals als «Charaktermaske».⁵ Zur Ethnologie dieser Schicht gehört auch die gleichsam naturrechtliche Selbstverständlichkeit des Reichtums oder der Glaube an eine Existenz ohne Verluste. Das oben erwähnte Beispiel des Multimillionärs, der schlaflos gequält die Einbuße von einer halben Million Euro erleidet, erscheint weniger Begüterten als bloßes Luxusproblem. Aber es schmerzt wohl auch nicht primär der bloße Geldverlust, der meist bald wieder ausgeglichen wird, sondern eher Angst vor Statusverlust. Psychologisch läßt sich das als narzißtische Kränkung bezeichnen, die einem Größen-Ego oder Ideal-Ich widerfährt, das extrem empfindlich auf Verletzungen zu reagieren pflegt; bei Investmentjobs, Finanzjongleuren und Brokern gehört entsprechende Hochstapelei fast schon zur professionellen Grundausstattung. Auch Wirtschaftsbosse agieren gern als «Industrieschauspieler», nicht selten gleichzeitig mit stillen Flucht- und Aussteigerphantasien. Nun findet man Fälle von *déformation professionnelle* auch anderswo. Man könnte diese Form als spezifische Idiosynkrasie einer sich selbst überschätzenden Kaste auf sich beruhen lassen, wenn es nicht um die Tatsache ginge, daß «sie keiner identifizierbaren oder abgrenzbaren Gemeinschaft zur Loyalität verpflichtet sind».⁶ Im Gegenteil, ihr Einfluß reicht weit in die politische Sphäre und in die Parteien hinein, es «entwickeln sich politische Verfahren und die Regierungen zunehmend in eine Richtung zurück, die typisch war für vordemokratische Zeiten».⁷ Mit andern Worten: es handelt sich um eine Tendenz zur Refeudalisierung.

Abkoppelung von der Produktionssphäre

Dem gegenwärtigen Banken- und Finanzdebakel sehen sich freilich diese «Eliten» und die *global players* noch am wenigsten hilflos ausgeliefert; fatal wirkt es sich für jene zahllosen Kleinanleger aus, die ihre Altersversorgung oder ihr noch nicht abbezahltes Häuschen verloren haben. Ihnen sind von freien oder in Banken operierenden Finanzberatern angeblich absolut sichere und renditeträchtige Papiere oder Anlagen angedreht worden. Bevor man nun diese Berater samt und sonders zu den alleinigen Gaunern erklärt, muß man wissen, daß diese selbst unter massivem Erfolgsdruck stehen; sie leben von Provisionen, die beim Verkauf problematischer Anlagen um so höher ausfallen, oder müssen in Instituten eine bestimmte Menge an Abschlüssen vorweisen, um nicht Gehaltseinbußen oder auch gleich den Job zu riskieren; kurzum, es wirkt sich darin ein vorgängiger Systemzwang aus.

Die meisten Anleger sind aber auf Beratung angewiesen, weil sie selbst die komplizierten Anlageformen nicht durchschauen. Wer außer Experten weiß schon, was bestimmte Papiere, Aktien, Zertifikate, Hedge-Fonds oder andere Investments jeweils näherhin bedeuten. Heikel wird es endgültig dann, wenn auch die Experten selbst sich im spekulativen Wirrwar der Anlagen, Papiere und Kredite verheddern und die Risiken schließlich völlig unkalkulierbar werden.

⁴ Vgl. dazu jüngst D. Deckstein, Klasse. Die wundersame Welt der Manager. Hamburg 2009; C. Crouch, Postdemokratie. Frankfurt/M. 2008. – Spötter behaupten, diese Eliten wüßten zwar nichts über normale Lebenshaltungskosten, könnten aber sehr wohl detaillierte Auskunft über Flüge zu den besten Golfplätzen in Marokko geben.

⁵ Soll heißen: selbst ein subjektiv ehrenwerter Kapitalist bleibt genötigt, ansonsten systemisch zu funktionieren.

⁶ C. Crouch, Postdemokratie (vgl. Anm. 4), 47.

⁷ Ebd., 13.



Notre-Dame de la Route

5. August – 4. September 2009

Große Exerziten

nach der Methode von Ignatius von Loyola
Leitung: Jean Rotzetter SJ

Die großen Exerziten sind eine hervorragende Gelegenheit, in der Zeitspanne eines Monats die Höhen und Tiefen des eigenen Lebensweges und der Beziehung zu Gott auszuloten, das Leben radikal auf Gott auszurichten und eigene Erfahrungen des Göttlichen über längere Zeit im Schweigen und im Gebet wirken zu lassen.

Die Exerziten bieten einen idealen Rahmen zur geistlichen Unterscheidung und sind daher empfehlenswert für Menschen vor wichtigen Entscheidungen oder in einer Lebensphase grundlegender Neuorientierung.

Vorausgesetzt ist eine Erfahrung im Meditieren und im Umgang mit Stille.

Vor der definitiven Anmeldung ist ein Gespräch mit dem Kursleiter wünschenswert.

Kurs- und Pensionskosten CHF 3000.– (alles inbegriffen)

Für TeilnehmerInnen mit kleinem Einkommen ist eine Ermäßigung vorgesehen.

Anmeldung: **Notre-Dame de la Route,**
17, ch. des Eaux-Vives, CH-1752 Villars sur Glâne
Tel. 026 409 75 00, Fax 026 409 75 01
www.ndroute.ch/de, E-Mail: secretariat@ndroute.ch

Dazu trägt die beklagte Raffgier natürlich ihr wackeres Scherflein bei, aber keineswegs nur sie. Zu den Veränderungen, deretwegen das – bekanntlich auch von der katholischen Soziallehre inspirierte – Modell der sozialen Marktwirtschaft nicht mehr so erfolgreich wie in der Nachkriegszeit funktioniert, gehört neben der Globalisierung vor allem auch die fortschreitende Abkoppelung der Finanzmärkte von der Produktionssphäre. Tagtäglich zirkulieren Billionensummen blind zwischen den internationalen Börsen und Umschlagplätzen und erzeugen Spekulationseffekte mit rasanten Insider-Gewinnchancen. Eine Voraussetzung dafür liegt auch in den Informationstechnologien, die sekundenschnell weltweite Kommunikation ermöglichen.

Die früher üblichen Verfahren nehmen sich dagegen aus wie analoge Nostalgie im digitalen Zeitalter. Damit geht allerdings auch ein Verlust an Anschaulichkeit einher; die ökonomischen Theorien werden immer formaler und statistisch-mathematischer, zugleich verlieren die Finanzjongleure in diesem selbstreferentiellen Spiel zunehmend den Boden unter den Füßen. Man läßt nur das Geld noch «arbeiten».

Systemfunktionalismus als Ideologie virtueller Wirklichkeit

Die fortschreitende Formalisierung jener Theorie-Modelle wird meist erklärt mit der Überkomplexität der globalisierten Märkte und der Operationen auf den Finanzmärkten, der die traditionellen Lehren nicht mehr gewachsen seien. Dabei verliert sich allerdings der Blick dafür, daß Ökonomie nicht nur aus Modell- oder Spieltheorien besteht, sondern auch Sozialwissenschaft ist. Die Modelle bezahlen ihr funktional-elegantes Theorie-Design mit Evidenzverlust. Wenn die großen Banken zusammenbrechen,

greift die Krise sofort auf den Produktionssektor über, weil durch gesunde Betriebe und Unternehmen die für Investitionen benötigten Kredite nicht mehr gewährt werden – mit dem ganzen Rattenschwanz von wirtschaftlichen und sozialen Folgen.

Diese Art der Finanzierung ist der übliche Normalfall, auch wenn man konservativ-haushälterisch gelegentlich fragen mag, warum Unternehmen es versäumen, in guten Zeiten ein genügend dickes Eigenkapital-Polster anzulegen, um periodisch ja wiederkehrende Krisen aus eigener Kraft zu meistern. Doch diese schlichte traditionelle Manier wäre wohl naiv und viel zu langsam für die kurzfristig angelegten Gewinn- und Wachstumserwartungen mit entsprechend hohem Kapitalbedarf.

Die dicht vernetzten ökonomisch-finanziellen Zusammenhänge bilden schließlich Funktionen eines komplexen Systems, das sich als Ganzes gegenüber seinen Teilen verselbständigt. Sein primärer Zweck besteht in Selbsterhaltung durch Selbststeigerung. Es bezieht sich auf nichts anderes als sich selbst in Verarbeitung der internen Komplexität. Wie immer solche Selbstreferentialität nun aktuell zu spezifizieren wäre: ihre Bestimmungen ähneln auffällig dem *actus purus*, als den die thomistische Theologie die umfassende Einfachheit des reinen subsistierenden göttlichen Seins bestimmt. Das System manifestiert sich als eine Form von Transzendenz. Verweise auf religiöse Strukturen im Kapitalismus gibt es ja schon längst seit Marx, Max Weber oder Walter Benjamin.

Das ökonomische System transzendiert hingegen die außerökonomische Realität; per definitionem kann es in seiner Systemlogik lebensweltliche Aspekte, etwa Intersubjektivität oder Solidarität, weder begreifen noch hervorbringen; wo es dennoch auf solche Motive reagiert, dient es der Selbsterhaltung, um soziale Dynamiken, die sich zu dysfunktionalen Produktivitäts- und Gewinnrisiken auswachsen könnten, rechtzeitig zu kalmieren. Das bedingt beispielsweise auch eine bleibende Asymmetrie in den vertraglichen Beziehungen von Kapital und Arbeit.

Der Systemfunktionalismus hat Talent, zur Ideologie der virtuellen Wirklichkeit zu avancieren. Der erwähnte Evidenzverlust beschränkt sich freilich nicht auf die ökonomische Systemik, sondern steht auch im Kontext einer wie immer näher zu qualifizierenden postmodernen Stimmungslage. Das durchaus antidogmatische *Anything goes*, das Paul Feyerabend 1975 gegen empirisch-positivistischen Methodenzwang proklamierte, läßt sich unschwer als marktradikale Parole übersetzen. Das gilt analog auch für gewisse Formen des Sprachspiel-Relativismus und jene poststrukturalen Projekte, die alle Realität zu reinen Signifikantenketten ernennen wollten.⁸ Man kultiviert da eine strikt sprachinterne, textimmanente Verweisstruktur, um Korrespondenztheorien oder Präsenzmetaphysik zu verabschieden. Sicherlich konditionieren aber auch Computerspiele und Informationstechnologien zum Abtauchen in Cyberwelten und virtuelle Realität.

Ökonomisch können so auch Schulden als negative Realität virtuellen Charakter annehmen. In den USA war es üblich, ja sogar erwünschtes Konsumentenverhalten, daß man seine Kreditkarten-Spielräume fleißig überzog und sich bis über beide Ohren verschuldete; man mußte sich da keineswegs genieren, im Gegenteil: wer da nicht mitzog, galt als vorgestriger Hinterwäldler, der sich um sein Konsumentenglück bringt. Auf den Finanzmärkten sah das prinzipiell kaum anders aus; man konnte mit Schulden prunken, weil man die *toxic assets* gewinnträchtig weiterschob, die heute schließlich als *bad banks* sauer aufstoßen. – Resümee: Der ganze luftige Schwindel der Finanzspekulationen ist vom Realitätsprinzip heimgesucht worden.

Empirische Analysen als Prüfstein

Die antikapitalistischen Revolten und Utopien haben das Zwanghafte des Profitstrebens und seine Getriebenheit decouvriert: daß

⁸ So u.a. z.B. Schriften von J. Baudrillard oder G. Deleuze u. F. Guattari (*Mille plateaux*). Vgl. dazu G. Pretting, Traurige Märkte, in: Die Zeit Nr.18, 23.4.2009, 45.

es kein ruhiges Beisichsein geben darf, daß die Selbststeigerung durch zielloses Wachstum und unersättliches Gewinnstreben zum Selbstzweck wird: Turbokapitalismus als ein Fall von schlechter Unendlichkeit.

Verleger und Buchhändler berichten, daß mit Ausbruch der Krise die Nachfrage nach Marxens «Kapital» rapide gestiegen sei. Das ist gewiß noch immer eine auch aktuell lehrreiche Lektüre, und manche Passagen aus dem «Kommunistischen Manifest» oder das Kapitel über den Akkumulationsprozeß des Kapitals lesen sich wie ein vorweggenommener Kommentar zur Globalisierungs- und Finanzkrise. Aber gerade Marx hat darauf bestanden, die politökonomische Kritik an sorgfältigste empirische Analysen zu binden; veränderte historische Bedingungen erfordern eine entsprechend veränderte Theorie; alles andere wäre dogmatisch.

Eine politische Linke, die über einen ziemlich freudlosen Reformismus, soziale Besitzstandswahrung oder bloß populistisches Ressentiment hinaus makroökonomische Alternativen im Köcher hätte, ist gegenwärtig weit und breit nicht auszumachen. Die von der Krise betroffenen Staaten reagieren defensiv und zielen im wesentlichen darauf ab, den status quo ante wiederherzustellen; sie verspielen die ihnen zugefallene Chance einer grundsätzlichen politischen Revision weitgehend.

Mag sein, daß sich alternativ daraus der Enthusiasmus erklärt, den die Wahl Barack Obamas zum Präsidenten weit über die USA hinaus ausgelöst hat. Dabei geht es vielleicht mehr um diesen Enthusiasmus als um die realpolitischen Möglichkeiten Obamas; ein wenig wie jenes «Geschichtszeichen», als das Kant die «teilnehmende Denkungsart der Zuschauer» der Französischen Revolution (deren reale Fragwürdigkeiten ihm ja nicht unbekannt waren) ansah und die ihm auf «eine moralische Anlage im Menschengeschlechte» zu schließen erlaubte.

Andere linke Ikonen von Lenin bis Mao oder Che Guevara sind längst vergilbt, und auch der Impetus der Achtundsechziger Revolten interessiert primär nur noch als Thema distanzierter zeitgeschichtlicher Debatten. Im Gefolge Lacans und des poststrukturalen Dekonstruktivismus haben Autoren wie Althusser, Toni Negri, A. Badiou, G. Agamben oder Zizek u.v.a. postmodern-anarchische Theorien des Antikapitalismus vorgelegt, deren Einfluß schon aufgrund ihrer idiosynkratischen Stilistik kaum über den Kreis von Insidern, Feuilletons und akademischer Oberseminare hinausreicht.

Das jüngste Idol scheint nun der Apostel Paulus geworden zu sein.⁹ Der frühere Maoist Alain Badiou will Paulus in das Pantheon der Revolutionäre einführen, und zwar direkt neben Lenin und den Bolschewiken.¹⁰ Denn auch Paulus wollte «das vorangegangene Regime der Diskurse» stürzen, also sowohl die jüdische Gesetzlichkeit als auch das römische Recht, notabene auch die pedantische griechische Forderung nach Gründen und Beweisen. Leben und Passion Jesu, die Erlösung überhaupt, bedeuten hingegen einen «gesetzwidrigen Ausbruch». Und der beziehe sich bei Paulus vor allem auf die Verabschiedung des jüdischen Partikularismus zugunsten einer neuen Universalität, die aber weniger den christlichen Idealen des Korintherbriefs von Glaube, Liebe, Hoffnung folgt als vielmehr dem Postulat einer säkularen revolutionären Transformation, die auch Gewalt nicht ausschließt. Ideale dieser Art gehören, so sieht es Mark Lilla¹¹, vielleicht in den Umkreis von Carl Schmitt, aber jedenfalls den der politischen Romantik. Ihre Anhänger sehnen sich nach einem dramatischen Leben als den Regeln einer demokratisch-bürgerlichen Welt: Da gleichen sich offenbar gegensätzliche Attitüden an. Die Hasardeure der Finanzmärkte sind ja auch Abenteurer, Spieler, die den «gesetzwidrigen Ausbruch» suchen, und die Partikularität ist als Globalisierung aufgehoben. Aber, resümiert Mark Lilla, «ihr Schutzheiliger ist nicht Paulus von Tarsus. Es ist Emma Bovary.»

Werner Post, Bonn

⁹ So jedenfalls sarkastisch Mark Lilla, Wer wird Lenins Nachfolger? Die Linke entdeckt den Apostel Paulus, in: Merkur 63 (2009), Heft 716, 10-20; erstmals in The New York Review of Books (23.10.2008).

¹⁰ A. Badiou, Das Sein und das Ereignis. Zürich 2005.

¹¹ Mark Lilla, Wer wird Lenins Nachfolger? (vgl. Anm. 9), 20.

20 Jahre nach der Basler Ökumenischen Versammlung

Eine notwendige Erinnerung

Vor zwanzig Jahren fand während der Pfingstwoche vom 15. bis 21. Mai 1989 unter dem Leitwort «Frieden in Gerechtigkeit» in Basel die «Europäische Ökumenische Versammlung» statt. Die zwei einladenden Organisationen, die «Konferenz der Europäischen Kirchen» (KEK) mit ihren 120 Mitgliedskirchen und der «Rat der Europäischen Bischofskonferenzen» (CCEE) mit seinen 27 Bischofskonferenzen hatten 700 Delegierte nach Basel entsandt. Dazu kam eine noch größere Zahl von weiteren Teilnehmern: Mitgliedern von Gemeinden, von ökumenischen Initiativen und Gruppen, aus kirchlichen Organisationen und Verbänden, die mit den Delegierten diskutierten, die Beratungen verfolgten und sich in der «Zukunftswerkstatt Europa» zu Gesprächen und zum Erfahrungsaustausch über die Themen der Basler Versammlung «Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung» trafen. In dem in Basel verabschiedeten Schlußdokument wurden Anlaß und Zweck der Europäischen Ökumenischen Versammlung mit folgenden Worten festgehalten: «Wir haben uns hier in Basel versammelt, um gemeinsam zu verstehen, was der Heilige Geist den Kirchen heute zu sagen hat. Wir wissen um die das Leben gefährdenden Bedrohungen, vor denen die Menschheit heute steht, wir wissen aber auch, dass Gott ein Gott des Lebens ist, der das, was er geschaffen hat, nicht sich selbst überlässt. Gott fordert uns vielmehr auf, den Weg der Ungerechtigkeit, der Gewalt und der Ausbeutung zu verlassen. Gott ruft uns zur Umkehr, die allein den Zugang zum Leben öffnet.»¹

Diese einleitenden Sätze fanden ihren Niederschlag in der Methode und in der Gliederung des Schlußdokumentes. Es setzt mit einer Beschreibung der aktuellen Situation, d.h. einer Analyse der Bedrohungen der Gerechtigkeit, des Friedens und der Umwelt, ein. Im nächsten Abschnitt wird die erarbeitete Situationsanalyse im Lichte des Glaubens beurteilt und abschließend folgt ein Katalog praktischer Verpflichtungen und Empfehlungen, der mit einem Ausblick auf die Zukunft abgeschlossen wird: «Die Europäische Ökumenische Versammlung «Frieden in Gerechtigkeit» stellt einen *Schritt in einem Prozess* dar. Sie ist nicht der Prozess selbst. Wir betonen, dass wir als europäische Kirchen und Christen in unserem gemeinsamen Reden und Handeln für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung den grösstmöglichen Konsens anstreben. Als Delegierte der europäischen Kirchen *verpflichten wir uns*, in unseren Kirchen und Gesellschaften für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung einzutreten. Wir bitten die Kirchen in Europa, in ihren jeweiligen Ländern und weltweit genauso zu handeln.» (70)

Diese Passage ist in mehrfacher Hinsicht bedeutsam. Die Textverfasser verstanden die Europäische Ökumenische Versammlung als ein Element in einem Vorgang, der weit über diese Versammlung hinausreicht. Indem sie dafür den Ausdruck «Prozeß» wählten, erinnerten sie an die Vorgeschichte der Basler Versammlung. Bei seiner sechsten Vollversammlung in Vancouver (1983) hatte auf den Vorschlag von Delegierten des Evangelischen Kirchenbundes der Deutschen Demokratischen Republik hin der Ökumenische Weltrat der Kirchen die Mitgliedskirchen zu einem «konziliaren Prozeß für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung» aufgerufen. Dabei beriefen sich die Antragsteller auf Dietrich Bonhoeffers Vorschlag vom 28. August 1934 für ein Friedenskonzil der Kirchen. Damit wollten sie zum Ausdruck bringen, daß der von ihnen vorgeschlagene Prozeß einen anderen Charakter als die bisher üblichen Studien- und Aktionsprogramme des Weltkirchenrates haben sollte. Mit einem konziliaren Prozeß sollten die Kirchen eine Antwort auf die drängenden Probleme der Realisierung von Gerechtigkeit, des Einsatzes für den Frieden und für die Bewahrung der Schöpfung suchen. Die

¹ Jean Fischer, Ivo Fürer, Hrsg., *Frieden in Gerechtigkeit. Dokumente der Europäischen Ökumenischen Versammlung*. Basel und Zürich 1989, 47.

gefundenen Antworten sollten durch einen hohen Grad ökumenischer Einmütigkeit charakterisiert sein. Aus diesem Grund erging von Anfang an auch eine Einladung an die katholische Kirche, an diesem Vorgang teilzunehmen. Gemäß den Beschlüssen von Vancouver sollte mit der angestrebten ökumenischen Einmütigkeit nicht nur ein möglichst hoher Grad von Gemeinsamkeit des Lehrens und Handelns erreicht, sondern gleichzeitig auch ein hoher Grad der Selbstverpflichtung der Kirchen angestrebt werden. Für die Antragsteller war dies nicht nur eine angemessene Reaktion auf die Dringlichkeit der aktuellen Gefährdungen durch Ungerechtigkeit, Friedlosigkeit und Naturzerstörung, sondern sie sahen darin die einzige Möglichkeit, wie das gemeinsame Zeugnis der Kirchen für die Menschen glaubwürdig sein könnte.²

Neben den Elementen der «ökumenischen Einmütigkeit» und der «ekklesialen Verbindlichkeit» enthält die zitierte Passage des Abschlußdokumentes der Basler Versammlung noch eine weitere wichtige Bestimmung. Sie erwähnt ausdrücklich auch die Verpflichtung, sich nicht nur in den europäischen Ländern, sondern «weltweit» für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung einzusetzen. Auch wenn das Basler Schlußdokument Europa und die europäischen Probleme der achtziger Jahre in den Vordergrund rückte, enthält es doch eine Reihe von Hinweisen auf die weltweite Ökumene und die globale Problemlage. So reagierten die Veranstalter mit der Formulierung «Frieden in Gerechtigkeit» auf die Kritik, die seit der Vollversammlung des Weltkirchenrates in Vancouver von außereuropäischen Kirchen an der Forderung nach einer Behandlung des Friedensthemas im Rahmen der Ökumene geäußert worden war. Sie befürchteten, daß durch dieses Projekt nicht nur die zunehmende Verelendung in ihren Ländern weniger Aufmerksamkeit erhalten könnte, sondern daß die globalen Zusammenhänge von Gerechtigkeit und Frieden vergessen gehen könnten. Diesen Bedenken wurde nicht nur mit der Formulierung des zentralen Leitthemas der Basler Versammlung Rechnung getragen. Sie fanden ihren Niederschlag an vielen Stellen, so auch im Kapitel über «Europa»: «Für viele Menschen in anderen Ländern steht dieser relativ kleine Teil der Welt, der sich «Europa» nennt, nicht für Streben nach Menschenwürde, Freiheit und soziale Gerechtigkeit, sondern für koloniale Ausbeutung, Sklaverei, Rassismus, Diskriminierung, wirtschaftliche Ausbeutung, kulturelle Beherrschung und ökologische Verantwortungslosigkeit.» (63) Der Blick auf die globalen Zusammenhänge und die europäische Perspektive fanden in den Texten von Basel einen deutlichen Ausdruck.

Die Nachfolgeversammlungen von Basel, nämlich die Zweite Europäische Ökumenische Versammlung in Graz (23. bis 29. Juni 1997) und die Dritte Europäische Ökumenische Versammlung in Sibiu/Hermannstadt (4. bis 9. September 2007) haben versucht, diese Verbindung von einer Analyse der europäischen Situation und der Verantwortung für die globale Lage zu bewahren. So findet sich im Abschlußdokument von Graz eine Passage über den gerechten Ausgleich mit anderen Weltregionen³, und die Schlußbotschaft von Sibiu/Hermannstadt formuliert die Empfehlung, daß CCEE und KEK zusammen mit den Kirchen Europas und den Kirchen der anderen Kontinente einen konsultativen Prozeß

² Vgl. Friedrich Solms, *Der Vorschlag für ein ökumenisches Konzil des Friedens im Rahmen der Programmatik des Weltrats der Kirchen nach seiner Sechsten Vollversammlung*, in: Hans-Richard Reuter, Hrsg., *Konzil des Friedens. Beiträge zur ökumenischen Diskussion*. Band I. Heidelberg 1987, 21-36; Heino Falcke, *Die theologischen Leitworte im konziliaren Prozeß: Umkehr, Schalom und Bund*, in: *Diakonia* 20 (1989), 297-305.

³ Jean Fischer, Aldo Giordano, Hrsg., *Versöhnung. Gabe Gottes und Quelle neuen Lebens. Dokumente der Zweiten Europäischen Ökumenischen Versammlung in Graz*. Graz-Wien-Köln 1998, 86-89.

⁴ *Botschaft der Dritten Europäischen Ökumenischen Versammlung* (8. September 2007), *Empfehlung VIII.*; Nikolaus Klein, *Sibiu und die Zukunft der Ökumene. Zur Dritten Europäischen Ökumenischen Versammlung* (4. bis 9. September 2007), in: *Orientierung* 71 (2007), 210ff., 212.

beginnen sollten, der sich mit der Verantwortung Europas für ökologische Gerechtigkeit angesichts des Klimawandels und für eine gerechte Gestaltung der Globalisierung beschäftigen sollte.⁴ Wenn sich inzwischen im Blick auf Graz und Sibiu die Redeweise über die Basler Versammlung als der «Ersten» Ökumenischen Versammlung eingebürgert hat, obwohl sie offiziell nicht diese Kennzeichnung trägt, so bringt dies zum Ausdruck, daß sowohl im Abschlußdokument von Graz wie in der Schlußbotschaft von Sibiu/Hermannstadt die Kontinuität zur Basler Versammlung ausdrücklich zur Sprache gebracht wird. In diesem Zusammenhang bedeutet Kontinuität vor allem die Anerkennung der kirchengeschichtlichen Bedeutung von Basel gegenüber Graz und Sibiu/Hermannstadt. Denn Basel war die erste Versammlung aller Kirchen Europas nach den Kirchentrennungen, und Basel verstand sich als eine Versammlung, in der die Kirchen ihre globale Verantwortung gegenüber den Menschen wahrzunehmen

versuchten. Als solche ist sie nicht nur die erste in einer Reihe von Versammlungen, sondern enthält ein unverzichtbares Erbe uneingelöster Verheißungen.⁵

Nikolaus Klein

⁵ Diese Formulierung impliziert nicht nur die notwendige Selbstkritik an dem von Basel bis Sibiu/Hermannstadt zurückgelegten Weg der Kirchen Europas, sondern auch eine Kritik am Verhalten der katholischen Kirche gegenüber dem konziliaren Prozeß, im besonderen gegenüber der Weltversammlung in Seoul (5. bis 12. März 1990). Vgl. Hans Vorster, Konziliarität, Bundesschluß und Überlebenskrise. Eine theologische Würdigung des konziliaren Prozesses nach Seoul und Canberra, in: ZThK 88 (1991), 527-548; Heinz-Günther Stobbe, Die römisch-katholische Kirche und die Idee eines Friedenskonzils, in: Hans-Richard Reuter, Hrsg., Konzil des Friedens (vgl. Anm. 2), 61-100; Anton van Harskamp, «Konziliarer Prozeß»: Analyse eines Begriffs, in: Concilium 27 (1991), 287-294 (vor allem zur Kritik an der römisch-katholischen Position, wie sie im ungezeichneten Beitrag: The IPIIC Process: A Catholic Contribution [in: Journal of Ecumenical Studies 41 (1989), 591-602] zum Ausdruck kommt).

Radikale Religiosität im Alter

Joseph Wittigs «Roman mit Gott»

Das Alter, spätestens seit Simone de Beauvoirs «La vieillesse» als soziales und politisches Problem anerkannt und breit diskutiert, nicht mehr nur in die private Lebensbewältigung abgeschoben¹, ist nicht nur ein Projekt der wissenschaftlichen Gerontologie. Es erhält einen überraschenden Akzent durch die Herbst-Tagung 2006 der Deutschen Akademie für Sprache und Dichtung² über «Radikalität des Alters». Klaus Reichert, der Präsident, umreißt in seiner Einleitung die Frage als Ausfahrt ins Unbekannte, die radikal sei, weil die Rücksicht auf Anerkennung oder auf Konsequenzen verblasse, auch die Angst, zensiert zu werden; dafür stellé sich eine neue Freiheit von Zwängen ein, freilich verbunden mit einer gewissen Interesselosigkeit. Mit der teilweisen Entlastung vom Realitätsprinzip sei viel Neubeginn möglich, auch «Einübung in den Tod». Odo Marquard, von dem das Thema der Tagung stammt, 2008 gerade 80 geworden, nennt das Alter den «Lebens-Abschnitt der Zukunftsverminderung». Er stellt «Theoriefähigkeit des Alters» fest, denn wer nichts mehr wolle, könne viel sehen. Wenn Zukunfts-Illusionen und Rücksichten wegfielen, könne man mehr sehen und sagen, «wie es ist», auch Grenzen überschreiten. Damit erscheine man vielleicht anstößig für die Jüngeren, die noch durch vielerlei Zwänge – Karriere, Handlungs-Notwendigkeiten, political correctness – bestochen sind.³

Religiöse Radikalität?

Ob Verklärung des Alters in der Literatur der Antike und später, bis heute, in christlichen Traktaten oder Jugendkult und Jugendwahn mit der entsprechenden Angst vor dem Altern, es scheint heute genaueres Nachdenken und eine andere Wertung des Alterns möglich.⁴ In der angesehenen pastoralpsychologischen

Zeitschrift «Wege zum Menschen», Themenheft «Altern» (Nr. 5, 2007) fehlt die Religiosität im Alter, die es natürlich gibt – Erfahrungen mit dem Glauben im Altwerden, sei es das ruhige Bleiben im Gewohnten, seien es Konflikte und Aufgebrochensein, Verwerfungen, Leiden und die Auseinandersetzung damit. Hier deutet sich eine Parallele zur «Radikalität des Alters» an: Radikalität im Religiösen, die gern vertuscht wird, weil unbequem und schockierend. Andersdenkende, religiös abweichend Empfindende reden kaum über ihre Ansichten – aus Scham und Schuldgefühlen über die verlorene Rechtgläubigkeit oder weil sie nicht mehr mit der gelernten Dogmatik oder dem Katechismus übereinstimmen. Gewisse Phänomene auch der Religiosität im Alter lassen sich als «radikale» besser fassen, etwa was man als «Eigensinn des Alters» bezeichnet hat: das Sperrige, Rebelle, auch Verzweifelte vieler Menschen, die sich einmal als religiös verstanden haben, oder aber ihr Verstummen und Gleichgültigwerden, etwa nach schweren Schicksalsschlägen, das befremdet. Klagen um den verlorenen Glauben, das Gefühl «areligiös» zu werden, Desorientiertheit und Bestürzung über einen unerwarteten inneren Zustand werden überhört; Zorn und Rebellion gegen Glaubenssätze und Gottesbilder oder lange festgehaltene religiöse Übungen werden bagatellisiert. Dabei handelt es sich um altersgemäße Korrektur, Klärung und Vereinfachung. Hans Heigert, ehemals Chef-Redakteur der «Süddeutschen Zeitung», schrieb dort (1. Jan. 1998): «Nur in den seltensten Fällen kehren alte Menschen zurück zum einfach vermittelten Glauben der Kirchen, wie die Oberen sich das vorstellen. Zwar verlassen die Älteren nicht gleich generationenweise ihre Kirche, wie das bei den Jungen zu sehen ist, doch ihre innere Distanz zu Dogmen, Traditionen, Pflichten, Gesetzen geht nicht selten an die Wurzel ...»

Nur ein «gelungenes Alter» als «Normalfall» zu sehen, wird offenbar der beträchtlichen Variabilität des Alterns nicht gerecht, die sich eben auch im Religiösen auswirkt. Im Gegenteil, es gibt einen intimen, fast verschwiegene seelischen Veränderungsprozeß in manchen alten Menschen, der sich nicht den offiziellen kirchlichen Dokumenten entnehmen läßt, auch nicht den statistischen Durchschnittswerten pastoralpsychologischer Studien. Jeder alte Mensch steht mit seinem Lebensgeschick für sich; um das Gemeinte zu verdeutlichen, empfiehlt sich eine psychologische Einzelfall-Studie: ich wähle Joseph Wittigs «Roman mit Gott» (1950) – nicht «repräsentativ» für viele, was nicht möglich und nicht nötig ist; aber es geht um ein kirchliches Schicksal. Das Buch ist seit seinem Erscheinen aus mancherlei Gründen nicht rezipiert und übergangen, wenn nicht totgeschwiegen worden, obwohl es seinem Verfasser, als sein letztes Wort, sehr wichtig war; es hat den Versuch einer Wiedergutmachung verdient.

¹ S. de Beauvoir, La vieillesse. Paris 1970; deutsch: Das Alter. Essay. Reinbek 1972. Z.B. Vilma Sturm, Alte Tage. Köln 1986; F. Schirmacher, Das Methusalem-Komplott. München 2004; Silvia Bovenschen, Älter werden. Notizen. Frankfurt/M. 2006.

² Deutsche Akademie für Sprache und Dichtung, Jahrbuch 2006. Göttingen 2007, neben den genannten auch die Aufsätze von Lars Gustafsson und Margarete Mitscherlich-Nielsen.

³ Schon früher O. Marquard, Theoriefähigkeit des Alters, in ders., Philosophie des Städtischen. Stuttgart 2000, 135-139, wo das durchaus zum «Altern» gehörige Thema der Kompensation erörtert ist. – Schon M. von Ebner-Eschenbach hatte geschrieben: «Alt werden heißt sehend werden.» Vgl. auch Bert Brechts «Unwürdige Greisin», (1948), Suhrkamp Taschenbuch 1746, Frankfurt/M. 1990, 167-172.

⁴ Eine Art «Verklärung des Alters» noch z.B. in: Piet van Breemen, Alt werden als geistlicher Weg. (Ignatianische Impulse, 3). Würzburg 2004, 2006. – Zu «Anti-Aging» kritisch H. Rügger, Langlebigkeit, Anti-Aging und die Lebenskunst des Alterns. Von der Ablehnung des Alterns zu einer Kultur des Pro-Aging, in: Wege zum Menschen 59 (2007), H. 5, 474-488.

Der Theologie-Professor Joseph Wittig

Joseph Wittig⁵, 1879 in Schlegel, Grafschaft Glatz geboren, Schlesier also, Zimmermannssohn und selber mit viel Freude am Handwerklichen, arbeitet sich aus kleinsten Verhältnissen zur Priesterweihe 1903 durch. Er geht in die Seelsorge, dann zum Studium nach Rom, wird 1911 Professor für Alte Kirchengeschichte und Patrologie an der Universität Breslau. Nach einigen wissenschaftlichen Werken beginnt er 1913 auch «unakademisch» zu schreiben: Aufsätze, Meditationen und humorige, lehrhafte Geschichten in religiösen Zeitschriften und kirchlichen Sonntagsblättern, viele davon in «Herrgottswissen von Wegrain und Straße. Geschichten von Webern, Zimmerleuten und Dorfjungen» (1922) und «Die Kirche im Waldwinkel und andere Geschichten vom Glauben und vom Reiche Gottes» (1924) gesammelt. Er wird weithin bekannt durch den Aufsatz «Die Erlösten», Ostern 1922 in der katholischen Zeitschrift «Hochland», über das brennende seelsorgliche Problem der Beichte, damals häufig zu streng und ängstlich, auch gängelnd gehandhabt, besonders in den Nöten junger Menschen. Joseph Wittig plädiert für ein «erlösteres» Umgehen damit, spielerisch, übermütig im Ton, farbig erzählend, mit viel Schlesisch, aber das Anliegen genau festhaltend – und findet lebhaftes Echo. In einem Brief an den «Hochland»-Herausgeber Carl Muth bemerkt er zu der losbrechenden Kontroverse im katholischen Milieu, sein Aufsatz sei eine «Skizze», keine dogmatische Abhandlung⁶, er habe sich die Freiheiten des Schriftstellers genommen. Aber der Streit führt 1926 trotzdem zur Indizierung dieser und zwei weiterer Arbeiten⁷ sowie der Bücher «Herrgottswissen von Wegrain und Straße» und des inzwischen erschienenen «Leben Jesu in Palästina, Schlesien und anderswo» (1925), für das bereits kein kirchliches Imprimatur mehr zu erreichen war.

Nicht nur dieser Titel ist originell, Joseph Wittig bezeichnet es als sein «größtes und wichtigstes Werk»; er geht von seiner gelebten Erfahrung aus, schreibt eine Autobiographie bis zur Priesterweihe und verflucht mit ihr die Geschichte Jesu – eine wilde, aber gläubige Paraphrase der «vorkritisch» harmonisierten Evangelien. Er spielt die glaubende Identifizierung seiner Person mit Jesus durch, nimmt also das paulinische «nicht mehr ich lebe, sondern Christus in mir» (Gal 2,20) und die realisierte Taufe ernst. Es entsteht ein frisch erzähltes Buch mit kirchenkritischen Akzenten und moraltheologisch gewagten (für damals) Passagen, z.B. seine Erörterung der jugendlichen sexuellen Probleme. Dazu besteht er auf dem «Einen Notwendigen», nämlich geradezu mystischer Innerlichkeit und Schau-Kraft, plädiert für das Fragen im Glauben und gegen religiöse Überfütterung, womit viel pseudo-frommes Beiwerk weggefegt wird. Das Buch liest sich wie ein Gegenprogramm zur aktuellen Leben-Jesu-Forschung ebenso wie zur sich etablierenden historisch-kritischen Exegese (sein Fakultäts-Kollege ist F.W. Maier!) oder auch zu G. Hauptmanns «Der Narr in Christo Emanuel Quint» (1910).⁸

⁵ J. Hainz, Hrsg., Abschied vom Gott der Theologen. Zum Gedenken an Joseph Wittig (1879-1949) – fünfzig Jahre nach seinem Tod. Dokumentationen. Selbstverlag, Kelkheim-Eppenhain 2000 (dokumentiert wird die Feier zur Übernahme des Nachlasses Wittig in die Gemeinsame Bibliothek der Fachbereiche Ev. u. Kath. Theologie der J.W. Goethe-Universität Frankfurt/M., mit einer Reihe hervorragender Arbeiten zu Wittigs Leben und Schaffen). – Das Leben Wittigs sorgfältig dargestellt in Siegfried Kleyermann, «... und lerne von dir selbst im Glauben zu reden». Die autobiographische Theologie Joseph Wittigs (1879-1949) (Studien zur systematischen und spirituellen Theologie, 27). Würzburg 2000.

⁶ Brief J. Wittigs an C. Muth, 22. April 1922, in: J. Wittig, Kraft in der Schwachheit. Briefe an Freunde. Hrsg. von G. Pachnicke, unter Mitwirkung von R. Hermeier. Moers 1993 (Auswahl aus dem Briefwechsel, die folgenden Briefe daraus).

⁷ Wittigs Aufsätze «Das allgemeine Priestertum», 21-43, und «Die Kirche als Auswirkung und Selbstverwirklichung der christlichen Seele», 189-210, in: Ernst Michel, Hrsg., Kirche und Wirklichkeit. Ein katholisches Zeitbuch. Jena 1923, die sich gegen klerikale Bevormundung und gegen den Milieu-Katholizismus richten, vielmehr «Diasporatüchtigkeit» fordern. Mit dem Bezug auf «Seele» entspricht Wittig einer Sehnsucht der Zeit: vgl. R. Guardini über die in der Seele erwachende Kirche oder Alois Wurms Zeitschrift «Die Seele», andererseits der Spott R. Musils im «Mann ohne Eigenschaften» (das «Sekretariat der Genauigkeit und der Seele»).

Weil er darauf besteht, die verurteilten Sätze genannt zu bekommen und weil er sich weigert, den Antimodernisten-Eid zu wiederholen, exkommuniziert ihn Rom 1926 («wegen Ungehorsam») – M. Raske macht darauf aufmerksam, daß Exkommunikation damals existenz-bedrohend war (in seinem Beitrag über A. Beil in dem in Anm. 5 genannten Werk). Joseph Wittig verzichtet auf seinen Lehrstuhl und heiratet 1927. Dabei bleibt er, trotz aller Verbitterung, geradezu irritierend fromm katholisch, für heutiges Denken schwer einfühlbar, den religiösen Bräuchen seiner schlesischen Kindheit und seiner jungen Jahre treu.

Aber die Indizierung wirft ihn aus der Bahn des wissenschaftlich arbeitenden Theologen und drängt ihn auf das Gebiet des freien religiösen Schriftstellers, zu dem er schon lange neigte. Zugleich erfährt er dadurch eine bedeutende Einengung, denn kein katholischer Verlag und keine Zeitschrift kann ihn mehr drucken; evangelische und freie Blätter und Verlage nehmen ihn gern auf. Er arbeitet weiter als «fabulierender Theologe» (Brief vom 23. Juli 1938), kultiviert den unverwechselbaren Ton seiner Geschichten und Betrachtungen, der heute nicht mehr durchweg genießbar ist, so eingängig und modisch er einmal erschien; es war die Zeit der Heinrich Hansjakob, Heinrich Federer, Peter Dörfler, Peter Lippert SJ und vieler anderer «Priester-Dichter»; Alban Stolz vor allem war noch nicht ganz vergessen, auf den sich Joseph Wittig ausdrücklich bezieht.⁹ Daneben strengere Aufsätze, vor allem das Werk «Das Alter der Kirche» in drei Bänden, 1927-1928, soziologische und kirchengeschichtliche, meist früher entstandene Vorträge und Aufsätze, mit dem Freund Eugen Rosenstock-Huessy zusammen (1993 neu aufgelegt). Die zehn Aufsätze für die Zeitschrift «Die Kreatur» – mit Martin Buber und Viktor von Weizsäcker 1926-1930 herausgegeben – sind besonders zu nennen; es war ein ökumenisches Unternehmen, das die Orthodoxie und das Judentum einbezog. Dazu kommen die unendlich vielen Briefe (er spricht selber von 20000!) – er faßt das Briefe-Schreiben als seine Form der Seelsorge auf. In Briefen und Aufsätzen begegnet ein anderer, nicht «fabulierender» Joseph Wittig.

Der «Roman mit Gott» – Bericht eines Zusammenbruchs

Joseph Wittigs «Roman mit Gott», keineswegs «Roman» im Sinne der Literatur, ist die Geschichte seiner Krankheit, aus der sich eine umstürzende Wende in seinem Glaubensbewußtsein entwickelte. Am Michaelistag 1945, in der Not des verlorenen Krieges begonnen, sei es, ein Buch schlafloser Nächte, an Epiphanie 1946 beendet und nach der Vertreibung aus Schlesien endgültig abgeschlossen worden.

Die Geschichte seiner Edition gestaltet sich schwierig.¹⁰ Von zahlreichen Veränderungen im Druck gegenüber dem Original-Manuskript, die sich auf unveröffentlichtes Material im Wittig-Nachlaß stützen, erfahren wir durch den Aufsatz von Christian Löhr zum ersten Mal. Offenbar waren politische Rücksichten

⁸ Vergleichbar, aber sprachlich und psychologisch anders: Patrick Roths Versuche, die Auferstehung Jesu erfahrbar zu machen, u.a. in: Corpus Christi. Frankfurt/M. 1996 (vgl. dazu Orientierung 60 [1996], 121f.; P.K. Kurz in: Stimmen der Zeit 214 [1996], 497-500) oder: Magdalena am Grab. (Insel-Bücherei 1234). Frankfurt/M.-Leipzig 2003.

⁹ U.a. Heinrich Hansjakob 1837-1916, zeitkritischer Pfarrer und Politiker, Heimatdichter; H. Federer 1866-1928, Priester und Verfasser von Romanen und Erzählungen aus der Schweiz, den Wittig seinen Freund nennt; P. Dörfler 1878-1955, Priester und vielgelesener Schriftsteller (sein berühmtes Erinnerungsbuch «Als Mutter noch lebte», 1912), der Wittigs «Leben Jesu ... 1925 in Hochland (22, 1. Halbband 691-693) bespricht als «Wittigs Leben Jesu-Dichtung»; Peter Lippert SJ 1879-1936, berühmter Schriftsteller und Radioprediger; A. Stolz 1808-1883, den Wittig als sein Vorbild im Schreiben bezeichnet; dazu umfassend: E. Mackscheidt, Erziehung für das Heil der Seele. Kritische Lektüre des katholischen Pädagogen Alban Stolz. Mainz 1982.

¹⁰ J. Wittig, Roman mit Gott. Tagebuchblätter der Anfechtung. Stuttgart 1950 (die Seitenangaben im Text beziehen sich auf diese Ausgabe); eine Neuauflage mit einem Vorwort von E. Drewermann erschien 1990 im Brendow Verlag, Moers; Drewermann kennt offenbar Wittig zu wenig und mißversteht ihn. – Chr. Löhr, «... von treuesten Hütern umgeben». Anmerkungen zur Editions-geschichte des *Roman mit Gott*, in: J. Hainz, Hrsg., Abschied vom Gott der Theologen (Anm. 5).

gegenüber Polen und der damaligen «SBZ» (Sowjetisch Besetzte Zone) zu nehmen. Um theologische Bedenken zu beschwichtigen, erbot sich ein Freund, eine korrigierte Fassung zu erstellen, die der kranke Joseph Wittig heftig abgelehnt habe. Einen bereits bestehenden Verlagsvertrag mußte Wittig auf Drängen seiner Frau widerrufen. Auch noch, als nach seinem Tod im Amtsblatt der Diözese Hildesheim eine falsche, ihn diskriminierende Erklärung erschien und sich Anca Wittig doch zur Publikation entschloß, tilgte sie manches, um den Frieden mit der Kirche nicht zu gefährden und retuschierte den Text auf ein Ideal-Bild Joseph Wittigs hin.

Joseph Wittig hatte den Titel «Aus Gottvaters Brautruhe» vorgeschlagen, was sich auf das Hohe Lied des Alten Testaments bezieht und schlesisch-innig klingt, wie seine früheren Schriften oder auch wie Alban Stolz' «Kalender für Zeit und Ewigkeit». Den Titel «Christlicher Atheismus» lehnte der Verleger ab als nicht verkaufsfördernd, obwohl er die Stoßrichtung des Buches gut getroffen hätte. Den «Roman mit Gott» hatte Joseph Wittig als seine «stärkste Arbeit» brieflich vorgestellt, als «das Wahrste, was ich je geschrieben habe», das Bekenntnisbuch eines leidenschaftlich Glaubenden, der die Aporien seines Glaubens nicht verschweigen will; er habe es «im Zorn begonnen» und «in Frieden» vollendet, nach schweren körperlichen und seelischen Erschütterungen, aus denen aber schließlich «der Befehl» zu schreiben hervorgegangen sei, den er «in mehr als hundert Nächten» gehört habe. Er will helfen und trösten, wie 1922 mit seinem Oster-Aufsatz, will «auf jeden Fall glaubwürdig» schreiben und streng von seiner Erfahrung ausgehen.

Joseph Wittig erschrickt darüber, daß ihm «Gott in das Nichts versunken» und ihm nur seine «unglückliche Liebe» (6) zu ihm bleibe; er zürnt ihm, mag und kann nicht mehr beten. Er schildert die Nöte der Krankheit und des Kriegsendes mit den Plünderungen durch polnische Eindringlinge und Hunger, dazu den zermürbenden Kampf um die kirchliche Rehabilitation und das «Gemütsleiden», die «Verdunkelung der Seele», seinen Zusammenbruch und seine Schreibhemmung. An diesem Punkt überfällt ihn die schmerzhafteste Erfahrung einer Bekehrung: von dem philosophisch-dogmatisch festgelegten «Gott» der neuscholastischen Theologie und der römischen Kirche, den er als «den gespenstischen «Ens a se» anklagt, zu dem Vater Jesu, «wortlos und unbegriffen». «Der rechte Gottesbegriff ist außerhalb und überholt (sic!) des ganzen Bereiches der Begriffe, Namen und Worte. Gott wirkt tröstend und liebend, wo er gar nicht genannt und gar nicht begriffen wird.» (55)

Er versteht jetzt Gott als unendlich kleinen und schwachen, wie das Kind in der Krippe oder wie das dünne Scheibchen Weizenbrot der Hostie, aber lebensmächtig wie ein Keim oder wie jenes Milligramm Gift, das ein Medikament ausmacht. Der grobe und laute Name «Gott» sei die Rede der allzu robusten Gesunden; erst die Krankheit habe ihn gelehrt, wie es zum Wesen Gottes gehöre, «daß er nur im Niedrigen, Schwachen, Armen, Dürstenden wirkt» (163). «Im übrigen zeigt er sich in dieser Welt so schwach und ohnmächtig wie wir selber.» (177)

Noch schärfer: Gott «ist» nicht wie die irdischen Wesen – die alte Lehre von der analogia entis oder dem «absoluten Sein», worunter man sich aber nichts vorstellen könne –, sondern «ein himmlisches Singen und Klingen»: «Das geht und weht durch unsere Seelen wie ein leiser Morgenwind oder leuchtet wie der rosige Rand einer Wolke beim Sonnenuntergang»; «Gott ist ein Glauben» (197). Schon gar nicht sei Gott als «der Allmächtige» zu denken, das sei vielmehr ein Götz, ein Dämon, ein Baal¹¹, der «Fürst dieser Welt», nicht der Vater Jesu. Er ist tief ergriffen von der Ablehnung des antiken Gottesbegriffs durch die frühen

¹¹ Den «Allmächtigen» habe Hitler gern Gott genannt; «Der «Allmächtige», das ist das Chaos, das Übel, das ist der Teufel», zitiert Kurt Marti eine Rede Karl Barths von 1946 (K. Marti, Die Psalmen. Annäherungen. Stuttgart 2004, 409). – Im selben Sinn Th. Haecker, Tag- und Nachtbücher 1939-1945. München 1947: (2. Jan. 1940) «Sie (die Nationalsozialisten) nennen ihre Teufel oder Götzen auch Gott oder gar «den Allmächtigen». Aber sie nennen ihn nicht Christus ...»

Christen, die ihnen den Vorwurf des Atheismus eingebracht habe (z.B. Mart. Polyc., 3,2; 9,2; Justin, Apologie I,6): «Die junge Christenheit hat eine Tat ungeheurer Revolution vollbracht, indem sie den Gottesbegriff der damaligen Menschheit ablehnte» (31f.); dieses «scandalum», das ihm «als Grundwesen des ersten Christentums» (10) erscheint, dieses Neue und darum Anstößige möchte er im christlichen Reden von Gott wieder erfahrbar machen.

Joseph Wittig findet aus seiner Erfahrung seit seiner Jugend, «daß Wandern, Gott und Gottesbegriff Korrelate sind» (174); das entspreche dem ruhelosen Umherirren und Wandern vieler Gottsucher (169), das Gott-Suchen als Haltung, nicht eine satte und selige Gewißheit. Das Hauptwort Gott sei durch Jesus zu einem «Eigenschaftswort» gemacht: «Sein Hauptwort ist «Vater»» (175). Dieser Gott wandert aber; er kann den Menschen überall treffen – seine «Allgegenwart» ist damit lebensnäher umschrieben als in den üblichen Katechismus-Sätzen. «Er wandert auch aus der Gestalt des Vaters in die Gestalt des Geliebten» (179). Hier geht ihm das Hohe Lied des Alten Testaments auf, «die wunderbarste aller Offenbarungen Gottvaters» (192), es ist «die Geschichte zwischen Gott und mir» (191); der wandernde Gott ist der Liebende des Hohen Lieds.

Wie der Schluß der Hiob-Rahmengeschichte kommt im März 1946 die Nachricht von der kirchlichen Rekonkiliation durch die römischen Behörden, die zwar den Sakramenten-Empfang wieder ermöglicht, aber das offizielle Mißtrauen nicht beseitigen kann; so ist vor allem die Indizierung des «Lebens Jesu ...» nicht aufgehoben, worum sich Joseph Wittig in seinen letzten Jahren sehr bemüht. 1949, vor 60 Jahren also, stirbt er. Rudolf Lennert, ein Freund der letzten Jahre, nennt in seinem Nachwort den «Roman mit Gott» das Buch «eines leidenschaftlichen alten Mannes», der «wie ein Heiliger» gewesen sei, ein «Knecht und Schreiber Gottes».

Eine radikale Theologie

Der «Roman mit Gott» verdient neu gelesen zu werden, anders als man es 1950 konnte; nicht in dem volkstümlichen Ton seiner Geschichten und Meditationen um 1920 gefangen, treuherzig fromm und schlesisch gemütvoll, am Bauern-, Handwerker- und Arme-Leute-Milieu von 1900 orientiert.¹² Vor allem darf der Theologe Joseph Wittig nicht vergessen werden, der seine theologischen Ideen in der Sprache des «Volksschriftstellers», wie man damals noch sagen konnte, maskiert; er ist keineswegs naiv, sondern bewußter Theologe. Neuere Arbeiten schätzen ihn sogar als Erneuerer der Theologie der Kirche ein (Th. Ruster), im Vorfeld des II. Vatikanischen Konzils, mit einem frischen, echten, die neuscholastischen Theologen provozierenden Ton (K. Hausberger).¹³ Es geht ihm um Freiheit und Mündigkeit der Christen, gegen eine hierarchische Metaphysik und gegen das aristokratische und monarchistische Weltbild, um das «allgemeine Priestertum», um die wesentliche Gleichheit zwischen Jesus und den Gläubigen, um eine Kirche, die sich aus der Seele entwickelt. Besonders im «Roman mit Gott» erscheint Joseph Wittigs Theologie

¹² P.K. Kurz, Der schlesische Gottesfreund. Joseph Wittig: Mein (sic!) Roman mit Gott, in ders.: Gott in der modernen Literatur. München 1996, 144-153 liest den *Roman mit Gott* unter der Kapitel-Überschrift «Naive Gottunmittelbarkeit», d.h. er versteht ihn von den frühen Schriften Wittigs aus, die übrigens nur in manchen Aspekten «nazarenisch» sind. Er übersieht den Bruch in Wittigs theologischem Denken und Empfinden, dessen Ergebnisse zäh festgehalten werden.

¹³ Th. Ruster, Die verlorene Nützlichkeit der Religion. Katholizismus und Moderne in der Weimarer Republik. Paderborn 1994, 208-224; K. Hausberger, Der «Fall» Joseph Wittig (1879-1949), in: H. Wolf, Hrsg., Antimodernismus und Modernismus in der katholischen Kirche. Beiträge zur theologiegeschichtlichen Vorfeld des II. Vatikanums. Paderborn 1998, 299-322; H. Tschöpe, Zwischen Argument und Sakrament. Die mystagogische Theologie Joseph Wittigs und ihre Bedeutung für Theologie, Kirche und Gottesdienst. Frankfurt/M. u.a. 1993. – Während übrigens M. Gritz Wittigs *Roman mit Gott* in der «Theologischen Quartalschrift» 131 (1951), 124-126 verständnisvoll rezensiert, lehnt Th. Kampmann es sehr verehrungsvoll ab, darüber zu schreiben, in: Th. Kampmann, R. Padberg, Der Fall Joseph Wittig fünfzig Jahre danach. Paderborn 1975, 80.

scharf als «Gegenrede» zur neuscholastischen Begriffs-Theologie (S. Kleymann); er kann Gott nur noch in seiner Andersartigkeit fassen, begreift die Welt als vielschichtig, auch das Irrationale, das Erinnernde und nur Mögliche, ja auch das Erdichtete enthaltend. Er geht von seiner Erfahrung aus, die ihm jetzt Kreuz und Leiden nahebringt – in der Tradition der schlesischen Mystiker von Jakob Böhme über Angelus Silesius bis zu G. Hauptmann und J. Klepper (H. Tschöpe).

Joseph Wittig denkt theologisch vom Anreden Gottes und vom Angesprochenwerden durch Gott aus, wie Martin Buber – dessen «Ich und Du» (1923) er gut kennt – und die anderen «dialogischen Denker», nicht von der Seins-Metaphysik der traditionellen Theologie aus (196f.); er versucht, aus der gespürten Gegenwart Gottes zu schreiben, die dynamisch, am Menschen wirkend verstanden wird. Das aber läßt sich vorzugsweise poetisch aufweisen, in der Sprache der Dichtung, die «Theopoesie» wird.¹⁴ Die Welt der chassidischen Bücher Bubers (Brief 11. April 1926 an Buber) ist ihm nahe; vielmehr, Joseph Wittig muß ihm wie ein christlicher Chassid erschienen sein; denn er liest die Evangelien wie ein Ungelehrter und versteht sie anders als ein wissenschaftlich denkender Theologe.

Damit ist der 1972 durch J.B. Metz und H. Weinrich prominent gewordene und danach viel verhandelte¹⁵ narrative Ansatz in der Theologie vorweggenommen: Er erzählt *sein* Leben als christlich Glaubender, anarchisch, subversiv; das in seinen Texten Mit- und Ungesagte darf nicht überhört werden.¹⁶ Besonders die verwirrende Erfahrung der Dunkelheit und des verschwindenden Gottesbilds ist nicht vertuscht und verschwiegen; was jüdisch «Verbergung des Antlitzes» heißt und christlich «dunkle Nacht der Seele»¹⁷ ist im «Roman mit Gott» da, somit das eben auch christlich zu Erzählende, die Autobiographie, um die «Schatten der Schöpfung» (J. Bernhart) bereichert.

Joseph Wittig ist von der Erfahrung des Beichthörens geprägt (43; 47; 49); der berühmte Oster-Aufsatz «Die Erlösten» spricht davon, unbekümmert im Ton, aber mit dem Wissen des Kirchenhistorikers um die Nachwirkungen des Jansenismus und des Seelsorgers von den Nöten der Beichtenden und Beichthörenden, unter denen nicht wenige Skrupulanten vermutet werden dürfen. Der Aufsatz provoziert andererseits die Gegenreaktion der Ängstlichen und Allzu-Korrekten sowie schließlich Roms, sodaß sein Autor sich wehren muß: gegen die Anfeindungen innerhalb der Kirche um 1925, gegen allerlei «Bekehrungs»-Versuche um 1940, gegen das NS-Regime von 1933-1945.¹⁸ Aus der Erfahrung von Demütigung, Krankheit, psychischem Leiden ist die Bitterkeit des «Romans» zu verstehen.

Die Radikalität von Joseph Wittigs religiöser Erfahrung liegt vor allem in seiner Bekehrung zum «kleinen Gott» – «Je kleiner ich Gott machte, desto stärker und mächtiger wurde er» (56) –, zum «Vater Jesu», zum Liebenden und Wandernden des Hohen Lieds. Das Wandern Gottes, das menschliche Suchen-müssen erscheint als Signatur der Moderne: «Altsein heißt suchen», schreibt M.L. Kaschnitz; das Nicht-zu-Regulierende im religiösen Empfinden und Denken wird wichtiger. Nachdem er durch Indizierung und Exkommunikation heimatlos geworden war, ist ein Neubeginn

nötig: Joseph Wittig wendet sich von der Macht- und Glorien-Theologie der Kirche und dem neuscholastisch verengten dogmatischen, um die Erfahrung der Geschichte und der Entwicklung verkürzten Denken ab und dem schwachen, in der Welt ohnmächtigen Gott zu. Von der «Lüge» der früheren Kirchlichkeit und ihrer unzureichenden Gottesvorstellung – dieser «Gott» geht ihm verloren (179), wie vielen Menschen, die meinen, nicht mehr glauben zu können – kommt er zu einer «kenotischen» Auffassung der Gottesbeziehung (vgl. 1 Kg 19; besonders Phil 2,5-11).¹⁹ Etwa 15 Jahre nach Joseph Wittigs Tod setzt in Amerika die sogenannte «Gott-ist-tot»-Theologie ein, die das theologische Denken auf breiter Front verändert. Die sichere, warme Kirchlichkeit weicht einem behutsameren, tastenden Reden von Gott, in dem viel Bewußtsein des Nicht-Aussagbaren steckt. Die theologischen Begriffe der Jahre nach 1900 bis etwa 1960 – es sind die prägenden Jahre für viele heute alte Menschen – zerbrechen, mit ihnen viel kirchlich geläufiges, unreflektiertes Reden von Gott, Engeln und Heiligen. Das produktive und aktive Leben der Gesunden schlägt um in die Wahrnehmung der passiv, vielfach Leidenden; das Passiv-sein, das Leiden wird theologisch aufgewertet.

Joseph Wittigs «Roman mit Gott» ist seinerzeit nicht beachtet worden, wie wenn die Zeit für seine Botschaft nicht reif gewesen wäre. Sein Andenken ist zu einseitig an die Erschütterung durch seine Indizierung fixiert und damit an seine frühen Schriften.²⁰ Eher wäre an die späte Parallele der «zornigen alten Männer» der Kirche zu denken, vor allem aber an Reinhold Schneiders «Winter in Wien» (1958), der in die Begegnung mit dem Nichts geworfen wird. Der Philosoph Max Müller schreibt von seinem «schlechthinnigen Nichtmehr-wollen und Sichpreisgeben an das Nichts», darin aber «in die restlose Offenheit des Göttlichen»; er formuliert die paradoxe Aussage vom «Glauben als gläubige Frömmigkeit des Nichtglaubens». Oder an den einsamen und skeptischen Weg des Exegeten Otto Kuss, der als Student in Breslau Joseph Wittig gehört hat. Fridolin Stier (1902-1981) hat als 63jähriger seine «Aufzeichnungen» begonnen und nach dem Tod der geliebten Tochter fortgeführt – Zeugnis eines mühsamen Suchens und Fragens über neun Jahre weg, auf Gedichte und Parabeln neben dem diskursiven Text sich stützend, mit viel Anklage gegen die herrschende Theologie und die «pharaonische(n) Herrschaft ihrer metaphysischen Sprache», von der weg er sich gerufen weiß zum Exodus und zum «Dornbusch» (Ex 3). Romano Guardini bekennt in den Briefen an den Freund Josef Weiger, daß er den «gelehrten Betrieb» nicht mag, der ihm immer fremder werde, auch daß er 1929 Wittig liest: «Da kommen einem Gedanken!» In seinen Tagebüchern und besonders in den «Theologischen Briefen an einen Freund. Einsichten an der Grenze des Lebens» (aus dem Nachlaß 1985) artikuliert er ähnliche Gedanken wie Joseph Wittig im «Roman mit Gott», vor allem aber, daß er in der Schönheit ein Letztes findet, weit über Dogmatik hinaus. Von den Dichtern wäre mindestens Czesław Miłosz (1911-2004) zu nennen mit seinem «Theologischen Traktat»²¹, einem großen Stück Lyrik, in dem viel Rebellion gegen das katechetisch eingelehrte Christentum laut wird und die Dogmatik ironisch, spielerisch und doch ernst, entmaterialisiert und vereinfacht, damit auch radikalisiert wird. In allen diesen Sprache, Aufschrei gewordenen

¹⁴ «Theopoesie» ist ein wichtiger Begriff bei Kurt Marti, z.B. in «Die Psalmen» (Anm. 11), zum Ps. 146. – J. Wittig, Das Schicksal des Wenzel Böhme. Eine Herrgotts-geschichte. Habelschwerdt 1924, das 1. Kapitel: «Die Stubentür»: «Die Welt der Dichtung ist gar nicht weit von der Welt der Menschen entfernt» (u.ö.)

¹⁵ Vgl. z.B. R. Zerfaß, Hrsg., Erzählter Glaube – erzählende Kirche. (Quaestio Disputata 116). Freiburg-Basel-Wien 1988.

¹⁶ O. Weiß, Der Modernismus in Deutschland. Ein Beitrag zur Theologiegeschichte. Regensburg 1995, bespricht Wittig unter den Modernisten (514-526), obwohl dieser sich nicht als Modernist verstand; er zitiert aber einen Brief J. Schnitzers von 1924, der Wittig zu den Modernisten zählt.

¹⁷ Vgl. Z. Koltitz, Jossel Rakovers Wendung zu Gott. Neu-Isenburg 1985; dazu mein Aufsatz: Die «Verbergung des Antlitzes», in: Orientierung 62 (1998), 241ff.

¹⁸ «... die römische Kirche hat mich als Schriftsteller wirklich totgekrigt». – «Aber ehe noch das «dritte Reich» kam und meine Bücher auf einen schlimmeren Index setzte, als es der römische war, lagen meine Felder weithin brach» (Roman mit Gott, 52).

¹⁹ Vgl. G. Vattimo, Glauben – Philosophieren (ital.: Credere di credere). Stuttgart 1997, 55f.

²⁰ Z.B. der schöne Nachruf von W. Dirks in: Frankfurter Hefte, Okt. 1949, 820f.: «Der «Fall Wittig» ... gehört zu den schmerzlichsten Ereignissen im Leben der Kirche in Deutschland zwischen den beiden Kriegen.» – Verhaltener P. Dörfners Nachruf in: Hochland 42 (1949), 198-200.

²¹ N. Sommer, Hrsg., Zorn aus Liebe. Die zornigen alten Männer der Kirche. Stuttgart-Berlin 1983; M. Müller, in: Christ in der Gegenwart 20 (1968), 77f. (über R. Schneider); zu O. Kuss, vgl. meinen Aufsatz in Orientierung 70 (2006), 149-154; F. Stier, Vielleicht ist irgendwo Tag. Aufzeichnungen. Freiburg-Heidelberg 1981; R. Guardini, «Ich fühle, daß Großes im Kommen ist». Romano Guardinis Briefe an Josef Weiger 1908-1962. Hrsg. von H.-B. Gerl-Falkovitz. (Romano Guardini Werke). Ostfildern u. Paderborn 2008, der zit. Brief vom 6. Juni 1929; C. Miłosz, Theologischer Traktat, in: Sinn und Form 25 (2003), 725-741 (vgl. auch R. Gorczyńska, Gespräche mit C. Miłosz, ebd. 742-769).

Erfahrungen, von Joseph Wittig an, zeigt sich: «Gott kommt» – eine theologische Lieblings-Idee Joseph Wittigs von den frühen Büchern an. Aber: Gott kommt – anders; auch im Unerwarteten, Katastrophischen wie Krankheit, Depression und deren spirituellen Auswirkungen, die ja eben zum Altsein gehören. Zu diesem «Kommen» gehört der Schlag, der Joseph Wittig aus der Wärme und Sicherheit des Religiösen her austreibt, das Leerwerden, das «Ausgezogenwerden» (Th. Hauser), eine vertraute Manier hergeben zu müssen, loszulassen. Es ist, als ob Joseph Wittig «Das Leben Jesu in Palästina, Schlesien und anderswo» zu Ende erfahren müßte, bis zum «Jesus wird seiner Kleider beraubt». (Von den Erfahrungen der Frauen wäre eigens und genau zu reden.)

Und die Gerontologie?

Joseph Wittigs «Roman mit Gott» und die anderen Zeugnisse einer irgendwie «radikalen» Alters-Religiosität fügen sich gut in den gegenwärtigen gerontologischen Wissensstand. Der religiöse Bezug wird üblicherweise übergangen, obwohl er zu der vielbefürworteten «Multidirektionalität des Alters» (U. Lehr) paßt. Wenn man ihn aber thematisiert, darf das Potential an Widerstand und Revolte nicht übersehen werden, denn auch darin ist das Leben, Denken und Glauben vieler repräsentiert, auch der Schweigenden, die in Erschütterungen wie Krieg und Vertreibung oder Krankheit verstört worden sind.

Das «Radikale» dieser Religiosität im Alter, wie das Beispiel Joseph Wittigs zeigt, liegt auch in der geradezu anstößigen Ehrlichkeit, die aber authentisch wirkt, Vertrauen erweckt und in der die Rede- und Denkverbote nicht mehr zählen. Der Mut, sich dem Anderen auszusetzen und es auszuhalten steckt darin. Es ist zunächst das andere religiöse Leben im Vergleich zum kirchlichen Betrieb, es könnte aber auch ein Vorschein des Anderen und radikal Fremden sein, das wir notdürftig mit dem Begriff des Mysteriums benennen.

Der innere Vorgang läßt sich am besten folgendermaßen erklären: Andreas Wittrahm und Barbara D. Leicht finden in der hier interessierenden Altersstufe den Glauben nicht mehr durch Autorität festlegbar, sondern biographisch bestimmt. Impulsgeber für Veränderungen seien «kritische Lebensereignisse» wie Pensionierung, Erkrankung, Krieg, Vertreibung. Individualität und Pluralität kennzeichneten in der zweiten Lebenshälfte die «Glaubensgestalt» – ein hypothetisches Konstrukt, das sie anstelle

einer eindimensionalen «Glaubensentwicklung» (J. Fowler) vorschlagen; und zwar sei der Glaube von 55-90jährigen differenzierter als erwartet (A. Wittrahm). Die «Lebensspannen(life span)-Forschung» sehe mehr Variabilität, Diskontinuität, Kontextrelativität und Plastizität als frühere Konzepte der religiösen Entwicklung, die zu normativ vom Konsens mit der Kirche ausgehen (R. Englert).²²

Auch Andreas Kruse schreibt, in unserer Gesellschaft bestehe «eine differenzierte Sicht auf das Alter» noch nicht, in der das «Potential des Alters» vorkomme. Er geht offenbar von J.P. Guilford's (1897-1987) Interesse an Kreativitäts-Forschung aus, das sich in seinem berühmten Intelligenzstruktur-Modell niederschlägt. Er nennt neben dem «konvergenten Denken», der Intelligenz, das «divergente Denken», die Kreativität, als produktive, schöpferische Fähigkeit, mit Flüssigkeit, Flexibilität und Originalität der Ideen, vor allem mit hoher Sensibilität für Probleme. Das ist wohl, in Begriffen der Intelligenz-Messung ausgedrückt, was mit der «Radikalität des Alters» (O. Marquard) gemeint war.

Anders ausgedrückt, wäre von alten Menschen zu lernen, wie man die Erfahrung des Nichts, des Nicht-zu-Beherrschenden aushält, die Bernhard Welte ebenso thematisiert²³ wie die Mystiker des Mittelalters: der näher gespürten Bedrohung durch das Sterben-müssen. Diese Bedrohung muß ausgehalten sein, um das «Licht» darin zu empfinden. Die Erfahrung des Nichts, das aber rufende Kraft hat, gehört in die heutige religiöse Erfahrung vieler alter Menschen und hat viele Spielarten, angefangen beim Schweigen über das viele erlebte Nicht-Konforme, über das Verstummen aus Müdigkeit, aus Verdruß oder wegen physischer Probleme, bis zum Verbittertsein – und trotzdem Festhalten an Gott. Bis zum «Stillsein vor IHM» der Ps 4,5; 131,2 (u.ö.) ist der Weg jedenfalls weiter als in frommen Schriften zu lesen.

Lorenz Wachinger, München

²² W. Fürst u.a., Hrsg., «Selbst die Senioren sind nicht mehr die alten ...» Praktisch-theologische Beiträge zu einer Kultur des Alterns. Münster 2003, darin: A. Wittrahm und B. Leicht, Gestalten und Gestaltwandel erwachsener Religiosität; A. Wittrahm, Religiöse Entwicklung im Erwachsenenalter – Anliegen und Anlage eines Forschungsprogramms; R. Englert, Von der Deskription der Religiosität Erwachsener hin zu Kriterien erwachsener Religiosität. – A. Kruse, Chancen und Grenzen der Selbstverantwortung im Alter, in: Wege zum Menschen 59 (2007), Heft 5, 443ff.

²³ B. Welte, Das Licht des Nichts. Von der Möglichkeit neuer religiöser Erfahrung. (Schriften der Kath. Akademie in Bayern. Hrsg. von F. Henrich, Bd. 93.) Düsseldorf 1980.

«Auch das Innerste verhandeln»

Zu Stefan Weidners «Manual für den Kampf der Kulturen»¹

Der «Verlag der Weltreligionen» im Insel Verlag veröffentlicht große Texte der religiösen Literatur, so etwa in letzter Zeit eine Neuübersetzung des ägyptischen Totenbuches und der indischen Gitagovinda, die Ordnung «Schädigungen» (Seder Neziqin) der Mischna oder den Traktat «Gegen die Heiden» des Athanasius von Alexandria.

Im Oktober 2008 erschien in dieser Reihe ein aktueller Essay des Kölner Philosophen und Islamwissenschaftlers Stefan Weidner: «Manual für den Kampf der Kulturen». Der Titel klingt vielleicht provokativ. Stefan Weidner allerdings entfaltet folgendes Programm: «Sich über den Islam zu informieren bedeutet vielfach nichts anderes, als sich die fachmännische Bestätigung für seine Vorurteile abzuholen, positive oder negative, ganz wie einem der Sinn steht ... Statt ein weiteres Sachbuch über den Islam zu schreiben, ganz zu schweigen davon, Positionen aus dem Spektrum der Islammeinungen in meinen Worten zu wiederholen oder mir einzubilden, ich hätte eine neue hinzuzufügen, soll es hier darum gehen, eine Analyse des vorhandenen Meinungsspektrums

vorzulegen, seine Genealogie und die darin wirkenden Verwandtschafts- und Oppositionsverhältnisse zu beschreiben.» (22f.)

«Determinierer» und «Indeterminierer»

Weidners Analyse der Diskussion über den Islam öffnet die Augen für Denk- und Argumentationsstrukturen, die man sonst zwar wahrnehmen, aber nicht ohne weiteres verstehen würde.

Stefan Weidner unterscheidet etwa zwischen «Determinierern» und «Indeterminierern» unter den Islamwissenschaftlern. Die Determinierer oder Essentialisten meinen, das Wesen des Islam, seine «Essenz», zu kennen. Sie urteilen etwa, Islam und Demokratie seien unvereinbar, weil das islamische Recht – die oft beschworene Scharia – in dieser Sache eindeutig und unabänderlich sei. Wer etwas anderes sage, sei eben kein richtiger Muslim. Damit arbeiten diese Orientalisten den konservativen und reaktionären Kräften im Islam in die Hand. Genau das sagen diese auch: ein liberaler Gelehrter wie etwa der in Leiden lehrende *Nasr Hamid Abu Zaid* sei gar kein Muslim. Deterministen gibt es nämlich nicht nur unter den Orientalisten, sondern auch unter den Muslimen. Muslimische und islamkritische Essentialisten unterscheiden sich

¹ Stefan Weidner, Manual für den Kampf der Kulturen. Frankfurt/M. 2008, 19,80 Euro.

eigentlich nur in der Wertung der Sachverhalte. So rühmt sich der Islamwissenschaftler *Bernard Lewis*, daß sowohl das israelische Verteidigungsministerium als auch die ägyptischen Muslimbrüder seine Darstellung des Islam schätzen.² Dabei ist offensichtlich, daß die beiden Antagonisten sich für seine Darstellung des Islam nur insofern interessieren, als diese ihre These der Unvereinbarkeit des Islam mit «den westlichen Werten» stützt.

Die Indeterminierer unter den Muslimen und den Islamwissenschaftlern hingegen arbeiten gern und häufig zusammen. Für sie ist der Islam ein weites Feld, offen für Reformen und neue Interpretationen der alten Texte. Als Vertreterin dieser Schule nennt Stefan Weidner die Berliner Islamwissenschaftlerin *Gudrun Krämer*, wenn sie urteilt: «Der Islam ist, überspitzt ausgedrückt, weitgehend das, was Muslime an einem bestimmten Ort und zu einer bestimmten Zeit als islamisch definieren und praktizieren.»³ Das Problem dieser Gruppe ist allenfalls, daß der Begriff «Islam» in ihren Überlegungen gelegentlich unscharf wird. Das ist zu verschmerzen, solange nicht auch die Rede von den Menschenrechten in die Diffusion gerät.

Verzerrte Wahrnehmung

Eine zweite Beobachtung in der aktuellen Diskussion ist, daß viele der populären Islamkritiker in Deutschland einen kommunistischen Hintergrund haben, wie etwa die «iranische Kommunistin *Mina Ahadi*, der einstige Stalinanhänger *Ralph Giordano* und der Neokommunist *Hartmut Krauss*». Für sie gilt: «Vor dem Hintergrund der von Marx und Lenin formulierten Annahme, dass die Religion «Opium fürs Volk» sei, schmilzt ... der Unterschied zwischen der Weltreligion Islam und dem modernen islamischen Fundamentalismus zu einer Quantité négligeable zusammen. Als Ausformung der Religion ist beides gleichermaßen reaktionär.» (173)

Man wundert sich immer wieder, wie gern der konservative Flügel der deutschen Gesellschaft auf die Argumente marxistischer, sozialistischer oder kemalistischer Islamkritiker zurückgreift. Er läßt dabei völlig außer Acht, daß die marxistische Religionskritik vor allem das Christentum meint oder daß die Kemalisten in der türkischen Gesellschaft in erster Linie die Präsenz von Christen im Lande als «ausländischen Einfluß» ablehnen, während sie den sunnitischen Islam immerhin zum kulturellen Erbe der Nation zählen.

An einem Artikel von *Necla Kelek* in der FAZ vom 21. Juli 2008 zeigt Stefan Weidner, wie die Autorin aus dem aufgedeckten Putschversuch kemalistischer Generäle in der Türkei unter der Hand eine islamische oder sogar islamistische Verschwörung macht. Daß Frau Kelek im Februar 2009 ausgerechnet der Hildegard-von-Bingen-Preis zugesprochen wurde, entbehrt nicht der Komik. Für die Ausgezeichnete ist die Religion des Islam offenbar so gefährlich, daß sie auch noch an den Verbrechen ihrer Gegner schuld ist.⁴

Ein drittes Beispiel für die Analyse Weidners ist seine Feststellung: «Das Opferverhältnis zwischen Westen und islamischer Welt

liegt je nach Konfliktregion bei zwischen 1:25 (wie etwa beim israelisch-palästinensischen Konflikt oder dem Krieg zwischen Hisbollah und Israel) und 1:100 in Afghanistan oder Irak ... Wie immer man es dreht und wendet, wie furchtbar die Bedrohung durch Anschläge auch sein mag: Das größte Leid, die existentielle Bedrohung erfahren nicht wir.» (181) Dieser scheinbar schlichte und jederzeit nachprüfbare Sachverhalt spielt in der öffentlichen Diskussion, zumindest im deutschen Sprachraum, nahezu keine Rolle. Er würde die gängige Gedankenverbindung – Islam gleich Islamismus gleich Bedrohung für den Westen – allzusehr stören: Vielleicht werden manche nach den genannten Beispielen Stefan Weidner für einen eher unkritischen Freund des Islam halten. Das Gegenteil ist der Fall: Der gleiche Autor hat vor einigen Jahren unter dem Titel «Mohammedanische Versuchungen»⁵ eine Studie vorgelegt, die sehr kritisch die Situation der Gesellschaften in Algerien, Tunesien, Ägypten und dem Libanon beleuchtet und dabei die Schattenseiten des gegenwärtigen Islam in diesen Ländern klar beim Namen nennt. Stefan Weidner erwähnt aber auch, daß diese Studie ohne politische oder rechtliche Widerstände auf Arabisch übersetzt und in den genannten Ländern verbreitet werden konnte.

Verschwiegene Dogmen

Was bei Weidner so erfrischend ist, das ist seine Bereitschaft, die verschwiegenen Dogmen der europäischen oder «westlichen» Zuordnung von Politik und Religion, von Öffentlichkeit und «Privatsache», offenzulegen und zur Diskussion zu stellen. Er referiert kurz die These *Schleiermachers*, die Religion sei «weder Denken noch Handeln, sondern Anschauung und Gefühl».⁶ Stefan Weidner fährt fort: «Diese Idee war so erfolgreich, dass sie, jedenfalls bei den Gebildeten unter den Religionsverächtern, zur gängigen Sicht auf die Religion geworden ist. Deswegen sind von allem Islamischen allein die Sufis bei uns zu einer nennenswerten Popularität gelangt, deswegen sind diejenigen Religionen in Mode, von denen man glaubt, dass sie in den Rest des Lebens nicht wirklich eingreifen, wie der Buddhismus und die Spielarten der anderen indischen Religionen.» (195) Mag sich inzwischen gelegentlich die Einsicht abmahnen, daß das ausschließlich friedliche Bild des Buddhismus eine Projektion ist – Weidners Beschreibung dessen, was man hierzulande für eine «gute Religion»⁷ hält, ist offensichtlich zutreffend. Das Bild der «guten», also gesellschaftlich nützlichen Religion prägt nach meiner Überzeugung auch die öffentliche Selbstdarstellung der großen Kirchen. Dagegen argumentiert Stefan Weidner: «Ehrlicher, ergiebiger und fortschrittlicher wäre es, statt private Weltanschauung und intime Überzeugung in unserem politischen Handeln weitgehend zu verleugnen, beides zu trennen und dies von anderen zu verlangen, zur Abwechslung einmal den umgekehrten Weg zu gehen: einerseits die politische Relevanz unserer privatesten Überzeugungen nicht zu verleugnen oder zu verhehlen, andererseits unser politisches System in seiner Gesamtheit nicht für ein objektives, interesseloses Uhrwerk zu halten, sondern ebenfalls für eine Überzeugung, ein Weltbild, ja eine Glaubenssache, nicht viel anders, als die Religion (jenseits von Schleiermachers Reduktionismus) eine ist. Erst dann würden wir uns wirklich dem Kulturwettkampf stellen, würden alle Karten auf den Tisch legen, wie es der andere immer schon tut, nicht ohne eine gewisse Naivität ... Vielleicht ist dies das einzige, was vom Islam übrig bleiben wird, was er Späteren vererbt: die Einsicht, dass wir privat und öffentlich nicht endlos trennen können oder dass diese Trennung ohnedies nur eine imaginäre, rhetorische ist.» (197f.)

Rainer Oechslen, München

² «Ich hoffe, man wird mir verzeihen, wenn es mir so vorkommt, als ob eine Darstellung, die sowohl die Beamten des israelischen Verteidigungsministeriums als auch die Muslimbrüder des Erscheinens unter ihren Auspizien für wert erachtet haben, ein gewisses Maß an Objektivität erreicht hätte.» Bernard Lewis, *Der Atem Allahs*. München 1994, zitiert bei Stefan Weidner, *Manual für den Kampf der Kulturen* (vgl. Anm. 1), 102.

³ So in ihrem Buch «*Gottes Staat als Republik*» (Baden-Baden 1999), zitiert bei Stefan Weidner, *Manual für den Kampf der Kulturen* (vgl. Anm. 1), 99.

⁴ Stefan Weidner erhellt die Sicht der politischen Linken auf das Thema Religion auch mit einem Rückgriff auf Günter Wallraffs 1985 erstmals erschienenen Bericht «*Ganz unten*». Der Türke Ali, den Wallraff spielte, war das Bild des Proletariers in «einer Arbeiterschaft, die wie in den achtziger Jahren, für eine 35-Stunden-Woche bei vollem Lohnausgleich kämpfte» (67) – genau genommen war er das Gegenbild der verbürgerlichten Arbeiterschaft. Die Kultur, die er mitbrachte, interessierte in Deutschland kaum jemand. Nicht einmal Wallraff selbst dachte ernsthaft daran, daß sein türkischer «Ali» vielleicht so etwas wie eine Religion oder einfach eine Gebetspraxis haben könnte.

⁵ Zürich 2004; Taschenbuchausgabe Frankfurt/M. 2008.

⁶ Aus der zweiten der «Reden über die Religion» von 1799.

⁷ Bekanntlich beantworteten in der Neuen Zürcher Zeitung zwischen dem 23.3. und dem 27.8.2006 zehn verschiedene Autoren, darunter Friedrich-Wilhelm Graf, Wolfgang Huber, Karl Kardinal Lehmann, Michael von Brück, Jan Assmann und Navid Kermani die Frage: «Was ist eine gute Religion?»

Marc Ellis – ein jüdischer Dissident

Zu einer Gastvorlesung in Luzern

Drei Gruppen von Juden unterscheidet der jüdisch-amerikanische Befreiungstheologe Marc Ellis, Professor für Jüdische Studien an der Baylor University in Waco, Texas.¹ Die jüdische Lebenswelt umfaßt ihm zufolge zum einen die «konstantinischen Juden», eine Bezeichnung, die ihm harsche Kritik besonders aus zionistischen Kreisen eingetragen hat. Das ist nicht verwunderlich, gilt Kaiser Konstantin, der das Christentum zur Staatsreligion machte und die Kirche dem Imperium einfügte und anglich, doch als der Antijude schlechthin. Konstantinische Juden sind für Marc Ellis all jene, welche den Staat Israel – ungeachtet einer von ihnen schlicht ignorierten palästinensischen Minderheit von 20 Prozent der Bevölkerung – als jüdischen Staat identifizieren, ihm unbedingte Anerkennung und kritiklose Loyalität zollen. Da dieser Staat aber von der Vertreibung der Palästinenser im Gründungsjahr 1948 bis zum Gazakrieg nicht nur auf Macht, sondern auf militärischer Gewalt basiere, nennt Marc Ellis die konstantinischen Juden zugleich Juden des Imperiums. Marc Ellis hat vor Jahren seinen palästinensischen Freund Naim Stifan Ateek zu dessen biographisch wie theologisch beeindruckender «palästinensischer Befreiungstheologie»² angeregt.

Martin Buber hatte in den dreißiger Jahren an Gandhi geschrieben, dieser verstehe die moderne europäische Gewalt nicht. Denn Gandhi war der Auffassung, daß die Juden sich nicht in Palästina ansiedeln und so zu Kolonisatoren werden sollten. Martin

Buber antwortete ihm, sie seien keine Kolonisatoren, wenn sie einen «jüdischen Staat» errichteten. Marc Ellis nennt Buber, der für ihn ein wichtiger Lehrer war, einen «spirituellen Heimstatt-Zionisten». Marc Ellis fragt, ob die Juden nicht genau die von Gandhi befürchtete kolonialisatorisch-imperialistische Identität angenommen haben und damit Befürworter und Vollstrecker der Gewalt gegen die Palästinenser geworden sind. Daß Gewalt im Herzen des Bundes herrscht, hat sich laut Marc Ellis zuletzt am Gazakrieg gezeigt: auf israelischer Seite eine hochgerüstete Hightech-Armee, im Gazastreifen bei der Hamas nicht ein einziger Helikopter, nicht ein Kampfjet, ein Panzer.

Von den konstantinischen Juden differenziert Marc Ellis, selbst ein Schüler des Holocausttheologen Richard Rubenstein, welcher 1966 mit seiner höchst kontroversen Schrift «After Auschwitz» das jüdisch-theologische Nachdenken über die Bedeutung und Folgen der Shoah für die jüdische Existenz und für Gott auf den Weg brachte, die «progressiven Juden». Ihr Zionismus sei ein Lehnstuhlzionismus. Sie betrachteten Israel zwar als Schicksalsort des Judentums und als das Zentrum jüdischer Identität, lebten selbst aber in ihrer Mehrzahl komfortabel in den USA. Sie wollen sich von der Staatsmacht freihalten, bilden indessen nur den linken Flügel des Konstantinismus, weil auch sie den «jüdischen Staat» nicht in Frage stellen, auch wenn sich in Bezug auf die Behandlung der Palästinenser bei ihnen das schlechte Gewissen regt.

War Richard Rubenstein davon überzeugt, daß Juden nach Auschwitz nicht länger an den Gott der Geschichte glauben können, so hat der Holocausttheologe Irving Greenberg gefordert, daß nach Auschwitz keine theologische Aussage gemacht werden dürfe, die dem Angesicht der brennenden Kinder nicht standhalte. Marc Ellis hält dagegen: Wir dürfen den Holocaust nicht triumphalistisch gegen die Palästinenser benutzen. Der Holocaustdenker Emil Fackenheim hat bekanntlich den 613 Geboten des Judentums ein 614tes hinzugefügt, welches besagt: «Es ist den Juden verboten, Hitler nachträglich siegen zu lassen.» Marc Ellis ist das nicht genug. Er kritisiert die auf Israel fixierten jüdischen Holocausttheologen ebenso wie die liberalen christlichen Holocausttheologen, die es nach der Shoah für ihre christliche Pflicht halten, Israel zu unterstützen, dabei aber vom ökumenischen Dialog zum «ökumenischen Deal» gelangt seien. Christliche Kritiklosigkeit gegenüber Israel werde in diesem Deal gegen das jüdische Schweigen über die Sünden der christlichen Geschichte eingetauscht.

Marc Ellis fragt: Wenn die konstantinischen Juden den Staat Israel als befreiend bzw. erlösend ansehen, sollte die gewalttätige Wirklichkeit uns dann überraschen, da ein Staat niemals unschuldig sein kann? Was tun prophetische Dissidenten des Volkes Israel angesichts dieser Gewalt? Marc Ellis spricht von einer dritten, marginalisierten Gruppe, den «Juden des Gewissens». Sie, die statt billiger Gnade ein Judentum leben, das sie etwas kostet, sind ihm zufolge mit Blick auf die Anbetung des Staates «religionslos». Jesus war laut Marc Ellis ein solcher religionsloser Jude. Juden des Gewissens befinden sich immer im Exil, ganz gleich, wo sie wohnen. Es geht ihnen so wie allen Menschen, die sich radikal nach ihren Gewissen richten. Immerhin könnten sie an ihren jeweiligen Orten ihre fragmentierte Existenz miteinander teilen und sollten mitten im Exil Bündnisse des Gewissens eingehen. Der amerikanische Befreiungstheologe und jüdische Dissident Marc Ellis, der nicht nur über Martin Buber und Hannah Arendt gearbeitet hat, sondern auch eine «The Future of Liberation Theology» betitelte, voluminöse Festschrift für Gustavo Gutiérrez herausgegeben hat, fügt dem 614ten Gebot Emil Fackenhaims ein 615tes hinzu: «Du sollst das palästinensische Volk nicht erniedrigen, nicht vertreiben, nicht vernichten.»

Edmund Arens, Luzern

¹ Das Folgende beruht auf meiner Mitschrift einer Gastvorlesung über «Jüdische Theologie angesichts des Nahostkonflikts. Eine befreiungstheologische Perspektive», die Marc Ellis am 23. April 2009 an der Theologischen Fakultät der Universität Luzern hielt. Zu seiner Theologie vgl. M.H. Ellis, Zwischen Hoffnung und Verrat. Schritte auf dem Weg einer jüdischen Theologie der Befreiung. Luzern 1992. zu den drei Gruppen vor allem sein neuestes Werk: Judaism does not equal Israel. The Rebirth of the Jewish Prophetic. With a Foreword by Desmond Tutu. The New Press, New York 2009.

² Vgl. Naim Stifan Ateek, Recht, nichts als Recht! Entwurf einer palästinensisch-christlichen Theologie. Fribourg-Brig 1990, dazu: E. Arens, Der schwierige Pfad zur Solidarität. Theologische Beiträge zum Nahostkonflikt, in: Orientierung 54 (1990), 29-32.

ORIENTIERUNG (ISSN 0030-5502)

erscheint 2x monatlich in Zürich

Katholische Blätter für weltanschauliche Informationen
Herausgeber: Institut für Weltanschauliche Fragen

Redaktion und Aboverwaltung:

Scheideggstraße 45, CH-8002 Zürich

Redaktion: Telefon 044 204 90 50, E-Mail orientierung@bluewin.ch

Aboverwaltung: Telefon 044 204 90 52, E-Mail orientierung.abo@bluewin.ch

Telefax 044 204 90 51

Homepage: www.orientierung.ch

Redaktion: Nikolaus Klein, Josef Bruhin, Werner Heierle,

Ständige Mitarbeiter: Albert von Brunn (Zürich), Beatrice Eichmann-Leutenegger (Muri BE), Heinz Robert Schlette (Bonn), Knut Wolf (Nijmegen)

Preise Jahresabonnement 2009:

Schweiz (inkl. MWSt): Fr. 68.– / Studierende Fr. 50.–

Deutschland und Österreich: Euro 54.– / Studierende Euro 40.–

Übrige Länder: Fr. 63.–, Euro 37.– zuzüglich Versandkosten

Gönnernabonnent: Fr. 100.–, Euro 70.–

Einzahlungen: ORIENTIERUNG Zürich

Schweiz: Postkonto Zürich 87-573105-7

Deutschland: Postbank Stuttgart (BLZ 600 100 70) Konto Nr. 6290-700

Österreich: Bank Austria, Creditanstalt Zweigstelle Feldkirch (BLZ 12000),

Konto Nr. 00473009 306, Orientierung, Feldkirch

Übrige: Credit Suisse, CH-8070 Zürich (BLZ 4835), Konto Nr. 556967-61

IBAN: CH1104835055696761000, SWIFT/BIC: CRESCHZ80C

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.