

O ORIENTIERUNG

Nr. 13/14 73. Jahrgang Zürich, 15./31 Juli 2009

VOR HUNDERT JAHREN, am 15. Juli 1909, starb der ehemalige Jesuit und exkommunizierte Theologe George Tyrrell im Haus seiner Gastgeberin Maude Petre in Storrington (West Sussex) und wurde am 21. Juli im anglikanischen Teil des dortigen Dorffriedhofs bestattet. Photographien von der Beerdigung zeigen hinter dem Sarg von George Tyrrell eine Gruppe von rund vierzig Personen ohne einen Priester in liturgischen Kleidern. Der zuständige Bischof Peter Amigo (Southwark) hatte eine kirchliche Beerdigung verboten. Er stand unter dem Druck des päpstlichen Staatssekretärs, Kardinal Rafael Merry del Val, und gleichzeitig war er persönlich davon überzeugt, die kirchlichen Strafbestimmungen für Exkommunizierte müßten eingehalten werden, weil George Tyrrell die theologischen Positionen, um derentwillen er exkommuniziert worden war, nicht öffentlich widerrufen hatte. Am Grabe sprach der ehemalige Jesuit Henri Bremond die Totengebete und würdigte die theologische Arbeit von George Tyrrell. Er wurde einige Tage danach für diesen Dienst an seinem Freund als Priester suspendiert.

Vor hundert Jahren ...

Noch hundert Jahre danach zeigen die den Tod und die Beerdigung von George Tyrrell begleitenden Umstände, mit welcher Härte die vatikanischen Behörden nach der Veröffentlichung des Dekrets «Lamentabili sane exitu» (3. Juli 1907) und der Enzyklika «Pascendi dominici gregis» (8. September 1907) ihre Positionen durchgesetzt haben. George Tyrrell war schon am 7. Februar 1906 aus dem Jesuitenorden ausgeschlossen worden, nachdem ohne sein Wissen das von ihm anonym in England veröffentlichte Buch «A Letter to an University Professor» auszugsweise im «Corriere della Sera» veröffentlicht worden war. Auf «Pascendi dominici gregis» reagierte er in der «Times» vom 30. September und vom 1. Oktober 1907 mit einer entschiedenen Kritik. Dabei bezog er Papst Pius X. persönlich in dieses Urteil mit ein. Nach diesen Stellungnahmen wurde George Tyrrell von seinem Ortsbischof Peter Amigo exkommuniziert. Die mit der vor wenigen Jahren durch die Öffnung des Archivs der Glaubenskongregation neu in Gang gekommene Erforschung des Modernismus hat inzwischen gezeigt, wie präzise George Tyrrells Analyse von «Pascendi dominici gregis» war, indem er den Papst persönlich für die dort vertretenen Positionen verantwortlich machte. Außerdem erkannte er, daß das in der Enzyklika beschriebene «System des Modernismus» eine Konstruktion der Verfasser ist und die von Theologen vertretenen Positionen nicht korrekt wiedergibt. Darum kritisierte er die Enzyklika als eine unzureichende Reaktion auf die mit den modernen Wissenschaften und gesellschaftlichen Entwicklungen gegebene Herausforderung für den Glauben. Die Forschung der letzten Jahre konnte nachweisen, daß für Pius X. das durch den üblichen Geschäftsgang in dreijähriger Arbeit zustandegekommene Dekret «Lamentabili sane exitu» nicht ausreichend war, um gegen die «aktuellen Verschwörungen gegen Jesus Christus und seine Kirche» zu reagieren. Er formulierte persönlich ein kurzes Exposé für einen Text und beauftragte einen engen Kreis von Mitarbeitern, im Rahmen einer Enzyklika eine umfassende Verurteilung des «Modernismus» vorzunehmen.

George Tyrrells Kritik an Pius X. und an der Enzyklika «Pascendi dominici gregis» entsprang seiner Grundüberzeugung eines subjektiven Glaubensverständnisses. Er wandte sich gegen die neuscholastische Theologie, der er ein satzhaftes Verständnis von Offenbarung und Glaube vorwarf. Er entwickelte diese Position schon in seinem Aufsatz «The Relation of Theology to Devotion» (1899) und vertiefte sie bis zu seinem Tod. Charakteristisch für seine Arbeitsweise, auf seine Kritiker einzugehen, sind dabei die Ergänzungen des Aufsatzes von 1899, wie er sie im Sammelband «Through Scylla and Charybdis» (1907) und seiner Vorlesung «Revelation as experience – reply to Haklayt Egerton» (1909) vorlegte. Weitreichender als seine theologischen Freunde zog er aus seinem Grundansatz die ekklesiologischen Konsequenzen. Er beschrieb die Kirche als Volk Gottes, betonte die Kollegialität der Bischöfe und die Eigenständigkeit der Laien. Gerade mit diesen Themen nahm er Grundpositionen des Zweiten Vatikanischen Konzils vorweg. (Vgl. *Zur Titelseite* auf der letzten Seite).

Nikolaus Klein

THEOLOGIE

Vor hundert Jahren ...: Zum Tode von George Tyrrell am 15. Juli 1909 – Kritik an der Enzyklika «Pascendi dominici gregis» – Ein subjektives Glaubensverständnis (vgl. letzte Seite)

Nikolaus Klein

ÄSTHETIK/RELIGION

Religion im Zeitalter ihrer technischen Reproduzierbarkeit: Rückblick auf eine Ausstellung – Die Musealisierung von Religion – Die Ausstellung im Karlsruher Zentrum für Kunst und Medientechnologie – Die These von Marshall McLuhan – Das kritische Potential der Blasphemie – Geopolitische Brennpunkte – Medien religiöser Selbstdarstellung – Ikonoklasmus und Aufklärung.

Manuel Gogos, Bonn

ETHIK/MENSCHENRECHTE

Wie wird man Bürger eines Staates? Zu Seyla Benhabibs «Die Rechte der Anderen» – Universalität der Menschenrechte – Relativierungen staatlicher Souveränität – Die Vorschläge von Immanuel Kant und Hannah Arendt – Migration und Weltbürgerrecht.

Nikolaus Klein

KIRCHE

Rechtskultur ade? Die Apostolische Signatur und ihre Erläuterungen zur Unfähigkeit der Mitgliedschaft in kirchlichen Räten – Der sogenannte hierarchische Rekurs – Eine letztverbindliche Entscheidung – Urteilsbegründung ohne rechts-erheblichen Nachweis – Zu den Anschuldigungen gegen «Wir sind Kirche» – Mangelnde Rechtskultur.

Sabine Demel, Regensburg

LITERATUR

Tragik – eine christliche Zweideutigkeit: Über die Unmöglichkeit, Reinhold Schneider heute zu aktualisieren – Beharren auf ungelösten Konflikten – Geschichte als Konflikt und Kampf – Zwiespalt des Tragik-Begriffs – Der eigentliche Antrieb des Zweifels – Festhalten an alten Symbolen.

Rolf Bossart, St. Gallen

Nah am Puls des Textes: Der Zürcher Literaturkritiker Werner Weber (1919-2005) im Spiegel seiner Korrespondenz – Ungekrönter König der Literaturkritik – «Mitschöpferische Kritik» – Der Zürcher Literaturstreit – Das Hoffen lernen – Ausgesetzt, aber dankbar.

Beatrice Eichmann-Leutenegger, Muri b. Bern

THEOLOGIE

Lebens-Weitergabe: Überlegungen zu einer Theologie familiären Lebens – Gottes Diskretion der Freiheit – Universalität und Konkretion der Lebens-Liebe Gottes – Inkarnation: Radikale Anerkennung des Anderen – Familie als Lebens-Weitergabe – Anerkennung des Anderen als Grundhaltung – Beziehung in Strukturen und familiäres Leben.

Knut Wenzel, Frankfurt/M.

Religion im Zeitalter ihrer technischen Reproduzierbarkeit

Rückblick auf eine Ausstellung

Immer häufiger wird Religion musealisiert. Insbesondere die Ausstellung «Medium Religion», die das Zentrum für Kunst und Medientechnologie Karlsruhe in diesem Frühjahr zeigte, gibt weiterhin Fragen auf. Gäbe es die Religionen, wie wir sie kennen, ohne die jahrtausendealten Traditionen heiliger Schriften und Bilder? Mediengeschichtlich gesehen sind Jesus Christus, Mohammed oder Buddha zweifelsfrei wahre «Superstars». Aber weiter, wenn Medien wie die Schrift und das Bild schon immer Träger von Offenbarung und Verkündigung der Religion waren: in welchen Gestalten und Widerspiegelungen zeigt sich die Religion heute? Wenn man jetzt häufig von einer «Wiederkehr der Religionen» spricht, denkt man dabei wohl weniger an die Wiederkehr des Messias oder das Auftreten neuer Götter; vielmehr zielt die Rede darauf, daß Glaubensangelegenheiten aus den Randzonen unserer Wahrnehmung wieder in den Mittelpunkt des Interesses gerückt sind, daß es immer häufiger religiös geladene Bilder sind, die sich im Alltag «aufdrängen».

Zunächst wäre allerdings zu klären, was man überhaupt je unter Religion verstanden wissen will. Oftmals wird sie heute ja als frei schweifende «Spiritualität» ausgelegt, auch und gerade in der Kunst. So etwa in der Ausstellung «Spuren des Geistigen», die noch bis Januar 2009 im Münchner Haus der Kunst zu sehen war¹, und die metaphysische Ambitionen von Wassily Kandinsky bis Joseph Beuys nachbetete. Peter Weibel, Ästhetikprofessor, Medientheoretiker und einer der Kuratoren der Ausstellung «Medium Religion», die das Karlsruher Zentrum für Kunst und Medientechnologie direkt im Anschluß in diesem Frühjahr gezeigt hat², betonte dagegen die strukturellen Gemeinsamkeiten von institutionalisierter «Religion» und «Medium»: «Zum Beispiel die unendliche Abspielbarkeit und Wiederholbarkeit: So wie man auf Schallplatte ein Lieblingslied zehnmal hören kann, oder Filme im *Loop* unendlich oft spielen – diese technischen Eigenschaften sind genau das Ritual, das die Religion hatte, in der Wiederholung des Gebets, in der kalendarischen Wiederholung, oder ganz allgemein: im Ritual.» Aber die Karlsruher Ausstellung hat nicht nur belegen wollen, daß es ohne Medium gar keine Religion gäbe, ihre Ambitionen gingen weiter. Für die Kuratoren mußte die These vielmehr noch zugespitzt werden: Die Religion ist selbst nichts als ein «Medium».

Die These von Marshall McLuhan

Auf den ersten Blick scheinen die Wechselwirkungen zwischen Bild und religiöser Botschaft merkwürdig, ja paradox, sind doch die wirkungsvollsten religiösen Gruppierungen wie evangelikale, islamistische oder ultraorthodox-jüdische Fundamentalisten allesamt ikonoklastische, bilderfeindliche Traditionen. Und doch erweisen sie sich im Gebrauch der Medien nicht als vor-, sondern als postmodern. So häufig eine «Rückkehr der Religionen» auch als «Rückkehr zur Tradition» interpretiert wird – die Kuratoren der Karlsruher Schau hatten sich für einen anderen Weg entschieden: Sie wollten die Religion gerade in ihrer Aktualität und Modernität abbilden. Entsprechend sind es nicht die *Inhalte* von Religion, die in der Ausstellung verhandelt worden sind, vielmehr die «magischen Kanäle» ihrer Verkündigung.

Bereits vor vierzig Jahren formulierte der kanadische Medientheoretiker Marshall McLuhan – der später von wissenschaftlicher Seite oft für seinen «impliziten Katholizismus» kritisiert wurde

– die These, daß «das Medium selbst die Botschaft» sei. Marshall McLuhan gehört damit zu jenen phänomenal hellseherischen Köpfen der jüngeren Zeitgeschichte, für deren Diagnosen man versucht ist, das Wort «Prophetie» in Anschlag zu bringen. Marshall McLuhan hatte in einem frappanten, beinahe beängstigenden Ausmaß die Zeichen der Zeit erkannt. Heute nutzen die Religionen ganz selbstverständlich die neuen Medien wie das Fernsehen oder das Internet, um ihre Präsenz und ihren Einfluß auszudehnen. Wo einstmal die Religion als «Opium für das Volk» erschien, sind es heute zweifellos die Medien, die als zentrale Weltanschauungsagenturen auftreten. Peter Weibel: «Die Massenmedien selbst sind für viele Menschen ein Surrogat geworden für das, was früher die Religion geleistet hat. Gewissermaßen tritt die Kirche der Massenmedien für viele Menschen an die Stelle der normalen Rituale, die sie früher bei den Gottesdiensten gehabt haben.»

Besonders augenfällig wird diese Tendenz zur Grenzverwischung bei Predigten, die via Fernsehen übertragen werden. Wie in der Videoinstallation *The Secret of the Most High / Das Geheimnis des Höchsten* des niederländischen Künstlers Peter Bogers, die die Ausstellung zeigte. Bildsequenzen eines religiösen Fernsehkanals, in denen ein amerikanischer Fernsehprediger das Wort Gottes verkündet, werden darin auf der Tonspur unvermittelt mit Koranzitationen unterlegt. Die Kontrastierung der beiden anscheinend gegensätzlichen Glaubensrichtungen offenbarte in ihrer Gegenüberstellung zugleich unerwartete Gemeinsamkeiten. So kann die «Verführbarkeit» der Religion durch das Medium vorgeführt werden. Boris Groys, Professor für Kunstwissenschaft, Philosophie und Medientheorie in Karlsruhe und ebenfalls einer der Ausstellungskuratoren, spitzt die Engführung von religiöser Verkündigung und medialer Manipulation noch zu: «Der Begriff «Religiöse Propaganda» bedeutet, da gibt es auf der einen Seite so etwas wie «Religion», auf der anderen Seite aber «Propaganda». Was wichtig ist für die Idee der Ausstellung: dass die Religion nicht anders funktioniert als durch Verkündigung und Verbreitung. Als Lehre und Offenbarung. Das heißt, die Verbreitung ist eigentlich das Wesen der Religion.»

Zweifellos wohnt der Blasphemie kritisches Potential inne. Möglicherweise ist es darum kein Zufall, daß es ausgerechnet eine Kunstausstellung auf 3000 qm, in 72 Arbeiten von 36 Künstlern mit dem Thema «Medium vs Religion» aufnehmen sollte. Und es ist das der Ausstellung unbedingt zu danken, daß sie genau diese Schnittstellen und «Kurzschlüsse» fokussierte: Tatsächlich ist die religiöse Szene heute allorts von Medieninszenierungen durchsetzt, entsprechend breit war das Spektrum auch in der Ausstellung. Betrat man den Ausstellungsraum, ist man zunächst mit einer Außenprojektion des iranischen Künstlers Barbad Golshiri konfrontiert worden: «Mami» zeigte acht junge iranische Frauen, die sich langsam im Blau des Vorhangs auflösen. Aus dem Innenbezirk dieser Installation war bitterliches Weinen zu hören. Man mußte gewissermaßen die Rockschoße der Frauen durchreißen, um den Innenraum zu betreten. Das persische Wort für Vorhang, «pardé», trägt ebenso die Bedeutungen von «Bildschirm», «Leinwand», «Jungfernhütchen» und «Schleier». Hier nun, jenseits von Schleier und Jungfernschaft, löste sich das Rätsel: Auf einer Art Schaukel ein Monitor, darauf ein 6jähriger Junge, der um seine Mutter trauert. Wie viele andere Installationen der Ausstellung nahm auch diese religiöse Rituale spielerisch auf. So war man angehalten, die Schuhe auszuziehen, bevor man das Innere betrat; die Installation insgesamt gen Mekka ausgerichtet.

Geopolitische Brennpunkte

Viele der künstlerischen Arbeiten reflektierten die geopolitischen Brennpunkte unserer Tage: Asien, Lateinamerika, Rußland, die USA und den Mittleren Osten. Zu Beginn dominierten die Christus-Klone des koreanischen Künstlers Sang-Kyoon Noh,

¹ Die Ausstellung «Spuren des Geistigen» dauerte vom 19. September 2008 bis zum 11. Januar 2009. Sie wurde realisiert vom «Centre Pompidou» (Paris), konzipiert von Jean de Loisy und kuratiert von Angela Lampe. Der Ausstellungskatalog erschien sowohl in Paris (Centre Pompidou 2008) und in München (Prestel 2008).

² Ausstellung vom 23. November 2008 bis zum 19. April 2009. Katalog: Boris Groys, Peter Weibel, Hrsg., Medium Religion – Faith, Geopolitics, Art. Verlag Walther König, Köln 2009.

überlebensgroße, paillettenbesetzte Statuen, die den Messias im Glitzerkostüm ins Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit versetzten (und damit auf den Tod des Originals verweisen sollten). Während sich im Raum der Ausstellung Bin Laden bei seinen medialen Auftritten einmal als militanter Gotteskrieger, mal als byzantinische Ikone inszenierte, verwiesen 1000 Kopien von Hitlers «Mein Kampf» in arabischer Übersetzung kommentarlos und vielleicht gerade dadurch wirkungsvoll auf Kontinuitäten zwischen Antisemitismus und Antizionismus. Es war eine regelrechte religionsmediale Wunderkammer: Der bekannte US-amerikanische Schauspieler Tom Cruise bekommt in einem internen Schulungsvideo der Scientology Church einen Verdienstorden für seine «Öffentlichkeitsarbeit» verliehen. Man begegnete einer transsexuellen orthodoxen Jüdin, die inmitten einer Bar Mizwa-Feier Technobeat tanzt. Ein Industrieroboter schrieb «handschriftlich» die Bibel ab. Pfingstler redeten in Zungen und verwiesen damit ekstatisch in den Bereich jenseits der Sagbarkeit von religiöser Erfahrung. In den morgendlichen Gospel Aerobics des amerikanischen Fitnessstrainers Paul Eugene wurde der eigene Körper zum anbetungswürdigen Fetisch erhoben. Selbst Krankheit und Sterben gerieten in den Einzugsbereich der Performance. Wie in einer Installation Christoph Schlingensiefels, die er unter das Beuys-Motto «Zeige deine Wunden» gestellt hat.

Medien religiöser Selbstdarstellung

Die religiösen Bewegungen der Gegenwart operieren in erster Linie mit Bildern, Video und Fernsehen sind zu ausgesuchten Medien religiöser Selbstdarstellung geworden. Man könnte hier, auch im Verein mit dem Internet, durchaus von einer «Demokratisierung» sprechen, denn es ist Macht, wenn Menschen die Medien in die Hand bekommen, wenn bald jeder unaufwendig zum Autor seiner Botschaften werden kann. In der palästinensischen Revolte, die als Zweite Intifada bekannt ist, verübten Selbstmordattentäter 144 Anschläge. Alle Selbstmordattentäter ließen sich davor auf Video aufnehmen. Die Videos halten den Moment vor der Tat fest und sind zugleich Mordbekenntnis, Abschiedsbrief und Teil einer Strategie des Terrors, die Medien zu erobern. Wenn wir diese jungen Männer und Frauen nun «ausgestellt» sehen, wie sie beten und sich auf den Tod vorbereiten, so sind sie schon tot, die beschworene Tat ist bereits begangen. Die Bekennervideos gleichen sich hinsichtlich ihrer Ästhetik in Licht, Kameraführung und Schnitt, wie die Ausstellung hat zeigen können. Hier wurde man daran erinnert, daß sich der Islam zwar gegen Bildproduktionen wendet, nicht aber gegen die Benutzung von Bildern. Insofern scheint die häufig geäußerte Ansicht, der Islam sei nicht modern, unzutreffend: Er ist postmodern.

Wie auch die Arbeit des Schweizer Künstlers Christoph Büchel bewies: *Tomorrows's Pioneers* ist eine interaktive Fernsehserie für Kinder, die wöchentlich von Al-Qsa TV, dem offiziellen Fernsehsender der Hamas, ausgestrahlt wird. Der Protagonist Farfour, eine Zwillingmaus der westlichen Micky Maus, ist Mitglied der palästinensisch-islamistischen Widerstandsbewegung und indoktriniert auf höchst unterhaltsame Art ihr denkbar junges Publikum mit dem Haß auf Israel und den amerikanischen Imperialismus. Mag sein, daß mancher muslimische Besucher der Ausstellung von dem Gefühl beschlichen wurde, die Ausstellung zeuge von einer islamkritischen, wenn nicht islamfeindlichen Tendenz; eigentlich aber ist es insgesamt der religionskritische Impetus, der auffiel. Auch viele der ausgewählten künstlerischen Kommentare gerade zum Christentum wiesen in diese Richtung. Wie die Arbeit «This is my blood» / «Dies ist mein Blut» des russischen Künstlers Alexander Kosolapov, in der standardisierte Abbildungen Christi zum Markenträger von Coca-Cola und McDonalds werden. Liest man die Ausstellung richtig, bliebe nach der etwas reduktionistischen Lesart des Medientheoretikers vom religiösen Wahrheitsanspruch nichts weiter übrig als ein Werbetrick, eine aggressive wie penetrante Verkaufsstrategie. Sie können weniger gut funktionieren, diese künstlerisch-blasphemischen Entlarvungsstrategien, wie in Michael Schusters

Kruzifixserie «Golgatha», in der die Dosen eines Superklebstoffs mit dem Spruch beworben werden: «Without nails – für Kreuzigungen ganz ohne Nägel.» Oder sie funktionieren besser, wie in der Installation «Double Bubble» der aus Sarajevo stammenden Künstlerin Maja Bajevics: «I have shot 55 people during prayer in the name of god.» Die Ermordung betender Menschen als Wunsch Gottes auszugeben: das konnte die ganze Monstrosität religiöser Rechtfertigungsrede tatsächlich deutlich machen.

Natürlich muß in einem Zeitalter der totalen Medialisierung von Religion die Religionskritik auch als Medienkritik auftreten. Angesichts dieser religiös inspirierten Bilderwut fühlt auch die Religionskritik heute wieder ihre ikonoklastische Mission. Bei allem war die Karlsruher Ausstellung schließlich eine Kunstschau. Zwar bleibt – bei allen ästhetischen Theorien des Erhabenen – die Bildbetrachtung im Kunstraum doch wohl immer noch eine andere als die im sakralen Raum; aber dennoch beerben die Museen in gewissem Sinne die Kirchen und die Kunst die Religion, wie Boris Groys ausführt: «Die Bilder selbst, die Kunst selbst stehen in einem komplizierten Verhältnis zur Religion. Entstehung von «Kunst» ist ein Akt der Säkularisierung von Religion. In den Museen sehen sie alle möglichen Zitate aus den Religionen und Kulturen. Auf der anderen Seite: die Museen selbst agieren wie Kirchen. Das heißt die Kunst ist Fortsetzung der Religion, aber die Fortsetzung unter der Bedingung der Säkularisierung und der Kritik.»

Ikonoklasmus und Aufklärung

Die Ausstellung entstand in einem hochkarätigen intellektuellen Umfeld, mit dem sie in osmotischem Wechselverhältnis stand, und zu dem auch die Philosophen Slavoj iek oder Peter Sloterdijk zählen (der ja ebenfalls in Karlsruhe lehrt). Sein Katalog-Beitrag handelt von Ron Hubbard, dem ehemaligen Science-Fiction-Autor und Begründer der Scientology Church, die der Philosoph als postmoderne Travestie einer religiösen Vereinigung liest, in der der Gläubige zugleich zum «Kunden» wird: «Als Religionsparodist hat Hubbard Überrasingendes geleistet, insbesondere als Parodist des Hierarchieprinzips. Mit seinem Imitationsverfahren hat Hubbard wertvolle Aufklärung über die allgemeinen Bedingungen von Religionsbildung geleistet. Die Straßburger Richter nahmen der scientologischen Organisation ihren Anspruch ab. Sie ahnen nicht, wie nah sie damit Ron Hubbard stehen: Wenn er eine Religion gründen konnte, dann können sie auch eine zulassen. Wer tiefer irrt, läßt sich nicht leicht sagen.»

Vielleicht war gerade darum auch diese Ausstellung, wie Thementausstellungen so häufig, nicht frei von einer «bilderstürmenden» Tendenz. Die Blasphemie, mag sie zuweilen aus einer Art Rachsucht gegen die Religion entstehen, verstand sich hier vor allem als ein Instrument der Aufklärung. Manche der Werke erschienen dennoch eher als blasphemische Kopfgeburten, die um jeden Preis die Schmerzgrenze religiöser Empfindsamkeit verletzen sollten, um «andere Wahrnehmungen zu provozieren», wie die Kuratoren sagten. Unbehagen an der Kultur der Dekonstruktion beschlich einen aber spätestens da, wo Sendworte des Papstes aus Rom mit Videobotschaften Osama Bin Ladens «verwechselt» wurden; oder da, wo rituelle Tierschlachtungen in die Ikonographie christlicher Märtyrer hinüberspielen. Hier hatten die Karlsruher Kuratoren ihre Ausstellung «mit dem Hammer» gemacht. Andererseits: Selbst für die perversen Amalgamierungen von Religion und Medium, die zu sehen sind, kann man nicht einfach die Künstler verantwortlich machen – das hieße, den Boten für die schlechte Nachricht erschlagen. Denn tatsächlich sind religiöse Verkündigung und Werbebotschaft heute fast ununterscheidbar geworden. Aber gerade darum mag man die Religion nicht völlig in ihren Widerspiegelungen sich verlieren sehen. Religion beginnt ja vielleicht erst eigentlich «jenseits» der Meinungsmärkte. Interessant scheint nachgerade das Wagnis, die blasphemischen Kulissen mit Gesprächen von Theologen zu «bespielen». So stellt sich die Karlsruher Schau in ihrer Nachwirkung insgesamt dar als kämpferischer Beitrag zur Säkularisierung und Profanisierung der Religion.

Manuel Gogos, Bonn

Wie wird man Bürger eines Staates?

Zu Seyla Benhabibs «Die Rechte der Anderen»

Seyla Benhabib, Professorin für Politikwissenschaft und Philosophie an der «Yale University», folgt in ihrem Buch «die Rechte der Anderen» einem doppelten methodischen Ansatz.¹ Sie untersucht die Folgen, welche der mit dem Nürnberger Kriegsverbrecherprozeß eingeführte Begriff «Verbrechen gegen die Menschlichkeit» und die UN-Menschenrechtserklärung von 1948 auf das Verständnis und auf die Ausübung von «staatlicher Souveränität» hatten. Im zweiten Schritt fragt sie, welche normativen Voraussetzungen diesem Wandel vorausgingen, seien diese nun zu seiner Begründung ausdrücklich ins Spiel gebracht oder unausgesprochen vorausgesetzt worden. Ihre These ist dabei, daß diese Veränderungen einen Schritt von «internationalen» zu «kosmopolitischen» Normen der Gerechtigkeit zum Ausdruck bringen. Entsprechen internationale Normen einem Common Sense völkerrechtlicher Praxis oder einem zwischenstaatlichen Vertragswerk, so sind kosmopolitischen Normen in den dem einzelnen Menschen zukommenden Menschenrechten begründet. Insofern diese die einzelnen Staaten zu ihrer Einhaltung verpflichten, liegen sie der nationalstaatlichen Souveränität voraus und schränken diese ein. Neben dem Rechtsbegriff «Verbrechen gegen die Menschlichkeit» und der Verpflichtung zu «humanitären Interventionen» sind es vor allem die im Rahmen der Genfer Flüchtlingskonvention (1951 bzw. 1967) gewährten Rechte des einzelnen Menschen, die zu einem relativierenden Verständnis nationalstaatlicher Souveränität geführt haben.

Für Seyla Benhabib ist mit diesem Vorgang der Begriff der Staatsangehörigkeit unbestimmter geworden. Er diene dazu, «politische Zugehörigkeit» festzuschreiben, indem er genau festlegte, wer Mitglied einer politischen Gemeinschaft und wer als Fremder zu gelten hat, welche Zugangsmöglichkeiten ein einzelner Menschen zum jeweiligen Staatsgebiet und welche Mitsprachemöglichkeiten er im Rahmen staatlichen Handelns genießen kann. Diese Festlegungen sind durchlässig geworden, so daß die Frage dringender geworden ist, wie politische Zugehörigkeit heute neu bestimmt werden kann. Für Seyla Benhabib ist diese Frage gesellschaftlicher und politischer «Einbeziehung» unlösbar mit der Frage nach dem Selbstverständnis moderner Demokratien verbunden.

Um die in den genannten Entwicklungen zu einem kosmopolitischen Recht enthaltenen normativen Gehalte zu rekonstruieren, stützt sich Seyla Benhabib auf die Diskursethik. Dies bringt gleichzeitig eine Verschärfung der Problemlage mit sich. Denn im Rahmen einer Diskursethik gelten nur solche Normen als gerechtfertigt, die prinzipiell die Zustimmung aller Betroffenen finden können. Die Diskursethik «setzt ihrerseits *universelle moralische Achtung* und *egalitäre Gegenseitigkeit* voraus. Das Prinzip der *universellen Achtung* bedeutet hier, daß wir allen Wesen, die sprechen und handeln können, das Partizipationsrecht am moralischen Diskurs zuerkennen, während das Prinzip der *egalitären Gegenseitigkeit* verlangt, daß jeder Diskursteilnehmer gleichermaßen berechtigt ist, sich zu äußern, neue Themen

einzuführen und die Prämissen des Diskurses in Frage zu stellen.» (24) Das Prinzip der Reichweite eines ethischen Diskurses wird durch die Rechte, welche die politische Zugehörigkeit für Staatsangehörige ermöglichen und für Ausländer einschränken, in Frage gestellt. Eine diskursethische Argumentation bedeutet in einem ersten Schritt, daß die Entscheidungen auch gegenüber demjenigen, der keine politischen Rechte hat, mit Gründen gerechtfertigt werden. Der dadurch hervorgerufene Widerspruch scheint unlösbar zu sein, denn der Sachverhalt, daß die betroffenen fremden Anderen gerade bei der Beratung, welche Zugehörigkeitsnormen erlassen werden, nicht beteiligt sind, stellt die Grundnorm einer Diskursethik in Frage. Für dieses Dilemma schlägt Seyla Benhabib eine «vorläufige» Lösung, d.h. sie schlägt eine Verfahrensweise vor, nach der in einem Einzelfall vorgegangen werden soll: «Meine Meinung dazu ist, daß manche Praktiken demokratischer Abschließung legitimer sind als andere, daß sich aber keine dieser Praktiken einer Diskussion über ihre Legitimität, ihren Abbau oder ihre Entstaatlichung entziehen darf. Der Aufbau einer postnationalen Gemeinschaft ist ein moralisches Projekt, das die existierenden Staatsgrenzen überschreitet, und der Konflikt zwischen den Forderungen einer postnationalen universalistischen Solidarität und den Praktiken exklusiver Zugehörigkeit tritt nirgends deutlicher hervor als an den territorialen Grenzen heutiger Staaten.» (28)

Im zitierten Satz von Seyla Benhabib sind kantische Sprache, kantische Denkmotive und kantischer Argumentationsgestus offenkundig. Der Interpretation von Immanuel Kants Schrift «Zum ewigen Frieden» (1795) widmet sie ein ganzes Kapitel ihres Buches, und sie resümiert ihre Darstellung mit der Feststellung: «Der Essay *Zum ewigen Frieden* markiert eine Wasserscheide zwischen zwei verschiedenen Konzepten von Souveränität und bereitet den Weg für den Übergang vom ersten zum zweiten. Man könnte ersteres als das «westfälische» Modell der Souveränität, letzteres als das einer freiheitlichen internationalen Souveränität bezeichnen.» (49)

Immanuel Kant unterscheidet in «Zum ewigen Frieden» zwischen einem «Besuchsrecht» und einem «Gastrecht». Während das Besuchsrecht ein zeitlich begrenztes Aufenthaltsrecht, das niemandem verweigert werden kann, bedeutet, beruht das Gastrecht auf einem dem Fremden gewährten Privileg. I. Kant begründet das begrenzte Besuchsrecht mit seinem verpflichtenden Charakter auf zwei Voraussetzungen, einmal darauf, daß alle Menschen das Recht haben, Gemeinschaften zu bilden, und dann auf den «gemeinschaftlichen Besitz der Oberfläche der Erde». Der von I. Kant noch als unüberwindlich verstandene Graben zwischen dem Besuchsrecht und dem Gastrecht ist nicht nur ein Spiegel der Zeitumstände, als er den Traktat «Zum ewigen Frieden» niederschrieb. Ging es doch darum, nach der Menschen- und Bürgerrechtserklärung der Französischen Revolution und den Auswirkungen, welche diese auf die europäischen Staaten hatten, zu fragen, wie unter den Bedingungen eines «republikanischen Staatswesens» staatliche Souveränität noch zu denken sei. Für I. Kant verband sich die Friedfähigkeit der Staaten untereinander mit der Art und Weise, wie der einzelne Staat die Beziehungen zu seinen Angehörigen regelte. Die Frage nach den Bedingungen für einen Friedensvertrag sind nicht mehr nur an zwischenstaatliche Übereinkünfte gebunden, sondern auch davon abhängig, welche Rechte der Staat den eigenen Bürgern und dem fremden Andern gewährt. So behält der Staat letztlich gegenüber dem Fremden das Vorrecht, die Bedingungen, unter denen ihm ein Besuchsrecht gewährt wird, zu bestimmen. Diese Spannung zwischen einer von universalen Menschenrechten eingegrenzten Souveränität und der durch die freie Willensentscheidung der Bürger zustande gekommenen Zulassungsbeschränkungen zum Bürgerrecht ist für I. Kant nicht auflösbar. In diesem Zusammenhang spricht Seyla Benhabib vom «Paradox der demokratischen

¹ Seyla Benhabib, Die Rechte der Anderen. Ausländer, Migranten, Bürger. Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M. 2008.

Seyla Benhabib wuchs in Istanbul auf und ist Professorin für Politische Wissenschaften und Philosophie an der «Yale University», wo sie ein Programm über «Ethik, Politik und Ökonomie» leitet. Seit Jahren beschäftigt sie sich mit dem Problem des Migranten und der Staatsbürgerschaft in einem «postnationalstaatlichen» Kontext. Sie legte eine grundlegende Studie zu Hannah Arendt (Hannah Arendt. Die melancholische Denkerin der Moderne. Erweiterte Auflage, Frankfurt/M. 2006) und zur Frage der kulturellen Vielfalt bzw. Minoritäten (Selbst im Kontext. Frankfurt/M. 1996; Kulturelle Vielfalt und demokratische Gleichheit. Politische Partizipation im Zeitalter der Globalisierung. Frankfurt/M. 1999) vor. Ihre «Tanner-Lecture» von 2004 (Reclaiming Universalism. Negotiating Republican Self-Determination and Cosmopolitan Norms) sind, ergänzt durch Stellungnahmen von Bonnie Honig, Jeremy Waldron und Will Kymlicka auch in deutscher Sprache erschienen: Kosmopolitismus und Demokratie. Eine Debatte. Frankfurt/M. 2008.

Legitimation», für das einzig der Weg noch offen ist, Kriterien für Einbürgerungspraktiken zu suchen, welche «vom moralischen Standpunkt aus unzulässig und welche indifferent, also moralisch neutral sind». (51)

Jede Staatsgründung lebt vom Paradox, daß sie nicht ohne die Unterscheidung zwischen jenen, die als Bürger zur staatlichen Gemeinschaft gehören, und jenen, die als Ausländer nur beschränkte Rechte kennen, möglich ist. In ihren Untersuchungen über totale Herrschaft im 20. Jahrhundert hat Hannah Arendt gezeigt, wie der moderne Nationalstaat, der ursprünglich ein Garant für die Rechtsstaatlichkeit sowohl für seine Bürger wie für seine Einwohner war, sich nach dem Friedensvertrag von Versailles (1919) immer mehr zum Instrument einer nationalistischen Position entwickelt hatte. Für Millionen von Europäern bedeutete dies, daß sie zu Flüchtlingen, Deportierten oder Staatenlosen gemacht wurden. Damit gingen diese Menschen eines grundlegenden Menschenrechtes verlustig, nämlich des Rechtes, «Rechte zu haben» und «zu einer politischen Gemeinschaft zu gehören». (58)

Mit diesen Erfahrungen begründete Hannah Arendt ihre Skepsis gegenüber dem Nationalstaat, ohne aber eine Lösung für die damit einhergehenden Probleme zu finden. Trotzdem sind ihre Überlegungen für Seyla Benhabib unverzichtbar, denn sie und I. Kant erinnern daran, daß das zentrale Problem im Konflikt zwischen Menschenrechten und Souveränität eine «territorial bestimmte, staatszentrierte internationale Ordnung» (74) darstellt. Dies macht eines der grundlegenden Themen der heutigen internationalen Politik aus. In dem letzten Teil ihres Essays «Die Rechte der Anderen» geht die Autorin im Detail nach, welche Lösungen in den einzelnen europäischen Gesellschaften und in der EU für die Probleme der Einbindung und der Partizipation des fremden Anderen gefunden worden sind. Wie fragil jeweils die Balance zwischen universellen Menschenrechten und staatlicher Souveränität dabei ist, zeigt nicht nur ihr methodischer Hinweis, daß diese jeweils im Einzelfall ausgehandelt werden muß. Fortschritte sind dabei immer wieder von Rückschritten begleitet.

Nikolaus Klein

Rechtskultur ade?

Die Apostolische Signatur und ihre Erläuterungen zur Unfähigkeit der Mitgliedschaft in kirchlichen Räten

Im Bistum Regensburg als Kirchenrechtlerin zu forschen und lehren, ist seit einigen Jahren eine besondere Herausforderung. Kirchenrechtliche Fragen haben hier Hochkonjunktur! Ihre Quelle sind nicht akademische Gedankenübungen, sondern – meist leidvolle – praktische Erfahrungen. Das jüngste Beispiel ist eine Entscheidung der Apostolischen Signatur vom März dieses Jahres, die kürzlich auf der Homepage des Bistums Regensburg in deutscher Übersetzung publik gemacht worden ist¹ und für einige Aufregung unter den Laien der katholischen Kirche sorgt. Das sog. «abschließende Dekret» der Apostolischen Signatur trägt die Überschrift: «Regensburger Rechtssache: Erklärung der Unfähigkeit zum passiven Wahlrecht (Herr F. Wallner – Kleruskongregation)». Darin wird ausgeführt, daß «eine enge Verbindung mit den Anführern dieser Vereinigung [sc. «Wir sind Kirche»] bei deren öffentlichen Protesten gegen die rechtmäßigen Disziplinarverfügungen der Bischöfe oder des Heiligen Stuhles sowie gegen das Lehramt der Kirche bezüglich der Dinge, die sich auf Lehre und Sitten beziehen, Gläubige unfähig [macht] für die Mitgliedschaft in kirchlichen Räten, die nach Maßgabe des Rechts in Teilkirchen eingerichtet sind, bis jene Gläubigen zumindest erklären, dass sie Abstand nehmen von den Grundlagen und Vorhaben jener Vereinigung» (Nr.6).

Worum geht es hier? Dieses «abschließende Dekret» ist die letzte Stufe des sog. hierarchischen Rekurses (d.h. rechtliche Beschwerde) eines Gläubigen aus dem Bistum Regensburg gegen eine konkrete Verwaltungsmaßnahme der Regensburger Bistumsleitung. Ausgangspunkt ist ein Dekret des Generalvikars von Regensburg, in dem er Fritz Wallner das passive Wahlrecht für die Kirchenverwaltung Schierling entzieht. Als maßgebliche Begründung dieser Verwaltungsmaßnahme wird die «äußerst heftige Opposition» von Fritz Wallner gegen die vom Bischof in Regensburg durchgeführte Rätereform geltend gemacht, wie die Apostolische Signatur referiert (Nr.1). Als Rechtsgrundlage dafür wird Art.9 Abs.1 Nr.3 der Satzung für die gemeindlichen kirchlichen Stützverbände in den bayerischen (Erz)Diözesen (GSiVS) von 2006 herangezogen, wonach u.a. nicht wählbar ist, wer sich «in offenem Gegensatz zur Lehre oder zu den Grundsätzen der römisch-katholischen Kirche» befindet.

Dem Verfahren des hierarchischen Rekurses entsprechend, hatte Fritz Wallner zunächst beim Bischof von Regensburg die Rücknahme des Dekrets beantragt, mit dem der Regensburger Generalvikar ihm das besagte passive Wahlrecht entzogen hat. Da der Bischof diesem Antrag nicht entsprochen hatte, wurde von Fritz

Wallner an den «Oberen» des Bischofs von Regensburg rekurriert, den in diesem Fall die Kleruskongregation bildet. Nachdem auch diese seine Beschwerde abschlägig entschied, leitete Fritz Wallner seine Beschwerde an die Apostolische Signatur weiter, das höchste Verwaltungsgericht der katholischen Kirche, die ebenfalls und damit endgültig die eingelegte Beschwerde abgelehnt hat und in diesem «abschließenden Dekret» ihren Beschluß der Ablehnung darlegt.

Kirchenrechtliche Schlußfolgerungen

Aus kirchenrechtlicher Sicht sind vor allem sieben Schlußfolgerungen aus dem Inhalt dieses Dekrets zu ziehen:

Erstens: Das Urteil der Apostolischen Signatur ist verbindlich; die Entscheidung der Kleruskongregation und damit zugleich die Entscheidung des Bischofs von Regensburg (Entzug des passiven Wahlrechts von Fritz Wallner) muß nicht abgeändert werden.

Zweitens: Die Apostolische Signatur hatte darüber zu entscheiden, ob der Bischof bzw. die Kleruskongregation bei der besagten Verwaltungsmaßnahme im Vorgehen (in procedendo) und/oder in der Sache (in decernendo) ein kirchliches Gesetz verletzt hat (vgl. dazu Pastor Bonus Art.123). Sie ist zu dem Ergebnis gelangt, daß beides nicht der Fall ist. Für die «Sachfrage» ist diese Beurteilung nur schwer nachzuvollziehen. Denn die Urteilsbegründung bietet keinen rechtserheblichen Nachweis, wodurch sich Fritz Wallner «in offenem Gegensatz zur Lehre oder zu den Grundsätzen der römisch-katholischen Kirche» befindet, so daß ihm das passive Wahlrecht gemäß Art.9 Abs.1 Nr.3 der für die Kirchenverwaltung maßgeblichen Satzung zu entziehen ist. Statt einer konzisen Beweisführung werden von der apostolischen Signatur nur Pauschalaussagen getroffen, statt substantiierte Beweise sachlicher und tatsächlicher Art zu erbringen, werden von ihr allgemeine Behauptungen ohne jeglichen Nachweis aufgestellt. So wird Fritz Wallner eine «äußerst heftige Opposition» gegen die bischöfliche Neuordnung der Räte vorgeworfen (Nr.1) und festgestellt, daß «die Art und Weise, wie die Opposition des Herrn Wallner gegen den Hwst. Herrn Bischof von Regensburg in die Tat umgesetzt wurde, in keiner Weise als rechtmäßige Ausübung des Rechts auf Verteidigung gewertet werden kann, da sie doch Streit und Hass der Gläubigen gegen eben diesen Bischof hervorrief und seine Person herabsetzte» (Nr.4). Doch im ganzen Urteil findet sich kein einziges konkretes Beispiel, wie diese «unrechtmäßige» und für die kirchliche Gemeinschaft «schädliche» Opposition zum Ausdruck gekommen ist. Inwiefern bzw. mit welchem Verhalten hat Fritz Wallner unrechtmäßig gehandelt? Wie

¹ <http://www.bistum-regensburg.de/download/borMedia1002305.PDF>.

hat er die Vorschrift des c.212 §3 in Verbindung mit §1 überschritten? Mit welchem Verhalten hat Fritz Wallner gegen den kirchlichen Anspruch eines festen Glaubens, der guten Sitten und der Klugheit (vgl. c.512 §3) verstoßen? Hierüber schweigt sich das Urteil aus und entspricht daher nicht den (kirchen)rechtlichen Ansprüchen einer Beweisführung.

Drittens: Das Ergebnis der Apostolischen Signatur in der Beurteilung der betreffenden Einzelfallentscheidung ist verbindlich, nicht aber jede Einzelaussage des Urteils. Im Gegenteil: weil auch (kirchliche) Gerichte und deren Urteile nicht unfehlbar sind, ergibt sich die (rechtliche) Verbindlichkeit der Einzelaussagen aus der Kraft ihrer rechtlichen Argumentation bzw. aus dem Maß, wie weit ihre Ausführungen rechtlich zutreffend sind.

Viertens: In einer Einzelaussage wird die Unfähigkeit eines Gläubigen für die Mitgliedschaft in kirchlichen Räten thematisiert. Hier wird nicht ausgeführt, daß eine Verbindung mit «Wir sind Kirche» bzw. mit den Anführern dieser Vereinigung bereits ausreicht, eine(n) Gläubigen für unfähig zur Mitgliedschaft in einem kirchlichen Rat zu erklären, wie es in vielen Pressemeldungen behauptet wird. Vielmehr knüpft die Apostolische Signatur diese Verbindung an einige grundlegende Bedingungen: Erstens muß es sich um eine «enge Verbindung» handeln. Zweitens muß diese enge Verbindung in bestimmten Situationen gegeben sein, nämlich «bei öffentlichen Protesten» von «Wir sind Kirche». Drittens sind nicht alle möglichen öffentlichen Proteste von «Wir sind Kirche» relevant, sondern nur öffentliche Proteste «gegen Disziplinarverfügungen der Bischöfe oder des Heiligen Stuhles sowie gegen das Lehramt bezüglich der Dinge, die sich auf Lehre und Sitten beziehen», wobei viertens speziell bei den Disziplinarverfügungen hervorgehoben wird, daß es sich um öffentliche Proteste gegen «rechtmäßige Disziplinarverfügungen» handeln muß.

Fünftens: Wie schon bei den Vorwürfen gegen Fritz Wallner, so erweisen sich auch die Ausführungen der Apostolischen Signatur bei den Anschuldigungen gegen «Wir sind Kirche» in großen Zügen als (kirchen)rechtlich unzulänglich, ja für ein (kirchen)rechtliches Dokument sogar erschreckend-unpräzise. Es wird zwar die Behauptung aufgestellt, daß die Forderungen von «Wir sind Kirche» «zum Teil der kirchlichen Lehre widersprechen und in offenem Gegensatz zur kirchlichen Ordnung stehen» (Nr.6), doch Beweise, geschweige denn rechtlich relevante Beweise werden nicht erbracht. So bleibt offen, welche Forderungen von «Wir sind Kirche» hier eigentlich gemeint sind und aufgrund welcher Unterlagen und nach welchen Kriterien die Apostolische Signatur zu dieser Einschätzung von «Wir sind Kirche» gelangt ist. Wo vertritt z.B. «Wir sind Kirche» Positionen, die nicht auch in der theologischen Wissenschaft diskutiert werden? Wo und wie

wird von «Wir sind Kirche» das Feld der in Kirche und theologischer Wissenschaft anerkannten Argumentation verlassen? Und wo und wie ist erkennbar, daß es sich bei den Forderungen von «Wir sind Kirche» nicht (mehr) um kritisch-loyale Überlegungen handelt, die den entsprechenden Verbindlichkeitsgrad einer Lehre nicht berücksichtigen, sondern um überhebliche Besserwisseri mit dem Anspruch eines Parallellehramtes?

Wer solche Urteile verfaßt, in denen einer bestimmten Personengruppe neue Handlungsspielräume eröffnet werden, ohne zugleich präzise Richtlinien dafür aufzustellen, öffnet dem Mißbrauch Tür und Tor und kommt somit einer Einladung zur Rechtsbeugung sehr nahe. Zu der formalen Autorität, die der Apostolischen Signatur zukommt, steht ein solches Niveau der inhaltlichen Autorität in diesem Dekret in eklatanter Spannung. Dem Gedanken an eine Rechtskultur in der Kirche ist diese Diskrepanz alles andere als dienlich.

Sechstens: Auch nach diesem «abschließenden Dekret» der Apostolischen Signatur gilt weiterhin für jede(n) Gläubigen – ob von «Wir sind Kirche» oder nicht – das Recht und die Pflicht des c.212 §3 CIC, in dem, was das Wohl der Kirche betrifft, seine Meinung den geistlichen Hirten und den anderen Gläubigen in der Kirche kundzutun, ohne ihm/ihr deshalb gleich ein Abweichen vom Glauben und von der Einheit der Kirche vorwerfen zu können, sofern der/die Gläubige bei seiner/ihrer öffentlichen Meinungsäußerung die drei Aspekte berücksichtigt: *erstens* Verbindlichkeitsgrad der Lehre, *zweitens* Respekt vor der Lehrautorität der Kirche und *drittens* geistlichen Nutzen für die kirchliche Gemeinschaft. Wer darum bemüht ist, der und die wird kaum gegen den Glauben oder die Einheit der Kirche verstoßen oder gar Haß und Verachtung gegen die Kirche hervorrufen. Deshalb sollte man es ihm/ihr auch nicht leichtfertig vorwerfen, will man nicht die Rechtsordnung und Rechtskultur der Kirche konterkarieren, die der Freiheit im christlichen Geist zu dienen, nicht entgegenzuarbeiten hat.

Siebtens: Es bleibt zu hoffen, daß die Bischöfe sich des biblischen Auftrags bewußt bleiben: Wir wollen nicht Herren über euren Glauben sein, sondern wir sind Helfer zu eurer Freude» (2 Kor 1,24). Und zu wünschen bleibt, daß sie ihrer Rechtspflicht nachkommen, «die Sendung anzuerkennen und zu fördern, welche die Laien, jeder zu seinem Teil, in Kirche und Welt ausüben» (c.275 §2 CIC). Die Umsetzung dieser Hoffnung und dieses Wunsches sind aber rechtlich in keiner Weise einklagbar – zumindest für eine Kirchenrechtlerin, deren Aufgabe es ist, für die legitimen Freiheitsräume in der Kirche und deren strukturelle Absicherung einzutreten, ist das ein äußerst unbefriedigender Zustand, für dessen Überwindung sie mit ihren Kräften auch in Zukunft eintreten wird.

Sabine Demel, Regensburg

Tragik – eine christliche Zweideutigkeit

Über die Unmöglichkeit, Reinhold Schneider heute zu aktualisieren

«Die christliche Dichtung ist wohl Verkörperung der Wahrheit, aber in streitender Gestalt.»¹

Es gibt keine deutsche Anthologie über christliche Literatur, in der der Dichter und Essayist Reinhold Schneider (1903-1958) nicht vertreten wäre. Die hohe Zeit der Diskussion um eine christliche Literatur aber war in den fünfziger und sechziger Jahren des letzten Jahrhunderts. Und aus heutiger Sicht scheint Reinhold Schneider überhaupt nur in diesem Kontext rezipierbar gewesen zu sein. Wenn man aber nun, fünfzig Jahre nach dem Tod von Reinhold Schneider, sich anschicken wollte, nachzudenken über dessen Werk, so hätte man zuallererst die Frage zu beantworten, warum gerade er so vollständig an Aktualität eingebüßt hat und mit welchem Recht man ihn aktualisieren könnte. Die Ausgangslage lautet: Der individuelle Glaubens-Zweifel, mit dem Schneider beispielhaft

gerungen hat, ist allgemein geworden. Schneider ist passé, weil der existentielle Zweifel dem methodischen Platz gemacht hat, weil der Zweifel nicht mehr an einen bestimmten Glauben gebunden ist. Zwar steht heute die Skepsis durchaus hoch im Kurs, doch gerade nur insofern sie mit dem Glauben nichts zu schaffen hat. Denn die Skepsis ersetzt den Glauben, der Zweifel ringt mit ihm.

Jedoch von Vergessen zu sprechen, wäre vermessen. Denn es gibt eine Reinhold Schneider-Gesellschaft und es gab verschiedene Neuerscheinungen und Neuauflagen in den letzten fünfzehn Jahren und auch eine beachtliche Anzahl von Veranstaltungen und Artikeln zu seinem fünfzigsten Todestag im April 2008. Gleichwohl kann man von einem Konsens ausgehen, daß eine Aktualisierung im Sinne eines Bemühens, Reinhold Schneiders Werke heute wieder breiter lesbar oder brauchbar zu machen, kaum als lohnenswert angesehen und deshalb auch nicht ernsthaft versucht wird. Aber die häufig in Frage gestellte Qualität seiner Schriften ist nicht unbedingt die Ursache, sie könnte auch

¹ Reinhold Schneider, *Tragik der christlichen Dichtung*, in: Ders., *Begegnung und Bekenntnis*. Freiburg im Breisgau 1964, 182.

die Folge davon sein. Denn es wird gesagt, daß Schneider sich in Stil und Inhalt zu wenig vom Zeitgeist hat lösen können und deshalb heute nur noch historisch lesbar ist.² Aber, so läßt sich zurückfragen, ist nicht gerade eine solche Einschätzung auch eine Projektion, die sich selber vorwerfen lassen muß, zu wenig vom eigenen Zeitgeist sich lösen zu können? Denn ist nicht unter einem bestimmten Gesichtspunkt betrachtet die Bezeichnung Zeitgeist immer historisierend? Indem sie gerade dazu verwendet wird, jene Distanz zu markieren, die jede künftige Berührung ausschließen wird? Zeitgeist ist alles, was ausschließlich den Zeitgenossen vorbehalten bleibt. Die Klassifikation Zeitgeist suggeriert die endgültige Vergangenheit und die Leugnung einer möglichen Wiederholung. Wer Zeitgeist sagt, beweist also immer auch, daß der Zeitgeist, dem man selber angehört, nicht mehr an das Frühere anschließen kann. Um ihm nicht zu verfallen, müßte der Historiker fähig sein zu fragen, was vom Zeitgeist etwa heute vielleicht nur nicht mehr aktuell ist, weil es einfach nur verdrängt ist und nicht, weil es aufgehoben ist. Und, entscheidender noch, was davon wohl damals schon war, wofür es in der Zeitgeistkategorie gehalten wird – flüchtiges Denken, Tagesgeschäft – und was dagegen damals bereits innerhalb des Jargons und der vorherrschenden Denkstrukturen darüber hinausweisen konnte. Denn nicht nur, was sich absetzt vom Zeitgeist, was ihm opponiert oder ihm nicht huldigt, sondern auch was ihn repräsentiert, kann sich retten über die Zeit. Zu rechnen also wäre mit einer Dissidenz dem Zeitgeist gegenüber, die ihn beim Wort nimmt, die für voll und für ewig nimmt, was dieser nur für die Stunde denkt (ein eigentliches Dahinsagen) und für wahr nimmt, was er sich selbst nicht glaubt. Letzteres ist gerade deshalb in Reinhold Schneiders Fall zutreffend, da kein anderer Dichter beispielhafter versucht hat, das Pathos seiner Gegenwart, so falsch und hohl es ihm in der Variante der nationalsozialistischen Machthaber geklungen hat, anzuwenden auf die Geschichte. Die historischen Figuren, denen Reinhold Schneider in seinem Werk so viel Platz einräumt, Las Casas, Philipp II., die Hohenzollern, Jeanne d'Arc, Teresia von Spanien, Franziskus, Fichte oder Grillparzer sollen wahr gemacht werden gegenüber einer Geschichte, die dem, woran ihnen gelegen ist, unrecht tut, die sie nicht genug ernst genommen hat, die sich immun zeigt ihrem Ringen gegenüber, die urteilt nach dem Zeitgeist und nicht nach der Ewigkeit. Zur Idee der historischen Werke schreibt Hans Naumann in einem Aufsatz zu Reinhold Schneider: «Die historischen Studien Schneiders lassen sich alle auf einen «visionären» Ausgangspunkt zurückführen.»³

Beharren auf ungelösten Konflikten

«Der Geschichtsschreiber weiß wenig, der Dichter muß alles wissen»⁴, zitiert Schneider Franz Grillparzer, dem er sich geistig so nahe wähnte wie keinem anderen. Von da her wird auch das Urteil verständlich, das Schneider mit dem Philosophen Franz von Baader über jene Autoren fällt, die, ganz der Geschichte verhaftet, ihren Geschichten verfallen sind: Es sind «die Menschen, die aus dem Verschwinden des Ewigen in ihnen «einen Schluß auf die Nichtobjektivität eines solchen für sich bestehenden Ewigen ziehen wollen, indem sie doch nur selber aus dieser Ewigkeit gewichen und durch eigene Schuld ihr entfallen sind, weil sie mit dem Ewigen die Zeit füttern wollten, anstatt das Zeitliche dem Ewigen zu opfern».⁵

² So schreibt zum Beispiel Andreas Nentwich zum 100. Geburtstag von Reinhold Schneider: «Der Zeitkritiker Schneider hat die sprachliche Absetzung vom Geist und «Ungeist» der Zeit nie vollzogen, und für Leser, die nicht über einen lebensgeschichtlichen Konnex verfügen, dürfte von der Glut dieses Widerständigen wenig mehr zu verspüren sein. So teilen seine Werke – kaum eines ganz, aber doch jedes Einzelne – das Schicksal aller engagierten Literatur: Sie spricht unmittelbar nur zu den Zeitgenossen.» (in: Die Zeit Nr.20/2003, 41).

³ Hans Naumann, Reinhold Schneider, in: Otto Mann, Hrsg., Christliche Dichter im 20. Jahrhundert. 2., veränderte u. erweiterte Auflage, Bern 1968, 383-397, 395.

⁴ Reinhold Schneider, Pfeiler im Strom. Wiesbaden 1958, 117.

⁵ Reinhold Schneider, ebd., 272.

Im Begriff des Ewigen steckt nicht nur Schneiders idealistischer Glaube an den Verzicht persönlichen Machtstrebens zu Gunsten des Dienstes an den höheren Aufgaben des Amtes, sondern auch sein Beharren auf allen ungelösten Konflikten in Opposition zu den immer zeitbedingten Lösungssystemen. Aber wo Schneider den Akzent im Begriff des Ewigen nicht auf ein zeitloses «Beharren», sondern auf die «ungelösten Konflikte» legt, ist seine Klammer zur Weltdeutung nicht die Notwendigkeit der Bearbeitung der Konflikte, sondern eine Mutmaßung über die tragische Grundverfassung der Menschheit, über das ewig unverdiente Leiden. So sieht Schneider in der Tragödie noch immer das geeignete Mittel zur Deutung seiner historischen Figuren. Aber er rechnet nicht mit der Moderne, denn «die Moderne ist die Zeit, in der die Tragödie – so Schlegels Ahnung – «antiquiert» geworden sein wird; sie ist die «neue Zeit», für deren «Selbstbewußtsein» – so Hegels Begründung – die «Gedanken des Guten und Schönen», statt tragisch zu konfliktieren, ein «komisches Schauspiel» bieten; ja, sie ist – so Nietzsches Überbietung – die Zeit der ewigen «Komödie des Daseins», in die die kurze Tragödie schließlich ... immer über und zurück geht».⁶ Das trifft Reinhold Schneider im tiefsten Kern. So schreibt er im Nachwort zu seiner Aufsatzsammlung «Über Dichter und Dichtung»: «Das Schwinden des Bewußtseins des Tragischen ist die unabwendbare Folge des Schwindens der seelischen Substanz, und deren Schwinden – nicht der Verfall des Glaubens – ist der Untergang der Kultur. Der Glaube setzte sie voraus; er kann ohne sie gar nicht erscheinen. Im Übrigen ist eine Zeit, sind Mächte, die glauben, daß die Rechnung des Lebens aufgehe: mag diese Lösung nun vom Staat oder von der Religion erwartet werden, Todfeinde des Tragischen. So vollzieht sich vor unseren Augen das weltgeschichtliche Paradox, daß Völker zermalmt, der Erdball in Frage gestellt werden, das Tragische aber nicht mehr gesucht, nicht mehr verstanden, nicht mehr geehrt wird.»⁷

Weil Reinhold Schneider diese Entwicklung aber nicht kritisch durchdringt, verstrickt er sich selber in den Aporien der tragischen Konstruktion, ja letztlich in jenen der politischen Romantik, wie sie Paul Tillich beschrieben hat: «Die Kultur wird in geschlossene Kreise gebannt, und der Fortschrittsgedanke wird verpönt. Die Geschichte wird in Mythos verwandelt und der Geist als Sündenfall des Lebens beurteilt. – Damit freilich bricht der ganze Widerspruch dieses Denkens hervor; denn es ist Geist, mit dem der Geist bekämpft wird, es ist als Fortschritt gemeint, daß der Fortschrittsgedanke verschwindet.»⁸ Schneider hält mit der Tragik an einem Begriff fest, von dem er nicht wollen kann, daß er mächtig bleibt. Und statt etwa von «Suspendierung» des Tragischen zu sprechen, eröffnet er mit der Kategorie des «Schwindens» das melancholisch-reaktionäre Feld der Vergänglichkeit. Denn wenn Geschichte nur die ewigen Gesetze bewiese, wenn menschliches Gestalten nur menschliches Erliegen bedeutete, dann wäre, woran Schneider um seiner letzten Sehnsucht willen hängt, das Geschichtliche und das Menschliche, durch die tragisch verfallenen Geschichten und Menschen auf ewig seiner Offenheit beraubt.

Geschichte als Konflikt und Kampf

In diesem Widerspruch zeigt sich Reinhold Schneiders Grundproblematik, die ihn aber gleichzeitig interessant macht: Daß er nämlich nicht kann, was er gerne wollte, den Frieden zu finden in einem zeitlosen Tragikbegriff, um von einem unverrückbaren Punkt aus die Zerrissenheit der geschichtlichen Gestalten und seine eigene zu versöhnen in einer Art Komplizenschaft mit den Mächten des Schicksals. Aber von der Gelassenheit, die dazu nötig wäre, ist Schneider meilenweit entfernt. Es gibt für ihn keinen «Standort des Künstlers außerhalb oder über der Gemeinschaft,

⁶ Christoph Menke, Die Gegenwart der Tragödie. Eine ästhetische Aufklärung, in: Neue Rundschau 111 (2000), 85-95, 86.

⁷ Reinhold Schneider, Über Dichter und Dichtung. Köln-Olten 1953, 346.

⁸ Paul Tillich, Die sozialistische Entscheidung, in: Ders., Christentum und soziale Gestaltung. Frühe Schriften zum religiösen Sozialismus (Gesammelte Werke, Bd. 2) Stuttgart 1962, 219-365, 259.

gewonnen durch Verselbständigung der ästhetischen Werte – was Schneider denn auch der Dichtung des 19. Jahrhunderts zum Vorwurf macht». ⁹

Denn daß Geschichte sich ihm immer als Konflikt und als Kampf darstellt und nicht wie etwa bei Martin Heidegger oder Gottfried Benn, um zwei Zeitgenossen zu nennen, mit denen Schneider bei oberflächlicher Betrachtung durchaus zusammentrifft, als «Geworfenheit» und «Seinsgeschick», als «reines Phänomen» und Ursprungsmacht¹⁰, trägt Schneider gleichwohl weiter nach vorne, als es seine Thematik vermuten läßt. Das zeigt sich nicht zuletzt darin, daß er sich verbissen jeder der in der griechisch geprägten Philosophie angebotenen Lösungsmöglichkeiten, die da heißen «Unterwerfung», «Annahme», «Gelassenheit» verwehrt und für die letztgültigen, weil zeitlosen menschlichen Probleme auch nur letztgültige Lösungen verlangt. Darunter macht er's nicht. Und deshalb landet er theologisch beim Schrei, bei der Anklage, bei der Hoffnung durch Leiden, bei Hiob, also im Abgrund mit Aussicht, bei der Theodizee und nicht im Maelström des Nihilismus. Reinhold Schneiders Schreiben und Denken ist doch einer besseren Erkenntnis verpflichtet und sucht immer wieder die Möglichkeiten erschütternder und erneuernder Erfahrung in der Geschichte. Denn genauso zwanghaft wie er sich in den sogenannten ewigen Gesetzen der Geschichte verfängt, sucht er nach Möglichkeiten, sie zu sprengen. Und er findet sie zum Beispiel im Prophetischen. Die nachfolgenden Sätze sind über den Propheten Jeremia gesprochen, betreffen aber vor allem ihn selber, nicht zuletzt in der Konsequenz, daß er zwar gehört werden möchte, aber gerne nicht Recht behalten würde: «Das Prophetische nämlich ist der Geschichtserfahrung wesenseigen, gehört, tragischerweise, zu den Vorformen, mit denen Geschichte sich fortsetzt. In der Prophetie ist kommende Geschichte schon da. Und wo sie verlautet – nicht als Wunsch und Wille oder Herrschaftsanspruch, von denen sie freilich häufig verfälscht wird – ; wo sie sich kundgibt als ein auch dem Sprecher offenbar unerwünschtes Wort; wo einer spricht, der sprechen muß, aber nicht Recht behalten möchte, da sollten wir zuhören.»¹¹

Und Recht behält Reinhold Schneider dort, wo er Erkenntnis und Erwartung von Erkenntnis, Rettung und Wissen um Rettung, Wahrheit und Liebe zur Wahrheit zusammen denkt: «Und doch: ist Advent nicht Dunkelheit? Aber ein adventischer Glaube bricht den Himmel vielleicht auf: Wäre der Retter gekommen, wenn ihm Glaube nicht vorausgeeilt wäre? Kommt einmal eine Jugend herauf, ist sie da, die mit dem Wissen von der Welt, der Wahrheit von Geschichte, den Glauben an das Wunder zu vereinen vermag? Das ist ja eigentlich der Gehalt, die heilige Paradoxie der Botschaft, Alten wie Neuen Testaments: Der Prophet von Anathoth sieht alles verloren – aber mit dem Blick auf die Rettung.»¹² Reinhold Schneiders Liebe gilt also jenen Texten, die die Erwartung auf solche Rettung, Wahrheit, Erkenntnis als ihre Voraussetzung und Grundlage konservieren, verziern, wiedergewinnen und wecken.

Zwiespalt des Tragik-Begriffes

Worin der Zwiespalt oder die Zweideutigkeit von Reinhold Schneiders Tragik-Begriff liegt, wird vielleicht noch etwas deutlicher in einem Vergleich mit dem in entscheidender Hinsicht eindeutigen Begriff des Tragischen beim katholischen Theologen Hans Urs von Balthasar, der Reinhold Schneiders Schaffen nach

seinem «Höhepunkt» in den christlichen Dramen «Die Tarnkappe», «Der große Verzicht» und vor allem «Innozenz und Franziskus», «zerbrochen in die Tiefe» hat sinken sehen.¹³

Hans Urs von Balthasar hat sich in seinem immensen und weitläufigen Schriftwerk immer wieder an zentraler Stelle auf Literatur, Musik und bildende Kunst bezogen und aus dem unerschöpflichen Fundus von christlich geprägter Kunst in seinem großangelegten Werk «Herrlichkeit» eine theologische Ästhetik entwickelt, «die nicht primär mit außer-theologischen Kategorien der weltlichen philosophischen Ästhetik, der Poesie vor allem, arbeitet, sondern ihre Schönheitslehre aus den Daten der Offenbarung selbst mit genuin theologischen Methoden gewinnt».¹⁴ Soweit Balthasars Versuch, ein spezifisch theologisches Moment in die ästhetische Diskussion einzubringen. Nach Art und Weise seines Vorgehens, implizit in obenstehendem Zitat schon mitgedacht, läuft aber seine theologische Ästhetik auf ein Verfahren hinaus, Kunst in Dogmatik umzuformulieren, da von Anfang bis Schluß klar ist, was die «Daten der Offenbarung» sind und wie sie methodisch mit Kunst vermittelt werden.¹⁵ Balthasar nimmt die Texte als eine Art Selbstdarstellung Gottes, Gott auf der Bühne, aus denen sich eine veritable Theo-Dramatik entwerfen läßt. Es ginge hier zu weit, das auszuführen. Von Interesse im Zusammenhang mit Schneider ist vor allem der Begriff des Tragischen: In Balthasars Tragik-Konzept dringt von Anfang an die Fremdheit gegenüber der Schneiderschen Tragik-Versessenheit durch. Denn wenn Balthasar auch nicht die Überwindung der menschlichen und innerweltlichen Widersprüche behauptet, versöhnt sind sie für ihn immer schon durch den Glauben an das Opfer Christi am Kreuz. Eschatologie dringt durch, ja ist Boden und Grund aller Sprache. Und weil Balthasar alles einblendet in den Sichtkreis der Eschatologie, blendet er gleichzeitig alles aus, was konkret der Fall ist. Hinter dem Licht der Endversöhnung ist alles, woran konkret gelitten wird, abgemildert und abgeschattet. Wenn Reinhold Schneider zuweilen der Tragik-Aporie verfallen scheint, so schießt Balthasars Versöhnungs-Axiom über die Tragik hinweg. Nach einer Unterscheidung von Paul Tillich bezüglich der verschiedenen Arten des Zweifels im Glauben, können wir hier bezüglich der Tragik formulieren: Balthasars Zweifel an der Harmonie und der Ordnung in der Welt sind rein methodischer Art, notwendiger Zweifel jedes Wissenschaftlers zur Festigung einer Theorie. Schneiders Zweifel sind existentiell, notwendig nur für den, der um das Element von Unsicherheit in jeder existentiellen Wahrheit weiß und der diese Ungewißheit in einer Art Akt des Mutes auf sich nimmt.¹⁶

Im Eingangszitat zu Balthasars Aufsatz: «Die Tragödie und der christliche Glaube» können wir Schneider noch mitdenken: «(...) was im Tragischen zerbricht setzt einen Glauben an die unzerbrochene *Ganzheit* voraus».¹⁷ Wo aber der unzweifelbare Einbezug aller Widersprüche und Aporien einmündet ins unbedingte Ja, das a priori schon immer feststeht, wie Balthasar es zunächst an der griechischen Tragödie festzustellen glaubt, da würde ihm der verbissene Zweifler Reinhold Schneider keine Gefolgschaft mehr geben: «Das ist die unbegreifliche Kraft des griechischen Herzens: daß es im Licht wie im Dunkel des Absoluten Ja sagt zu diesem Dasein. Ein gestilltes Ja, das alle Gründe zum Nein sorgfältig zusammengelesen hat, um sie trotz allem zu übersteigen. Die Einheit aller Tragödie liegt in diesem Ja, das sich beinahe ein Vergnügen daraus macht, so viel Fragwürdiges, ja Unerklärliches als nur möglich zu versammeln und den Miterlebenden, Mitfeiernden vorzustellen, um die größere Kraft der Bejahung zu bekunden.»¹⁸ Das existentialistische Ja zum Dasein überhaupt,

⁹ Hans Naumann, Reinhold Schneider (vgl. Anm. 3)

¹⁰ Vgl. z.B. Martin Heidegger, Der Spruch des Anaximander, in: Ders., Holzwege. Frankfurt/M. 1950, 336; Ders., Sein und Zeit, Tübingen 1963, 136ff., 179ff. und viele andere Stellen. Gottfried Benn: «Schaurige Welt, kapitalistische Welt, aber nach drei Jahrtausenden Geschichte darf man sich dem Gedanken nähern, daß das alles weder gut noch böse ist, sondern rein phänomenal.» (Gottfried Benn, zitiert in: Heiner Müller, Zur Lage der Nation. Berlin 1990, 99.) Reinhold Schneider hält ja im Gegensatz zu Martin Heidegger die Individualität hoch, ja Tragik ist geradezu ein Attribut von außergewöhnlicher Individualität, vor allem im Bild des Heiligen.

¹¹ Reinhold Schneider, Pfeiler im Strom (vgl. Anm. 4), 154.

¹² Reinhold Schneider, Winter in Wien. Freiburg 1958 u.ö., 51.

¹³ Vgl. Hans Urs von Balthasar, Spiritus Creator. Skizzen zur Theologie III. Einsiedeln 1972, 415.

¹⁴ Hans Urs von Balthasar, Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik, Bd. 1. Einsiedeln 1973, 110.

¹⁵ Diesen Hinweis verdanke ich dem Autor und Philosophen Manfred Züfle, einem bis zum Bruch der Freundschaft aus politischen Gründen engen Mitarbeiter von Hans Urs von Balthasar.

¹⁶ Vgl. Paul Tillich, Wesen und Wandel des Glaubens. Berlin 1961, 30.

¹⁷ Hans Urs von Balthasar, Spiritus Creator (vgl. Anm. 13), 347.

¹⁸ Ebd., 352f.

fällt hier ohne weiteres zusammen mit dem Ja zu diesem Dasein. Denn weil das Konkrete ganz allgemein nicht wichtig ist, fällt die Bejahung des spezifisch Konkreten so furchtbar leicht. Nur logisch ist dann die Fortführung des Gedankens in den nächsten Sätzen: «Zum Nein gehört auch die Rebellion in jeder Form: die Rebellion der Titanen gegen die Götter, die Rebellion gegen den Tod, gegen das schreiende Unrecht, die Verblendung (Aias), gegen die Ohnmacht der Krankheit (Philoctet), den Wahnsinn (Herakles) und immer wieder gegen die scheinbar sinnlosen, widersprüchlichen, unfolgerichtigen Anordnungen der Götter. Im Ja zu allem liegt die Einheit der Tragödien.»¹⁹

Der eigentliche Antrieb des Zweifels

Zu diesem Nein also, das nur da ist, um die Größe des Ja und Amen zu erweisen, wird jede Art von Rebellion gerechnet. Aber Auflehnung gegen das, was faktisch der Fall ist, ist Reinhold Schneiders eigentlicher Antrieb des Zweifels gegen seinen Glauben und Fundament seiner Tragik.²⁰ – Balthasars Zweck tragischer Weltdeutung dagegen ist nicht Ablehnung, Auflehnung, Änderung, sondern Bestätigung, mit der logischen Konsequenz, daß er in der Verwirrung und Verstrickung menschlichen Daseins nicht die Forderung nach Aufklärung durch den menschlichen Geist oder nach Rechtfertigung durch Gott gegeben sieht, sondern den rechtmäßigen und gottgewollten Zustand des Gläubigen als Sünder: «So undurchsichtig, daß er völlig darauf verzichten muß, dieses Knäuel zu entwirren. (...) Er kann und darf diesen Knoten nicht lösen wollen, weil ihn ja auch Christus nicht angerührt hat, der die Sünde der Welt tragend in seinem Bewußtsein und seiner Verlassenheitserfahrung in keiner Weise mehr unterscheiden wollte (und deshalb auch nicht konnte), was in dieser sichtlosen Nacht wessen Schuld war ...»²¹ Balthasars Tragikverständnis drückt sich hier in letzter Konsequenz gegen das von Schneider aus, wenn es Anlaß ist zum Verzicht, den Knäuel zu entwirren. Keine Erschütterung und keine Offenheit für neue Erfahrung liegen in diesen Sätzen. Und Schneider ist damit weiter weg von Balthasar als etwa vom evangelischen Theologen und religiösen Sozialisten Leonhard Ragaz, der in seiner siebenbändigen «Deutung der Bibel» über den Begriff der Tragik schreibt: «Der heilige Gott, der in letzter Instanz die Liebe ist, erlaubt keine *Tragödie*, weil darin doch, in höchster Form freilich, das *Fatum* das letzte Wort hat. Darum hat die Tragödie auf dem griechischen Boden ihre höchste Gestalt erreicht und ist keine Tragödie «christlich», genauer gesagt: «biblisch.»²²

Hans Urs von Balthasar ist überzeugt, Reinhold Schneider, will es wissen. So hält sich der Glaube des ersten für ein Wissen, während der Glaube des zweiten sich auch noch im Gewande des zeitweiligen Unglaubens als tauglicher Spannungsbogen für die Erwartung des kommenden Wissens erweist. In der griechischen Tragödie sagt über das Leiden der Menschen der Aischyleische Agamemnon den berühmten Satz: «Doch es ist wohl der Götter Huld, daß sie so gewaltsam an dem heiligen Steuer thronen.» Der Altphilologe Werner Jaeger hat ihn in seinem berühmten Erziehungsbuch «Paideia» 1936 folgenreich so kommentiert: «In dieser Erkenntnis allein findet der tragische Dichter die Ruhe seines Herzens wieder, wenn er die Last des Zweifels von ihm wälzen will.»²³ Hans Urs von Balthasar, nicht Reinhold Schneider, ist der tragische Dichter. Und letzterer ist an der Last des Zweifels, die

¹⁹ Ebd., 353. Daß gerade das Nein als existentieller Protest gegen die Drohung des Nichtseins ein Ja beinhalten kann, ist Hans Urs von Balthasar entgangen. Davon handelt Klaus Heinrichs Schrift, Versuch über die Schwierigkeit Nein zu sagen. Frankfurt/M.-Basel 1982. Vgl. ebenfalls dazu: Franz Rosenzweig, Stern der Erlösung, Frankfurt/M. 1988, 25-43.

²⁰ Ich denke zum Beispiel an den Satz: «Wahrheit, als essentieller Widerspruch zur Welt, ist Prophetie.» (Reinhold Schneider, Winter in Wien, vgl. Anm. 12, 148.)

²¹ Hans Urs von Balthasar, Spiritus Creator (vgl. Anm. 13), 358.

²² Leonhard Ragaz, Die Bibel. Eine Deutung, Band V. Die Propheten, Zürich 1949, 250.

²³ Werner Jaeger, Paideia. Die Formung des griechischen Menschen. Erster Band. Berlin und Leipzig 1936, 341.

Einladung zur Buchvernissage

Freitag, 28. August 2009, 18.30-20.00 Uhr
im Schweizerischen Sozialarchiv, Stadelhoferstr. 12, 8001 Zürich

Willy Spieler, Stefan Howald, Ruedi Brassel-Moser

Für die Freiheit des Wortes

Neue Wege durch ein Jahrhundert im Spiegel der Zeitschrift des Religiösen Sozialismus.

TVZ Theologischer Verlag Zürich, 2009

Es sprechen: Anita Ulrich, Stefan Howald, Marianne Stauffacher, Willy Spieler und Pia Hollenstein.

abzustoßen er sich verboten hat, wohl letztlich zerbrochen. Aber wem ist solcher Ernst des Glaubens und Zweifels noch heute gegeben? Wenn Reinhold Schneider in diesem Zusammenhang vom Schwinden des Tragischen spricht, dann meint er nicht in bezug auf den griechischen Tragikbegriff die neue «unerträgliche Leichtigkeit des Seins», sondern die allmähliche und, wie er wohl befürchtet haben mag, unumkehrbare Verdunkelung des messianischen Erwartungshorizonts. Und es ist ja gerade nur dieser Erwartungshorizont, vor dem allein die Geschichte einerseits als dunkel verstricktes Gemenge erscheint, aber gleichzeitig sich auch als gelöste und durchschaubare zeigen kann.

Festhalten an alten Symbolen

Mit seinem Tragikbegriff hat Reinhold Schneider versucht, einen Punkt zu finden, von dem aus die Forderung nach der letzten Klärung und Aufklärung aller leidvollen Verstrickung ständig bestehen bleibt. Er ist gescheitert, weil er sich als Abwehr gegen den Zwang, der von einer Wirklichkeit ausgeht, die nur noch reine Faktizität und Funktionalität sein will, ins Symbolische des Reichs- und Kaiserideals retten wollte. Dieser Weg aber ist seit der politischen Romantik und ihren geistesgeschichtlichen Folgen bis hin zur Naziideologie versperrt, wie der Religionsphilosoph Klaus Heinrich anhand von Goethes Wahlverwandtschaften schlüssig gezeigt hat: «Symbole, faszinationsgeschichtlich gesehen, sind Ursprungsmasken, die uns sowohl die Schmerzen der Vereinigung, wie die Schwierigkeiten der Balance ersparen, die uns stattdessen, sei es vor, sei es zurück, in den Ursprung locken (...), die Rückkehr in den Ursprung, der Ganzheit verbürgen soll, wird von Goethe als Fiktion zurückgewiesen.»²⁴ Das heißt, die symbolische Vision entbindet von der steten Notwendigkeit, Halbfertiges mühsam zu ergänzen, Ganzes zu analysieren, Spannungen und Widersprüche auszubalancieren, indem sie die nackte Macht des Faktischen brechen will durch den Glauben ans eine Besondere, das alles Allgemeine schon immer in sich trägt, ans heilige Römische Reich Deutscher Nation bei Schneider, an den edlen Garten in den Wahlverwandtschaften bei Goethe.²⁵

Das Festhalten an den alten Symbolen entspringt zwar Reinhold Schneiders Einsicht in die Unzulänglichkeiten aktueller Wirklichkeitsdeutung und Erfahrungsverarbeitung beziehungsweise an die Unzulänglichkeiten instrumenteller Vernunft, jedoch wird damit nur die eine Undeutbarkeit von Wirklichkeit mit einer anderen vertauscht, ohne die reale Macht des Faktischen mit den

²⁴ Klaus Heinrich, Das Bewußtsein ist keine hinlängliche Waffe. Zur Faszination der Wahlverwandtschaften heute, in: Gisela Greve, Hrsg., Goethe. Die Wahlverwandtschaften. Tübingen 1999, 32f.

²⁵ Sie trägt zusätzlich auch alle Verlockungen katastrophischer Macht- und Schicksalsergebenheit in sich, denen teilweise Reinhold Schneiders dichterisches Werk auch Nahrung gibt, wie im folgenden Zitat von Wilhelm Grenzmann über Schneider zu sehen ist: «(...) die Welt, entartet, gesunken, frevelhaft wie sie ist, kann sich nur retten in der äußersten Verdemütigung, im Willen zur Selbstpreisgabe, im großen Verzicht, im vollkommenen Opfer. Wer das Höchste und Letzte erstrebt, nimmt Abschied von der Welt, tut alle Macht von sich, verzichtet auf jeden Widerstand.» (Wilhelm Grenzmann im Vorwort zu: Reinhold Schneider. Vor dem Grauen. Das Attentat. Paderborn 1962, 4.)

realen Mächten des Verdrängten zusammenzudenken, um sie zu sprengen.²⁶ Damit ist Reinhold Schneiders reale Basis für die Text- und Weltdeutung weggebrochen, nicht weil Tragik nur Symbol wäre, aber weil sie für ihn nur noch als Symbol zugänglich ist. Denn die Wirklichkeitsauffassung, die der Symbolisierung beziehungsweise Entgeschichtlichung des Tragischen, also der Verschiebung des spezifisch Tragischen in den menschlichen Handlungen ins allgemein Tragische des menschlichen Daseins zugrunde liegt, macht Reinhold Schneiders dichterischen Antrieb nutzlos: «Dann mußte ich wieder erstreben, was ich von Anfang an sollte: den Ausdruck des Irdisch-Unlösbaren, über dem die Ahnung letzter Lösungen liegt.»²⁷ Daß sich Reinhold Schneider vor dem Irdisch-Unlösbaren nicht wie der ästhetische Tragiker Hans Urs von Balthasar ins Einverständnis retten will, sondern es ablehnt, sich davon übermannen zu lassen, ist seine große Leistung. Daß er aber die Kraft nicht mehr hat, seinen instinktiven Glauben an die Wahrheit des Vergangenen für ein Bündnis mit den aktuellen Gegenmächten nutzbar zu machen, ist seine Tragik. Versessen auf die letzten Lösungen, fehlt ihm das Wohlwollen für das Vorletzte – für die Zweideutigkeit politischer Ideen genauso wie für die Widersprüche bei deren Umsetzung. Für eine künftige Generation, die sich vielleicht einmal wieder aufmachen wird, im Bündnis mit dem Begehren, das noch an die alten Mächte gebunden ist, gegen die herrschenden Zustände und für die Erneuerung des immer Versprochenen und nie Verwirklichten zu kämpfen,

²⁶ Die Art seines Scheiterns entfernt Reinhold Schneider endgültig vom griechischen Tragikbegriff wie ihn Hans Urs von Balthasar hochhält. Denn für den Tragiker soll nicht das Scheitern, sondern die Versöhnung mit der herrschenden Weltordnung das letzte Wort haben. (Vgl. Klaus Heinrich, *Aufklärung in den Religionen*. Frankfurt/M.-Basel 2007, 166).

²⁷ Reinhold Schneider, *Verhüllter Tag*, ohne Seitenangabe zit. in: Gisbert Kranz, *Christliche Literatur der Gegenwart*. Aschaffenburg 21963, 40.

ist Reinhold Schneider nicht zu gebrauchen, aber auch für jene nicht, die sich gegenwärtig des griechischen Tragikverständnisses wieder versichern, um damit Dasein aufs Neue als schicksalhaftes Leiden, als ewige Seins-Struktur, als Aporie oder aber als üblen Götter-Scherz zu begreifen. Weder Erneuerung als Wiedergewinnung des Verdrängten noch Restauration als Neuauflage des Weggelegten läßt sich mit Schneider machen. Und darum aber läßt sich von ihm lernen, wozu einer die «Last des Zweifels» auf sich nehmen soll. Daß nämlich, wenn der überkommene Glaube nicht mehr haltbar ist, der Zweifel uns doch noch ans Alte bindet, uns so lange dabehält, bis der neue Morgen sichtbar wird. Damit erstens nicht die Kritik, wie bei vielen Protestbewegungen zu beobachten, uns zurückfallen läßt in jene Denkmuster, die zu überwinden gerade der alte Glaube angetreten war. Und zweitens, damit wir auch nicht hereinfallen auf ein Neues, worin das Alte nicht wiedergewonnen wird, sondern nur restauriert. Denn nur wer die Last des Zweifels auf sich nimmt, ist fähig zu einer Kritik, die, jenseits von Regression und Neologie, das Alte verwandeln kann in jenes Neue, das es selbst einmal war. Aber ob, wenn eine solche Dialektik einst einmal aktuell sein sollte, Reinhold Schneider deswegen zu Ehren kommen wird, vermag niemand zu sagen. Zitieren aber, wenn es soweit sein wird, läßt sich folgendes: «Wenn wir nicht sind, was wir sein sollen, so hat es keinen Sinn, daß wir sind. Was in der Geschichte geboten ist, das ist offenbar etwas Unmögliches, aber es muß getan werden; der Glaube hat die Hoffnung, daß die Gnade das Unmögliche möglich macht. Aus diesem Verhältnis zur Welt, zu einem überfordernden Widerstand formt sich ritterlicher Geist.»²⁸ Und es ist vielleicht auch nur diese Haltung, die den messianischen Erwartungshorizont wieder aufzuhellen vermag.

Rolf Bossart, *St. Gallen*

²⁸ Vgl. Reinhold Schneider, *Der christliche Protest*. Zürich 1954.

Nah am Puls des Textes

Der Zürcher Literaturkritiker Werner Weber (1919-2005) im Spiegel seiner Korrespondenz

Er galt als Instanz, als ungekrönter König der Literaturkritik. Seine literarischen Samstags-Beilagen in der «Neuen Zürcher Zeitung» – von den Bücherliebhabern «Samedis» genannt – wurden jeweils mit Spannung erwartet und höchst aufmerksam gelesen. Streng und generös zugleich erfüllte er seine Aufgabe, vermittelte Orientierungen, lenkte den Blick auf bekannte und noch unbekanntere Begabungen. Alles schien er zu kennen und zu meistern. Mit stockendem Atem liest man daher Werner Webers Äußerung in einem Brief an den Germanistikprofessor Max Wehrli, den er elf Jahre vor seinem Tod, am 3. August 1994, geschrieben hat. Seine Beschäftigung kreiste in jener Zeit um den Waadtländer Maler, Grafiker und Dichter Félix Vallotton (1865-1925), über den er 1998 die Monographie «Eden und Elend» veröffentlichen sollte¹; 2004 ließ er dann die Neuübersetzung von Vallottons Roman «Das mörderische Leben» folgen.² Die Briefstelle, in der sich Werner Weber von einer ganz anderen Seite zeigt, lautet: «Lieber Max – Da, in unserem Muggio-Abseits, bastle ich an «meinem» Vallotton herum und merke immer mehr, was ich *nicht* kann ...» Werner Weber, der Meister der Kurzform, streitet sich mit der Großform einer Monographie herum. Acht Jahre später, am 18. April 2002, schreibt er an die Dichterin und Benediktinerin Silja Walter: «... Ich bin immer noch am Übersetzen: Vallotton, *La Vie meurtrière*. Eine quälende Sache; ich mühe mich ab – um, vielleicht, einen schwer zu verstehenden Menschen endlich besser verstehen zu können. ...»

¹ Werner Weber, *Eden und Elend. Félix Vallotton, Maler, Dichter, Kritiker*. Zürich 1998.

² Félix Vallotton, *Das mörderische Leben*. Aus dem Französischen neu übersetzt und mit einem Nachwort versehen von Werner Weber. Zürich 2004.

Er wollte den Puls des Textes fühlen – erst recht, wenn sich Sätze und Inhalte nicht gleich erschlossen. Eigentlich hatte er solche Annäherungen lebenslang stets von neuem unternommen: sei dies während seiner Zeit als Feuilleton-Redaktor der «Neuen Zürcher Zeitung» (1946-1973) oder während der nachfolgenden Ära als Professor für Literaturkritik an der Universität Zürich (1973-1987) gewesen. Bereits in jungen Jahren war Werner Weber, damals als Gymnasiallehrer in Winterthur tätig, vom mächtigen NZZ-Feuilletonchef Eduard Korrodi dazu ausersehen worden, die Nachfolge anzutreten. Eduard Korrodi schrieb im April 1943: «Du müsstest mein Nachfolger an der NZZ werden, wenigstens auf acht Jahre, denn die Lehrbegabung wirkt sich auch an diesem Posten aus und Du hättest das Kapital guter Nerven und ländlichen Instinkts und eines Durchhaltewillens, den ich leider nicht mehr aufbringe ...»

In den kommenden Jahren und Jahrzehnten gewann Werner Weber in der literarischen Welt nicht weniger an Einfluß als sein Vorgänger, nahm er doch neben seiner intensiven Redaktionstätigkeit in fast allen wichtigen Gremien Einsitz, die in der Schweiz bedeutsame literarische Preise zu vergeben hatten. Seine zahlreichen Kontakte schlugen sich in einer üppigen Korrespondenz nieder, die der Berner Germanist und frühere Leiter des Schweizerischen Literaturarchivs, Thomas Feitknecht, nun in einem hervorragend edierten und kommentierten Auswahlband vorstellt. Dabei spannt sich der zeitliche Bogen über mehr als sechzig Jahre – von 1938 bis 2003.³

Unumwunden sei vorausgeschickt: Man liest mit Freude in dieser Korrespondenz, und die Gefühle, die sich dabei einstellen, reichen

³ Thomas Feitknecht, Hrsg., Werner Weber, *Briefwechsel des Literaturkritikers aus sechs Jahrzehnten*. Verlag Neue Zürcher Zeitung. Zürich 2009, 376 Seiten, SFr 48.00, Euro 31.00.

von Neugier und regem Interesse über Belustigung oder Empörung bis hin zu Trauer und Anteilnahme: Dieses Leben, das Außenstehenden so wohltemperiert erscheinen mag, zeigt im Spiegel der Briefe die verschiedensten Facetten und Bewegungen auf. Gern verweilt man während der Lektüre auch bei den Fotos, die den Protagonisten häufig mit prominenten Zeitgenossen zusammenführen. Einmal aber – in frühen Jahren – steht er mit seiner Frau Marie-Louise am Pflug auf «Krähhühl», jenem Hof in Schottikon bei Winterthur, den Webers Eltern 1941 erworben haben. Auf dem letzten Bild des Briefbandes, aufgenommen in den 1990er Jahren, scheint Werner Weber den Leser direkt anzublicken, während er die für die Enkel gepflanzten Obstbäume mit neuen Pfosten und Schutzgitter versieht. Der distinguerte homme de lettres hat sein bäuerliches Erbe nie verleugnet. Man möchte vermuten, daß ihm gerade aus der Landarbeit der Sinn für Maß, Geduld und Rhythmus erwachsen ist. Außerdem aber fühlte sich der Protestant Werner Weber zur Regel des heiligen Benedikt hingezogen, die der Tugend des Maßes einen zentralen Stellenwert einräumt. Im Kreis jüngerer Freunde zirkulierte die Scherzrede, daß Werner Weber, wäre er nicht Literaturkritiker und Professor gewesen, sich auch als Abt eines Benediktinerklosters geeignet hätte.

In seiner Korrespondenz präsentiert sich Werner Weber – um eine allfällige Erwartung auszuräumen – nicht durchwegs als brillanter Briefschreiber. Eile, Hektik und Ermüdung haben solche Möglichkeiten oft gar nicht zulassen können, denn bereits in den fünfziger Jahren belastet das Rezensentengeschäft den jungen Redaktor. «Ich finde es lausig,» schreibt er am 31. Oktober 1957 an den Schriftsteller *Ludwig Hohl*, «da ist Genf ein paar lächerliche Bahnstunden entfernt, und ich komme doch nicht hin. Ich rapple mich jetzt noch durch diese unanständige Bücherflut, und nachher will ich hinfahren, zu Ihnen ...» Aus dem gleichen Zeitraum (nicht datiert) stammt ein Brief an den Kunsthistoriker *Gothard Jedlicka*: «Ich denke, bei dem Betrieb, in den ich geraten bin (...), an Deine Mahnung: Sich nicht durch so ephemeren Tand vom Wichtigem, Verbindlichen – einem gestalteten Wort – abbringen zu lassen. Und mein Zustand ist darum bedrückend, weil ich eben jenen Betrieb, zum Teil wenigstens und von Zeit zu Zeit, fast aus Anstand machen muss. ...»

«Mitschöpferische Kritik»

Trotz eines wohl chronischen Zeitmangels geht Werner Weber immer wieder sorgfältig auf «seine» Autorinnen und Autoren ein, besucht sie oder lädt sie nach Zürich ein, um im direkten Gespräch hängige Fragen zu erörtern und Änderungsvorschläge anzubringen. Denn der Kritiker Werner Weber mit seinem «produktiven Verständnis» (*Gothard Jedlicka*) ist auch ein wachsamer Lektor. Das schönste Zeugnis hat ihm der Schriftsteller *Hermann Burger* in seinem Brief vom 17. Juni 1970 ausgestellt: «Sie haben sich nun wiederholt mit meinem Manuskript auseinandergesetzt und mir ein Beispiel aufbauender, mitschöpferischer Kritik gegeben; Kritik, wie ich sie mir besser nicht wünschen könnte, weil sie nicht nur Fehler festnagelt, sondern auf Gestaltung hinzielt. ...»

Hermann Burger sprach für viele, die Werner Webers Urteil als Orientierung für ihr Schaffen betrachtet haben. Will man in aller Kürze ein Charakterbild des Literaturkritikers gewinnen, so hält man sich am besten an das schöne Vorwort der Germanistin *Angelika Maass*, die während Werner Webers Professorentätigkeit seine Assistentin an der Universität Zürich gewesen ist. Sie spricht von seinem «diskursiven Enthusiasmus», jener überprüfbarer Begeisterung, die er als Professor für Literaturkritik der Studentenschaft vermittelt hat. Seine Werkinterpretationen verstand er, der von einem «pädagogischen Eros» beseelt war, in aller Bescheidenheit als «Vorschläge zum Verstehen».

Der Gang, den die Lesenden dieses Briefbandes einschlagen, gleicht auch einem Gang durch die schweizerische Literaturgeschichte in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts, die vorerst noch stark von männlichen Protagonisten und deren Allianzen dominiert wird. Figuren, Themen und Debatten jener Jahrzehnte kehren noch einmal zurück. Der ästhetische Kanon der

damaligen Wortführer erhellt sich erneut; so orientierte sich etwa Werner Weber an Schlegel und Fontane, und Goethe stand für viele seiner Zeitgenossen noch mitten im literarischen Kraftfeld. *Max Frisch* und *Friedrich Dürrenmatt* erstehen wieder – mit beiden Dioskuren hat sich Werner Weber in Auseinandersetzungen eingelassen. Als er Dürrenmatts Erzählung «Die Panne» kritisch rezensiert hatte, schrieb ihm dieser wutentbrannt zurück: «Lieber Weber, Sie können von mir schreiben, ich hätte offenbar Mühe mit der Sprache, was auch stimmt, doch mich als einen Schlüderer hinzustellen ist eine hundscommune Gemeinheit. Dürrenmatt.» Worauf Werner Weber seine lange Replik ebenfalls mit der schnörkellosen Anrede «Lieber Dürrenmatt» einleitete. Dieser ließ noch einmal ein Wortgewitter auf den Kritiker niederprasseln (17. Dezember 1956): «Für Sie, lieber Weber, wird Sprache ewig etwas sein, das nachzuahmen ist, doch belästigen Sie bitte nicht jene, die Sprache erzeugen, hervorbringen. Bleiben Sie in Ihrem sprachlichen Museum, aber verbrennen Sie sich die Hände nicht bei Naturvorgängen. ...»

Lesend, weitab vom Schußfeld, schmunzelt man natürlich über solch polternde Briefstellen. Werner Weber ließ sich auch in kontrovers geführte Debatten mit den Schriftstellern *Kurt Guggenheim* oder *Otto Steiger* ein, ohne sich etwa im sog. Zürcher Literaturstreit (1966/67), der zwischen dem Germanisten *Emil Staiger* und dem Autor *Max Frisch* entbrannt war, je als Scharfmacher zu exponieren. Später siegte sein Bedürfnis nach Versöhnung, unterstützt durch eine selbstkritische Haltung, so daß er frühere Geschehnisse in neuem Licht betrachten konnte. Daher kam es gegenüber *Max Frisch* oder *Otto Steiger* nach zwanzigjährigem Schweigen zu erneuten Annäherungen.

Das Hoffen lernen

Werner Webers Kontakte reichten indessen über die Schweiz hinaus. Ein anrührendes Kapitel stellt seine Korrespondenz mit *Paul Celan* und ganz besonders jene mit *Nelly Sachs* dar. Die Verbindung mit der Dichterin in Stockholm erscheint in diesen Briefen weitaus enger und inniger, als man sich diese bis anhin gedacht hat. Dabei gründet sich die Intensität dieses Kontakts nicht einzig auf literarische Wertschätzung, sondern auch auf eine gemeinsame Teilhabe am Leid. Im Zeichen des Verlusts und der Erfahrung eigener Verletzbarkeit berühren sich ihre Lebenslinien, auch wenn sie von je anderen Horizonten ausgegangen sind. Werner Weber und seine Frau Marie-Louise Weber-Bachem, die einander 1946 geheiratet hatten, verloren zwei ihrer drei Kinder – nur der älteste Sohn *Beat Kaspar* (geb. 1948) blieb am Leben. 1965 erlag der fünfzehnjährige Sohn *Christoph* einem Krebsleiden, 1968 starb die zehnjährige Tochter *Barbara* an den Folgen ihrer schweren Epilepsie-Anfälle. Gegenüber *Nelly Sachs* spricht Werner Weber von diesen tiefgreifenden Schmerzerfahrungen – doch auch hier in der ihm eigenen Zurückhaltung. Am 30. November 1960 schreibt er an die Dichterin, die damals nach einem Aufenthalt in der Psychiatrischen Klinik *Beckomberga* zur Erholung auf der Insel *Lidingö* bei Stockholm weilte:

«Liebe, verehrte *Nelly Sachs*

Sie hätten schon lang ein Wort von mir haben müssen. Immer wieder hoffte ich auf eine ruhige Stunde, und es wollte und wollte sich nicht geben. Jetzt ist's da. Wie geht es Ihnen? Ich war erschrocken, zu hören, dass Sie krank sind. Sie haben viel getragen, zu viel: Sie müssen Pause machen. Aber was sage ich da? Wie können wir Pause machen, uns herausnehmen, uns auf einen Fleck der Gleichmut (sic!), des Selbstmuts retten? Dafür ist unsere Zeit nicht geschaffen. Sie fordert uns an, und wenn wir nicht hingehen, reißt sie uns herbei und quält und plagt uns noch mehr. Ich glaube, da kann uns nur die Gewissheit helfen, dass wir da und dort einen Gefährten haben; die stille Verschwörung einiger Weniger, Verschwörung zum Guten gegen allen miesen Anspruch. Vergessen Sie nicht, dass ich einer Ihrer Nachbarn bin. Alles Gute Ihnen! Und denken Sie auch einmal an mich. Es kann mir nur helfen. Wir haben unser kleinstes Kind wieder im Spital, sehr ernst; ich muss das Hoffen lernen ...»

Oft fragt man sich angesichts des Arbeitspensums, der Mitgliedschaft in so vielen Gremien, des weitverzweigten Kontaktfeldes: Wie hat Werner Weber all diese Anforderungen bewältigt, und wie hat er sie erst recht vor dem Hintergrund der privaten Erschütterungen bestanden? Darüber geben die Briefe nur indirekt Auskunft. Zweifellos wirkte eine eiserne Arbeitsdisziplin mit. Nicht umsonst bemerkte *Friedrich Witz* bei Werner Webers Wechsel von der Redaktion zur Hochschültätigkeit: «Seit Jahren hat sich in mir neben aller Hochschätzung und Dankbarkeit für Ihr feuilletonistisches Wirken der heimlich wachsende Kummer eingestellt, Sie könnten vor lauter Berufsdiziplin und eiserner Pflichterfüllung einem Missbrauch Ihrer Kräfte verfallen und Schaden nehmen an Leib und Seele ...»

Ja, wie ist es Werner Weber gelungen, einer derart dichten und weitverzweigten Tätigkeit nachzukommen? Bestimmt hat, wie in so manchen vergleichbaren Fällen der Beanspruchung, seine Frau, Marie-Louise Weber-Bachem, eine bedeutsame Rolle als Partnerin gespielt. Sie stand ihrem Mann in allen Wechselfällen des Lebens bei.

Ausgesetzt, aber dankbar

Doch war sich Werner Weber der Gefährdung, welcher das Menschenleben ausgesetzt ist, bewußt. In einem Brief vom 16. November 1971 an *Adolf Muschg* deutet er dies an. Im Zentrum der brieflichen Erörterung steht der gemeinsame Freund *Peter Szondi*, der vermutlich am 18. Oktober 1971 in Berlin aus dem Leben geschieden und dessen Leiche drei Wochen später im Berliner Halensee gefunden worden ist. Die Bestürzung über Szondis Todesart ist in diesem Schreiben unüberhörbar: «... Ich habe in den letzten Briefen, in den letzten kleinen Zeichen, die er mir zukommen liess, nach Spuren gesucht, nach Andeutungen, die

mich hätten auf den Weg bringen sollen. Glauben Sie mir, auch im Rückblick kann ich nichts erkennen. Es war durch und durch nobel; das hab ich oft bei verschiedensten Gelegenheiten erfahren. Er war nobel bis zuletzt; er wollte seinen Freunden etwas ersparen, und gerade dadurch hat er ihnen Schmerz zugefügt. Je länger ich darüber nachdenke, desto deutlicher wird mir, dass das, was da geschehen ist, über diesen Menschen hinausgeht. Es ist und bleibt eine Sache, in die wir ausgesetzt sind, Sie, lieber Adolf Muschg, und ich eben auch – und mit uns, wie viele? ...»

Aufschlußreich ist auch Werner Webers Äußerung in einem Interview zu Félix Vallotton. Mit Recht hebt Angelika Maass in ihrem Vorwort hervor, daß diese Anmerkung wie eine Bilanz der eigenen Existenz anmute. Werner Weber sagt nämlich: «Er (d.i. Vallotton) ist mir tief sympathisch, weil sein Schmerz, seine Enttäuschung so nachvollziehbar sind. Er ist eine tröstliche Erscheinung, weil er keine voreilige Versöhnung anstrebt, nichts überspielt hat, sondern sein Leben ausgehalten hat, bis zum Schluss.» Dieses Aushalten, statt vor einem Schmerz zu flüchten, ist vielleicht auch eine besondere Art der Demut. Von ihr hat Werner Weber viel verstanden, wie Angelika Maass schreibt: «Er hat sie überall sehen können, wo einer im konzentrierten Tun einer Sache aufgeht (...). Da war er voller Bewunderung und Sympathie, egal ob es sich um ein spielendes Kind handelte, eine Musikerin im Konzert, einen Betrachter vor dem Bild in der Ausstellung, einen pflügenden Bauern.»

Was man vielleicht sogar als Hauptzug in Werner Webers geistiger Physiognomie wahrnimmt, ist seine Dankbarkeit, die sich gerade auch in der Spätzeit äußert. Immer wieder empfindet er Briefe und Begegnungen als Geschenk. So bleibt er, der «gewissenhaft leben» wollte, vielen Weggefährten als dankbarer Mensch in Erinnerung: dazu gütig und heiter, aber auch von Ernst und Ehrfurcht getragen – und dies alles mit feiner Ironie überspielt.

Beatrice Eichmann-Leutenegger, Muri b. Bern

LEBENS-WEITERGABE

Überlegungen zu einer Theologie familiären Lebens

Die Frage nach der Möglichkeit oder Unmöglichkeit, nach der gesellschaftlichen Bedeutung und Rolle, am Ende nach der Wertschubstanz der Familie, stellt sich hier und heute mit aktueller Brisanz nicht deswegen, weil wir es mit einem Verfall der Werte zu tun hätten. Vielmehr steht die klassische Familie als genealogischer Verwandtschaftsverband real und in ihrem Modellcharakter unter den Herausforderungen von Entwicklungen, die zusammengefaßt als «demographischer Wandel» bezeichnet werden.¹ Von den damit angezeigten Entwicklungen bleibt auch die Theologie nicht unberührt. Die Aufnahme dieser Herausforderung verlangt aber von der Theologie, und zwar offensichtlich nicht nur von der pastoralen, sondern auch von der systematischen Theologie, sich in dem Sinn der Wirklichkeit zu stellen, daß die theologische Reflexion von der Wahrnehmung der Wirklichkeit her ihren Ausgang nimmt. Versteht man dies nicht nur als Handlungsmaxime für eine anwendungsorientierte Theologie von sehr begrenzter Reichweite, die sich *ad hoc* bildet, um ein gerade auftauchendes Problem mit einer theologischen Lösung der sehr kurzen Argumentationswege zu versorgen, sondern als hermeneutisches Prinzip christlicher Theologie überhaupt, wird damit an eine theologische Grundentscheidung erinnert, die in einem sehr präzise benennbaren Resonanzraum artikuliert worden ist: Die Wahrnehmung der Wirklichkeit zum Ausgangspunkt einer systematischen Analyse des christlichen Glaubens zu machen – darin artikuliert sich eine wesentliche Einsicht sowohl der *Nouvelle théologie*² als auch des Zweiten Vatikanischen Konzils³ als auch der Theologie der Befreiung.⁴

¹ Der vorliegende Text geht auf einen Vortrag zurück, der auf der Jahrestagung der Diözesanbeauftragten für Ehe- und Familienpastoral gehalten worden ist, die vom 14.5. bis zum 16.5.2007 in Trier stattgefunden hat.

Diese Einsicht läßt sich darin zusammenfassen, daß eine lebendige Treue zu den Inhalten des christlichen Glaubens sich nicht etwa in einer immer weiter ausdifferenzierenden Reproduktion überkommener Glaubensformulierungen verwirklicht, sondern dadurch, daß das Wesentliche des christlichen Glaubens in den Herausforderungen, der jeweiligen Situation stets wieder neu angeeignet und zum Ausdruck gebracht wird. Lebendige

² So führt, um nur einen Beleg zu nennen, Marie-Dominique Chenu im Zusammenhang mit einer autobiographisch gefärbten Argumentation der theologischen Begründung des politischen Engagements von Christen aus: «Ich kam nicht, um von oben herab einen Imperativ des Glaubens zu verkünden, aus dem man Anwendungen in der Welt zu gewinnen hätte, es war vielmehr die Verbindung mit der Welt, die zum Glauben aufrief. Dass man sich ganz auf das Zeitliche einlässt, provoziert das Evangelium, zu kommen. Und im Zeitlichen sehe ich, dass eine Realität, deren Ambivalenz – und vielleicht auch Irrtümer – ich respektiere, aufnahmefähig für das Evangelium ist.» Marie-Dominique Chenu, Von der Freiheit eines Theologen. M.-D. Chenu im Gespräch mit Jacques Duquesne. Mainz 2005 (1975), 127.

³ So etwa im Kontext der Missionstheologie: Um das Ziel der Einpflanzung der Kirche in den Kulturen und Gesellschaften zu erreichen, «muß in jedem sozio-kulturellen Großraum die theologische Besinnung angespornt werden, die im Licht der Tradition der Gesamtkirche die von Gott offenbarten Taten und Worte, die in der Heiligen Schrift aufgezeichnet sind und von Kirchenvätern und vom Lehramt erläutert werden, aufs neue durchforscht.» Missionsdekret *Ad gentes* 22; Hervorhebungen von mir.

⁴ Gemeint ist der unter anderen von Ignacio Ellacuría entwickelte, für die Theologie der Befreiung maßgebliche erkenntnistheoretisch-praxeologische Dreischritt der *sinnlich-kognitiven Wahrnehmung* einer Wirklichkeitssituation, des *ethischen Beanspruchtheins* durch sie und schließlich der aus beiden Schritten erfolgenden *Aufforderung zum Handeln*. Vgl. Jon Sobrino, Theologisches Erkennen in der europäischen und der lateinamerikanischen Theologie, in: Karl Rahner u.a., Befreiende Theologie. Der Beitrag Lateinamerikas zur Theologie der Gegenwart. Stuttgart 1977, 123-141. 170f.

Glaubensvergewisserung und -weitergabe verdankt sich also auch der jeweiligen Wirklichkeitssituation, durch die sie sich herausgefordert sieht.

In unserem Fall nun steht eine dynamische Wirklichkeit im Brennpunkt des Interesses, nämlich die Familie im demographischen Wandel der Gesellschaft. Dabei ist der Begriff «demographischer Wandel» zwar geläufig, aber von blasser Aussagekraft. Ich schlage vor, mit ihm nicht nur den Prozeß einer zunehmenden Alterung unserer Gesellschaft zu bezeichnen, sondern, mit Blick auf die Familie, unter demographischem Wandel den Umbau der Familienstrukturen insgesamt hin zu einer Pluralität und auch Transitorität familiärer Lebensformen zu verstehen. Die Herausforderung für die Theologie besteht dabei nicht darin, bestimmte Lebensformen gegen die Drift dieses Wandels als prinzipiell unwandelbar gültig zu verteidigen. Alle familiären Lebensformen sind kulturell-gesellschaftlich hervorgebracht worden und deswegen auch der Geschichtlichkeit von Kultur und Gesellschaft unterworfen. Die Herausforderung besteht vielmehr darin, dem Bedeutungsgehalt familiären Lebens Sprache und Begründung zu geben. Unter Bedeutungsgehalt sei das verstanden, was Menschen, die in irgendeiner Form familiar leben, hierdurch zum Ausdruck bringen und verwirklichen wollen, aber auch das, woraus sie leben, wenn sie ein Familienleben zu gestalten suchen, die Bedeutung, die sie bereits beanspruchen, wenn und indem sie durch familiar strukturiertes Leben sich eine Bedeutungserfüllung oder wenigstens Strukturierung ihres Lebens erhoffen. Diesen Bedeutungsgehalt gilt es nun theologisch auszuformulieren, um dann theologische Rückschlüsse auf die aktuelle Situation familiären Lebens anzudeuten.

Die zuvor in Anspruch genommene Hermeneutik einer *Wahrnehmung der Wirklichkeit als Ausgangspunkt der theologischen Reflexion* wird in den folgenden Überlegungen nicht mehr eigens thematisiert, sondern ist in die Durcharbeitung des theologischen Bedeutungsmaterials bereits als Leitperspektive integriert.

Gottes Diskretion der Freiheit

Der Gott der Bibel ist der Gott der Lebens-Gabe. Er gibt sich selbst als Gabe des Lebens. Er will Lebendigkeit; Lebendigkeit, die um sich selbst weiß, die sich selbst vollziehen und auf die Gegebenheit des eigenen Lebens antworten kann; die sich hat, indem sie ihrerseits Lebendigkeit mitteilt, weitergibt, andere Lebendigkeit anerkennt. Gott will Lebendigkeit, die sich in Personalität verwirklicht. In radikaler Verdichtung läßt sich hierin das biblische Schöpfungsdenken, in dem sich Juden, Christen und Muslime treffen, zusammenfassen: Gott präsentiert sich als Liebhaber des Lebens; seine Lebens-Liebe ist so unbedingt, so voraussetzungslos, daß sie das Leben nicht nur bejaht, sondern allererst in die Wirklichkeit bringt, Wirklichkeit werden läßt, aus nichts anderem als aus Gottes freier, unbedingter Lebens-Liebe. Diese Liebe setzt Leben nicht nur in Wirklichkeit, sondern anerkennt es. Liebe verwirklicht sich erst in der unbedingten und vorbehaltlosen Anerkennung des Anderen. Ist also das göttliche Schöpfungshandeln in diesem Sinn kreaturische, hervorbringende Liebe, beinhaltet solche Liebe auch die Anerkennung der hervorgebrachten Wirklichkeit – ist sie doch gewollt und bejaht – als andere, eigene, autonome Wirklichkeit. Welche Liebe könnte größer sein als die, welche den Anderen als sich selbst gehörend anerkennt?

Universalität und Konkretheit der Lebens-Liebe Gottes

Der Schöpfungsgedanke, mit dem der Kanon sowohl der jüdischen wie der christlichen Bibel beginnt, steht bekanntlich keineswegs am Anfang des JHWH-Glaubens. Er ist diesem Glauben vielleicht sogar ursprünglich fremd, fremd wenigstens in der Eröffnung eines Felds kosmologischer Spekulationen über die Weltentstehung. Damit er dennoch in die Kette der Artikulationen des JHWH-Glaubens legitimen Eingang – und am Ende sogar eine prominente Stellung – finden konnte, mußte er sich als unter

dem starken Maßstab dieses Glaubens re-interpretierbar erweisen. Im Gefüge des biblischen Denkens stellt der Schöpfungsgedanke demnach nicht das primäre Erschließungsparadigma dar, sondern erfährt seinerseits eine radikale Deutung vom JHWH-Glauben her. Schöpfung als mit den Mitteln der Kosmologie operierende mythologische Theorie von der Einheit aller Wirklichkeit erfährt biblisch eine aneignende Reinterpretation durch eine Glaubens-Geschichte, die auf der Erfahrung geschichtlicher Befreiung beruht. Das Schöpfungs-Paradigma wird durch das Exodus-Paradigma, durch das Paradigma der Heilsgeschichte gedeutet. Anders als in dieser Zuordnung ist Schöpfungstheologie biblisch nicht denkbar. Und es ist diese Konstellation der durch den Exodus gedeuteten Schöpfung, die dem JHWH-Glauben eine erste unhintergehbare Artikulationsvollendetheit ermöglicht, da sie der im Eingedenken des Auszugs aus Ägypten präsenten *partikularen Befreiungserfahrung* einen *universalen Geltungsraum* verschafft, und weil sie umgekehrt und zugleich damit dem Metaphysik-affinen, weil «das Ganze» denken wollenden Schöpfungsgedanken mit der Exodus-Erzählung zu einer geschichtlichen Verankerung und Konkretion verhilft.⁵

Erst vor dem Hintergrund dieser auf der Exodus-Erinnerung beruhenden heilsgeschichtlichen Aneignung läßt sich der Schöpfungsgedanke als unbedingt bejahende und deswegen überhaupt erst hervorbringende Liebe Gottes zur Welt, also als ursprüngliches Heilshandeln Gottes, aussagen. Die Deutung der Schöpfung als Frucht und Adressatin der unbedingten Anerkennung anderer Wirklichkeit durch Gott – die Rede von der schöpferischen Liebe Gottes – ist also keineswegs unkonkret, unverbindlich und deswegen letztlich unverantwortlich, sondern ist rückbezogen auf den Gott, der sich in geschichtlich-konkreten Befreiungserfahrungen kenntlich macht. Dieser Gott ist geschichtsengegründet und nicht weltenthaben. Schöpfungsliebe realisiert sich im Durchgang durch heilsgeschichtliche Konkretionen. Heilsgeschichte impliziert Unheil, Befreiung Unfreiheit. Das Licht der Heilsgeschichte, in dem biblisch der Schöpfungsgedanke wahr- und aufgenommen wird, behaftet auch ihn mit seiner Negation und läßt ihn als ursprüngliches Gegen-Wort erscheinen: Wort der Lebens-Ordnung gegen das *tohu-wa-bohu*, Wort vom guten Anfang gegen die realen geschichtlichen Situationen des Unheils. Die Paraphrasierung der Schöpfungsmetapher durch die Formulierung: *unbedingte Anerkennung und Bejahung anderer Wirklichkeit durch Gott, als die Instanz des einschränkungslosen und unbedingten und deswegen verlebendigenden Ja*, ist also nichts weniger als naiv; sie weiß vielmehr nur zu gut um die alltäglichen und vielfältigen Verneinungen der Geltung des Anderen. Es ist ja diese konkret-historische und deswegen partikuläre und für die Betroffenen zugleich absolute Erfahrung der Lebens-Verneinung, welche den Schöpfungsgedanken für die Trägerkreise der Priesterschrift so attraktiv gemacht hat. Es ist das historisch gewonnene Wissen um die Bedrohtheit menschlichen Lebens, die eine Verankerung der Lebens-Bejahung in einer Instanz *außerhalb* aller Verfügbarkeit so außerordentlich realistisch erscheinen läßt.

Doch die damit angesprochene radikale Transzendenz Gottes, deren Formulierung in der Geschichte des JHWH-Glaubens durch den Schöpfungsgedanken eine neue Deutlichkeit gewinnt, ist doch der Schöpfer *aller* Wirklichkeit zugleich *jenseits* aller Wirklichkeit zu denken – und das heißt: in keiner Weise dieser Wirklichkeit unterworfen und deswegen ihrer mächtig –, bildet nur den einen Pol der spannungsvollen aneignenden Reinterpretation des Schöpfungsdenkens durch die biblische Tradition. Das biblische Interesse an der, sei es bildsprachlichen, sei es theoretischen, je klareren Bestimmung der Transzendenz Gottes zielt nicht zunächst etwa auf die Sicherung eines widerspruchsfreien Gottesbegriffs, sondern auf die Gewinnung eines solchen Gottesbegriffs,

⁵ Zur hier vorausgesetzten Konzeption der Schöpfungstheologie vgl. Knut Wenzel, Schöpfung, in: Beate-Irene Hämel, Thomas Schreijäck, Hfsg., Basiswissen Kultur und Religion. 101 Grundbegriffe für Unterricht, Studium und Beruf. Stuttgart 2007, 126f.; ders., Schöpfungstheologie zwischen Ideal und Illusion, in: Josef Bruhin u.a., Hfsg., Misere und Rettung. Beiträge zu Theologie, Politik und Kultur. (FS N. Klein). Luzern 2007, 158-167.

der die Handlungssouveränität Gottes in je umfassenderer Weise zu artikulieren in der Lage ist. Gottes Handlungsfähigkeit wird aber biblisch prinzipiell in Beziehung zur Welt gedacht. Die Betonung der Transzendenz Gottes steht demnach im Dienst der (theoretischen) Sicherung der Handlungsfreiheit Gottes, die stets heilsökonomisch beansprucht wird, also mit Blick auf Gottes Engagement für die und in der Welt bedeutsam ist. Jede Betonung der Weltunterschiedenheit Gottes steht biblisch im Dienst der je besseren Formulierung von Gottes Entschiedenheit zur Welt. Die Weltentschiedenheit Gottes muß genauso radikal gedacht werden wie seine Weltunterschiedenheit. Daß dadurch die Freiheit Gottes – die Gottheit Gottes – nicht eingeschränkt wird, ergibt sich daraus, daß die Weltentschiedenheit Gottes in seinem freien Selbstentschluß begründet und als unbedingte Anerkennung der Welt qua Schöpfung gedacht wird.

Weltunter- und Weltentschiedenheit können im Begriff der Anerkennung derart aufeinander bezogen werden, daß die Welt in ihrer Eigenwirklichkeit gerade dadurch von Gott anerkannt wird, daß die Unterscheidung zwischen Schöpfer und Geschöpf in Gottes schöpfungs- und heilsökonomischer Zuwendung zur Welt aufrechterhalten wird, daß Gott also gewissermaßen an sich hält, sich zurück hält. Die Kabbala, dieser große, neuplatonisch-agnostisch unterlegte spekulative Schöpfungsmythos jüdischer Mystik, spricht hier vom *zim-zum*, von der Selbstzurücknahme Gottes, wodurch er der Welt Raum gibt.⁶ Jürgen Moltmann hat diese Spekulation im Rahmen einer christlichen Schöpfungstheologie aufgegriffen.⁷

Inkarnation: Radikale Anerkennung des Anderen

Eine bloß schöpfungstheologische oder gar spekulativ-kosmologische Perspektive (wie die der Kabbala) vermag aber nicht den Gedanken zu fassen, daß Gott sich kraft seiner Weltentschiedenheit und unter Wahrung seiner Weltunterschiedenheit in die Welt selbst begibt.⁸ Daß das Kosmologisch-Spekulative des Schöpfungsgedankens in biblischer Rezeption gebrochen wird, bestätigt sich auch im Blick auf die Darstellung der Menschenschöpfung im ersten Schöpfungsbericht (Gen 1,26-28): Gott begibt sich in der Weise in die Welt, daß er den Menschen zu seinem Ebenbild schafft und die Gottebenbildlichkeit in der Fähigkeit und der Verpflichtung bestimmt, Gottes verlebendigende und fruchtbringende Zuwendung zur Welt nach dem Maß des Menschlichen in der Welt zu verwirklichen. Gott macht sich in der Welt geltend, nicht indem er diese sich einverleibt oder unterwirft, sondern indem er in ihr den Menschen als sich seiner selbst bewußte Lebendigkeit konstitutiv anspricht. Er bringt sich in der Welt zur Geltung, indem er sich darauf einläßt, auf das selbst-bewußte Ja des Menschen zu Gottes schöpferisch-unbedingter Anerkennung des Menschen zu hoffen. Wenn und indem der Mensch Ja zu seiner Verlebendigkeit durch Gott sagt, verwirklicht er Gottes anerkennende, also schöpferische, frei-gebende und vollendende Liebe in der Welt. Gott begibt sich durch die Stiftung und Wahrung einer personalen Beziehung in die Welt; er läßt auf diese Weise den Menschen und durch ihn die Welt – frei sein.

Und gilt nicht diese *Diskretion der Freiheit* auch noch für die radikale Weise, mit der Gott dem christlichen Glauben gemäß sich in der Welt der Menschen gegenwärtig setzt: nämlich in und durch den Menschen Jesus aus Nazaret? Denn auch das inkarnatorische Anerkennen Gottes in der Welt verwirklicht sich durch die personale Begegnung, durch die Stiftung von Beziehungen, mithin durch eine fundamentale Anerkennung des Anderen. Das Zweite Vatikanische Konzil hat in der entsprechenden Praxis Jesu das

⁶ Vgl. hierzu etwa die Darstellung der Iurianischen Kabbala durch Gershom Scholem: Gershom Scholem, *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*. Frankfurt/M. 1967 (1957), 267-314.

⁷ Vgl. Jürgen Moltmann, *Gott in der Schöpfung. Ökologische Schöpfungslehre*. München 1985, 96-105.

⁸ Dieser Einsicht trägt Moltmanns Ansatz durchaus, wenn auch nicht konzeptionell, Rechnung, nämlich mit der Rezeption der Figur der *Schechina*, der Einwohnung Gottes. Vgl. hierzu ebd., 29f.

Paradigma aller Glaubensweitergabe gesehen: im jesuanischen Respekt vor den anderen Menschen.⁹ Diese göttliche Diskretion der Freiheit, von welcher der Mensch Jesus Zeugnis abgelegt hat, ist in der christologischen Lehrentwicklung keineswegs in Vergessenheit geraten; sie hat vielmehr ihre systematische Bestimmung in der chalzedonischen Formel des «ungetrennt» und «unvermischt», in der Ergänzung des nizänischen «wahrer Gott aus wahren Gott»¹⁰ durch das chalzedonische «wahrhaft Mensch»¹¹ gefunden und in der nachchalzedonischen Zurückweisung des Monotheismus zugunsten einer die Unterschiede und die jeweilige Eigenwürde wahrenden Konzeption, derzufolge der menschliche Wille ganz zu sich kommt in seiner Beziehung auf den göttlichen Willen und dieser ganz konkret wird in seiner Beziehung auf jenen.¹²

– Durch all diese spekulativen Systematisierungen hindurch muß aber zur Geltung kommen: daß Gott sich in seiner unbedingt anerkennenden Liebe durch die Inkarnation dem Menschen in dessen konkret-stofflicher Wirklichkeit zuwendet und ihn bejaht. Die Inkarnation bezeichnet damit das Realitätsprinzip des christlichen Liebeskonzepts.

Familie als Lebens-Weitergabe

Inwiefern kann nun der soeben skizzierte Argumentationsbogen als theologischer Resonanzraum des Bedeutungsgehalts familiären Lebens verstanden werden? Zunächst: Die präzenterte Skizze eines biblisch-christlichen Gottesverständnisses ist auch ohne die Ausweisung eines unmittelbar ausdrücklichen Bezugs durch die eingangs gestellte Frage nach dem bleibenden Bedeutungsgehalt familiären Lebens bestimmt worden. Offensichtlich zielte diese Bestimmung aber nicht auf eine theologische Vorab-Legitimierung bestimmter und auf die Abweisung anderer Gestalten familiären Lebens. Der sozio-kulturelle Wandel familiärer Lebensformen kann aus inkarnationstheologischen Gründen nicht bereits an und für sich problematisch sein. Eine systematisch-theologische Beurteilung der Auswirkungen des demographischen Wandels auf das familiäre Leben muß sich deswegen wiederum des Begriffs Gottes selbst vergewissern. Die Gewinnung dieses Begriffs geschah nun aber nicht spekulativ, sondern in der (nur angedeuteten) Durcharbeitung des Materials der biblisch-christlichen Überlieferung; es handelt sich demnach gewissermaßen um einen *konkreten* Gottesbegriff. Dieser schließt aber eine abstrakte Deduktion des Werts einer gegebenen Lebens-Sphäre – etwa jener der Familie – aus einem Begriff Gottes aus und verlangt vielmehr ein Aufsuchen der Optionen, für die der biblische Gottesbegriff steht, in den bedeutungskonstitutiven Handlungen jener Lebens-Sphäre.

Familiäre Grundhandlung: Anerkennung des Anderen

In systematisch-theologischer Hinsicht kann die Familie folglich nicht in dieser oder jener konkreten Gestalt endgültig identifiziert werden. Sie wird vielmehr in einem Ensemble bedeutungskonstitutiver Grundhandlungen greifbar. Die Gestalt, in welcher diese Grundhandlungen sich jeweils materialisieren können, ist damit nicht prädeterniert. Vielmehr bietet der Rekurs auf solche Grundhandlungen die Möglichkeit der Gewinnung einer

⁹ Gott «nimmt Rücksicht auf die Würde der von ihm geschaffenen menschlichen Person, die nach eigener Entscheidung in Freiheit leben soll». ... «Christus, unser Meister und Herr und zugleich sanft und demütig von Herzen, hat seine Jünger in Geduld zu gewinnen gesucht und eingeladen.» ... Die Kirche verkündigt den Glauben dem «Beispiel der Güte und Bescheidenheit Christi folgend». (Erklärung über die Religionsfreiheit *Dignitatis humanae* 11).

¹⁰ Denzinger-Hünermann 125.

¹¹ Ebd. 301.

¹² Vgl. zu dieser Interpretation des III. Konzils von Konstantinopel und seiner christologischen Vorgeschichte Peter Hünermann, *Gottes Sohn in der Zeit. Entwurf eines Begriffs*, in: Leo Scheffczyk, Hrsg., *Grundprobleme der Christologie heute*. (QD 72). Freiburg-Basel-Wien 1975, 114-140; Knut Wenzel, *Sakramentales Selbst. Der Mensch als Zeichen des Heils*. Freiburg-Basel-Wien 2003, 32-41.

Kriteriologie zur Bewertung der jeweils konkreten Gestalten von Familie.

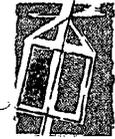
Die auf dem Hintergrund dieser Überlegungen bestimmbare familienkonstitutive Grundhandlung ist die *Lebens-Weitergabe*. Damit ist mehr gemeint als biologische Reproduktion, oder eigentlich anderes. Denn die Lebens-Weitergabe geschieht in der Sphäre des Handelns; der hier vorausgesetzte Begriff des Lebens ist also der Person zugeordnet und nicht dem *bios*. Weitergabe von Leben geschieht deswegen als ein grundlegender Anerkennungsakt: die Anerkennung anderer, eigenständiger Personalität, die Stiftung einer personalen Beziehung als aktive, das heißt je entwicklungsgemäß unterstützende Frei-Gabe des anderen Menschen zur Verwirklichung und Aneignung jener Autonomie, die in einer personalen Beziehung prinzipiell immer schon anerkannt sein muß. Die familiäre Grundhandlung der Lebens-Weitergabe verwirklicht sich paradigmatisch in der Eltern-Kind-Beziehung. Darin, daß sie hier dennoch eine offenere Bestimmung erfährt, wird ihre größere Allgemeinheit reflektiert: Familiäres Leben besteht nicht nur aus der Eltern-Kind-Beziehung; alle familienkonstitutiven Beziehungen sind aber Formen der Lebens-Weitergabe im zuvor beschriebenen Sinn. In der *Asymmetrie*, durch welche die Eltern-Kind-Beziehung bestimmt ist, wird jedoch zugleich in besonderer Deutlichkeit die Dimension der *Selbstzurücknahme* greifbar, wie sie dem Anerkennungsgeschehen insgesamt zukommt: Die Eltern geben Leben in dem Sinn als Anerkennung des Anderen weiter, daß sie sich in ihrer übermächtigen Präsenz und Handlungsfreiheit zurücknehmen und auf diese Weise das Kind freigeben zur Selbst-Werdung. Wie im Zusammenhang mit dem *zim-zum* Gottes gilt auch hier: Selbstzurücknahme ist als eine eminente Form der Präsenz zu verstehen und nicht etwa als ein Sich-Stehlen aus der Verantwortung. Der sich selbst Zurücknehmende ist einschränkungslos präsent, indem er dem Anderen Raum gibt; seine Selbstzurücknahme bedeutet ein Involvierensein in das Geschick des Anderen und kein *désengagement*. Deswegen gilt auch hier jener Satz, der vorhin im Zusammenhang mit Gottes Leben hervorbringender Anerkennung dieses anderen Lebens verwendet worden ist: Welche Liebe könnte größer sein als die, die den Anderen als sich selbst gehörend anerkennt?

Familiäres Leben: Beziehung in Strukturen

Die Anerkennung des Anderen, die in ihrer unbedingten und vorbehaltlosen Radikalität Liebe genannt wird, vollzieht sich, was die Familie anbetrifft, in Strukturen, oder bildet diese aus: Strukturen interpersonalen Beziehungen. Hinsichtlich der Ausgestaltung dieser Strukturen sind gegenwärtig die gravierendsten, auch demographisch bedingten Veränderungen familiären Lebens zu beobachten. So verlieren die Familienstrukturen beispielsweise ihre bislang selbstverständliche Getragenheit durch Verwandtschaftsverhältnisse. Sogenannte *patchwork*-Familien entstehen nicht nur durch nach Ehescheidungen neu entstehende familiäre Zusammenschlüsse, sondern etwa auch durch Adoptionen und die Aufnahme von Pflegekindern. Eine weitere bedeutende Entwicklung öffnet die in den hochentwickelten westlichen Gesellschaften standardisierte Kleinfamilie in eine andere Richtung: Als lebensweltliche Antwort auf den gesellschaftlichen Alterungsprozeß entstehen neue Mehr-Generationen-Familienformen, die ebenfalls prinzipiell nicht auf einen bloßen Verwandtschaftsverbund festgelegt sind, sondern darüber hinausgehende, generationenintegrative Formen familiären Lebens möglich werden lassen. Angesichts solcher Veränderungen kann es aber nicht darum gehen, eine klassische Familienformation zur Norm zu erheben, sondern die in ihr enthaltene, gelebte, angezielte oder wenigstens beanspruchte *normative Dimension* hervorzuheben und überall dort theoretisch und tatkräftig zu würdigen, wo sie ebenfalls gelebt, angezielt oder beansprucht wird.

Was aber darüber hinaus durch die erwähnten Veränderungen hindurch unangetastet bleibt, ist die Angewiesenheit der Grundhandlung der Anerkennung auf *Beziehungsstrukturen*, soll sie familienkonstitutiv sein. Das strukturelle Moment, wie es familiären

Sommer-Seminar zu Fjodor Dostojewskijs „Weiße Nächte“ Seelenlandschaften



14. bis 16. August 2009

„Es war eine wundervolle Nacht, eine solche Nacht, wie sie vielleicht nur vorkommen kann, wenn wir jung sind, lieber Leser.“ Mit diesem Satz eröffnet Dostojewski die Geschichte einer beginnenden Liebe, die sich aus der zufälligen Begegnung zwischen dem einsamen Erzähler und der jungen Nastenka entwickelt. Zu einem Literatur-Seminar „Weiße Nächte“ – eine der schönsten Liebesgeschichten der Weltliteratur – und zu einem faszinierenden Gang durch Dostojewskijs Seelenlandschaften lädt das St. Jakobushaus in Goslar ein.

ST. JAKOBUSHAUS
AKADEMIE DER
DIOZESSE HILDESHEIM

Referentin und Leitung: Dr. Veronika Bock, Theologin und Leiterin des Fachbereichs Theologie und Ethik

Anmeldung: St. Jakobushaus - 38640 Goslar - Reußstr. 4
Telefon: 0 53 21/34 26-0
E-mail: info@jakobushaus.de - www.jakobushaus.de

Lebensformen eignet, spiegelt deren *personale* Dimension in einer *objektiven* Form. Vermittels dieser objektiven Dimension ist hinsichtlich der familiar strukturierten Anerkennungshandlung das dyadische Grundmodell von Personalität prinzipiell um die Instanz des/der Dritten erweitert: Die Familie ist etwas anderes als das Paar.¹³ Hinzu kommt, daß die Familie aufgrund ebendieses strukturell-objektiven Moments eine Zwischenstellung zwischen personaler Beziehung und Institution einnimmt. Die in der Familie im Ansatz bereits vorhandene, gesellschaftliche Institutionen durchgängig prägende Versachlichung personaler Verhältnisse erlaubt indirekte Kommunikationen und Ausgleichsleistungen, die strikt personale Beziehungen überfordern würden. So können beispielsweise Geschwister in jenen Adoleszenzphasen, in denen eine unmittelbar personale Zuwendung zueinander sehr schwierig ist, über die von den Großeltern eingenommene «Institution des guten Rats» oder über die von den Eltern praktizierte Verteilungsgerechtigkeit (der familiären Güter und Pflichten) indirekten, «sachlichen» Kontakt halten; die Familie bricht in solchen Beziehungslosigkeiten nicht notwendig auseinander, weil und wenn sie kraft ihrer objektiven Strukturdimension durch sie hindurchgetragen wird.

Ist nun diese strukturelle Dimension familiären Lebens theologisch irrelevant oder nicht erreichbar? – Keineswegs. Hat doch der Gott der Lebens-Gabe sich in der Inkarnation in die Konkretheit und Stofflichkeit, in die Fleischlichkeit menschlicher Existenz begeben und diese dadurch gewürdigt, Ort seiner Präsenz zu sein. Er hat sich darauf eingelassen, seine grundlegende und ihn selbst involvierende Zusage heilsamen Lebens sich in der kleinen Münze realer menschlicher Verhältnisse verwirklichen zu lassen. In der Logik der Heilsökonomie wird deswegen durch die Inkarnation weder die Leben ermöglichende Struktur der

¹³ Der Unterschied zwischen Paar und Familie ist von G.W.F. Hegel anererkennungstheoretisch so formuliert worden, daß das wechselseitige Anerkennungsverhältnis in der Paarbeziehung insofern durch «das differenzlose Gefühl» bestimmt ist, als beide Partner sich selbst nur im Anderen erfahren können (also sich voneinander nicht differenzieren können), während in der Familienbeziehung die Eltern sich im Kind wiedererkennen, das gerade zu eigener Individualität gebracht werden soll, wodurch die Eltern-Kind-Beziehung eine «äußere Differenz» gewinnt. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *System der Sittlichkeit* (1802/03). Herausgegeben von G. Lasson. Hamburg 1967, 17f. Hegel siedelt übrigens die Familie sozusagen auf halbem Weg zwischen der «natürlichen» hin zur «absoluten Sittlichkeit» an, welche letztere durch die gesamtgesellschaftliche, institutionell vermittelte Einholung intersubjektiv anerkannter und somit verwirklichter Freiheit bestimmt ist (vgl. ebd., 7).

Schöpfungsordnung noch die das menschliche Leben strukturierende Tora aufgehoben, sondern von innen her bestätigt.

Aber das Inkarnationsprinzip ist kein statisches Prinzip der Struktur selbst, sondern ein dynamisches Prinzip der Bewegung in die Struktur. Es hält deswegen fest, daß die Struktur nicht Zweck in sich selbst ist, sondern Mittel; Mittel, dessen Zweck vom Inkarnationsprinzip als verwirklichter identifiziert wird: Lebens-Weitergabe als Ermöglichung selbstbestimmten, erfüllten Lebens. Insofern darin der Zweck familiärer Lebensformen besteht, dessen Mittel sie nur sind, ist zugleich ein Maßstab formuliert, durch den familiäre Lebensformen beurteilbar werden. Dieser Maßstab ist auch insofern inkarnatorisch, als er die in die jeweiligen familiären Lebensformen mit einfließenden Lebensumstände berücksichtigt und deswegen eine Pluralität unterschiedlicher familiärer Lebensformen bejahen kann, insofern deren jede in Entsprechung zu den je unterschiedlichen Lebensumständen die fruchtbarste Form familiären Zusammenlebens sein kann, denn «die Pluralität heutiger Gestaltungsmuster familiären Lebens ist ein Spiegel der balancierenden Phantasie menschlicher Versuche der Selbstdefinition im Kontext komplizierter sozialer, ökonomischer und politischer Entwicklung».¹⁴ Durch eine solche Bejahung der Pluralität familiärer Lebensformen erfährt übrigens die christliche Hochschätzung der Ehe keine prinzipielle Einschränkung; im Gegenteil wird ihre Bedeutung verstärkt in Anspruch genommen: Die in der Ehe als gegebenes und erhaltenes Versprechen beanspruchte und zugleich im Sakrament verheißene, fruchtbare und bergende Dauerhaftigkeit personaler Bindung wird faktisch (wenn auch womöglich oft unthematisch) in jeder familiären Lebensform, so diese ernsthaft gelebt wird, anerkannt und gewollt. Wiederum entspricht es dem Inkarnationsprinzip, das von der Verheißung seiner Verwirklichungsmöglichkeit getragene Versprechen dauerhafter und vollendungsfähiger Beziehungsbindung nicht nur als abstrakte Leitidee aufzufassen, sondern als in der Ehe lebbar zu betrachten, als eine Lebensweise und -form, der real begegnet werden kann.

Das Inkarnationsprinzip steht auch für Gottes Würdigung des Menschen in dessen Begrenztheit und Schuldverhaftetheit. Es belastet die Familie nicht mit dem Ideal der Perfektion. Es verweist

¹⁴ Josef Römelt, Freiheit, die mehr ist als Willkür. Christliche Ethik in zwischenmenschlicher Beziehung, Lebensgestaltung, Krankheit und Tod. Handbuch der Moraltheologie 2. Regensburg 1997, 117.

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 Walf (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

Gönnerabonnement: 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.

vielmehr auf Gott als den, der sich helfend und rettend zusagt und nahebringt. Es entspricht der Sendung der Kirche, durch ihre Selbstvollzüge und vielfältigen Werke den familiären Lebensformen in ihrer Unabgeschlossenheit kritisch und helfend, analytisch und adjuvatorisch beizustehen und so der verlebendigen und rettenden Selbst-Gabe Gottes zu sichtbarer, irdisch-fleischlicher Gestalt zu verhelfen.

Knut Wenzel, Frankfurt

Zur Titelseite

Die Modernismus-Forschung war lange durch den Sachverhalt geprägt, daß der ihren Arbeiten zugrundeliegende Terminus in der Enzyklika «Pascendi dominici gregis» (1907) als ein (denunziatorischer) Kampfbegriff eingeführt worden war. Noch eine Arbeit wie die von Thomas Michael Loome war durch diese Forschungsposition geprägt, obwohl sie gleichzeitig durch die Quellerschließung und die Prosopographie einen Durchbruch brachte.¹ In den siebziger Jahren setzte die Forschung (im deutschsprachigen Raum durch Monographien von Peter Neuner, Rudolf Reinhardt, Herman H. Schwedt, Norbert Trippen, Christoph Weber, Manfred Weitlauff; im französischen Raum durch Émile Poulat und Étienne Fouilloux²; im italienischen Raum am «Centro di studi per la storia del modernismo»³ und im angelsächsischen Raum durch die «American Working Group on Roman Catholic Modernism» im Rahmen der «American Academy of Religion»⁴) neu an: zeitgeschichtliche Kontexte werden in Beziehung zu den theologischen Kontroversen gesetzt. Vertieft wurden diese Ansätze durch die Öffnung des Archivs der Glaubenskongregation. Wurde George Tyrrell bisher vorwiegend im Rahmen der innerkatholischen Theologiegeschichte gedeutet, so eröffnen neu zur Kenntnis genommene Quellen den wissenschaftsgeschichtlichen und gesellschaftlichen Kontext seiner Arbeiten.⁵ Sie zeigen ihn als einen eigenständigen Theologen, der um eine Erneuerung der Kirche und der Theologie rang.⁶

Nikolaus Klein

¹ Vgl. Thomas Michael Loome, Liberal Catholicism. Reform Catholicism. Modernism. A Contribution to a New Orientation in Modernist Research. (Tübinger Theologische Studien, 14). Mainz 1979.

² Vgl. Claus Arnold, Neuere Forschungen zur Modernismuskrise in der katholischen Kirche, in: Theologische Revue 99 (2003) 2, 91-104, bes. 100ff.; Ders., Kleine Geschichte des Modernismus. Freiburg u.a. 2007.

³ Vgl. Alfonso Bott, Rocco Cerrato, Hrsg., Il modernismo tra cristianità e secolarizzazione. Atti del convegno internazionale di Urbino, 1-4 ottobre 1997. (Studi e testi 6). Edizione Quattro venti, Urbino 2000.

⁴ Vgl. Darrell Jodock, Hrsg., Catholicism Contending with Modernity. Roman Catholic Modernism and Anti-Modernism in Historical Context. Cambridge University Press, Cambridge und New York 2000; Ders., The Roman Catholic Modernism Group of the American Academy of Religion, in: Hubert Wolf, Judith Schepers, Hrsg., «In wilder zügelloser Jagd nach Neuem». 100 Jahre Modernismus und Antimodernismus in der katholischen Kirche. (Römische Inquisition und Indexkongregation, 12). Paderborn u.a. 2009, 51-75.

⁵ Vgl. Nicholas Sagovsky, Between Two Worlds. George Tyrrell's Relationship to the Thought of Matthew Arnold. Cambridge University Press, Cambridge, u.a. 1983; Gabriel Daly, Art. Tyrrell, in: Dictionnaire de Spiritualité Band 15, Sp. 1372-1383; David G. Schultenover, Luis Martín García, the Jesuit General of the Modernist Crisis (1892-1906). On Historical Criticism, in: The Catholic Historical Review 89 (2003) 3, 434-463, 463 Anm. 93 mit Verweis auf: Ders., Luis Martín (1846-1906). The Black Pope of the Modernist Period, in: Lawrence Barmann, Harvey Hill, Hrsg., Personal Faith and Institutional Commitments. Scranton 2002, 127-178; George Tyrrell, «Revelation as Experience». An Unpublished Lecture of George Tyrrell, Edited with Notes and Historical Introduction by Thomas Michael Loome, in: The Heythrop Journal 12 (1971), 117-149; James C. Livingston, Hrsg., Tradition and the Critical Spirit. Catholic Modernist Writings by George Tyrrell. Fortress Press, Minneapolis 1991; George Tyrrell über seinen Ausschuß aus dem Jesuitenorden. Vier unveröffentlichte Briefe George Tyrrells an Rudolf Eucken herausgegeben von Friedrich Wilhelm Graf, in: Zeitschrift für Neuere Theologiegeschichte 5 (1998) 2, 228-247.

⁶ Anlässlich des 100. Todestages von George Tyrrell fand am «Heythrop College» (University of London) am 19. und 20. Juni 2009 ein «Centenary Conference on George Tyrrell» mit Claus Arnold (Frankfurt/M.), Clara Ginther (Freiburg/Brsg.), Andrew Pierce (Dublin), Tony Carroll SJ, Michael Kirwan SJ und Oliver Rafferty SJ (alle drei London) statt. Die Akten sollen 2010 erscheinen: Oliver Rafferty, Hrsg., George Tyrrell and Catholic Modernism.