

ORIENTIERUNG

Nr. 23/24 51. Jahrgang Doppelnummer Zürich, 15./31. Dezember 1987

ICH HEISSE JUANA RAMÍREZ, ich kam als natürliche Tochter 1648 in Mexiko zur Welt. Mit zwanzig Jahren nahm ich den Namen Sor Juana Inés de la Cruz an. Zwischen Gebeten und Ordensregeln lernte ich die literarische Kunst, das Ungesagte zu sagen, die Grenzen des Annehmbaren zu sprengen, die Vernunft umzustößen. Das Stigma der Poesie nahm mich gefangen und verbrannte meine Eingeweide wie Feuer (...). Als Gott das Universum schuf, bewirkte er, daß alles explodierte, das Wasser lief, das Licht strahlte, die Arten sich vermehrten. Wie die Liebe, so ist auch die künstlerische Schöpfung Gott-ähnlich. Laß nicht zu, daß sie den Gott in Ketten legen, der in Dir wohnt. Schaffe. Aber überstürze nichts. Wie der Bauer, so laß die Keime in Deinem Herzen wachsen, denn der Mais kann auch nicht eine Woche nach der Aussaat gerernt werden.»¹

Die Stunde des Angelus

Angelo P., Journalist und gläubiger Christ, sitzt in einem Militärgefängnis in Rio de Janeiro und hat eine Vision: Es erscheint ihm die mexikanische Dichterin und Nonne Sor Juana Inés de la Cruz und beschwört ihn, sich nicht einschüchtern und zum Schweigen bringen zu lassen, wie es ihr erging: Aus Angst vor der Inquisition verstummte sie.

Bei seiner Rückkehr nach Brasilien aus dem spanischen Exil wird Angelo P., Philologiestudent und Mitglied der Katholischen Studentenjugend, an der Grenze verhaftet. Sein Traum ist es, Schriftsteller zu werden. Aber in gleicher Weise begeistert ihn die Musik. In der Trostlosigkeit einer Isolationszelle steigen immer wieder Motive aus der Oper «Carmen» von Bizet in ihm auf, Gedichte von Sor Juana Inés de la Cruz und Erinnerungen an Spanien: Spaziergänge in Madrid rund um die Plaza Mayor, «Les Meninas» von Velázquez und Picasso.

Seine Gefährten in der Zelle sind zwei Insekten – eine schwarze Spinne und eine Kakerlake¹: «Als der Gefangene eintrat, öffnete eine schmale schwarze Spinne mit feinen, langen Beinen ihre leuchtenden Augen und wirkte in ihrem über Eck ausgebreiteten Netz in einem Winkel des Raumes wie gelähmt. Sie erzitterte leicht und nervös, als der diensthabende Offizier den Riegel schob.» Die Kakerlake kriecht durch eine Ritze im Boden der Zelle und steht plötzlich vor dem Fuß des Gefangenen. Sie hat Angst, zertreten zu werden. Unschlüssig sondiert sie die Umgebung mit ihren Fühlern, rennt im Zickzack zur Tür und schlüpft hindurch, gerade rechtzeitig, um der Sandale des Angelo P. zu entkommen, die neben ihr auf den Boden klatscht.

Die Symbolik ist durchsichtig: In der Optik der Macht ist der Gefangene, das Individuum, ein Insekt, das man zertreten kann. Frei Betto erklärt dazu in einem Interview²: «Ich mußte die Kakerlake studieren. Wissen Sie, warum die Kakerlake auf den Fuß des Menschen zuläuft? Sie läuft dahin, wo Schatten ist. Sie heben den Fuß, um die Kakerlake zu zertreten, und sie läuft in den Schatten Ihres Fußes.»

Die Visionen, Halluzinationen, Gesichte des Gefangenen werden von musikalischen Phantasien abgelöst: Bizet's «Carmen» hält Einzug in die triste Zelle: «Si te quiero, cuidado contigo!» Plötzlich ein Geräusch von draußen, die Musik verebbt³: «Die Flöte murmelt ihre letzten Takte, als plötzlich ein Lärm von Schlüsseln, Eisen und Türen den Zauber bricht, in dem der Gefangene schwebte, ein Schock, der den Ton ersterben läßt, die Szene verdunkelt und das Orchester verscheucht (...): – Da ist der Mann.»

Angelo's Schicksal ist besiegelt: Ein ehemaliger Kamerad aus der Studentenzeit, der nun für die Militärs arbeitet, hat ihn erkannt. Angelo wird noch diese Nacht unter den Händen der Folterer im Keller des Gefängnisses den Tod finden: Die Vision eines Autodafé mit all seiner barocken, heuchlerischen Inszenierung begleitet diesen Abstieg in die Hölle. Der Gerichtsmediziner bestätigt nur, was man von ihm haben will: eindeutig Selbstmord.

LITERATUR

Der Tag des Angelo: Zu einem neuen Roman von Frei Betto – Die letzten Tage eines politischen Gefangenen der Militärjunta Brasiliens – Halluzinationen und musikalische Phantasien in der Isolationszelle. *Albert von Brunn, Zürich*

PORTRÄT

Eines Widerständigen Bilder und Gegenbilder: Roland P. Litzenburgers Wahrheitssuche als Künstler – Das Bilderverbot der Bibel setzt die Imagination des Menschen frei – Widerstand heißt Suche nach Wahrheit – Der Erhöhte ohne Antlitz – «Der tanzende Mensch ist wortlose Rede vor Gott» – Erinnerungen und Reflexionen über zwei Ausstellungen und eine Tagung. *Ludwig Kaufmann*

KIRCH/PRESSE

Direktor von Vida Nueva fristlos entlassen: Ohne Angabe von Gründen – Einflußnahme des päpstlichen Nuntius – Auf dem «Existenzminimum» des Respekts vor der Wahrheit (*Kasten: Dokumentierte Stellungnahme von Pedro M. Lamet*). *Ludwig Kaufmann und Nikolaus Klein*

LAIEN

Nicht mehr geeignet als Theologieprofessoren?: Bischöfe verweigerten mehrfach kirchliche Zustimmung zu Berufungen von Laien – Die sogenannten theologischen Kernfächer – Vorgebrachte Gründe der Hierarchie sind nicht stichhaltig – Priestertum wird zu einem Privileg und zu einem Ersatz für wissenschaftliche Qualifikation – Akademischer Status der Theologie wird mißachtet – Sind Laien zum Dissens geeigneter? *Dietmar Mieth, Tübingen*

THEOLOGIE

Dialektik der Freiheitsgeschichte: Bedeutet der Kampf um Befreiung eine Überforderung des Menschen? – Ein Grundlagenproblem theologischer Anthropologie – Bleibende Sündhaftigkeit des Menschen – Erbsündenlehre als Theologie der Geschichte – Die Aussagen des Konzils von Trient – Kampf gegen die Sünde als Einsatz für gesellschaftliche Befreiung – Bewußtsein von Schuld als Gegenbegriff zum Schuldgefühl – Banalität des konformen Lebens tötet den Menschen. *Peter Rottländer, Münster/Westf.*

ETHIK/FRIEDEN

Feindesliebe und Friedenssicherung – Vergleich Weizsäcker/Korff (2): Kein Ausdruck einer Sklavenmoral – Als Ethik gewaltfreien Widerstandes eine sozialetische Maxime – Tradition von Dissidenten in der Christentumsgeschichte – Heidelberger Thesen von 1959 und Amerikanischer Friedenshirtenbrief von 1983 – Gegen eine biblizistische Berufung auf die Bergpredigt – Universelle Friedensordnung, eine begründete Hoffnung? *Rolf Baumann, Reutlingen*

BUCHBESPRECHUNG

Ethos und Religion bei Führungskräften: Eine empirische Studie – Religion als Orientierungssystem verstanden – Zunehmende Gleichgültigkeit – Anpassungsdruck fördert opportunistisches Wertebewußtsein. *Georges Enderle, St. Gallen*

Der erste Teil, literarisch am besten geglückt, wird im zweiten von einem an *Brasil: nunca mais*⁴, den Dokumentarbericht über die Folter, gemahnenden nüchternen Stil abgelöst. Die Zeiten haben sich gewandelt. Die Militärdiktatur muß abtreten. Zu lösen bleibt die heikle Frage der Folter, die Verfolgung der Schuldigen. In einer glatten, an das «Ratten-Seminar» von Lygia Fagundes Telles' erinnernden Prosa wird geschildert, wie sich die Politiker des Übergangs von der Diktatur zur brüchigen Demokratie der Gegenwart aus der Affäre zu ziehen versuchen. Alle Ansätze, Licht in das Dunkel jener Jahre zu bringen, scheitern. Vertuschung ist der Preis der Öffnung, Politik die Kunst der Übereinkunft.

Im letzten, dritten Teil folgt der Standpunkt der anderen Seite, der Folterer. Da ist zunächst das Zeugnis des Judas, des Kollegen von der Universität, der Angelo P. im Kerker identifizierte. Geschildert wird die Persönlichkeit des Toten, seine literarischen Träumereien, seine musikalischen Phantasien, das Exil in Spanien, schließlich die Nacht des Verräters. Das Zeugnis des Verräters führt hin bis zur letzten Nacht, bleibt aber dort stehen, wo das Bekenntnis einsetzen sollte. Da meldet sich unverhofft eine zweite Stimme, die des Mörders, eines ehemaligen Boxers, der von den Militärs als Henker angeworben wurde. Gepeinig von seinem Gewissen, ohne jeden äußeren Druck, gesteht der Boxer, er habe Angelo P. in einer Toilette erwürgt. Nach dem Namen des Titelhelden⁶ befragt, der so auffallend an die «Hora de Angelus» (portugiesisch Ave-Maria) erinnere, sagt Frei Betto: «Ich suchte einen männlichen Vornamen mit poetischer Resonanz (...). Und in dem Sinne hat er etwas mit der «Stunde des Angelus» zu tun und auch mit der Figur des Engels im Gegensatz zu der des Ungeheuers, der dämonischen

Kräfte, wie sie von den übrigen Personen, den Folterern, verkörpert werden.» Frei Bettos Roman hat stark autobiographische Züge: Als junger Dominikanerpater (geb. 1944) wurde er im November 1969 verhaftet und der «Zusammenarbeit mit der Guerilla» beschuldigt. Seine Erfahrungen in brasilianischen Kerkern beschreibt er in seinen «Briefen aus dem Gefängnis»⁷ und in der «Brasilianischen Passion»⁸. Der Roman *Angelos Tag* entstand in den Jahren 1984–1987 und wurde schließlich am Strand von Varadero (Kuba) beendet. Auch wenn die brasilianische Kritik Frei Betto hie und da vorgeworfen hat, sich zu wiederholen, ist dieser Roman ein lesenswertes Zeugnis aus der dunkelsten Zeit der brasilianischen Geschichte, der Militärdiktatur von 1964 bis 1984. *Albert von Brunn, Zürich*

¹ Frei Betto, *O Dia de Angelo: romance*. Editora Brasiliense, São Paulo 1987, S. 15, 17, 33.

² Afonso Borges Filho, «Frei Betto lança hoje seu primeiro romance: «O Dia de Angelo»», in: *Estado de Minas*, 5.5.1987.

³ Frei Betto (s. Anm. 1), S. 76.

⁴ Brasil: nunca mais. Prefácio de Dom Paulo Evaristo Arns. 3a ed. Vozes, Petrópolis 1985. (Vgl. Orientierung Nr. 2 vom 31. Januar 1986, S. 14–15).

⁵ Lygia Fagundes Telles, «Ratten-Seminar», in: *Die Struktur der Seifenblase*. Aus dem brasilianischen Portugiesisch von Alfred Opitz. Frankfurt 1983, S. 71–83 (Suhrkamp Taschenbuch 932).

⁶ «Frei Betto estreia como romancista e mostra a saída para a crise», in: *Jornal de Domingo (Minas Gerais)*, 10.–16.5.1987.

⁷ Frei Betto, *Cartas da Prisão*. 6a ed Rio de Janeiro 1985. Französische Übersetzung: *Lettres de prison*. Présentation, sélection et traduction du brésilien par Charles Antoine. Edition du Cerf, Paris 1980.

⁸ Frei Betto, *Brasilianische Passion*. Kösel, München 1973.

Roland P. Litzenburger – eines Widerständigen Bilder

«Wer bin ich, wenn mich keiner wahrnimmt? Wenn keiner mit mir redet und mit mir schweigt? Was ist ein Bild von Rembrandt oder van Gogh, wenn es im Banktresor eingeschlossen ist – oder auch «nur» auf einem Speicher steht? Es ist nicht. Niemand erlebt es, niemand liebt oder haßt es, mag es oder lehnt es ab. Es ist tot. Aber irgendeiner wähnt es zu besitzen.» Diese Worte sprach der Maler und Zeichner Roland Peter Litzenburger anlässlich einer Ausstellung zum Abschied von Pastor *Heinrich Albertz* aus dessen Gemeinde in Berlin-Schlachtensee am 25. März 1979.¹ War damals der Katholik mit seinen Bildern und seiner Person zu Gast bei der evangelischen Gemeinde, so setzte heuer am 7. November in der katholischen Akademie Stuttgart-Hohenheim der «Protestant aus Preußen, der jetzt in Bremen lebt», zum Abschluß einer Tagung und Vernissage aus Anlaß von Litzenburgers 70. Geburtstag den ökumenischen Akzent. Er tat es in der herausfordernden Form des «Evangelischen, der in der reformierten, gänzlich bilderlosen Kirche aufgewachsen ist», indem er zuerst an das 2. Gebot erinnerte, das in diesem Teil des Protestantismus noch ernst genommen werde: «Du sollst Dir kein Bildnis noch irgendein Gleichnis machen.» Ja, als einer, der ohne fromme Bilder erzogen wurde, sparte er nicht mit der Anklage: «Was alles ist angerichtet worden durch falsche Bilder, durch Bilder überhaupt! Wie sehr verstellen sie die Wirklichkeit: das Bild eines Baumes den Baum, das Bild Jesu den Herrn, das Bild Gottes, das es nicht gibt und nicht geben darf.»

Konsequenterweise war es für den Pastor ein «schwieriger Prozeß» gewesen, Litzenburger in seinen Bildern anzunehmen. Es geschah auch nicht zuerst über die Bilder, sondern zuerst war da der Mensch, «der widerstanden hatte». Das Widerständige an Litzenburger zog Albertz an, und es ging ihm auf, daß seine Bilder «Gegenbilder» waren: «Sein Widerstand war sehr leise, aber sehr beharrlich, und darum um so wirksamer. Er hat es

gewagt – sicher mit vielen, die ihm nahe waren, auch mit mir – unseren Herrn Jesus Christus zu verkünden als den, der er in Wirklichkeit war: den geschundenen Menschen, den Freund aller Verletzten, Gejagten, Hungernden, den Mann zwischen zwei Verbrechern gehängt, und eben darin Gottes geliebten Sohn, unseren Bruder. Er hat dies mit einer Konsequenz gemalt, gezeichnet, geschnitzt, in Worten beschrieben wie kein anderer in unserer Mitte, in der römisch-katholischen Kirche, in dieser Republik. Beharrlich, geduldig, störrisch manchmal, bis er nicht mehr konnte. Er hat das Gegenbild des Menschen Jesus, Sohn der Maria und Gottes Sohn vor uns aufgestellt zu dem Bilde, das die Menschen, die Kirchen, die angeblich christliche Welt angefertigt haben zu ihrer eigenen Ehre, der Aufrichtung ihrer Macht, der Verdummung des Volkes.»

Niemanden konnte es verwundern, daß Pastor Albertz von «Widerstand» sprach; aber er setzte hinter das Wort sogleich ein Fragezeichen: «Was ist Widerstand?» Und er wandte sich gegen allzu schnelle Hochstilisierungen kleiner Aufmüpfigkeiten. Er kam gerade von einer erneuten Begegnung mit Roland Litzenburger, von einem Gespräch mit ihm an seinem Krankenlager: «Sein Widerstand war und ist ein Bestehen auf diesem (wie oben beschriebenen) Leben und Tode und Wiederleben Jesu Christi, das nichts mit der christlichen Scheinwelt zu tun hat, die wir uns aufgebaut haben ...»; er erwähnte wie der Künstler anecken mußte «bei den Spießbürgern aller Ränge, in der Kirche, in unserer bourgeoisen Gesellschaft»: «Früher wurde man als Ketzler verbrannt. Heute wird man zum Spinner erklärt, zum Sympathisanten von Verbrechern, zum Clown, zum Narren. Aufträge bleiben aus, die feinen Kunstkritiker schweigen. Die Fähigkeit, aus Tätern Opfer und aus Opfern Täter zu machen, ist immer noch ungebrochen. Roland Litzenburger hat das ertragen, grimmig kühl. Er hat gestanden, er fiel nicht um, auch wenn er jetzt liegen muß, von seiner Krankheit geschlagen.» Und so definierte Albertz den Widerstand, wie einer ihn an diesem «widerständigen Kranken» lernen könne, als ein

¹ Den Kontext siehe in Orientierung 1980, S. 165f.: Das Bild als Spiegel.

Fruchtknoten – das Weizenkorn, das in die Erde fällt

Original in Mischtechnik auf Offsetfolie
15.6.1985

«Die beiden Figuren sind eingeschmolzen in die eine Figur und umgekehrt: die eine Figur in die beiden. Da sind zwei, drei zu einem zusammengeschmolzen, zusammengeronnen – wie in einer Fruchtschale.

Die Fruchtknoten sieht man, wenn man das Bild umdreht, ein Phallus, eine Samenkapsel, in der sich allerlei abspielt. Im Samenkapselgrund drückt es sich zusammen und preßt sich auch wieder hinaus.

Das will nichts anderes heißen, als daß das Ganze ein Kreisen ist. So gesehen ist es nicht das Ende und doch auch wieder das Ende, weil es auch der Anfang ist und auch sein muß. Es gibt keinen Anfang und kein Ende. Es gibt eine Spirale, ein Kreisen.»

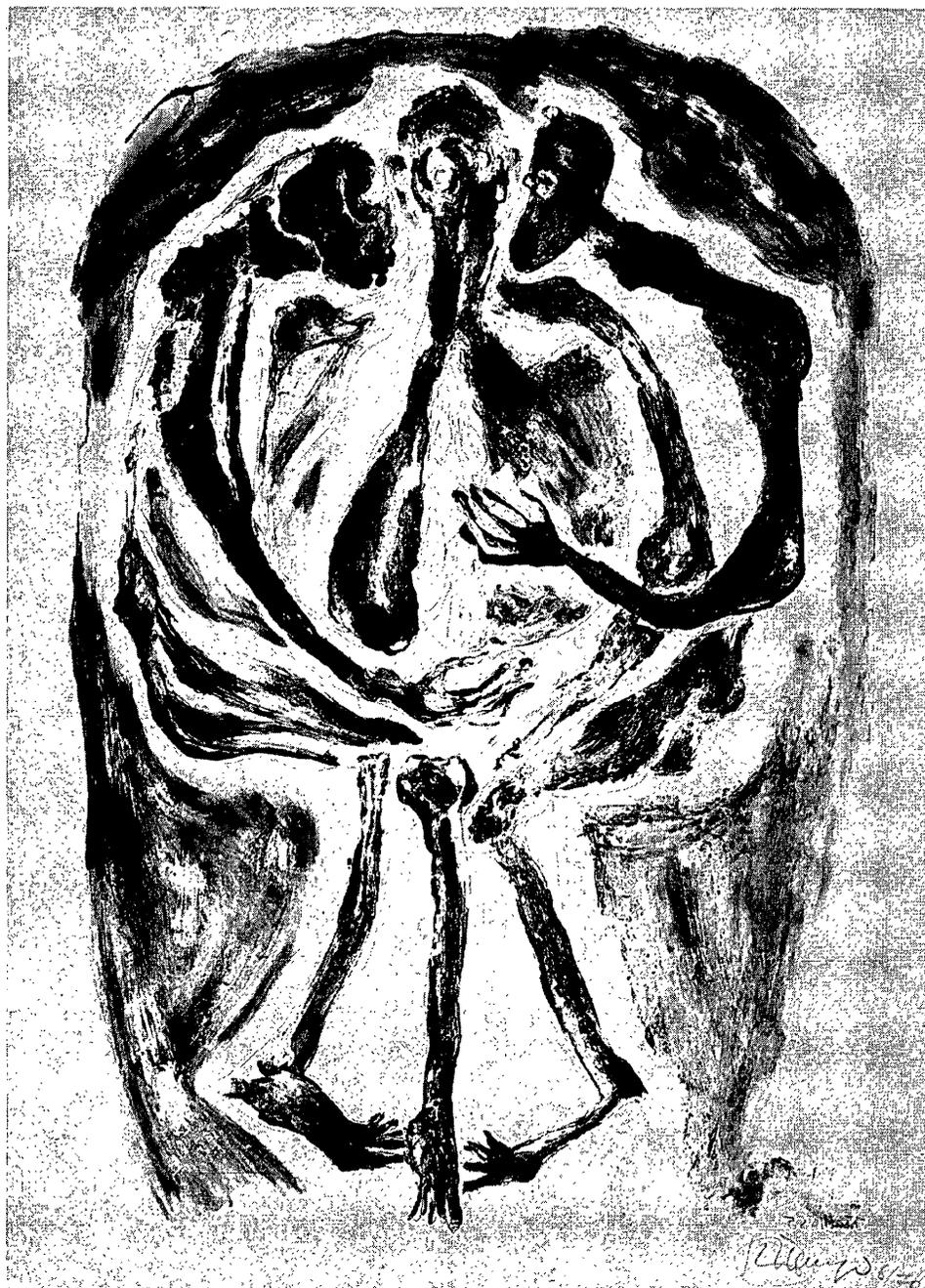
«Links: ein volles, aufsaugendes Auge. Die Augen gehen nach innen. Der Kopf hat etwas afrikanisches.

Rechts: der Kopf lang, der Hals sehr lang. Die Augen gehen nach außen.

Die Asymmetrien typisch im Leben. Die zu betonen, darum ging es.»

«Hinschauen und Hinhören und warten, und es wird sein, wir werden sehen. Wir brauchen nichts zu tun.»

*Roland Peter Litzenburger
im Gespräch mit Ludwig Kaufmann,
27.9.1987*



«Dafür-Stehen», ein «Suchen für Wahrheit, soweit du sie zu erkennen glaubst», ein «Fürstand». Und er nannte, wofür dieser Roland steht, der uns «die Welt wieder erleben, erleiden und ersterben läßt als das, was sie ist, die Welt Gottes. Ein Baum, ein Fisch, ein menschliches Gesicht, ein Clown, ein Narr, eine Ostersonne».

Mit der Aufzählung dieser Stichworte sind wir unverhofft mitdendrin in Litzenburgers Bildern, jetzt nicht mehr nur als Gegenbilder, sondern auch als Für-Bilder verstanden. Nun hatte an der Stuttgarter Tagung vor Pastor Albertz u. a. der katholische Theologe, Professor Dr. *Günter Biemer* (Freiburg/Br.) über Litzenburgers «ästhetische Anweisung zum *Verlernen* religiöser Bilder» gesprochen. Auch Biemer erfuhr Litzenburger als einen, der mit seiner Person und seinem Werk «Eingrenzungen durchbricht», ja dessen erklärte Absicht es ist, «die herrschenden Bildvorstellungen der Christen in der Kirche zu irritieren». Das aber heiße, daß er «Christus von den Sockeln der Altäre holen und ihn wieder unter die Menschen bringen will. Er will Jesus in unpopulärer Weise populär machen. Der Nazarener soll wieder draußen vor der Tür für beide Teile der Menschheit dasein, für die Christen und die Nichtchristen.» Deshalb passe er seinen Christus weder den Erwartungen der

einen noch der anderen an, vielmehr wähle er den Weg der Entfremdung und der Verfremdung, so daß beide Gruppen von Betrachtern einen bisher nicht bekannten Jesus von Nazareth wahrnehmen.

Ich kann dem nur zustimmen, wenn ich daran denke, wie intensiven Anteil Roland Litzenburger in den letzten Jahren an den Aufbrüchen der Kirche in Lateinamerika, an der Theologie der Befreiung und am Bestreben, die Geschichte von der Rückseite der Armen und Unterdrückten her zu betrachten, nimmt.² Auf seine Weise hat er wiederholt, was drüben das geschundene Volk schon längst getan hat, als es den geschundenen, den geißelten, den unter dem Kreuz zusammengebrochenen Jesus zu sich hinunter ins Kirchenschiff (und während der Semana Santa auch auf die Straßen und Gassen) holte, während drinnen und droben im Chor auf den Altären von Gold und Silber weiterhin die Heiligen der Eroberer thronten ...

«Auf seine Weise», so muß ich betonen, tat und tut Litzenburger dies, denn er mußte es unter uns tun, für die «Kreuz» und «Passion» weitgehend zum abständigen Ritual, zur Dutzendware und zur naturalistisch-fundamentalistischen Platitude – Litzenburger lebte einige Jahre in

² Vgl. Orientierung 1985, S. 50ff. (mit Bild).

Oberammergau – degeneriert sind. Biemer zeigte im Lichtbild ein Beispiel, das jederzeit zugänglich ist: das fünf Meter hohe Kupferstandkreuz in der Zwölf-Apostel-Kirche in Mannheim-Vogelstang. Über das Anliegen hinaus, auf die Weite des Raumes und die Dachstruktur des Gebäudes einzugehen, ging es Litzenburger damals (1969/70) um den In-Eins-Fall von Karfreitag und Ostern, von Hinrichtung und Befreiung sowie um die «Zusammenkunft des Erbarmens vom Himmel her mit der ekstatisch ausgebreiteten Hingabe von der Erde des Menschen her». Das Außergewöhnliche: Der Kopf des Gekreuzigten ist ekstatisch nach oben gerissen, und das Gesicht ist als offene Schale zum Himmel geformt. Litzenburger selber schrieb nach der Aufrichtung des Kreuzes in einem Brief: «Ich meine, daß es gut ist, dem Aufgerichteten, dem Erhöhten kein Antlitz geformt zu haben: Sein Antlitz ist in diesem Vollzug dem Vater zugewandt und gehört nur so uns Menschen, einem jeden von uns, der auf ihn zu hören sich bemüht. Ich preise die Fügung glücklich, die mich durch die Dimensionen des Raumes dahin geführt hat, die Dimensionen des Antlitzes des Erstandenen nicht darzustellen ...» Womit wir vernehmen, wie der Künstler auf seine Weise, inmitten der Bilder, dem Bilderverbot treu bleibt.

Bild und Bewegung gehören zusammen

Mit der Tagung in Stuttgart wurde eine Ausstellung «Porträts» eröffnet, die bis zum Jahresende zugänglich bleibt. Zumeist handelt es sich um Porträt-Serien. Von Litzenburger ist dazu das Wort überliefert, er wolle den Menschen nicht festschreiben, sondern von Entwurf zu Entwurf, in jeweils neuer Situation und Konturierung fortschreiben. Parallel war eine bedeutend reichhaltigere Ausstellung in der Evangelischen Tagungsstätte Löwenstein bei Heilbronn zu Gast, die inzwischen nach Herrenberg bei Tübingen gewandert ist. Als «fortgeschriebene» Bilderserie sind dort sechs Selbstporträts Litzenburgers zu sehen, die sich bis zur Auflösung im Leiden hin entwickeln: In einer Zeichnung vom 12. Januar dieses Jahres entschwindet das Selbstbildnis einer Rauchfahne ähnlich in reine Bewegung. Ich muß gestehen, daß mich diese schmerzliche und doch souverän gefaßt wirkende Autobiographie aus jüngerer und jüngster Zeit direkter als alles übrige auf die Spur dessen führte, was der Titel der Stuttgarter Tagung meint: «Das Christusbild im Menschenbild. Zum Beispiel: Roland Peter Litzenburger». Überaus eindrücklich ist in der Löwenstein/Herrnberg-Ausstellung auch eine Sequenz von fünf Blättern (1986/87) mit dem Titel «Kreuzannahme», die sich zu teilweise früher gezeichneten Motiven wie «Die Frauen am Galgenhügel» (1972) oder «Magdalena unter dem Kreuz» (1965) gesellen. Es ist unerhört, wie die Magdalena in «Kreuzannahme» (vor allem Blatt 1 vom 16. September 1986) zusammen mit dem Gekreuzigten in eine dialogische Bewegung, ja in einen beschwingten, gelösten Tanz gelangt ist.

Was für Litzenburger der Tanz bedeutet, das hat auf der Stuttgarter Tagung auf unnachahmliche Weise der Ballettpädagoge und Regisseur, *Jan Stripling*, vergegenwärtigt. Er erzählte von seiner ersten Begegnung mit Litzenburger im Jahre 1963 und schilderte die ganz besondere Atmosphäre im Ballettsaal. Wie sich da vor dem riesigen Spiegel einerseits die Tänzer, andererseits allfällige «Eindringlinge» benehmen und wie das bei Litzenburger ganz anders war: «Roland kommt in den Saal, er beachtet den Spiegel nicht; er sieht sofort Menschen, die in diesem Raum arbeiten, die an sich arbeiten, die für etwas arbeiten ... Und jetzt kommen diese Augen, die so lebendig sind wie Tänzerfüße, vielleicht noch lebendiger, und jetzt kommt der Zeichenbogen und der Bleistift heraus und er beginnt zu tanzen, die Linienführung wird zur Bewegung, die Augen sind wie der Spiegel, der Aufwind, der Körper ist wie die Reflexion, die der Spiegel dem Tänzer gibt, und er überträgt sie auf das Papier. Er kann es. Er zieht eine Linie gegen die andere, überdeckt sie oder hebt sie heraus ...» Das Fazit dieser ersten Begegnung: «Bild und Bewegung gehören zusammen, das hat Roland zu uns geführt, deshalb gehören wir beide zusammen.» Ein weiteres Fazit, das ebenfalls aus einer wunderschönen Geschichte herauswuchs und das uns zum Schlüssel für die genannten Bilder werden kann, ist das Wort Litzenburgers: «Der tanzende Mensch ist wortlose Rede vor Gott.»

Den paar Notizen von der Stuttgarter Geburtstagsfeier und zu den beiden Ausstellungen sei noch ein Hinweis auf den prachtvollen Bild- und Textband angefügt, der ebenfalls zum siebzigsten Geburtstag erschienen ist: Roland Peter Litzenburger, *Wer bin ich, wenn mich niemand anschaut. Schöpfung, Erde, Mensch. Eingeleitet und kommentiert von August Heuser*, Kösel-Verlag, München 1987, 162 Seiten, Format 25,5 × 25,5.

Der Titel nimmt den Text auf, von dem wir ausgegangen sind. Andere Texte Litzenburgers – dieser Maler sucht ja seinerseits das Wort – sind in die verschiedenen Kapitel eingestreut, mit denen Heuser – er war als Akademiereferent Leiter der Stuttgarter Tagung – die Betrachtung der Bilder und Bildsequenzen einfühlsam unterstützt. Auf diese Textarbeit hier einzugehen, fehlt der Raum. Deshalb nur noch einige wenige Hinweise auf die Gliederung und Zuordnung der Bilder. Der Umschlag zeigt ein braun-rötliches Tuscheaquarell «Schädelstätte» (1986). Mir verbindet es sich mit einer Reihe früherer Bilder, die in einem Kapitel «Lebensbaum-Baumtod» zusammengefaßt sind: Ich habe darin die totale ökologische und menschliche Apokalyptik vor Augen. Im Innern des Buches eröffnet diese ausgebrannte «Schädelstätte» aber eine Sequenz von neun Darstellungen zu «Scandalon crucis oder Von der Macht des Fleisches», worin auch die oben hervorgehobene «Kreuzannahme» (16. September 1986) zu finden ist, sowie ein ungemein eindrückliches, offensichtlich von Elie Wiesel inspiriertes Tuscheaquarell «Von Bethlehem nach Auschwitz» (20. Mai 1973). Ein weiteres Kapitel ist Märchenmotiven gewidmet (vgl. Orientierung 1980, S. 198ff.), wo uns u. a. die Bremer Stadtmusikanten begegnen. Die beiden Bilder dürfen gewiß nicht fehlen, wenn nächstes Jahr in der Hansestadt eine öffentliche Ausstellung im außerkirchlichen Raum Wirklichkeit wird.

Schlägt man das Buch vorn auf, so begegnet man (nach einem hilfreich einführenden Vorwort von *Friedhelm Mennekes*) in den zwei ersten Kapiteln direkt der Thematik, wie sie auf der Stuttgarter Feier vorherrschte. Da ist vom Christusbild, vom Bilderstreit und von der Spannung Kunst und Kirche die Rede, worauf die Einleitung zur ersten Bildsequenz folgt, die kurz mit «Ecce homo» überschrieben werden könnte. Heuser hat den Gottesknecht-Text darüber gesetzt: «Nicht Gestalt hatte er, nicht Glanz, daß wir ihn angesehen hätten.» Damit werden wir nochmals auf das Thema der Bildlosigkeit und zugleich auf eine Weiterführung des Titelmotivs «Wer bin ich, wenn mich niemand anschaut» gestoßen. Direkt dieses Motto hat Litzenburger übrigens einer Zeichnung zur Überschrift gegeben, die – mit zweierlei Begegnungen im gleichen Bild – das Dialogische in der Beziehung zum Nächsten unterstreicht. Mit dieser Kugelschreiber-Zeichnung von 1980 beginnt das letzte Kapitel «Wie in einem Spiegel», in dem Motive der Liebe und der «Kraft des Pan» zugleich mit Werden und Vergehen, mit «Fruchtkelch» und «Leibesblume» anklingen. Zum Abschluß erscheint «Fruchtknoten – das Weizenkorn, das in die Erde fällt», eine Originalzeichnung auf Offsetfolie, die wir hier abdrucken. Auf dieses Bild wies mich Roland Litzenburger selber hin, als ich ihn Ende September besuchte. Ich hatte ihn nach dem Emmaus-Motiv gefragt, über dessen Bearbeitung in früheren Bildern wir uns bei anderen Gelegenheiten unterhalten hatten. Hier war es auf ganze neue Weise präsent. Und Roland begann über das Bild zu sprechen. Die markantesten Sätze seiner Bildbeschreibung (siehe am linken Bildrand) hat *Gretl Kunz* für uns mitgeschrieben. Ihr und Roland, dem sie in seiner schweren Erkrankung beisteht, seien diese schlichten Notizen in dankbarer Freundschaft gewidmet. *Ludwig Kaufmann*

Pedro Lamet abgesetzt

«*Vida Nueva*, das überaus lebendig gestaltete, im Sinne weltweiter Katholizität informierende wöchentliche Schaufenster der spanischen Kirche»: so charakterisierten wir im Vorfeld der Bischofsversammlung von Puebla die Zeitschrift, die wir bis heute immer wieder als anregende Informationsquelle vor allem über Lateinamerika konsultiert haben. Um so mehr schmerzt uns die plötzliche, in der offiziellen Verlautbarung des Verlages (vgl. *Vida Nueva*, 28.11.1987, Seite 7) nicht be-

gründete Absetzung ihres Direktors *Pedro Miguel Lamet SJ*. Aus einem Bericht der Tageszeitung *El País* vom 20. November geht deutlich hervor, daß der vor kurzem neu eingesetzte Präsident des Verlagskomitees, Bischof Antonio Montero (Badajoz), die Abberufung vollzogen hat, nachdem über längere Zeit hinweg der päpstliche Nuntius in Madrid, Msgr. *Mario Tagliaferrri*, die Redaktionspolitik von *Vida Nueva* massiv kritisiert hatte.¹

Die vorliegenden Indizien wie auch die spanischen und internationalen Kommentare lassen keinen Zweifel offen, daß mit der Absetzung von Pedro Lamet eine radikale Richtungsänderung der Zeitschrift beabsichtigt ist, auch wenn in der Präsentation des neuen Direktors, *Vincente Alejandro Guillamón*, vom zuständigen Verlagshaus PPC (Promoción Popular Cristiana) die Kontinuität hervorgehoben wird. Im gleichen Bericht von *El País* ist zu lesen, daß die Drahtzieher eine «stille Ablösung» (ordensinterne Ersetzung von Pater Lamet durch einen anderen Jesuiten) anstrebten, daß aber der zuständige Provinzial sich weigerte, «dieses Spiel mitzumachen». Dem Vernehmen nach

ziehen sich Lamets Mitbrüder von der Mitarbeit an *Vida Nueva* zurück, und auch die übrigen Redaktionskollegen haben ihre Kündigung eingereicht. Im folgenden veröffentlichen wir im Sinne eines Zeitdokuments die Erklärung von Pedro Lamet² in der genannten Ausgabe von *El País*. Er erwähnt dort einleitend die bisherigen Direktoren, unter denen er zunächst als Mitarbeiter, Redaktor, Chefredaktor und schließlich Direktor die Geschichte von *Vida Nueva* miterleben und mitgestalten konnte. Mit 19 Jahren hatte er bereits den ersten von sechs Gedichtbänden veröffentlicht; er schrieb Essays und Filmkritiken und gab neuestens einen kommentierten Bildband heraus: *La Luz de la Mirada. Imágenes para despertar*. PPC, Madrid 1987.

Ludwig Kaufmann und Nikolaus Klein

¹ Eine kritische Darstellung der Einflußnahme des Nuntius auf die spanische Kirche über die «Politik» der Bischofsnennungen aus der Feder von Kardinal Tarancón vgl. *Vida Nueva*, 24: 10. 87, S. 7.

² Wir danken Herrn Albert von Brunn für die Mithilfe an der Übersetzung. Zu der von Lamet erwähnten Affäre um das Opus Dei vgl. Orientierung 1979, S. 241 (Opus Dei erwirkte Pressezensur gegen *Vida Nueva*).

«Das Phänomen *Vida Nueva*»

Vida Nueva war stets wie ein frischer Luftzug in der Kirche. Die Zeitschrift nahm auf ihre Weise das Konzil vorweg, indem sie eine öffentliche Meinung innerhalb der Kirche schuf, wobei sie stets die Spielregeln der Berichterstattung respektierte: das heißt, sie überwand die alten Modelle billiger Lobhudelei und die der Erbauungsschriften. Sie schuf im Bereich des Journalismus jene Verknüpfung oder jenen Dialog zwischen Kirche und Welt, den *Gaudium et spes* eröffnete und den der Verlag PPC mit Schwung und Dynamik in Angriff nahm.

Aber die Information ist gefährlich für die Institutionen. Dies wurde während der Franco-Zeit deutlich, als *Vida Nueva* eine Bastion der Freiheit darstellte und sogar wegen politischer Nachrichten, die in den großen Zeitungen nicht erscheinen durften, gelesen wurde. Zu einem späteren Zeitpunkt hat man *Vida Nueva* verfolgt, weil wir weltweit als erste die Nachricht brachten, das Opus Dei werde zu einer Personalprälatur erhoben, und weil die Zeitschrift rund 100000 Lesern den Pulschlag des kirchlichen Neubeginns in Lateinamerika vermittelte. Dies erklärt, warum diese Wochenschrift auch von Agnostikern oder der Kirche fernstehenden Menschen mit Interesse gelesen wurde.

Der letzte Abschnitt, der mich unmittelbar betrifft, fällt in den Zeitraum zwischen der ersten Spanienreise des jetzigen Papstes und heute. Wir von der Redaktion waren uns bewußt, daß wir mit Johannes Paul II. in eine andere Ära von Kirchenleitung eintraten. Von dem, was einmal *Kontestation* genannt wurde – es ist bereits Geschichte –, feilten wir die Kanten bis zum äußersten ab. Aber unter keinen Umständen durften wir uns der ethischen und professionellen Imperative der Berichterstattung entziehen. Deshalb wurden in *Vida Nueva* – wenn auch stets mit dem gebotenen Respekt und Gehorsam gegenüber dem Papst – immer auch delikate und problematische Themen angeschnitten.

An dieser Stelle erinnert Lamet an die Einsetzung eines päpstlichen Delegaten für den Jesuitenorden im Oktober 1981, den «italienischen Boom» von *Comunione e Liberazione*, die über die päpstliche Kurie verhinderte, dem Konzil folgende Ordensreform der Karmelitinnen und schließlich an die Konflikte zwischen Kirche und Staat unter der gegenwärtigen sozialistischen Regierung Spaniens.

Dieses Bemühen stellte eine eigentliche «Tour de Force» dar. Immer mehr sah ich, wie sich auf meinem Redaktionstisch schlimme Nachrichten aufhäuften: Maßnahmen gegen Befreiungstheologen, das Aufkommen neokonservativer Bewegungen und deren Unterstützung, Verschleierung und zunehmende Angst vor Informationen bei nicht wenigen Mitgliedern der Hierarchie und schließlich gar in jüngster Zeit die unglaubliche Annäherung an Msgr. Lefebvre. Unsere Berichterstattung wur-

de von kurialen Behörden mit der Lupe gelesen. Und in subtiler Weise schlugen auf meinen Schreibtisch die Wogen von Empörung und Angst und viele Druckversuche zurück.

Lamet erwähnt nun die Schwerpunkte der Redaktionspolitik der letzten Jahre, wie sie der gegebenen Situation zu begegnen suchte: ständige Mitarbeit von Kardinal Tarancón und von Weihbischof Iniesta, vermehrte Sonderberichterstattung vor Ort, ausführliche Kommentierung der Papstreisen, breite Wiedergabe von Äußerungen spanischer Bischöfe und der Bischofskonferenz.

Wir sind kein Schreckgespenst gewesen. Wir haben lediglich versucht, in bescheidenstem Maße das zu verwirklichen, was die Päpste selber über die Meinungsfreiheit und über den Einsatz für die Menschenrechte gelehrt haben.

Ich will keine persönlichen Querelen ausfechten. Aber ich kann versichern, daß sich *Vida Nueva* bereits auf einem «Existenzminimum» an Freiheit und Respekt vor der Wahrheit befunden hat. Diese meine Lagebeurteilung wird von der ganzen hochgeschätzten Redaktionsequipe geteilt, die mir zur Seite stand. Und daher fürchte ich, daß in der gegebenen Situation die Zeitschrift eine Wende hin zu überholter Apologetik, zu pädagogisch verbrämter Vertuschung und zu äußerster Devotheit nehmen wird, wie sie derzeit im Aufwind liegen. Ich hoffe, ich irre mich.

Ich äußere diese Meinung nicht als Außenstehender. Ich mache sie aus Liebe zur Kirche, zu der ich gehöre und der ich in meiner Position Glaubwürdigkeit und innere Kohärenz zu geben versucht habe. Ich betrachte dies als eine Konsequenz der Bekehrung, für die das Konzil den Grund gelegt hat. Ich äußere mich aber auch aus Zuneigung für *Vida Nueva*, wo ich meine Berufung zum Journalismus entdeckt habe. Und nicht zuletzt rede ich auch als Priester und als Jesuit.

Im Schlußabschnitt bezeichnet Pedro Lamet *Vida Nueva* als einen Gradmesser für die Fähigkeit der Kirche, sich von innen her selbst in den Blick zu bekommen. Er wendet sich gegen die Einstellung, es sei angesichts von zunehmend kritischen Darstellungen der institutionellen Kirche in den allgemeinen nichtkirchlichen Medien so etwas wie eine Einheitsfront notwendig, die selbstkritische Äußerungen ausschließt und die eigenen Kommunikationsmittel «wie Geschütze» auf Apologetik und Gegenpropaganda ausrichtet. Die Domestizierung von *Vida Nueva* ist für Lamet gleichbedeutend mit der «Beerdigung des Geistes des Konzils», und er schließt:

Tut es nicht, denn die Kirche, die dahinter steht, ist lebendig, sie hat die Luft der Freiheit eingeatmet und kann nicht mehr zum Schweigen gebracht werden. Eines Tages wird sie aus den Katakomben auferstehen.

Pedro Miguel Lamet (*El País*, 20. 11. 1987)

Laien als Theologieprofessoren

Eine akute Frage in katholischen Universitätsfakultäten

Schon seit längerem ist unter den katholischen Moralthologen Unmut zu hören, daß Berufungen von Laien als Professoren für Moralthologie an theologischen Fakultäten immer noch als schwierig erscheinen, obwohl der wissenschaftliche Nachwuchs des Faches sich weitgehend aus Laien rekrutiert. Berufungen kommen nicht zustande oder werden erheblich verzögert, weil das «nihil obstat» ausbleibt. Jüngste Beispiele dafür sind die Lehrstühle für Moralthologie an den Universitäten *Bonn* und *Fribourg*. Im folgenden setzt sich Prof. Dr. *Dietmar Mieth*, Laie und theologischer Ethiker in Tübingen, angeregt von Anfragen auf dem Kongreß der deutschsprachigen Moralthologen und Sozialethiker in Passau (21.–25. September 1987) mit den gängigen Argumenten für die Bevorzugung von Kandidaten aus dem Priesterstand seitens kirchlicher Instanzen auseinander. (Red.)

Auf den Fachkongressen theologischer Arbeitsgemeinschaften ist es längst zum gewohnten Bild geworden, daß Priester und Laien als Theologen miteinander diskutieren, ohne daß ihre Standpunkte etwas mit ihrem Stand zu tun haben. In den theologischen Fakultäten wirken mehr oder weniger Laienprofessoren. Unter den Studierenden sind die Laien (und oft auch die Frauen) eine Mehrheit, unter den Professoren sind sie eine Minderheit (und die Frauen nicht vorhanden). An Stelle von uniformem Klerikalismus ist eine offene Zusammenarbeit getreten, die das Erfahrungspotential erweitert. Integrierungsschwierigkeiten hat es dabei kaum gegeben.

Aber es gibt Schwierigkeiten, die auf einer anderen Ebene liegen. Der wissenschaftliche Nachwuchs besteht – entsprechend den Gruppen der Studierenden – größtenteils aus Laien. Aber wie steht es mit ihren Aussichten, ihren Beruf als wissenschaftliche Theologen, den Universitätsberuf mit der kirchlichen Beauftragung, auch für das ganze Leben anzustreben? Wie ist es z. B. zu erklären, daß, trotz eines anerkannten Engpasses im fachtheologischen Nachwuchs, ein Theologiedozent, der Laie ist, neunmal auf Berufungslisten (darunter zweimal auf dem ersten Platz) erscheinen kann, ohne daß es zu einer Berufung kommt? Wie ist es zu erklären, daß der akademischen Wanderschaft, dem Universitätenwechsel durch neue Berufungen, bei Laienprofessoren Grenzen gesetzt sind, die die «*stabilitas loci*» unfreiwillig erhöhen? Wie ist es zu erklären, daß in der Bundesrepublik die Laien als Theologen dort am häufigsten sind, wo es keine theologische Promotionen gibt, an den religionspädagogischen Filialen anderer Fakultäten? Wie ist es zu erklären, daß zwischen Mann-Laie und Frau-Laie noch signifikante Unterschiede in der wissenschaftlichen Karriere bestehen?

Jeder «Insider» weiß, warum das so ist. Aber es muß auch ausgesprochen werden, und es muß einmal gesagt werden, daß dazu vorgebrachte Gründe keiner Überprüfung standhalten:

► Es brauche an einer klassischen theologischen Fakultät mit Priesterausbildung erheblich mehr Priester- als Laienprofessoren (die Rede ist oft von einer «Quote», d. h. einer zahlenmäßigen Begrenzung der Laientheologen).

► Es gebe bestimmte Fächer, die nur ganz ausnahmsweise oder überhaupt nicht mit Laien besetzt werden sollten, die sogenannten «Kernfächer». Der Erfahrung nach sind damit Dogmatik und Moralthologie gemeint.

► Laien seien in größerem Maße als Priester zu Abweichungen von kirchlichen Lehrmeinungen geneigt.

Wer bringt diese Gründe vor oder handelt nach ihnen, ohne sie vorzubringen? Im wesentlichen bringen sie bischöfliche Sorgen zum Ausdruck, obwohl diese sich örtlich sehr unterschiedlich artikulieren; zur Wirksamkeit dieser Sorgen gehört vermutlich immer mal wieder auch der «vorausseilende Gehorsam» von Professorenkollegen (Priester und Laien), die keinen Ärger wollen, so sehr einzelne Entscheidungen auch immer von komplexeren Gesichtspunkten gesteuert sein mögen.

Es soll aber nicht um Vermutungen gehen, die sich an diesem

oder jenem Einzelfalle orientieren. Wichtiger ist es, die vorgebrachten Gründe genauer zu betrachten.

Begrenzung der Laienprofessoren?

Das erste Argument, das «Quoten»-Argument, scheint plausibel, wenn man eine Voraussetzung akzeptiert: daß nämlich die Priesterausbildung, wenn auch (meist) eine Minderheit als Studiengang, den Kern, die Laienausbildung, d. h. die Mehrheit der Studiengänge aber ein bloßes Umfeld der theologischen Ausbildung darstelle. Dabei ist aber das volltheologische Studium für Priester und Laien identisch. Mit anderen Worten: Priester sind auch für die Laientheologenausbildung geeignet, Laien nur mit Einschränkungen (der Zahl) für die Priesterausbildung. Dagegen ist sicher einzuwenden, daß sich die theologische Ausbildung primär an der theologischen Kompetenz und erst sekundär und fallweise an Studienrichtungen orientiert. Die spezifische berufliche Praxisausbildung hat sich längst vom sogenannten «Grundstudium» gelöst und findet in Seminaren, Pastorkursen oder pädagogischen Zusatzqualifikationen statt. Universitätsfakultäten dieser Struktur am Bild von theologischen Hochschulen an Priesterseminaren zu messen, ist ein Anachronismus. Auch die oft stillschweigende Unterstellung, ein(e) Laienprofessor(in) könne nicht spirituelle Dimensionen der Theologie (für Priester) repräsentieren, dürfte der Überprüfung an der Realität kaum standhalten. Ferner ergibt sich ein Widerspruch zwischen der generellen Zulässigkeit von Laienhabilitationen und Laienberufungen und einer partiellen und indirekten Stellenverknappung für den größten Teil des wissenschaftlichen Nachwuchses. Umgekehrt wird das Priestertum zu einem Privileg oder gar zu einem Ersatz für die gleichwertige Qualifikation. Mit akademischen Sitten und Rechten ist diese Praxis nicht vereinbar.

In der jüngsten Zeit, während die Laienberufungen langsam zunahmen, haben die Priesterstudiengänge sich gegen die vorherige Abnahme der Zahlen vielerorts stabilisiert. Daraus ist kaum ein Junktim zwischen Zunahme an Laienprofessoren und Gefährdungen für den Priesterberuf zu konstruieren. Die Angst vor einer Steigerung der Laienprofessuren stellt eine Unterschätzung der Priesteramtskandidaten und ihrer Motivation dar. Schließlich sind sie auch einmal von Laien-Christen, nämlich von ihren Eltern, erzogen worden. Sie haben ihren Religionsunterricht von Laien erhalten. Kaum einer von ihnen hat erstmals das Beten von Priestern erlernt. Wer einen Paternalismus der Priester gegenüber den Laien für selbstverständlich hält, unterstellt einen Paternalismus der Laienprofessoren und fürchtet ihn. Warum eigentlich?

Kernfächer nur für Priesterprofessoren?

Das zweite Argument, die Reservierung von theologischen Kernfächern für Priester, verrät eine Unkenntnis dieser Fächer, deren Identität immer noch weitgehend, ja fast ausschließlich, von Priesterprofessoren definiert wird. Am Beispiel der Moralthologie läßt sich dies leicht erläutern. Die Moralthologie ist ein systematisches theologisches Fach. Sie entfaltet die Lehre vom sittlich guten und richtigen Handeln der Christen und wird traditionellerweise in theologische Fundamentaethik und in spezifische ethische Fragen aufgeteilt. Die theologische Kompetenz, die sie in der Ausbildung erzielen will, besteht darin, theologische Grundaussagen über den Menschen und sein Handeln mit der sittlichen Einsicht vermitteln zu können. Diese Befähigung kann in verschiedenen Praxisfeldern theologischer Berufe angewandt werden. Die Anleitung zur Anwendung in den Feldern kirchlicher Praxis gehört nicht mehr zur systematischen, sondern zur praktischen Theologie.

Ähnlich gehört zwar die Lehre über die Sakramente zur Dogmatik, die Gestaltung des sakramentalen Lebens aber zur praktischen Theologie. Man muß freilich gleich hinzufügen, daß auch die praktische Theologie die Theorie kirchlicher Praxis entfaltet; die Pragmatik in den kirchlichen Berufen gehört nicht zum Grundstudium, sondern zur Ausbildung in Pastorkursen bzw. Vorbereitungskursen für das religionspädagogische Lehramt.

Man hat den Eindruck, daß diese Fächerstruktur und Studienstruktur gelegentlich von Bischöfen nicht durchschaut wird, wenn sie ihre eigene Ausbildung entweder vor dieser Entwicklung oder an anderen Institutionen als staatlichen theologischen Fakultäten erhalten haben. Manche haben die theologische Ausbildung nur als wissenschaftliche Erweiterung bzw. Vertiefung der Erziehung zum priesterlichen Lebensstil und zur priesterlichen Berufspraxis im Blick. Dies entspricht jedoch auch dort nicht der Wirklichkeit, wo allein noch Priester Theologie lehren.

Eine Erteilung der kirchlichen Lehrbefugnis bzw. des «nihil obstat» unter Rücksicht auf eine Begrenzung der Laientheologen bedeutet nicht nur einen Engpaß für den wissenschaftlichen theologischen Nachwuchs und einen Eingriff in die freie Entwicklung wissenschaftlicher Karrieren bis zur Professur, sondern auch eine Benachteiligung von Laienprofessoren im akademischen Leistungswettbewerb, für den Berufungen auch weiterhin ein wichtiger Bestandteil sind. Hier gerät die Kirche mit dem akademischen Status der Theologie an staatlichen Universitäten in einen, wie mir scheint, unnötigen Konflikt. Sie mag sich zwar darauf berufen, daß staatskirchenrechtliche oder konkordataré Vorbehalte noch nicht der neuen Lage angepaßt sind, aber diese stammen meist aus der Zeit, in der nur ein Studiengang für Priesteramtskandidaten existierte, und in der es noch relativ wenige Universitätsfakultäten gab, ganz zu schweigen von der Entwicklung der laientheologischen Berufe.

Zur fachspezifischen Argumentation gehört auch die Ansicht, das Erfahrungswissen des Priester sei z. B. für die Moraltheologie wichtig. Aber abgesehen davon, daß Moraltheologie nicht die Vermittlung der Verwaltung des Bußsakramentes ist (s. o.), sondern die theologische Theorie des sittlich guten und richtigen Handelns, kann auf Erfahrungswissen in den Problemfeldern der Ethik nicht rekurriert werden, ohne daß die Erfahrung aus der genuinen Verantwortung des Laienchristen einbezogen wird. Es gibt keine durch den Priesterstatus bedingte Priorität in Erfahrung und Reflexion der Moraltheologie. Auch wenn man sakramentale, berufliche und lebenspraktische Spezifitäten des Priestertums berücksichtigt, so ergeben sie doch keine Spezifizierung der theologischen Erkenntnis. Statt auf eine argumentative Auseinandersetzung stößt man jedoch oft auf die undurchdringliche Angst, die Möglichkeit, als Laie am theologischen «Lehramt» (einem «munus ecclesiae») teilzunehmen, könne die Privilegien des Priesterberufes nivellieren oder das Umfeld von Laientheologen könne für Priesteramtskandidaten andere Möglichkeiten signifikativ werden lassen. Gegen diese

Angst könnte nur eine Wahrnehmung der Realität helfen: Der junge Priesteramtskandidat kann heute nicht durch die Klerikalisierung seines Umfeldes «bei der Stange» gehalten werden; spätestens als Seelsorger ist er ohnehin auf ein pastorales Team angewiesen, in dem Laien mitwirken.

Laien zum Dissens geneigter?

Das dritte Argument, Laien seien zum Dissens von kirchlichen Lehrmeinungen geneigter, läßt sich nicht belegen. Damit soll nicht gesagt sein, daß der partielle Dissens z. B. im authentischen Bereich der kirchlichen Moraldoktrin Laien nicht-betreffen könne, aber dergleichen Konflikte lassen sich heute nicht mehr personalisieren. Man muß sich bewußt sein, daß kirchliche Theologen, die Laien sind, ihren Weg ebenso bewußt und sorgfältig in der Kirche und für die Kirche gewählt haben wie Priester den Weg zur Theologie. Dafür haben sie keine Diskriminierung verdient.

Man muß sich nicht wundern, daß angesichts der akademischen «Durststrecke», die wissenschaftliche Laientheologen erwartet, der Weg für die Frauen noch beschwerlicher ist als für die Männer. Sie müssen zudem mit einer Erhöhung der beschriebenen Irrationalitäten rechnen. So werden die Frauen unter den Theologiestudierenden auch in absehbarer Zukunft von Männern ausgebildet, und wenn sie gelegentlich nach einer Repräsentanz unter den Professoren rufen, dann erscheint das manchen weniger plausibel als eine priesterorientierte Personalpolitik der Hierarchen. Das ist nur eine der vielen Skurrilitäten des Themas.

Als noch entweder ausschließlich oder doch in großer Mehrheit Priesteramtskandidaten an theologischen Universitätsfakultäten ausgebildet wurden, bedeutete es keinen Verstoß gegen die akademische Ordnung, wenn der Priesterstatus die Regel für Berufungen war. Heute werden jedoch Lehrstühle offen ausgeschrieben; sie müssen daher auch nach akademischen Sitten und Normen nur nach qualitativen Merkmalen der theologischen Wissenschaft und Lehre besetzt werden. Wird nachträglich im Berufungsverfahren der Laienstatus zum Ausschlußargument – in welchem Stadium auch immer –, dann ist dies ein Verstoß gegen die Rechte eines akademischen Auswahlverfahrens, der über kurz oder lang den konkordatarén Partner auf den Plan rufen muß.

Es ist zu hören, daß Laien sich als Füllsel für Berufslisten in der katholischen Theologie erfahren. Auf dem Kongreß der Moraltheologen und Sozialethiker in Passau (21.–25. 9. 87) sagte einer der Priesterprofessoren, daß diese unbefriedigende Situation unbedingt einer Klärung bedürfe. Selbst wenn der einzelne Laie sie unterschiedlich erfährt und unterschiedlich davon betroffen ist (betroffen sind alle), so gilt es doch, in Solidarität zwischen Priester- und Laientheologen zu bekunden, daß ein wissenschaftlicher Nachwuchs nur auf Hoffnung hin zu betreiben ist und daß es keinen überzeugenden Grund gibt, Priester für Lehrstühle an Universitätsfakultäten zu bevorzugen.

Dietmar Mieth, Tübingen

Befreiung - Überforderung des Menschen?

Zu einem gegenwärtigen Problem der theologischen Anthropologie

Die Kritik an den befreiungsorientierten Theologien rekurriert gerne auf die Auffassung von der bleibenden Sündhaftigkeit des Menschen, um die geforderte gesellschaftliche Veränderungspraxis zu kritisieren. Dabei argumentiert sie etwa folgendermaßen: Indem bestimmte Theologien das Reich Gottes zum Gegenstand geschichtlicher Befreiungspraxis erklären, erzeugen sie Erwartungen auf einen Zustand des Glücks, die der Tatsache der gefallenen Natur des Menschen in keiner Weise Rechnung tragen. Die schließlich unvermeidbare Enttäuschung der hochgespannten Erwartungen wird aber nicht als Folge der eigenen, falschen Prämisse anerkannt, sondern führt zu einem

politischen Rigorismus, der um so verbissener an den alten Idealen festhält, je deutlicher die Unmöglichkeit ihrer Erreichbarkeit wird. Der Umschlag des ursprünglich hochherzigen Engagements in Terror ist dann nur mehr ein kleiner Schritt. Als grundlegender Fehler wird die den utopischen Konzepten immanente Überforderung des Menschen diagnostiziert. Dieser Überforderung stehe das Christentum entgegen, das um die erbsündliche Vorbelastetheit des Menschen wisse und daher politisch zu einem realistischen Pessimismus bezüglich der Herstellbarkeit einer besseren Welt dränge, einem Pessimismus, der gerade darin befreiend sei, daß er vor utopischen Experi-

menten bewahre, die am Ende zu noch größeren Grausamkeiten führten, als die es seien, die man habe beseitigen wollen. In diesem Sinne spricht Kardinal Ratzinger gegen die Anforderung gesellschaftlicher Befreiung neben der Option für das Ethos sogar von einem «Mut zur Unvollkommenheit» ...¹

Die Kritik dieser Kritik wehrt sich zunächst gegen eine falsche Unterstellung: Niemand kann sinnvoll behaupten – und es behauptet auch niemand –, das Reich Gottes auf Erden errichten zu wollen, was ja schon an der einfachen Tatsache der Unerschaffbarkeit des Todes scheitern würde.

Worum es vielmehr geht, ist die Errichtung einer qualitativ anderen, gerechteren, freieren und solidarischeren Gesellschaft. Und hier liegt der eigentliche Ort der Auseinandersetzung: Soll man das Bestehende im großen und ganzen bejahen (wie es die Kritiker der befreienden Theologien häufig zumindest implizit fordern), oder soll man es negieren und alle Kräfte für die Errichtung einer grundlegend anderen Gesellschaft einsetzen?

Im folgenden wird ein Element dieser Debatte herausgegriffen und diskutiert: die letztlich auf der (Erb-)Sündenlehre ruhende theologische Begründung der Skepsis gegenüber Befreiungsprojekten. Die Vermutung, von der die Überlegungen geleitet sind, lautet, daß – einem ersten Eindruck zum Trotz – gerade in der Sündenlehre wichtige Impulse und Bestärkungen für eine befreiende Theologie enthalten sind.

Nach einer knappen Darstellung der Erbsündenlehre und ihrer jüngeren theologischen Interpretation wird sie auf die Frage ihrer Stellung zu den gesellschaftlichen Befreiungsanstrebungen untersucht sowie das Ergebnis dieser Untersuchung mit Hilfe einer gesellschaftstheoretisch vermittelten Auffassung des Begriffs der Sünde entfaltet.²

Erbsündenlehre als Theologie der Geschichte

Das Konzil von Trient hat der Erbsündenlehre – aufbauend auf die vor allem in der Auseinandersetzung mit den Pelagianern vorgenommenen Bestimmungen der Kirchenversammlungen von Karthago (418) und Orange (529) und in zeitgenössischer doppelter Auseinandersetzung mit dem erasmischen Humanismus und den Lehren der Reformation – ihre klassische Gestalt gegeben.

Diese Bestimmungen sind über die Tatsache ihrer überragenden Bedeutung für die kirchliche Erbsündenlehre hinaus vor allem deswegen auch heute noch sehr interessant, weil das Tridentinum die beiden Extrempole der pelagianischen und reformatorischen Lehre in einer dialektischen Aufhebung zugleich ablehnt, aufnimmt und überbietet.

In knapper Zusammenfassung lautet der Text³: Adam, von Gott als Träger seines Ebenbildes ohne Sünde in Heiligkeit und Gerechtigkeit geschaffen, verlor diesen Zustand durch seine Sünde und zog sich den Zorn Gottes und die vorher angedrohte Todesverfallenheit zu. An Leib und Seele, so wird betont, wurde Adam infolge des Sündenfalls «zum Schlechteren gewandelt» (vgl. NR, 353).

Diese Sünde Adams betrifft nicht ihn allein, in ihr hat er «seiner Nachkommenschaft Schaden zugefügt», und zwar den glei-

chen wie sich selbst: Tod und körperliche Strafen einerseits, die Sünde, den «Tod der Seele», wie das Konzil sagt, andererseits (vgl. NR, 354).

Die Übertragung dieser Sünde geschieht nicht durch Nachahmung, sondern durch Abstammung, und sie kann allein «durch das Verdienst des einen Mittlers, unseres Herrn Jesus Christus» im Taufsakrament hinweggenommen werden (vgl. NR, 355).

Durch die in der Taufe verliehene Gnade wird die Schuld der Erbsünde nachgelassen, und zwar so vollständig, daß das Konzil sagen kann, die Getauften seien «ohne Fehl, unbefleckt, rein, schuldlos und so von Gott geliebte Söhne geworden (...), Erben Gottes, Miterben Christi (Röm 8,17), so daß sie gar nichts mehr vom Eintritt in den Himmel zurückhält». Es verbleibt allerdings in den Getauften die Begierlichkeit, die Konkupiszenz, die das Konzil «fomes», Zündstoff/Zunder, nennt. Über diese heißt es: «Da sie aber für den Kampf zurückgelassen ist, kann sie denen, die nicht zustimmen, sondern mannhaft durch Christi Jesu Gnade Widerstand leisten, nicht schaden.» Die Konkupiszenz ist nicht (selbst) Sünde, sondern sie stammt aus der Sünde und macht zur Sünde geneigt (vgl. NR, 357).

In den letzten Jahrzehnten ist eine z. T. recht intensive Diskussion um die Erbsündenlehre geführt worden.⁴ Im Zentrum stand die, beispielsweise von Rudolf Bultmann pointiert formulierte Frage, ob diese Lehre dem «modernen Menschen», der sie spontan für absurd hält, überhaupt noch vermittelt werden kann.⁵ Die theologischen Reflexionen waren daher auf Fragen konzentriert, in denen die Spannung zwischen Erbsündenlehre und modernem Bewußtsein besonders deutlich zu sein schien, wie etwa die folgenden: Wie kann es angesichts des Wissens um die Evolution gedacht werden, daß der Tod erst mit dem Sündenfall in die Welt gekommen ist? Ist der Monogenismus, also die Abstammung der Menschheit von *einem* Paar, theologisch denknotwendig (wie Pius XII. noch 1950 in *Humani generis* vermutete⁶)? Wie kann eine Übertragung der Sünde Adams auf uns gedacht werden – insbesondere angesichts der vom Konzil von Sens 1140/41 ausdrücklich gegen Abaelard festgehaltenen Lehre, daß nicht nur die Sündenstrafen (also etwa der Tod), sondern auch die Schuld übertragen wird?⁷ Wie ist es denkbar, daß die Übertragung dieser Sünde durch Abstammung bzw. durch Zeugung und eben nicht durch Nachahmung geschieht? Wie verhält sich die Erbsünde als «origines unum», als im Ursprung eine, zu den auf Adam folgenden Sünden der Menschheit? Usw.

Die Antworten versuchten meist, entweder die Erbsündenlehre mit den Ergebnissen der historischen Forschung zusammenzudenken, sie also als Antwort auf die Frage zu verstehen, wie es denn eigentlich gewesen sei, oder sie in existentialistischer Manier als eine Lehre zu deuten, die in der Form historischer Darstellung etwas für den Menschen bleibend Bestimmendes bespreche, also Antwort auf die Frage gebe, wer wir eigentlich sind.

Neuere Studien – etwa die von Markus Knapp⁸ – haben aber überzeugend aufgewiesen, daß die Erbsündenlehre als Theologie der Geschichte verstanden werden muß, d. h. als Thematisierung der über das Individuelle hinausgehenden und dieses umschließenden Wirklichkeit. Die Erbsündenlehre behandelt demnach weder die gewesene Tatsächlichkeit noch das, was wir

¹ Vgl. Joseph Kardinal Ratzinger, *Der Mut zur Unvollkommenheit und zum Ethos. Was gegen eine politische Theologie spricht*, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung* vom 4.8.1984; Ders., *Politik und Erlösung. Zum Verhältnis von Glaube, Rationalität und Irrationalem in der sogenannten Theologie der Befreiung*. Opladen 1986.

² Die Grundlagenfragen für ein solches Vorgehen habe ich in meiner Dissertation angesprochen; vgl. P. Rotländer, *Theologie und Gesellschaftstheorie. Herbert Marcuses Herausforderung der Theologie durch die Transformation der Philosophie zur Theorie der Gesellschaft*. Masch.-Diss., Münster 1986.

³ Die Darstellung folgt der Übersetzung in: J. Neuner/H. Roos, *Der Glaube der Kirche in den Urkunden der Lehrverkündigung* (neubearbeitet von K. Rahner und K.-H. Weger). Regensburg 1971 (veränderte Zählung!); im Text abgekürzt als NR. Den angegebenen Nummern (353–357) entspricht im «Denzinger-Schönmetzer»: DS 1511–1515.

⁴ Vgl. die Übersicht der Positionen bei M. Sievernich, *Schuld und Sünde in der Theologie der Gegenwart*. Frankfurt 1982, sowie die später erschienene Studie von M. Knapp, «Wahr ist nur, was nicht in diese Welt paßt». Die Erbsündenlehre als Ansatzpunkt eines Dialogs mit Theodor W. Adorno. Würzburg 1983.

⁵ Vgl. R. Bultmann, *Neues Testament und Mythologie. Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung*, in: H. W. Bartsch (Hrsg.), *Kerygma und Mythos*. Hamburg 1948, S. 15–53.

⁶ Vgl. NR, 363.

⁷ Vgl. P. Schoonenberg, *Theologie der Sünde. Ein theologischer Versuch*. Einsiedeln 1966, S. 182.

⁸ M. Knapp (Anm. 4).

«eigentlich» sind, sondern sucht eine Erklärung für die Tatsache des Unheils in der Geschichte. Sie fragt: Was ist los mit der Welt? Wie ist es möglich, daß eine Welt, die von Gott geschaffen wurde und in der seine Gnade wirkt, in einem solchen Ausmaß vom Unheil durchherrscht wird und offensichtlich immer schon wurde?

Ein solcher Interpretationsansatz kann nicht nur für sich in Anspruch nehmen, das Thema der Erbsündenlehre in einer angemesseneren Weise aufzunehmen und damit die genannten Zugangsbarrieren durch eine veränderte hermeneutische Perspektive zu überwinden, sondern hat auch den unbestreitbaren Vorteil, diese Lehre nicht einfach dem sogenannten modernen Menschen anzupassen, sondern dessen Selbstverständnis theologisch in Frage stellen und mit der Negativität des Bestehenden und dem fortwährenden Unheil in der Geschichte konfrontieren zu können.

In der Erbsündenlehre geht es demnach darum, daß Gott die Welt nicht so will, wie sie ist, und daß das Leid, die Ungerechtigkeit und der Tod nicht religiös bzw. theologisch sanktioniert werden dürfen. Sie sollen gerade nicht als das natürliche Los des Menschen akzeptiert werden, sondern sind zu bekämpfen. Die Erbsündenlehre hält in Erinnerung, daß die Welt nicht in Ordnung ist, solange Leid und Tod existieren.

Im gleichen Sinne kann der Satz, wonach alle in Adam gesündigt haben, als Ausdruck dafür verstanden werden, daß die Geschichte von Anfang an und als ganze, wie sie bisher verwirklicht wurde, von der Sünde durchherrscht ist. Das «ex generatione» würde dann betonen, daß nicht einfach eine Summe von Einzelsünden aller einzelnen gemeint ist, sondern die Tatsache, daß die gesamte bisherige Menschheitsgeschichte durchherrschenden Unheilskontinuums. In dieser Interpretation wird die Geschichte von Anfang an unter die dringliche Notwendigkeit messianischer Rettung gestellt, von Anfang an als der Befreiung bedürftig und in Erwartung stehend gedeutet.

In einem solchen Verständnis der Erbsündenlehre als «Theologie der Geschichte» kann nun die Frage nach dem Verhältnis dieser Lehre zur gesellschaftlichen Befreiung angesprochen werden.

Der Kampf gegen die Sünde

Die Sünde Adams, so war gesagt worden, hat zwei grundlegende menschheitliche Folgen: erstens, Gebrechlichkeit und Leiden des Körpers, den Tod, und zweitens die Belastetheit aller Menschen mit der Sünde, dem Tod der Seele. Letztere wird in der Taufe durch die Gnade hinweggenommen, wobei die Befreiung der Seele vom Tod insofern nicht den Urzustand wiederherstellt, als die Konkupiszenz, die Begierlichkeit (zur Sünde) bleibt. Diese darf, wie insbesondere Rahner⁹ und Metz¹⁰ gezeigt haben, nicht als Begehren des Fleisches gegen den Geist bzw. als theologische Beschreibung des Sexualtriebs ausgelegt werden, sondern sie durchherrscht die Verfassung des Menschen in allen ihren Elementen.

Wie setzt nun das Konzil in diesen Bestimmungen Abschaffbares mit Unabschaffbarem und im Unabschaffbaren Veränderliches mit Unveränderlichem in Beziehung? In groben Zügen kann eine Einteilung so vorgenommen werden: Unabschaffbar, aber historisch veränderlich sind Gebrechlichkeit und körperliches Leiden und in geringerem Ausmaß der Tod, der als Faktum natürlich völlig unabschaffbar ist. Der Tod ist die letztlich entscheidende, alles Streben nach irdischer Gerechtigkeit und Befreiung durchkreuzende Erscheinungsweise der Erbsünde.

Auf dem Gebiet der Sünde, der anderen Folge der Verfehlung Adams, beschreibt das Konzil aufgrund der Gnadenvermitt-

lung Christi eine nahezu offene Situation, denn die Sünde kann «im Kampfe» überwunden werden. Nur die Konkupiszenz, also die Disposition zur Sünde, ist unabschaffbar, aber auch sie ist dynamisch gefaßt, da es um den Prozeß geht, in dem die Sünde mit Hilfe der Gnade überwunden oder doch zumindest zurückgedrängt werden kann.

So ist beispielsweise die Denkbarkeit eines Zustandes nicht ausgeschlossen, in dem die Menschen ihre Verhältnisse, die Gesellschaft, so gestaltet haben, daß die äußerlichen, strukturellen Anreize zur Sünde, also das, was mit dem «Zündstoff» zusammenkommen muß, damit es brennt, auf ein Minimum reduziert sind und die Menschen in einer gemeinsamen Anstrengung den «Kampf» nahezu vollständig gewinnen.

Eine solche Gesellschaft wäre wegen des auch sie weiterhin prägenden Todes und der damit verbundenen Tatsache der vergangenen Leiden, die aufgrund des Todes derer, die unglücklich und als Opfer sterben mußten, nicht mehr gesühnt werden können, keineswegs das Reich Gottes. Aber ihr eignete mit Sicherheit eine größere Ähnlichkeit mit dem Reich Gottes als mit unserer Gesellschaft. Gegen einen konservativen Veränderungswillen muß dies mit aller Deutlichkeit festgehalten werden: Die Kirche fordert mit ihrer Lehre von der gnadenhaften Umwandlung der Sünde zur Konkupiszenz gerade zur Herstellung einer solch weitgehend herrschaftsfreien, gerechten Gesellschaft auf. Alles Reden von der bleibenden Sündhaftigkeit des Menschen, um reale Befreiungsanstrengungen zu kritisieren, nimmt die Aufforderung zum «Kampfe» gegen die Sünde nicht ernst, bzw. schlimmer noch, kann sich schwerlich von dem Verdacht befreien, selbst eine Erscheinungsform der Sünde zu sein.

Schuld und Schuldbewußtsein

Es muß hier allerdings sogleich hinzugefügt werden, daß der kirchlichen Tradition bezüglich der von ihr selbst eröffneten Möglichkeit des Gelingens gesellschaftlicher Befreiung ein gewisser Pessimismus eignet. Dieser Pessimismus ist aber gerade nicht so etwas wie eine Vorgegebenheit der Offenbarung, sondern Ausdruck der ungeheuren geschichtlichen Enttäuschungen des Christentums, die mit dem Ausbleiben der Wiederkunft Christi beginnen und sich in den immer wieder fehlgeschlagenen Erneuerungsbewegungen fortsetzen. Und zu einem guten Teil mag solcher Pessimismus auch ein verdeckter Legitimationsversuch derer sein, die um den geschichtlichen Verrat an den Befreiungsansprüchen der christlichen Tradition wissen.

Andererseits steht mit diesem Pessimismus auch eine Weise der Schuldannahme im Zusammenhang, die immer dann zu entscheidender Bedeutung gelangt, wenn Befreiungsbemühungen scheitern. Der Satz, daß der Mensch ein Sünder sei und nicht darüber hinwegkomme, darf nicht nur mit zynischen Kirchenfunktionären vom Schlage des Dostojewskischen Großinquisitors assoziiert werden, sondern ist ebenso der Satz des enttäuschten Revolutionärs, der damit das Scheitern eines entscheidungsreichen Kampfes für eine grundlegend bessere Gesellschaft ausdrückt.

Die in der Kirche akkumulierten Erfahrungen des Scheiterns dürfen nicht einfach als Bremsen der Befreiungsbemühungen verstanden werden. Sie können tröstend für den sein, der trotz höchster Anstrengung scheitert. Gerade in der Geschichte der politischen Befreiungskämpfe und auch angesichts der gegenwärtigen Entwicklungen innerhalb der kritischen Bewegungen in den fortgeschrittenen Industriegesellschaften führt die Differenz zwischen politischer Hoffnung und Realitätserfahrung oftmals allein schon deshalb zur Abwendung vom Projekt gesellschaftlicher Befreiung, weil die Enttäuschungen nicht verarbeitet werden können und deshalb als Widerlegung der politischen Hoffnung gedeutet werden müssen.

In diesem Sinne dient die kirchliche Rede von der erbsündlichen Belastetheit des Menschen gerade nicht der Rechtfertigung geschehenen Unrechts, sondern ermöglicht ein Schuldbewußtsein

⁹ Vgl. K. Rahner, Zum theologischen Begriff der Konkupiszenz, in: Ders., Schriften zur Theologie. Bd. I, Einsiedeln 1954, S. 377-414.

¹⁰ Vgl. J.B. Metz, Artikel «Konkupiszenz», in: H. Fries (Hrsg.), Handbuch theologischer Grundbegriffe. Bd. I, München 1962, S. 843-851.

wußtsein, in dem die Verfehlungen nicht verdrängt werden müssen, um das Ideal zu retten. Schuld wird so nicht als Widerlegung des Autonomieanspruchs der Menschen gedeutet, als Ausdruck ihrer maßlosen Selbstüberschätzung, sondern als eine Gegebenheit, die angenommen und mit der gelebt werden kann. *Schuldbewußtsein* ist der genaue Gegenbegriff zum *Schuldgefühl*, denn das Schuldgefühl ist das Produkt verweigerter Schuldannahme, ist eine fatale Mischung aus ängstlich abgedrängter und nur vorgestellter Schuld. Es zersetzt Selbstverantwortlichkeit und Selbstbewußtsein. Daß die Kirche entgegen ihrem eigenen Programm das die Menschen knechtende Schuldgefühl kultiviert und die Ausbildung eines verantwortlichen Schuldbewußtseins blockiert hat, erweist sich gerade heute als verheerend, wo dies mit der schuldverdrängenden Eindimensionalisierung der Gesellschaft kulminiert.

Der innere, vorantreibende Zusammenhang von kirchlicher Sündenlehre und gesellschaftlichem Befreiungsanspruch tritt noch deutlicher hervor, wenn der Blick von der Gegebenheit der Sünde auf ihre Charakteristik gewendet, wenn ihr «Wesen» zu bestimmen versucht wird.

Zum Begriff der Sünde

Einer verbreiteten, auf Augustinus zurückgehenden¹¹ Formel gemäß ist die Sünde eine «aversio a deo et conversio ad creaturam», also die Abwendung von Gott und die Hinwendung zum Geschöpf. An dieser Formel ist kritisiert worden, daß sie – zumindest tendenziell – auseinanderschlägt, was als Einheit gesehen werden müsse: Die Sünde richte sich stets zugleich gegen Gott und gegen den Mitmenschen, ja die ganze Schöpfung. Dies ist aber ein recht vordergründiger Einwand, gegen den Piet Schoonenberg schon in seiner 1966 erschienenen *Theologie der Sünde* anmerkte, daß die biblische Entsprechung zur *conversio ad creaturam* der Götzendienst sei.¹² Dieser Hinweis ist aber in der hiesigen theologischen Diskussion kaum aufgegriffen und weiter ausgearbeitet worden, vermutlich deshalb, weil man davon ausging, daß der Götzendienst das Phänomen einer vergangenen, abergläubischen Epoche sei, mit dem man in unserer «entzauberten», von Wissenschaft und Technik bestimmten Zivilisation kaum noch etwas anfangen könne.

Mit einer solchen Einschätzung begibt man sich aber der Möglichkeit, die *conversio ad creaturam* in einer der heutigen gesellschaftlichen Situation angemessenen Weise zu begreifen. Nicht zufällig spielt in der Theologie der Befreiung, aufbauend auf die große Studie von Franz Hinkelammert¹³, die Thematisierung des Götzendienstes, wenn auch aus etwas anderen Begründungszusammenhängen als den hier genannten, eine entscheidende Rolle.

Das Wesen des Götzendienstes besteht darin, etwas Selbstgeschaffenes zum Gott zu erklären, d. h. die leidvolle Spannung zwischen Gotteserwartung und Welterfahrung aufzulösen durch die Verdinglichung Gottes im Horizont der Welterfahrung.¹⁴ In den Kategorien von Marcuses Gesellschaftstheorie gesagt: Aus der Zweidimensionalität von Gott und Welt wird die Eindimensionalität einer Welt, die sich ihre eigenen Götter schafft. Die *conversio ad creaturam* bezeichnet so nicht die

Hinwendung zum Geschöpf Gottes, sondern zum Geschöpf des Menschen, die Reduktion auf die Eindimensionalität des Gegebenen.

Im gleichen Sinne kann die *aversio a deo* verstanden werden, wenn sie zeitlich statt räumlich gedacht wird. Sie ist dann nicht die Abwendung von einem als gleichzeitig daseiend gedachten Gott, sondern negative «Umkehr» im biblischen Sinne, Veränderung der Ausrichtung des Lebens, die Abkehr von einem Gott, der als der kommende Befreier erhofft wird, gerade weil er der radikal Andere gegenüber der Unheilsgeschichte ist. Die Erwartung der Wiederkunft Christi und der Schmerz über das Ausbleiben seines Kommens sind konstitutiv verbunden mit der Erinnerung und der Erfahrung der Negativität der Geschichte als Leidensgeschichte. Die Hinwendung zu Gott ist also nicht primär eine Erfahrung der Geborgenheit in der Welt, sondern des Erschreckens über die Geschichte und des Angewiesenseins auf sein messianisches Kommen. Die *aversio a deo* ist entsprechend primär die Abwendung von dieser als schmerzhaft erfahrenen Spannung zwischen Welterfahrung und Gotteserwartung und in Form der *conversio ad creaturam* die Versöhnung mit dem Bestehenden. Sünde ist vor allen einzelnen Taten das Sich-Abfinden mit der Welt, wie sie (schlecht) ist, die Affirmation gesellschaftlicher Verhältnisse, die nicht so sind, wie sie unter messianischer Perspektive sein sollen.

Gegen eine solche Bestimmung des Sündenbegriffs erhebt sich leicht der Einwand, es handle sich um eine recht äußerliche, «soziologisierende» Auffassung, wohingegen der theologische Begriff der «Sünde» vor allem einen inneren Vorgang meine.¹⁵

Solchem Einwand ist entgegenzuhalten, daß das Ausmaß der gegenwärtig herrschenden Entfremdung gerade in einer Einebnung des Gegensatzes von Innerem und Äußerem sichtbar wird. Entgegen der herrschenden Ideologie von der freien Entfaltung der einzelnen wird die Realität von einem Prozeß bestimmt, in dem die zunehmende Herrschaft des Ganzen über die einzelnen dahin tendiert, die einzelnen als einzelne zum Verschwinden zu bringen. In der Einleitung zu seinen *Minima Moralia* hat Theodor W. Adorno diese Erkenntnis zugespitzt formuliert: «Wer die Wahrheit übers unmittelbare Leben erfahren will, muß dessen entfremdeten Gestalt nachforschen, den objektiven Mächten, die die individuelle Existenz bis ins Verborgenste bestimmen.»¹⁶ Und wenige Seiten weiter spricht er davon, daß «die Gesellschaft ... wesentlich die Substanz des Individuums» sei.¹⁷

Die in der kritischen Theorie der Gesellschaft analysierte und ausführlich beschriebene Entfremdung ist demnach ebensowenig eine «äußerliche» Tatsache, wie sie lediglich als *eine* Dimension in der Vorfindlichkeit des Daseins verstanden werden darf. Sie ist vielmehr die grundlegende Kategorie zur Bestimmung der konkret-historischen Existenz der Menschen in unserer Gesellschaft.

Wenn daran anschließend die *aversio a deo et conversio ad creaturam* von der «Anthropologie» her ausgesagt werden soll, so ist sie als Hinwendung zum entfremdeten Dasein zuallererst und fundamental als *Apathie* zu beschreiben. Denn die Anfreundung oder Versöhnung mit einer repressiven, von Gewalt und Leiden geradezu konstitutiv geprägten Gesellschaft ist nur möglich durch die Abstraktion von bestimmten Teilen dieser Realität, nämlich den realen Leidenserfahrungen der Menschen. Eine solche innere Abdichtung gegenüber dem Leiden geschieht in der *conversio ad creaturam*.

Die Bestimmung der *Apathie* als Basis der Sünde konvergiert sowohl mit der biblischen Auffassung, wonach die Sünde zuallererst in der «Verhärtung des Herzens» besteht¹⁸, als auch mit

¹¹ Vgl. De lib. arbitrio II, 53.

¹² Vgl. P. Schoonenberg (Anm. 7), S. 31; vgl. auch S. 20f. Schoonenberg verfolgt diese Thematik allerdings nicht im hier entwickelten Sinne weiter.

¹³ Vgl. F.J. Hinkelammert, Die ideologischen Waffen des Todes. Zur Metaphysik des Kapitalismus. Fribourg-Münster 1984; DEI/CAV (Hrsg.), La lucha de los dioses. Los idolos de la opresión y la búsqueda de Dios Liberador. San José-Managua 1980 (die meisten Beiträge sind in deutscher Sprache erschienen in: H. Assmann u. a., Die Götzen der Unterdrückung und der befreiende Gott. Münster 1984); E. Tamez/S. Trinidad (Hrsg.), Capitalismo: Violencia y Anti-Vida. 2 Bde., San José 1978.

¹⁴ Dies wird schon in der «klassischen» Schilderung des Götzendienstes in Ex 32 erkennbar, insofern das Ausbleiben der Rückkehr des Moses zum Anlaß für die Herstellung des «Goldenen Kalbes» wird (Ex 32, 1).

¹⁵ Schon im Anschluß an das erwähnte Buch Schoonenbergs gab es eine solche Diskussion; vgl. den Bericht bei M. Sievernich (Anm. 4), S. 92f.

¹⁶ T.W. Adorno. Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben. Frankfurt 1982 (erstmalig 1951), S. 7.

¹⁷ Ebd. S. 10.

¹⁸ Vgl. P. Schoonenberg (Anm. 7), S. 11–37.

der augustinischen Beschreibung der Sünde als «cor incurvatum in se ipsum», als das in sich selbst verkrümmte Herz.

Die *Gnade*, wie sie in der Taufe vermittelt wird, befreit nicht allein von der Schuld an dieser Situation, sondern sie rüstet auch zum Kampf gegen die «Macht der Sünde». Sie vermittelt den Bruch mit der vorgegebenen, selbstverständlichen Identifikation mit dem Gegebenen, orientiert auf die messianische Zukunft und macht so die Negativität des Bestehenden erst voll erfahrbar. In diesem Sinne geschieht vermittelt der Gnade in der Taufe eine «Entfremdung von der Entfremdung». Die Gnade wird zum «Beistand», um der stetigen und bedrängenden Versuchung, der Konkupiszenz, widerstehen zu können, um das Herz nicht vor den schmerzhaften Erfahrungen wieder zu verschließen und in die Versöhnung mit dem schlechten Bestehenden zurückzufallen.

Die Fülle der – allerdings nicht unlösbaren – theologischen Probleme, die sich, insbesondere im Bereich der Gnadenlehre, aus dieser Konzeption ergeben, kann hier nicht einmal mehr angesprochen werden. Es sei lediglich noch darauf hingewiesen, daß von hierher eine Begründung der Privilegierung der Armen und Unterdrückten entwickelt werden kann, insofern sie aufgrund ihrer unmittelbaren Erfahrung der Repression viel weniger der Gefahr ausgesetzt sind, die Versöhnung mit dem Bestehenden zu suchen – wobei zu zeigen wäre, daß damit natürlich nicht ihre Situation legitimiert wird.

Befreiung als Aufgabe

Die Frage, ob die Befreiung eine Überforderung des Menschen sei, kann nun im Sinne der referierten Überlegungen so beantwortet werden: Die Befreiung ist keine *Überforderung* des Menschen, sondern eine permanente *Anforderung*. Wenn es aber so gesagt wird, erscheint sofort das Gespenst des Moralismus: Statt den Menschen Trost und Zuversicht in Form der Verkündigung ihres Angenommenseins durch einen sie grundlos liebenden Gott zuzusprechen, werde hier die alte Du-sollst-Predigt wiederaufgenommen, die sich als erdrückende Last auf die Seelen lege und so gerade befreiendes Handeln blockiere. Dieser Einwand ist sehr ernst zu nehmen, aber er täuscht leicht

über einen entscheidenden Tatbestand hinweg: Die Versöhnung mit dem Bestehenden ist kein Glück, nicht einmal Zufriedenheit, sondern, ganz im Sinne der tridentinischen Formulierung, der Tod der Seele. Die Banalität des konformen Lebens erstickt die Menschen.

Was ist menschenfreundlich an einer Pastoral, die es den Menschen ermöglicht, Religion und entfremdete Existenz miteinander zu versöhnen? Wie befreiend ist eine Theologie, die die Gnade anthropologisch so verankert, daß ihr Antagonismus zum realen, entfremdeten Leben nicht mehr zum Tragen kommt? Diese genannten Konzeptionen sind befreiend als Auszug aus einer legalistisch verhärteten Kirche, wie es die vorkonziliare war, und als die Vermittlung eines Erfahrungsprozesses, in dem die christliche Religion nicht als Knechtung des Menschen, sondern als seine Bejahung erkannt wird. Ist ein solcher Prozeß einmal in Gang gekommen, schlägt er im Zuge seines Voranschreitens um in die Gefahr eines Versickerns der Religion in die Normalität des affirmativen Daseins. Dieser Gefahr kann nur begegnet werden, wenn von den messianischen Traditionen her begriffen wird, daß die Bejahung des Lebens die Verneinung der bestehenden Entfremdung meint, daß der bunte Warenauber eher eine Erscheinungsweise des Todes als des Lebens ist.

Gerade die jüdischen Traditionen der Gottesrede wissen um diesen Zusammenhang, und darum möchte ich mit Worten schließen, in denen Max Horkheimer 1939 den jüdischen Monotheismus kennzeichnete als: «Die Weigerung, ein Endliches zum Unendlichen zu machen, die Respektlosigkeit vor einem Seienden, das sich zum Gott aufspreizt, und der ständige Versuch, das Leben an die Vorbereitung zum Besseren zu wenden»¹⁹.

Peter Rottländer, Münster/Westf.

¹⁹ Zitiert nach einem Brief von E. Sherover-Marcuse und P. Marcuse an R. Dutschke, auszugsweise abgedruckt in: A. Lorenzer, *Das Konzil der Buchhalter*. Frankfurt 1981, S. 216. In etwas anderer Form findet sich der Text in: M. Horkheimer, *Die Juden und Europa* (1939), in: H. Dubiel/A. Söllner (Hrsg.), *Wirtschaft, Recht und Staat im Nationalsozialismus*. Frankfurt 1981, S. 33–53, hier S. 53.

Feindesliebe – Weg zur Friedenssicherung?

C. F. von Weizsäcker und Wilhelm Korff – Vergleich ihrer Positionen (II.)*

Die für das Leben der Menschheit entscheidende Frage freilich ist nach *C. F. von Weizsäcker*, wie eine derartige Rechtsordnung «ohne organisierten Krieg» *weltweit* zustande kommen soll. «Die Frage der Mäuse: «Wer hängt der Katze die Schelle um?» Denn ein faktischer Verzicht auf die Ausübung des völkerrechtlich anerkannten Souveränitätsrechts eines Staates wäre dabei unumgebar. «Aus freiwilliger Vernunft auf ein Recht zu verzichten, das Gewalt uns bisher nicht entreißen kann, würde jedoch einen Bewußtseinswandel in der Menschheit voraussetzen, der zwar begonnen hat, aber noch weit von seinem Ziel entfernt ist. Heute ist der Gedanke noch utopisch. Aber der Bewußtseinswandel ist unerlässlich. Was man nicht zu wollen vermag, bekommt man nicht geschenkt.» (46f.)

Diesen «tiefen Wandel menschlichen Bewußtseins zu echter Friedfertigkeit» hält Weizsäcker für grundsätzlich möglich: «Ich bin überzeugt, daß er im Rahmen der menschlichen Natur und der menschlichen Gemeinschaft möglich ist. Der Weg dahin wird durch politische Ordnungen und moralisches Verhalten allenfalls vorbereitet; tatsächlich führt er durch Leiden und

Gnade». (48) Auf solche Weise nähert sich der evangelische Friedensforscher der Bergpredigt.

W. Korff setzt – anders als Weizsäcker – bei der spezifischen Art der zwischen den entscheidenden Machtblöcken bestehenden Konflikte an: Es sind Wahrheits- und Überzeugungskonflikte, die anders als rein materiell motivierte Interessenkonflikte heute am ehesten zu einem unmittelbaren Krieg zwischen den Supermächten führen könnten. Damit derartige Konflikte die ihnen eigene explosive Kraft nicht zerstörerisch entladen, sondern der aggressionsspezifische Impuls umgeleitet werden kann – «von der Person des Gegners weg» auf die umkämpfte bzw. bekämpfte «Sache» –, wäre die Entwicklung eigener «Pazifizierungsprozesse» für solche Situationen notwendig. (335f.) Auch Korff steht damit vor der Bergpredigt.

Bietet sich angesichts solcher immer neu drohender Überzeugungskonflikte, die wegen der gegenwärtigen Friedenssicherung durch atomare Abschreckung ständig mit dem Risiko einer atomaren Auseinandersetzung verbunden sind, nun nicht gerade die *Hochforderung der Feindesliebe* als die «gesuchte sozialethische Alternative» dieser gefährlichen Form der Friedenssicherung an? «Feindesliebe schließt nicht nur jede Form von Gewaltanwendung, sondern auch schon jede Form von Gewaltandrohung ihrem Wesen nach aus. Eben deshalb – so argumentieren viele – könne sie nicht mit Abschreckungsdenken zusammengehen. Angesichts einer waffenstarrten und

* Verglichen werden die Positionen in: *Carl Friedrich von Weizsäcker*, *Die Zeit drängt. Eine Weltversammlung der Christen für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung*. (Hanser), München 1986; und *Wilhelm Korff*, *Wie kann der Mensch glücken? Perspektiven der Ethik*. (Serie Piper 394), München-Zürich 1985, S. 321–359. Siehe auch I. Teil dieses Beitrages in: *Orientierung*, Nr. 22, S. 238ff.

darin die Möglichkeit ihrer eigenen Vernichtung in sich bergen. Die Welt gebe es letztlich nur *einen*, dieser Möglichkeit von seinem ganzen Ansatz her entgegengesetzten Weg zum Frieden, den Weg demonstrativer Gewaltlosigkeit in West und Ost, den Aufstand der Liebe. «Schwerter zu Pflugscharen umschmieden», damit muß *heute* begonnen werden.» (349f.)

Der Sozialethiker gesteht diesem Gedanken heute eine «ungeheure Faszination» zu: «Er vermag Ängste zu paralisieren und Begeisterung zu wecken. Er befreit aus der Passivität. Er läßt Massen in Bewegung setzen. Jeder einzelne wird gebraucht. Die Bedrohung braucht nicht länger tatenlos hingenommen zu werden. Man kann etwas ändern. Das neue Stichwort heißt «Friedensarbeit.» Aber er äußert auch den Verdacht, «daß wir es hier am Ende doch wieder nur mit einem weltlosen Utopismus zu tun haben, der sich von jeder Realität abkoppelt, mit einem sentimental- gesinnungsethischen Schwärmertum, das zeitweilig an die Mentalität von Kinderkreuzzügen erinnert.» (350)

In seiner eigenen inhaltlichen Analyse der Feindesliebe kommt es Korff – im Zusammenhang des von ihm herausgearbeiteten neuzeitlich-offenen Wahrheitsverständnisses – wesentlich darauf an, zu zeigen, «daß auch diese kühnste und riskierteste Form fürsorgender Liebe, die sich durch keine Bosheit und Ungerechtigkeit abschrecken läßt, sondern elementar, ohne alle Vorleistung und innerweltliche Abstützung vom Glauben an die den Sinn menschlichen Daseins verbürgende Liebe Gottes selbst bewegt bleibt, durch ein *zutiefst kämpferisches Pathos* gekennzeichnet ist», daß sie «eine durchaus streitbare Liebe» ist. «Feindesliebe drängt auf den Wandel verhärteter böser Gesinnung mit den Mitteln demonstrativer Gewaltlosigkeit. Insofern ist sie also das gerade Gegenteil von «Sklavemoral», von einer aggressionslosen, gegebene Unrechtslagen verfestigenden Haltung des Verzichts, der Schicksalsergebenheit und der sozialen Subordination. ... Indem sie dem Feind gegenüber selbst auf jedes Recht verzichtet, nimmt sie diesem zugleich jede Möglichkeit, sich seinerseits als Feind ins Recht zu setzen. Damit überführt sie das Feindverhältnis der Absurdität. Das ist ihre Waffe. Gerade weil sie aber darin dem anderen in seiner prinzipiellen Fähigkeit zu Gerechtigkeit und Wohlwollen vorausvertraut, ihn also – auf Glauben hin – in seiner moralischen Vernunft vorweg bestätigt, demütigt und verletzt diese Waffe nicht, sondern kann ihn das Aufgeben seiner Feindposition geradezu als Sieg seiner Vernunft über die eigenen Verblendungen, als sein Heil erfahren lassen. Hier liegt die Chance, aber zugleich auch das Risiko ...» (337)

Gerade weil die Feindesliebe «*zutiefst innovatorisch* ausgerichtetes, auf Überwindung jeglicher Menschenfeindlichkeit zielendes Ethos» ist, darf sie nicht nur als rein individuelle Gesinnung verstanden werden, die ihre verändernde Kraft ausschließlich im zwischenmenschlichen Bereich zur Geltung bringen würde. Nein, sie hat auch «*weittragende sozialethische Konsequenzen*» – vom gewaltlosen Widerstand eines einzelnen gegenüber einem Unrechtsregime über gewaltlosen Widerstand als «Strategie» (Beispiel Gandhi) bis zur «Ethik des gewaltlosen Widerstandes» einem Unrechtssystem gegenüber.¹

Trotz dieser eindrucksvoll herausgearbeiteten Strukturgleichheit der Feindesliebe zu jenem tiefen Bewußtseinswandel, der heute überlebensnotwendig ist, zögert Korff, in der christlichen Hochform der Feindesliebe die gesuchte «friedensstrategische Alternative» zu der paradoxen Form gegenwärtiger Friedenssicherung durch Androhung gegenseitiger Vernichtung zu erkennen. Warum?

Der Münchener Sozialethiker kann zwar in solcher demonstrativer Gewaltlosigkeit in einer waffenstarrten Welt neben der Gefahr eines weltlosen Utopismus oder gesinnungsethischer

¹ 338–345; dieser Abschnitt ist gegenüber der I. Fassung stark entfaltet. Im freiheitlichen sozialen Verfassungsstaat kann es ein solches, als Rückgriff auf «vorstaatliche» Rechtsverhältnisse deutbares «natürliches Recht auf gewaltlosen Widerstand» nicht geben, aber sehr wohl «drastische Formen» des Widerspruchs bzw. «demonstrative Akte (zivilen Ungehorsams)», die nicht von vornherein als «undemokratisch» abgetan werden dürfen. (345f.)

Schwärmerei durchaus auch den «Ausdruck reifer Gewissensüberzeugung» erkennen, «Zeugnis einer inneren Stärke, die nicht durch Angst motiviert ist, sondern durch einen Glauben, der weiß, was er tut». Erst in einer solchen radikalen Einstellung eröffnet sich für Korff «die eigentliche Alternative», wie sie in den Gestalten großer Heiliger, die zugleich in den politischen Raum einwirkende «Friedensstifter» waren, der Wirkungsgeschichte des Christentums bleibend eingestiftet ist. «Erst in diesem großen Weg einzelner wird die ganze Wucht der Botschaft Jesu spürbar. Wo der Nachfolgedanke in dieser Weise ernst genommen wird, bedarf es denn auch keiner eigenen politisch geltend zu machenden Absicherungen. Er transzendiert jeden Anspruch von Recht.» (350f.)

Korff: Feindesliebe nicht konsensfähig

Ein solcher Weg eines ausdrücklichen, bewußten Gewaltverzichts, der sich den möglichen Höllen der Welt zu stellen bereit ist, geht aber in der verlangten Stärke der Liebe und im nötigen Glauben an die Umkehrfähigkeit des Unterdrückers «ganz und gar» über das hinaus, was als «generelle sittliche Forderung» den vielen abverlangt werden kann. «Denn so wenig auch dem einzelnen das Recht versagt werden darf, aus dem Grundanspruch der Feindesliebe für sich selbst den Weg demonstrativer Gewaltlosigkeit zu gehen, sowenig kann eine solche Haltung als Rechtspflicht auferlegt werden.»

Der Schluß, den Korff aus seiner Analyse der «Hochforderung» christlicher Feindesliebe zieht, läßt an Deutlichkeit nichts zu wünschen übrig: «Feindesliebe läßt sich nicht kollektiv verordnen. Obschon von höchster sittlicher und darin auch sozialstruktureller Relevanz, ist sonach aus den Voraussetzungen der Feindesliebe und den aus ihr resultierenden Formen gewaltlosen Friedenshandelns kein konsensfähiger Weg kollektiv organisierter Friedenssicherung zu erreichen. Die in der friedenspolitischen Entscheidung vorauszusetzende «normale» menschliche Natur bleibt hierzu in der Regel weder willens noch fähig. (Genau deshalb gibt es letztlich Recht, das zwar den Wolf im Menschen zu zähmen, ihn aber nicht schon zum Heiligen zu wandeln vermag.)» (353)

Weizsäcker verweist – im Unterschied zu Korff und der ihn bestimmenden Tradition entsprechend – nicht nur auf einzelne, sondern auf ganze Gruppen, «die die Bergpredigt wörtlich genommen haben, d.h. so wie sie gemeint war». Sie kamen damit – erinnert wird vor allem an das Beispiel der Quäker – fast von selbst «in die Lage der Jünger, an die die Predigt seinerzeit gerichtet war: die Lage einer machtlosen Minderheit. Sie haben aber in vielen Fällen durch die Tat zu beweisen vermocht, daß ein solches Leben möglich ist.» (87)

Der evangelische Friedensforscher greift dann – ähnlich wie Korff – auf das «Bescheidener» zurück, das heute nottut: ein «vernünftiger Bewußtseinswandel, der erlaubt, politische Ordnungen zu schaffen, welche eine seelisch unerlöste Menschheit daran hindern, sich selbst zu vernichten». Aber auch dies «Bescheidener» kommt nach *Weizsäcker* «nicht ohne eine moralische Anstrengung, nicht ohne einen tiefen Liebesimpuls» zustande. Diese «Leistung gemeinsamer Vernunft» müßte sich gegen die kurzsichtige Rationalität der Einzelinteressen und gegen die starken Affekte, die diese Interessen begleiten und abstützen, durchsetzen können. Das Bekenntnis auch hier: «Ich kann mir nicht vorstellen, daß jemand den notwendigen Bewußtseinswandel vollziehen kann, der nicht durch die Verzweiflung hindurchgegangen ist und den nicht der Affekt der Nächstenliebe aus der Verzweiflung gerettet hat.» (48.73)²

Auf der Suche nach einer «Theologie des Friedens», die heute

² *Weizsäcker* sieht hierin «die Figur der christlichen Eschatologie»: Verzweiflung ist seelische Vorwegnahme des Gerichts, Nächstenliebe das neue Leben. Würde die Kirche *diese* Tradition ihres Ursprungs verstehen, so hätte sie der Welt heute «etwas zu sagen, was ihr niemand sonst sagen kann».

in Kirche und Welt wirksam werden könnte, skizziert Weizsäcker die Lösungsansätze und praktischen Verwirklichungsschritte der «Heidelberger Thesen» von 1959, an denen er selbst maßgeblich mitwirkte, sowie von drei Hirtenbriefen katholischer Bischofskonferenzen aus dem Jahr 1983 (USA, BRD, Frankreich). Er sieht die ethische Kontroverse, welche die Heidelberger Thesen, aber auch die nicht deckungsgleichen katholischen Hirtenworte bestimmt, durch die unterschiedliche Beurteilung technischer und politischer Fragen wesentlich beeinflusst und wirft die Frage auf: «Rebelliert hiergegen nicht mit Recht das einfache Empfinden des Christen? Kann die Entscheidung, was gut und böse ist, so von militärisch-politischem Sachverstand abhängen? Werden wir nicht noch an dem Tag rüstungspolitische Feinheiten debattieren, an dem das Unheil über uns und unsere Klugheit hereinbricht?» (95–102)

Der evangelische Christ und Friedensforscher schildert an dieser Stelle seinen eigenen Weg und Lernprozeß in der Friedensfrage. Ein entscheidendes Problem sieht er darin, daß in bezug auf den Krieg die drei Quellen christlicher Ethik, das Judentum, die Worte Jesu und die griechisch-römische Antike, nicht übereinstimmen: «Im Alten Testament ist Krieg für das Volk Gottes erlaubt, von Josua bis zu den Makkabäern ... Im Römischen Reich war der Krieg im Dienst des Friedens der Macht traditionsgeheiligt selbstverständliche Pflicht. Jesus aber gibt der machtlosen Gemeinschaft seiner Jünger, durch sie dem machtlosen jüdischen Volk und im Missionsbefehl der machtlosen christlichen Gemeinde das eindeutige Gebot des Gewaltverzichts ...»

In der bisherigen Geschichte der Hochkultur war eine vernünftige Versöhnung dieser einander widersprechenden Normen nicht möglich. «Der Krieg als anerkannte politische Institution fordert, daß es Menschen gibt, die den Kriegsdienst als moralisch gebotene Pflicht leisten. Es ist aber – ich kann es persönlich nicht anders sehen – unmöglich, die klaren Worte Jesu so umzudeuten, als habe er sie nicht direkt zur Anwendung, sondern nur zu Schärfung des vernünftigen Gewissens gemeint.» Diese letztere, abschwächende Umdeutung des Wollens Jesu ist symptomatisch für eine Welt, die «nicht fähig» ist, seinen Worten gemäß zu leben. Aber diese «Unfähigkeit» ist für Weizsäcker «nicht eine unausweichliche Folge der menschlichen Natur oder der Sünde, sondern Folge einer politisch-kulturellen Entwicklung, die an ihr Ende kommt». (102–105)

Den heutigen Regierungen Handlungsweisen vorzuschlagen, in denen und durch die die Institution des Kriegs ohne die Katastrophe eines neuen Weltkriegs überwunden werden könnte, beruht, wie Weizsäcker einräumt, natürlich auf Hoffnung. «Diese Hoffnung muß phantastisch erscheinen, wenn man die realen politischen Mechanismen genau anschaut. Sie ist phantastisch, weil sie vernünftig ist und weil die herrschende Verdrängung der Gefahr und Fehlwahrnehmung des jeweiligen Gegners gerade das Vernünftige als unzweckmäßig erscheinen läßt. Wenigstens dies sollte die Weltversammlung der Christen aussprechen.» (106)

Ein «risikoärmerer» Weg der Friedenssicherung?

Trotz seines unbedingten Festhaltens am ursprünglichen Wort Jesu und dessen herausforderndem Anspruch urteilt Weizsäcker, daß es «nicht Nächstenliebe» ist, «wenn wir das moralische Dilemma der Menschen, die in den traditionellen Strukturen politische und militärische Verantwortung tragen, durch leicht ausgesprochene radikale Forderungen ignorieren». (87) Auf der Linie der «Heidelberger Thesen», in denen dieses Dilemma nicht gelöst, sondern angenommen wurde – sowohl der «absolute Waffenverzicht» wurde darin als eine christliche Handlungsweise anerkannt wie auch die Sicherung eines Friedens in Freiheit «durch das Dasein von Atomwaffen» als eine «heute noch mögliche christliche Handlungsweise» toleriert, die beide einander «komplementär» ergänzen –, will er «denen, die aufrichtig noch heute keinen anderen Weg zur Kriegsverhütung sehen als durch vorläufige Aufrechterhaltung der Rüstung, die Achtung als Mitchristen heute so wenig versagen wie damals». (99) Doch letztlich kann nach Weizäckers Überzeu-

gung der notwendige Weltfriede überhaupt nicht «technisch», sondern «nur politisch» gesichert werden: «Eine Technik, die zudem in ständigem Fluß der Weiterentwicklung begriffen ist, kann keine permanente Garantie gegen technisches Versagen, gegen Eskalation regionaler Konflikte, gegen menschlichen Wahnsinn geben. Und ein Versagen im Jahrhundert genügt für die Katastrophe ...». (41)

Wilhelm Korff, unser katholischer Kronzeuge, bleibt – weit stärker als Weizsäcker –, wohl wegen seiner hohen Einschätzung der Feindesliebe als ethischer Haltung, der Ethik der Abschreckung als dem «risikoärmeren» Weg der Friedenssicherung zugeneigt.

Er beschreibt zwar sehr nüchtern das Dilemma einer Friedenssicherung durch eine Strategie «gegenseitig gesicherter Zerstörung» bzw. einer «dynamisch gestuften Abschreckung», deren Bedrohlichkeit und Brüchigkeit vielen erst durch die sog. «Nachrüstung» bewußt wurde. Dennoch war es «genau dieses Prinzip eines immer neu ausbalancierten Gleichgewichts gegenseitiger Abschreckung, das es den beiden Weltmächten bisher verbot, offensiv in die Machtsphäre des anderen einzugreifen». (345f.)

Freilich – je komplizierter die Bedingungen werden, unter denen dieses Gleichgewicht jeweils neu herzustellen ist, um so mehr drängt sich auch für Korff die Frage auf, ob Friede auf diesem Weg tatsächlich «auf Dauer» zu sichern ist. Aber gerade in der rasant weitergehenden Entwicklung der Waffentechnologie, die jederzeit neue Ungleichgewichte entstehen lassen kann und damit beide Seiten zugleich zu immer größeren, auf die Dauer auch kostenmäßig kaum mehr zu erbringenden Anstrengungen zwingt, könnte «ein Zeichen der Hoffnung» liegen. Die Einsicht nämlich, «daß jede waffentechnische Innovation, die irgendwelche gefährlichen Überlegenheiten schafft, von der anderen Seite sofort mit Nachziehen beantwortet wird», müßte nach Korff «bei ständigem Erweis der ökonomischen wie strategischen Ineffektivität solcher Bemühungen» am Ende die Bereitschaft wachsen lassen, zu Vereinbarungen über ein möglichst niedrig gehaltenes, kontrolliertes und damit stabiles Gleichgewicht zu kommen. «Insofern halte ich ein Festhalten am Gleichgewichtsprinzip, auch unter der derzeitigen Voraussetzung einer stets neu herzustellenden Balance, für ethisch gerechtfertigt, solange sich kein anderes wirksameres und damit politisch verantwortbares Regulativ der Friedenssicherung erkennen läßt. Es schafft gleichsam aus sich heraus den kleinsten gemeinsamen moralischen Nenner, der gewaltloses Miteinander trotz aller Gegensätze am ehesten zu sichern vermag. Das macht die Dignität dieses Prinzips aus, wünschgleich auch nur als der einer Interimslösung, die nur in dem Maße sittlich gerechtfertigt ist, als man sie zugleich ständig zu überwinden und über sie hinauszugelangen sucht. ... Die Arsenale gegenseitiger atomarer Bedrohung, deren Einsatz mit zunehmender Wahrscheinlichkeit die Vernichtung beider Kontrahenten zur Folge hat, lassen letztlich nur einen einzigen Zweck zu: den Zusammenstoß zu vermeiden. (Atomwaffen sind und bleiben wesentlich politische Waffen.») (347f.)

Aber weil eine auf dem Gleichgewichtdenken beruhende Strategie der Kriegsverhütung den auf diese Weise erreichbaren Friedenszustand «nur bedingt sichern» kann, liegt in der mit ihr verbundenen Gefahr einer bewaffneten Auseinandersetzung von katastrophalem Ausmaß zugleich «der bleibend gültige Ansatzpunkt möglicher Kritik am Abschreckungskonzept». So gering auch das Risiko sein mag, der tatsächliche Ausbruch eines Atomkriegs bliebe «ein durch keinerlei moralisches Argument mehr zu rechtfertigendes Geschehen». ³ (349)

³ Auch der verfassungsrechtliche Schutz der «Wehrdienstverweigerung aus Gewissensgründen» in einer freiheitlichen Ordnung, die den Weg des Gewaltverzichts und die darin beanspruchte sittliche Wahrheit respektiert, nimmt der sie selbst tragenden militärisch bestimmten Sicherheitspolitik «den Charakter des Selbstverständlichen und Unangefochtenen»; will diese ihrerseits die von ihr beanspruchte Maßgeblichkeit bewahren, muß sie sich im stetigen öffentlichen Diskurs «als die trotz allem ethisch und poli-

Versuch eines Fazits

Bei *beiden Autoren* beeindruckt, mit wieviel Nachdruck sie – jeder auf seine Weise – entgegen einer biblizistischen Berufung auf die Bergpredigt auf die untrennbare Verbindung von biblischer Friedensverheißung und innerweltlicher Entwicklung, von pazifizierenden Wirkkräften und menschlicher Verantwortung Wert legen. Der Gott, an den wir Christen glauben, ist nicht einfach der Gott der Offenbarung, sondern stets auch der Gott der von ihm geheimnisvoll gelenkten Geschichte. Ob nicht auch das Abrüstungsarrangement in Genf, so zufällig es zustande gekommen sein und so vorläufig und brüchig es erscheinen mag, sich in einen solchen Zusammenhang einfügt?

Beide Autoren respektieren je auf ihre Weise den bisherigen Kompromiß der Lehre vom «gerechten Krieg» bzw. einer ausbalancierten Verteidigungsfähigkeit auch mittels atomarer Vernichtungswaffen. Bei *Weizsäcker* ist dieser Kompromiß aber nicht auf die Unfähigkeit der menschlichen Natur als solcher zurückzuführen, sondern auf eine politisch-kulturelle Entwicklung, die jetzt an ihr Ende kommt. *Korff* dagegen hält auch heute noch, wenngleich mit gravierenden Einschränkungen, in der Sache daran fest («Dignität» des «Gleichgewichtsprinzips»), u. a. vor allem deshalb, weil sich ein «Mehr» an Friedfertigkeit und Feindesliebe «nicht kollektiv verordnen» läßt.

Weizsäcker unterstreicht stärker – im Rahmen seiner Tradition – ein wörtliches Verständnis der Bergpredigt (was immer das sein mag) und ihre Lebbarkeit, auch in Gruppen. Er tendiert zugleich dazu, die Dialektik zwischen göttlicher Forderung und menschlichem Unvermögen zu verinnerlichen (Leiden – Gnade – Durchgang durch die Verzweigung). Er setzt – stärker als *Korff* – auf die Veränderbarkeit des Menschen, wenngleich in einem langwierigen Prozeß.

Bei *Korff* besticht die scharfe Herausarbeitung des in der Feindesliebe angelegten Hochethos aus Glauben, das sich einer billigen Umsetzung in politische Strategie widersetzt. Man wird aber fragen müssen, ob hier Feindesliebe nicht zu *steil* interpretiert und zu *scharf* aus ihren menschlichen Voraussetzungen herausgelöst wird, so daß sie nur noch für einzelne («Heilige»)

erschwingbar ist.⁴ Ebenso wäre zu fragen, ob der Sozialethiker in der heutigen friedensstrategischen Inanspruchnahme der Feindesliebe nicht zu *einseitig* und zu *negativ* das «pazifistische Sentiment» diagnostiziert, das lediglich auf Gewalt verzichte, «ohne damit überhaupt noch ethisch für etwas zu streiten».⁵

Ließen sich nicht auch andere Konsequenzen aus *Korffs* Ansatz ableiten, wenn man seine optimistische Auslegung der naturalen Ausstattung des Menschen und die friedensstiftende Eigendynamik der neuzeitlichen geschichtlichen Entwicklung ernst nimmt und Sätze wie diese zu Ende denkt: «Es gibt für ihren (sc. der Feindesliebe) Erfolg keine kalkulierbaren Garantien. Aber auch *keinen Ersatz*. Und zwar auch und gerade dort nicht, wo sie sich in der Ohnmacht des Kreuzes vollendet. Denn erst darin bricht die ganze eschatologische Perspektive eines Friedens auf, *ohne dessen Nähe* es für den Menschen auch *keine Hoffnung auf Gegenwart* geben kann. Es gibt *keinen Frieden* auf Erden *ohne* das immer neu zu wagende Risiko dieser Liebe.»⁶

Auch der fast schon visionäre Ausblick in die Zukunft – in der Neufassung «Auf dem Weg zu einer universellen Friedensordnung?» überschrieben –, der davon spricht, daß heute die Vorstellung einer weltumspannenden pax civilis «sich nicht mehr einfachhin als Utopie abtun» lasse, und der im Anschluß an Immanuel Kant das Wirken für den Frieden nicht nur eine «moralische Pflicht», sondern eine «gegründete Hoffnung» nennt, würde bei einer Umwertung der Bedeutung von Feindesliebe bzw. Gleichgewichtsdenken nur an Glaubwürdigkeit gewinnen.

Rolf Baumann, Reutlingen

tisch konsensfähigere bewahren». «Nur unter dieser Voraussetzung bleibt Wehrpflicht als die normale Rechtspflicht des Bürgers moralisch legitimierbar.» (351–353)

⁴ Zum nicht antithetischen, sondern komparativen Charakter der Spannung zwischen «These» und «Antithese» in der Bergpredigt Jesu vgl. meinen Aufsatz in: Orientierung 50 (1986) 89–93, zumal 92f.

⁵ Die Bischöfe der USA deuten solche zunehmenden pazifistischen Tendenzen als theologisch relevantes «Zeichen der Zeit», vgl. Orientierung 50 (1986) S. 20–23, bes. 23.

⁶ A. a. O. 338 (Hervorhebung von mir).

Ethos und Religion im Management

Von den Führungskräften wird heute wieder viel erwartet. Sie sollen jung und dynamisch sein, eine gründliche Ausbildung und langjährige Erfahrung haben, in Sekundenschnelle komplexe Zusammenhänge durchschauen und Entscheidungen treffen, klare Ziele für sich und die andern setzen, zielstrebig ihre Mitarbeiter und Ressourcen einsetzen, hart durchgreifen können, die Expansion der Unternehmung vorantreiben usw. Eine Fülle von Büchern und Zeitschriften sollen ihnen dazu helfen. In Seminaren und Kursen werden ihre analytische Fähigkeit, ihre Entscheidungskraft und ihr Durchsetzungswille gedrillt. Führungsschwäche wird beklagt und nach Führungsstärke wird gerufen. Wegen Führungsfehlern werden Manager entlassen. Auf standfeste und weitsichtige Persönlichkeiten wird große Hoffnung gesetzt, von ihnen das Heil erwartet. Wer aber sind diese Führungskräfte tatsächlich? Nach welchen Wertvorstellungen treffen sie ihre täglichen Entscheide? In den letzten Jahren sind einige Untersuchungen über die Werthaltungen bei Führungskräften in der Schweiz erschienen.¹ Empirische Studien über die spezifisch sittliche und religiöse Werteinstellung von Führungskräften hat es jedoch bisher praktisch nicht gegeben. Nun erschien letztes Jahr eine gründliche und detaillierte Untersuchung: «*Ethos und Religion bei Führungskräften*» von F. X. Kaufmann, W. Kerber und P. M. Zulehner.²

¹ Vgl. z. B. H. Ulrich, G. J. Probst, H.-P. Studer, Konstanz und Wandel in den Werthaltungen schweizerischer Führungskräfte, Haupt Verlag, Bern 1985.

² Kindt Verlag, München 1986.

Sie basiert auf intensiven Gesprächen mit 42 Führungskräften in Wirtschaft und Verwaltung in den Räumen München und Nürnberg sowie auf standardisierten Interviews mit einer Stichprobe von 530 Führungskräften in den gleichen Untersuchungsräumen (Frühling bis Sommer 1984). Die Studie kann zwar keine strenge Repräsentativität für die Bundesrepublik oder für die Schweiz beanspruchen; sie enthält aber eine Fülle von Beobachtungen und Reflexionen, die von allgemeinem Interesse sind.

Sie sind interessant für die Führungskräfte selber, weil die verständlich geschriebene und differenzierte Untersuchung helfen kann, die oft vage empfundenen und schwer formulierbaren sittlichen und religiösen Aspekte der Führungsrealität präziser zu erfassen und beim Namen zu nennen. Die einzelnen Fragen und Antworten können also als Checkliste zur besseren Bewußtwerdung der eigenen sittlichen und religiösen Werteinstellung dienen. Darüber hinaus ist die Studie wichtig für die Mitarbeiter, die von ihren Vorgesetzten oft nur die Seite des Managers und Technikers sehen, deren sichtbares und doch sehr wirksames «Ethos» aber nicht zu Gesicht bekommen. Schließlich vermag die Untersuchung auch für alle jene «außenstehenden» Personen und Institutionen eine wertvolle Hilfe sein, die sich auf direkte oder indirekte Weise mit Problemen der Führungskräfte befassen: in der Aus- und Weiterbildung, in der Beratung, in der Kritik, in der pastoralen Begleitung.

Wohlverstanden, die drei Autoren stellen selber keine ethischen Orientierungen und Forderungen auf und sagen nicht, welches

die «richtige» sittliche und religiöse Werteinstellung für Führungskräfte sein soll. Vielmehr beschreiben sie «nur» diese oft verdrängten Aspekte der Führungsrealität, weil sie offenbar der Überzeugung sind, daß zuerst der Ist-Zustand bewußter gemacht und untersucht werden sollte, bevor ethische Postulate aufgestellt werden.

In dieser beschreibenden Analyse unterscheiden sie drei Fragenkreise. Als erstes sollen religiöse und ethische Einstellungen empirisch vermessen werden, also kollektiv verbreitete Bewußtseinsformen, die das aus existentieller Perspektive Eigentliche nicht notwendigerweise umfassen, die aber doch die allgemeine Bewußtseinsstruktur bei Führungskräften *grosso modo* zu charakterisieren vermögen (Autor: *F. X. Kaufmann*). Die zweite Fragestellung befaßt sich mit der Begründung ethischer Normen in einer säkularisierten Gesellschaft, also mit der Bewußtseinsorientierung, wie sie von den Führungskräften selber begründet wird (Autor: *W. Kerber*). Drittens wird gefragt, wie die Führungskräfte mit Fragen von Religion und Beruf tatsächlich umgehen; mit andern Worten, welche Bewußtseinspolitik sie betreiben oder welches das Schicksal der Religion im Kontext der Wirtschaft ist (Autor: *P. M. Zulehner*).

Bewußtseins-Struktur

Die Auswertung der Stichprobe von 530 Führungskräften ergab, daß nur noch eine Minderheit (ca. 40%) aller Führungskräfte ein stabiles Verhältnis zu ihren Kirchen aufweisen, wobei der Prozentsatz bei Katholiken etwas höher, bei Protestanten etwas tiefer liegen dürfte. Ihrer Kirche weitgehend entfremdet sind 20 bis 25% der Katholiken und 35 bis 40% der Protestanten. Dazwischen befindet sich eine nicht genau abgrenzbare Zone «kirchendistanzierten Christentums».

Mehr als die äußeren Merkmale der Konfessionalität interessiert in dieser Studie die innere, religiöse Orientierung, deren verschiedene Ausprägungen (z. B. «progressive» und «konservative» Christen) sich nicht wesentlich unterscheiden – verglichen mit der Werteinstellung der stark kirchendistanzierten und der konfessionslosen-Befragten. Die «religiöse Ansprechbarkeit» wird anhand folgender Fragen, die sehr existentielle Aspekte des Glaubensverhältnisses ansprechen, ermittelt: Erstens: das Verhältnis zur eigenen Kirche. Zweitens: Inwieweit ist die religiöse Einstellung bei beruflichen Entscheidungen hilfreich? Drittens: Einstellung hinsichtlich der Weitergabe des Glaubens an die eigenen Kinder. Ergebnis: «kirchenfeste Gläubige» 28% aller Befragten, «religiös kaum Ansprechbare» 35% und «distanzierte Christen» 38%. Eine genauere Charakterisierung dieser drei Gruppen zeigt, daß trotz landläufigen Vorurteilen kein systematischer Zusammenhang zwischen Schulbildung und religiöser Ansprechbarkeit besteht. (Tendenziell erscheinen die Personen mit mittleren Schul- und Berufsabschlüssen religiös am wenigsten ansprechbar, die Vollakademiker dagegen vergleichsweise am stärksten.) Statistische Zusammenhänge lassen sich hingegen hinsichtlich Branche und Alter feststellen. Im privaten wirtschaftlichen Sektor sind die religiös kaum Ansprechbaren überdurchschnittlich vertreten, im öffentlichen Bereich trifft dies für die kirchenfesten Gläubigen zu. Vor allem fällt der scharfe Traditions- oder Glaubensbruch unter den jüngeren Generationen auf. Bei den unter 40jährigen finden wir nur 17% kirchenfeste Gläubige, dagegen 29% distanzierte Christen und 54% religiös kaum Ansprechbare. Dieser Umstand ist aus kirchlicher Sicht besonders alarmierend, wenn zu vermuten ist, daß sich der Prozeß der Distanzierung von der Kirche und die Häufigkeit von Kirchenaustritten ohne eine Trendwende noch verstärkt. Freilich, aus der Untersuchung ist kaum irgendwelche Kirchen- oder Religionsfeindlichkeit zu entnehmen. Man gewinnt aber den Eindruck, daß sich unter den Führungskräften mit geringerem Lebensalter die Gleichgültigkeit ausbreitet und die Bedeutung religiöser Orientierung abnimmt.

Außerhalb des Spektrums kirchlich definierter Religion ist es wesentlich schwieriger, ethische und religiöse Orientierungen

zu umschreiben und zu erklären. Aus den Antworten vieler Führungskräfte zeichnet sich aber eine Haltung deutlich ab, die sich wohl am besten mit dem Begriff des Opportunismus kennzeichnen läßt. Darunter versteht Kaufmann einerseits eine Orientierung an materiellem Erfolg, andererseits die Bereitschaft, sich zur Erreichung derartiger Erfolge auch unredlicher Mittel zu bedienen und Lebensregeln zu bejahren, die in eine ähnliche Richtung weisen. Bei der Unterscheidung von Gut und Böse wird die Existenz allgemeingültiger Maßstäbe verneint bzw. die Unterscheidung als «reine Gefühlssache» bezeichnet. Der Opportunismus ist bei den Jüngeren stärker verbreitet als bei den Älteren, bei den Führungskräften der Privatwirtschaft häufiger als im öffentlichen Dienst, bei den Nichtreligiösen stärker als bei den Religiösen. Aber er kann doch nicht einfach als Ausdruck mangelnder Religiosität interpretiert werden. Er geht offensichtlich einher mit einem hohen Grad an individualistischen Orientierungen und einer unterdurchschnittlichen Bereitschaft zum praktischen Engagement für Dritte. Man könnte ethisch wertend von einem «neuen Egoismus» sprechen. Er kann als eine Folge der ständig neuen Anpassungsforderungen verstanden werden, denen die Führungskräfte heute ausgesetzt sind.

Lassen sich auch Anzeichen eines «neuen Ethos» finden? Es scheint sich gerade in der Ablehnung derartiger opportunistischer Haltungen zu manifestieren und ist verankert entweder in der religiösen Bindung, im Kantischen Pflichtethos oder in einer Orientierung auf das Gemeinwesen hin.

Bewußtseins-Orientierung

Wenn vom «Ethos der Führungskräfte» die Rede ist, meint man damit die innere Anerkennung der sittlichen Verpflichtungskraft von Normen und Werten, die Einsicht in die Legitimität solcher Forderungen und die Bereitschaft, entsprechend dieser Einsicht zu handeln. Im zweiten Teil wird nach den Gründen dieses Ethos gefragt. Einfach formuliert: «Wer sagt uns, was gut ist?» Oder: «Welche Argumente und Instanzen werden als für die Begründung sittlicher Urteile legitim und verpflichtend anerkannt?» Stichwortartig seien einige wichtige Antworten zusammengefaßt:

▷ Vom kirchlichen Lehramt erwartet die überwiegende Mehrheit der Führungskräfte für die Bewältigung ihrer Gewissensfragen keine wesentliche Hilfe. Dabei spielt weniger ein ausgeprägter antikirchlicher Affekt eine Rolle; es wird vielmehr einfach der Autoritätsanspruch in Sittenfragen abgelehnt, nicht etwa in erster Linie deshalb, weil man anders leben möchte, als die Kirche verlangt, sondern weil man viel grundlegender daran zweifelt, von der Kirche eine sachgerechte Hilfe in den großen sittlichen Lebensfragen zu erhalten.

▷ Obschon das Christentum durchwegs positiv gewertet wird, üben spezifisch christliche Inhalte – wie z. B. das Liebesgebot – auf die Entscheidungen von Führungskräften insgesamt nur einen vernachlässigbaren Einfluß aus. Die christliche Offenbarung scheint für das sittliche Handeln wenig Bedeutung zu haben, auch wenn von vielen die Offenheit auf Transzendenz als ein wichtiges Element sittlicher Entscheidungen angesehen wird. Wenigstens in subjektiver Hinsicht für das Verhalten des einzelnen dürfte zwar das Wort Dostojewskis noch gelten: «Wenn es keinen Gott gibt, ist alles erlaubt.» Für den säkularisierten Alltag genügen aber die eingespielten Regeln fairen und anständigen Zusammenlebens.

▷ In den Aussagen der Führungskräfte wird eine Spannung sichtbar, die gesellschaftlich nicht stabil ist. Auf der einen Seite werden die Religion und das Christentum grundsätzlich hoch geschätzt – manchmal sogar mit einer gewissen Sehnsucht nach einer verlorenen Welt. Man ist überzeugt, daß «die Menschen» Religion bräuchten, und man möchte «für die andern» das Christentum lebendig erhalten wissen. Auf der andern Seite glaubt man vielfach für sich selber, ohne eine solche religiöse Bindung auskommen zu können oder zu müssen.

▷ Die Führungskraft sieht sich oft vor sehr komplexe Entscheidungen gestellt, die nicht leicht eindeutig zu beurteilen sind. Die Abwägung der Handlungsfolgen stellt (im Rahmen der geltenden Gesetze) wohl noch das am leichtesten verwendbare Kriterium für unternehmerische Gewissensentscheidungen dar. Auch noch die Zehn Gebote werden als Entscheidungshilfe erwähnt, aber von kirchlicher Soziallehre oder son-

stiger Hilfe der Kirche zur Gewissensbildung ist nicht die Rede. Im Grunde fühlt sich die Führungskraft mit ihrem Gewissen allein.

Dieses Gefühl des Alleinseins wäre nicht so gravierend, wenn zwischen der ökonomischen und religiösen Logik keine Widersprüche bestünden. Theoretische Überlegungen und vielfältige Alltagserfahrungen aber zeigen, daß tiefgreifende Konflikte sowohl zwischen den ökonomischen und religiösen Institutionen wie auch in den einzelnen Führungskräften auftreten können. Ist es überhaupt möglich, sich als Führungskraft in der heutigen Wirtschaft zu engagieren und zugleich ein «aufrechter Christ» zu sein? Zunächst stellt sich die Frage, ob solche ethischen Konflikte zwischen Beruf und Religion überhaupt wahrgenommen werden? Am ehesten ist dies möglich, wenn konkrete Menschen von den Entscheidungen betroffen werden: wenn wegen des beruflichen Engagements die eigene Ehe und Familie zerstört wird, im harten Wettbewerbskampf, bei Massenentlassungen. Schwieriger wird die Konfliktwahrnehmung, wenn weitläufigere und abstraktere Zusammenhänge vorliegen: in den Wirtschaftsbeziehungen zu den Entwicklungsländern, im Umgang mit der Natur.

Bewußtseins-Politik

Um mit diesen Konflikten umzugehen, werden sehr verschiedenartige Strategien eingeschlagen. Die radikalste Methode besteht darin, daß man sich vom Beruf oder – noch häufiger – von der Religion zurückzieht. Meist ist es kein lautstarker Abschied, die Religion geht einfach verloren. Man weicht ihr aus und geht nicht mehr dorthin, wo sie thematisiert wird, in die religiöse Gemeinschaft der Kirche. Eine zweite Strategie bezweckt die Umdeutung des Konflikts, um ihn auf diese Weise zu reduzieren. Entweder muß sich die Religion um das Jenseits der Seele und nicht um das Diesseits der alltäglichen Probleme kümmern oder Religion muß zur Rechtfertigung des tatsächlichen beruflichen Handelns herhalten. («Die sozialste aller Sozialaufgaben ist Gewinne machen.») Eine dritte Strategie entspricht einer liberalen Kulturpolitik in Europa und kann mit dem Begriff «Trennung» von Beruf und Religion gefaßt werden. Jeder Lebensbereich (Beruf, Familie, Politik, Kirche) verlangt von der Führungskraft eine je spezifische Handlungsweise, die möglicherweise andern Handlungsweisen widerspricht. In einer vierten Haltung, die kaum als «Strategie» bezeichnet werden kann, werden zwar die Konflikte in ihrer Schärfe wahr-

genommen und erlitten. Es herrscht aber ein Gefühl der Ausweglosigkeit. Wenn der Leidensdruck, der dem Konflikt entspringt, kreativ aufgenommen wird, kann schließlich eine fünfte Strategie eingeschlagen werden. Hier wird versucht, die im Berufsfeld liegenden Wurzeln des Konflikts aufzuarbeiten und entsprechend den eigenen Einflußmöglichkeiten Veränderungen in diesem Sinn zu bewirken.

Diese Typologie «bewußtseinspolitischer Strategien» sagt selbstverständlich noch nichts über das tatsächliche Denken und Handeln der Führungskräfte aus. (Und die Studie äußert sich diesbezüglich sehr vorsichtig.) Sie kann aber den Verantwortlichen in Wirtschaft und Verwaltung helfen, sich klarer über das eigene tatsächliche Führungsverhalten zu werden. Besser als im Alleingang könnte dies mit Hilfe von «Bewußtseinslaboratorien» geschehen, von denen die Studie verschiedene Formen nennt: Gesprächskreise mit festen Teilnehmern, die sich in regelmäßigen Abständen treffen, Kursangebote mit einem systematischen Programm, öffentlich zugängliche Abendvorträge mit Diskussionen, Wochenendtagungen nur für Führungskräfte, Wochenendtagungen mit der Familie usw. In diesen Laboratorien könnten sich Führungskräfte treffen, um über berufsethische Fragen zu sprechen und ihre Konflikte produktiv aufzuarbeiten.

Georges Enderle, St. Gallen

Weihnachten '87

«Laß nicht zu, daß sie den Gott in Ketten legen, der in Dir wohnt ...» In der literarischen Vision, die der Dominikaner Frei Betto seinem Angelo P. zuteil werden läßt (vgl. *Titelseite*), kommt dieses Wort aus dem Munde von *Sor Juana Inés de la Cruz* (1648–1695). Mit acht Jahren schrieb sie bereits ein «Auto sacramental» zu Fronleichnam, und schon als junges Mädchen forderte sie die großen Geister ihres Landes heraus, ja sie führte eine Versammlung von 40 scholastischen Theologen ad absurdum. 17jährig Hofdame bei der Vizekönigin, trat sie mit 20 ins Kloster ein, eröffnete dort eine Art Akademie und verfügte bald einmal (im damaligen Amerika!) über eine Bibliothek von 4000 Bänden. Als sie aber die wachsende Not der Armen wahr wurde, verkaufte sie zu deren Gunsten ihre Bücherbestände, und als die Pest ausbrach, holte sie sich in der Pflege der Kranken den Tod. In der Geschichte Mexikos und in der Geschichte der lateinamerikanischen Literatur wird sie die «Zehnte Muse von Mexiko» genannt. 1982 widmete ihr ihr Landsmann *Octavio Paz* ein großes Essay. Für den Brasilianer Frei Betto bedeutet sie Inspiration für einen politischen Kampf, dem Poesie und Musik Orte schöpferischer Selbstvergewisserung sind.

Und was hat sie uns zu sagen? Daß wir den uns innewohnenden Gott nicht in Ketten legen lassen, daß wir uns bei allem Schaffen an die Geduld des Bauern, der das Keimen der Saat abwarten muß, erinnern, sind das nicht Dimensionen allen Denkens und Handelns? Die Worte, die *Roland Peter Litzener* seinem Bild für uns mitgegeben hat, geben dieselbe Erfahrung wieder: «*Hinschauen und warten und es wird sein, wir werden sehen. Wir brauchen nichts zu tun.*»

Liebe Leserinnen und Leser, wenn Sie diese Nummer «weihnachtlich gestimmt» in die Hand genommen haben, ist Ihnen zwar nicht unbedingt die Melodie «Stille Nacht ...» entgegengeklungen; aber Sie werden die Motive sicher entdeckt haben, die zu jener Gottesgeburt gehören, die in uns die Hoffnung begründet. Daß wir uns auch im kommenden Jahr diese befreiende Hoffnung nicht kaputt machen lassen, daß wir vielmehr für Phantasie und schöpferische Freiheit noch fester zusammenstehen, das darf sehr wohl ein Wunsch, ein Versprechen und ein Gebet in diesen festlichen Tagen sein. Für die Wochen und Monate von 1988 wünschen wir Ihnen, daß Sie sich ein kritisches und nachdenkliches Lesen unserer Zeitschrift gönnen.

Ihre ORIENTIERUNG

ORIENTIERUNG erscheint 2x monatlich in Zürich

Katholische Blätter für weltanschauliche Information
Herausgeber: Institut für Weltanschauliche Fragen

Redaktion und Administration:

Scheideggstraße 45, CH-8002 Zürich, Telefon (01) 201 0760

Redaktion: Ludwig Kaufmann, Clemens Locher, Karl Weber,
Josef Bruhin, Robert Hotz, Nikolaus Klein, Josef Renggli,
Pietro Selvatico

Ständige Mitarbeiter: Paul Erbrich (München), Paul Konrad Kurz
(Gauting), Heinz Robert Schlette (Bonn), Knut Walf (Nijmegen)

Preise Jahresabonnement 1987:

Schweiz: Fr. 38.- / Studierende Fr. 27.-

Deutschland: DM 47,- / Studierende DM 32,-

Österreich: öS 350,- / Studierende öS 240,-

Übrige Länder: sFr. 38.- zuzüglich Versandkosten

Gönnerabonnement: Fr. 50.- / DM 60.- / öS 420,-

(Der Mehrbetrag wird dem Fonds für Abonnements in Länder mit behindertem Zahlungsverkehr zugeführt.)

Einzelexemplar: Fr. 2.50 / DM 3.- / öS 22,-

Einzahlungen: ORIENTIERUNG Zürich

Schweiz: Postcheck Zürich 80-27842 oder Schweizerische

Kreditanstalt Zürich-Enge, Konto Nr. 0842-556967-61

Deutschland: Postgiroamt Stuttgart (BLZ 600 10070) Konto Nr. 6290-700

Österreich: Postsparkasse Wien, Konto Nr. 2390.127

Italien: Postcheckkonto Rom Nr. 29290004

Abonnements-Bestellungen bitte an die Administration.

Das Abonnement verlängert sich automatisch, wenn die Kündigung nicht 1 Monat vor Ablauf erfolgt ist.

Nachdruck nur mit Genehmigung der Redaktion