



# ORIENTIERUNG

Nr. 21 53. Jahrgang Zürich, 15. November 1989

**L**IEBER EDWARD SCHILLEBEECKX, Ihnen zum Fünfundsiebzigsten mit einem Offenen Brief zu gratulieren, dürfte die Zustimmung der meisten unserer Leser finden. Denn wer immer unsere Zeitschrift über mehrere Jahre verfolgt hat, dürfte von Ihrer theologischen Arbeit nicht unberührt geblieben sein. Mochte dabei mehr der positive Kontext niederländischer Kirchenerneuerung oder die leidige Konfliktsituation mit Rom das Interesse wecken – stets war zu spüren, daß, was *dort* geschah – wofür Sie einstanden und wofür Sie angegriffen wurden –, auch *für uns* erkämpft und erlitten wurde. Die aufgeworfenen Fragen, die vertretenen Anliegen waren auch die unsrigen, aber Sie haben sie benannt. In Ihrem Sprechen und Auftreten nicht anders als in Ihren Schriften sind Sie für viele von uns – ich meine die Generation bzw. die Generationen, denen das Konzil und die Folgezeit «unter die Haut» gingen – zur

## An Edward Schillebeeckx

Verkörperung des Theologen und Christen geworden, der sich ohne Ausweichen den Herausforderungen einer weltlichen Welt und den strengen Maßstäben wissenschaftlichen Denkens stellt, der sich aber auch dem Kirchengefüge nicht entzieht.

Das Konzil und die Folgezeit: Wie wenige andere und im Verein mit ihnen haben Sie beides aktiv mitgestaltet. Als ich wenige Tage vor der Eröffnung nach Rom kam, war «der» Hirtenbrief der niederländischen Bischöfe in aller Munde. Das Schreiben datierte bereits von Weihnachten 1960, aber im Sommer 1962 war es auf italienisch erschienen und unter den Hammer römischer Zensur geraten. Daß am Schluß des Textes die Bischöfe Ihnen für die Mithilfe dankten, genügte den vatikanischen Instanzen, um Ihnen die Ernennung zum *peritus* zu verweigern. Trotzdem haben Sie nicht nur *in extremis* (1964) zusammen mit anderen neu Herbeigerufenen dem beinahe gescheiterten «Schema 13» (schließlich Pastoralkonstitution *Gaudium et spes*) auf die Beine geholfen: längst vorher haben Sie in soundsovielen Vorträgen und Diskussionsbeiträgen vor größeren und kleineren Bischofsgruppen Klarheit über theologische Fragestellungen geschaffen. Vor allem haben Sie als erster die von den Vorbereitungskommissionen verfaßten und den Konzilsvätern ausgeteilten Entwürfe einer durchgängigen Kritik unterworfen und so daran mitgewirkt, daß das Konzil sich aufgerafft hat, neu an die Arbeit zu gehen. Aber Sie haben auch an die Vermittlung nach außen gedacht. Unvergesslich ist mir Ihr Vortrag vom 16. September 1964 beim Zentrum IDOC über das Projekt «Kirche und Welt»: An diesem Konzilsdokument, sagten Sie, werde sich entscheiden, ob sich die «institutionelle Kirche als das Nonplusultra» betrachte oder (in und durch ihren Glauben an das Kommen des Reiches Gottes) als ein Christus unterworfenenes, dienendes Organ der ganzen Menschheit. Und als einer der wenigen nannten Sie schon damals die Unterscheidung zwischen *Ecclesia ad intra* und *Ecclesia ad extra* «irreführend und als Formel unglücklich», gehe doch diese Unterscheidung unbewußt auf eine Identifizierung der Kirche mit ihrer Hierarchie zurück.

Ich breche hier ab: Kürzlich haben Sie im Romero-Haus in Luzern Einblick in das «doing theology» am Konzil gegeben und wie es möglich war, auf den Koloß Einfluß zu nehmen. Allerdings machten Sie auch deutlich, wie die verhältnismäßig kleine Konzilsminderheit sich im nachhinein bald einmal wie eine wieder «in positione» gelangte Mehrheit auführte. Doch auch in der Leidensgeschichte der sukzessiven Verengungen in der Zeit nach dem Konzil haben Sie sich nicht unterkriegen lassen. Und statt schwarzweiß (im Sinne von zwei innerkirchlichen Parteien) zu malen, haben Sie die Entwicklungen differenziert beurteilt und eine Vielzahl von Faktoren in Rechnung gezogen. Zum Beispiel sprachen Sie von der «Ironie der Geschichte», insofern die Konzilsväter zumal mit dem Dokument *Gaudium et spes* auf die «Höhe der Zeit» kommen wollten (Kirche in der Welt «von heute») – und siehe da, bei der Verabschiedung stand schon die 68er Generation mit ihrem überraschend anderen

### BRIEF

**E. Schillebeeckx zum 75. Geburtstag:** Ein Theologe, der sich von der Moderne herausfordern läßt – In der Auseinandersetzung mit der wissenschaftstheoretischen Diskussion – Für die Reform der Kirche und der Gesellschaft engagiert – Bedeutender Einfluß auf die Beratungen des 2. Vatikanums – Für eine Überwindung eurozentristischer Engführung des Christentums. *Ludwig Kaufmann*

### PHILOSOPHIE

**Der andere Humanismus:** Zu einer Veröffentlichung von *E. Levinas* – Der fatale Zusammenhang von Zivilisation und Barbarei – «Condition juive» nach Auschwitz – Die Nähe des Anderen – Die Verletzlichkeit des menschlichen Leibes – Die Sorge um den Anderen kostet mich mein Leben. *Thomas Wiemer, Bonn*

### THEOLOGIE

**Befreiungstheologische Soziallehre?:** Zu drei Grundfragen einer christlichen Gesellschaftsethik – Das Verhältnis von Glaubenspraxis und politischem Handeln – Die Beziehung zu den Sozialwissenschaften – Die Hermeneutik lehramtlicher Aussagen – Zum Buch «Die Soziallehre der Kirche» von *R. Antoncich* und *J. M. Munárriz* – Prophetischer Einspruch gegen die strukturelle Sünde – Von der Notwendigkeit einer historisch-kritischen Lektüre kirchlicher Texte – Zum Buch «Ethik der Gemeinschaft» von *E. Dussel* – Die kritische Unterscheidung zwischen herrschender Moral und befreiender Ethik – Die argumentative Rolle der Arbeitswerttheorie – Offene Fragen der beiden vorgestellten, befreiungstheologischen Entwürfe. *Matthias Möhring-Hesse, Frankfurt*

### LITERATUR

**«Nach hundert Jahren möchte ich gelesen werden»:** Zu einer zweibändigen Werkausgabe *Annette von Droste-Hülshoffs* – Reichhaltiger historisch-kritischer Kommentar – Zugang zu einem umfangreichen, bisher unveröffentlichten Textkorpus – Eine hochbegabte Autorin, eingeschlossen in die Vorurteile der Biedermeier-Zeit – Ihre Skepsis gegenüber einem schönggeistigen Literaturbetrieb. *Beatrice Eichmann-Leutenegger, Muri*

### ESSAY

**Mythogenese und die Trauer des Logos:** Die großspurige Rhetorik der Mythogenese – Wie der Ergänzungsmechanismus des Redens arbeitet – Drei Szenen aus der Geschichte des Logos/der Vernunft – Die Forderung nach einer mythischen Kompensation – Was bleibt, ist die Erinnerung an den Logos – Die Postmoderne ist nicht die Lösung der Probleme. *Hans Jürgen Lübl, Jestetten*

Lebensgefühl, ihren ganz anderen Sehnsüchten und Utopien vor der Tür, was auch innerkirchlich – ich denke an die Priestergruppen und Theologiestudenten – zu Formen der «Kontestation» führte.

Für Sie war das kein Grund zu Ressentiments. Sie sprachen nicht vom Mißverständnis des Konzils. Es geschah schlicht Unvorhergesehenes. Man mußte sich ihm stellen, die Herausforderung annehmen, über das Konzil hinausgehen, es weiterführen. Da war die kleine Revolution auf dem ersten Großanlaß der Zeitschrift *Concilium* (1970 in Brüssel). Sie nahmen es denen im Saal nicht übel, daß sie gegen die «droben» auf der Bühne tobten. Ein Ergebnis war die beginnende Überwindung des Eurozentrismus. «Der (moderne) Mensch», die «Menschheit» waren bis dahin westlich verstanden worden. Das hatte, so nahmen Sie wahr, auch auf die Interpretation von Glaubenserfahrungen abgefärbt. Im Direktorium von *Concilium* erschienen neue Namen, u. a. Gutiérrez, Boff, Elizondo, und schließlich auch Frauen: die Gründung einer feministischen Sektion auf dem Treffen in Einsiedeln.

Wenn Sie an diesen «Öffnungen» nicht unbeteiligt waren – in diesem Geburtstagsbrief geht es mir nicht darum, Ihre Verdienste oder gar Ihre Werke aufzuzählen. Als ob da schon etwas abgeschlossen wäre. Gerade erhalte ich Kunde von Ihrem dieser Tage auf holländisch und demnächst in Übersetzungen erscheinenden neuen Buch: «Menschen als Erzählung Gottes.» Ich bin gespannt, was sich hinter diesem Titel verbirgt, auf welche Pisten Sie uns führen. Aber auch an Ihre Sorgen um die Zukunft der Theologie im niederländischen und europäischen Kontext, wie Sie sie geäußert haben, denke ich. Auf Zukunft hin, zusammen mit vielen Lesern, wünsche ich Ihnen weiterhin den Glauben, von dem Sie mir bei meinem letzten Besuch sagten, daß er Ihnen verbiete, die These zu unterschreiben, wonach unsere konkrete Kirche «irreformabel» sei.

Ludwig Kaufmann

*Buchhinweis:* Das in obigem Brief erwähnte neue Werk von E. Schillebeeckx trägt im holländischen Original den Titel: *Mensen als Verhaal van God*. Verlag H. Nelissen, Baarn, 300 Seiten. Nach den Kapitelüberschriften geht es u. a. um Weltgeschichte/Heilsgeschichte bzw. Offenbarungsgeschichte/Leidensgeschichte; ferner um die Gottsuche inmitten der Säkularisierung und um das Gottfinden der Christen «vor allem in Jesus Christus». Die Kirche wird gesehen «unterwegs zu einer demokratischen Leitung», und zur Frage nach ihrer «Zukunft» verweist der Autor auf den «weltlichen und kosmischen Aspekt des Reiches Gottes».

## Der andere Humanismus

Warum am Ende dieses an Testamenten der Menschenverachtung und der Menschenvernichtung beispiellosen 20. Jahrhunderts erneut den Humanismus auf die philosophische Bühne bitten? Sind wir nicht gründlich genug über die fatale Dialektik von Zivilisation und Barbarei aufgeklärt worden? Die Unmenschlichkeit als menschliche Möglichkeit – ist sie nicht oft genug, ist sie nicht bis in alle Einzelheiten Wirklichkeit geworden? Können wir der Wiederbelebung des Humanismus mehr abgewinnen als den Geschmack des Altbackenen, wenn nicht der Naivität, der Verdrängung oder des Zynismus?

Der erneut – und anders als seine Vorredner, anders vor allem als Heidegger in seinem berühmt gewordenen Brief – über den Humanismus spricht, ist über solchen Verdacht erhaben. Mit knapper Not dem Holocaust entronnen, dem der größte Teil seiner Familie zum Opfer fiel, hat sich Emmanuel Lévinas, einer der Wegbereiter für die Rezeption und Weiterentwicklung der Phänomenologie in Frankreich, Philosophieprofessor und Kenner des Talmud, zeit seines Lebens und Lehrens auffallend wenig um das gekümmert, was als zeitgemäß galt, und statt dessen, unauffällig, aber beharrlich eigene Wege eines philosophischen Denkens beschritten, das sich zu seiner Zeit als akut erweist. Zwischen Phänomenologie und rabbinischer Weisheit, «zwischen Philosophie und Prophetie».

Die Kennzeichnung einer «Philosophie nach Auschwitz» hat

er nie für seine Arbeiten reklamiert, und sie wäre ihm wahrscheinlich, wie so viele Kennzeichnungen, suspekt. Doch die Zeichnung seines Denkens durch das, wofür die Worte Holocaust oder Auschwitz nur blasse Pro-nomen sind, bleibt unverkennbar. «Wenn man diesen Tumor im Gedächtnis hat, können zwanzig Jahre daran nichts ändern. Wahrscheinlich wird bald der Tod das unberechtigte Privileg zerstören, sechs Millionen Tote überlebt zu haben», schreibt Lévinas in einem atemlosen Artikel über die «condition juive» im Jahre 1966. Dieser Tumor zeichnet inwendig die Artikulation einer Philosophie – unaufdringlich, aber eindringlich, so verschwiegen wie bestimmend, meist nur in Spuren erahnbar, in Spuren eingedenklichen Schreibens. «Umkehrung des Diskurses in Stimme (feinen Schweigens), die dem Anderen ein Zeichen gibt», so steht es im Vorwort einer Folge von drei wichtigen Aufsätzen des Pariser Philosophen, die jetzt der Meiner-Verlag unter dem Titel *Humanismus des anderen Menschen* erstmals in deutscher Übersetzung vorlegt.<sup>1</sup>

Humanismus wird hier ausgehend von den Infragestellungen und schließlich Auflösungen des Menschlichen durch den Menschen buchstabiert, ausgehend von den Rissen und blinden Flecken einer ehrwürdigen philosophischen Tradition, die auf den Säulen des Seins, der Gegenwart, des Aktes, der Identität und der Spontaneität eines freien Ichs ruhte. Mit dieser Ruhe ist es vorbei. Das Zerbrechen eines bestimmten Humanismus und seiner Prämissen – das Lévinas durch die Optionen eines letztlich totalitären Seinsdenkens ebenso bestätigt sieht wie durch die Versuche der sogenannten Humanwissenschaften, die Subjektivität im Zuge eines mathematisierenden Denkens der Reduktion auf Strukturen und Systeme zu opfern – entbindet jedoch nicht von der Frage nach dem Sinn des Menschlichen, die sich nach jeder neuen Reduktion nur um so dringlicher stellt.

### Die Gegenwart des Anderen

«In den Untersuchungen dieses Bandes ... lebt noch die Erinnerung an den Vatermord, zu dem Platon sich getrieben sah. Ohne diese Gewalt waren das Verhältnis und die Differenz nur Widerspruch und Gegensatz. Aber sie waren es in einer Welt der *totalen Gegenwart* oder der Gleichzeitigkeit. Läßt sich die Intelligibilität nicht noch weiter als bis auf die Gegenwart zurückführen, nämlich auf die Nähe des Anderen?» (6 f.) Die Nähe des Anderen meint hier weder eine minimale räumliche Distanz noch die Erfahrung oder das Bewußtsein von Nähe, vielmehr die Dringlichkeit einer ethischen Verpflichtung.

Der Andere betrifft mich als derjenige, der mir, ob ich es will oder nicht, «auf den Nägeln brennt». Er betrifft mich, indem er mir im wörtlichen Sinne «zu Leibe rückt» und je schon gerückt ist, sobald ich Leib bin. Die Leiblichkeit, darauf laufen die Überlegungen der hier vorgelegten Aufsätze zu, die Lévinas dann vor allem in seinem zweiten philosophischen Hauptwerk (*Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*) weiter ausgeführt hat, die Leiblichkeit bedeutet Ausgesetztheit, Verwundbarkeit, Empfänglichkeit für Genuß und Schmerz. Der entblößte, atmende, alternde Körper inkarniert jeweils eine Passivität, der keine Aktivität mehr entspricht und der die Subjekt-Objekt-Korrelation der traditionellen Philosophie radikal in Frage stellt. In dieser nicht ausgleichenden Passivität der Leiblichkeit sieht Lévinas das Verhältnis der Verantwortung bis hin zur Stellvertretung, des Bestimmtheits zum Anderen, verankert: Erst durch die Uneinholbarkeit und die Unausweichlichkeit dieser Passivität nimmt die Verantwortung für den Anderen ihre «eigentliche», das heißt ihre nicht mehr idealisierte und nicht mehr ideologieverdächtige Gestalt an.

<sup>1</sup> Emmanuel Lévinas, *Humanismus des anderen Menschen*. Übersetzt und mit einer Einleitung versehen von Ludwig Wenzler. Anmerkungen von Theo de Boer, Adriaan Peperzak und Ludwig Wenzler. Mit einem Gespräch zwischen Emmanuel Lévinas und Christoph von Wolzogen als Anhang. Felix Meiner Verlag, Hamburg 1989, 152 Seiten, DM 38,00.

Die Passivität des Leibseins, der niemand sich entziehen kann, zeichnet die Möglichkeit vor, in aller Konkretion am Anderen und durch ihn zu Leiden, so aber, daß im Leiden an ihm die Berufung zu einem Leiden und Mitleiden für ihn gehört werden kann. Sie verweist «auf die Unmöglichkeit, die Verantwortung für den Anderen aufzukündigen, auf die Unmöglichkeit, die unmöglicher ist als jene, seine Haut zu verlassen» (7).

Die Unmöglichkeit, mich zu entziehen – die bestehen bleibt, ungeachtet meiner faktischen Annahme oder Verweigerung der Verantwortung, denn ich kann die Forderung, die an mich ergeht, weder ungeschehen machen noch zum Verschwinden bringen –, die Unmöglichkeit, mich zu entziehen, die schon die Unfähigkeit Noahs ist, seine Arche von innen zu verschließen (vgl. 97) –, deutet Levinas als Erwählung. Erwählung ohne Privileg, außer dem einer untragbaren Verantwortung und einer «Identität ohne Namen».

Hier beginnt der Humanismus, dem Levinas das Wort redet. In einer Subjektivität, die akut wird, wo sich die Identität als unmöglich erweist, die in der Ausgesetztheit an den anderen Menschen, in der äußersten Verletzlichkeit, im Leiden bedeutet, in der Unfähigkeit, einen Ort zu haben noch irgend etwas «für sich», das nicht schon berührt wäre durch die fordernde Nähe des Anderen. Subjektsein, Menschwerden heißt dann: Die Sorge um den Anderen kostet mich das Leben und nicht erst im Augenblick meines Todes; kostet mich das Leben: ist der Preis – und der Wert – meines Lebens.

#### «Auf eigene Kosten»

Unerträgliche Predigten? Untragbar sicher, aber keine Predigten. Untragbar, insofern ich mit dieser Situation nicht fertig werde, die «Erwählung» und was sie mir zumutet, nicht schaffen kann. Ihre Beschreibung gerät deshalb jedoch nicht zu einem neuen – oder auch nur renovierten – ethischen Programm. Die Forderungen, um die es geht, und die Verpflichtung, die der Alternative von Freiheit und Unfreiheit vorausläge, sind nicht generalisierbar, sind sagbar allein in der ersten Person und nur «auf eigene Kosten».

## Befreiungstheologische Soziallehre?

Der Diskurs über die kirchliche Soziallehre ist in den deutschsprachigen Ländern in Bewegung geraten. Politisch engagierte Christen und Christinnen zeigen sich an der traditionellen Soziallehre wenig interessiert, wünschen aber durchaus eine gesellschaftsethische Reflexion ihrer Glaubenspraxis. Im theologischen Fach der christlichen Gesellschaftsethik hat dem entsprechend die naturrechtliche «Einheitslinie» ihren Alleinvertretungsanspruch verloren. Ihr politischer Konservatismus sowie das Lehr-Konzept einer naturgemäßen Gesellschaftsordnung werden nun auch in der fachwissenschaftlichen Diskussion zurückgewiesen.

Noch liegt allerdings kein einheitlicher Ansatz Praxis reflektierender Gesellschaftsethik vor. Die Bemühungen in diese Richtung arbeiten sich gegenwärtig an drei fundamentalen Problemen ab:

**Am ethischen Problem:** Das komplizierte Verhältnis von Glaubenspraxis und politischem Handeln in neuzeitlichen Gesellschaften spiegelt sich auf theologischer Ebene im Verhältnis von theologischen Aussagen und ethischer Normenbegründung. Nach Verabschiedung des naturrechtlichen Basiskonzepts treten glaubens- und moraltheologische Überlegungen für die Gesellschaftsethik in den Vordergrund.

**Am sozialanalytischen Problem:** Auch die Beziehung christlicher Gesellschaftsethik zu den Sozialwissenschaften und damit das Problem, wie theologische und sozialwissenschaftliche Aussagen ernsthaft kombiniert werden können, ist noch nicht hinreichend bestimmt.

**Am hermeneutischen Problem:** Innerhalb der katholischen So-

Was Levinas seinen Lesern anbietet, bleibt dennoch schwer verdaulich. Nicht allein durch die Radikalität seiner Analysen und Folgerungen, auch in der Art ihrer Präsentation, einer bisweilen extrem raffenden, beinahe aphoristischen Schreibweise, in den überraschenden Assoziationen, Brüchen und Sprüngen, durch den hohen Anteil impliziten Sprechens, das oft die Gesprächspartner und Bezugspunkte nicht eigens benennt und eine Vertrautheit mit dem gedanklichen Umfeld und den großen Linien dieser Philosophie bereits voraussetzt.

Es ist deshalb besonders zu begrüßen, daß der Meiner-Verlag die in Frankreich 1972 erstmals als Buch veröffentlichte Aufsatzfolge dem deutschsprachigen Publikum in einer sehr sorgfältigen und über den Originaltext hinaus kommentierten Übersetzung zugänglich macht. Der Ausgabe ist dankenswerterweise ein ausgezeichnetes Vorwort des Übersetzers vorangestellt, das aus einer intimen Kenntnis des Gesamtwerkes auf entscheidende Zusammenhänge und Implikationen des Levinasschen Denkens hinweist und so dem Leser den schwierigen Weg durch die vorgelegten Texte von vornherein ein gutes Stück gangbarer macht. Der Anhang bietet zudem ein bisher unveröffentlichtes Interview mit Emmanuel Levinas vom Dezember 1985.

Der Übersetzung selbst ist anzumerken, daß sie aus einem intensiven Gespräch mit Levinas' Gedanken erwachsen ist. Sie erweckt den Eindruck, sich nicht nur dem Gesagten, sondern zugleich – oder vielleicht zuerst – dem Gemeinten verpflichtet zu wissen. Dem Gemeinten, das oft das allein zwischen den Zeilen Gesagte ist, manchmal das durch Ungesagtes Evozierte, das durch nicht explizit gemachte Kontexte mit Berührte. Und ohne daß die Berufung auf das Gemeinte je zum Vorwand für eine Vernachlässigung der Details des Gesagten wird.

Dem Übersetzer gebührt Anerkennung für sein genaues Ausforschen des Levinasschen Textes und seine redliche Übertragung. Dem Autor Dank für seine Mitteilung unbequemer Wahrheiten, für die eindringlichen Beispiele einer *Philosophie, die an der Zeit ist*.  
Thomas Wiemer, Bonn

ziallehre» gab man sich nur unzureichend Rechenschaft über die gesellschaftliche Bestimmung der «Lehre», ihre Beziehung zur politischen Praxis sowie ihre kirchliche Funktion. Nun macht die Reflexion auf das «Theorie-Praxis»-Verhältnis das Herzstück der Neuorientierung christlicher Gesellschaftsethik aus.

Viele Versuche, diese Probleme in einer zum Naturrechtsdenken alternativen Weise anzugehen, zeigen sich von der Befreiungstheologie fasziniert, obwohl die kirchliche Soziallehre in deren Entwicklung keine entscheidende Rolle spielte. Die Soziallehre konnte nämlich weder den Aufbruch der lateinamerikanischen Christen und ihrer Kirche noch dessen befreiungstheologische Reflexion orientieren. Erst zu deren Verteidigung haben sich vereinzelt Befreiungstheologen, vor allem *Clodovis Boff*, kritisch mit der Soziallehre beschäftigt, die in der kirchlichen Auseinandersetzung oftmals als Kampfmittel gegen die Theologie der Befreiung benützt wurde.

Nun liegen in der vielbändigen, auch deutschsprachig erscheinenden «Bibliothek Theologie der Befreiung» zwei gesellschaftsethische Beiträge vor: «Die Soziallehre der Kirche» von *Ricardo Antoncich* und *José Miguel Munárriz* sowie «Ethik der Gemeinschaft» von *Enrique Dussel*.<sup>1</sup> Diese befreiungstheologischen und äußerst unterschiedlichen Entwürfe möchte ich

<sup>1</sup> R. Antoncich, J. M. Munárriz, Die Soziallehre der Kirche (Bibliothek Theologie der Befreiung. Die Kirche, Sakrament der Befreiung), Patmos Verlag, Düsseldorf 1988; E. Dussel, Ethik der Gemeinschaft (Bibliothek Theologie der Befreiung. Die Befreiung in der Geschichte), Patmos Verlag, Düsseldorf 1988.

vorstellen und prüfen, wo sie die notwendige Neukonzeption christlicher Gesellschaftsethik in europäischen Zusammenhängen orientieren können.

### Soziallehre der Kirche

In die ekklesiologische Sektion der befreiungstheologischen Bibliothek wurden Antoncich und Munárriz mit ihrer «Soziallehre der Kirche» (SdK) gewiesen, die sich entsprechend an die offizielle Sozialverkündigung der katholischen Kirche – mit Vorlieben für die Rundschreiben von Papst Johannes Paul II. – binden. So identifizieren sie beide die kirchliche Soziallehre mit der lehramtlichen Sozialverkündigung, deren Kompetenz sie bestimmen und zu deren Auslegung sie anleiten wollen.

Als «befreiungstheologisch» weisen sie ihren Entwurf durch Betonung der «christlichen Erfahrung» in der theologischen Reflexion und kirchlichen Lehre aus. Inmitten sozialer Asymmetrien zwingt das «christliche Gewissen» zum prophetischen Protest: «Das ist nicht christlich!» Der so intuitiv erfahrene Widerspruch zwischen ungerechten Verhältnissen und dem Evangelium fordert praktisch heraus: Unrecht hat seine Wurzel in der geschichtlich übermächtigen Sünde, die im christlich bekannten Heil kontrastiert wird. Geschichtlich verwirklicht sich dieses Heil in der Bekehrung der Herzen, dem Motor gesellschaftlicher Veränderung. So besteht eine innere Einheit zwischen Glauben und Gerechtigkeit. Die Glaubenspraxis nimmt damit am ewigen Kampf des Heiles gegen das Unheil teil, der die Geschichte bis an ihr göttliches Ende ausmacht.

Die Autoren unterscheiden «zwei Ausdrucksformen» des Engagements des Glaubens für soziale Gerechtigkeit: «das lebendige Zeugnis des prophetischen Gewissens» und «die Soziallehre der Kirche als pastoraler Dienst der Bischöfe und des Papstes» (SdK 246). Die Grundsätze der pastoralen Sozialdokumente empfehlen Sozialnormen, die den Optionen des christlichen Glaubens entsprechen und eine kritische Auseinandersetzung mit politischen Bewegungen und ihren Orientierungen («Ideologien») erlauben. Diese Sozialnormen entstammen «natürlichen» Werten des persönlichen und gesellschaftlichen Lebens, die als (wenn auch wandelbare) Bestimmungsgründe der Wirklichkeit durch Vernunft und Glauben erkannt werden. Kern der kirchlichen Soziallehre ist die «tiefe Wahrheit» dieser ethischen Normen, die allerdings in einer Mischung von bloß hypothetischen sozialwissenschaftlichen und absoluten ethischen Urteilen verborgen ist.

Orientieren können kirchliche Dokumente daher erst nach ihrer adäquaten Auslegung. «Aus der Tatsache, daß es diese Lehren gibt, erwächst die Notwendigkeit, sie richtig auszulegen, und zwar in dem Geist, in dem sie erarbeitet wurden» (SdK 22). Eine historisch-kritische Lektüre kirchlicher Sozialdokumente muß sich deshalb von ihnen zum politischen Handeln aus dem Glauben auffordern lassen und mit ihnen den «Wunsch und die Absicht, der «Sache der Armen» zu dienen» (SdK 61) teilen.

Die Autoren beschreiten einen Weg von «universalen und abstrakten Prinzipien ... hin zu den konkreten Realitäten» (SdK 173); das «christliche Menschenbild» ist ihr Ausgangspunkt. Die Würde des Menschen als autonome Freiheit ist an intersubjektive Anerkennung, d. h. gegenseitige Solidarität, gebunden; gerade darin sind die Menschen Ebenbilder Gottes. Diese Grundprinzipien, Autonomie, Solidarität und Gottesebenbildlichkeit, verwirklichen die Menschen in ihrer Arbeit, der allgemeinen Form menschlicher Tätigkeit. Daher verkündet die kirchliche Soziallehre das allgemeine Recht auf Arbeit und deren gerechte Entlohnung. Im «Naturrecht auf Eigentum» behauptet sie weiterhin das Recht der Menschen darauf, sich die Früchte eigener Arbeit anzueignen, das jeweils durch die Eigentumsrechte derer begrenzt wird, die augenblicklich keine Eigentümer sind.

Kapital und Arbeit begreifen Antoncich und Munárriz als

komplementäre Faktoren des wirtschaftlichen Prozesses. Im «Sozialkonflikt» zwischen Arbeit und Kapital konkretisiert sich der ewige Kampf zwischen Gut und Böse, der die beiden Faktoren in antagonistische Interessenoppositionen führt. Dabei messen die beiden Autoren der Konfliktanalyse von «Laborem exercens» große Bedeutung zu: «Johannes Paul II. verschiebt den Schwerpunkt der Analyse des Konflikts von der Klasse hin zur Ethik» (SdK 198). Die Negierung der Arbeit durch das Kapital ist nämlich primär nicht Produkt von Klassenauseinandersetzungen, sondern der falschen Intention des «Mehr-Habens». Dieser Egoismus wird mit der Bekehrung der Herzen und einer entsprechenden Praxis der Solidarität der und mit den arbeitenden Menschen überwunden.

Antoncich und Munárriz bieten eine systematisierende Darstellung römischer Sozialverkündigung, ergänzt durch zahlreiche Hinweise auf lateinamerikanische Dokumente. Ihr Interpretationsrahmen erweist sich für den Umgang mit kirchlichen Sozialdokumenten zwar als hilfreich und stößt bis an die Grenzen deren politisch-praktischer Relevanz. Jedoch teilt er mit ähnlichen Entwürfen europäischer Herkunft die unvermeidbaren Schwächen, wenn die kirchliche Soziallehre allein aus der lehramtlichen Sozialverkündigung entwickelt wird: etwa den Zwang, verschiedenste Texte in einer einheitlichen Lehre zu harmonisieren. Einer kritischen Diskussion der heftigen Angriffe römischer und bundesdeutscher Soziallehre gegen die Befreiungstheologie müssen die Autoren so ausweichen.

Problematisch ist auch die Ausblendung der Entstehungszusammenhänge kirchlicher Sozialverkündigung, die auch hinsichtlich befreiungstheologischer Standards überrascht. Zwar merken die Autoren an, daß im Gegensatz zu ihrem eigenen Vorgehen Sozialnormen aus den historischen Prozessen entstehen (SdK 173). Trotzdem entwickeln sie kirchliche Sozialverkündigung wie die traditionellen «Lehr»-Bücher weder konzeptuell noch inhaltlich aus der politischen Praxis von Christen und ihrer Kirche. Mir scheinen die fundamentalen Vorgaben naturrechtlicher Soziallehre, denen die Autoren folgen, unvereinbar zu sein mit Einsichten in die praktischen Fundamente von Kirche und Theologie, die wir der Befreiungstheologie ansonsten doch verdanken.

### Ethik der Gemeinschaft

Dussel riskiert dagegen mit seiner «Ethik der Gemeinschaft» (EdG) den Bruch mit der naturrechtlichen «Einheitslinie» politisch-normativen Denkens der Kirche. Kritisch reflektiert er auf die Entstehungszusammenhänge kirchlicher Soziallehre, die aber auch er begrifflich mit Sozialverkündigung gleichsetzt: naturrechtliche Erkenntnis verabsolutiert stets Normen aus den bestehenden Verhältnissen. Daher sieht er die Soziallehre in ständiger Gefahr, die «geltende unterdrückerische bürgerliche Moral» (EdG 112) immer nur zu modifizieren, aber prinzipiell anzuerkennen.

Seine «Ethik der Gemeinschaft» setzt sich kritisch von jeder herrschenden Moral ab; zu der er tendenziell auch die Soziallehre rechnet. Mit «Moral» bezeichnet Dussel das praktische System der etablierten Ordnung: die eingespielten und allgemein akzeptierten Verhaltensweisen, durch die sich bestehenden Gesellschaftsverhältnisse in die Praxis der Menschen übersetzen – das also, was in der Moraltheorie nach Kant in Abgrenzung von Vernunftmoral als Ethos oder Sitte bezeichnet wird. (Der pejorative Gesellschaftsbegriff in Dussels «Gesellschaftsmoral» steht gleichermaßen quer zu bewährten Begriffen sozialwissenschaftlicher Theorien.) Dagegen stellt Dussel die «Ethik»: die utopische Ordnung der Gemeinschaft sowie der Befreiung und Gerechtigkeit für die Armen und Unterdrückten. Ethik transzendiert jede Moral, weil sie nicht Bestandteil bestehender Gesellschaftsverhältnisse, sondern Kritik jedweder Moral ist.

Die Vision einer gemeinschaftlichen Ethik entstammt den gelungenen Beziehungen zwischen Menschen, die sich gegensei-

tig als Personen anerkennen und mit echter Liebe begegnen. Das Reich Gottes, die endgültige Gemeinschaft der Menschen untereinander und mit Gott, ist das Ziel einer geschichtlichen Hoffnung, die in den christlichen Gemeinden bereits praktiziert wird. Die Negation des Anderen im Akt der Unterdrückung verhindert dagegen gemeinschaftliche Beziehung und ist Sünde gegen Gott. Dort, wo Menschen unterdrückt werden, konkretisiert sich das überindividuelle Böse, zu dessen Werkzeug sich die Unterdrücker machen. Die geschichtlichen Strukturen und Institutionen der Unterdrückung «sind die konkreten Weisen, wie Satan seine Herrschaft in dieser Welt ausübt» (EdG 35). Insofern die «Armen» und Unterdrückten Opfer dieser Sünde sind, werden sie in den biblischen Traditionen als gerecht und heilig angerufen.

Die herrschende «Gesellschaftsmoral» reproduziert und legitimiert Unterdrückung. Als praktische Kritik dieser Moral ist die «Gemeinschaftsethik» vor allem Befreiungsethik: Praxis derer, die sich etwa in christlichen Basisgemeinden für die Befreiung der Armen einsetzen und gegen soziale Sünde kämpfen. Das absolute Kriterium ethischer Praxis lautet: «Befreie den Armen!» Wegen der Universalität der Sünde wird es immer Arme geben; daher hat diese Forderung «absoluten Charakter bleibender Gültigkeit» (EdG 114). Die herrschende Moral ist dagegen relativ zum bestehenden System – gültig nur so lange, wie es existiert. Im Widerstand gegen das herrschende System setzt Ethik die Moral zwar voraus, aber indem sie diese negiert. «Die Ethik ... negiert die geltende Negation von der Affirmation aus, die von der christlichen Basisgemeinde der jeweiligen Epoche gelebt wird» (EdG 115). Dabei besteht eine unabschließbare Dialektik von Moral und Ethik: ethische Kritik institutionalisiert sich in neuer Moral, die wiederum der ethischen Kritik bedarf.

Moral und Ethik sind für Dussel keine Kategorien praktischer Vernunft, sondern bezeichnen Bündel gesellschaftlicher Verhältnisse. Inmitten herrschender Moral, aber «exterritorial» zu ihren Gesetzen bricht gemeinschaftliche Praxis hervor, die das Bestehende vollkommen in Frage stellt. Als moralisch Illegale werden die politischen Heroen und kirchlichen Märtyrer im System der Unterdrückung verfolgt, als ethisch Legale sind sie die Subjekte geschichtlicher Gemeinschaftsbildung. Theologische «Gemeinschaftsethik» beschreibt und begreift diese ethische Praxis von Christen und Christinnen im Widerstand gegen die Moral.

Innerhalb der Befreiungstheologie gilt dem Autor die Ethik als «Fundamentaltheologie in der Theologie der Befreiung» (EdG 232): Mit Hilfe sozialwissenschaftlicher Vermittlungen leistet sie die notwendige Analyse der geschichtlichen Situation und der Glaubenspraxis sowie die Identifizierung der Armen. Wie jede Theologie wird auch die Ethik von verschiedenen kirchlichen Subjekten getragen: gemeinsam mit dem Lehramt treiben Christen und ihre Gemeinden, gemeindliche Prophetinnen und Propheten und die Theologen und Theologinnen die Ethik der Befreiung. Dagegen weist Dussel die kirchliche Soziallehre, die mit «Laborem exercens» überhaupt den Schritt über eine kapitalismusimmanente Moral hinaus gemacht hat, auf die traditionelle Einbahnstraße vom Lehramt zur christlichen Gemeinde – und begrenzt damit ihre Bedeutung für politische Glaubenspraxis.

Im zweiten Teil seines Buches identifiziert Dussel die geschichtlichen Konkreteionen der Sünde mit Hilfe einer einfachen Arbeitswerttheorie. Die Verdinglichung der wertschaffenden Arbeit durch Lohnarbeit und Warentausch gilt ihm als Grundlogik sündiger Gesellschaftsverhältnisse. Unter kapitalistischen Bedingungen verschärfen sich diese Barrieren ethischer Gemeinschaftsbildung: die private Aneignung des Mehrwerts im Verwertungsprozeß des Kapitals saugt das Leben der Arbeitenden aus, und das Kapital macht sich zum Götzen, dem das Leben der Arbeitenden geopfert wird. Als abgeleitete Formen der Akkumulation von Kapital und Le-

ben, d. h. der strukturellen Sünde, erklärt Dussel die Abhängigkeit unterentwickelter Peripheriestaaten, die transnationalen Konzerne, die Verschuldung der Entwicklungsländer und den Rüstungswahn. Das gesellschaftliche Verhältnis «akkumulierten Mehr-Lebens» bestimmt praktische Verhältnisse als Klassenkampf, d. i. Macht der herrschenden über die beherrschte Klasse. Ethische Praxis kämpft gegen diese gesellschaftliche Spaltung für gemeinschaftliche Beziehungen und nimmt so am revolutionären Prozeß teil, für den «ethische christliche Prinzipien zur Verfügung» stehen (EdG 182).

In Alternative zur naturrechtlichen Denkweise, der sich auch Antoncich und Munárriz verpflichten, treibt Dussel Ethik, indem er die Praxis christlicher Gemeinschaften zu reflektieren und zu begreifen sucht. Allerdings bleibt er dabei Gefangener jenes Ethikansatzes, den er in seiner Kritik der Soziallehre ausdrücklich verabschiedet. Weil er in aristotelisch-scholastischer Tradition menschliche Praxis scharf vom Herstellen abgrenzt, bestimmt er die ethische Praxis nicht aus den politischen Forderungen, die Christen als gesollt behaupten und durchzusetzen versuchen. Vielmehr muß er die ethische Praxis mit den realen gemeinschaftlichen Beziehungen identifizieren, in denen Christinnen und Christen bereits leben. Da ihm die «Exteriorität» gelungener Gemeinschaften und die absolute Norm «Befreie den Armen!» genügen, Praxis als ethische zu qualifizieren, braucht Dussel nur das abstrakte «Daß» gemeinschaftlichen Handelns aufzuweisen. Mir jedenfalls bleiben diese beiden Prüfkriterien für ethische Praxis zu allge-

**Römisch-katholische Kirchgemeinde St. Johannes,  
Geroldswil  
Römisch-katholische Kirchgemeinde Engstringen,  
Oberengstringen**

Wir suchen **dringend**

## **kirchl. Jugendarbeiter/in** oder **Pastoralassistenten/-in**

Als Aufgaben stellen sich in beiden Kirchgemeinden:

- Erteilung einiger Religionsstunden an der Oberstufe
- Mithilfe bei der Leitung von Jugendgruppen
- Aufbau der Betreuung von Schülertenden
- Mitarbeit bei der Vorbereitung und Gestaltung von Jugendgottesdiensten
- Organisation von Weekends für Firmlinge und Abschlußklassen

Die Arbeit erfolgt je zur Hälfte in beiden Kirchgemeinden.

Unsere Erwartungen:

- abgeschlossene, geeignete Ausbildung
- religiöses Engagement
- Bereitschaft zur Zusammenarbeit
- Freude an selbständiger Arbeit

Wir bieten:

- Besoldung und übrige Anstellungsbedingungen nach den Richtlinien der Zentralkommission der römisch-katholischen Körperschaft des Kantons Zürich
- Arbeitsräume

Weitere Auskünfte erteilen gerne:

Herr Pfarrer B. Kramm in Oberengstringen, Tel. 01/750 12 70  
Herr Pfarrer Erik Maeder in Geroldswil, Tel. 01/748 27 39

Bewerbungen sind schriftlich mit den üblichen Unterlagen zu richten an:

Kath. Pfarramt Oberengstringen, Dorfstraße 59,  
8102 Oberengstringen

oder

Kath. Pfarramt St. Johannes, Zentrum Huebwiesen,  
8954 Geroldswil

mein und zu vage. Denn Dussel verzichtet – wie die traditionelle Sozial«lehre» oberster Gesellschaftsprinzipien – darauf, die politischen Forderungen engagierter Christen und Christinnen anzugeben und aus deren normativer Reflexion Ethik zu treiben. Konkrete Ziele befreiender Glaubenspraxis bleiben für seine ethische Theorie bedeutungslos.

Mit seinem praxisethischen Ansatz überwindet Dussel die traditionelle theologische Arbeitsteilung zwischen Lehramt, Theologen und Theologinnen und Gläubigen. Sein befreiungstheologisches Modell scheint für die kirchliche Soziallehre jedoch nicht zu gelten. Denn er bemüht sich nicht um ein erweitertes Konzept kirchlicher Soziallehre, sondern um die Begrenzung ihrer traditionellen «Lehr»-Ansprüche. Kirchliche Soziallehre bleibt für ihn wohl eher ein Fremdkörper im befreiungstheologischen Projekt.

### **Befreiungstheologische Impulse**

Die beiden Ethikentwürfe verdeutlichen mir die Schwierigkeiten, christliche Gesellschaftsethik in den befreiungstheologisch abgesteckten Theologieansatz einzufügen. Andererseits können seine hermeneutischen Grundintuitionen, Theologie als Reflexion befreiender Glaubenspraxis «aus der Perspektive der Armen», offensichtlich auch für die europäische Gesellschaftsethik fundamentale Bedeutung gewinnen, wenn diese sich über ihre anfangs erwähnten hermeneutischen Probleme verständigt.

▷ *Glauben und politisches Handeln*: Politisches Engagement für Befreiung und soziale Gerechtigkeit ist unverzichtbare Dimension christlicher Glaubenspraxis, wie die beiden referierten Ansätze betonen. Zweifelsohne ist diese durch die Befreiungstheologie vermittelte Herausforderung für die europäischen Kirchen vor allem praktisch: sie verpflichtet ihren Glauben auf den aktiven Widerstand gegen Unterdrückung und Ausbeutung. Christliche Gesellschaftsethik legitimiert sich dann allein dadurch, daß sie mit ihren spezifischen Mitteln die notwendige Politisierung des Glaubens vorantreibt.

## **Begegnung in Graz**

Leserinnen und Leser der ORIENTIERUNG aus dem Einzugsgebiet von Graz haben Gelegenheit, Mitglieder der Redaktion persönlich kennenzulernen und mit ihnen ins Gespräch zu kommen:

**Sa 25.–So 26. November 1989  
im Bildungshaus Mariatrost, Graz**

Anläßlich des 40jährigen Bestehens will das Bildungshaus in Zusammenarbeit mit der ORIENTIERUNG auf einer Akademietagung – ausgehend von der jüngsten Geschichte – Ausschau halten nach Impulsen zur Hoffnung in der gegenwärtigen Lage der Kirche. Zu folgenden Themen sind Referate und Aussprachen vorgesehen:

**Johannes XXIII. und das Prophetische in der Kirche**  
*Ludwig Kaufmann*

**Dialog und Erinnerung: Zu Mündigkeit und Solidarität der Christen**  
*Nikolaus Klein*

**Weiterhin dem Dialog verpflichtet: Was wir mit der ORIENTIERUNG wollen**  
*Karl Weber*

**Vatikanum II als Prozeß: Konzil und Nachkonzil im Strom der Geschichte**  
*Ludwig Kaufmann*

Beginn: Samstag, 14.30 Uhr; Ende: Sonntag, 12.30 Uhr.  
Anmeldung und genaues Programm: Bildungshaus Mariatrost, A-8044 Graz, Kirchbergstr. 18, Tel. (0316) 39 11 31.

Wir freuen uns, wenn Sie Bekannte und Interessenten auf diese Möglichkeit zur Begegnung aufmerksam machen.

▷ *Sozialethische Option für die Armen*: Die vorgestellten Entwürfe zeigen, daß die theologische Option Gottes für die Armen mit einer sozialethischen Option kompatibel ist. Praktische Solidarität der und mit den Unterdrückten verkörpert kein partikulares, sondern ein universales Interesse. Aufgabe der Gesellschaftsethik ist es, dies normativ auszuzeichnen. Die Parteilichkeit christlicher Gesellschaftsethik steht also nicht im Widerspruch zu ihrem notwendigen «Universalismus», sondern ist gerade dessen konkreter Ausdruck.

▷ *Reflexion politischer Glaubenspraxis*: Gesellschaftsethik hat keineswegs die vom kirchlichen Lehramt autoritativ gesicherten Normen auszulegen und zu operationalisieren. Dussels «Gemeinschaftsethik» deutet zu Recht an, daß die Frage nach richtigen politischen Zielen im Kontext politischer Praxis vor jeder Lehre beantwortet wird. Die kritische Reflexion dieser praktischen Antworten scheint mir der plausible Weg der Gesellschaftsethik zu sein.

Derartige Grundmarken gesellschaftsethischer Hermeneutik als normative Reflexion politischer Glaubenspraxis setzt den Bruch mit der naturrechtlichen Denkweise voraus, was Antoncich und Munárriz noch vermeiden wollen, Dussel dagegen prinzipiell sieht.

Ein erweitertes Verständnis kirchlicher Soziallehre betrachte ich dann aber als eine weitere, von beiden Entwürfen unterschätzte Bedingung gesellschaftsethischer Reflexion: Erst die Erfahrungen und Forderungen politisch engagierter Christinnen und Christen, die kirchliche Sozialverkündigung und die christliche Gesellschaftsethik ergeben gemeinsam eine «Soziallehre der Kirche». Kirchliche Soziallehre so abgemessen verändert die Bezüge christlicher Gesellschaftsethik radikal: Ihren Ausgang nimmt sie nicht bei lehramtlichen Sozialdokumenten, sondern bei den Erfahrungen und Forderungen politischer Glaubenspraxis.

Um die hermeneutische Grundlegung christlicher Gesellschaftsethik im europäischen Kontext neu zu bestimmen, ist deshalb erforderlich, diese befreiungstheologischen Grundintuitionen zu rezipieren. Kritischer beurteile ich allerdings die Annahmen der beiden referierten Ansätze, die sich auf die anderen, anfangs notierten Fundamentalprobleme christlicher Gesellschaftsethik beziehen. Sie scheinen mir – zumindest für europäische Zusammenhänge – wenig überzeugende Antworten auf diese Probleme zu geben:

► Die beiden Entwürfe entwerfen hintergründig die Geschichte als einen dramatischen Kampf zwischen Gut und Böse. Daher müssen sie die gesellschaftlichen Verhältnisse ontologisch trennen, in denen sich jene übermenschlichen Geschichtsmächte konkretisieren: bei Dussel etwa die Trennung der Realität in «Moral» und «Ethik». Mögen apokalyptische Theologien zur theologischen Deutung von Geschichte hilfreich sein, zur sozialethischen Kritik bestehender Unrechtsverhältnisse taugen sie nicht. Sie verzichten nämlich auf einen einheitlichen Maßstab, um politische Forderungen normativ auszuzeichnen und ungerechte Verhältnisse zu kritisieren. Theologisch vergleichsweise anspruchslos wäre es, richtig/falsch als normative Bewertungen von historischen Realitäten statt als geschichtliche Konkretionen «ewiger» Geschichtsmächte zu betrachten. Dieses Vorgehen würde jedoch der Praxis politisch engagierter Christinnen und Christen m. E. mehr entsprechen, die ihre politischen Orientierungen zwar gegen, aber eben auch in bestehenden Verhältnissen gewinnen müssen.

► Die beiden referierten Ansätze zeigen geringes Interesse an der Rechtfertigungsproblematik politischen Handelns. Inmitten der komplexen Auseinandersetzungen europäischer Gesellschaften besteht aber das normative Grundproblem politisch engagierter Christen weder darin, kirchliche Sozialverkündigung richtig auszulegen, noch im Einverständnis mit einem existierenden, wenn auch «exterritorialen» Ethos zu

leben. Ich sehe das Problem darin, öffentlich nachzuweisen, daß die in der Glaubenspraxis verkörperten politischen Ziele ein allgemeines gesellschaftliches Interesse verkörpern und daher gerechtfertigt sind. Solche Rechtfertigungen politischer Glaubenspraxis im theologischen Diskurs kritisch zu reflektieren und dabei Anwältin universalisierbarer Interessen, d. h. der Interessen der «Armen», zu sein, darin sehe ich die vornehmste Aufgabe christlicher Gesellschaftsethik.

► Obwohl politische Praxis integraler Bestandteil des Glaubens ist, müssen Christen in den «säkularisierten» Gesellschaften über ihre politische Glaubenspraxis in verschiedenen Sprachspielen, d. h. theologisch und politisch, nachdenken, da sich nicht die gesamte Gesellschaft über legitime Ziele politischer Prozesse (theologisch) verständigen kann. Die gesellschaftlich «partikulare» Sprache über politische Glaubenspraxis durch eine «globale» Sprache politisch-normativer Rechtfertigung zu ergänzen, dazu sind politisch engagierte Christinnen und Christen und die ihnen verpflichtete Gesellschaftsethik gezwungen.<sup>2</sup> Daher scheint mir, zumindest für europäische Ansätze, Dussels unreflektierte Kombination von theologischen und ethischen Begriffen verwehrt.

<sup>2</sup> Vgl. dazu M. Möhring-Hesse, «... und nicht vergessen: die Solidarität!» Eine Einführung in kirchliche Soziallehre (Arbeiterfragen Nr. 3/89, hrsg. von der Bildungs- und Begegnungsstätte der KAB und CAJ Aachen), Herzogenrath 1989.

► Daß zur theologischen Deutung der «Zeichen der Zeit» sozialwissenschaftliche Erkenntnisse erforderlich sind, ist von der Befreiungstheologie zu lernen. Verlangt ist jedoch eine eigenständige sozialwissenschaftliche Produktivität innerhalb der gesellschaftsethischen Reflexion – und nicht wie bei Dussel nur eine theologische Deutung vorliegender Gesellschaftstheorien. Da sich nämlich in politischer Glaubenspraxis religiöse und politische Orientierungen als auch «soziologische Phantasie» vereinen, sind auch zu ihrer normativen Reflexion theologische, ethische und sozialwissenschaftliche Kompetenzen erforderlich. Dabei ist ein interdisziplinäres Konzept gleichrangiger Kompetenzen dem scholastischen, von Antoncich und Munárriz bemühten Modell vorzuziehen, das «Hypothetisches» mit «Absolutem» zu kombinieren meint.

Meine Vorbehalte gegen die beiden referierten Entwürfe befreiungstheologischer Gesellschaftsethik sollen reale Probleme politisch engagierter Christinnen und Christen in neuzeitlichen Gesellschaften Europas spiegeln. Gerade um in diesen Kontexten die «kirchliche Soziallehre» in den befreiungstheologisch begründeten Ansatz praktischer Hermeneutik eingliedern zu können, muß die christliche Gesellschaftsethik über ihre ethischen, theologischen und sozialwissenschaftlichen Kompetenzen sowie deren Kombination in eigenständiger und vielleicht europäischer Weise Rechenschaft geben.

Matthias Möhring-Hesse, Frankfurt a. M.

## «Nach hundert Jahren möchte ich gelesen werden»

Das Werk der Droste in revidierter, erweiterter Neuauflage\*

«... Ach, Elise, alles ist eitel! ... Ich mag und will jetzt nicht berühmt werden, aber nach hundert Jahren möchte ich gelesen werden, und vielleicht gelingt's mir, da es im Grunde so leicht ist wie Kolumbus' Kunststück mit dem Ei, und nur das entschlossene Opfer der Gegenwart verlangt.» So schreibt Annette von Droste-Hülshoff 1843, fünf Jahre vor ihrem Tod, an die Freundin Elise Rüdiger. Gelesen wird sie – auch und erst recht in unserem Jahrhundert. Bereits die Naturgedichte eines Wilhelm Lehmann, eines Oskar Loerke oder einer Elisabeth Langgässer sind nicht ohne das Vorbild der Droste zu denken; aber auch Autoren unserer Zeit haben immer wieder auf diese Dichterin Bezug genommen. «Der Droste würde ich gern Wasser reichen / In alte Spiegel mit ihr sehen», heißt es in einem Gedicht Sarah Kirschs. Und auch Celan, Bobrowski, Rose Ausländer oder Christa Wolf haben in ihren Äußerungen die Wirkung Annettes von Droste-Hülshoffs bezeugt. Aber die Kunst verlange «das entschlossene Opfer der Gegenwart», das wußte schon das westfälische Edelfräulein. Die Droste hat es gebracht: in einem Leben «zwischen Auflehnung und Gehorsam» (so der Titel der Biographie, welche Doris Maurer 1982<sup>1</sup> vorgelegt hat). Und schon Mary Lavater-Sloman<sup>2</sup> hatte durch ihre 1950 erschienene Lebensbeschreibung eine einzige Schmerzenslinie gezogen, jene der «Einsamkeit». Es war die Einsamkeit der Unverheirateten vorerst, aber danach auch jene der genial Begabten, welcher die eigene Zeit des Biedermeier eine Ausfaltung ihrer Kräfte nur zögernd erlaubte. Annette von Droste-Hülshoff lebt ein Leben der Konzentration, ja über weite Strecken hinweg der Abgeschiedenheit, die ihren selbständigen Charakter prägt. Sie lebt zumeist im Rüschaus, eine Marschstunde außerhalb von Münster, umgeben von ih-

ren Sammlungen: Steinen, Muscheln und Uhren, die an Zeit und Zeitlosigkeit gemahnen. Gelassen kann sie von sich selbst sagen: «Ich lebe nach der alten Weise still vor mich hin ...» Ist sie aber wirklich so gelassen? Ist diese Beherrschtheit nicht eher Tarnung eines ungestümen Wesens? Rückblickend auf ihre Jugendjahre, den Aufbruch ihrer Sehnsüchte, den Liebesdrang, wird sie mehr als zwanzig Jahre später an ihre Freundin Elise Rüdiger schreiben: «Ich war damals sehr jung, sehr trotzig und sehr unglücklich ... Tausendmal habe ich mir den Tod gewünscht.» Ihrem Wesen hat man oft und gern «männlichen Zuschnitt» eingeräumt. Dennoch bedeutet eine solche Charakterisierung Verengung ihres Wesens, gilt auch nur dann, wenn man der eigenwilligen Droste den zeitgenössischen Typus einer Dame der charmanten Biedermeierzeit mit ihrem Kult weiblicher Rührseligkeit und Sentimentalität entgegenhält. Die Dichterin ist mit einer schwer auslotbaren Wesensart bedacht worden, die geschlechtsspezifische Eigenarten weit hinter sich zurückläßt. Gerade darin liegt die überzeitliche Anziehungskraft ihrer Gestalt begründet. «Allein schon die körperlichen Leiden, die sie das ganze Leben hindurch begleiteten, weisen auf eine nicht leicht zu deutende seelische Konstitution hin. Das Rebus vom abseitigen Leben Annettes ist schwer zu lösen – der Graben des Wasserschlosses ist ein Symbol für die geistige Distanz zwischen ihr und den Menschen», schreibt der Theologe Walter Nigg<sup>3</sup>. Er eignet ihr eine «prophetische Anlage» zu. Dieser Gedanke ist überaus anregend; seine Bestätigung findet er nicht zuletzt im berühmten und vielzitierten Gedicht «Lebt wohl», das die Droste im Mai 1844, kurz nach dem Weggang Levin Schückings und seiner unlängst angetrauten Gemahlin (der Schriftstellerin Luise geb. von Gall) vom Schloß Meersburg, verfaßt hatte. Die Bilder dieses Gedichts – «des wilden Geiers Schrei», «die wilde Muse», «der befreundete Elfe», «das Zauberswort» und «der Alpgeist» – erscheinen uns wie Attribute der Seherin. «erschüttert» sei sie, «aber nicht zerdrückt», gesteht die Dichterin, «solange noch der Arm sich frei / Und waltend mir zum

\* Annette von Droste-Hülshoff, Sämtliche Werke in zwei Bänden, herausgegeben von Günther Weydt und Winfried Woesler. Band 1: Gedichte/Epen/Prosa. Band 2: Gedichte/Versepik/Prosa/Dramen aus dem Nachlaß. Winkler-Dünndruckausgabe, Winkler-Verlag, München 1989.

<sup>1</sup> Doris Maurer, Annette von Droste-Hülshoff. Ein Leben zwischen Auflehnung und Gehorsam. Biographie. Bonn 1982.

<sup>2</sup> Mary Lavater-Sloman, Einsamkeit. Das Leben der Annette von Droste-Hülshoff. Artemis-Verlag, Zürich 1950.

<sup>3</sup> Walter Nigg, Wallfahrt zur Dichtung. Zürich 1966.

Äther streckt/Und jedes wilden Geiers Schrei/In mir die wilde Muse weckt.» Mit dieser wahrlich stolzen Gebärde endet das Gedicht. Sie ist wohl bewußt inszenierte Unerschütterlichkeit, um den Freund, um die Mitwelt über die eigene Verletzbarkeit hinwegzutäuschen. Auch diese Disziplin zählt zum «entschlossenen Opfer der Gegenwart», das die Dichtung von der Droste verlangt.

### Zugänge durch eine neue Werkausgabe

Gelesen wird Annette von Droste-Hülshoff heutzutage unter verschiedensten Gesichtspunkten: als Repräsentantin des Biedermeier, der Spätromantik oder des frühen Realismus, als Dichterin der Natur, als eine von katholisch-christlichem Weltbild und westfälischem Naturgefühl geprägte Autorin, als Vorläuferin der Frauenemanzipation auch. Gerade hierfür ließen sich zahlreiche Belege in ihrer Lyrik finden, etwa in ihrem Gedicht «Am Turme», dessen letzte Strophe lautet: «Wär ich ein Jäger auf freier Flur,/Ein Stück nur von einem Soldaten,/Wär ich ein Mann doch mindestens nur,/So würde der Himmel mir raten;/Nun muß ich sitzen so fein und klar,/Gleich einem artigen Kinde,/Und darf nur heimlich lösen mein Haar/Und lassen es flattern im Winde.» Welche Lesart man sich zu eigen machen will, kann man jetzt wieder neu entscheiden. Bei Winkler ist in diesem Jahr das Werk der Dichterin in revidierter, erweiterter Neuauflage erschienen. Im Frühling 1989 wurde Band 1 publiziert, enthaltend Gedichte, Epen und Prosa; im Herbst 1989 folgte Band 2 mit Gedichten, Versepik, Prosa und Dramen aus dem Nachlaß. Damit sind die sämtlichen Werke der Autorin, zusammengefaßt in zwei Bänden, leicht zugänglich. Einzig die Briefe sind nicht in die Edition aufgenommen worden, und man wird dies bedauern, zumal sich die Dichterin gerade in ihrer Korrespondenz aufschlußreich über die eigene Befindlichkeit geäußert hat.

Als Herausgeber zeichnen Günther Weydt (\*1906), emeritierter Professor der Universität Münster für Neuere deutsche Literatur, und Winfried Woesler (\*1939), Dozent für Neue deutsche Literatur in Osnabrück und Herausgeber der historisch-kritischen Droste-Ausgabe (HKA).<sup>4</sup> Woesler ist bereits mit zahlreichen Veröffentlichungen zu Werk und Rezeption der Droste hervorgetreten. – Die vorliegende Ausgabe versteht sich als Leseausgabe für ein literarisch interessiertes Publikum, zehrt aber bereits stark von den Erkenntnissen, die während der Arbeit an der HKA gewonnen worden sind. Diese erscheint seit 1978 im Niemeyer-Verlag, Tübingen. – So bringen die beiden neuen Bände, welche sich auf den ersten Blick kaum von der ersten Ausgabe von 1973 unterscheiden,

<sup>4</sup> HKA ist die Abkürzung für: Historisch-kritische Ausgabe. Werke, Briefwechsel. Hrsg. von Winfried Woesler. Tübingen 1978 ff. Einschlägige Teilbände für die Briefe: HKA Band 8, Teilband 1: Briefe 1805–1838: Text. Bearb. von Walter Gödden. Tübingen 1987. HKA Band 9, Teilband 1: Droste-Briefe 1839–1842: Text. Bearb. von Ilse M. Barth und Walter Gödden. Tübingen 1989.

Heinrich Stirnimann

## Marjam

Marienrede an einer Wende

XVI – 528 Seiten, 20 Illustrationen (meist farbig), gebunden, Fr. 48.–/DM 55.–  
ISBN 3-7278-0636-2

Ein wegweisendes Buch für ein neues Sprechen über Maria

Erhältlich im Buchhandel

Universitätsverlag Freiburg/Schweiz

zunehmend eine reichhaltige Liste von Berichtigungen und Ergänzungen, die sich aufgrund der Arbeit an der HKA eingestellt haben. Auch in den Fällen, wo die HKA bei vorliegenden Alternativvarianten anders entscheidet, ist der Text entsprechend verändert worden. Eine Ausnahme stellt das Gedicht «Schloß Berg» dar, das in der HKA nach der Reinschrift der Droste gedruckt wird, während die vorliegende Edition weiterhin den nichtautorierten Erstdruck wiedergibt. – Eine weitere Ausnahme bildet der Zyklus «Das geistliche Jahr»: Die vorliegende Ausgabe wägt zwischen den Alternativvarianten ab; die HKA dagegen nimmt jeweils die älteste, von der Droste nicht gestrichene Alternativvariante in den Text auf.

### Ein reichhaltiger Kommentarteil

Der besondere Wert der zweibändigen Ausgabe, die in der Reihe «Winkler Weltliteratur» erscheint, liegt im reichhaltigen Kommentar begründet. Dieser bedeutet für den Leser eine unschätzbare Hilfe. Nicht nur erklärt er die oft fremdgewordene Terminologie, nicht nur bietet er Varianten an. Er bringt auch Anmerkungen zur zeitgenössischen Rezeption, erwähnt frühe Echos und Urteile. Ausgehend von der Datierung der einzelnen Werke, umreißt er immer auch den zeitlichen Hintergrund, vor dem die Werke gesehen werden können. – Band 1 enthält «Die Ausgabe von 1944» (u. a. Zeitbilder und Heidebilder, Gedichte vermischten Inhalts, Scherz und Ernst, Balladen), sodann Gedichte in Einzelveröffentlichungen (wozu etwa das vorher erwähnte Gedicht «Lebt wohl» zu rechnen ist); unter dem Kapitel «Prosa» reihen sich «Die Judenbuche» und «Westfälische Schilderungen» ein; es folgt schließlich noch die großartig-sperrige Dichtung «Geistliches Jahr». – Mit Genuß wird man wieder Günther Weydts Nachwort lesen, dem ein Vers aus dem Gedicht «Die Taxuswand» gleichsam als Motto vorangestellt wird: «Vorhang am Heiligtume,/Mein Paradiesestor,/Dahinter alles Blume,/Und alles Dorn davor.» Die Strophe enthält die Chiffre für die Biographie der Droste, diese spannungsreiche Existenz.

Band 2 bringt alle bisher bekannten Texte der Droste aus dem Nachlaß. Er dokumentiert das breite Gattungsspektrum ihres Werkes und ihre künstlerische Entwicklung von den frühen Gelegenheitsgedichten über Adaptionen der Klassik und Romantik bis zur Ausgestaltung ihres eigenen Stils. Er wird gegenüber der ersten Ausgabe von 1978 um ein Dramenfragment und ein Libretto erweitert.

### Außerordentliches Literaturverständnis

Der Umfang dieses unveröffentlichten Werkkorpus mag erstaunen. Annette von Droste-Hülshoff hat einen erheblichen Teil ihres Werkes nicht drucken lassen. Was hinderte sie an der Publikation? Es waren nicht zuletzt familiäre und gesellschaftliche Rücksichten auf einen klassegeprägten Umkreis, eine restriktive Verwandtschaft, die einer Aristokratin wohl ein Talent zubilligten, aber nicht die alles verzehrende Passion. – Es hindert sie ferner der hohe Anspruch ihres Literaturverständnisses; sie wollte nicht Literatur für den Tag schreiben wie jene, die sich sicher auf dem literarischen Parkett ihrer Zeit bewegten und mit nichts als dem von der Droste belächelten «Esprit» glänzten. Ganz deutlich setzte sich die Dichterin hierin auch etwa vom Schriftstellerpaar Schücking ab, dessen Element der Literaturbetrieb war, jener Jahrmarkt, wo «alles durcheinander krabbelt, um berühmt zu werden...», wo «die Zelebritäten sich einander auffressen und neu generieren wie Blattläuse.» Darin sprach sich auch ein Stück aristokratischer Verachtung aus. Gegenüber Levin Schücking hat die Droste 1843 deutlich ihr künstlerisches Credo abgelegt: daß nämlich «nur das Einfache großartig, nur das ganz Ungesuchte wahrhaftig, rührend und eindringlich» sei. Sie tritt da in Verwandtschaft zu Adalbert Stifters Poetologie, wie er sie 1853 in seinem «sanften Gesetz» konzentrieren wird.

Man wird gerade Band 2 mit noch größerer Neugier zur Hand nehmen, weil in ihm dem Leser eine weniger bekannte Droste entgegentritt: nicht die Verfasserin der Ballade «Der Knabe im Moor», die längst zur Lesebuchliteratur geworden ist, dafür die Autorin der Prosatexte «Ledwina» (in manchem ein Stück Autobiographie) und «Joseph. Eine Kriminalgeschichte» (ein Pendant zur berühmten anderen Kriminalgeschichte der Dichterin, «Die Judenbuche»). Was im Œuvre-Katalog der Droste noch fehlt, ist der Roman; Band 2 druckt die ersten Kapitel eines geplanten Westfalen-Romans ab, «Bei uns zulande auf dem Lande». Der Roman ist Fragment geblieben; eine erste Konzeption, die sich mehr einer Reisebeschreibung annäherte, wurde 1844 verworfen, denn Adele Schopenhauer hatte in einem Brief zum geplanten Westfalenwerk von einer Reiseform abgeraten. Diese literarische Form, welche in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts häufig verwendet worden ist, verbrauchte sich zusehends. Das auf uns zugekommene Fragment zeigt Ansätze zum Romanhaften und verzichtet durchaus nicht auf Spannungselemente. Diese hätten wahrscheinlich in einer vollständigen Ausführung noch verstärkt werden sollen. Interessant erscheint einem heutigen Leser u. a. die Schilderung westfälischer Mentalität. Von prophetischen Träumen und Gesichtern sei «dieses Land wie mit einem Flor überzogen: fast der zehnte Mann ist hier ein Prophet – ein Vorkieker (Vorschauer, wie man es nennt) ...»

Ferner enthält dieser Band 2 dramatische Arbeiten, so ein fragmentarisches Trauerspiel aus der Jugendzeit der Droste, «Bertha» überschrieben. Hier wie im gleichfalls Fragment gebliebenen Stück «Hedwig und Sophie» werden zwei unterschiedliche Schwestern dargestellt, die in der Auseinandersetzung um die Konventionen u. a. die Enge der Erziehungsvorstellungen aufzeigen. Die «Bertha»-Handlung zerfällt in zwei Stränge: in eine Liebesgeschichte und eine politische Verschwörung. Allerdings wurde es für die Droste später «ein entsetzlicher Gedanke, einen Stoff zu bearbeiten, für den ich nicht die mindeste Liebe mehr habe», wie sie in einem Brief vom 8. Dezember 1819 an ihren Mentor, Anton Mathias Sprickmann (1749–1833), schreibt.

In den Bereich der Gesellschaftskomödie gehört dagegen ihr Stück «Perdu! Oder Dichter, Verleger und Blaustrümpfe», das 1839/40 entstanden ist. Die Droste beklagt sich an mehreren Stellen ihres Briefwechsels darüber, daß sie von einem Teil ihrer Verwandtschaft immer wieder gedrängt worden ist, ihr Talent mehr für die Gestaltung von humoristischen Szenen zu nutzen. In einem Brief an Wilhelm Junkmann von 28. August 1839 schreibt sie: «Ich meine, der Humor steht nur wenigen und am seltensten einer weiblichen Feder, der fast zu engen Beschränkung durch die (gesellschaftliche) Sitte wegen, und

nichts kläglicher als Humor in engen Schuhen ...» Diese Bemerkung wirft auch Licht auf die enge Normierung, wie sie der Umkreis der Dichterin vorgegeben hat. Die kleine Komödie selbst hält der literarischen Gesellschaft den Spiegel vor und wurde von dieser als Schmähung empfunden. Annette von Droste-Hülshoff hat in der Person der Frau von Thielen auch ein ironisierendes Selbstporträt geschaffen, sich selbst demnach auch nicht geschont. – Wirkliche Personen der näheren Umgebung karikieren in verschlüsselter Form auch die Figuren der beiden Sketches «Das Rätsel» und «Szenen aus Hülshoff», die zwischen 1813 und 1819 entstanden sein müssen. Gerade diese komödiantischen Arbeiten zeigen uns die Droste wiederum von einer anderen Seite, erweitern ihr Bild für die Nachwelt um die Züge des Spotts und Humors.

Die ebenfalls in Band 2 abgedruckten Libretti erinnern uns schließlich an die musikalischen Ambitionen der Dichterin, wie sie ihnen vorwiegend in den zwanziger Jahren nachgegangen ist.<sup>5</sup> Die Droste bedient sich jeweils eines vorliegenden Stückes und arbeitet es für ihre Zwecke um. «Der Galeerensklave» lehnt sich an ein Schauspiel von Fenouillot de Falbaire aus dem 18. Jahrhundert an, «Babilon» ist die eigenständige dichterische Ausgestaltung eines Werkes von Friedrich de la Motte Fouqué, und der fragmentarische Schauspieltext «Der blaue Cherub» ist von Karl Schulte Kemminghausen als Auszug aus Adam Oehlenschlägers Singspiel «Tordenskiold» (Kopenhagen 1821) identifiziert worden. Musik ist uns allerdings nur im Fall von «Babilon» überliefert, und auch hier handelt es sich lediglich um vier Textstellen (die Partitur ist in Band XIII der historisch-kritischen Ausgabe HKA wiedergegeben).

Ebenfalls verweisen uns die am Schluß dieses zweiten Bandes abgedruckten Übertragungen auf die Übersetzertätigkeit der Droste. Sie widmete sich der Translation von Texten aus dem Lateinischen (einige Eklogen aus der «Bucolica» Vergils), Englischen (Walter Scotts, Samuel Rogers) und aus dem Niederdeutschen (kleiner Münsterland-Zyklus von Wilhelm Junkmann).

«Meine Lieder werden leben,/ Wenn ich längst entschwand,/ Mancher wird vor ihnen beben,/ Der gleich mir empfand ...», schreibt die Droste im «Geistlichen Jahr (Am 5. Sonntag in der Fasten)». Die Neuedition der zweibändigen Winkler-Ausgabe, die den aktuellen Stand der Droste-Forschung darstellt, trägt in eminentem Maß dazu bei, diese Aussage Wirklichkeit werden zu lassen.

*Beatrice Eichmann-Leutenegger, Muri bei Bern*

<sup>5</sup> HKA Band 13, Teilband 1: Musikalien. Text. Bearb. von Armin Kansteiner. Tübingen 1986; HKA Band 13, Teilband 2: Musikalien. Dokumentation. Bearb. von Armin Kansteiner. Tübingen 1988.

## Mythogenese und die Trauer des Logos

Zur Austreibung neuzeitlicher Ganzheitlichkeitsgeister

Der Zeitgeist ist modebewußt geworden. Erinnern Sie sich noch an die Zeiten, in denen der Zeitgeist in gesellschaftskritischen Kampfgewändern nach soziologischer Fortschrittsmusik voranschritt, und später, als er exhibitionistisch sich aller Verkleidungen entblößte, um auf Anraten seines Psychologen «ganz einfach er selber zu sein»? Vorbei. Der Zeitgeist heute trägt «Mythisches». Der modische Schnitt heißt «Neues Paradigma» und kommt aus Amerika, den Stoff liefern nicht nur die Mottenkisten alter Mythologien, sondern «auch das Narrative, Poetische, Fiktionale, Phantastische, das massenpsychologisch Wirksame wie das nicht ausschließlich streng «wissenschaftlich» Erklär- und Begründbare<sup>1</sup>. Zunächst als legere Freizeitkleidung für gestreifte Wissenschaftler erfunden, wird

heute sogar mancher Doktorhut aus diesem Stoff mit diesem Schnitt gemacht. Der Feierabendspiritismus hat sich zum Globalspiritualismus evolutioniert.

Der totgeglaubte Mythos erlebt in unseren Tagen eine fröhliche Auferstehung. Er lebt und bereitet (auch uns) so manches neue Erwachen und Erleben. Und weil mir kein besseres dafür einfällt, will ich «Mythogenese» dazu sagen, kein Wort a priori also, sondern höchstens ein Wort der Aporie: wie kann Mythisches Plausibilität erhalten? Da in Lexika «Mythos» immer noch auf «Rede», «Erzählung» und dergleichen, also auf das «Wort» zurückgeführt wird, sollten wir Mythogenese als eine Art Sprachspektakel verstehen, dessen Rhetorik uns Lebenszeichen sein soll.

<sup>1</sup> Carl-Friedrich Geyer, «Neue Mythologie» und Wiederkehr von Religion, in: Wiederkehr von Religion, Paderborn 1984, S. 28.

<sup>2</sup> Ich glaube, daß es nicht allzu gewagt ist zu sagen: der eigentliche Sitz im Leben des New Age ist der therapeutische Diskussionskreis und vor allem

Zur Mythogenese gehört ganz schlicht und einfach dazu, daß man immer wieder vom Mythos redet und schreibt.<sup>2</sup> Und immer dann, wenn viele reden müssen (egal, ob sie etwas zu sagen haben), ist eine Begriffsinflation nicht zu vermeiden. Diese scheint sogar zu seinem Wesen zu gehören. Der Mythos wird so zum Passepartout für alles, was man eigentlich noch gerne oder schon lange einmal sagen wollte, sich aber bisher als öffentlich-aufgeklärter Neuzeitler nicht so recht traute. Nun aber darf man verdrängte Sehnsucht nach entbehrtem Heil wieder benennen, entweder verschämt unter dem Deckmantel der Ehrenrettung eines so geschändeten Begriffs oder in direkter Rede, ganz unverschämt.

Dadurch bekommt das Wort «Mythos» eine geheimnisvolle Mehrdeutigkeit und wird so zur verborgenen Wirklichkeit, die hinter aller Wirklichkeit hindurchschimmert<sup>3</sup> und unserem so alltäglichen Leben erst den rechten Schein verleiht, der aber nur zu erkennen ist für jene, die den rechten, erhellenden Tiefenblick dafür haben. Mythogenese ist perfekte Illuminationstechnik: Mythos ist Mythos gerade dort, wo er durch die Wirklichkeit hindurchschimmert, wahrzunehmen nur für den bereits Illuminierten; er entzieht sich jeder Identifikation.

Eine besondere Karriere im Rahmen der Mythogenese hat die Wendung von der Wende, der Wiederentdeckung, der Wiederholung, der Wiederkehr, der Wiedergeburt gemacht. Dazu gehört natürlich auch die Rede von der Verdrängung, denn was wiederkommt, muß ja schon einmal dagewesen sein . . .

Die Grammatik an dieser Stelle der Mythogenese gefällt sich hier in Es-Konstruktionen: die Wiederkehr des Verdrängten soll weniger als die Tat des Subjekts und mehr als ein dem Subjekt widerfahrendes Geschehen stilisiert werden. Damit bekommt die Mythogenese einen Hauch von biologischer Unvermeidlichkeit, was manche für Natürlichkeit halten. Wiedergeburtsehnstüchte, die sich am Begriff der Reinkarnation kristallisieren, gehören zu den Lieblingsmärchen müde gewordener Subjektsamkeit.

Daß dieses Sprachspektakel auch seine eigene Zeitrechnung hat, wird allenthalben verkündet. Sagen die einen noch vorsichtig «Post-Moderne», so lautet die viel optimistischere Version aus dem goldenen Westen: «New Age», jene Verbrüderung von High Tech und Romantizismus.

Was sagt Mythogenese: daß hinter dem, was ist und wie es ist eine erhellende Wirklichkeit steht, offen für jeden, der daran zu glauben bereit ist. Was meint Mythogenese: daß das, was ist und wie es ist nicht ausreicht, defizitär und defekt ist und nach einer Ergänzung, einer Kompensation, einer Erfüllung, kurz, nach verlorenem Happy-End sucht. Diese Sehnsucht nach Ganzheitlichkeit ist der Stoff, aus dem der Mythos ist.

### Der Ergänzungsmechanismus läuft . . .

Mythogenese ist der in Gang und Mode gekommene durchaus menschliche Ergänzungsmechanismus. Ein paar Beispiele seien erlaubt. Der Geist, der Verstand, der Kopf, so hört man allenthalben, genügt schon lange nicht mehr; er braucht eine Ergänzung aus dem Bauch heraus, eine Wiedergeburt aus dem Gefühl, eine Reinkarnation in den Körper. Die schon längst vernichtete Natur wird noch einmal Ausgangs- und Zielpunkt neuen Lebensgefühls. Ökologie und Ästhetik sind die Letzte-Hilfe-Versuche. Das Friedensgebet von Franz von Assisi, das

der Buchmarkt. Ohne den Buchmarkt gäbe es kein New Age . . . An dieser Stelle mögen einige spöttisch grinsen: daß ein Akademiker, zu dessen Merkmalen Wort und Schrift gehören, noch dazu ein evangelischer Theologe, dem man das «sola scriptura» und das «solo verbo» ins Ahnenbuch geschrieben hat, und schließlich ein Christ, dem Schrift und Predigt zu den Grundlagen zählen sollten, New Age gerade auf diesen «Sitz im Leben» hin kritisiert, könnte komisch sein – oder bitterer Ernst: New Age scheint weniger die Inhalte als die Zentralstellen des Glaubenslebens, des (Mit-)Menschen, Welt und Gott erschließenden Wortes, zu besetzen, ohne diese mit Leben erfüllen zu können.

<sup>2</sup>Kurt Hübner, Die Wahrheit des Mythos, München 1985; dazu meine Kritik «Die Wahrheit des Mythos» in: EvTheol 47 (1987), S. 342–350.

eben von diesem nicht ist, wird ersetzt durch seinen Sonnengesang: Der Mensch mag nicht mehr Werkzeug des Friedens sein (das ist nun wirklich zu instrumentalistisch!), sondern Brüderlein und Schwesterlein zur Natur. Und überhaupt: die Subjekt-Objekt-Spaltung wird als erkenntnistheoretischer Sündenfall im holistischen Glaubensbekenntnis bereut und durch Vernetzung als tätige Reue wiedergutmacht. Auch vor der Kirchentür macht die Ergänzungslogik nicht halt. In der Zürcher Disputation 84 kam diese blumig-unverblümt zur Sprache: Wort und Symbol, Schrift und lebendige Erfahrung, Rede und Erlebnis.<sup>4</sup> Und selbst die VELKD, jene eher bewußt lutherisch und traditionell orientierte Vereinigung der evangelisch-lutherischen Kirche Deutschlands, fand – sinnigerweise auf einer Synode – den «homo religiosus» wieder, der mehr als nur abstrakte philosophisch-wissenschaftliche Auslegung der Schrift bräuchte, nämlich das mythische Erlebnis.<sup>5</sup> Das eschatologische Heil selber, einst Ziel- und Hoffnungspunkt einer geschundenen Menschheit auf ihrem mühsamen Lebensweg, scheint dünne Dogmatiksuppe zu werden, versetzt mit ein paar Kräuterlein aufblühender Exegese und zu essen mit der Gabel der praktischen Theologie als einzigem Eßbesteck. Heil, wenn es denn wirklich Heil ist, muß doch in Erfahrung zu bringen sein! Oder? (Daß die Nichterfahrbarkeit des Heils eine heilsame Heilerfahrung sein könnte, ist in diesem Zusammenhang nur noch als Klammersatz, als ausgeklammerter Satz aussagbar! Ferner: Daß der Mechanismus der Ergänzung Ergänzungsbedürftigkeit produziert, das weiß jeder philosophisch Geschulte und jeder Werbefernseher: Schuppen z. B. werden erst durch Schuppenshampoo zu einem existentiellen Problem. Aber hat diese Dialektik schon jemals gestört? Ist heute nicht der Funktionsbeweis an die Stelle des Wahrheitserweises getreten?)

Und der Logos? Welche Rolle spielt er im Rahmen der Mythogenese? Darf er überhaupt noch mitspielen? Er darf: die Rolle des aus der Rolle gefallenen war noch zu besetzen. Man hat ihm in der Mythogenese mehrere Varianten dafür zugeordnet: als kalte, abstrahierende, menschenfressende Vernunft technischer Perfektion darf er die Rolle des bösen Wolfes im Märchen vom Rotkäppchen spielen. Aus seinem endlich aufgeschnittenen Bauch entspringt verloren geglaubtes Leben neu. Oder er darf den verlorenen Sohn spielen, der mit seinem Autonomie- und Autarkiebestreben die Bindungen zerrissen hat und nun in der eigenen Entfremdung bitterlich weint. Die langsame Rückkehr in die Heimat kann beginnen. Oder er ist schlicht der sterbensranke Patient, dem nichts mehr hilft und der unter die Erde muß, zur Ur-Mutter, um von dort als Mytho-Logos aufzuerstehen. Die Rolle des Logos ist schillernd und spiegelt die mythische Metaphorik wider. Doch eines zieht sich durch: Der Logos ist eine traurige Figur geworden, an ihm ist weder Gestalt noch Schönheit, fürwahr. Eigentlich ist es zu spät und deswegen die rechte Zeit nach der Geschichte des Logos zu fragen.

### Drei Szenen vom mythischen Ende des Logos

Die Entdeckung des Logos verdanken wir den alten Griechen, diese wiederum einem Schmerz. Jener Schmerz, daß die Wirk-

<sup>4</sup>Wie sehr die Zürcher Disputatio 84 in den Sog von Perfektionslogik und Ergänzungsmechanismus geraten ist, darauf verweist die Kritik Leuenbergers: «Identität und Verwahrlosung. Fragen zum Lehramt der Kirche nach der «Schweizerischen Evangelischen Synode» und der «Zürcher Disputatio 84» (in Reformiertes Forum 32/1988, S. 11–14). Leuenberger spricht hier von einem «anti-intellektuellen Affekt», der sich vor allem gegen Predigt-Monolog und Schriftkanon, also gegen das Wort-Monopol richtet und neben oder gegen das wort-orientierte Glaubensverständnis die religiöse Erfahrung setzt. Zu danken ist Leuenberger für den Hinweis, daß diese Auseinandersetzung an sich noch nicht das Ende von Kirche ist, das erst dann Wirklichkeit würde, wenn aus dieser Auseinandersetzung die Wahrheitsfrage eliminiert wäre (S. 12); erst dann wäre das Wort vom Kreuz und die dadurch eröffnete Möglichkeit, «sich die religiöse Sehnsuchterfüllung zu versagen» (S. 13), vernichtet.

<sup>5</sup>Ich beziehe mich auf den Artikel der Süddeutschen Zeitung vom 20. 10. 1986.

lichkeit aus dem Rahmen des Mythos gefallen war und nun nach verständnisvollen Worten verlangte, war der Ausgangspunkt, der den Logos an die Arbeit rief. Der Mythos hier und die entglittene Wirklichkeit waren mit verbindlichen und versöhnlichen Worten auszulegen. Die Interpretation der prekären Situation wurde zur Geburtsstunde des Logos.<sup>6</sup> Damit aber war nicht nur der kleine, sondern der große Unterschied entdeckt: nämlich der zwischen Wahrheit und Wirklichkeit. Der Logos stand plötzlich dazwischen, als jene zweite Wirklichkeit. Man konnte diese zweite Wirklichkeit, dieses Grenzland, in dem man sich nun befand, auch mit anderen Begriffen abstecken, alle gehörten sie zum Logos: neben dem Wort die Rede, die Unterredung und das Gespräch, danach die Vernunft, das Denken und die Wissenschaft.<sup>7</sup> Die griechische Philosophie ist eine einzige großartige Entdeckung dieser zweiten Wirklichkeit – und gleichzeitig die fortschreitende Veränderung dessen, daß der Logos eine Schmerzgeburt ist. Aus der Vermittlungsinstanz Logos wurde die Weltanschauung, die Weltseele Logos: eine Binallhiergestalt, anschaulich in einer umfassenden Theorie. Es war gerade so, als ob der Logos, der jene kritische Differenz zwischen der prekären Wirklichkeit und der Wahrheit markieren sollte und damit zwischen Endlichkeit und Unendlichkeit, dem Menschlichen und dem Göttlichen, daß dieser Logos in die Maschinerie der Perfektionslogik geraten wäre. Der Logos, der den schmerzlichen Vorbehalt der Endlichkeit zur Sprache brachte und so eine heilsame Relativierung darstellte, wurde zur religiös-mythischen Größe. Oder ein anderes Bild: War die Einheit von Wahrheit und Wirklichkeit einmal gesprungen, so forderte dieser Sprung einen Sprung, einen Satz heraus, den Logos. War dieser Sprung einmal getan, baute man an dieser Stelle zunächst eine Holzbrücke, dann eine bessere und noch eine bessere Brücke, bis diese als solche nicht mehr zu erkennen war. Der Logos selber wurde zu einer Eselsbrücke, auf der jeder Esel mit seiner Last ungefährdet von der mühsamen Wirklichkeit in die göttliche Wahrheit gehen konnte. Der Logos hatte sich durchgesetzt. Aber war er noch er selber?

Später wurde der Logos getauft – oder (weniger bildhaft) christlich rezipiert. Als Taufpaten fanden sich jüdische Vermittlungstraditionen ein, und der Täufer Paulus nannte ihn kurzerhand den «logos tou staurou». Wer dies nur als «Wort vom Kreuz» übersetzt, der hat das Kreuz mit dem Wort vom Kreuz noch lange nicht verstanden. Wie ist es zu verstehen? Das Wort vom Kreuz ist jener Stoßseufzer, den eine von Gott und seinem Gesetz überforderte Menschlichkeit ausstößt, ein Stoßgebet, das die Differenz von Wahrheit und Wirklichkeit zur Sprache bringt und damit zwar nicht heilig macht und heilt, wohl aber Heil ist. Das Kreuz mit dem Wort vom Kreuz beginnt dann und dort, wo es zum Fadenkreuz neuerlicher Perfektionslogik wird. Ins Visier menschlich-allzumenschlicher Verbesserungsmechanik genommen findet sich auch wieder: der Logos Jesus Christus, ohnmächtig wieder einmal gegen seine Entdecker und Bewunderer. Neben die Vergottungstendenzen der Evangelien und eschatologischen Kompensationen (die Wiederkunft des Getöteten in Herrlichkeit und als Richter) treten sakramentale Interpretamente.<sup>8</sup> In den neutestamentlichen Hymnen, wo das Singen und Jubilieren die Zunge löst und Vorbehalte fallen, wird der Logos Jesus Christus immer höher gehoben: bis er schließlich im Himmel

<sup>6</sup> «Sprechend erinnern wir uns des Gewesenen, nunmehr jedoch in Logos aufgehobenen Seins der Dinge. Der melancholische Zug, der die Gebärde der Reflexion umspielt, hat hier seinen Erklärungsgrund. Auch darum läßt sich nur über Abwesendes sprechen – legein: d. h. nach Maßgabe einer Ordnung von Zeichen sich äußern – u. a. heißt: über den Verlust des Bezeichneten trauern.» M. Frank, Dichtung und «Neue Mythologie» in: Ein Lesebuch, ES 1300, Frankfurt 1984, S. 943.

<sup>7</sup> Zum Folgenden: Fuchs, Artikel «Logos» in RGG, 3. Auflage, Band IV, Sp. 434–440.

<sup>8</sup> Dazu: Bultmann, Artikel «Mythos und Mythologie IV, im NT» in: RGG, 3. Auflage, Band IV, Sp 1278–1282.

## Die Türen öffnen sich ...

... und geistige Kommunikation wird wieder möglich mit den Menschen in der DDR, in Ungarn und Polen, in der CSSR und der UdSSR. Nach langen Jahren der Isolierung und der Zensur ist der Lesehunger groß.

**JETZT ist der Augenblick gekommen:  
Schenken Sie ORIENTIERUNG für 1990  
hinüber!**

Wo immer Sie Verwandte, Freundinnen und Freunde haben, kann ein **Geschenkabonnement** der ORIENTIERUNG zu einem «Biotop der Hoffnung» werden. Das bezeugen uns eine Reihe von Briefen aus den genannten Ländern, die zugleich den Empfang der Zeitschrift bestätigen. Vor allem seitens der DDR sind frühere Hindernisse beseitigt worden. Deshalb sollte die Zeit des Zögerns vorbei sein.

Für neue Geschenkabonnements geben Sie Ihre Bestellung bitte möglichst sofort auf. Genaue Adresse der Empfänger, aber auch Ihre Adresse sind unerlässlich. Wir besorgen Ihren Auftrag ohne Verzug, damit die ORIENTIERUNG drüben zum Geschenk an Weihnachten und für das ganze Jahr 1990 wird.

Administration ORIENTIERUNG  
Scheideggstraße 45, CH-8002 Zürich  
Telefon (0041 1) 201 07 60

landet und zum Gott wird. In den All-Einheits-Phantasien des Kolosserhymnus (1, 15 ff.) werden Blut und Kreuz zur umstrittenen Glosse (vergleiche auch Phil 2, 8b). Der Johannesprolog stilisiert die Geschichte Jesu als Super-Mytho-Logos. Oder handelt es sich hier nur um eine optische Täuschung?<sup>9</sup> Vexierbild Logos, Kippfigur Logos? Lebt nicht doch und nun gerade auf höchster, auf himmlischer Ebene der gekreuzigte Logos weiter, hinter und unter allem Mythos, unerkennbar zwar für alle, die sich der mythischen Mächtigkeit bedienen und ihr damit verfallen, anrufbar und so erkennbar aber allen anderen, die auch Opfer mythischer Mächtigkeit sind?

Aus dem Logos Jesus Christus, jenem Störenfried von Heilsphantasien und Ganzheitsprojektionen, der an der eigenen Schwäche für das Endliche schließlich gescheitert ist – und es damit gerettet hat –, wird im Laufe der Zeit, durch die Logik der Perfektionierung des Menschlichen eröffnet und in Gang gehalten, der Gott Logos. Sein Blut fließt nur noch sakramentalrituell und heilsökonomisch rationiert, um nicht zu sagen: rationalisiert. Die Kirche weiß jetzt, wo es langgeht und wie nach oben zu kommen ist: in den christo-logischen Dogmatisierungen hat sie den Weg nach oben festgelegt – der Sohn in den Himmel, die Kirche an die Macht – und darf sich als Staatskirche niederlassen. Zugleich waren die Dogmen eine Art herausragender Habilitation der jungen Kirche, die mit der *venia legendi* (man könnte dies weniger akademisch, aber um so deutlicher wiedergeben mit dem «Recht, die Völker Mores zu lehren») belohnt wurde. Die Heiden konnten nun belehrt und systematisch missioniert werden. Und wieder floß Blut. Aber von nun an führte kein Weg von der Natur zur Übernatur an der Kirche, dem Stellvertreter des Logos auf

<sup>9</sup> Den Logos im Mythos aufgehen zu lassen, bezeichnet Fuchs für den Johannesprolog als «optische Täuschung» (a. a. O. S. 334), d. h., daß sich die Existenz des Logos im Mythos nicht ein-sichtig und evident, sondern nur in der Kehre zur Predigt hörbar machen läßt. Den «Mythos vom Logos» im Johannesprolog so zu entschlüsseln, hat Weder «Der Mythos vom Logos (Johannes I). Überlegungen zur Sachproblematik der Entmythologisierung» (in H. H. Schmid, Hrsg. Mythos und Rationalität, Gütersloh 1988, S. 44–75) unternommen.

Erden, vorbei. Der Logos hatte sich zu Tode gesiegt und ist zum Mythos geworden – auferweckt nur durch die Not-Rufe der Leidenden, um so sie zu führen zum ewigen Leben.

Kommen wir zu einer neuzeitlichen Verwandten des Logos, der Vernunft. Sie ist ebenfalls, wie es sich für einen Logos gehört, in einer prekären Situation (des Übergangs vom finsternen Mittelalter zur hellen Neuzeit) geboren. Die Welt schien zum Spielball in der einst schützenden Hand Gottes geworden zu sein, das Vertrauen schwand und wurde als Mißtrauen produktiv. Die Trauer über die verlorene Geborgenheit begann an der Welt, wie sie ist, zu arbeiten. Das Experiment, um sicher zu gehen (im doppelten Wortsinn), wurde zum Vertrauensersatz. Der Vorbehalt des Vor-Läufigen wurde auch zum Zeichen einer sich selbst heilsam begrenzenden Vernunft. Aber auch diese Vernunft, das Bewußtsein der eigenen Begrenzung, wurde überrollt vom Perfektionierungsdrang: was so vorläufig begann, kam bald in Gang und machte Fortschritte, die zu jener Raserei sich beschleunigten, bei der uns in unserem Lebenslauf der Atem auszugehen droht. Einst vorsichtige Hypothesen wurden zu einer All-Ganz-Jeder-Theorie: gültig ist nur noch, was jedermann jederzeit an jedem Ort nachvollziehen kann, d. h. produzieren, kaufen und konsumieren (Coca-Cola, Atomraketen und Plastiktüten z. B.). Der Mythos der Vernunft entstand, ein Mythos, der selbst Unvernünftiges nicht mehr kritisieren, sondern nur noch und immer weiter kompensieren konnte. Der Logos, der nach Freud Garant des Realitätsprinzips sein sollte und den Weg in die Wirklichkeit ermöglichen sollte, wird wieder nach Freud zum Gott Logos. Die Vernunft, zur systematisierten Dauerreflexion stilisiert, war im eigenen Käfig gefangen. Sie hatte gesiegt und damit verloren. Oder nur resigniert, (die Feldzeichen) zurückgesteckt, Lebensraum neu abgesteckt?

### Fazit I: Die Traurigkeit des Logos und der mythische Trost

Was also ist es um die Traurigkeit des Logos? Liest man die drei Szenen oben wie einen Gerichtsprozeß, so ist der Angeklagte Logos schuldig befunden, über seine Verhältnisse hinaus gelebt zu haben. Er wollte eine tolle Figur machen, ist dabei toll geworden und hat die Welt in ein Tollhaus verwandelt. Liest man die Kriminalgeschichte psychoanalytisch, so hat der Logos unter bitteren Tränen zu erkennen, daß er seine Ursprungsgeschichte, die Geschichte seiner Kind-

heit, verdrängt hat und deswegen unglücklich geworden ist. Das Publikum ist bewegt, applaudiert und gelobt allen neuen und alten Heiligen an allen Heiligtümern und Ashrams tätige Reue, nicht nur Sinneswandel, sondern auch – das hat man gelernt – einen neuen Lebenswandel, wenn man noch einmal davonkommt. Jetzt merkt man es ja selber, wo es einem fehlt: daß die Vernunft allein nicht glücklich macht, daß Worte zu Taten führen müssen, daß distanzierte Vernunfteleien ergänzt werden müssen durch Erfahrung, Erlebnis und dergleichen mehr, daß man vom kopflastigen Glauben hin zum Schauen, Riechen und Schmecken vordringen muß, daß die verengte Ratio um das Mehr-als-Rationale aufgestockt werden muß. New Age kann beginnen, das Ende des mehrtausendjährigen Zeitalters des Fisches im Zeichen des gescheiterten Logos, der Anfang eines neuen Zeitalters des Wassermanns, der wohl positiver denken kann. Das ist der Mythos, der wächst! Mag der Mensch durch den Logos verwundet und dieser selber noch in der Nicht-Identität verbleiben, der Mythos der Identität ist bereits im Werden: für Menschen, Staaten und selbst die Geschichte. Das mythische Happy-End leuchtet am Horizont, das Phantasma nun endlich gelungener Identität.

### Fazit II: Die Traurigkeit des Logos als Trost

Wer kann die Traurigkeit des Logos ertragen? Sollte man es nicht noch einmal versuchen, mit ihm und durch ihn uns tröstliche Orientierung zu verschaffen? Sollte man es nicht noch einmal versuchen: diese ganze Mythogenese mit der Vernunft zur Vernunft zu bringen? Noch einmal das Irrationale zu rationalisieren und die alte Ordnung wiederherzustellen? Sollte man nicht noch einmal diese Riesenmärchen für Erwachsene sozio-, psycho- oder sonstwie logisch durchschauen? Ich für meinen Teil gestehe: ich traue dem Logos nicht zu, den Kampf mit dem Mythos aufzunehmen, geschweige denn zu gewinnen. Was uns bleibt, ist die Erinnerung an den Logos. Nicht mehr, nicht weniger. Es bleibt die Erinnerung an seine Ur-Sprungsgeschichte: daß der Logos als reines Wort, als Wort vom Kreuz, als reine Vernunft heilsamer Selbstbegrenzung in einer Situation begonnen hat, die nichts anderes mehr zuließ. Es bleibt die Krankheitsgeschichte des Logos zu erzählen, der an seiner liebevollen Schwäche für die Endlichkeit, jener Immunschwäche, durch die er so anfällig ist für den tödlichen Virus der Endlichkeit, zugrunde gegangen ist. Was bleibt, ist jene Traurigkeit des Logos, die aus der Erkenntnis erwächst, daß all dies kein Zufall war, sondern daß diese Trauer zu seiner Geschichte gehört: der Logos steht für und leidet an der Endlichkeit, jene unerreichbare Nähe des Lebens.<sup>10</sup> Diese macht zu schaffen – und ihr Medium ist der Logos. Der Logos also nicht als Prinzip, nicht als Programm und auch nicht als Projekt zur Stilisierung der Endlichkeit, sondern als Gestalt ihrer unerreichbaren Nähe? Oder kurz: Liebe?

Für die postmoderne Mythogenese bedeutet dies nicht, sich ganz vernünftig, so auf- wie abgeklärt, aus ihr oder sie selber zu verabschieden. Es kann aber auch nicht heißen, sie das sein zu lassen, als was sie erscheint: als die Lösung der Probleme, als Auszug aus der modernen Wüste ins gelobte Land der Ganzheiten und Identitäten. Der Paradigmenwechsel vollzieht sich – das ist keine Frage; nur: was geschieht da eigentlich, wenn der Paradigmenwechsel geschieht – das ist die offene Frage. Diese Frage offenhalten, sie nicht beantworten, führt dazu, sich in der Mythogenese des Logos zu erinnern. In dem Riesenmärchen jenes Bedürfnis herauszuhören und herauszulesen, das sich da zur Sprache bringt, in der Mythogenese den Hilferuf zu entschlüsseln: Der Mythos ist zum Gebet zu machen. Freilich ist das keine anwendbare Methode (der Logos läßt sich eher töten als operationalisieren – auch wenn es manche immer noch nicht glauben wollen!), das bietet auch kein handfestes Ergebnis, sondern ist Versprachlichung dessen, was die Mythogenese umtreibt, das Menschliche. In, mit und unter aller Mythogenese: Ecce, homo. Ist das zu wenig? Was wollen wir mehr? Freilich, einen Schatz im Acker wird man so nicht ausgraben, aber mit etwas Glück einige Kartoffeln (Frage: was schmeckt besser?). Feststellung zum Schluß: es gibt keinen Komparativ zu «Mensch» – warum suchen wir dann dauernd danach? *Hans Jürgen Luibl, Jestetten*

<sup>10</sup> Das Wort «Endlichkeit» hat zwar auch einen mythischen Zauber, eine suggestive und damit Heilungskraft (endlich Endlichkeit!), doch versuche ich hier mit der Beifügung von der «unerreichbaren Nähe» diesen schönen Schein zu vertreiben.

## ORIENTIERUNG erscheint 2× monatlich in Zürich

Katholische Blätter für weltanschauliche Information  
Herausgeber: Institut für Weltanschauliche Fragen

Redaktion und Administration:  
Scheideggstraße 45, CH-8002 Zürich, Telefon (01) 2010760  
Telefax (01) 2014983

Redaktion: Ludwig Kaufmann, Josef Bruhin, Robert Hotz,  
Nikolaus Klein, Josef Renggli, Pietro Selvatico, Karl Weber  
Ständige Mitarbeiter: Paul Erbrich (München), Paul Konrad Kurz  
(Gauting), Heinz Robert Schlette (Bonn), Knut Wolf (Nijmegen)

### Preise Jahresabonnement 1989:

Schweiz: Fr. 39.- / Studierende Fr. 28.-  
Deutschland: DM 49,- / Studierende DM 34,-  
Österreich: öS 370,- / Studierende öS 260,-  
Übrige Länder: sFr. 37.- zuzüglich Versandkosten  
Gönnerabonnement: Fr. 50.- / DM 60,- / öS 420,-  
(Der Mehrbetrag wird dem Fonds für Abonnements in Länder mit behindertem Zahlungsverkehr zugeführt.)  
Probenummer gratis

### Einzahlungen: ORIENTIERUNG Zürich

Schweiz: Postcheck Zürich 80-27842-8  
Deutschland: Postgiroamt Stuttgart (BLZ 600 100 70)  
Konto Nr. 6290-700  
Österreich: Zentralsparkasse und Kommerzbank Wien, Zweigstelle Feldkirch (BLZ 20151),  
Konto Nr. 473009306, Stella Matutina, Feldkirch  
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.