ORIENTIERUNG

Nr. 22 57. Jahrgang Zürich, 30. November 1993

Die Gedankengänge von Johann Baptist Metz faszinieren mich auch deshalb, weil ich darin über eine gewisse Distanz hinweg gemeinsame Intentionen wiedererkenne. Daß sich dem, der aus philosophischer Perspektive die Einstellung eines methodischen Atheismus einnimmt, dieselben Fragen stellen wie dem Theologen, ist weniger überraschend als die Parallelität der Antworten. Meinen Dank an den theologischen Zeitgenossen möchte ich in der Weise abstatten, daß ich mir über diese Parallelen Klarheit zu verschaffen suche.*

Metz hat einmal das Faktum der Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen, auf das wir heute in der multikulturell ausgefächerten und dezentrierten Weltgesellschaft stoßen, an seiner eigenen Lebensgeschichte illustriert: «Ich komme aus einer erzkatholischen bayerischen Kleinstadt. Man kommt von weit her, wenn man von dort kommt. Es ist, als wäre man nicht vor fünfzig (oder vor fünfundsechzig) Jahren geboren, sondern irgendwo an den verdämmernden Rändern des Mittelalters. Ich mußte ... vieles mühsam entdecken, was andere, was ‹die Gesellschaft›, so scheint es, längst entdeckt hatte ...: Demokratie im politischen Alltag zum Beispiel, Umgang mit einer diffusen Öffentlichkeit, Spielregeln des Konflikts auch im familiären Leben usw. Vieles wirkte fremd und blieb eigentlich immer befremdlich.»[1] Vor diesem Erfahrungshintergrund hat sich Metz stets gegen eine bloß defensive Einstellung der katholischen Kirche zur Moderne gewandt und für eine produktive Teilnahme an Prozessen der bürgerlichen und nachbürgerlichen Aufklärung plädiert. Wenn die biblische Vision der Rettung nicht nur Erlösung von individueller Schuld bedeutet, sondern auch die kollektive Befreiung aus Situationen des Elends und der Unterdrückung einschließt (und insofern neben dem mystischen immer auch ein politisches Element enthält), berührt sich der eschatologische Aufbruch zur Rettung der ungerecht Leidenden mit Impulsen der Freiheitsgeschichte der europäischen Neuzeit.

ISRAEL UND ATHEN

Ebenso folgenreich wie die Unempfindlichkeit gegenüber dem emanzipatorischen Potential dieser Geschichte ist freilich die Blindheit gegenüber der Dialektik der Aufklärung. Der Aufklärung ist lange genug die barbarische Rückseite ihres eigenen Spiegels verborgen geblieben, weil sie sich im Lichte ihrer universalistischen Ansprüche über den partikularistischen Kern ihres okzidentalen Ursprungs hinweggetäuscht hat. Dieser verstockte, sich auf sich selbst versteifende Rationalismus hat sich in die stumme Gewalt einer kapitalistischen Weltzivilisation umgesetzt, die sich fremde Kulturen angleicht und eigene Traditionen dem Vergessen preisgibt. Das Christentum, das glaubte, sich dieser Zivilisation als eines «unschuldigen Katalysators für die Weltsendung seiner Hoffnung» bedienen, die Kirche, die glaubte, ihre Missionare auf den Spuren der europäischen Kolonisatoren aussenden zu können, hatten unfreiwillig teil an dieser Dialektik von Entzauberung und Gedächtnisverlust. Daraus erklärt sich die Diagnose, die Metz der Theologie stellt, und die praktische Forderung, mit der er seine Kirche konfrontiert.

Die Diagnose lautet: Ein hellenisiertes Christentum hat sich durch die philosophische Vernunft griechischer Herkunft dem eignen Ursprung aus dem Geiste Israels so weit entfremden lassen, daß die Theologie gegenüber dem Aufschrei des Leidens und dem Verlangen nach universaler Gerechtigkeit unempfindlich geworden ist. Die Forderung heißt: Die auf dem Boden des Hellenismus erwachsene eurozentrische Kirche muß ihr monokulturelles Selbstverständnis überwinden und sich, ihres jüdischen Ursprungszusammenhanges eingedenk, zu einer kulturell polyzentrischen Weltkirche entfalten.

Metz wird nicht müde, im Christentum das Erbe Israels einzuklagen. «Jesus war kein Christ, sondern Jude» – mit dieser provokativen Formel tritt er nicht nur dem christlichen Antisemitismus entgegen, rechnet er der ecclesia triumphans nicht nur die

PHILOSOPHIE/THEOLOGIE

Israel und Athen: Gemeinsame Intentionen von Politischer Theologie und Philosophie – Gleichzeitigkeit und Ungleichzeitigkeit in der heutigen Weltgesellschaft – Sensibilität für das emanzipatorische Potential der Geschichte – Der Anteil des Christentums an der Dialektik von Entzauberung der Welt und Gedächtnisverlust – Die Diagnose von J. B. Metz – Der Protest gegen den Platonismus in der Philosophie – Anamnetische Verfaßtheit der Vernunft – Spannung zwischen dem Geist Athens und dem Erbe Israels – Die polyzentrische Weltkirche – Das über seine eurozentrischen Grenzen aufgeklärte Vernunftrecht – Für eine Kultur der Anerkennung.

Jürgen Habermas, Frankfurt/M.

LITERATUR

Kinder im väterlichen Schicksalskreis: Zu einer Erzählung der niederländischen Autorin *Carl Friedman* – Das Leid des Vaters soll nicht ohne Nachhall bleiben – Bis in die Zukunftsträume der Kinder ragt der Alp des Vaters – Die Dialektik von Erzählen und Schweigen.

Beatrice Eichmann-Leutenegger, Muri b. Bern

PASTORALTHEOLOGIE

Pastoral im Widerstreit: Zum diesjährigen Kongreß der deutschsprachigen Pastoraltheologen – Beginn eines Gesprächs mit den diözesanen Pastoralämtern – Der Druck des «Priestermangels» – Das Projekt einer kooperativen Pastoral – Das alternative Modell: Kirchen als basisgemeindliche Lernbewegungen – Die Folgen einer sich radikalisierenden Moderne – Wo ist der Ort der Kirche? – Von der dominanten zur dominierten Religion – Zunehmende Distanzierung der Kirchenglieder – Elemente einer prophetischen Sozialpastoral – An der Option für die Armen entscheidet sich alles. *Herbert Haslinger, Mainz*

PHILOSOPHIE

Religiosität-im-Protest vs. rituelle Kompensation: Zu einem Sammelband von *H. R. Schlette* – «Über die Grenze» als Thema und Denkbewegung – Das Grunddatum jeder Religion – Wider die Entwirklichung der materialen Wirklichkeit – Der Einspruch des Leides – Die denkerischen Konsequenzen der Theodizeefrage – Ein Durchgang durch die Religionsphilosophie der Neuzeit – Religionskritik als genuines Thema der Theologie – Wo die Pietät gottlos wird – Das Ja im Nein – Der Problembereich eines aporetischen Humanismus – Das skeptische Moment in der Mystik – Wissende Unwissenheit als lebendige Aufmerksamkeit für die gegewärtige Lage.

Knut Wenzel, Regensburg

zutiefst fragwürdige Siegerpose gegenüber einer geblendeten und erniedrigten synagoga vor;[2] er bäumt sich damit vor allem gegen die Apathie einer von Auschwitz, wie es scheint, unberührten Theologie auf.[3] Diese Kritik hat eine existentiell-praktische Stoßrichtung. Sie besagt aber auch, daß sich ein hellenisiertes Christentum mit der Abwehr seines jüdischen Ursprungs von der Quelle anamnetischer Vernunft abgeschnitten hat und selber zum Ausdruck einer schicksalslos-idealistischen, der Erinnerung und des historischen Eingedenkens unfähigen Vernunft geworden ist. Wer das Christentum «augustinisch» als Synthese von Geist und Glauben versteht, wobei der Geist aus Athen, der Glaube aus Israel kommen soll, der «halbiert» den Geist des Christentums.[4] Gegenüber der Arbeitsteilung zwischen philosophischer Vernunft und religiösem Glauben besteht Metz auf dem vernünftigen Gehalt der Tradition Israels; er begreift die Kraft des historischen Eingedenkens als ein Element der Vernunft: «Diese anamnetische Vernunft widersteht dem Vergessen, auch dem Vergessen des Vergessens, das in jeder puren Historisierung der Vergangenheit nistet.»[5] Aus dieser Sicht erscheint die in Griechenland wurzelnde Philosophie als Verwalterin der Ratio, der Kräfte eines Verstandes, der erst durch die Verbindung mit der auf Moses und dessen Verkündigung zurückweisenden Memoria zur Vernunft gebracht wird. Insofern behält eine Theologie, die aus ihrer hellenistischen Entfremdung zu den eigenen Ursprüngen zurückkehrt, gegenüber der Philosophie das letzte Wort: «Sie rekurriert auf den unauflöslichen Zusammenhang zwischen Ratio und Memoria (spätmodern ausgedrückt: Auf die Fundierung kommunikativer Vernunft in anamnetischer).»[6]

Wenn man diese Aussage im philosophischen Gegenlicht betrachtet, ruft nicht nur das Fundierungsverhältnis Widerspruch hervor. Zu flächig gezeichnet ist auch das Bild einer philosophischen Tradition, die ja nicht in Platonismus aufgeht, sondern im Laufe ihrer Geschichte wesentliche Gehalte der jüdisch-christlichen Überlieferung aufgenommen hat und durch das Erbe Israels bis in ihre griechischen Wurzeln hinein erschüttert worden ist. Gewiß hat der philosophische Idealismus von Augustin über Thomas bis zu Hegel jene Synthese hergestellt, durch die sich der Gott, der Hiob begegnet, in den Gottesbegriff der Philosophen verwandelt. Aber die Geschichte der Philosophie ist nicht nur eine des Platonismus, sondern auch die des Protestes gegen ihn. Diese Proteste, ob sie nun im Zeichen des Nominalismus oder des Empirismus, des Individualismus oder des Existentialismus, des Negativismus oder des Historischen Materialismus aufgetreten sind, lassen sich als ebenso viele Versuche begreifen, das semantische Potential des heilsgeschichtlichen Denkens in das Universum der begründenden Rede einzuholen. Damit sind praktische Intuitionen in die Philosophie eingedrungen, die dem ontologischen Denken und seinen erkenntnis- und sprachphilosophischen Umformungen von Haus aus fremd sind.

Anamnetische Verfaßtheit der Vernunft

Metz versammelt diese nicht-griechischen Motive in dem *einen* Fokus des Eingedenkens. Er versteht die Kraft der Erinnerung im Sinne Freuds als die analytische Kraft des Bewußtmachens, vor allem aber im Sinne Benjamins als die mystische Kraft einer retroaktiven Versöhnung. Das Eingedenken rettet, was uns als unverlierbar gilt und doch in höchste Gefahr geraten ist, vor dem Verfall. Dieser religiöse Begriff der «Rettung» übersteigt gewiß den Horizont dessen, was die Philosophie unter Bedingungen nachmetaphysischen Denkens plausibel machen kann. Aber vom Begriff des rettenden Eingedenkens aus erschließt sich das Feld jener religiösen Erfahrungen und Motive, die lange genug vor den Toren des philosophischen Idealismus rumort haben, bis sie endlich ernst genommen wurden und eine zunächst auf den Kosmos gerichtete Vernunft von innen in Unruhe versetzen konnten. Bei der Beunruhigung ist es nicht geblieben. Auf dem Weg von der intellektuellen Anschauung des Kosmos über die Selbstreflexion des erkennenden Subjekts zur sprachlich inkarnierten Vernunft hat sich der griechische Logos verwandelt. Er ist heute nicht mehr nur auf den kognitiven Weltumgang fixiert – auf das Seiende als Seiendes, auf das Erkennen des Erkennens oder die Bedeutung von Sätzen, die wahr oder falsch sein können. Vielmehr hat die Idee des Bundes, der dem Volke Gottes und jedem seiner Angehörigen eine durch ihre Leidensgeschichte hindurchgreifende Gerechtigkeit verheißt, hat jedenfalls die Idee einer Bundesgenossenschaft, die im Horizont einer unversehrten Intersubjektivität Freiheit und Solidarität miteinander verschränkt, ihre Sprengkraft auch innerhalb der Philosophie entfaltet und die argumentierende Vernunft für die praktischen Erfahrungen der bedrohten Identität geschichtlicher Existenzen aufnahmefähig gemacht.

Ohne diese Unterwanderung der griechischen Metaphysik durch Gedanken genuin jüdischer und christlicher Herkunft hätten wir jenes Netzwerk spezifisch moderner Begriffe, die im Begriff der kommunikativen und zugleich geschichtlich situierten Vernunft zusammenschießen, nicht ausbilden können. Ich meine den Begriff der subjektiven Freiheit und die Forderung des gleichen Respekts für jeden – auch und gerade für den Fremden in seiner Eigenheit und Andersheit. Ich meine den Begriff der Autonomie, einer Selbstbindung des Willens aus moralischer Einsicht, die auf Verhältnisse reziproker Anerkennung angewiesen ist. Ich meine den Begriff des vergesellschafteten Subjekts, das sich lebensgeschichtlich individuiert und das als unvertretbar einzelner zugleich Angehöriger einer Gemeinschaft ist, also nur im solidarischen Zusammenleben mit anderen ein authentisches eigenes Leben führen kann. Ich meine den Begriff der Befreiung – sowohl als Emanzipation aus entwürdigenden Verhältnissen wie als utopischer Entwurf einer gelingenden Lebensform. Der Einbruch des historischen Denkens in die Philosophie hat schließlich die Einsicht in den befristeten Charakter der Lebenszeit gefördert, hat die Erzählstruktur der Geschichten, in die wir uns verstricken, den Widerfahrnis-Charakter der Ereignisse, die uns zustoßen, zu Bewußtsein gebracht. Dazu gehört auch das Bewußtsein von der Fallibilität des menschlichen Geistes, von der Kontingenz der Bedingungen, unter denen dieser gleichwohl unbedingte Ansprüche erhebt.

Die Spannung zwischen dem Geiste Athens und dem Erbe Israels hat sich innerhalb der Philosophie nicht weniger folgenreich ausgewirkt als innerhalb der Theologie. Wenn aber das

* Am 16. Juni 1993 veranstaltete die Katholisch-Theologische Fakultät der Universität Münster/Westf. ein Symposion zur Verabschiedung von Johann Baptist Metz unter dem Titel «Gott in dieser Zeit». Aus unterschiedlichsten Perspektiven widmeten sich die Referenten des Symposions den «Diagnosen zur Zeit»: Günther Bernd Ginzel sprach aus jüdischer, Dorothee Sölle aus befreiungstheologisch-feministischer, Jürgen Habermas aus philosophischer und Peter Glotz aus politischer Sicht. Abschließend sprach J. B. Metz selber über die «Gotteskrise» als Signatur unseres Zeitalters. Eine Dokumentation des Symposions ist unter dem Titel «Diagnose zur Zeit» (mit einem Vorwort des Dekans Miguel Mª Garijo Guembe) für Januar 1994 im Patmos Verlag vorgesehen.
Der Text ist ein Teilabdruck des von Jürgen Habermas auf dem Symposion vorgetragenen Referates «Israel und Athen oder: Wem gehört die anamnetische Vernunft? Zur Einheit in der multikulturellen Vielfalt». Zwischentitel stammen fast durchweg von der Redaktion.
Gleichfalls aus Anlaß der Emeritierung von J. B. Metz hatte die Katholisch-Theologische Fakultät eine Festgabe veröffentlicht: Tiemo Rainer Peters, Thomas Pröpper, Hermann Steinkamp, Hrsg., Erinnern und Erkennen. Denkanstöße aus der Theologie von Johann Baptist Metz. Patmos, Düsseldorf 1993, 276 Seiten. (*Red.*)

[1] J. B. Metz, Unterbrechungen. Gütersloh 1981, S. 13.
[2] K. J. Kuschel, Hrsg., Dorothee Sölle und Johann Baptist Metz im Gespräch. Stuttgart 1990, S. 23f.
[3] J. B. Metz, Jenseits bürgerlicher Religion. München-Mainz 1980.
[4] J. B. Metz, Anamnetische Vernunft, in: A. Honneth, u. a., Hrsg., Zwischenbetrachtungen. Frankfurt 1989, S. 733f.
[5] J. B. Metz, Die Rede von Gott angesichts der Leidensgeschichte der Welt, in: Stimmen der Zeit 210 (1992) S. 314.
[6] Ebd.

philosophische Denken nicht aufgeht in der synthetischen Arbeit jenes Idealismus, der das kirchlich verfaßte Heidenchristentum des Abendlandes auf den theologischen Begriff gebracht hat, dann kann sich die Kritik am hellenisierten Christentum auch nicht gegen die argumentierende Vernunft per se, gegen die unpersönliche Vernunft der Philosophen als solche richten. Auch Anamnese und Erzählung können Gründe liefern und insofern den philosophischen Diskurs antreiben, auch wenn sie in ihm nicht den Ausschlag geben. Obgleich die profane Vernunft gegenüber der mystischen Kausalität eines heilsgeschichtlich inspirierten Eingedenkens skeptisch bleibt und dem blanken Versprechen der Restitution keinen Glauben schenkt, brauchen die Philosophen das, was Metz «anamnetische Vernunft» nennt, nicht allein den Theologen zu überlassen.

Die polyzentrische Weltkirche

Seit dem zweiten Vatikanischen Konzil steht die Kirche vor der doppelten Aufgabe, sich im Inneren für die Vielfalt der Kulturen zu öffnen, in denen das katholische Christentum inzwischen Fuß gefaßt hat, und nach außen im Verhältnis zu den Religionen nicht-christlicher Herkunft einen streitbaren Dialog zu suchen, statt in abwehrender Apologie zu verharren. In beiden Richtungen stellt sich dasselbe Problem: Wie kann die christliche Kirche in ihrer kulturellen Vielstimmigkeit ihre Identität, und wie kann die christliche Lehre in der diskursiven Auseinandersetzung mit konkurrierenden Weltbildern die Authentizität ihrer Wahrheitssuche behaupten? Die Antworten, die Metz anbietet, sind suggestiv. Die Kirche, die die Grenzen ihrer eurozentrischen Geschichte reflektiert, um die christliche Lehre auf die hermeneutischen Ausgangslagen nicht-westlicher Kulturen abzustimmen, kann nicht von der «Vorstellung eines geschichtslosen, eines kulturenthobenen und ethnisch unschuldigen Christentums» ausgehen; vielmehr muß sie ihrer theologischen Ursprungsgeschichte ebenso eingedenk bleiben wie der institutionellen Verflechtung in die Geschichte des europäischen Kolonialismus. Und ein Christentum, das im Dialog mit anderen Religionen zum eigenen Wahrheitsanspruch eine reflexive Einstellung einnimmt, darf es nicht bei einem «beziehungslosen oder gönnerischen Pluralismus» bewenden lassen; vielmehr muß es, ohne Vereinnahmungstendenz und unter Verzicht auf alle Machtmittel, an der universellen Geltung seines Heilsangebotes festhalten.[7]

Damit scheint die polyzentrische Kirche für die politische Bewältigung des Multikulturalismus geradezu eine Vorbildfunktion zu übernehmen. Im Innenverhältnis scheint sie sich als Modell für einen demokratischen Rechtsstaat zu empfehlen, der die verschiedenen Lebensformen einer multikulturellen Gesellschaft zu ihrem Recht kommen läßt; und in ihrem Außenverhältnis könnte eine solche Kirche Modell sein für eine Völkergemeinschaft, die ihre internationalen Beziehungen auf der Basis der gegenseitigen Anerkennung regelt. Bei näherem Hinsehen verhalten sich jedoch die Dinge eher umgekehrt. Die Idee der polyzentrischen Kirche zehrt ihrerseits von den Einsichten der europäischen Aufklärung und ihrer politischen Philosophie.

Metz selbst bezieht sich affirmativ auf das Erbe eines hermeneutisch über seine eurozentrischen Grenzen aufgeklärten Vernunftrechts: Europa ist «die kulturelle und politische Heimstatt eines Universalismus, der in seinem Kern strikt antieurozentrisch ist ... Gewiß, der freiheits- und gerechtigkeitssuchende Universalismus der Aufklärung war zunächst nur semantisch universal, er ist in der konkreten Durchführung bis heute partikular geblieben. Gleichwohl begründet er eine neue politische und hermeneutische Kultur, die auf Anerkennung der subjekthaften Freiheit und Würde aller Menschen zielt. Dieser in den europäischen Traditionen entwickelte Universalismus der Menschenrechte darf die Anerkennung der kulturellen Alterität nicht preisgeben. Er stellt sicher, daß der kulturelle Pluralismus nicht einfach in vagen Relativismus zerfällt und daß die postulierte Kultur der Empfindlichkeit wahrheitsfähig bleibt.»[8]

Nun kann aber das Christentum für seine ethisch imprägnierten Auffassungen der Heilsgeschichte und der Schöpfungsordnung nicht *in demselben Sinne* universale Anerkennung erwarten wie eine prozedural angelegte Theorie des Rechts und der Moral für die Menschenrechte und die Prinzipien des Rechtsstaates, die sie mit Hilfe eines Konzepts der Verfahrensgerechtigkeit zu begründen beansprucht.[9] Deshalb versteht auch Metz die Universalität des Heilsangebots eher als eine praktisch zu bewährende «Einladung» an alle und nicht als jenen universellen Anspruch auf rationale Akzeptabilität, mit dem beispielsweise das Vernunftrecht aufgetreten ist. Selbst die polyzentrische Weltkirche bleibt in modernen Gesellschaften *eine* von mehreren Interpretationsgemeinschaften, die jeweils ihre Konzeptionen des Heils, ihre Visionen eines nicht-verfehlten Lebens artikulieren und die miteinander um die überzeugendste Interpretation von Gerechtigkeit, Solidarität und der Errettung aus Not und Erniedrigung streiten. Diesen Blick von außen muß die Kirche internalisieren, sich als einen auf sich gerichteten Blick zu eigen machen. Und dazu bedient sie sich der in der europäischen Aufklärung entwickelten Ideen, eben der Ideen, die sich heute in demokratisch verfaßten multikulturellen Gesellschaften ebenso wie in menschenrechtlich strukturierten Anerkennungsverhältnissen zwischen den Völkern und Kulturen dieser Erde durchsetzen müssen.

Für eine Kultur der Anerkennung

In multikulturellen Gesellschaften bilden die Grundrechte und die Prinzipien des Rechtsstaates die Kristallisationspunkte für eine alle Staatsbürger vereinigende politische Kultur; diese ist wiederum die Grundlage für eine gleichberechtigte Koexistenz verschiedener Gruppen und Subkulturen je eigener Herkunft und Identität. Die *Entkoppelung dieser beiden Integrationsebenen* ist die Voraussetzung dafür, daß die Mehrheitskultur nicht länger die Definitionsgewalt über die gemeinsame politische Kultur ausübt, sich dieser vielmehr unterord-

[7] J. B. Metz, Im Aufbruch zu einer kulturell polyzentrischen Weltkirche, in: F.-X. Kaufmann, J. B. Metz, Zukunftsfähigkeit. Suchbewegungen im Christentum. Freiburg/Brsg. 1987, S. 93–115.

[8] J. B. Metz, Perspektiven eines multikulturellen Christentums. MS, Dezember 1992.

[9] J. Rawls, Eine Theorie der Gerechtigkeit. Frankfurt/M. 1976; J. Habermas, Faktizität und Geltung. Frankfurt/M. 1992.

Thomas Schreijäck, Hrsg.

Die indianischen Gesichter Gottes

Mit Beiträgen von Xavier Albó, Erwin Kräutler, Manuel M. Marzal, Eugenio Maurer, Bartolomeu Melià und Thomas Schreijäck

310 Seiten, DM 34,–. ISBN 3-88939-051-X

IKO – Verlag für Interkulturelle Kommunikation, Frankfurt/M. 1993

Dieses Buch dokumentiert den religiösen und kulturellen Reichtum indianischer Völker Mexikos und Südamerikas und belegt eindrucksvoll ihren fünfhundertjährigen Widerstand gegen den Einfluß der Konquistadoren. Es enthält authentisch überlieferte Texte, Berichte und Analysen der Religionen und Kulturen der Tseltales in Mexiko, der Quechua in Peru, der in Bolivien, Peru und Chile lebenden Aymara sowie der heute in Paraguay lebenden Guaraní.

net und sich für einen zwanglosen Austausch mit den Minderheitenkulturen öffnet. Eine vergleichbare Situation besteht innerhalb der polyzentrischen Weltkirche: In ihr muß sich ein gemeinsames christliches Selbstverständnis ausbilden, das mit den historisch prägenden Traditionen des Abendlandes nicht mehr zusammenfällt, sondern bloß den Hintergrund darstellt, vor dem diese sich ihrer eurozentrischen Beschränkungen und Besonderheiten innewerden.

Eine andere Art der hermeneutischen Selbstreflexion wird dem katholischen Christentum insgesamt in seinem Verhältnis zu anderen Religionen abverlangt. Hier versagt die Analogie zu einer westlichen Welt, die sich auf der internationalen Bühne zu einem dezentrierten und lernbereiten Umgang mit nicht-westlichen Kulturen versteht. Denn dafür unterstellen wir als gemeinsame Basis Menschenrechte, die präsumptiv eine allgemeine und rational motivierte Anerkennung genießen. Im dialogischen Streit der religiösen und metaphysischen Weltbilder fehlt für diese gemeinsame rechtlich-moralische Grundlage das Äquivalent einer gemeinsamen Konzeption des Guten. Nun soll dieser Streit aber im reflexiven Bewußtsein, daß sich alle Beteiligten in demselben Diskursuniversum bewegen und einander als kooperative Teilnehmer an der Suche nach ethisch-existentieller Wahrheit achten, ausgetragen werden. Dazu bedarf es einer Kultur der Anerkennung, die ihre Grundsätze der säkularisierten Welt des moralischen und vernunftrechtlichen Universalismus entlehnt. In dieser Frage liefert also der philosophische Geist der politischen Aufklärung der Theologie die Begriffe, in denen diese sich den Sinn des Aufbruchs zu einer polyzentrischen Weltkirche klarmacht. Das sage ich ohne Rechthaberei; denn der politischen Philosophie, die das leistet, hat sich der Gedanke der Bundesgenossenschaft nicht weniger tief eingeprägt wie die Idee der Polis. Insofern beruft auch sie sich auf ein biblisches Erbe, an das Metz appelliert, wenn er die zeitgenössische Kirche daran erinnert, daß sie «im Namen ihrer Sendung Freiheit und Gerechtigkeit für alle suchen» und sich durch «eine Kultur der Anerkennung der Anderen in ihrem Anderssein» leiten lassen soll.[10]

Jürgen Habermas, Frankfurt/M.

[10] J. B. Metz (vgl. Anm. 7) S. 118.

Kinder im väterlichen Schicksalskreis

Wie ist das, wenn ein Vater erzählt? Berichtet er den gespannt lauschenden Kindern nicht von einstigen Pfadfindererlebnissen, Lausbubenstreichen und Schulabenteuern? Wie verhält es sich aber, wenn seine Vergangenheit unter einem Unstern gestanden hat, wenn er Gefangener gewesen ist, wenn er gar «Lager gehabt hat»? Der Vater der niederländischen Autorin *Carl Friedman* (1952 in Breda geboren) war ein solcher. Als Jude war er in ein KZ verschleppt worden, aber ob es Auschwitz, Treblinka, Majdanek oder Sobibor gewesen ist, wissen die drei Kinder Max, Simon und das Mädchen Carl nicht: Er spricht den Namen niemals aus.

Diese Namenlosigkeit scheint in seinen Erzählungen das einzige Tabu zu sein. Denn sonst spricht sich dieser Vater vor seinen Kindern, vor seiner Gattin rückhaltlos aus. Mit diesem Sprechen stellt er sich in einen wahren Ausnahmezustand gegenüber anderen Überlebenden, welche sich wundgeschwiegen haben. Denn fast immer war es so, daß Väter und Mütter mit KZ-Vergangenheit vor ihren Kindern kein Sterbenswort darüber geäußert haben. Oft erfuhr erst die Generation der Enkel davon. So hat etwa auch die aus Mährisch-Ostrau stammende *Ruth Elias* geb. Huppert ihr Buch «Die Hoffnung erhielt mich am Leben» (München 1988) ihren Enkeln gewidmet und im Vorwort vermerkt: «Opa und ich begingen in der Erziehung Eurer Väter den großen Fehler, daß wir ihnen über unsere Vergangenheit nichts erzählen wollten. Wir wollten sie damit nicht belasten. Sie sollten im freien Israel als freie Bürger aufwachsen, ohne an diesem Schicksal ihrer Eltern teilnehmen zu müssen ...»

Der Vater in Carl Friedmans Erzählung will aber gerade – und dies hartnäckig und unerbittlich – die Kinder an seinem Schicksal teilnehmen lassen. Sein Leid soll nicht ohne Nachhall bleiben, nicht ihm allein angehören. In seine Qual schließt er die Nachgeborenen ein, fordert von ihnen die Solidarität. Damit mutet er ihnen viel, oft ungeheuerlich viel zu (und auch dem Leser). Es ist eine Rücksichtslosigkeit am Werk, die Psychologen und Pädagogen für den Schutz der Kinder plädieren lassen könnte. Tatsächlich leiden sie, weinen sich in den Schlaf, verwünschen oft den Vater und meinen, die Mutter hätte besser einen Bauern mit Äpfeln und Kühen geheiratet. Gefährliche Experimente stellen sie an, um die Geschichten des Vaters nachzuvollziehen: Sie stecken die Füße in den Kühlschrank oder trinken schmutziges Wasser aus der Pfütze. Und bis in ihre Zukunftsträume hinein ragt der Alp des Vaters: Werden sie von der Lehrerin nach ihrem Berufswunsch befragt, so möchten sie unsichtbar sein, «damit die SS sie nicht entdecken kann».

Doch der Groll gegenüber diesem Vater, den der Leser empfinden mag, kann sich nicht so ohne Rückfrage entwickeln. Denn der Vater ist, bevor er zum Erzähler wird, ein Leidender. Er hat alle Höllen erfahren und eigentlich nur weiterleben können, weil er nach seiner Rückkehr von Bette, seiner späteren Frau, mit Liebe aufgenommen worden ist. Diese Liebe ist nicht versiegt, sondern lebt als erhaltende Kraft innerhalb der Familiengemeinschaft weiter. Die Kinder fühlen dies und setzen sich daher den Erzählungen des Vaters aus. Denn kaum bewußt mögen sie spüren, daß das Berichten den Vater ein Stück weit entlastet. Daß er ihre Gegenwart braucht, ihre Zuhörerschaft, die nicht der Worte bedarf. Wenn einer Worte lebensnotwendig braucht, um den Schrecken aus sich herausschleudern zu können, dann ist es der Vater. Gerade die Mutter aber ist für die Kinder eine Lehrmeisterin des Schweigens. Wenn der Vater haltlos zu weinen beginnt, wenn er nachts ruhelos herumläuft oder seine Bettdecke zu einem würgenden Strick dreht, dann kann nur die liebende Geste der Mutter seine Qual lindern. Es ist das stumme Einverständnis, das allein zählt. Auch der zugelaufene Kater Pink hat daran Anteil. Er ist schwach und abgemagert. Der Vater sagt: «Er sieht aus wie ich, als ich zurückkam.» So wird das Tier, die geschundene Kreatur, zum Gefährten des geschundenen Menschen: «Später, wenn Vater seine Lieder singt, schmiegt sich Pink an seine Brust und schlägt ihm innig die Vorderpfoten um den Hals. In dieser Haltung bleibt er hängen, und sein Schnurren klingt wie ein Außenbordmotor. Zum Glück hat Vater jetzt Pink, der mehr begreift, als wir je werden fassen können.»

Warum hat Gott nichts getan?

Gerade die soeben zitierte Stelle zeigt auf, daß Carl Friedman die kindliche Perspektive für ihre Erzählung gewählt hat. Diese Optik zeichnet den Text mit einer Unmittelbarkeit und Schlichtheit aus, die den Leser stark trifft. Bei seinem Erscheinen in den Niederlanden, 1991, hat das Buch denn auch beträchtliches Aufsehen erregt. Seine «arglose Treffsicherheit», die der holländische Kritiker Carel Peeters in «Vrij Nederland» gerühmt hat, ist auch in der deutschen Übersetzung von Marlene Müller-Haas erhalten geblieben. Die Erzählung ist kurz, ist eigentlich eine Sammlung von kleinen Lektionen des Grauens. Die Erinnerungen des Vaters entzünden sich meist an harmlosen Fragen der Kinder, an familiären Sorgen der Gegenwart, die dann durch die väterlichen Berichte eine Relativierung erfahren. Carl Friedman läßt ihren Vater einfach, klar und oftmals lakonisch erzählen. Seine Erinnerungsbilder

sind präzis und erschreckend anschaulich – wahre Schlechtnachtgeschichten, welche den Kindern in ihre Träumen nachkriechen, aber auch ihre Tagträume verändern. Der Vater mit seinen noch immer angstvoll geweiteten Wolfsaugen wird da zum Indianerhäuptling «Entflohener Wolf»: «Lauthals singt er slawische Lieder. Vorn auf dem Pferd sitzt Pink und miaut falsch mit. Sie sind der Schrecken des Wilden Westens.» Der Humor, der in manchen dieser Aufzeichnungen anwesend ist, verspricht keine lange Dauer; rasch erkennt man seine schwarze Farbe.

Einmal fragt Max, der Älteste: «Wenn es Gott gibt, warum hat er dann nichts getan?» Da ist sie, die Frage aller Fragen. Warum hat Gott zugelassen, daß Vater wie einst Hiob gequält worden ist? Der Vater ist gegenüber den Kindern ehrlich; er gesteht, daß er manchmal auf Gott böse ist. Doch Max läßt nicht locker. Er setzt dem Vater zu, beschimpft ihn grob. «Was wollt ihr denn von mir?» sagt der Vater, «es ist schon schwer genug.» Mit diesem Satz endet der knappe Text unter dem lapidaren Titel «Fragen». Carl Friedman läßt den Vater zu keiner befriedigenden Antwort greifen. Wie könnte er auch, da die Frage von Max durch alle Texte der Überlebenden geistert? Bei *Rose Ausländer* findet sich das Gedicht, das einer toten Tante, Chane Rauchwerger, gedenkt:

Ghetto
Hungermarsch

Bei dreißig Grad unter Null
schlief meine fromme Tante
(immer betete sie
glaubte inbrünstig an Gerechtigkeit)
schlief meine sündlose Tante
ihre Tochter ihr Enkel
nach vielen Hungermarschtagen
auf dem Eisfeld in Transnistrien
unwiderruflich
schliefen sie ein

Der Glaube
der Berge versetzt
o weiser Wunderrabbi von Sadagora
Chane Rauchwerger glaubte an dich
wo warst du
damals
wo war dein Wunder

Auch *Elie Wiesels* Texte sinnen immer wieder dieser Frage nach. Einmal zieht der Autor einen Schlüsselsatz jüdischer Mystik heran, um eine mögliche Antwort zu versuchen: «Kein Raum ist leer von Gott» (Macht Gebete aus meinen Geschichten, Freiburg 1986). Dennoch bleibt die Frage des Kindes die zentrale Frage, die im Mittelpunkt dessen stehen müßte, was wir heute «Vergangenheitsbewältigung» nennen. Innerhalb Carl Friedmans Erzählung ist in dieser Hinsicht schon viel geleistet worden und kaum etwas verdrängt. «Ich weiß noch alles», sagt die Mutter am Schluß der Erzählung, während ihre Wangen vor Tränen glänzen, «alles». Schmerzlich ist solches Wissen, schmerzlich die Erinnerungsarbeit des Vaters (und man spürt hier einmal ganz konkret, daß solches Erinnern eine zentnerschwere Arbeit sein kann). Aber sie ist dennoch ein erster Schritt auf dem Weg zu einem anderen Leben. Und dieses andere Leben steht im Zeichen des Mit-tragens und Mit-leidens. «Ich habe das Buch aus Sympathie, aus Solidarität mit meinem Vater geschrieben», hat Carl Friedman in einem Interview gesagt.

Beatrice Eichmann-Leutenegger, Muri bei Bern

Carl Friedman, Vater. Eine Erzählung. Aus dem Niederländischen von Marlene Müller-Haas. Ammann-Verlag, Zürich 1993, Fr. 32.–. Die Originalausgabe erschien 1991 bei G. A. van Oorschot in Amsterdam unter dem Titel «Tralievader».

Pastoral im Widerstreit

Kongreß deutschsprachiger Pastoraltheologen

Die Krise der kirchlichen Praxis in der modernen Gesellschaft ist in aller Munde. Sowohl die wissenschaftliche Pastoraltheologie als auch die Planungsstellen der diözesanen Ordinariate stellen intensive wie konfliktträchtige Überlegungen an. In grober Kennzeichnung lassen sich zurzeit zwei Ansätze unterscheiden. Auf der einen Seite stehen die in den letzten Jahren von verschiedenen Diözesen (zum Beispiel Limburg, Speyer, Linz, Basel, Freiburg, Köln) veröffentlichten pastoralen Pläne. Überwiegend vom Druck des sogenannten «Priestermangels» ausgelöst, versuchen sie durch personelle Veränderungen den «pastoralen Notstand» zu beheben. Da hier vor allem auf die Form des Zusammenwirkens der verschiedenen pastoralen Berufe reflektiert wird, spricht man von der «kooperativen Pastoral». Auf der anderen Seite halten Bestrebungen an, befreiungstheologische Erfahrungen und Ideen für die pastorale Praxis der europäischen Gemeinden fruchtbar zu machen. Diese basisgemeindlichen Lernbewegungen suchen die zukünftige Gestalt der Pastoral über grundlegende Veränderungen im Verhältnis zwischen Kirche und Gesellschaft. Das Selbstverständnis der Kirche kritisieren sie vor allem hinsichtlich der Frage des ekklesiologischen Ortes der Armen. In den binnenkirchlichen Strukturen und Kommunikationsvorgängen fordern sie eine vermehrte Orientierung an der Basis. Aufgrund des bewußten Bezugs auf die soziale Wirklichkeit werden diese Überlegungen zu einer durchgängig diakonisch strukturierten Kirchenpraxis in dem Begriff «Sozialpastoral» zusammengefaßt.

Der Kongreß der Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologen[1] vom 27. bis 30. September 1993 in Augsburg-Leitershofen widmete sich unter dem Thema «Planung und Vision» diesen divergierenden Versuchen, Seelsorge zukunftsfähig zu gestalten. 140 Pastoraltheologinnen und -theologen beziehungsweise Vertreterinnen und Vertreter der diözesanen Pastoralämter aus mehreren mitteleuropäischen Ländern nahmen teil.

Die Themen der vorangegangenen Kongresse lassen erkennen, daß die Herausforderungen einer veränderten Gesellschaft auch die inhaltliche Arbeit der Konferenz der Pastoraltheologen anhaltend in Beschlag nehmen: 1987 beschäftigte man sich in Wien mit den Möglichkeiten einer «Evangelisierung in Europa», und dies in dem Interesse zu verhindern – so der damalige Ausschreibungstext –, «daß sich die Kirche ein weiteres Mal der Moderne verschließt». In den dortigen Reflexionen wurde die Bedeutung der Option für die Armen erkennbar, die dann 1989 in Freiburg nach der «Diakonie (als) einer vergessenen Dimension der Pastoraltheologie» fragen ließ. Die Aktualität der Umbrüche in den osteuropäischen Ländern stellte den Kongreß von 1991 in Freising unter das Motto «Wenn Mauern fallen ... – Kirche im Europa der 90er Jahre». Ursprünglich sollte der diesjährige Kongreß angesichts des einschlägigen Defizits in der theologischen Theoriebildung eine Fortführung der Diakonie-Thematik von 1989 leisten. Die kritische wie auch orientierende Funktion der Pastoraltheologie gegenüber der kirchlichen Praxis legte es jedoch ebenfalls nahe, die bereits in Gang gesetzte pastoraltheologische Diskussion um die diözesanen Pastoralkonzepte[2] aufzugreifen und auf der Ebene eines Kongresses gemeinsam mit Vertreterinnen und Vertretern der Pastoralämter fortzusetzen. Die Alternative zwischen diesen beiden Themen ließ bereits im Vorfeld des Kongresses und auch innerhalb der Konferenz selbst divergierende theologische und kirchenpolitische Einschätzungen zutage treten. Durch die bewußte

[1] Die «Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologen» ist die Arbeitsgemeinschaft der an Universitäten, Hochschulen und sonstigen Bildungseinrichtungen tätigen Pastoraltheologinnen und -theologen aus den Ländern Deutschland, Niederlande, Österreich und Schweiz.

[2] Vgl. O. Fuchs, N. Greinacher, L. Karrer, N. Mette, H. Steinkamp, Der pastorale Notstand. Notwendige Reformen für eine zukunftsfähige Kirche, Düsseldorf 1992.

Konfrontation der Konzepte einer «kooperativen Pastoral» mit der «Sozialpastoral» konnten beide Anliegen gleichermaßen inhaltlicher Gegenstand des Kongresses werden. Die Gegenüberstellung von Planungen zur Kooperation des kirchlichen Personals einerseits und Visionen einer sozialpastoral-diakonischen Glaubenspraxis andererseits erwies sich nicht zuletzt deshalb als ergiebig beziehungsweise herausfordernd, da sich hinter ihr ein pastoraler Basiskonflikt der Kirche heute verbirgt. Es geht um die Frage: Ist die Kirche für sich oder für die Menschen da? Soll sie ihren Bestand in der Gesellschaft sichern, oder ist es ihre vorrangige Bestimmung, den Menschen, und zwar allen ein freies Leben entsprechend ihrer Würde zu ermöglichen?

«Kooperative Pastoral» für Limburg und Linz

Der Kongreßverlauf selbst sollte die Auseinandersetzung um die beiden Konzepte abbilden. Den Ausgangspunkt bildeten drei exemplarische Pastoralkonzepte aus den Diözesen Limburg, Linz und Basel.

Karl Wagner, Domkapitular in Limburg und Leiter des dortigen Dezernates Grundseelsorge, stellte den Stand der Planungen in seinem Bistum vor. Ausgelöst durch den Priestermangel seien in Limburg seit 1974 Überlegungen zu einem Personal- und Strukturplan angestellt worden. Eine wichtige Marke dieses Planungsprozesses stelle das 1991 veröffentlichte Papier «Gemeindeleitung in Kooperation» dar. Die darin vorgeschlagenen Muster von Gemeindeleitung – gemeindeübergreifende Tätigkeit eines Seelsorgeteams unter der Verantwortung eines Pfarrers beziehungsweise Einsatz von Bezugspersonen für einzelne Gemeinden unter der Letztverantwortung eines Priesters – hätten sich jedoch mittlerweile schon wieder als ungenügend erwiesen. Deshalb gehe die Diözese Limburg jetzt dazu über, «pastorale Räume» zu beschreiben, die mehrere Pfarrgemeinden umfassen. In diesen pastoralen Räumen solle ein Seelsorgeteam wirken, das die Kompetenzen unter sich pfarreiübergreifend verteilt. Dennoch hätten die einzelnen Teammitglieder die Funktion einer festen Bezugsperson für je eine bestimmte Gemeinde. Weiterhin sei daran gedacht, die eigenverantwortliche Zuständigkeit von Ehrenamtlichen auszuweiten. All diese Planungen stünden unter der Maßgabe, die gewachsenen Gemeinden als Lebenseinheiten zu erhalten, die spezifischen Rollen von Priestern und «Laienmitarbeitern» nicht zu vermischen und in möglichst allen Gemeinden am Sonntag die Eucharistiefeier zu ermöglichen. Bezüglich der weiteren Entwicklung zeigte sich Wagner eher pessimistisch. Der Personalmangel in allen Berufsgruppen der Kirche nehme zu. Ebenso sei, auch wenn diesbezügliche Forderungen aus den Ordinariaten selbst kämen, eine Änderung der Zulassungsbedingungen zum Priesteramt nicht in Sicht.

Mit überraschtem Interesse konnte hier festgestellt werden, daß das Konzept «Gemeindeleitung in Kooperation», mit welchem die Limburger Diözese in gewissem Sinne ein Vorreiter der «kooperativen Pastoral» war, offenbar selbst schon wieder als überholt betrachtet wird. Die drei Muster der Gemeindeleitung, die den Kern dieses Papiers ausmachten, stellen demnach nicht mehr den aktuellen Stand der Planungen dar.

Ebenfalls von den rückläufigen Priesterzahlen ausgehend, aber auf anderen Wegen und mit anderen Lösungsansätzen ist seit 1989 das Entwicklungsprojekt «Seelsorge in der Zukunft» in der Diözese Linz in Gang. *Dr. Markus Lehner,* Assistent am Institut für Pastoraltheologie der Katholisch-Theologischen Hochschule Linz, nannte das Grundanliegen der Linzer Planungen: «Zusammen mit einem dafür beauftragten Priester sollen Laien – Frauen und Männer – sowie Diakone mit der Wahrnehmung der Seelsorgsaufgaben in Pfarren betraut werden, die nicht mehr mit einem eigenen Pfarrer besetzt werden können.» Bei Gesprächen vor Ort hätte sich die Gewährleistung der Gemeindeleitung als ein Hauptanliegen der Gemeinden selbst herauskristallisiert. Das decke sich mit der Einsicht, daß die Selbständigkeit einer Gemeinde nicht das Fehlen, sondern gerade das Vorhandensein einer kompetenten Leitung voraussetzt. Deshalb sei die Ausstattung der Gemeinden mit Leitungspersonen zum Kernanliegen gemacht worden. Die Betrauung von hauptamtlichen «Laien» mit seelsorgerlichen Aufgaben unter der neuen Rollenbezeichnung «Pfarrassistent» sei ein erstes Ergebnis des Projektes «Seelsorge in der Zukunft».

Das Linzer Projekt unterscheidet sich vom Limburger am deutlichsten dadurch, daß nicht Seelsorgeteams, sondern einzelne Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter die zentrale Planungsgröße bilden. Unter Beibehaltung der gewachsenen Gemeindestrukturen soll durch die Ausdifferenzierung der Gemeindeleitung in die Rollen des Priesters und der «Pfarrassistentin» beziehungsweise des «Pfarrassistenten» der Bedarf an Leitungspersonal erfüllt werden. Trotz dieses Unterschiedes repräsentieren die Linzer und die Limburger Planungen gemeinsam in exemplarischer Weise das Konzept der «kooperativen Pastoral»: Ausgangspunkt sind binnenkirchliche Problemlagen, insbesondere der Priestermangel. Das kirchliche Personal wird bei gleichzeitiger Umverteilung pastoraler Kompetenzen von Priestern auf Pastoral- beziehungsweise Gemeindereferentinnen und -referenten und ehrenamtlich Mitarbeitende flächendeckend eingesetzt. Auf diese Weise will man die konventionellen Vollzugsformen kirchlicher Praxis (Eucharistie, Sakramentenspendung, Verkündigung, Verwaltung) am Leben erhalten. Die hierarchische Position des geweihten Priesters soll bewahrt und der Bestand der Kirche in der Gesellschaft gesichert werden.

Bistum Basel: Kirche im Dienst für alle Menschen

In deutlichem Kontrast dazu präsentierte *Dr. Max Hofer*, Bischofsvikar und Leiter des Pastoralamtes in Solothurn, das «Arbeitsinstrument für pastorales Handeln im Bistum Basel», welches unter dem Leitwort steht: «Suchet zuerst das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit ...» (Mt 6,33). Das Arbeitsinstrument wolle die Menschen ernst nehmen und der Komplexheit der Probleme, mit denen sich Menschen vor allem in den Bereichen Politik, Ökonomie und Religion/Ideologie konfrontiert sehen, gerecht werden. Es setze nicht bei binnenkirchlichen Problemen an, sondern stelle die diözesanen Überlegungen in den größeren Bezugsrahmen der christlichen Botschaft: «Jesus Christus hat das angebrochene Reich Gottes und das Leben für alle in Fülle verkündet.» In Konsequenz dazu finde die Kirche ihre Bestimmung darin, daß sie sich in den Dienst für alle Menschen und für ihr Zusammenleben in Gerechtigkeit und Würde stellt. Auf der Seite der Armen zu stehen sei deshalb die konstitutive Grundoption der Kirche. Durch den Verzicht auf inhaltliche und strukturelle Festlegungen und durch den Aufbau des Arbeitsinstrumentes gemäß dem Dreischritt «sehen – urteilen – handeln» wolle man die Gläubigen auf den verschiedenen Ebenen kirchlichen Lebens anleiten, zunächst die jeweils bei ihnen selbst gegebene Wirklichkeit wahrzunehmen, die analysierte Wirklichkeit aus der Sicht des christlichen Glaubens kritisch zu beurteilen und erst von dem dann erreichten Reflexionsstand aus kirchliche Handlungen und Strukturen zu planen. In der Diözese Basel selbst seien bereits in einer Erprobungsphase exemplarische Gesellschaftsprobleme wie Drogenkonsum, Aids und Arbeitslosigkeit anhand des Arbeitsinstrumentes bearbeitet worden.

Neben den deutlichen konzeptionellen Unterschieden zu den Plänen von Limburg und Linz – Analyse der gesellschaftlichen Realität, Option für die Armen, Flexibilität in inhaltlichen und strukturellen Entscheidungen – zeigte das Basler Arbeitsinstrument, daß pastorale Planung in einer Diözese und «kooperative Pastoral» nicht einfach identifiziert werden dürfen. Das aus dem Pastoralamt der Diözese Basel hervorgegangene Modell für einen Reflexionsprozeß in den Gemeinden vor Ort ist vielmehr selbst der Versuch, eine diakonisch strukturierte «Sozialpastoral» ansatzhaft umzusetzen. Mit Spannung darf erwartet werden, welche neuen Perspektiven die Arbeit mit diesem Instrument in den Gemeinden und in der Diözese zeitigen wird.

Kein Rückzug aus der modernen Gesellschaft

Um die Konzepte pastoraler Praxis kritisch beurteilen zu können, gab der Soziologe *Prof. Dr. Karl Gabriel* (Vechta) einen Überblick über die Bedingungen und Herausforderungen, die

sich aus einer von der radikalisierten Moderne gekennzeichneten Gesellschaft für pastorales Planen und Handeln ergeben. Die Kirche müsse demnach ihre Position in der Gesellschaft bewußt als eine Position *in* der Gesellschaft konzipieren. Neue nationalistische und fremdenfeindliche Stimmungen seien unter anderem ein Ausdruck für Angst, Orientierungslosigkeit und Unsicherheit. Die Mobilität hätte in regionaler, sozialer, politischer, familiärer und ideologischer Hinsicht zugenommen. Die radikalisierte Moderne lasse an die Stelle der schicksalhaften Einbindung in Lebensbedingungen die «Erlebnisgesellschaft» treten, deren Mitglieder aus vielen Möglichkeiten auswählen. Im Zuge der Individualisierung seien frühere traditionelle Normen der Lebensführung abgelöst worden von dem Anspruch, sich die Biographie selbst zu «basteln». Diese Entwicklung ist nach Gabriel ein Grund dafür, daß sich soziale Unterschiede und Armut nicht aufheben, sondern eher verschärfen. Der Traum von der Teilhabe aller an den Konsumgütern zerplatze. Soziale Ausgrenzungen würden um so schmerzlicher spürbar.

Mobilitätszuwachs, erlebnisorientierte Möglichkeitenauswahl, Individualisierung und soziale Ungleichheit seien die gesellschaftlichen Konfliktlagen, angesichts der die Kirchen ihr Planen und Handeln vollziehen müssen. Man habe sich dabei einzustellen auf die Tendenz «frei flottierender» Religiösität, die nicht mehr von Autoritäten vorgegeben oder eingefordert werden kann. Auch in Sachen Religion müsse der Mensch entsprechend der Logik des Marktes seine «eigene Form» finden. Die Kirchen würden zwar noch eine anhaltende Sonderstellung zum Beispiel im Bereich des Rituellen oder als diakonisch tätige «Sozialreligion» genießen. In der Pluralität des Religiösen nähmen sie aber nur mehr die Rolle eines von vielen «Sinn-Anbietern» ein. Der Trend der Kirchen gehe von der dominanten zur dominierten Religion. Das Positive dieses Wandels bestünde darin, daß innerhalb der Kirche selbst vielfältige Formen christlicher Glaubenspraxis und neue Gruppen entstehen. Unter diesen Bedingungen kommt es nach Gabriel entscheidend darauf an, daß sich die Kirchen nicht aus der modernen Gesellschaft zurückziehen. Die Probleme des (post-)modernen Menschen seien vielmehr eine Herausforderung für den Auftrag der Kirchen. Anschlußpunkte für dieses Kirchenverständnis gebe es in der modernen Gesellschaft durchaus, da im Gegenzug zum Monopolverlust den Kirchen neue Funktionen etwa als «Orte der Zuflucht» zugeschrieben würden. Der sich verschärfende binnenkirchliche Konflikt zwischen einem «katholikalen» Flügel und einem aufgeschlosseneren Bewegungssektor belaste allerdings die Kreativität und Stabilität einer «pluriformen Katholizität». Die Mehrheit der Mitglieder sieht sich zur Distanznahme veranlaßt. Wenn Überlegungen angestellt werden über die Zukunft der Seelsorge, solle man den Dreh- und Angelpunkt der Planung nicht in der Kirche selbst, sondern in Gesellschaft und Christentum suchen. Die Kontingenz, das Auch-anders-sein-Können so mancher kirchlicher Strukturen könne dann neu bewußt werden.

In bezug auf die beiden zur Diskussion anstehenden Ansätze der Konzeption kirchlicher Praxis nahm Gabriel eine beobachtende, realitätsnah-unentschiedene Haltung ein. Der Anspruch, gesellschaftliche Realität überhaupt erst einmal bewußt wahrzunehmen und die Bearbeitung gesellschaftlicher Problemlagen als Anforderung christlicher Praxis zu identifizieren, bedingten, daß der Soziologe in der «Sozialpastoral» grundsätzlich die zukunftsfähigere Gestalt der Kirchen sieht. Die einem «Supertanker» gleichende Schwerfälligkeit mache den kirchlichen Apparat jedoch für sozialpastorale Konzepte unzugänglich. Letztere fänden im weniger institutionalisierten Bewegungssektor geeignetere Felder. Die Notwendigkeit, eine Großinstitution wie die Kirche anhand von Planungen zu koordinieren, lasse den Soziologen somit bedingt für die «kooperative Pastoral» plädieren.

Sozialpastoral: «Kirche, die den Armen die Füße wäscht»

Dr. Norbert Mette, Professor für Praktische Theologie an der Universität-Gesamthochschule Paderborn, und *DDr. Hermann Steinkamp,* Professor für Praktische Theologie an der Universität Münster, erläuterten die Grundprinzipien der «Sozialpastoral». Zur Konturierung des Konzepts ging Mette zunächst vom Pastoralplan «pastoral de conjunto» der brasilianischen Diözese Crateus aus. Dort hätte man unter dem Motto «Kirche des Volkes und der Befreiung» eine Koordination der kirchlichen Aktivitäten mit vorrangigem Blick auf die Gesellschaft und besonders auf die Lebenssituation der Armen vorgenommen. Daraus entstünde als Fundament der «Sozialpastoral» das Bewußtsein einer «Kirche, die den Armen die Füße wäscht», deren vorrangige Sorge also der Einsatz für ein «Leben für *alle*» in einer menschenwürdigen und gerechten Gesellschaft ist. Die «Sozialpastoral» zeichne sich in Konsequenz dazu durch folgende Charakteristika aus: Christen begeben sich in die gesellschaftliche Realität vor allem der Armen hinein und lassen sich von ihr affizieren. Statt der Fixierung auf binnenkirchliche Probleme nimmt man die gesellschaftlichen Probleme bewußt wahr und analysiert sie. Auf eine bloße Selbststabilisierung von Institutionen und Vollzugsformen der Kirche wird verzichtet; der Horizont für Konzeption beziehungsweise Kritik kirchlicher Praxis ist das Reich Gottes. Entsprechend wird Nachfolge Jesu als Einsatz für die Geringsten verstanden und der Gott Jesu Christi theologisch als ein Gott der Armen gedeutet. Die vorrangige Option der Christen und der Kirche für die Armen bedeutet eine Solidarisierung im gesellschaftspolitischen Engagement, die Befreiung für andere erfahrbar macht. Innerhalb der Kirche selbst wird die Würde des Menschen anerkannt. Nach Steinkamp meint «Sozialpastoral» die Korrespondenz der direkten Betroffenheit der Armen mit einer «komplementären» (Mit-)Betroffenheit aller Christen, wie sie im Eingangssatz von Gaudium et spes ausgedrückt ist: «Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute, besonders der Armen und Bedrängten aller Art, sind auch Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Jünger Christi» (GS 1). Diese Verknüpfung von primärer und sekundärer Betroffenheit mache deutlich, daß die Lebenssituation der gesellschaftlichen Mittel- und Oberschicht mit der Lebenssituation Armer in Zusammenhang steht, daß der Reichtum der einen die Kehrseite der Armut der anderen ist. Die Logik von GS 1 könne aber auch umgekehrt werden: Jünger Christi sind diejenigen, deren Freude und Hoffnung, Trauer und Angst sich mit der Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute, besonders der Bedrängten aller Art deckt. Eine christliche Gemeinde könne sich dann nicht mehr als «Fluchtburg» etablierter Gemeindemitglieder verstehen. Es werde erkennbar, daß die Option für die Armen keine beliebige Programmformel, sondern eine Glaubensentscheidung darstellt. Als solche hätte diese Option nicht mehr den Charakter einer moralisierenden Über-Ich-Bedrohung als vielmehr den einer «guten Nachricht» auch für Nichtarme. Am Beispiel der Fremdenproblematik erläuterte Steinkamp die Anforderungen, die den Gemeinden aus der «Sozialpastoral» erwachsen. Es reiche nicht, die Fremden in den Gemeinden als Bildungsthema vorkommen zu lassen. Vielmehr könnten erst durch die Integration der Fremden in die Gemeinde diese zum «generativen Thema» (Paulo Freire) werden, das die Gemeindemitglieder langfristigen Lernprozessen aussetzt. Damit würden auch die Angehörigen der Mittel- und Oberschicht nicht aus den Gemeinden vertrieben, sondern auf der Basis eines neuen «bekehrten» Selbstverständnisses integriert. Derart sozialpastoral orientierte Gemeinden übernähmen die Funktion von Asylen und verstünden sich als Anwälte von Fremden in der Öffentlichkeit, die auch selbst durch konkrete Maßnahmen wie zum Beispiel der Bereitstellung kirchlicher Gebäude als Unterkünfte spürbare Solidarität zeigen könnten.

Divergenzen und Konvergenzen der beiden Konzepte

Prof. Dr. Rolf Zerfaß, Pastoraltheologe an der Universität Würzburg, versuchte in seinem resümierenden Referat noch-

BENZIGER

Glauben wir alle an denselben Gott?

Glauben läßt sich nicht verordnen, schon gar nicht in einem weltweit einheitlichen Katechismus. Wer die Inkulturationsgeschichte des Christentums kennt, weiß, daß Glaube nur in der Vielfalt lebt.

Der eine Gott in vielen Kulturen
Inkulturation und christliche Gottesvorstellung

Herausgegeben von Konrad Hilpert und Karl-Heinz Ohlig
424 Seiten. Gebunden
DM/sFr. 44,–/öS 343,–

Gemeinschaft der Kirchen – jetzt!

Dieses brisante Buch zeigt, daß der Wiederherstellung der Kirchengemeinschaft nichts mehr im Wege steht. Sie ist möglich – und zwar jetzt!

Gemeinschaft der Kirchen Traum oder Wirklichkeit?

Herausgegeben von Johannes Brosseder und Hans-Georg Link
Ökumene konkret, Band 3
208 Seiten. Broschur
Einzelpreis
DM/sFr. 34,–/öS 265,–

mals Divergenzen und Konvergenzen der beiden Pastoralansätze zu benennen. Dabei richtete er an die «Sozialpastoral» den Wunsch, die Option für die Armen vom Charakter des moralisierenden Befehls zu befreien, sie auf eine Option für andere und für den je einzelnen auszuweiten und die Botschaft vom Reich Gottes deutlicher als verheißende Zusage zu formulieren. In Richtung der «kooperativen Pastoral» forderte er, den Leidensdruck nicht vorschnell zu entschärfen und tatsächlich Veränderungen in Gang zu setzen, die personelle Planung mit einer inhaltlichen Diskussion über die Ziele zu fundieren und im Zuge der Veränderung des Rollengefüges innerhalb der Kirche speziell die Priesterrolle neu zu beschreiben.

In welchen Perspektiven weitergedacht werden müsse, damit aus dem notwendigen Übergang der Kirche kein Untergang wird, skizzierte abschließend *Dr. Gerhard Nachtwei,* Leiter des Seelsorgeamtes in Magdeburg. Auf dem spezifischen Hintergrund seiner Erfahrungen in den neuen Bundesländern hält er die Erschließung der Gottesfrage in einer scheinbar gottlosen Welt für wichtiger als die Selbstbespiegelung der Kirche. Es komme der Kirche nicht zu, etwa durch den Verweis auf den Niedergang des Kommunismus im Gehabe der Siegerin aufzutreten. Ihre Sache sei es, sich in den Dienst für den Menschen zu stellen und mit den Menschen in deren Wirklichkeit zu leben. Zwar dürfe die «Sozialpastoral» selbst nicht noch einmal durch einen Alleinvertretungsanspruch ideologisiert werden. Ihre Bedeutung läge aber darin, daß sie als Stachel im Fleisch der Kirchenpraxis und speziell auch der «kooperativen Pastoral» ständig zu der Frage anhält, wozu Kirche überhaupt da ist. Um auf diese Frage glaubwürdig antworten zu können, daß die Kirche für die Menschen da ist, bedürfe es einer Bekehrung innerhalb der Kirche selbst: Man solle nicht nur etwas *für* die Armen tun, sondern auch *mit* ihnen leben. Das bedeute durchaus, daß auch etablierte Kirchenmitglieder und Amtsträger ihre alltägliche Lebensführung bewußter überdenken müssen und daß zum Beispiel die Frage, welche Autos in der Kirche gefahren werden, für die Glaubwürdigkeit der Solidarität mit benachteiligten Menschen nicht unerheblich ist.

Der Diskussionsprozeß gestaltete sich schwierig. Die augenscheinlichen Widersprüche der beiden Paradigmen ließen vor allem manche Vertreter der «Sozialpastoral» eine kategorische Unvereinbarkeit konstatieren. Um so notwendiger ist es, noch genauer zu fragen, wo die Widersprüche zu verorten sind und wo eventuelle Anschlußpunkte für eine wechselseitig kritische Weiterentwicklung liegen. Sowohl die Protagonisten der «kooperativen Pastoral» wie die der «Sozialpastoral» mußten erkennen, daß es in diesem ersten unmittelbaren und persönlichen Aufeinandertreffen bzw. Miteinanderreden zunächst darauf ankam, sich in den Sichtweisen auszutauschen und Sicherheit in der Einschätzung der jeweils anderen Position zu erlangen. An die Adresse der «Sozialpastoral» wurde immer wieder die Frage der Realitätsnähe und Transformierbarkeit gerichtet. Übersieht sie nicht wirklichkeitsfern die schlichte Notwendigkeit personeller und struktureller Planung in Institutionen? Unterstellt sie nicht vorschnell den Verantwortlichen der Pastoralämter eine kritiklose Betriebsblindheit, während sie selbst normale Mechanismen des Funktionierens gesellschaftlicher Systeme ausblende? Die «kooperative Pastoral» hingegen sah sich mit dem Vorwurf der binnenkirchlichen Fixierung konfrontiert. Verliert sie nicht die Lebensrealitäten der Menschen, insbesondere der benachteiligten, aus den Augen? Verkürzt sie nicht die durchaus notwendigen strukturellen Überlegungen auf symptombehandelnde Reaktionen bezüglich des Priestermangels? Die Bestimmung der Kirche, gemäß des «propter nos homines» der Menschwerdung Jesu Christi für die Menschen – und nicht nur für die Katholiken – dazusein, wäre dann nicht mehr ernst genommen.

Die Diskussionsmeldungen und die nicht unwichtigen Gespräche am Rande ermöglichten eine aufschlußreiche Beobachtung: Die Befürworter des sozialpastoralen Konzepts finden sich keineswegs nur in der universitären Pastoraltheologie und die Befürworter des kooperativ-pastoralen Konzepts keineswegs nur in den diözesanen Pastoralämtern. Aus den Reihen der Pastoraltheologinnen und -theologen gab es Stimmen, die die Funktion der Pastoraltheologie darin sahen,

die Bemühungen um eine «kooperative Pastoral» affirmativ aufzugreifen und den pastoralen Planern in den Diözesen für ihre Überlegungen Mut zu machen. Umgekehrt machten nicht wenige Teilnehmende aus den Pastoralämtern deutlich, daß sie selbst die Pläne der «kooperativen Pastoral» gerade angesichts der gesellschaftlichen Wirklichkeit für unzureichend erachten. Sie wünschten sich eine mutigere sozialpastorale beziehungsweise diakonische Ausrichtung der konzeptionellen Arbeit in den Diözesen.

Die Divergenzen waren zwar (noch?) so groß, daß der Kongreß eine ursprünglich vorgesehene Erklärung nicht verabschieden konnte. Ein Zweifaches hat er allerdings bewirkt: Pastoraltheologinnen und -theologen einerseits und Mitarbeitende der Pastoralämter andererseits sind erstmals in dieser Größenordnung zusammengekommen, um ihre Argumente beziehungsweise Erfahrungen im unmittelbaren Gespräch miteinander transparent zu machen. Und weiterhin: Gerade in den Auseinandersetzungen wurde ein grundlegender Konsens erkennbar, der – sofern er ernst genommen wird – bei weiteren Gesprächen eine wichtige Basis für tragfähige Reformen bilden könnte: Kirche muß sich als Kirche für alle Menschen verstehen. Sie steht unter der vorrangigen Option für die Armen. Ihre Planungen dürfen nicht primär der Selbsterhaltung ihrer Institutionen und Vollzugsformen gelten, sondern müssen dem Leben der Menschen in Freiheit, Gerechtigkeit und Würde dienen.[3]

Herbert Haslinger, Mainz

Der Autor ist Assistent am Seminar für praktische Theologie, Abteilung Pastoraltheologie, Fachbereich Katholische Theologie, Universität Mainz.

[3] Die Neuwahlen von Vorstand und Beirat der Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologen, die im Rahmen des diesjährigen Kongresses stattfanden, sind ein Signal für die Weiterführung der Gespräche auf dieser Basis: Mit Prof. Dr. Leo Karrer (Fribourg) wurde erstmals ein Laie zum Vorsitzenden der Konferenz gewählt. Prof. Dr. Hanspeter Heinz (Augsburg) und Ass.-Prof. Dr. Karl-Heinz Ladenhauf (Graz) sind seine Stellvertreter. Die Geschäftsführung liegt weiterhin bei Prof. Dr. Stefan Knobloch (Mainz).

Religiosität-im-Protest vs. rituelle Kompensation

Zu einem Sammelband mit Aufsätzen Heinz Robert Schlettes (II)

Stellte der erste Teil philosophische Fragestellungen in den Mittelpunkt[1], beschäftigt der folgende und abschließende zweite Teil sich mit den theologischen Implikationen, wie sie sich aus der Position eines aporetischen Humanismus ergeben mögen. Diese Anordnung steht im Widerspruch zu einer gewissen Struktur der Biographie Schlettes – kommt er doch «aus» der Theologie (er promoviert 1958 bei Michael Schmaus). Doch kann die hier eingeschlagene Systematisierung nicht nur für sich in Anspruch nehmen, mit der Anordnung der Aufsätze im erörterten Band gewissermaßen vorformuliert worden zu sein. Vielmehr soll die Spannung zwischen persönlicher und intellektueller Biographie, wie sie mit dieser Rekonstruktion nicht nur in Kauf genommen, sondern bewußt provoziert wird, jenen metaphorischen Raum anschaulich machen, innerhalb dessen lebensgeschichtliche Entwicklungen und die von ihnen umfangenen aber doch eigensinnigen Reflexionen in fruchtbare Konstellationen eintreten.

Über die Aporie-Grenze

Der Untertitel eines 1989 vor der Karl-Rahner-Akademie in Köln gehaltenen Vortrags lautet: «Über die Grenze zwischen Philosophie und Religion» (439–457). Schlette selbst weist darauf hin, daß er im doppelten Sinn zu verstehen ist. «Über die Grenze» als Thema *und* als Denkbewegung. In dieser semantisch produktiven Ambivalenz betitelt der Satz die gesamte religionsphilosophische Arbeit Schlettes. Indem Schlette sich dieser Grenze von der Philosophie her nähert, indem er sie beim tastenden Versuch der Transgression nicht klammheimlich im Diskurs zum Verschwinden bringt, sondern scharf herausarbeitet als «Aporie-Grenze», an der die «Wege des Denkens in Fragen steckenbleiben» (439)[2], unterscheidet er sich deutlich etwa von jeder Form sogenannter «Christlicher Philosophie». Sie nämlich verneint bereits mit ihrer kontradiktorischen Selbstbezeichnung die Aporien, in die philosophische Reflexion und Argumentation angesichts der theoretischen, weltanschaulichen, praktischen Optionen, die mit der Verwendung des Adjektivs «christlich» in bezug auf «Philosophie» unausweichlich werden, geraten muß. Aus der Grenze wird hier eine Fuge. Die Arbeit der Vermittlung – denn das bedeutete ja die Grenzüberschreitung, liest man das Wort als nomen actionis – wird erst gar nicht geleistet. Das Projekt einer «Christlichen Philosophie» erinnert ein wenig an jene Zeichentrickfilme, in denen Comic-Figuren – gewöhnlich sehr gehetzt – über den Rand des zunächst noch festen Grunds hinwegrennen und auf gerader Linie über den Abgrund weiterlaufen, als würde sich ihre Basis mit der Bewegung fortproduzieren – bis sie schließlich in aller Regel abstürzen in bodenlose Tiefe. Eine Philosophie hingegen, die des Aporetischen solchen Übergangs zur Religion eingedenk ist, wird sich zwar selbst keinen Denkverzicht verordnen; Grenze, das bedeutet immerhin noch einen Raum, einen Schwellenraum, in dem man sich bewegen kann, von dem verantwortbare Ausblicke möglich sind. Doch hält sie dem Philosophen keinen wohlfeilen Passierschein parat, mit dem dieser als «Transzendentalbelletrist»[3] ins andere Koordinatensystem hinüberwandeln könnte.

Das Grunddatum einer jeden Religion, nämlich die Versöhnung des Zwiespalts zwischen dem Menschen und dem Kosmos, der Natur, der Welt, sich selbst, also die Etablierung umfassenden Heils (als Faktum, Verheißung, Hoffnung, Transzendierung alles Gegebenen, kann so, weil es sich hierbei um den mythischen Kern auch der «aufgeklärtesten» Religion – so sie noch eine solche ist – handelt, von skeptischer Philosophie nicht mitformuliert werden. Jedoch wird sie die darin mit ausgesprochene Option genausowenig ausschließen können wie sie die mit dem Heil verknüpfte Sehnsucht auch von ihrer skeptischen Position her nicht diskreditiert sieht. Als in dieser Situation philosophisch noch vertretbare Haltung begreift Schlette die des «Wartens, ja des Harrens ..., ohne vorschnelle sprachliche und existentielle Festlegungen nach dieser oder jener Seite hin» (450).

Mit solchem Vorbehalt versucht Schlette nicht zuletzt, seine Position gegenüber jenem alten philosophisch-theologischen Streit abzuheben, der sich in die unselige Alternative verrannt hat, daß die Annahme eines transzendenten Grunds immer die Depotenzierung der materialen Wirklichkeit zur Folge habe, und umgekehrt. Dagegen bedeutet das «fundamentale Nein», der Dissens, in den ein heute noch vertretbares religiöses Bewußtsein sich zur Wirklichkeit und ihrer erfahrbaren absurden Synchronizität des Widersprüchlichen begibt, keine ontologische Disqualifizierung des «Hiesigen» im Kontrast zu einem Jenseitigen. Zu einer in der Herabsetzung des Hiesigen notwendig vorausgesetzten inhaltlichen Bestimmung des

[1] Vgl. den ersten Teil unter dem Titel «Philosophieren im Modus der Melancholie» in: Orientierung vom 15. November 1993, S. 231–234.

[2] Schlette weist in diesem Zusammenhang auf die Etymologie des Wortes hin, demzufolge «Aporie» eine Furt meint, in der man steckenbleibt.

[3] Eine Selbstbezichtigung Odo Marquardts, mit der – neben der anschaulichen Begriffsbildung – auf das leichtfüßige Schnellschlußverfahren des Marquardtschen Philosophierens angespielt werden soll, ohne im selben Atemzug seine philosophische Position hier herbeizitieren zu wollen.

Transzendenten könnte sich ein skeptisches religiöses Bewußtsein aus guten Gründen nicht mehr entschließen. Der Dissens als religiöse Haltung ist folglich «keineswegs der Vorblick und Ausblick auf ein ‹Geheimnis›, auf jene Leere, jenes Nichts und jenes Schweigen im Sinne religiös-mystischer Negativität, sondern wirklich der Vorblick und Ausblick auf das uns schlechterdings Entzogene, auf das wir uns nicht einmal im Gestus religiösen oder transzendierenden Hoffens beziehen können, sondern nach dem wir nur im Dissens Ausschau halten, ohne zu wissen, ob und wann das Dunkel sich aufhellt, von dem wir wissen, daß wir es niemals akzeptieren können» (435).

Gleich sind die Menschen in bezug auf die Grenze der Erkennbarkeit. Die «Aporie-Grenze» (212) muß jeder überschreiten – und damit den Bezirk philosophisch verantwortbarer Reflexion verlassen (was nicht heißt, daß dieser Überschritt unmöglich, illegitim oder sinnlos wäre, nur muß er bei vollem Bewußtsein vollzogen werden) –, der Antworten auf die «letzten» Fragen sucht. Hieraus ergibt sich nun ein grundlegendes Kriterium der Kritik und Anfrage gegenüber jeder Form von Religion, Weltanschauung und Ideologie. Die Aporie-Grenze kennzeichnet Schlette als das «Human-Gemeinsame» (212)[4], so daß Religionen und Ideologien in ihren Aussagen und Ansprüchen «über die Grenze hinausgreifen, nicht mehr auf der Gemeinsamkeit des Humanen beruhen und also auf dem, worin wir als Menschen alle gleich sind» (212). Dabei geht es einer solchen Argumentation nicht darum, Religion und Ideologie (wieder einmal) den philosophischen Garaus zu machen, sondern vor allem um die erkenntniskritische Erhebung eines Kriteriums, mit dem die Bestimmung dessen, was Religion eigentlich sei, präziser formulierbar ist.[5]

Der Einspruch des Leides

Die Absurdität, die sich für das moderne Bewußtsein, läßt man sich immer darauf ein, aus der Erfahrung einer Gleichzeitigkeit der latenten, verfremdeten oder drängenden Sehnsucht nach Wahrheit und nach «Zeichen des Sinns» einerseits sowie deren unüberbrückbarer und nicht auffüllbarer Abwesenheit andererseits ergibt, kann sich gerade auch als «Position humaner Gemeinsamkeit» (412) anbieten. Sie wäre die Basis für einen aporetischen Humanismus, der der «natürlichen und geschichtlichen Zeichen, erst recht der Zeichen der Zeit, aus denen etwas Eindeutiges abzulesen wäre» entbehrt, der vielmehr durch das «schmerzvoll-melancholische Bewußtsein, daß er alles dieses entbehrt», gekennzeichnet ist (412). Der hier von Schlette entwickelte Agnostizismus als Position des Humanismus[6] darf dabei nicht verwechselt werden mit jener Form definitiven und schon wieder ideologischen Nichtwissens, das, indem es *keine* Antwort gibt, genau das als endgültige und die Frage unwiderruflich verabschiedende Antwort versteht, sondern er behält sich die Antwort gewissermaßen vor, schließt nicht vorderhand aus, daß sie positiv oder bejahend ausfällt, besteht aber auf ihrem optionalen Charakter: «Skeptisches Philosophieren hält als konsequenter Agnostizismus die Möglichkeit von Zustimmungen offen» (151). Ohne daß die philosophische Relevanz dadurch beeinträchtigt wäre: Solcher Agnostizismus ist in seinem analytischen Anspruch deutlich von einer existentiellen Haltung grundiert, einer Haltung, die bewußt in einer «gefährlichen, antwortlosen Ausgesetztheit» (412) existiert, die Schlette im Anschluß an Camus als «intellektuelles Skandalisiertsein und als sittliche Unversöhntheit mit (der) Geschichte» (412) umschreibt. Aporetischer Humanismus wäre demnach eine sich an der Absurdität erfahrbarer Wirklichkeit entzündende Protestation, ohne auf das wohlfeile Vademecum von Affirmationen welcher Provenienz auch immer noch zurückgreifen zu wollen und zu können.

Schon der Versuch einer Erklärung des in seiner Unerklärlichkeit skandalösen Leidens ist Beschwichtigung, Befriedung, Rechtfertigung von nicht Rechtfertigbarem (119, 123). Diesen Vorwurf wird sich das Christentum gefallen lassen müssen; sein Antwortgebaren auf die Frage nach dem (Sinn des) Leiden(s) funktioniert oft genug nach der Art des Hase-und-Igel-Spiels. Wo auch immer der Fragende sich hinwendet (und kaum wird er seine Frage aus lediglich spielerisch-intellektuellen Motiven stellen) – der amtierende Christ steht schon mit der Antwort parat, er ist so fix mit ihr bei der Hand, daß es den Anschein hat, als wolle er die Frage gar nicht hören. Auf der Ebene argumentativ-prinzipieller Auseinandersetzung sieht es nicht besser aus: Kritik an der vom Christentum beanspruchten Erklärungskompetenz in bezug auf das Leid wird mit dem Hinweis auf die Identität des Christentums als geoffenbarte Heils- und Erlösungsreligion abgeblockt, als zielte der Vorwurf nicht exakt auf diese innerste Bedeutungsstruktur christlicher Religion.

Die Geschichte der *Dizee* – in welchem spekulativen Rahmen letztere auch immer abgehandelt worden ist (und wird), ob als Theodizee, Kosmodizee oder Anthropodizee – ist[7], weit eher als daß sie auch nur orientierende Antworten gibt, von einer Struktur, einem Mechanismus des Umschlags geprägt – vom Umschlag des Leids und der Not (samt der sich aus ihnen ergebenden Fragen und Klagen) in die Phrase und die Abstraktion. Im einen Fall wird die Erfahrung fromm zur Ruhe gelegt, im anderen so ausgedünnt, daß ihre Brisanz von selbst sich verflüchtigt und der Blick weit über die – mal brutale, mal banale – Konkretheit des Leids hinwegsehen kann. Gegenüber dem Skandalon des Leids ist jede Erwiderung der Hilflosigkeit ausgeliefert. Wird dann – im Rahmen eines religiösen Diskurses etwa – die Trostfunktion der Religion als alle Skepsis überbietendes Argument ins Feld geführt, ist damit nicht nur die grundsätzliche Inadäquatheit jeglichen Antwortversuchs angesichts des Leids verschleiert (und damit, um im begrifflichen Rahmen zu bleiben, die Aporie-Grenze verwischt), sondern man spielt zudem auf bedenkliche Weise mit dem legitimen Trostbedürfnis der Menschen. Wenn nun eine skeptische Religionsphilosophie etwa den leichtfertigen Umgang affirmativ-religiösen Redens (und Handelns) mit der Dizee-Frage[8] abweist, hat sie sich nicht deswegen schon des Zugangs zu einem angemessenen Verständnis von Religion begeben. Immerhin ist alttestamentlich eine Spiritualität aufweisbar, die sehr wohl die antwortlose Tiefe des Leids kennt und ernst nimmt. Rahel weint um ihre Kinder und will sich nicht trösten lassen (Jer 31,15).

Schlette treibt das mit der Dizee-Frage aufgeworfene Problem in eine denkerisch und existentiell radikale Konsequenz. Soll die Reflexion auf das Leid (das *in sich*, nicht erst, wenn es auf die Ebene reflektierenden Bewußtseins gehoben wird, eine unhintergehbare Aporie darstellt) nicht in einer wie immer gearbeiteten Affirmation des Schlechten enden, muß sie den Dissens mit jeder Form der Depravation als Signatur ihrer Tätigkeit explizit machen. Dann aber scheint nur eine Antwort möglich, eine Antwort, die ihre Sprachlosigkeit mit bekennt: «Das einzige, was uns bleibt (falls hier überhaupt noch etwas bleibt, was uns den Mut läßt, weiterzuleben, ohne zu verzwei-

[4] Mit dieser Identifizierung der Aporie-Grenze benennt Schlette den erkenntnis- und handlungstheoretischen und nicht zuletzt erfahrungsgesättigten Zentralbegriff der anthropologischen Grundlegung seines Verständnisses von Humanismus.

[5] Obgleich Schlette so weit nicht geht, wäre es reizvoll, ausgehend von seiner Identifizierung der Aporie-Grenze mit dem Humanum, der Frage nachzugehen, inwieweit das Paradox von der «a-humanen» Religion, die doch beansprucht, wenn nicht vom, so doch für und zum Menschen zu sprechen, religionsphilosophisch fruchtbar gemacht werden kann.

[6] Vgl. vor allem auch: H. R. Schlette, Hrsg., Der moderne Agnostizismus. Düsseldorf 1979.

[7] Dizee ganz allgemein verstanden als der Versuch, die *Ordnung* zu rechtfertigen angesichts des nicht in sie integrierbaren *Faktums* des Leids und der Ungerechtigkeit. Dieser Rechtfertigungsversuch hat traditionellerweise seinen Bezugspunkt im Gottesbegriff (Theodizee), in der «Welt» (Kosmodizee), im Menschen selbst (Anthropodizee).

[8] Die sich allemal – wenn auch unthematisch, so doch als leibhafte Erfahrung – in den Suchbewegungen eines jeden Lebens stellt, womöglich gar als deren Muster sich materialisiert.

feln), ist die Idee (und insofern die Erwartung, nenne man sie nun philosophisch, religiös oder theologisch) eines Zustands, in dem wir die (Theo-)Dizee-Frage *überhaupt nicht mehr stellen können»* (425).

Es ist schwierig, von hier aus einen Religionsbegriff zu entwikkeln. Zu weit, so könnte der Theologe einwenden, habe sich diese Position entfernt vom affirmativen Grundzug der Religion, von ihrer Aufgabe, Trost zu spenden und Orientierung. Zu sehr habe der Skeptiker sich in die Aporien und Absurditäten der Welt vertieft, als daß er jetzt noch die religiöse Position in den Blick bekommen könne. Andererseits bestätigt *jede* Religion, wenn und indem sie das physisch und moralisch Böse in eine letztlich positive, optimistische Weltdeutung zu integrieren sucht – in welcher Form auch immer sie das tut –, diese Aporien. Denn indem etwa dem Leid Sinn zugesprochen wird – die Palette der nicht selten unfreiwillig zynischen Antworten reicht von Läuterung bis hin zur erkenntnistheoretisch nutzbringenden «Kontrasterfahrung» –, wird gerade das unaufhebbar Skandalöse seiner Existenz bestätigt. Trost hebt das Unglück nicht auf, sondern markiert es erst, so wie das Pflaster die Wunde. Könnte die Theologie als Theorie jener Religion, deren Teil sie ist, Religionskritik als ihre ureigene Disziplin annehmen und nicht als je neuen Anlaß zur apologetischen Positionsbestimmung, wäre sie in der Lage, sich systematisch Klarheit darüber zu verschaffen, *wer* eigentlich die Bezugsgröße religiöser Affirmationen ist oder nur sein kann und welche Konsequenzen sich daraus für das religiöse Bewußtsein ergeben.

Religionskritik als genuines Thema der Theologie

Wollen Theologie und Religionsphilosophie die massive und variantenreiche Religionskritik seit der Aufklärung nicht selbstherrlich oder naiv ignorieren beziehungsweise – wo dies möglich ist – in einem Akt schlechter Toleranz schlichtweg «taufen», müssen sie eine neue Sprache finden, in der religiöse Affirmation sich so artikulieren kann, daß die Distanz zur Unmittelbarkeit des religiösen Vollzugs (wobei dieser Vollzug seine wortreiche Theoretisierung in der Theologie mit umfaßt) *in ihm selbst* explizit wird. Notwendig wäre mithin eine «zweite Naivität» (387), eine «Metamorphose der religiösen Zustimmung» (385).

Jene religionsphilosophische Position, die – in einer (allemal unvollständigen) Linie von Fr. Schleiermacher (vgl. 403f.) über R. Otto (vgl. 400–405) und P. Tillich (vgl. 282f. u. ö.) bis zu L. Kolakowski (vgl. 421) – religiöse Erfahrung inhaltlich durch die ontologisch bestimmbare Beziehung des Menschen zum Heiligen, Unbedingten, Absoluten, Transzendenten fixiert, kann selbstverständlich eine Metamorphose dieser Erfahrung und das mit ihr korrespondierende Bewußtsein nicht zulassen. Nimmt man jedoch die religiösen Zeugnisse jener «homines religiosi» der Vergangenheit, die zur Stützung dieses Standpunktes herangezogen werden, als das, was sie sind, nämlich als *historische* Dokumente der jeweiligen Ausprägung religiöser Erfahrung, kann man zur Einsicht in die *Geschichtlichkeit* solcher Erfahrung kommen und gewinnt womöglich freiere Sicht auf eine Artikulation derselben «im Kontext heutiger Reflexion und Kritik» (421).

Die Notwendigkeit einer tief in Lebensvollzüge und Bewußtseinsstrukturen hineinreichenden Verwandlung der religiösen Erfahrung ist auch und gerade angesichts einer funktionalistischen Religionstheorie geltend zu machen, deren Interesse an der Religion dieser äußerlich ist und die traditionelle Pietätsstruktur religiöser Vollzüge auf die Stabilisation des Systems Gesellschaft reduziert. Dabei handelt es sich um eine Theorie, die einerseits aus der externen Religionskritik hervorgegangen ist und deren bekannteste Protagonisten J.-J. Rousseau mit seiner Konstruktion der «religion civile» sowie in der Gegenwart H. Lübbe und N. Luhmann sind (vgl. 332–335, 345f.). Andererseits darf aber auch nicht unterschlagen werden, daß im Zug der nachrevolutionären Restauration und darüber hinaus bis heute «das Christentum diese funktionale Rolle, sehr gern natürlich, übernahm» (346).

Eine für das Christentum (und für jede Religion) letztlich fatale Konsequenz aus dem Zustimmungscharakter der religiösen Haltung besteht darin, daß die pietätvolle Zustimmung ihren eigentlichen Adressaten, Gott nämlich, aus dem Blick verliert, der dann niedergeschlagen wird[9], bis nurmehr noch die «Welt» den Augenhorizont ausfüllt, in der «Gott» als aufs Wort zusammengeschnurrte Konkursmasse auftaucht ohne daß dieses Wort «Gott» den «Text» der Theologie und der Kirche noch irritieren und in Unruhe versetzen könnte. Hier findet – und das ist signifikant für die institutionalisierte Pietät schlechthin – psychoanalytisch gesprochen ein Überraschungsprozeß statt. Das Objekt der Zustimmung (oder, um beim passenderen Terminus zu bleiben: ihr Adressat) wechselt vom Eigentlichen zum Substitut, vom Schöpfer zum Geschaffenen. Diese Übertragung geschieht selbstverständlich, ohne daß Gott die seine Absolutheit signalisierenden Attribute verliert. Im Gegenteil, man spricht weiterhin vom Allmächtigen, vom Urheber und Ursprung etc. Nur ist «Gott» jetzt zur Funktion des religiösen Diskurses über die «Welt» geworden und dient ihm als Stabilisator und zur Bestandessicherung. Die in *diesem* religiösen Diskurs sich artikulierende Zustimmung hat sich mit der «Welt» abgefunden und bekommt sie, so wie sie ist, als Abfindung. Solche Zustimmung, die «Gott» sagt und «Welt» meint (wird der Schleier der «Welt» vor dem von ihm verdeckten Subjekt zur Seite gezogen, werden Machtstrukturen sichtbar), ist, denkt man den Gedanken von der Transzendenz Gottes konsequent zu Ende, areligiös. Unter diesem Gesichtspunkt, doch *auch* als Ergebnis eines theologischen und glaubenspraktischen Verarbeitungsprozesses neuzeitlicher Religionskritik scheint die Zustimmung als religiöser Akt heute philosophisch (und theologisch) gesehen «nicht mehr in Pietät ihren Ausdruck finden zu können, wohl jedoch in Empörung» (385).

Das Ja im Nein

Nicht zuletzt aufgrund der Analyse religiöser Affirmationsstrategien votiert Schlette für eine Religionskritik – als Eigenleistung reflektierter Religion. In ihr könnte das vielen Religionen gemeinsame Wissen um das fundamentale Verfehlen des mit jeder religiösen Aussage Anvisierten[10] methodisch werden. Solche Religionskritik[11] kann zu einer – im Grund auch aus der Sicht der Religionen notwendigen – Neuformulierung des Religionsbegriffs führen: «‹Religion› ... sollte fortan verstanden (und verteidigt) werden als jene menschliche Orientierung, die sich für eine inhaltlich nicht fixierbare Alternative zu der empirisch zugänglichen Welt offenhält und sich insofern als ein Dissens, als ein Nichteinverstanden-Sein mit dem, was ist, und in diesem Sinne als ein fundamentaler ‹Weltvorbehalt› erweist» (318).

So mag sich die «Verweigerung des Einverständnisses mit der Verfaßtheit der Wirklichkeit im ganzen» (293) als philosophisch einzig noch möglicher und verantwortbarer Grundakt von Religion erweisen – nicht zuletzt angesichts ihrer durchaus

[9] Man kann hier fragen, wer denn den Blick niederschlägt, oder ob es sich nicht gar so verhält, daß den Schauenden der Blick niedergeschlagen *wird*.

[10] Ein Wissen, das auf dem IV. Laterankonzil von 1215 folgendermaßen formuliert worden ist: «inter creatorem et creaturam non potest tanta similitudo notari, quin inter eos maior sit dissimilitudo notanda» (DS 806).

[11] Neben den in den besprochenen Band aufgenommenen Arbeiten sei vor allem auf Schlettes diesbezügliche Studie «Skeptische Religionsphilosophie. Zur Kritik der Pietät» (Freiburg 1972) hingewiesen. Die von Schlette geforderte, nicht-apologetische, systematisch-theologische Aufnahme der Religionskritik als Eigenbeitrag der Theologie ist weit davon entfernt, eine etablierte Größe im theologischen Diskurs zu sein. Zwei Ausnahmen im deutschsprachigen Raum, deren erste die dialektische Theologie beerbt, bestätigen diese Regel: H.-J. Kraus, Theologische Religionskritik: Neukirchen-Vluyn 1982: G. Theißen, Argumente für einen kritischen Glauben oder: Was hält der Religionskritik stand? München ^{3}1988. Auch Dietrich Bonhoeffer wäre hier zu nennen.

labilen, auf die Versöhnung mit den phänomenalen Negativitäten innerhalb eines prinzipiell von Zustimmung (zur divinatorischen Ordnung) und Vertrauen (auf das Unbedingte, den Sinn, Gott usw.) getragenen Weltverhältnisses ausgerichteten Integrationsstrategien.

Dem steht jenes Bild, welches das Christentum von sich selbst vermittelt, gegenüber; und zwar das einer in praxi gegen (Selbst-)Zweifel und Kritik völlig abgedichteten Religion – vom amtsüblich skepsisfreien Gestus der Selbstsicherheit bis hin zum alltäglich verübten, angsthaften Brachialfundamentalismus: «Während die angeblich unkritisierbare Religion in den puren Behauptungen der Fundamentalismen aller Art ihr irrationalistisches Ende findet, stellt sich die kritisierbare Religion in Erwartung bestehen zu können, der offenen Auseinandersetzung» (315). Ob eine Religion sich selbst als der Kritik «würdig» oder aber als ihr gegenüber mehr oder weniger abgedichtet präsentiert, ist nicht nur eine Frage ihrer theoretisch-theologischen Selbstbeschreibung, nicht auch nur ein Thema im – abstrakten – Bereich der Diskussion des «Wesens» dieser Religion und auch nicht abzuhandeln im Rekurs auf historische Phasen oder Tendenzen, die offen und (selbst-)kritisch waren und in apologetischer Tendenz hochgerechnet werden auf das «Ganze» der Religion. Es handelt sich hierbei vielmehr auch um das konkrete, aktuelle Erscheinungsbild, das – wiewohl hier noch zu differenzieren wäre – diese Religion durch den «Stil» ihres Auftretens im öffentlichen Diskurs abgibt. Kritikfähigkeit ist, solange Religion sich noch als lebendigen Organismus im menschlichen Bezirk und mit einer gewissen Relevanz für ihn versteht, zunächst und vor allem ein Attribut ihrer öffentlichen Handlungen.

Eine auf der Grundlage des von Schlette entwickelten aporetischen Humanismus religiös optimierende Position kann sich nicht anders helfen, als die Spannung zwischen der Absurditätserfahrung und der Heilssehnsucht zu halten, ohne der Verführung nachzugeben, unter «Heil» etwas Defintives, inhaltlich Gefülltes, Versicherbares zu verstehen. Aber: «Es handelt sich nicht darum, daß der aporetische Humanismus *sowohl* Nein *als auch* Ja sagt, sondern sein Nein ist ein Ja und sein Ja ist ein Nein, und zwar so, daß das Nein, die Verweigerung der Hinnahme und des Sich-Abfindens, aus einem Ja hervorgeht, das keine Sicherheit, kein Wissen bedeutet, sondern ein aufgeklärtes, vermitteltes desiderium ohne bestimmbares Objekt» (413). Weit davon entfernt, hiermit für den Christen nicht mehr Nachvollziehbares (im Sinn eines Existenzakts) zu formulieren, führt Schlette – nicht als erster – zwei nur bei flüchtiger Inblicknahme kontradiktorische Denktraditionen zusammen: Skepsis und Mystik. Auch die (christliche) Mystik kann die Gestalt eines «desiderium ohne bestimmbares Objekt» annehmen, wofür die Schriften Meister Eckharts nur ein herausragendes – und mittlerweile wohl doch kanonisiertes – Beispiel sind.

Jedoch – und das gilt gerade angesichts der Buntscheckigkeit religiösen Brauchtums und des symphonischen Ineinandertönens der ihr religiöses Wissen verkündenden Stimmen – ein «verändertes religiöses Bewußtsein, wie es aufgrund der Bestimmung von Religion als Dissens erreicht werden mag, wäre ... sehr arm, sehr karg, sehr unwissend, aber gleichzeitig hellwach in der Aufmerksamkeit für das Faszinosum im Gegenwärtigen und stets ganz präsent als der offene (Vor- und Aus-) Blick auf das nicht enträtselbare Ja im Nein» (436).

Die Bedeutung der Form

Wer die Arbeiten Schlettes liest, stößt über kurz oder lang auf ein Phänomen, dessen philosophische Relevanz im deutschen Sprachraum wenig Konjunktur hat, dem in Frankreich (J. Derrida) und den USA (R. Rorty) seit einiger Zeit größere Bedeutung beigemessen wird, im Rahmen reflektorischer Bemühungen, die der literarischen Komponente philosophischer Texte und ihrer Bedeutung für den philosophischen Diskurs auf die Spur zu kommen suchen. Dem Zusammenhang von Inhalt und Form philosophischer Darstellung ist hierzulande wenig Aufmerksamkeit gezollt worden.[12] Ohne die französisch-amerikanische Debatte, die man sich mit dem weitgehend zum Diskriminativ verschliffenen Titel «Postmoderne» vom Leib zu halten angewöhnt hat, hier nachholen und an Schlettes Texten durchexerzieren zu wollen, sei doch der ein oder andere Hinweis erlaubt, zumal die Frage gewissermaßen von den Texten selbst gestellt wird.

So wird etwa der Leser nie von einem Text erwartet, der schon «mitten im Problem» stünde. Vielmehr nähert der sich selbst erst dem Thema, sondiert und entnimmt Stichproben aus dem historischen Terrain des jeweiligen Gegenstandes, hält ein, befragt den eigenen Weg und die Vorgehensweise. Zuweilen eröffnet ein Text seine Arbeit gar mit dem Eingeständnis der Inkompetenz. Das als captatio benevolentiae zu deuten – immerhin schreibt sich der Text dann ja doch ins Problem ein –, hieße einem groben Mißverständnis aufsitzen. In diesem Fall sollte man vielmehr wörtlich lesen: Der Vorbehalt gegenüber Besitz ergreifendem Wissen betrifft nicht nur die «letzten Fragen», sondern gibt sich als Erfahrungsfrucht des tagtäglichen Denkgeschäfts zu erkennen. Auch davon erzählt der Text, wenn er von Inhalten spricht. Überhaupt geht der Schreibweise dieser Texte jene suggestive Rhetorik ab, die Aufmerksamkeit dem Leser aufzwingt. Sie rechnet mit dem souveränen Leser, der aus freien Stücken das Geschriebene begleitet, es für sich variiert – oder aussteigt. Und so trifft der zitierte Satz vom Marginalismus die Texte selbst; sie sind an den Rand geschrieben. Ihre sublime Kraft entfalten sie erst, wenn sie als solche wahrgenommen werden. Es spricht aus ihrem *Stil* schon – zwar nicht eine Bewußtseinslage nach Art des Endspiels, in dem sich der eigene Boden unter den Füßen weggezogen wird, aber – eine «Grundhaltung der Abschiedlichkeit», eine Haltung der «Besinnung auf den Marginalismus unserer Existenz, die auch als Existenz in Distanz offen und verantwortungsbereit sein muß, aber eben in wissender Gelassenheit, in aufgeklärter, erleuchteter Traurigkeit, in einer *docta melancholia*, getragen, wenn und soweit möglich, von Freundschaft und Liebe» (472).

Knut Wenzel, Regensburg

[12] Eine Ausnahme bietet Walter Benjamins erkenntniskritische Vorrede zu seinem Trauerspielbuch.

ORIENTIERUNG erscheint 2× monatlich in Zürich
Katholische Blätter für weltanschauliche Information
Herausgeber: Institut für Weltanschauliche Fragen

Redaktion und Administration:
Scheideggstraße 45, Postfach, CH-8059 Zürich
Telefon (01) 2010760, Telefax (01) 2014983
Redaktion: Nikolaus Klein, Karl Weber,
Josef Bruhin, Werner Heierle, Josef Renggli, Pietro Selvatico
Ständige Mitarbeiter: Albert von Brunn (Zürich), Beatrice Eichmann-Leutenegger (Muri BE), Paul Konrad Kurz (Gauting), Heinz Robert Schlette (Bonn), Knut Walf (Nijmegen)

Preise Jahresabonnement 1994:
Schweiz: Fr. 46.– / Studierende Fr. 32.–
Deutschland: DM 54,– / Studierende DM 36,–
Österreich: öS 400,– / Studierende öS 270,–
Übrige Länder: sFr. 42.– zuzüglich Versandkosten
Gönnerabonnement: Fr. 60.– / DM 70,– / öS 500,–

Einzahlungen: ORIENTIERUNG Zürich
Schweiz: Postkonto Zürich 80-27842-8
Deutschland: Postgiroamt Stuttgart (BLZ 600 100 70)
Konto Nr. 6290-700
Österreich: Z-Länderbank Bank Austria AG, Zweigstelle Feldkirch (BLZ 20151),
Konto Nr. 473009306, Stella Matutina, Feldkirch
Italien: Postcheckkonto Rom Nr. 29290004

Druck: Vontobel Druck AG, 8620 Wetzikon

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.