

ORIENTIERUNG

Nr. 6 58. Jahrgang Zürich, 31. März 1994

SO WAHR ES IST, daß die Bewahrung des Überkommenen – selbst dort, wo dieses Überkommene weit über das dogmatisch-unveränderliche Wesen der Kirche und ihrer Lehre hinausgeht –, richtig verstanden und durchgeführt, auch ein wesentlicher und unaufgebbarer Beitrag zur Gestalt der christlichen Wirklichkeit in der neuen Zeit ist, so sehr ist aber auch der Wille zur Eroberung einer *neuen* Zukunft für das Christentum in einer neuen Zeit unerläßlich. Ja, wir haben darin gerade ein sehr wesentliches Kriterium dafür, ob der Wille zur Bejahung des guten Alten gesund und echter Wille zur Tradition ist oder bloß das Ressentiment einer überlebten Haltung.»

Alt und Neu

Diese Sätze stehen in der Einleitung zum Memorandum über «Theologische und philosophische Zeitfragen im katholischen deutschen Raum», das *Karl Rahner* im Auftrag und als Mitarbeiter des Wiener Seelsorgeamtes 1943 verfaßt hatte. Mit diesem Gutachten reagierte das Wiener Ordinariat auf die 17 «Beunruhigungen» des Freiburger Erzbischofs Conrad Gröber, die dieser am 18. Januar 1943 an alle deutschen Bischöfe und Erzbischöfe verschickt hatte. Erzbischof Gröber behauptete in diesem Rundschreiben, daß es im deutschen Klerus eine Spaltung zwischen «Neuerern» und Konservativen gäbe. Dabei gehe die Gefahr von jenen aus, die in der liturgischen Praxis und in der Pastoral Reformen suchten, weil diese auf einem falschen Glaubensverständnis (Glaubensbegründung aus innerer Erfahrung) und auf einem falschen Maßstab für die Kirchenreform (Alte Kirche und östliche Patristik) beruhe. Erzbischof Gröber formulierte in seinem Text keinen andern Vorwurf so häufig als den des «Protestantismus», den er jeweils nur in einem negativen Sinn verwendet.

Unter den Reaktionen auf die Vorwürfe des Freiburger Erzbischofs (u. a. antworteten der Erzbischof von Breslau, die bayerische Bischofskonferenz, die west-

deutschen Bischöfe und der «Rheinische Kreis der Reformfreunde») ragt das «Wiener Memorandum» durch seinen Umfang und durch seine grundsätzliche Argumentation heraus. Verständlich ist diese Reaktion vor allem deshalb, weil in den 17 Beantwortungen die Mitarbeiter im Seelsorgeamt (um Domkapitular Karl Rudolf) als «die Wiener Aktivisten» direkt genannt wurden. Da das Memorandum aus der Position der Angegriffenen heraus geschrieben wurde, fallen darin zuerst einmal seine strategischen Momente auf: die entschiedene Zurückweisung der Kritiken von Erzbischof Gröber, um dann im Verlauf des Gutachtens doch manche seiner Vorwürfe als berechtigt anzuerkennen (z. B. K. Rahners eigene Kritik an O. Casel, G. Koepgen und am Rheinischen Reformkreis).

Mehr als fünfzig Jahre nach seiner Entstehung ist die Lektüre des «Wiener Memorandums» noch immer faszinierend. Denn in der Widerlegung der Vorwürfe von Erzbischof Gröber als dem Ausgangsmaterial entwickelt K. Rahner seine eigene theologische und pastorale Konzeption. Deutlich wird dies schon darin, daß er sich im theologischen Teil seines Gutachtens stärker an den Beantwortungen als im philosophischen Teil orientiert, wo er weit über den vorgegebenen Fragerahmen des Freiburger Erzbischofs hinausgeht. Hier treibt K. Rahner «Philosophie in der Theologie», wenn er feststellt, daß die Probleme der neuzeitlichen Philosophie die Probleme der christlichen Philosophie sein müssen, da mit Kant und dem deutschen Idealismus «ein echt metaphysisches Fragen aufbrach», das der christlichen Philosophie in der Neuzeit verlorengegangen sei. In dieser Perspektive greift K. Rahner im philosophischen Teil die im Einleitungsabschnitt formulierte Frage nach dem «Alten und Neuen» noch einmal ausdrücklich auf («Altes und Neues in der Philosophie»), wenn er schreibt, daß die neuzeitliche Philosophie in ihren großen Vertretern einer «Philosophie im Dienste der Theologie» Wesentliches zu sagen habe, weil sie bislang Unabgeholtenes zur Sprache bringe. (Vgl. letzte Seite) *Nikolaus Klein*

KARL RAHNER

Alt und Neu: Das «Wiener Memorandum» von 1943 – Was heißt Respekt vor der Tradition? – Philosophieren in der Theologie – Die unabgeholtenen Probleme der Moderne.

Nikolaus Klein

LYRIK

Vergessen und Erinnern: Zu *Dan Pagis* Gedichtband «Erdichteter Mensch» – Geboren 1930 in der Bukowina, 1986 in Jerusalem gestorben – Dichter und Wissenschaftler – Der Übersetzer und Freund *Tuvia Rübner* – Frage nach der individuellen Lebensspanne – Paradoxe Zeiterfahrung – Vergessenes Erinnern und erinnerndes Vergessen – Spiegel als Emblem für Grenze und Gefangenschaft – Jona und Hiob, Kain und Abel sind gegenwärtig.

Karin Lorenz-Lindemann, Saarbrücken

PHILOSOPHIE

Kant und die nicht erledigte Theodizeefrage: Der eine Gott im Unterschied zu den vielen Göttern – Widerfahrnis von Leiden, Tod und Untergang – Die Neuformulierung der Theodizeefrage in der Neuzeit – Kants Arbeit an der nicht erledigten Theodizeefrage – Widerlegung der drei Voraussetzungen jeder «doktrinalen Theodizee» – Suche nach einem philosophischen Orientierungswissen – Was ist eine authentische Theodizee? – Der Mensch in seiner persönlichen Verantwortung – Heutige Distanz zu Kants Sprachgebrauch – Die Traditionen des Bilderverbotes und der negativen Theologie – Hiobs Frage nach Gott. *Willi Oelmüller, Münster/Westf.*

KIRCHLE

Ungenutzte Chancen für Frauen im Kirchenrecht: Die vom Konzil geforderte Reform des Kirchenrechtes – Die fundamentale Gleichheit aller Glieder des Volkes Gottes – Die Lücken im entscheidenden Kanon 208 – Anerkennung der freien Wahl des Lebensstandes – Einschränkung des Grundrechtes der Gleichheit für Frauen.

Ida Raming, Greven/Westf.

AUSSTELLUNG

Ambivalenz der Freigebigkeit: Leben im Zeitalter der Rechte und der Rechtsansprüche – Die Überwindung der «Gabe» durch die «Forderung» – Reflexion auf einen weitreichenden politischen und gesellschaftlichen Wandel – Der Genfer Literaturwissenschaftler und Philosoph *Jean Starobinski* erinnert an die «Gabe» als einen menschlichen Grundgestus – Präsentation des Themas durch Gemälde, Zeichnungen und kommentierende Texte – Provokation oder Frage durch ein *Mallarmé-Zitat* – Phänomenologische Ästhetik der Gabe. *Heinz Robert Schlette, Bonn*

VERGESSEN UND ERINNERN

Zu Dan Pagis Gedichtband «Erdichteter Mensch»*

Die Bukowina «war eine Gegend, in der Menschen und Bücher lebten», schrieb *Paul Celan* über die Region seiner Herkunft. Auch Dan Pagis, einer der bedeutendsten Dichter hebräischer Sprache in unserem Jahrhundert, stammt aus dieser Landschaft. Er wurde 1930 in Radautz, in der Nähe von Czernowitz geboren und ist 1986 in Jerusalem gestorben.

Es ist ein ganz besonderer Glücksfall, daß eine Auswahl seiner Gedichte nun in einer hebräisch-deutschen Ausgabe vorliegt, die belegt, daß es dies noch gibt: kongeniale Übertragungen von Gedichten. *Tuvia Rübner*, der selbst zu den herausragenden Dichtern Israels zählt und als Professor der Universität Haifa hebräische und europäische Literatur lehrt (von ihm liegt seit 1990 der Band «Wüstenginster» in deutscher Übersetzung vor), hat die Gedichte Dan Pagis', mit dem er vierzig Jahre lang befreundet war, ins Deutsche übertragen. Deutsch war die Sprache seiner wie auch die von Dan Pagis' Mutter. Tuvia Rübner fügte den Gedichten ein luzides Nachwort an, das Persönlichkeit und Werk des Dichterfreundes vergegenwärtigt.

Dichter und Wissenschaftler

Dan Pagis als auch Tuvia Rübner sind *hommes de lettres* von Rang. Dan Pagis schöpft in seinen Gedichten aus den verschiedenen Sprachschichten und Traditionen des Hebräischen, arbeitet mit Anspielungen auf die hebräische Bibel, die hebräische Liturgie und insbesondere auch mit jenen auf die profane hebräische Dichtung, die durch alle Jahrhunderte hindurch auch in Europa, vornehmlich in Spanien, geschrieben wurde. Tuvia Rübner hat den Gedichten durch knappe Erläuterungen einen Schlüssel für die schwerer erkennbaren Anspielungen und Anverwandlungen des hebräischen Erbes mitgegeben, die den Leser auf die verschiedenen Bedeutungsschichten der Gedichte aufmerksam machen.

Dan Pagis, der Dichter, war zugleich ein hervorragender Wissenschaftler an der Hebräischen Universität in Jerusalem, dem die Welt die entscheidenden Forschungen über die mittelalterliche weltliche hebräische Poesie vor allem Spaniens verdankt. Dan Pagis befaßte sich in der letzten Zeit seines Lebens mit der hebräischen Rätseldichtung des 17. und 18. Jahrhunderts, die auch in Italien und Holland geschrieben worden war.

Die Gedichte des Bandes «Erdichteter Mensch» folgen nicht der Chronologie, sie sind um Themen und Motivkreise aus verschiedenen Schaffensperioden gruppiert und geben dem Leser trotzdem Einblick in Entwicklungsprozesse dieses dichterischen Werkes, das in seinen Anfängen sich – vor der Aufhebung strenger Reimstrukturen – an Formen literarischer Traditionen band und zuletzt schließlich Prosagedichte neben Versgedichte in freier rhythmischer Fügung setzte, für deren Kargheit und rätselhafte Präzision sich zumindest im deutschen Sprachraum keine Analogie findet. Dan Pagis hat seine beiden Welten, die des Dichters und die des Wissenschaftlers, immer streng voneinander getrennt gehalten: In einem späteren Interview, so berichtet Tuvia Rübner, hat er, im Tone des ihm eigenen Humors, diese «Spaltung» so beschrieben: «Ich arbeite jetzt an einem Buch über emblematische Rätseldichtung unserer Italiener und Holländer aus dem 17. und 18. Jahrhundert, das mich überaus packt. Dennoch mußte ich von Zeit zu Zeit eine Pause einlegen, um Gedichten, die sich in mir angesammelt hatten, freien Lauf zu lassen. Wie ich damit fertig werde, mit Forschung und Dichtung? Nun, das ist wie

Schizophrenie. Und wie bei einem guten Psychiater habe ich für beide zu zahlen, einen recht hohen Preis.»

Als Dan Pagis vier Jahre alt war, verlor er seine Mutter, die Großeltern erzogen ihn. Sein Vater war damals schon ins damalige Palästina aufgebrochen, um dort für die Familie eine neue Existenzmöglichkeit zu gründen. Als Dan Pagis elf Jahre alt war, wurde er aus Radautz vertrieben und in die rumänischen Konzentrations- und Arbeitslager verbracht. 1946 kam er ins Land Israel und sah als Siebzehnjähriger seinen Vater wieder, der ihn, damit er die hebräische Sprache schneller erlerne, mit einer Jugendgruppe in den Kibbuz Merchavia sandte. Dort fand er Tuvia Rübner, der 1941 als einziger seiner Familie aus Bratislava hatte fliehen können. Eine außerordentliche Sprachbegabung ermöglichte es Dan Pagis, schon bald seine ersten hebräischen Verse niederzuschreiben, die in ihrer dichterischen Kraft bereits in ihren Anfängen *Lea Goldberg*, die große hebräische Dichterin, hatten aufhorchen lassen.

Die Zeit der Verfolgung blieb in Dan Pagis' Gedichten für Jahrzehnte ausgespart. Sehr spät erst, und oft verschlüsselt, sprechen die Gedichte von Verfolgung und Ausgrenzung. 1982, vier Jahre vor seinem Tode, schreibt Dan Pagis das kurze Prosastück «Das Andenken»: «Meine Geburtsstadt, Radautz in der Bukowina, hat mich ausgeschieden, als ich zehn Jahre alt war. Noch am selben Tag vergaß sie mich, wie die Toten, und auch ich vergaß sie... Gestern, nach vierzig Jahren, schickte sie mir ein Andenken. Wie eine lästige Tante, die des gleichen Bluts wegen Zuneigung und Liebe fordert. Ein neues Foto, ihr letztes Winterporträt. Ein Wagen mit Verdeck wartet im Hof.» Es ist der Wagen für ein Begräbnis, ein Greis der Beerdigungsvereinigung der jüdischen Gemeinden steht bei dem Wagen: «Also ein Begräbnis... Immerhin, ein prächtiges Begräbnis: ringsum im starken Wind drängen sich Tausende Schneeflocken, jede ein Stern für sich in Form eines Kristalls... Alle Schneeflocken sind doch von gleicher Struktur: sechs Zacken, eigentlich ein Davidsstern. Gleich fallen alle zusammen, vermengen sich, unkenntliche Masse, sind einfach Schnee. Darunter hat meine alte Stadt auch mir ein Grab bereitet.» In diesem späten Trauer- und Abschiedstext klingt auch eines der Kernmotive der Dichtung von Dan Pagis an: das Vergessenwollen und Nichtvergessenkönnen. Das titelgebende Gedicht «Anweisung zur Flucht über die Grenze» steht durch seine beiden ersten und letzten Verse ganz im Zeichen dieses Traumas: «Erdichteter Mensch, fahr doch, hier ist der Paß. / Du darfst dich nicht erinnern... der neue Name bereit in deiner Kehle. / So fahr doch, fahr. Du darfst nicht vergessen.» Im Hiatus zwischen Erinnern und Vergessen liegt der Schlüssel zum Überlebenkönnen. Mit der Zeit als Feind: So sitzt in «Die Freiheitsmaschine» ein sibirischer Fuchs im Laufrad, in seinem Gefängnis, das «einen schwindelerregenden Pfad vor seine vierhundert Füße» rollt. Mit seinem Rad, das wöchentlich geölt wird, ist er allein und kämpft heimwehmüde mit der Zeit.

Paradoxe Zeiterfahrung

Zu den dunkelsten Gedichten des Bandes gehört «Augenblick im Louvre»: Das Ich eilt zu einem wichtigen Treffen. In einem Glaskasten wird es von Pharaos Schreiber erwartet. Ganz Ohr sitzt er da, mit gekreuzten Beinen und wartet auf seines Betrachters Diktat. «Wir beide also. / ... Also was. / Er ist gebrannter Lehm, ich einer, der sich verhärtet. / Was schreibe ich ihm vor. / Er sieht mein Schweigen, gräbt es in eine leere Tafel ein. / Ich werfe einen Blick auf die Uhr, verschwinde / aus dem Glas, aus seinem Gesicht. / Er merkt nicht, daß ich schon war. / Er erwartet mich. / Ich komme schon zu spät.» Das Vergehen, das Schwinden aus der Welt wird zu Versen.

*) Dan Pagis, Erdichteter Mensch. Gedichte. Hebräisch/deutsch. Aus dem Hebräischen übertragen und mit einem Nachwort versehen von Tuvia Rübner. Jüdischer Verlag, Frankfurt am Main 1993.

Nicht allein die Frage nach der individuellen Lebensspanne Zeit wird hier aufgeworfen, vielmehr die nach paradoxer Zeiterfahrung schlechthin. «Zusammenkunft» nennt Dan Pagis ein Gedicht, in dem auf einem Bild im letzten Zimmer des Hauses «ein chinesischer Reiter seidenfadengewoben» auf den Betrachter zugaloppiert und, von China her, doch niemals ankommt. «Am Ende der Jahre, da mir klar wird: wir irrten,/ wir waren beide eins, ineinandergewoben,/ weiß ich nicht mehr, wo er ist: ob in der Wolke verweht,/ ob mit dem Haus verbrannt.» Ein anderes Gedicht ist in den Band aufgenommen, in dem der Betrachter als Gefangener der Zeit nicht wie in «Zusammenkunft» mit einer bildlichen Darstellung eins wird, sondern sich aus einem Bild entfernt. Es ist ein Abschiedsgedicht für des Dichters Mutter – mit der auch im Original deutschen Überschrift «Leben». Auf einem braunen Foto blickt die Mutter im Monat ihres Todes aus dem Fenster, ihr Kind blickt sie an und entfernt sich aus dem Bild: Ich «werde alt,/ werde behutsam alt/ leise, leise,/ um sie nicht zu erschrecken». Während das Kind aus dem Bild tritt, hält es seinen Ball – Emblem seiner vielleicht möglichen Autonomie – fest, entfernt sich in die mutterlose Zeit, in der die Verfolgung bald einsetzt. Im Gedicht: der Prozeß des Abschieds mit der nachfolgenden Spaltung als paradoxe Chance zu überleben. In dem großen Zyklus «Zwölf Facetten eines Smaragds», im Nachwort in *Anne Birkenhauers* schöner Übersetzung aus den «Straelener Manuskripten» zitiert, teilt sich das Ich in zwölf Aspekte. Kein Werden gibt es, schreibt Tuvia Rübner, «nur ein Gewordensein: die zwölf Facetten sind synchron». Das Ich verbirgt sich, indem es sich als Smaragd beschreibt. Rübner nennt dieses dichterische Verfahren «das jähe Sichtbarmachen des Unlöslichen». Und er weist darauf hin, wie sein Dichterefreund allein mit den Mitteln des Paradoxons diesem Verlangen, sichtbar zu machen, was sich sprechend zugleich verbirgt, schreibend gerecht werden konnte. Erinnern muß sich ein Mensch, um etwas vergessen zu können. Auch aus dieser Paradoxie leben viele Gedichte des Bandes und sind damit zugleich rätselhaft konzise Gebilde über die menschliche Erfahrung von Zeit. Und immer schließt dies zugleich auf komplexe Weise die Erfahrung von Verlust und Klage mit ein.

Rätsel der Selbstwahrnehmung

Um diese Erfahrung in einen Prozeß künstlerischer Erkenntnis überführen zu können, setzt er Fragen und Aporien seiner eigenen Poetik, für die die Mittel überkommener Metaphern und Bilder nicht reichen, ihrerseits in Dichtung um: «Vier unterhielten sich über Föhren. Einer bestimmte ihren Begriff nach Art und Gattung. Einer erwähnte ihre Nachteile für die Holzindustrie. Einer zitierte Gedichte über Föhren in verschiedenen Sprachen. Einer schlug Wurzeln, breitete Zweige aus und rauschte.»

In dem großen, siebzehn Stücke umfassenden Zyklus «Hirn», für den es Tuvia Rübner meisterlich gelang, an entscheidender Stelle mit Rhythmus und Reim die Anspielung an *Dantes* Göttliche Komödie im Deutschen zu schaffen, lesen wir über Erinnern und Zeit im elften Stück: «Allein sich selbst/ will es treu sein,/ frei und leer/ von jeder Erinnerung/ wie ein Spiegel.»

Der Spiegel wiederum ist ein Emblem für Grenze und auch für Gefangenschaft. Schon 1964 tritt er auf in «Blättern im Album»: Für die Zeit der Betrachtung von Photographien eilt das Ich durch seine Lebensspanne Zeit. Im Beginn liegt da ein kleines Kind, geborgen. Das blätternde Ich sieht sich von außen, nennt sich «er» und sieht: Schon «tritt er ins Klassenbild», schon steht er mit einer Frau am Strand, und die Spuren verlaufen sich im Sand. «Mittlerweile ruht er schon aus, erwachsen, vergilbend/ in einem Gedankenfoto: Hand an der Stirn,/ Abenddämmerung. Noch bevor er die Lösung fand,/ geht er behutsam den halbdunklen Korridor entlang,/ so wie ein Dieb, und findet/ am Ende sich selbst auf sich wartend im

Spiegel:/ zu grelles Licht/ die Blitzlampe fängt/ sein Porträt/ und verdunkelt/ die gläsernen Linsen der Augen.» Der paradoxe Einfall von Licht, das vor dem erhellten Spiegel Dunkel für die Augen bewirkt und den geblendeten Betrachter nichts sehen läßt, gibt das Rätsel der Selbstwahrnehmung auf. Als teilte sich das Ich in den Betrachter und den zu Betrachtenden und beide dürften eins nicht mehr werden vor diesem Spiegel, der trennt wie eine Wand. Das Gedicht «Irrtümer» setzt so ein: «Du meinst, ich käme endlich, aber/ es sind bloß die schweren Schritte des Regens.» Und es schließt mit den Versen: «Du meinst, das sei ich, aber das bin bloß ich.» Es ist nicht etwa die Technik des Vexierspiels, die die Kraft dieser Verse bewirkt, vielmehr ist es die nur im Paradoxon sichtbar zu machende Frage nach der Identität. Dan Pagis' Gedichte stellen stets die Verlässlichkeit des Raum-Zeitkontinuums aus wechselnden Perspektiven in Frage. Ein Prosagedicht aus dem Nachlaß lautet so: «Wie der zerstreute Professor, der zu Hause anrief und fragte: <Ich bin hier, wo habe ich zu sein?>, so rief ich an und fragte: <Ich bin Dan und wer habe ich zu sein?>, und vor lauter Zerstreuung merkte ich nicht, daß die Linie besetzt war.» Hinter solcherart Sprachspielen bricht die Frage nach der Kontinuität und Lebbarkeit eines Lebensentwurfes auf dem Hintergrund von Trauer und Trauma auf. In den Band sind Gedichte aufgenommen, die so leise wie behutsam diesen Prozeß der Selbstvergewisserung im Gedicht thematisieren. Immer wieder geschieht es in einer schwebenden Buchstabenzauberleichtigkeit, in der für die Dauer gesprochener Verse die Grenze zwischen Vergangenheit und Gegenwart, ja, zwischen Tod und Leben aufgehoben scheint. «Das Porträt» zeigt dieses dichterische Verfahren: «Das Kind/ sitzt nicht still./ Die Linie der Wangen/ will mir nicht gelingen./ Ich ziehe einen Strich/ und das Gesicht ist voll Runzeln./ Ich tauche den Pinsel ein/ und die Lippen verkrümmen sich, das Haar wird weiß,/ die Haut blau und schält sich von den Knochen./ Ist nicht mehr da./ Der Alte ist nicht mehr da, und ich,/ wo soll ich nun hin?» Die Verse konnotieren für den Kenner des Hebräischen den Bruderverrat an Joseph, den Rübner in seiner Anmerkung nach der Neuen Jerusalemer Bibel mit den Worten Rubens zitiert: Als Ruben zur leeren Zisterne zurückkam, sagte er: «Der Kleine ist ja nicht mehr da. Und ich, was soll ich jetzt anfangen?»

Besonders die Gedichte mit biblischen Motiven und Gestalten kreisen um Gewalt, Verlust und Mord. Jona und Hiob sind gegenwärtig wie Kain und Abel. Nicht ein Wiedererkennen der biblischen Gestalten und Grundmuster menschlicher Er-

Körpersprache und Traumsprache

In einer Selbsterfahrungswoche mit

Konzentrativer Bewegungstherapie (KBT) und Traumarbeit

suchen wir einen Zugang zur eigenen Identität als Mann oder als Frau.

Leitung:

Ludwig Lampert, Theologe und KBT-Psychotherapeut, Salzburg, und Margarita Meier, KBT-Therapeutin und Sozialarbeiterin, Zürich.

Termine und Kursorte:

1. in CH-1713 St. Antoni FR, vom 25.7. bis 29.7.94
2. in CH-8376 Fischingen TG, vom 3.8. bis 7.8.94

Kosten:

Kursgeld Fr. 450.– / Vollpension Fr. 320.–/420.–

Programme und Anmeldung:

Margarita Meier, Lehfrauenweg 1, CH-8053 Zürich
Tel. 01/382 05 72

fahrung im Heute ist dies, sondern das Sichtbarmachen einer unerträglichen Weltverdunkelung. Die wenigen in den Band aufgenommenen Gedichte, die die Schoah bezeugen, führen in der Totenklage an die Grenze des Verstummens. Das Verstummen selbst schließlich ist das Gedicht in den Versen unter der Überschrift «Mit Bleistift im versiegelten Waggon geschrieben»: «Hier in diesem Transport/bin ich Eva/ mit Abel

meinem Sohn/ seht ihr meinen großen Sohn/ Kain, Adams Sohn./ sagt ihm, daß ich» Adams Sohn, Ben Adam, heißt im Hebräischen zugleich «Mensch». So schließt die Suche und Frage nach Kain zugleich die nach der Natur des Menschen ein. Das letzte Gedicht gilt dem Schweigen und endet mit den Worten: «Ich widerrufe nur, was ich schwieg.» Karin Lorenz-Lindemann, Saarbrücken

Kant und die nicht erledigte Theodizeefrage

Verschiedene Bewältigungsversuche von Leiden, Tod und Untergang

Leiden, Tod und Untergang gibt es von Anfang an in der Natur, in der Geschichte der Menschen und im Zusammenleben der Menschen. Menschen haben von Anfang an diese Widerfahrnisse auf verschiedene Weise zu bewältigen versucht: z. B. durch Techniken, die das Überleben und Leben sicherer machen sollten; durch Institutionen und soziale Systeme, die bewährte Bewältigungsversuche von Leiden auf Dauer stellen sollten; durch Mythen, Religionen, Märchen, Symbole und Metaphern, die den unheilen Weltzustand von Göttern und übermenschlichen Mächten aus oder durch einen ursprünglichen *Sündenfall* der Geister oder der Menschen verständlich machen oder gar Trost bieten sollten.

Seitdem Menschen den einen Gott zu denken versuchen im Unterschied, ja im Gegensatz zu den vielen Göttern der Mythen, von dem sie dazu noch sagen, er sei ein der Welt gegenüber freier, allmächtiger, gerechter und guter Schöpfergott, der die gefallene Welt als Natur und Geschichte erlösen wolle, müssen sie mit besonders quälenden, ja nicht endgültig beantwortbaren Fragen nach der Verantwortung dieses Gottes für die Widerfahrnisse von Leiden, Tod und Untergang in der von ihm geschaffenen Welt leben. Diese Fragen gehören zu der heute so genannten Theodizeefrage. Sie lauten etwa: Warum mißlang Gott seine Schöpfung so sehr? Warum hat sein großer Erlösungsversuch durch Menschwerdung, Tod und Auferstehung seines Sohnes, von dem die Christen sprechen, das grauenhafte schuldlose Leiden sowie das Leiden, das durch menschliche Schuld und Unmenschlichkeit verursacht ist, nicht weggenommen? Wie kann der Gott, der doch gut und nicht böse und neidisch sein soll, all das zulassen? Warum nimmt er, wie schon *Epikur* fragte, die Leiden und das Unheil nicht weg, wenn er das doch will und kann? Die Antwortversuche von Menschen auf die Theodizeefrage sind – auch nach ihren jeweiligen individuellen, sozialen und kulturellen Lebensbedingungen – inhaltlich sehr verschieden. Das zeigen z. B. die Antwortversuche der frühen Juden und Christen im vorderen Orient im Kontext und in den Auseinandersetzungen mit den damaligen Hochreligionen. Das zeigen die Antwortversuche des hellenisierten und romanisierten europäischen Christentums, die heute weithin auch für Menschen in Europa ungläubwürdig sind. Das zeigen auch die gegenwärtigen Synkretismen und Inkulturationsversuche des Christentums in Lateinamerika, Afrika, Asien. Auf die Theodizeefrage gibt es nicht *die* Antwort eines sogenannten *reinen*, kulturinvarianten Christentums. Wer eine solche – aus welchen theoretischen und praktischen Gründen auch immer – formuliert und unterstellt, der hypostasiert und vergegenständlicht etwas, das sehr weit entfernt ist von dem Denken und Leben derjenigen, die ihre Leiden im Blick auf Gott und Jesus Christus zu verstehen versuchen. Er vergißt in der Regel auch die Gottesferne und die Gottverlassenheit, von der nach den biblischen Texten z. B. Hiob und Jesus am Kreuze sprachen und von der der sterbende *Guardini* gesprochen haben soll: «Er werde sich im Letzten Gericht nicht nur fragen lassen, sondern auch selber fragen; er hoffe in Zuversicht, daß ihm dann der Engel die wahre Antwort nicht versagen werde auf die Frage,

die ihm kein Buch, auch die Schrift selber nicht, die ihm kein Dogma und kein Lehramt, die ihm keine «Theodizee» und Theologie, auch die eigene nicht, habe beantworten können: Warum, Gott, zum Heil die fürchterlichen Umwege, das Leid der Unschuldigen, die Schuld?»¹

Leibniz entwickelte im Unterschied zu dieser allgemeinen Theodizeefrage am Beginn des 18. Jahrhunderts unter dem von ihm neu geschaffenen Begriff *Theodizee* durch Synthese griechischer, christlicher, neuzeitlicher Denkelemente einen engeren, spezifischen Denkraum. In diesem beanspruchen, vor allem im 18. Jahrhundert, aber auch bis heute, Philosophen, Theologen, Künstler und Schriftsteller, Anklagen gegen Gott wegen der Leiden und des Unheils vor dem *Gerichtshof der Vernunft* widerlegen zu können. *Kant* veröffentlichte 1791 die kleine Schrift «Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee».² Diese Schrift ist in der Entwicklung des Kantischen Denkens und bis heute in den Diskussionen über die Theodizee sowie über die Theodizeefrage, vor allem in den letzten Jahren, von großer Bedeutung. Zu den gegenwärtigen Diskussionen über die nicht erledigte Theodizeefrage gehört auch die Auseinandersetzung mit der Frage der Leistungsfähigkeit und der Grenzen der verschiedenen Theodizeen des 18. Jahrhunderts sowie der Weiterentwicklungsversuche dieser Theodizeen. Idealisten (vor allem *Hegel* und *Schelling*), Neuscholastiker und analytische Religionsphilosophen (z. B. *Plantinga*, *Swinburne*) geben nämlich vor, zur Rechtfertigung Gottes wegen der Leiden im Blick auf Gott von ontologischen Grundannahmen, von ontotheologischen Gottesvorstellungen sowie von einer Modallogik aus, die besser sei als die von *Leibniz*, Überzeugenderes und Tröstlicheres als *Kant* sagen zu können.

Kants Beitrag zur Orientierung im Denken

Kant hat die Leistungsfähigkeit und Grenzen der Vernunft des endlichen Menschen neu vermessen. Er kritisiert hierbei die «ihre Schranken verkennenden» (105) und jenseits der Schranken der Vernunft «vernünftelnden oder übervernünftelnden» (117) Spekulationen. Hierzu gehören für ihn z. B. die Spekulationen der rationalen Metaphysik, die vorgeben, über das Wesen und die Eigenschaften der Seele, der Welt und Gottes immergültige, geschichts- und erfahrungsfreie Erkenntnisse zu besitzen. *Kant* kritisiert jedoch auch Konzepte einer halbierten Vernunft, die sich weigern, nach der Anpassung der Vernunft an die engen und strengen Methoden der modernen Wissenschaften letzte Fragen überhaupt noch zu stellen oder gar nach Antworten auf diese zu suchen. Konzepte einer halbierten Vernunft kritisiert *Kant* etwa unter den Titeln Empirismus, Materialismus, Atheismus, Fatalismus, Skepsis. Heute diskutiert man ähnliche Konzepte etwa unter den Titeln entzauberte Vernunft und Wissenschaft, instrumentelle oder

¹ Bericht *Walter Dirks* von seinem Besuch bei dem bereits vom Tode gezeichneten *Romano Guardini*, in: E. Biser, *Interpretationen und Veränderungen*, Paderborn 1979, 132–133.

² In: I. *Kant*, *Werke in sechs Bänden*, Hrsg. von W. Weischedel, Darmstadt 1966, 6, 103–124; im folgenden zitiert mit einfachen Seitenzahlen im Text.

funktionale Vernunft und Rationalität, künstliche Intelligenz. Nach Kant kann eine über sich und ihre Grenzen aufgeklärte kritische Vernunft und Philosophie auf zweifache Weise im Denken orientieren: durch begründete Kritik unglaubwürdig gewordener religiöser, wissenschaftlicher oder weltanschaulicher Deutungen der Welt und des Menschen sowie durch Entwicklung und Diskussion von begründeten letzten Fragen und Antwortversuchen. Letzte Fragen sind für Kant nach seiner Vernunftkritik «belästigende» Fragen, die die menschliche Vernunft «nicht abweisen kann, denn sie sind ihr durch die Natur der Vernunft selbst aufgegeben, die sie aber auch nicht beantworten kann, denn sie übersteigen alles Vermögen der menschlichen Vernunft».³ Solche Fragen sind etwa die bekannten vier Fragen Kants: «1) Was kann ich wissen? – 2) Was soll ich tun? 3) Was darf ich hoffen? 4.) Was ist der Mensch?»⁴ Philosophisches Orientierungswissen im Sinne Kants kann man – ohne strenge Bindung an Kants für heutige Leser erläuterungsbedürftigen Sprachgebrauch – thesenhaft kurz etwa so kennzeichnen: Philosophisches Orientierungswissen besteht in begründeten inhaltlich folgenreichen Antwortversuchen auf letzte Fragen von Menschen, die diese nicht beliebig zur Disposition stellen, an die sie sich in ihrem Denken, Handeln, Hoffen, im Glück und im Unglück, im Leben und im Sterben zu halten versuchen. Das unterscheidet philosophisches Orientierungswissen etwa von täglichen Nachrichten, die morgen nicht mehr neu sind, aber auch von wissenschaftlichen Ergebnissen, die im Prozeß der Forschung korrigiert oder überholt werden. Philosophisches Orientierungswissen unterscheidet sich jedoch auch von Sinnsuchbewegungen, von Erlösungswissen und Selbsterlöschungstechniken mancher neuen Arbeiten an Mythen und an der Gnosis. Solches Orientierungswissen kann jenseits der Grenzen der menschlichen Vernunft das sogenannte Transzendente, Umgreifende, Absolute, Unbedingte nicht wie ein verfügbares Objekt vergegenständlichen oder wie ein Idol oder einen Götzen verehren. Es weiß durch die Traditionen der europäischen Aufklärung seit den frühen Israeliten und Griechen, durch die Traditionen des Bilderverbotes und der negativen Theologie, daß jeder Versuch, über das Andere zu denken und zu sprechen, jeden «kohärenten Diskurs» sprengt.⁵ Philosophie im Sinne Kants kann über das, was die Grenzen der Vernunft übersteigt, nicht schweigen; sie besitzt hierbei jedoch keine Gewißheit. Zum Denken und Sprechen aus dieser Perspektive des Philosophierens gehören daher z. B. folgende Sätze: «Ich weiß, daß ich nichts weiß.» (Sokrates) oder das, was Kant am 11. 9. 1798 an *Christian Garve* über das Mißlingen seines Systemversuchs schrieb: «Ein Tantalischer Schmerz, der indessen doch nicht hoffnungslos ist.»⁶

Kants Arbeit an der nicht erledigten Theodizeefrage

Zu letzten Fragen, die die menschliche Vernunft «belästigen» und auf die Menschen Antworten suchen müssen, gehört für Kant von seinen frühen Schriften an auch die Theodizeefrage. Auch als er 1791 die Schrift «Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee» vorlegte – worunter er ausdrücklich nicht nur das Mißlingen aller bisher von Leibniz

und seinen Nachfolgern im 18. Jahrhundert entwickelten Theodizeen verstand, sondern auch das aller zukünftigen –, da arbeitete er gleichzeitig an der damit für ihn nicht erledigten Theodizeefrage. Daher unterschied er in der kleinen Schrift zwischen der illegitimen «doktrinalen Theodizee» und der legitimen, ja für jeden, der sich in der Moderne im Denken orientieren will, notwendigen «authentischen Theodizee». Was er mit dieser Unterscheidung meint, werden wir noch sehen. Soviel ist deutlich: Kant verabschiedet sich nicht wie Zeitgenossen, z. B. *Voltaire* und *Wezel*, literarisch, ironisch, zynisch von der Theodizee. Die «authentische Theodizee», bei der es um die Theodizeefrage geht, ist für Kant keine «wahrhaft ruchlose Denkungsart» (Schopenhauer), keine sinnleere und sinnlose Frage, über die eine wissenschaftliche Philosophie schweigen muß, weil sie darüber nichts sagen kann. Sie gehört für ihn auch nicht, wie *Luhmann* formuliert, zur erledigten Vergangenheit. Für *Luhmann* gehören ja sowohl die neuzeitlichen Theodizeen als auch Hiobs Klagen und Fragen an Gott und auch «alteuropäische» Vorstellungen von Schuld und Gewissen zur erledigten Vergangenheit. Sie seien Problemlösungsverfahren wenig differenzierter Gesellschaften. Im soziokulturellen Evolutionsprozeß hätten inzwischen differenziertere Gesellschaften neue wissenschaftliche Steuerungsmechanismen und Problemlösungsverfahren entwickelt.

Das Mißlingen jeder doktrinalen Theodizee

Wenn Kant vom Mißlingen aller bisherigen und künftigen Theodizeen spricht, meint er die und nur die Theodizeen, die er doktrinale nennt. Diese ist für ihn eine Theodizee, die beansprucht, «Auslegung der Natur (zu) sein, sofern Gott durch dieselbe die Absicht seines Willens kund macht», eine Theodizee, die «jenen Willen (sc. des göttlichen Gesetzgebers) aus den Ausdrücken, deren sich dieser bedient hat, in Verbindung mit den sonst bekannten Absichten des Gesetzgebers, herausvernünftelt» (115–116). Eine doktrinale Theodizee ist damit selbst innerhalb der Geschichte der monotheistischen Gottesvorstellungen nur ein ganz bestimmter kognitiver Erklärungs- und Bewältigungsversuch von Übel und Leiden. Sie ist ein Denkmodell, das eine sehr voraussetzungsreiche Synthese unterstellt von griechischen, christlichen und neuzeitlichen Denkelementen am Beginn der frühen Aufklärung in Deutschland und Europa.⁷ Kants Kritik der drei unbegründeten und unhaltbaren Voraussetzungen der doktrinalen Theodizee zeigt, daß das Denkmodell der Theodizee nicht unbegrenzt verallgemeinerungsfähig ist:

In einem Theodizeeprozeß ist die *erste Voraussetzung* zur Verteidigung und Entlastung Gottes wegen seiner Verantwortung bzw. Mitverantwortung für die Übel und Leiden in der Welt: Die Welt als Natur im Ganzen ist ein geordnetes Ganzes, das ein vernünftiges Endziel und einen Endzweck hat, die die menschliche Vernunft als Ziel und Zweck des Willens und der Weisheit des göttlichen Schöpfers und Gesetzgebers erkennen kann. Kants Argument gegen diese Gesamtteleologie der Welt lautet: Es gibt unbestreitbar viele Formen des «Zweckwidrigen» in der außermenschlichen Welt und in der Welt sittlich und verantwortlich handelnder Menschen mit ihrer Schuld und ihren Verbrechen. Schon die Weisheit der Natur ist uns oft «ein verschlossenes Buch» (116). Einen Endzweck, der die Einheit der Welt der Natur und der Welt des Menschen leitet, können wir jedoch nicht erkennen – «eine Einsicht, zu der kein Sterblicher gelangen kann» (115). Eine Einsicht in die Gesamtteleologie der Welt ist verschieden von einer physikalischen Weltformel oder einer biologischen Formel des Lebens, die uns *kalt* läßt. Wenn die Welt als Ganzes trotz aller Übel und Leiden teleologisch geordnet wäre, wäre sie ein zustimmungs-

³ Kritik der reinen Vernunft A VII; Werke, a. a. O., 2, 11.

⁴ Logik A 26; Werke, a. a. O., 3, 448.

⁵ S. hierzu: E. Lévinas, *Außer sich*, München 1991, 79: «Die Götter, wenn sie auch auf Gipfeln wohnen, sind im philosophischen Diskurs präsent. Sie bleiben es, auch nach ihrem Rückzug auf jene mythischen Stätten, in dem Maße, wie der philosophische Diskurs die Mythen einkleidet oder sich in diese flüchtet. Der Gott der Bibel, dessen Wege unbekannt sind, dessen Anwesenheit in Abwesenheit besteht und dessen Abwesenheit sich als Anwesenheit aufdrängt, dem der Gläubige gleichzeitig treu und untreu ist, an den er glaubt und gleichzeitig nicht glaubt, offenbart sich dagegen im Bruch des kohärenten Diskurses. Und doch stimmt der westliche Mensch, unverbesserlicher Philosoph der er ist, dieser Trennung zwischen Glauben (oder dessen Restbestand) und Philosophie nicht zu. Er will einen Diskurs, der auch noch diesen Bruch in sich aufnimmt.»

⁶ I. Kants Werke, hrsg. von E. Cassirer, 11 Bde. Berlin 1912–1921, 10, 351.

⁷ Daher plädierte ich schon vor 30 Jahren gegen eine Rückübertragung des Theodizeebegriffs zur Bezeichnung anderer, vor allem früherer kognitiver Bewältigungsversuche von Leiden, besonders solcher in einfachen Gesellschaften, die durch Mythen integriert sind.

fähiger Zusammenhang, ein «Ausdruck» für die alles lenkende «Weisheit» des guten und allmächtigen göttlichen Willens. Kant verteidigt bei seinen Überlegungen zur Theodizee zunächst wie Leibniz, seine Nachfolger und die Physikotheologen die wenn schon nicht beste, so doch beste aller möglichen Welten. Erst als er – recht spät – das Zweckwidrige in diese Weltsicht nicht mehr *aufheben* kann, scheitert für ihn jede Möglichkeit einer Theodizee. Er kann jetzt nicht mehr wie Leibniz im Blick auf das gute Ganze das Böse, Übel und Leiden als «Beinahe-Nichts» depotenzieren und verharmlosen. Auch die Betrachtung der Weltgeschichte kann für Kant jedoch, anders als für Hegel, das *Zweckwidrige*, Leiden, Tod und Untergang nicht *aufheben*.

Damit ist für Kant auch die *zweite Voraussetzung* einer jeden Theodizee unhaltbar: der Anspruch der Vernunft, in einem mit der Gerichtsmetapher beschriebenen Prozeß – Leibniz hatte vom «Tribunal unserer Vernunft» gesprochen – Gott wegen der Leiden und des Zweckwidrigen zu rechtfertigen und zu entlasten. Die Vernunft tritt in diesem Prozeß in dreifacher Funktion auf: als Ankläger, als Verteidiger und als Richter. Kant lehnt diese Theodizeeprozesse radikal ab. Die Argumente der Verteidigung seien oft ärger als die der Anklage. «Man nennt dieses, die Sache Gottes verfechten; ob es gleich im Grunde nichts mehr als die Sache unserer anmaßenden, hiebei aber ihre Schranken verkennenden, Vernunft sein möchte» (105).

Die *dritte Voraussetzung* einer Theodizee ist ein bestimmter, sehr begrenzter Gottesbegriff: Gott wird gedacht als «Welturheber», als König und Fürst, als Gesetzgeber, als Architekt und Baumeister, der nach seiner Vernunft und seinem Willen eine gute Weltordnung entwirft und diese dann souverän schafft. Dieser Gottesbegriff ist für Kant nicht nur durch das Zweckwidrige belastet, ja ungläubwürdig, er ist für eine kritische Vernunft die Vergegenständlichung und Vergöttlichung einer leicht durchschaubaren technomorphen Projektion. Die Grenze des Gottesbegriffes der Theodizee wird für Kant auch daran deutlich, daß für ihn bei seinen ethisch-praktischen Erörterungen und bei seinen Überlegungen darüber, was der Mensch im letzten hoffen könne, ganz andere Fragen an Gott zentral sind. Etwa: Welche Bedeutung hat für den nach seiner «gereiften Urteilskraft» sittlich Handelnden bei Gewissenskonflikten und Schuldverfahrungen das Nachdenken über Gott? Was ist das für ein Gott, von dem Kant sagt, daß wenn «ein jeder, so viel, als in seinen Kräften ist,» tut, «um ein besserer Mensch zu werden», «er hoffen könne, was nicht in seinem Vermögen ist, werde durch höhere Mitwirkung ergänzt werden».⁸

Drei Fragen zur authentischen Theodizee

Erstens: Warum verlangt Kant auch bei der Theodizeefrage – der letzten Frage nach dem Zusammenhang von Leiden, Schuld, Verbrechen, Tod und Untergang mit glaubwürdigen Vorstellungen von Gott – nicht Verabschiedung, sondern aufrichtige Prüfung? Der zweite Satz der Schrift über das «Mißlingen» gibt hierauf folgende Antwort: Obwohl die «Sache» der Theodizee nicht die «Sache Gottes» ist, sondern die der menschlichen Vernunft, die ihre Schranken verkennt und heuchlerisch ist, muß diese Sache «aber doch gebilligt werden (...), als (jenen Eigendünkel bei Seite gesetzt) der Mensch als ein vernünftiges Wesen berechtigt ist, alle Behauptungen, alle Lehre, welche ihm Achtung auferlegt, zu prüfen, ehe er sich ihr unterwirft, damit diese Achtung aufrichtig und nicht erheuchelt sei» (105). Wie bei wirtschaftlichen, sozialen, rechtlichen und politischen Institutionen so verlangt Kant auch bei den Kirchen und religiösen Institutionen sowie deren Begründungen und Lehren eine kritische Prüfung, wenn sie *fragwürdig* geworden sind, damit die «Achtung aufrichtig und nicht erheu-

⁸ Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, in: Werke (Weischedel), a. a. O., 4,703.

chelt sei». Aufklärung bedeutet für Kant auch angesichts der Leiden im Blick auf Gott nicht einfach Emanzipation von der «Vormundschaft», dem «Leidbände», dem «Gängelbände» der Natur (Herder, Schiller), nicht «nur Furie des Verschwindens» (Hegel)⁹, Abschütteln «der Tradition aller toten Geschlechter», die «wie ein Alp auf dem Gehirne der Lebenden» lastet (Marx).¹⁰ Freiheit, Autonomie und Selbstbestimmung heißt für ihn auch in diesen Zusammenhängen nicht, mit sich, seinen Mitmenschen oder der Natur tun und lassen, was man will und wünscht, was jeweiligen Bedürfnissen, Interessen, Mentalitäten oder einfach der Lust entspricht.

Zweitens: Wie definiert Kant die authentische Theodizee? Kant unterscheidet die authentische Theodizee von der doktrinalen Theodizee so: Sie ist Auslegung des göttlichen Willens, «aber alsdann nicht Auslegung einer *vernünftelnden* (spekulativen), sondern einer *machthabenden* praktischen Vernunft, die, ..., als die unmittelbare Erklärung und Stimme Gottes angesehen werden kann» (116). Wenn man diese außerordentlich kontrovers gedeutete allgemeine Aussage, für die Kant selbst unmittelbar anschließend die biblische Gestalt des Hiob als «authentische Interpretation» anführt, angemessen verstehen will, sollte man, auch im Blick auf andere Aussagen Kants, einige Unterscheidungen beachten. Kant denkt bei dem, was angesichts der Widerfahrnisse von Leiden die praktische Vernunft als Erklärung und Stimme Gottes zu sagen versucht, nicht im Denkraum der platonisch-neuplatonischen Tradition, auch nicht in der durch Augustinus christianisierten, nach der die Vernunftseele nur durch den Weg nach Innen die Wahrheit erfassen kann, oder im Denkraum derjenigen, die das Gewissen verstehen nur als ein psychologisch-soziologisch erklärbares Über-Ich. Kants praktische Vernunft repräsentiert auch kein bloßes Sollen der «sich in sich verhausenden Subjektivität» (Hegel)¹¹, auch keine subjektivistisch verkürzte Transzendentalphilosophie, die heute transformiert werden müsse von der Struktur von Sprache und Sprechakten aus zu einer intersubjektiven, kommunikativen Transzendentalphilosophie (Apel). Für die «gereifte Urteilskraft» der praktischen Vernunft ist der andere Mitmensch («die Menschheit, sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden anderen»¹²) konstitutiv. Sicher kann man die konstitutive Bedeutung des Anderen für eine Begründung der Ethik weiterentwickeln oder anders begründen. Soviel ist jedoch unbestritten: Kant hebt trotz aller Verstrickungen des modernen Subjekts als Täter, als Opfer, als Täter und Opfer das *Gewissen-Haben* des kritischen Subjekts nicht auf durch Instanzen, die an seiner Stelle für ihn *Gewissen sind*. Das unterscheidet Kant sowohl von Hegels Thesen über den Staat und die staatlichen Gesetze als auch von Dostojewskijs «Großinquisitor», der den nach Sevilla wiederkehrenden Jesus gefangennehmen läßt. Jesus habe durch seine illusionären Freiheitsverheißungen die Menschen durch seine Botschaft von der Gewissensfreiheit unglücklich gemacht. Er «störe» jetzt die Kirche, die die Menschen, die «Wunder, Geheimnis, Autorität» wünschten und brauchten, wieder glücklicher mache.

Drittens: Wie versteht Kant die biblische Gestalt des Hiob? Kant versteht die Gestalt des Hiob als «authentische Interpretation» (116) bzw. als «authentische Theodizee». Er liest den biblischen Text nicht im kirchlich festgelegten Denkraum der göttlichen Offenbarungen, sondern als Zeugnis eines Leidenden, der im Blick auf Gott seine Widerfahrnisse zu verstehen versucht. Er versteht Hiob nicht, wie zumeist in der christlichen Tradition, als den großen Dulder («Der Herr hat's gegeben, der Herr hat's genommen; der Name des Herrn sei ge-

⁹ G.W.F. Hegel, Phänomenologie des Geistes, Theorie Werkausgabe, Frankfurt 1970, 3,436.

¹⁰ K. Marx – F. Engels, Werke in 40 Bänden (MEW), hrsg. vom Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED, Berlin 1957 ff., 8,115.

¹¹ Vorlesungen über die Ästhetik, a. a. O., 14,105.

¹² Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, a. a. O., 4,61.

lobt!» [Hiob 1,21]), sondern als Rebell. Gegen seine theologisierenden Freunde, die auch Hiobs schuldlose Widerfahrnisse nur als Strafe für Hiobs vergessene oder verdrängte Schuld erklären und die damit wider besseres Wissen «eine Überzeugung (...) heucheln, die sie in der Tat nicht haben» (117), verteidigt Hiob seine Unschuld und wendet sich anklagend und fragend ohne Selbst- und Fremdbetrug, ohne «Trug für Gott»¹³ an Gott, «wo diese List ohnedas ungereimt ist» (119). Die biblische Geschichte endet für Kant damit, «daß, indem Hiob gesteht, nicht etwa *frevelhaft*, denn er ist sich seiner Redlichkeit bewußt, sondern nur unweislich über Dinge abgesprochen zu haben, die ihm zu hoch sind, und die er nicht versteht: Gott das Verdammungsurteil wider seine Freunde fället, weil sie nicht so gut (der Gewissenhaftigkeit nach) von Gott geredet hätten als sein Knecht Hiob» (118).

Distanz zu Kants Sprachgebrauch

Selbst diejenigen, die heute überhaupt noch über die Theodizeefrage diskutieren, sprechen in einer sehr großen Distanz zu Kants Sprachgebrauch. Ich nenne drei Gründe:

▷ Kants Denken und Sprechen über die authentische Theodizee auf einer hochabstrakten Ebene ist sehr weit entfernt von dem Denken und Sprechen authentisch leidender Menschen. Dabei ist die erste Reaktion auf Widerfahrnisse von privaten und gesellschaftlich-politischen Leiden nicht Sprechen, sondern Sprachlosigkeit, Verstummen, Verzweiflung, Verbitterung oder Klagen, Anklagen, Zeichen des Protestes. Wer unter Hunger, Gewalt, Folter, Krieg leidet, sucht Überlebenschancen. Erst wenn «die Vernunft allmählich wiederkommt» (Lessings Nathan), ringen Menschen um Ausdrucksmöglichkeiten von Leiden. Was Adorno zunächst über die Unmöglichkeit von Gedichten nach Auschwitz sagte, aber später korrigierte, ist inzwischen im Grunde durch Untersuchungen über Darstellungen der Kunst, der Literatur, von Filmen, von autobiographischen Berichten bestätigt¹⁴: Jede Darstellung der wirklichen Erfahrungen vom Holocaust, selbst bei Betroffenen, ist notwendigerweise eine Perspektivierung, Distanzierung und damit Verharmlosung der grauenhaften Erfahrungen. Auch der Hiob der Bibel, der für Kant das zentrale Beispiel einer authentischen Theodizee ist, ist eine literarische Gestalt, kein authentisch leidender Mensch.

▷ Der Sammelbegriff des Zweckwidrigen, unter dem Kant seine Einwände gegen die doktrinale Theodizee darstellt, umfaßt auf einer hochabstrakten Ebene außerordentlich verschiedene Formen von Leiden und Leidenserfahrungen: Leiden und Sterben in der außermenschlichen Natur, geschichtlich sehr verschiedene grauenhafte, unschuldige und von Menschen verschuldete Leiden und Verbrechen, Tod und Untergang in der menschlichen Geschichte, die namenlosen Zerstörungen, Beschädigungen und Verletzungen, die Menschen sich und ihren Nächsten auf der zwischenmenschlichen Ebene antun. Kant spricht beim Bösen nicht wie gnostisch-metaphysische Spekulationen über Wesen und Ursprung übermenschlicher Mächte und Kräfte, sondern beschränkt sich im wesentlichen auf das Moralisch-Böse, für das er, wenn auch nicht widerspruchsfrei und für ihn selbst überzeugend, durch die Konstruktion der «intelligiblen Tat» eine Erklärung sucht.¹⁵ Aber kann man mit Kants Begriffen genau genug die Schuld beschreiben, in die Menschen als Täter, öfter als Opfer, noch öfter als Täter und Opfer verstrickt sind? Dazu kommt, daß der Sammelbegriff des Zweckwidrigen wie der der *privatio boni* immer schon verharmlosend unterstellt, so gebe letztlich

in allem den guten Endzweck bzw. das gute geordnete Weltganze. Aber stimmt das? Ist dieser Sprachgebrauch nicht im Blick auf die wirklichen Leiden und Leidenserfahrungen «von der Heterodoxie des Feindes nicht unangesteckt geblieben» (Lessing)¹⁶, weil bei diesem Denken das Leiden und Übel immer nur vom Positiven aus durch Negation gedacht werden kann? Auch wer Kants verschiedene Texte daher quer zum Strich derjenigen liest, die seine Position *fest-geschrieben* haben, um sie dann besser widerlegen oder weiterentwickeln zu können, der muß sich der Distanz dieser Begriffe und dieses Sprachgebrauchs zu den authentischen Leiden und Leidenserfahrungen bewußt sein.

▷ Die Distanz zu Kants Sprachgebrauch im Zusammenhang der Theodizeefrage ließe sich von denen, für die die Versuche der jüdisch-christlichen Gottesrede in den Traditionen des Bilderverbots und der negativen Theologie nicht zu erledigten Vergangenheit gehören, auch an Kants Verwendung des Gottesbegriffs zeigen. Ist z.B. für Kant nach seiner Kritik der doktrinalen Theodizee und damit des rationalen Begriffs von Gott als einem Welterschöpfer, Architekten, Baumeister und Gesetzgeber jedes Sprechen von Gott in der theoretischen Philosophie unmöglich? Kann Gott bei einer Begründung des sittlichen und politischen Handelns nur nach dem Modell der praktischen Vernunft Kants gedacht werden? Kann man etwa nicht wie Lévinas die Spur Gottes, seine Nähe und Distanz, seine Anwesenheit in seiner Abwesenheit, vom Anderen aus zu denken versuchen?

Die auch heute nicht erledigte Theodizeefrage

Natürlich ist die Theodizeefrage für viele Menschen keine Frage. Wer gegen Hunger, Krankheit, Gewalt, Folter, Krieg um sein Überleben kämpft, stellt keine letzten philosophischen Fragen. Wer in der «Kultur der Analgetika» (Kolakowski) die Wahrnehmung von eigenem und fremdem Leid verloren hat und sich – wenn auch nur für kurze Zeit – durch einfache Drogen oder durch sublimale Verdrängungsmittel eine scheinbar heile Welt vortäuscht, der stellt und erörtert ebenfalls keine letzten philosophischen Fragen.

Nach dem unterstellten *Tod* Gottes geht es einigen auf der wissenschaftlichen und literarischen Ebene und bei öffentlichen Diskussionen um eine Kosmodizee, Soziodizee, Anthropodizee, um Rechtfertigungsmöglichkeiten und Entlastungen der Welt, der Gesellschaft, des Menschen trotz allen Übels und Leids. Andere arbeiten seit der Spätmoderne an einer nicht nur ästhetischen und nicht nur harmlosen Wiederholung von Mythen alter und neuer Götter, mit denen sie hoffen, das Dasein und die Welt erträglich machen zu können.

Auch Juden, Christen, Muslime, denen durch ihre Lebensbedingungen in der gegenwärtigen Welt auf verschiedene Weise ihre Herkunftsorientierungen *frag-würdig* geworden sind, zu denen ja auch angesichts der Widerfahrnisse von Leiden das Denken und Sprechen über den einen Gott gehört, beschäftigen sich oft nicht mehr mit Fragen im Umkreis der Theodizeefrage. Die einen haben mit allen Traditionen gebrochen und passen sich an sogenannte moderne Mentalitäten an. Andere leben noch von Restbeständen traditioneller Lebensformen. Andere wenden sich mehr oder weniger fundamentalistisch gegen die neuzeitliche Aufklärung der Menschen und Freiheitsrechte, die modernen Rechts- und Verfassungsstaaten. Wieder andere suchen – bei aller Kritik und Distanz zu Traditionen – unerledigte Potentiale der traditionellen Rede über und zu dem einen Gott zu vergegenwärtigen.

Was können heute Philosophen ohne Verharmlosungen und Verdrängungen, ohne Selbst- und Fremdbetrug, ohne «Trug für Gott» (Hiob) sagen zu den grauenvollen namenlosen Leiden, den schuldlosen und den von Menschen verursachten, in

¹³ Hiob 13,7: «Wollt ihr Gott verteidigen mit Unrecht und für ihn List brauchen?»

¹⁴ S. hierzu: J.E. Young, Beschreiben des Holocaust. Darstellung und Folgen der Interpretation, Frankfurt 1992.

¹⁵ Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, a. a. O., 4,688; s. vor allem den Abschnitt: «Vom Ursprung des Bösen in der menschlichen Natur» (4,688–694).

¹⁶ G.E. Lessing, Gesammelte Werke, hrsg. von P. Rilla, 10 Bde., Berlin 1954–1958, 8,197.

der Natur, in der menschlichen Geschichte sowie im menschlichen Zusammenleben? Vielleicht zweierlei: Wenn sie über diese Frage nicht schweigen können, gibt es für sie keine für alle verbindlichen Begriffe und Sprechweisen, keinen gemeinsamen letzten Erfahrungshorizont ihres Denkens und Sprechens. Wenn sie bei aller Distanz in Traditionen der jüdisch-christlichen-islamischen Gottesrede Antworten suchen, stehen sie bei aller Kritik der modernen Theodizeen, die Gott vor dem Gerichtshof der

Vernunft zu rechtfertigen und zu entlasten versuchen, vor der Theodizeefrage.¹⁷ Willi Oelmüller, Münster/Westf.

¹⁷ S. hierzu die Ergebnisse von vier Kolloquien: W. Oelmüller, Hrsg., Leiden, Kolloquien zur Gegenwartphilosophie 9, Paderborn 1986; M.M. Olivetti, Hrsg., Teodicea oggi? Archivio di Filosofia 56, Padova 1988; W. Oelmüller, Hrsg., Theodizee – Gott vor Gericht? München 1990; W. Oelmüller, Hrsg., Worum man nicht schweigen kann. Neue Diskussionen zur Theodizeefrage, München 1992.

Ungenutzte Chancen für Frauen im Kirchenrecht

Widersprüche im CIC/1983 und ihre Konsequenzen

Vom 2. Vatikanischen Konzil (1962–1965) war der Auftrag erteilt worden, «entsprechend den Konzilsbeschlüssen neue Rechtsnormen zu schaffen und dadurch die konziliaren Aussagen in anwendbares Recht zu transformieren».¹ Der erste Anstoß zu der längst fälligen Reform des CIC/1917 kam von Johannes XXIII. Zu Beginn des Jahres 1959 kündigte dieser Papst sowohl ein ökumenisches Konzil an als auch «ein *«aggiornamento»* des CIC zur Anpassung des Kirchenrechts an die Erfordernisse der heutigen Zeit . . . und bestätigte diese Vorhaben in seiner Enzyklika *«Ad Petri Cathedram»* vom 29. Juni 1959».² Im Hinblick auf die anstehende Reform des Kirchenrechts war – neben anderen Konzilsdokumenten, zum Beispiel der Liturgiekonstitution *«Sacrosanctum Concilium»*, dem Dekret über die Hirtenaufgabe der Bischöfe *«Christus Dominus»* sowie dem Dekret über das Laienapostolat *«Apostolicam actuositatem»* – vor allem die Kirchenkonstitution *«Lumen Gentium»* von großer Bedeutung. In dieser Konstitution, die eine Ekklesiologie entwickelt, die – trotz aller Einschränkungen – von der Gemeinschaft aller Glaubenden als *«Volk Gottes»* ausgeht und damit das Gemeinschaftliche gegenüber dem Unterscheidenden (zum Beispiel zwischen Klerikern und Laien) hervorhebt³, stehen die programmatischen Worte:

«Eines ist also das auserwählte Volk Gottes: *«Ein Herr, ein Glaube, eine Taufe»* (Eph 4,5); gemeinsam die Würde der Glieder aus ihrer Wiedergeburt in Christus, gemeinsam die Gnade der Kindschaft, gemeinsam die Berufung zur Vollkommenheit, eines ist das Heil, eine die Hoffnung und ungeteilt die Liebe. Es ist also in Christus und in der Kirche keine Ungleichheit aufgrund von Rasse und Volkszugehörigkeit, sozialer Stellung oder Geschlecht; denn *«es gilt nicht mehr Jude und Grieche, nicht Sklave und Freier, nicht Mann und Frau; denn alle seid ihr einer in Christus Jesus»* (Gal 3,28; vgl. Kol 3,11)».⁴

Die in diesem Konziltext ausgedrückte Anerkennung einer fundamentalen Gleichheit aller Glieder des Volkes Gottes – vor und jenseits aller Unterschiede – hat ihren Niederschlag im CIC/1983 gefunden, und zwar in den CC. 204 und 208. C. 204 § 1 enthält die Aussagen des Konzils über das gemeinsame Priestertum aller Gläubigen und betont ihre Berufung in bezug auf die Sendung der Kirche. Er lautet:

«Gläubige sind jene, die durch die Taufe Christus eingegliedert, zum Volke Gottes gemacht und dadurch auf ihre Weise des priesterlichen, prophetischen und königlichen Amtes Christi teilhaft geworden sind; sie sind gemäß ihrer je eigenen Stellung zur Ausübung der Sendung berufen, die Gott der Kirche zur Erfüllung in der Welt anvertraut hat.»

C. 208 hebt die Gleichheit aller Gläubigen aufgrund ihrer *«Wiedergeburt in Christus»* hervor:

¹ H. Schmitz, *Der Codex Iuris Canonici von 1983*, in: *Handbuch des katholischen Kirchenrechts*, Regensburg 1983, S. 36f.

² Schmitz (Anm. 1) S. 35f.

³ Vgl. H. Rikhof, *Die Kompetenz von Priestern, Propheten und Königen. Ekklesiologische Erwägungen zur Macht und Autorität der Christgläubigen*, in: *Concilium* 24 (1988) S. 204.

⁴ *Lumen gentium* Nr. 32.

«Unter allen Gläubigen besteht, und zwar aufgrund ihrer Wiedergeburt in Christus, eine wahre Gleichheit in ihrer Würde und Tätigkeit, kraft der alle je nach ihrer eigenen Stellung und Aufgabe am Aufbau des Leibes Christi mitwirken.»

Bei einem Vergleich der Formulierungen von C. 208 und dem oben zitierten Text aus der Kirchenkonstitution LG fällt auf, daß der Satz: *«Es besteht unter ihnen (den Gläubigen) keinerlei Ungleichheit aufgrund von Rasse oder Volkszugehörigkeit, sozialer Stellung oder Geschlecht»*, der der Formel in LG Nr. 32 genau entspricht, in C. 208 fehlt, während er in frühen Formulierungen der *Lex Ecclesiae Fundamentalis (LEF)*, die zu den ersten Entwürfen der Codexreformkommission gehörte, noch auftaucht, zum Beispiel in Art. 10 des LEF-Entwurfs von 1971. Bereits im späteren Entwurf der LEF von 1976 wurde er gestrichen. Die Mehrheit der CIC-Reformkommission (in der keine einzige Frau als Mitglied vertreten war!) hat es ohne Angabe von Gründen abgelehnt, den Nachsatz unter anderem über die Gleichheit der Geschlechter im endgültigen Codex wieder aufzunehmen.⁵ R. Puza stellt zu diesem Vorgehen die Frage: *«Wollte man damit die Ungleichbehandlung der Geschlechter im Kirchenrecht verfassungsrechtlich zementieren?»*⁶

Da es sich bei den CC. 204 § 1 und 208 um Grundrechtsnormen handelt, die alle Glieder des *«Volkes Gottes»* betreffen, kommt ihnen die Funktion von Leitsätzen für die Interpretation der übrigen Bestimmungen zu. Aufgrund der inhaltlichen Rückkoppelung dieser Kanones an die Kirchenkonstitution des 2. Vatikanischen Konzils, näherhin an das Kirchenbild des *«Volkes Gottes»*, steht *«der Gedanke der Gleichheit aller Kirchenglieder im Vordergrund»*; deshalb sind *«bestehende Ungleichheiten»* unter ihnen *«daraufhin zu befragen, ob sie mit dem Gleichheitsprinzip als vereinbar gedacht werden können, und dann zu beseitigen, wenn dies nicht der Fall ist»*.⁷

Auf dem Prinzip der fundamentalen Gleichheit aller Gläubigen, wie sie programmatisch in C. 208 als Leitlinie ausgedrückt ist, basieren die einzelnen kirchlichen Grundrechte der Kirchenglieder (CC. 212 § 2 u. 3; 213–220), die ihnen aufgrund

⁵ Vgl. dazu R. Puza, *Katholisches Kirchenrecht*, 2. Aufl. Heidelberg 1993, S. 198f.; H. Schnizer, *Individuelle und gemeinschaftliche Verwirklichung der Grundrechte*, in: E. Corecco u. a., Hrsg., *Die Grundrechte der Christen in Kirche und Gesellschaft (Akten des IV. Internationalen Kongresses für Kirchenrecht)*, Freiburg 1981, S. 426f.

⁶ Puza (Anm. 5), S. 199; ähnlich Schnizer (Anm. 5), S. 427: Auf diese Weise *«ist allerdings auch möglicherweise bewußt ein ausdrücklicher Ausspruch über die Gleichheit der Geschlechter vermieden und damit ein möglicher Ansatzpunkt für eine Diskussion über die Rechtsstellung der Frau in der Kirche gestrichen worden.»*

⁷ Puza (Anm. 5), S. 199; ähnlich Chr. Huber, *Das Grundrecht auf Freiheit bei der Wahl des Lebensstandes. Eine Untersuchung zu C. 219 des kirchlichen Gesetzbuches (Dissertationen Kanonistische Reihe, hrsg. v. W. Aymans u. a., Bd. 2) St. Ottilien 1988, S. 149: «Der Grundsatz von der wahren Gleichheit der Gläubigen hindert zwar nicht, daß es einen rechtlichen Unterschied je nach Stellung und Aufgabe gibt, zum Beispiel zwischen Klerikern und Laien. Er verbietet aber nach Ausweis der dogmatischen Kirchenkonstitution . . . «Lumen Gentium», welche die unmittelbare Quelle des C. 208 darstellt, jede «Ungleichheit aufgrund von Rasse und Volkszugehörigkeit, sozialer Stellung oder Geschlecht».*

ihrer Würde als «Kinder Gottes» zukommen. Sie «umschreiben eine geistliche Freiheit, welche dem einzelnen Gläubigen die aktive Teilhabe an der Sendung der Kirche sichern und es ihm ermöglichen soll, seiner Berufung und Begabung folgend am Leben der *Communio* teilzunehmen». ⁸ Eines dieser Grundrechte (C. 219) beinhaltet die freie Standeswahl; es lautet:

«Alle Gläubigen haben das Recht, ihren Lebensstand frei von jeglichem Zwang zu wählen.»

Der Begriff «Lebensstand» läßt sich im Hinblick auf die allen Gläubigen gemeinsame Heilssendung folgendermaßen umschreiben: «Lebensstand ist der . . . in freier Entscheidung als Antwort auf eine spezielle Berufung übernommene und durch einen äußeren Rechtsakt begründete ekklesiale Ort eines Gläubigen, . . . dem der Charakter der Ganzheitlichkeit und der Dauerhaftigkeit eignet.» ⁹ Das kirchliche Grundrecht (C. 219) ist also vergleichbar dem allgemeinen Menschenrecht auf freie Berufswahl im «profanen» Bereich, auf freie Entfaltung der Persönlichkeit.

Welche kirchlichen «Lebensstände» sind nun in diesem Gesetz im einzelnen vorausgesetzt?

Es sind der Ehestand, der Klerikerstand sowie der Stand des geweihten oder apostolischen Lebens, zum Beispiel der Ordensstand. ¹⁰

Einschränkungen des Grundrechts der Gleichheit für Frauen

Dieses Grundrecht auf Freiheit bei der Wahl des Lebensstandes (C. 219) ist jedoch für Frauen in der Kirche wesentlich beschnitten, und zwar durch C. 1024, demzufolge Frauen trotz Taufe, Firmung, theologischer Ausbildung und nicht zuletzt trotz vorliegender religiöser Berufung als rechtlich *weiheunfähig* eingestuft werden, wie aus dem Wortlaut der Bestimmung hervorgeht: «Die heilige Weihe empfängt gültig nur ein getaufter Mann.» Dementsprechend kommentiert – sachlich zutreffend – N. Ruf ¹¹ den Kanon: «Ungetaufte (zu erg.: Männer; die Vf.) und Frauen können das Weihesakrament nicht gültig empfangen.» Frauen, auch wenn sie gläubig und getauft sind, sind damit von vornherein von den Ämtern: Diakonat, Priester- und Bischofsamt ausgeschlossen (die sämtlich eine sakramentale Weihe voraussetzen) – mit allen sich daraus für sie ergebenden schwerwiegenden Folgen.

Dem wiederholt erhobenen Vorwurf, es handele sich hierbei eindeutig um eine rechtlich-institutionelle Diskriminierung der Frau um ihres Geschlechtes willen ¹², wird allerdings entgegengehalten, «die Frage des Ausschlusses der Frau vom Weihesakrament sei unter dem Gesichtspunkt der Rechtsbeschränkung überhaupt nicht zu fassen, weil es ein Recht auf Weiheempfang nicht gebe». ¹³ Mit diesen entgegengesetzten Auffassungen setzt sich Christian Huber in seiner bemerkenswerten Dissertation ¹⁴ eingehend auseinander und kommt dabei zu folgendem Ergebnis: Wenngleich C. 219 zwar «kein subjektives Recht auf die Weihe begründet, so setzt er doch

voraus, daß jeder Gläubige als Träger des Rechtes auf Freiheit bei der Wahl des Lebensstandes grundsätzlich die *gleiche Wahlmöglichkeit* im Hinblick auf einen bestimmten Lebensstand – auch im Hinblick auf den Klerikerstand – hat. Diese Möglichkeit aber wird durch die Norm des C. 1024 für die Hälfte der Gläubigen radikal beschnitten. Die Frage nach dem Verhältnis zwischen C. 219 und C. 1024 berührt also nicht eine eventuelle Verletzung eines subjektiven Anrechts, sondern fragt nach der Wahrung des alle Grundrechte übergreifenden und in C. 208 niedergelegten Grundsatzes von der *fundamentalen Gleichheit aller Gläubigen* . . . Wenn daher mit C. 1024 allen Frauen grundsätzlich die Möglichkeit genommen wird, den klerikalen Lebensstand zu wählen, dann handelt es sich dabei um eine *rechtl. Ungleichheit aufgrund des Geschlechts*. Die Norm des C. 1024 widerstreitet also dem Recht des C. 219, näherhin dessen Charakter als kirchlichem Grundrecht, das aufgrund von C. 208 für alle Gläubigen in gleichem Umfang gelten müßte. Aus dieser Feststellung ergibt sich für die Diskussion um die Frauenordination eine nicht unbedeutende Konsequenz: Nicht die Kritiker der kirchlichen Praxis stehen unter Argumentationszwang, sondern diese Praxis selbst bedarf der theologischen Rechtfertigung.»

In diesem Zusammenhang weist Huber auf die große Bedeutung des Weihesakramentes und der dadurch begründeten (klerikalen) Dienste in kirchenpolitischer Hinsicht hin – seien doch «die wichtigen Entscheidungen in der Kirche an Ämter gebunden, welche die sakramentale Weihe voraussetzen. Die Beschränkung des gültigen Weiheempfangs auf den Mann bedeutet damit gleichzeitig, daß Frauen an allen wichtigen kirchlichen Entscheidungen höchstens beratend teilnehmen. Die Durchbrechung des Gleichheitsgrundsatzes für den Fall des Weiheempfangs hat also eminent praktische Folgen für das Leben der Kirche wie auch der einzelnen Gläubigen . . .». Huber resümiert abschließend seine Analyse wie folgt: «Der Vorbehalt des Weihesakramentes für den Mann in C. 1024 ist eine dem auf der Gleichheit der Gläubigen (C. 208) aufbauenden Grundrecht des C. 219 zuwiderlaufende Bestimmung, die unbedingt einer stichhaltigen theologischen Begründung bedarf.»

Konsequenzen

Eine stichhaltige theologische Begründung bzw. «theologisch zwingende Rechtfertigung» ¹⁵ ist jedoch von der Kirchenleitung nicht erbracht worden – sondern alles andere als das.

Theologische Versuche, den Ausschluß der Frau von sakramentaler Weihe und vom (Priester-)Amt zu begründen oder zu rechtfertigen, sind dadurch gekennzeichnet, daß sie von einer (seinsmäßigen und oft auch ethischen) Vorrangstellung des Mannes gegenüber der Frau ausgehen, die sie durch bestimmte Bibeltexte und davon abhängige Texte aus der kirchlichen Tradition (zum Beispiel aus der Patristik und mittelalterlichen Theologie) abstützen. Dabei werden diese «Traditionsstützen» unhinterfragt übernommen, also nicht auf ihre Zeitbedingtheit hin überprüft, sondern als göttliche Offenbarungsaussagen gewertet. ¹⁶ Somit kommt das Verbot der Frauenordination nicht «ohne misogynistische Theologie» aus. «Solange Frauen nicht zu allen kirchlichen Ämtern zugelassen werden, besteht der Zwang, Frauenhaß und Verketzerung theologisch fortzuschreiben.» ¹⁷ Darüber hinaus verlieren lehramtliche Verlautbarungen, wie zum Beispiel die Erklärung der Glaubenskongregation «*Inter insigniores*» ¹⁸, allein schon dadurch jeglichen Anspruch auf Verbindlichkeit, weil ausschließlich

¹⁵ Huber (Anm. 7), S. 151.

¹⁶ Vgl. dazu u. a. P. Hünemann, *Lehramtliche Dokumente zur Frauenordination. Analyse und Gewichtung*, in: *Theologische Quartalschrift* 173 (1993), S. 204–218, bes. S. 217f.; ferner Raming, *Ausschluß* (Anm. 12); dies.: «Die zwölf Apostel waren Männer . . .». *Stereotype Einwände gegen die Frauenordination und ihre tieferen Ursachen*, in: *Orientierung* 56 (1992), S. 143–146.

¹⁷ E. Schüssler Fiorenza, *Neutestamentlich-frühkirchliche Argumente zum Thema Frau und Amt*, in: *Theologische Quartalschrift* 173 (1993), S. 185.

¹⁸ Siehe Anm. 13.

⁸ Huber (Anm. 7), S. 53 mit Anm. 52 (unter Berufung auf W. Aymans); siehe auch M. Kaiser, *Die rechtliche Grundstellung der Christgläubigen*, in: *Handbuch des katholischen Kirchenrechts*, S. 174.

⁹ Huber (Anm. 7), S. 25.

¹⁰ Huber (Anm. 7), S. 22–24; Kaiser (Anm. 8), S. 178.

¹¹ *Das Recht der katholischen Kirche*, Freiburg 4. Aufl. 1983, S. 239.

¹² Vgl. I. Raming, *Der Ausschluß der Frau vom priesterlichen Amt – gottgewollte Tradition oder Diskriminierung?* Köln-Wien 1973; dies.: *Frauenbewegung und Kirche. Bilanz eines 25jährigen Kampfes für Gleichberechtigung und Befreiung der Frau* seit dem 2. Vatikanischen Konzil, Weinheim 2. Aufl. 1991; G. Heinzlmann, *Die geheiligte Diskriminierung*, Bonstetten 1986; L. Boff, *Kirche: Charisma und Macht. Studien zu einer streitbaren Ekklesiologie*, Düsseldorf 1985, S. 71f.

¹³ Huber (Anm. 7), S. 147f. So wird auch in der Erklärung der Glaubenskongregation «*Inter insigniores*» vom 15. 10. 1976 (AAS 69 [1977], S. 98–116; dt. in: *Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls*, H. 3, Bonn 1976, S. 19f.) argumentiert: Es sei nicht einzusehen, «wie man den Zugang der Frau zum Priestertum aufgrund der Gleichheit der Rechte der menschlichen Person fordern kann, die auch für die Christen gelte».

¹⁴ (Anm. 7), S. 148–153.

Männer sich dabei die Kompetenz anmaßen, Beschreibungen der «Natur» der Frau und daraus resultierend Begrenzungen des kirchlichen Tätigkeitsbereichs für Frauen vorzunehmen, also eine «Theologie» von Männern für Frauen zu entwickeln. Aus all dem folgt:

Da es keine stichhaltigen theologischen Gründe für den Ausschluß der Frau von der Ordination gibt, muß der Frau als Glied des «Volkes Gottes» das Recht der freien Standeswahl (C. 219) auch in bezug auf das Klerikat in vollem Umfang gewährleistet werden. Aufgrund des Gleichheitsgrundsatzes (C. 208), der auf der Kirchenkonstitution «Lumen Gentium» Nr. 32 basiert, haben Frauen einen «strukturellen Anspruch» (nicht gleichzusetzen mit persönlichem, subjektivem Anspruch) auf das Priestertum, das heißt, ihnen muß der Zugang zu diesem Amt «unter den gleichen Bedingungen und Umständen» wie dem Mann eröffnet werden.¹⁹ Wenn Männer der Kirche, «welche die Macht und das Recht haben zu entscheiden», Frauen «den Zugang zum Priestertum verwehren», laden sie «objektive Schuld» auf sich.²⁰ Denn «in der Wahl eines Lebensstandes» antworten die Gläubigen als Glieder der Kirche auf ihre «spezifische Berufung» und konkretisieren so ihre «christliche Berufung» und ihre «Teilhabe an der kirchlichen Sendung». Daher hat die kirchliche Gemeinschaft nicht die Freiheit, «die in ihrer Mitte zutage tretenden Geistesgaben und Berufungen zurückzuweisen», sie ist im Gegenteil auf diese angewiesen (vgl. 1 Kor 12,1–11. 12–25; 1 Thess 5,19); die Wahl eines bestimmten Lebensstandes darf also nicht «ungerechtfertigt behindert werden»²¹, sondern: positiv ausge-

¹⁹ Vgl. D. Mieth, Haben Frauen ein Recht auf das Priestertum?, in: Theologische Quartalschrift 173 (1993), S. 244; ähnlich Huber (Anm. 7), S. 148f.

²⁰ Mieth (Anm. 19), S. 244.

²¹ Huber (Anm. 7), S. 59 mit Anm. 87.

drückt: Nach C. 233 § 1 besteht für die ganze christliche Gemeinschaft sogar «die Pflicht», geistliche Berufungen zu fördern, «damit in der ganzen Kirche für die Erfordernisse des geistlichen Amtes ausreichend vorgesorgt wird». In besonderer Weise wird dem zuständigen Bischof die Verantwortung für die Förderung geistlicher Berufungen, vor allem der «priesterlichen und missionarischen Berufe», auferlegt (vgl. C. 385). Kein «kanonisch Geeigneter» darf nach C. 1026 vom Empfang der Weihen abgehalten werden.

Und was macht nun die «kanonische Eignung» aus – woran ist sie erkennbar? Als Kriterien gelten: die religiöse Berufung zum geistlichen Amt, das heißt der freie, religiös motivierte Wille zu dessen Übernahme, die Befähigung dazu und der kirchliche Bedarf.²²

Solange die genannten Qualitäten (vor allem die geistgewirkte Berufung zu geistlichen Ämtern) den Frauen jedoch von den verantwortlichen Amtsträgern in der Kirche abgesprochen werden und sie allesamt gegen das Grundrecht auf Freiheit bei der Wahl des Lebensstandes (C. 219) auf den Laienstand fixiert werden, achtet man(n) weder die Menschen- und Personwürde der Frau, noch wird die Freiheit des Wirkens Gottes respektiert, dessen Geist «einem jeden zuteilt, wie er/sie will» (1 Kor 12,11).²³ Diesem freien Wirken der göttlichen Geisteskraft gegenüber aber ist einzig und allein die Haltung der Ehrfurcht geboten, die sich darin zeigt, daß von seiten der Amtskirche dafür Sorge getragen wird, daß die von Gott geschenkten verschiedenartigen Charismen für den Aufbau der Kirche voll zur Entfaltung kommen können!

Ida Raming, Greven (Westfalen)

²² Huber (Anm. 7), S. 69.

²³ Vgl. dazu Raming, Ausschluß (Anm. 12), S. 226f. mit Anm. 16, 17, 18.

Ambivalenz der Freigebigkeit

Zu einer Ausstellung im Louvre

Oft sieht es so aus, als lebten wir in einem Zeitalter der «Rechte», zumindest aber der «Rechtsansprüche», des Anrechts auf «soziale Gleichheit» (im weitesten Sinne des Wortes). Natürlich weiß jeder, daß dieser Eindruck und die mit ihm verbundenen Erwartungen keineswegs unberechtigt, daß wir jedoch von der Realisierung solcher Ideen und der Einlösung der entsprechenden Forderungen weit entfernt sind. Jedenfalls aber ist nicht zweifelhaft, daß in einer von diesen Prinzipien und Erwartungen bestimmten (modernen) Welt eine Denkweise als suspekt und obsolet gelten kann, die im Zusammenleben der Menschen seit Jahrtausenden eine außerordentlich große Rolle spielte. Man braucht nur das Wort «Almosen» in den Mund zu nehmen, um jene sozial- und mentalitätsgeschichtliche Veränderung spürbar werden zu lassen, die dominant geworden ist: die Überwindung der «Gabe» durch die «Forderung».

Damit ist, zugespitzt formuliert, eine enorme kulturelle, gesellschaftliche und politische Entwicklung anvisiert, über die man lange diskutieren kann. Um keine Mißverständnisse aufkommen zu lassen: ich werde hier nicht die Gabe gegen die Forderung ausspielen; es soll nämlich nur auf die außerordentlich wichtige «Synopsis» des bekannten Genfer Literaturwissenschaftlers und Philosophen *Jean Starobinski* hingewiesen werden, mit der er an die «Gabe» als einen menschlichen Grundgestus erinnert.

Starobinski hat in diesem Frühjahr (vom 20. Januar bis 18. April) im neuen Richelieu-Flügel des Louvre eine Ausstellung über das Thema «Largesse» präsentiert, die von den Veranstaltern als ein «Parti pris» eines theoretischen Interpreten gedacht war, also als eine Art «Stellungnahme» oder auch

«Bekanntnis».¹ Mit großer Sachkenntnis und Sensibilität hat er eine stattliche, jedoch nicht übergroße Auswahl von Kunstwerken, zumeist aus den Beständen des Louvre, zusammengetragen, um unter dem genannten Stichwort, das man mit «Freigebigkeit» und «Großzügigkeit» übersetzt, die «Gabe» und das Geben in der ganzen Vielfältigkeit und Vielschichtigkeit dieses «Phänomens» zu zeigen. In der Ausstellung führen jeweils kurze kommentierende Texte in die einander zugeordneten Gemälde, Zeichnungen und Gravüren ein, und ein vorzüglich gestalteter Katalog erschließt mit ausführlichen Reflexionen Starobinskis die Absicht dieser interessanten und beachtenswerten Präsentation.²

Der Betrachter wird – um einige Beispiele zu nennen – konfrontiert mit Correggios Zeichnung der den Apfel darreichenden Eva, mit der Pierre Mignard zugeschriebenen Allegorie des Frühlings, mit der Video-Vorführung der Krönungsszene aus Eisensteins Film «Iwan der Schreckliche», in der Iwan mit Goldmünzen überschüttet wird. Jan Harmensz Muller, nach einem Gemälde von Cornelisz van Haarlem, und Salvator Rosa zeigen die unberechenbare Fortuna, Christoforo Robetta und Hendrick Goltzius die Allegorie der «Abondance», des

¹ Zwei vorangehende Ausstellungen dieser Art waren 1990 von Jacques Derrida («Mémoires d'aveugle») und 1992 von dem Filmemacher Peter Greenaway («Le Bruit des nuages») arrangiert worden.

² Der in dem Verlag «Réunion des Musées Nationaux» erschienene Katalog (Paris 1994) heißt: «Jean Starobinski – Largesse» (ISBN 2-7118-2931-6); er enthält außer dem exzellenten Text Starobinskis eine eingehende Beschreibung der Exponate, eine Bibliographie sowie «Textes sur le don» (S. 175–184), u. a. von Baudelaire, Corneille, Fourier, Huysmans, Goethe, Rabelais, Rousseau, de Sade, Seneca.

Überflusses. Auch das Urteil des Paris von Marcantonio Raimondi steht im Kontext der Fortuna, ebenfalls, ein wenig überraschend, die Paolo Farinati zugeschriebene Zeichnung des Epimetheus, der die unheilschwangere Büchse der Pandora öffnet.

Die biblische Überlieferung wird in erster Linie unter dem Begriff der «Charité» dokumentiert. Man sieht Moses, der an den Felsen schlägt, von Frans Floris; Moses, der die Gesetzstafeln empfängt, von Jean-Jacques Lagrenée; von Sebastián de Herrera Barnuevo den Propheten Elias, der die Geschenke der Witwe von Sarepta entgegennimmt. Der Kupferstich-Zyklus des Franzosen Abraham Bosse stellt die Werke der Barmherzigkeit dar. Man sieht die wohlthätige Dame von Jean-Baptiste Greuze, von Rembrandt den guten Samariter, die Bettlerfamilie, die das Almosen empfängt, die Bettlerin, die ihre Hand ausstreckt. Starobinski spricht ausdrücklich die Unterscheidung zwischen den «guten», den «würdigen» Armen, zu denen man «Witwen und Waisen» zählte und die ihre Not verborgen halten, und den «bösen», «unwürdigen» Armen an, den Betrügnern, Faulenzern, Spielern, Säufern – eine diskriminierende Kasuistik, die Rembrandt nicht akzeptiert habe; für ihn habe gegolten: «Le réel est un, traversé de splendeur et de misère; aucune frontière n'y sépare le profane et le religieux, l'ici-bas et le spirituel, le monde biblique et l'univers ordinaire.» (100, vgl. 99, 104)

Erwähnt seien noch die von Starobinski einbezogene anonyme Photographie eines bettelnden Mädchens, Millets Ährenleserinnen (von der Natur beschenkt?), die aus der Schule Rembrandts stammende Darstellung der Sara, die Abraham ihre Sklavin Hagar zuführt; Anton Van Dycks Herabkunft des Heiligen Geistes, die Photographie eines bettelnden Mädchens von der Photographin Julia Margaret Cameron sowie Martin Schongauers Kupferstich des hl. Martinus von Tours. Bei diesen Beispielen geht es mir natürlich nicht um ästhetische Wertungen, sondern nur um den Hinweis auf die thematische Verschiedenartigkeit und die anthropologische Hintergründigkeit der von Starobinski vorgenommenen Auswahl.

Provokation oder Frage

In der Mitte der Ausstellung, in einer Art Pavillon, der wie ein säkulares Heiligtum wirkt, ist eine Doppelseite aus dem späten Prosa-Gedicht «Un Coup de dés jamais n'abolira le hasard» (1897) von Stéphane Mallarmé über den Zufall großflächig reproduziert: offenbar das geistig-spirituelle Zentrum der

Ausstellung, als Provokation gedacht oder auch nur als Frage, als Denkanstoß. Da bereits der Sinn der Aussage Mallarmés schwer zu entschlüsseln ist³, muß auch in vieldeutiger Unklarheit bleiben, warum Starobinski diesen «Text» so nachdrücklich hervorgehoben hat. Der Mallarmé-Literatur mag man entnehmen, daß die kryptischen Worte des Dichters, in dürre Aussagen-Prosa übersetzt, wahrscheinlich eine durchaus nachvollziehbare Erkenntnis aussprechen: Die Realität, wie sie nun einmal ist, ist etwas Ungeordnetes, Ungeformtes, «Zufälliges», und es ist die Aufgabe der Kunst, diesen «hasard» auszulöschen oder aufzuheben durch die künstlerisch-symbolische Tat, ein Unterfangen, das allerdings zum Scheitern verurteilt ist. «Der *hasard* bestimmt den kunstfernen Bereich, den es für die Kunst fruchtbar zu machen gilt. Das geschieht durch die immer wiederholte Suche, den *hasard* zu löschen. Der Sinn muß dabei in der Suche selbst gesehen werden. Es ist eine Suche, die kein Ziel haben kann, die auf «folie» basiert.»⁴ Nach Mallarmé ist jedes Denken, also auch jedes Gedicht, jedes Kunstwerk ein «Würfelwurf» – «Toute Pensée émet un Coup de Dés» – so lautet der letzte Satz des Gedichts, aber der Würfelwurf vermag den Zufall nicht auszulöschen: «Un Coup de dés jamais n'abolira le hasard.»⁵

Diese subtile, in gewissem Maße pessimistische Metaphysik Mallarmés ist in dem reproduzierten Satz so sehr verschlüsselt,

³ Vgl. R. Greer Cohn, *L'Œuvre de Mallarmé Un Coup de dés*. Paris 1951, 16: «un des écrits les plus indéchiffrables qui ait jamais existé dans aucune littérature»; neben diesem umfangreichen Kommentar vgl. etwa G. Davies, *Vers une Explication rationnelle du Coup de dés*. *Essai d'exégèse mallarméenne*. Paris 1953; M. Bowie, *Mallarmé and the Art of Being Difficult*. Cambridge u. a. 1978; G. Regn, *Konflikt der Interpretationen. Sinnrätsel und Suggestion in der Lyrik Mallarmés*. München 1978. – Der Text von «Un Coup de dés...» findet sich in: *Œuvres complètes de Stéphane Mallarmé*. Bibliothèque de la Pléiade, hrsg. v. H. Mondor u. G. Jean-Aubry. Paris 1951, 453–477, sowie in: Stéphane Mallarmé, *Sämtliche Gedichte*. Französisch und Deutsch, übertragen v. Carl Fischer. Heidelberg 1974, 155–175 (frz.) u. 177–195.

⁴ Doris Haas, *Flucht aus der Wirklichkeit. Thematik und sprachliche Gestaltung im Werk Stéphane Mallarmés*. (Romanische Versuche und Vorarbeiten, 32) Bonn 1970, 46.

⁵ Der in der Ausstellung zitierte Text über den Zufall, der hier aus druckgraphischen Gründen nicht angeführt werden kann – Mallarmé verteilte ihn in verschiedenen Schriftgraden und Lettern ohne Satzzeichen über eine Doppelseite –, findet sich im Katalog p. 164, in der Pléiade-Ausgabe p. 472f. sowie in der zweisprachigen Ausgabe S. 190f. (C. Fischer weist nachdrücklich auf die Übersetzungsschwierigkeiten hin, S. 338). Zu dem von Starobinski hervorgehobenen Text s. insbes. R. Greer Cohn, a. a. O. 347–370.

Volker Hochgrebe / Klaus Hofmeister (Hrsg.):
Lebendige Tradition – Hilfen für die
Gegenwart.

Ca. 160 Seiten. Broschur.
Ca. DM 22,80 / öS 178,- / SFr. 23.80.
ISBN 3-429-01578-2.

Abraham Peter Kustermann (Hrsg.): Revision
der Theologie – Reform der Kirche.

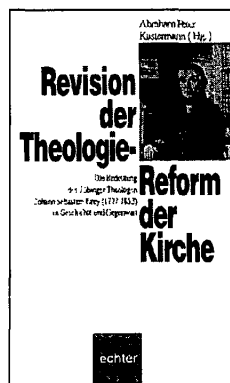
Die Bedeutung des Tübinger Theologen Johann
Sebastian Drey (1777 – 1853) in Geschichte und
Gegenwart.

Ca. 300 Seiten. Broschur.
Ca. DM 48,- / öS 375,- / SFr. 48.-.
ISBN 3-429-01573-1.

Albert Franz (Hrsg.): Glauben – Wissen –
Handeln. Beiträge aus Theologie, Philosophie
und Naturwissenschaften. Festschrift zu Ehren
von Philipp Kaiser, Eichstätt.

Ca. 400 Seiten mit ca. 10 Schwarzweiß-
abbildungen. Broschur.
Ca. DM 58,- / öS 453,- / SFr. 58.-.
ISBN 3-429-01579-0.

Theologische Neuerscheinungen



echter

„echter“-Bücher erhalten Sie bei Ihrem Buchhändler.

änigmatisiert, daß man nie sicher sein kann, ob man seinen Sinn – in der philologisch vielleicht eruierbaren Weise – versteht, wenn man ihm visuell, auf der Doppelseite eines Buches oder aber auf den großen Flächen des Pavillons konfrontiert ist. Diese zu Imagination und Reflexion gleichermaßen herausfordernde poetische Mehrdeutigkeit läßt sich freilich nicht mit pragmatistischem Tagesverstand kritisieren; es muß aber erlaubt sein zu fragen, was ein Betrachter assoziieren mag, wenn er inmitten einer der «Largesse» gewidmeten Ausstellung die nach Mallarmés Absicht übergroßen Lettern des Wortes HASARD liest und den sich aus dem Kontext philologisch-literaturwissenschaftlich vielleicht erschließbaren Sinn (worin auch immer dieser liegen mag) nicht aufnimmt oder eben nicht aufzunehmen vermag. Starobinski gibt zu dieser Schwierigkeit auch im Katalog keine hilfreiche Erläuterung, vermutlich, weil dies unmöglich ist (vgl. 161f.).

Phänomenologische Ästhetik der Gabe

So bleibt ein folgenreiches, von vornherein bedauerliches Mißverständnis naheliegend: Ist es letzten Endes eine Sache des «Zufalls», ob man auf die Seite der Geber geraten ist oder auf die der Empfänger? Ohne sozialkritische Ergänzungen wäre eine solche Apotheose des hasard zweifellos eine bedenkliche Vereinfachung. Ich zweifle nicht daran, daß Starobinski sich dieses Dilemmas bewußt war, zumal ihm als Kenner Rousseaus die Problematik der Entstehung der Ungleichheit unter den Menschen vertraut ist.⁶ Es kann sich also nicht darum handeln, hier eine beckmesserische Kritik vorzubringen, vielmehr ergibt sich das Unbehagen aus dem Gedanken, daß Starobinskis Ausstellung als rein ästhetisch zu nehmendes Arrangement – was sie doch als nicht «neutraler» *parti pris* gerade nicht sein will⁷ – im Sinne einer Verfestigung von Unrechtszuständen im Namen eines nicht abschaffbaren Zufalls gedeutet werden könnte. In der Tat kann der Eindruck entstehen, Starobinski habe der Möglichkeit dieses Mißverständnisses nicht deutlich genug vorgebeugt.

⁶ Vgl. J. Starobinski, Jean-Jacques Rousseau. La Transparence et l'obstacle, suivi de sept essais sur Rousseau. Paris 1971 (dt.: Rousseau. Eine Welt von Widerständen. München 1988); s. auch den Vortrag: Rousseaus Anklage der Gesellschaft. Konstanz 1977.

⁷ Vgl. das Vorwort «Parti pris, pour quoi faire?» von Françoise Viatte u. Régis Michel, im Katalog p. 6f., speziell 6.

ORIENTIERUNG erscheint 2x 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

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.

Indes wird man ihm zustimmen, wenn er betont, die «perspective économiste» sei unzureichend und müsse erweitert werden «par une considération du statut de croyances et des sentiments impliqués à chaque moment par le don.» (Übers.: durch die Berücksichtigung des Stellenwertes der Glaubensüberzeugungen und Gefühle, die stets bei der Gabe beteiligt sind [12]). In diesem Sinn wird man Starobinskis phänomenologische Ästhetik der Gabe dankbar entgegennehmen. (Sie ist selbst eine Gabe.) Es muß ja nicht bestritten werden, daß die Gabe ihre einfache Würde hat oder jedenfalls haben *kann* und daß das menschliche Leben (gerade auch angesichts seines drohenden Endes)⁸ ohne die Gabe – angefangen von einem freundlichen Wort bis hin zu dem schlichten Glas Wasser – eine Unmittelbarkeit der Zuwendung verliert, die bei aller Organisation des (zumeist nur noch schriftlichen) «Spendens», der verbreiteten Kommerzialisierung des «Schenkens» (oft auf der Basis des «do-ut-des») und angesichts aller legitimen Berufungen auf Rechtsansprüche zu verschwinden droht. Gegen diese Verarmung Partei zu ergreifen, das macht, wie Starobinski mit Anklängen von Trauer zum Ausdruck bringt (vgl. 171), die Botschaft und den Imperativ dieser Ausstellung aus.

Allerdings stellt sich noch ein anderes Unbehagen ein. Es ist gewiß nicht nur understatement, wenn Starobinski sagt, daß er nur «einige der markantesten Formen der Geste des Gebens» – aus dem europäischen Bereich – habe zeigen können (vgl. 13); doch bei der Auswahl, die er getroffen hat, scheint mir – vielleicht durch die nicht unproblematische Verknüpfung von «largesse» und «don» bedingt – das Phänomen des Gebens generell als ein Geschehen zwischen Oben und Unten gesehen zu sein. Gewiß war und ist es dies *auch*, aber man kennt auch das Geben unter Gleichen, das gerade dort zu finden ist, wo Not, Armut, Abhängigkeit zu gegenseitiger Hilfe, zu gegenseitigem Geben und Nehmen führen. Ich vermag nicht zu beurteilen, inwieweit diese Sicht ikonographisch dokumentierbar ist, und will auch nicht behaupten, daß Starobinski diese Weisen des Gebens und Nehmens übersehen hätte (vgl. 10); sie wird – um von Correggios Eva abzusehen – jedoch nicht berücksichtigt.

Trotz der angedeuteten Bedenken verdient hohen Respekt, wie Starobinski mit großer Empathie und staunenswerten Kenntnissen ein universell-anthropologisches Grundverhältnis freigelegt hat, das in seiner Relevanz erkannt und anerkannt zu werden verdient. Ob es so etwas geben kann oder soll wie eine «Ethik der Gabe»⁹, wäre eine eigens zu untersuchende Frage. Starobinski geht es darum nicht – wie ich meine, zu Recht. Daran zeigt sich wahrscheinlich seine phänomenologisch-ästhetisch bleibende Distanz gegenüber diesem ebenso faszinierenden wie nachdenklich stimmenden Thema.

Heinz Robert Schlette, Bonn

⁸ Vgl. G. Fuller, Das Ende. Von der heiteren Hoffnungslosigkeit im Angesicht der ökologischen Katastrophe. Zürich 1993, bes. 109–126.

⁹ Vgl. Ethik der Gabe. Denken nach Jacques Derrida, Hrsg. v. M. Wetzel u. J.-M. Rabaté. Berlin 1993.

Zur Titelseite

Am 5. März 1994 wäre Karl Rahner 90 Jahre alt geworden, am 30. März jährt sich sein zehnter Todestag. Zu diesem Termin erscheint zum ersten Mal der vollständige Text des «Wiener Memorandums» von 1943: Karl Rahner, Theologische und philosophische Zeitfragen im katholischen deutschen Raum (1943). Hrsg., eingeleitet und kommentiert von Hubert Wolf. Schwabenverlag, Ostfildern 1994, 198 Seiten, DM 35.–; vgl. außerdem: A. Peters, Zwischen Gottesmystik und Christuszeugnis. Zur Theologie Karl Rahners (5. 3. 1904 bis 30. 3. 1984), in: Theologische Rundschau 51 (1986) S. 269–314; Leo J. O'Donovan, A Journey into Time: The Legacy of Karl Rahner's Last Years, in: Theological Studies 46 (1985) S. 621–646.

N. K.