



ORIENTIERUNG

Nr. 10 58. Jahrgang Zürich, 31. Mai 1994

Am 8. MAI 1994 ging die Spezialversammlung der Bischofssynode für Afrika zu Ende, nachdem in den letzten Synoden-Vollversammlungen eine *Botschaft der Synode*, ein für den Papst bestimmtes *Grundlagendokument der Synode* mit 64 Abschnitten (Propositiones) verabschiedet und neun Mitglieder für einen zwölfköpfigen postsynodalen Rat gewählt worden waren.¹ Die Synode hatte am 11. April 1994 begonnen, und während vier Wochen hatten die Synodenmitglieder über das von Papst *Johannes Paul II.* bestimmte Thema «Die Kirche in Afrika und ihre evangelisierende Mission auf das Jahr 2000 hin: «Ihr werdet meine Zeugen sein» (Apg 1,8)» in 29 Generalversammlungen und 15 Sitzungen der Arbeitsgruppen (Circuli Minores) debattiert. Damit ist aber der Prozeß der Sondersynode nicht zu Ende. Er soll durch eine zweite Phase abgeschlossen werden, bei der Papst Johannes Paul II. innerhalb eines Jahres nach Abschluß der Sitzungsperiode in Rom voraussichtlich in drei Städten Afrikas eine *Exhortatio Apostolica*, d. h. das vom postsynodalen Rat in Zusammenarbeit mit dem ständigen Sekretariat der römischen Bischofssynode aus den 64 Propositionen erarbeitete Schlußdokument feierlich verkünden wird.

Vom Konzil zur Sondersynode

Um die Erwartungen der Kirche Afrikas und Madagaskars, die sie an den Ablauf und die Ergebnisse der Sondersynode geknüpft hatte, und die deren Rezeptionen bestimmen werden, zu verstehen, genügt nicht bloß ein Rückblick auf die unmittelbare Vorbereitungsperiode der Synode, die mit deren Ankündigung durch Papst Johannes Paul II. am 6. Januar 1989 begann. Schon in den späten sechziger Jahren war vereinzelt in Afrika der Wunsch nach einem Afrikanischen Konzil erhoben worden, und bei einem Kolloquium der «Société Africaine de Culture» (SAC) über «Schwarze Zivilisation und katholische Kirche» in Abidjan (September 1977) wurde von den Teilnehmern des Kolloquiums beschlossen, alle notwendigen Schritte zu unterstützen und zu unternehmen, die zu einem kontinentalen Konzil in Afrika führen können.²

Diese Überlegungen waren durch die Ankündigung des Zweiten Vatikanischen Konzils durch Papst *Johannes XXIII.* im Jahr 1959 und die dadurch geweckten Erwartungen gefördert worden. Dazu kamen noch andere Momente: Papst Johannes XXIII. ermutigte die Konzilsteilnehmer aus dem afrikanischen Kontinent, Formen des Austausches und der Zusammenarbeit auf kontinentaler Ebene zu finden, wie es z. B. die panafrikanische Konferenz war, welche die afrikanische Beteiligung am Zweiten Vatikanum organisiert hatte. Zweitens bedeutete die Teilnahme der afrikanischen Bischöfe an dem Konzil, daß zum ersten Mal nach mehr als tausend Jahren auf synodaler Ebene der Zusammenhang zwischen dem afrikanischen Christentum und der universalen Kirche eine neue Form suchte und auch fand.³ Dadurch trat eine reiche Tradition ortskirchlicher Erfahrung der nordafrikanischen Kirche im Altertum wieder ins Bewußtsein.⁴ Bedeutsam waren auch die Beiträge afrikanischer Bischöfe bei den einzelnen Konzilsthemen, vor allem zum Dekret über die Liturgiereform und zu den im Missionsdekret formulierten Neuaufbrüchen.

Mit dem Wunsch nach einem afrikanischen Konzil äußerte sich aber vor allem der Wille, die Eigenverantwortlichkeit und die Eigenständigkeit der afrikanischen Kirche wahrzunehmen. Er bedeutete damit den Versuch, eine produktive Aneignung des Zweiten Vatikanischen Konzils in die Wege zu leiten, die den «pastoralen Charakter» des Konzils ernst nehmen wollte. Bedeutet dieser doch gerade, daß eine sachgerechte Rezeption nicht im Schema «Konzilstexte und daraus folgende Anwendung» gedacht werden kann, sondern daß die einzelnen Ortskirchen zu den eigenverantwortlichen Trägern ihrer kirchlichen Erneuerung werden müssen.

Damit reagierten die afrikanischen Konzilsteilnehmer auf die gesellschaftlichen und politischen Umbrüche, die sich auf ihrem Kontinent in den Befreiungskämpfen von den Kolonialmächten und in der Suche nach einer «afrikanischen Identität» langsam

AFRIKA

Vom Konzil zur Sondersynode: Seit den sechziger Jahren der Wunsch nach einem Afrikanischen Konzil – Eine schöpferische Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils – Entkolonialisierungskämpfe und Suche nach einer afrikanischen Identität – Das Kolloquium von Abidjan (1977) – Die Bischofssymposien von Kinshasa (1984) und Lagos (1987) – Manipulative Umfrage der Nuntiatoren – Ein vorsynodaler Rat wird in Rom unter Ausschluß der Öffentlichkeit gegründet – 1989 ruft Papst Johannes Paul II. überraschend eine Sondersynode für Afrika ein. (Fortsetzung folgt) *Nikolaus Klein*

LYRIK

Jerusalems Lächeln: Zu Gedichten von *Cordelia Edvardson* – Die Autorin wohnt und arbeitet als Nahostkorrespondentin in Jerusalem – Publiziert in schwedischer Sprache – Ein Gedichtzyklus in vier Teilen – Zusammenfassende Deutung im Schlussgedicht – Allusionen an biblische Traditionen und griechische Mythologie – Klage um verlorene Liebe – Zwischen Erinnerung und Selbstbehauptung. *Karin Lorenz-Lindemann, Saarbrücken*

THEOLOGIE/PHILOSOPHIE

Der Ort der Religion: Theologische Anmerkungen zur Debatte zwischen Diskursethik und Befreiungsphilosophie – Ein Treffen in Brasilien – *K. O. Apels* transzendentalpragmatische Diskursethik und die Religion – Hinweis auf religiös-theologische Wurzeln – Eine säkularisierte Theologie? – Zur Begründungsproblematik einer Ethik – Entwicklungslogik des moralischen Bewußtseins – *E. Dussels* Befreiungsethik und die Religion – Die Realität Lateinamerikas als Kehrseite der Moderne – Gegen die Sakralisierung des kapitalistischen Systems – Zu den Perspektiven einer theologischen Handlungstheorie – Was bedeutet die Situation eines nachmetaphysischen Denkens – Der Ort der Religion? – Zur Gemeinschaftlichkeit und Sprachlichkeit der Religion – Schlußfolgerungen und weiterführende Erwägungen. *Edmund Arens, Frankfurt a. M.*

PORTRÄT

«Das Letzte wird doch die Geborgenheit sein»: Zum 70. Geburtstag von *Gisela Wiese* – Kontinuitäten in Deutschland nach 1945 – Was ist eine authentische Versöhnung? – Kindheit und Jugend während des Dritten Reiches – 1967 beginnen die Prozesse gegen NS-Verbrecher in Hamburg – Arbeit bei Pax Christi – Engagement für den konziliaren Prozeß Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung – Spontan-aufmerksame Hinwendung zum Nächsten. *Wilfried Köpke, Hannover*

durchzusetzen begannen. Im Kontext dieses Aufbruchs wurde die Idee eines afrikanischen Konzils nicht von einem Bischof oder Theologen formuliert. Sie stammte vom senegalischen Publizisten und Intellektuellen *Alioune Diop* (gest. 2. Mai 1980), der als Mitglied der Bewegung der Negritude (begründet durch *A. Césaire*, *L. Damas* und *L. S. Senghor*) 1947 den Verlag «Présence Africaine» und kurz danach die «Société Africaine de Culture» (SAC) gegründet hatte. In dem von ihm 1963 herausgegebenen Sammelband «Personnalité africaine et catholicisme» wurde ausdrücklich der Zusammenhang zwischen dem *Aggiornamento* des Zweiten Vatikanums und der Suche nach einem authentischen afrikanischen Christentum formuliert.⁵ A. Diop war auch der Organisator des oben erwähnten Kolloquiums von Abidjan (1977). Dort wurde ausdrücklich formuliert: «Dieses Konzil, wenn es denn die Initiative der Bevölkerung Afrikas wecken sollte, müßte sich selber die notwendigen Hilfsmittel und Strukturen schaffen, um den Katholizismus Afrikas in einen anhaltenden *Konziliaren Prozeß* zu bringen, so daß er seine missionarische Sendung im Kontext Afrikas auf allen Ebenen wahrnehmen kann: auf der spirituellen, der intellektuellen, politischen und der ökonomischen Ebene.» Auf diesem Symposium stellte der Theologe *Fabien Eboussi Boulaga* die Forderung nach einem afrikanischen Konzil ausdrücklich in eine historische und in eine pastorale Perspektive: «Dieses Konzil soll die einzelnen Lokalkirchen Afrikas verpflichten, sich eigenverantwortlich zu entfalten, nachdem sie bislang «von außen» errichtet und bestimmt worden waren. Nur so können sie zu dem werden, wozu sie aufgefordert sind.»⁶ Es geht also einmal darum, einen Rückblick der bisherigen Missionierung durch nichtafrikanische Missionare zu machen, um dann als Afrikaner nach den Kontexten und Bedingungen der Evangelisierung des Kontinents zu fragen. In einem Rückblick auf das Symposium von Abidjan forderte er zusätzlich, daß dies ein Basisprozeß sein müßte, also nicht nur Theologen und Bischöfe daran beteiligt werden sollten: Er sprach ausdrücklich von «Generalständen (états généraux) der katholischen Kirche.»

Im Rückblick könnte man die Diskussion um das Projekt eines afrikanischen Konzils, die nun in Afrika, ausgehend von den frankophonen Ländern Zaire und Kamerun, auf allen Ebenen

¹ Als Mitglieder des postsynodalen Rates wurden gewählt: Erzbischof L. Monsengwo Pansinya von Kisangani (Zaire) für die Vereinigung der Bischofskonferenzen Zentralafrikas (ACEAC); Erzbischof P. Verdzev von Bamenda (Kamerun) für die Vereinigung der Bischofskonferenzen der Region Zentralafrika (ACERAC); Erzbischof W.F. Napier von Durban (Südafrika) für die Interregionale Versammlung der Bischöfe von Südafrika (IMBISA); Kardinal H. Thiaudoum von Dakar (Senegal) für die Bischofskonferenzen des französischsprachigen Westafrikas (CERAO); Erzbischof J. Olorufemi Oaiyekan von Abuja (Nigeria) für die Vereinigung der Bischofskonferenzen des englischsprachigen Westafrikas (AECAWA); Bischof T.G. Mpundi von Mbala-Mpika (Zambia) für die Vereinigung der Mitgliederbischofskonferenzen in Ostafrika (AMECEA); Erzbischof H. Teisier von Algier (Algerien) für die Regionale Bischofskonferenz von Nordafrika (CERNA); Bischof Y.I. Sarraf von Kairo (Ägypten) für die Versammlung der Katholischen Hierarchie von Ägypten (AHCE); Erzbischof A. Razafindratandra von Antananarivo (Madagaskar) für Madagaskar. Vom Papst ernannt wurden: Kardinal F. Arinze, Präsident des Päpstlichen Rates für den interreligiösen Dialog; Erzbischof J. P. Gonçalves von Beira (Moçambique); Erzbischof P. Pengo von Dar-es-Salaam (Tanzania).

² H. Derroitte, *Des conditions nouvelles pour l'évangélisation en Afrique. Vœux pour un concile africain (1977-1989)*, in: *Nouvelle Revue Théologique* 115 (1993) S. 560-576.

³ Die Vorschläge der afrikanischen Bischöfe sind herausgegeben, in: *Acta et Documenta concilio oecumenico Vaticano II apparando. Series I antepreparatoria. Band II/5. Rom 1960; eine Analyse der Beiträge der afrikanischen Bischöfe auf dem Konzil: G. Conus, L'Eglise d'Afrique au concile Vatican II*, in: *NZM* 30 (1974) S. 241-255; 31 (1975) S. 1-19 und S. 124-143.

⁴ H. J. Sieben, *Die Partikularsynode. Studien zur Geschichte der Konzils-idee*. (Frankfurter Theologische Studien, 37). Frankfurt 1990, S. 16f.

⁵ M. Ela, *L'Eglise, le monde noir et le Concile*, in: *Personnalité africaine et catholicisme. Présence africaine*, Paris 1963, S. 59-81.

⁶ F. Eboussi Boulaga, *Pour une catholicité africaine (étapes et organisation)*, in: *Civilisation noire et Eglise catholique. Présence africaine*, Paris-Dakar 1978, S. 342f.

einsetzte, als eine Art vorweggenommene «Generalstände der afrikanischen Kirche» bezeichnen. Der Konzilsvorschlag selber wurde ein erstes Mal im Mai 1980 Papst Johannes Paul II. in Kinshasa im Namen der Bischofskonferenz von Zaire von Bischof *Kaseba* vorgestellt, ein zweites Mal von Kardinal *Joseph Malula* (1917-1989) während eines Ad-limina-Besuches der Bischöfe aus Zaire im April 1983 in Rom.⁷ Ausdrücklich erwähnt werden sollen hier zwei Vereinigungen, die sich intensiv an dieser Diskussion beteiligt hatten, einmal die «Ökumenische Vereinigung Afrikanischer Theologen» (AOTA) und die durch das «Symposium der Bischofskonferenzen von Afrika und Madagaskar» (franz.: SCEAM; engl.: SECAM) eingesetzte Theologenkommission (COMITHEOL).⁸

Zwischen Kinshasa (1984) und Lagos (1987)

Die Theologen der AOTA organisierten in Yaoundé (April 1984) und in Kinshasa (Februar 1986) je ein Treffen, während die Mitglieder des COMITHEOL in Rom (November 1983) und in Kinshasa (Juli 1984) zusammentrafen. Querverbindungen zwischen beiden Gremien waren dadurch gegeben, daß einige ihrer Mitglieder an beiden Orten vertreten waren. In einer Analyse der auf diesen vier Treffen erarbeiteten Texte kommt der in Yaoundé tätige Theologe *Engelbert Mveng SJ* zum Schluß, die in der alten Kirche reich entwickelte Lehre und Praxis der Partikularkonzilien wie die im 19. Jahrhundert in den Konzilien von Baltimore und zu Beginn des 20. Jahrhunderts in den Plenarkonzilien von China, Japan und Indochina wiederbelebte Praxis konziliarer Beratungen könnten ein historisches Vorbild für ein Afrikanisches Konzil sein. Aber nach dem neuen Kirchenrecht von 1983 seien die Rechtsgrundlagen für die bisher geübte Praxis nicht mehr vorhanden; vor allem müßte der Status des SECAM so geändert werden, daß auf ihm mindestens die juristischen Bestimmungen einer Bischofskonferenz angewendet werden könnten. E. Mveng bedauert, daß bei den Symposien des SECAM in Kinshasa (1984) und Lagos (1987) die angestrebte Klärung des Status des SECAM, die eine Einberufung eines afrikanischen Konzils möglich gemacht hätte, nicht zustande kam. Gründe dafür waren Meinungsverschiedenheiten über das Ziel eines Konzils, über die Rolle des SECAM, aber auch die Gegensätze zwischen frankophonen und anglophonen Bischofskonferenzen und die Auseinandersetzungen um den Begriff der Inkulturation.

In Kinshasa wurde 1984 unter dem großen Beifall der Teilnehmer beschlossen, alle Bischofskonferenzen zu befragen, ob sie ein afrikanisches Konzil befürworten würden und welche Themen sie dabei behandelt sehen wollten. In der Eröffnungsrede auf dem Symposium von Lagos drei Jahre später formulierte Kardinal Malula vier Herausforderungen, vor denen die Kirche im Kontext Afrikas stehe: kulturelle Identität, Gerechtigkeit und menschliche Entwicklung, Ökumene und Dialog mit den traditionellen Religionen und dem Islam, die Einheit Afrikas. In der Debatte wurden an diese Themenliste noch zwei weitere «Prioritäten» angefügt: Evangelisierung und Ausbildung der in der Pastoral tätigen Frauen und Männer. Man könnte die Schlußerklärung des Symposiums als ein Programm für ein kommendes Konzil deuten, auch wenn das Projekt eines Konzils nur bei einem Drittel der befragten Bischofskonferenzen Zustimmung fand.⁹ Ein Drittel lehnte es ab, während ein Drittel sich der Stimme enthielt. Damit war das Projekt eines afrikanischen Konzils vorläufig einmal stillgelegt.

Der Stimmungsumschwung zwischen den Symposien von Kinshasa und Lagos läßt sich aber nicht nur durch die oben

⁷ M. Cheza, *Vers le synode africain*, in: *Revue théologique de Louvain* 25 (1994) S. 65-71, bes. 66f.; A. Mbembe, *Tensions entre Rome et les églises africaines*, in: *Le Monde diplomatique*. September 1985, S. 1 und 10f.

⁸ E. Mveng, *Die Afrikanische Synode: Vorspiel für ein Afrikanisches Konzil?*, in: *Concilium* 28 (1992) S. 81-92.

⁹ Die Entschließungstexte von Kinshasa sind veröffentlicht in *Documentation catholique* 81 (1984) S. 1041ff. und 82 (1985) S. 260-272, von Lagos, in: *Documentation catholique* 84 (1987) S. 1024ff.

erwähnten Konflikte und Auseinandersetzungen des SECAM erklären. Eine entscheidende Rolle spielte dabei auch eine Intervention durch eine römische Kurienbehörde, nämlich durch die Kongregation für die Evangelisierung der Völker. Diese ließ in der ersten Jahreshälfte 1985 über die Nuntiatoren jeden einzelnen Bischof befragen, ob er ein afrikanisches Konzil befürworte oder ablehne. Die Formulierung der Frage war dabei nicht neutral, so daß jeder Bischof bei der Lektüre des Fragebogens um die Position der für ihn maßgebenden Kurienbehörde wissen mußte.¹⁰ Zumindest kann man sagen, daß dieser Text im Gegensatz zu der Stellungnahme des persönlichen Legaten des Papstes auf dem Symposium in Kinshasa, Kardinal *B. Gantin*, stand, der dort erklärte: «Das Konzil ist eine wichtige Idee. Sie müssen darüber beraten.» Ist dies nicht eine Aufforderung zu einer freien Urteilsbildung, deren Ergebnisse nicht durch die Aufforderung zur Stellungnahme vorgegeben werden sollen?

Die Interventionen Roms

Mit dem negativen Ergebnis von Lagos war aber für das Präsidium des SECAM die Idee eines afrikanischen Konzils noch nicht zu Grabe getragen. Am 28. November 1988 schrieb der Vorsitzende des SECAM, Bischof *Gabriel Gonsum Ganaka* aus Jos (Nigeria), an alle Präsidenten der einzelnen Bischofskonferenzen einen Brief, in dem er vorschlug, daß sie und die theologischen Fakultäten zu den in der Schlußbotschaft von Lagos verabschiedeten Themen Evangelisierung, Inkulturation, Islam und traditionelle Religionen Afrikas, Frieden und Gerechtigkeit Studien verfassen sollten. Das SECAM würde die Ergebnisse dieser Studien zusammenfassen, so daß zu einem späteren Zeitpunkt auf kontinentaler Ebene beraten werden könnte, wenn dies von den Bischöfen gewünscht werde. Wörtlich stand in dem Brief, daß die Bischöfe ihre Meinung darüber äußern sollten, ob diese Beratung «auf einer Versammlung, einer Synode oder auf einem Konzil» geschehen solle.

Bei diesem Stand der Entwicklung griff die römische Kurie zum zweiten Mal direkt in die innerafrikanischen Beratungen ein.¹¹ Bischof *G. Gonsum Ganaka* wie auch die Präsidenten der regionalen Zusammenschlüsse der Bischofskonferenzen wurden zu einer vertraulichen Sitzung auf den 6. Dezember 1988 nach Rom beordert, wo ihnen die Frage gestellt wurde, sich für eine spezielle Bischofssynode für Afrika oder ein Afrikanisches Konzil zu entscheiden. Die anwesenden Bischöfe stimmten für eine Synode, und sie wurden anschließend zu Mitgliedern einer vorläufigen Vorbereitungscommission (Commissione Anti-Preparatoria) ernannt. Als Papst Johannes Paul II. dann am 6. Januar 1989 eine Synode für Afrika ankündigte, war dies – mit Ausnahme der oben erwähnten Kommissionsmitglieder – für die Mehrheit der afrikanischen Katholiken, Laien, Priester wie Bischöfe «die große Überraschung». Schon am nachfolgenden Tag kam die vorläufige Vorbereitungscommission zu ihrer ersten Sitzung in Rom zusammen. Aus dem Projekt eines afrikanischen Konzils war so eine spezielle römische Bischofssynode für Afrika geworden. Dies wird auch in der Zusammensetzung der vorläufigen vorbereitenden Kommission deutlich, zu der neben den 10 Vertretern aus Afrika auch der ständige Generalsekretär der Bischofssynode, Erzbischof *Jan P. Schotte*, gehörte. Von jetzt an galt auch für die weitere Vorbereitung die Geschäftsordnung

für Bischofssynoden, d. h. zuerst wurde ein Synodenrat ernannt, der dann innerhalb von fünfzehn Monaten nach der Ankündigung der Synode ein Rahmendokument (die Lineamenta) zu erarbeiten hatte, so daß Erzbischof *J. P. Schotte* am 24. Juli 1990 auf der 9. Vollversammlung des SECAM in Lomé (Togo) die Lineamenta vorstellen konnte.¹² Dabei betonte Erzbischof Schotte ausdrücklich, daß die Lineamenta «authentisch afrikanisch» seien – eine schwer nachvollziehbare Aussage, wenn man beobachten muß, daß eines der zentralen Themen des Dokumentes, nämlich die Inkulturation ohne die Rezeption der jahrelangen Arbeit afrikanischer Theologen wie Bischöfe und Bischofskonferenzen formuliert wurde.

Neu und verheißungsvoll war aber sein Vorschlag, daß durch Vermittlung der jeweiligen Bischofskonferenzen jedermann zu den Lineamenta Stellung nehmen und so seinen Beitrag zur Formulierung des Arbeitsdokumentes (Instrumentum Laboris) leisten könne. (Fortsetzung folgt) *Nikolaus Klein*

¹² L'Eglise en Afrique et sa mission évangélicatrice vers l'an 2000: «Vous serez mes témoins.» Lineamenta. Segreteria generale del sinodo dei vescovi, Città del Vaticano 1990; ein deutscher Bericht: Afrika: Erste Leitgedanken für eine Sondersynode, in: Herder Korrespondenz 44 (1990) S. 407–409.

Jerusalems Lächeln

Zu Gedichten von Cordelia Edvardson*

Bevor die jähe und frühe Dämmerung über Jerusalem stürzt, sind die Steine der Stadt für eine kurze Spanne Zeit in ein Licht getaucht, mit dem sich die Geologen vergeblich abmühen. Es ist ein Licht, das aus den Steinen zu brechen scheint und das sie durchlässig macht für eine Hoffnung auf Heilsein und Frieden, die dem Augenschein zuwiderläuft. In diesem Licht läßt Cordelia Edvardson ihren Gedichtband «Jerusalems Lächeln» einsetzen.

Es ist dies der erste in deutscher Übersetzung zugängliche Gedichtband der Verfasserin, die seit 1974, der Zeit nach dem Jom-Kippur-Krieg, in Jerusalem wohnt und als Nahostkorrespondentin für «Svenska Dagbladet» in Stockholm arbeitet. Cordelia Edvardson schreibt ihre Bücher in schwedischer Sprache, in der Sprache des Landes, in dem sie nach der Befreiung in Auschwitz Zuflucht fand und wo sie bis heute einen Wohnsitz hält. Die erfahrene Übersetzerin *Anna-Liese Kornitzky* hat die Gedichte sorgfältig ins Deutsche übersetzt, in die Sprache der Kindheit von Cordelia Edvardson, die, 1929 geboren in München, mit ihrer Mutter, der Dichterin *Elisabeth Langgässer*, und ihren Halbschwestern in Berlin lebte, bevor sie als Fünfzehnjährige über Theresienstadt nach Auschwitz deportiert wurde.

Mit vielen Preisen sind Cordelia Edvardsons journalistische und literarische Arbeiten ausgezeichnet worden. Zuletzt 1993 mit dem Cavourpreis. Ihre beiden Prosabände wurden in viele Sprachen übersetzt. Beide Bücher, «Gebranntes Kind sucht das Feuer» wie auch «Die Welt zusammenfügen», gehören neben den Werken von *Primo Levi* und *Jean Améry* zu jenen poetischen Zeugnissen von Auschwitzüberlebenden, die der extremen Traumatisierung jene schöpferische Kraft entgegenzusetzen, die eine Wiedergewinnung von Lebenskontinuität überhaupt erst ermöglichen kann. Cordelia Edvardson schrieb in einem Nachwort für den italienischen Dichter *Primo Levi*, den sie Bruder nennt, es seien die Überlebenden zwar zurückgekommen, aber nicht ganz, und es fehle das «Sprachgewand», das sie über das Skelett ihrer Erfahrungen werfen könnten. Sich im Prozeß der Wiedergewinnung von Lebenskontinuität das Eigenbild nicht vom Verfolger aufprägen zu

¹⁰ J. Heijke, African Synod – Colonization of Africa?, in: Exchange 21 (1992) S. 177–230; S. 189 wird der von den Nuntien versandte Brief zitiert: «Seit einigen Jahren ist in mehreren Ländern die Idee eines Afrikanischen Konzils» aufgetaucht. Im Zusammenhang damit hat die Heilige Kongregation für die Evangelisierung der Völker sich *besondere Vorbehalte* zu eigen gemacht, aber bevor eine Entscheidung gefällt werden soll, wünscht sie die persönliche und gut überlegte Meinung eines jeden Bischofs in Afrika zu erfragen. Die Heilige Kongregation hat die unterzeichnete Nuntiatoren mit dieser Befragung beauftragt. ...» (Hervorhebungen von N. K.)

¹¹ Dieses zeitliche Zusammenfallen mag ein Zufall sein oder nicht.

* Cordelia Edvardson, Jerusalems Lächeln. Gedichte. Aus dem Schwedischen von Anna-Liese Kornitzky. Carl Hanser Verlag, München und Wien 1993.

lassen, hieß *auch*, die Erinnerung an das Erlittene vor einer zum Vergessen und Verdrängen bereiten Welt schreibend zu behaupten: «Denn all dies bin ich.» Dieser Satz klingt auch in den jetzt vorgelegten Gedichten immer untergründig mit, liest man nur hellhörig genug. Schon auf den ersten Seiten des Bandes wird auf die Herkunft der unauflösbaren Grundtrauer in eindringlichen Bildern wie «Totenuhrlicken» und «Vergangenheitsweh» verwiesen. Die Verwebung der Zeiten, das Damals im Jetzt, bestimmt in den Gedichten so leise wie meisterlich fast jeden Vers.

Aus dem Ungeborenen und Ausgesetzten

«Jerusalems Lächeln» versammelt Gedichtzyklen in vier Abteilungen. Ein «Schlußwort», ein einziges Gedicht, beschließt den Band, in dem alle Fäden der voraufgegangenen Gedichte noch einmal, in mythische Dimensionen gerückt, verwandelt anklingen und die miteinander korrespondierenden Teile des Bandes in ein neues Licht tauchen. Das «Schlußwort», das ohne Überschrift so ganz für sich allein steht, verkettet voraufgegangene Selbst- und Weltwahrnehmungen des sprechenden Ich miteinander: «Ich bin/ein Haus für alle Winde offen.» So setzt das Gedicht ein und gibt damit zuletzt den Ort an, von dem aus gesprochen wird: aus dem Ungeborenen, dem Ausgesetzten, dem Transitorischen.

Als einen Teil der bedrohten Natur erkennt sich das Ich in diesem Schlüsselgedicht, begreift sich als «Forelle am Haken meines Fischers», und eins ist es im selben Augenblick mit dem Wasser im «vergifteten Fluß», sieht sich als «Koralle am Riff» und zugleich bindet es sich ein in mythische Überlieferungen: ist Joseph, ist Mosche als das «Findelkind im Schilf». Und ist auch dem Verratenen am Kreuzweg verschwistert. Es sind die Verlassenen, die Opfer der Gewalttätigen, die als Vorläufer aus literarischen wie religiösen Traditionen aufgerufen werden. Ein Wiedererkennen des eigenen Selbst in den alten Mythen über den großen Verrat ist es, in dessen Prozeß das Ich sich in der Gestalt des in den Brunnen geworfenen Joseph im «vielfarbenen-Umhang» findet und im selben Atemzug am «Treffpunkt der Mythen», in «einem Gewand ohne Nähte» sich sieht: Es ist das Gewand des gekreuzigten und verlassenen Juden Jesus. Und so, kenntlich gemacht mit Emblemen zweier Weltreligionen, steht das sprechende Ich für sich allein und wartet in einer höchst ambivalenten Autarkie auf «NIE-MAND». Da klingen die Zeilen aus *Paul Celans* Psalm aus der «Niemandrose» insgeheim mit und werden in Frage gestellt durch eine Selbstdefinition, die von fern die des hebräischen Gottes evoziert: «Ich war, bin, werde sein/jetzt.» So lauten die letzten Zeilen des «Schlußworts», die den Band beschließen. Exodus 3,14 sagt Gott zu Mosche: Ich bin, der ich sein werde.

«Geschichte einer Liebe» heißt der erste Zyklus des Bandes, der mit Gedichten der zweiten Abteilung unter dem Titel «Aus meinem Reportageblock» korrespondiert und bereits kunstvoll Motive anspielt, die in der dritten Abteilung «Schwedenbilder» und in der vierten «Aus Ake Svenssons hinterlassener Korrespondenz» sich in ihrer Mehrdeutigkeit erst ganz zu erkennen geben. Die Geborgenheit auf Widerruf in der Liebesbegegnung, Erfahrung von Verrat und Abschied, Motive einer Lebensbilanz zuletzt, die auf Nüchternheit setzt, auf den unverstellten Schmerz der Erinnerung, der von keinem Heimweh nach einem «versunkenen Atlantis» verstellt werden will. Von hier aus gewinnen die Gedichte über die schwedische Landschaft ihre große Kraft. Die Natur, die den Menschen nicht braucht und die von seiner Leidensgeschichte nichts weiß, wird in Versen von großer Ruhe und Zartheit für sich selbst gelassen, das Ich zieht sich vor ihr zurück, in den Schmerz seiner Geschichtlichkeit: um der Zukunft willen.

Die Korrespondenz der vier Gedichtabteilungen erinnert an das Kompositionsverfahren des Bandes «Die Welt zusammenfügen». Im wiederholten Perspektivenwechsel konzentriert sich dort der Blick abwechselnd auf die extreme Traumatisie-

rung der Überlebenden und auf die gegenwärtigen Aporien der israelischen Gegenwart.

Mit den Mitteln des Gedichts bindet Cordelia Edvardson in «Jerusalems Lächeln» scheinbar disparate Elemente zusammen: Liebesbegegnung und ihren Verrat, den Abschiedsblick einer verlorenen Liebe mit dem Blick der Journalistin, die Gewalt und Terror unserer gewaltbesessenen Gegenwart beim Namen nennt. Vergangenheit und Gegenwart sind gleichzeitig im Blick.

Treue zum eigenen Selbst

«Jerusalems Lächeln» schöpft aus dem Erbe verschiedener literarischer Traditionen und spielt mit unterschiedlichen Tonarten, die auch Elemente der Umgangssprache einbeziehen und weitgehend auf Reimbindungen verzichten. Bibel-Allusionen wechseln mit jenen aus der griechischen Mythologie. Hiob und Jakob sind präsent und auch Verse aus den Psalmen. Dem Preis der Liebe aus dem Korintherbrief wird eine Gegenstimme gesetzt, die vor dem verschlossenen Grab am Ostermorgen der Tradition widerspricht. Mit einem Vers der Beschwörung, eingedenk der Zerbrechlichkeit aller Liebe, hält das Ich in einem unerhörten existentiellen Trotz stand und verwandelt Worte Hiobs in Verse der Revolte. Sie lauten so: «Ich weiß, die Liebe lebt/scheintot im Leichentuch aus Vorbehalten/begraben unter dem Stein.» Die Stimme der Liebenden schreibt Hiobs Gewißheit häretisch fort, denn er sprach so: «Ich weiß, daß mein Erlöser lebt; und als der letzte wird er über dem Staub sich erheben. Und nachdem diese meine Haut zerschlagen ist, werde ich ohne Fleisch Gott sehen.» Hiob 19,25–26. Der ausdrücklich unter das Gedicht gesetzte Textverweis wird so zu einem Gedichtelement. Aber nicht allein das hebräische Erbe wird zitiert und fortgeschrieben. Odysseus ist präsent wie Penelope, Eurydike und Theseus. Schon in ihrem ersten Buch schreibt Cordelia Edvardson darüber, welcherart lebensbewahrende Kraft die Dichtung in extremer Traumatisierung sein konnte. Auch Cordelias Stimme aus King-Lear wird vernehmbar: «What shall Cordelia do? Love and be silent.»

Die Gedichte der Klage um verlorene Liebe gewinnen durch die Umkehrung von Motiven aus dem hebräischen Erbe einen unverwechselbaren Ton. Da lautet die Antwort auf den Schmerz des Verlusts einmal so: «Im Lustgarten des Totenreichs/wachen zwei blendende Engel/mit gezückten Schwertern über Löwe und Lamm.» Die Vision des Jesaja wird verknüpft mit Bildelementen der Vertreibung aus dem Paradies und stellt derart die Hoffnung auf das Aufhören von Gewalt und Verrat am Ende der Tage in Frage. Die Trauer um die verlorene Liebe, einer Liebe zwischen Fremdlingen, die verschiedenen Völkern und Religionen angehören, zielt auf ein Selbstporträt der zuletzt auf sich selbst und ihre traumatische Geschichte verwiesenen weiblichen Gestalt der Gedichte: «So leicht und so leer/ausgebrannt und geplündert/reise ich weiter/zurück ins Nirgendwo/das ich niemals verließ.»

Die Verse «Spiele, spiel/mich hinauf aus der Finsternis» stimmen ein Leitmotiv der Liebesgedichte an: das Spiel als Medium existentieller Kreativität angesichts von Verlassenheit, Verrat und Tod. In der Abteilung «Schwedenbilder» finden sich zwei benachbarte Gedichte, die eindringlich das Motiv des Spielens als Lebensrettendes entfalten. Einmal mit dem Bild eines roten Balles, dem die Verlässlichkeit der eigenen Schöpfung aus menschlicher Kreativität verglichen wird. Der «rote Ball» wird Gott zum Mitspielen herausfordernd entgegengeworfen. Das Nachbargedicht indes öffnet wenige Verse lang auf einen Spalt den Zugang zum innersten Bezirk tiefer und früher Verletzungen. Ich kenne kaum ein Gedicht sonst, das in derart unerhört zarter Bestimmtheit mit seinen Versen die Treue zum eigenen Selbst beschwört: «Das weinende Kind/in mir/will nicht getröstet werden/ich muß versprechen/es nie zu verlassen./Eng umschlungen wollen wir/auf der Türschwelle

hocken/Seifenblasen pusten/hinaus in den Junimorgen/schimmernde schwebende Embryohüllen./Sie tänzeln über Zaun und Dach/und platzen sie/lachen wir uns an/glücklich und befreit.»

Liebe aus dem Verlust

Es ist der Weg durch die «Geschichte einer Liebe» zugleich auch eine Wiederbegegnung mit Trauer und Trauma der Verfolgungszeit. Die Entfremdung der Liebenden mündet in schöpferische Selbstbefragung und existentielle Skepsis. Retraumatisierung nennt es die Wissenschaft. Verse nennen es nicht so: Sie sprechen von «Vergangenheitsweh», das wieder durchlitten werden muß, beschwören die Liebesberührung, in der die Hand sich «auf wieder offene Wunden» legt und in der die Fingerspitzen «im Katakombendunkele» die Haut der Geliebten mit der Schrift in einer Sprache buchstäblich «beschreibt», die «jenseits der Worte» erst entzifferbar wird und der traumatisierenden Kennzeichnung aus der Verfolgung entgegensteht.

«Jede Liebe will Geschwisterliebe unter Waisen sein», setzt das Gedicht ein, das dem über die Katakombenschrift im Band gegenübergestellt wird. Dergestalt sprechen die Gedichte von der Herkunft der Liebe aus dem Verlust. Wir vernehmen nur eine Stimme der beiden Liebenden, es ist die weibliche. Die des Gegenübers bleibt, obgleich die Gedichte dialogisch angelegt sind, ausgespart. Der einseitige Liebesverrat zwischen «Fremdlingen in einer fremden Welt» fordert eine Selbstbehauptung heraus, die für das weibliche Selbst die Liebesbegegnung auf Widerruf schließlich als einen Ruhepol auf der Lebensreise erkennbar macht: «Doch zu Haus waren wir beieinander/einander ein Rastplatz... bis es Zeit war zum Aufbruch.»

In den Gedichten des Zyklus «Aus meinem Reportageblock» fällt auch der Blick immer wieder auf Frauen und ihre Würde in Verlassenheit, Altern und Tod. Trauergedichte sind es, die auch jene Geretteten sichtbar machen, die in einem israelischen Altersheim im Riß zwischen zwei Kulturen in paradoxer

Heimkehr auf den Tod warten. In dichten Bildern gilt das Eingangsgedicht dem Gedenken dreier Frauen, die ihr Kind in Todesbedrohung auf entsetzliche Weise buchstäblich an den Tod «verlieren». Die Verse werden zum Epitaph für diese drei Mütter aus verschiedenen Völkern: «Ich erinnere mich an sie... ich werde sie niemals vergessen.» Es ist für verschiedene Zeiten und Länder das Wiedererkennen des gleichen Urgrausens vor Brutalität und Menschenverachtung. Auf der Flucht durch Olivenhaine gleitet der ersten Mutter das Kind unbemerkt aus einem Teppich. Die zweite Mutter stürzt während der Feuerstürme in Hamburg mit einem längst leeren, an die Brust gedrückten Kissen in den Schutzraum. Zuletzt gilt das Gedenken einer Mutter, für die keiner sonst am Leben blieb, zu bezeugen, wie sie in der Gaskammer mit ihrem an den nackten Leib gepreßten Kind ermordet wird. Im Gedicht allein sind die namenlose Mutter und ihr Kind gegenwärtig für alle Zeit. Ihr Leib, der als Rauch über dem Krematorium aufstieg, lebt für die Nachgeborenen fort in der Luft, die sie atmen. Cordelia Edvardson hat im zweiten Zyklus Überschriften über die Verse gesetzt. Sie machen kenntlich: den «Terroristen», den «V-Mann», aber auch die «Frau auf Kreta», die nur noch dasitzt, vollkommen gegenwärtig und nach Lebensbilanzen nicht mehr fragt. Die Angst vor der Gewalt aber, sie wird in allen Lebensstadien, die die Verse benennen, als die schon durchlittene begreifbar: «aber ich erkenne wieder/bis ins Mark.» In «Israel aus der Luft» wird das Land beschworen wie in der hebräischen Bibel der Engel, mit dem Jakob rang: «Wir lassen dich nicht/du segnest uns denn.» Auch die Aporien des Staates Israel rücken so in mythische Dimensionen, und das Gedicht, das zugleich ein Totengedenken sein will, beschwört dergestalt eine Vision für Sicherheit und Frieden und zugleich ihren Preis. In dichten Bildern von großer Tragkraft schärft der Band «Jerusalems Lächeln» den Blick für eine künstlerische Erkenntnis der Welt, die im Zeichen von Erinnerung und Selbstbehauptung steht und die den Raum ausmißt, der in allen schöpferischen Prozessen auch der Trauer gehört.

Karin Lorenz-Lindemann, Saarbrücken

DER ORT DER RELIGION

Theologische Anmerkungen zur Debatte zwischen Diskursethik und Befreiungsphilosophie

Dort, wo Brasilien bisweilen deutsche Züge zeigt, wo allerorten Oktoberfeste gefeiert und «Kolonialwaren» feilgeboten werden, fand Ende September 1993 die vierte Konferenz des Dialogprogramms zwischen der Diskursethik und der lateinamerikanischen Befreiungsphilosophie statt. Dieses von Raúl Fornet-Betancourt (Aachen) initiierte Programm begann 1989 mit einem Seminar in Freiburg i. Br. und wurde 1991 in Mexiko Stadt sowie 1992 in Mainz weitergeführt.¹

Die Konferenz in der Universidade do Vale do Rio dos Sinos in São Leopoldo vom 28. September bis 1. Oktober 1993 war als Bilanz des bisherigen Dialogprogramms gedacht; und in der Tat haben sich im Laufe der Debatten zwischen Diskursethik und Befreiungsethik immer deutlicher Konvergenzen wie Divergenzen zwischen den beiden Positionen herausgestellt. Das betrifft insbesondere den befreiungsethischen Ansatz Enrique Dussels einerseits und die diskursethische Konzeption Karl-Otto Apels andererseits. In São Leopoldo zeigte sich zugleich die Schwierigkeit, andere Positionen der Befreiungsphilosophie wie etwa die von Arturo Roig (Mendoza, Argentinien) oder von der klassischen kritischen Theorie herkommende Überlegungen wie die von Christoph Türcke (Leipzig) in die-

ses Gespräch einzubinden. Einen bemerkenswerten Beitrag zur Verständigung zwischen Befreiungsphilosophie und Diskursethik lieferte Franz Hinkelammert (San José, Costa Rica), der in kreativer Aufnahme von Apels Kategorien die Grundzüge einer befreiungsphilosophischen Verantwortungsethik skizzierte, deren Wahrheitskriterium für Normen sei, ob sich damit leben lasse oder nicht, dies durchweg im biblisch-prophetischen Sinne gemeint.

An der vierten Station des Dialogs läßt sich folgendes feststellen: konzentrierten sich die bisherigen Phasen zu Recht auf die ebenso profilierten wie diskursfähigen Positionen von Apel und Dussel, so ist das Dialogprogramm in Zukunft auszuweiten. Es ist damit interdisziplinärer und interkultureller anzulegen. Ein nächster Schritt darauf hin soll im April 1995 an der Katholischen Universität Eichstätt getan werden.

Haben sich die Positionen Karl-Otto Apels und Enrique Dussels im Laufe des Dialogprogramms in manchem einander angenähert und wo nicht, zumindest ihre unterschiedlichen Ausgangspunkte, Kontexte und Orientierungen einander verständlich und nachvollziehbar gemacht, so gibt es eine Thematik, in der beide markante Differenzen aufweisen, die gleichwohl in dem bisherigen Gespräch unberührt blieb: das Thema der Religion. Welche Rolle diese in der Diskurs- wie in der Befreiungsethik spielt, und was dazu von seiten einer theologischen Handlungstheorie zu sagen ist, soll im folgenden skizziert werden.

¹ Zu den bisherigen Tagungen vgl. E. Arens, Befreiungsethik als Herausforderung, in: Orientierung 55 (1991) 193–196; H. Thielen, Dialog der Philosophien im Nord-Süd-Konflikt, in: Orientierung 57 (1993) 197–201. Die inzwischen publizierten Akten der Konferenz von São Leopoldo: A. Sidekum, Hrsg., Ética do discurso e filosofia da libertação. Modelos complementares. Editora Unisinos, São Leopoldo 1994.

Der Frankfurter Philosoph K.-O. Apel arbeitet seit den sechziger Jahren an einer Sprachpragmatik, die er als Transformation der Kantischen Transzendentalphilosophie versteht und der er den Namen Transzendentalpragmatik gegeben hat.

Transzendentalpragmatische Diskursethik und die Religion

Sie verfolgt das Ziel, die Erkenntniskritik Kants in eine Philosophie der Bedingungen der Möglichkeit und Gültigkeit sprachlich vermittelter Verständigung zu überführen. Apel ist bei diesem Unternehmen eine ebenso fruchtbare wie folgenreiche Verbindung von Sprachphilosophie, Erkenntnistheorie und Ethik gelungen. Eine erste Ausarbeitung findet sich in der zweibändigen Aufsatzsammlung «Transformation der Philosophie», in der Apel von der bei jedem Sprechen und Handeln als Bedingung ihrer Möglichkeit vorausgesetzten Kommunikationsgemeinschaft aus die Grundlagen menschlichen Erkennens reflektiert und im «Apriori der Kommunikationsgemeinschaft»² die Möglichkeit einer rationalen Begründung der Ethik im Zeitalter der Wissenschaft aufzeigt.

In der «Transformation der Philosophie» tauchen, allerdings sehr sporadisch, einige bemerkenswerte Hinweise auf religiös-theologische Wurzeln und Bezüge von Apels Philosophie der Kommunikationsgemeinschaft auf, ohne daß er selbst diesen einen systematischen Stellenwert einräumt. Immerhin weist er in der Einleitung zur Aufsatzsammlung darauf hin, die von Charles S. Peirce und Josiah Royce ausgearbeitete Idee der unbegrenzten «Interpretationsgemeinschaft» habe «selbst ihre Wurzel nachweisbar in zwei antiken Motiven . . . , erstens in der sokratischen Idee des Dialogs . . . und zweitens in der christlichen Vorstellung der Gemeinde als der real-idealen Gemeinschaft der zur Vereinigung mit Gott Berufenen, die nach Augustinus als «civitas dei» ihren Gang durch die Geschichte zu nehmen hat».³ Von Peirces sinnkritischer Definition der Realität als der «letztgültigen Interpretation» der «unbegrenzten Gemeinschaft» heißt es in Apels Peirce-Monographie, sie spiele «auf den Gedanken der «einen, allgemeinen Kirche» an, der für die Idee der «Community of Investigators» zweifellos ein Vorbild war».⁴ Der religionsphilosophische Bezug der Idee der unbegrenzten Interpretationsgemeinschaft wird vollends deutlich bei J. Royce, der diese im Rahmen seines «idealistischen Pragmatismus» nur im Spiegel der göttlichen Interpretation als wirklich und wirksam anzusehen vermag.

Auf die religiös-theologischen Wurzeln seiner Konzeption kommt Apel en passant noch einmal am Ende seiner «Transformation der Philosophie» zu sprechen, wenn er den «theologischen Hintergrund der Entdeckung der «exzentrischen Positionalität» des Menschen bei Augustinus, Descartes und Husserl» anspricht und fortfährt: «noch dieser theologische Hintergrund verrät aber m. E. die Struktur des «transzendentalen Sprachspiels» – hier der stillschweigend vorausgesetzten Kommunikation des weltinfragestellenden Menschen mit dem transzendenten, weltsetzenden Gott. Mit dem zumindest methodischen Atheismus der modernen Philosophie mußte daher der «methodische Solipsismus» der Klassiker neuzeitlicher Philosophie in seine Krise geraten: «Einer allein» kann nicht «einer Regel» folgen (Wittgenstein), also «denken»; entweder Gott oder das «transzendente Sprachspiel» muß dabei stillschweigend vorausgesetzt werden.»⁵

K.-O. Apels Philosophie – eine säkularisierte Theologie?

Apel ist, über diese dürren Hinweise hinaus, auf die religiös-theologischen Bezüge seiner Transzendentalpragmatik nicht weiter eingegangen. Er dürfte solche Bezüge indessen allein

auf die Genese seiner Konzeption beziehen und im Sinne des auch von ihm vorbehaltlos vertretenen methodischen Atheismus als für ihre Geltung irrelevant erachten. Dennoch sind diese Anspielungen gerade Kritikern der Transzendentalpragmatik nicht verborgen geblieben, die darin – einmal mehr – den Beleg dafür fanden, daß es sich bei Apels Philosophie um säkularisierte, wenn nicht gar um «Krypto»-Theologie handele. So richtet Hans Albert sein Bemühen darauf, Apels Kommunikationsgemeinschaft als «hermeneutischen Gott» zu dechiffrieren und ihn aus der Perspektive eines kritisch-rationalistischen Wissenschaftsverständnisses als verkappten Theologen zu denunzieren.⁶ Von größerem Verständnis für die Transzendentalpragmatik ist da schon das Urteil des Transzendentalphilosophen Hermann Krings getragen, der gleichwohl vermerkt, bei Apel übernehme die Diskursgemeinschaft selbst die Begründungslast für Rationalität und Ethik. Indem sie somit «zum Ursprung von Geltung» werde, rücke «der Begriff der Diskursgemeinschaft seiner Struktur nach nahe an einen säkularisierten Kirchenbegriff. So wie die Kirche das theologische Apriori des Glaubens ist, so ist die Diskursgemeinschaft das transzendentalpragmatische Apriori der Wahrheit und der Rationalität.»⁷ Krings macht freilich deutlich, daß der theologische Rückgang auf Gott der Transzendentalpragmatik «selbstverständlich verwehrt» sei. Da allerdings «ihr Anspruch analog der gleiche ist, wenn allererst die Diskursgemeinschaft die Rationalität des Individuums begründet, avanciert diese zu einem Quasi-Absolutum». Die transzendente Diskursgemeinschaft nehme damit die Züge einer säkularisierten Kirchengemeinschaft an; die ideale Kommunikationsgemeinschaft «als geschichtliche Antizipation aber ist die säkularisierte Entsprechung zur heilgeschichtlichen *communio sanctorum*».⁸

Apel hat sich von den «theologischen» Anwürfen seiner philosophischen Kollegen bisher weder irritieren noch dazu verleiten lassen, das Verhältnis seiner Transzendentalpragmatik zu religiös-theologischen Konzeptionen genauer darzulegen. Das gilt, aufs Ganze gesehen, auch für seine neueren Arbeiten am Projekt einer Diskursethik, die er teils gleichlaufend mit Jürgen Habermas, teils sich deutlich von diesem absetzend, entwickelt, wobei sich insbesondere sein Anspruch auf philosophische Letztbegründung und die Einbeziehung der Anwendungsproblematik von Habermas' Konzeption abheben. In der Diskursethik werden die Voraussetzungen und das Verfahren vernünftigen Argumentierens untersucht, um auf diesem Weg die Fundamente argumentativer Verständigung herauszuarbeiten.

Der Grundlegung und Entfaltung von Apels Konzeption der Diskursethik dient eine unter dem Titel «Diskurs und Verantwortung» erstmals 1988 erschienene Aufsatzsammlung. Die darin gesammelten Beiträge kreisen um die Fragen, wie Ethik begründet werden kann, was den Ansatz der Diskursethik ausmacht und wie diese in Auseinandersetzung mit anderen Positionen und im Blick auf Anwendungsprobleme zu verteidigen und zu explizieren sind.

Begründungsproblematik der Ethik

Zunächst geht es Apel um die Grundlegung der zweistufig konzipierten Diskursethik mittels philosophischer Letztbegründung. Dabei wird ein transzendentalpragmatisch argumentierender Begründungsteil A unterschieden von einem Begründungsteil B, der die Problematik der geschichtsbezogenen Anwendung der Prinzipien und Normen der Diskursethik betrifft. Apel zielt damit auf die rationale Begründung einer intersubjektiv gültigen, universalistischen Makroethik der Menschheit, die er als Ethik solidarischer Verantwortung begreift.

² So der Untertitel von K.-O. Apel, Transformation der Philosophie, Bd. 2, Frankfurt 1973.

³ K.-O. Apel, Transformation 1, 58f.

⁴ K.-O. Apel, Der Denkweg von Charles S. Peirce, Frankfurt 1975, 58 Anm. 85.

⁵ K.-O. Apel, Transformation 2, 394 Anm. 50.

⁶ Vgl. H. Albert, Transzendente Träumereien. Karl-Otto Apels Sprachspiele und sein hermeneutischer Gott, Hamburg 1975.

⁷ H. Krings, Replik, in: H. M. Baumgartner, Hrsg., Prinzip Freiheit, Eine Auseinandersetzung um Chancen und Grenzen transzendentalphilosophischen Denkens (FS H. Krings), Freiburg 1979, 343–411, 376.

⁸ A. a. O. 377.

Der abstrakte Begründungsteil A liefert laut Apel die philosophische Letztbegründung der Ethik durch den Aufweis einer ethischen Grundnorm. Ihr zufolge hat jeder, der in Argumentation eintritt, notwendigerweise normative Bedingungen der Argumentation anerkannt. Vom argumentativen Diskurs als der idealen Begründungs- und Rechtfertigungsinstanz für alle Normen aus zeigt Apel auf, daß jeder Argumentierende eine Kommunikationsgemeinschaft aller Menschen als gleichberechtigter Partner voraussetzt, auf die die reale Kommunikationsgemeinschaft verweist und vorgreift. Die von jedem Argumentierenden immer schon anerkannte «Grundnorm der verallgemeinerten Gegenseitigkeit aller Geltungsansprüche» ist Apel zufolge zugleich die «Metanorm der Konsensbildung über Normen... unter Diskursbedingungen einer idealen Kommunikationsgemeinschaft».⁹ Sie hat den Charakter einer regulativen Idee. Als Grundprinzip der Diskursethik erkennt Apel das Universalisierungsprinzip. Ist es ein formales Verfahrensprinzip für praktische Diskurse, so ist es ihm zufolge gleichwohl nicht inhaltsleer; es verweist vielmehr auf das mögliche Ergebnis einer universalen Verständigung. Das auf konsensual-kommunikative Normenbegründung gerichtete Universalisierungsprinzip gibt zugleich den idealen Beurteilungsmaßstab für Normen ab. Damit es in den gegenwärtigen Situationen, in denen Menschen sich nicht allein an idealen Normen orientieren können, sondern zudem für eigene Selbstbehauptungssysteme einzustehen und abzuschätzen haben, welches Maß an Risiko sie verantworten können, zu einem Prinzip realistischen Handelns werden kann, bedarf es laut Apel eines Ergänzungsprinzips. Dieses begründet und entfaltet er in Teil B der Ethik als ein «doppeltes regulatives Prinzip für eine Verantwortungsethik».¹⁰ Es besagt, daß bei der Lösung von Konflikten in der Lebenswelt das Universalisierungsprinzip angewendet werden sollte, soweit dies zumutbar und verantwortbar ist und, wo die Bedingungen seiner Anwendung (noch) nicht gegeben sind, auf die Beseitigung der Hindernisse dafür hinzuwirken ist im Sinne einer Langzeitstrategie. Diese zielt auf die geschichtliche und d.h. insbesondere institutionelle Realisierung solcher Kommunikations- und Diskursbedingungen einer postkonventionellen Moral und zielt sie annäherungsweise an.

Entwicklungslogik des moralischen Bewußtseins

Für die Ausarbeitung der Grundzüge einer postkonventionellen Moral ist nun die Auseinandersetzung mit der von Lawrence Kohlberg aufgezeigten Entwicklungslogik des moralischen Bewußtseins entscheidend. Dabei geht es auf allgemeinerer Ebene um das Verhältnis zwischen philosophischer Begründung der Ethik einerseits und empirischer Beschreibung bzw. rekonstruktiver Erklärung der Entwicklung moralischer Urteilskompetenz andererseits. Insbesondere interessiert Apel das Problem der höchsten Stufe des moralischen Bewußtseins, als die Kohlberg auf Anregung von Habermas eine zu seiner sechsten Stufe einer prinzipienorientierten postkonventionellen Moral hinzutretende Stufe 7 postuliert. Kohlberg begreift diese Stufe anders als Habermas als religiös-metaphysisch. Sie beschäftigt sich mit der Frage nach dem Sinn des Moralischseins. Apel weist dagegen ein religiös-metaphysisches Verständnis von Stufe 7 zurück; und er hält dafür, daß die Sinnfrage wenn auch nicht existentiell, so doch metaethisch immer schon entschieden ist. Ist ihm zufolge «nur die existentielle Frage auf eine im weiteren Sinne religiöse oder metaphysische Antwort angewiesen»¹¹, so gehe es dabei gerade nicht um philosophische Letztbegründung. Die Notwendigkeit einer siebten Stufe erkennt er hingegen als solche einer zwischen

diskursethischem Prinzip und dessen gesellschaftlicher Anwendung vermittelnden, verantwortungsethischen Urteilskompetenz.

Mit dieser Auskunft wird bei Apel noch einmal indirekt der Geltungsbereich des Religiösen markiert. Religion ist allenfalls zuständig für letzte existentielle Fragen, die sich der Argumentation und somit der argumentativen Verständigung wie der philosophischen Begründung entziehen. Religion hat aber als solche keine philosophische Relevanz und kommt von daher in der Diskursethik nicht vor. Folglich stellt für diese die Theologie auch keine Gesprächspartnerin dar.

Wie Apel auf der Konferenz von 1991 in Mexiko Stadt formulierte: die ideale Kommunikationsgemeinschaft ist an die Stelle des «abwesenden Gottes» – sollte es nicht besser heißen: des abgeschafften Gottes? – getreten; und zwar nicht als konkrete Utopie, sondern als idealer Standard im Sinne einer regulativen Idee. Die religiös-theologische Idee der *communio sanctorum* ist damit in der Tat zu der der Kommunikationsgemeinschaft säkularisiert und regulativ umgebogen.

Wie verschieden ist davon die Position der Befreiungsethik!

Enrique Dussels Befreiungsethik und die Religion

Steht bei Apel die Gemeinschaft als Kommunikationsgemeinschaft im Mittelpunkt seiner philosophischen Konzeption, so entwickelt Enrique Dussel seine Ethik der Gemeinschaft vom Armen aus. Der herrschenden Gesellschaftsmoral, die er als dem «Prinzip Babylon» gehorchend denunziert, entgegen expliziert er eine am «Prinzip Jerusalem» orientierte Gemeinschaftsethik.¹²

Dussel, für dessen Denken die Begriffe Totalität, Exteriorität und Alterität zentral sind, ist den Weg von der Phänomenologie zur Befreiungsphilosophie, «den Weg von Lévinas zu Marx»¹³ gegangen. Er gelangte damit zu einer Philosophie, die, an der Seite der Theologie der Befreiung, von der lateinamerikanischen Realität aus denkt. Sie identifiziert darin den Armen, den Unterdrückten als den vom System ausgeschlossenen Anderen und lehrt im Namen dessen, «der als Opfer des Systems dessen Fetischismus bis zur Totalisation bezeugt und den Tod des Systems in der Befreiungspraxis der Unterdrückten ankündigt».¹⁴

Der Apelschen Kommunikationsgemeinschaft hat Dussel zu Beginn des Dialogprogramms in Freiburg den Verdacht entgegengebracht, sie gehe vom Modell einer offenen Gesellschaft ohne elementare Konflikte aus, sei auf Modernisierung aus und verbleibe damit in der herrschenden Totalität. In der realen Kommunikationsgemeinschaft aber habe der Andere keinen Ort, weshalb vom verstummten und ausgeschlossenen Anderen als dem, der sich jenseits der Kommunikationsgemeinschaft befinde, die Kommunikationsgemeinschaft der Sprache durch die reale Lebensgemeinschaft abzulösen sei. Eben darauf zielen die «Interpellation des Armen in befreiender Absicht».¹⁵ Mit der Behauptung: «Ich habe Hunger, also fordere ich Gerechtigkeit», breche der Arme von außen in die reale Kommunikationsgemeinschaft ein und fordere im Namen der historisch-möglichen Gemeinschaft sein Recht auf Teilhabe an der realen Lebensgemeinschaft. Insofern bedeute Befreiung «die Konstruktion einer gerechten, vernünftigen historisch-möglichen Kommunikations- und Lebensgemein-

¹² Vgl. E. Dussel, *Ethik der Gemeinschaft*, Düsseldorf 1988, zu Dussels Befreiungsethik vgl. H. Schelkshorn, *Ethik der Befreiung*. Einführung in die Philosophie Enrique Dussels, Freiburg 1992; A. Lienkamp, Die Herausforderung des Denkens durch den Schrei der Armen, in: F. Hengsbach/B. Emunds/M. Möhring-Hesse, Hrsg., *Jenseits Katholischer Soziallehre*, Düsseldorf 1993, 191–212. 314–318.

¹³ So R. Fornet-Betancourt, Einleitung, in: E. Dussel, *Philosophie der Befreiung*, Hamburg 1989, 9.

¹⁴ E. Dussel, *Philosophie der Befreiung* 192.

¹⁵ E. Dussel, Die «Lebensgemeinschaft» und die «Interpellation des Armen». Die Praxis der Befreiung, in: R. Fornet-Betancourt, Hrsg., *Ethik und Befreiung*, Aachen 1990, 69–96, 85.

⁹ K.-O. Apel, *Diskurs und Verantwortung*, Frankfurt 1990, 99.

¹⁰ A. a. O. 141; vgl. H. Peukert, *Intersubjektivität – Kommunikationsgemeinschaft – Religion*. Bemerkungen zur Interpretation einer höchsten Stufe des moralischen Bewußtseins durch K.-O. Apel, in: *Archivio di Filosofia* LIV (1986) 167–178.

¹¹ K.-O. Apel, *Diskurs* 348.

schaft, als Realisierung des utopisch-konkreten Projekts der Befreiung. Befreiung bedeutet die Teilnahme an einer realen Kommunikations- und Lebensgemeinschaft, dank einer reformerischen oder revolutionären Praxis . . . und aus der Interpellation des Anderen heraus, d. h. als ethische Forderung der idealen Kommunikations- und Lebensgemeinschaft.»¹⁶

Realität Lateinamerikas als Kehrseite der Moderne

Dussel stellt die Philosophie der Befreiung heraus als Reflexion auf die partikuläre regionale Realität Lateinamerikas. Im Blick auf die wachsende Armut der Bevölkerungsmehrheit, den abhängigen Kapitalismus, die Existenz verschiedener Formen von Unterdrückung und die hegemoniale Totalität werde sie immer mehr der Unmöglichkeit einer autonomen Philosophie gewahr und begreife die lateinamerikanische Wirklichkeit als die Kehrseite der Moderne, welche 1492 Europa ins Zentrum gestellt habe und insofern eurozentrisch sei.¹⁷ Der eurozentrischen Vernunft des «Ich erobere» stellt er die Vernunft des Anderen entgegen, die sich im dagegen Einspruch erhebenden Sprechakt der Interpellation artikuliere und das Recht der ausgeschlossenen Anderen einfordere. Die Lateinamerikaner müßten als Teilnehmer einer peripheren Kommunikationsgemeinschaft, in der die Erfahrung des Ausschlusses alltäglich sei, einen philosophischen Raum ihrer Erfahrung von Elend, Armut, Kommunikationslosigkeit und ihrer Exkommunikation aus der hegemonialen Kommunikationsgemeinschaft finden. Dussel bestimmt dann konkrete Typen der Interpellation von Seiten der Ausgeschlossenen, so jene, die gegen den Ausschluß von Menschen anderer Rassen Einspruch erhebt, den Einspruch gegen die machistische «Lebenswelt», den der Lohnabhängigen gegen ihren Ausschluß aus der Kommunikationsgemeinschaft der Geschäftswelt, den der zukünftigen Generationen gegen die ökologische Zerstörung ihrer Lebensgrundlagen sowie den der Peripherie gegen das eurozentrisch dominierte Weltssystem. Um diese Interepellationen philosophisch zu entfalten, ist laut Dussel der Übergang von der Pragmatik zur Ökonomie vonnöten, die er analog zu Apels Transzendentalpragmatik als transzendente Ökonomie begreift, d. h. als Reflexion auf die Bedingungen der Möglichkeit der Reproduktion menschlichen Lebens, die im Arbeits-Handeln immer schon eine Produzentengemeinschaft voraussetzt. Darin sei zugleich eine Ethik impliziert, die auf eine Gemeinschaft in Gerechtigkeit ziele.¹⁸

Befreiungsethik aus religiös-theologischer Tradition

Dussels Befreiungsethik ist sich ihrer Verbindung zu religiös-theologischen Traditionen wohl bewußt. Sie kommen etwa in der «Ethik der Gemeinschaft» explizit zum Ausdruck. Schon wenn er die der herrschenden Totalität entgegengesetzte Gemeinschaftsethik als «Prinzip Jerusalem» bezeichnet, liegen die biblischen Bezüge auf der Hand. Die «Ethik der Gemeinschaft» handelt denn auch von der Praxis des Gottesreiches als einer prophetisch-gemeinschaftlichen Praxis, die die unter der Herrschaft des Bösen stehende Herrschaftsordnung dieser Welt durchbricht aus der Perspektive und im Interesse der Armen, der Subjekte des Reiches, deren Befreiung zu ihrem absoluten Prinzip wird. Für die Gemeinschaftsethik ist Jerusalem das Symbol für das Reich jenseits der Geschichte. «Es ist jedoch zugleich die Metapher für die «neue», jenseits des geltenden Herrschaftssystems liegende und folglich geschichtliche Ordnung.»¹⁹

¹⁶ A. o. O. 91.

¹⁷ Vgl. E. Dussel, Von der Erfindung Amerikas zur Entdeckung des Anderen. Ein Projekt der Transmoderne, Düsseldorf 1993.

¹⁸ Vg. E. Dussel, Theologie und Wirtschaft. Das theologische Paradigma des kommunikativen Handelns und das Paradigma der Lebensgemeinschaft der Befreiungstheologie, in: R. Fornet-Betancourt, Hrsg., Verändert der Glaube die Wirtschaft? Theologie und Ökonomie in Lateinamerika, Freiburg 1991, 39–57.

¹⁹ E. Dussel, Ethik der Gemeinschaft 65.

Dussels «Ethik der Gemeinschaft» ist nun allerdings ein befreiungs-theologisches Werk. Es ist Teil der «Bibliothek Theologie der Befreiung» und greift insofern selbstverständlich auf die biblisch-prophetische Religion zurück, als deren Aktualisierung sie sich selbst versteht. Diese theologische Ethik begreift sich als Reflexion prophetisch-gemeinschaftlicher Praxis der Befreiung. Insofern der Arme «Christus hier und jetzt» ist, ist er «der «Weg», der es uns ermöglicht, Gott zu entdecken und über ihn zu sprechen. Deswegen ist die Gemeinschaftsethik die Fundamentaltheologie der Theologie der Befreiung, denn sie klärt die Voraussetzungen, die Bedingungen der Möglichkeit des theologischen Diskurses überhaupt und insgesamt.» Dussels Befreiungsethik versteht sich nicht nur als ein fundamentaltheologisches Unternehmen, das die Entdeckung der und Reflexion aus der Perspektive der Armen als «Apriori» und transzendente Bedingung der Möglichkeit eines «kritischen und prophetischen theoretisch-theologischen Diskurses der Befreiung»²⁰ erkennt; sie will – worauf sie gerade im Gespräch mit der Diskursethik insistiert – zugleich fundamentalphilosophische Reflexion sein. Dabei ist auch die philosophische Befreiungsethik weder antireligiös noch areligiös im Sinne eines methodischen Atheismus.

Die Befreiungsphilosophie weiß um ihre Verbindung zu einer bestimmten Form von Religion sowie ihre Gegnerschaft zu einer anderen. Entsprechend reklamiert Dussel in seiner «Philosophie der Befreiung» den Atheismus gegenüber dem bestehenden System als die Bedingung für eine innovative, schöpferische, befreiende Praxis. Die Göttlichkeit, d. h. Selbstsakralisierung eines fetischisierten Systems zu leugnen, nennt er «authentischen Atheismus». «Die Göttlichkeit des Kapitals zu negieren, dessen Kult der Internationale Währungsfonds (IWF) über allen Göttern der Erde und über jede Ethik pflegt, ist die Bedingung der Möglichkeit der Affirmation eines nicht deistischen Absoluten.»²¹ Die praktische Affirmation des Atheismus ist laut Dussel der Kampf für Gerechtigkeit. Ein reiner Atheismus ohne Affirmation des unendlichen Anderen ist ihm zufolge «nicht hinreichend kritisch; er läßt die Fetischisierung eines künftigen Systems zu. Nur wenn affirmiert wird, daß das Göttliche die Alterität aller möglichen Systeme ist, wird die befreiende Revolution möglich».

Träger einer solchen nicht fetischisierten Religion sind für Dussel jene Menschen, die Verantwortung für die Unterdrückten auf sich nehmen. Sie bezeugen die «Herrlichkeit des Unendlichen in der Totalität». Glauben bedeutet dementsprechend, «das Wort des Anderen anzunehmen, weil sich der Andere offenbart».²² «Glauben heißt, sich selbst in einen leeren Raum begeben, weil der Andere weiß, daß es am Boden des Abgrunds Wasser gibt und dort keine Gefahr besteht. Das ist die metaphysische Beziehung par excellence, die Proximität, Offenbarung und Glaube, die höchste historische und menschliche Rationalität.»²³

Im Blick auf Dussels Befreiungsethik ist die Bindung an die prophetisch-biblische Religion des Exodus, der Befreiung und des Reiches Gottes evident. Welchen Status hat sie damit gegenüber der jüdisch-christlichen Theologie? Wird sie so etwa zu einer christlichen Religionsphilosophie? Aus der Perspektive der Diskursethik mag das den Anschein haben. Indessen ist die Bindung der Befreiungsethik an eine bestimmte religiöse Tradition zuallererst Ausdruck ihrer Kontextualität und Konkretheit. Im Kontext Lateinamerikas geschah und geschieht die Entdeckung und Artikulation der Armen in den Symbolen und Kategorien prophetisch-biblischer Religion. Religiöse Gemeinschaften sind Orte der Entdeckung und Ar-

²⁰ E. Dussel, Ethik der Gemeinschaft 231.

²¹ E. Dussel, Philosophie der Befreiung 115; vgl. auch H. Assmann/F. J. Hinkelammert, Götze Markt, Düsseldorf 1992.

²² E. Dussel, a. a. O. 116.

²³ A. a. O. 61; H. Schelkshorn, Ethik der Befreiung 100, will diesen Glauben «zumindest nicht primär im religiösen Sinn verstanden wissen»; dagegen kommen hier m. E. Anthropologie und Religion zusammen.

tikulation auch einer universalistischen Ethik der Solidarität und Befreiung. In der Kommunikations- und Lebensgemeinschaft des alten Israel wurden die Imperative einer universalistischen Kommunikations- und Befreiungsethik bereits vor über 2500 Jahren formuliert, lange bevor sie philosophisch reflektiert wurden.²⁴ Von daher sind religiöse Traditionen zumindest für die Genese sowohl der Diskurs- als auch der Befreiungsethik relevant. Was allerdings deren Geltung anbetrifft, so gehen die Ansichten der vom methodischen Atheismus geleiteten, explizit nachreligiösen Diskursethik und der prophetisch-religiös imprägnierten Befreiungsethik weit auseinander.

Im folgenden sollen dazu aus theologischer Sicht, genauer aus der Perspektive einer theologischen Handlungstheorie, einige Anmerkungen formuliert werden.

Die Perspektive theologischer Handlungstheorie

Auf die theologische Handlungstheorie kommt Dussel selbst mit ein paar Bemerkungen kritisch zu sprechen. Die «Theologie des kommunikativen Handelns» verfügt ihm zufolge «über große Vorteile und Möglichkeiten, stößt gleichzeitig aber auch an Grenzen». Denn «in peripheren, kapitalistischen, armen, ausgebeuteten Nationen, deren verelendete Massen Lebensmittel stehlen, um nicht zu verhungern . . ., ist eine nur von der Theorie des kommunikativen Handelns, der dialogischen Sprache, der Worte, der Reden, der Texte, der Gespräche . . . inspirierte Theologie nicht ausreichend».²⁵

Die theologische Handlungstheorie hat sich im Gespräch sowie in Auseinandersetzung mit Habermas' und Apels Universal- bzw. Transzendentalpragmatik einschließlich ihrer Diskursethik konstituiert und entfaltet. Sie wurde von Helmut Peukert grundgelegt im «Ansatz einer fundamentalen Theologie als einer Theorie kommunikativen, universal solidarischen Handelns».²⁶ Dieser Ansatz entstand im Gespräch mit zentralen wissenschafts- und handlungstheoretischen Positionen des 20. Jahrhunderts. Im Durchgang durch jene und im Aufweis ihrer Aporetik zielt er darauf, «kommunikatives Handeln in seinen Grunderfahrungen, wie sie sich paradigmatisch aus dem Erfahrungspotential der jüdisch-christlichen Überlieferung rekonstruieren lassen, zu analysieren, und die Möglichkeit einer verantwortlichen Rede von Gott aus diesen Grunderfahrungen aufzuweisen».²⁷ Theologische Handlungstheorie begreift den Glauben, darin der Befreiungstheologie methodisch verwandt, politisch-theologisch als eine Praxis, «die als Praxis, also im kommunikativen Handeln, Gott für die anderen behauptet und im Handeln zu bewähren sucht».²⁸ Sie versteht Theologie als Analyse christlicher Glaubenspraxis und als Reflexion auf deren elementare Strukturen. Solche Theologie wird im Horizont einer Theorie des Subjekts, der Geschichte und der Gesellschaft betrieben. Sie expliziert die Dimensionen, in denen Glaubenspraxis geschieht, das, was in und mit ihr getan wird und woraufhin sie zielt.²⁹

²⁴ Darauf wiesen in São Leopoldo eindringlich F. J. Hinkelammert und H. Assmann hin.

²⁵ Vgl. E. Dussel, *Theologie und Wirtschaft* 39f.; vgl. ders., Die tatsächlichen Motivationen der Conquista, in: *Concilium* 26 (1990) 466–476, 475 Anm. 22.

²⁶ H. Peukert, *Wissenschaftstheorie – Handlungstheorie – Fundamentale Theologie. Analysen zu Ansatz und Status theologischer Theoriebildung*, Frankfurt 1988, 336.

²⁷ Ebd.; vgl. ders., *Kommunikatives Handeln, Systeme der Machtsteigerung und die unvollendeten Projekte Aufklärung und Theologie*, in: E. Arens, Hrsg., *Habermas und die Theologie*, Düsseldorf 1989, 39–64.

²⁸ H. Peukert, *Sprache und Freiheit, Zur Pragmatik ethischer Rede*, in: F. Kamphaus/R. Zerfaß, Hrsg., *Ethische Predigt und Alltagsverhalten*, München-Mainz 1977, 44–75, 66; vgl. ders., Was ist eine praktische Wissenschaft? Handlungstheorie als Basistheorie der Humanwissenschaften, in: O. Fuchs, Hrsg., *Theologie und Handeln*, Düsseldorf 1984, 64–79.

²⁹ Vgl. E. Arens, *Christopraxis. Grundzüge theologischer Handlungstheorie* (QD 139), Freiburg 1992; ders., Hrsg., *Gottesrede – Glaubenspraxis, Perspektiven theologischer Handlungstheorie*, Darmstadt 1994.

Aus der Perspektive theologischer Handlungstheorie sind die religiös-theologischen Bezüge der Dusselschen Befreiungsethik ebenso offensichtlich wie unproblematisch. Problematisch ist dagegen seine Befangenheit im produktivistischen Paradigma, das die für die materielle (Über-)Lebenssicherung in der Tat unverzichtbare ökonomische Produktivität und entsprechend die ökonomische Gerechtigkeit zur ethischen Basis- und Bezugsgröße schlechthin macht. Problematisch ist ebenfalls Dussels Betonung radikaler Alterität, die die Gefahr in sich birgt, daß darüber die «Solidarität mit allem, was Menschenantlitz trägt»³⁰ als fundamentale Perspektive einer kommunikativen, befreienden Ethik und Theologie aus dem Blick gerät.³¹ Wenn es eine radikale Alterität gibt, dann ist diese nicht anthropologisch, sondern nur theologisch gegeben in der absoluten Alterität Gottes. Dadurch wird aber gerade die letztendliche Alterität der anderen, und sei es noch so fremden oder aus den «herrschenden» Kommunikationsgemeinschaften exkommunizierten Mitmenschen negiert. Diese «Anderen» sind als Alter egos zugleich immer in der Intersubjektivität der menschlichen Sprach-, Kommunikations- und Lebensgemeinschaften mit «mir» und mit «uns» verbunden.

Im Blick auf Apels Diskursethik kann es von seiten theologischer Handlungstheorie nicht darum gehen, über diese hinauszugelangen, indem sie theologisch-metaphysisch überhöht und überboten wird. Solche Tendenzen finden sich sowohl in der theologischen wie in der philosophischen Anknüpfung an wie in der Auseinandersetzung mit Apel.³² Die Rückkehr zu einer vom absoluten Sinn oder Sein her argumentierenden idealistischen Metaphysik verbietet sich indes einer theologischen Handlungstheorie, die sich nachmetaphysisch und also fundamental-praktisch den Aporien der Diskursethik stellt, ohne sie metaphysisch auszustechen. Im Angesicht der Grenzfragen und Aporien der Diskursethik reklamiert die theologische Handlungstheorie die in der jüdisch-christlichen Tradition gesammelten, ebenso herrschaftskritischen wie kommunikativ-solidarischen Erinnerungen, Erfahrungen und Hoffnungen. Sie tut dies narrativ und praktisch, ohne den Anspruch, die Diskursethik noch einmal meta-theoretisch zu überbieten.

Erwägungen und Schlüsse

Aus meiner Sicht besteht eine der wichtigen Leistungen Apels darin, den reflexiven Charakter von Ethikbegründung aufgezeigt zu haben. Dies gelingt ihm durch die Reflexion auf den zu vermeidenden performativen Selbstwiderspruch, weshalb ich diese Begründungsstrategie lieber reflexive Selbstbegründung als Letztbegründung nenne, zumal der zweite Begriff zu zahlreichen, z. B. metaphysischen Mißverständnissen Anlaß gibt. Apels Insistieren auf dem philosophisch-reflexiven Charakter der Diskursethik betrachte ich gegen Habermas nicht als fundamentalistisches Erbe; vielmehr wird in Habermas' Strategie m. E. der Unterschied zwischen Rekonstruktion und Refle-

³⁰ So J. Habermas, *Erläuterungen zur Diskursethik*, Frankfurt 1991, 72.

³¹ Vgl. H. Peukert, *Bildung als Wahrnehmung des Anderen. Der Dialog im Bildungsdenken der Moderne*, in: I. Lohmann/W. Weiße, Hrsg., *Dialog der Kulturen*, Münster 1994. Auf die unaufhebbare Selbstreferenz der Bestimmung des Anderen als Anderen wies São Leopoldo zu Recht H. J. Sandkühler hin: der Andere sei immer eine Gestalt von Egoität, er trete mir als Ich, das «Ich» sagt, entgegen. Wo dies nicht gesehen werde, sei das Alteritätsdenken nicht gegen seinen Extremfall, den die Position C. Schmitts darstelle, gefeit.

³² Vgl. P. Hofmann, *Glaubensbegründung. Die Transzendentalphilosophie der Kommunikationsgemeinschaft in fundamentaltheologischer Sicht*, Frankfurt 1988; dazu meine Rez. in *ThRv* 87 (1991) 46–48; H.-J. Höhn, *Vernunft – Glaube – Politik. Reflexionsstufen einer christlichen Sozialethik*, Paderborn 1990; dazu: E. Arens, *Sozialethik im Diskurs? Hans-Joachim Höhns Beitrag zu einer handlungstheoretisch begründeten Sozialethik*, in: F. Hengsbach/B. Emunds/M. Möhring-Hesse, Hrsg., *Jenseits Katholischer Soziallehre*, Düsseldorf 1993, 149–167, 309–312; V. Hösle, *Die Krise der Gegenwart und die Verantwortung der Philosophie*. München 1990; dazu: E. Arens, *Kommunikative Ethik und Theologie*, in: *ThRv* 88 (1992) 441–454, 444ff.

xion verwischt und die Philosophie der rekonstruktiven Wissenschaft einverleibt. Trotzdem halte ich mit ihm und Hösle Apels zweistufige Begründung für verfehlt. Ist sie auch mit Habermas' Etikettierung als Verbindung von folgenneutraler Gesinnungs- und folgensensibler Verantwortungsethik nicht richtig erfaßt, so ist ein zweistufiges Begründungsverfahren, das auf dem philosophischen Olymp der Idealität ansetzt und dann erst die Konsequenzen für die Niederungen der gar nicht so idealen Realität bedenkt, architektonisch fragwürdig.

Den weitestgehenden Ausfall der Religion bei Apel (und Habermas) kritisiere ich mit Hösle, Tracy und anderen.³³ Doch stellt Religion m. E. weder eine vorbegriffliche, motivational unverzichtbare Gestalt des intersubjektiven Geistes dar, wie dies Hösle annimmt, noch einen zur theoretischen, praktischen und ästhetischen Vernunft komplementären Geltungsanspruch, wie Tracy behauptet.³⁴ Sie ist m. E. zuallererst eine gemeinschaftliche kommunikative Praxis von Subjekten, eine Praxis der Solidarität, der prophetischen Kritik und der Befreiung. Gerade die theologische Reflexion auf die Gemeinschaftlichkeit und Sprachlichkeit der Religion kann von Apels Philosophie der Kommunikationsgemeinschaft eminent viel lernen.³⁵

Für die theologische Handlungstheorie sind Apel und Habermas Diskurspartner, mit denen sich die Theologie um ihres eigenen Wahrheitsanspruchs willen auseinanderzusetzen hat, deren wahrheits- und diskurstheoretisches Instrumentarium sie gebrauchen und deren Konzeption sie im Durchgang durch diese, im Aufzeigen ihrer Aporien und deren Bearbeitung fruchtbar machen kann. Dabei läßt sich aus meiner Sicht im Rahmen einer theologischen Handlungstheorie die Reichweite der Diskursethik entfalten im Blick auf

- die fundamentaltheologische Grundlagenreflexion, die den Status und Ansatz theologischer Theoriebildung untersucht,
- die theologische Ethik, die sich als eine anamnetisch wie innovatorisch orientierte Ethik intersubjektiver Kreativität begreift,
- eine theologische Religionstheorie, die die jüdisch-christliche Religion elementar als eine der Logik der Macht und Herrschaft widersprechende und widerstehende kommunikative Praxis bedenkt,
- eine fundamental-praktische Theologie, die den Beitrag religiöser Traditionen zu heute anstehenden Diskursen aufzeigt,
- schließlich eine Ekklesiologie, die die Kirche als Kommunikationsgemeinschaft, als Ort von und als Teilnehmerin an Diskursen identifiziert, die zugleich vor der Herausforderung einer religiös-fundamentalistischen Diskursverweigerung steht.³⁶

Edmund Arens, Frankfurt a. M.

³³ Vgl. R. Mancini, *Comunicazione come ecumene. Il significato antropologico e teologico dell'etica comunicativa*, Brescia 1991.

³⁴ Vgl. D. Tracy, *Theology, Critical Social Theory, and the Public Realm*, in: D. Browning/F. Schüssler Fiorenza, ed., *Habermas, Modernity, and Public Theology*, New York (NY) 1992, 19–42.

³⁵ Wobei auch die in dieser Hinsicht wichtigen Reflexionen des Kommunitarismus einzubeziehen wären; vgl. die Untersuchungen R. Bellahs et al., *Gewohnheiten des Herzens und Gemeinsinn in der amerikanischen Gesellschaft*, Köln 1987; dies., *The Good Society*, New York 1991, darin besonders die Passagen zu «Erinnerungsgemeinschaften» und «public religion» sowie die Arbeiten M. Walzers: so ders., *Exodus und Revolution*, Berlin 1988; ders., *Gemeinsinn und Kritik*, Berlin 1990; ders., *Zivile Gesellschaft und amerikanische Demokratie*, Berlin 1992; dazu aus theologisch-ethischer Sicht: B. Bujo, *Die ethische Dimension der Gemeinschaft*, Fribourg-Freiburg 1993; P. Rottländer, *Ethik in der Politischen Theologie*, in: *Orientierung* 57 (1993) 152–158.

³⁶ Vgl. dazu die Beiträge in E. Arens, Hrsg., *Habermas und die Theologie*, sowie in ders., Hrsg., *Gottesrede – Glaubenspraxis*.

«Das Letzte wird doch die Geborgenheit sein»

Ein Porträt von Gisela Wiese

«1945 haben viele gedacht; wir haben die Stunde Null. Sie haben sich nicht klar gemacht, was da an vergifteter Zeit noch drinsteckte. Es war wie ein Freiraum. Sie sahen keinen Karfreitag mehr, nur noch Ostern. Man sprach auch nicht mehr von Befreiung, sondern vom Zusammenbruch und Aufbruch, der dann geschah. Das war eigentlich schon die Grundlage, daß so vieles in dieser Demokratie schief ging, ob das die Wiederbewaffnung war oder der Rechtsradikalismus, der wiederkam.»

Die Frau, die so selbstverständlich politisches Urteil in spirituelle Sprache faßt, wirkt nicht wie eine Moralistin, nicht wie eine Politikerin und ist auch keine Frömmelnde. Trotz ihrer 70 Jahre erscheint sie gerade nicht als Alte, die an ihren Erinnerungen klebt. Gisela Wiese ist zu unabhängig, um sich selbst oder Ideologien auf den Leim zu gehen, zu entschieden christlich, um zur Betschwester zu verkümmern, zu wenig zweckrational, um strategisch Politerfolge einzufahren, und eher weise als rigoristisch. Auf der Straße dreht man sich nach ihr nicht um. Die kleine, fast untersetzte Weißhaarige, die mir in ihrer Zwei-Zimmer-Wohnung gegenüber sitzt, in beiger Bluse und Rock, die Weste über den Busen gespannt, weckt eher die Assoziation «Muttchen-von-nebenan». Aber ihr lebhaftes Gesicht, das in Augenblicken zwischen Lachen und Ernst, Freundlichkeit und Entschiedenheit wechseln kann, verrät die Kraft und Konsequenz, die in ihr stecken.¹

Ernst ist sie, wenn sie von den vertanen Chancen im Nachkriegsdeutschland spricht. Eine naive Versöhnungsbereitschaft hat sie beobachtet bei Christen und Linken, die die

Täter nicht ernst nahm. Sie kennt sie bei sich selbst: im Nachkriegsberlin unterschreibt sie SS-Leuten Unbedenklichkeitsbescheinigungen, damit deren Familien Anrecht auf Lebensmittelkarten haben. Wider besseres Wissen, denn Reue oder Umkehr fand bei diesen Nazis kaum statt. Nach kurzer Zeit sieht sie «Menschen, die schuldig geworden waren, weil sie den Faschismus vertraten, wieder in Ämtern, und sie kamen wieder zu Ansehen, und das war für mich unerträglich». Das ist ein Grund für sie, Berlin zu verlassen. Der andere sind die schmerzlichen Erinnerungen, die sie an jeder Straßenecke einholen. Flucht davor erst nach Stuttgart, dann nach Hamburg, um nicht völlig in Depressionen zu versinken.

Jesusjüngerin

Gisela Wiese ist in Berlin bei ihren Großeltern aufgewachsen. Der Vater war früh gestorben, die Mutter, «lebenslustig und reisefreudig», gab das Kind zu ihren Eltern. Trotzdem erlebte sie eine geborgene Kindheit. Das Familienleben war geprägt durch einen selbstverständlichen Protestantismus, dazu gehörte auch die Pflege des kriegsinvaliden, querschnittgelähmten Onkels. Die Reichstagswahl 1933, aus der die NSDAP als stärkste Fraktion hervorgeht, verändert alles. Die Großeltern haben Hitlers «Mein Kampf» gelesen und wissen, was auf Deutschland zukommt. «Am 1. Mai nahm mich mein Großvater mit aufs Tempelhofer Feld, wo die SA aufmarschierte. Er war sehr erschüttert und sagte: Nun schau sie dir an, es sind Verführer und Verführte, wir müssen uns vor beiden schützen. Er gab mir das Bewußtsein, daß, wenn ich als Christin in dieser Gesellschaft lebe, die jetzt unchristlich, die unmenschlich wird, ich auf der richtigen Seite stehe. Das hat mich sehr selbstbewußt gemacht und auch überhaupt nicht anfällig für das, was da an Jugendbewegung um mich herum geschah.» Eine sozialdemokratische Volksschullehrerin verhindert, daß

¹ Zum 70. Geburtstag von Gisela Wiese am 29. Mai 1994 haben Freundinnen und Weggefährten eine Festschrift zusammengestellt: *Gegenwelten. Notizen über eine ungewöhnliche Frau*. Herausgegeben von Pax Christi – Deutsche Sektion, Idstein 1994, ca. 150 S., DM 19,80.

die Zehnjährige in den BDM kommt. Als die Großeltern ihr klarmachen, daß sie auf einer weiterführenden Schule um die Nazijugendgruppen nicht herumkommt, bleibt sie auf der Volksschule. «Da kommt die Jesusjüngerin», rufen ihr Klassenkameradinnen nach. Der Großvater wird frühzeitig als Richter zwangspensioniert und ist «lieber Pförtner bei Karstadt als Richter unter Hitler». Er will durch Gespräche und Flugblätter aufklären. Am 9. November 1938, der Reichspogromnacht, greift er ein, als die SA Dr. Arnheim, den Arzt des Onkels, aus seiner Wohnung in der Nachbarschaft prügelt. Sie holen die deutsche Familie jüdischen Glaubens nach Hause und bereiten ihre Flucht vor. Wenige Stunden später werden die Großeltern und die Arztfamilie verhaftet. Die Großmutter kommt zerschlagen nach vier Tagen zurück, der Großvater nach einem Monat, die Arztfamilie wird später deportiert. Die Großeltern weihen Gisela Wiese nur allmählich ein, daß sie mit anderen Christen, Sozialdemokraten und Kommunisten im Berliner Norden vernetzt sind. Sie versorgen versteckte Juden mit Lebensmitteln, bringen Kinder über die holländische Grenze und verteilen Flugblätter. Seit 1942 weiß sie von der Existenz von Auschwitz. Ein befreundeter Soldat erzählt es ihr, bevor er sich das Leben nimmt, um nicht weiter mitschuldig zu werden. Als 1943 der Großvater und andere Mitglieder des Widerstandsnetzes verraten und umgebracht werden, versucht sie die Arbeit weiterzuführen.

Gisela Wiese schließt eine Ausbildung zur Kindergärtnerin ab. Die letzten Kriegsmonate erlebt sie allein, die Großmutter ist gestorben, die Freunde sind gefallen, Opfer der Bomben oder umgebracht. Sie konnte Kindern, die im Keller eines brennenden Hauses schrien, nicht helfen und mußte ohnmächtig zusehen, wie ein SS-Mann minderjährige Flakhelfer erschöß, bevor er selbst floh. «Das Kriegsende bringt besondere Verletzungen für Frauen», mehr sagt sie darüber nicht und ich frage nicht nach.

Oberrabbiner von Hamburg

«Daß ich weitergemacht habe, hat, denke ich, mit meinem wundervollen Beruf zu tun. Ich konnte ja nicht in meiner Trauer verhaftet bleiben, ich mußte ja auf die Kinder zugehen. Die ganze Zärtlichkeit und Heiterkeit und natürlich die neue Verantwortung, diesen Kindern eine bessere Zukunft bereiten zu können als das, was ich erlebt hatte, das hat mir in meiner Trauer ungeheuer geholfen.» Der katholische Kindergarten in Hamburg ist die eine Seite ihrer Arbeit über dreißig Jahre, die andere die Versöhnungsarbeit.

1967 beginnen in Hamburg die Prozesse gegen NS-Verbrecher. Gisela Wiese gründet eine Pax-Christi-Gruppe. Sie begleiten die Zeugen, die aus Israel, Polen, der UdSSR und den USA anreisen. «Ich habe nicht geahnt, wie weit das gehen würde, daß sie uns so aufnehmen würden, daß sie so ihre Schicksale vor uns ausbreiten würden und uns von dem unvorstellbaren Grauen erzählen, das sie durchlebt haben. Gleichzeitig hatte jeder, der soviel Grausames erlebt hatte, auch Erlebnisse, wo ihm ein Mensch begegnet ist, der ihm geholfen hat oder Zuversicht gegeben. Jetzt läuft «Schindlers Liste» in den Kinos. Aber es hat ja doch einige stille Helfer gegeben. Das Aufdecken dieser Zeit, was wir nicht getan haben, hat auch unsere jungen Menschen um Vorbilder gebracht. Ich habe begriffen, daß wenn wir nicht auf der Seite der Opfer bleiben und wenn wir ihre Geschichte nicht weiter erzählen, unsere Geschichte nicht gut ausgehen kann.» Erinnern und Solidarität mit den Opfern bleiben die Grundkonstanten ihres politischen Handelns. Über sieben Jahre dauern die Prozesse. Versöhnung lernt sie in diesen Jahren neu zu definieren und zu leben. «Versöhnung habe ich dann so verstanden, daß wirklich einmal auf die Schuld gesehen wird, daß die Täter zur Rechenschaft gezogen werden, weil ich ja ihr Leben ernst nehmen muß, um ihnen die Gelegenheit zu geben umzukehren.» In den Prozessen erleben die Zeugen und Begleiter aber häufig Richter, die die Anklagen in ihrem Selbstmitleid bestärken. Schuldeingeständnis, gar Reue erleben sie nicht. Zeugen schreiben ihnen nach der

Rückkehr in die neuen Heimaten von gesundheitlichen Zusammenbrüchen und psychischen Schäden nach den Prozessen. Sie werden erneut Opfer, diesmal einer Justiz, die der ihr von Politikern zugewiesenen Aufgabe «deutscher Geschichtssorgung» nicht gewachsen ist, nicht gewachsen sein kann. Trauerarbeit findet nach 1945 nur vereinzelt statt. Heute flammt die Glut dieser «zweiten Schuld» (Ralph Giordano) wieder auf. Die Ortsnamen Rostock, Mölln, Solingen und Lübeck sind zu Chiffren der Gewalt einer von der bürgerlichen Mitte getragenen und instrumentalisierten Rechtswende deutschen, politischen Bewußtseins geworden.

Die Verbindungen der Hamburger Pax-Christi-Gruppe zu Überlebenden der Shoa sind bis heute geblieben. Eine kleine Szene aus dieser Zeit wird kolportiert: Neue Zeugen werden von der Gruppe am Flughafen Hamburg-Fuhlsbüttel begrüßt. Gisela Wiese stellt sich vor. Einer der Ankommenden zückt sein Notizbuch, blättert und liest vor: «Oberrabbiner von Hamburg: Gisela Wiese.»

Das entschiedene Eintreten für die jüdischen Opfer verstellt nicht Gisela Wieses Blick für die Schwierigkeiten in Israel. Als sie nach dem Golfkrieg 1991 mit einer Pax-Christi-Delegation Israel und Palästina besucht, spricht sie entschieden von der doppelten Solidarität, die dort gefordert ist: für die Palästin-

Römisch-katholische Kirchgemeinde Kreuzlingen-Emmishofen

Nach zehnjährigem Wirken im Dienste der Pfarrei St. Ulrich tritt Pfarrer Anton Hopp auf Ende Februar 1995 in den Ruhestand. Wir suchen für unsere Pfarrei auf 1. März 1995 einen dynamischen

Gemeindepfarrer

Zurzeit ist auch die Stelle eines Jugendseelsorgers unbesetzt. Die Pfarrstelle könnte auch im Team zusammen mit einem/einer

Katecheten/Katechetin Pastoralassistenten/-assistentin oder Jugendseelsorger

angetreten werden.

Ferner könnte auch das Pfarreisekretariat mitbesetzt werden.

Die Pfarrei St. Ulrich Kreuzlingen umfaßt den größeren Teil der Stadt Kreuzlingen sowie die beiden Landgemeinden Oberhofen und Lengwil und zählt rund 5000 Katholiken. Nebst den landschaftlichen Reizen am Ufer des Bodensees und der Nähe zur alten Konzilsstadt Konstanz kann auf die Unterstützung mehrerer nebenamtlicher Katecheten und vieler engagierter Laien gezählt werden. Als Pfarrkirche steht die Basilika St. Ulrich zur Verfügung, welche Ausgangspunkt der schwäbischen Barockstraße ist und als Kulturgut unter Bundesschutz steht. Die Pfarrei besitzt auch ein schönes Gemeindezentrum.

Die Anstellungsbedingungen richten sich nach der Anstellungs- und Besoldungsverordnung der römisch-katholischen Landeskirche des Kantons Thurgau. Es wird erwartet, daß der Bewerber im Besitze eines bischöflichen Wahlfähigkeitszeugnisses ist und sich gerne für eine aufgeschlossene Pfarrei engagiert.

Detaillierte Auskünfte erteilt gerne:

Alois Bachmann
Präsident der Kirchenvorsteherschaft
Käsbachstraße 15
CH-8280 Kreuzlingen
Telefon 072/75 20 69 (ab 18.30 Uhr)

ser und die Israelis. Weil sie keine Schwarzweißmalerei duldet, kann sie eine Position vertreten, die Rechten und Linken sehr schwerfiel.

Nach den Prozessen beginnt Gisela Wiese mit einem ehrenamtlichen Besuchsdienst in der Justizvollzugsanstalt. Sie erlebt, daß die Menschen, die in der Gesellschaft scheitern und schuldig werden, zwar weggeschlossen werden, daß aber nicht mit ihnen gearbeitet wird. Gefangene kommen verhärtet und resigniert aus dem Gefängnis heraus. Sie verurteilt diese Form der Justiz. In den vergangenen beiden Jahren begleitet sie häufiger abgeschobene Asylbewerber zum Flughafen. Widerstand gegen ein unmenschliches Gesetz: «Ich habe das Gefühl, das stärkt sie, auch nicht aufzugeben.»

Gisela Wiese arbeitet in verschiedensten friedenspolitischen Gruppen und antifaschistischen Bündnissen mit. Sie kann zwischen den ideologischen Lagern vermitteln und vertritt ihre Positionen bei Podiumsdiskussionen gegen Militärs genauso wie gegen Politiker. Wer gar zu uneinsichtig ist, dem begegnet sie mit souveränem Schweigen. Auch als Prozeßbeobachterin wird sie mehrfach angesprochen. Die Leute aus dem Umkreis des umstrittenen alternativen Wohnprojekts Hafensstraße bitten sie um Unterstützung. «Sie ist zwar Pastorin aus der katholischen Kirche, aber ansonsten ganz in Ordnung.» Bei der Beobachtung des RAF-Prozesses gegen *Ingrid Jakobsmeier* beobachtet sie erneut demütigende Verhaltensweisen deutscher Gerichte. «Von einem solchen Staat geht Gefahr aus. Wer in Stammheim anwesend ist, spürt nicht nur Ohnmacht, sondern die innere Auflehnung gegen die dortigen Vorgehensweisen. Sie gefährden unsere Demokratie», schreibt sie nach den Verhandlungen. Sie hat Briefkontakt zu *Ingrid Jakobsmeier*. «Ich verstand die Motivation der RAF. Der Weg der RAF war aber nicht meiner.»

Ihre Bereitschaft, sich einzumischen, Position zu beziehen und den Dialog auch über die Grenzen der bürgerlichen Selbstverständlichkeiten hinaus zu wagen, haben ihr Kritik und Verdächtigungen eingebracht, auch und vor allem in der katholischen Kirche. 1988 wird sie als Delegierte zu den bundesdeutschen Foren des konziliaren Prozesses für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung (Königstein und Stuttgart) berufen. Ein amtskirchlicher Auftrag, mit dem sie nicht glücklich wird. An der konziliaren Versammlung 1989 in Basel nimmt sie nicht mehr teil. Mehr als die beleidigenden Worte wie «linkes Weib» und Angriffe, sie sei «unsolidarisch», gar «befreiungstheologisch», stört sie die inhaltliche Dominanz in der katholischen Delegation, die einen offenen Diskurs nicht zuläßt: Der Forderung nach Anerkennung der NS-Opfer im Abschlußpapier wird kein großer Stellenwert beigemessen, die Bundeswehr scheint wesentlichen Mitgliedern der Delegation immer noch die größte Friedensbewe-

gung zu sein, die gleichberechtigte Stellung der Frau ist ein gequältes Lippenbekenntnis. Bei der Schlußabstimmung in Stuttgart steigt sie aus. Verbittert schreibt sie in einem Brief an Freundinnen und Freunde: «In dieser Kirche lohnt sich kein Widerstand, sie läßt sich nicht stören, sie diffamiert und sondert aus. Sie übt eine strukturelle Gewalt aus, die mich feindselig macht und dem setze ich mich nicht länger aus.» Dies wird nicht der erste Schritt eines Austritts aus der katholischen Kirche, auch wenn sie ihre Vorstellungen bei der Konversion zum Katholizismus 1947 heute als naiv bezeichnet. Sie hatte sich damals an den Mitgliedern des katholischen Widerstandes orientiert. Heute zögert sie, ihre Erwartungen an die Amtskirche zu benennen: «Ich bin da auch sehr bescheiden geworden. Aber ich erwarte schon, daß sie begreift, daß Staat und Kirche nicht in allem konform gehen können, daß ihr Auftrag ist, eine arme Kirche zu werden, damit sie auch eine Kirche für die Armen werden kann. Ich weiß, daß das auch eine Utopie ist oder so klingt, aber Ansätze sind da.» Sie sieht die Ansätze bei Pax Christi und anderen entschiedenen Gruppen und fühlt sich immer noch bestätigt durch das 2. Vatikanische Konzil. Und: «die katholische Kirche ist ja auch die Vermittlerin einer wunderbaren Lehre: des Evangeliums».

Bischöfin von Pax Christi

In den letzten Kriegsjahren, den Nachkriegsjahren, bei ihrem Zusammensein mit Juden, Palästinensern, Israelis, Gefangenen, Asylbewerbern, Autonomen hat dieses Evangelium für sie eine neue Qualität bekommen. «Ich denke, nach Auschwitz kann kein Christ und keine Christin ungebrochen den liebenden Gott verkünden oder für sich in Anspruch nehmen. Dort ist eine Realität erschienen, die viele gläubige Menschen in Gottesferne gebracht hat. Gott kann nicht der sein, der liebevoll herrscht, sondern höchstens der, der liebevoll mitleidet, wenn wir das Leiden nicht verhindern.» Zur Zeit der NS-Prozesse erlebt sie Versöhnung mit den Opfern deutscher Gewaltherrschaft, die sie nur als Gnade bezeichnen kann. Daraus erwächst für sie ein neues Verständnis des liebenden Gottes ihrer Kindheit, mehr ein Hoffen als ein Wissen. «Der größte Glaube, denke ich, der ja immer zaghaft ist und auch wackelt, ist der, daß man sagen kann: letztlich ist alles in Gott geborgen. Das ist ja das größte, was man überhaupt an Glaubenszuversicht haben kann. Wenn es mir aus der Hand genommen ist und ich loslassen muß, wenn man nichts mehr tun kann, wie in Auschwitz oder wenn eine schwangere Frau abgeschoben wird und ich weiß, sie geht ins Unglück, dann setzt das ein, daß ich glauben möchte: Wenn dieses Schicksal auch von mir nicht zu beeinflussen ist, es doch nicht ausgeliefert ist an Vernichtung. Das Letzte wird doch die Geborgenheit sein.»

Als sie 1990 zur Vizepräsidentin der deutschen Sektion von Pax Christi in das zweithöchste Amt nach dem bischöflichen Präsidenten gewählt wird, ist das auch Ausdruck der Wertschätzung ihres glaubwürdigen Engagements. Seitdem reist sie durch die Republik, besucht, ermuntert, fordert ein. «Unsere Bischöfin» nennen sie die jüngeren Mitglieder der deutschen Sektion der internationalen katholischen Friedensbewegung, spöttelnd – aber auch anerkennend.

Eine Stunde Zeit hat sie für das Gespräch in ihrer Hamburger Wohnung eingeräumt. Zwischen einer Sitzung der Pax-Christi-Ad-hoc-Gruppe Rechtsextremismus/Nationalismus und einem Treffen mit einem ehemaligen Strafgefangenen. «Wir müssen jetzt leider abrechnen», sagt sie und schenkt mir noch ein Glas Orangensaft ein. Ein Hauch Diorissima weht herüber. Dann bedankt sie sich für das Gespräch. Typisch. Ermutigung, ihre große Tugend im politischen Geschäft.

Durch die Fragen im Vorfeld ihres 70. Geburtstages ist sie nochmals mit der eigenen Kriegsvorgangeneit konfrontiert. Von der Ermordung ihres Großvaters hat sie im vergangenen Jahr am 60. Jahrestag der Pogromnacht zum ersten Mal erzählt. Sie hatte es verdrängt, um nicht in der Vergangenheit zu versinken. Jetzt wird sie manchmal traumschwer und weinend wach. Sie wird weiter erzählen. «Das hat mit der veränderten Situation in unserem Land zu tun. Es ist jetzt ganz wichtig zu zeigen, wohin Faschismus führt, woher mein Leben seine Prägung bekommen hat. Wenn ich verantwortlich leben will als Christin, dann muß ich von dem erzählen, was mein Leben an den Karfreitag herangeführt hat und daß es trotzdem wieder möglich ist, an Menschlichkeit zu glauben und dieses Ostern mit anderen zu feiern. Vielleicht kann man dann auch leichter sterben.»

Nur nicht so bald, ist ihr und denen zu wünschen, die mit ihr leben und streiten. In diesen Zeiten würde es noch schwerer, ohne Frauen wie sie.

Wilfried Köpke, Hannover

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

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.