

ORIENTIERUNG

Nr. 13/14 59. Jahrgang Zürich, 15./31. Juli 1995

AUFTAKT ZUM JAHR DER TOLERANZ der Vereinten Nationen und Aufruf zur Toleranz zu Hause.* Am 10. Dezember 1993 verabschiedete die UN-Vollversammlung eine Resolution, in der sie verkündete, das Jahr 1995 werde das «Jahr der Toleranz der Vereinten Nationen» sein, um den 50. Geburtstag der UN zu begehen und den grundlegenden Geist, der in den Zielen der Vereinten Nationen zum Ausdruck kommt, zu fördern: den Geist der Toleranz. Als Gründungsmitglied der Vereinten Nationen und als ständiges mit der Macht des Vetos ausgestattetes UN-(Sicherheitsrats-)Mitglied sollte China gewissenhaft diese Resolution verwirklichen, damit der Geist der Toleranz, der in China relativ selten ist, Wurzeln schlagen und in Chinas Politik, dem Denken, den Religionen, der Kultur, der Erziehung und anderen Gebieten wachsen kann.

China braucht Toleranz

Toleranz ist ein Anzeichen der Zivilisation der Menschheit. Sie ist die Grundlage und Voraussetzung moderner Zivilisation. In dem langwierigen Kampf gegen die feudalthokratische und autokratische Macht im Mittelalter sind westliche Denker der Aufklärung dazu gekommen, die Wichtigkeit von Toleranz zu verstehen. Seit sie politische Autonomie erlangt haben, sind sie und ihre Nachfolger nicht die ausgefahrenen Wege autokratischer Dynastien der früheren Generationen gegangen. Vielmehr halten sie es für ein Grundprinzip, daß ihre Länder die allgemeinen Menschenrechte und bürgerlichen Freiheiten respektieren. Sie haben ihren Bürgern keine Einheitsideologie aufgezwungen, sondern eine tolerante Haltung gegenüber allen Gedanken, Glaubensinhalten, Gewohnheiten und Praktiken eingenommen. Sie gewähren den Minderheiten die Freiheit, ihre Ansichten zu haben und öffentlich zu äußern (das schließt politische, religiöse, wissenschaftliche, kulturelle und künstlerische Ansichten ein). In diesem Geist der Toleranz, Wissenschaft und Kultur sind seit einiger Zeit Hunderte von Denkschulen erblüht. Diese Gesellschaften halten Denken nicht länger für «Häresie» (und Übel) wie große Fluten oder wilde Tiere. Diese Praxis hat zu Tragödien wie der Opferung Brunos und Galileos erzwungenem Widerruf seines Lehrsatzes geführt, die Erde drehe sich um die Sonne.

In unserem Land, das eine alte Zivilisation hat, ist es seit Tausenden von Jahren üblich, nur eine Macht anzuerkennen. Die Intoleranz gegenüber einer zweiten Stimme herrscht bis heute vor. Im Jahre 1955 wurden Hu Feng und seine Freunde als «konterrevolutionäre Gruppe» verurteilt, nachdem sie ihren Vorgesetzten ihre kulturellen und künstlerischen Ansichten vorgetragen hatten. In diesen Fall wurden mehr als 2000 Menschen verwickelt. Im Jahre 1957 wurden alle diejenigen Intellektuellen als «Rechte» verurteilt, die es gewagt hatten, als Antwort auf den Aufruf zur «Verbesserungskampagne» und der freien Meinungsäußerung ehrlich ihre Ansichten zu äußern. Davon waren am Ende mindestens elf Prozent (mindestens 550 000 Personen) der chinesischen Intellektuellen betroffen. Im folgenden Jahrzehnt war die Kultur-«Revolution», die 1966 begann und in der Dissidenten eliminiert wurden, eine Katastrophe für die Massen. Die Verhältnisse begannen sich im Jahre 1978 zu verbessern. Schließlich wurden die oben erwähnten Fälle im wesentlichen bereinigt. Es begann sich eine tolerante Atmosphäre herauszubilden, die Wirtschaft begann, sich rasch zu entwickeln. Allerdings führten diese Anfänge schließlich zu der die Welt schockierenden Tragödie des 4. Juni 1989 und zu einer Reihe nachfolgender Zwischenfälle, die die grundlegenden Menschenrechte der Bürger in Gefahr brachten. Dies war auf den Mangel an Toleranz zurückzuführen. Diese ist unabdingbar, wenn wir Reformen, eine Öffnung und eine vollständige Modernisierung erreichen wollen.

Um das Jahr der Toleranz der UN zu begrüßen, sollten wir unser Äußerstes tun, um den Geist der Toleranz zu verbreiten, der in einer modernen Zivilisation unumgänglich ist, und die ehrliche Verwirklichung des in der UN-Charta spezifizierten Ziels zu för-

CHINA

China braucht Toleranz: Aufruf von 45 Intellektuellen in der Volksrepublik China – Intoleranz in der Geschichte Chinas – Revision des Urteils über die Ereignisse vom 4. Juni 1989.

Kommentar: Einwände eines Sinologen zur exklusiven Begründung der Toleranz auf europäischen Wurzeln – Die konfuzianische Ethik und die Regierungspolitik in der Song-Zeit – Zum Traditionsabbruch durch die maoistische Kulturrevolution.

Jean-Pierre Voiret, Freienbach

KIRCHENTAG

Die prophetische Herausforderung des Micha: Zur Losung des 26. Evangelischen Kirchentages Hamburg (14.–18.6.1995) – Das Vertraute sachgerecht neu sagen – Bosnien und die Frage der Anwendung von Gewalt – Option für Gewaltarmut hat eine realistische Chance – Die Verbindlichkeit sozialetischer Stellungnahmen der Kirchen – Sachhaltigkeit und ökumenischer Wille als Kriterien kirchlicher Äußerungen – Arbeitslosigkeit und Situation der Frauen in Deutschland – Acht Schritte zur Überwindung von Gewalt. (Vgl. Kasten) *Nikolaus Klein*

PHILOSOPHIE/RELIGION

Der Sinn für Zugehörigkeit: Religion und Gesellschaft in kommunitaristischer Sicht – Ein Blick auf die amerikanische Diskussion – Die vier gemeinsamen Grundoptionen von A. MacIntyre, Ch. Taylor, R. Bellah und M. Walzer – Die Moderne als Vorgang der Desintegration oder als Differenzierungsprozeß – Sozialwissenschaftliche Analyse der amerikanischen Gesellschaft – Demokratische Gesellschaft als zivile Gesellschaft – Religion als Garantie sozialer Kohäsion oder als prophetische Herausforderung.

Edmund Arens, Frankfurt

POLITIK

Verhängnisvolle Politikfolklore: Die unheimliche Allianz von Ausrottungskrieg, verdummender Folklore und einer ohnmächtigen Politik des Widerstandes.

Wolfgang Schlott, Bremen

ZEITGESCHICHTE/THEOLOGIE

Kaj Munk – Märtyrer um des offenen Wortes willen: Dänemark unter deutscher Besatzung (1940–1945) – Der politische Protest und die politische Predigt von Pastor Kaj Munk – Ein Bühnenstück gegen Hitlers Rassenwahn – Verwerfung des Antisemitismus und Einsatz für die jüdischen Mitbürger – Der Widerstand der norwegischen lutherischen Kirche als Vorbild – Von einem deutschen Sonderkommando ermordet.

Paul Gerhard Schoenborn, Wuppertal

dern, «den Respekt für die Menschenrechte und grundlegenden Freiheiten der gesamten menschlichen Rasse zu verstärken und zu bestärken».

Zur Erreichung dieses Ziels hoffen wir, daß die Behörden:

▷ alle Ansichten, einschließlich Ideologien, politischer Ideen und Religionen, mit dem Geist der Toleranz behandeln und diejenigen nicht länger als «feindliche Elemente» ansehen, die unabhängige Ideen und unabhängige Ansichten haben; sie nicht unterdrücken, ihnen keine Schläge versetzen, sie weder unter Überwachung noch unter Hausarrest halten oder sie gar verhaften;

▷ den «4.-Juni-Zwischenfall» in einem realistischen Geist neu bewerten und diejenigen freilassen, die wegen ihrer Verwicklung in den Zwischenfall immer noch im Gefängnis sind;

▷ alle diejenigen freilassen, die wegen ihrer Gedanken, Ansichten, Bemerkungen und Religionen inhaftiert sind, und ein entschlossenes Ende machen mit der unrühmlichen Tradition, Autoren zu inhaftieren, weil sie etwas geschrieben haben, das von den Mächtigen als feindselig eingestuft wird, einer Tradition, die es seit Urzeiten in China gibt.

Weiter hoffen wir, daß das gesamte Volk den Geist der Toleranz fördern wird, der andere respektiert, daß es die Behandlung verschiedener Widersprüche und Konflikte mit einer rationalen und fairen Haltung vorantreiben wird, daß es die Äußerung eigener Wünsche und Ansichten mit friedlichen Mitteln unterstützen wird, daß es vermeiden wird, die widersprüchlichen und radikalen Gefühle zu intensivieren, und sich vor Gewalt schützen wird. Nur durch ein solches Vorgehen können wir auf dem Weg der Demokratisierung und Modernisierung mit gleichmäßiger Geschwindigkeit voranschreiten.

Die Förderung der Toleranz bedeutet natürlich niemals, daß man mit jedem Mann auf gutem Fuß stehen muß, unter Außerachtlassung des Prinzips der Unterscheidung zwischen Richtig und Falsch, zwischen Gut und Böse. Noch weniger bedeutet dies, daß man sich böartigen Akten hingeben oder diese erlauben soll, die die Moral untergraben und die Gesellschaft gefährden. Toleranz ist eng verbunden mit so modernen Konzepten wie Demokratie, Freiheit, Menschenrechte und der Herrschaft der Gesetze; diese ergänzen einander. Toleranz sollte ein Teil demokratischer Politik sein. Sie ist auch eine Bedingung für politische Demokratisierung. Toleranz wird verkörpert durch die Respektierung der Menschenrechte und der Freiheit und wird begrenzt von moralischen Normen und dem Gesetz. Zurzeit kann man dekadente Tendenzen, den Austausch zwischen Geld und Macht, die Veruntreuung öffentlichen Eigentums und Korruption überall in China finden. Alle Gesetzesbrecher, die Schaden über das Land und das Volk bringen, müssen beseitigt und ohne Gnade streng bestraft werden. Aber es muß verstanden werden, daß ohne demokratische Überwachung, vor allem ohne die Überwachung durch die unabhängige politische Meinung, die Beseitigung der Korruption nicht möglich ist. Schon vor 108 Jahren sagte der britische Historiker Lord Acton: «Macht korrumpiert, und absolute Macht korrumpiert absolut.» Die französische «Erklärung der Menschenrechte» von 1789 ist klarer, wenn sie sagt: «Die Unkenntnis, Vernachlässigung oder Mißachtung von Menschenrechten ist der einzige Grund öffentlichen Unglücks und unehrlicher Regierung.» Diese ewige Wahrheit sollte zur übereinstimmenden Meinung in ganz China werden.

* 45 Intellektuelle aus der Volksrepublik China haben im Mai 1995 ein Manifest unterzeichnet, in dem sie dazu aufrufen, das Massaker auf dem Platz des Himmlischen Friedens vom 4. Juni 1989 (vgl. Orientierung 53 [1989], S. 133ff.) neu zu bewerten und «zu einer entschlossenen Beendigung der unrühmlichen Tradition, Autoren ins Gefängnis zu stecken, weil sie etwas geschrieben haben, das die Behörden als feindselig ansehen», zu kommen. Diese Erklärung wurde zuerst in der in Hongkong erscheinenden Zeitung *Lien Ho Pao* veröffentlicht, vom Monitordienst der BBC ins Englische übersetzt und von der *Frankfurter Allgemeinen Zeitung* (vom 26. Mai 1995, S. 6) in einer vollständigen deutschen Übersetzung unter dem Titel «Die Welt braucht Toleranz – China braucht Toleranz» publiziert. Mit der freundlichen Genehmigung der *Frankfurter Allgemeinen Zeitung* dokumentieren wir den Text des Manifestes.

Toleranz wird mit Sicherheit die Bewegung gegen die Korruption wirksam vorantreiben, die im Moment ein Gegenstand der Besorgnis der Menschen überall im Land ist.

Die Welt braucht Toleranz. China braucht Toleranz. Wir hoffen, daß durch die unterschiedlichen Aktivitäten des UN-Jahres für Toleranz die Intoleranz, die es in China seit alten Zeiten gibt, beginnen wird sich zu verändern und daß Toleranz allmählich zum allgemeinen geistigen Reichtum unseres gesamten Landes und unserer gesamten Nation werden wird.

Kommentar

Gleich bei der ersten Lektüre des «Manifestes der 45» fällt dem Sinologen auf, daß darin die Tugend der Toleranz fast ausschließlich auf westliche kulturelle Leistungen zurückgeführt wird. Dies aus zwei Gründen: Erstens ist Toleranz auch in der chinesischen Ethik eindeutig positiv verankert, und zwar seit der Antike – dies sogar bei so gegensätzlichen Denkern wie *Kong* (Konfuzius, 551–479 v. Chr.) oder *Han Fei* (ca. 280–233 v. Chr.): Der Abschnitt 17.5 des *Lunyü* von Konfuzius wertet nämlich Menschlichkeit als Kombination von Respekt (*gong*), Toleranz (*kuan*), Vertrauenswürdigkeit (*xin*), Eifer (*min*) und Güte (*hui*). Im *Hanfeizi* 50.352 wird Nachsicht (*shu*) als Kardinaltugend des Pazifisten *Song Xing* bezeichnet und mit Toleranz (*kuan*) gleichgesetzt. Dies sind klare Aussagen, die immer Teil des ethischen Bewußtseins der chinesischen Gelehrten geblieben sind.¹

Zweitens ist Toleranz auch in China in der Politik praktiziert worden, und zwar besonders in der *Song-Zeit* (960–1279 n. Chr.). Zwei Beispiele:

▷ Es gab während der Song-Dynastie Studentendemonstrationen, die friedlich in der Abgabe einer (jeweils tatsächlich in Empfang genommenen!) Petition an den Hof gipfelten.

▷ Mehrmals in jener Zeit haben auch in der oberen Staatsführung eine konservativere (*jiufadang*) und eine fortschrittlichere (*xinfadang*) politische Gruppierung einander jeweils friedlich bei der politischen Machtausübung abgelöst. Erst das historische Trauma der mongolischen Vergewaltigung Chinas im 13. Jahrhundert ließ die Tugend der Toleranz aus der chinesischen Politik weitgehend – aber nicht ganz – verschwinden.

Man gewinnt den Eindruck, daß die 45 Intellektuellen, die mit dem vorliegenden Text große persönliche Risiken eingegangen sind, um die Toleranz in Chinas politischem Leben wieder zu verankern, aus folgendem Grund keinen Bezug auf die alte chinesische Tradition der Toleranz nehmen wollten: Sie wollten vielleicht modern wirken und meinten, daß «modern» in China immer noch (wie lange noch?) mit «westlich» gleichgesetzt wird. Deshalb vielleicht der ausschließlich westliche Bezug.

Eine solche Haltung ist aber gefährlich, wird doch in China «westlich» bis zu einem gewissen Grad immer noch mit «barbarisch» und «unkultiviert» gleichgesetzt.

Man wollte vielleicht aber auch vermeiden, der chinesischen Tradition der Rechtfertigung des «Neuen» durch das «Alte» verhaftet zu bleiben. Es war in China nämlich immer üblich, politische Maßnahmen durch Bezug auf die früheren Kaiser und Philosophen und durch Bezug auf «weise» Maßnahmen aus der antiken Geschichte zu rechtfertigen. Besonders interessant in diesem Zusammenhang ist die Tatsache, daß *Wang Anshi* (1021–1086 n. Chr.), der berühmte Führer der fortschrittlichen Partei der Song, seine Reformen mit Bezug auf Texte und Ereignisse des Altertums begründete. Und selbst *Mao Zedong* hat nicht gezögert, seine (Un-)Taten mit dem Wirken des brutalen Reichseinigers *Qin Shihuangdi* (259–210 v. Chr.) und mit den gesetzwidrigen Aktionen der rebellischen Räuber vom *Liangshan-Moor* zu begründen.

Ich denke jedoch, daß die Absage der 45 Autoren des Manifests, an die alte Tradition der Begründung des Gegenwärtigen durch

¹ Vgl. dazu auch: H. Roetz, Menschenrechte und Konfuzius, in: *Die Zeit* vom 9. Juni 1995, S. 43f. (Red.)

das Vergangene anzuknüpfen, durchaus bei der intellektuellen Klasse Chinas Verständnis wecken oder sogar Erfolg haben kann – aber sicher nicht im Volk oder bei der politischen Klasse.²

Welches Bild vom Westen?

Der ausschließliche Bezug auf den Westen zur Begründung der Toleranz als politisch-gesellschaftliche Tugend ist aus einem anderen Grund höchst gefährlich und sogar bedenklich: Das Prestige des Westens und seiner Werte ist gegenwärtig im Fernen Osten einer beschleunigten Erosion unterworfen. Dies geht so weit, daß momentan in ganz Asien der positive Begriff von *NDC* (*Newly Developing Countries*) auch auf die westlichen Länder angewendet wird – aber sinnverstellt als *Newly Decaying Countries*. Dies zu Recht, wie ich meine: Der Westen sollte langsam wahrnehmen, daß ein Kulturkreis, der Menschenrechte predigt und gleichzeitig dagegen verstößt und sie mißachtet, trotz glänzenden Leistungen in der Vergangenheit immer weniger ernst genommen wird. Was aber schlimmer ist, ist die Tatsache, daß damit die Botschaft der Menschenrechte und der Toleranz immer lächerlicher wirkt und immer weniger ankommt. Dies ist nicht nur schade, sondern katastrophal: zum Beispiel für Tibet, wo letztlich Erfolg oder Mißerfolg der Menschenrechts- und Toleranzbotschaft Überleben oder Tod der Nation bedeuten wird. Diese Sicht des Westens als Gruppe von *Newly Decaying Countries* ist in der Volksrepublik China noch nicht so verbreitet wie in

² «In China kann man viel mehr Leute für die Forderungen nach mehr Schutz der Arbeiterrechte und nach mehr sozialer Gerechtigkeit mobilisieren als für die Forderungen nach solch fremden und abstrakten Begriffen wie Demokratie, Toleranz und Menschenrechte.» (L. Kaye, *China in Transition*. Hong Kong 1994, S. 191).

Japan und den sogenannten «Tigern» (Hongkong, Malaysia, Thailand, Taiwan, Südkorea und Singapur), aber sie wächst. Deshalb finde ich es ungeschickt, daß die 45 Unterzeichner keine eigene Tradition in ihrem Text zu Hilfe genommen haben, um den Geist der Toleranz in ihrem Land zu propagieren.

Ihr Manifest hat in den chinesischen und in den westlichen Intellektuellenkreisen ein starkes Echo ausgelöst. Leider bleiben das Echo im Volk und die Wirkung in der politischen Klasse der Volksrepublik China aus dem oben angeführten Grund schwach. Außerdem gewährt der Mittelstand in den asiatischen Erfolgsländern solchen Toleranzforderungen nur insofern Unterstützung, als er weiß, daß politische Toleranz für das Gedeihen eines Mittelstandes in der Volksrepublik China ein Muß ist. Die 45 Intellektuellen von Peking selber genießen aber dort – außer bei den Studenten – keine besondere Sympathie. Dies, obwohl sie die strenge Bestrafung aller «Gesetzesbrecher» im Bereich der gewöhnlichen Verbrechensbekämpfung weiterhin voll unterstützen.

Der letzte Grund, warum das Manifest der 45 von vielen Asiaten und Sinologen als unglücklich formuliert betrachtet wird, ist, daß es bewußt oder unbewußt die maoistische Geschichtsfälschung mitträgt, die darin besteht, die ganze Geschichte Chinas bis 1949 als rückständig, reaktionär und somit als «schlecht» zu betrachten. Wer behauptet, in China habe die «Intoleranz gegenüber einer zweiten Stimme» ohne Unterbruch «seit Tausenden von Jahren» und «bis heute» vorgeherrschte, sagt nämlich folgendes: entweder daß es der Kulturrevolution gelungen ist, sein Geschichtsbewußtsein und seine Kenntnisse der chinesischen Geschichte und Geistesgeschichte auszulöschen, oder daß er bewußt die leninistisch-maoistische Geschichtsfälschung teilt. Beides wäre sehr traurig. *Jean-Pierre Voiret, Freienbach*

Die prophetische Herausforderung des Micha

Zum 26. Deutschen Evangelischen Kirchentag in Hamburg

Der erste Eindruck täuschte, und diese Erfahrung konnte ein Beobachter und Besucher des 26. *Deutschen Evangelischen Kirchentages* in Hamburg (14. bis 18. Juni 1995) während der Veranstaltungen und auf dem «Markt der Möglichkeiten» noch mehrmals machen.¹ Erweckte das Kirchentagsplakat – ein Autobahn-Wegweiser, in das die Kirchentagslosung «Es ist Dir gesagt Mensch, was gut ist» und der Veranstaltungsort Hamburg als Richtungsangaben integriert waren – beim ersten Hinsehen den Anschein, der Kirchentag könne dem Rest der Welt sagen, wo es «langgeht», so wurde dieser erste Eindruck nach einem zweiten Blick in Frage gestellt: Schon in ihrer sprachlichen Form, wo der erste Halbsatz in seiner Struktur der präsentischen Vergangenheit auf etwas Vorangehendes zurückweist und der zweite Halbsatz gerade nach einer Fortsetzung schreit, verlangt die Losung nach Erläuterungen, erfordert sie die Berücksichtigung des Kontextes, in der sie ursprünglich zu finden ist. Dem Buch des Propheten Micha entnommen (Micha 6,8), lautet das Zitat vollständig: «Es ist dir gesagt Mensch, was gut ist und was Adonaj bei dir sucht: Nichts anderes als Gerechtigkeit tun, Freundlichkeit lieben und behutsam mitgehen mit deinem Gott.»

Micha und die in seiner Tradition stehenden Schüler sprachen mit diesen Worten das Volk Israel an, das nach der Rückkehr aus dem Exil sich einer unübersichtlichen Situation von durch eigene Schuld enttäuschten Hoffnungen gegenüber sah, und sie erinnerten es daran, daß Gott seinem Volk mit Erweisen seiner Gerechtigkeit und Solidarität, nicht mit belastenden Forderungen

begegnet war. Entscheidend ist aber dabei, wie sie das Volk Israel an die Geschichte mit seinem Gott erinnert haben. In seinen drei Bibelarbeiten² versuchte der Paderborner Alttestamentler *Jürgen Ebach* immer wieder auf die Aussagen von Micha 6,8 zu verweisen, weil sie nach seiner Meinung eine grundlegende Beschreibung des Verhältnisses von Gott zu seinem Volk Israel enthalten, um eine, wie er sie selber qualifizierte, «hohe Meßlatte» für die Diskussionen und Beiträge am Kirchentag zu erarbeiten.³ Was meinte J. Ebach mit dieser prägnanten Qualifikation des Zitats von Micha? «Es ist dir gesagt Mensch, was gut ist.» Der hiermit zur Sprache gebrachte Hinweis auf ein vorausliegendes Geschehen wird von Micha ausdrücklich im Blick auf eine aktuell vorliegende Situation formuliert. Das Geschehene ist also das jetzt im Hinblick auf die Gegenwart zum ersten Mal zur Kenntnis genommene «Alte» und damit etwas «Neues». J. Ebach sah darin einen Schlüssel, wie die Losung in ihrem vollen Wortlaut ausgelegt werden sollte, und gleichzeitig auch die Regel, wie die gegenwärtige Situation der Menschen und ihre Probleme gedeutet und im Handeln verändert werden müßte. «Nicht mehr und nicht weniger also wäre von der Losung her gefordert, als das Richtige neu und das Neue richtig zu sagen. Wie gesagt: Eine hohe Meßlatte.»

Die Botschaft des Propheten Micha

Hinter der sprachlichen Form des ersten Teils des Zitats von Micha verbirgt sich aber noch eine weitere Anweisung zu deren Verständnis. «Es ist dir gesagt Mensch, ...» In der passivischen

¹ Der Kirchentag in Hamburg zählte 125 000 Dauerteilnehmer, 2000 Einzelveranstaltungen und 3000 ökumenische Gäste aus 64 Ländern. Vorge-sehene Dokumentationen: R. Runge, Hrsg., Kirchentag '95. Gesehen-gehört-erlebt. GTB 1129 Gütersloh, August 1995; K. von Bonin, Hrsg., Deutscher Evangelischer Kirchentag Hamburg 1995. Dokumente. Gütersloh, Dezember 1995.

² Texte für die Bibelarbeit: Psalm 104,1–35; Ex 20,1–17; Mk 10,17–27.

³ Vgl. J. Ebach, «... und behutsam mitgehen mit deinem Gott». Bibelarbeit über Micha 6,8, in: Ders., «und behutsam mitgehen mit deinem Gott». Theologische Reden 3. Bochum 1995, S. 9–24.

Formulierung kann einmal das Moment des Unterschieds zwischen dem «Gesagten» und dem «angesprochenen Menschen» hervorgehoben werden, oder es kann der auf Einverständnis zielende Zusammenhang zwischen beiden Elementen im Vordergrund stehen. Das Wort des Propheten kann zu einem Wort der Kritik oder zu einem Zusage der Ermunterung werden. Aus dieser «offenen Situation» zog Jürgen Ebach für seine Auslegung des zweiten Teils des Michazitats die Folgerung: «In Micha 6,8 steht zur Debatte, ob in der Formulierung «Nichts anderes als», die die Konkretion dessen, was gut ist, einleitet, vor allem *nicht mehr als* oder *nicht weniger als* zu hören ist. Welche Les- beziehungsweise Hörart das Hauptgewicht bekommen soll, darüber entscheidet nicht allein die Auslegung, sondern auch und vor allem die Situation des Hörens.» Für die Entschlüsselung des Sinns der vom Menschen geforderten drei Verhaltensweisen «Gerechtigkeit tun, Freundlichkeit lieben und behutsam mitgehen mit deinem Gott» ergeben sich daraus folgende Maximen: Die «Suche nach der Gerechtigkeit vor Gott» realisiert sich als ein aktives Eintreten, das dem Mitmenschen zu seinem Recht verhilft. «Freundlichkeit zu lieben» bedeutet, daß Solidarität eine Bereicherung des menschlichen Lebens ist und daß die damit gegebene gesellschaftliche Verfaßtheit des menschlichen Lebens nicht nur hingenommen, sondern auch geliebt wird. «Behutsam mit seinem Gott zu gehen» meint die Einsicht in das rechte Maß: «Gehen mit Gott, aber behutsam – schonend mit sich und den anderen.»

Miteinander in den Blick genommen, und dies ergibt sich mit Notwendigkeit aus der Tatsache der gleichrangigen Nennung in Micha 6,8, bergen die drei genannten Verhaltensweisen ein beträchtliches Konfliktpotential, das nicht ohne weiteres auszuräumen ist. Im Rückblick auf den Hamburger Kirchentag versuchte Hansjörg N. Schultz diesen Sachverhalt mit der Formel zu umschreiben: «Ist «gut» schon gut genug?» Diese Formulierung meint nicht nur eine skeptische Rückfrage, ob denn auf den Podien und den Foren der einzelnen Veranstaltungen hinreichend kontrovers diskutiert wurde. Sie deutet gleichzeitig den Sachverhalt, daß dieser Kirchentag «nicht mit einer Stimme gesprochen hat», das heißt im Unterschied zu früheren Veranstaltungen keine eindeutige und entschiedene Position des Kirchentages als solchen vorgelegt hatte, als eine offene Frage, die mit dem Hinweis auf die veränderte und undurchsichtiger gewordene Situation nicht hinreichend beantwortet wäre.

Zur Frage der Gewaltanwendung

In diesem Zusammenhang soll an eine Kontroverse erinnert werden, auch wenn sie nicht zu einem den Kirchentag beherrschenden und ihn in seiner Gesamtheit herausfordernden Thema wurde. Auf dem *Forum Gewalt überwinden* widersprachen die Teilnehmer in ihrer mit überwältigender Mehrheit angenommenen Resolution für einen zivilen Friedensdienst und einer mit großer Mehrheit angenommenen Resolution gegen den Einsatz von schnellen Eingreiftruppen und gegen den Einsatz der Bundeswehr im ehemaligen Jugoslawien der Position des Kirchentagspräsidenten Ernst Benda, der einen NATO-Einsatz in Bosnien-Herzegowina gefordert hatte.⁴ Bernhard Moltmann, der Direktor der Evangelischen Akademie Arnoldshain, wies im Verlaufe dieser Veranstaltung darauf hin, daß die bisherigen Analysen von Gewaltmustern im internationalen Kontext auf zwei Sachverhalte zu Recht hinweisen würden: Die Mentalität der Gewalt und des Krieges habe erstens die Kulturen derart durchdrungen, daß sie weitgehend als normal angesehen werde. Wer sich dagegenwenden würde, müßte jeweils einen Bruch der herrschenden Mentalität vollziehen. Außerdem habe die Kriegerursachenforschung nachgewiesen, daß Staatsbildung und Staatsmacht die zentralen Konfliktgegenstände seien. Es gehe dabei

⁴Eine weitere mit großer Mehrheit angenommene Resolution bezog sich auf eine Gesetzeslücke im Zivildienstgesetz und eine einstimmig angenommene Resolution zur Aufrechterhaltung der Rechte der Yanomami-Indianer in Brasilien.

Forum Gewalt überwinden

50 Jahre nach dem Ende des Zweiten Weltkrieges hat die Neigung, Gewalt als Mittel der Lösung von Konflikten einzusetzen, weltweit wieder zugenommen. Gegen alle historische Erfahrung und politische Einsicht sind Kriege und Bürgerkriege aufs neue zu Mitteln der politischen Auseinandersetzung geworden.

Gegenüber dieser Eskalation von Gewalt ist eine außerordentliche zivilisatorische Anstrengung gefordert. Sie betrifft nicht nur die Politik, sondern alle Menschen. Sie bedeutet eine Abkehr von der Vorstellung, Gerechtigkeit und Frieden ließen sich mit militärischen Mitteln herstellen. Die notwendige Zivilisierung der Konflikte kann langfristig nur gelingen, wenn neue, zivile Wege der Überwindung der Gewalt politisch gewollt, öffentlich diskutiert, finanziell gefördert und systematisch erprobt werden. Gewaltüberwindung wird zur Kardinalfrage der Zivilgesellschaft.

Die zivile Intervention verlagert den Zeitpunkt des Eingreifens vor den Ausbruch von Gewalt. Sie setzt Früherkennung von Konflikten voraus, bevor sie eskalieren und gewaltförmig werden. Interessenausgleich, Spannungsminderung und Konfliktvorbeugung sind deshalb die wesentlichen Aufgaben der zivilen Intervention. Vorausschauende Politik muß die Mittel der Prävention beherrschen; militärische Intervention ist die «ultima ratio» der Zu-spät-Kommenden.

Der militärische Interventionismus kann die wichtige Frage «Was kommt nach der Intervention?» nicht beantworten. Er kann – nach Abwägung aller Faktoren – vielleicht ein letztes Mittel sein, um hilflose Menschen in ausweglosen Situationen zu schützen. Wie zweifelhaft aber diese Erwartung ist, zeigt exemplarisch die aktuelle Entwicklung in Ex-Jugoslawien.

Die vielzitierte «neue Rolle» Deutschlands in der Weltpolitik kann nur darin bestehen, zivile Konzepte der Gewaltüberwindung zu entwickeln und innen- wie außenpolitisch zu vertreten. Darin könnte in der Tat eine «gewachsene Verantwortung» Deutschlands für den Weltfrieden sichtbar werden. Sie würde nahtlos an die historische Verpflichtung Deutschlands anknüpfen, wachsam gegen Militarismus, Rassismus und Ethnozentrismus zu sein, und sie würde diese Verpflichtung für künftige politische Aufgaben konstruktiv zur Geltung bringen. Vorrangig muß die Entwicklung von Konzepten der zivilen, humanitären Intervention sein, die auf die Fähigkeit zur De-Eskalation und Vermittlung setzen. Ziel jeder Intervention von außen kann nur sein, die zivilen Kräfte im Innern zu stärken.

Wir können Gewalt nicht ein für allemal überwinden. Aber wir können dazu beitragen, Gewalt zu verringern (Minimierung der Gewalt). Wir können versuchen, ihre negativen Folgen für die Betroffenen zu verringern (Schadensbegrenzung). Die Faszination der Gewalt nimmt in dem Maße ab, in dem die Möglichkeiten gewaltfreier ziviler Lösungen zunehmen.

Die «vorrangige Option für die Gewaltfreiheit» (Ökumenische Versammlung Dresden 1989) ist kein abstraktes Prinzip, sondern ein Richtungsimpuls, der uns helfen will, in jeder neuen Situation nach den besseren, lebensdienlichen Möglichkeiten gewaltfreier Lösungen zu suchen. Angesichts der Zunahme von Gewalt stehen wir häufig vor Situationen, in denen die Möglichkeiten gewaltfreier Lösungen erschöpft scheinen und unsere friedensethischen Orientierungen versagen. «Schritte im konziliaren Prozeß» gehen heißt, gemeinsam Antworten auf diese neuen Erfahrungen zu suchen. Was für die Opfer der Gewalt kurzfristig Leben retten und langfristig Zukunft sichern kann, muß in gleicher Weise Gegenstand solcher Antworten sein.

Die Kirchen in Deutschland müssen in der öffentlichen Diskussion um die künftige politische Rolle Deutschlands als klare Befürworter der Entwicklung und Erprobung ziviler Konzepte der Konfliktintervention auftreten. Der friedenspolitische «Normalfall», zu dem die Kirchen öffentlich ermutigen sollten, muß die Förderung und Ausgestaltung ziviler Friedensdienste (Peace Brigades International, Balkan Peace Team, Schalom-Diakonat, Forum Ziviler Friedensdienst) sein, nicht aber die Entscheidung der Bundeswehr zu militärischen Einsätzen in Krisengebieten. Wenn Einrichtungen und Instrumente der friedlichen Konfliktlösung unverzichtbar sind, um der Stärke des Rechts gegen das Recht des Stärkeren zur Geltung zu verhelfen, müssen die Kirchen die Entwicklung dieser Instrumente ins Zentrum ihrer politischen Friedensverantwortung rücken. Darin wird ein wichtiger Beitrag der Christen und Kirchen zum weitergehenden konziliaren Prozeß bestehen.

um Mehrheiten und ihren Respekt gegenüber Minderheiten wie um die Kontrolle der Gewaltmittel. Deshalb würden sicherheitspolitische Überlegungen, die sich nur an zwischenstaatlichem Frieden und Nicht-Krieg orientierten, an der Realität vorbeigehen. Für eine aktive Gewaltfreiheit seien aber gleichermaßen zwei weitere Sachverhalte von Bedeutung, die bei der Analyse neuer Gewaltstrukturen weitgehend verschwiegen würden. Einmal würden die überwiegende Mehrzahl der internationalen Beziehungen (85 bis 90%) gewaltfrei verlaufen. «Die Option für die Gewaltarmut hat durchaus eine realistische Chance, sie sollte stets als Prüfstein ins Spiel gebracht werden, wenn der militärischen Option das Wort geredet wird. Als Fazit bleibt: jeder Ausbruch eines Krieges kommt einem Scheitern der Politik gleich.» Zweitens stelle der Vergleich zwischen der Anzahl der Opfer von Kriegen und der Anzahl der Opfer von Hunger, Verelendung und Umweltzerstörung (20 Millionen gegenüber 800 Millionen Menschen seit 1946) eine Herausforderung für alle jene dar, die sich für eine gewaltfreie Lösung von Konflikten einsetzen würden, die wirtschaftlichen, ökologischen und kulturellen Ursachen von Katastrophen und menschlichem Elend gleichermaßen in den Blick zu nehmen. Daß ein solcher Zugang zur Konfliktverminderung einen realistischen Gehalt aufgrund bisher gemachter Erfahrungen in sich schließt, verdeutlichte Konrad Raiser, Generalsekretär des Weltkirchenrates, durch den Hinweis auf den erfolgreichen Einsatz von Friedensbrigaden in Zentralamerika oder der ökumenischen Beobachterprogramme in Südafrika. In die gleiche Richtung zielte ein auf dem Forum mehrheitlich zustimmend diskutiertes Acht-Punkte-Programm zur Gewaltlosigkeit, das von Joachim Garstecki, Generalsekretär von Pax Christi, und Oberkirchenrat Klaus Wilkens formuliert worden war (vgl. Kasten, leicht gekürzt).

Gerechtigkeit in der Gesellschaft

Hatte Konrad Raiser seine Überlegungen auf dem *Forum Gewalt überwinden* in einer ökumenischen Perspektive vorgetragen, so wurde die Frage nach der ökumenischen Dimension und nach der Verbindlichkeit des christlichen Zeugnisses in gesellschaftlichen Prozessen auf einem Forum vorgelegt, bei dem man es auf den ersten Blick nicht erwartet hatte, nämlich auf dem Forum «Wohin geht der Weg unserer Gesellschaft? Das gemeinsame Wort der Kirchen zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland»⁵. Sprach dort der evangelische Gesprächspartner Bischof Wolfgang Huber (Berlin) davon, daß der breit angelegte Konsultationsprozeß für die Kirchen der EKD eine «kleine Revolution» darstelle, formulierte der katholische Redner Bischof Josef Homeyer (Hildesheim) ein ekklesiologisches Kriterium für sozialetische Aussagen der einzelnen Kirchen: «Inzwischen gibt es in grundlegenden sozialetischen Fragen und bezüglich Inhalt und Begründung sozialetischer Stellungnahmen weit hin Übereinstimmung zwischen den Kirchen. Allerdings fehlen noch «bilaterale Dialoge», die sich mit der Frage ausdrücklich auseinandersetzen, ob umstrittene ethische Fragen kirchentrennend sein müssen. Darüber gemeinsam zu sprechen, ist dringend geboten, aber auch darüber, inwiefern das sozialetische Sprechen und Handeln der jeweiligen Kirche im apostolischen Glauben verwurzelt und durch diesen geformt ist.» Beide hoben hervor, daß die Breite der Problemwahrnehmung eine weitere Bedingung für die Glaubwürdigkeit kirchlicher Äußerungen sei und daß deshalb in den weiteren Fassungen des Textes die diskriminierende Wirkung der Arbeitslosigkeit in der Gesellschaft Deutschlands breiter behandelt werden müßte: Über die Wirklichkeit von Arbeit und Arbeitslosigkeit könne in Zukunft nicht mehr gesprochen werden, wenn nicht ausdrücklich und eingehend von der Lage der Frauen in Deutschland gesprochen wird. Die beiden Bischöfe formulierten damit auf ihre Weise jene Posi-

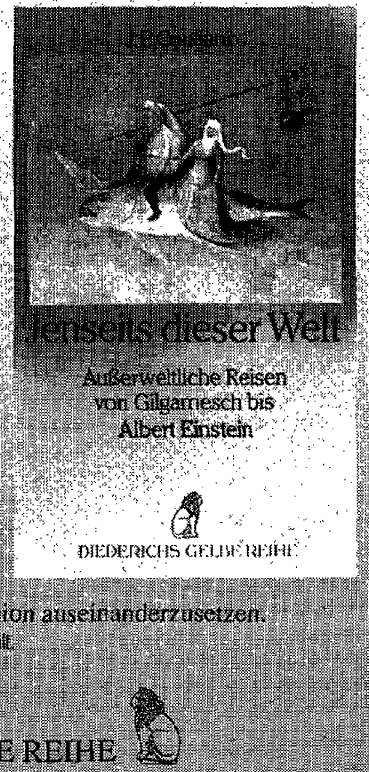
⁵ Vgl. Zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland. Diskussionsgrundlage für den Konsultationsprozeß über ein gemeinsames Wort der Kirchen. Hrsg. Kirchenamt der EKD, Hannover, und Sekretariat der DBK, Bonn 1994.

Jenseits dieser Welt

Von jeder Kultur gibt es Zeugnisse über Jenseitserfahrungen. Ioan. P. Couliano untersucht diese Erfahrungen von Menschen und ihre Visionen wie zum

Beispiel ägyptische Fahrten nach dem Tode, chinesische Geister, persische Ekstase, jüdische Mystik. Couliano stellt systematisch dar, in welcher Form die verschiedenen Kulturen ihre Erfahrungen gemacht haben und wie sich diese visionären Ideen niedergeschlagen haben, von Muhammad über Marsilio Ficino zu Dante, vom Schamanismus über Buddhismus zur Kabbala. Hierbei lädt Couliano zu Gedankenexperimenten ein und fordert auf, sich mit den Begriffen Zeit und Vision auseinanderzusetzen.

Ioan. P. Couliano: Jenseits dieser Welt
320 Seiten, Fr. 26,-



tion, die den zentralen Teil einer auf dem Frauenforum verabschiedeten Resolution «Wir Frauen sagen, was gut ist» ausmachte. «Die Mehrheit entscheidet. Doch was geschieht mit den Problemen, von denen die Mehrheit wenig verspürt, die aber eine wachsende Minderheit um so stärker belasteten, zum Beispiel die Arbeitslosigkeit?» Diese Frage war für den ehemaligen Bundespräsidenten Richard von Weizsäcker in seiner Rede auf dem Themenbereich «Ordnungen, die den Menschen dienen» das Kriterium für Glaubwürdigkeit und Menschenfreundlichkeit einer demokratisch verfaßten Gesellschaft. In seiner mit *standing ovation* aufgenommenen Stellungnahme erinnerte er daran, daß ein in den fünfziger Jahren geschaffener «Lastenausgleich» zur Integration von 12 Millionen Heimatvertriebenen möglich gewesen sei, um den vom Krieg und seinen Folgen am stärksten Betroffenen zu helfen. 1990, nach der Vereinigung Deutschlands, sei eine solche solidarische Leistung von der westdeutschen Bevölkerung nicht mehr erbracht worden. «Wie kommt das? Warum hat die politische Führung, die den außenpolitischen Teil der Vereinigungsaufgabe mit so viel Tatkraft und Umsicht betrieben hat, solche Anforderungen gar nicht erst gestellt, ja nicht einmal erwogen, statt dessen aber die schwindelnd hohen Transferleistungen durch Staatsschulden finanziert? Die Folge sind riesige Haushaltsdefizite. Diese müssen wir nun verringern, und das ist so schwer, daß es nicht nur durch ein gesundes Sparen erfolgt, sondern auch durch ungesundes, ungerechtes Einschneiden in öffentliche Aufgaben dort, wo kein politisch relevanter Widerstand zu spüren ist, bei schwachen Gruppen, bei der Kultur, auch bei der Forschung, die wir für die Zukunft brauchen, beim Umweltschutz und nicht zuletzt bei der Entwicklungshilfe mit schwerwiegenden Folgen.» R. von Weizsäcker meinte dazu, daß damit die Verfassung ihrer Aufgabe, «Schutzordnung zugunsten derer, die sich aus eigener Kraft ihr Recht nicht sichern können», nicht gerecht geworden sei. Die

Demokratie lebe von Voraussetzungen, die sie selber nicht schaffen könne, und dazu gehörten der Wille und die Kraft zur Mitverantwortung. Wohl schaffe sie dafür den unabdingbaren Rahmen, da sie «die Freiheit des Gewissens achtet, die die Korrektur von Irrtümern zuläßt, die ein Umlernen begünstigt. Wir haben immer wieder Gelegenheit, dies zu üben und zu praktizieren, zum Beispiel im Umgang mit einer schwer belasteten Vergangenheit. Ihren menschlichen Verfehlungen auf die Spur zu kommen, ist unumgänglich. Doch die historische

und menschliche Wahrheit über die Vergangenheit an den Tag zu bringen, ist kein Selbstzweck, sondern der Weg zur Aussöhnung, die Chance zur Eröffnung eines neuen Anfangs.» Weizsäcker herausfordernder Formulierung, daß der Respekt vor der Würde des Schwachen und die Suche nach Gerechtigkeit für die Armen erst demokratisches Handeln glaubwürdig machen, vermag dem Guten, das nach Micha dem Menschen zu tun aufgetragen ist, Eindeutigkeit und Entschiedenheit zu geben.

Nikolaus Klein

DER SINN FÜR ZUGEHÖRIGKEIT

Religion und Gesellschaft in kommunitaristischer Sicht

Der Kommunitarismus ist derzeit in aller Munde. Im deutschsprachigen Raum wächst rasant das Interesse an einer Denkrichtung, die bis Ende der achtziger Jahre eine nordamerikanische Spezialität zu sein schien.¹ Die Motive für die neuerliche Konjunktur des Gemeinschaftsdenkens sind vielschichtig. Dazu zählen sowohl die nostalgische Sehnsucht nach der verklärten Vergangenheit verlorengegangener Lebensgemeinschaften als auch das basisdemokratische Bestreben nach starker lokaler Demokratie, das Verlangen nach Stärkung der Ressourcen gesellschaftlicher Solidarität oder auch die Einsicht in die Notwendigkeit einer Unterfütterung der verfahrensorientierten liberalen Gesellschaft. Der kommunitaristische Impuls kann sich sowohl auf die Überlebenschancen kultureller, ethnischer oder religiöser Gemeinschaften richten als auch von zumeist unter der Flagge des Patriotismus antretenden nationalistischen Bestrebungen in Dienst genommen werden. Kommunitaristische Optionen können gleichfalls primär die Dimensionen persönlicher wie kollektiver Identität im Blick haben, die es zu erhalten, zu gestalten und gegebenenfalls gegen den herrschenden Individualismus und Atomismus wiederzugewinnen gilt.

So vielfältig und verschlungen die Motive für das Gemeinschaftsdenken sind, so divergent erscheinen auch die Konzeptionen, die innerhalb des Kommunitarismus vertreten werden. Neben zentralen gemeinsamen Auffassungen zeigen sich insbesondere im Blick auf Zeitdiagnostik, moraltheoretische Positionsbestimmung sowie gesellschaftlich-politische Optionen markante Differenzen. Gemeinsam sind den Kommunitaristen vor allem vier Grundorientierungen, die als Kennzeichen dieses Ansatzes gelten können. Sie beinhalten *erstens* eine Wertschätzung des Narrativen, den häufigen Rekurs auf erzählende Darstellung und historisch-narrative Argumentation, *zweitens* ein sich mehr oder weniger deutlich von Aristoteles herleitendes teleologisches Handlungsverständnis, *drittens* eine Ethik des guten Lebens, die dieses Gut in den Zusammenhang anderer Güter stellt, und *viertens* eine hinsichtlich ihrer Reichweite und Radikalität unterschiedliche Kritik des neuzeitlichen Individualismus und Atomismus.

Nicht zuletzt aufgrund dieser gemeinsamen Grundorientierungen wird der Kommunitarismus zumeist als aristotelisch-liberalismuskritische Position innerhalb der ethisch-gesellschaftstheoretischen Grundlagendiskussion verstanden und rezipiert. Daß er zugleich von religionstheoretischem Interesse ist und in seinen verschiedenen Schattierungen Religion als eine wichtige gemeinschaftliche wie gesellschaftliche Ressource zur Sprache bringt, wird hierzulande freilich nahezu völlig ausgeblendet.²

¹ Vgl. etwa C. Zahlmann, Hrsg., *Kommunitarismus in der Diskussion*. Berlin 1992; M. Brumlik, H. Brunkhorst, Hrsg., *Gemeinschaft und Gerechtigkeit*. Frankfurt/M. 1993; A. Honneth, Hrsg., *Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften*. Frankfurt-New York 1993; W. Reese-Schäfer, *Was ist Kommunitarismus?* Frankfurt/M.-New York 1994; R. Forst, *Kontexte der Gerechtigkeit. Politische Philosophie jenseits von Liberalismus und Kommunitarismus*. Frankfurt/M. 1994.

² Eine Ausnahme bildet J. Von Soosten, *Sünde und Gnade und Tugend und Moral. Die Erbschaft der religiösen Traditionen*, in: C. Zahlmann, Hrsg., *Kommunitarismus* (vgl. Anm. 1), S. 48–56.

Mir geht es im folgenden zum einen darum, markante Konzeptionen des Kommunitarismus vorzustellen, und zum anderen zu eruieren, welcher Ort der Religion als Motor und Modus von Vergemeinschaftung darin zukommt, inwiefern religiöse Gemeinschaften als eine Form von Gemeinschaft zur Geltung kommen, worin deren gesellschaftliche Rolle und Relevanz gesehen werden. Innerhalb des Spektrums kommunitaristischer Ansätze unterscheide ich vier Varianten, die ich mit vier Autoren in Verbindung bringe: *Alasdair MacIntyres* traditionellen Kommunitarismus, *Charles Taylors* integrative Konzeption, *Robert Bellahs* republikanische Version sowie *Michael Walzers* zivilgesellschaftliche Auffassung. Den vier Varianten läßt sich, wie ich zu zeigen versuche, jeweils ein bestimmtes Verständnis von Religion zuordnen. Plakativ formuliert, begreift MacIntyre diese als letztgültige Loyalität zur eigenen Tradition, Taylor faßt sie als eine Kraftquelle des Guten auf, bei Bellah fungiert sie vor allem als gesellschaftliches Bindemittel, während Walzer Religion primär als prophetischen Widerhaken in den Blick nimmt.

Die Moderne als Vorgang der Desintegration

Der seit Anfang der siebziger Jahre in den USA lebende gebürtige Ire Alasdair MacIntyre zeichnet in seinem vieldiskutierten Werk «Der Verlust der Tugend»³ ein düsteres Bild der modernen Gesellschaft und erzählt deren Geschichte als eine des Niedergangs und Verfalls. Der moderne gesellschaftliche und moralische Pluralismus entpuppt sich für ihn als ethische wie soziale Orientierungslosigkeit, wofür er den mit dem Verlust geteilter Vorstellungen vom Guten und einer daran ausgerichteten kollektiven Praxis einhergehenden schrankenlosen Individualismus verantwortlich macht. Dieser hat die für die Antike und das Mittelalter bestimmende gesellschaftlich-kosmische Ordnung aufgelöst und durch eine emotivistische, liberalistische Ausrichtung an subjektiven Wünschen, Bedürfnissen und Entscheidungen ersetzt. Das neuzeitliche Denken und Handeln hält MacIntyre in einem für antitraditional und antisozial. Indem es sich im Zuge der Aufklärung als universal, egalitär, säkular und autonom begreift, unterliegt es einer fundamentalen Selbsttäuschung. Es verkennt, daß es an die Stelle partikularer Traditionen nur eine weitere, entgegen des eigenen Universalitätsanspruchs deutlich historisch wie sozial partikuläre Tradition gestellt hat, der eine eigene Hierarchie, nämlich die der intellektuellen Eliten sowie des wissenschaftlich-technischen Expertentums, und eigene quasi-religiöse Überzeugungen und Praktiken entsprechen.

MacIntyre liefert eine messerscharfe Kritik der Kultur der Moderne, als deren bestimmende Charaktere er die des bürokratischen Managers, des reichen Ästheten sowie des Therapeuten herausstellt. Weil sich in dieser Kultur das individuelle Handeln an den Gesetzen des eigenen Nutzens, des Marktes und der Macht orientiert, führt die Moderne zum Verlust gemeinschaftlicher Bindungen, zur Fragmentierung und Atomisierung, was

³ A. MacIntyre, *Der Verlust der Tugend. Zur moralischen Krise der Gegenwart*. Frankfurt/M.-New York 1987.

zugleich den Verlust moralischer Überzeugungen und Orientierungen beinhaltet. Eben das hat verheerende Folgen.

In der Schlußpassage des «Verlusts der Tugend» vergleicht MacIntyre die gegenwärtige Situation in Europa und Nordamerika mit der Epoche des Niedergangs des Römischen Reiches. In jener Zeit haben Menschen dem Imperium, seinen Zielen und Praktiken den Rücken gekehrt und sich darangemacht, «neue Formen von Gemeinschaft aufzubauen, in denen das moralische Leben aufrechterhalten werden konnte, so daß Moral und Zivilisation die heraufziehende Zeit der Barbarei und Finsternis überleben konnten». Vergleichbares ist nach Ansicht des Autors heutzutage erforderlich, denn: «Was in diesem Stadium zählt, ist die Schaffung lokaler Formen von Gemeinschaft, in denen die Zivilisation und das intellektuelle und moralische Leben über das neue finstere Zeitalter hinaus aufrechterhalten werden können, das bereits über uns gekommen ist... Diesmal warten die Barbaren allerdings nicht jenseits der Grenzen; sie beherrschen uns schon seit einer ganzen Weile. Und gerade das mangelnde Bewußtsein dessen macht einen Teil unserer mißlichen Lage aus. Wir warten nicht auf einen Godot, sondern auf einen anderen, zweifelsohne völlig anderen heiligen Benedikt.»⁴

Klingt als Gegenbild zur herrschenden Unordnung hier eine kommunitaristische Vision samt religiöser Grundierung an, so wird diese in einem weiteren Werk expliziert.⁵ Darin erzählt MacIntyre markante Stationen der moraltheoretisch-sozialen Kulturgeschichte Europas; er stellt sie als eine Geschichte miteinander rivalisierender philosophisch-gesellschaftlicher Traditionen dar, die jedoch zum Teil ihre eigene Traditionsgebundenheit und -bildung verkennen. Vier solcher Traditionen werden in dem Buch eingehend analysiert: die aristotelische, die augustinische, die aus einer calvinistisch inspirierten Verbindung der aristotelischen und der augustinischen erwachsene schottische Aufklärung sowie schließlich der daraus hervorgegangene Liberalismus. MacIntyre zeigt den mehr oder weniger expliziten religiös-theologischen Hintergrund der ersten drei auf, jedoch hat seines Erachtens auch der sich als traditionsenthoben und säkular begreifende Liberalismus eine freilich verkannte und verleugnete religiöse Dimension, was MacIntyre in verschiedenen, nicht nur spöttisch gemeinten Bemerkungen anklingen läßt, so wenn er etwa die «New York Times» als «Gemeindeblatt der wohlhabenden und selbstgefälligen liberalen Aufklärung»⁶ ausmacht oder Rechtsanwältin als den «Klerus des Liberalismus»⁷ bezeichnet.

Gegenüber ihrer undurchschauten liberalen (Verfalls-)Form erscheint Religion für MacIntyre genuin als Loyalität zu einer Gemeinschaft geteilter Überzeugungen und Praxis, als identitätsprägende, charakterbildende Affirmation einer Bindung an eine bestimmte Tradition, wobei er sich selbst zu einem augustinischen Christentum bekennt, das die allerdings nicht länger biologisch verstandene aristotelische Teleologie, dessen Polisdenken sowie dessen Tugendbegriff aufnimmt und biblisch-geschichtlich transformiert. Mit dem Plädoyer für ein augustinisch-thomistisches Christentum⁸ will MacIntyre der bestehenden moralisch-gesellschaftlichen Unordnung eine geistig-soziale Tradition entgegensetzen, die fundamental gemeinschaftlich konstituiert und orientiert ist, die die hierarchische Ordnung des Guten anerkennt und in der gemeinsamen Praxis der Agape nach dem höchsten Gut des Reiches Gottes strebt.⁹

Zeichnet MacIntyre ein abschreckendes Feindbild der moralisch verkommenen Moderne, so ist das Bild des kanadischen Sozialphilosophen Charles Taylor wesentlich differenzierter. Auch er

erzählt die Geschichte der Moralphilosophie und damit ineins die Geschichte der Entstehung und Entfaltung neuzeitlicher Identität. In seiner ebenso monumentalen wie eindringlichen Studie «Quellen des Selbst»¹⁰ kommt diese Geschichte indessen nicht als eine solche des Verfalls, sondern als eine der Differenzierung zur Sprache, was sowohl die Eröffnung neuer Verstehens- und Handlungsmöglichkeiten als auch damit einhergehender Gefahren und Gefährdungen einschließt. Aufschlußreich ist ein Vergleich der Schlußpassagen. Am Ende der «Quellen des Selbst» faßt Taylor seine Ausführungen darin zusammen, daß er sagt, die größte spirituelle Herausforderung heute sei das «Verstümmelungsdilemma»¹¹, das aus einem zu engen prozeduralen Verständnis von Vernunft, einer einseitig individualistischen Auffassung von Identität und einer Verabschiedung der Idee des Guten resultiert. Dem setzt er nicht nur seine scharfsinnige philosophische Kritik dieser Entwicklungen und Tendenzen entgegen, sondern rekurriert zugleich auf «eine Hoffnung, die nach meiner Ansicht im jüdisch-christlichen Theismus enthalten ist (wie schrecklich auch die Taten seiner Anhänger in der Geschichte zu Buche geschlagen sind) sowie in seiner zentralen Verheißung einer göttlichen Bejahung des Menschlichen, die umgreifender ist, als sie von den Menschen ohne Hilfe erreicht werden kann»¹².

Differenzierungsprozesse in der Moderne

Taylor geht es um die Rückgewinnung verschütteter Vorstellungen des Guten sowie der verschiedenen Güter, auf daß die heute dringend benötigten Quellen der Moral, die die menschliche Identität formen und ihr Kraft verleihen, ergiebiger sprudeln. Dabei ist er sich dessen bewußt, «daß die neuzeitlichen Moralquellen dieser Identität reicher fließen, als ihre Verächter zugeben, während die verkümmerte philosophische Sprache ihrer eifrigsten Verfechter bewirkt, daß diese Fülle der Gehalte unsichtbar bleibt»¹³.

Entlang der drei Schlüsselthemen der Innerlichkeit, der Bejahung des gewöhnlichen Lebens sowie der Vorstellung von der Natur als einer inneren Quelle der Moral erschließt Taylor die Genese und Gestalt neuzeitlicher Identität. Diese Themen markieren zugleich drei epochale Schübe neuzeitlicher «Selbst»-Konstitution und -Wahrnehmung. Alle drei weisen religiöse Wurzeln auf, und Taylor legt minutiös dar, daß und inwiefern religiös-theologische Vorstellungen und Praktiken diese Themen aufgebracht, artikuliert und bei deren Entfaltung begleitet haben. Das gilt zum einen für die wesentlich von Augustinus initiierte Auffassung von Innerlichkeit als radikaler Reflexivität der Person; das gilt zweitens von der in der jüdisch-christlichen Spiritualität wurzelnden Bejahung des gewöhnlichen Lebens, wobei die Neuzeit durch deren reformatorische Version geprägt worden ist. Drittens trifft dies auch auf die zunächst im theistischen, dann im deistischen Horizont formulierte Anschauung der äußeren und inneren Natur als Quelle der Moral zu. Immer aber haben sich diese Bereiche im Zuge ihrer Entfaltung von ihren religiösen Bezügen gelöst und auf prekäre Weise «befreit», indem sie nämlich ihre spirituellen Quellen verdeckt, verschüttet und zunehmend verleugnet haben. In die Befreiungsgeschichte des neuzeitlichen Subjekts ist damit eine Spannung eingezeichnet, die darin zum Ausdruck kommt, daß das sich selbst entdeckende und erkundende Selbst die Welt zunehmend distanziert, verdinglicht und der eigenen instrumentellen Kontrolle unterwirft. Eine auf Unabhängigkeit und Selbstverantwortlichkeit gerichtete Konzeption menschlicher Identität impliziert eine radikal subjektivistische Auffassung der Person.¹⁴ Sie kulminiert in John Lockes Begriff des punkt-

⁴ A. MacIntyre, *Der Verlust der Tugend* (vgl. Anm. 4), S. 350.

⁵ A. MacIntyre, *Whose Justice? Which Rationality?* Notre Dame/Ind. 1988.

⁶ A.a.O., S. 5.

⁷ A.a.O., S. 344.

⁸ Zum Thomismus als S.E. überlegene moralphilosophische Tradition vgl. A. MacIntyre, *Three Rival Versions of Moral Enquiry. Encyclopaedia, Genealogy, and Tradition*. Notre Dame/Ind. 1990.

⁹ Theologisch ist MacIntyres Version des Kommunitarismus vor allem von John Milbank und Stanley Hauerwas rezipiert worden: vgl. J. Milbank, *Theology and Social Theory. Beyond Secular Reason*. Oxford-Cambridge/Mass. 1990; dazu meine Besprechung in: *Theologische Revue* 87 (1991), Sp. 305–308; vgl. S. Hauerwas, *A Community of Character. Toward a Constructive Christian Social Ethic*. Notre Dame/Ind. 1981; dazu: R. Hütter, *Evangelische Ethik als kirchliches Zeugnis. Interpretationen zu Schlüsselfragen theologischer Ethik in der Gegenwart*. Neukirchen-Vluyn 1993.

¹⁰ Frankfurt/M. 1994.

¹¹ C. Taylor, *Quellen des Selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität*. Frankfurt/M. 1994, S. 899.

¹² Ebd.

¹³ A.a.O., S. 10.

¹⁴ Vgl. dazu auch C. Taylor, *Negative Freiheit? Zur Kritik des neuzeitlichen Individualismus*. Frankfurt/M. 1992.

förmigen Selbst, das im strikten Sinne «ausdehnungslos» ist; «es ist nirgends außer in diesem Vermögen, Dinge als Objekte zu fixieren»¹⁵.

Romantische Inspirationen

Der Individualismus der Selbstentdeckung geht nun mit einem Individualismus der persönlichen Bindung einher, der sich sowohl in der reformatorisch geprägten, um Beruf, Ehe und Familie kreisenden Ethik des gewöhnlichen Lebens zeigt als auch im politischen Atomismus der Theorie des Gesellschaftsvertrags seinen Ausdruck findet. Die Ethik des gewöhnlichen Lebens verschmilzt Taylor zufolge in der englisch-schottischen sowie französischen Aufklärung mit der Philosophie der desengagierten Freiheit und Vernunft zu einer naturalistischen Konzeption, die den Menschen als autonom handelndes, seiner Natur gemäß gewöhnliche Erfüllungen suchendes, Eigennutz mit Wohlwollen verbindendes, aus der Freiheit persönlicher Entscheidung freiwillige Bindungen eingehendes Subjekt begreift. Gegen den Aufklärungsnaturalismus, der das Gute als Moralquelle verdeckt, aber paradoxerweise nicht um die ihm selbst gar nicht einsichtige Annahme von Lebensgütern wie die der selbstverantwortlichen Vernunft, der negativen Freiheit sowie des Wohlwollens herkommt, bringt Taylor den Expressivismus der Romantik, dem er selber nahesteht, ins Spiel. Der romantische Expressivismus vertieft ihm zufolge nicht nur die Idee der Natur als innerer Quelle; er bildet zugleich «die Grundlage eines neuen und umfassenden Individuationsbegriffs»¹⁶, welcher das gute Leben in der Artikulation und Verwirklichung schöpferischer Originalität erkennt. Zu den der Moderne von der Romantik vermachten maßgeblichen Bestrebungen zählt Taylor «auch die mit dem Ziel einer Wiedervereinigung: Rückführung zur Verbindung mit der Natur, Versöhnung der Spaltungen zwischen Vernunft und Empfinden, Überwindung der Trennungen zwischen den Menschen und Schaffung von Gemeinschaftsbindungen»¹⁷. Geht der romantische Expressivismus aus dem Protest gegen das Aufklärungsideal der desengagierten instrumentellen Vernunft und der darin wurzelnden hedonistisch-atomistischen Vorstellungen und Formen des sittlichen und sozialen Lebens hervor, so setzt er seinerseits auf künstlerische Kreativität und «natürliche» Solidarität. In beide wird auf die Sprache rekurriert, die sowohl schöpferische als auch gemeinschaftsstiftende Potentiale umfaßt. Der politischen Artikulation des romantischen Expressivismus eignet freilich nicht nur eine von Taylor favorisierte Nähe zum staatsbürgerlichen Republikanismus, sondern auch zum Nationalismus mitsamt seines häßlichen Chauvinismus.

In der nachromantischen Zeit wird die künstlerische Sprache noch subtiler. Sie stellt nun den Ort dar, an dem sich die Epiphanien der Moderne ereignen. Diese finden nun nicht mehr als Epiphanien der Natur oder des Selbst statt, sondern haben in der Sprache ihren Ort. Im Unterschied zu den Epiphanien des Seins bezeichnet Taylor diese als «Rahmen-Epiphanien»; sie sind nicht länger Äußerungen von etwas, tun nichts mehr kund, sondern bringen, sei es in den Zwischenräumen der Sprache, in deren Konstellationen oder ex negativo, eine mit dem Index persönlicher Sichtweise versehene Erfahrung und Quelle zum Ausdruck. Laut Taylor kann uns in einer Zeit, in der die öffentlichen Ressourcen der Moral problematisch geworden sind, das große epiphanische Kunstwerk eben über die persönliche Resonanz mit den Quellen, die es anzapft, erneut in Berührung bringen. «Indes unsere öffentlichen Traditionen hinsichtlich der Familie, der Ökologie und sogar des Gemeinwesens untergraben oder hinweggefegt werden, brauchen wir neue Sprachen mit persönlicher Resonanz, um bedeutende menschliche Güter wieder für uns lebendig zu machen.»¹⁸ Die epiphanische Kunst eröffnet für Taylor damit zugleich einen früher der Religion reservierten Bereich, ja sie kann ihr schöpferisches Potential mit dem des Religiösen verbinden, um gegenüber der naturalistischen Ver-

werfung alles Höheren einschließlich der Religion im Namen einer desillusionierten weltlichen Einstellung eben jene Moral- und Kraftquelle zurückzugewinnen, aus deren Perspektive sich die Vermeidung radikaler Hoffnung und die Beschränkung auf das gewöhnliche Leben und Sterben als Verstümmelung des Menschlichen erkennen läßt.

Die identitäts- und gemeinschaftsstärkenden Potentiale philosophischer Reflexion, künstlerischer Artikulation und religiöser Vision wiederzuentdecken und zurückzugewinnen, ist Anliegen von Taylors großangelegtem Unternehmen. Es erweist sich – auch wenn der Begriff außer in zwei Literaturangaben im ganzen Buch nicht vorkommt – darin als kommunitaristisch, daß es sich für eine Ethik des guten Lebens stark macht, daß es eine Kritik des individualistisch-atomistischen Selbstverständnisses der dominierenden neuzeitlich-modernen Konzeptionen formuliert und diesen gegenüber eine sowohl vom romantischen Expressivismus inspirierte als auch in der jüdisch-christlichen Tradition wurzelnde Vision vorträgt.

«Quellen des Selbst» erschließt den geistig-geschichtlichen Hintergrund des Taylorschen Kommunitarismus, der sich als integrativ bzw. transformatorisch bestimmen läßt, insofern er darauf abhebt, in die von ihm ausdrücklich bejahten neuzeitlichen Differenzierungs- und Artikulationsprozesse die jedenfalls in deren dominierenden Strömungen mißachteten Quellen zu reintegrieren, um so dazu beizutragen, die dilemmatisch gewordene Moderne selbst mittels der in ihr verborgenen und verdeckten Potentiale zu transformieren.

An anderen Stellen bezieht sich Taylor ausdrücklicher auf die kommunitaristische Diskussion. In einer bemerkenswerten Bilanz der ersten Phase der Debatte zwischen Liberalismus und Kommunitarismus¹⁹ zeigt er auf, wie in dieser Auseinandersetzung aneinander vorbei geredet wird, weil ontologische Fragen mit solchen der Parteinahme vermischt werden. Mit seinem Schüler Michael Sandel²⁰ sieht er den prozeduralistischen Liberalismus, konfrontiert mit den ontologischen Fragen von Identität und Gemeinschaft, als problematisch an, und er hält den Ausschluß einer gesellschaftlich getragenen Konzeption des Guten seitens des prozeduralen Liberalismus für ebenso unrealistisch wie ethnozentrisch. Im Anschluß an die republikanisch-humanistische Tradition fordert er, deren zentrales Gut der partizipatorischen Selbstregierung aufzunehmen und im Gegenüber zum dominierenden Atomismus den Holismus des republikanischen Patriotismus stark zu machen, der seines Erachtens eine Kraft in modernen Gesellschaften sowie ein durch nichts zu ersetzendes «Bollwerk der Freiheit»²¹ bleibt.

In letzter Zeit hat Taylor ein vehementes Plädoyer für eine Politik der Anerkennung vorgelegt.²² Er nimmt damit nicht nur eine kommunitaristisch orientierte Position innerhalb der Debatte um den Multikulturalismus ein, sondern skizziert zugleich die Grundzüge einer zwischen universalistischem Liberalismus und partikularistischem Differenzialismus angesiedelten politischen Philosophie. Mit Blick auf das Beispiel Kanadas und dessen Provinz Quebec plädiert er gegenüber einem differenzblinden prozeduralen Rechte-Liberalismus für eine Version liberaler Demokratie, die für gemeinschaftliche Ziele und kollektive Werte offenbleibt sowie deren Überleben und Entfaltung in ihrem Rahmen sichert. Einem kulturelle Differenz und Gemeinschaften anerkennenden kommunitaristischen Liberalismus gehöre in immer multikultureller werdenden Gesellschaften die Zukunft.

¹⁹ C. Taylor, Aneinander vorbei: Die Debatte zwischen Liberalismus und Kommunitarismus, in: A. Honneth, Hrsg., Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften (vgl. Anm. 1), S. 103–130.

²⁰ Vgl. M. Sandel, Liberalism and the Limits of Justice. Cambridge/Mass. 1982; Ders., Die verfahrensrechtliche Republik und das ungebundene Selbst, in: A. Honneth, Hrsg., Kommunitarismus (vgl. Anm. 1), S. 18–35.

²¹ C. Taylor, Aneinander vorbei (vgl. Anm. 19), S. 122.

²² C. Taylor, Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung. Mit Kommentaren von A. Gutman, S.C. Rockefeller, M. Walzer, S. Wolf. Mit einem Beitrag von J. Habermas. Frankfurt/M. 1993.

¹⁵ C. Taylor, Quellen des Selbst (vgl. Anm. 11), S. 309.

¹⁶ A.a.O., S. 653.

¹⁷ A.a.O., S. 668.

¹⁸ A.a.O., S. 886.

Sozialwissenschaftliche Erkenntnisse

Waren die bisher vorgestellten Konzeptionen kommunitaristischen Denkens philosophischer Natur, so ist Robert Bellahs Zugang sozialwissenschaftlich orientiert. Zusammen mit den Soziologen Richard Madsen und Ann Swidler, dem Philosophen William Sullivan sowie dem Religionswissenschaftler Steven Tipton hat Bellah unter dem Titel «Habits of the Heart»²³ 1985 ein Werk über «Individualismus und Gemeinsinn in der amerikanischen Gesellschaft» veröffentlicht, das in den USA zu einem Megaserienbuch und zu einem der meistdiskutierten Bücher der achtziger Jahre geworden ist.²⁴ Die Bellahgruppe arbeitet im Rückgriff auf Beobachtungen, die der französische Sozialphilosoph Alexis de Tocqueville bereits in den dreißiger Jahren des 19. Jahrhunderts über die «Demokratie in Amerika» gemacht hat²⁵, den demokratischen Republikanismus und den Individualismus als die großen Traditionen amerikanischer Freiheitsgeschichte heraus, wobei der Individualismus die demokratischen Institutionen und Gebräuche nicht nur hervorgebracht und sanktioniert habe, sondern zugleich bedrohe. Die Bellahgruppe zeigt sich besorgt, daß der Individualismus «krebstartig gewachsen sein könnte – daß er die sozialen Zwischenräume zerstört, die Tocqueville zufolge sein destruktives Potential auffangen konnten, daß er zu einer Bedrohung der Freiheit selbst geworden ist»²⁶.

In ihrer empirienahen Studie, die auf ausführlichen Interviews mit Angehörigen der weißen Mittelschicht basiert, zeichnen die Autoren ein anschauliches Bild der in den USA im Blick auf Privat- und öffentliches Leben dominanten Einstellungen und Orientierungen. Gegenüber einem an zahlreichen Beispielen aus Familie, Erziehung, Wirtschaft, Politik und Religion belegten Individualismus, den sie für die soziale Erosion, das politische Desinteresse, den ökonomischen Niedergang und die Zerstörung der Gemeinschaftstraditionen verantwortlich machen, fordern sie eine radikale kommunitaristische Umorientierung. Diese soll an das religiöse, kommunitarische und republikanische Erbe Amerikas anknüpfen und aus ihm heraus eine Transformation der amerikanischen Kultur auf den Weg bringen. Im Blick auf das Gemeinwohl spielt nun nach Auffassung der Bellahgruppe die Religion eine besondere Rolle. Wenngleich es sie auch in radikal individualisierter, geradezu autistischer Form gibt²⁷, so birgt die biblische Religion als eine Basis inklusiver «Erinnerungsgemeinschaften» jedenfalls Ressourcen und Werte, die das segmentierte, narzisstische Leben in «Lebensstilenklaven» in Frage stellen und zum Engagement für das Gemeinwohl inspirieren und animieren.

Anfang der neunziger Jahre hat die Bellahgruppe ihre Untersuchung der amerikanischen «Habits of the Heart» um eine methodisch zum Teil ähnlich angelegte Studie über die «Good Society»²⁸ ergänzt. Darin skizziert sie den Aufstieg und Niedergang des amerikanischen Jahrhunderts und beleuchtet die Krisen, in die die amerikanischen Institutionen der Wirtschaft, der Politik, der Erziehung sowie der Religion geraten sind. Eine gute Gesellschaft ist für die Autoren eine solche, die eine möglichst große Erweiterung demokratischer Partizipation aller Bürger mit einer umfassenden Demokratisierung der relevanten Institutionen verbindet. Eine gute Gesellschaft braucht gute Institutionen. Angesichts des ebenso ein-gefleischten wie selbstdestruktiven Individualismus in den USA solche Institutionen zu denken, ist Anliegen der «Good Society».

Zur Überwindung der Krise der Ökonomie, die sich in einer Tyrannei des Marktes²⁹ manifestiert, fordert die Bellahgruppe Schritte auf dem Weg zu einer partizipatorischen Wirtschaftsdemokratie. Gegen die Aushöhlung demokratischer Politik, die sich außenpolitisch in einem ungebrochenen Imperialismus und innenpolitisch in einer paranoiden Politik der nationalen Sicherheit niederschlägt, wird eine tiefgreifende demokratische Transformation verlangt, die die Wiederbelebung demokratischer Bürgerschaft zum Ziel hat. Gleichfalls visieren die Autoren eine grundlegende gemeinschafts- und verantwortungsorientierte Transformation der Erziehung an. Was die Religion angeht, so plädieren sie gegenüber einem «Konsumentenchristentum» für eine öffentliche Kirche, die sich für das Gemeinwohl aller Menschen stark macht und ihren Ausdruck findet in einem Sozialchristentum, wie es beispielhaft in den schwarzen Kirchen zutage tritt. Die Bellahleute unterstreichen, daß Demokratie zuallererst Aufmerksamkeit für die und Achtung der anderen meint, wobei sie vermerken, daß die Idee der Achtung in verschiedenen religiösen Traditionen, sowohl in der jüdisch-christlichen als auch in der buddhistischen, grundlegend ist. Gegenseitige Achtung bildet die Basis der Familie, der lokalen Gemeinschaft wie einer guten Gesellschaft als einer «großen Gemeinschaft», die «die Wiederbelebung lokaler Gemeinschaft und kultureller Differenz stärken soll, und dies nicht in einer Atmosphäre des Ausschließens, sondern einer offenen Verständigung zwischen Gemeinschaften, die letztendlich allesamt Glieder der großen Gemeinschaft sind»³⁰.

Demokratische Gesellschaft als zivile Gesellschaft

Der amerikanische Sozialphilosoph und Gesellschaftstheoretiker Michael Walzer vertritt eine im Vergleich zu MacIntyres antimoderner Konzeption geradezu hypermodern-pluralistische Version des Kommunitarismus. Dieser bilde auch keine einfache Alternative zum Liberalismus; die kommunitaristische Kritik tritt ihm zufolge vielmehr als dessen ständig wiederkehrende Begleiterscheinung auf.³¹ Aus Walzers breit angelegtem Werk³² sollen im folgenden drei zentrale, miteinander verzahnte Fragestellungen herausgegriffen werden; zum einen seine Theorie der demokratischen Gesellschaft als einer Zivilgesellschaft, zweitens seine Konzeption des Verfahrens der Moralphilosophie sowie der Gesellschaftskritik und drittens seine Überlegungen zum Beitrag religiöser Traditionen und Gemeinschaften zur Entwicklung und Kritik der Gesellschaft.

In «Sphären der Gerechtigkeit»³³ entwirft Walzer ein plurales Gerechtigkeits- und Gleichheitskonzept im Blick auf eine Theorie demokratischer Gesellschaften. Im Gegenüber zum abstrakten Universalismus kantisch geprägter Gerechtigkeitsbegriffe wie zu utilitaristischen Konzeptionen entwickelt er eine insbesondere aus nordamerikanischen Erfahrungen gespeiste Theorie distributiver Gerechtigkeit. Er zeichnet das Bild einer Gesellschaft, in der soziale Güter und Werte in der Form eines lebendigen und offenen Egalitarismus möglichst frei verfügbar sind und annähernd gleich verteilt werden. Dazu ist seines Erachtens ein Verständnis komplexer Gleichheit vonnöten,

²³ Vgl. R.N. Bellah, R. Madsen, W. Sullivan, A. Swidler, S.M. Tipton, *Gegen die Tyrannei des Marktes*, in: C. Zahlmann, Hrsg., *Kommunitarismus in der Diskussion* (vgl. Anm. 1), S. 57–73.

³⁰ R.N. Bellah, u.a., *The Good Society* (vgl. Anm. 28), S. 304.

³¹ Vgl. M. Walzer, *Die kommunitaristische Kritik am Liberalismus*, in: A. Honneth, Hrsg., *Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften* (vgl. Anm. 1), S. 157–180.

³² Vgl. dazu O. Kallscheuer, *Michael Walzers kommunitärer Liberalismus oder die Kraft der inneren Opposition*. Nachwort, in: M. Walzer, *Kritik und Gemeinsinn. Drei Wege der Gesellschaftskritik*. Berlin 1990, S. 126–143; W. Lesch, *Gesellschaft – Gemeinschaft – Gemeinwohl*. Sozial-ethische Anmerkungen zum Kommunitarismus (Frankfurter Arbeitspapiere zur gesellschaftsethischen und sozialwissenschaftlichen Forschung, 4). Frankfurt/M. 1993, S. 13–18.

³³ M. Walzer, *Sphären der Gerechtigkeit. Ein Plädoyer für Pluralität und Gleichheit*. Frankfurt/M.-New York 1992; vgl. dazu W. Post, *Freiheit, Gleichheit und die Sphären der Gerechtigkeit*, in: *Orientierung* 59 (1995), S. 14–17, sowie meine Besprechung in *Theologische Revue* 89 (1993), Sp. 148–150.

²³ R.N. Bellah, R. Madsen, W.M. Sullivan, A. Swidler, S.M. Tipton, *Habits of the Heart. Individualism and Commitment in American Life*. Berkeley/Cal. 1985; deutsch: *Gewohnheiten des Herzens. Individualismus und Gemeinsinn in der amerikanischen Gesellschaft*. Köln 1987.

²⁴ Einen guten Einblick in die Diskussion durch die Disziplinen hindurch gibt der Band von C.H. Reynolds, R.V. Norman, Hrsg., *Community in America. The Challenge of «Habits of the Heart»*. Berkeley/Cal. 1988.

²⁵ Vgl. A. de Tocqueville, *Über die Demokratie in Amerika*. Zürich 1987.

²⁶ R.N. Bellah u.a., *Gewohnheiten des Herzens* (vgl. Anm. 23), S. 16.

²⁷ Vgl. die Hinweise auf die Privatreligion einer Sheila Larson, die ihren Glauben als «Sheilismus» bezeichnet: a.a.O., S. 256, 272.

²⁸ R.N. Bellah, R. Madsen, W.M. Sullivan, A. Swidler, S.M. Tipton, *The Good Society*. New York 1991.

die allein der Pluralität sozialer Güter und Werte sowie deren Verteilung gerecht wird.

Eine Gesellschaft ist Walzer zufolge dann gerecht, wenn sie ihr konkretes Leben in einer Weise lebt, die den gemeinsamen Vorstellungen ihrer Mitglieder entspricht. Gerechtigkeit ist damit keine universal definierbare Kategorie, sondern wurzelt in einem speziellen Verständnis, so daß jede konkrete Beschreibung davon «Lokalkolorit»³⁴ trägt. Gerechtigkeit aber kontrastiert in jedem Fall der Tyrannei, komplexe Gleichheit dem Totalitarismus.

In neueren Arbeiten entfaltet Walzer seine Konzeption demokratischer Gesellschaft als ziviler Gesellschaft. Diese stellt ihm zufolge einen mit guten Zäunen versehenen «Handlungsraum von Handlungsräumen»³⁵ dar, in dem Menschen innerhalb einer Vielzahl freiwilliger Vereinigungen ihre republikanischen, ökonomischen, nationalen wie religiösen Vorstellungen vom guten Leben ausarbeiten, prüfen und aufeinander beziehen. Zivile Gesellschaft und demokratischer Staat bedingen und bestärken einander. «Nur ein demokratischer Staat kann eine demokratische zivile Gesellschaft schaffen, nur eine demokratische zivile Gesellschaft kann einen demokratischen Staat aufrechterhalten. Der zivilisierte Umgang der Bürger miteinander, der demokratische Politik ermöglicht, kann nur in den Netzwerken der Vereinigungen erlernt werden.»³⁶

Drei Wege gesellschaftskritischer Argumentation

Auch am von Walzer vorgeschlagenen Verfahren der Moralphilosophie und Gesellschaftskritik lassen sich die Charakteristika seines kommunitaristischen Zugangs ablesen. Er macht drei Wege moralphilosophischer sowie gesellschaftskritischer Argumentation aus, die er als Pfade der Entdeckung, der Erfindung und der Interpretation bestimmt.³⁷ Ersterer ist ihm zufolge aus der Religionsgeschichte geläufig: Der autoritativen göttlichen Offenbarung entspricht ein vom religiösen Führer entdecktes göttliches Moralgesetz, das als sakrosankte Offenbarungsmoral weitergegeben wird. In der neuzeitlichen Moralphilosophie sieht Walzer den nunmehr naturalistisch verstandenen Pfad der Entdeckung sowohl vom Utilitarismus wie vom Marxismus beschritten. Demgegenüber hat der Pfad der Erfindung konstruktiven Charakter. Er ist – von Descartes bis Rawls und Habermas – darauf aus, auf der Basis des Entwurfs eines Konstruktionsverfahrens universale Prinzipien und Prozeduren der Moral zu eruiieren. Walzer hingegen hält beide Wege für verfehlt und illusionär, denn auch sie können nicht auf Interpretation verzichten, auch sie sind in bestimmten moralischen Traditionen verwurzelt. Zwar ist es möglich und in bestimmter Hinsicht auch notwendig, von der «dichten» eigenen moralischen Kultur zu abstrahieren, aber dieser «dünne» moralische Minimalismus ist seinerseits im moralischen Maximalismus der eigenen Kultur verankert. Wer die einheimische Moral kritisiert und sich mit Angehörigen anderer moralischer Kulturen solidarisiert, braucht jedoch einen den eigenen Maximalismus überschreitenden und kritisch distanzierenden Minimalismus.³⁸

Kritik verlangt Distanz, gleichwohl aber keinen radikalen Abstand. Im Gegenzug zur Haltung der philosophischen Groß-Kritiker von Plato bis Sartre, die ihre Gesellschaft einer totalisierenden Kritik von außen, von den Gipfelhöhen unbeteiligter philosophischer Reflexion unterzogen haben, plädiert Walzer für eine Kritik «von innen». Der immanente Kritiker «steht nicht auf einem Berggipfel, als Beherrscher von allem, was er übersieht. Er beansprucht keine Autorität, gibt keine Befehle aus. Er gehört selbst dazu, arbeitet in einer gewissen schwierigen Distanz, balanciert zwischen «Solidarität» und «Dienst»»³⁹. Solche

immanente Detailkritik an der (amerikanischen) Gesellschaft übt Walzer, wenn er die Auswüchse des atomistischen Individualismus aufs Korn nimmt, die er an den vier Mobilitäten der Amerikaner: der geographischen, der sozialen, der politischen sowie der Ehemobilität, festmacht⁴⁰, oder wenn er die Überschreitung der Sphärentrennungen durch monopolistische Unternehmermacht, zentralistischen Staatsbürokratismus und nationalistischen Imperialismus anprangert.

Für den Juden Michael Walzer sind die biblischen Propheten das Paradigma immanenter Kritik. Die Propheten gelten ihm als «die Erfinder der Praxis der Gesellschaftskritik»⁴¹. Aus der Mitte ihres eigenen Volkes heraus, mit Berufung auf dessen beste Traditionen und in Distanz zu den Mächtigen treten etwa Amos und Micha für Recht und Gerechtigkeit ein. Dabei beschreiten sie den Pfad der Interpretation, indem sie an die Traditionen nicht nur erinnern, sondern sie zugleich reinterpreten und revidieren, auf die gegenwärtigen Auseinandersetzungen beziehen und sich in den partikularistischen Zank und Streit einmischen. Weil prophetische Kritik immer situations- und gemeinschaftsbezogen, kontextuell und komunitär vorgeht, hält Walzer es für verfehlt, in ihr einen Universalismus – es sei denn einen «reiterativen»⁴² – am Werk zu sehen. Weil sie stets von innen kommt, auf die eigene partikuläre Geschichte Bezug nimmt und konkret-kontextuell ausgerichtet ist, gilt: «Jede Nation kann ihre eigene Prophetie haben, so wie sie auch ihre eigene Geschichte hat, ihre eigene Befreiung und ihren eigenen Streit mit Gott.»⁴³

In der (biblischen) Religion erkennt Walzer durchaus ambivalente Züge. Außer prophetischer Kritik und befreiungsorientiertem Exodus-Denken birgt sie zugleich Potentiale eines intoleranten Universalismus und einer messianisch-totalitären Theokratie. Um die Religion ihrer tendenziell totalitären Ansprüche zu entkleiden, ist einmal mehr die Kunst der Trennung vonnöten. So steht denn auch am Beginn der Geschichte demokratischer Gemeinwesen die Trennung von Kirche und Staat. «Die zivile Gesellschaft, wie wir sie kennen, hat ihren Ursprung im Kampf für Religionsfreiheit.»⁴⁴ Durch die Religionsfreiheit wird die Religion selbst befreit; von einer Zwangsgemeinschaft wird sie idealiter transformiert in die «religiöse Demokratie selbstverwalteter Glaubensgemeinschaften»⁴⁵. Solche religiösen Gemeinschaften können zu einem wichtigen Faktor im Netzwerk der Zivilgesellschaft werden, in die sie ihre produktiven Erinnerungen ebenso einspeisen wie ihre noch ausstehenden Verheißungen, ihre prophetische Kritik ebenso wie ihre solidarische Partizipation.

Die produktiven Potentiale biblischer Religion zeigt Walzer paradigmatisch in seiner Studie «Exodus und Revolution»⁴⁶ auf. Darin legt er dar, daß der Exodus-Gedanke nicht nur die biblisch-jüdische Tradition, sondern auch den amerikanischen Puritanismus geprägt und das amerikanische Selbstverständnis entscheidend beeinflußt hat. Das als politische Idee geschichtsmächtig gewordene Exodus-Denken lebt ihm zufolge aus der Erinnerung an die Knechtschaft, die prekäre Befreiung, welche zunächst einmal in die Wüste führt, an den Bundesschluß, der ein freies Volk konstituiert und aus der sowohl territorial wie ethisch interpretierbaren Verheißung des Gelobten Landes. Von dieser religiös-politischen Tradition her ergeben sich laut Walzer Grundzüge einer Exodus-Politik, die im Gegensatz zum apokalyptisch orientierten, totalitarismusanfälligen politischen Messianismus ebenso vorsichtig und vernünftig wie vorwärtsgerichtet und revolutionär ist. «Wir», so Walzer, «glauben immer noch an das, was der Exodus uns zuerst über Sinn und Möglichkeit von Politik lehrte...: erstens, daß wo immer man lebt, wahrscheinlich Ägypten ist; zweitens, daß es einen besseren Ort, eine reizvollere Welt, ein Gelobtes Land gibt; und drittens,

³⁴ A.a.O., S. 442.

³⁵ M. Walzer, *Zivile Gesellschaft und amerikanische Demokratie*. Berlin 1992, S. 79.

³⁶ A.a.O., S. 91.

³⁷ Vgl. M. Walzer, *Kritik und Gemeinsinn* (vgl. Anm. 32), S. 11ff.

³⁸ Vgl. M. Walzer, *Thick and Thin. Moral Argument at Home and Abroad*. Notre Dame/Ind. 1994.

³⁹ M. Walzer, *Zweifel und Einmischung. Gesellschaftskritik im 20. Jahrhundert*. Frankfurt/M. 1991, S. 327.

⁴⁰ Vgl. M. Walzer, *Die kommunitaristische Kritik im Liberalismus*, in: A. Honneth (vgl. Anm. 31), S. 164ff.

⁴¹ M. Walzer, *Kritik und Gemeinsinn* (vgl. Anm. 32), S. 84.

⁴² Vgl. M. Walzer, *Zwei Arten des Universalismus*, in: *Babylon* Heft 7 (1990), S. 7–25, wo er einen «reiterativen» Universalismus mit partikularem Fokus und pluralisierender Tendenz von einem gesetzesförmig verstandenen «covering-law»-Universalismus unterscheidet.

⁴³ M. Walzer, *Kritik und Gemeinsinn* (vgl. Anm. 32), S. 108.

⁴⁴ M. Walzer, *Zivile Gesellschaft und amerikanische Demokratie* (vgl. Anm. 35), S. 85.

⁴⁵ A.a.O., S. 52.

⁴⁶ M. Walzer, *Exodus und Revolution*. Berlin 1988.

daß «der Weg zu dem Land durch die Wüste führt». Wir können von hieraus nur dorthin gelangen, wenn wir uns zusammenschließen und marschieren.»⁴⁷

Zum Verständnis von Religion

Die Darstellung der Positionen von MacIntyre, Taylor, der Bellahgruppe und Walzer hat gezeigt, daß es sich beim Kommunitarismus, ungeachtet bestimmter gemeinsamer Grundorientierungen, um ein heterogenes Gebilde handelt, das differenziert wahrgenommen und beurteilt werden muß. Es ist deutlich geworden, daß die gesellschafts- und moraltheoretischen Auffassungen der Kommunitaristen ebenso beträchtlich divergieren, wie ihre politischen Optionen auseinandergehen. Entsprechend unterschiedlich wird die Funktion und Aufgabe von Religion verstanden. Nach MacIntyre sorgt sie für loyale Bindung an die eigene Tradition, um darin die letztgültigen Ziele und Orientierungen für ein tugendhaftes Leben bereitzustellen. Bei Taylor erscheint Religion als eine Kraftquelle des Guten, die die individuelle wie kollektive Identität zugleich unterfüttert und kreativ-visionär transzendiert. Für Bellah ist Religion primär als Ressource sozialer Solidarität und des Engagements für das Gemeinwohl von Belang, während Walzer ihre Aufgabe vor allem in der prophetischen Kritik und Verheißung erkennt.

Bei all ihren konkurrierenden gesellschaftlich-politischen und religionstheoretischen Auffassungen ist allen kommunitaristischen Denkern eine Kritik am abstrakt-prozeduralen Universalismus kantischer, rawlsscher oder habermasscher Prägung gemeinsam. Gleichwohl ist die Frontstellung gegenüber universalistischen Ansätzen keineswegs einlinig und eindeutig; gerade Walzer bemüht sich mit seinem «reiterativen» Universalismus darum, Brücken zu bauen. Das Verhältnis sowie die Vermittlung von partikular-kontextueller Besonderheit und Bodenhaftung sowie universal-kriterieller Allgemeinheit im gesellschaftstheoretischen, ethischen und politischen Denken scheint denn auch der zentrale Diskussionspunkt zu sein.⁴⁸ Dabei muß meines Erachtens von kommunitaristischer Seite genauer zur Kenntnis genommen werden, daß ein diskursethischer Universalismus eben nicht von der philosophischen Bergeshöhe herab argumentiert und alles andere als einen distanziert-abstrakten Objektivismus betreibt. Die Diskursethik fordert vielmehr, einen aus der Teilnehmerperspektive eingenommenen intersubjektiven Standpunkt, der durchaus als kommunitär bezeichnet werden könnte, zu entgrenzen und zu universalisieren. Aus der Perspektive einer ethischen Universalisierung läßt sich zugleich eruieren und kritisieren, daß und inwiefern in der vorgeblich kontextuellen Bescheidenheit de facto die eigene Lebensform zur entscheidenden normativen Bezugsgröße dogmatisiert wird. Der diskursethische Universalismus bedarf allerdings selbst auch der Kontextualisierung. Daß dies möglich ist und wie dies geschehen kann, hat Rainer Forst überzeugend mit seiner Differenzierung von vier normativen Kontexten gezeigt,

⁴⁷ A.a.O., S. 157: das Zitat stammt aus: W.D. Davies, *The Territorial Dimension of Judaism*. Berkeley/Cal. 1982, S. 60.

⁴⁸ Vgl. D. Rasmussen, Hrsg., *Universalism vs. Communitarianism. Contemporary Debates in Ethics*. Cambridge/Mass. 1990.

denen er vier Begriffe von Person, Gemeinschaft und Gerechtigkeit zuordnet, die im Übergang vom einen zum anderen das Kontextuelle Schritt für Schritt hin zum Universellen überschreiten, nämlich die ethische, die rechtliche, die staatsbürgerliche sowie die moralische.⁴⁹ Stellt sich beim Universalismus die Frage nach seiner Kontextualisierbarkeit, so ist der Kommunitarismus auf die Universalisierbarkeit seiner Positionen und Perspektiven hin zu befragen. Ein Kommunitarismus, der nicht imstande ist, über die Grenzen der eigenen Gemeinschaft oder des Netzwerks der Gemeinschaften hinauszusehen bzw. durch das Partikulare hindurch für alle Menschen Verbindliches, zu Bewahrendes, zu Erstrebendes und zu Teilendes zu erkennen, verfällt einem neuen Stammesdenken, jenem Regionalismus und Parochialismus, den Walzer als für das «neue Stammeswesen»⁵⁰ des nachkommunistischen Osteuropa kennzeichnend ausmacht.

Zu den Stärken kommunitaristischen Denkens zählen meines Erachtens nicht nur die Kritik des atomistischen Individualismus, sondern insbesondere auch die moral- und gesellschaftstheoretische Thematisierung von Religion. Dabei wird zum einen der Beitrag beleuchtet, den religiöses Denken und religiöse Gemeinschaften zur Entstehung und Entwicklung moderner Gesellschaften geleistet haben, zugleich aber auch die nach wie vor gegebene Relevanz der Religion unterstrichen, die Ressourcen der Erinnerung und Kritik, der Solidarität sowie der Verheißung von Gerechtigkeit und Gleichheit bereithält und bereitstellt. Freilich sehe ich bei manchen kommunitaristischen Denkern die Gefahr der Funktionalisierung von Religion; bei MacIntyre im Sinne einer traditional(istisch) eingeführten, autoritären Tugendreligion, in der Bellahgruppe im Sinne einer weitgehend inhaltsleeren Zivilreligion. Bei Taylor sind Zeichen einer Ästhetisierung von Religion zu erkennen; bei Walzer wäre eine Domestizierung biblischer Religion anzumahlen; sie geschieht durch eben jene Walzerschen Zäune, gegen die prophetische Kritiker nicht nur anrennen, sondern die sie bisweilen auch einreißen.

Gegenüber mancher kommunitaristischen Indienstnahme von Religion ist meines Erachtens festzuhalten: die jüdisch-christliche Religion ist mehr und anderes als soziales Bindemittel und in die natürlich-kosmische Hierarchie der Wirklichkeit einweisender Ordnungsmechanismus. Sie ist mehr und anderes als eine quasi-ästhetische Kraftquelle und kreative Vision höheren Lebens. Sie war und ist nicht nur zur Legitimation und Stärkung des historisch Gewachsenen und Gewordenen da – und handle es sich dabei um die Traditionen und Gewohnheiten jenes Landes, das sein Gottvertrauen noch auf den Dollarnoten dokumentiert. Der jüdisch-christlichen Religion eignet ein ebenso gemeinschaftskonstituierender wie gemeinschaftstranszendierender Zug, sowohl ein traditionsbewußter und -bildender wie ein antitraditionaler, ein konkret-kontextueller genauso wie ein prophetisch-kritischer, universalistischer Impuls.

Edmund Arens, Frankfurt a.M.

⁴⁹ R. Forst, *Kontexte der Gerechtigkeit. Politische Philosophie jenseits von Liberalismus und Kommunitarismus*. Frankfurt/M. 1994.

⁵⁰ Vgl. M. Walzer, *Zivile Gesellschaft und amerikanische Demokratie* (vgl. Anm. 35), S. 115ff.

Verhängnisvolle Politfolklore

Oj Srbien, unsere Mutter/hilf du jetzt dem Serbien/gegen die bösen Ustasche./Gib Waffen an die Krajina. Seit Ende 1992 besitzt die serbische Nomenklatura ein wirksames mediales Propagandamittel: «Ponos Radio» (Radio Stolz) schickt täglich vierundzwanzig Stunden von Belgrad aus stramm-patriotische Volkslieder in die bosnischen Kriegsgebiete und in das serbische «Stammland». Folklore und Kriegsgeheul – ist das ein erfolgreiches Aufputzmittel gegen die kroatischen und bosnischen «Erzfeinde»? Wer die eben erschienenen Aufsätze von *Ivan*

Čolovič, Jg. 1938, promovierter Ethnologe, Mitarbeiter an der Serbischen Akademie der Wissenschaften und Künste, gelesen hat, wird es mit Entsetzen bestätigen.¹

Seit 1989 hat in Serbien ein Aufschwung in der Produktion und dem Vertrieb der politischen Folklore stattgefunden, die von der

¹ Ivan Čolovič, *Bordell der Krieger. Folklore, Politik und Krieg*. Aus dem Serbokroatischen von K. Wolf-Griehhaber. Mit einem Vorwort von D. Burkhart. fibre, Osnabrück 1994, 172 Seiten, DM 38,-.

expansiven Politik des Regimes inspiriert war. Dabei ging es um die serbischen Interessen im Kosovo, die Wiederherstellung des Wertekanons der nationalen Tradition und die Schaffung einer ethnischen Einheit auf Kosten der kroatischen und bosnischen Volksgruppierungen. Angetrieben von einer Ethnoideologie, die alles Fremde in der Sprache, im orthodoxen Glauben und der Kultur der Serben verdammt, entstand eine politische Folklore. In ihr wurden patriotisch-populistische Themen zum Motor eines Kriegs, der seit Mitte 1991 in den Kernzonen des ehemaligen Jugoslawien tobt. Begonnen wurde er von einer postkommunistischen Nomenklatura, die unter Berufung auf mythische Vergeltungszwänge (Rache für die Niederlage gegen die Türken auf dem Amsfeld im Jahre 1389) und unter Hinweis auf die Verfolgung der Serben vor dem Ersten Weltkrieg durch die katholischen Kroaten ein Großserbien schaffen will, in dem eine «ethnisch einheitliche serbische Nation» leben soll. Auf diese unheilvolle Verbindung von Mythen und Politik macht *Dagmar Burkhart*, Professorin für Slawistik an der Universität Hamburg, in ihrem Vorwort aufmerksam, indem sie die zentrale These des Autors aus dem Titel des Buches ableitet. *Bordell ratnika* – Bordell der Krieger beziehe sich auf *Danilo Kiš'* Anthologie «Bordell der Musen», deren Liebesbotschaft sich in einen blinden Vernichtungswahn verwandelt habe. Er werde von einer brutalen Allianz aus Kriegspolitik und einer im heutigen Serbien «im Bewußtsein der Bevölkerung noch höchst lebendige(n) Folklore-Tradition» (S. 9) gespeist.

In zehn Beiträgen untersucht Čolović auf unterschiedlichen thematischen Feldern die Entstehung eines ideologisch verdichteten Vokabulars, das alle Bereiche der serbischen Variante des Serbokroatischen durchdringt, das heißt: folkloristische Etymologien im Dienste der Kriegspropaganda; Sport als nationalistische Mobilisierung der Serben; Bankkapital und patriotische Werbung; der serbische Kriegsheld und die Medien; das sexistische Vokabular der Krieger; Folklore als Legitimationsmittel für nationalistische Überheblichkeit; der Krieg und das Unbewußte; das Kriegslied als Haßentladung gegen die Bosnier und Kroaten; der Krieg als mystisches Opferritual; der serbische Rassenwahn. Mit wachsendem Entsetzen wird ein deutscher Leser, der die «Sprache des dritten Reichs» zumindest als Lektüre kennt, diesen linguistischen Vorgang beobachten. Die Beschwörungs- und Vergötterungsrituale, von willfährigen und begeisterungsverdummten Journalisten, Schriftführern und Wissenschaftlern in die schriftliche und mediale Form gepreßt, erfassen weite

Bereiche der repressierten serbischen Publizistik. Ihr Hurra-geschrei umjubelt die historischen «Helden» ebenso wie die noch tätigen Mörder in der Gestalt von Politikern und Armeeführern, ihr patriotisches Gestammel füllt die Gazetten der fast vollständig gleichgeschalteten Presse, und ihre Folklore plärrt durch die Fernsehkanäle. Eine Ausgeburt der Politfolklore sind die Četnik-Lieder. Sie bildeten im Zweiten Weltkrieg ein unerschöpfliches Reservoir für den Kampfesmut der Partisanen gegen die deutschen Okkupanten; sie wandelten sich im kommunistischen Jugoslawien zu einem patriotisch-nationalen Gesang, in dem der rote Partisan die neue Nomenklatura bejubelte; sie sind seit dem Ausbruch des Expansionskrieges ein Mobilisierungsinstrument für die neuen serbischen «Helden», denen die feigen Deserteure das Messer in den Rücken rammen.

Čolović belegt an zahlreichen Liedtexten den instrumentalen Wandel eines folkloristischen Kitsches, dessen affirmative Rezeption zu den erschreckendsten Phänomenen dieses Krieges gehört. An der Verbreitung der geballten politfolkloristischen «Ladung» sind sie alle beteiligt: die Moderatoren in den staatlichen Rundfunk- und Fernsehanstalten, Lehrer und Folkloresänger, also die medialen und institutionellen «Erzieher», die in den meisten Diktaturen «Pflicht» tun. Im Bordell der Krieger ist die Auslöschung der ethnischen Nachbarn «sexy», im serbischen Kriegsbordell findet das Abschlachten der Andersgläubigen unter dem Abspielen der strammen Lieder vom Kapitän Dragan statt, im Bordell der eben noch Siegenden werden alle diejenigen geschmäht, die sich dem Krieg verweigern: die Pazifisten, die Homosexuellen, die Mütter, deren Söhne verreckt sind, usw., im Bordell der heiligen Krieger brüsten sich die noch lebenden Revolverhelden, daß sie wie die wilden Heiducken die Ustaschas und Paschas abschlachten (oder heimlich ihnen Waffen zuschieben werden), im serbischen Puff stinkt es nach politfolkloristischer Dummheit, die sich gottlob noch nicht in allen serbischen Köpfen ausgebreitet hat.

Die vorliegenden empirischen Studien zeichnen sich durch nüchterne Analysen und lakonische Schlußfolgerungen aus. Sie belegen, daß die unheilvolle Allianz von Ausrottungskrieg, ohnmächtiger Politik und verdummender Folklore mit Hilfe der Medien sich weiterhin als effektiv erweist. Die Abbildung der archaischen Kriegerfiguren auf dem grün-schwarzen Buchumschlag verdeutlicht es: die Neandertaler schreiten durch die Höhlen der Barbarei unter den verstörten Blicken derjenigen, die sich schon längst in den Gärten der Zivilisation wählten.

Wolfgang Schlott, Bremen

Kaj Munk – Märtyrer um des offenen Wortes willen

Am 5. Januar 1944 wurde der dänische Pfarrer und Dichter Kaj Munk bei Hoerbylunde Banke in der Nähe von Silkeborg in Jütland erschossen aufgefunden. Am Abend zuvor war er in seiner Gemeinde Vedersøe – sie liegt bei der kleinen Stadt Ulfborg unmittelbar an der Nordsee –, wo er seit zwanzig Jahren amtierte, von einem SS-Kommando verhaftet worden. Einige der fünf SS-Männer gehörten zu einer speziellen Eingreiftruppe Himmlers (der sog. «Gruppe Skorzeny», die Mussolini in einer spektakulären Aktion befreit hatte) und waren eigens zu dieser Mordtat aus Berlin angereist. Durch Terror sollte der dänische Widerstand eingeschüchert werden. Kaj Munk war das Symbol der dänischen Opposition gegen die deutsche Besatzung und ein scharfer Kritiker der Kollaboration seiner Landsleute mit den Feinden. Man wollte diese Stimme des Protestes endgültig zum Schweigen bringen. Der Ermordete wurde unter großer Anteilnahme der Bevölkerung neben seiner Kirche in Vedersøe begraben. Im Lande wehten die dänischen Fahnen auf halbmast. Im Königlichen Theater in Kopenhagen wurde zum Gedenken an seinen Tod die abendliche Vorstellung unterbrochen. Eine kleine Ausstellung im alten Schulhaus neben der Kirche, eine Gedenktafel in dem Seitenschiff der Kirche und ein Denk-

mal mit seiner Büste nahe der Kirche in Vedersøe erinnern noch heute an ihn. An der Stelle der Straße bei Hoerbylunde Banke, wo man den Ermordeten fand, steht als Mahnmal ein granitenes Kreuz ohne Namen oder sonstige Inschrift.

Der Märtyrer Kaj Munk ist bis heute in seiner Heimat unvergessen. In Deutschland ist er weithin unbekannt¹ – auch dort, wo man in der Tradition der Bekennenden Kirche steht oder an einer neuen christlichen Israeltheologie arbeitet. Über die Gründe hierfür kann man nur rätseln.

¹ Trotz des Abdrucks einiger Predigtauszüge in: Helmut Gollwitzer, Käthe Kuhn und Reinhold Schneider, Hrsg., Du hast mich heimge-sucht bei Nacht – Abschiedsbriefe und Aufzeichnungen aus dem Widerstand 1933–1945. Christian Kaiser Verlag, München 1954. S. 64f. und trotz der seinerzeit in der DDR erschienenen einfühlsamen Biographie: Alfred Otto Schwede, Verankert im Unsichtbaren. Das Leben Kaj Munks. Evangelische Verlagsanstalt, Berlin, zweite Auflage 1971. – Ausführliche Nachweise und Bibliographie zu Kaj Munk finden sich in: P.G. Schoenborn, Märtyrer des politischen Christus. Kaj Munk, Dietrich Bonhoeffer, Oscar Romero, in: Transparent – Extra Nr. 37, 38 und 39 (1995). Bestellungen bei: Transparent – I. Horstmann; Kothenstr. 17; D-47269 Duisburg (Fax: 0203-711167); Kosten: je Heft DM 5,- (zus. Porto).

Kaj Munk² wurde am 13. Januar 1898 in Maribo auf Lolland geboren und wuchs in einem typisch dänischen Handwerker- und Kleinbauernmilieu auf. Als Kind prägte ihn die Erweckungsbewegung der «Inneren Mission». Frühzeitig wurde er, der zwanzig Jahre mit Leib und Seele Dorfpfarrer im kargen Jütland blieb, als Dichter und Schriftsteller berühmt, dessen umfangreiches Werk Lyrik, Kirchenlieder, vaterländische Gedichte, Erzählungen, Presseberichte und Essays zum Zeitgeschehen, eine Selbstbiographie, über zwanzig Schauspiele, einige Filmskripte und Predigtbände umfaßt.

Kaj Munks politischer Protest

Anfang der dreißiger Jahre hat Kaj Munk, wie so viele europäische Intellektuelle, den Faschismus Mussolinis und die Faszination, die von Hitler und der scheinbaren Erneuerung Deutschlands ausging, positiv beurteilt. Aber er merkte bald, daß der Geist Jesu ein anderer ist als vitalistisch beeindruckende politische Phänomene. Als Mussolini einen Eroberungskrieg gegen den Negus Haile Selassie von Äthiopien begann, schlugen die Sympathien Kaj Munks in ihr Gegenteil um. Der antisemitische Rassenhaß im nationalsozialistischen Deutschland, aber auch die Versuche gewisser deutscher Christen, ein germanisches Christentum anstelle des an der Bibel orientierten Glaubens zu setzen, ließen ihn in zahlreichen Zeitungskolumnen zum bissig-ironischen Kommentator der deutschen Rassenideologie und deren kirchlichen Helfershelfer werden:

«Für uns Nordländer ist die deutsche Apotheose des Nordischen etwas Unerträgliches. Wir fragen mit spöttischem Lächeln, ob der Ariergeist etwas so Hervorragendes sein kann, da er sich fünfzehn Jahrhunderte lang von einem grünen Jungen wie Jehova tyrannisieren ließ. Wir zweifeln an der Kraft des deutschen Blutes, wenn wir hören, daß es ganz und gar verdorben sein soll bei einem Individuum, bei dessen Großmutter es vermutlich ein wenig nichtarischen Zusatz hatte.»³

Folgerichtig wurde er zum schroffen Kritiker Hitlers und der politischen Entwicklung im Deutschen Reich. Als die «Schleswig-Holsteinische Landeszeitung» Kaj Munk 1936 als Beweis für die Einflüsse des «Asphaltjudentums» im skandinavischen Nachbarland vorführte – Munks Geschmiere stünde jüdischen Schmierereien nicht nach, wurde gegen ihn polemisiert –, verlangten die dänischen Kirchenbehörden (sic! PGSch) eine Stellungnahme zu diesem Vorwurf der deutschen Presse. Voll sarkastischem Zorn schrieb Kaj Munk daraufhin seinem Ministerium:

«Ich bin ein geborener Petersen (den Nachnamen «Munk» erhielt er von seinen Adoptiveltern), und alles an mir ist, soweit ich es übersehe, «nordisch». Nun aber wird mir also auf dem Dienstweg von Deutschland mitgeteilt, daß der munksche Geist jüdischer Asphaltliteratur gleichkomme, von diesem Deutschland, das sich – mit Herrn Streicher an der Spitze – in Ausdrücken gefällt, für die «Lokusschmierereien» noch ein zahmer Ausdruck ist. Von einem gewissen Zimmermann (Gott verzeih ihm, er war nur ein Jude!) habe ich das Asphalt-Auftreten gelernt, und weiter, daß beim Kampf um den Geist in vielerlei Fällen unvorsichtig, herausfordernd und verletzend aufzutreten gilt, so daß man sowohl von denen mißverstanden werden kann, denen Gott das Verständnis verwehrt hat, wie auch von denen, die der Teufel mit gutem Willen zum Mißverständnis ausgestattet hat. In dieser Lehre gedenke ich zu verharren – in seiner Kirche – und auch außerhalb dieser, wenn es den darin Etablierten eines schönen Tages gefallen sollte, mich hinauszuerwerfen.»⁴

Sein Versuch im Jahre 1938 mutete schon damals hilflos an, durch einen offenen Brief Mussolini dazu zu bewegen, Hitler von den sich steigernden Judenverfolgungen abzubringen. Aber der Theologe und Dichter Kaj Munk versuchte mit seinem Mittel des veröffentlichten Wortes, gegen die unmenschlichen Leiden zu protestieren.

² vgl. seine Autobiographie: Kaj Munk, Fragment eines Lebens (Erinnerungen, autobiographische Reflexionen). Artemis Verlag, Zürich 1944.

³ Zitat bei Ebbe Neergaard. Kaj Munk – Ein Dichter zwischen zwei Weltkriegen. Artemis Verlag, Zürich 1945, S. 252f.

⁴ Alfred Otto Schwede, Verankert im Unsichtbaren. Das Leben Kaj Munks. Evangelische Verlagsanstalt, Berlin, zweite Auflage 1971, S. 212f.

Katholische Kirchgemeinde Reinach BL

Wir sind eine Kirchgemeinde mit zwei Pfarreien mit insgesamt ca. 7000 Katholiken. Wir sind mitten im Gespräch über die zukünftige Gestalt unserer Kirchgemeinde. Unser Leitbild sieht für die Gemeindeleitung je eine(n) Pastoralassistentin/Pastoralassistenten und für beide Pfarreien einen gemeinsamen priesterlichen Mitarbeiter vor.

Deshalb suchen wir

2 Pastoralassistenten(-innen) als Gemeindeleiter(-innen)

Sie sind verantwortlich für die Leitung einer Pfarrei sowie für überpfarreiliche Aufgaben.

Sie verfügen über eine abgeschlossene theologische Ausbildung und über etliche Jahre Pfarrei Praxis.

1 Priester

Sie arbeiten in allen seelsorgerlichen Belangen im Team mit. Ihr Arbeitsschwerpunkt sind die dem Priester vorbehaltenen Aufgaben für beide Pfarreien.

Unsere äußerst lebendige Kirchgemeinde erhofft sich *offene, teamfähige* und *flexible* Persönlichkeiten, die auch für *ökumenische Arbeit* aufgeschlossen sind.

Wir bieten ein lebhaftes, angenehmes Arbeitsklima und eine Anstellung nach den kantonalkirchlichen Richtlinien.

Bewerbungen mit den üblichen Unterlagen bitte bis zum 26. August 1995 an:

Kirchenratspräsident P. Gempp
c/o Kath. Pfarramt
Kirchgasse 3
4153 Reinach BL

Für Auskünfte sind die Mitglieder des Seelsorgeteams gerne bereit.

Im gleichen Jahr 1938 verfaßte Kaj Munk ein Bühnenstück gegen den Rassenwahn in Deutschland und den vergeblichen Versuch einiger nationalsozialistischer christlicher Gelehrter, Jesus zu arisieren: «Han sidder ved Smeltediglen» (Er sitzt am Schmelztiegel). Der Titel verdankt sich einem dänischen Kirchenlied, in dem davon gesungen wird, daß Jesus die Menschenherzen umschmilzt. In dem Stück ist es Jesus, der Jude, dessen frühestes Bild von einer deutschen, in einem Berliner Institut unter anderem Namen getarnten jüdischen Archäologin identifiziert wird. Hitler, der in Person auftritt, ist erleichtert, daß es zerstört wird. Die spektakuläre Widerlegung der Theorie vom arischen Jesus würde seine Partei lächerlich machen. Professor Mensch bringt als deutscher Staatsbürger dieses Opfer – auf Kosten seines Wissenschaftsethos –, indem er das tönernen Bildwerk zerschmettert. Als Mensch aber fordert er nun die Rassenpolitik des NS-Regimes frontal heraus. Er schulde nun auch der Menschheit ein Zeichen. Denn das Bild des Juden Jesus, des Erlösers der Menschheit und des Befreiers zur wahren Humanität, lebe unauslöschlich in ihm. Deswegen werde er seine jüdische Mitarbeiterin Sara Levi heiraten (man bedenke: drei Jahre nach Verkündigung der Nürnberger Rassengesetze am 15. September 1935!), der er die Hälfte seiner Forschungsergebnisse, so auch die Identifizierung der Jesusdarstellung, verdanke. Ihr gemeinsames Kind solle ein guter Deutscher und auch ein wahrer Mensch werden.

Es fand sich zunächst keine Bühne, die «Han sidder ved Smeltediglen» aufzuführen wagte. Schließlich aber wurde das Schauspiel dann doch in Dänemark ein großer Erfolg, aber die deutsche Presse protestierte gegen diese «Verächtlichmachung des Dritten Reiches» und fragte: «Wie lange noch soll sich die Grenzlandbevölkerung mit einem solchen Stück abfinden?»

Die Gegnerschaft Munks gegenüber Hitler und dem Nationalsozialismus verschärfte sich aufgrund der machtbesessenen, zynisch unzählige Menschenopfer einkalkulierenden Eroberungs-

feldzüge Deutschlands, unter denen seit dem 9. April 1940 – dem Tag der deutschen Invasion – auch Dänemark zu leiden hatte. Kaj Munk verzeichnete empört die Korruption vieler seiner Landsleute, die um ihres persönlichen materiellen Gewinns mit den Feinden kooperierten. Daß aus politischer Verantwortung eine gewisse Zusammenarbeit mit der deutschen Besatzungsmacht erfolgen mußte, nahm er hin und orientierte sich an der kritischen Distanz des dänischen Königs Christian X. zur deutschen Politik. Dieser mißbilligte in demonstrativen, öffentlichen Äußerungen Übergriffe gegenüber den dänischen Juden und verhinderte die Durchführung der sogenannten Judensternverordnung in Dänemark.

Kaj Munks öffentliche Wirksamkeit wurde nun durch die Zensur stark behindert. Ein neues Stück konnte in dieser Zeit nur unter fremden Namen aufgeführt werden – ein befreundeter Schauspieler gab sich als Autor aus. Doch hielt er, solange es nicht unterbunden wurde, landauf, landab Lesungen und Vorträge zur Lage, bei denen er sich buchstäblich aufrieb.

Kaj Munks prophetische Predigt

Vor allem redete Kaj Munk fortan zu den «inneren und äußeren Feinden» seines Vaterlandes von der Kanzel seiner kleinen Dorfkirche in Vedersøe aus. Er wurde zu einem weithin beachteten politischen Prediger, zu dessen Gottesdiensten die Menschen von nah und fern kamen.

«Mein Zuhörer, ich könnte mir denken, daß du einwenden möchtest: «Welche unruhigen Predigten! Wir bekommen immer zu hören, daß wir kämpfen sollen und mancherlei, was wir ohnehin müssen: Wir dürfen nie vom Frieden des Glaubens hören.» Aber wenn ich nicht mehr von ihm spreche, als ich es tue, so deshalb, weil ich weiß, welche Gefahren dies in sich birgt. Es gibt Menschen, die ich «Friedenstrinker» nennen möchte. Sie trinken sich voll Gottesfrieden. Es ist schön für uns Christen, zu wissen, daß wir unser Vertrauen auf Gott setzen können, aber es ist nur gut, wenn dieses Wissen uns aktiv macht. Den Gottesfrieden dürfen wir besitzen, nicht um uns darin zu sonnen, sondern damit wir durch die Ruhe, die er uns gewährt, Kräfte zum Kampf holen können. Wenn ich mich dem Altar zuwende und den Herrn bitte, daß er dir sein Antlitz zukehren und Frieden geben möge, so bedeutet das: daß er dir den Überschub an Kraft schenken möge, der vonnöten ist, damit du für mehr als nur für dich selbst kämpfen kannst.»⁵

Er gibt Rechenschaft in einer Predigtsammlung mit Texten aus den Jahren 1941–43 darüber, warum er erst nach dem deutschen Einmarsch solche politischen Predigten hält:

«Du grundgütiger Heiliger Geist! Trockne mir die Tränen von meinen Augen, damit ich den Erlöser erblicke, den Erlöser, klar genug, daß ich meinem Volke jetzt in seiner Schicksalsstunde von ihm zu erzählen vermag.» So beten wir dänischen Pastoren im Jahre 1941. Die Kanzel ist uns eine Stätte solcher Verantwortung geworden, daß wir unter unserem Talar schlottern, wenn wir ihre Stufen betreten. Denn hier, in Gottes Haus, ist das Wort frei; aber nicht frei in dem Sinne, daß wir selbst darüber gebieten, sondern in dem Sinne, daß das Wort über uns gebietet. Hier drinnen gilt nur des Heiligen Geistes Zensur, und das ist die Zensur, die uns nicht zwingt zu schweigen, sondern zu reden! Welche Angst erfüllt uns, daß wir nicht ihre gehorsamen Diener sein könnten! Und wie verpflichtend ist für uns das Neue, das hinzugekommen ist. Früher war es der Einzelne, an den wir uns wandten, die Gemeinde (die ist es natürlich auch jetzt noch, und um unseres Lebens, unseres Todes, unserer Ewigkeit willen ist es wichtig, daß dieses Anliegen nicht zurückgesetzt wird), aber jetzt begreifen wir besser als je zuvor, daß Gott auch Dänemarks Gott, daß Jesus nicht nur der Erlöser eines jeden Einzelnen, sondern auch der Erlöser unseres Volkes ist. Und ist die Kirche nicht der Ort für die Einführung... des «neuen Europa» und einer Staatsideologie, so ist und bleibt sie doch der Ort, wo das Unrecht in den Bann getan, wo die Lüge entlarvt, die giftige Bosheit angeprangert werden muß – der Ort, wo Barmherzigkeit geübt werden soll als der Quell des Lebens, als der Herzschlag der Menschheit. Und wo man etwas anderes lehrt als diesen Glauben. Da lehrt man Dschungel und Tod.»⁶

⁵ Zitat nach: Ebbe Neergaard, Kaj Munk – Ein Dichter zwischen zwei Weltkriegen. Artemis Verlag, Zürich 1945, S. 308f.

⁶ Kaj Munk, Dänische Predigten. Neuer Verlag, Stockholm, o.J.(1945) S.5f.

Was seit dem 9. April 1940 um ihn herum politisch geschah, in einem Land, das sich als ein christliches verstand, vertrug sich für Kaj Munk nicht mit den politischen Perspektiven seiner Predigttexte. Und das waren, der Tradition seiner lutherischen Staatskirche entsprechend, ausschließlich die vorgeschriebenen, in Deutschland sog. «alten Perikopen» aus dem Neuen Testament!

Im November 1941, am dreiundzwanzigsten Sonntag nach Trinitatis, sagte Kaj Munk in einer Predigt über den Zinsgroschen (Matthäus 22, 15–22):

«Es ist uns Christen zur Pflicht gemacht worden, dem Kaiser zu geben, was des Kaisers ist... Wenn er aber von uns verlangt, daß wir schwarz als weiß, Tyrannei als Freiheit, Lüge als Wahrheit, Übergriff und Gewalt als Gerechtigkeit bezeichnen sollten, so antworteten wir ihm: «Du sollst keine anderen Götter neben mir haben.» ... Und: «Man muß Gott mehr gehorchen als den Menschen.»

«Das tönt alles sehr schön, aber das Christentum soll unpolitisch sein», behauptet man. Die Kirche dürfe sich mit nichts anderem befassen als mit der Erlösung unserer Seele. Das ist mir eine schöne Religion, die dem Kaiser gefällt; er will ihr gerne staatliche Unterstützung gewähren. Diese Religion wird ihm nie in den Weg kommen. Es ist eine Religion, die Gotteslästerung heißt.

Die Wahrheit ist nicht ruhig und würdevoll und erhaben; sie beißt und reißt und schlägt drein. Die Wahrheit ist nichts für vorsichtige Menschen; die brauchen nicht die Wahrheit, sondern ein Sofa. Was ist das für eine sinnlose Forderung, daß die Kirche vorsichtig sein soll? Waren etwa die Märtyrer vorsichtig? «Pst, pst, pst», heißt die Lösung des Tages, «sonst kann es die ernstesten Folgen haben.» Dies ist völlig richtig. Aber Verstellung und Doppelspiel können noch ernstere Folgen haben.

Nein, da lobe ich mir Jesus. «Ihr Heuchler, die ihr gleich überfünten Gräbern seid», nannte er die Volksverführer seines Landes. «Gehet hin und saget diesem Fuchs», höhnte er. Er meinte damit Herodes, der vor der römischen Besatzungsmacht scharwenzelte. Es wird hier in Dänemark nicht besser werden, bevor das dänische Volk von Christus Mut gelernt hat. Dieses Volk wird nicht würdig sein, als Volk zu leben, bevor es seine Ängstlichkeit ablegt. Es ist im Begriff, vor Vorsicht zu sterben.»⁷

Alle seine Predigten zeigen seine starke persönliche Bindung an Jesus, den menschengewordenen Gott und höchstes Gut, den Heiland und Befreier, dem die Nachfolge bis ins Märtyrium entspricht.

«Christus war ein Streiter, er stand in vorderster Front, aber er scheute sich auch nicht, die Seinen dorthin mit sich zu ziehen, wo Tod und Qual und Verstümmelung der Lohn der Helden waren. Und sie folgten ihm ohne Zögern... dahin müssen wir wieder gelangen! ... Wie laue und verschlafene Christen wir auch sein mögen, so sind wir doch Christen, das Reich ist uns anvertraut.»⁸

Die Orientierung an Jesus Christus und der Bergpredigt, aber auch die Sorge um sein Vaterland und eine stark entwickelte christliche Verantwortung für das öffentliche Wohl lassen ihn immer wieder prophetisch an die Seite der Opfer der politischen Repression treten:

«Aber diejenigen, die Protest erheben; diejenigen, die da wissen, daß die Jugend ins Verderben gerät, wenn man sie zwingt, untätig zu sein, und daß das Land um seine Zukunft bestohlen wird, wenn man immer nur an seine Gegenwart denkt; diejenigen, die sich gegen Nachgiebigkeit und Doppelspiel auflehnen – wie geht es denen? Gegen die Verfassung des Landes, gegen das Rechtsgefühl des Volkes, gegen Recht und Gerechtigkeit selber schleifen auf den Wunsch von Fremden hin Landsleute ihre Landsleute ins Gefängnis. So viele von Dänemarks besten Männern und Frauen sind mittlerweile überfallen, verschickt und ins Exil getrieben worden, daß man mit vollem Recht sagen kann: wir leben im Bürgerkrieg.»⁹

Darum ist jetzt Politik und Protest auf der Kanzel notwendig. Denn Glauben heißt, nach dem Willen Gottes zu fragen und ihn zu tun – und dem Teufel zu widerstehen, der nichts lieber will, als daß die Sünde verschwiegen wird.

⁷ Zitat nach: Ebbe Neergaard, Kaj Munk – Ein Dichter zwischen zwei Weltkriegen. S. 314ff. – Neergaard bezeichnet diese Predigt als eine der bedeutendsten und schärfsten Kaj Munks. Vgl. auch die Dissertation von Christian Eisenberg, Die politische Predigt Kaj Munks. Verlag Peter D. Lang, Bern, Frankfurt am Main, Cirencester/UK 1980.

⁸ Kaj Munk, Dänische Predigten, S. 34f.

⁹ Kaj Munk, Dänische Predigten, S. 46.

«Die weltlichen Machthaber sind mit den sogenannten frommen Christen darin einig, daß keine Politik in der Kirche getrieben werden soll, und darin kommt die Kirche ihnen auch gerne solange entgegen, wie sie eine Politik führen, die Christus nicht fremd ist. Aber schlagen sie Wege ein, die Christus als Wege gegen Gottes Willen bezeichnet hat, Wege, die für die Völker in den Abgrund führen – dann wäre die Kirche, die dazu schweigt, nicht Jesus Christi Kirche! Denn die Sünde zu verschweigen, ist die Sprache des Teufels. Als Christus gegen die Reichen wetterte, als er die Pharisäer anprangerte, ging er ja auf ökonomische und juristische Gebiete ein. Wenn die ersten Christen sich weigerten, dem Bildnis des Kaisers Opfer darzubringen, begingen sie offenen Aufruhr. Gnade Gott uns, wenn wir nicht verstehen, daß die Kirche grade dazu geschaffen ist, in jedem gegebenen Augenblick die Ewigkeit zu vergegenwärtigen.»¹⁰

Als die dänischen Pastoren auf Veranlassung des Außenministeriums durch eine Verfügung des Kirchenministeriums angewiesen wurden, nichts über den norwegischen Kirchenkampf gegen das Quisling-Regime verlauten zu lassen, um die Beziehungen Dänemarks zur deutschen Besatzungsmacht nicht zu belasten, weigert sich Kaj Munk. Er schreibt dem Kirchenministerium – und in einer Zweitausfertigung dem Ministerpräsidenten und gleichzeitigen Außenminister E. Scavenius – im März 1943 einen scharfen Protestbrief, in dem er erklärt, sich nicht an das Verbot zu halten, denn – wörtlich: «Es ist besser, Dänemark in seinem Verhältnis zu Deutschland zu schaden als in seinem Verhältnis zum Herrn Jesus.»¹¹ So bezieht er sich in seinen Predigten und sonstigen öffentlichen Äußerungen nun gerade auf das mutige Verhalten der skandinavischen Mitchristen, über deren Widerstand er hervorragend informiert war.

Der Widerstand der norwegischen lutherischen Kirche

Seit dem Überfall der Deutschen auf Norwegen am 9. April 1940 übte der norwegische Nationalsozialist Vidkun Quisling als Ministerpräsident (unter dem «Reichsstatthalter» Josef Terboven) dort die Macht aus und versuchte, das Volk ideologisch mit dem deutschen Nationalsozialismus gleichzuschalten. Es formierte sich sogleich breiter politischer Widerstand dagegen. Parallel setzte ein an Geschlossenheit beispielloser Kirchenkampf der gesamten lutherischen Staatskirche in enger Verbindung mit den überaus starken Kräften der norwegischen Erweckungsbewegung gegen das Naziregime ein.¹² In dessen Verlauf legten 92,9 Prozent der Pfarrer ihr Amt in der Staatskirche nieder, erklärten sich aber weiter an ihr Ordinationsgelübde gebunden und unterstellten sich einer vorläufigen, vom Staat unabhängigen Kirchenleitung!¹³ Elftausend, das sind 90 Prozent der norwegischen Lehrer, traten aus Gewissensgründen aus dem norwegischen Lehrerverband aus, weil sie die Pflicht zur christlichen Erziehung ihrer Schüler in Gerechtigkeit und Wahrheit hätten, die unter der neuen Obrigkeit nicht mehr gewährleistet sei. Das teilten sie in persönlichen Erklärungen vor ihren Klassen den Schülern mit.¹⁴ Diese norwegische Kirche im Widerstand gegen den Nationalsozialismus nannte sich nicht wie 1934 der oppositionelle Teil der evangelischen Kirche in Deutschland «Bekennende Kirche». Sie war es – und dagegen waren die harten Repressionsmaßnahmen der Quislingregierung wie der deutschen Besatzungsmacht machtlos!

Bischof Eivind Berggrav von Oslo, der theologische, spirituelle und strategische Kopf des norwegischen Kirchenkampfes, hielt ab 1941 an vielen Orten seiner Heimat Vorträge zum Thema: «Wenn der Kutscher trunken ist – Luther über die Pflicht zum Ungehorsam gegen die Obrigkeit.» Darin begründet er in der gegebenen

¹⁰ Kaj Munk, Dänische Predigten, S. 37

¹¹ Übersetzung: Alfred Otto Schwede, a.a.O. S. 264

¹² Hervorragende Informationen hierzu in: Arnd Helling, Die Theologie Eivind Berggravs im norwegischen Kirchenkampf – Ein Beitrag zur politischen Theologie im Luthertum. Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1992.

¹³ vgl. Arnd Helling, a.a.O. S. 189 et passim

¹⁴ vgl. Arnd Helling, a.a.O. S. 166ff.

¹⁵ «Wenn der Kutscher trunken ist» ist abgedruckt in: Eivind Berggrav, Der Staat und der Mensch. Claasen Verlag, Hamburg o.J. S.301–320.

Die Haltung der dänischen Kirche zur Judenfrage

«Wenn eine Verfolgung von Juden aus rassistischen oder religiösen Gründen erfolgt, ist es die Pflicht der christlichen Kirche, dagegen zu protestieren.

Erstens: Weil wir niemals vergessen dürfen, daß der Herr der Kirche, Jesus Christus, in Bethlehem von der Jungfrau Maria geboren wurde gemäß der Verheißungen Gottes an sein auserwähltes Volk Israel. Die Geschichte des jüdischen Volkes bis zur Geburt Christi enthält die Vorbereitung auf das Heil in sich, das Gott für die ganze Menschheit in Christus bereitet hat. Das wird durch die Tatsache verdeutlicht, daß das Alte Testament Teil unserer Bibel ist.

Zweitens: Weil eine Verfolgung von Juden in krassem Gegensatz zu den Werten der Humanität und der Nächstenliebe steht, die sich aus der Botschaft herleiten, die die Kirche Jesu Christi zu verkündigen hat. Es gilt kein Ansehen der Person vor Christus, und Er hat uns zu sehen gelehrt, daß jedes einzelne menschliche Leben vor Gottes Angesicht wertvoll ist (Galater 3,28).

Drittens: Weil es gegen das Rechtsbewußtsein verstößt, das im dänischen Volk gilt und das fest eingewurzelt wurde in den Jahrhunderten dänisch-christlicher Kirche. Demgemäß wird in der Verfassung festgestellt, daß alle dänischen Bürger die gleichen Rechte und Pflichten vor dem Gesetz haben sowie eine garantierte Religionsfreiheit als das Recht, Gott zu verehren entsprechend ihrer Berufung und ihres Gewissens. Diese (Religions-) Freiheit garantiert, daß Rasse und Religion als solche niemals der Grund sein dürfen für die Beraubung der Bürgerrechte, der Freiheit oder des Eigentums. Trotz divergierender religiöser Anschauungen werden wir für unsere jüdischen Brüder und Schwestern kämpfen, daß sie dieselbe Freiheit behalten, die wir höher schätzen als das Leben.

Wir Leiter der dänischen Kirche besitzen ein klares Verständnis unserer Verpflichtung, gesetzestreue Bürger zu sein, die sich nicht unbedacht gegen die erheben, die die Macht über uns ausüben. Aber zur selben Zeit sind wir in unserem Gewissen gebunden. Gerechtigkeit zu verlangen und zu protestieren gegen jegliche Verletzung der bürgerlichen Rechte.

Deswegen sollte der Augenblick der Entscheidung kommen, werden wir unzweideutig das Wort befolgen, daß wir Gott mehr gehorchen müssen als den Menschen.

Im Namen der Bischöfe: H. Fuglsang Damgaard*

*Text in: Joergen Glenthoj, Kerkelige Dokumenter fra Besættelsestiden. Selbstverlag des Herausgebers 1985. S. 10f. Ferner in ders.: The Little Dunkerque: The Danish Rescue of the Jews in Oct. 1943, in: Lausanne Consultation on Jewish Evangelism Bulletin Nr. 34, November 1993, S. 19.

Situation die Pflicht der norwegischen lutherischen Kirche zum Widerstand gegen die Quisling-Regierung theologisch – und zwar, in deutschen lutherischen Landeskirchen undenkbar, von Martin Luther her. Eine Regierung, die nicht der Gerechtigkeit allen Menschen gegenüber verpflichtet ist, sei eine gottlose, das Recht brechende Obrigkeit, der man widerstehen und die man mit dem Wort und der Wahrheit bekämpfen müsse.

Berggrav beschreibt mit Luthertexten das offene Wort als Waffe des Christen im Widerstand: «Sünde ist es, zu seinem Wort nicht zu stehen und sich vor Unannehmlichkeiten zu verkriechen. Dann werden wir zu «Mördern unseren eigenen Rechts». Haben die Christen einen Gegner unter der Obrigkeit, so heißt es «Du sollst Gottes Wort sein zu ihm. Laß deinen Mund einen Mund sein des Geistes Christi.» (W.A. 8. 682. 31–36) «Wir sollen und wollen von jenen leiden, was sie an uns tun. Aber dazu stille schweigen und sie lassen recht haben, wenn sie unrecht tun, das können und sollen wir nicht tun. Denn die Wahrheit soll man bekennen und das Unrecht strafen. Es ist ein großer Unterschied zwischen diesen beiden. Unrecht oder Gewalt leiden und (zu) Unrecht und Gewalt schweigen.» (Predigt über Johannes 19,10–11, 1529, W.A. 28, 361) «Denn deines Widersachers Sünde sollst du nicht billigen, sondern ihn warnen und strafen; das heißt eine große Barmherzigkeit getan mitten im Bösen. Also errettest du dein Gewissen, und ist dennoch da kein Rächen, sondern eitel lauter Wohltat.» (Predigt über Johannes 16, 1529, W.A. 28, 361). In Summa: wer schweigt, macht sich mitschuldig. Er täuscht Gott. Wenn sie die Macht über uns haben, darf uns das nicht hindern.»¹⁵

Abschriften des Vortragsmanuskriptes kursierten in ganz Skandinavien. Kaj Munk war durch Didrik Leipp, den Schwager des Bischofs, ausgezeichnet über die Lage der Resistance in dem skandinavischen Bruderland informiert und wird Berggravs Ausführungen gekannt haben. Als Berggrav am 7. April 1942 zusammen mit den anderen norwegischen Bischöfen verhaftet wurde und später unter Hausarrest stand, schrieb er eine christliche Staatslehre: «Der Staat und der Mensch», die mit dem Kapitel: «Das Recht zum Aufbruch» schließt.¹⁶

Kaj Munk und der dänische Widerstand

Für Kaj Munk wie für viele Dänen befand sich Dänemark im Kriegszustand mit Deutschland, als nach einer Welle von Sabotageakten am 29. August 1943 der militärische Ausnahmezustand verhängt wurde und die deutschen Behörden darangingen, Dänemark «judenfrei zu machen». In Nacht- und Nebel-Aktionen dänischer Widerstandskreise wurden mehr als 7000 Juden über den Öresund nach Schweden hinübergerettet. Dieser Zeitpunkt markiert den Übergang von passivem zu aktivem Widerstand eines größeren Teils der Bevölkerung. Am 29. September 1943 ließen die dänischen Bischöfe den Vertretern der Besatzungsmacht eine Erklärung übergeben (siehe Kasten). Diese Protesterklärung wurde am 3. Oktober, gerade zur Zeit der Judenverhaftungen und der Rettungsaktionen, von allen Kanzeln der lutherischen Staatskirche als Hirtenbrief verlesen – auch in Vedersøe. In einer Predigt über das alte Evangelium von den klugen und den törichten Jungfrauen (Matthäus 25, 1–13) zieht Kaj Munk die Konsequenzen noch schärfer.

«Nur eins will ich sagen: Wenn man hier im Lande mit der Verfolgung einer gewissen Gruppe unserer Landsleute anfängt, nur um ihrer Abstammung willen, dann ist es christliche Pflicht der Kirche zu rufen: Das ist gegen das Grundgesetz im Reiche Christi, die Barmherzigkeit, und das ist verabscheuungswürdig für jedes freie nordische Denken. Und die Kirche muß weitergehen, ohne sich beirren zu lassen. Geschieht das noch einmal, dann wollen wir mit Gottes Hilfe versuchen, das Volk zum Aufbruch zu bringen. Denn ein christliches Volk, das tatenlos zusieht, wenn

¹⁶ Das Manuskript wurde im Juli 1944 außer Landes geschmuggelt. Eine deutsche Übersetzung erschien 1946 im Neuen Verlag in Stockholm. «Der Staat und der Mensch.» Der Text «Wenn der Kutscher trunken ist» ist abgedruckt in: Eivind Berggrav, Der Staat und der Mensch. Claasen Verlag, Hamburg o.J., S.301–320.

ORIENTIERUNG erscheint 2x monatlich in Zürich

Katholische Blätter für weltanschauliche Information
Herausgeber: Institut für Weltanschauliche Fragen

Redaktion und Administration:

Scheideggstraße 45, Postfach, CH-8059 Zürich
Telefon (01) 201 07 60, Telefax (01) 201 49 83
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 1995:

Schweiz: Fr. 48.– / Studierende Fr. 32.– (inkl. Mwst.)
Deutschland: DM 56.– / Studierende DM 38.–
Österreich: öS 410.– / Studierende öS 280.–
Übrige Länder: sFr. 44.– zuzüglich Versandkosten
Gönnerabonnement: Fr. 60.– / DM 70.– / öS 500.–

Einzahlungen: ORIENTIERUNG Zürich

Schweiz: Postkonto Zürich 80-27842-8
Deutschland: PostbankStuttgart (BLZ 600 100 70)
Konto Nr. 6290-700
Österreich: Z-Länderbank Bank Austria AG, Zweigstelle Feldkirch (BLZ 20151),
Konto Nr. 473009 306, 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.

seine Ideale mit Füßen getreten werden, gibt dem tödlichen Keim der Verwesung Einlaß in seinen Sinn, und Gottes Zorn wird es treffen.»¹⁷

Kaj Munk hielt in der gegebenen politischen Situation nichts von einem Radikalpazifismus. Er ist davon überzeugt, daß auch die Dänen etwas tun müssen, um die tyrannische Herrschaft abzuschütteln. Darum hat er die Widerstandsgruppen in seinem Heimatland materiell und ideell unterstützt. Er hat über seine Landsleute gespottet, die für die Befreiung «bis zum letzten Engländer» kämpfen, aber selbst nichts tun wollten. Freiheitskampf und Kirchenkampf des norwegischen Brudervolkes waren ihm Vorbild – erst recht nach dem Bruch zwischen Dänemark und der deutschen Besatzungsmacht.

So finden sich in seinen Predigten unmißverständliche verschlüsselt-unverschlüsselte Aufrufe zum Sturz Hitlers. Die Dänen sollen sich nach Kaj Munks Willen auf die eigenen Befreiungstraditionen besinnen. Seit der Besetzung Dänemarks führt er das an dem Beispiel des jütländischen Bauern Niels Ebbesen aus. Dieser erschlug – trotz seiner Skrupel – im Jahre 1340, und zwar am 10. April, den Grafen Geert, einen deutschen Eindringling, der sich ganz Skandinaviens bemächtigen wollte und hierfür die Männer des Ebbesen-Hofes zwangsverpflichtete. Hierüber schrieb Kaj Munk bereits kurz nach der deutschen Invasion im Frühsommer 1940 ein Bühnenstück, das 1942 sogar gedruckt werden konnte.¹⁸ (Als die Polizei die 16000 Exemplare beschlagnahmen wollte, waren 15000 schon «verteilt!») «Niels Ebbesen» wurde in Dänemark selbstverständlich verboten – die Transparenz auf die Gegenwart war zu offensichtlich –, wurde aber 1943 in Schweden uraufgeführt. Kaj Munk las das Schauspiel aber trotz der Verbote vom Herbst 1940 an in zahlreichen dänischen Städten. Als er daran gehindert wurde, fanden sich viele andere, die diese Protestaktion fortsetzten. In einer Predigt über den barmherzigen Samariter (Lukas 10,23–37) nennt Kaj Munk die Tat des Bauern Niels Ebbesen sogar eine barmherzige Tat:

«Es gibt Mitmenschen ... denen man am besten einen Dienst erweist, indem man sie totschißt. Dies meine ich buchstäblich. Niels Ebbesen gegen den Grafen Geert zum Beispiel. Der kahlköpfige Graf hätte sich ein paar Jahre mehr Hölle erworben, wenn seine Verbrechen am 10. April 1340 nicht gestoppt worden wären. Und wenn es nicht aus Rücksicht auf den Grafen geschehen war, so war es doch eine barmherzige Samaritertat gegenüber dem mit Füßen getretenen, leidenden Volk. ... «Du sollst deinen Feind lieben», bedeutet nicht: «Du sollst dich auf ihn einstellen und ihm recht geben.» Ganz im Gegenteil. Du sollst ihn lieben, so daß du eher in sein Gesicht spuckst, als daß du das Verbrechen ihm gegenüber begehest, ihn glauben zu lassen, daß du schweigst und seine Vorhaben und Methoden billigst. Du sollst ihn lieben, weil er dein Mitmensch ist, aber du sollst ihn hassen in dem Maße, wie er das Böse ausübt und er um der Wahrheit willen, und nicht nur deinetwegen, dein Feind ist. ... Gottes Güte ist sanftmütig und geduldig, aber sie schließt nie mit dem Bösen einen Kompromiß.»¹⁹

Daß er sich damit in Lebensgefahr brachte, war Kaj Munk wohl bewußt. Auf die wohlmeinende Bitte, vorsichtiger aufzutreten, soll er geantwortet haben, er sei doch kein feiger Hund, der sich davonschliche, wenn er von einem Stärkeren bedroht würde. Er wolle eher sterben als die Wahrheit zu verschweigen, er stehe in der Verantwortung eines dänischen Pfarrers. So ist er ein Repräsentant des befreienden und anklagenden Christus.

«Es gibt Leute, die sich einbilden, man könne die Wahrheit einsalzen; einsalzen, glauben sie, in einem Bottich mit Salzlauge halten und dann bei Bedarf, wenn es einem paßt, etwas davon herausholen und verbrauchen. Die irren sich. Die Wahrheit kann man nicht konservieren. Sie existiert nur in lebendigem Zustand. Und sie muß gerade in dem Augenblick benutzt werden, in dem sie sich kundtut. Wenn das nicht geschieht, so stirbt sie; sie verweset und erweist sich sehr bald als Verderben. Denn die gefährlichste von allen Lügen ist die tote Wahrheit.»²⁰

Und darum wurde er zum Märtyrer.

Paul Gerhard Schoenborn, Wuppertal

¹⁷ Kaj Munk, Dänische Predigten. S. 37f.

¹⁸ Kaj Munk, Niels Ebbesen – Schauspiel in fünf Akten. Artemis Verlag, Zürich 1944.

¹⁹ Kaj Munk, Bekenntnis zur Wahrheit. Predigten (Auswahl von 12 Predigten des Jahres 1941). Evangelischer Verlag A.G. Zollikon-Zürich, S. 76f.

²⁰ Kaj Munk, Dänische Predigten. S. 84.