



# ORIENTIERUNG

Nr. 15/16 60. Jahrgang Zürich, 15./31. August 1996

**H**EUTE FRAGTE EINE Dame: «Ist die Ausübung der Religion in Brasilien verboten oder erlaubt?» Auf diese Frage muß ich sagen, ja, nie hat unsere Militärregierung die Ausübung der religiösen Pflichten verboten... Aber wenn diese religiösen Übungen als Impuls für das Leben der Welt, für die Befreiung der Menschen verwendet werden, dann kommen die Konflikte. Eine entfremdete Religion wird nie einen Konflikt verursachen. Aber wenn diese Religion zum Leben wird, also Einfluß auf das praktische Leben einschließlich der Politik gewinnt, dann entstehen die Konflikte.» Mit dieser Reminiszenz charakterisierte während eines Vortrages in München im Jahre 1978 Dom Adriano Hypólito OFM, der am 10. August 1996 plötzlich gestorbene ehemalige Bischof von Nova Iguaçu, einer über eine Million Einwohner zählenden Vorstadt von Rio de Janeiro, die pastorale Erfahrung seiner Diözese.<sup>1</sup> Um die zitierte Frage und auch die Antwort des Bischofs verstehen zu können, ist es notwendig, den damaligen Kontext zu erwähnen.

## Dom Adriano Hypólito (1918–1996)

Die Diözese Nova Iguaçu und ihr Bischof wurden in den siebziger Jahren über die Grenzen Brasiliens hinaus bekannt, nachdem am 22. September 1976 Dom Adriano Hypólito auf offener Straße entführt worden war. Er befand sich in seinem Wagen zusammen mit seinem Neffen Fernando Leal Webering und dessen Braut. Während die Frau fliehen konnte, wurden die beiden Männer voneinander getrennt, verschleppt, mit übergestülpten Kapuzen der Sicht beraubt, geschlagen. Fernando Webering wurde auf einer entlegenen Straße ausgesetzt, Adriano Hypólito hingegen nackt ausgezogen, mit Mennigrot angestrichen und dann in einen Straßengraben geworfen. Während der Tortur, Dom Adriano hat immer wieder davon berichtet, daß er, durch die Kapuze blind gemacht, gefürchtet hätte, die ätzende Farbe sei ein Brennstoff, mit dem man ihn verbrennen wolle, wurde ihm von den sechs Folterern gedroht, ihn «wie alle kommunistischen Priester» zu töten. Ihm gegenüber bezeichneten sich die Entführer als Mitglieder der Antikommunistischen Allianz Brasiliens (AAB). Außerdem wurde noch am gleichen Tag das entwendete Fahrzeug des Bischofs vor dem Sitz der brasilianischen Bischofskonferenz (CNBB) in Rio de Janeiro in die Luft gesprengt. Die Entführung und die Mißhandlung sollten also nicht nur den Bischof von Nova Iguaçu einschüchtern. Die Zerstörung des Autos vor dem Gebäude der CNBB sollte auch als Warnung an die gesamte Bischofskonferenz verstanden werden.

Das Jahr 1976 brachte in Brasilien und in andern Ländern Lateinamerikas eine Verschärfung der Repression der Militärdiktaturen und erhöhte die Spannungen zwischen Kirche und Regierungen.<sup>2</sup> In Brasilien begann im Oktober 1975 eine große Verhaftungswelle und zerstörte damit die schwachen Hoffnungen, daß nach dem Militärputsch von 1964 mit der Präsidentschaft von General Ernesto Geisel 1974 die Demokratie eine neue Chance hätte. Der Tod des Journalisten Vladimir Herzog und eines Arbeiters in einem militärischen Untersuchungsgefängnis von São Paulo führte zur ersten großen Demonstration und zu einer Erklärung der Bischöfe des Staates São Paulo, mit allen Gruppen des Landes in einem Bündnis für «die Anerkennung der menschlichen Person» zusammenarbeiten zu wollen.

Mit der Verschleppung und Mißhandlung von Adriano Hypólito wollte man aber nicht nur einen bekannten Exponenten der Mehrheitsfraktion der brasilianischen Bischofskonferenz treffen, die sich die Option für die Menschenrechte und die Armen zu eigen gemacht hatte. Man zielte damit auch bewußt gegen eine innovatorische pastorale Arbeit in der Diözese Nova Iguaçu. Als Adriano Hypólito 1966 die Leitung der Diözese Nova Iguaçu (gegründet 1960) übernahm, ermutigte er eine Pastoral, die sich für die marginalisierten Mehrheiten einsetzte. In der Folge fiel auf der ersten diözesanen Versammlung 1968 die Entscheidung für die Förderung von Basisgemeinden als grundlegender Priorität der Seelsorge. Die Gründung von Bibelkreisen, Klubs für Jugendliche

### IN MEMORIAM

**Dom Adriano Hypólito (1918–1996):** Als Bischof entführt und mißhandelt – Pastorale Innovationen in der Diözese Nova Iguaçu – Die Autonomie von Basisbewegungen.

*Nikolaus Klein*

### FRAUENSYNODE

**Den Sauerteig unter das Mehl mischen:** Erste Europäische Frauensynode in Gmunden (21.–28.7.1996) – Das Rad der Geschichte läßt sich nicht zurückdrehen – Erwünscht sind Sireitlust und Versöhnungsbereitschaft – Vier Schwerpunkte: Politik, Ökonomie, Spiritualität, persönliche Entfaltung – Wechsel von Hauptreferaten und Workshops – Plädoyer für eigene Ermächtigung (Empowerment) von Frauen – Eine Ökonomie jenseits der androzentrischen Ordnung – Sophias Töchter bahnen den Weg – Die Schlüsselworte: Beziehung, Teilhabe, Solidarität und Gerechtigkeit.

*Beatrice Eichmann-Leutenegger, Muri/Bern*

### SOZIALETHIK

**Ordnungsethik statt Handlungsethik?** Neue Situation für die christliche Situationsethik – Disziplinübergreifendes Interesse an ethischen Fragen – Der wirtschaftsethische Ansatz von *Karl Homann* – «Constitutional Economics» und deutscher Ordo-Liberalismus als theoretischer Hintergrund – Entmoralisieren des Handelns innerhalb der Marktwirtschaft – Moralische Ansprüche werden der politischen Rahmenordnung zugeordnet – Die Pluralität von Ethosarten und die Universalität der Ethik – Eine wirkliche Begegnung von Ethik und Ökonomik wird verhindert.

*Peter Rotländer, Aachen*

### PHILOSOPHIE

**Das Ende der Religion und der Religionskritik?** (Schluß) – Gegenwärtige Mythenfreudigkeit – Religionen mit und ohne Gott – Thesen zu einer negativen Theologie – «Gott – ein Fremder in unserem Haus» – Die Option chassidischer Tradition – Widerlegung und Wiederkehr der Skepsis.

*Willi Oelmüller, Münster/Westf.*

### LITERATUR

**Autopsie-Protokolle:** Aufsätze des Dichters *Durs Grünbein* – Die Ortlosigkeit und politische Distanz des Dichters – Scheinbare Unmittelbarkeit eigener Körperlichkeit und der Sprache – Die Kunst des Lesens.

*Wilfried Köpke, Hannover*

### BUCHHINWEIS

**Singen im fremden Land?** Die galizischen Romane und Erzählungen von *Julian Strykowski*.

*Wolfgang Schlott, Bremen*

und für Mütter, Arbeitsgruppen für Katechese waren die einzigen Möglichkeiten für eine öffentliche Basisarbeit für kommunale, regionale und nationale Postulate. Die Option der Diözese für die Basisgemeinden sollte neben der Förderung dieser einzelnen Gruppierungen die Vernetzung zwischen ihnen unterstützen, um so eine wirkungsvollere Arbeit der einzelnen Initiativen zu ermöglichen. Die zunehmende Repression brachte 1970 diese Koordinierungsarbeit zum Erliegen. Die zaghaften Ansätze der Liberalisierung seit 1974 führten zu einer neuen Blüte der Basisorganisationen in Nova Iguaçu, ja die weiter andauernden, in ihren Konsequenzen nicht weniger brutalen Aktionen paramilitärischer Gruppen und Todesschwadronen bestärkten noch den Willen zum Ausbau der Basisorganisationen. 1975 begann die diözesane Caritas in Zusammenarbeit mit vier Ärzten ein Gesundheitsprogramm, das zum Kern einer neuen, über die Organisation von Nachbarschaftshilfe (dem Movimento de Amigos de Bairro, MAB) unterstützten Politisierung der Bevölkerung führen sollte.<sup>3</sup> Es ist deshalb nicht überraschend, daß in diesen Zeitraum die Repressionen gegen Adriano Hypólito und seine Diözese fallen.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> M. Lange, R. Iblack, Christenverfolgung in Südamerika. Zeugen der Hoffnung. Mit einem Geleitwort von Bischof Georg Moser und einem Nachwort von Karl Rahner. Zweite, erweiterte Aufl. Freiburg, u. a. 1981, S. 151–164, 162.

<sup>2</sup> Allein für Brasilien neben der Verschleppung von Dom Adriano Hypólito die Ermordung des Priesters Rudolfo Lunkenbein zusammen mit dem Indígena Simao, der Tod von P. João Bosco Penido Bernier SJ nach Mißhandlungen durch die Polizei, Veröffentlichungsverbot für Dom Hélder Câmara und Verbot, seinen Namen öffentlich zu nennen, doppelte Pressezensur gegen das Publikationsorgan der Erzdiözese São Paulo, Attentate gegen die brasilianische Anwaltskammer und gegen den brasilianischen Presseverband. In einem «Hirtenbrief an das Volk Gottes» verurteilte die zuständige Kommission der CNBB am 15. November 1976 die Menschenrechtsverletzungen der Regierung. Am 24. Februar 1977 veröffentlichte die CNBB mit dem Hirtenbrief «Die christlichen Forderungen an eine politische Ordnung» eine grundlegende Kritik der Militärdiktatur. Vgl. T.C. Bruneau, Church and Politics in Brazil: The Genesis of Change, in: Journal of Latin American Studies 17 (1985), S. 271–293.

<sup>3</sup> C. Mainwaring, Brazil: The Catholic Church and the Popular Movement in Nova Iguaçu, 1974–1985, in: D.H. Levine, Hrsg., Religion and Political Conflict in Latin America. Univ. of North Carolina Press, Chapel Hill und London 1986, S. 124–155.

Das Paradigmatische des Movimento de Amigos de Bairro aber war, daß hier eine Organisation geschaffen wurde, die die Autonomie der einzelnen Basisorganisationen nicht nur zu respektieren wußte, sondern deren Förderung als eigentliches Ziel anstrebte. Damit wurden auch die Erfahrungen mit einer basisorientierten Kirche für den Ortsbischof zum Maßstab seiner pastoralen Arbeit. «Wer arm ist, muß kreativ sein», so kommentierte Adriano Hypólito römische Kritiken an seiner Entscheidung, Ordensfrauen mit der Gemeindeführung zu beauftragen. Damit meinte er wohl, daß die jeweilige konkrete Herausforderung erst zu nehmen ist. Diese Option hat er gegenüber seinen Gesprächspartnern immer wieder formuliert, wenn er davon erzählte, daß erst die Übernahme seiner Diözese ihm die damit gegebene Verantwortung bewußt gemacht habe. Er gebrauchte dafür die Formulierung, daß er mit der Übernahme des Bischofsamtes eine Bekehrung gemacht habe – eine unerwartete Äußerung für einen katholischen Bischof.

Wenn Adriano Hypólito in den letzten Jahren seiner Amtszeit und schon im Blick auf seinen zukünftigen Nachfolger immer wieder erzählend und erinnernd auf die dramatischen Ereignisse seines Lebens zurückkam, so spürte man darin den Willen, bei diesen Begegnungen in den jeweiligen Gesprächspartnern eine Reaktion hervorzurufen, sie gleichsam als Zeugen in einen Zusammenhang einzubinden, um so die Optionen und Erfahrungen seiner pastoralen Arbeit auch mit Hilfe der Zeugenschaft anderer zu retten.<sup>5</sup> Wir können nur vermuten, daß er auf gleiche Weise mit seinem Nachfolger Dom Werner Siebenbroch gesprochen hat und ihm mit vorbehaltloser, brüderlicher Zuneigung begegnet ist, auch wenn dieser keiner aus den drei von ihm vorgeschlagenen Kandidaten für seine Nachfolge war.

Nikolaus Klein

<sup>4</sup> Vgl. die Dokumentationen in: REB 36 (1976), S. 938 und 963ff.; REB 40 (1980), S. 177ff.; REB 49 (1989), S. 694ff.

<sup>5</sup> Sicher auch aus den Erfahrungen der Repressionen des Vatikans unter Papst Johannes Paul II. gegen die brasilianische Kirche. Vgl. J.O. Beozzo, La reprise en main d'une Église: le Brésil, in: I. Bertin, R. Luneau, Hrsg., Les rendez-vous de Saint-Domingue. Les enjeux d'un anniversaire. Centurion, Paris 1991, S. 178–206.

## Den Sauerteig unter das Mehl mischen

Die Europäische Frauensynode in Gmunden, 21.–28. Juli 1996

«Frauenmacht verändert das 21. Jahrhundert»: Unter diesem mitreißenden Motto haben sich Frauen aus aller Welt im oberösterreichischen Gmunden getroffen, denn am Traunsee, dem lacus felix der Römer, fand die «Erste Europäische Frauensynode» statt – ein Anlaß, der glücklich stimmte. «Synodos» – gemeinsam auf dem Weg sein, hin zu einer Gesellschaft, die anders ist als die bestehende, die nicht mehr ignoriert, trivialisiert und marginalisiert. Denn da sind jene Frauen, die Sauerteig unter das Mehl gemischt und damit das Ganze durchsäuert haben (Lk 13,20f.). Es sind Frauen mit der Power und dem Mut, ihren Visionen zu folgen, nicht jene mit der verhängnisvollen Neigung, sich selbst verstümmeln zu lassen. Frauen, die lachen, tanzen und jauchzen wollen. Eben beginnt sie Christian Erler, Handwerksmeister, am Sonntagmittag der Seepromenade entlang aufzustellen – jene Figurinen voller Feuer und Sehnsucht, aber natürlich stellt gleich einer der männlichen Spaziergänger die obligate Frage: «Und das soll Kunst sein?»

«You can't kill the Spirit» singen die über tausend Frauen abends im Toscana-Kongreßzentrum bei der Eröffnungsfeier. Man mag anläßlich einer solchen Großveranstaltung vorerst noch zwischen Abneigung und Euphorie schwanken, eine Gewißheit setzt sich jedoch hartnäckig fest: Was in so vielen Teilen Europas und auch außerhalb dieses Kontinents als gesellschafts-verändernder Impetus zu wirken begonnen hat, läßt sich nicht

mehr ausrotten. Mit anderen Worten: Das Rad der Geschichte läßt sich nicht zurückdrehen. Die Frauen aus den einzelnen Ländern (insgesamt 45), die nicht nach dem Delegiertenprinzip herangereist sind, erheben sich, grüßen in ihrer Landessprache, versprühen den Pfingstgeist der Freude und Innovation. *Martina Heinrichs* als Sprecherin des Internationalen Komitees beschwört in ihrer Grußansprache die Vision vom Reich Gottes, der wir alle etwas näherkommen möchten: «Unser gemeinsamer Haushalt ist Europa ... Wir wollen Einfluß nehmen auf das Verhalten Europas in der Weltgemeinschaft.» Dabei sind Streitlust und Versöhnungsbereitschaft erwünscht.

Draußen vor dem Kongreßzentrum wartet jedoch ein Mann. «Wie lange dauert die Feier noch?» fragt er. «Es kann sich hinziehen, vielleicht noch eine halbe Stunde.» Seine Antwort: «Das macht nichts, wenn es sich um eine so wichtige Sache handelt – ich werde warten.» Vielleicht war das «der neue Mann», draußen vor der Tür, während drinnen, sozusagen in Klausur, die Frauen ihre Visionen entfalteteten? Angesichts der Frage, ob Männer zu dieser Synode zugelassen werden sollten, entstand schon im Vorfeld eine Meinungsverschiedenheit. Die Veranstaltung selbst fand schließlich unter weitestgehender Abwesenheit der Männer statt. Leicht könnte man versucht sein, eine Abschottung zu wittern, doch erweist die Erfahrung immer auch die Notwendigkeit von Schonräumen. Dennoch mochte

sich für nicht wenige Frauen die Frage stellen, wie *nach* der Synode ein konstruktiver Umgang mit dem Mann, mit den Männern – im privaten wie im beruflichen bzw. öffentlichen Bereich – auszusehen hätte. Das Bild der neuen Frau, der neuen Gesellschaft im 21. Jahrhundert müßte auch die Silhouette des neuen Mannes zeichnen. Die in Gmunden immer wieder angesprochene Vernetzung wäre dann letztlich nicht nur der Grundstein für eine Solidarität unter allen Frauen, sondern die Basis für eine gesamtgesellschaftliche.

Das Veranstaltungsprogramm ordnete sich vier Schwerpunkten unter: Politik, Ökonomie, Spiritualität und persönliche Entfaltung/Identität. Danach richtete sich je ein Hauptreferat aus, ebenfalls aber auch die Workshops und kulturellen Veranstaltungen, die nachmittags und abends in reicher Fülle angeboten wurden.\* Das Fazit zielte immer wieder darauf hin, daß sich Frauen neue Regeln geben aufgrund der eigenen Ermächtigung (Empowerment), daß sie also gestaltend eingreifen und nicht warten, bis ihnen eine solche Möglichkeit von außen her gegeben wird. Dabei wird diese konstruktive Intervention notwendig vom Anderssein bestimmt sein müssen, wenn sie nicht die männlichen Muster übernehmen will. Und die Arena für dieses Eingreifen geben in erster Linie Staat und Politik ab. Nicht umsonst, sondern vielmehr mit zwingendem Recht sind wirtschaftlich-politische Analysen und Forderungen ins Zentrum der Ersten Europäischen Frauensynode gerückt. Neugier, Offenheit und innovativer Elan haben die Frauen nach Gmunden geführt, aber auch der Zorn über bestehende Ungerechtigkeiten, Schranken und Mißverständnisse globalen Ausmaßes; denn in Gmunden standen die weltweiten Anliegen im Vordergrund, während die privaten Postulate zurücktraten. Viele hatten eine weite Reise angetreten, bis sie die Stadt im Salzkammergut erreicht hatten, noch weiter würde die Reise sein, die *nach* Gmunden anzutreten wäre – dieser beschwerliche Weg der kleinen und kleinsten Schritte, mit denen jede Reise beginnt.

### Vom Ausschluß zum Einschluß

Eine kleine Männerrunde beherrscht die Welt, ein männerbündisches Fundament ist die Basis. *Eva Kreisky*, Professorin für Politikwissenschaften an der Universität Wien, entwarf in ihrem Referat zum Schwerpunkt «Politik» ein eher tristes Bild patriarchaler Resistenz. Westliche Männerbünde und die alte neue männliche Nomenklatura des Ostens haben nach der Wende ihre patriarchale Vereinigung gegen längst überfällige Frauenansprüche und mehr als berechtigte Frauenbedürfnisse vollzogen. Auch die autoritäre Parteileitung des Staatssozialismus östlicher Prägung vor 1989 hob die Ungleichheit zwischen den Geschlechtern nicht auf; zwar wurden die Frauen voll im Erwerbsleben integriert, aber die Ausrichtung blieb prinzipiell sexistisch, und gegen den westlichen Feminismus herrschte eine tiefverwurzelte Abneigung. *Eva Kreisky* lieferte in diesem Zusammenhang eine kritisch-distanzierte Analyse des osteuropäischen Staatssozialismus. Auch der Systemwechsel nach 1989 führte nur hin zu erneut männerorientierten Strukturen; Frauen dagegen leisteten Routinearbeit in den Hinterstuben und erreichten z. B. in der Dissidentenbewegung kaum Medienpräsenz. So wurde männliche Dissidenz schließlich honoriert, die Frauen dagegen sahen sich an den Rand gedrängt.

Weitet sich der Blick auf Europa aus, so stellt man heute eine zunehmende «soziale Verkarstung» fest. Gewaltige sozialstaatliche Erosionen im Westen und beinharte Liquidationen «realsozialistischer» Errungenschaften im Osten schicken vor allem Frauen in die Armut. Es erhebt sich die dringliche Frage, ob Frauenanliegen mit dem oder nur gegen den Staat durchzusetzen sind, da dieser immer patriarchal ist, ob kapitalistisch oder realsozialistisch geprägt. *Eva Kreisky* entwirft eine «feministische Streitkultur», die wirksam mit dem Anderen, dem Fremden

\* Vgl. auch den Vorausartikel «Weibliche Impulse als Salz der Erde» in Orientierung 60 (1996), S. 109–111.

und eben auch dem Männlichen umgehen kann. Feministische Strategien müssen «offen, verständnisbereit, transformativ und transitorisch» sein, sonst erstarren sie in Ideologien wie die männlichen. Dabei sollen a priori Widersprüche einkalkuliert, dogmatische Verengungen abgelehnt und der Anspruch auf eine einzige Wahrheit aufgegeben werden.

Auf Vorbehalte stieß *Eva Kreiskys* Feststellung, daß «ein kalter Krieg» zwischen den Feministinnen des Ostens und jenen des Westens herrsche (in einem Round-table-Gespräch vor der Presse präzisierte die Referentin allerdings die strittige Metapher dahingehend, daß es sich um eine waffenlose Auseinandersetzung handle, eben wie während des «kalten Krieges»). Es herrsche hier kein Konsens, sondern ein «Vorbewußtsein», eine problematische Ungleichzeitigkeit der Erfahrungen. Wichtig erscheine ihr daher das Zusammenführen der heterogenen Erfahrungen; die Rückschläge auf beiden Seiten verlangten unbedingt nach diesem «synchronen Zusammenhang».

Düster war auch *Eva Kreiskys* Darstellung der westlichen Frauenbewegungen bzw. ihrer neuen Gegenbewegungen, mit denen Frauenpolitik – ob autonom oder institutionell – gegenwärtig zu rechnen hat. Der Zusammenbruch des «realen Sozialismus» hat zu einer frauenpolitischen «Normalisierung» im Sinne einer Zurückdrängung frauenrechtlicher Erfolge geführt und auch im Westen eine vergleichbare Entwicklung provoziert. Europa wurde zur «Festung» umgebaut, die alles Fremde und alles Schwache abwehren sollte und dabei die Klasse der Frauen am meisten traf; gleichzeitig war eine neuerliche Kolonialisierung der Länder des Südens zu beobachten. Als weitere Gegenbewegungen (wobei oft ein Nebeneinander von Unterdrückungszusammenhängen festzustellen ist) nannte *Eva Kreisky* die zunehmende Militarisierung und «Vergewaltigung» männlicher Lebenszusammenhänge; die Verharmlosung sexueller Gewaltakte; Rassismus, Nationalismus und Sexismus; das Wiedererstarken männlicher Werthaltungen und Wertsysteme überhaupt, vor allem auch die Fundamentalisierung im katholisch-kirchlichen Bereich, deren Amtskirche ein «resistentes misogynen und antifeministisches Netzwerk» darstelle. Am subtilsten und trickreichsten unter den Gegenbewegungen tritt indessen der Postfeminismus auf, der ein verkappter Antifeminismus ist, weil er männliche Attitüden übernimmt und «im Namen der Frauen gegen den Feminismus» antritt. Wir stecken mitten in einem Anpassungsprozeß, der einen neuen Männlichkeitsschub bewirkt. Die männlich geprägte Utopie sieht die Erhaltung der Menschheit durch das männliche Prinzip garantiert; dabei wird zwischen einer «profanen» und einer «sakralen Geburt» des männlichen Geschlechts unterschieden – es zählt allein die letztere als wesentlicher Vorgang.

Immer werden daher Staat und Politik die Arena für den Geschlechterkonflikt abgeben: entweder im Sinn einer Fortschreibung patriarchaler Unterdrückungsverhältnisse oder im Sinn ihres Abbaus. Die Regulierung der Geschlechterdifferenzen ereignet sich in unseren Gesellschaften wesentlich in der staatlichen Arena mit Hilfe staatlicher Apparate. *Eva Kreisky* appelliert an die schöpferische Kraft, die in den Differenzen liegt. Frauen sollten, um ein Wort von Karl Marx abzuwandeln, «den patriarchalen Verhältnissen ihre eigene Melodie vorspielen, um sie endlich zum Tanzen zu bringen».

### Ökonomie jenseits der androzentrischen Ordnung

Anstelle der erkrankten Brandenburger Ministerin *Regine Hildebrandt* sprach *Ina Praetorius*, die in der Schweiz lebende deutsche Theologin und Sozialethikerin, zum Schwerpunktthema «Ökonomie». Ihre zentrale These zielte auf eine Umorientierung der Wirtschaft. Bis anhin stehen die Frauen noch immer am Rande eines Komplexes, der androzentrisch angelegt ist; die Referentin dagegen möchte sie «in der Mitte der Wirtschaft» ansiedeln, die dann «gynaikozentrisch» zu nennen wäre. Noch das Abschlussdokument der Weltfrauenkonferenz in Peking (1995) ging unreflektiert von einem herkömmlichen Wirtschafts-

modell aus, in dem einzig der Gelderwerb zählt: «vollwertig» sind nur jene, die direkt an den Geldkreislauf angeschlossen sind, was für viele Frauen eben gerade nicht zutrifft. Innerhalb eines solchen Konzepts aber ist die notwendige gleichberechtigte Bewertung der Frauenarbeit nicht möglich.

Ina Praetorius hält ihm ein Alternativkonzept entgegen, das sie mit dem Begriff «Weiberwirtschaft» versteht (wobei sie absichtlich auf einen Terminus zurückgreift, der pejorativ besetzt ist); sie hat ihn gemeinsam mit der Gruppe «Ethik im Feminismus» auch in einer Buchpublikation erläutert. Wirtschaft umfaßt nach Ina Praetorius *alle* Maßnahmen zur Deckung der menschlichen Bedürfnisse – und zwar seit der Geburt! –, wodurch die Lebenswirklichkeit von Frauen in den Mittelpunkt rückt, die ja in eminenten Weise das Leben und Weiterleben überhaupt erst garantiert. Mit dieser Definition schließt sich Ina Praetorius nur an die gängigen Lehrbücher zu Wirtschaft und Ökonomie an, deren Begriffserläuterung aber in der männlichen Interpretationsweise verengt worden ist. So stehen Frauen nicht mehr außerhalb des Wirtschaftsgefüges, sondern sie leisten von Beginn an ihren elementaren Beitrag (ohne den nichts liefe!), bevor sie einem Gelderwerb nachgehen. Ihr Beitrag *vor* Geld und Markt ist «eine Kulturleistung, die meist schon einen hohen Organisationsgrad, eigene Traditionen und Austauschsysteme aufweist». Die grundlegende Forderung meint daher nicht das «Aufsteigen» der Frauen in einen ihnen oftmals fremden Bereich, sondern zuerst die «Anerkennung» dessen, was sie schon

Die Erste Europäische Frauensynode in Gmunden verabschiedete eine Resolution. Neben einer Präambel gliedert sich die Erklärung in vier Abschnitte mit den Titeln «Politik», «Wirtschaft», «Spiritualität» und «Personal Development». Im Augenblick wird an einer endgültigen Fassung gearbeitet.

Die Erklärung geht von der Feststellung aus, daß Frauenrechte fundamentale Menschenrechte sind, um damit die ökologische Option und die Forderung nach Gerechtigkeit für alle zu verknüpfen. Im Bereich der «Politik» bedeutet das die «Notwendigkeit einer fundamentalen Kritik der politischen Strukturen von Staaten und Glaubensgemeinschaften». Diese umschließt qualitative Verbesserungen bei der Mitbeteiligung in Entscheidungsprozessen der Staaten, Institutionen und Glaubensgemeinschaften, die Trennung von Kirche und Staat wie den wirksamen Einsatz internationaler Menschenrechtsinstrumente zur Beendigung aller Formen von Diskriminierung. Die Überwindung struktureller Gewalt beginnt beim Einsatz für die Überwindung von Armut, für gerechte Verteilung von Einkommen, Arbeit und Besitz. Sie schließt den Kampf gegen ethnische, sexistische und religiöse Diskriminierung ein.

Frauen verrichten mit ihrer bezahlten wie unbezahlten Arbeit zwei Drittel aller Arbeit. Nicht nur muß dies anerkannt werden, indem Frauen an Entscheidungen auf allen Ebenen teilnehmen können. Auch soll das Wirtschaftssystem grundlegend am Überleben und Wohlergehen aller orientiert sein. Darum ist der Widerstand gegen den Neoliberalismus und gegen alle Wirtschaftssysteme notwendig, die Verelendung verursachen und die Diskriminierung von Menschen festschreiben.

Die Spiritualität von Frauen, gewachsen in der Solidarität und im Kampf für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung, umfaßt alle Lebensbereiche. Deshalb fordert die Frauensynode den Zugang zu allen kirchlichen Ämtern, einschließlich der Frauenordination in der römisch-katholischen Kirche.

Abschließend verpflichtet sich die Erste Europäische Frauensynode, Frauen zur Leitung in Kirchen und Gesellschaft zu ermächtigen. Wissen, Fachkenntnisse, Mut und Solidarität sind die Basis einer solchen Ermächtigung. (Red.)

immer getan haben. Das heißt aber auch, daß die sogenannten «weiblichen Werte» den männlichen nicht untergeordnet werden dürfen, sondern daß sie ebenbürtig dastehen; die uralte Wertehierarchie darf also nicht gleichsam subkutan mitlaufen.

Ein Feind solchen Umdenkens ist der Neoliberalismus, der momentan in ganz Europa an Terrain gewinnt und nach dessen Devise «die Wirtschaft nicht gestört» werden darf. Die Rede von der Allmacht des Marktes hat seit dem Fall der Berliner Mauer beinahe theologische Züge angenommen. Obwohl angesichts der «Verschlankungen» eine Grundlagenkritik nicht opportun erscheint, plädiert Ina Praetorius für ein offensives Hinterfragen des wirtschaftlichen Androzentrismus. Dennoch will sie nicht einfach die herkömmliche Wirtschaftsgeschichte völlig negieren. Lieber spricht sie von einem «Läuterungsprozeß», von der Entwicklung einer Ethik, die den Androzentrismus zwar zurückweist, aber nicht in Beliebigkeit ableiten will. Nicht nur begriffliche Anstrengungen werden verlangt, sondern auch kreative Prozesse; «es braucht neue Wörter, neue begriffliche Konstellationen, eine grundlegend andere Art, Daten zu erheben und zu interpretieren».

Einige der Workshops griffen die Anregungen der Hauptreferentin auf, dachten sie weiter, entwickelten Vorschläge für die Praxis. Nicht nur Umverteilung, sondern auch Aufhebung der Vereinzelung wurden als Postulate formuliert; ein alternatives Wirtschaftssystem gründe auf Netzwerkbildungen der Solidarität; Isolation dagegen sei oft bewußt via Armut und Scham inszeniert worden, um eine stärkende Gemeinschaftlichkeit zu verhindern. Die Teilnehmerinnen des Workshops von *Daiva Dumciuviene* und *Rasa Bausiene* aus Litauen, einem Land, in dem 80 Prozent des Familieneinkommens für Nahrungsmittel ausgegeben werden, forderten die westeuropäischen Frauen auf, konkrete Maßnahmen zum solidarischen Teilen des Reichtums zu ergreifen.

#### Verschüttete Traditionen: die prophetische Stimme der Frau

Zu den stärkenden Quellen wollte die schwedische Pastorin der Diözese Lund, Rev. *Anna Karin Hammar*, in ihrem Hauptreferat, das sie zum Schwerpunktthema «Spiritualität» hielt, hinführen. Als eine der ersten nannte sie die mystische Tradition, welche den Frauen eine andere Gotteserfahrung vermittelt: ER ist der Liebende und Geliebte. Einige der Mystikerinnen ragen mit ihrer Stimme, ihrem Anliegen direkt in unsere eigene Zeit hinein – so *Hildegard von Bingen*, die geniale Verfechterin der Schöpfungstheologie. Sie spricht von «kosmischer Gerechtigkeit», denn Gerechtigkeit ist gleichbedeutend mit gerechten Beziehungen; wenn aber das Gleichgewicht nicht stimmt, dann wird die Harmonie zerstört. Für uns heißt dies, daß wir den Sinn für natürliche Grenzen wieder in unser Leben integrieren müssen. – Wegleitend für uns Heutige könnte aber auch *Brigitta von Schweden* sein, die für sich in selbstverständlicher Weise eine höhere Autorität beansprucht hat – höher als jene der Männer – und die Mächtigen und Einflußreichen ihrer Zeit zur Verantwortung heranzog. Ihre Gesellschaftskritik wandte sich an die direkt Verantwortlichen, sie nannte das Böse beim Namen und wies die Schuld nicht den Schwachen ihrer Gesellschaft zu.

Verschüttete Traditionen erwecken heißt auch: verschwiegene und verkannte ins Bewußtsein heben, etwa die Tradition der Saami (Lappen), die sich durch ein tiefes Natur- und dadurch ein ausgewogenes Umweltverständnis auszeichnet, durch eine Haltung, welche von Respekt und Bescheidenheit geprägt wird. *Anna Karin Hammar* plädiert daher für «eine Spiritualität der Bescheidenheit» (nicht zu verwechseln mit Selbstnegierung), d. h. der positiven Wertung unserer Abhängigkeit und Beziehungen. «Unser Ich definiert sich nicht durch streng gezogene Grenzen und durch Getrenntsein, sondern durch Beziehung und Einbezogenheit. Der Geist der Demut ist der Geist der Beziehung...»

Eine weitere Quelle wäre die Erfahrung des gemeinsamen Kampfes, der «die Macht der alternativen Imagination» zu-

grunde liegt. Diese weigert sich, die hergebrachten Grenzen des Wahrscheinlichen oder Möglichen anzuerkennen. Sie resigniert nicht. Ein Beispiel dafür sind die Frauen in Kambodscha, die Russinnen und Serbinnen, die gegen die Teilnahme ihrer Söhne in den Kriegen von Tschetschenien und Bosnien eingeschritten sind, die Mütter in Sri Lanka, die Frauen auf der Plaza de Mayo in Buenos Aires, Sudanese Women's Voice for Peace, The Children of Tschernobyl, Mothers of the Disappeared in El Salvador. Die Weigerung zu schweigen ist ein Weg, prophetisch die Stimme gegen die zerstörerischen Kräfte zu erheben – als Zeuginnen, die man nicht mundtot machen kann. Hier spielt auch die Tradition der Gewaltlosigkeit eine Rolle; jede Religion kennt sie neben jener der Gewalt.

Zuletzt sprach Anna Karin Hammar von der Quelle «des neu verstandenen Sakramentalismus». Ihre Frage: Was kann das Sakrament, in dem wir Wein und Brot teilen, in einer Welt der Gier und Selbstsucht bedeuten? Ihre Antwort, bescheiden formuliert, spricht «das Mysterium der Teilhabe und Solidarität» an, und hierin verknüpft sich ihr Referat mit Vorstellungen auf der politischen und ökonomischen Ebene, wie sie ihre Vorrednerinnen entwickelt haben.

### Sophias Töchter bahnen den Weg

Mary Grey, Professorin für zeitgenössische Theologie an der Universität Southampton, möchte auf dem Weg in die Zukunft eine «praktische Weisheit» fördern – als integralen Bestandteil weiblicher Autorität. Das Bild der Sophia (Offb 12) steht inspirierend im Hintergrund. Wieder schält sich dabei auch in diesem Hauptreferat zum Thema «Identität/persönliche Entfaltung» ein zentrales Anliegen der Synode heraus: Eine solche Weisheit muß kommunikativ sein und eine neue Sprache schaffen, die bindet und sammelt, statt auszugrenzen.

Aber auch für Mary Grey stellt sich – wie schon für Eva Kreisky – die Frage, ob eine Frau Führungspositionen übernehmen kann, z.B. in der Kirche, ohne in die alten patriarchalischen Handlungsmuster hineingezogen zu werden. Daher versucht die Referentin Möglichkeiten zu ergründen, die eine wahrhaft gesellschaftsverändernde Führerschaft von Frauen fördern (leider ist der Begriff «Führerschaft» in der deutschen Sprache eindeutig negativ besetzt). Mary Grey spricht von der «leidenschaftlichen Weisheit», die den herkömmlichen Dualismus

rassistischer, sexistischer, gesellschaftlicher Provenienz überwindet; vom «Shalom der richtigen und echten Beziehungen», von der Befähigung zum Widerstehen und Durchhalten. Der traditionellen (Männer-)Macht, die hierarchisch und «kyriarchisch» (Elisabeth Schüssler Fiorenza) erfahren wird, setzt Mary Grey eine Autorität entgegen, deren Echtheit sich darin zeigt, daß die Geführten ihre eigene Kraft, Stärke und Autorität mobilisieren (... «mit unserer eigenen Kraft in Verbindung treten...»), sagt die amerikanische Autorin Adrienne Rich).

«Wir müssen die Macht der Kommunikation für uns beanspruchen», fordert die Referentin, da gerade Frauen für diesen Bereich besondere Begabungen mitbrächten. So sprechen, daß alle einbezogen und die Antagonismen überwunden werden, ist einer ihrer Impulse, die den «Traum einer gemeinsamen Sprache» oder «die gemeinsame Sprache für unseren Traum» ans Licht heben sollen. Inklusiv vorgehen, nicht exklusiv handeln, führt Mary Grey den Gedanken weiter, und nochmals beschwört sie die Bedeutung der Teilhabe, wenn sie am Schluß die Macht der Frauen in deren Weisheit, Mitgefühl und Engagement für die Gerechtigkeit begründet.

\* \* \*

Überblickt man die Ausführungen in Gmunden, so entdecken sich einige Schlüsselworte: Beziehung, Teilhabe, Solidarität, Gerechtigkeit. Immer wieder sind sie in Referaten, Workshops und Gesprächen als zentrale Anliegen erkannt worden. Sie erfordern ein neues Denken, eine neue Sprache und ein neues Handeln. Gmunden hat einen erstaunlichen Lehr- und Lernprozeß in Gang gesetzt, und alle Teilnehmerinnen sind nicht nur als Lernende hingekommen, sondern auch als Lernende weitergezogen. In der Realisation der erhobenen Forderungen wird indessen eine enorme Arbeit zu leisten sein, die im Alltag vor allem aus mühsamer Kleinarbeit – den berühmten kleinen Schritten – bestehen wird. Die Erste Europäische Frauensynode in Gmunden hat eine Vielzahl von Impulsen vermittelt, ohne auch immer dem theoretischen Neuanfang gleich den praktikablen Vollzug folgen zu lassen. Die Rückkehr in den Alltag wird für die Frauen mit so vielen Gesichtern, mit so vielen Geschichten nicht leicht sein, Widerstände werden sich unverzüglich einstellen, aber «you can't kill the Spirit».

Beatrice Eichmann-Leutenegger, Muri bei Bern

## Ordnungsethik statt Handlungsethik?

Bemerkungen zum wirtschaftsethischen Programm der neuen Institutionenökonomik

Für die theologische und philosophische Ethik überhaupt und die Christliche Sozialethik im besonderen hat sich in den letzten gut zehn Jahren eine neue, perspektivreiche Situation ergeben. Denn ethische Diskurse werden inzwischen auch in einer ganzen Reihe von Wissenschaften geführt, nicht zuletzt in den Sozialwissenschaften. Damit verbunden ist die Entdeckung und Thematisierung des moralischen Handelns der Menschen als relevant auch für die jeweils eigene Fachwissenschaft und ihre Wirklichkeitsrekonstruktion. Dieses disziplinübergreifende Interesse an ethischen Fragestellungen ist meines Erachtens ein Anzeichen dafür, daß das Unbehagen an einer ständig zunehmenden Ausdifferenzierung und systemlogischen Einschränkung immer mehr gesellschaftliche Teilbereiche erfaßt. «Ethik» steht insofern für das wachsende Bedürfnis nach differenzierungsübergreifenden Verständigungen. In diesen geht es darum, die verschiedenen Weisen des Wirklichkeitszugangs wieder mehr miteinander in Beziehung zu setzen, Querverbindungen herzustellen und Verständigungen über Richtung und Ziele gesellschaftlicher Entwicklungen zu erreichen. Thema der entsprechenden Debatten ist nun nicht mehr, ob der Moral eine

Bedeutung für die betreffende Wissenschaft zukommt, sondern wo sie in dem jeweils spezifischen Wirklichkeitszugriff anzusiedeln ist, wie sie erfaßt und kategorial relevant gemacht werden kann usw. Ethik als Theorie der Moral wird so zunehmend zu einer, wenn nicht der Schnittfläche von Bemühungen um interdisziplinäre Verständigung.<sup>1</sup>

Auch die Wirtschaftsethik als ein altes Thema der Christlichen Sozialethik ist nun mit ethischen Entwürfen konfrontiert, die im Bereich der Ökonomik entwickelt wurden. Zur Zeit erfreut sich die von Karl Homann entwickelte «ökonomische Theorie der Moral» (wie er es nennt) einer großen Aufmerksamkeit. Homann ist Lehrstuhlinhaber für Wirtschaftsethik an der wirt-

<sup>1</sup> Dies ist keinesweges ein einfaches Unterfangen, sondern eine höchst komplizierte und komplexe Aufgabe, die bis an die Identität der Ethik reicht; vgl. dazu Walter Lesch, Interdisziplinarität ohne Disziplinlosigkeit, in: Marianne Heimbach-Steins/Andreas Lienkamp/Joachim Wiemeyer, Hrsg., Brennpunkt Sozialethik (FS Furger), Freiburg 1995, 171–187. – Der vorliegende Text geht auf einen Vortrag zurück, den ich im Mai 1995 an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien gehalten habe.

schaftswissenschaftlichen Fakultät der Katholischen Universität Eichstätt in Ingolstadt. Ich möchte hier eine Detailfrage seines anregungs- und facettenreichen Ansatzes herausgreifen, eine Detailfrage, der in ethischer Hinsicht allerdings eine zentrale Bedeutung zukommt. Es ist die Frage nach dem Ort der Moral in der Ökonomik, also die Frage, wie von ökonomischer Theorie her angemessen mit moralischen Fragen umgegangen werden kann.

### Der wirtschaftsethische Ansatz von Karl Homann

Bevor ich den Ansatz Homanns und seiner Mitarbeiter, der Ingolstädter Schule, wie manche sagen, skizziere, seien ein paar Bemerkungen zur Eindordnung seines theoretischen Backgrounds vorangeschickt: Innerhalb der Ökonomik rekurriert Homann wesentlich auf die aus der «Public-Choice-Theorie» hervorgegangene Richtung der «Constitutional Economics», deren prominenteste Vertreter James McGill Buchanan und Friedrich August von Hayek sind. Des weiteren bezieht er sich auf den deutschen Ordo-Liberalismus (Walter Eucken, Alfred Müller-Armack, Franz Böhm) und dessen Konzept einer «Sozialen Marktwirtschaft», wodurch er sich im Vergleich zu seinen US-amerikanischen Bezugsautoren aufgeschlossener für politische Eingriffe auch *ins* Marktgeschehen zeigt. Homann ordnet sich einem Konzept von Ökonomik zu, das sich als Paradigma für «eine Integration von allen Wissenschaften menschlichen Verhaltens»<sup>2</sup> anbietet, indem es den Wirklichkeitszugriff ökonomischer Rationalität über die Wirtschaft hinaus auf verschiedenste Bereiche ausdehnt. Dieser Ansatz nennt sich ökonomischer Imperialismus, was wie eine Kennzeichnung durch seine Gegner klingt, aber es ist eine Selbstbezeichnung.<sup>3</sup> Atmosphärisch ist Homann recht typisch neoliberal in seinem leidenschaftlichen Werben für die Leistungsfähigkeit des Marktes, zugleich ist er aber in einer fast sozialdemokratischen Weise bereit, politische Maßnahmen zur Herstellung allgemeiner Wohlfahrt zu rechtfertigen – zumindest prinzipiell.

Homann sucht den Zugang zum Thema der Moral in der Ökonomik von einer kontrafaktischen Erfahrung her, nämlich der Situation des marktwirtschaftlichen Wettbewerbs. Mit Konkurrenzprinzip und dem ihm verbundenen Gewinnstreben prämiere der Wettbewerb ein Verhalten, das grundlegenden moralischen Intuitionen, wie etwa der Solidaritätsvorstellung, systematisch zuwiderlaufe. Es sei die marktwirtschaftliche Funktionslogik, die «auch altruistisch motivierte Akteure zu ökonomisch kalkuliertem Handeln zwingt, wenn sie nicht vom Markt verdrängt werden wollen... Selbst wer sich so verhalten wollte, wie moralische Appelle es vielfach von ihm fordern, ist in einer Wettbewerbsgesellschaft dazu meist nicht in der Lage. Wettbewerb und Moral scheinen sich also auszuschließen: Das ist das Kernproblem einer modernen Wirtschaftsethik.»<sup>4</sup>

Homann schlägt vor, dieses Problem durch eine zweistufige Konzeption zu lösen, mit der er sich auf Adam Smith beruft, und die er als einzig angemessen angesichts der Lage der Moral in modernen Gesellschaften bezeichnet: Die Moral wird aus dem Bereich der Einzelhandlungen herausgenommen und auf die Ebene der Strukturen, der Rahmenordnung verlagert. «Die moderne Wirtschaft ist ein (– mindestens –) zweistufig ausdifferenziertes Handlungssystem mit Spielregeln und Spielzügen (die entscheidende Analogie! P.R.), in dem Moral und Effizienz paradigmatisch auf unterschiedlichen Ebenen und *dadurch simultan* abgearbeitet werden können: die Effizienz in den

Spielzügen, die Moral in den Spielregeln... Unter diesen Bedingungen der modernen Wirtschaft... ist die Moral nicht (mehr) in den einzelnen Handlungen, also nicht in den Spielzügen, zu finden. Deswegen können unter Wettbewerbsbedingungen moralische Werte auch nicht mehr durch einzelne Spielzüge geltend gemacht werden... Wenn man moralische Werte geltend machen will, muß man folglich an den Rahmenbedingungen, also an der Wirtschaftsordnung, ansetzen.»<sup>5</sup> In der Terminologie von Eucken gesagt: Moral gehört in den «Datenkranz», nicht in den «Wirtschaftsablauf».

Dadurch, daß die moralischen Ansprüche auf der Ebene der politischen Rahmenordnung abgegolten werden, kann Homann das Handeln innerhalb der Marktwirtschaft entmoralisieren – es wird nicht «unmoralisch», wie er betont, wohl aber nennt er es «moralfrei».<sup>6</sup> Am geregelten Wettbewerb darf man ohne moralische Skrupel teilnehmen, ja, man soll es sogar – so wie man an einem Spiel teilnimmt. (Moral liegt allenfalls in der Befolgung der Spielregeln.) Moralische Bedenken oder Änderungswünsche gehören auf die Ebene der Rahmenbedingungen, der Ordnungspolitik. Daraus folgert er seine grundlegende These: «Der systematische Ort der Moral in der modernen Wirtschaft ist die Rahmenordnung», und er fügt, nicht gerade bescheiden hinzu: «Das ist die für jede zeitgemäße Wirtschaftsethik zentrale Grundthese einer Theorie der Moderne».<sup>7</sup> Für die Ethik folgt daraus, daß «in der Moderne die Ordnungsethik dominant ist gegenüber der Handlungs- oder Tugendethik... Wer die Moral der modernen Welt an den unmittelbaren Handlungsmotiven der Akteure im Wettbewerb festmachen will, sucht an der falschen Adresse und kommt folglich auch zu falschen Diagnosen («Profitgier») und zu falschen Therapievor schlägen («Umkehr»)».<sup>8</sup> Also, formelhaft zusammengezogen: Ordnungsethik statt Handlungsethik.

Die Frage, ob Moral in den Handlungen der Menschen eine Rolle spielt oder nicht, ist für den von Homann gewählten theoretischen Zugriff nicht *relevant*. Hier folgt er den Vorgaben von Buchanan: «Handlungen werden rekonstruiert aus Präferenzen und Restriktionen, Änderungen der Handlungen werden zurückgeführt auf Änderungen der Restriktionen, nicht auf Änderungen der Präferenzen... Normative Intentionen kommen über die Gestaltung der von Regeländerungen ausgehenden Anreize, also indirekt, ins Spiel, nicht über abstraktes Sollen, nicht über Präferenzen/Motive wie bei Kant.»<sup>9</sup> Zusammengefaßt, und damit schließe ich die Darstellung, folgt aus all dem: «Nicht Änderung der Menschen und ihrer Motivation, sondern Änderung der Handlungsbedingungen unter Stützung auf das identisch bleibende Eigeninteresse als Handlungsmotiv lautet das Programm.»<sup>10</sup>

### Zum Begriff von Moral und Ethik bei Homann

Um in eine kritische Auseinandersetzung mit der Homannschen Verortung der Moral im Zweistufenmodell einzusteigen, möchte ich zunächst nach seinem Verständnis von Moral und Ethik fragen. Dies ist allerdings ein recht schwieriges Unterfangen, weil er keine klare Definition gibt und auch sein Wortgebrauch keine gänzlich eindeutigen Rückschlüsse zuläßt. Ich unternehme daher den Versuch einer Rekonstruktion.

Homann grenzt sich dezidiert von Kant ab und beruft sich positiv auf Hegel. Aufgrund seines Interesses an restriktionstheoretischen Ansätzen, demzufolge er die meisten ethischen Entwürfe

<sup>2</sup> Karl Homann/Ingo Pies, Wirtschaftsethik in der Moderne: Zur ökonomischen Theorie der Moral, in: Ethik und Sozialwissenschaften 5 (1994), H. 1, 3–12; 6 (Nr. 22); vgl. auch: Karl Homann/Franz Blome-Drees, Wirtschafts- und Unternehmensethik, Göttingen 1992, 109f.

<sup>3</sup> Neben Einflüssen der «Neuen Politischen Ökonomie» und von Autoren wie J.M. Buchanan grundlegend für diesen Ansatz: Gary S. Becker, Der ökonomische Ansatz zur Erklärung menschlichen Verhaltens, Tübingen 1982.

<sup>4</sup> Homann/Pies 1994, 3, Nr. 3.

<sup>5</sup> Homann/Blome-Drees 1992, 35f.

<sup>6</sup> Vgl. Homann/Pies 1994, 10, Nr. 40.

<sup>7</sup> Homann/Pies 1994, 35.

<sup>8</sup> Karl Homann, Wettbewerb ohne Moral?, in: Zur Debatte. Themen der Katholischen Akademie in Bayern 24 (1994), Nr. 4 (Juli/August 1994), 1–5; 2.

<sup>9</sup> Karl Homann, Ethik und Ökonomik. Zur Theoriestrategie der Wirtschaftsethik, in: Ders., Hrsg., Wirtschaftsethische Perspektiven I. Theorie, Ordnungsfragen, internationale Institutionen, Berlin 1994, 9–30; 23f.

<sup>10</sup> Homann, Wettbewerb, 1994, 2.



als präferenztheoretisch verwirft, orientiert er sich auf bereits existierende, das Handeln der Menschen prägende moralische Traditionen und Institutionen. In diesem Sinne ist er ethisch bzw. hermeneutisch interessiert. Wenn man unter heutigen Bedingungen ethosbezogen argumentieren will, dann müssen zwei Fragen beantwortet werden:

*Erstens:* Mit welchem Verfahren werden ethische Normen aus dem gegebenen Ethos gewonnen; anders gesagt: wie wird empirische Moral zu reflektierter Ethik? Und *zweitens:* Wie wird mit dem Faktum einer Pluralität von Ethosarten umgegangen, das gerade für moderne Gesellschaften prägend ist? Diese Frage impliziert das Universalitätsproblem: Wenn man sich auf ein bestimmtes partikulares Ethos bezieht, muß man sagen, wie man zu Normen kommen will, die für alle Beteiligten einer pluralen Gesellschaft legitimerweise als verbindlich unterstellt werden dürfen?

Ich glaube, daß es sehr wohl möglich ist, hier befriedigende Antworten zu geben – etwa auf der Linie des Denkens von Michael Walzer – aber Homann behandelt dieses Problem überhaupt gar nicht. Er macht z. T. recht starke Annahmen universalistischer Ethik – so etwa die Unterstellung, «Solidarität aller» sei eine Kurzformel, welche die moralischen Vorstellungen unserer Gesellschaft für alle zustimmungsfähig zusammenfasse.<sup>11</sup> Es findet sich aber leider keine Rechtfertigung dieser und anderer ethischer Annahmen. Sie werden als Kernbestand der ethischen Tradition bezeichnet und damit als gegeben unterstellt. Merkwürdigerweise bringt der Wirtschaftsethiker Homann nur ein minimales Interesse für solche typisch ethischen Fragestellungen auf. Insofern kann auch die Frage nach seinem Begriff von Moral und Ethik nur ansatzhaft beantwortet werden. Sozialethiker, die sich explizit mit Homann auseinandergesetzt haben, wie etwa Franz Furger und Friedhelm Hengsbach, bemängeln bei aller Unterschiedlichkeit in der sonstigen Bewertung übereinstimmend dieses Defizit ethischer Grundlegung.<sup>12</sup>

Homanns Interesse ist eindeutig konzentriert auf anwendungs-ethische Problemstellungen. Pointiert könnte seine ethische Position so beschrieben werden: Ganz gleich um welches ethische Anliegen es geht, mich interessiert einzig die Frage, wie dieses Anliegen in modernen, marktwirtschaftlichen Gesellschaften zur Geltung gebracht werden kann. Seine Sichtweise der Funktionslogik dieser Gesellschaft stützt sich auf Theorieströmungen, die letztlich auf Thomas Hobbes und eine bestimmte Lesart von Adam Smith zurückgeführt werden können. Das führt zur beschriebenen zweistufigen Konzeption: Weil die Menschen innerhalb der Marktwirtschaft systemlogisch eigeninteressiert handeln, müssen moralische Ideen auf der Ebene der Rahmenordnung zur Geltung gebracht werden. Dort formen sie die Institutionen, so daß moralisch erwünschte Handlungen prämiert und moralisch unerwünschte Handlungen erschwert werden (z. B. durch hohe Steuern auf umweltbelastende Produktion). Das Verfolgen des Eigeninteresses wird in eine moralisch erwünschte Richtung gelenkt.<sup>13</sup>

Ohne die Bedeutung und Vorteilhaftigkeit solcher institutioneller Arrangements zu leugnen, stellt sich für eine sozialethische Auseinandersetzung die Frage, ob die Ausschaltung der Moral auf der Ebene der Präferenzen nicht zu kurz gedacht ist. Daher möchte ich jetzt die Verortung der Moral im Zweistufenmodell kritisch anfragen. Sowohl von Gegnern als auch von Freunden ist Homann ein Einwand entgegengebracht worden, der sich aus seinen Ausführungen unmittelbar nahelegt: Wenn die Moral in der Rahmenordnung und nicht in den Handlungen der Menschen liegt, dann stellt sich die Frage, woher denn die Moral kommen soll, mit der die Rahmenordnung gestaltet wird.<sup>14</sup>

<sup>11</sup> Vgl. z. B. Homann/Blome-Drees 1992, 17; 45.

<sup>12</sup> Vgl. Franz Furger, *Moral oder Kapital? Grundlagen der Wirtschaftsethik*, Zürich-Mödling 1992, 127–133; Friedhelm Hengsbach, *Wirtschaftsethik*, Freiburg 1991, 45–52.

<sup>13</sup> Vgl. Homann/Pies 1994, 11, Nr. 45.

<sup>14</sup> So auch Hermann Sautter, *Zur Wirtschaftsethik der Moderne: Über das*

Wenn man die Theorie so anlegt, daß sie Handlungen der Individuen einzig als zweckrational-eigennutzorientiert rekonstruiert, dann kann diese selbe Theorie nicht auf einer zweiten Stufe auf Moral rekurren; ohne sich dem Vorwurf auszusetzen, Moral hier unbegründet und damit im negativen Sinne abstrakt und willkürlich ins eigene Konzept einzuführen. Dies führt zu einer Infragestellung der monokausalen Bestimmung der Präferenzen. Die Überlegungen dazu möchte ich in Form von drei eng aufeinander bezogenen Thesen vorbringen. Sie lauten:

*Erstens:* Um auf der Ebene der Rahmenordnung Moral begründet zur Geltung bringen zu können, muß der theoretische Zugriff so beschaffen sein, daß Moral schon auf der Ebene der Handlungen, der Präferenzen identifizierbar ist. Das bedeutet, daß bereits in der ökonomischen Präferenzanalyse ökonomisch-rationales, eigennutzorientiertes Handeln und moralisches Handeln voneinander unterschieden werden müssen.

*Zweitens:* Moralisches Handeln zielt gleichermaßen auf die Spielregeln wie auf die Spielzüge. Hier zeigt sich die Grenze der Spielmetapher: Es gibt Spielzüge, die auf eine Veränderung der Regeln zielen. Ein solches Verhalten gibt in Spielen keinen rechten Sinn, wohl aber in der Gesellschaft bzw. in der Marktwirtschaft. Bei Spielen kann man sinnvollerweise nur außerhalb des Spiels Verständigungen über eine Veränderung der Regeln suchen; in der Gesellschaft erwachsen aber die Veränderungsimpulse aus der Praxis der Handelnden, aus dem gesellschaftlichen Kräfte- und Meinungsspiel selbst – auch in der Marktwirtschaft. Präferenzveränderungen können insofern systemsteuernd wirken.

*Drittens:* Die theoretische Ausblendung des realen moralischen Handelns schadet nicht nur der Erklärungs- und Prognosekraft ökonomischer Verhaltensanalyse, sondern trägt auch zur Zerstörung genau der gesellschaftlichen Moral bei, von der die ökonomische Theorie auf der Ebene der Regelsetzung zehrt. Diese drei Thesen möchte ich im Folgenden entfalten:

### **Zur Bedeutung von Moral auf der Ebene der Präferenzen**

Daß die Präferenzen legitimerweise monokausal als eigeninteressegeleitet rekonstruiert werden dürfen, rechtfertigt die Institutionenökonomik nicht philosophisch, nicht durch ein bestimmtes normatives Menschenbild, sondern pragmatisch-empirisch: Das reale Verhalten der Menschen könne auf diese Weise illusionslos-nüchtern einkalkuliert werden. Es legt sich daher für eine kritische Auseinandersetzung mit dieser Auffassung nahe, auf empirische Sozialforschung zu rekurren, um zu überprüfen, ob die Annahmen zutreffen. Inzwischen mehren sich die Stimmen auch von *Ökonomen*, die unter Rückgriff auf empirische Studien die herkömmliche Präferenzrekonstruktion problematisieren und dem moralischen Handeln eine eigenständige Bedeutung zuerkennen wollen. Besonders bekannt geworden ist die Arbeit des US-amerikanischen Ökonomen Amitai Etzioni. In seinem Buch «The Moral Dimension» (zu deutsch etwas unglücklich als «Jenseits des Egoismus-Prinzips» betitelt) hat er eine Fülle von Studien zusammengetragen, die belegen, daß moralische Motive auch das wirtschaftliche Handeln der Menschen in einer spezifischen Weise mitbestimmen. Und es sind genau diese moralischen Motive, die dazu führen, daß sich viele Verhaltensannahmen der traditionellen Ökonomik empirisch nicht belegen lassen. Ein Indiz in diese Richtung liefert die empirische Überprüfung des sogenannten Schwarzfahrer-Effekts, den auch Homann gelegentlich als Verhaltensannahme unterstellt. Dabei handelt es sich um die Unterstellung, daß Menschen für ein öffentliches Gut – also beispielsweise die Benutzung öffentlicher Verkehrsmittel – nichts bezahlen würden, wenn sie wüßten, daß es keine Kontrolle gibt. In Experimenten hat sich nun gezeigt, daß dies keineswegs der Fall ist. Die Menschen zahlen durchaus etwas – etwa 40–60% des gewöhnlichen Tarifs. Sie begründen

Zusammenspiel von Ordnungsregeln und Handlungsmotiven, in: *Ethik und Sozialwissenschaften* 5 (1994), H. 1, 66–68; 68.

dies damit, daß es «fair» sei, etwas für die in Anspruch genommene Dienstleistung zu zahlen, also mit einem moralischen Argument.<sup>15</sup>

Etzioni Anliegen ist es, die offensichtlichen Mängel einer monokausalen Verhaltensrekonstruktion dadurch zu überwinden, daß er ein – idealtypisch – duales Verhaltenskonzept rekonstruiert: Menschen bestimmen ihr Verhalten zum einen rational-eigen-nutzorientiert, also nach all dem, was in der herkömmlichen Präferenzanalyse verhandelt wird, und zum anderen bestimmen sie ihr Verhalten nach «moralischen Grundsätzen», denen sie sich verpflichtet fühlen.<sup>16</sup> Mit dieser Konzeption einer dualen Verhaltensanalyse wird nicht bestritten, daß das ökonomische Eigennutzkalkül die Wirtschaft primär bestimmt. Aber es wird behauptet, daß es sie nicht ausschließlich bestimmt.

Hinter der Differenzierung von ökonomisch-eigennutzorientiertem und moralisch ausgerichtetem Handeln steht letztlich die Rationalitätsdiskussion, die in den letzten gut zwanzig Jahren in Philosophie, Sozialwissenschaften und auch der Theologie intensiv geführt worden ist. Bei aller Unterschiedlichkeit der Positionen zeigt sich durchgängig eine Problematisierung des Singulars «Vernunft», und der Versuch, eine «Einheit der Vernunft in der Vielheit ihrer Stimmen» aufzuweisen, ist zu einer eigenen, höchst umstrittenen Aufgabe geworden. Menschlichem Verhalten wird zunehmend nicht mehr nur eine einzige Rationalität zugeordnet, sondern es wird etwa zwischen strategischer und verständigungsorientierter Rationalität unterschieden. Damit wird aber auch die monokausale Präferenzanalyse aufgebrochen, denn deren instrumentell-eigennutzorientierte Zweck-Rationalität bildet nur einen Aspekt menschlichen Handelns ab, auch innerhalb der Marktwirtschaft. Homann greift das Thema einer Pluralität von Rationalitäten leider nicht auf. In der Auseinandersetzung mit Peter Ulrich, der diese Anfrage von der Habermasschen Gesellschaftstheorie her stellt, wehrt er das Thema verschiedener Rationalitäten mit dem Argument ab, daß damit ethische Rationalität nurmehr «von außen» an die Ökonomik herangetragen werde. Mit Blick auf die Kantische Tradition der Diskursethik fürchtet er zudem die mit dieser Tradition gegebene Gefahr einer Immunisierung gegen Empirie.<sup>17</sup> Wie immer dies im Kontext der Habermasschen Gesellschaftstheorie und ihrer in der Tat vieldiskutierten Zuordnung von Rationalitäten entlang der System/Lebenswelt-Linie gesehen werden mag, die Pointe der hier vorgelegten Überlegungen liegt darin, daß die verschiedenen Rationalitäten schon *innerhalb* der Ökonomie, im Handeln der Individuen in der Marktwirtschaft «empirisch» aufgewiesen werden können. Es handelt sich um eine Anfrage «von innen», vom Untersuchungsgegenstand der Ökonomik selbst her. Diese gerät unter den Verdacht, zu wenig empirisch zu sein, sich mit ihrer Präferenzrekonstruktion gegenüber dem realen Handeln der Menschen (auch innerhalb der Marktwirtschaft) zu immunisieren. Damit kann sie allerdings immer weniger das tun, was Homann als Anspruch an eine ökonomische Analyse formuliert: Diese solle nämlich herausbekommen, «wie sich Menschen angesichts eines bestimmten institutionellen Arrangements tatsächlich verhalten».<sup>18</sup>

### Präferenz- und Ordnungsveränderungen im Wechselspiel

Die Untersuchung von moralischem und ökonomisch-eigen-nützigem Handeln ist für die ökonomische Theorie nur dann

von Bedeutung, wenn sich zeigen läßt, daß die moralische Orientierung das Handeln der Menschen innerhalb der Marktwirtschaft in einer Weise bestimmt, die von der bisherigen Präferenzrekonstruktion nicht erfaßt wird, gleichwohl aber das Gesamtsystem beeinflusst. Homann würde dies mit dem Argument bestreiten, daß auch ein vom Eigeninteresse unterschiedenes moralisches Handeln in Dilemmastrukturen, wie sie eine Marktwirtschaft prägen, nicht produktiv gemacht werden könne, weil es sich der Ausbeutung durch andere ausliefern würde: Wenn ein Unternehmen ökologisch verantwortet produziert, dadurch aber seine Kosten erhöht, wird die Konkurrenz es mit billigeren Angeboten aus dem Markt werfen. Dieser Einwand trifft aber nur, wenn man das Spektrum moralischen Handelns in einer letztlich unbegründeten Weise auf eine unmittelbare und direkte Umsetzung reduziert. Das Unternehmen, das sich moralisch zu ökologischen Reformen verpflichtet fühlt, kann sich dafür in seinem Verband engagieren, der wiederum politische Lobbyarbeit betreibt, es kann an die Öffentlichkeit treten und für sein Anliegen werben, und es kann einige Schritte in diese Richtung gehen, die noch nicht existenzgefährdend sind, aber Verbesserungen darstellen und die Ernsthaftigkeit des Bemühens belegen. Dafür gibt es in der Realität eine Reihe von Beispielen.<sup>19</sup> Noch mehr Möglichkeiten eröffnen sich, wenn die Konsumenten als Akteure ins Auge gefaßt werden. Hier wird inzwischen von einer regelrechten Remoralisierung der Marktbeziehungen gesprochen. Darauf bauen der «Faire Handel» oder Aktivitäten wie das Rugmark-Teppichsiegel (gegen Kinderarbeit in der Teppichherstellung) auf. Marktforscher weisen darauf hin, daß Produkte dieses sogenannten «ethischen Marktes» je nach Branche zweistellige Marktanteile erreichen können. Dies wiederum eröffnet Unternehmen neue Möglichkeiten, durch entsprechende Produkte Marktanteile zu erhöhen.

Etwas allgemeiner gesagt kommt es darauf an, individuell erfahrene Mißstände zu einem Thema vieler zu machen und die Spielräume demokratischer Öffentlichkeit zu nutzen. Das individuell erfahrene Problem wird nicht allein individuell zu lösen versucht – daß dies nicht geht, führt Homann genüßlich und bis zum Ermüden vor –, es wird aber auch nicht als Problem der Rahmenordnung aus dem persönlich verantworteten Handeln ausgeschlossen, sondern es wird in der Form organisierter Moral angegangen, in einem gemeinschaftlichen Handeln, das langfristig meist auf eine Veränderung oder Ergänzung der Rahmenordnung zielt.

Etzioni gibt ein schönes Beispiel, nämlich die verschiedenen Erklärungsangebote für das Sinken des Alkoholkonsums in den USA zwischen 1981 und 1986. Neoklassiker versuchen, diesen Trend durch veränderte Restriktionen zu erklären, also etwa durch neue Steuern, Preisanstieg alkoholhaltiger Getränke, Erhöhung des gesetzlichen Mindestalters für Alkoholkonsum usw. In dem betreffenden Zeitraum ist nun aber der Preis für Alkoholika im Vergleich zu anderen Produkten gesunken. Auch in Staaten, die das Mindestalter für Alkoholkonsum nicht anhoben, ging der Alkoholverbrauch zurück. «Der Hauptgrund war eine Veränderung der Präferenzen, das Ergebnis einer Bewegung für neue Mäßigung, die mit ihrem Einfluß eine immer mehr verbreitete Gesundheits- und Fitneßwelle verstärkte.» Diese Veränderungen der Präferenzen zeitigten «nicht nur eine Wirkung auf den Preis – sie führten zu einer Anhebung der Steuern – sondern auch auf das Alter, ab dem man Alkohol trinken darf: dieses wurde hinaufgesetzt».<sup>20</sup> In Wirklichkeit führten hier also Veränderungen der Präferenzen zu Veränderungen der Restriktionen – und nicht umgekehrt, wie die Neoklassik unterstellt.

In seiner Reaktion auf die Arbeiten von Etzioni (und anderer) bestreitet Homann nicht, «daß das Verhalten der Menschen empirisch auch von anderen als egoistisch-opportunistischen «Motiven» gesteuert wird». Aber er spricht diesem Tatbestand

<sup>15</sup> Vgl. Amitai Etzioni, *Jenseits des Egoismus-Prinzips*, Stuttgart 1994, 121–123.

<sup>16</sup> Bei Etzioni geht es darüber hinaus um den Aufweis der Bedeutung emotionaler Faktoren, was für die hier angesprochene Problemstellung aber vernachlässigt werden kann.

<sup>17</sup> Vgl. als knappe Zusammenstellung der Argumente: Peter Ulrich, *Moderne Wirtschaftsethik – Moralökonomik oder Kritik der «reinen» ökonomischen Vernunft?*, in: *Ethik und Sozialwissenschaften* 5 (1994), H. 1, 78–81; Karl Homann/Ingo Pies, *Replik – Wie ist Wirtschaftsethik als Wissenschaft möglich? Zur Theoriestrategie einer modernen Wirtschaftsethik*, in: *Ethik und Sozialwissenschaften* 5 (1994), H. 1, 94–108; 105f. (Nr. 51ff).

<sup>18</sup> Homann/Pies 1994, 10, Nr. 39.

<sup>19</sup> Vgl. die Beispiele bei Sautter 1994.

<sup>20</sup> Etzioni 1994, 213f.



die Relevanz für die ökonomischen Rekonstruktionen ab. «Aus methodischen Gründen, die in dem speziellen Forschungszweck liegen, ist der Ökonom – und folglich auch der Wirtschaftsethiker – gehalten, sich auf die Handlungsrestriktionen zu konzentrieren... Aufgrund der fundamentalen Bedeutung von Handlungsinterdependenzen, z. B. in Gefangenendilemmastrukturen, kann nur eine Steuerung über Restriktionsveränderungen erfolgversprechend sein.»<sup>21</sup> Genau um eine Bestreitung dieses «nur» geht es aber: Etzioni und andere wollen mit dem Hinweis auf die moralischen Motive nicht nur eine bestimmte Faktizität behaupten, sondern vor allem verdeutlichen, daß in marktwirtschaftlichen Zusammenhängen auch über Präferenzveränderungen und daraus folgendem politischen Handeln Steuerungseffekte eintreten (können). Und eben deshalb wird die herkömmliche Präferenzrekonstruktion als zu eindimensional angesehen.<sup>22</sup>

Um die vom Handeln der Individuen ausgehenden Einflüsse auf die Rahmenordnung genauer in den Blick zu bekommen, ist eine Aufschlüsselung der Wirtschaft nach verschiedenen Akteuren hilfreich. Es handeln innerhalb der Wirtschaft ja nicht alle gleich und keineswegs konkurrieren alle mit allen. Vielmehr gibt es oft gegensätzliche Interessenlagen und komplizierte Aushandlungsprozesse. Die Wirtschaft ist ein soziales Handlungssystem, in dem verschiedene kollektive Akteure ihre Interessen durchzusetzen versuchen. Dieses System entwickelt sich weiter, je nachdem, welche Gruppierungen welchen Einfluß haben. Solche kollektiven Akteure sind Unternehmerverbände, Verbrauchervereinigungen, Arbeitnehmerorganisationen und andere soziale Bewegungen, die verschiedensten wirtschaftlichen und politischen Vereinigungen usw. Aus den Auseinandersetzungen und dem Zusammenspiel dieser kollektiven Akteure bildet sich das heraus, was man als gesellschaftliche Meinungsbildung bezeichnen kann, mehrheitsfähige Überzeugungen, die von der Politik aufgenommen werden können. Aus diesen Prozessen bildet sich auch das heraus, was dann als Regel in die Rahmenbedingungen eingefügt werden kann. Die besten Beispiele dafür liefern zurzeit die Reaktionen von Wirtschaft und Politik auf die ökologische Sensibilisierung der Bevölkerung. Die sich aus all diesen Interaktionen ergebende Gemengelage hat immer auch eine strukturelle Schiefelage in dem Sinne, daß einige benachteiligt werden. Es gibt immer mehr oder weniger große Gruppen von Menschen, die an den Rand gedrängt oder die unverantwortlich ausgenutzt werden. Diese Benachteiligten sind nun m. E. diejenigen, die für eine Christliche Wirtschaftsethik die privilegierte Referenzgruppe darstellen. Von ihnen her setzt sie sich mit der Situation auseinander und sucht nach neuen Lösungen. Diese Nähe zu den Benachteiligten hat eine alte Tradition in der Soziallehre mit ihrer Aufmerksamkeit für die Selbsthilfe der Arbeiter; sie ist aber in jüngster Zeit noch sehr viel deutlicher in den Vordergrund getreten, vor allem durch die Option für die Armen und die Hervorhebung der Solidarität.

### Ein Anreiz zur Entmoralisierung des Handelns

Ein Problem der ausschließlichen Eigennutzunterstellung in der Präferenzrekonstruktion liegt darin, daß dieser Ansatz selbst zu einer Erosion genau der Moral beiträgt, von der er auf der Ebene politischer Regelgestaltung zehrt. Kontext dieses Gedankens ist die virulente Diskussion um einen Verfall gesellschaftlicher Moral, also etwa der Solidarität und des Gemeinsinns. Mitte der achtziger Jahre erschien in den USA die berühmte Studie «Habits of the Heart» von Robert

Bellah und seinem Team<sup>23</sup> und eröffnete die Kommunitarismusdebatte im Bereich der Soziologie. Dieses Buch ist vielfach als ein Beleg für den Verfall des Gemeinsinns gelesen worden; der Kerngedanke ist aber hintersinniger, was inzwischen auch in der hiesigen Diskussion, etwa durch Hans Joas und Walter Reese-Schäfer gesehen wird. Die Forscher waren ausgezogen, um der zunehmenden Individualisierung und Entsolidarisierung in der amerikanischen Gesellschaft nachzugehen. In den vielen Gesprächen, die sie führten, fanden sie eindrucksvolle Belege für diese Hypothese. Zugleich bemerkten sie aber, daß praktisch alle ihre Gesprächspartner sozial engagiert waren und soziale Verantwortung meist sogar in mehreren Gemeinschaften wahrnahmen. Nur beschrieben sie ihre gemeinschaftliche Praxis in radikal individualisierten Begriffen. Der Schluß, der sich aus diesem Befund nahelegt, lautet: Es ist weniger so, daß auf der Ebene der Realität die Moral, also gemeinschaftliches, solidarisches Handeln abnimmt – hier gibt es *große Umbrüche*, aber nicht unbedingt einen *Verfall*, auch wenn einzelne vertraute Solidargemeinschaften (Kirchen, Gewerkschaften) deutliche Einbrüche spüren. Viel markanter ist die Tatsache, daß es keine Sprache mehr für dieses Handeln zu geben scheint. Unsere Sprache, so die zentrale These, und damit die Interpretationen unseres Handelns, sind völlig beherrscht vom individualistischen Liberalismus – und *das* ist das Problem. Es ginge demnach vor allem um die Wiedergewinnung einer Sprache für das reale gemeinschaftliche, solidarische Handeln, um die Wiedergewinnung einer Sprache gemeinsinnorientierter Moral.<sup>24</sup>

Die ökonomische Theorie von Karl Homann trägt nun durch die methodische Ausblendung der moralischen Dimension des Handelns auf ihre Weise zur Verdeckung dieses moralischen Handelns bei, fördert moralische Sprachlosigkeit – was angesichts der Tatsache, daß es sich um eine Wirtschaftsethik handelt, besonders pikant ist. Nun kann Homann sagen, daß er halt ein Wissenschaftler sei und nicht im lebensweltlichen Kontext argumentiere. Es wäre aber blauäugig, darauf zu setzen, daß die Menschen eine die Wirklichkeit hochselektiv rekonstruierende Wissenschaft und ihre eigenen lebensweltlichen Wahrnehmungen säuberlich zu trennen in der Lage sind. In dem bereits erwähnten Schwarzfahrexperiment gab es einen deutlichen Ausreißer. Das waren die Absolventen der Wirtschaftswissenschaften: Sie zahlen höchstens etwa zwanzig Prozent des normalen Tarifs und wehren sich heftig dagegen, dies mit moralischen Motiven wie etwa der Fairneß zu begründen.<sup>25</sup> Offensichtlich haben sie die Rekonstruktionen der Theorie, die sie gelernt haben, lebensweltlich reproduziert. Wenn nun aber schon die Insider, die Studenten dieser Wissenschaft, den Unterschied zwischen rekonstruierendem Modell und Lebenswelt nicht machen, um wieviel weniger werden dies all diejenigen tun, denen diese Rekonstruktionen jenseits der wissenschaftlichen community in einer massenmedial moderierten Öffentlichkeit als illusionslose Realitätsabbildung präsentiert werden! Die Theorie erzeugt überhaupt erst jene Realität, die sie abzubilden vorgibt. Insofern erweist sich auch eine Rechtfertigung der ausschließlichen Eigennutzunterstellung als Annahme des schlechtesten Falls, für den eine Institution gerüstet sein müsse, als zumindest ambivalent, weil sie zugleich einen Anreiz zu genau diesem Verhalten darstellt.

<sup>23</sup> Deutsche Ausgabe: Robert Bellah u. a., *Gewohnheiten des Herzens*, Köln 1985.

<sup>24</sup> Eine weitergehende Auswertung dieses Befundes versteht die Menschen nicht als sprachlich hilflos, sondern geht davon aus, daß die Beschreibung ihres moralischen Verhaltens in Begriffen der Selbstverwirklichung einen Umbruch im Moralverständnis signalisiert, demzufolge das Verfolgen moralischer Ziele als Teil der Selbstverwirklichung verstanden wird. Diese Deutung wird ausführlicher in meinem Beitrag in dem Band «Globale Solidarität» (Hrsg., Norbert Brieskorn u. a., erscheint in Göttingen, Frühjahr 1997), entfaltet. Die Kritik an einer (ökonomischen) Theorie, die dieses reale moralische Handeln in ihren Begriffen nicht berücksichtigt, wird in der Linie einer solchen Deutung noch verstärkt.

<sup>25</sup> Vgl. Etzioni 1994, 445.

<sup>21</sup> Homann/Blome-Drees 1992, 105f.

<sup>22</sup> Es wäre interessant, diese Position mit der ökonomischen Strömung des «Institutionalismus» zusammenzubringen. Aufbauend vor allem auf T. Veblen wurde es «charakteristisch für den Institutionalismus... dem menschlichen Handeln selbst eine herausragende Rolle im Prozeß der sich wandelnden Institutionen einer Gesellschaft zuzuweisen»; Norbert Reuter, *Der Institutionalismus*, Marburg 1994, 145.

## Rahmenordnung als Ort des Rechts, nicht der Moral

Bilanzierend könnte man sagen, daß die Homannsche Verortung von Moral auf der Ebene der (Spiel-)Regeln und die Entmoralisierung der Spielzüge sich bei näherer Analyse als nicht haltbar erweise. Denn es ist das Handeln der Menschen, in dem die Moral realisiert wird – sei es in den Spielzügen, sei es in der Gestaltung der Spielregeln. Mit Friedhelm Hengsbach kann deshalb festgehalten werden: «Folglich sind Rahmenordnung und moralisches Handeln der Akteure nur bedingt trennbar: der systematische Ort der Moral wechselt... fortwährend zwischen selbstbewußt und selbstbestimmt handelnden Akteuren und der von ihnen errichteten Rahmenordnung.»<sup>26</sup>

Man könnte insofern folgern, daß Ordnungsethik und Handlungsethik in einer strikten Korrespondenz und Aufeinanderverwiesenheit gedacht werden müssen. Ich möchte aber noch einen Schritt weitergehen und Homanns These von der Rah-

<sup>26</sup> Friedhelm Hengsbach, Eine Wirtschaftsethik taugt so viel wie die Wirtschaftstheorie, auf die sie sich bezieht, in: Ethik und Sozialwissenschaften 5 (1994), H. 1, 25f.; 26.

Die moderne, pluralistische Gesellschaft konfrontiert mit der Spannung, die zwischen dem legitimen Freiheitsanspruch des einzelnen Menschen einerseits und dem notwendigen Ordnungswillen der Gemeinschaft andererseits besteht. Auch die christliche Glaubens-tradition und ihr Geist der Freiheit sind aufgerufen, nach Lösungsmöglichkeiten zu suchen.

Das Ranft-Seminar 1996 befaßt sich mit verschiedenen Aspekten von

## Freiheit und Gemeinschaft

Eine Reihe namhafter Politiker, Fachleute aus Wissenschaft und Wirtschaft, Philosophen und Theologen nehmen aus ihrer Sicht Stellung zum komplexen Thema. Als Referenten wirken unter anderen mit: Bischof Dr. Helmut Krätzl, Wien; Alt-Ständerätin Dr. Josi Meier, Luzern; Alt-Regierungsrat Dr. Walter Gut, Hildisrieden; Prof. Dr. Eduard Christen, Meggen; Prof. Dr. Markus Ries, Rain.

Die Referate werden in Arbeitsgruppen und im Plenumsgespräch diskutiert.

Das Ranft-Seminar 1996 findet statt vom

**15. Oktober, 16 Uhr, bis 17. Oktober 1996  
im Hotel Paxmontana, Flüeli-Ranft.**

Nähere Auskünfte erteilt:

**Sekretariat der Theologischen Fakultät der Hochschule Luzern, Pfistergasse 20, 6003 Luzern, Telefon 041/228 55 10.**

(Wegen des seminarartigen Charakters der Veranstaltung ist die Zahl der Teilnehmerinnen und Teilnehmer begrenzt. Eine baldige Anmeldung, die das genannte Sekretariat entgegennimmt, ist daher empfehlenswert.)

menordnung als dem systematischen Ort der Moral gänzlich umdrehen: Der *systematische* Ort der *Moral* liegt in den Handlungen der Menschen – auch *in* der Marktwirtschaft und auch bei der Gestaltung der Rahmenordnung. Ich möchte diese These erläutern durch eine nähere Bestimmung der Ordnungen. Denn was sind diese Ordnungen, was sind diese Regeln in concreto? Homann zählt sie einmal exemplarisch auf: «Verfassung, Gesetze, also insbesondere das öffentliche Recht, das Privatrecht und das Strafrecht, ferner die speziellen Bereiche des Wirtschaftsrechts wie das Gesellschaftsrecht, das Arbeits- und Tarifrecht, das Wettbewerbsrecht, Mitbestimmungsregelungen und der gesamte Komplex der Unternehmensverfassung, ferner die Haftungsregeln, schließlich bestimmte moralische und kulturelle Verhaltensstandards.»<sup>27</sup> Es handelt sich durchwegs um *Recht* – und auch die etwas unbestimmt bleibenden «moralischen und kulturellen Verhaltensstandards» können unter das subsumiert werden, was man «ungeschriebenes Recht» nennt. Die Ordnungen sind in ihrem Kern Rechtsvorschriften. Homanns Grundthese könnte demnach so formuliert werden: Der systematische Ort der Moral in der Moderne ist die Rechtsordnung. Auch wenn es zweifelsohne viele Berührungspunkte zwischen Moral und Recht gibt – Recht etwa kann «geronnene Moral» oder transformierte Moral sein –, so ist es spätestens unter den gerade von Homann immer wieder beschworenen «Bedingungen der Moderne» unverzichtbar, zwischen Moral und Recht auch zu unterscheiden – wie es etwa mit dem Bild zweier Kreise, die eine gemeinsame Schnittfläche besitzen, vorgeschlagen worden ist.<sup>28</sup> Angesichts der immer auch zu berücksichtigenden Differenz zwischen Moral und Recht erscheint es daher als wenig sinnvoll, ausgerechnet eine Rechtsordnung als den *systematischen* Ort von Moral zu definieren.

Liest man Homanns Wirtschaftsethik nicht als Moraltheorie, sondern als einen Beitrag zur Verhältnisbestimmung von Ökonomik und Rechtstheorie, dann werden viele in ethischer Hinsicht anstößige Elemente verständlicher. Otfried Höffe schreibt über die Unterscheidung von Recht und Moral: «Anders als die persönliche Sittlichkeit (Moralität) regelt das Recht nur äußeres Verhalten und schreibt keine Gesinnungen, etwa die Gerechtigkeit als Tugend vor.»<sup>29</sup> Auch wenn eine solche Position rechtswissenschaftlich nicht unumstritten ist und insbesondere bei der Festlegung des Strafmaßes die Motive eine wichtige Rolle spielen, so dürfte doch deutlich sein, daß der Rechtsdiskurs eher als der Moraldiskurs zu Homanns Grundintuition eines Interesses an Restriktionen (statt an Präferenzen) paßt. Ebenso ist Homanns vertragstheoretische Herleitung der Rahmenordnung auf der Linie von Buchanan eine rechtstheoretische Konzeption, in der es um die «Einrichtung des *Rechtszustandes*» geht. Dieser – um noch einmal Höffe zu zitieren – setzt «keine ausdrückliche sittliche Motivation voraus, sondern läßt sich schon aus dem aufgeklärten Selbstinteresse, als Ergebnis eines Vertrages von rationalen Egoisten, rekonstruieren (Hobbes, Rawls).»<sup>30</sup> Ich plädiere also dafür, Homanns Wirtschaftsethik als einen Diskurs zu verstehen, der, wo er von Moral spricht, das Steuerungsinstrument einer Rechtsordnung als Rahmenordnung der Wirtschaft vor Augen hat. Der geringe Anteil spezifisch ethischer Reflexionen in den Texten von Homann könnte auf diese Weise eine Erklärung finden, denn eine Rechtsordnung hat zwar auch mit Moral und Ethik zu tun, aber eben nur mittelbar.<sup>31</sup>

<sup>27</sup> Homann/Blome-Drees 1992, 23.

<sup>28</sup> Vgl. Bruno Primetshofer, Art. Recht, in: Hans Rotter/Günter Virt, Hrsg., Neues Lexikon der christlichen Moral, Innsbruck 1990, 634–641.

<sup>29</sup> Otfried Höffe, Art. Recht, in: Ders., Hrsg., Lexikon der Ethik, München 1992, 221–224; 221.

<sup>30</sup> Höffe 1992, 223.

<sup>31</sup> Eine jüngere Monographie zum Anliegen der neuen Institutionsökonomik, das Buch «Ökonomische Verfassungstheorie und Demokratie» von Martin Leschke (Berlin 1993) dokumentiert in vielfältiger Weise die Leistungen gerade auch von Karl Homann auf diesem Gebiet. Bezeichnenderweise ist dieses Buch in der Reihe «Schriften zur wirtschaftswissenschaftlichen Analyse des Rechts» erschienen.

## Gegenseitiges Lernen statt glättender Synchronisation

Insofern Ethik bei Homann dergestalt in die Ökonomik eingeführt wird, daß sie ihren systematischen Ort in einer Rechtsordnung als Rahmenordnung der Wirtschaft erhält, entsteht eine doppelte Schwierigkeit: Die Ethik bleibt blaß, weil sie nicht als sie selbst zum Thema wird, und die Ökonomik kann an einer (Präferenz-)Rekonstruktion festhalten, in der das moralische Handeln der Menschen methodisch ausgeschlossen wird. Beides blockiert eine wirkliche Begegnung von Ethik und Ökonomik. Wenn die Ökonomik nicht einfach von einer «Gegebenheit» der Ethik ausgeht, sondern auch über deren Entstehungs- und Fortbestehensbedingungen nachdenkt, dann kommt in den Blick, daß Ethik und moralisches Handeln der Menschen zwar

unterschieden aber nicht getrennt werden dürfen. Wenn auf Ethik aber nicht rekurriert werden kann, ohne auch vom moralischen Handeln der Menschen zu sprechen, dann impliziert dies eine kritische Anfrage an die eingespielten Handlungsrekonstruktionen der Ökonomik. Wie die Ethik von der Ökonomik lernen kann, den handlungskanalierenden Rahmenbedingungen eine größere Bedeutung beizumessen, so hätte die Ökonomik von der Ethik zu lernen, daß das moralische Handeln der Menschen einen Niederschlag in den ökonomischen Kategorien selbst finden muß. Erst dann wären beide zusammengebracht, erst dann wäre Interdisziplinarität über eine strukturierende Addition oder glättende Synchronisation hinausgekommen – hin zu einer Verständigung, die eine Veränderung aller Beteiligten bewirkt.  
*Peter Rottländer, Aachen*

## Das Ende der Religion und der Religionskritik?

Eine Stellungnahme aus der Perspektive der philosophischen Aufklärung heute (Zweiter Teil)

Wer sich am Ende des 20. Jahrhunderts in Europa kritisch und selbstkritisch mit den geschichtlichen Voraussetzungen, den Illusionen und den schlimmen Folgen einiger der bisherigen Grundannahmen der Aufklärungen über die Mythen und Religionen, über Gott und die Welt, Natur und Geschichte sowie die Größe und das Elend des Menschen auseinandersetzen will, der kann ausgehen von den Überlebens- und Lebensproblemen der gegenwärtigen Menschen und den neuen Herausforderungen durch neue Mythen und Religionen.

### Die gegenwärtigen Arbeiten an und mit neuen Mythen

Entgegen den Prognosen vieler radikaler Aufklärer von der in der Zukunft fortschreitenden Säkularisierung und Entmythologisierung der modernen Welt gibt es gegenwärtig auf sehr verschiedenen Ebenen eine neue Mythenfreundlichkeit und eine Arbeit an neuen Mythen. Dafür drei verschiedene Beispiele:

*Hans Blumenberg* begründet, auch im Anschluß an *Nietzsche*, die neue Mythenfreundlichkeit so: Angesichts der Allmacht und der Tyrannei des einen Gottes bzw. des einen Logos sowie der von beiden legitimierten Unfreiheit im Leben und Zusammenleben der Menschen könne in einer Wirklichkeit des Zwangs und Schreckens nur noch der Polytheismus der vielen Götter Freiräume und Oasen der Freiheit und des Glücks eröffnen. Aber, so muß man fragen, dachten und denken Menschen den einen Gott nur als Tyrannen? Welcher inhaltliche Mythos kann letzte Fragen beantworten? Welcher eröffnet Menschen Möglichkeiten von Freiheit und Glück? Die beiden in diesem Jahrhundert besonders wirksamen Mythen, der nationalsozialistische «Mythus des 20. Jahrhunderts» (Rosenberg) und der sozialistische der klassenlosen Gesellschaft, taten dies nicht. Mythenfreundlichkeit ist auch heute oft eine Arbeit an gefährlichen sozialen und politischen Mythen (z. B. Nationalismus, Rassismus). Sie sucht dann nicht nur eine Alternative zu dem einen Gott, sondern oft auch eine zu dem durch Vernunft, Freiheit, Demokratie gekennzeichneten Leben.

Eine ganz andere Form der Arbeit an neuen entgrenzten Mythen ist in diesem Jahrhundert für viele faszinierend und zugleich erschreckend: die politische Theologie von *Carl Schmitt*. Sie war und ist faszinierend für Konservative und Revolutionäre, für Rechte und Linke, für Theisten und Atheisten. Politische Theologien bei Schmitt und seinen Nachfolgern, die, wie die kritische Diskussion in den letzten Jahrzehnten gezeigt hat, bei ihrer Deutung der Gegenwart und Zukunft sowie bei ihrem Orientierungsversuch mit mythisch-religiösen Elementen arbeiten, ermächtigen in einer Situation zwischen Säkularisierung und Re theologisierung eine Religion, Weltanschauung oder Instanz (etwa den römischen Katholizismus oder eine revolutionäre Gruppe) dazu, die gefährdeten Voraussetzungen des modernen Staates zu sichern oder den modernen Staat zu überwinden.

Eine noch andere gefährliche Form der Wiederkehr von neuen Mythen erfahren wir in diesem Jahrhundert durch Filme. Beispiele hierfür sind die gegenwärtige Filmdokumentation über *Hitler* im ZDF, z. B. «Hitler. Der Verführer» (12. 11. 1995), sowie der Film von *Oliver Stone* «Natural Born Killers»<sup>1</sup> und die Diskussionen darüber.

### Die gegenwärtigen Religionen mit Gott und ohne Gott

Nach den Gegenwartsdiagnosen und Zukunftsprognosen vieler idealistischer und materialistischer, bürgerlicher und sozialistischer Aufklärer wird die Religion einfach absterben. Hiervon kann gegenwärtig weder in Europa noch anderswo die Rede sein. Auch in Europa und in der westlichen Welt sind die neue Religions- und Mythenfreundlichkeit, die erneute kritische Arbeit und Auseinandersetzung mit alten Religionen sowie die Bildung neuer Religionen, Mythen und Sekten unübersehbar. Unübersehbar sind jedoch auch die grundlegenden Wandlungen der traditionellen Religionsvorstellungen und Religionsbegriffe. Stichwortartig nenne ich vier Wandlungen:

▷ Die neue Religions- und Mythenfreundlichkeit kann man kurz so kennzeichnen: Gott: nein – Religion ohne Gott: ja. Statt des Himmels und der Hölle im Jenseits oder nach dem Ende des Lebens und der Geschichte suchen Menschen heute jenseits des Alltags und der Rationalität im Diesseits das Reich des Geheimnisvollen, des Irrationalen. Esoterik sucht mystische Synthesen von Westlichem und Östlichem, sucht nach Capra «transpersonale Erfahrungen», in denen «das Individuum sich mit dem Kosmos als Ganzem verbunden fühlt».<sup>2</sup> Der eine monotheistische Gott der Juden, Christen, Muslime wird heute kaum noch von «A-Theisten» aus wissenschaftlichen, logischen oder moralischen Gründen bekämpft, abgelehnt, für unglaubwürdig gehalten oder für tot erklärt. Gott ist einfach abhanden gekommen, ohne daß Menschen dies bemerkt hätten und ohne schlimme Folgen. Das gilt – nicht nur in der westlichen Welt – auch für diejenigen, die ihrer Herkunft nach Juden, Christen und Muslime sind. Für zwei Drittel dieser Menschen gehört Gott, wie Umfragen und Untersuchungen zeigen, zur erledigten Vergangenheit.

▷ Kennzeichnend für viele Religionen ohne Gott und für ihre Beschreibung in den Wissenschaften und im öffentlichen Sprachgebrauch ist die Funktionalisierung der Religionen und religiösen Systeme sowie ihre Austauschbarkeit, ihre funktionale Äquivalenz. Religion als «Kontingenzbewältigungspraxis» (Lübbe) ist für nichtreligiöse Menschen mit anderen Bewältigungsmitteln austauschbar. Religiöse Systeme schaffen und

<sup>1</sup> Vgl. Reinhold Zwick, Malefacio – ergo sum, in: *Orientierung* 59 (1995) 40–43 u. 54–57.

<sup>2</sup> F. Capra, *Wendzeit. Bausteine für ein neues Weltbild*. Bern-München-Wien 1983; 416.

unterstellen Homogenität, für Carl Schmitt die «Substanz der Gleichheit», durch Symbole, Vorstellungen, Praktiken, die kollektive Gefühle und Wünsche ausdrücken und befriedigen. Seit dem Ende des 19. Jahrhunderts (Nietzsche, Dilthey) nennt man eine solche Homogenität auch in emphatischer Bedeutung Sinn: Sinn der Welt, Sinn des Lebens, Sinn der Geschichte. Heute meint das Modewort Identität Ähnliches. Selbst innerhalb der Grenzen des Staates, auch der Bundesrepublik Deutschland, leben heute Bürger und Menschen mit sehr verschiedenen Religionen und Religionsvorstellungen neben-, ja gegeneinander.

▷ Neben harmlosen Religionen und ihren funktionalen Äquivalenten oder Kompensaten gibt es heute auch solche Religionen und Weltanschauungen, die das Zusammenleben der Menschen im Rechts- und Verfassungsstaat bedrohen. Das Ziel solcher Systeme ist die mehr oder weniger radikale Beseitigung der anderen Religionen und Weltanschauungen und die Abschaffung des modernen Rechts- und Verfassungsstaates, der die Trennung von Religion und Staat voraussetzt und die Religions- und Gewissensfreiheit in der Verfassung festgeschrieben hat. Die Scientology Church z. B. gewinnt in West und Ost wirtschaftlich und politisch an Einfluß und Macht mit dem Versprechen einer wissenschaftlichen Weltanschauung, einer Selbsterlöschungstechnik von allem Bösen, einer neuen Rechts- und politischen Ordnung. Ziel dieser Religion ist der von allem Bösen durch kostspielige Kurse befreite Mensch, der clear ist und reines Geistwesen (Operating Thetan) wird in einem Staat, in dem Bürgerrecht nur die haben, die clear sind.<sup>3</sup> Eine andere religiöse Bewegung, die das Zusammenleben in Rechts- und Verfassungsstaaten in Frage stellt, ist der Fundamentalismus. Fundamentalismus im Judentum, Christentum, Islam, Hinduismus und in anderen Religionen nennen Experten und öffentliche Medien regional und konfessionell sehr verschiedene Bewegungen, die zwischen Bewahrung vormoderner religiöser Lehren und Lebensformen und neuen Formen des Totalitarismus schwanken. Der Monotheismus der Juden, Christen und Muslime kann, wie die Geschichte und Gegenwart zeigt, beides sein: ein Versuch, über den einen Gott zu sprechen im Unterschied zu den vielen von Menschen geschaffenen religiösen Bildern, Metaphern, Geschichten oder eine Legitimierung von Unterdrückung, Gewalt und «heiligem Krieg». Hierbei geht es bei den religiösen Bewegungen vor allem um Herrschaft und Macht. Fundamentalistisch nennt man heute religiöse und nichtreligiöse Bewegungen, z. B. bestimmte ökologische und feministische. Zweierlei ist all diesen Fundamentalisten gemeinsam: der Anspruch, die absolute und universale, d. h. für alle verbindliche Wahrheit zu besitzen, und gleichzeitig der Versuch, diese Wahrheit auf allen Ebenen und mit allen Mitteln, auch mit «heiligen Kriegen» durchzusetzen. Der Ausgangspunkt militanter Fundamentalisten ist, darin sind sich fast alle Experten einig, nicht die Rückbesinnung auf «heilige Texte», sondern der «heilige Krieg» gegen die Kolonialisierung der Lebenswelt und Lebensformen durch westliche Modernisierungsprozesse, der «heilige Krieg», auch der mit westlichen Techniken, Medien und Waffen, gegen die angeblich nur westlichen Ideen der Menschenrechte und Demokratie. Der islamische Fundamentalist *Hassam al-Turabi* begründet die Gottesherrschaft der islamischen Republik und die alleinige Geltung der Scharia als Rechtsordnung sowie den Kampf gegen innere und äußere Feinde mit allen Mitteln so: Die «Demokratie ist ein westliches, kein islamisches System».

<sup>3</sup> L. R. Hubbard, Dianetik. Die moderne Wissenschaft der geistigen Gesundheit, 1990, 487: «Vielleicht werden in ferner Zukunft nur dem Nichtaberrierten die Bürgerrechte verliehen. Vielleicht ist das Ziel irgendwann in der Zukunft erreicht, wenn nur der Nichtaberrierte die Staatsbürgerschaft erlangen und davon profitieren kann. Dies sind erstrebenswerte Ziele, deren Erreichung die Überlebensfähigkeit und das Glück der Menschheit erheblich zu steigern vermögen.» Zur Kritik von Scientology s. R. Dölle-Oelmlüller, Scientology – eine moderne Wissenschaft vom Menschen? Eine philosophische Stellungnahme, in: H.M. Baumgartner, Hrsg., Verführung statt Erleuchtung. Sekten – Scientology – Esoterik, Düsseldorf<sup>2</sup> 1994, 127–163.

Menschenrechte sind «ein fremder Import für die Muslime, der die uneingeschränkte Permissivität zuläßt».<sup>4</sup> Was Lessing über die Gegenauflärung seiner Zeit sagte, gilt auch für die Gegenmoderne der militanten Fundamentalisten: Sie ist «von der Heterodoxie des Feindes nicht unangesteckt geblieben».<sup>5</sup>

▷ Neben den Anhängern der neuen harmlosen oder gefährlichen Religionsbewegungen arbeiten heute, auch in Deutschland und Europa, Menschen daran, wie sie trotz aller grauenhaften Leiden in einer Welt, als ob es Gott nicht gäbe, in einer glaubwürdigen Weise über und zu Gott sprechen können.<sup>6</sup> Sie wissen bei ihren Bemühungen um die Sicherung der Bedingungen des Überlebens und Lebens, um die Zerstörungen der natürlichen Lebensbedingungen, um Mafia, Drogen und die Grenzen der bisherigen sozialen und politischen Institutionen und Systeme. Sie steigen deshalb jedoch nicht aus der Moderne aus in die Prä- oder Postmoderne, sondern versuchen, unter den Bedingungen des real existierenden Rechts- und Verfassungsstaates das zu tun, was Menschen tun können. Sie zeigen, daß Menschen auch heute von ihren letzten religiösen und nichtreligiösen Voraussetzungen aus mit Urteilskraft, Augenmaß und Zivilcourage die Lebensbedingungen der Anderen, der Nächsten und Fremden lindern und verbessern können.

### Thesen zur negativen Theologie

Menschen fragen sich, wenn ihre religiösen oder nichtreligiösen Vorgaben zerbrechen, mit Staunen und Entsetzen, mit Skepsis und Verzweiflung etwa: Waren die Mythen und Religionen, die Götter und der eine Gott nur von uns geschaffene Projektionen, Illusionen und Utopien? Warum haben wir selbst oder die Herrschenden unsere menschlichen Vorstellungen von Mythen und Religionen, Göttern und Gott zu schlimmen Zwecken mißbraucht? Welche von den bisher anerkannten religiösen Grundannahmen zur Bewältigung von Leiden, Tod und Untergang müssen wir jetzt verändern oder preisgeben? Welche neuen religiösen oder nichtreligiösen Lebensformen, Institutionen und Orientierungen können und müssen wir jetzt entwickeln und durchsetzen? So ist es auch heute. Viele der in den vergangenen Jahrhunderten in Europa von Wissenschaftlern, neuen Propheten und Ideologen entwickelten religiösen Gegenwartsdeutungen und Gegenmodelle sind angesichts der gegenwärtigen Überlebens- und Lebensbedingungen unglaublich.

Unsere Überlebens- und Lebensbedingungen haben sich inzwischen grundlegend geändert: Wir leben gegenwärtig nicht nur weltweit, sondern auch in den engeren und weiteren Lebensgemeinschaften sowie in sozialen und politischen Institutionen nicht mehr mit einer einzigen, allen gemeinsamen Religion, auch nicht mit einer sogenannten Zivilreligion. Wir leben zusammen mit Religionen mit Gott und Religionen ohne Gott, mit harmlosen und gefährlichen Religionen. Der moderne, aus Religionskriegen hervorgegangene Staat stand von Anfang an vor der Aufgabe, durch Institutionen und Verfahren die schlimmen Folgen der Religion zu beseitigen oder zu mildern und die guten Folgen zu ermöglichen und zu sichern. Zu den schlimmen Folgen der Religionen gehören etwa: Unfreiheit, Unterdrückung, Folter, «heilige Kriege». Zu den guten Folgen zählen einige, etwa: die Beschaffung von Legitimitätsglauben für Normen und Institutionen, Antwortversuche auf letzte Fragen von Menschen. Wenn wir heute gewaltlos mit anderen zusammenleben wollen, müssen wir in den sehr voraussetzungsreichen und gefährdeten Rechts- und Verfassungsstaaten, die in der Ge-

<sup>4</sup> Zitiert nach: B. Tibi, Menschenrechte brauchen wir nicht. In Sudan führen militante Fundamentalisten Krieg gegen die nichtislamische Bevölkerung, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 22. August 1992, Nr. 195.

<sup>5</sup> G.E. Lessing, Gesammelte Werke, hrsg. von P. Rilla, 10 Bde., Berlin 1954–1958, 8, 197.

<sup>6</sup> S. hierzu Kap. 7: Wie sprechen über Widerfahrnisse von Leiden, wenn man darüber nicht schweigen kann? und Kap. 8: Wie sprechen über und zu Gott in einer Welt, als ob es Gott nicht gäbe? in: Philosophische Aufklärung. Ein Orientierungsversuch. München 1994, 119–167.

schichte und Gegenwart nicht die Regel, sondern die große Ausnahme sind, zusammenleben mit Menschen, für die Religionen zur erledigten Vergangenheit gehören, sowie mit solchen Menschen, die innerhalb und außerhalb der religiösen Institutionen und Organisationen nach neuen glaubwürdigen religiösen oder nichtreligiösen Orientierungen und Lebensformen suchen.

Meine Thesen und Überlegungen in diesem Punkt gehen aus von einer Frage, die im August 1995 die «Europäische Gesellschaft für katholische Theologie» anpackte und intensiv diskutierte: «Gott – ein Fremder in unserem Haus» der Kirche und der Theologie, die Abwesenheit Gottes in den Kirchen und Theologien heute, der «ekklesiologische Atheismus» in der «Katastrophenlandschaft des endenden Jahrtausends».<sup>7</sup> Diese Frage des Kolloquiums der europäischen Theologen stellen nicht nur Kirchen und Theologen, sondern auch religiöse, religiös sein wollende und religionslose Menschen innerhalb und außerhalb der Kirchen, Synagogen und Moscheen immer dringender: Warum beschäftigen sich die monotheistischen Religionen so sehr mit sicher wichtigen, aber doch nur zweit- oder drittletzten Fragen? Warum beunruhigt sie nicht die für sie und für andere letzte Frage nach Gottes Anwesenheit in seiner Abwesenheit in einer Welt, als ob es Gott nicht gäbe, und die Frage, ob und wie Menschen über und zu ihm sprechen können?

Im Anschluß an die gegenwärtigen Diskussionen über das biblische Bilderverbot und die seit der Patristik geführten Diskussionen über die negative Theologie (heute zum Beispiel von Theunissen, Habermas, Derrida und Lévinas) stelle ich einige Thesen und Überlegungen zur negativen Theologie aus der Perspektive der philosophischen Aufklärung heute zur Diskussion.

### Annehmen der Welt, «wie sie steht und geht»

Statt Apokalyptik ermutigt negative Theologie dazu, die Welt, auch die moderne Welt, bei aller bestimmten Kritik anzunehmen, «wie sie steht und geht». – Das Verhalten zur Welt im Sinne der negativen Theologie unterscheidet sich grundlegend von dem der Apokalyptik. Die religiöse und weltliche Apokalyptik glaubt heute, das Ende aller Dinge und das Ende der Geschichte zu kennen. Sie malt das Ende aus und gebraucht die Angst und Hoffnung der Menschen vor dem Ende zu guten oder bösen Endzwecken. Der grauenhafte Mißbrauch religiöser und weltlicher Apokalyptik durch Religion und Politik, Sekten und Propheten braucht heute nicht erläutert zu werden.

Das Verhalten zur Welt im Sinne der negativen Theologie im Gegensatz zur Apokalyptik lautet: Wer im Sinne des Zentralgebots der drei monotheistischen Religionen der Juden, Christen und Muslime dem Nächsten und Fremden so hilft, wie es möglich ist, der soll die Welt, auch die moderne Welt, bei aller bestimmten Kritik so annehmen, «wie sie steht und geht». Die Einsicht, die chassidische Juden im 18. und 19. Jahrhundert in Mitteleuropa trotz ihrer Not und Verfolgung bei ihrer kritischen Auseinandersetzung mit der Gegenwart zur Annahme der Welt, auch der modernen Welt, «wie sie geht und steht», ermutigte, gründet darauf, daß der große geschichtliche Wandel der Moderne nicht nur Verfall, sondern auch Gewinn bedeutet. In der Form von Erzählungen vermitteln chassidische Juden einige ihrer Einsichten über die gegenwärtige Welt, die sie nicht undifferenziert einfach als Welt des Verfalls oder gar als Welt nach dem Tod Gottes verurteilen. Im Vergleich mit dem Geschlecht des Mose in der Wüste mit seinen großen Offenbarungen Gottes ist für die Erzählungen der chassidischen Juden das gegenwärtige Geschlecht der «großen Verborgenheit» Gottes «trefflicher».<sup>8</sup> Die Erzählung «Freie Wahl» verteidigt die Einsicht: «Gott will, daß die freie Wahl sei, darum hat er bis heute gewartet. Denn in der Zeit des Tempels gab's Todes- und Prü-

gelstrafe, und somit noch keine Freiheit. Danach gab es Strafverordnungen in Israel, und somit noch keine Freiheit. Heute jedoch ist's so geworden, daß jeder ohne Scham öffentlich sündigt, und es ergeht ihm wohl. Darum, wer heute recht lebt, ist gültig in Gottes Augen, und an ihm hängt die Erlösung.»<sup>9</sup> Die Botschaft der Erzählung «Drei Geschlechter» lautet: «Wir haben nicht mehr die Kraft zu den religiösen Gebets- und Kultformen der früheren Geschlechter, aber Gott ist auch heute nahe und hilft, wenn wir auch nur von seiner Nähe und Hilfe erzählen.»<sup>10</sup> Die in den letzten Jahrzehnten, auch von Theologen, oft im Anschluß an Carl Schmitt sowie Walter Benjamin zwischen Säkularisierung und Retheologisierung inszenierten heils- und unheilsgeschichtlichen Eschatologien und Apokalypsen und die oft daraus gezogenen Folgen für das sittliche und politische Handeln, vor allem die Freund-Feind- bzw. Links-Rechts-Festlegungen, fehlen bei diesen jüdischen Denkern. Wie Jacob Burckhardt haben auch sie schon im 19. Jahrhundert erkannt, daß wir in das Ende der Geschichte, auch in ihre nächsten Schritte «nicht eingeweiht» sind. Auf die Klage eines Menschen, in der großen Not nicht beten und lernen zu können, gibt die Erzählung «Die Welt annehmen» die Antwort: «In dieser unsrer Zeit ... ist die größte Frömmigkeit, über alles Lernen und Beten, wenn man die Welt annimmt, wie sie steht und geht.»<sup>11</sup>

Für chassidische Juden ist die Welt im Gegensatz zu Apokalyptikern nicht das Reich des Bösen, des Antichrist, des Fürsten dieser Welt bzw. das Reich des sinnlosen Schicksals. Die Welt ist für sie nicht der Ort, wo Gott nicht ist, sondern der Ort, wo Gott verborgen ist, anwesend-abwesend. Auf das Angebot eines Juden: «Ich gebe dir einen Gulden, wenn du mir sagst, wo Gott wohnt», antwortet ein anderer Jude: «Und ich gebe dir zwei Gulden, wenn du mir sagen kannst, wo er nicht wohnt.»<sup>12</sup>

### Gottes Anwesenheit in seiner Abwesenheit

Negative Theologie ist nicht notwendig Negation Gottes, sondern sie versucht, von der Anwesenheit Gottes in seiner Abwesenheit zu sprechen. – Wir leben heute mit Menschen zusammen, die sich und die Welt ohne Gott verstehen – unabhängig davon, ob sie von sich sagen, sie seien religiös oder nichtreligiös. Aber auch heute suchen Menschen eine Antwort auf die Frage: Wie können endlich Menschen mit ihrer endlichen Vernunft und Sprache über den unendlichen, unbegreiflichen, ja oft ungeheuerlichen Gott sprechen bzw. nicht sprechen, wenn sie diesen Gott und seinen Namen nicht zu ihren menschlich – allzumenschlichen Zwecken mißbrauchen wollen? Für eine philosophische Aufklärung in Traditionen der griechischen und jüdischen Aufklärung, des biblischen Bilderverbots und der negativen Theologie gab es bisher zwei verschiedene, aber zusammengehörende Möglichkeiten: *Die eine Möglichkeit* des Sprechens bleibt stehen bei der Einsicht in die Genese der Projektionen menschlich – allzumenschlicher Wünsche, Ängste und Hoffnungen, bei der Einsicht in die Vergegenständlichung und Deifizierung dieser Projektionen sowie in deren Gebrauch oder Mißbrauch zur Rechtfertigung oder zur Kritik der vorgegebenen sozialen und politischen Verhältnisse. Diese Möglichkeit des Sprechens schreibt skeptisch, zynisch, verzweifelt diese Einsichten fest. Gott ist für sie eine schlechthin durchschaute, erledigte Vergangenheit. Bilderverbot heißt Bildersturm, Bilderzerstörung. Negative Theologie heißt absolutes Denk- und Sprechverbot über Gott, Negation Gottes.

*Die andere Möglichkeit* bleibt hierbei nicht stehen. Sie schreibt die Ergebnisse des Ent-Täuschens und Durchschauens auch nicht endgültig fest. Sie versucht, solche Aufklärungen über sich selbst und ihre Grenzen aufzuklären. Für sie gibt es kein endgültiges Denk- und Sprechverbot über Gott und letzte Fragen.

<sup>7</sup> P. Schilder, Ein Fremder im Haus der Theologen, Frankfurter Allgemeine Zeitung, 1. September 1995, Nr. 203, S. 12.

<sup>8</sup> «Lob dieses Geschlechts», in: M. Buber, Erzählungen der Chassidim, Zürich<sup>12</sup>1992, 524.

<sup>9</sup> Ebd. 572.

<sup>10</sup> Ebd. 543.

<sup>11</sup> Ebd. 637.

<sup>12</sup> Ebd. 821.

## Rückkehrbegleitung der Flüchtlinge nach Guatemala

Für die Rückkehr der guatemalteckischen Flüchtlinge von Mexiko in ihre Heimat sucht die schweizerische Koordination von verschiedenen Solidaritätsgruppen und Hilfswerken weiterhin

### Menschen

die RückkehrerInnen auf ihrer Reise und in den Wiederansiedlungen während mindestens drei Monaten begleiten. Mit der Anwesenheit von AusländerInnen hoffen wir, den Rückkehrenden einen gewissen internationalen Schutz vor staatlichen Repressionen zu geben.

#### Anforderungen

für diese Begleitung sind physische und psychische Belastbarkeit, Teamfähigkeit, gute Spanischkenntnisse und die Bereitschaft zur Vorbereitung und Nacharbeit.

#### Kosten

für Vorbereitung, Reise, Aufenthalt und allfällige zusätzliche Auslagen betragen ca. Fr. 3500.-.

#### Informationsnachmittag

30. November 1996, 13.30 bis ca. 17.30 Uhr, im AKI in Zürich, Hirschengraben 86 (oberhalb Central, 5 Min. vom Bahnhof).

#### Vorbereitungswochenenden

10.-12. Januar und 7.-9. Februar 1997

#### Weitere Information und Anmeldung

COSAR, Erlenweg 6, 6010 Kriens  
Telefon 041/320 67 62 (Montagvormittag)

Solche Verbote lassen sich für sie jedenfalls nicht begründen z.B. von einer sogenannten anthropologischen Grundstruktur des Menschen, vom Wesen bzw. der Natur seiner Vernunft, von dem, was eine Zeit für wissenschaftlich hält. Ein über sich und seine Grenzen aufgeklärtes Denken weiß aus der Geschichte des eigenen Denkens und aus der anderer Menschen in der Geschichte der Philosophie und Religion sowie in der Kunst und Literatur, daß zum Durchschauen auch das Durchschauen der eigenen, selbst gemachten Endgültigkeiten gehört. Einen endgültigen Standpunkt im Leben des einzelnen und der Menschen besitzen wir nicht, weder ein endgültiges Wissen darüber, daß Gott ist, noch ein endgültiges Wissen darüber, daß er nicht ist. Wenn Wissen über Gott sicheren, ja endgültigen Besitz bedeutet, dann gilt das, was *Paul Celan* an *Nelly Sachs* nach ihrer Begegnung in dem Gedicht «Zürich, Zum Storchen. Für Nelly Sachs» schrieb: «Wir wissen ja nicht, weißt du, wir wissen ja nicht, was gilt.»

### Widerlegung und Wiederkehr der Skepsis

Meine Überlegungen zur Religionskritik aus der Perspektive der philosophischen Aufklärung heute gehen von zwei Voraussetzungen aus: Menschen stellen in der Geschichte und Gegenwart, auch in der eigenen Lebensgeschichte, in verschiedener Weise kritische und selbstkritische Fragen an Mythen und Religionen, an Götter und Gott, wenn ihre bisher selbstverständlichen religiösen, aber auch, wenn ihre nichtreligiösen Orientierungen «frag-würdig» geworden sind.

Der in Europa aus den konfessionellen Bürgerkriegen entstandene moderne Staat versucht durch rechtliche Institutionen und Verfahren die schlimmen Folgen von Religion (z.B. Unterdrückung, heilige Kriege) zu verhindern und ihre guten Folgen (z.B. Beschaffung von Legitimitätsglauben für Gesetze und Organisationen) zu ermöglichen und zu sichern.

Zwei Gegenwartsdiagnosen zeigen, daß diese beiden Voraussetzungen nicht mehr selbstverständlich sind und nicht für alle Menschen gelten: Viele Menschen stellen keine kritischen und selbstkritischen Fragen mehr, auch keine religionskritischen: Was *Nietzsche* und *Max Weber* über den verächtlichsten letzten Menschen sagten, lautet heute ähnlich, etwa: «Wir amüsieren uns

zu Tode», oder: «Wir informieren uns zu Tode» (Postman). Oder: Wir leben in einer «Kultur der Analgetika» (L. Kolakowski), d.h. wir betäuben und verschließen uns durch verschiedene Drogen und andere Betäubungsmittel und nehmen die wirklichen Probleme, auch die Leiden und Verletzungen der andern Mitmenschen und ihre Fragen gar nicht mehr wahr.

Die real existierenden modernen Rechts- und Verfassungsstaaten, zu denen konstitutiv die Unterscheidung von Staat und Religion gehört, sind in der Geschichte und Gegenwart die ganz große Ausnahme, und wir haben keine Garantie dafür, daß diese nicht wie schon einmal in diesem Jahrhundert vor totalitären Systemen scheitern.

Aber: Ist trotz allem die Annahme wirklich eine Illusion, daß Menschen, wir selbst und andere, in bestimmten Situationen mit letzten Fragen, auch Fragen der religiösen oder nichtreligiösen Orientierung konfrontiert werden? Quälend sind solche letzte Fragen, weil sie nach *Kant* aus zwei Gründen «belästigen»: Wir können sie nicht, jedenfalls nicht immer und endgültig, verschweigen, verdrängen. Wir können solche Fragen jedoch auch nicht, jedenfalls nicht endgültig und für immer, beantworten. Zu Antwortversuchen auf letzte Fragen gehört, wie die Geschichte des menschlichen Denkens, auch die des eigenen Lebens, zeigt, die Widerlegung der Skepsis und die Wiederkehr der Skepsis.

*Willi Oelmüller, Münster/Westf.*

## Autopsie-Protokolle

Aufsätze des Dichters Durs Grünbein

«In Grünbeins Gedicht ist eine Generationserfahrung Form geworden, die sich bislang eher als Verweigerung von Form artikuliert hat. Es ist die Generation der Untoten des kalten Krieges, die Geschichte nicht mehr als Sinngebung des Sinnlosen durch die Ideologie, sondern nur noch als sinnlos begreifen kann.»<sup>1</sup> In der Laudatio zur Verleihung des Georg-Büchner-Preises stellt *Heiner Müller* den 33jährigen nicht als Poeten der Wende vor, wie ihn die Feuilletons der vergangenen Jahre feierten. Grünbein, der Neugierige, Belesene, Hungrige nach Erkenntnis in Natur- wie Geisteswissenschaften, was seine vielfältigen Zitate belegen, ist geschichtslos überpolitisch, beinahe heimatlos. «Diese Generation hat kein Vaterland und keine Muttersprache» (27), beschreibt ihn Müller und hat damit nur bedingt recht. Grünbeins Heimat ist seine Sprache: zitatenreich («... den Rang des Autors bestimmt auch die Qualität der Zitate, die sein Text integrieren kann» [28], präzise hier, dort wie rasch niedergeschrieben und ungenau, zeitnah und doch nicht zeitgeistbeengt. Eine Sprache, die im präzisen literarischen Genre, der Lyrik, auch flüchtig, mehr- und uneindeutig ist. Das ist nicht nur Folge mangelnder sprachlicher Sorgfalt, wie *Fritz J. Raddatz* in *Die Zeit* vom 22.9.1995 beklagt.

### Reflex und ...

Grünbein entwirft in seinen Aufsätzen<sup>2</sup> zum Selbstverständnis des Dichters und Entstehungsprozeß von Gedichten Ansätze eines Lyrikprogramms, das den Dichter in seiner Distanz, seiner Ortlosigkeit und politischen Verweigerung erklärt und zugleich einen fast scholastisch naiven Glauben an poetische Erkenntnismöglichkeit und Sprachvertrauen vermittelt. Es sind Autopsie-Protokolle des «Transit-Künstlers» (142) im ausgehenden 20. Jahrhundert, Aufzeichnungen des Selbstbeobachtens und Sezierens. «So paradox es klingt, heute ist der Künstler nur

<sup>1</sup> H. Müller, Portrait des Künstlers als junger Grenzhund, in: Durs Grünbein, Rede zur Entgegennahme des Georg-Büchner-Preises 1995, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, S. 26.

<sup>2</sup> D. Grünbein, Galilei vermisßt Dantes Hölle und bleibt an den Maßen hängen. Aufsätze 1989-1995, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1996, 272 S.



punktuell faßbar, der größte Teil seiner Arbeit, ob immateriell oder strategisch über die Erde verstreut, bleibt auf der Flucht oder hat sich längst schon wieder in die Dingwelt, in den Alltag davongemacht» (143). Der Künstler teilt das Empfinden einer Generation, deren «frühes Zuhause sein in den Medien, die ihrerseits transitorische Orte, also Nicht-Orte sind», deren Leben in einer Zeit politischer Unübersichtlichkeit und deren Empfinden eher US-amerikanisch-global als europäisch-lokal ist, unbelastet von geschichtsphilosophischen Überzeugungen.<sup>3</sup> «Der Dichter (...) hat irgendwann einmal, nachdem er lange wie Freiwild durch die Gesellschaft gejagt wurde, die Paradoxa von Autonomie und Engagement gründlich satt gehabt. Wenn es ihm möglich war, entschied er sich, nach bezwungener Krise, für den dritten Weg einer Suche nach Erkenntnis auf dem Feld seiner Kunst, allseits gefährdet, immer hart an der Grenze zur Idiotie» (13). Den Dichter engagiert seine Neugier. Seine Unabhängigkeit begrenzt die geschichtliche Entwicklung, diagnostiziert Grünbein autobiographisch in «Kurzer Bericht an eine Akademie».<sup>4</sup> Den Umbruch in Osteuropa hat er als «politloser Tagedieb» (35) erlebt. Fortsetzung einer «Provinzkindheit» (32) in Dresden, in der die Gewißheit gewachsen ist, «daß in die ausgestreckten Arme, die das Leben umfassen wollen, sofort der Wind fährt und einen weitertreibt, mit dem Rücken zur Zukunft» (32). Die Züge des «Normadischen» und der «Hochstapelei» (33) sind geblieben im Lebensgefühl und finden, scheint mir, ihren sprachlichen Ausdruck im Stromern in Zoologie und Neurologie, in Zitaten von Dante über Hölderlin bis Pound. Die Geschichte als Begrenzung. Interessant wird sie für Grünbein im Moment der körperlichen Erfahrung. Am Abend des 7. Oktober 1989, berichtet er in der Dankesrede zur Verleihung des Büchner-Preises<sup>5</sup>, sieht er in Ost-Berlin einen NVA-Panzer. Plötzlich hat er den Wunsch, sich zu setzen, den Körper angelehnt an den Panzer. «Ausruhen wollte er, abschalten von Ost und West, von der unseligen Verklammerung des Gespaltenen aller Verhältnisse und Gehirne, sich schlafen legen inmitten des Minenfeldes, vergessen die Ohnmacht, die physiologische Diktatur und die jahrelange kollektive Erniedrigung... einschlafen, um die Beleidigungen des Intellekts zu vergessen, einen Augenblick Frieden zu finden, angelehnt an dieses schwere Kettenfahrzeug, das dort wie unbemannt dastand. Es war der Körper, der sich hier vor allen Worten, wie in der Anwendung des Kleinkindes, seiner Erschöpfung hingeben wollte: etwas, das länger ausgeharrt hatte, beklemmender eingezwängt als die immerfort fluchtbereiten Gedanken. Es war als hätte ich, im Rücken den Panzer, dieses eine Mal die Geschichte verschlafen wollen, minutenlang, bevor alles in Fahrt kam, den Körper vergessend in einem traumlosen Schlaf» (22f./85). Der Dichter als «Schüler der Erfahrung» (Galilei, 17), ist der Sprachgräber auf dem Müllberg der Geschichte, ähnlich dem Weltkriegsschuttberg, auf dem Grünbein als Kind in Dresden spielte. Aber es sind «Müllberge künstlicher Paradiese» (16) auf denen er sich ausgesetzt findet, eine «Wildnis, die nur noch aus Artefakten besteht» (16). Grünbeins Erfahrungsbegriff gleicht den Kindheitsbesuchen der Dioramen: die Grenzen zwischen der Als-ob-Erfahrung künstlich gestalteter Welt und dem Alltag werden fließend. Dem ortlos Gewordenen bleibt nur die scheinbare Unmittelbarkeit eigener Körperlichkeit und der Sprache, die für Grünbein untrennbar zusammenfinden im Gedicht.

### ... Exegese ...

«Denn das Wort ist physischen Ursprungs. Nur das innegewordene Wort schützt vor der erinnerungslosen Alltagssprache, es hält die Verbindung zum Einmaligen, zur Idiographie primärer Wahrnehmungen» (18f.). Erinnerung versteht Grünbein primär als bewußte Verarbeitung von Reizen, die die Sinne dem Ge-

hirn vermitteln. Sein Schreiben soll vom Körper ausgehen (40) und wieder zum Körper gelangen. Das Unerwartete, Unübliche des wirksamen Gedichtes, soll die Gehirnströme reizen. «Wie die Stimme im Telefonhörer, den jemand ans Ohr preßt, als könne er in die Welt des anderen hineinhorchen, dringt es real in den Körper ein und explodiert im Unterbewußten mit seinen Klängen und Codes, im Idealfall gleich einem intensiven Traum. Noch bevor man begreift, was geschieht, hat es sich festgesetzt, und man ist fortan gezeichnet, stigmatisiert durch ein paar merkwürdig aufgeladene Worte. Im Bruchteil einer Sekunde (länger dauert es nicht) hat ein neuronales Gewitter, ein Synapsenblitz die ganze Gehirnlandschaft verändert» (62). Grünbein definiert das Gedicht als «Kette semantischer Effekte und physiologischer Kurzschlüsse» (62). Die Selbstbeobachtung steht deshalb am Anfang, das Hineinhorchen, die Körperbeobachtung, das Sezieren. Ein «Beim-Wort-Nehmen der Körper» (49), ein archäologisches Studium ist das Lesen des Gedichts. «Der lyrische Text ist ein Protokoll der inneren Blicke» (33), seine Wirksamkeit scheint bei Grünbein fast zwangsläufig. Der Wert des geschriebenen Wortes und die Kunst des Lesens als «klösterliches Exerzitium» (198) – auch eine ostdeutsche Erfahrung. Der Blick ins Innere des Gehirns, die zerebralen Lektionen, die Erkenntnisaltos gesichert durchs neuronale Netz zeigen auch die Suche des Dichters nach Gewißheit in einer Welt ohne erkennbare geschichtliche Perspektive. Fast naiv mutet Grünbeins Vertrauen in die Sprache an, seine Überzeugung ins Funktionieren von Gedichten und ihrer Wirkung, seine saubere Trennung von Erkenntnisobjekten und intellektueller Verarbeitung. Das Gedicht als Übereinstimmung von Objekt und sprachlicher Gestaltung, eine poetologische Adäquationstheorie: Lyrik als Erkenntnisprozeß. Seine Formulierungen oszillieren zwischen romantischer Naturbeschreibung und Brautmystik, wenn er die Wirkweise poetischer Sprache beschreibt: «Von ihm (Dante) läßt sich lernen, wie das Ereignis zum Anlaß wird, aus dem die Gedichtzeile hervortritt. Das Gedicht wird zum Kristallfeld, zur Lichtung auf der die Gedanken glitzern; die Worte spielen in ihrer Unmittelbarkeit. Die Apostrophe ist das Geheimnis seiner Wirkung, die Hochzeit von Blick und Stimme: Seht hier spricht ein lebendiges Wesen, das sich für Augenblicke ganz in Anschauung verwandelt hat» (97). Seine Ausflüge in die Naturwissenschaften und seine Geschichtsskepsis enden in den Herbergen des Sprachvertrauens und der unvermittelten Intuition. Er ist der von ihm geschmähten theologischen Erkenntnislehre weitaus näher, als er es selbst bemerkt.

### ... eines Sprachreisenden

Einige der 26 Texte in der Aufsatzsammlung kreisen um die Frage nach dem Wesen des Menschen. Grünbein stellt sie sich mit Blick auf Felix Hartlaub, Eugen Gottlob Winkler, Peter Huchel und Elias Canetti, bei Reflexionen über die Fontanelle und den neuen Menschen. Arnold Gehlens «Mängelwesen» wird – gefährliche Autorität – zitiert, der Mensch als Hordenwesen, auswechselbar und unbehaust auf der Müllkippe der Geschichte und der Ideen. Grünbeins Skepsis dem eigenen lyrischen Ich gegenüber, das fast nie in seinen Gedichten auftaucht, wird verständlich. In einer Gesellschaft aufgewachsen, in der sich «zuletzt alles auf sie beziehen ließ, von der Offenbarung des Johannes bis zu Hegels Geschichtsphilosophie» (205), die sich als «geschlossene Masse» (E. Canetti) konstituiert hatte, erlebt er nach der Wende '89 die westliche Idealisierung des Individuums. Sein dritter Weg ist der Versuch der Distanz, des Unpersönlichen. In seinem «Manhattan Monolog» schreibt er: «Distanz, dieses Zauberwort, hier zwischen zwei Augenblicken an einer Kreuzung ging es mir auf wie das Orakel aus einem Lesebuch für Städtebewohner, und mit ihm sein Gegenteil, Herzlichkeit. Nur in der Geistesgegenwart, im spontanen Ja oder Nein des Körpers und aller Sinne, unabhängig von Biographie oder Herkunft, vom Schwachsinn der Identität, lag die Chance für den nächsten hellwachen Augenblick» (131).

<sup>3</sup> Vgl. Orientierung 59 (1995), S. 53).

<sup>4</sup> In: D. Grünbein, Rede..., S. 31–37.

<sup>5</sup> In: D. Grünbein, Rede..., S. 7–23; Ders., Galilei..., S. 75–86.

Durs Grünbein stellt sich in den meisten Aufsätzen als geistreicher Feuilletonist vor. Allerdings hatten es nicht alle Texte nötig, vom Verlag in die Sammlung aufgenommen zu werden. Manches wiederholt sich, anderes fällt auf das Niveau von Platiüdenanreihungen zurück. Seine politischen Anmerkungen hinterlassen an einigen Stellen einen bitteren Nachgeschmack. Sie sind zumindest sprachlich unsensibel, wenn er den 2. Weltkrieg «als das größte Reiseunternehmen der Deutschen in diesem Jahrhundert» (192) begreift oder Sätze wie «Moral läßt sich nicht auf Gewaltlosigkeit gründen» und «Deutschland ist nur eine Frage der Zeit» (154) nicht erläutert. Durs Grünbein hat sich über die Vergabe des Büchner-Preises erschrocken. Sie zielt sonst ein Lebenswerk. Er hat noch kein abgeschlossenes Werk vorgelegt, aber faszinierende Lyrik und nun auch eine Aufsatzsammlung, die sein Selbstverständnis als Dichter erläutert. In beiden funkelt ein unabhängiger Geist: offen, suchend, skeptisch. Als Schreibender ein Reisender «in einer Erwartung, die gleichzeitig rückwärts- und vorwärtsgerichtet ist, und dieser unmögliche Zustand, einige Atemlängen zwischen Antike und X, läßt sich nur aushalten, indem ich mich langsam und zeilenweise meiner Stimme vergewissere, dieses Körpers und dessen, was sich im Innenohr verfing» (Rede, 34).

Wilfried Köpke, Hannover

## Singen im fremden Land?

Das Leben und die kulturelle Tradition der Juden sind in den galizischen Romanen und Erzählungen *Julian Strykowski* Quelle und reflektierende Darstellung gewesen. Der 1905 im westukrainischen Stryj geborene Julian Stark, so sein Geburtsname, greift in den vorliegenden zwei großen Erzählungen unterschiedliche Sujets auf.<sup>1</sup> In «Asrils Traum», einer der drei großen Roman-Erzählungen aus dem Galizien-Zyklus «Stimmen der Finsternis», «Echo», der 1975 in polnischer Sprache erschien, wird der junge Held auf eine Reise in seine Kindheit geschickt, nachdem ihm der Vater im Traum befohlen hatte: «Geh.» In «An den Weiden... unsere Harfen» erzählt ein Polonistik-Professor jüdischer Herkunft über seinen Aufenthalt in Los Angeles, wo er an einer der zahlreichen Universitäten Vorlesun-

gen und Seminare durchführt. Beide Texte setzen sich mit der Aufarbeitung verlorengegangener kultureller und sprachlicher Schichten auseinander. Der erste führt – aus der Perspektive Asrils – in die jüdisch-urbane Atmosphäre eines galizischen Shtetls um die Jahrhundertwende zurück, der zweite sammelt die Spuren und neuen Elemente einer amerikanisch-jüdischen Mischkultur auf. Beide Texte verbindet eine die Handlungsstränge immer wieder durchdringende Botschaft. Sie ist in dem Gebet als literarisch-kultische Sprechereinheit eingeschlossen, das als bewahrendes Element hebräischer und jiddischer Religionsgeschichte auch den Alltag in beiden Diaspora immer wieder durchdringt oder auch nur berührt. Im galizischen Städtchen gehörte es – ebenso wie der tägliche Besuch der Synagoge – zum rituellen Repertoire der Männer, in der jüdischen Gemeinde im universitätsnahen Stadtviertel von Los Angeles wird es leider nur noch in assimilierter Form als Gesang vom Kantor vorgetragen, während die Gemeinde – in Unkenntnis des Hebräischen – bestimmte Phrasen nachahmt. Für den Polonistik-Professor erweisen sich die Begegnungen mit der alten Generation jüdischer Einwanderer als nostalgische Erinnerung an gemeinsame Erlebnisse in der Zwischenkriegszeit. Der jüngeren Generation tritt er mit Nachsicht entgegen, weil sie sich kaum ihrer kulturellen Herkunft bewußt ist. Sie hat sich vollständig in der amerikanischen Gesellschaft integriert. Für einige ist der tägliche Drogengenuß ein «echtes» Mittel gegen Reizüberflutung oder ein wirksamer Erlebnisschub in einer normierten Massengesellschaft, in der der einzelne Tag für Tag einem Leistungsdruck ausgesetzt ist.

Trotz der krassen Unterschiede zwischen dem Shtetl-Dasein am Anfang unseres Jahrhunderts und dem hochindustrialisierten Amerika der 60er Jahre bleiben eine Reihe von Gemeinsamkeiten im Hinblick auf das Leben in den jüdischen Gemeinden. Die tanzenden Neu-Chassiden erinnern ihn an seine Kindheit und stimmen traurig, weil in seiner polnischen Heimat nur noch wenige alte Juden leben. Auch die Klezmer-Gruppen, die er bei einem jüdischen Fest auf dem Universitätsgelände erlebt, verstärken diese Wehmut. Was für neuartige Rhythmen diese Musiker in die vorgegebenen Melodiereigen der alten Hochzeits- und Trauerlieder einbauen, welche eigenwilligen Eindrücke auf ihn einströmen, hier an der Westküste Amerikas! Und in all diesen Passagen wird deutlich, daß die Vision der verflossenen Ereignisse, der untergegangenen Welt des galizischen Shtetls mit ihren Bräuchen eine Rekonstruktion der Vergangenheit des Autors ist. Einer der angesehensten polnischen Literaturkritiker, Henryk Bereza, hat es in einem Aufsatz über die Tradition bei Strykowski so beschrieben: «Das Destillat der Tradition, in der Strykowski das «Lebenswasser» für den zeitgenössischen Menschen sehen möchte, besteht aus nicht mehr als drei Grundbestandteilen, die aus drei Substanzen der kulturellen Tradition herauspräpariert sind: aus der biblisch-evangelischen Tradition der individuellen und kollektiven Ethik, aus der Tradition der Praxis und Theorie der griechischen literarischen Antike und aus der neuzeitlichen Tradition der Erfahrungen im Kampf um eine gerechte Gesellschaft» (in: «Twórczość», Nr. 2, 1972).

Mit der deutschen Erstausgabe von «Asrils Traum» ist eine weitere Lücke bei dem Versuch geschlossen worden, das gesamte Erzählwerk Julian Strykowski dem deutschsprachigen Publikum zu präsentieren. Daß der im biblischen Alter von über neunzig Jahren in Warschau am 8. August gestorbene Autor in der Zwischenzeit eine ähnlich hohe Wertschätzung wie der große jiddische Erzähler Isaak B. Singer erfährt, könnte seinen Bekanntheitsgrad auch diesseits der Oder schnell steigen lassen. Die einfühlsame Übersetzung von Karin Wolff wie auch das kundige Nachwort der Kulturphilosophin Ewa Kobylińska werden auf jeden Fall die Bekanntschaft mit einem der bedeutendsten polnischen Erzähler zu einem Erlebnis machen.

Wolfgang Schlott, Bremen

## 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, Pietro Selvatico  
Ständige Mitarbeiter: Albert von Brunn (Zürich), Beatrice Eichmann-  
Leutenecker (Muri BE), Paul Konrad Kurz (Gauting), Heinz Robert  
Schlette (Bonn), Knut Wolf (Nijmegen)

### Preise Jahresabonnement 1996:

Schweiz (inkl. Mwst.): Fr. 51.- / Studierende Fr. 35.-  
Deutschland: DM 58.- / Studierende DM 40.-  
Österreich: öS 430.- / Studierende öS 300.-  
Übrige Länder: sFr. 47.- zuzüglich Versandkosten  
Gönnernabonnent: Fr. 60.- / DM 70.- / öS 500.-

### Einzahlungen: ORIENTIERUNG Zürich

Schweiz: Postkonto Zürich 80-27842-8  
Deutschland: PostbankStuttgart I/(BLZ 600 100 70)  
Konto Nr. 6290-700  
Österreich: Z-Länderbank Bank Austria AG, Zweig-  
stelle 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.

<sup>1</sup> J. Strykowski, *Asrils Traum. An den Weiden... unsere Harfen. Zwei Erzählungen.* Aus dem Polnischen von K. Wolff. Mit einem Nachwort von E. Kobylińska. Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 302 Seiten, DM 38,-.