



ORIENTIERUNG

Nr. 21 60. Jahrgang Zürich, 15. November 1996

THEODIZEE FRAGT NACH DER GERECHTIGKEIT GOTTES angesichts des Übels in der Welt: Wie ist das vielfache erfahrbare Leiden und das von Menschen zwar verursachte, aber zumeist doch unfaßbare Böse zu vereinbaren mit der vom Christentum bekannten Allmacht und Güte des Schöpfergottes? Theodizee will diese Frage lösen, um Gott vor dem Vorwurf, Verursacher der Übel zu sein, zu rechtfertigen. So hat die christliche Tradition lange Zeit die den Menschen treffenden Übel gedeutet als – natürlich berechnete – Strafe Gottes für Verfehlungen oder als von Gott auferlegte Prüfungen, die den Menschen läutern. Das bedeutet: Gott verhängt das Leiden, oder er läßt es zumindest zu – in jedem Fall aus guten Gründen. Theodizee als Rechtfertigung Gottes angesichts des Leidens beinhaltet dann offenbar eine Aussöhnung mit dem Leiden, da sie allem Leiden einen sinnvollen Ort im Weltgeschehen zuweist.

Das dürfte insbesondere auch für die neuzeitlichen Systeme der Theodizee gelten. Etwa für Leibniz, der den Begriff bekanntlich prägte und dessen Buch mit diesem Titel 1710 erschien: Er versucht zu begründen, daß unsere Welt «die beste aller möglichen Welten» sei – einschließlich aller Leiden. Und Hegel bezeichnet etwa 100 Jahre später seine Geschichtsphilosophie als Theodizee, insofern alle Leiden dem vernünftigen Gang der geschichtlichen Entwicklung dienen. So scheint Theodizee weniger Rechtfertigung Gottes als vielmehr Rechtfertigung des Bestehenden samt der realen Leiden bzw. Rechtfertigung dessen zu sein, was man den Fortschritt nennt, auch wenn er über Leichen geht.

Theodizee erweist sich folglich – so scheint's – als eine leicht zu entlarvende Ideologie. Und entsprechend dürfte eine Rechtfertigung des Glaubens an Gott angesichts des Leidens unmöglich geworden sein: Das Leid ist der «Fels des Atheismus», sagte schon Georg Büchner.¹ Und nach Auschwitz scheint endgültig die Möglichkeit eines Glaubens an den guten Gott als Schöpfer und Erlöser dahin.

Theodizeeproblem und Glaubenspraxis

Die Theologie hat auf diese Ideologiekritik und die Verschärfung von Leidenserfahrungen reagiert, indem sie sowohl den alten theologischen wie den genannten metaphysischen oder geschichtsphilosophischen Theodizeesystemen eine Absage erteilte. Statt solche Systeme zu entwerfen, reflektiert sie nun auf die christliche Praxis angesichts des Leidens. Es geht ihr nicht um theoretische Erklärungen über das Warum des Leids, die diesem den Schein des Vernünftigen und Notwendigen gäben, sondern um den Versuch einer möglichen Bewältigung der Leiden. Denn gerade aufgrund der Heilsverheißungen, von denen der christliche Glaube spricht, ist zu sagen: Leid soll *nicht* sein. Die praktische Bewältigung des Leids will – wo immer das geht – Leiden verhindern oder beseitigen, indem seine Ursachen erkannt und bekämpft werden, oder sie will – wo dies nicht möglich ist – Weisen einer Annahme finden helfen, die nun nicht einfach zustimmende Bejahung meint, sondern trotz des Leids einen das Unausweichliche annehmenden sinnvollen Lebensweg für den vom Leid Betroffenen ermöglicht. Zur seelsorgerischen Begleitung Betroffener gehört dabei, gerade keine vorgefertigte Antwort auf die Frage nach dem Leid und seinem möglichen Sinn zu haben, sich sozusagen mit dem Leidenden in die Finsternis des Leidens zu begeben und mit ihm eine Antwort zu suchen.

Insofern solche praktische Bewältigung natürlich immer fragmentarisch bleibt und niemals in die Beruhigung theoretischer Gewißheit münden kann, da wir das vergangene Leiden – etwa und gerade das von Auschwitz – in keiner der genannten Weisen bewältigen können, deshalb gehört zur christlichen Praxis angesichts des Leids auch die Wiederentdeckung der biblischen Klage vor Gott, ja, der Anklage Gottes. Schließlich stehen im Hiobbuch nicht nur die Sätze: «Der Herr hat's gegeben, der Herr hat's genommen, der Name des Herrn sei gelobt» (1,21), sondern auch solche wie dieser: «Schuldlos bin ich, doch achte ich nicht auf mich, mein Leben werfe ich hin. Einerlei; so sag' ich es denn: Schuldlos wie schuldig – er bringt beide um. Die Erde ist in Freierhand gegeben, das Gesicht ihrer Richter deckt er zu. Ist er es nicht, wer ist es dann?»

THEOLOGIE

Theodizeeproblem und Glaubenspraxis: Verschärfung von Leidenserfahrungen und Ideologiekritik – Reflexion auf christliche Praxis angesichts des Leidens – Die biblische Anklage Gottes – Die Dialektik der Aufklärung – Freiheit, die die Freiheit des andern will – Die undurchschauten Voraussetzungen der Kritik an der Theodizee – Leidbewältigendes Handeln zusammen mit den Leidenden – Erinnerung an den Exodus und an Leben und Geschick Jesu Christi.

Hans-Gerd Janßen, Krefeld

POLITIK/ETHIK

Solidarität in der Krise: Überlegungen zur sozialpolitischen Diskussion in der Schweiz – Solidarität ist zu einem Fremdwort geworden – Die ideologienpolitischen Auseinandersetzungen – Soziostrukturelle Veränderungen – Solidarität als eine Bedingung der Marktwirtschaft – Zum Begriff des Gemeinwohls – Die Frage der öffentlichen Güter – Die Diskussion um die Zukunft des Sozialstaates – Prozesse der Individualisierung in der aktuellen Gesellschaft – Der globalisierte Wettbewerb – Aktualisierung von Solidaritätspotentialen.

Christian Kissling, Bern

KONZILIARER PROZESS

Auf dem Weg nach Graz: Zur *Deutschen Ökumenischen Versammlung in Erfurt* – Vor der *Zweiten Europäischen Ökumenischen Versammlung in Graz (Juni 1997)* – KEK und CCEE in ihrer Botschaft von Assisi – Das neue Schlüsselwort heißt *Versöhnung* – Die sechs Themenbereiche für Graz – Die *Erfurter Versammlung* – Kontinuität und Diskontinuität zu Basel – Der mühsame Weg zur *Schlufßbotschaft* – Differenzierungen im *Versöhnungsbegriff* – Die theologische Debatte muß fortgesetzt werden – C.F. von Weizsäcker ruft zu einer neuen *Weltversammlung* auf.

Nikolaus Klein

ZEITGESCHICHTE

Jacques Maritain und die Juden: Von der französischen Rechten um die *Action française* angegriffen – Das Buch «*Humanisme intégral*» und sein Plädoyer für eine pluralistische Demokratie – Die Dreyfus-Affäre und die intellektuellen – Auseinandersetzung um den Antisemitismus – Aneignung der heilsgeschichtlichen Sicht Israels nach Paulus – Judentum als Ferment geschichtlicher Veränderung – Christenheit und ihr Weltverhältnis – Das Ehepaar Maritain im Exil in den USA – Das christlich-jüdische Verhältnis nach dem Holocaust.

Andreas Verhülsdonk, Essen

(9,21f.24) Klage und Anklage sind Sprachformen, in denen Menschen sich gerade nicht einem antlitzlosen Schicksal unterwerfen, sondern Gott anrufen, seine Heilszusagen einklagen und damit sich an den wenden, der – wie die biblischen Erzählungen zu berichten wissen – zu retten vermag. Christliche Praxis angesichts des Leids nimmt Klage und Anklage ernst: Sie fragt tatsächlich ihn, Gott, warum er nicht kommt, an das unbewältigbare Leid zu rühren. Insofern inhäriert solcher Praxis – wie Johann Baptist Metz sagt – ein «Leiden an Gott», und daher auch liegt ein «Hauch von Unversöhntheit» über dem Christentum.³ Solche Rede von Gott angesichts des Leids in seiner Welt unterscheidet sich natürlich radikal von den Systemen der Theodizee.

Freiheit, die zugleich die Freiheit des andern will

Dennoch kann man – so meine ich – gerade von hier aus erneut zurückfragen nach den neuzeitlichen Entwürfen der Theodizee. Können sie nicht doch – trotz der eingangs angedeuteten Kritik – einen Beitrag leisten zum Verständnis leidbewältigender Praxis und der Unverzichtbarkeit der Rede von Gott in diesem Kontext. Nicht als ob sie die Lösung hätten, aber wir können im Blick auf sie unsere Fragen heute besser verstehen, sie deutlicher formulieren.

Denn nicht von ungefähr wurde Theodizee in der Neuzeit erst zu einem zentralen Problem der Philosophie. Und zwar nicht irgendeiner Philosophie, sondern der Philosophie der Aufklärung und des Deutschen Idealismus als spezifisch neuzeitlichen Philosophien der Freiheit und des Subjekts, die alles Sein vom Menschen her als dem freien, weltgestaltenden Subjekt und auf ihn hin zu begreifen suchten. Destruiert oder begründet der Gott der christlichen Tradition diese unbedingte Freiheit? Kann die als Schöpfung verstandene Welt Ort solcher Freiheit sein, oder muß diese sich gerade gegen sie behaupten? Ist die vorhandene Welt vor diesem Freiheitsbewußtsein, das die Übel als das der Freiheit Widersprechende verschärft erfahren läßt, als Gottes Schöpfung zu rechtfertigen? Diese Frage gibt dem Theodizeeproblem seine spezifisch neuzeitliche Fassung und Schärfe.

Hinzu kommt noch ein Weiteres, das dieses Problem nun aufs äußerste verschärft, nämlich die veränderte Welterfahrung aufgrund dieses Bewußtseins weltgestaltender Freiheit und ihrer Praxis der Weltgestaltung. Ich meine den Versuch der Bewältigung des Leidens und der Endlichkeit durch wissenschaftlich-technische Naturbeherrschung, wobei hier Natur nicht nur die äußere meint, sondern auch die Natur des Menschen und damit sein Verhalten und Handeln. Natur wird darin zum beliebigen Material subjektiver Gestaltung, und das Motiv dieser Gestaltung ist die Selbsterhaltung der individuellen Freiheit. Diese aber kann sich nur erhalten, indem sie das, was nicht sie selbst ist, sich unterwirft, also durch Herrschaft über anderes und andere. Und dieser Kampf der individuellen Freiheiten um Herrschaft unterliegt seinerseits der Logik der allgemeinen notwendigen Naturprozesse: daß sich das durchsetzt, was die größere Macht und Stärke besitzt. Die nur individuell verstandene Freiheit, deren Motiv Selbsterhaltung und deren Praxis Machtsteigerung ist, schlägt also im Herrschaftsanspruch über die Welt um in eine auch den Menschen umgreifende Naturnotwendigkeit: Die vom Menschen als beherrschbar entworfene Wirklichkeit fällt auf diesen zurück und droht ihm die in seinem Selbstverständnis als Subjekt beanspruchte Freiheit zu nehmen. Das aber bedeutet: Die Wirklichkeit im ganzen wird verwechselbar mit einem System, das einem Mechanismus von Naturabläufen – man kann auch sagen: von Sachzwängen – ohne Freiheit und Verantwortung und somit ohne Rücksicht auf Gerechtigkeit gleicht. Damit verschärft sich wiederum die Erfahrung von Leid und Sinnlosigkeit und daher auch die Frage nach der Wirklichkeit Gottes und einer guten Schöpfung. Genau daran entzündet sich das neuzeitliche Theodizeeproblem.

¹ Dantons Tod, 3. Akt, 1. Szene.

² Theologie als Theodizee?, in: W. Oelmüller, Theodizee – Gott vor Gericht? München 1990, S. 103–118, 105, 114.

Gegen die im Herrschaftsanspruch über die Welt sich abzeichnende umgreifende Naturnotwendigkeit suchen die nun entstehenden Theodizeesysteme Welt zu begreifen als freie Schöpfung Gottes, die erst die freie Verantwortlichkeit des Subjekts zu begründen vermag, weil allein Gott die Einheit der natürlichen Welt mit der sittlichen Freiheitsgeschichte zu stiften fähig ist. Zugleich damit wird von ihnen menschliche Freiheit und Praxis in anderer Weise als zuvor beschrieben, bestimmt: Freiheit ist in den Theodizeesystemen nicht bloß die individuelle mit ihrem Motiv der Selbsterhaltung, die nur die eigenen Ziele und Interessen verfolgt und eher als Willkür zu bezeichnen wäre, sondern Freiheit ist wirklich nur als allgemeine, die zugleich die Freiheit des anderen will, seine Anerkennung als freies Subjekt; Freiheit impliziert gegenseitige Anerkennung, daher gehören nicht Freiheit und Herrschaft über andere zusammen, sondern meine Freiheit und die Freiheit der anderen; freiheitsgemäße Praxis ist dann nicht naturbeherrschende Produktion, nicht Kampf um Macht, sondern solidarisches Handeln auf mehr Freiheit und Gerechtigkeit hin. Diese allgemeine Freiheit, die den Menschen als Subjekt kennzeichnet, findet den Theodizeesystemen zufolge ihren Grund und ihr Ziel in der absoluten Freiheit Gottes, die selbst ausgezeichnet ist durch die unbedingte Anerkennung des anderen, d. h. durch die Freisetzung der Welt und des Menschen zur Freiheit. Ort wirklicher Freiheit des Subjekts, die nicht bedroht ist von einer sie umgreifenden Naturnotwendigkeit, weil sie sich nicht als Herrschaft realisiert, sondern als Anerkennung des anderen – Ort solcher Freiheit ist also für die Theodizeesysteme die als freie Schöpfung Gottes verstandene Welt. Das Umschlagen der herrschaftsbestimmten Freiheit und ihrer Selbsterhaltung in ein diese Freiheit negierendes System unentrinnbarer Notwendigkeit, das von Horkheimer und Adorno als «Dialektik der Aufklärung» beschrieben wurde, wird also von den neuzeitlichen Theodizeesystemen durchbrochen.

Leidbewältigendes Handeln – mit den Leidenden

Zugleich aber – und hier kommt nun die eingangs formulierte Kritik an den Theodizeesystemen zur Geltung – unterliegen sie doch auch selbst in spezifischer Weise jener Dialektik. Denn auch in ihnen ist die sich alles Sein unterwerfende Herrschaftsrationalität noch wirksam, insofern nämlich alles Geschehen als einsehbar-vernünftiges in diese Systeme integriert wird. Denn alles, was dem unbedingten Freiheitsbewußtsein widerspricht – und das ist gerade das Negative, das, woran Menschen unverschuldet leiden, was sie schicksalhaft bedroht –, all das muß diesen Systemen zufolge eingeholt werden in den Selbstvollzug menschlicher Freiheit. Nur dann scheint ihnen diese Freiheit als allgemeine garantiert, wenn sie auch dieses Widerständige noch zu überschreiten und zu integrieren vermag, wenn sie also in allem Geschehen als wirksamer und vorantreibender Grund begriffen und aufgewiesen werden kann. Genau dadurch aber werden die Theodizeesysteme gegenüber dem realen Leiden abstrakt und inhuman, und deshalb sind sie für uns nicht mehr vollziehbar.

Wir können nicht alles Leiden in einem umfassenden System einordnen, das über die Köpfe der Leidenden hinweg den Sinn des Ganzen behauptet und gerade dadurch ihnen das Recht auf Anerkennung ihres Subjektseins verweigert, da sie so zu Objekten unseres begreifenden Denkens würden. Wir sind daher verwiesen auf die Plausibilität leidbewältigender Praxis selbst, die mit den Leidenden Wege der Bewältigung ihres Leidens sucht und noch in Klage und Anklage das Recht selbst der Vernichteten auf Rettung festhält. Diese leidbewältigende Praxis als Praxis der Anerkennung des anderen als freies Subjekt, die der Praxis bloßer Selbsterhaltung und Machtsteigerung und dem Verständnis des Weltgeschehens als eines notwendigen Naturprozesses widerspricht und statt dessen Welt als freie Schöpfung Gottes verteidigt –, diese Praxis kann nicht abgeleitet werden aus solchen Theodizeesystemen, sondern bleibt verwiesen auf die Erinnerung und Erzählung jener Ereignisse, in

denen zuerst die befreiende und freisetzende Erfahrung der Anerkennung des anderen – und gerade des Bedürftigen – als Grund und Ziel der Schöpfungswirklichkeit gemacht wurde. Das sind nach jüdisch-christlicher Überzeugung die Ereignisse, in denen sich Gott als geschichtsmächtiger Retter und Befreier den Menschen kenntlich gemacht hat, also in herausragender Weise der Exodus und Leben und Geschick Jesu Christi. Die Wirklichkeit und Wahrheit dieser Erfahrungen wird bekannt und verteidigt zuletzt in solchem leidbewältigenden, den anderen anerkennenden Handeln, das das Subjektsein aller festhält und einklagt.

Dieses Handeln, diese Praxis tritt sozusagen die Nachfolge der Theodizeesysteme an. Als fragmentarische aber weiß sie sich – im Unterschied zu jenen – nicht als Lösung des Theodizeeproblems, sondern als Verweis auf den «Löser», den sie bekennt.

Hans-Gerd Janßen, Krefeld

DER VORLIEGENDE TEXT ist die Einleitung zu einem Band, der unter dem Titel «Dem Leiden widerstehen. Aufsätze zur Grundlegung einer praktischen Theodizee» im LIT Verlag (Münster/Westf.-Hamburg) im Dezember 1996 erscheinen wird. Die einzelnen Studien dieses Bandes gehen davon aus, daß die Frage nach der Wirklichkeit Gottes angesichts der Erfahrung abgrundtiefen Leides die Kernfrage einer heute möglichen Rede von Gott ist. Eine «praktische Theodizee» weiß dabei um die Grenzen menschlichen Handelns, das gleichwohl der Ort ist, von dem her eine mögliche Rede von Gott angesichts des Leidens sich begründen läßt. Der erste Beitrag behandelt Problemansatz und Perspektive neuzeitlicher Theodizeefrage («Theodizee als neuzeitliches Problem versöhnender Praxis»), um dann in einem zweiten Kapitel Möglichkeiten und Grenzen theologischer Theoriebildung («Leidenserfahrung und theologische Reflexion») zu diskutieren. Zwei weitere Aufsätze ziehen die Konsequenzen aus einem solchen Ansatz für die Theologie («Leiden in Gott oder Leiden an Gott?» und «Den Gekreuzigten bekennen»), während ein Schlußkapitel nach den Möglichkeiten einer christlichen Identität heute («Identität aus Glauben?») fragt.

Der Autor unterrichtet als Professor für Fundamentaltheologie an der Philosophisch-Theologischen Hochschule der Franziskaner und Kapuziner in Münster/Westf. Weitere Veröffentlichungen: Das Theodizee-Problem der Neuzeit. Ein Beitrag zur historisch-systematischen Grundlegung politischer Theologie. Frankfurt und Bern 1982; Gott – Freiheit – Leid. Das Theodizeeproblem in der Philosophie der Neuzeit. Darmstadt 21993.

Solidarität in der Krise

Überlegungen zur sozialpolitischen Diskussion in der Schweiz*

Wer heute noch von Solidarität spricht, Solidarität einfordert zur Überwindung von Arbeitslosigkeit im eigenen Land oder der Armut weltweit, erntet oft nur noch ein müdes Lächeln. Bereits ein flüchtiger Blick auf die aktuelle politische Diskussion im nationalen wie im internationalen Kontext zeigt, wie eigenartig antiquiert, mit ehrwürdigem, aber gefälligst nicht abzuwischendem Staub bedeckt der Begriff Solidarität erscheint. Solidarität ist wieder ein Fremdwort geworden; Revitalisierung und Deregulierung, Fit for fun und Lean management gehen einem da wesentlich flotter von den Lippen. Solidarität ist in einer Krise, und zwar in einer doppelten: nicht nur wird der Wert solidarischen Handelns immer weniger anerkannt, sondern die Überzeugung scheint immer weiter verbreitet, es brauche gar keine Solidarität, Solidarität sei schädlich fürs Geschäft und deshalb schädlich für alle, auch für die, denen solidarisches Handeln gelten sollte. Solidarität sei, in klassischen Termini der Moraltheologie, nicht nur keine Pflicht, sondern auch keine Tugend, vielmehr ein Laster, von dem man nur durch Bekehrung zum Markt geheilt werden könne. Worauf mag diese «Entsolidarisierung» zurückzuführen sein? Ich möchte behaupten, daß die

* Durchgesehener Vortrag, gehalten an der Tagung «Markt über alles? Wo bleiben Gerechtigkeit und Solidarität?» vom 27./28. September 1996 zum 30-Jahr-Jubiläum der Paulus-Akademie in Zürich.

Solidarität aus ideologischen und aus soziostrukturellen Gründen in eine offenkundige Krise geraten ist. Solidarität hat nicht nur ein Imageproblem, sondern steckt in einer Strukturkrise. Gleichzeitig ist aber die Beanspruchung der Solidarität gestiegen, und zwar dürften die Gründe für die gestiegene Beanspruchung der Solidarität durchaus auf dieselben soziostrukturellen Gründe zurückzuführen sein, welche für die Krise der Solidarität verantwortlich sind.

Mit dem Stichwort der gewachsenen Solidaritätsbedürfnisse hängt die zweite These zusammen. Gegen die heute grassierende Marktideologie, die sich vom Gesetz des Meistbietenden die Lösung (fast) aller Probleme verspricht, ist daran festzuhalten, daß Solidarität keine Störung des Marktes ist, daß Solidarität auch nicht bloß eine «menschfreundliche» Ergänzung des Marktes darstellt, die diesen «sozialverträglich» macht – nein: Solidarität ist vielmehr, so meine Behauptung, die Bedingung der Möglichkeit der Marktwirtschaft. Auch diese zweite These hat heute einen irritierend nostalgischen Klang. Seit dem Zusammenbruch der Planwirtschaft steht der Markt als wirtschaftlicher Steuerungsmechanismus konkurrenzlos da. Auf die Segnungen des freien Spiels der Kräfte muß heute gehofft werden, wo vor etwas mehr als einem Jahrzehnt noch gefahrlos davon ausgegangen werden konnte, daß eine Ergänzung des Marktes durch Prinzipien der Verteilungsgerechtigkeit, die für eine wenn schon nicht gleichmäßige, so doch wenigstens breite Verteilung von Ressourcen und damit von Lebenschancen zu sorgen hätten, selbstverständlich und positiv ist. Um einen solchen Ausgleich von Lebenschancen realisieren zu können, bräuchte es Solidarität seitens der Bessergestellten. Sowohl auf nationaler wie erst recht auf globaler Ebene könne, so die alte Überzeugung, nicht allein auf den Markt vertraut werden. Die Ergänzung des Marktprinzips durch Zuteilung von Ressourcen und Lebenschancen mochte früher am fehlenden Geld scheitern – heute stehen ihr auch die Prinzipien der reinen Lehre entgegen.

Was heißt Solidarität?

In der reichen sozialetischen Literatur, die den Begriff der Solidarität benützt, wird nicht immer ganz klar, was darunter zu verstehen ist. Es dürfte wohl keinem Zweifel unterliegen, daß Phänomene wie die *omertà*, das Schweigegebot der Mafia, nicht unbedingt als geeignetes Beispiel für Solidarität angesehen werden können. Was unterscheidet also den Zusammenhalt innerhalb einer Verbrecherbande von dem, was als Solidarität im sozialetisch relevanten Sinn bezeichnet werden soll? Es kann hier genügen, drei Hinweise anzuführen. Aus der Sicht des Handelnden zeigt sich Solidarität erstens daran, daß eigene – je nachdem auch durchaus legitime – Partikularinteressen dem Gemeinwohl untergeordnet werden. So selbstverständlich diese Bestimmung klingt: Ein Blick in die politische Landschaft zeigt, wie quer ein solches Verständnis darin zu liegen kommt. Normalerweise gehen wir doch davon aus, daß die letztendlich richtige Politik als Kompromiß aus dem Widerstreit der verschiedenen Partikularinteressen hervorgeht. Nun ist die Tugend des Kompromisses zwischen den verschiedenen Einzelinteressen sicher ethisch höchst wertvoll; allein, es ist gleichwohl unbestreitbar, daß eine gemeinwohlorientierte und in diesem Sinne solidaritätsbewußte Politik mehr sein muß als ein X über dem größten gemeinsamen Nenner. Politik kann längerfristig allein zukunftsfähig sein, wenn ein wichtiger Teil der politischen Akteure so etwas wie einen Blick auf das Ganze hat, der ihnen wichtiger ist als nur der Blick auf das Eigene. Wenn diese Vermutung zutrifft, dann folgt daraus, daß eine Demokratie, die sich bloß als Ausmarchung zwischen divergierenden Sonderinteressen verstünde, letztlich ein fatales Selbstmißverständnis wäre.

Aus der Sicht des Handelnden ist Solidarität die Option fürs Gemeinwohl. Dieser Satz ist für eine traditionsbewußte Sozialethik vorzüglich katholischer Provenienz selbstverständlich. Inzwischen ist aber nicht mehr ganz einfach zu sehen, was denn unter *Gemeinwohl* genauer verstanden werden soll. Deshalb

seien bezüglich des Objekts der Solidarität, eben des Gemeinwohls, noch zwei weitere Bemerkungen angebracht. Der heute wichtigste Bestandteil des Gemeinwohls ist das, was die Wirtschaftstheorie «öffentliche Güter» nennt, also Güter, die für alle nützlich sind, von deren Genuß aber jemand nicht ausgeschlossen werden kann, auch wenn er oder sie keinen Beitrag leistet zur Erstellung und Erhaltung dieser Güter. Solidarität würde in dieser Hinsicht also bedeuten, sich für öffentliche Güter einzusetzen, ungeachtet dessen, daß man diese öffentlichen Güter auch ohne Eigenleistungen konsumieren könnte. In einem Schlagwort ließe sich also sagen: Solidarität ist der Verzicht aufs Schwarzfahren. Nun belehrt uns eine *Mainstream*-Ökonomie, daß ein Verzicht aufs Schwarzfahren niemals freiwillig erfolgen werde, sondern immer nur aus Angst vor Billettkontrollen, daß also alle Subjekte ausschließlich am unmittelbaren Eigeninteresse orientiert seien. Empirische Untersuchungen haben jedoch ergeben, daß eine überwiegende Mehrzahl von Personen durchaus bereit ist, den Fahrpreis ohne Zwang oder Angst vor einer Ordnungsbuße zu entrichten. Allein eine Gruppe von Probanden verhielt sich in den durchgeführten Experimenten so, wie es die Wirtschaftstheorie verlangt, nämlich – die Ökonomiestudenten.¹ Wenn wir nun davon ausgehen, daß Studierende der Wirtschaftswissenschaften durchaus nicht charakterlich defizient sein müssen, bleibt allein noch der Schluß, daß Wirtschaftsstudenten eben wissen, wie sie sich gemäß Lehrbüchern in bezug auf öffentliche Güter verhalten *müssen*. Und daraus wiederum folgt weiter, daß die Wirtschaftswissenschaft wenigstens in diesem – immerhin zentralen – Punkt eben keine empirische Wissenschaft, sondern eine normative Lehre ist, die also nicht angibt, wie sich Wirtschaftssubjekte verhalten, sondern wie sie sich verhalten sollen. Noch eine dritte Bemerkung zum Stichwort Solidarität: Solidarität enthält über das Gesagte hinaus noch eine wesentlich spezifischere Dimension, nämlich die Vorrangstellung der aktuell am meisten Benachteiligten. Sowohl in einer säkularen wie in einer theologischen Sozialethik stellt die Option für die Armen einen zentralen Bestandteil der Solidarität dar. Wenn wir hier nun daran festhalten wollen, daß Solidarität und Gemeinwohl innerlich miteinander verknüpft sind, kann gesagt werden, daß sich das Gemeinwohl in erster Linie daran zeigt, wie es den am schlechtesten Gestellten geht. Eben *diese* Dimension von Solidarität und Gemeinwohl, die Sorge für die Benachteiligten, findet heute zu wenig Beachtung. In der politischen Diskussion werden bestenfalls die Anliegen des Mittelstandes in den Vordergrund gerückt – wobei hier keineswegs bestritten werden soll, daß die breite Mittelschicht der Bevölkerung gefährlichen Erosionsprozessen ausgesetzt ist. Auf jeden Fall gehen aber die Anliegen der am stärksten Benachteiligten vergessen. Wer sich heute für sogenannte «Randgruppen» stark macht, muß sich dafür beinahe entschuldigen. Als selbstverständliche Solidaritätspflicht oder wenigstens als verdienstvolle Tugend wird das keineswegs überall mehr anerkannt.

Solidarität im Sozialstaat

Solidarität ist, so kann zusammengefaßt werden, die Vorrangstellung des Gemeinwohls vor den eigenen Partikularinteressen, wobei sich das Gemeinwohl in erster Linie in der Befriedigung der Bedürfnisse der am meisten Benachteiligten erweist. Es soll nun im weiteren überprüft werden, wie weit diese Solidarität tatsächlich in der Krise steckt. Beginnen wir mit der laufenden Diskussion um die Zukunft des Sozialstaates. Nicht daß diese Diskussion geführt wird, ist problematisch, sondern die Art und Weise der Diskussion. Man hört dieser Tage in der Schweiz häufig die Feststellung, wir bräuchten eine «neue Solidarität», weil der bisherige Sozialstaat, eine einzige gigantische Umverteilungsmaschinerie, sich selbst ad absurdum geführt habe. Von

¹ Vgl. A. Etzioni, *Die faire Gesellschaft. Jenseits von Sozialismus und Kapitalismus*. Frankfurt/M. 1996 (amerik. Orig.: *The Moral Dimension. Towards a New Economics*. New York 1988; deutsche Erstausgabe: *Jenseits des Egoismus-Prinzips*. Stuttgart 1994), S. 115f. und bes. S. 420.

der einen Seite wird statt dessen die Einführung eines Bedürfnisprinzips propagiert: Nur noch die Personen sollen Zugang zu staatlichen Sozialleistungen haben, die sie tatsächlich benötigen. So verführerisch diese Idee angesichts der Defizite in den öffentlichen Haushalten und der absehbaren Anstiege der Soziallastquoten sind, schafft eine solche Strategie jedoch auch ernsthafte Probleme. Wer definiert erstens, wie tief jemand sinken muß, um in den Genuß von Sozialleistungen zu kommen? Und wer garantiert zweitens, daß dieses anerkannte Bedürfnigkeitsniveau nicht bei der nächsten Haushaltskrise erneut gesenkt wird? Und womit ersetzen wir drittens die unbestreitbar sozialintegrative Funktion der Sozialversicherungen, wenn Leistungsempfänger zu bloßen Almosenbezüglern herabgewürdigt werden? Bereits diese hinlänglich bekannten Fragen machen klar, daß das Bedürfnigkeitsprinzip keinen Ersatz für die bisherige institutionalisierte soziale Solidarität darstellen kann, sondern vielmehr deren Gefährdung signalisiert.

Aber auch das bloße Festhalten am gewohnten Versicherungsprinzip vermag die bestehenden Solidaritätsbedürfnisse nicht mehr zu befriedigen. In einer zunehmend individualisierten Gesellschaft, welche immer weniger um den zentralen Ordnungsfaktor der Erwerbsarbeit herum gruppiert ist, verliert das Versicherungsprinzip durch Beitragszahlung in Form von Lohnprozenten an Zielgenauigkeit und wird zu einem Exklusionsmechanismus. Man kann sich das Gemeinwohl am biblischen Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg (Mt 20,1–15) vor Augen führen: Wenn der gütige Weinbergbesitzer den Protest der Arbeiter der ersten Stunde, nur sie hätten ein Anrecht auf den vollen Tageslohn, anerkennen würde, führe das unweigerlich zu einer Exklusion derjenigen, die erst in der elften Stunde hinzugekommen sind. Abstrakt gesprochen bedeutet das: Die Leistungsgerechtigkeit und damit auch das Versicherungsprinzip sind immer auch eine Disqualifizierung von denen, die weniger geleistet und keinen Versicherungsschutz erworben haben – wo doch Solidarität bedeuten müßte, daß gerade auch diese ihren Anteil am verfügbaren Kuchen erhalten könnten. Nun kann natürlich eingewendet werden, daß statt Versicherungs- und Bedürfnisprinzip ein System des Garantierten Mindesteinkommens die in Zukunft gebotene Verkörperung sozialer Solidarität sein sollte. Die Diskussion um diesen Vorschlag in all seinen Varianten kann hier nicht nachgezeichnet werden. Bisher ließ sich nicht überzeugend zeigen, daß ein solches System ökonomisch finanzierbar und politisch durchsetzbar und sozial aufrechterhaltbar ist. Und weiter stellt sich auch bei diesem Vorschlag des Garantierten Mindesteinkommens wieder die Einsicht ein, daß ein solcher Paradigmenwechsel Solidarität nicht ersetzen, sondern nur darauf aufbauen kann. Konkret ist sogar zu befürchten, daß ein Garantiertes Mindesteinkommen die soziale Integration und Kohäsion eher gefährdet als stärkt. Wer meint, bewußte und deshalb mit Anstrengungen für den Einzelnen verbundene gesellschaftliche Solidarität durch einen sozialpolitischen Kurswechsel überflüssig machen zu können, begeht in mehrfacher Hinsicht eine sozialtechnokratische Naivität.

Solidarität und globalisierter Wettbewerb

Unser kurzer Blick auf die sozialpolitische Diskussion führt zum Ergebnis, daß sich die Solidaritätsbelastung nicht durch organisatorische Maßnahmen allein wegrationalisieren läßt. Dazu kommt nun erschwerend noch eine zweite Feststellung: Solidaritätspflichten lassen sich nicht mehr länger aus den Wohlstandsgewinnen begleichen. Das rasche Wirtschaftswachstum der Nachkriegsjahrzehnte ermöglichte einen vergleichsweise problemlosen Ausbau sozialstaatlicher Sicherungen – wobei freilich die internationale Solidarität mit diesem Ausbau in keiner Weise Schritt halten konnte –, aber dieser angenehme Zustand scheint heute verlassen zu sein. Der spätkapitalistische Wirtschaftssektor emanzipiert sich mehr und mehr von gesellschaftlichen Bindungen und Verpflichtungen. Der wirtschaftliche Ertrag steht immer weniger für gesellschaftliche Zwecke zur

Verfügung, Mittel und Zweck haben sich im Zug der Globalisierung der Wirtschaft eigenartig vertauscht: Die Wirtschaft hat nicht mehr zum Ziel, die Wohlfahrt der Gesellschaft zu sichern, sondern umgekehrt ist die Gesellschaft nur mehr ein Standort der Wirtschaft, und zwar ein Standort, der problemlos auswechselbar ist. An die Stelle der Konkurrenz von Wirtschaftsunternehmen ist die Konkurrenz von Wirtschaftsstandorten getreten. Und wo Gesellschaften gegeneinander im Wettbewerb – nicht um Wohlfahrt, sondern um Standortvorteile – stehen, ist klar, daß soziale Solidarität nur noch ein Kostenfaktor, eben ein Standortnachteil sein kann. Nun ist der Einwand gegen diese Feststellung natürlich bekannt: einzig eine Gesellschaft in der Spitzengruppe des global besetzten Standortwettrennens kann sich den gewünschten Wohlstand leisten. Genau dieser Einwand belegt aber die Feststellung, um die es hier geht: wirtschaftliche Standortvorteile und gesellschaftliche Solidarität geraten in einem global entgrenzten Wettbewerb in Widerspruch zueinander. Insofern muß also von einem Grundwiderspruch zwischen globalisiertem freiem Markt und sozialer Solidarität sowohl auf nationaler wie auf internationaler Ebene gesprochen werden. Daß, wie eifrige Marktfundamentalisten mit Glaubenssätzen aus dem Wirtschaftskatechismus predigen, der Verzicht auf Solidarität mehr Reichtum für alle bringe, ist bisher noch nicht zu sehen.

Neue Solidaritätsbedürfnisse

Dem Gesagten muß noch eine dritte Feststellung hinzugefügt werden: es ist nicht nur so, daß sich Solidaritätspflichten nicht wegrationalisieren lassen und im Widerspruch zu Interessen der Wirtschaft stehen – vielmehr erscheinen heute fatalerweise noch völlig neue Solidaritätsdimensionen in der politischen Agenda, die die Solidarität selbst immer weniger erfahrbar machen, ihrer sinnlichen Wahrnehmbarkeit berauben. Zuerst einmal ist daran zu erinnern, daß der moderne Sozialstaat auf einer institutionell vermittelten Solidarität aufbaut: Wir geben schon lange nicht mehr auf der Straße einem Bedürftigen, der als solcher erkennbar ist, etwas in die ausgestreckte Hand, sondern wir zahlen in einen großen Topf ein, aus dem dann weitgehend anonym wieder ausbezahlt wird. Solidaritätsleistungen und Solidaritätsbedürfnisse sind also nicht mehr konkret erfahrbar. Damit entfällt aber auch eine Motivationsquelle für solidarische Handeln, und es stellt sich jetzt die Frage, ob allein ein abstraktes staatsbürgerliches Pflichtbewußtsein die anthropologisch tief sitzende Triebfeder des Erbarmens zuverlässig ersetzen kann. Sodann erweist sich heute mehr und mehr, daß gleichsam «nachbarschaftliche» Solidarität zwischen Bekannten nicht mehr der allein ausschlaggebende Normalfall ist, daß vielmehr eine universalistische Solidarität notwendig ist, die über die eigene Interessengruppierung, auch über die eigene Nation hinausreicht.² Das Solidaritätsprinzip steht in Gefahr, partikularistisch eingezäunt zu werden nach dem Motto «Zuerst müssen wir für uns selber schauen». Universalistische Solidarität ist aber alles andere als einfach, weil sie überwiegend rein intellektuell motiviert sein muß. Und schließlich trägt ein dritter Umstand zur abnehmenden Erfahrbarkeit von Solidarität bei, nämlich die wachsende Notwendigkeit zur solidarischen Verantwortung für die bereits erwähnten öffentlichen Güter. Ob es dabei um die Bewahrung einer lebenswerten Umwelt oder um das Mittragen der Finanzbedürfnisse der öffentlichen Haushalte, um die Erbringung ehrenamtlicher Dienstleistungen oder eben auch nur um das bereits erwähnte Bezahlen des Fahrpreises geht: gefordert ist immer die Solidarität gegenüber einem abstrakten, aber gerade deshalb gefährdeten Gemeinwohl. Dankbarkeit wird man für die Erfüllung dieser Solidaritätspflichten nicht erwarten können – ein Grund mehr für deren schwindende Wahrnehmbarkeit.

² Vgl. H. Brunkhorst, Demokratie als Solidarität unter Fremden. Universalismus, Kommunitarismus, Liberalismus, in: Aus Politik und Zeitgeschichte. Beilage zur Wochenzeitung Das Parlament, B 36/96, S. 21–28.

Voraussetzungen der Solidarität

Das Verschwinden der Konturen sozialstaatlicher Solidarität, die Erhöhung des Aufwandes für Solidaritätspflichten und das Auftauchen neuer Solidaritätsformen: Insgesamt kann aus den genannten drei Feststellungen gefolgert werden, daß im Zuge der Gesellschaftsentwicklung die Solidaritätspflichten und Solidaritätsbedürfnisse mindestens im selben Maße gestiegen sind, wie die Chancen der Solidaritätsverwirklichung abgenommen haben. Solidaritätsbewußtsein ist heute notwendiger, aber auch schwieriger denn je. Wenn hier von Solidaritätsbewußtsein die Rede ist, muß allerdings im selben Atemzug davor gewarnt werden, das Problem vorschnell auf die individuelle Staatsbürger-tugend zu reduzieren. Vielmehr ist sofort auch zu fragen, welche institutionellen und soziostrukturellen Maßnahmen getroffen werden müssen, um die Realisierungschancen von Solidaritätspotentialen zu erhöhen. Diese Frage soll hier durch einen Umweg angegangen werden, indem überlegt wird, welche Bedingungen denn erfüllt sein müssen, damit das vermeintlich konträre Gegenteil der Solidarität, der Wettbewerb des Marktes, überhaupt dauerhaft zur Entfaltung kommen kann. Die These vorweg: Es ist naiv, davon auszugehen, jeder Markt funktioniere nach denselben Gesetzmäßigkeiten, und Deregulierungen, die in einem Markt durchaus positive Folgen haben, würden sich auch in jedem anderen Markt segensreich auswirken. Konkret muß der Wirtschaftstheorie in Erinnerung gerufen werden, daß sich verschiedene Märkte je nach Homogenität und Substituierbarkeit des gehandelten Gutes unterscheiden. Der Arbeitsmarkt funktioniert offensichtlich anders als der Fleischmarkt, und der Wohnungsmarkt hat mit den Charakteristika des Informatikmarktes ebenso wenig gemein. In verschiedenen Bereichen des Wirtschaftslebens muß der Marktmechanismus gehegt, und das heißt eben auch: reguliert werden. Und zwar ist diese Regulierung des Marktes nicht nur aus sozialetischen Gründen notwendig, sondern sie ist auch unabdingbar zur mittel- und langfristigen Sicherung der Funktionsfähigkeit des Marktes selbst. Verbesserung der marktwirtschaftlichen Rahmenbedingungen bedeutet also je nachdem nicht einfach einen Abbau, sondern eine Differenzierung von Restriktionen.

Das Mißverständnis wurde bereits erwähnt, wonach der Mensch nur ein Wirtschaftskonkurrent, ausschließlich nur ein egoistisches, atomisiertes und nur am nächsten Geschäftsabschluß interessiertes Wesen sein soll. Es handelt sich hier um ein Mißverständnis, auch wenn uns einige der bereits zitierten Lehrbücher und verschiedene Wirtschaftsfeuilletonisten, unterstützt durch poppige Zeitgeistmagazine, mit beinahe missionarischem Eifer einreden wollen, der heute kultivierte Mix aus Egoismus und Hedonismus grenze ans Nirwana. Herangezogen wird zur Begründung eine gekürzte Version der «Neuen Politischen Ökonomie», die auf einer mathematischen Logik der Gewinnmaximierung basiert. Dabei soll hier keineswegs verschwiegen werden, daß es Wirtschaftstheoretiker gibt, welche darauf hinweisen, daß allein schon aufgrund umfassender theoretischer Überlegungen rein eigennütziges und am kurzfristigem Erfolg und Genuß orientiertes Verhalten auf längere Sicht zu suboptimalen Ergebnissen führt. Ich möchte es aber als Beleg für die hier vorgetragenen Thesen werten, daß die politische Akzeptanz dieser differenzierten Ansätze, die sich eben nicht auf werbewirksame Schlagworte verkürzen lassen, äußerst beschränkt ist. Um es zu wiederholen: Die von einer sich immer wieder repetierenden Wirtschaftstheorie produzierten Regeln für den wirtschaftlichen Erfolg sind keine Beschreibung, «wie» der Markt «funktioniert», sondern normative Vorgaben, wie er funktionieren soll.

Die politisch und nicht wirtschaftstheoretisch zu beantwortende Frage lautet, ob die Gesellschaft sich den Luxus erlauben kann, diesen Regeln nachzueifern. Diese Frage mag vor dem Hintergrund der heute veröffentlichten Meinung etwas abenteuerlich klingen, ist aber bei etwas genauerer Betrachtung der Gesellschaft ohne weiteres einsichtig. Die soziale Integration und der gesellschaftliche Zusammenhalt können, so soll hier ohne weitere Be-

gründung behauptet werden, mittels dreier Ressourcen angezielt werden, nämlich staatliche Macht, Geld und Solidarität.³ In einiger Vereinfachung kann man sagen, daß die Sicherung des sozialen Zusammenhalts durch staatliche Maßnahmen das Paradigma der sozialdemokratischen Epoche war. Unterstützt durch das anhaltende Wirtschaftswachstum der Nachkriegsjahrzehnte, war diese Strategie sehr erfolgreich, stieß aber in den siebziger Jahren an ihre Grenzen. Daran schloß sich die *Thatcher/Reagan*-Ära an: Durch das freie Flottieren von Geld allein sollte der materielle und immaterielle Wohlstand für alle herbeigeführt werden. Das Resultat war ein Kasinokapitalismus⁴ mit Gewinnen für einige und den Schattenseiten einer dualisierten Gesellschaft für viele. So stellt sich heute nun die Frage, ob ein solidarisches Verantwortungsbeußtsein als dritte Ressource in Szene gesetzt werden kann.

Die Chancen dazu stehen gar nicht schlecht, wenn man nur der Versuchung widersteht, die Aktivierung von Solidaritätspotentialen durch falsche Mittel blockieren zu wollen. So ist eindeutig, daß in einem demokratischen System obrigkeitliches Recht das Solidaritätsbeußtsein nicht ersetzen, sondern nur darauf aufbauen kann. Hier stoßen wir an die Grenzen eines prinzipiell positiven Liberalismus, der meinte, sich damit begnügen zu können, zu verhindern, daß der eine den anderen direkt schädige. Der Nachwachterstaat, der sich mit dem Schutz vor äußeren und inneren Bedrohungen beschränken konnte, gehört der Vergangenheit an. Heute muß es darum gehen, eine schädliche Schrumpfstufe des Liberalismus zu überwinden. Es muß darum gehen, die Wahrnehmung von Zukunftsverantwortung zu ermöglichen, indem absichtsvoll Freiräume eröffnet werden, und zwar Räume, die nicht von einer negativen «Freiheit von», sondern von einer positiven «Freiheit zu» ausgefüllt sind. Einem zeitgemäßen Liberalismus muß die Sorge des Einzelnen um öffentliche Güter ein vorrangiges Anliegen sein. Weiter müßte eine Politik des Chancenausgleichs höhere Priorität erhalten, denn Solidarität kann nur realisiert werden, wenn die rein negativ verstandene Konkurrenz als biographischer Dauerzustand abgebaut wird. Und schließlich würde ein realistischer und in diesem guten Sinne illusionsloser Liberalismus anerkennen, daß sich Freiheit und Solidarität gegenseitig bedingen, daß das eine nicht ohne das andere zu haben ist.

³ Vgl. J. Habermas, *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie*. Frankfurt/M. 1996, S. 288f.

⁴ Vgl. R. Dahrendorf, *Über den Bürgerstatus*, in: B. v. d. Brink, W. v. Reijen, Hrsg., *Bürgergesellschaft, Recht und Demokratie*. Frankfurt/M. 1995, S. 29–43, 31. Susan Strange, *Casino Capitalism*. Oxford 1986.

Für einen zeitgemäßen Liberalismus

Wie gesagt: ein entsprechendes Solidaritätsbeußtsein läßt sich nicht obrigkeitlich herbeizwingen. Liberale Geister brauchen diesbezüglich keine Befürchtungen zu hegen. Die Aktualisierung von Solidaritätspotentialen läßt sich aber auch nicht allein durch wirtschaftliche Anreizstrukturen bewerkstelligen, unterliegen doch auch diese letztlich der demokratischen Legitimationspflicht. Wenn solidarisches Verhalten beispielsweise steuerlich begünstigt wird, heißt das notwendigerweise, daß eigennützige Handlungsweisen bestraft werden. Einer solchen Sanktionierung von eigennützigem Verhalten wird jedoch nur zustimmen, wer von der Notwendigkeit und Wünschbarkeit solidarischen Handelns bereits überzeugt ist – mit einer solchen Überzeugung wäre aber das eigentliche Grundproblem der gesellschaftlichen Verankerung und Valorisierung von Solidarität schon gelöst. Umgekehrt ist aber ebenso eindeutig, daß ein System, welches nur eigennütziges Handeln honoriert, ganz sicher auch der Solidarität keinen Raum läßt.

Insgesamt kann also kaum geleugnet werden, daß die Solidarität angesichts der erdrückenden ideologischen Konjunkturlage, in der sich der freie Markt befindet, tatsächlich in der Krise steckt. Es ist jetzt an der Zeit, die zur Schau gestellte Naivität der Wirtschaftsapologeten und Marktpuristen zu verlassen. Mehr Solidarität heißt nicht weniger Markt. Die Krise der Solidarität wird sich auf weitere Sicht zu einer Krise der Marktwirtschaft auswachsen. Diese Aussicht ist absolut kein Grund zur Freude. Vielmehr muß alles darangesetzt werden, dem öffentlichen Bewußtsein und dem interessierten Fachpublikum mit freundlicher Hartnäckigkeit in Erinnerung zu rufen, daß Solidarität die Bedingung der Möglichkeit von gesellschaftlichem Zusammenhalt und wirtschaftlicher Wohlfahrt ist. Allerdings ist dabei zu berücksichtigen, daß sich Solidarität und Gemeinwohlorientierung nicht durch andere Ressourcen oder Mechanismen ersetzen lassen. Sozialtechnokratische Tricks werden nicht hinreichen. Wie läßt sich aber die Solidarität aus der Krise herausführen? Zuerst einmal muß alles darangesetzt werden, dem vorhandenen Solidaritätsbeußtsein und der existierenden Gemeinwohlorientierung nicht noch mehr strukturelle Hindernisse in den Weg zu legen. Solidarisches Handeln darf nicht strukturell bestraft werden. Und zweitens muß es darum gehen, durch Aufklärung und Überzeugung Solidaritätsbeußtsein zu wecken und zur Tat anzustiften.

Christian Kissling, Bern

AUF DEM WEG NACH GRAZ

Zur Deutschen Ökumenischen Versammlung in Erfurt

Es sind noch knapp acht Monate, bis vom 23. bis 29. Juni 1997 die *Zweite Europäische Ökumenische Versammlung* in Graz tagen wird. Fünf Jahre nach der *Europäischen Ökumenischen Versammlung* in Basel (1989) beschloß der gemeinsame Ausschuß der Konferenz der Europäischen Kirchen (KEK) und des (römisch-katholischen) Rats der Europäischen Bischofskonferenzen (CCEE) bei seiner Jahrestagung im ungarischen Leanyfalu (14. bis 17. April 1994), die einzelnen Kirchen Europas zu einer zweiten gesamteuropäischen Konferenz einzuladen. In ihrem gemeinsamen Brief an die eingeladenen Kirchen formulierten der Präsident der KEK, Dean John Arnold (Durham), und der Präsident des CCEE, Kardinal Miloslav Vlk (Prag), daß sich der Ausschuß in Erinnerung an die Ökumenische Versammlung in Basel und des dort abgelegten gemeinsamen Zeugnisses der Kirchen für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung einmal der tiefgreifenden und vielfältigen Veränderungen bewußt sei, zu denen es in Europa im wirtschaftlichen, politischen, sozialen, geistigen und religiösen Bereich seit 1989

gekommen ist, und daß er gleichzeitig davon überzeugt sei, daß die europäischen Kirchen jetzt aufgerufen sind, erneut ihre gemeinsame Berufung und ihr gemeinsames Zeugnis in der gegenwärtigen Situation Europas zum Ausdruck zu bringen. Für eine solche gemeinsame Beratung und Entscheidung sei eine breite und gemeinsame Vorbereitung auf örtlicher, nationaler und regionaler Ebene notwendig. In diesem Zusammenhang formulierten die beiden Unterzeichner ausdrücklich: «Wir rufen unsere Mitglieder daher auf, geeignete Initiativen zu ergreifen, um die Versöhnung als Geschenk Gottes an uns alle zu bezeugen, mehr gelebte Geschwisterlichkeit zu erreichen und den gemeinsamen Dienst an der Versöhnung in der Welt zu verstärken.» Damit gaben sie eine erste Beschreibung der für die kommende Konferenz gewählten Thematik «Versöhnung – Gabe Gottes und Quelle neuen Lebens».

Im Einladungsbrief von Leanyfalu erinnerten die Unterzeichner zwar an die Basler Versammlung, aber das in Basel 1989 von den Kirchen gemeinsam Erreichte und Beschlossene wurde dabei

nur vage zur Sprache gebracht.¹ Eine ähnliche Zurückhaltung in der Erwähnung der Basler Versammlung findet sich in der Botschaft «Auf dem Weg zur Zweiten Europäischen Ökumenischen Versammlung», die der Zentrallausschuß der KEK und die Vollversammlung des CCEE in S. Maria degli Angeli bei Assisi (12. bis 14. Mai 1995) bei ihrer ersten gemeinsamen Sitzung verabschiedet haben. Hier wird die 1994 angekündigte Zweite Ökumenische Versammlung für Juli 1997 nach Graz einberufen und gleichzeitig festgehalten, daß damit ein neuer Abschnitt im ökumenischen Prozeß der Kirchen Europas eingeleitet werden soll. «Die Versammlung wird sowohl feierliches Glaubenszeugnis und Erfahrungsaustausch der Christen sein als auch der Klärung der Aufgaben dienen, vor die Kirchen und Christen im Dienst der Versöhnung gestellt sind.» Für die inhaltliche Arbeit in Graz nannte die Botschaft sechs Themenbereiche: *erstens* die Suche nach der sichtbaren Einheit zwischen den Kirchen, *zweitens* der Dialog mit den Religionen und Kulturen, *drittens* der Einsatz für soziale Gerechtigkeit, vor allem die Überwindung von Armut, Ausgrenzung und anderen Formen der Diskriminierung, *viertens* das Engagement für die Versöhnung in und zwischen den Völkern, vor allem für gewaltfreie Formen der Konfliktbewältigung, *fünftens* eine neue Praxis ökologischer Verantwortlichkeit, besonders im Hinblick auf kommende Generationen, und *sechstens* der gerechte Ausgleich mit anderen Weltregionen.²

Von Basel nach Graz

Einen andern Akzent setzte der Brief vom 7. April 1995, mit dem die Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland (ACK) sich die Aufforderung von KEK und CCEE zu einer regionalen Vorbereitung für Graz zu eigen machte, und zu einer Deutschen Ökumenischen Versammlung nach Erfurt (13. bis 16. Juni 1996) einlud. Der Brief formuliert ausdrücklich, daß die Versammlung in Erfurt an die Ökumenischen Versammlungen der Jahre 1988 und 1989 anknüpfen soll.³ Damit bekannte sich die ACK zu der Verpflichtung, an den «Themen von Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung unter den neuen Bedingungen einer gewandelten politischen und gesellschaftlichen Situation in Deutschland und Europa weiterzuarbeiten», wie sie es schon in einem Brief an ihre Mitgliedskirchen im Juni 1994 ausgesprochen hatte. Ebenfalls gleichzeitig hatten eine Reihe örtlicher und regionaler Initiativen (u. a. in Berlin, Eisenach, Magdeburg, Dresden, der «Friedensethische Ratschlag» der Kirchenprovinz Sachsen) zur Fortsetzung des konziliaren Prozesses im Anschluß an die Versammlungen von 1988 und 1989 aufgerufen.⁴

¹ Der Text der Europäischen Ökumenischen Versammlung von Basel (15. bis 21. Mai 1989) ist zugänglich in: Arbeitshilfen Nr. 70, hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1979.

² KEK und CCEE weisen in ihrer Botschaft von Assisi auf die gleichzeitig erschienene Arbeitshilfe zur Vorbereitung hin, «Versöhnung – Gabe Gottes und Quelle neuen Lebens» (Genf und St. Gallen 1995). Inzwischen liegt der erste Entwurf des Arbeitsdokumentes für Graz vor (Genf und St. Gallen 1996). Von den Vorbereitungstreffen seien nur u. a. erwähnt das Treffen der Schweizer Delegierten in Gwatt (17. bis 18. Mai 1996; Bericht von W. Ludin in: Schw. KZ 164 [1996], S. 346ff.), das Treffen der österreichischen Delegierten in Müzzzuschlag (27. bis 28. September 1996), das Treffen der Katholischen Aktion und der Diözese Mailand in Campodolcino (23. bis 29. August 1996) sowie die europäische Konsultation für ein zukunftsfähiges Europa in Eichstätt (2. bis 5. Oktober 1996). Neben der von der ACK in Deutschland verantworteten Deutschen Ökumenischen Versammlung in Erfurt haben der Ökumenische Rat der Kirchen und die Bischofskonferenz in Ungarn in Kecskemet ein für den osteuropäischen Raum überregionales Treffen veranstaltet (Dokument «Schritte zur Versöhnung», hrsg. vom Ökumenischen Rat der Kirchen in Ungarn, Budapest 1996).

³ Der Einladungsbrief der ACK in Deutschland ist dokumentiert in: Ökum. Rundschau 44 (1995), S. 372ff. Mit den Ökumenischen Treffen der Jahre 1988 und 1989 sind jeweils neben der Europäischen Versammlung in Basel (1989) das von der ACK der Bundesrepublik Deutschland und Berlin (West) organisierte Treffen in Stuttgart (1988) und die von 19 christlichen Kirchen der DDR veranstalteten Versammlungen in Dresden (1988), Magdeburg (1988) und Dresden (1989) gemeint. (Alle Treffen sind dokumentiert in der epd-Dokumentation Nr. 21/88, 46/88, 52/88, 6/89 und 21/89.)

An der **Katholischen Akademie der Erzdiözese Freiburg** ist ab 1. April 1997 eine **Studienleiterstelle** (halbes Deputat) zu besetzen.

Gesucht wird ein/e Mitarbeiter/in, der/die selbständig Tagungen und Seminare konzipiert und durchführt zu folgenden Themenkreisen:

- Ethik der Wirtschaft
- Sozialwissenschaften
- Entwicklungs- und Sozialpolitik
- Ökologie- und Umweltfragen

Voraussetzung ist ein abgeschlossenes Hochschulstudium in mindestens einem einschlägigen Fach (nach Möglichkeit Promotion). Besonders erwünscht ist die Kombination mit dem Studium der katholischen Theologie. Weitere Voraussetzungen sind Bereitschaft zur Kooperation und zum Engagement in einer Institution der katholischen Kirche. Die Vergütung erfolgt in Anlehnung an den BAT.

Ihre Bewerbung mit den üblichen Unterlagen richten Sie bitte bis zum 1. Dezember 1996 an:

- Herrn Akademiedirektor
- Prof. Dr. Ludwig Wenzler
- Postfach 947
- D-79009 Freiburg

Damit zeichnet sich schon in der Vorbereitungszeit für Graz ein Spannungsfeld ab, in dem sich die Beratungen der Zweiten Europäischen Ökumenischen Versammlung aller Voraussicht nach bewegen werden. Unterschiedliche Erwartungen, ekklesiologische Vorstellungen und historische Erfahrungen, unterschiedliche Zielsetzungen in der ökumenischen Zusammenarbeit und im Verständnis dessen, was ein konziliarer Prozeß ist, äußern sich darin, ob an die Versammlung von Basel eigens erinnert und in welchem Ausmaß Kontinuität oder Diskontinuität zur Basler Versammlung hervorgehoben wird. Zwar erwähnen alle Stellungnahmen zur Vorbereitung für Graz ausdrücklich die seit 1989 veränderten politischen, sozialen und gesellschaftlichen Bedingungen in Europa, für die Grazer Versammlung wird es aber entscheidend sein, daß es nicht bei der Feststellung bleibt, die Rahmenbedingungen hätten sich geändert. «Der kontextuelle Ansatz des konziliaren Prozesses erfordert, sich neuen geschichtlichen Herausforderungen zu stellen. Im Eingehen auf die veränderten Situationen bewährt sich Kontinuität und Auftragstreue.»⁵ Sie schließt deshalb eine ausdrückliche Kenntnisnahme dieser Zusammenhänge ein.

Kontinuität und Diskontinuität

Hinter diesen unterschiedlichen Akzentuierungen verbergen sich aber darüber hinaus konzeptionelle Unterschiede, was der Grund, die Schritte und die Ziele eines solchen Prozesses der Entscheidungsfindung der Kirchen sind. Sichtbar wird dies darin, daß auch für die Grazer Versammlung die Kennzeichnung «Europäische Ökumenische Versammlung» gewählt wurde und man sich damit für den kleinsten gemeinsamen Nenner dessen, was unter konziliarem Prozeß verstanden werden kann, entschieden hat. Zur Debatte steht, was gemeinsames ethisches Handeln für eine umfassendere Kirchengemeinschaft bedeutet und wie sie auf diese Weise sich konstituiert.⁶

⁴ Zur regionalen und lokalen Initiative für den konziliaren Prozeß und zur Arbeit der Ökumenekommission der EKD vgl. H. Zeddies, Basel – und wie weiter? in: Ökum. Rundschau 44 (1995), S. 1–10.

⁵ H. Falcke, Der konziliare Prozeß – bleibende Verpflichtung im Wandel, in: Ökum. Rundschau 43 (1994), S. 415–421, 416.

⁶ Der Bericht der Sektion IV («Zum gemeinsamen Zeugnis für eine erneuerte Welt berufen») der 5. Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung (Santiago de Compostela 1993) hält zur Bedeutung des gemeinsamen ethischen Handelns für eine umfassendere Kirchengemeinschaft fest: «Die Bindung der Kirche an Christus bedeutet, daß Glaube und Gemeinschaft eine Frage der Nachfolge im Sinne eines ethischen Engagements sind. Es geht daher bei dem durch Verkündigung und konkretes Handeln abgelegten Zeugnis für Gerechtigkeit, Frieden und die Bewahrung der Schöpfung um Sein und Sendung der Kirche.»

Diese Konfliktlinien bestimmten auch die Debatten und Beiträge im Verlaufe der Deutschen Ökumenischen Versammlung in Erfurt, «Versöhnung suchen – Leben gewinnen». Gewinn und Grenzen dieser Versammlung waren davon abhängig, wieweit die Teilnehmer bereit waren, die in der thematischen Komplexität angelegten Fragen offen aufzugreifen oder herunterzuspielen oder gar zu verdrängen. Gerade die Skepsis, die gegenüber dem Begriff der «Versöhnung» von vielen im konziliaren Prozeß Engagierten vorgebracht wurde, man wolle mit einer billigen Rhetorik der Versöhnung die noch andauernden, sich verschärfenden oder neu aufbrechenden Trennungen und Konflikte zum Schweigen bringen, die ausdrückliche Rückbindung an die Ökumenischen Versammlungen von 1988 und 1989, die Wahl der Stadt Erfurt mit ihrer Tradition des Friedensgebetes als Tagungsort, das Engagement von Bischof Joachim Wanke als dem amtierenden Präsidenten der ACK waren produktive Momente für die Versammlung. Außerdem lag dem für die Versammlung verantwortlichen Ausschuß mit den in der Vorbereitungszeit eingereichten rund 200 Eingaben ein reicher Themenkatalog vor, und mit der gesamtdeutschen Ökumenischen Basisversammlung (22. bis 24. März 1996) in Erfurt starteten die ökumenischen Basisgruppen einen Sensibilisierungsprozeß für die kontroversen Themen im Bereich der Wirtschaft.⁷

Delegiertenkonferenz und Initiativprogramm

Die ACK versuchte in Erfurt einem zweifachen Anliegen gerecht zu werden: Es sollte einerseits eine für die beteiligten Kirchen verbindliche Delegiertenversammlung stattfinden, die zugleich dem Wunsch einer Vielzahl von Basisgruppen, die sich seit 1988 im konziliaren Prozeß engagiert hatten, am Beratungsprozeß teilzunehmen, soweit als möglich entgegenkommen sollte.⁸ Die rund 35 Basisgruppen organisierten nicht nur ein allgemein zugängliches Initiativprogramm mit Workshops und Fachgesprächen, die Tagesordnung der Versammlung sah als Bestandteil der Beratungen eine Reihe gemeinsamer Veranstaltungen vor, die von Delegierten und Basisgruppen gemeinsam verantwortet wurden. Es waren dies fünf Fachforen mit den Themen: *Kirchen im konziliaren Prozeß*, *Die Verantwortung der Kirchen im Europa des Umbruchs*, *Flüchtlinge und Asylsuchende – die Würde des Menschen ist unantastbar*, *Zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland*, *Nachhaltige Entwicklung – Modell für die Eine Welt?* Außerdem waren alle Plenarsitzungen der Versammlung öffentlich zugänglich. Der Ökumenischen Versammlung ging eine Konsultation im Rahmen der Dekade des Ökumenischen Weltrates der Kirchen «Solidarität mit den Frauen» voraus, deren Ergebnisse sowohl über den Eröffnungsgottesdienst als auch über die Foren und über einzelne Delegierte in den Arbeitsgruppen wie Plenarsitzungen in die Beratungen der Ökumenischen Versammlung eingingen.

Unter vier Themenbereichen hatten die Delegierten die für die Erfurter Versammlung vorgesehene Aufgabenstellung «Versöhnung suchen – Leben gewinnen» zu bearbeiten. Unter dem Stichwort *Spannungen und Spaltungen der Kirchen* wurde nach dem bisher zurückgelegten Weg der Ökumene gefragt, den dabei neu auftretenden Hindernissen, der Art und Weise, wie in den einzelnen Kirchen Entscheidungen zustande kommen, und nach der Überwindung eines weiterhin in den Kirchen wirksamen Antijudaismus. Im Themenbereich *Akute Ausgrenzungen in unserer Gesellschaft* wurde über die Chancen und Hindernisse der neugewonnenen Einheit der Deutschen debattiert. Zur

Sprache kamen die mit der zunehmenden Verarmung und der weiter andauernden Ausgrenzung von Frauen und Fremden neu auftretenden Entfremdungen innerhalb der Gesellschaft. Im dritten Themenbereich *Versöhnung unter den europäischen Völkern und Nationen* stand das Verhältnis Deutschlands zu seinen Nachbarn in Mittel- und Osteuropa zur Debatte. In diesem Zusammenhang wurde hervorgehoben, daß Normalität in den Beziehungen noch keine Aussöhnung bedeute und daß die Kirchen in den neu aufbrechenden Konflikten eine Option für die Gewaltfreiheit zu treffen hätten. Dies schließe gleichzeitig ein aktives Eintreten für Versöhnungsprozesse zwischen den einzelnen Nationen ein. *Globale Krisen in der einen Welt* war der Gegenstand des vierten Themenbereichs, in dem die einzelnen Untergruppen nach den Konsequenzen der Ökonomisierung der Gesellschaft und der Globalisierung der Wirtschaft für die soziale Lage der Menschen, der Durchsetzung der Menschenrechte und der Bewahrung der Schöpfung fragten.

Der schwierige Begriff der Versöhnung

Im Rückblick auf die in der Ökumenischen Versammlung verabschiedeten Berichte der einzelnen Arbeitsgruppen erwies sich das Thema «Versöhnung» als ein fruchtbares Stichwort, um die Frage nach der Verwirklichung von Gerechtigkeit, Frieden und nach der Bewahrung der Schöpfung zu diskutieren und sie angesichts der nach der Basler Versammlung 1989 geänderten politischen und gesellschaftlichen Konstellationen fortzuführen. Dafür hatte Bischof J. Wanke in seinem Eröffnungsreferat in der konstituierenden Sitzung vor den Delegierten einen wesentlichen Beitrag geleistet, indem er zu verdeutlichen versuchte, daß die Frage nach der Versöhnung nicht einfach ein neues Thema des konziliaren Prozesses ist. «Der Trias Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung soll nicht ein viertes Leitmotiv beigegeben werden. Es geht nicht darum, neben den anderen Themen oder an deren Stelle nun auch noch über Versöhnung zu sprechen. Vielmehr: Das Bemühen um Versöhnung bezeichnet einen unverzichtbaren Weg, ohne den Frieden in Gerechtigkeit nicht verwirklicht werden kann.» Zugleich blieben aber in den verabschiedeten Texten der Ökumenischen Versammlung der theologische Ort des Versöhnungsthemas und seine sozioethische Erklärungskraft undeutlich.

Dies zeigt sich vor allem, wenn man sich die Redaktionsgeschichte der «Botschaft von Erfurt» in Erinnerung ruft. Ein erster Entwurf, der die Vorbehalte gegen einen Mißbrauch des Versöhnungsbegriffs nannte, wurde vom ACK-Präsidium abgelehnt, weil er nicht positiv genug von Versöhnung sprechen würde. Der zweite Entwurf fand in der ersten öffentlichen Plenumsitzung heftige Kritik, weil er jeden Bezug auf den konziliaren Prozeß und jede Konkretion in der Situationsanalyse vermissen ließ. Die dritte Fassung, die dann in der Schlußsitzung verabschiedet wurde, brachte nicht nur den Bezug zu den Themen des konziliaren Prozesses, sondern versuchte zugleich daraus unabdingbare Forderungen abzuleiten: «Wir können und dürfen uns niemals abfinden mit Massenarbeitslosigkeit, mit Armut und der Ungleichheit von Lebenschancen, mit Gewalt in ihren vielfältigen Erscheinungsformen, mit dem Raubbau an den Lebensgrundlagen unserer und künftiger Generationen.» Und die Botschaft schließt mit einer eindeutigen Selbstverpflichtung: «Wir halten fest an den vorrangigen Optionen für die Armen, für die Gewaltfreiheit sowie für den Schutz und die Förderung des Lebens. Dies verpflichtet uns als Einzelne und Gruppen, in Gemeinden und Kirchen zu einem neuen Lebensstil und dazu, uns für eine Politik zu engagieren, die sich in den Dienst dieser Optionen stellt...»

Die Botschaft gewann also im Verlaufe ihrer Entstehung an Gewicht, und in ihrer Endfassung wird zwar ein differenzierter Versöhnungsbegriff verwendet, indem ausdrücklich auf seinen Mißbrauch hingewiesen («... daß das Reden von Versöhnung oft mißbraucht wird, um Unrechtsverhältnisse zu beschönigen und zu festigen») und deutlich gemacht wird, daß Versöhnung

⁷ Vorbereitungsgruppe der Ökumenischen Basisversammlung, Hrsg., Unser Wirtschaftssystem – wider Gottes Geist? Dokumentation I und II (erhältlich: Ökumenisches Büro Wethen, Mittelstr. 4, D-34474 Wethen).

⁸ An der Versammlung nahmen 115 von 120 vorgesehenen Delegierten als Vertreter der 13 Vollmitgliedkirchen der ACK, 25 Berater, 19 Sachverständige, 17 Gäste und 12 Beobachter teil. Im Initiativprogramm engagierten sich rund 350 Personen aus 35 Basisgruppen und Netzwerken. Botschaft und Berichte der Arbeitsgruppen sind zugänglich in: epd-Dokumentation 28/96 und werden als Buch, hrsg. von K. Lefringhausen, im Dezember 1996 beim Verlag Otto Lembeck, Frankfurt/M., erscheinen.

weithin noch ausstehend ist: «Noch immer sind die Kirchen gespalten. Überdies gibt es innerhalb einzelner Kirchen Spannungen, die wir im Blick auf unseren Versöhnungsauftrag überwinden müssen. Zu häufig sind Einzelne oder Gruppen Amtsträgern gegenüber machtlos und fühlen sich entmündigt. Nach wie vor sind Frauen auch in Kirchen benachteiligt, und oft werden Kinder und Jugendliche nicht ernst genommen.» Bei der theologischen Ortsbestimmung bleibt die Botschaft mit ihren Feststellungen ungenügend: «Versöhnung ist ein Wort, das hoffen läßt, Feindschaft könne überwunden, Unrecht wieder gutgemacht, verletztes Leben wieder geheilt werden... Es gibt eine Liebe, die jeden Menschen annimmt, was immer er auch getan oder unterlassen haben mag.» Ein erster notwendiger Schritt für eine weitergehende theologische Reflexion erforderte die Einsicht, daß das je unterschiedliche Verständnis von Versöhnung ein Grund für vergangene wie für gegenwärtige Auseinandersetzung innerhalb der Kirchen wie zwischen den Kirchen ist.⁹ Wenn Bischof Wanke in seinem Eröffnungsreferat darauf hinwies, daß die kirchliche Botschaft von der Versöhnung und die damit gegebenen sittlichen Forderungen von den Menschen

⁹ Zu den sprachlogischen und theologischen Problemen des Versöhnungsbegriffs vgl. E. Seidler, Versöhnung. Prolegomena einer künftigen Soteriologie, in: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie 42 (1995), S. 5–48; L. Gregory Jones, Embodying Forgiveness. A Theological Analysis. W.B. Eerdmans, Grand Rapids/Mich. 1995, S. 207–302.

weitgehend nicht mehr verstanden werden können, weil sich das gesellschaftlich-kulturelle Bewußtsein geändert habe («Wir können auch nicht einfach damit fortfahren, die Verantwortungsfreiheit der Menschen appellativ aktivieren zu wollen und die ihr gestellten Forderungen zu konkretisieren oder gar zu verschärfen, wenn die Idee verantwortlicher Freiheit selbst in die Krise geraten ist»), so formuliert er nur die eine Seite des hermeneutischen Problems, das mit der christlichen Botschaft von der Versöhnung gegeben ist. Die andere Seite wäre, daß die Kirchen selber Teil dieses Verständigungsproblems sind. Wenn die Kirchen diesen Zusammenhang sich zu eigen machen würden, könnten sie den von Carl Friedrich von Weizsäcker auf der Erfurter Versammlung gemachten Vorschlag nach einer neuen Weltversammlung aufgreifen.¹⁰ Von Weizsäcker nannte dafür drei Bedingungen: Sie müßte wahrhaft ökumenisch sein, d.h., die katholische Kirche müßte von vornherein voll einbezogen sein, sie müßte genügend Zeit für ihre Beratungen haben sowie die Zusammenarbeit mit den nichtchristlichen Religionen suchen. Er schloß seinen Vorschlag mit der Feststellung, daß er damit keine Forderungen aufstellen, sondern nur zum Nachdenken über das Mögliche und Notwendige anregen wolle.

Nikolaus Klein

¹⁰ Als Erläuterung für seinen Aufruf zu einer neuen Weltversammlung verwies C.F. von Weizsäcker auf seine Notizen zur Weltkonvokation von Seoul im März 1990 (in: Bedingungen der Freiheit. München 1990, S. 81–86).

Jacques Maritain und die Juden

«Jacques Maritain ist mit einer Jüdin verheiratet. Er hat sein Leben und seine Lehre verjudet. Seine Theologie, seine Dialektik sind gefälscht wie der Paß eines jüdischen Spions. Maritain repräsentiert an Leib und Seele, was die Deutschen sehr zu Recht einen *Rassenschänder* (im Original deutsch, A.V.) nennen.»¹ Der die Person herabsetzende Stil dieser Zeilen, erschienen am 1. April 1938, war durchaus typisch für die rechtsradikale und antisemitische Zeitung *Je suis partout*. Ihr Autor, der katholische Schriftsteller *Lucien Rebatet*, war wie sein Mitstreiter Robert Brasillach in die Schule von *Charles Maurras* und der *Action française* gegangen und sollte in den vierziger Jahren, der letzte Satz des Zitats läßt es bereits erahnen, zum glühenden Verehrer Adolf Hitlers werden. Objekt des Hasses war diesmal jedoch nicht die noch amtierende Volksfrontregierung, allen voran Léon Blum, sondern der katholische Philosoph und Thomist Jacques Maritain (1882–1973).

Seit seiner Trennung von der *Action française* im Gefolge der päpstlichen Verurteilung (1926) war Maritain wiederholt Angriffen von rechtskatholischen Kreisen ausgesetzt, Angriffen, die nicht zufällig in der zweiten Hälfte der dreißiger Jahre an Zahl und Heftigkeit zunahm. Denn in den politischen Kontroversen dieser Jahre, die auch die französischen Katholiken entzweiten² – die Eroberung Abessinien durch das faschistische Italien (1935), der Selbstmord des sozialistischen Innenministers Roger Salengro, verursacht durch eine Hetzkampagne der rechtsextremen Presse (1936), und vor allem der Spanische Bürgerkrieg (1936–1939) –, nahm er öffentlich Stellung und immer gegen die Rechte. Zusammen mit *Mauriac*, *Bernanos* u. a. protestierte er in mehreren Manifesten gegen die Massaker der franquistischen Truppen und ihrer deutschen und italienischen Verbündeten, vor allem gegen die Bombardierung baskischer Städte wie Guernica, er kritisierte aufs heftigste die Kreuz-

zugsrhetorik Francos und bestritt kategorisch jede religiöse Legitimation des Aufstands.

Mit seinem Buch *Humanisme intégral* (1936) – schon im Titel ein Gegenentwurf zum «nationalisme intégral» eines Charles Maurras – legte er ein thomistisches Plädoyer für die pluralistische Demokratie vor, das weit über die katholische Kirche hinaus Beachtung fand, ihm aber auch den Vorwurf einbrachte, ein «christlicher Marxist» zu sein.

In diesem Werk nahm er in durchaus origineller Weise die Tradition des französischen Linkskatholizismus auf und machte sich dessen seit den Tagen *Lamennais*' verfolgte Ziel zu eigen, das Frankreich der Kathedralen mit dem Frankreich der Menschenrechte zu versöhnen. Als er schließlich auch zum Antisemitismus Stellung bezog – zunächst in einem Beitrag zu einem von *Daniel-Rops* herausgegebenen Sammelband³, sodann in einem stark beachteten Vortrag⁴ im Pariser Théâtre des Ambassadeurs am 5. Februar 1938 – und diesen als mit keiner christlichen Haltung vereinbar kritisierte, hatte er wohl die empfindlichste Stelle der französischen Rechten getroffen, wie die zitierten Invektiven Rebatets deutlich machen.

Das, was man damals die Judenfrage nannte, war Maritain seit seiner Jugend vertraut, er gehörte zu jener Generation, die durch die Dreyfus-Affäre geprägt wurde. Als Sproß einer protestantischen und entschieden republikanischen Familie steht der Schüler des traditionsreichen Lycée Henri IV selbstverständlich auf der Seite des zu Unrecht verurteilten Alfred Dreyfus. Anlässlich einer Petition zugunsten von durch Pogrome bedrohten russischen Juden lernt er Anfang 1901 an der Sorbonne seine zukünftige Ehefrau *Raïssa Oumançoff* kennen, Tochter einer jüdischen Familie, die 1893 aus Rußland emigriert war. Auf ihrem Weg zur Konversion (1906) werden sie schließlich mit den theologischen Aspekten des jüdisch-christlichen Verhältnisses konfrontiert, in Form eines fast unbekannt-

¹ L. Rebatet, Juifs et catholiques, in: J. Maritain, L'impossible antisémitisme, précédé de Jacques Maritain et les Juifs par Pierre Vidal-Naquet. Paris 1994, S. 169–170, hier S. 169. Dieser Band enthält die wichtigsten Reaktionen auf Maritains Äußerungen zum Judentum in den dreißiger Jahren.

² Vgl. R. Rémond, Les crises du catholicisme en France dans les années trente. Paris³ 1996.

³ Les Juifs, Paris 1937. Die Beiträge spiegeln das damalige katholische Meinungsspektrum zu Judentum und Antisemitismus wider.

⁴ Vgl. J. et R. Maritain, Œuvres complètes I–XV. Fribourg-Paris 1986–1995, hier XII, S. 481–524.

Buches mit dem programmatischen Titel *Le Salut par les Juifs*, dessen Lektüre sie so beeindruckt, daß sie auf eigene Kosten eine Neuauflage drucken lassen. Dieses erstmals 1892 erschienene Werk hatte der katholische Schriftsteller und spätere Taufpate der Maritains, *Léon Bloy*, ausdrücklich gegen *Edouard Drumont*, den Begründer und überaus erfolgreichen Propagandisten des modernen französischen Antisemitismus, geschrieben, eine um Prophetentexte und Römerbriefzitate kreisende Meditation über die heilsgeschichtliche Rolle Israels.

Auch wenn Maritain nach seiner Konversion in den damals fast übermächtigen Sog der *Action française* und ihres antisemitischen Nationalismus gerät, bleiben diese frühen menschlichen und intellektuellen Erfahrungen doch prägend, um so mehr, als Jacques und Raïssa von ihrer neuen katholischen Umgebung immer wieder mit ihrer Vergangenheit konfrontiert werden: Die jüdische Herkunft seiner Frau und die Konversion machen Maritain in den Augen jener, die sich rühmen, «geborene Katholiken» zu sein, suspekt und oft genug zur Zielscheibe antisemitischer Haßtiraden.

In gewissem Sinne knüpft Maritain in seinem bereits erwähnten Vortrag vom Februar 1938 an sein früheres Engagement und an die theologischen Meditationen *Léon Bloys* an. Das Sammel-surium antisemitischer Vorwürfe ist für ihn von vornherein nicht diskussionswürdig, er lenkt die Aufmerksamkeit seiner Zuhörer vielmehr auf die soziale Funktion des Antisemitismus im von ökonomischen, sozialen und politischen Krisen erschütterten Europa der dreißiger Jahre. Der Suche nach einem Sündenbock, die der wirtschaftliche und soziale Antisemitismus seit den Tagen *Drumonts* betreibt, entgegnet er unmißverständlich: «Wir sagen, daß man diese Krise nicht beheben kann, indem man die Juden verjagt, sondern indem man die wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Strukturen verändert, die die wahre Ursache dieser Schwierigkeiten sind. Der Antisemitismus lenkt die Menschen von der wahren Anstrengung ab, die von ihnen gefordert ist. Er lenkt sie ab von den wahren Ursachen ihrer Übel, die gleichzeitig in ihrem egoistischen und lügnerischen Herzen und in den sozialen Strukturen liegen, die sich wechselseitig bedingen.» (XII, 488) Sein besonderes Augenmerk gilt dem «rassistischen Neuheidentum» (XII, 492) des Nationalsozialismus, in dem er einen epochalen Angriff auf den Universalismus der Vernunft und des Christentums sieht. Kategorisch lehnt er den Rassengedanken als pseudowissenschaftlich ab und betont: «Die Juden sind keine Rasse im biologischen Sinn des Wortes» (XII, 493). Luzide erkennt er schon 1938 den eliminatorischen Charakter des Rassenantisemitismus: «Um das üble Feuer zu schüren, das die Völker verzehrt, gibt es im heutigen Europa Menschen, die Vernichtung und Tod wollen, und zuerst die Vernichtung der Juden, – denn darum geht es doch schlußendlich, nicht wahr?» (XII, 523)

Die heilsgeschichtliche Sicht Israels nach Paulus

So wichtig soziologische und psychologische Analysen des Antisemitismus auch sein mögen, sie bleiben Maritain zufolge unvollständig. Denn die Juden sind nicht einfach ein Volk wie die Basken oder Iberer: «Israel ist ein Mysterium» (XII, 447). Diesem Satz kommt eine fundamentale Bedeutung im Denken Maritains zu; unter dem Buchtitel *Le mystère d'Israël* wird er 1965 die meisten seiner Schriften zu Judentum und Antisemitismus zusammenfassen. Mit der Verwendung dieses paulinischen Begriffs (Röm 11,25) behauptet er, daß die Wirklichkeit Israels nur theologisch verstanden werden kann und daß der Schlüsseltext zu diesem Verständnis der Römerbrief ist.

In der heilsgeschichtlichen Sicht Israels, wie Paulus sie in den Kapiteln 9 bis 11 des Römerbriefes entfaltet, sind für Maritain drei Punkte von entscheidender Bedeutung. *Erstens* bestreitet er entschieden die traditionelle Vorstellung von der Verwerfung Israels wegen seines Neins zu Jesus als dem Messias. Auch *post Christi mortem* bleibe Israel das von Gott um der Väter willen geliebte (Röm 11,28) und erwählte Volk, «denn unwider-

ruflich sind die Gnadengaben und die Berufung Gottes» (Röm 11,29). Maritain spricht in Analogie zur Kirche von Israel als einem «corpus mysticum» (XII, 449 u.ö.) und fügt hinzu: «Das Volk Israel bleibt das priesterliche Volk; der schlechte Jude ist eine Art schlechter Priester; Gott will nicht, daß man ihn anrührt, auch ihn nicht» (XII, 477), wobei das Priestertum Israels analog zum katholischen Dogma als *character indelebilis* zu verstehen ist. Es liegt in der Konsequenz dieser heftig umstrittenen Interpretation⁵, daß Maritain den Versuch, die Verfolgung und die Leiden Israels als Strafe Gottes zu deuten, als blasphemisch zurückweist (XII, 455).

Zweitens betont er den unlösbaren Zusammenhang zwischen dem jüdischen Nein zu Jesus als dem Messias und dem Heil der Heidenvölker, d. h., er beurteilt das jüdische Nein nicht als isolierten Akt, sondern von seiner heilsgeschichtlichen Wirkung her: das Heil der Völker «ist komplementär zum Mysterium des Fehltritts Israels» (XII, 584). Dieses Heil aber ist nichts anderes als das Eingepropftwerden in den Ölbaum Israel, oder mit den Worten Maritains: «Wir sind Konvertiten zum Gott Israels, der der wahre Gott ist, zum Vater, den Israel (schon) kannte, zum Sohn, den es verkannte.» (XII, 495) Und voll Zustimmung zitiert er die berühmten Worte Pius' XI.: «Wir sind geistlich Semiten» (XII, 557). Kein Wunder, daß die katholische Rechte tobte, denn diese Sätze und Einsichten erschütterten das religiöse und nationale Überlegenheitsgefühl der «geborenen Katholiken» in den Grundfesten.

Drittens verweist Maritain auf die eschatologische Perspektive des Römerbriefs: die Rettung ganz Israels am Ende der Tage (Röm 11,26). So wie das jüdische Nein hat auch die Wiedereingliederung Israels eine *universale* heilsgeschichtliche Bedeutung: «Wenn schon ihr Fehltritt der Reichtum der Welt und ihr Versagen der Reichtum der Völker ist, was wird erst ihre Vollendung sein?» (Röm 11,12) Die Gewißheit, mit der Paulus von der Rettung Israels und ihrer universalen Heilsbedeutung spricht, ist für Maritain ein weiterer Beleg für seine zentrale These von der bleibenden Erwählung des jüdischen Volkes (XII, 565–567).

Die Aufgabe Israels in der Geschichte

Diese These wirft jedoch Fragen auf, die durch den Rückgriff auf Paulus nicht zu beantworten sind: Welche Aufgabe hat das von der Kirche getrennte Israel in der Geschichte, und wie ist das Verhältnis von Kirche und Israel in der Gegenwart zu bestimmen? Auf diese Fragen versucht Maritain eine geschichtsphilosophische Antwort zu geben, die um den Begriff des *corpus mysticum* kreist. «Die Gemeinschaft (communion) dieses mystischen Körpers (Israel, A.V.) ist nicht die Gemeinschaft der Heiligen, sondern die Gemeinschaft irdischer Hoffnung. Israel hofft leidenschaftlich, erwartet und will die Ankunft Gottes in der Welt, das Reich Gottes *hier unten*.» (XII, 458) Von der messianischen Hoffnung als dem Konstituens Israels her bestimmt er dessen historische Mission: «Während die Kirche die übernatürliche und überzeitliche Erlösung der Welt zur Aufgabe hat, hat Israel die Aufgabe, innerhalb der weltlichen Geschichte und ihrer Zwecke die Masse der Welt zu *aktivieren*. Israel, das nicht von der Welt ist, ist zutiefst in der Welt, um sie zu reizen, zu erregen, zu *bewegen*. Als ein Fremdkörper, ein aktivierendes Ferment, eingeführt in die Masse, läßt es die Welt nicht in Ruhe, hindert es sie zu schlafen, lehrt es sie, unzufrieden und unruhig zu sein, solange sie Gott nicht hat, stimuliert es die Bewegung der Geschichte.» (XII, 460)

Das Judentum als Ferment geschichtlicher Veränderung, diese Vorstellung war keineswegs originell, sie fand sich in unterschiedlichen Varianten und mit gegensätzlichen Bewertungen

⁵ Zum Streit um die bleibende Erwählung Israels vgl. M. de Corte, Jacques Maritain et «la question juive» (1939), in: J. Maritain, *L'impossible antisémitisme* (Anm. 1), S. 179–194, und die Antwort Maritains (ebd., S. 195–215).

bei jüdischen Schriftstellern wie *Bernard Lazare*, aber auch bei den antisemitischen Autoren der *Action française*. Das Spezifikum der Argumentation Maritains liegt darin, daß er zum einen die geschichtliche Aufgabe der Juden nicht aus ihrer gesellschaftlichen Stellung als Außenseiter ableitet, sondern strikt theologisch versteht. Zum anderen deutet er das Streben nach Gerechtigkeit nicht als weltlich mißverstandenen Messianismus, als Folge der Verwerfung Israels und als jüdische Feindschaft gegen die christliche Zivilisation – eine Argumentation⁶, die darauf abzielte, die Juden aus der Gesellschaft auszuschließen –, sondern als Zeichen der bleibenden Erwählung durch Gott. Diese positive Bewertung der jüdischen Aufgabe in der Gesellschaft setzt freilich einen Bruch mit jenen politischen Optionen voraus, die soziale Hierarchien und Ungleichheiten verteidigen und eine national und religiös homogene Gesellschaft propagieren. Erst der Bruch mit der *Action française* und seine politische Neuorientierung in den dreißiger Jahren ermöglichten Maritain eine neue Sichtweise des Judentums.

Die politischen Implikationen dieser neuen Sichtweise werden auch in seiner Bestimmung des Verhältnisses von Kirche und Israel deutlich. Denn der Bewunderung des jüdischen Gerechtigkeitsstrebens entspricht seine Kritik am weltlichen Versagen der Christenheit: «Durch eine Art geheimnisvoller Gleichgültigkeit gegen die Forderungen des Evangeliums, die sich auf die irdische Stadt und die weltliche Geschichte beziehen, und durch ihr Einverständnis mit der in Jahrhunderten angehäuften Ungerechtigkeit hat die kollektive Masse, die sich christlich nennt, die sozialen und politischen Strukturen dieser Welt (...) außerhalb des lebensspendenden Gesetzes Jesu Christi gelassen, das allein das Recht und die menschliche Würde zu retten vermag.» (XII, 461) Das Verhältnis von Juden und Christen bestimmt Maritain näherhin als «eigenartige, gekreuzte Symmetrie»: Während die Juden durch ihr Nein zu Jesus als dem Messias im übernatürlichen Sinne gefehlt haben, aber ihrer geschichtlichen Berufung treu blieben, haben die Christen zwar Christus erkannt, aber in ihrer Ausrichtung auf das ewige Leben ihren weltlichen Auftrag vernachlässigt (XII, 462). Man mag diese Sätze Maritains als allzu spekulativ und in historischer Hinsicht zu einfach betrachten. Man sollte jedoch bedenken, daß die Rede von der bleibenden Erwählung des jüdischen Volkes so lange bare Rhetorik bleibt, wie der Auftrag Israels an Kirche und Welt nicht inhaltlich bestimmt wird und dieser Auftrag ohne den Begriff der messianischen Hoffnung wohl kaum bestimmt werden kann.

Vertieftes Verständnis des Antisemitismus

Die theologische Deutung Israels als *corpus mysticum* eröffnet schließlich ein vertieftes Verständnis des Antisemitismus. Ohne die Notwendigkeit und Fruchtbarkeit soziologischer und psychologischer Erklärungen in Frage zu stellen, insistiert Maritain darauf, daß der Antisemitismus mehr ist als der Haß auf eine religiöse oder nationale Minderheit, daß er andere als nur gesellschaftliche oder wirtschaftliche Ursachen hat: «Es ist die Berufung Israels, die die Welt verabscheut.» (XII, 468) Der Haß der (sündigen) Welt trifft die Juden als Träger messianischer Hoffnung, als Anwälte der Gerechtigkeit. Der Antisemitismus ist «wilder Haß auf die Sinaioffenbarung und den Dekalog» (XII, 611). Es ist die göttliche Erwählung, die eine geschichtlich prinzipiell unaufhebbare Spannung zwischen Israel und der Welt verursacht.⁷ Deshalb sind die Verfolgungen und Leiden der Juden in der Geschichte auch nicht Zeichen ihrer Verwer-

fung, sondern der Preis ihrer Erwählung. Maritain legt Wert auf die Feststellung, daß das Nein zu Israel derselben Quelle entspringt wie das Nein zu Kirche und Evangelium (XII, 499) und daß der Haß auf das Judentum sich am Ende auch gegen das Christentum richten werde (XII, 478). Denn der Antisemitismus ist im letzten die Ablehnung Gottes.

Es ist deshalb nur konsequent, wenn Maritain den Antisemitismus als christlich unmöglich bezeichnet. Nicht daß ihm verborgen geblieben wäre, wie groß die Zustimmung zum Antisemitismus auch in katholischen Kreisen war, doch nicht alles, was Christen tun, ist auch christlich: «Christen können nur Antisemiten sein, wenn sie dem Geist der Welt statt dem Geist des Christentums gehorchen.» (XII, 475) Er wird nicht müde zu betonen, daß der Judenhaß «eine Verfälschung des christlichen Gewissens» (XII, 477) ist und durch die einzig mögliche Haltung abgelöst werden muß: den «brüderlichen Blick» (XII, 471). Wie ernst er diese Worte meinte, bewies er in den Jahren des amerikanischen Exils.

Die Maritains im Exil in den USA

Die Nachricht von der Niederlage der französischen Armee im Juni 1940 erreicht die Maritains während eines Amerikaaufenthaltes. Sie beschließen, sich dauerhaft in New York niederzulassen. Im Gegensatz zu den meisten katholischen Intellektuellen Frankreichs bleibt Maritain unbeeindruckt von der Autorität *Pétains* und der Rhetorik der «nationalen Revolution»; andererseits vermag er dem mehrfachen Wunsch *de Gaulles*, ihn in London zu unterstützen, nicht zu folgen, zu skeptisch beurteilt er die Erfolgsaussichten des Generals. Die Kriegsjahre stehen ganz im Zeichen des politischen Engagements. Seine politischen Analysen und Aufrufe werden im französischen Untergrund verteilt oder von amerikanischen Piloten über Frankreich abgeworfen. Regelmäßig wendet er sich in Rundfunkbeiträgen für amerikanische Sender an seine Landsleute, ab September 1943 wöchentlich auf den Frequenzen der *Stimme Amerikas*. Beharrlich weist er in seinen Ansprachen immer wieder auf die Lage der Juden in Frankreich hin, protestiert er gegen Rassengesetze und Deportationen, fordert er besonders die Katholiken zur Hilfe für die verfolgten Juden auf und lobt den Hirtenbrief von *Mgr Saliège*, dem Erzbischof von Toulouse, gegen die Judenverfolgungen des Vichy-Regimes. Aber mit Bestürzung muß er auch feststellen, daß selbst im Mutterland der Menschenrechte und der Judenemanzipation viele antisemitische Maßnahmen keinen oder nur geringen Widerstand hervorrufen.

In New York beteiligt er sich an Hilfsmaßnahmen für Emigranten, knüpft Kontakte zu jüdischen Intellektuellen und Organisationen und lenkt bald seine Aufmerksamkeit auf den beginnenden Holocaust. Minuziös wertet er die Berichte der polnischen Exilregierung in London, des jüdischen Bundes, des Jüdischen Weltkongresses und jüdischer Publikationen aus und legt im Januar 1943 in einem Vortrag mit dem Titel *Le droit raciste et la vraie signification du racisme* (XII, 593–616) eine detaillierte Schilderung von Vernichtungsaktionen in den von deutschen Truppen besetzten Gebieten Osteuropas vor.⁸ Ebenso wie das Handeln der Mörder erschüttern ihn die Tatenlosigkeit und Gleichgültigkeit der vermeintlich Unbeteiligten. Er muß in jenen Jahren erkennen, daß der Antisemitismus tiefer in den Köpfen und Herzen der Menschen verankert ist, als er bislang glaubte, und daß auch der herbeigesehnte Sieg der alliierten Truppen noch nicht das Ende von Rassismus und Judenhaß bedeutet. Auch wenn er den Grundlinien seiner Argumentation der dreißiger Jahre treu bleibt, gewinnt sein Denken über Judentum und Antisemitismus in den Jahren des Exils und in der Nachkriegszeit doch an Klarheit und Eindeutigkeit, denn «der Nazis-

⁶ Maritain selbst hatte in einem Artikel von 1921, *A propos de la question juive* (II, S. 1196–1202), der den Einfluß der *Action française* verrät, diese Position vertreten. Er wird diesen Artikel später jedoch weder zitieren noch in seine Sammlung von Schriften zum Judentum (1965) aufnehmen.

⁷ In der Konsequenz dieser Überlegungen kritisiert Maritain nicht die Emanzipation der Juden («ein wirklich christliches Ansinnen»), wohl aber die Assimilation als Verrat der göttlichen Erwählung und Verlust einer stimulierenden Kraft der Geschichte (XII, S. 469f. 474f.).

⁸ Vergleiche mit den Studien des Holocaust-Forschers Raul Hilberg haben die Qualität der Angaben Maritains mittlerweile bestätigt. Vgl. P. Vidal-Naquet, *Jacques Maritain et les Juifs*, in: J. Maritain, *L'impossible antisémitisme* (Anm. 1), S. 7–57, hier S. 51f.

mus hat uns das wahre Gesicht des Antisemitismus enthüllt» (XII, 638). Angesichts des Holocaust ist der Kampf gegen den Antisemitismus «eine der dringendsten Pflichten des christlichen Gewissens» (XII, 431), ja «eine Frage von geistlichem Leben oder Tod für die Christen» (XII, 640). Energisch widerspricht Maritain allen Versuchen, den kirchlichen Widerstand apologetisch zu mißbrauchen. «Es reicht nicht, daß eine gewisse Zahl von Christen die Ehre rettet und ein heroisches Zeugnis gibt», schreibt er in einem Brief an den Sekretär der in Seelisberg (Schweiz) versammelten Konferenz von Christen und Juden im Sommer 1947.⁹ «Die Ehre zu retten ist ein trauriger und bitterer Trost, der schließlich lächerlich wird, wenn man nicht entschieden und wirklich das schändliche Übel (den Antisemitismus, A.V.) überwindet.» Und er fügt hinzu: «Solange die Welt, die sich auf die christliche Zivilisation beruft, nicht vom Antisemitismus gereinigt ist, schleppt sie eine Sünde mit sich, die ihre Wiederaufrichtung behindert.» (XII, 638) Im Kampf gegen diese Sünde setzt er nun neue Akzente. Hatte er in den dreißiger Jahren bei seinen Lesern und Zuhörern den Eindruck erweckt, der Antisemitismus sei etwas dem Christentum zwar dauerhaft und hartnäckig, aber von außen Anhaftendes, so erkennt er in den vierziger Jahren, daß der Antijudaismus in der kirchlichen Verkündigung selbst, vor allem in der Passionsgeschichte, zu finden ist, und leitet daraus die Forderung ab, die Verkündigung und die religiöse Erziehung von allen Antijudaismen zu reinigen (XII, 631–636; 649f.). Während des Zweiten Vatikanums setzt er schließlich seine ganze Autorität ein, um die Konzilsväter zu bewegen, den Antisemitismus nicht nur zu bedauern, sondern ausdrücklich zu verurteilen¹⁰ – vergeblich, wie wir wissen.

Das christlich-jüdische Verhältnis nach dem Holocaust

Den Kampf gegen den Antisemitismus verknüpft Maritain mit der Hoffnung auf eine völlige Erneuerung des christlich-jüdi-

⁹ Aus der Seelisberger Konferenz ging der International Council of Christians and Jews hervor. Zu den zehn Thesen der Konferenz vgl. R. Rendtorff, H. Henrix, Die Kirchen und das Judentum. Dokumente von 1945 bis 1985. Paderborn-München 1988, S. 646f.

¹⁰ Vgl. Cahiers Jacques Maritain 23, Oktober 1991, S. 33–35.

schen Verhältnisses. Hatte er noch in den zwanziger Jahren die paulinische Verheißung der endzeitlichen Wiedereingliederung Israels als Aufruf zur Judenmission (II, 1198–1202)¹¹ verstanden, so erklärt er 1943: «Ich spreche hier keineswegs von irgendeiner Neigung des Judentums zum christlichen Glauben. Ich spreche von einer Annäherung in den praktischen Haltungen, die die Welt und die Weltgeschichte betreffen. Aber vom Standpunkt eines Christen würde diese Annäherung wie die erste geschichtliche Etappe zum Endzustand der Versöhnung erscheinen, die nach *Cornelius a Lapide*, dem großen Pauluskomentator, nicht die *Konversion* Israels genannt werden darf, sondern seine *Vollendung, non conversio, sed plenitudo* – zugleich die Vollendung Israels und der Kirche – und die Paulus als unaussprechliche Bereicherung und Verlebendigung der Welt, eine wunderbare Erneuerung des Glaubens und eine Auferstehung beschreibt.» (XII, 622) Das hier anvisierte Projekt einer christlich-jüdischen Zusammenarbeit zum Wohl der Welt, das für Maritain ausdrücklich ein christliches Ja zum Staat Israel einschließt (XII, 651f.), ist in der ähnlichen Haltung von Kirche und Synagoge zur Welt begründet. Für den Christen steht es in einem eschatologischen Horizont, sein Engagement in diesem Projekt ist Mitarbeit an der Vollendung der Kirche und am Reich Gottes. So hoffnungsvoll diese Zukunftsperspektive ist, sie verdeckt die Fragen und Irritationen, die der Holocaust bei Maritain auslöste und die er nur selten öffentlich artikuliert. Zu diesen Irritationen gehörte zunächst das Schweigen Pius' XII. Als französischer Botschafter beim Vatikan richtet er im Juli 1946 eine persönliche Note an den Kurienkardinal *Montini*, den späteren Freund und Papst Paul VI., in der er bei allem Verständnis für die Haltung des Papstes während des Zweiten Weltkriegs in diplomatischen, aber deutlichen Worten eine Stellungnahme zum Holocaust anmahnt¹² – vergeblich. Doch nicht nur der Papst, auch die Öffentlichkeit schwieg. In seiner Rezension des Buches *Bréviaire de la haine. Le III^e Reich et les Juifs* (Paris 1951) von *Léon Poliakov* mahnt er eindringlich: «So viele Leiden, eine solche Nacht, und schon wollen die Menschen sich nicht mehr erinnern, wollen sie nicht mehr wissen. Dieses Buch kommt zur rechten Zeit. Ja, das hat existiert. Jene, die es hätten wissen können und müssen, sind nicht nur an Ort und Stelle verantwortlich. Die Verantwortung hat auch eine zeitliche Dimension.» (X, 1153) In derselben Rezension stellt er schließlich jene bedrängenden Fragen, die die zeitgenössischen Lobgesänge auf das christliche Abendland zum Verstummen hätten bringen können. «Aber wer wird sich jemals darüber hinwegtrösten können, daß nach 2000 Jahren Christentum ein solches Unternehmen (der Holocaust, A.V.) erdacht und zum großen Teil ausgeführt werden konnte? (...) Die bloße Tatsache, daß es eine christliche Welt gab und trotz allem noch gibt, hätte die grauenhafte Durchführung der «Endlösung» unmöglich machen *müssen*.» (X, 1159f.) Wenige Zeilen weiter fügt er hinzu: «Möge das Naziverbrechen des Völkermordes nicht in Vergessenheit geraten! Die bloße Tatsache, daß es begangen wurde, hat die Welt aus dem Gleichgewicht gebracht.» (X, 1161)

Die Einsicht in die Erschütterung der europäischen Zivilisation durch den Holocaust aber hinterläßt erstaunlicherweise keine Spuren in seinem philosophischen Werk. Auch nach 1945 präsentiert der Thomist die Welt begrifflich klar und systematisch geordnet, als hätte es nie jene epochalen Erschütterungen gegeben, die er selbst erlebt und als solche erkannt hatte. Trotz dieser Grenze seines Denkens aber kommt Maritain das Verdienst zu, an der Bildung jenes neuen Diskurses über die Juden entscheidend mitgewirkt zu haben, der sich auf dem Zweiten Vatikanum durchsetzte, auch wenn er sich deutlichere und weitgehendere Formulierungen in bezug auf den Antisemitismus, den Staat Israel und das christlich-jüdische Verhältnis gewünscht hätte.

Andreas Verhülsdonk, Essen

¹¹ Zu diesem Text vgl. Anmerkung 6.

¹² Vgl. Cahiers Jacques Maritain 23, Oktober 1991, S. 31–33.

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-

Leutenegger (Muri BE), Paul Konrad Kurz (Gauting), Heinz Robert

Schlette (Bonn), Knut Wolf (Nijmegen)

Preise Jahresabonnement 1997:

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

Gönnerabonnemente: Fr. 60.– / DM 70.– / öS 500.–

Einzahlungen: ORIENTIERUNG Zürich

Schweiz: Postkonto Zürich 80-27842-8

Deutschland: Postbank Stuttgart (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.