



ORIENTIERUNG

Nr. 7 63. Jahrgang Zürich, 15. April 1999

DIE ART UND WEISE DER brutalen Massenvertreibung der Kosovaren aus ihren Städten und Dörfern im Kosovo läßt kaum einen Zweifel übrig, daß damit von der Armee der Bundesrepublik Jugoslawien, der Spezialpolizei und von serbischen Freischärlern ein präziser Plan durchgeführt wird, der vor den ersten Bombenangriffen der Nato (in der Nacht auf den 24. März 1999) gegen Militäreinrichtungen in Serbien und Montenegro schon beschlossen war. Viele Beobachter hatten schon vor der Fortsetzung der Gespräche von Rambouillet Mitte März in Paris die Befürchtung geäußert, daß es bei einer militärischen Intervention der Nato zu nicht mehr aufzuhaltenden Menschenrechtsverletzungen im Kosovo kommen wird, und daß es zu diesem Zeitpunkt keine Möglichkeit geben wird, die Menschen dort wirksam zu schützen.

Kosovo 1999

Daß diese Sorge schlußendlich nicht den Ausschlag gab, mag sicher einmal daran gelegen haben, daß sich niemand die Brutalität des Vorgehens der jugoslawischen Regierung gegen die Kosovaren vorstellen konnte. Entscheidend aber war die Tatsache, daß es der Nato bei ihrem Entschluß für die Bombardierungen um «ihre Glaubwürdigkeit» ging: Die Drohung, die Zustimmung für eine von der Nato garantierte militärische Absicherung eines schon weit gediehenen Friedensplanes für den Kosovo notfalls mit Waffengewalt bei der Regierung Jugoslawiens durchzusetzen, durfte sich nicht als eine leere erweisen. Dieser Grund war deshalb so wichtig, weil «Glaubwürdigkeit» und «Verlässlichkeit» für die Nato ausschlaggebend sind, wenn sie sich für die Zukunft als regionale Friedens- und Ordnungsmacht etablieren möchte. Dies wird auch aus dem Sachverhalt deutlich, daß im Vertragsentwurf von Rambouillet nicht mehr wie im Vertrag von Dayton vorgesehen war, im Falle einer politischen Lösung für deren militärische Absicherung ein UN-Mandat einzuholen. Vielmehr wollte die Nato sich selber das Mandat dazu erteilen, indem sie die Zustimmung der Vertragsparteien für ihre Position durch Drohung mit einer

militärischen Intervention erreichen wollte. Nun mag man einwenden, daß die Entscheidung der Nato für eine militärische Intervention als ein einmaliger Ausnahmefall, durch die Dringlichkeit der Situation bedingt, zu gelten habe. Dagegen lassen sich mindestens zwei Einwände vorbringen. Einmal hatte sich die Administration in Washington eindeutig dahingehend geäußert, daß sie Einsätze der Nato nicht zwingend von einem Mandat des Sicherheitsrates der UNO abhängig machen will. Zweitens haben die Debatten über die ethische Begründung von Interventionen aus humanitären Gründen (*Humanitarian Intervention*) in den siebziger (John Rawls, Michael Walzer) und dann in den neunziger Jahren (Howard Adelman, J. Bryan Hehir, Barbara Harff) bei allen Differenzen in den Argumentationen deutlich gemacht, daß die Gründe, die für eine Intervention in einem anderen Staat zulässig sind, über den Fall der Bedrohung internationaler Sicherheit und des Genozids auf weitere Fälle wie schwere Menschenrechtsverletzungen, Massenvertreibungen und Verweigerung lebensnotwendiger Güter ausgedehnt werden sollen, daß aber die Kriterien, wer die Entscheidungsbefugnisse über solche Einsätze besitzt, strenger auf ihre universale Vertretbarkeit hin formuliert werden müssen als bisher. Zur Debatte steht die Frage, wer zu Recht das Mandat für eine Intervention aus humanitären Gründen gibt. Wenn aus den Erfahrungen mit Friedenseinsätzen der UNO in den letzten Jahren gravierende Lücken bei der Regelung einer Mandatserteilung offenbar wurden, so sind diese weltweit durch Verhandlungen zu erarbeiten und zu verabschieden. Daß dies bisher nicht mit dem nötigen Engagement getan wurde, ist eine jener Unterlassungen der internationalen Staatengemeinschaft, die jetzt eine politische Lösung des Konflikts im Kosovo sehr schwierig machen.

Nikolaus Klein

Hinweis: Pierre Laberge, *Humanitarian Intervention: Three Ethical Positions*, in: *Ethics and International Affairs* 9 (1995), S. 15–35; J. Bryan Hehir, *Expanding Military Intervention: Promise or Peril?*, in: *Social Research* 62 (1995), S. 41–51.

ETHIK/POLITIK

Kosovo 1999: Die serbische Politik der Massendeportation im Kosovo – Die Verhandlungen von Rambouillet und Paris – Die Nato beschließt Bombenangriffe – «Glaubwürdigkeit» als ausschlaggebender Grund für die Entscheidung – Die Verletzung des Völkerrechtes – Die Debatte über die ethische Begründung von Interventionen aus humanitären Gründen. Nikolaus Klein

THEOLOGIE

Eine Lanze für Don Quijote: Unzeitgemäße Bemerkungen zum Problem endlicher Existenz – Der «rasende Stillstand» als Signatur der Zeit – Gibt es noch etwas, was uns unbedingt angeht? – Zur Wirkungsgeschichte des Don Quijote – Die Figur eines an Idealen ausgerichteten Lebens inmitten der Desillusionierungen – Die Zeit des Cervantes und seines Don Quijote – Die Ambivalenz des modernen Selbst- und Weltverständnisses – Wille zur unbegrenzten Steigerung eigener Macht und verstörende Verunsicherungen – Dürrenmatt und die Erfahrung des Absurden – Schleichender Abschied von den großen Idealen – Die Zeit um 1800 als Epochenchwelle der Moderne – Ironisches Selbst- und Weltverhältnis – Die Ironie ist in den Sarkasmus und den Zynismus abgedriftet – Soll der Kulturpessimismus das letzte Wort sein?

Magnus Striet, Münster/Westf.

LITERATUR

Nachts in die Sonne hineinfallen: Anmerkungen zum Werk von Silja Walter – Aus Anlaß ihres 80. Geburtstags am 23. April 1999 – Seit 50 Jahren als Benediktinerin im Kloster Fahr am Rande der Stadt Zürich – Das Kloster wird als authentischer Lebensraum entdeckt – Der öffentliche Dialog mit ihrem Bruder, dem Schriftsteller Otto F. Walter – Verhaltener Protest gegen die religiöse Sprache der Unangefochtenen – Stationen einer literarischen Biographie – Durch die Dichtung ein Aufbruch ins «Niemandland» – Der Tanz sprengt die Grenzen und begrenzt gleichzeitig den Menschen – Mittags zwischen 11 und 12 Uhr. Beatrice Eichmann-Leutenegger, Muri b. Bern

THEOLOGIE

Ist Theologie Luxus? Zum Luzerner Symposium «Theologie als öffentliche Aufgabe» – Theologie im Würgegriff der Kirche und als entbehrliches Konsumgut? – Theologie als elementare Lebensäußerung des Glaubens – Sie entfaltet sich an vielfältigen Orten und auf verschiedenen Foren – Ein Plädoyer für theologische Artenvielfalt – Die Entfesselung postmoderner Religiosität, – Die verschiedenen Orte öffentlicher Gottesrede – Kirche in ziviler Gesellschaft oder Kirche als die entscheidende alternative Polis – Leitlinien einer nicht «luxurierenden» Theologie.

Edmund Arens, Luzern

EINE LANZE FÜR DON QUIJOTE

Unzeitgemäße Bemerkungen zum Problem endlicher Existenz!

Daß der Theologie Weltfremdheit bescheinigt wird, ist nicht neu. Von daher könnte es selbst an Donquijoterie, an weltfremde Torheit grenzen, einem Vortrag im Rahmen einer feierlichen theologischen Promotion ausgerechnet den Titel «Eine Lanze für Don Quijote» zu geben; sozusagen unfreiwillig Wasser auf die Mühlen derjenigen, die der Theologie schon lange ihre Daseinsberechtigung im Konzert der «eigentlichen» Wissenschaften absprechen. Nun wird hoffentlich niemand erwarten, daß im folgenden die Lanze für eine solche Form der Torheit gebrochen werden soll. Wofür die Lanze gebrochen werden soll, muß noch gesehen werden, und zwar möglichst genau. Der Titel bringt aber auch eine Frage mit sich: Ist es denn heutzutage überhaupt noch möglich, mit einer solchen Bestimmtheit, wie es der Titel zumindest andeutet, die Lanze für etwas zu brechen? Sind wir nicht alle viel zu verunsichert, zermüht von dem bunten Angebotsvielerlei unserer modernen Welt, als daß wir uns wirklich noch mit Entschiedenheit für etwas entscheiden könnten oder auch wollten?

Wenn man einigen Analytikern unserer Gegenwart trauen darf, dann ist die gegenwärtige Zeit durch einen Stillstand gekennzeichnet. Dies mag beim ersten Hören überraschen. Denn viel mehr als das Gefühl von Stillstand bestimmt die Gegenwart doch das Bewußtsein einer stetigen Beschleunigung der ablaufenden, in ihren Sog geradezu hineinreißenden technischen und kulturellen Prozesse. So lautet denn auch die genaue Bezeichnung für diesen Zustand gar nicht einfach Stillstand, sondern «rasender Stillstand».² Mit diesem Begriff wird zum Ausdruck gebracht, daß trotz aller Innovationen, vor allem auf technischem Gebiet, und den mit diesen gegebenen permanenten Veränderungen faktisch dennoch ein Zustand von Bewegungslosigkeit erreicht ist, oder, um es präziser zu sagen: daß das Gefühl dominiert, es würde sich, trotz aller Veränderungen, eigentlich nichts mehr bewegen. Ein Beispiel: Wenn es ihn nicht schon gäbe, dann hätte ein genialer Werbemacher den *Elchtest* erfinden müssen. Der von dem Zusammenstoß mit dem Elch betroffene Autokonzern wird davon keinen anhaltenden ökonomischen Schaden tragen. Ganz im Gegenteil dürfte die langfristige Werbewirksamkeit enorm sein. Denn welche Werbung hätte es besser vermocht, den Namen eines Autos angesichts der Vielfalt der Modelle, deren Unterschiede doch kaum noch jemand zu benennen vermag, langfristig in unser Bewußtsein hineinzuschreiben? Was ist dann aber geschehen, das den *Elchtest* in aller Munde gebracht hat? Vielleicht gar nichts? Vielleicht nur, daß wir uns im Einerlei des uns als Fortschritt verkauften Wandels einmal amüsiert haben? Mit ökonomischem Nutzen für den Autokonzern und seine Aktionäre? Hinzu kommt noch etwas: Die unendliche Flut von Bildern, die uns alltäglich über die Bildschirme erreicht, hat zu einer ganz neuen Form des Informiertseins geführt. Wir meinen zwar, unendlich informiert zu sein, es hat aber, seien wir ehrlich; kaum praktische Auswirkungen auf unser eigenes alltägliches Verhalten, ja kann es in den meisten Fällen auch gar nicht haben. Die Folge scheint zu sein, daß wir angesichts der erdrückenden Überinformiertheit aus der Rolle des nur noch kommentierenden Zuschauers inzwischen überhaupt nicht mehr herauskommen. Und es geschieht noch etwas anderes: Die Welt des Fernsehens löst immer mehr den Unterschied von Wirklichkeit und Schein auf. Wir wissen inzwischen,

daß wir von den wahren Geschehnissen im Rahmen des Medienereignisses Golfkrieg praktisch nichts erfahren haben. Aber, ohne angesichts dieses Vergleichs zynisch werden zu wollen: Könnte nicht auch der *Elchtest* ein reines Medienereignis gewesen sein? Sitzt am Ende vielleicht doch nur ein genialer Werbestrategie dahinter? Ein moderner *genius malignus*? Womöglich gut dotiert? Dies Beispiel ist natürlich konstruiert. Oder vielleicht doch nicht? Wer mag das noch zu entscheiden, wenn uns bei der Vielzahl der Bilder das Gefühl für den Unterschied zwischen einer bloßen Scheinwelt und der Wirklichkeit abhanden kommt, ja vielleicht längst abhanden gekommen ist! Nagt nicht der Verdacht in uns, daß wir am Ende gar nichts wissen könnten? Und wäre dies dann nicht wirklich Stillstand – Stillstand im Taumel der unaufhörlich auf uns einströmenden Bilder?

Ich habe diesen Exkurs in die Werbe- und Fernsehwelt nicht zufällig unternommen. Stimmt die Diagnose, dann würde und könnte eine Lanze für gar nichts mehr gebrochen werden, zumindest nicht in eigener Überzeugung und deshalb in wirklicher Entschiedenheit. Läge dann aber angesichts des gewählten Titels für diesen Vortrag – «Eine Lanze für Don Quijote» – nicht die eigentliche Donquijoterie schon in dem Glauben begründet, im Taumel der Bilder wirklich noch real wählen zu können? Und darüber hinaus: Beherrscht uns nicht auch noch der Zweifel, ob es überhaupt etwas gibt, an das wir unser Herz hängen können? Und zwar unbedingt hängen können? Enthalten wir uns nicht lieber schon deshalb ständig des Urteils, um uns hinterher nicht mit diesem identifizieren lassen zu müssen? Und betrifft diese postmoderne Haltung der Enthaltensamkeit inzwischen nicht längst auch unser Verhältnis zu den ehemals großen Fragen der Menschheit? Zu den Fragen: Was kann ich wissen? Was soll ich tun? Was darf ich hoffen? Was ist der Mensch?

Zur Wirkungsgeschichte des Don Quijote

Die Wurzeln dieser Haltung des sich nicht Festlegenwollens dürften tief in den Ursprüngen der Neuzeit begraben sein. Ich möchte im folgenden versuchen, eben an der Figur des Don Quijote, vor allem aber an einigen exemplarisch ausgewählten Punkten ihrer literarischen Wirkungsgeschichte diesen Ursprüngen nachzuspüren. Dabei soll es aber nicht bleiben. Statt dessen wird auch versucht werden, den systematischen Kern des Problems dieser Haltung in den Blick zu bekommen. Zuvor soll aber noch kurz begründet werden, warum für die folgenden Überlegungen ausgerechnet die Don-Quijote-Figur als Leitfaden gewählt wird. In seinen «Vorlesungen über die Philosophie der Kunst», gehalten im Jahre 1802 in Jena, hat *Schelling* den Don Quijote, aber auch seinen Gefährten Sancho Panza, zu den «mythologische[n] Figuren über den ganzen gebildeten Erdkreis»³ gezählt. Und, ungefähr zur gleichen Zeit, hat *Novalis* gemeint, es könne zwar alles zur Philosophie werden, der Don Quijote des Cervantes aber sei es geworden.⁴ Was berechtigt dazu, diesen beiden Figuren eine geradezu mythologische Bedeutung zuzuschreiben? Meines Erachtens werden hier zwei wesentliche Möglichkeiten des menschlichen Selbst- und Weltverständnisses in einer Weise durchgespielt, die bis heute nichts an Aktualität verloren hat. In der Figur des Don Quijote, des Ritters von der traurigen Gestalt, begegnet uns der Typus Mensch, der sein eigenes Verhältnis zur Welt an idealen Vorstellungen ausrichten will und der nicht bereit ist, die Wirklichkeit in ihrer alltäglichen Gegebenheit, in ihrer Banalität, einfach hinzunehmen. Und es begegnet uns in dieser Figur jemand, der meint, genau hierin, in

¹ Der Text lag einem Vortrag im Rahmen der Feierlichen Promotion der Katholisch-Theologischen Fakultät der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster am 6. Februar 1998 zugrunde. Der auf die Situation abgestimmte Vortragsstil wurde für die Publikation beibehalten. Der Anmerkungsapparat ist für die Veröffentlichung um einige Hinweise ergänzt worden.

² Vgl. das gleichnamige Buch von P. Virilio, *Rasender Stillstand*. Essay, München-Wien 1992.

³ F.W.J. Schelling, *Philosophie der Kunst*. Darmstadt 1990 (unv. reprogr. Nachdr. der aus dem hs. Nachlaß hrsg. Ausg. von 1859), S. 323.

⁴ Vgl. Novalis, *Briefe und Werke*. Berlin 1943, Bd. 3, S. 170.

dieser Auseinandersetzung mit der Wirklichkeit, seine eigene Identität gewinnen zu können. In der Figur des Sancho Panza hingegen, seinem Schildknappen, begegnet uns ein ganz anderer Typus Mensch: Vielleicht ist er der eigentliche Schelm in diesem Stück. Keineswegs einfach ein Tölpel; dafür verfügt er über viel zu viel Mutterwitz. Sondern einer, der davon ausgeht, daß der Don Quijote letztlich nur ein wirklichkeitsfremder Narr ist, ein Narr, dem er sich aber dennoch anschließt, weil er sich davon eigene Vorteile erhofft. Daß Sancho Panza im Fortgang der Geschichte selber quijoteske Züge annimmt, spielt im Hinblick auf die grundsätzliche Charakterisierung dieser Figur keine Rolle.

Einen gewichtigen Gewährsmann findet diese Interpretation der beiden Figuren in *Ernst Bloch*, dem Philosophen der Hoffnung. Nach ihm begegnet in der Don-Quijote-Figur nichts anderes als ein erneutes *Ecce homo*, «eine Art Reflex Christi noch in der unterwertigen Gestalt», nun aber «in der verlachten Reinheit des Ritters»: Der «Mann, der keinen Spaß verstand», schreibt Bloch, «wurde überall zum Spaß der anderen. Der edle Traum saß ihm schlecht am Leibe, und die Welt, die wenig schöne, legte ihn gar nicht erst an.»⁵ Bloch war, was die Figur des Don Quijote anging, hin und her gerissen zwischen Bewunderung und Ablehnung angesichts seiner immer wieder ins Lächerliche abgleitenden Versuche, die alten Ideale des Rittertums in einer Welt zu vertreten, die sich längst nach ökonomischen Erfordernissen – wie würde man heute sagen: nach den Erfordernissen der Globalisierung der Weltmärkte – neu organisiert hatte, einer Welt, die der Banalität des Alltags frönte. Seine Ablehnung begründete Bloch damit, daß der Idealismus des Don Quijote abstrakt geblieben sei. Schon seine Berufung zum Ritter sei «lauter *Büchern* entnommen» gewesen: Sie erst hätten ihm «sein unaussprechliches Verlangen und dessen Gegensatz zur ausgesprochenen Banalität ringsum [...] ausgesagt»⁶. Und gleiches habe natürlich für das Verhältnis dieses Lesers von tausend Ritterromanen zur Wirklichkeit gegolten. Wie die Utopie des Don Quijote eine antiquarische gewesen sei, sei auch sein Glaube antiquarisch-utopisch gewesen: Vor dieser Utopie «konnte Wirkliches, sofern es ein übliches, gar ein banales war, nicht bestehen, nicht einmal wahrgenommen werden: Hämmel werden zu Soldaten, Wolken zu Burgen, Windmühlenflügel zu Riesen [...] Die vorhandenen Tatsachen, selbst wo sie von dem Phantasten nicht gänzlich umgebaut sind, wiegen dann eben nichts im Vergleich mit dem magisch-utopischen Wesen, das hier ausschließlich Wahrheit ist. Daher bleibt Don Quichotte auch durch Erfahrung unheilbar, um so mehr, als sie ihm selber oft übertrieben –, auch abgestimmt-negativ in den endlosen Prügelein, Einseifungen, Prellereien, Enttäuschungen entgegentritt.»⁷

Ich meine, daß Bloch hier sehr genau beobachtet. Der mangelnde Wirklichkeitssinn des Don Quijote rächt sich bitter. Wer die Welt nur so betrachtet, wie er selbst sie sich zuvor zurechtgemacht hat, wird unfähig, Erfahrungen mit der Welt zu machen, ihre *realen* Nöte und Zerrissenheiten wahrzunehmen. So jemand wundert sich dann nur über die Verständnislosigkeit und Ablehnung, die er erfährt; ja schlimmer noch: Wer ein solches Verhältnis zur Welt einnimmt, ob einzelnes Individuum oder Institution, wer die Zeichen der Zeit nicht einmal zu verstehen versucht, findet sich am Ende auch noch bestätigt durch die Reaktionen der nur noch als böse oder dekadent wahrgenommenen Welt auf ihn, gleichwohl er faktisch immer nur den eigenen, nie kritisch geprüften Wirklichkeitskonstrukten und Wahnideen anhängt! Aber: Bloch war von der Figur des Don Quijote, trotz seiner Kritik an ihrer Abstraktheit, auch und in erster Linie fasziniert: Denn in einer Welt, in der die Idealisten immer seltener werden und in der ein Sancho Panza, jemand, der letztlich nur auf das eigene Glück schießt und der über die Ideale des Don

Quijote nur noch müde lächelt, zur bestimmenden Leitvorstellung und Lebensorientierung wird – in einer solchen Welt verkörpert die Figur des Don Quijote immerhin noch eine Idee: die eines selbstbestimmten und an Idealen ausgerichteten Lebens. Der Don Quijote verweigert sich, einfachhin der Banalität des Alltags zu verfallen, ja am Ende gar noch ein ästhetisch verklärendes Verhältnis zur Faktizität des Gegebenen, zum angeblich Unvermeidbaren und Unveränderbaren einzunehmen.

Die Zeit des Cervantes und seines Don Quijote

Werfen wir einen Blick auf den historischen Don-Quijote-Roman aus dem Beginn des 17. Jahrhunderts, auf den Don Quijote des Spaniers Miguel Cervantes.⁸ Seinen zeitgeschichtlichen Hintergrund stellt ein Spanien dar, das nach einem Jahrhundert beispielloser Machtentfaltung beginnt, seine dominierende Rolle auf der weltgeschichtlichen Bühne zu verlieren. Die Konflikte seiner Zeit hat Cervantes am eigenen Leibe selbst erfahren müssen: Er war lange Zeit Kriegsgefangener in algerischen Gefängnissen. Die spanische Gesellschaftsordnung war längst von Zersetzungstendenzen, nicht zuletzt auch religiöser Natur, erfaßt. Vor diesem Hintergrund bildet die Don-Quijote-Geschichte, man glaubt es kaum, insofern ein Stück realistischer Literatur, als die Handlungsorte des Don-Quijote-Romans ein zermürbtes Spanien darstellen: einen von Gott verlassenen Landstrich. Was sich an diesem Beispiel zeigen läßt, ist, daß die Auffassung, die beginnende Neuzeit sei zuerst und vor allem die Selbstinszenierung des überheblich gewordenen, des sich selbst absolut setzenden Menschen, mehr ein gerade auch von Theologen gern weiter verbreitetes Gerücht sein dürfte, als daß diese der historischen Wahrheit entspricht. Zumindest muß man, wenn man das Phänomen der Neuzeit nicht einseitig auf den in dieser Zeit sich in der Tat ganz unbestritten faktisch auch durchsetzenden Expansions- und Machtsteigerungswillen des Menschen reduzieren will, auch die Verunsicherungen nennen, die zu einer Neubestimmung des menschlichen Selbst- und Weltverständnisses zwangen. Der Don Quijote des Cervantes bietet hierfür ein Indiz. Ich möchte ein weiteres Beispiel nennen, an dem die Notwendigkeit, dann aber auch die Ambivalenz einer solchen Neuorientierung deutlich zu machen ist: Ungefähr zur gleichen Zeit wie zur Entstehung des Don Quijote entwickelt der englische Staatsmann und Philosoph *Francis Bacon* (1561–1626) seine berühmte erkenntnistheoretische Formel «Wissen ist Macht». Das alleinige Ziel der Erkenntnis sei es, «zu entdecken, was die Natur tut oder veranlaßt werden kann zu tun»⁹. Nun kann man dieses Wissenschaftsprogramm als rücksichtslose Selbstverabsolutierung des Menschen lesen; ein Programm, das seine Folgen bis in die ökologischen Probleme unserer Gegenwart zeitigt. Und ich will auch gar nicht verschweigen, daß es diese Züge hat. Und dennoch greift diese Charakterisierung zu kurz: Denn der politische Realist Bacon verfolgte mit diesem Programm zuerst einmal ethische Ziele, nämlich bessere Lebensbedingungen für eine von Hunger und Krankheit geplagte und durch die gesellschaftlichen Umbrüche in England stetig weiter verarmende Landbevölkerung zu schaffen.

Daß man angesichts von Armut und Krankheit nicht auf einen in den Naturablauf eingreifenden Gott setzen könne, sondern daß man sich am eigenen Schopf aus der Gewalt der Natur zu befreien habe, hätte sich längst, zumindest als Verdacht, tief in das abendländische Bewußtsein eingegraben. Ich erinnere nur an das Jahr 1348, an das Jahr der großen Pest, die damals ein Drittel der europäischen Bevölkerung hinwegraffte. Nun ist die Frage, warum das Unrecht und das Leiden keinen Unterschied macht zwischen Guten und Bösen, zwar wesentlich älter, und keineswegs führt die Unbeantwortbarkeit dieser Frage zunächst

⁵E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, Bd. 3, S. 1231.1216. Zur Interpretation der beiden literarischen Hauptfiguren des Don Quijote und des Sancho Panza vgl. auch I. Watt, *Myths of modern individualism. Faust, Don Quixote, Don Juan, Robinson Crusoe*. Cambridge 1996, S. 48–89 (Lit!).

⁶Ebd., S. 1216.

⁷Ebd., S. 1218f.

⁸Vgl. zum folgenden ausführlicher das Vorwort von G. Davenport, in: V. Nabokov, *Die Kunst des Lesens. Cervantes' Don Quijote*. Frankfurt a.M. 1991, S. 15–23, bes. S. 18f.

⁹F. Bacon, *Novum Organum* (The works of Francis Bacon. Ed. by J. Spaling, Bd. IV). Stuttgart 1962 (1860), S. 127.

dazu, daß man mit dem Glauben an einen gerechten und die Menschen liebenden Gott bricht. Das Buch Hiob gibt hiervon ein beredtes Zeugnis. Und auch das Jahr 1348 führt noch nicht dazu, daß man den Gottesgedanken verabschiedet, weil man angesichts des Schreckens der Pest den Glauben an den menschenfreundlichen und gerechten Gott lieber gleich ganz aufgibt. Die Pest bleibt aber zumindest als Metapher für die Bedrohung und Zerbrechlichkeit der menschlichen Existenz dem abendländischen Bewußtsein tief eingeschrieben. Und ihr volles Potential entfaltet sie erst, als der Gottesgedanke selbst aus einer Vielzahl von Gründen heraus längst in die Krise geraten war: Nicht von ungefähr greift einer der größten Theoretiker des Absurden in diesem Jahrhundert, *Albert Camus*, eben diese Erinnerung an den Bazillus der Pest wieder auf.

In seinem Roman «Die Pest» schildert Camus die Begebenheiten in einer von der Seuche heimgesuchten Stadt. Und kaum eine literarische Figur dieses Jahrhunderts dürfte für den gläubigen Menschen eine größere Herausforderung bilden als die des Arztes Rieux – eines Arztes, der mit allen Mitteln gegen die Pest ankämpft, wohl wissend, daß der Kampf am Ende vergeblich sein wird, «die Siege immer vorläufig bleiben werden»¹⁰. Er ist eben ein Don Quijote, dieser Arzt Rieux, aber kein wirklichkeitsfremder, der gegen Windmühlen ankämpft, die er sich zu feindlichen Riesen verklärt, sondern einer, der mit einem Sinn für die reale Wirklichkeit ausgestattet ist: der sieht, wie Menschen an der Pest krepieren, und der das ihm Mögliche, eben das Menschenmögliche, tut, wenn dies auch am Ende vergeblich bleiben wird. Denn für Rieux bedeutet die Pest nur das Extrem dessen, was eigentlich das ganze menschliche Leben ausmacht: Die Pest, das ist das Leben, bemerkt Rieux lapidar und resigniert.¹¹ Was dieser Don Quijote des 20. Jahrhunderts nicht mehr schafft, ist, den Glauben an einen gütigen, den Sinn menschlichen Lebens verbürgenden, ja am Ende noch aus dem Tod rettenden Gott zu vollziehen. Ganz im Gegenteil! Und hier wird der Umbruch zum Jahr 1348 greifbar: Der Arzt Rieux hält daran fest, daß, «da die Weltordnung durch den Tod bestimmt» werde, es vielleicht besser für Gott sei, «wenn man nicht an ihn glaubt und dafür mit aller Kraft gegen den Tod ankämpft, ohne die Augen zu dem Himmel zu erheben, wo er schweigt.»¹² Dieser Don Quijote ist keiner der Maßlosigkeit, keiner mehr mit der «Metaphysik der Kurzsichtigen»¹³ – ein Begriff, den Camus der Figur des Don-Quijote in den Mund legt. Kurzsichtig sind für Camus eben nicht nur diejenigen, deren Blick die Wirklichkeit als solche gar nicht trifft, sondern kurzsichtig sind für ihn auch die immer noch Gottgläubigen.

Dürrenmatt und die Erfahrung des Absurden

Ich möchte ein weiteres Beispiel für die in diesem Jahrhundert, unserem Jahrhundert, prägend werdende Erfahrung des Absurden geben, und zwar die Komödie «Die Ehe des Herrn Mississippi» von *Friedrich Dürrenmatt*. In diesem Stück kämpft ein Graf, ein letzter Christ, verzweifelt um den Rest an Menschlichkeit in einer Welt, die in der Zeichnung von Dürrenmatt ausschließlich noch aus Fundamentalisten, denen jede Herzenswärme für die Scheiternden abgeht, aus Immoralisten, denen das Wort Moral längst zum Fremdwort geworden ist, und aus Hedonisten besteht, denen es nur noch um das Glück des Augenblicks, das eigene Lustempfinden geht. Auch dem Grafen gelingt es nicht, die Welt zu verbessern. Aber: Er besteht die Welt mit Anstand, wenn er auch, von außen betrachtet, scheitert, ja eine lächerliche Figur abgibt. Doch er weiß immerhin noch, was Liebe ist! Ich zitiere die Schlußsequenz dieses Stückes, die der Graf spricht. Eine Sequenz, die das Don Quijote-Motiv, dessen Kampf gegen die Windmühlen, aufnimmt:

¹⁰ A. Camus, *Die Pest*. Hamburg 1996 (franz. Orig.: 1947), S. 104.

¹¹ Vgl. ebd., S. 249.

¹² Ebd.

¹³ A. Camus, *Tagebücher 1935–1951*, S. 95.

Was tauchst du, armkreisend, Riese, dein Haupt prahlend in die Sonne,
die, mir gegenüber,
das katalanische Gebirge hinaufrollt, der Nacht entlassen.

Sieh mich, Windmühle, schmatzender Gigant,
den Bauch mit Völkern mästend,
die dein blutropfender Flügel zerhackt

Sieh Don Quichotte von der Mancha,
den ein versoffener Wirt zum Ritter schlug,
der eine Säumagd liebt in Toboso
oftmals zusammengehau, oftmals verlacht
und dennoch ihr trotzend

Wohlan denn!

Wie du uns aufhebst mit deiner sausenden Hand,
Roß und Mann, jämmerlich beide,
wie du uns in das schwimmende Silber
des gläsernen Himmels schmetterst:

Stürze ich auf meiner Schindermähre
über deine Größe hinweg
in den flammenden Abgrund der Unendlichkeit

Eine ewige Komödie

Daß aufleuchte seine Herrlichkeit,
genährt durch unsere Ohnmacht.¹⁴

Schleichender Abschied von den großen Idealen

Nun ist der Verdacht, daß das menschliche Leben am Ende absurd sein könnte, wie dies bei Camus und Dürrenmatt zum Ausdruck kommt, und man nun, ohne dabei die eigene moralische Bestimmung aufzugeben, im Angesicht des Absurden zu leben habe, keineswegs die einzig mögliche Lebenshaltung, die für dieses Jahrhundert bestimmend geworden ist. Viel bestimmender dürfte eine andere Haltung geworden sein, die aber, so meine ich jedenfalls, mit der Erfahrung des Absurden eng zusammenhängt: die Haltung nämlich, die auf einen schleichenden Abschied von den großen Idealen zugunsten einer Beschränkung auf das scheinbar Unvermeidliche, auf die Realität, wie sie uns angeblich unausweichlich überkommt, hinausläuft. Und auch diese Haltung hat ihre historischen Wurzeln. Wenden wir den Blick noch einmal zurück, aus dem 20. Jahrhundert zurück in die Zeit, die ich vorhin schon einmal kurz erwähnt hatte: die Frühromantik, also die Zeit um 1800. Das am meisten diskutierte politische Ereignis dieser Zeit ist die *Französische Revolution*, und das philosophische Ereignis, über das alle Gebildeten in dieser Zeit nachdachten, ist die Philosophie Kants, vor allem in ihrer Fortschreibung des vom Gedanken der menschlichen Freiheit unendlich faszinierten *Fichte*. Versucht man, das Gemeinsame dieser beiden Ereignisse auf einen Nenner zu bringen, dann ist es das Bewußtsein von der Würde der menschlichen Freiheit, das in Frankreich politisch durchgesetzt werden sollte und das nun auch philosophisch zum Prinzip des Denkens und des Handelns erhoben wird. Nichts, so die Grundüberzeugung, was die Wirklichkeit von Freiheit nicht befördert, sollte künftig noch Geltung beanspruchen dürfen. Wie ernst es zumindest einigen in dieser Zeit damit war, möchte ich an einem Zitat aus einem Briefentwurf Fichtes verdeutlichen, der aus dem Jahre 1795 datiert. Dort heißt es: «Dem Verf. der WL (= Wissenschaftslehre, M.S.) wird kein König oder Fürst eine Pension geben, weil man

¹⁴F. Dürrenmatt, *Die Ehe des Herrn Mississippi* (1950, Neufassung 1980), in: ders., *Gesammelte Werke* in sieben Bänden. Zürich 1996, 1, S. 455f. Nicht weiter auszuführen ist hier, wie Dürrenmatt das unlösbare Folgeproblem der Anthropozidee angesichts der faktischen Unheilsgeschichte der Menschheit in den Blick bekommt. Vgl. ders., Georg Büchner und der Satz vom Grunde, in: *Büchner-Preis-Reden 1984–1994*. Hrsg. von der Deutschen Akademie für Sprache und Dichtung. Vorwort von Herbert Heckmann. Stuttgart 1994, S. 60–70, bes. S. 69.

es den Grundsätzen derselben ansieht, daß sie nicht in Ihr Garn taugen; oder, wenn sie auch Einer gebe, er nähme sie nicht. Das wo ich sie nähme, wär die französische Nation, die jetzt ihre Augen anfängt auch auf Kunst, und Wißenschaft zu werfen. – Ich glaube, es steht dieser Nation zu. Mein (philosophisches, M.S.) System ist das erste System der Freiheit; wie jene Nation von den äußern Ketten des Menschen losreis't, reis't mein System ihn von den Feßeln [...] des äußern Einflusses los [...], u. stellt ihn in seinem ersten Grundsatz als selbstständiges Wesen hin.»¹⁵ Wer frei sein will, der sei frei, und der ist auch frei, wenn er sich nur zu seiner eigenen Freiheit entschließt – so lautet Fichtes Grundeinsicht. Die menschliche Freiheit ist hier zu ihrem eigenen Bewußtsein erwacht, nicht zuletzt auch, langfristig betrachtet, provoziert durch die angedeuteten Verunsicherungsprozesse, die die alten Welterklärungsmuster fragwürdig machten und die die endliche Freiheit auf sich selbst als das einzig Vergewisserbare zurückwarfen. Man kann aber auch sagen: Eigentlich wird nur entdeckt und zur Geltung gebracht, was zutiefst biblisch ist: das Seinsollen der Freiheit eines jeden Menschen; die Würde, die einem jeden Menschen als menschlicher Person zukommt. Aber, kaum daß in dieser Zeit der Freiheitsgedanke solche Bedeutung erlangt, zeigt sich auch eine andere Tendenz. Und die unsere Zeit so bestimmende unbedingte Abneigung vor allem Unbedingten feiert hier in der Neuzeit ihre fröhlichen Urstände. Dabei ist es spannend zu sehen, daß es wiederum die Interpretation der Figur des Don Quijote ist, an der dies deutlich zu machen ist. Bereits Schelling hatte gesehen, wie in der Figur des Sancho Panza die Möglichkeit durchexerziert wird, wie die Vorstellung eines an Idealen ausgerichteten Lebens zugunsten einer Selbstbeschränkung des Menschen auf die Realität aufgesogen werden könnte: durch prinzipielle Ironisierung nämlich des Idealen überhaupt! Er sieht, wie in Sancho Panza der augenzwinkernde Zuschauer auf die Bildfläche tritt, einer, der es immer schon besser weiß: Der das Anreiten des Don Quijote gegen die Windmühlen nur noch müde belächelt.

In der Person *Friedrich Schlegels* begegnet uns in dieser Zeit der Cheftheoretiker dieses ironischen Weltverhältnisses, einer, der der Strategie der Ironisierung ihr theoretisches Fundament gibt und für den die Ironie gegenüber allem zur gerechtfertigten «Lebenshaltung»¹⁶ wird: Die Ironie ist für Schlegel die Haltung, in der das Bewußtsein «sich über alles Bedingte unendlich erhebt, auch über eigne Kunst, Tugend und Genialität»¹⁷. Was Schlegel vorschlägt, ist eine Haltung, die sich in ironische Distanz zu allem, auch zu sich selbst setzt. Der Grund: Weil alles nur endlich und bedingt ist und dem endlichen Bewußtsein nur in der Form der Endlichkeit begegnet, kann man sich für gar nichts unbedingt entscheiden. Salopp formuliert: Wenn das Unbedingte nicht zu haben ist, so gibt man sich mit dem Unbedingten im Bedingten noch lange nicht ab. Ideale, für die es sich unbedingt einzustehen lohnte, kennt ein solches Bewußtsein dann nicht mehr. An der Don-Quijote-Figur aber wird gefeiert, wie die Ironisierung der Endlichkeit, der Torheit, Methode wird! Eine moralische Verpflichtung gegenüber dem Endlichen, wie es Camus später noch einmal als die einzig wahre Haltung gegenüber dem Menschlichen einforderte, muß einem solchen ironischen Bewußtsein, wenn vielleicht auch noch nicht unmittelbar, zum bloßen Schein verschweben. Schlegel hat sich mit diesem Ironiebegriff, der ja auch auf eine Selbstironisierung der eigenen Endlichkeit hinausläuft, faktisch aus der Tradition verabschiedet, auf die er meinte, sich noch berufen zu dürfen: aus der Tradition, die zwar auch ironisiert, aber nicht, um hinterher ein Verhältnis der Indifferenz zum nur Bedingten zu entwickeln, sondern um auf-

¹⁵J.G. Fichte, Briefwechsel 1793–1795 (J.G. Fichte-Gesamtausgabe. Hrsg. von R. Lauth und H. Jacob; Bd. III.2). Stuttgart-Bad Canstatt 1970, S. 297f.

¹⁶M. Walser, Selbstbewußtsein und Ironie. Frankfurter Vorlesungen. Frankfurt a.M. 1996 (1981), S. 34.

¹⁷F. Schlegel, Kritische Fragmente, in: ders. Charakteristiken und Kritiken 1796–1801 (Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe Abt. 1; Bd. 2). München-Paderborn-Wien 1967, S. 152.

Tagung im Romero-Haus mit Dorothee Sölle und Fulbert Steffensky

«Wir haben keine Zeit mehr, Gott zu verschweigen»

Datum: Freitag, 7. Mai 1999, 19.30 Uhr

bis Samstag, 8. Mai 1999, 16.30 Uhr.

Die Eröffnungsveranstaltung am Freitag, 7. Mai 1999, 19.30 Uhr, «Das gegossene Bild, das da lügen lehrt» (Habakuk 2,18), ein Zwiegespräch zu Mystik und Bilderverbot zwischen Dorothee Sölle und Fulbert Steffensky, kann unabhängig von der Tagung besucht werden.

Für das Romero-Haus: Othmar Eckert und Li Hangartner.
Detailprogramm und Anmeldung (bis 21. April 1999):
Romero-Haus, Kreuzbuchstrasse 44, CH-6006 Luzern,
Telefon (041) 370 52 43, Fax (041) 370 63 12.

zuklären; aus der Tradition, die weiß, daß der Mensch eben nur endlich ist; aus der Tradition, die, wie der bereits zitierte Bloch, deshalb auf den Don Quijote zurückgriff, um an ihm, in aufklärerischer Tradition und Absicht, die Gefährdetheit des Menschen aufzuzeigen, die Realität aus dem Blick zu verlieren und so, ohne Anerkennung des Realitätsprinzips, handlungsunfähig zu werden. Auf Fichte jedenfalls hätte sich Schlegel mit diesem Begriff von Ironie nicht mehr berufen dürfen, auch wenn er dies selbst noch meinte. Denn für diesen galt: Wer sich einmal selbst auf den Standpunkt der Freiheit erhoben hat, der wird das Ideal des Seinsollens der Freiheit, jeder Freiheit, nicht noch einmal durch Ironisierung zurücknehmen, sondern unbedingt dafür einstehen: ja, er wird vielleicht sogar den Kopf dafür hinhalten.

Ironisches Selbst- und Weltverhältnis

Die Zeit um 1800 ist nach meinem Dafürhalten eine wichtige Nahtstelle, in der die bis heute gültigen Alternativen in der Selbstverständigung des Menschen über sich selbst ausgebildet wurden.¹⁸ Und es spricht manches dafür, daß es nicht der Gedanke der Freiheit und das Wissen der endlichen Freiheit um ihre moralisch-ethische Verpflichtung für den anderen Men-

¹⁸«Die Beschleunigung geschichtlicher Wandlungsprozesse, die uns den Boden unter den Füßen wegzureißen scheint, das Brüchigwerden zentraler Kategorien individuellen und kollektiven Selbstverständnisses, diese Erfahrungen, die wir heute mit dem eher hilflosen Begriff Postmoderne zu fassen suchen, sind nicht neu. In je besonderer und individueller Brechung antworten die Texte moderner Literatur seit den Fragmenten der Romantiker auf Erfahrungen diesen Typs.» P. Bürger, *Prosa der Moderne*. Frankfurt 1992 (1988), S. 143. Vgl. auch R. Bubner [Von Fichte zu Schlegel, in: W. Hogebe, Hrsg., *Fichtes Wissenschaftslehre 1794. Philosophische Resonanzen*. Frankfurt a.M. 1995, S. 35–49, folgendes Zitat S. 48], der bemerkt, daß Schlegel mit dem in seinem Aufsatz *Von der Unverständlichkeit* entwickelten Ironiekonzept «die ganze Doktrin der dekonstruktivistischen Schule von Derrida bis de Man» vorweggenommen habe.

schen ist, der sich behauptet hat, sondern vielmehr die Form des ironischen Selbst- und Weltverhältnisses, unterstützt von den zu Anfang dieses Vortrags angedeuteten technischen und kulturellen Prozessen. Wenn die These stimmt, dann liefe dies auf eine Regression eines bereits erreichten Freiheitsbewußtseins hinaus. Für Friedrich Nietzsche, den wohl hellstichtigsten Diagnostiker dieser Phänomene, war es keine Frage mehr, daß genau, dies eintreten würde. Für ihn war klar, daß mit dem Verlust des Glaubens an einen Gott die Welt als sinnlos erlebt werden würde und dies auch das praktische Weltverhalten des Menschen bestimmen würde. Was dann bleibt vom Menschen, hat Nietzsche in der Figur des letzten Menschen zum Ausdruck gebracht: «Wehe! Es kommt die Zeit des verächtlichsten Menschen, der sich selber nicht mehr verachten kann. [...] «Was ist Liebe? Was ist Sehnsucht? [...] – so fragt der letzte Mensch und blinzelt. Die Erde ist dann klein geworden, und auf ihr hüpfet der letzte Mensch, der Alles klein macht. Sein Geschlecht ist unaustilgbar, wie der Erdflö; der letzte Mensch lebt am längsten: «Wir haben das Glück erfunden» – sagen die letzten Menschen und blinzeln. Sie haben die Gegenden verlassen, wo es hart war zu leben: denn man braucht Wärme. Man liebt noch den Nachbar und reibt sich an ihm: denn man braucht Wärme. Ein wenig Gift ab und zu: das macht angenehme Träume. Und viel Gift zuletzt, zu einem angenehmen Sterben. Man arbeitet noch, denn Arbeit ist eine Unterhaltung. Aber man sorgt, dass die Unterhaltung nicht angreife. [...] Jeder will das Gleiche, Jeder ist gleich: wer anders fühlt, geht freiwillig in's Irrenhaus. «Ehemals war alle Welt irre» – sagen die Feinsten und blinzeln. Man ist klug und weiß Alles, was geschehn ist: so hat man kein Ende zu spotten. Man zankt sich noch, aber man versöhnt sich bald – sonst verdirbt es den Magen. Man hat sein Lüstchen für den Tag und sein Lüstchen für die Nacht: aber man ehrt die Gesundheit. «Wir haben das Glück erfunden» – sagen die letzten Menschen und blinzeln.»¹⁹

Nietzsche beschreibt ein Leben ohne Bewandnis – ein Leben, von dem man sich augenzwinkernd gegenseitig eingesteht, daß es mit diesem letztlich nichts auf sich hat. Er hat erahnt, daß die großen Hoffnungen, einschließlich die der biblischen Verheißungen erlöschen könnten und daß dann das menschliche Selbstverständnis sich vollkommen neu definieren könnte. Gesiegt hätte dann der Sancho Panza. Dominieren würde dann vermutlich die Haltung, es sich so bequem wie nur eben möglich zu machen, gut eingerichtet der Dinge zu harren, die da am Ende kommen werden. Und man würde dann in dem Bewußtsein leben, daß der Tod das letzte Wort über den Menschen sein wird: Es heiße folgerichtig nur noch, sich damit abzufinden, daß nicht einmal das Bewußtsein des eigenen Todes und des Todes des anderen Menschen, ja der Stachel des Todes, eine Zukunft haben werden. In dieser Optik des Lebens wäre der ursprüngliche Don Quijote nicht deshalb verrückt gewesen, weil er die Wirklichkeit nur noch in der Gestalt von selbst gebastelten Pappkameraden wahrnahm, sondern deshalb, weil er *überhaupt noch* Idealen anhing.

Der neue Don Quijote – oder ist dies vielleicht doch eher ein Sancho Panza? –, der Don Quijote des ausgehenden 20. Jahrhunderts der Fernsehwelt scheint in der Person des Fernsehentertainers Harald Schmidt seine Verkörperung gefunden zu haben; sozusagen ein frühromantischer Don Quijote im Sinne Schlegels, einer ohne Ideale, einer, der die Haltung der Ironie fröhlich zelebriert. Ich zitiere aus «Die Zeit» vom 15. Januar dieses Jahres: Schmidt frönt «dem positiven Zynismus eines fröhlichen Realisten und füllt mit kalter Lust die Versorgungslücken der [...] Humorproduktion. [...] Der Katechismus der Schmidt-Gemeinde ist einfach und komfortabel: Es gibt keine tiefere Ebene, nur Attitüde. Unmoral ist Ehrlichkeit, der einzig verbind-

¹⁹F. Nietzsche, Also sprach Zarathustra (KSA 4). München 1988, S. 19f. Zur Interpretation Nietzsches vgl. M. Striet, Das Ich im Sturz der Realität. Philosophisch-theologische Studien zu einer Theorie des Subjekts in Auseinandersetzung mit der Spätphilosophie Nietzsches (ratio fidei. Beiträge zur philosophischen Rechenschaft der Theologie; 1). Regensburg 1998.

liche Standpunkt die Standpunktlosigkeit. Die Welt ist schlecht, aber ihre Äußerlichkeiten sind sehr lustig.»²⁰ Der Gedanke des Unbedingten, der Gedanke des unbedingten Seinsollens aller Menschen auch noch in ihrer Begrenztheit und der Gedanke Gottes, eines die menschliche Endlichkeit vollenden wollenden Gottes, sind hier längst aus dem Horizont des noch Möglichen verschwunden: Die Ironie ist in den Sarkasmus, ja in den Zynismus abgedriftet. Überwunden werden aber kann dieser, am Ende ja immer noch selbst gewählte Standpunkt der Standpunktlosigkeit nur durch die in eigener Instanz getätigte Wahl eines Standpunktes: des Standpunktes, frei sein zu wollen; dadurch, sich selbst dazu zu bestimmen, frei zu sein und das unbedingte Seinsollen eines jeden Menschen zu intendieren. Und erst auf diesem selbst gewählten und verteidigten Standpunkt kann die Gewißheit gewonnen werden, am Ende nicht doch nur ein manipuliertes Objekt der medialen Welt zu sein; kann gesichert werden, daß die Lanze wirklich in eigener Entschiedenheit für etwas gebrochen wird. Wie dichtete Ingeborg Bachmann:

Einen einzigen Satz haltbar zu machen,
auszuhalten in dem Bimbam von Worten.

Es schreibt diesen Satz keiner,
der nicht unterschreibt.²¹

Soll der Kulturpessimismus das letzte Wort sein?

Die berechtigte Frage lautet nun natürlich, wo die theologische Spitze dieser Überlegungen liegt. Soll der Kulturpessimismus das letzte Wort sein? Sicherlich nicht das theologisch letzte Wort. Worauf ich zunächst nur hinweisen wollte, war, daß eine Theorie der Neuzeit, die diese einfachhin als Abfallbewegung von Gott liest und die den Verlust der Ideale als notwendige Folge dieses Abfalls versteht, die Dramatik unterschätzt, die sich im Hintergrund der Entstehung der Neuzeit abspielte. Ich habe versucht, diese Dramatik mindestens anzudeuten. Und als Folge dessen greift auch noch eine einfache moralische Abqualifizierung der sogenannten Spaßgesellschaft und ihrer Auswüchse zu kurz. Kritik ist zweifelsohne berechtigt, ja sogar unabdingbar, wenn man die Idee selbstbestimmter Freiheit nicht aufgeben will. Doch man kann, ja vielleicht muß man sogar eine Spaßgesellschaft, die nichts mehr will und die in der Form der ironisch-zynischen Distanzierung von allem bunte und schnell verwelkende Blüten treibt, auch noch einmal als Reaktion auf den *faktisch* grassierenden Verlust des Gottesbewußtseins lesen. Denn die Frage bleibt ja, ob die andere Reaktion auf diese Verlusterfahrung, im Angesicht des Absurden unbedingt für die Idee des Seinsollens des Menschen eintreten zu wollen, auf Dauer wirklich lebbar ist. «Ich muß fort», «ich kann es nicht mehr ertragen», legt bereits Camus seinem Arzt Rieux in den Mund²², als das quälende Leiden eines an der Pest sterbenden Kindes kein Ende nehmen will. Vielleicht ist es wirklich so: Daß wir Menschen, ohne die Hoffnung auf einen Gott setzen zu können, der das menschliche Leben vollenden will und auf den wir eben deshalb schon jetzt vertrauend unsere Hoffnung richten dürfen, das Elend nicht aushalten, ja daß wir am Ende sogar unsere Ideale aufgeben: daß schlußendlich vielleicht sogar das Bewußtsein um die Würde der menschlichen Freiheit wieder verlorengeht.²³

²⁰R. D. Precht, Der Narr der letzten Stunde. Harald Schmidt zeigt, was noch geht, wenn sonst nichts mehr geht, in: Die Zeit. Nr. 4. 15. 1. 1998, S. 47.

²¹Auszug aus dem Gedicht «Wahrlich. Für Anna Achmatova». Abgedruckt in: I. Bachmann, Werke 1. Hrsg. v. Ch. Koschel u.a., München 1978, S. 166.

²²A. Camus, Die Pest, S. 175.

²³Zum Verhältnis von Ethik und Glaube vgl. Th. Pröpper, Autonomie und Solidarität. Begründungsprobleme sozialethischer Verpflichtung, in: E. Arens, Hrsg., Anerkennung der Anderen. Eine theologische Grunddimension interkultureller Verpflichtung (QD 156). Freiburg-Basel-Wien 1995, S. 95–112, hier bes. S. 109–112; M. Striet, Versuch über die Auflehnung. Philosophisch-theologische Überlegungen zur Theodizeefrage, in: H. Wagner, Hrsg., Mit Gott streiten. Neue Zugänge zum Theodizee-Problem (QD 169). Freiburg-Basel-Wien 1998, S. 48–89, hier S. 79–89.

Der historische Don Quijote, so wird es uns im Roman geschil- dert, sieht am Ende ein, daß er sich hat verführen lassen von der Faszination einer falschen, weil nur konstruierten Wirklichkeit. «Ich war verrückt, und jetzt bin ich bei Verstand», gesteht er sich kurz vor seinem Tod ein und stirbt dann friedlich, sintemal er zuvor noch die Beichte empfängt. Ich weiß nicht, ob ein solcher, von der Negativität der Welterfahrung unberührt Vollzug des Glaubens heute noch möglich ist. Denn es bleiben ja auch die Rückfragen an Gott: Warum überhaupt die Pest? Warum über- haupt das Leid?²⁴ Wozu aber der Glaube an einen Gott, von dem der Glaubende sagen darf, daß er das mit dem Menschen Begonnene auch vollenden will, weil er die Menschen unbedingt liebt – wozu dieser Glaube befähigen kann, ist, daß der Mensch, ohne wirklichkeitsfremden beziehungsweise abstrakt-utopischen Donquijoterien zu verfallen, das ihm Mögliche, das eben Men- schenmögliche, auch tut, weil er schon jetzt auf Gottes Zusage setzen darf, daß er, Gott, das Begonnene auch vollenden wird.²⁵ Ein solcher Mensch, der sich auf das Wagnis des Glaubens ein- läßt, wird vielleicht an der nur allzu häufig erfahrenen Vergeb- lichkeit des eigenen Tuns nicht verzweifeln und deshalb auch nicht wie Bacon in den Wahn verfallen, die menschliche Selbst-

²⁴ So hat denn auch Nabokov [Die Kunst des Lesens, S. 49] diese Wand- lung des Don Quijote auf dem Sterbebett als «abruptes Waffenstrecken», als «elendliche[n] Verrat an sich selber» bezeichnet. Wenn aber Don Quijote am Ende des Buches seinem bisherigen Leben abschwöre und es widerrufe, dann habe dies weder «mit Dankbarkeit seinem Christengott gegenüber etwas zu tun noch mit geistlicher Nötigung», sondern es ge- schehe «im Einklang mit den moralischen Bedürfnissen seiner dunklen Zeit.» Anders formuliert: Nach Nabokov dominiert beim Don-Quijote des Cervantes nochmals die moralische Konvention, aber eben auch nicht mehr!

erlösung allein durch technische Naturbeherrschung erreichen zu können: Und ein solcher Mensch wird vielleicht auch lernen, daß es Konfliktsituationen gibt, in denen man sich unvermeid- lich die Hände schmutzig macht, wenn man denn ernsthaft versucht zu helfen; was dann aber auch verlangt, den anderen Menschen in seiner Zerrissenheit verstehen zu lernen. Und ein solcher Mensch wird vielleicht auch lernen, mit den Enttä- schungen und Kontingenzen des konkreten, des eigenen Lebens umzugehen, vielleicht manchmal resignierend, aber nicht ver- zweifelnd (vgl. 2 Kor 4,8: «weglos – doch nicht ausweglos»²⁶). Erst recht aber wird ein Mensch, der auf die Vorgabe eines un- bedingt menschenfreundlichen Gottes setzt, kein ironisch-zyni- sches Verhältnis zur Endlichkeit und Begrenztheit des anderen Menschen, aber auch zu sich selbst, zur «Komik des Lebens», entwickeln, sondern wird versuchen zu lernen, damit umzu- gehen. Kurz gefaßt: Ein solcher Mensch wird den Glauben an ein an Idealen orientiertes menschliches Leben nicht aufgeben! Deshalb: Meine Lanze für den Don Quijote, aber für einen geläuterten, einen mit Wirklichkeitssinn und dem Wissen um die eigene Begrenztheit ausgestatteten.

Magnus Striet, Münster/Westfalen

²⁵ In verwandter Weise hat Kierkegaard mit seinem Ausdruck des «Glau- bensritters» (vgl. Furcht und Zittern. Hrsg. L. Richter. Frankfurt a.M. 1988, S. 34–49, folgende Zitate 37 u. 42) ganz bewußt auf die Don Quijo- te-Figur angespielt. Der Ritter des Glaubens endet für Kierkegaard des- halb nicht in der «unendlichen Resignation», weil er darauf setzt, «daß bei Gott alles möglich ist».

²⁶ Zur Interpretation vgl. K. Rahner, Christlicher Pessimismus? (1983), in: ders., Schriften zur Theologie XVI. Zürich-Einsiedeln-Köln 1984, S. 206–214.

Nachts in die Sonne hineinfallen

Anmerkungen zum Werk von Silja Walter

Seit einem halben Jahrhundert lebt sie im Kloster Fahr am Rand der Stadt Zürich: die Benediktinerin Sr. Hedwig, als Dichterin bekannt unter dem Namen Silja Walter. Sie ist in den vierziger Jahren mit Gedichten erstmals an die Öffentlichkeit getreten und hat seither ein umfangreiches Werk erschrieben, das sich aus Erzählungen, Lyrik, dramatischen Texten und Erinnerungs- prosa zusammensetzt. «Die dichtende Nonne» gilt über die schweizerischen Grenzen hinaus als bedeutsame Stimme aus an- deren Räumen. Vor Jahrzehnten hätte man von einer Vertre- terin der «christlichen Dichtung» gesprochen.

Sie habe im Kloster «die Insel gefunden und das Meer dazu», sagt sie in jener denkwürdigen Auseinandersetzung mit ihrem jüngsten Bruder, dem Schriftsteller Otto F. Walter. Die Bege- gnung vom 22. Januar 1983 ist unter dem Titel «Zwischen Maria und Marx» als Rundfunkgespräch aufgezeichnet und später in Buchform («Eine Insel finden») veröffentlicht worden. Man möchte sie um diese Gewißheit beneiden, zumal heute, da der Mensch aus solchen Verankerungen herausgefallen ist. Sie aber hat «diese Wende von allen Rändern her in die innerste Mitte» erfahren, «wo das unbeschreibliche, das absolute Licht ist und das Ganze». Und man erschrickt in solchen Momenten über die Intensität dieser Sprache einer Frau, welche sich von Gott ge- troffen weiß. «Ich schreibe immer nur von dem, was ein Mensch erfährt, der die Augen öffnet, um zu sehen, und sein Herz, um zu hören.» Silja Walter spürt in sich den Drang der Mit- teilung, denn sie hat etwas entdeckt, was sie nicht vorenthalten möchte. «Das Kloster ist für mich eine Entdeckung, nicht das Kloster Fahr als Raum, nein, vielmehr das Phänomen «Gott und das Menschsein in diesem Raum drin» ... Dies ist immer neu der An- stoß für mein Schreiben. So gesehen, gehört das Melden wie das Atmen und Lachen, Schlafen und Essen zu den Notwendigkei- ten meines Lebens.» Sie berichtet in diesem Rundfunkgespräch von einer Hoffnung, «von der man nicht einfach träumt». Er, der Bruder, erfährt dagegen die «Unheilswelt» wie die meisten von

uns. Rückt sie, die Frau des Klosters, aus dem Bereich unserer Erfahrungen weg, hinein in ein Land, das uns fast immer ver- schlossen bleibt?

Dem Bruder mußte es in jenem Gespräch bisweilen vorkom- men, als hätte sich die Schwester weit von ihm entfernt. Aber es gab auch wieder Augenblicke, welche die beiden einander annäherten und geschwisterliche Vertrautheit ahnen ließen. Ei- nerseits hob das Gespräch eindeutig die gegensätzlichen Positi- onen der so unterschiedlichen Geschwister hervor, formulierte aber andererseits deren Sehnsucht nach einer gütigen Welt als ge- meinsames Anliegen. Hier sprach die mutter religiosa, welche seit Jahrzehnten in der Klausur des Benediktinerinnenklosters lebt – dort die Rebell, der die politische Bewegung von 1968 und den Folgejahren an vorderster Front mitgetragen hat und immer wieder als Kämpfer auf dem linken Flügel hervorgetreten ist. Doch Silja Walter erschien nicht einfach als die Abgeklärte, wel- che ihr Heil längst gefunden hatte. Auch sie spürte in sich die Unruhe der Hungernden und Dürstenden, wenn sie etwa sagte: «Aber da bleibt trotzdem eine Unzulänglichkeit. Und unter die- ser Unzulänglichkeit, über Gott reden zu können, leide ich. Und darin lebe ich.» Sie zitiert im Anschluß daran eines ihrer Ge- dichte unter dem Titel «Keine Maßgebete», das sie als «eine Art Protest» gegen die liturgischen Gebete versteht – als Gegenposi- tion zur Sprache jener, die sich sicher und unangefochten glau- ben:

Oration

Lasset uns beten
nein
nie mehr
nicht beten
auch nicht an
Weihnachten

nie mehr
ich bin nämlich
gestorben

weißt du
mein Schöpfer
Geliebter
du weißt es
ich starb
das weißt du
am besten
es ist aus
mit dem Beten

etwas anderes
etwas ganz anderes ist
dein immer
Türauf
und Hereinkommen
von Ewigkeit
zu Ewigkeit
Amen

Aber ihr «Protest» ist verhalten, schneidet nicht ins Fleisch mit der Schärfe eines Gedichts von Kurt Marti. Denn «Ruf und Regel» hat sie vernommen, ordnet sich ihnen zu, auch wenn sie das klösterliche Muster nach ihrer eigenen Art füllt. Doch die Schwierigkeit, die sich auch für sie mit dem Beten verknüpft, bindet sie an ihre Zeitgefährten, an all die Autorinnen und Autoren, welche wie sie diese Not besprochen haben. So ist Silja Walter nicht eine Abgewandte, sondern eine solidarisch Zugewandte. Dennoch kann sie ihre zentrale Erfahrung nicht verschweigen:

Jesus

Von frühmorgens an
lief ich
durch alle Türen
auf einen armen Juden
zu
und fiel
als die Nacht kam
in die Sonne
Hinein

Aufbruch ins «Niemandland»

Silja Walter ist am 23. April 1919 in Rickenbach bei Olten als Tochter des Verlegers Otto Walter geboren worden. Im großen alten Haus und seinem verwilderten Garten erlebte sie zusammen mit ihren acht Geschwistern eine farbenreiche Kindheit. Früh zeigte sie, die Zweitälteste, eine Begabung für Musik und Lyrik. Nach dem Besuch des Lehrerinnenseminars begann sie ein Studium der Germanistik in Fribourg. Eine schwere Lungenkrankheit zwang sie indessen zu langen Sanatoriumsaufenthalten. Danach arbeitete sie als Leiterin des Laienspieldienstes in der Schweizerischen Kongregationszentrale in Zürich und schrieb mehrere Spiele für die Katholische Mädchenbühne. Bereits begann sich ein möglicher Weg als Autorin abzuzeichnen, als sie die eine Welt verließ, um im «Kloster am Rande der Stadt» in eine neue Welt einzukehren, ins «Niemandland». Die radikale «conversio» erstreckte vorerst den dichterischen Impetus. «Ich erinnere mich, wie schwer ich in den ersten Klosterjahren an meiner Ausdruckslosigkeit zu tragen hatte», gestand Silja Walter viel später. Die Erfahrung der Stille ließ jedoch etwas wachsen, was wohl nur in diesem «milieu divin» gedeihen konnte. In ihrem Buch «Das Kloster am Rande der Stadt» (1971) schreibt die Dichterin:

«Eine Moniale (Nonne) ist eine Paradoxie. Sie lebt verborgen und fällt dadurch auf. Ihr freiwillig gewähltes lebenslängliches Dasein hinter Mauern hat etwas Irritierendes. Ihr Schleier und ihr Ring verbergen und offenbaren gleichzeitig etwas. Sie verraten offensichtlich: diese Frau ist von wo weggegangen, und sie ist bei jemandem angekommen.»

Vom «Geheimnis des Mönchtums» spricht Silja Walter nicht mit der Sprache der Philosophen, sondern mit jener der Dichterin. Sie hat dafür ihr Lebensbild gefunden, das immer wieder in ihren dramatischen Spielen und Gedichten auftaucht: das Bild des Tanzes. «Tanzen heißt auferstehen», kann man in ihrem Gedicht «Tanzlied am Ende» nachlesen, das sich auf Spr 8,22–31 bezieht. Mit ihren Tanzgedichten knüpft Silja Walter an eine lyrische Tradition an, welche in früheren Jahrzehnten von Namen wie Gertrud Kolmar, Elisabeth Langgässer oder Nelly Sachs getragen worden ist. Auch bei Silja Walter ist der Tanz die Möglichkeit der Selbstvergessenheit und zugleich der gesteigerten Selbstempfindung: «Ich wollte Schnee sein, mitten im August./ Und langsam von den Rändern her vergehen./ Langsam mich selbst vergessen, ich hätt' Lust./ Dabei mir selber singend zuzusehn», schreibt sie in ihrem Gedicht «Tänzerin». Der Tanz sprengt die Grenzen, setzt das Ich dem Schwindel aus: «Und Tanz wird Taumel und Taumel Gedicht.» Aber er ist auch der «Tanz des Gehorsams», Chiffre für die Choreographie des klösterlichen Alltags mit seinem Regelwerk. Dem Buch des Propheten Hosea entnimmt Silja Walter die Figur der liederlichen und untreuen Gomer: «Alle sind Gomer./ich bin auch Gomer», sagt sie im Vorwort zu ihrem Buch «Der Tanz des Gehorsams» (1970). Gomer kommt schließlich in der Liebe Gottes an und wird zu einer Mutter aller Menschen: «...Doch alle Schöpfung/ ihr Herz und die Küche/ sind voll singenden/ Feuers.» Diese Heimkehr beschreibt den Weg aus der Wüste ins göttliche Zentrum, aus der Hungerwelt in die Fülle.

Auch die tanzende Salome ist für die Dichterin zur vertrauten Gestalt geworden. Ihr Monodrama «Der Turm der Salome» (1976) ist ein poetisches Selbstgespräch zwischen der alten und jungen Salome. In einer Vision erblickt sie Johanaan, den Vorläufer: «Wer ist in dir ... Gefangener... der nach dir, der andere? Er brennt aus dir ...nein... Er brennt durch den Turm der Salome hoch. Feuer brennt durch mich – reißt alles ...hinein, alles... mich in seine Glut...» Stammelnd wird das Mysterium der Gottesbegegnung benannt, das Erlebnis des «Hineingerissenwerdens». Es ist jene Erfahrung, die sich in die geistige Biographie Silja Walters hineingeschrieben hat mit der verzehrenden Kraft des Feuers. An dieser «Gotteshochzeit» hatte schon Gomer teilgenommen: «...weggerissen ist sie/ hinein/ in die brausende Sonne/ wo sie die Sonne/ gegessen hat –» Und doch ist in allem Glanz auch die Einsicht da, daß der menschengewordene Gott ein Armer ist. In ihrem Gedicht «Das WORT über den Inseln» spricht Silja Walter davon: «...Und die Armut des WORTES/ will uns umarmen./ durch seine Weihnacht hindurch/ in sein Ostern tragen.» So erhält die Flügelsprache der Mystik ihr Gegengewicht.

«Die Scheol tanzt», lautet der Titel eines Weihnachtshörspiels von 1973, welches wieder das Motiv des Tanzes aufgreift. Die Scheol ist der Ort der verstorbenen Gerechten, die auf die Geburt Christi warten. Josaphat und Jussuf, zwei Hirten, lassen in ihrer Vorstellungswelt den Hörer miterleben, wie sich das künftige Heil bereits auszuwirken beginnt: «Ich sag dir etwas/ Man ist hineingerissen in die Gottesgeburt. Jetzt ist es Schluß mit dem Tod...» Und alles wird neu – der alte Adam, die alte Eva, das Leben und das Paradies. – Ostern und Pfingsten haben Silja Walter zu weiteren Spieldichtungen bewegt, sie ins Festgeheimnis «hineingerissen». «Ich bin nicht mehr tot», heißt ein Osterspiel von 1974. In luziden Bildern deutet die Autorin theologische Zusammenhänge an. Auferweckte gibt es nach ihrer Meinung immer, zu allen Zeiten und an allen Orten. Frei werden kann der Mensch immer – auch heute. Und auch in ihrem jüngsten Stück, «Stadt ohne Tod», mit dem das «Theater 58» gegenwärtig in verschiedenen Schweizer Städten gastiert, wird das

Geheimnis der Auferstehung eingekreist: «Das Leben sang, Mario, es singt immer – dieses Lied», berichtet Susej.

Mittags zwischen elf und zwölf Uhr

Im Mittelpunkt von Silja Walters Erzählung «Der Fisch und Bar Abbas» (1967) steht das Rätsel des mönchischen Lebens, welches von der Raum- und Zeitlosigkeit geprägt wird. So wird alles möglich, so erst das Wunder zugelassen. «Da kommt nun Gott immer gegangen, mittags zwischen elf und zwölf Uhr. Man muß nicht mehr warten, und es gibt auch kein Dazwischen mehr, wenn er kommt, keinen Menschen, keinen Gedanken und keine Zeit.» Der Fluß nur, uraltes Zeichen, setzt eine Grenze, scheidet die Welten voneinander. Auch in «Ruf und Regel» (1980) taucht er wieder auf. Über den Fluß wirft man die Frage: «Wo bist du?» Und dann ereignet sich das, was man nicht in Worte fassen und doch nicht loslassen kann. «Man hört in den Anfang zurück, woher der Ruf ausgeht. Und dieses Hören ist auch ein Sehen. Es sieht in den Anfang zurück.» Gerade in solchen Texten fällt der Primat des Hörens gegenüber dem Sehen auf, das «Ohr des Herzens» wird tätig. Mit schlackenlosen Sätzen geht Silja Walter dem Geheimnis der Berufung, ihres «Rufs», nach. Sie hat im Kloster «die Insel gefunden und das Meer dazu». Aber sie weiß auch, «daß einer diese Insel und dieses Meer nie nur für sich allein findet».

Ihren Leserkreis überrascht hat die Autorin mit jenem Buch, das 1991 erschienen ist, mit den Erinnerungen an ihre Kindheit unter dem Titel «Wolkenbaum». Diese ergeben nicht eine übliche Jugendbiographie, eine chronologisch angeordnete Entwicklungsgeschichte. Vielmehr hält sich die Autorin an ein kaleidoskopisches Verfahren und erreicht mit ihren Schilderungen eine erstaunliche Frische. Es sind geschlossene, aber auch wieder ineinandergreifende Bilder aus Siljas Kindheit, der zweitältesten Tochter der großen Familie Walter-Glutz im alten Haus von Rickenbach bei Olten – «Kindheitsmuster», die sich im Herzen des Mädchens eingenistet haben. Daß sich die Autorin in bereits fortgeschrittenem Alter dieser frühen Ereignisse angenommen hat, ist ein Geschenk besonderer Art für ihre Leserschaft. Schön damals, in der Frühzeit, spielte die Welt des Wortes eine eminente Rolle. Früh begriff das Kind, daß das Schreiben ein einsames Geschäft war, denn hatte nicht der Vater einen Turm eingerichtet, um die Lebensgeschichte seines Freundes Oskar Bider, sein Fliegerbuch, schreiben zu können? «Unten auf der Erde kann man keine Bücher schreiben, das geht nicht», weiß das Mädchen. An Großmamas Namenstagsfest sagt es nicht das eingübte Gedicht auf, sondern ein eigenes, «eines, das kam von selber, selbst erfunden, aus mir...» Die kleine Rezitatorin wird dafür getadelt, nicht gelobt. Doch war dies ein erster «Ruf» – sachte, aber nicht zu überhören. Von der Mutter jedoch hat das Kind erstmals vernommen, daß man im September «Heimweh nach der ewigen Schönheit» verspüren kann. Später wird in den Dichtungen Silja Walters immer wieder ein Septemberlicht aufleuchten – ein Vorschein jener «ewigen Schönheit».

Beatrice Eichmann-Leutenegger, Muri bei Bern

Literaturhinweis: Die Bücher von Silja Walter sind zumeist im Arche Verlag, Zürich, erschienen, welcher seit 1950 mit der Veröffentlichung der «Gesammelten Gedichte» eine lange Tradition hat. Die Kindheits-Erinnerungen unter dem Titel «Der Wolkenbaum» sind indessen vom Walter Verlag veröffentlicht worden. Zum achtzigsten Geburtstag der Dichterin hat der Arche Verlag wiederum ein Lesebuch herausgegeben, welches die Literaturkritikerin und Fernseh-Redaktorin Klara Obermüller zusammengestellt und mit einem Nachwort versehen hat: «Die Fähre legt sich hin am Strand». Es versteht sich als Querschnitt durch ein vielschichtiges Werk, weiß aber sowohl den Kenner wie den Neuling zu fesseln. Unter dem Titel «Gedichte 1940–1972» enthält es einen fast vollständigen Wiederabdruck der Sammlung «Gesammelte Gedichte» (Neue ergänzte Auflage, Zürich 1972), den leicht gekürzten Abdruck des Gesprächs zwischen

Silja Walter und Otto F. Walter «Eine Insel finden» (zuerst: Neue Arche Bücherei 4, Zürich 1993), aus der Sammlung «Die Feuertaube. Neue Gedichte. Für meinen Bruder» (Neue Arche Bücherei 15, Zürich 1985) die Teile «Keine Messgebete» und «Die Feuertaube», die Prosatexte «Der Tag ist das Leben» (Erstveröffentlichung in «Revue» 7/95, November 1995) und «Ruf und Regel» (Auszüge aus «Ruf und Regel. Erfahrungen des Glaubens im benediktinischen Kloster.» Zürich 1985). Zum ersten Mal veröffentlicht sind das Gedicht «Die Fähre» (1950) und die Sammlung «Unveröffentlichte Gedichte 1950–1998». Zu ihrem Geburtstag am 23. April 1999 erscheint «Die Beichte im Zeichen des Fisches. Ein geistliches Tagebuch», Paulus-Verlag, Fribourg.

Ist Theologie Luxus?

«Theologie als öffentliche Aufgabe» war das Thema eines internationalen Symposiums an der Universitären Hochschule Luzern (23. bis 25. Oktober 1998). Daß diese Tagung von den beiden Fachvertretern für systematische Theologie, nämlich von Edmund Arens für die Fundamentaltheologie und Helmut Hoping für die Dogmatik veranstaltet wurde und, daß sie als internationales Symposium konzipiert worden war, machte deutlich, daß es den Teilnehmern um eine Grundlagendebatte über den Ort und die Relevanz der Theologie im Prozeß gesellschaftlicher Verständigung und Veränderung ging. «Öffentlichkeit» als ein Leitbegriff europäischer Moderne erwies sich für die Diskussionen als eine produktive Problemvorgabe: beschreibt dieser Ausdruck doch nicht nur gesellschaftliche Tatbestände (als Gegenbegriff zu «geheim», «privat» und «einer freien und argumentativen Erörterung entzogen»), sondern er zeigt sich als Medium gesellschaftlicher Orientierungssuche und Selbstreflexion. Aus dieser komplexen Lage ergaben sich die Themen der einzelnen Beiträge. Am Beginn stand die sozialwissenschaftliche Beschreibung der Herausbildung verschiedenster Formen von Öffentlichkeit in der Moderne (Karl Gabriel, Münster/Westfalen), die durch die aktuellen weltweiten Formen der Kommunikation eine neue mediale Präsenz gewonnen hat (Robert J. Schreier, Chicago). Die nachfolgenden Referate debattierten die öffentliche Relevanz der Theologie im Kontext der Universität als privilegiertem Ort des öffentlichen Diskurses (Ingolf U. Dalferth, Zürich), innerhalb einer global gewordenen Sozialbewegung wie der Frauenbewegung (Hedwig Meyer-Wilmes, Nijmegen) und der modernen Kultur (Pierre Gisel, Lausanne). Als öffentlich verantwortet zeigt sich die Theologie in ihrer Orientierungsfunktion (Helmut Hoping, Luzern) und Unverzichtbarkeit (Edmund Arens, Luzern) für gesellschaftliches Handeln, die auch der Grund für das kirchliche Interesse an wissenschaftlicher Theologie ausmachen (Bischof Kurt Koch, Basel) und das Zentrum christlicher Gottesrede prägen (Werner Jeanrod, Lund).

Im folgenden dokumentieren wir das Referat von Edmund Arens. Alle Beiträge des Symposiums werden im Herbst 1999 in der Reihe «Quaestiones disputatae» veröffentlicht werden: Edmund Arens, Helmut Hoping, Hrsg., Theologie als öffentliche Aufgabe. Herder, Freiburg u.a. 1999. (N. K.)

«Im Würgegriff der Kirche», so lautet der Titel eines vor wenigen Monaten erschienenen Buches des Göttinger Neutestamentlers Gerd Lüdemann. Darin brandmarkt er die heutige, an staatlichen Universitäten konfessionell betriebene Theologie als ein «öffentliches Ärgernis»¹ Er fordert die Ersetzung solcher s.E. «unwissenschaftlichen Theologie» «durch eine neue theologische oder religionswissenschaftliche Fakultät, in der alle Religionen nach den ... Grundsätzen (der historischen Methode, E.A.) erforscht werden.»² Die «sogenannte Systematische Theologie als auch die praktische Ausbildung der Geistlichen» kann er zwar als «Aufgaben der christlichen Kirchen und der anderen Religionsgemeinschaften» akzeptieren. Aber: «Sie sind nicht Sa-

¹ G. Lüdemann, Im Würgegriff der Kirche. Für die Freiheit der theologischen Wissenschaft, Lüneburg 1998, S. 7.

² A.a.O., S. 54f.

che der Universität».³ Soweit die in ihrer Apodiktik geradezu lehramtlichen Äußerungen des Göttinger Gelehrten.

Daß kirchliche Theologie, wenn nicht ein Ärgernis, so doch zumindest ein Luxus ist, den sich staatliche Stellen nicht länger leisten können oder sollen, dümmert inzwischen auch manchen Regierungen und Universitätsverwaltungen, die sich zusehends fragen, ob sie uns Theologinnen und Theologen weiterhin an den Lichtschranken der ökonomischen Rationalität vorbei schleusen sollen. Ist Theologie ein Luxus, d.h. nach Auskunft meines «Meyers Taschenlexikons» ein «Konsum oder sonstiger Aufwand, der, nach Maßgabe historischer oder regional spezifischer, jedoch sich verändernder Normen, das gesellschaftlich betrachtete Notwendige oder Übliche übersteigt»?⁴

Der Frage, ob Theologie das nach Maßgabe historischer oder regional spezifischer Normen gesellschaftlich Notwendige übersteigt und insofern einen luxuriösen, wenn nicht gar skandalösen Aufwand darstellt, wird im folgenden in vier zügigen Schritten nachgegangen. Dabei komme ich zunächst auf die theologische Artenvielfalt zu sprechen, werfe dann einen Blick auf die Religion, als Luxusartikel und benenne drittens einige Orte öffentlicher Gottesrede. Ich schließe mit Leitlinien einer nicht «luxurierenden» Theologie.

Theologische Artenvielfalt

Am Anfang steht ein Plädoyer für eine theologische Artenvielfalt. Ich halte es dabei für sinnvoll, Theologie möglichst breit zu verstehen, sie nicht von vorneherein schon akademisch zu konfektionieren. Theologie ist Rede von Gott, welche in vielfältigen Formen und auf unterschiedliche Weisen geschieht: in Geschichten, Gebeten und Gesängen, in praktischen Handlungen wie in theoretischen Abhandlungen. Die Theologie geht nicht unter, auch wenn die akademische Disziplin der Theologie aus der Universität hinauskomplimentiert würde – von wem auch immer. Bisweilen finden sich dazu ja bestimmte wissenschaftliche und wirtschaftliche Interessen und mit ganz anders motivierten kirchlichen zusammen zum Schulteranschlag oder eben auch zum «Würgegriff». Theologie indes ist zuallererst eine elementare Lebensäußerung des Glaubens und als solche auf kein bestimmtes Forum angewiesen oder auch festgelegt. Es gibt sie in zahlreichen Formen und auf vielfältigen Foren. Der Chicagoer Theologe Robert Schreiter hat in seinem Buch «Abschied vom Gott der Europäer»⁵, das zuerst 1985 unter dem Titel «Constructing Local Theologies» erschien, vier geschichtlich wirkmächtige und maßgeblich gewordene Formen von Theologie herausgearbeitet. Schreiter geht in seinem Werk der Frage nach, wie diese vier theologischen Ausdrucksformen mit bestimmten kulturellen Bedingungen zusammenhängen. Es sind dies: *erstens* Theologie als Variation eines heiligen Textes, *zweitens* Theologie als Weisheit, *drittens* Theologie als sicheres Wissen und *viertens* Theologie als Praxis.

Die Theologie als Variation eines heiligen Textes stellt nach Schreiter eine Grundform christlicher, jüdischer wie auch islamischer Theologie dar, denn alle drei Religionen haben eine heilige Schrift zur Grundlage, auf der Theologie aufbaut, die sie auslegt, vergegenwärtigt und entfaltet. Theologie als Variation eines heiligen Textes gibt es ihrerseits in mehreren Gestalten, zum einen als Kommentar, dann als Erzählung, die den ursprünglichen Erzählfaden kreativ weiterspinnend, und schließlich als Sammlung autoritativer Sekundärtexte zum heiligen Text. Als zweite Grundform theologischen Ausdrucks nennt Schreiter die Theologie als Weisheit. Der Bereich der Weisheitstheologie ist ihm zufolge buchstäblich der ganze Kosmos. Sie geht oft von

der menschlichen Erfahrung aus und sucht durch das Studium des menschlichen Lebens umfassende Einsicht in die Schöpfung und Zugang zum Schöpfer zu gewinnen.

Im Westen ist seit dem Mittelalter eine andere Form von Theologie in den Vordergrund getreten, nämlich Theologie als sicheres Wissen (*scientia*). Ist die Weisheitstheologie (*sapientia*) wesentlich spirituell ausgerichtet, so zeigt sich die Theologie als Wissen in erster Linie vernunftbestimmt, also intellektuell. In ihr kommt es zu einer Intellektualisierung des Glaubens, der kritisch und argumentativ, das heißt wissenschaftlich entfaltet wird. Anliegen dieser Theologie ist es, das theologische Wissen als vernünftig zu erweisen und darzustellen, indem es mit anderen Formen des Wissens in Beziehung gesetzt und diesen gegenüber gerechtfertigt wird. Mit der Intellektualisierung geht nahezu selbstverständlich auch eine Professionalisierung einher. Theologie wird zur Sache eigens dafür ausgebildeter Spezialisten, wird zur Aufgabe, der sich Berufstheologen, die an den theologischen Fakultäten der entstehenden Universitäten lehren, ihr Leben lang widmen.

Die vierte von Schreiter genannte Form von Theologie nimmt ihren Ausgang von praktischen Fragen und Problemen und wird nun gerade in praktischer Absicht betrieben: Schreiter spricht dementsprechend von Theologie als Praxis. Dabei wird die Theorie als ein Moment innerhalb der Praxis gesehen, Theologie wird verstanden als Nachdenken über (Glaubens-)Praxis, als ein buchstäblich nachträglicher, nämlich zweiter Schritt, der auf diese Praxis folgt und darauf hinzielt. Theologie als Nachdenken über Praxis ist zuallererst auf die gesellschaftlichen Verhältnisse und Zustände bezogen, die sie analysiert, aufdeckt und die sie verändern will. Solches theologische Nachdenken ist ein Moment verändernder Praxis, die nicht auf Berufstheologinnen und -theologen beschränkt ist.

Selbstverständlich gibt es Mischformen dieser vier Typen. Manche Interpretinnen und Interpreten dürften sie – je nach Standort und Zugehörigkeit – zudem in eine Reihen- und Rangfolge bringen. Doch Schreiters und mein an ihn anschließendes Interesse ist, zunächst einmal festzuhalten, daß es in Gottes Garten ein theologisches Biotop gibt, eine legitime, fruchtbare und lebensbereichernde theologische Artenvielfalt. Die wissenschaftliche Form der Gottesrede ist eine Art, Theologie zu treiben. Sie ist indes weder die einzige noch eine notwendige Weise. Womöglich handelt es sich dabei aber unter bestimmten gesellschaftlichen und kulturellen Bedingungen um eine sinnvolle und fruchtbare Art des «doing theology».

Religion als Luxusartikel

Während die wissenschaftliche Theologie im öffentlichen Bewußtsein eher ein Schattendasein fristet und bei finanziellen Engpässen gerne mal als zu kostspielig in Frage gestellt wird, boomt die Religion. Religion, in den sechziger Jahren von vielen fast totgesagt oder allenfalls als in den letzten Zügen liegend diagnostiziert, feiert unterdessen fröhliche Urständ. Religion erscheint vielen, die mit Theologie wenig am Hut haben, als etwas Kostbares, Begehrtes, eben als ein Luxusartikel, den man sich allzu gerne leistet. Man gönnt sich ja sonst nichts!

Religion ist zugleich ein Objekt auch wissenschaftlicher Begierde: von seiten der Religionswissenschaften. Wo – wie eine Studie des Schweizerischen Pastoralsoziologischen Instituts sehr schön aufzeigt – ohnehin «Jede(r) ein Sonderfall»⁶ geworden ist, und zwar in seiner/ihrer religiösen Existenz, wo Individualisierung, Enttraditionalisierung und Entinstitutionalisierung um sich greifen, erscheint die Befreiung der Religion aus der kirchlichen Knechtschaft und der theologischen Bevormundung gera-

³ A.a.O., S. 55.

⁴ Meyers Großes Taschenlexikon Bd. 13, Mannheim 51995, S. 250.

⁵ R. Schreiter, Abschied vom Gott der Europäer. Zur Entwicklung regionaler Theologien, Salzburg 1992; vgl. dazu: E. Arens, Kontextuelle Theologie. Von der Forderung zu einer methodisch reflektierten Basis, in: Orientierung 57 (1993), S. 214–216.

⁶ Vgl. A. Dubach, R.J. Campiche (Hrsg.), Jede(r) ein Sonderfall? Religion in der Schweiz. Zürich-Basel 21993; dazu auch: M. Krüggeler, F. Stolz (Hrsg.), Ein Jedes Herz in seiner Sprache... Religiöse Individualisierung als Herausforderung für die Kirchen, Zürich-Basel 1996.

dezu angesagt. Nicht mehr Emanzipation von der Religion ist das Ziel, sondern Befreiung der Religion aus den klerikalen Fesseln. Dem dient nicht zuletzt die Entfesselung postmoderner Religiosität, wie sie Prophetinnen und Professoren verschiedener Couleur predigen und propagieren.

Solch entfesselter Religion entspricht eine aus kirchlicher Einengung, konfessioneller Beschränkung und amtskirchlicher Gängelung emanzipierte, bekenntnisneutrale und eben darum wissenschaftliche Religionswissenschaft, wie sie jüngst etwa Lüdemann einfordert.

Aber: läßt sich Religion aus neutraler Beobachterperspektive angemessen erforschen? Ist die Außenperspektive «wissenschaftlicher» als die der Beteiligten? Ist sie in jedem Fall ideologiefreier? Oder ist sie sich vielleicht nur weniger ihrer eigenen Voraussetzungen, Interessen und Abhängigkeiten bewußt? Ohne mich hier weiter in wissenschaftstheoretischen Erörterungen ergehen zu können, will ich nur festhalten: Die Beschäftigung mit Religion ist en vogue, während die Theologie als auf dem absteigenden Ast sitzend gilt. Erst kürzlich hat der langjährige Professor für Politische Philosophie an der Universität Zürich, Hermann Lübbe, in der Festschrift für den Zürcher Rektor Hans Heinrich Schmid eine Lobeshymne auf die «Theologie als Religionskulturwissenschaft»⁷ gesungen. Theologie als Religionskulturwissenschaft – wäre das eine mögliche verheißungsvolle Zukunft für die gebeutelte Gottesrede? Laut Lübbe werden Geisteswissenschaftler gebraucht, gerade auch in Museen, deren Anzahl, wie er süffisant vermerkt, «nie größer als heute war und in keinem Land der Welt, nämlich in Relation zur Bevölkerung, größer ist als in der Schweiz».⁸ Theologie gehört Lübbe zufolge «in der Mehrzahl ihrer Teildisziplinen zum Ensemble der modernitätsabhängig nachfragebegünstigten historischen Kulturwissenschaften».⁹

Theologie als Archäologie christlicher Religionskultur, als Verwalterin des musealen Depositums einer Herkunftswelt der Moderne? Auf solche Musealisierungsofferten kann die Theologie m.E. getrost verzichten. Wenn sie die Vergangenheit verwaltet, statt in die Gegenwart einzugreifen, ist sie in der Tat überflüssiger Luxus!

Was wir brauchen ist keine keimfreie Religionskulturwissenschaft, sondern – wenn schon, denn schon – eine Theologie, die sich einmischt, die mitmischt bei der wissenschaftlichen Entzifferung der unübersichtlichen Gegenwart, eine Theologie, die eingreift in die Selbstverständigungsprozesse der Kirche und sich beteiligt am öffentlichen gesellschaftlichen Diskurs. Eine Theologie, die zu einem Zweig der Religionskulturgeschichte degeneriert, arbeitet einer Kultur kompensatorisch zu, in der – mit Nietzsche zu sprechen – die Kirchen wirklich «Grüfte und Grabmäler Gottes» geworden sind. Wer daran kein Interesse hat, sollte nach einer anderen Ortsbestimmung von Theologie Ausschau halten.

Orte öffentlicher Gottesrede

Theologie, wie sie seit dem Mittelalter an den Universitäten betrieben wird, ist eine öffentliche Angelegenheit. Sie ist dies in dreifacher Hinsicht, nämlich *erstens* öffentlich im Gegensatz zu geheim, *zweitens* öffentlich im Gegenüber zu privat und *drittens* öffentlich im Sinne der Orientierung auf argumentative Auseinandersetzung und diskursive Verständigung.¹⁰ Zurecht sagt Ingolf U. Dalferth: «Christliche Theologie ist keine Geheimwis-

senschaft. Sie hat ihren Ort in der Öffentlichkeit»¹¹ und ist dieser gegenüber rechenschaftspflichtig. Daß Theologie universitär organisiert und institutionalisiert ist, ist dabei weder gottgegeben noch gesellschaftlich notwendig. Daß sich die Theologie als wissenschaftliche Disziplin ausbildet, macht freilich Sinn. Galt sie einst als Königin der Wissenschaften, so ist sie heute zur nicht-privilegierten Teilnehmerin am wissenschaftlichen Diskurs geworden.

Wissenschaftlich organisierte und betriebene Theologie hat sich zu begreifen im Hinblick auf drei Öffentlichkeiten, die der Wissenschaft, die der Kirche sowie die der Gesellschaft. Der amerikanische Theologe David Tracy hat diese drei Orte als die drei für die Theologie bestimmenden Öffentlichkeiten herausgestellt und jeweils ihren Teildisziplinen zugeordnet.¹² Nach seinem Vorschlag wäre für die Fundamentaltheologie hauptsächlich jene Öffentlichkeit relevant, die sich an der Hochschule konstituiert und manifestiert; die akademische Öffentlichkeit. Fundamentaltheologie sucht und führt vor allem das Gespräch mit den anderen Wissenschaften.

Systematische Theologie, die er von der Fundamentaltheologie unterscheidet, ist vorwiegend auf jene Öffentlichkeit bezogen, die in der Kirche zutage tritt. Systematische Theologie ist Tracy zufolge an die Kirche adressierte theologische Reflexion. Praktische Theologie hat nun laut Tracy primär die Öffentlichkeit der Gesellschaft im Blick. Sie beschäftigt sich mit und ist adressiert an soziale, politische, kulturelle und pastorale Bewegungen und widmet sich deren Problematik.

Wir brauchen hier nicht über Tracys Aufteilung der Theologie zu diskutieren. Wichtig erscheint mir seine Unterscheidung dreier Öffentlichkeiten, in denen sich Theologie bewegt und in bezug auf die sich die theologische Wissenschaft artikuliert: Wissenschaft, Kirche, Gesellschaft. Hervorzuheben ist hierbei, daß diese drei in keiner hierarchischen Ordnung stehen, etwa in der Rangfolge: Theologie ist zuerst und zuoberst kirchlich, dann womöglich wissenschaftlich und schließlich eventuell auch noch an gesellschaftlichen Fragen interessiert. Alle drei, Wissenschaft, Kirche und Gesellschaft, bilden Pole öffentlicher Gottesrede. In bezug auf sie muß und kann Theologie zur Geltung bringen, daß es sich bei ihr um keinen Luxus handelt.

Im Rahmen der Wissenschaft geschieht dies durch die Beteiligung am wissenschaftlichen Diskurs und zeigt sich besonders in der interdisziplinären Arbeit der Theologie. In der Öffentlichkeit der Wissenschaften bringt sich die Theologie nicht zuletzt zur Geltung durch Teilnahme an der wissenschaftstheoretischen Diskussion. Dazu haben vor allem die Werke des evangelischen Theologen Wolfhart Pannenberg¹³ und seines katholischen Kollegen Helmut Peukert¹⁴ einen interdisziplinär und international beachteten Beitrag geleistet. Daß diese beiden wohl wichtigsten deutschsprachigen Arbeiten zur theologischen Wissenschaftstheorie gerade in dem Verlag erschienen sind, der über Jahrzehnte die geistes- und sozialwissenschaftliche Diskussion in Deutschland maßgeblich geprägt hat, nämlich bei Suhrkamp, unterstreicht ihre weit über die Theologie hinausreichende wissenschaftsöffentliche Relevanz.

Im Raum und Rahmen der Kirche entfaltet sich Theologie als Darstellung und Deutung der biblischen, dogmatischen und kirchlichen Überlieferung, als systematische Reflexion auf die gegenwärtige Bedeutung und Ausrichtung des christlich-kirchlichen Glaubens sowie seiner Organisationsformen, Strukturen und Praxis. Solche in der Öffentlichkeit der Kirche betriebene Theologie dient insbesondere auch der Selbstverständigung der

⁷ H. Lübbe, Theologie als christliche Religionskulturwissenschaft, in: M. Krieg, M. Rose (Hrsg.), *Universitas in theologia – theologia in universitate* (FS H.H. Schmid), Zürich 1997, S. 43–50.

⁸ A.a.O., S. 44.

⁹ A.a.O., S. 45.

¹⁰ Zu dieser Unterscheidung vgl. B. Peters, Der Sinn von Öffentlichkeit, in: F. Neidhardt (Hrsg.), *Öffentlichkeit, öffentliche Meinung, soziale Bewegung*, Opladen 1994, S. 42–76; K. Gabriel, Religion und Kirche im Spiegel- und Diskursmodell von Öffentlichkeit, in: *Glaube und Öffentlichkeit* (Jahrbuch für Biblische Theologie 11), Neukirchen-Vluyn 1996, S. 31–51.

¹¹ I.U. Dalferth, Vor Gott gibt es keine Beobachter. Öffentlichkeit, Universität und Theologie, in: *Neue Zürcher Zeitung* vom 16.11.1996, S. 69.

¹² Vgl. D. Tracy, *The Analogical Imagination. Christian Theology and the Culture of Pluralism*, New York 1981.

¹³ W. Pannenberg, *Wissenschaftstheorie und Theologie*, Frankfurt a.M. 1987.

¹⁴ H. Peukert, *Wissenschaftstheorie – Handlungstheorie – Fundamentale Theologie. Analysen zu Ansatz und Status theologischer Theoriebildung*, Frankfurt a.M. 1988. Für Juni 1999 ist eine Neuauflage angekündigt.

Christinnen und Christen darüber, was den christlichen Glauben ausmacht, wie er sich im Leben der Kirche artikuliert und worauf er hinzielt.

Wissenschaft wie Kirche bewegen sich beide in einer weiteren Öffentlichkeit, nämlich der der Gesellschaft. Wie die Wissenschaft bestimmte gesellschaftliche Funktionen erfüllt, so muß auch die Kirche sich ihres gesellschaftlichen Ortes bzw. ihrer sozialen Orte gewahr werden und sich lokalisieren. Wie dies am besten zu geschehen hat, ist theologisch umstritten. Eine eher kirchenzentrierte (ekkesiozentrische) Sichtweise sieht in der Kirche die «Stadt auf dem Berge», die vom göttlichen Geist getragene und durchformte einzigartige Gemeinschaft, die *communio* jenseits aller profanen *communitates*; sie nimmt die Kirche allenfalls als «Kontrastgesellschaft» wahr. Eine andere theologische Sichtweise verortet die Kirche dagegen inmitten der gesellschaftlichen Konflikte, begreift sie als Teilnehmerin an gesellschaftlichen Auseinandersetzungen und Diskursen, erkennt in ihr eine prophetisch-kritische Katalysatorin ethischer, politischer und sozialer Entscheidungsprozesse. Diese öffentlichkeits- und gesellschaftsbezogene Position lokalisiert die Kirche in erster Linie auf der Seite der Benachteiligten und Verlierer, sieht in ihr eine an der Seite der Opfer gesellschaftlicher Entwicklungen engagierte, deren Stimme zu Gehör bringende, für sie advokatorisch einsetzende Kraft.

Beide Auffassungen lassen sich blitzlichtartig an zwei Arbeiten jüngerer Theologen erhellen, die fast zeitgleich im vorletzten Jahr erschienen sind. Es handelt sich zum einen um Hermann-Josef Große Krachts Dissertation «Kirche in ziviler Gesellschaft».¹⁵ Darin wird die öffentlichkeitsbezogene Positionsbestimmung in ihrer historischen Genese eindrucksvoll rekonstruiert; sie wird sodann im Gespräch und in Auseinandersetzung mit den Theorien der Öffentlichkeit und der zivilgesellschaftlichen Demokratie, die der Frankfurter Philosoph Jürgen Habermas vorgelegt hat, systematisch profiliert und theologisch überzeugend zur Sprache gebracht. Die gegenteilige kirchenzen-

¹⁵ H.-J. Große Kracht, Kirche in ziviler Gesellschaft. Studien zur Konfliktgeschichte von katholischer Kirche und demokratischer Öffentlichkeit, Paderborn 1997; vgl. dazu: E. Arens, Zumutungen demokratischer Öffentlichkeit. Zu H.-J. Große Krachts «Kirche in ziviler Gesellschaft», in: Orientierung 62 (1998), S. 243–246.

ORIENTIERUNG (ISSN 0030-5502)

erscheint 2x monatlich in Zürich

Katholische Blätter für weltanschauliche Informationen
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 1999:

Schweiz (inkl. MWSt): Fr. 55.– / Studierende Fr. 40.–
Deutschland: DM 63.– / Studierende DM 43.–
Österreich: öS 450.– / Studierende öS 310.–
Übrige Länder: sFr. 51.– zuzüglich Versandkosten
Gönnerabonnement: 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,
Zweigstelle Feldkirch (BLZ 20151),
Konto Nr. 473009 306, Stella Matutina, Feldkirch

Druck: Druckerei Flawil AG, 9230 Flawil

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.

trierte Auffassung findet sich bei Vertretern einer Richtung, die ich als kirchlichen Kommunitarismus bezeichne.¹⁶ Sie verzeichnet derzeit nicht nur in den USA verstärkten Zulauf. Sie kommt etwa in der Habilitationsschrift des in Chicago lehrenden deutschen Theologen Reinhard Hütter zum Zuge. Sein Werk trägt den Titel «Theologie als kirchliche Praktik».¹⁷ Der Lutheraner Hütter ist darin angesichts der von ihm konstatierten Eklipse der Kirche als Öffentlichkeit, dem damit gegebenen Verlust der Lehrverbindlichkeit und der Krise einer zunehmend verreligionswissenschaftlichten Theologie darum bemüht, das Pathos der Theologie zurückzugewinnen, was für ihn heißt: «In und mit der Kirche anfangen».¹⁸ Hütter verortet die Kirche gerade nicht in der politischen Öffentlichkeit der Zivilgesellschaft, sondern begreift sie selbst als die entscheidende alternative *Polis*, die er als die «Öffentlichkeit des Heiligen Geistes»¹⁹ charakterisiert.

Wie immer die Kirche in ihrem Verhältnis zur Gesellschaft wahrgenommen wird, als leuchtendes Vorbild, als Abbild des anzuzielenden Reiches Gottes, als parteiliche Vorhut, die Theologie kommt um ein Bedenken ihrer Rolle und Relevanz in der und für die gesellschaftliche Öffentlichkeit nicht herum. Als öffentliche Gottesrede muß sie sich nicht nur zur Wissenschaft und zur Kirche, sondern zugleich zur Gesellschaft ins Verhältnis setzen. Aus meiner Sicht möchte ich abschließend einige Thesen skizzieren, die auf diese drei Pole Bezug nehmen.

Leitlinien einer nicht «luxurierenden» Theologie

Als Leitlinien einer nicht «luxurierenden», nämlich nicht «verschwendisch schwelgenden» wissenschaftlichen Theologie ergeben sich für mich die folgenden fünf:

▷ Theologie ist *öffentlich*. Sie ist weder esoterische Geheimlehre noch Privatangelegenheit, sondern vielmehr ein in Universitäten und Hochschulen institutionalisiertes, wissenschaftliches und gesellschaftliches Unternehmen, das auf argumentative Auseinandersetzung und diskursive Verständigung orientiert ist.

▷ Theologie ist *kirchlich*. Bei ihr handelt es sich zugleich um eine Tätigkeit bzw. Praktik, die im Raum und Rahmen der Kirche, im Dienst an ihr und in Verantwortung für ihre Kommunikationsfähigkeit betrieben wird.

▷ Theologie ist *kritisch*. Dies gilt sowohl in bezug auf ihre Sache, als auch ihre Kontexte, Methoden und Ziele. Sie läßt sich von daher ebensowenig auf die Umsetzung von Instruktionen und Hirtenworten beschränken, wie sie sich gleichfalls nicht als Beobachtung und Beschreibung der Weisheit diverser Herden verstehen läßt. Theologie beinhaltet eine «Kritik von innen», die im Rahmen von Wissenschaft, Kirche und Gesellschaft geschieht und etwa an wissenschaftlichen Vorurteilen, an kirchlichen Erstarrungen und an gesellschaftlichen Verwerfungen Anstoß nimmt.

▷ Theologie ist *praktisch*. Sie stellt in allen ihren Disziplinen eine Reflexion auf christlich-kirchliche Praxis in Geschichte und Gegenwart dar. Als solche hat sie ihre Wurzeln in der Glaubenspraxis und wird zum verzichtbaren Luxus, wenn sie nicht auf das Tun des Glaubens bezogen bleibt und ausgerichtet ist.

▷ Theologie ist *kommunikativ*. Sie dient zum einen der Kommunikation und Verständigung innerhalb der Kommunikationsgemeinschaft Kirche. Sie sucht zugleich das Gespräch mit den anderen Wissenschaften in gegenseitiger Anerkennung und Kritik. Sie greift in gesellschaftliche Auseinandersetzungen ein, und sie versucht, darin die Perspektiven zur Geltung zu bringen, die ihr von der biblischen Gottesgeschichte mit den Menschen vorgegeben und aufgegeben sind. Edmund Arens, Luzern

¹⁶ Vgl. E. Arens, Kirchlicher Kommunitarismus, in: Theologische Revue 94 (1998), Sp. 487–500.

¹⁷ R. Hütter, Theologie als kirchliche Praktik. Zur Verhältnisbestimmung von Kirche, Lehre und Theologie, Gütersloh 1997.

¹⁸ A.a.O., S. 37.

¹⁹ A.a.O., S. 228.