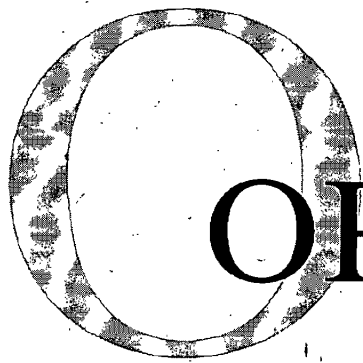




ORIENTIERUNG

Nr. 2 64. Jahrgang Zürich, 31. Januar 2000

AUS DEN WEITEN der Steppen Zentralasiens, wo sich seit Urzeiten viele Kulturströmungen kreuzten, erreicht uns eine feurige Mahnung in der Form eines großen Epos. Der Lyriker *Muchtar Schachanow*, in seiner Heimat Kasachstan eine politische Figur und moralische Autorität, brandmarkt die westliche Zivilisation, die Allmacht einer Marktwirtschaft, die über Leichen geht, den Niedergang der Kultur, die zum billigen «Massenkult» verkommt, beklagt den Verlust eines geistig-philosophischen Überbaus, der Moral und des humanen Denkens: «Irrweg der Zivilisation». Der «Gesang aus Kasachstan»¹ zeugt vom Schock, den das Hereinbrechen der Marktwirtschaft und westlicher (Un-)sitten für große Teile der Bevölkerung der ehemaligen UdSSR, des Ostblocks überhaupt, bedeutete – doch ist die Warnung an die Menschheit als Ganzes gerichtet, ähnlich wie beim Tschuktschen Juri Rytchëu (insbesondere, mit ökologischem Schwerpunkt, in «Wenn die Wale fortziehen», deutsch im Unionsverlag, 1992).

«Sage über die Sitten der Epoche» würde, wörtlich aus dem Russischen übersetzt, der Untertitel von Muchtar Schachanows Epos lauten. Der Dichter aus Kasachstan hat für seine Botschaft eine Form gewählt, die sich sprachlich und stilistisch an die orientalische Dastan anlehnt, episch erzählend, leicht zu lesen, doch inhaltlich recht komplex. Beschwörung und Bericht aus eigenem Erleben wechseln ab mit historischen Passagen und Verweisen auf große Werke der Literatur. Diese Einschübe, oft balladenartig, sind im fortlaufenden Text durch eine andere Schriftart abgehoben und zudem als «Einslage» oder «Poem im Poem» gekennzeichnet. (Der Wechsel zwischen den Schriftarten wirkt allerdings nicht immer logisch.) Der Autor springt hin und her zwischen Gegenwartskritik und alten, bildhaften Geschichten, die als Parabeln dienen und politische, soziologische oder ethische Aussagen illustrieren. Oft werden auch Äußerungen von Freunden oder von historischen Persönlichkeiten eingeflochten. Der Text besteht aus vielen kleinen Einheiten, die jedoch – auch über die fünf Teile des Buches hinweg – miteinander verbunden sind. Im letzten, längsten Teil werden Motive und Personen wieder zusammengeführt.

Menetekel aus der Steppe

«Wer sind wir eigentlich angesichts der Allmacht einer Marktwirtschaft, die für uns zu Gott und Teufel, zu Aufseher und Richter, zu Zar und Henker geworden ist?», fragt Tschingis Aitmatow in seinem Vorwort. «Die Qualen des ungeschützten Geistes», überschreibt Schachanow den ersten Teil seiner «Sage», die eher ein Aufschrei ist. Und erzählt – angesichts des technischen, wissenschaftlichen und wirtschaftlichen «Fundamentalismus» westlicher Zivilisation von heute – die Geschichte vom Bräutigam, der vom zukünftigen Schwiegervater abgewiesen wurde, weil er mit dem berühmten, seit tausend Jahren mündlich überlieferten kirgisischen Heldenepos «Manas» nicht vertraut war. In einem «Poem im Poem» beklagt Schachanow die Amoral, die sei wie die Hongkong-Grippe und konstatiert: Wo der Markt herrscht, wird der Mensch zur Ware. Der Kult der Gewalt (auch als Aggression der Medien) und das Ausleben der «animalischen Instinkte» in Sensationen zeugen vom Niedergang der Kultur. Als Gegenbild dient die Geschichte vom Fürsten, der aus moralischen Bedenken ein Bild verbrennen läßt: «Doch wenn ein Meisterwerk / Das Laster rühmt / Gleicht es dem Messer / In der Hand des Säuglings».

Der Osten, dem die Bildung von Geist und Seele wichtig war, fühlt sich überrollt, mißachtet. «Erhöhen wir die Steppen, / Ohne fremde Berge abzutragen», zitiert Schachanow den Dichterfreund Olschas Sulejmenow, Botschafter Kasachstans in Italien: eine anschauliche Formel für respektvollen Austausch zwischen den Kulturen.

«Rasende Massenkultur oder Sehnsucht nach Sacharow» ist der zweite Teil betitelt. Sacharow nämlich wollte das Beste zweier Systeme verbinden: Freie Marktwirtschaft und soziales Netz. Und er habe schon vor dreißig Jahren die Bedrohung durch verdummende Massenkultur dem Atomkrieg gleichgestellt. – «Gnadenlos, verroht und wild /

LITERATUR

Menetekel aus der Steppe: *Muchtar Schachanows* Epos «Irrwege der Zivilisation. Ein Gesang aus Kasachstan» – Stilistische Anlehnung an die orientalische Dastan – Wechsel von Berichten, Beschwörungen und reflektierenden Passagen – Kritik am alles beherrschenden Markt – Respektvoller Dialog verschiedener Kulturen – Das Anliegen von A. Sacharow – Die vier Mütter – Mühsame Wiederentdeckung der eigenen Kultur. *Irène Bourquin, Rätterschen*

THEOLOGIE/GESCHICHTE

Zukunftsfähig oder ortlos? Der religiös-politische Bruch als Ausgangsbedingung für heutiges Christentum nach *Michel de Certeau* – Neubestimmung des Verhältnisses von Religion und Politik – Zur religiös-politischen Lage in Frankreich und deren Vorgeschichte – Zum Auseinanderfallen von religiöser Semantik und sozialer Produktion – Die Welt als Stimme eines göttlichen Sprechers ist unlesbar geworden – Staatlich-gesellschaftliche Indienstrahmung religiöser Praktiken – Der religiöse «Rest» und die Vielfalt der Kirchen – Das Verhältnis von Sinn und Unsinn wird neu bestimmt – Eine Dialektik des Legitimen – Schrift und Stimme – Eine ortlos gewordene Rede – Der gesplante Humanismus und die Zukunft des Christentums.

Daniel Bogner, Paris

GESELLSCHAFT

Kirchen und Arbeitszeitverkürzung: Ein Diskussionsbeitrag – Anhaltende Arbeitslosigkeit als Herausforderung für soziale Gerechtigkeit – Erinnerung an das «Sozialwort» der Kirchen – Ein kooperativer Weg der Arbeitszeitverkürzung – Gesetzgeberische Umsetzungen – Notwendig ist eine öffentliche Debatte – Die bedeutsame Rolle der Kirchen im gesellschaftlichen Diskussionsprozeß und als Arbeitgeber.

Werner Schmiedecke, Dresden

ESSAY

Begegnungen: Rückblick auf das eigene Leben – Verschiedene Arten von Begegnungen – Sensibilität für menschliche Belange – Situationen der Paradoxie und des Absurden – Kontakte in der Alltäglichkeit – Gedenken und Erinnerung als Formen der Begegnungen – Der alt gewordene Mensch und die Ambivalenz des Menschlichen. *Friedrich Georg Friedmann, Friedberg*

ETHIK

Auf der Suche nach einer neuen Lebenskunst: Zu einer Anthologie von *Matthias Krieg* mit Farbradiierungen von *Francine Mury* und Photographien von *Andreas Hoffmann* – Die Wiederentdeckung des Themas der Lebenskunst in der Ethik – Plädoyer für eine empirisch-narrative Ethik – Eine Art «kommunizierendes Weltethos» – Erweiterung des klassischen Tugendkanons. *Christoph Gellner, Zürich*

Ist dagegen jetzt der Markt, / Ein Raubtier, fett, gefräßig / Überflüssig wie ein Kropf die Ideale, / Es brüllt und höhnt: Ade Intelligenzija! / Sie gleicht dem fünften Rad am Wagen...» Vehement greift der Dichter Schachanow die moderne Unterhaltungsindustrie an, die eigenes Denken unterdrücke, und den Sportkult, der die geistige Entfaltung der Persönlichkeit behindere. Er plädiert für eine hohe Stellung der Geistesmenschen im Staat: «Ohne eignen Geist / Gleicht die Nation dem Huhn / Das nie zu einem Höhenflug imstand ist.»

Die vier Mütter

Im zentralen Teil des Buches steht der Autor selbst mitten im Geschehen: «Am Scholtoksan-Platz oder Rebellion zum Schutz der vier Mütter» bezieht sich auf historische Ereignisse vom Dezember 1986. In Almaty, im fernen Kasachstan, erprobte der KGB eine geheime Strategie, mit der friedliche Demonstrationen gegen den sowjetischen Totalitarismus vor der Weltöffentlichkeit diskreditiert werden sollten: durch gezielten Einsatz von Provokateuren – wobei Verletzte und Tote eingeplant waren. Diese brutale Aktion gegen jugendliche Demonstranten unter dem Decknamen «Metjel» (Schneesturm) wurde von Muchtar Schachanow am Ersten Volksdeputiertenkongreß der UdSSR in Moskau (1987) aufgedeckt, gegen den Widerstand der Parteibosse. Schachanow zitiert einleitend eine mündliche Entschuldigung Gorbatschows von 1997: «Ja, das war ein Fehler des Politbüros und mein Fehler [...] Ich bedaure das.» An verschiedenen Beispielen zeigt er den Mut von «wahren Intellektuellen» (im Gegensatz zu egoistischen Stars des Kulturbetriebs), vor der Auflösung des Ostblocks wie früher, zur Zeit des Gulag. Berichte aus dem Innern des Totalitarismus, des Systems von Denunziation und Folter. Erschütternde Einzelschicksale, Hinweis auf die Verantwortung jedes Menschen den Mitmenschen, der Gemeinschaft gegenüber. Alle Aufstände und Kriege der Kasachen seit Jahrhunderten, sagt Schachanow, hätten dem Schutz der «vier Mütter» gedient: Erde, Sprache, Bräuche, Geschichte. 1986 – wie schon 1916 – ging die erste Erschütterung des Imperiums von Kasachstan aus.

«Ich wollte die Idee verkünden, / Ihr auch Gesetzeskraft verleihen, / Herrscher sollen außer Herrschaftswissen / Auch dem Humanen dienen...»: «Die vergessene Idee des Kajyr-Khan» ist Thema des vierten Teils, in dem sich Schachanow darüber Gedanken macht, wer würdig sei, den Staat zu lenken. Kajyr-Khan war der Herrscher von Otrar (unweit von Schimkent, Schachanows Geburtsort), einer stolzen Stadt mit einer riesigen Bibliothek. Otrar trotzte sechs Monate lang dem Heer Dschingis-Khans, der mit 200 000 Mann aufmarschiert war; er rächte sich für diese Blamage, indem er nach der Eroberung alle männlichen Einwohner der Stadt, vom Säugling bis zum Greis, tötete. Schachanow fordert von einem Führer auch Geist und Moral; mit Anekdoten von einst und von heute warnt er vor einem neuen Führerkult.

«Seelenlose Freiheit»

Im letzten Teil, «Seelenlose Freiheit oder Unsterblichkeit der Pinguine», sucht der Autor nach neuen Modellen für Staat und Gesellschaft. Es gilt, den Ausbruch von Gewalt zu verhindern und die Macht des Geistes zu behaupten, denn «Ein Leben ohne Geist / Ist wie die Feuersbrunst im Wald».

In Gesprächen an der Wiege eines neugeborenen Mädchens, das einst regieren soll, resümiert und verflucht Schachanow den Inhalt der Teile I bis IV. (Daß er sich hier wie überhaupt öfters wiederholt, sei nicht verschwiegen.) Da sind zunächst zwei Engel, dann, von ihnen gerufen, die Geister des Helden Manas, von Hitler, Sacharow, CIA-Chef Alan Dulles und dem islamischen

Philosophen und Dichter Abu Nasr Al Farabi (geboren in Turkestan um 870, gestorben 950). «Die Welt marschiert schon längst / Nach unsrem Plan», behauptet Hitler, die Kultur und andere Völker verachtend. «Der Vernunft des Menschen / Gehört mein Glaube. / Er wird sich wehren.», sagt Manas. Die Seelenenergie, ob gut oder böse, sei eine ernst zu nehmende Kraft, betonen die Engel und sehen sich von Sacharow verstanden. – Da ist auch der Glaube an die Kraft des Wortes.

Nach den Geistern die Menschen von heute, die Eltern der Neugeborenen und ihre Freunde: die Studenten von 1986. Ihre Gespräche drehen sich (mit nicht ganz klar umrissenen Rollen beziehungsweise Standpunkten) um die Situation des Menschen an der Jahrtausendwende: die ethische Diskussion um das Klonen («Die Wissenschaft von heute / Treibt die Menschen vor sich her...»); die Frage, ob der Rechtsstaat auch menschlich ist; die Konfrontation der «Seelenwelt der Steppe» mit «marktgerechtem Denken» («Auf die seelenlose Freiheit pfeif ich, / Selbst auf die dumpfe Unabhängigkeit.»). Als Hoffnungsträgerin erscheint die Religion: «In dem kommenden Jahrhundert / Wird die Religion / Der Menschheit helfen, / Die Pfeiler der Moral / Erneut empörrichten, / Wenn wir dazu bereit sind, / Ihren besten Regeln auch zu folgen.» Eine Versöhnung von Judentum, Christentum und Islam würde viel zum Frieden beitragen, gibt der Autor mit einer Parabel um drei Brüder zu verstehen. Seine eigene Überzeugung läßt Schachanow von der Figur Omor vortragen: «Ich glaube aber, / Die Welt erlangt den Frieden nur dann, / Wenn Denken und die Sinnesart / Der Völker, ob in Osten oder Westen, / Im Morgenland, im Abendland / Bereit sind zu verschmelzen, / Neue, echte Regeln für die Menschen, / Für ein humanes Denken aufzustellen...» Sollte dies mißlingen, wird die Menschheit (und mit ihr die Natur) in der «Eiseskälte der Epoche» zugrundegehen wie der hochmütig-egoistische alte Arktisforscher im Epilog Schachanows.

Naive Ansichten? Altmodische Ideale?

«Naive Ansichten! Altmodische Ideale!» werden manche im Westen sagen. Coole Abgebrühtheit aber ist lebensfeindlich. «Die Denker und Dichter Mittelasiens reagieren auf die moderne, durch Europa und Amerika geprägte Zivilisation auch deshalb so heftig, weil diese an sich selber überhaupt keine Zweifel [...] hat», schreibt der Übersetzer Friedrich Hitzer in seinem informativen Nachwort, worin er Geschichte und Gegenwart Zentralasiens («eine unendliche Pufferzone») kommentiert und auf das besondere Lebensgefühl der Steppennomaden hinweist. Der «Kulisse des Westens» in Zentralasien stehen die Nationalkulturen gegenüber, deren Quellen erst in jüngster Zeit näher erforscht wurden. Omor und seine Gefährten haben der Menschheit durchaus etwas zu sagen. Wenn sie gehört werden, ist dies auch ein Verdienst des Übersetzers, der die Klangstrukturen des deutschen Textes aus der Intonation des Kasachen Schachanow, aus seinem «Spiel der inneren Sprache» schöpfte. Doch beeindruckt an diesem Buch weniger die literarische Form als der moralische Impetus. Irène Bourquin, Rätterschen

ZUM BUCHAUTOR: Muchtar Schachanow wurde 1942 in Schimkent (Kasachstan) geboren. Er ist einer der bedeutendsten Schriftsteller Zentralasiens, Autor von 30 Büchern. Seine Gedichte wurden in 25 Sprachen übersetzt, jetzt erstmals ins Deutsche. Schachanow war einer der prominentesten Führer der Demokratisierungsbestrebungen in seiner Heimat und wurde für sein humanitäres Engagement mehrfach ausgezeichnet. Gemeinsam mit anderen bedeutenden Intellektuellen gründete er die Vereinigung AKNAZAS (Versammlung der Kulturen der Völker Zentralasiens) und ist heute Stellvertreter von deren Präsident, Tschingis Aitmatow. Schachanow gründete eine Initiative für die Rettung des Aralsees und wurde dafür mit dem UNO-Preis für Umweltschutz ausgezeichnet. Er erhielt zahlreiche literarische Preise und ist Mitglied verschiedener Akademien.

¹ Muchtar Schachanow, Irrwege der Zivilisation. Ein Gesang aus Kasachstan, aus dem Russischen übersetzt von Friedrich Hitzer. Pendo-Verlag, Zürich 1999, 252 Seiten, DM/SFr. 38.–.

ZUKUNFTSFÄHIG ODER ORTLOS?

Der religiös-politische Bruch als Ausgangsbedingung für heutiges Christentum nach Michel de Certeau

In aktuellen Debatten und Auseinandersetzungen, die eine Bestandsaufnahme bzw. Neubestimmung des Verhältnisses von Religion und Politik zum Ziel haben, war eine Stimme aus dem französischen Sprach- und Denkraum bislang kaum vertreten: der Historiker, Theologe und Jesuit *Michel de Certeau* (1925–1986), dessen Werk sich als ein wesentlicher Beitrag zur Frage nach den Möglichkeitsbedingungen von Religion in der Moderne lesen läßt, wird allmählich auch im deutschen Sprachraum entdeckt.¹ Das Werk M. de Certeaus spannt einen weiten Bogen: Hatte der Savoyarde mit Arbeiten zur Mystikgeschichte seine wissenschaftliche Laufbahn begonnen, so folgten bald auch Beiträge zu gesellschaftlich-politischen und kulturanthropologischen Fragen. Im Mittelpunkt seines Werkes als Historiker steht u.a. eine Theorie der Geschichtsschreibung², die unter dem Titel «Das Schreiben der Geschichte»³ auch in deutscher Sprache erschienen ist. Nun wurde aber gerade der programmatisch zentrale zweite Teil des Buches unbegründeterweise nicht in die Übersetzung übernommen. M. de Certeau zeigt hierin auf, daß die Konstitution der Moderne nur aus ihrem engen und verschränkten, aber uneingestandenem Verhältnis mit der Religion zu begreifen ist. Entlang der *individuellen und kollektiven religiösen Praktiken* versucht M. de Certeau, das neuzeitliche Rollenprofil von «säkular» und «geistlich», von Religion und Politik zu beschreiben und damit zu skizzieren, welcher – geschichtlich gewordene – Voraussatzungsrahmen ausschlaggebend für die Zukunftsfähigkeit der Religion ist. Vielleicht ist gerade ein Franzose dafür prädestiniert, das religiös-politische Zueinander analytisch zu entflechten: Jenseits des Rheins jedenfalls scheint der in Revolution und Aufklärung gipfelnde neuzeitliche Prozeß «konsequenter» exekutiert worden zu sein, die Religion befindet sich dort – dies gilt zumindest institutionell – endgültig im gesellschaftlich-kulturellen «Abseits». Der Blick von dort aus auf die religiös-politische Lage kann u.U. aber *sensibler* sein als im Umkreis der Katholizismen in den deutschsprachigen Ländern, die in viel engeren Bezügen mit Staat und Politik leben und wo man deswegen auch in der Gefahr stehen kann, sich Illusionen über die Realgestalt des Christlichen hinzugeben. Wenn, wie dies gerade im Zusammenhang mit der Jahrtausendwende derzeit vielfach unternommen wird, nach der «Zukunftsfähigkeit des Christentums» gefragt wird, dann kann der Blick Certeaus weiterhelfen.

Im folgenden soll nun kein Versuch unternommen werden, eine weitere *inhaltliche* Bestimmung des «Begriffs des Christlichen und seiner Zukunft» zu formulieren. Vielmehr geht es darum, die «Zukunftsfähigkeit» von einer eher struktural-pragmatischen Seite anzugehen. In dem Begriff liegt unter diesem Gesichtspunkt zunächst ein Gedanke von «Kontinuität»: «zukunftsfähig», das bedeutet, daß etwas *weitergeht*, daß etwas nicht unterbricht. «Zukunftsfähig», das ist mehr als nur «wahr», denn was wahr ist, kann man ja wissen. *Wahr* kann auch etwas ganz Zukunftsunfähiges sein. Es handelt sich darum, daß diese Wahrheit es schafft, sich umzusetzen, realisiert zu werden, in actu zu treten; kurz, daß die Wahrheit nicht nur wahr ist, sondern auch als solche *funktioniert*! Das Christentum soll eben *als* Christentum funktionieren. Das ist

nicht selbstverständlich: Denn das Christentum kann ja prinzipiell in vielerlei Hinsicht zukunftsfähig sein, als Ethikbetrieb, als Kunstbetrieb, als Sozialarbeitsgruppe, als Rekreatiionsbecken für die vom globalen Jet-lag Geschädigten usw. Es ist also zu schauen: Wie funktioniert das Christentum als Christentum? Vielleicht läßt sich das zunächst nur über die Rückseite beantworten und zeigen, wo es plötzlich *nicht mehr* als Christentum, sondern unter anderem Regime seinen Dienst tut. Es gilt im folgenden, ein Kräfteparallelogramm zu entwerfen, das die Rollenverschiebungen, -wanderungen und den Statuswechsel des Christentums, seines kirchlichen Trägers und dessen staatlicher und gesellschaftlicher Korrespondenzgrößen nachzeichnet. Ziel ist es, die *Ausgangsbedingungen* dafür zu skizzieren, die berücksichtigt werden müssen, die vor allem aber wirksam sind, wenn es um die «Zukunftsfähigkeit des Christentums» geht.

Kirche im Plural

So soll nun vom Verlust dieser Zukunftsfähigkeit in den Bewegungen einer bestimmten Zeit die Rede sein. Grosso modo geht es um die Epoche von der *Reformation* bzw. den *Kirchenspaltungen*⁴ bis zur *Aufklärung*, also um die Spanne von der zweiten Hälfte des 16. bis zur zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts. Was nun interessiert, ist der Statuswechsel der kirchlich-religiösen Rede, der in dieser Zeit stattfindet. Im Mittelpunkt stehen bzw. – phototechnisch gesprochen – als «Entwickler» für den Wandel dienen dabei die kollektiven und individuellen religiösen Praktiken, die mehr als jede doktrinale Selbstdefinition der Kirche anzeigen, unter welchen Rahmendaten Religion stattfindet.

Das die betreffende Epoche zunächst prägende Ereignis, die Kirchenteilungen, stellt die entscheidende «Beschieunigung» des Zerfalls von wesentlich mittelalterlich geformten Strukturmerkmalen dar (vgl. 157ff.)⁵. Die *Einheitlichkeit* eines bis dahin gar nicht anders als theo-logisch zu denkenden Bezugsrahmens für die Seins- und Weltdeutung verliert schlagartig an Plausibilität, wo dieses Referenzfeld durch die reformatorischen Spaltungen von innen her zerfällt und damit seine Verbindlichkeit in Frage gestellt ist. «Kirche» wird plötzlich zu einem Pluralwort, was die Entstehung neuer Sozialräume ermöglicht: Der «Häretiker» ist nun der, welcher sich *neben* das allgemeine Gesetz stellen kann, indem er sich einer anderen Kirche zuspricht. Religion büßt ihren Status als Einheitsband, das notwendigerweise alle umfaßt und *außerhalb dessen* zu existieren schlechterdings unvorstellbar ist, ein. Die Rolle der vormals *einen* Kirche als Instanz, die dieses «allgemeine Gesetz», d.h. die Legitimität weltlicher Existenz garantiert, bleibt davon natürlich nicht unberührt: Sie verliert ihren privilegierten Ort und wird zu einer unter vielen *Partikularitäten*. Ebenso wie die *unitas christiana* der Alten Welt auf politisch-kultureller Ebene damit überfordert ist, die Entdeckung neuer Kontinente mit ihrem überkommenen Verortungsinstrumentarium zu «sichern», so sieht sie sich im Zuge der Kirchenteilungen vor dem Problem, keine angemessene denkerische «Kartographie» mehr zu besitzen, mit der sie dem Neuen begegnen könnte. Und dieses Neue hat skandalöse Wirkung:

Die Kirche als eine aufgespaltene verliert ihren Platz als glaubwürdige und letztgültige «Übersetzerin» von Welt und Existenz.

⁴ Während «Reformation» als Bezeichnung hinkt, da damit bereits die Bewertung eines ganzen Prozesses vorweggenommen ist, scheint «Kirchenspaltung» vielleicht ebenfalls nichts anderes als der katholische Kampfbegriff gegen ersteren zu sein. Certeausche Thematik: Wo gibt es Sicherheit in der Geschichtsschreibung?

⁵ Alle Seitenangaben im fortlaufenden Text ohne weitere Angabe beziehen sich auf die erwähnten Abschnitte aus EH: *La formalité des pratiques. Du système religieux à l'éthique des lumières* (XVII^e–XVIII^e siècle), S. 153–212.

¹ Vgl. die Beiträge von J. Valentin, Schreiben aufgrund eines Mangels. Zu Leben und Werk Michel de Certeaus, in: *Orientierung* 61 (1997), S. 123–128; Ders., Michel de Certeau: Historiker oder Philosoph? Notizen zu einer Tagung der Diözese Rottenburg-Stuttgart im Oktober 1998, in: *Orientierung* 62 (1998), S. 238–240; sowie: J. Hoff, Erosion der Gottesrede und christliche Spiritualität. Antworten von Michel Foucault und Michel de Certeau im Vergleich (3 Teile), in: *Orientierung* 63 (1999), S. 116–119, 130–132, 135–137. Einen ausgezeichneten Überblick zu Leben und Werk M. de Certeaus bietet Luce Giard, *Biobibliographie*, in: Dies., Hrsg., Michel de Certeau (*Cahiers pour un temps*). Centre Georges Pompidou, Paris 1987, S. 245–253.

² *L'Écriture de l'histoire*. Gallimard, Paris 1975 (abgekürzt: EH).

³ *Das Schreiben der Geschichte*. Übersetzung von Sylvia M. Schomburg-Scherff, Frankfurt 1991.

Diese interpretatorische Wirkmächtigkeit hat sie nur «im Singular» inne: Bei mehreren Heilsorten mit einer Vielzahl an Wahrheitsmöglichkeiten schwindet die Gewißheit, die sie einstmals verbürgen konnte. Das Unerhörte ist also die Möglichkeit einer «Außenperspektive» auf die Religion. Hexerei, Mystik und die Figur des «atheistischen Libertins» als verstärkt auftretende Phänomene des ausgehenden 17. Jahrhunderts sind Ausdruck für die Unfähigkeit der Kirchen, integrativ verbindliche Bezüge für das soziale Leben zu liefern. Man kann von einer «referentiellen Heimatlosigkeit» der Zeit sprechen.

Unter den vielen Versuchen, die verlorene Einheit und die durch sie verbürgte Gewißheit zurückzugewinnen, erscheint einer besonders innovativ: Es ist die Suche nach einem *neuen* gesellschaftlichen Integrator, der die von der Religion verwaiste Rolle übernehmen könnte. Die Politik mit ihrem sich immer weiter entwickelnden Modell der modernen «Staatsräson» scheint diese Aufgabe nun sukzessive zu übernehmen: Der von Richelieu konzipierte *homogene Zentralstaat* wird zum formalen Äquivalent für die einstmals von der religiösen Institution versehenen Integrationsleistungen. Freilich, und darin liegt der Haken, funktioniert dies nur in einer subtilen Dialektik mit der Religion selbst: Das neue «Regime» bleibt auf deren Dienste angewiesen: Die Politik bedarf eines abrufbaren Vokabulars sozialer Handlungsmuster, das sie unter ihren eigenen Vorzeichen in Dienst stellt. Es ist nun das durch das politische Paradigma der nationalen Loyalität geprägte Streben nach Errichtung einer reglementierten und *genormten* Gesellschaft, das sich zur Durchsetzung dieser Ziele auf den immensen Fundus religiöser Praktiken stützt. Für die Religion hat ein Statuswechsel stattgefunden: Anstatt der ausschlaggebende Ort zu sein, an dem sich die *Möglichkeitsbedingung für Sein und Welt* formuliert, dient sie nun als «Axiomatik des Handelns» (163) einem Gesetz, das sie selbst nicht geschrieben hat. Bestreitende Elemente wie Hexerei, Mystik und «Atheismus» werden auch weiterhin bekämpft, da der staatlichen Doktrin nur eine orthodox stabile Kirche dienen kann, die in ihrem Innern eine ebenfalls einheitliche Disziplin gewährleistet. Diese Disziplin wird also fortan unter der Perspektive sozialer *Nützlichkeit* in Anspruch genommen.

Symbolischer Ausdruck und produzierter Sinn

Die «Letztbegründung» für Welt und Sein wechselt nun freilich: Legitimatorischen Wert hat nicht mehr die kosmologisch-theologisch zu entziffernde Schöpferstimme, die sich unablässig in den Verlauf der Welt einschreibt, sondern der institutionalisierte Wille⁶, sich als «Meister und Beherrscher der sozialen Natur» zu zeigen (164). Der König als der «sterbliche Gott» nimmt die Aufgaben eines «Schöpfers» wahr: Seine «Schöpfungen» freilich finden ihren Sinn nicht mehr darin, das Buch einer *anderen* Wirklichkeit zu sein und dadurch «Leser zu binden», sondern in den systematischen und planbaren Akten menschlichen Schaffens selbst. Diese bilden die Grundlage einer staatlichen Disziplin, die sich damit die Macht gibt, Gehorsam einzufordern. Diese Struktur läßt sich beispielhaft verdeutlichen: Die Unterstützung, die Ludwig XIV. der Gegenreformation zukommen ließ und deren letzthcher Erfolg in Frankreich, dient nur vordergründig einem «religiösen» Anliegen. Sein Interesse ist es vielmehr, durch die «Restauration» einer zunehmend national organisierten französischen katholischen Kirche (Gallikanismus) die Errichtung eines homogenen Staatswesens abzusichern. Er sieht in einer national «beruhigten» Kirche den entscheidenden Stabilisator für den effektiven Staat. Ebenso setzen sich kirchliche Caritaspraktiken fort, während die Kriterien für die Auswahl der Adressaten wechseln: Nicht mehr Ort-zugehörigkeit oder soziales Milieu sind ausschlaggebend für die helfende Zuwendung, sondern die Chancen einer Konversion

⁶Zu dieser *volonté générale* vgl. u.a. Nicolas Tenzer, Art. «Volonté», in: Dictionnaire de Philosophie Politique, hrsg. von Philippe Raynaud u. Stéphane Rials. Paris 1996, S. 732–742.

des Hilfeempfängers zum Katholizismus als Instrument der nationalen Einheit.

Die religiösen Praktiken, die vormalig den Sinn der Gesellschaft definierten und ausdrückten, sind zum Mittel für eine anderswo, d.h. *außerhalb* ihrer selbst, beheimatete Sinnproduktion geworden. Der Hausherr wird nach seiner Vertreibung wieder eingeladen: Unter der Logik «sozialer Zweckdienlichkeit» ist er als gut zahlender Dauermieter im Haus des Staates durchaus willkommen! Für die Religion steht Entscheidendes auf dem Spiel: Die «Wiederverwendung» religiöser Praktiken bewirkt das Auseinanderfallen von Praxis und ihrer – ehemaligen – doktrinalen Repräsentation in Form des theologischen und lehramtlichen Diskurses. Indem Gesellschaft und Religion nicht mehr streng koextensiv zu- bzw. ineinander stehen, entscheidet sich der Sinngehalt der religiösen Praktiken am *Gebrauch*, den man von ihnen macht. Ihr Zweck hat sich veräußert, Name und Praxis, Rede und Handeln (*dire et faire*) sind auseinandergefallen. Damit ist eine Grundbedingung für die Unterteilung der Religion in praktizierten *Glaubensakt* und definierten *Glaubensinhalt* geschaffen. Christliche Praxis verflüchtigt sich folglich mehr und mehr in Verinnerlichung und Privatisierung: Wo ihr keine *spezifische* Praxis mehr aneignet, kann sie ihren unverwechselbaren Ort allenfalls noch in der Intention als dem «Formellen des Handelns» (171) bzw. im Hochhalten erbaulicher Bilder (das «Herz») bestimmen.

Was aber, so ist zu fragen, garantiert die Fungibilität der Religion, diesen fließenden Übergang in ein anderes «Regime»? Es ist der Begriff des «Staates» selbst, der Auskunft darüber gibt. Mehr als im Deutschen wird es im Französischen deutlich: «Etat»⁷ bezeichnet hier zunächst den «Stand des Menschen» und verweist auf eine der Person stets inhärente (Seins-)Qualität, die sich in allen Aktionen der Person implizit oder explizit ausdrückt. Sprachlich findet sich ein solcher Zusammenhang bereits angedeutet, insofern «état» das Verbalnomen des Verbums «être» (sein) ist. Der «Stand», den jemand einnimmt, die Aufgabe, die er versieht, und das Amt, das er bekleidet, stehen damit in direktem Zusammenhang mit dem dieser Person aneignenden *Seinsgrad* und sind dessen direkter Ausdruck. Alle Wechselfälle einer Praxis sind unmittelbar auf die Stabilitäten einer ontologischen Tiefenstruktur bezogen (*operatio sequitur esse*). Die sich nun ins Werk setzende *staatlich* erforderte Logik sozialer Nützlichkeit kann an genau dieser Stelle dem ontologischen «Eatismus» entgegengesetzt werden, aber gleichwohl weiterhin von den Mechanismen religiöser Praktiken profitieren. Der eine «état» hat den anderen abgelöst, seine Funktionen aber formalerweise übernommen.

Was ist mit dem Christentum passiert? Der Ort, an dem sich sein *Sinn* festmacht, findet sich fortan an den Platz und die Funktion gebunden, die der Christ in der Gesellschaft einnimmt und ausübt. Religiöse Semantik und soziale Produktion sind auseinandergefallen, bleiben aber miteinander verkoppelt. Der christliche «Sinneffekt» wird nun anders erzeugt: War er vornezeitlich Resultat eines symbolischen Ausdrucksgeschehens, welches die gesamte soziale Welt selbst als sakramentalen Prozeß verstand, für den es lediglich die «Sprache zu lernen» galt, so definiert sich der christliche Sinn nach der neuzeitlichen Trennung von Religion und Politik über eine menschliche Eigenproduktion, oder, anders ausgedrückt, über das, was man das moderne Verständnis von «Arbeit» nennen könnte. Aus einem *Ausdrucksgeschehen* ist ein *Fabrikationsgeschehen* geworden. Die *Andersheit*, auf die zuvor transzendental-ontologisch abgezielt war, hat sich «vergesellschaftet»: Aus dem «großen Anderen» Gottes ist der Leviathan «Staat» bzw. «Gesellschaft»

⁷Der Begriff kann gleichermaßen «Stand» wie «Staat» bedeuten. Das deutsche Wort «Staat» geht auf das mittellateinische «status» zurück. Es wurde jedoch zunächst – wie auch die lateinische Wurzel – nur in der Bedeutung «Stand» verwendet. Erst ab dem ausgehenden 17. Jahrhundert, d.h. in enger Verbindung mit dem Aufkommen des politischen Absolutismus läßt sich «Staat» im Sinne der «res publica» nachweisen. Vgl. Friedrich Kluge, Etymologisches Wörterbuch, Berlin 1963.

geworden. Die Welt verliert ihren universal-sakramentalen Charakter, was die fixierende Beschränkung auf eine bestimmte Anzahl sakramentaler Situationen des Glaubens zur Folge hat, die man nun mit einer definierten Liturgik faßbar macht. Die Welt als Stimme eines göttlichen Sprechers aber ist unlesbar geworden.

Der religiöse «Rest»

Die Schilderung der staatlich-gesellschaftlichen Indienstnahme religiöser Praktiken enthält noch einen weitergehenden, «archäologischen» Wert: Sie läßt sich als ein zentrales Kapitel der Konstitutionsgeschichte aufklärerischer Vernunft lesen. Dabei ist zunächst auf die enge Allianz von *raison* und *Politik* hinzuweisen: Das sich im Preußen des 18. Jahrhunderts perfektionierende Staatswesen Friedrichs II. kann als direkter Realisierungsversuch der Vernunft der Aufklärung begriffen werden. Vor allem über die Instrumente einer einheitlichen Ökonomie, staatlicher Finanzbuchhaltung und der administrativen Statistik, die immer ausgreifender wird, entfaltet sich der Staat als das große «Rationalisierungsunternehmen» der Neuzeit (vgl. 184ff.), das die nun «zu sich kommende» menschliche Vernunft in Geltung setzt.⁸ Wie bereits erwähnt ist diese Vernunft darauf angewiesen, Praktiken organisieren zu können, d.h. auf einen Fundus «funktionssicheren» Handelns zurückgreifen zu können, der ihr Loyalität garantiert und damit die Exekution der neuen Ratio sichert. Ein solches Verfahren führt nun aber zur «Zweiteilung» der Religion: Von den für die Gesellschaft hilfreichen Aspekten der praktizierten Religion kann jetzt das weite Feld des «naiven» Glaubens unterschieden werden, das fortan auf die Seite von Privatanschauung, Ideologie oder Aberglauben fällt und seine öffentliche Plausibilität verloren hat.

Indem die Vernunft mit einem Auswahlkriterium an die Religion herangeht, spaltet sie diese in deren aufklärungskonforme Sozialpraktiken und das, was davon übrigbleibt. Diese Kluft findet sich auf der Akteursseite wieder: Hier stehen sich einerseits eine adelig-bürgerliche Elite als die tragende Schicht der «vernünftigen Gesellschaft» sowie andererseits die populären Massen gegenüber, die den Aufklärungsprozeß bremsen könnten und deren Objekt bleiben. Die Religion, insofern sie an ihrem Selbstanspruch als Religion festhält, fällt zunehmend auf die zweite Seite. Sie wird zum marginalisierten Überbleibsel aus der Vergangenheit. Die die Aufklärung tragenden Gesellschaftsschichten ermächtigen sich, mittels einer Innen-Außen-Logik das von ihnen anvisierte Zivilisationsverständnis für einzig «legitim» zu erklären. Das verpflichtet sie dazu, das ihrer Vernunft Unangepaßte als «abergläubisch», «wild» oder «rückständig» auszustoßen. Die Seiten der Religion, die sich nicht der gefragten «Axiomatik sozialer Nützlichkeit» (186) unterordnen lassen, nehmen mehr und mehr das Gewand eines *dunklen Ursprungs* an und sind das Vexierbild, gegen das sich die Ratio überhaupt erst formulieren kann, für das ihr dagegen jede Sprache fehlt. «Dieses Ensemble an «Fabeln», so M. de Certeau, «ist ein immenses Konglomerat an Zeichen, die auf das Volk als Trägerin der Nation verweisen. Es ist eine «unbekannte» Sprache, die in sich selbst die Quelle dafür birgt, wovon die Vernunft spricht. (...) Sie ist die Apologetin einer Realität. Diese Sprache, die es zu entziffern gilt, ist die *Folklore des Essentiellen*.»⁹

⁸ «Ziffer» und «Schrift» sind die beherrschenden Instrumente dieses Unterfangens. Mit ihnen wird versucht, die Wirklichkeit zu «kartographieren». Für Frankreich erläutert M. de Certeau die verfolgte Richtung anhand der Sprachpolitik: Die Bestandsaufnahme und Bekämpfung der in der «unaufgeklärten» Bevölkerung weitverbreiteten Regionalsprachen und Dialekte ist das Ziel einer staatlich verfolgten Homogenisierungspolitik, die derartige «Resistenzen» nicht länger dulden kann. Vgl. Michel de Certeau, Dominique Julia, Jacques Revel, *Une politique de la langue. La Révolution française et les patois: L'enquête de Grégoire*. Gallimard, Paris 1975.

⁹ «Cet ensemble de «fables» est un immense conglomérat de signes qui renvoient au peuple soutien de la nation. C'est une «langue inconnue» qui porte en elle-même le secret dont parle la raison. (...) Elle est l'apologue de la réalité. Cette langue à décoder est le *folklore d'un essentiel*.» (186)

Burg Rothenfels 2000

Begleitung von Kranken und Sterbenden im Islam. Erfahrungen und Probleme in Deutschland mit Prof. Dr. Christian Troll S.J., Hossein Fatimi, Dr. Gerdien Jonker, Hasan Kuzu, Halema Krausen vom 3.-5.3.2000.

Vom Sinn der Schwermut – Philosophische und theologische Perspektiven – Offene Guardini-Tagung mit Dr. Roland Lambrecht, Dr. Dorothea Glöckner, Dr. Alfons Knoll, Hartmut Lange, Prof. Dr. Jörg Splett vom 7.-9.4.2000.

Glaubenskunst und Lebensstil mit Prof. Dr. Elmar Salmann OSB, Dr. Katja Boehme, Mag. Cornelius Hell, Walter Hellmut-Fritz vom 28.-30.4.2000.

Information und Anmeldung:

Burg Rothenfels, 97851 Rothenfels, Telefon 09393-99999, Fax 09393-99997, E-Mail: Verwaltung@Burg-Rothenfels.de

Die auf den ersten Blick klare Trennung zwischen aufgeklärter *Elite* und ungebildeten *Massen* stellt sich als subtile Verschränkung dar: Der Elite gelingt die Behauptung eines Sinnes der von ihr formulierten Geschichte nur durch ein «Rückzugsgefecht». Sie definiert sich in Abgrenzung zum «Aberglauben» des Volkes, bleibt aber auf diese fortan verborgene Quelle angewiesen.

Eine Dialektik des Legitimen

Das «Volk», die «Anderen» der Intelligenz sind demnach die verborgene Essenz, die die aufklärerischen Ansprüche bestätigen könnte. Das durch die Aufklärung geprägte Erziehungsideal spiegelt diese Ambivalenz wieder. Man kann von einem Unternehmen mit «eschatologischem» Charakter sprechen. Im Zuge der Kolonisierung des «einfachen Volkes» mit Schrift und Sprache verbirgt sich gleichzeitig eine Hoffnung: *Von den Unwissenden komme, die Bestätigung und die Effektivität der verkündeten Programme!* Dies wäre die «Dialektik der Aufklärung»: Deren Rationalität unterhält eine notwendige Beziehung mit ihrem *Anderen*, das sie als epistemologisch-politisch vollwertiges Mitglied der «aufgeklärten Familie» ausstößt, auf das diese Vernunft aber innerlich angewiesen bleibt, will sie ihre Ansprüche aufrechterhalten. In diese Tradition lassen sich alle zentralen, die Moderne prägenden Strömungen stellen: Bedürfnisökonomie, Wissenschaftlichkeitsideal, Erziehungsstrategien, Demokratisierungen, die Zivilisierungsfeldzüge des Westens – sie alle zeugen von einem – im strengen Sinne – elitären Kulturbegriff, der jeweils an sein «Anderes» gebunden bleibt, ohne sich noch einmal darüber Rechenschaft abzulegen.¹⁰ Jedesmal definiert eine Gruppe nach ihren Kriterien ein eigenes Feld und zieht damit Grenzlinien eines Innen-Außen-Verhältnisses. In den Begriffen der Zeit gesprochen: der Ungebildete, der Wilde, das Kind, die Frau, der Kranke, der Irre und eben auch «der Gläubige» gehören nicht dazu, ihre Stimmen kommen im Konzert der Vernunft nicht vor. *Ihrer* Form gelebter Religion bleibt fortan keine Artikulationsmöglichkeit mehr zugestanden, sie wird ins «Außerhalb» der tonangebenden Plausibilitäten gedrängt und zum Schweigen verurteilt. Aus Glauben wird Frömmigkeit, aus Religion Folklore. «Folklore» ist das passende Wort, bezeichnet es das, was «vom Volk» kommt, was aber

¹⁰ Vgl. auch Slavoj Žižek, *Liebe Deinen Nächsten? Nein Danke!* Die Sackgasse des Sozialen in der Postmoderne. Berlin 1999, S. 8. Žižek führt den Gedanken politisch aus: Der Balkan galt und gilt stets als das «wilde», «unzivilisierte» Andere des natürlich anständigen und kultivierten Westeuropas. «Balkan» selbst nun wird zur geographischen Variablen, die vom Standpunkt des Betrachters abhängt: Immer scheint es einen fremden Südosten geben zu müssen, gegen den man die Werte der eigenen Zivilisation behaupten kann. Für die christlichen Serben ist es der muslimische Kosovo, für die katholischen Kroaten das byzantinisch-orthodoxe Serbien, für die Österreicher die gesamte Region Ex-Jugoslawiens, für manche Deutsche herrschen bereits in Österreich balkanische Verhältnisse usw.

gleichwohl für die offizielle Sinnagenda der Gesellschaft nichts beizusteuern hat. Kennzeichnend ist, daß sich Folklore nie selber identifiziert. Es ist immer die «Hochkultur», die festlegt, womit sie nichts zu tun haben will. Im Wettbewerb um das Monopol auf die «Sinndefinition» für die Gesellschaft haben die religiösen Stimmen keinen Startplatz – Religion in dieser Form gilt als *unschicklich*, unvernünftig und überflüssig und wird entweder zum *Erziehungsgegenstand* für die neue, aufklärerisch angelegene Klerikatur oder zum Pilgerort eines über die «Abergläubigkeiten» der Vergangenheit staunenden Folklore-Tourismus.¹¹

Der Unterschied, den die aufklärerische Vernunft begründet, läßt sich in der Figur zweier aufeinandertreffender *Legitimitätsdispositive* zusammenfassen: Voraufklärerisch ist es die Religion, die den Lektüreschlüssel bereitstellt, mit dem die Welt auf den sie tragenden Grund hin transparent und lesbar wird. Die Zeichen weltlicher Wirklichkeit konnten als *Präsenz* der Wahrheit gelten, die sie aussagen wollen, weil ein Glaube für diesen Legitimierungskreislauf einstand und ihn stützte. Damit war ein wenn auch tautologisches, so doch gesellschaftlich integrationsfähiges System gegeben. Seine Rechtfertigung bezog es aus einem steten Vorgriff auf die Stimme eines Anderen (Gottes), wodurch im Grunde nichts *unlesbar* bleiben mußte. Gegen dieses Modell einer Außenlegitimation im Modus bevollmächtigter Lektüreoperationen verfolgt die Aufklärung die Strategie einer Eigenlegitimation: Aus dem Gesamt weltlicher Wirklichkeit schneidet sie parzellenweise Felder heraus, die sich gerade in Abgrenzung zu ihrem «Außen» überhaupt erst bezeichnen lassen. Legitimität ergibt sich also aus der Produktion eines Eigenraumes und der Regeln, die die Zugehörigkeit zu ihm definieren.¹² Wo nun in aufklärerischer Hinsicht soziale «Nützlichkeit» zum Schlüsselcode dieses Reglements wird, müssen weite Teile der Religion dem Sinnlosigkeitsverdikt anheimfallen.¹³ So lassen sich diese Teile der Religion als «Kontrapunkt» zur neuen Zivilisation bezeichnen, als eine Stimme, die zwar spricht, deren Rede aber ins Leere geht, ohne politisch-kulturelles Echo bleibt, deren gesellschaftlicher «Resonanzboden» im Zuge des aufklärerischen «Instrumentenwechsels» weggebrochen ist.

Als symbolisches Ausdrucksgeschehen hat die Religion ihren notwendigen «Hebel», d.h. eben die eine Hälfte des «Zusammengeworfenen», in der sozialen Wirklichkeit verloren und gleitet damit in die Uneindeutigkeit ab. Von der *legitimen Präsenzbehauptung* der Religion ist allenfalls eine nicht-einklagbare *Poesie der Präsenz* übriggeblieben.

Schrift und Stimme

Im Innern des Christentums wiederholt sich nun die Spaltung zwischen einer «schreibenden Elite» und der auf Mündlichkeit gestützten Existenz des «einfachen» Volkes. An der Figur des «Priesters» wird dies deutlich: Die durch die katholische Aufklärung beförderte Hervorbringung gebildeter, «kultivierter», die soziale Sprache ihrer Zeit sprechender Priester wird zu einer Strategie im Kampf der Kirche um einen neuen Grund. Hierin liegt das Paradox: Während man ausdrücklicherweise versucht, dem religiösen Glauben, dessen soziale Sichtbarkeit bedroht ist, neuen Halt zu verschaffen, benutzt man dazu technokratisch-

administrative Mittel, deren der Aufklärung entlehnte Logik im Widerspruch zu dem Ziel steht, zu dem sie benutzt werden.

In der Illusion, die christliche Botschaft sei weiterhin der *Zweck* an sich, zu dessen Verwirklichung der angeblich seit jeher prästabile Sozialkörper «Kirche» dient, wird man nicht mehr gewahr, daß sich die Seiten vertauscht haben: Die Botschaft ist zum *Mittel* geworden, das zur Ausformung eines einfach weiteren Sozialkörpers unter den vielen innerhalb der wachsenden gesellschaftlichen Pluralität führt, es aber nicht mehr vermag, die ideelle Steuerungsfunktion des Gesellschaftsganzen zurückzugewinnen. Der Priester befindet sich im Dilemma: Er steht im Kreuzungspunkt der sich trennenden Entwicklungen von Kirche und Gesellschaft und muß Träger einer Botschaft sein, deren Geltung zu erweisen ihm doch die genuine Mittel fehlen.

Und auch in der Lektürepraxis der Bibel ist der Bruch nachzuvollziehen, indem der Unterschied zwischen aufklärungskonformen, d.h. ethisch-sozial nützlichen Textstellen, sowie «rückständigen Abergläubigkeiten» gemacht wird. Es ist das weite Feld des *Kultes*, das zum bevorzugten Ort für die Arbeit an einem geschlossenen Sozialkörper «Kirche» wird: Der klerikale Apparat kämpft – ganz in Anlehnung an die Vorgaben der Aufklärung – gegen Frömmigkeitsformen und Gebetsprachen «aus dem Volk», die nicht zur neuen Zeit passen würden. Diese Traditionen werden zum Schweigen verurteilt, indem sie in der neuen, vom Klerus definierten «Hochform» von Kirche nicht mehr vorkommen. Die Kultobservanz ist das zentrale Mittel einer «Normalisierungsarbeit» auf dem Feld des Religiösen.

Wo Religion und Aufklärung einander begegnen, so kann geschlossen werden, findet ein Bruch zwischen religiösem Aussageakt und dessen Inhalt statt. Dies hat einschneidende Folgen auf den «religiösen Rest» der neuzeitlichen Entwicklung: Liegt das Interesse auf einem erfolgreich zustande kommenden *Sprechakt*, so kann dies nur mehr unter Entstellung bzw. starker Beschneidung des *Inhaltes* der christlichen Botschaft geschehen. Deren «nutzlose» andere Hälfte – «zwecklose» Bibeltexte und das im Volk Geglaubte – wird aussortiert. Der Religion, die in der Auswahl zwischen «vernünftig» und «vernunftwidrig» auf die Seite des Nutzlosen fällt, wird nicht mehr eingeräumt, einen öffentlich nachvollziehbaren Weg zum «Wirklichen» anbieten zu können. Es ist die verhängnisvolle Alternative einer «Stimme ohne Wahrheit» oder einer «Schrift ohne Stimme».¹⁴ Hierbei bezeichnet «Stimme» die im unaufgeklärten Volk und seinem mündlich tradierten Glaubensleben wurzelnden Teile der Religion. Diesen wird im allein legitimen aufklärerischen Diskurs der Gesellschaft keine Plausibilität und Wahrheit mehr zugemessen. Andererseits fehlt dem neuen Leitparadigma «Schrift» die «Stimme», d.h. die Verankerung der verkündeten Wahrheiten in einer von der Basis des Volkes gelebten Praxis. Eine Religion, die sich in «Stimme» und «Schrift» spaltet, steht somit vor einem *Glaubwürdigkeitsproblem*. Erst im Maße also, in dem Religion und neuzeitliche Vernunft in dieser Optik als die zwei Seiten einer Medaille beschrieben werden, kann ein klarer Blick auf die Ghettoisierung und Folklorisierung religiöser Rede geworfen werden. Nur so tritt aber auch der Selbstschließ bzw. der «unsichere» epistemologische Boden aufklärerischer Vernunft hervor, die einen «Rest» verdrängen muß, um sich selbst ins Werk zu setzen.

Rede ohne Aussageort?

Wenn als Ursache bzw. zumindest Auslöser des neuzeitlichen Bruches und des religiösen «Redeverlustes» von den Kirchen-

¹¹ Vgl. beispielsweise die öffentliche Wahrnehmung eines erzbischöflichen Katholizismus in einer modernen Großstadt wie Köln. Die öffentliche Repräsentation der Kirche steht in keinem Verhältnis zur Größe der Gruppe, die die Kirche als das wahrnimmt, was sie zu sein beansprucht, nämlich Ort des Göttlichen in der Welt; ebenso Prozessionen in Bayern, die im Fremdenverkehrsprospekt unter dem Titel «Gelebtes Brauchtum» angekündigt und so «touristisch erschlossen» werden. Hier treffen zwei Welten aufeinander, die offenbar nichts mehr miteinander zu tun haben.

¹² Dies ließe sich nun politisch, wissenschaftlich, pädagogisch oder ethnologisch ausführlich veranschaulichen, was den Rahmen des Argumentationsganges an dieser Stelle aber überschreiten würde.

¹³ Die Gesellschaft der Aufklärung ist das «Reich des Nützlichen» (188), Hegel dessen erster Philosoph, wenn er in der Phänomenologie des Geistes von der «Nützlichkeit als fundamentalem Konzept der Aufklärung» spricht. Zitiert nach EH, 188f.

¹⁴ «Le contenu du discours et l'acte de parler s'extrapont, étrangers l'un à l'autre comme le texte et l'auteur: quand il y a énonciation, l'énoncé ment; quand il dit vrai, il n'y a plus d'énonciation. La parole se désarticule entre une voix sans vérité et une écriture sans voix.» (S. 207f.) «Der Inhalt des Diskurses und der Sprechakt stellen sich gegenüber und werden einander fremd wie Text und Autor: Wenn es Aussageakt gibt, lügt das Ausgesagte; wenn es wahr ist, kommt kein Aussageakt zustande. Die Rede verrenkt sich zwischen einer Stimme ohne Wahrheit und einer Schrift ohne Stimme.»

spaltungen ausgegangen war, Kirche als «Sakrament der Einheit» damit einen derart prominenten Ort einnimmt, dann liegt dem nicht ein dogmengeschichtliches Apriori zugrunde, sondern vielmehr die konkrete Frage nach der Zukunftsfähigkeit der Religion bzw. religiöser Rede. Es ist erst die Homogenität des Sozialkörpers, die den für einen erfolgreichen Sprechakt notwendigen *Aussageort* garantiert. Pluralisiert sich die Kirche, verliert sie den stabilen Ort, der ihrer Rede kommunikative Wirkkraft verleiht. Das moderne Verstummen der Religion folgt in dieser Lesart nicht so sehr aus der gnadenlosen Vorherrschaft aufgeklärter Vernunft, die sich von religiöser Bindung und Bevormundung befreien will. Vielmehr ist der Grund des religiösen Schweigens im «selbstverursachten» Verlust ihres innerweltlichen Aussageortes zu sehen.¹⁵ Die «Zukunftsfähigkeit» der Religion entscheidet sich demnach daran, ob es für den «Impuls» des Evangeliums einen adäquaten «Verstärker» in der Welt gibt. War dies urkirchlich die intime und feste Gruppenidentität einer verfolgten Minderheit, spätantik die konstantinische Christenheit und mittelalterlich-vorneuzeitlich der Mundus christianus Alteuropas, so stellt sich neuzeitlich von neuem die Frage: Wie kann Christentum als *Christentum* funktionieren, wenn beinahe alle Instrumente und Allianzen zerfallen sind, die ein funktionierendes religiöses Redeereignis ermöglicht haben? Wo kann christliche Rede heute ihren Ort finden? Wie kann die Religion das «Feld der Rede» unter modernen Bedingungen noch betreten? Aus dem «Wort» muß das «gesprochene Wort» werden. Die moderne Folklorisierung der Religion ist gerade direkte Folge des religiösen «Stimmenverlustes». Das Problem könnte man als «obszönen», d.h. schamlosen Effekt bezeichnen: Er stellt sich da ein, wo die Religion weiterreden will und sich dabei des Statuswechsels, dem man ihre Sprache unterzieht, nicht bewußt wird. Sich nicht bewußt wird, daß die Orte, an denen sich gesellschaftlich der «Sinn» aussagt, längst die religiöse Tutorschaft verlassen haben.¹⁶

Der gesplante Humanismus

Die mit M. de Certeau geschilderte Folklorisierung der Religion war als Resultat eines Abspaltungsprozesses der Vernunft beschrieben worden: Indem die aufklärerische Ratio den «Entschluß» faßt, das Feld für das, was ihr als «sinnvoll» gelten kann,

¹⁵ Wie anderswo dienen besonders hier linguistische und insbesondere sprechakttheoretische Kategorien der Certeauschen Analyse als Gerüst. Vgl. hierzu im allgemeinen John Austin, *Zur Theorie der Sprechakte*. Stuttgart 1994. Damit versucht M. de Certeau, eine verzerrende Opposition zwischen Vernunft und Glaube aufzubrechen: «Aussageort» ist die Schlüsselkategorie, die darauf verweist, wo sich die Sinnpotentiale einer Zeit ansiedeln. Sinn wird nicht dort festgemacht, wo ein Sinnanspruch lediglich theoretisch formuliert ist, sondern dort, wo ihm auch der Raum zur Rede (parole) eingestanden wird. Erst in dieser «Aktualisierung» manifestiert sich schließlich das «Sinnvolle». Wenn vom «selbstverursachten Verlust» des Aussageortes für religiöse Rede zu sprechen war, so geht es nicht um ahistorische «Schuldzuweisungen» oder die unmögliche Ergründung von Letztursachen, sondern darum, den Bewegungsverlauf eines Geschehens offenzulegen und damit das Hauptaugenmerk des heutigen Betrachters neu zu orientieren: Anstatt den historischen Prozeß des 17. und 18. Jahrhunderts bipolar als Siegeszug einer aus «unedlen Motiven» säkular gewordenen Vernunft gegen eine weiterhin intakte Religion zu lesen, ermöglicht Certeaus soziolinguistische Herangehensweise es, sich den Umbrüchen der Zeit vorurteilsfreier und unpolemischer zu nähern. Das bedeutet aber nicht, einen festen Beurteilungsstandpunkt zu umgehen: Insofern man den Kern der christlichen Botschaft in der Pflicht zu deren Kommunikation erkennt und damit auf den universalen Anspruch der Botschaft zielt, liegt ein wertbezogener Standpunkt der Analyse M. de Certeaus gleichsam bereits im gewählten methodischen Ansatz.

¹⁶ Dies wird am Beispiel Frankreich deutlicher: Der neuzeitlich-aufklärerische Prozeß jedenfalls scheint dort «zu Ende» vollzogen zu sein, Kirche und Religion besetzen im Gegenüber zur öffentlichen Ratio den ihr zukommenden Platz: nämlich allenfalls geduldete Nischengruppe einer zwar ziemlich netten und hilfsbereiten, aber, was die öffentliche Plausibilität anbelangt, irgendwie etwas «daneben liegenden» Minderheit zu sein. Das Beispiel Frankreich eignet sich gerade im Kontrast zu Deutschland, wo die korporatistischen Traditionen und die eingespielte Kooperation von Staat und Kirche dem Christentum einen institutionellen Einfluß erlauben, der über die Risse und Brüche hinter der noch ansehnlichen Fassade hinwegtäuschen kann.



Wir sind eine Hilfsorganisation, die weltweite Ärzte-Einsätze und Sozialprojekte in der Dritten Welt initiiert, plant und koordiniert. Wir sind ein Team aus angestellten und ehrenamtlichen Mitarbeitern. Für unsere Zentrale in Frankfurt suchen wir den

Stellvertretenden Generalsekretär

für die organisatorischen und kaufmännischen Aufgaben.

Neben den fachlichen Kenntnissen in Rechnungswesen, Projekt- abwicklung, Ablauforganisation, guten EDV-Kenntnissen im PC- und Netzwerkbereich sowie Englisch suchen wir eine engagierte Person mit persönlichem Bezug zu den inhaltlichen Aufgaben einer Hilfsorganisation im Dienste der Armen.

Sollten Sie sich für eine solche außergewöhnliche Aufgabe geeignet fühlen und die fachlichen Kriterien erfüllen, so senden Sie bitte ihre kompletten Bewerbungsunterlagen mit Gehaltsvorstellung direkt an:

P. Dr. Bernhard Ehlen SJ; Elsheimerstraße 9, D-60322 Frankfurt

in Analogie zum freien Schöpfungsakt Gottes neu zu bestimmen, mit dem Kriterium «soziale Nützlichkeit» festzulegen, was künftig drinnen und was draußen sein darf, findet eine Abspaltung statt: Alle nicht kriteriumsgemäßen Andersheiten einer solchen «Vernunft» fallen unter den Tisch, sind an der Tafel öffentlichen Sinnes nicht mehr repräsentiert. Als das Andere der Vernunft bestätigen sie deren Ansprüche, indem sie das – theologisch gesprochen – «Noch-nicht» darstellen, das sich in der Verfügbarkeit einer Wissenseite befindet, die bereits im «Schon» des neuen Sinnes steht und diesen vollmächtig verwaltet. Die «lesende und schreibende Klerikatur» schließt also einerseits das ihren Prämissen gegenüber Anders-Bleibende aus, bleibt aber gleichwohl auf es angewiesen, um ein *Außerhalb* zu haben, gegen das sich der eigene Anspruch selbst in Szene setzen, d.h. beglaubigen kann.

Die Debatte um den Elmayer Vortrag von P. Sloterdijk in den vergangenen Monaten hat u.a. die Frage nach Geltung der humanistischen Werte brennend gemacht. Ganz anders als P. Sloterdijk freilich läßt sich mit M. de Certeau auf die Problematik eingehen: In Frage steht, ob eine gewisse selbstsichere humanistische Commun-Sense-Attitüde, die sich tiefergehender Begründungspflichten längst enthoben weiß und die auf die doch jedem «aufgeklärten Menschen» einleuchtende Plausibilität der humanistischen Werte zählt, nicht deshalb verhallen und scheitern muß, weil sie sich über die Spaltungen, die ihr zugrunde liegen, nicht mehr Rechenschaft ablegt? Nicht mehr Rechenschaft darüber ablegt, daß solche Universalität mit dem Ausschluß einer «Rückseite» der Vernunft erkaufte ist, daß Andersheiten ausgeschlossen werden, die – zu einem bestimmten Zeitpunkt, unter bestimmten Umständen – nicht in das politische und anschließend epistemologische Raster gepaßt haben. Daß die Gültigkeitsproblematik des Humanismus gerade jetzt aufkommt, ist kein Wunder: Die Informations- und Kommunikationsglobalisierung löst allmählich den Nebel, der die Zynismen eines zu eng konzipierten Entwurfes von «Menschlichkeit» lange verdeckt hat und rückt mehr und mehr dessen verdrängte Seiten ins Licht. Die sich exponentiell vermehrenden Handlungs- und «Kreations»-Möglichkeiten, die diese Technologie für den Menschen bringt, stellen die Frage mit Eindringlichkeit auf die Tagesordnung: *Wonach* handeln wir? *Woraus* schöpft, wer Humanismus sagt? *Woran* glaubt, d.h. *womit* beglaubigt sich, wer eine angeblich humanistische Ethik anruft? Gefordert ist die endliche Politisierung der tagtäglich zu fallenden Entscheidungen, die das regeln, was wir «menschlich» nennen. Den kalten Bio-Technokraten der kurzen Zweckrationalitäten muß eine

Debatte aufgezwungen werden, in der auszuweisen ist, an welchem neuen Bild vom Menschen da gerade implizit gestrickt wird.

Das Kriterium für die Glaubwürdigkeit von Werten ist es, so läßt sich mit M. de Certeau resümieren, nicht zuerst, daß sie immer und direkt auf den «Großen Anderen» einer transzendenten Metaphysik verweisen und daraus unmittelbar abzuleiten sind. Vielmehr kommt es darauf an, daß mit diesen Werten eine konstruktive und nicht nur bestreitende Beziehung zu den vielen

«kleinen anderen» ihrer Lebenswelt aufgenommen werden kann bzw. daß sie zumindest die Auskunft darüber nicht verweigern, in Kontrast zu welchem «anderen» sie sich gebildet haben. Interessanterweise nun scheinen in der christlichen Religion beide Perspektiven verbunden zu sein, wenn der «Große Andere» dort als der geglaubt wird, der am Ein- und nicht am Ausschluß der Anderen, nicht an deren Objekt-, sondern an deren Subjektrolle interessiert ist.

Daniel Bogner, Paris

Kirchen und Arbeitszeitverkürzung

Ein Diskussionsbeitrag

Die anhaltend hohe Arbeitslosigkeit in Deutschland und Europa ist Zeichen eines hohen Maßes an Ungerechtigkeit, sie grenzt Millionen von Bürgern und Bürgerinnen aus, die lieber aus eigener Kraft ihren Lebensunterhalt erwerben würden, statt alimentiert zu werden. Dadurch ist gleichzeitig unser demokratisches Gemeinwesen in seiner inneren Stabilität gefährdet, wie schon das gemeinsame Wort der Kirchen «Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit» (im Folgenden mit «Sozialwort» bezeichnet) feststellt.¹ Beides, sowohl die gravierende Ungerechtigkeit wie die Gefährdung unserer Demokratie erfordern dringend Abhilfe.

Zwar gab es in den letzten Jahren von regierungsamtlicher Seite immer wieder mindestens verbale Bemühungen gegen die Arbeitslosigkeit, trotzdem müssen wir feststellen: Die in Deutschland verfolgte Grundstrategie, über quantitatives Wirtschaftswachstum die Arbeitslosigkeit zu verringern, hat den hohen Stand der Arbeitslosigkeit nicht verändert. Entscheidende Fortschritte bei der Bekämpfung der Arbeitslosigkeit ohne soziale Verwerfungen und ohne das Problem auf andere Länder zu verlagern sind dagegen dort erzielt worden, wo – wie z.B. in den Niederlanden und in Dänemark – das Teilen von Erwerbsarbeit durch gezielte staatliche Maßnahmen gefördert worden ist.

Davon ausgehend und aufgrund der Beobachtung, daß das «Sozialwort» wohl zur Kenntnis genommen worden ist, aber keine erkennbare Dauerwirkung hinterlassen hat, ist die Frage naheliegend, ob die Kirchen sich auf das Trauern darüber und auf das Beten um mehr Gerechtigkeit beschränken dürfen oder aber selbst deutlicher für mehr Gerechtigkeit auf dem Arbeitsmarkt aktiv werden sollen.

Im Folgenden wird versucht, eine Argumentation dazu zu formulieren. Ausgangspunkt dafür ist eine Benennung eines kleinen Teils der durch Arbeitslosigkeit verursachten Probleme. Im weiteren soll auf prinzipiell mögliche Ansätze zum Arbeitslosigkeitsabbau eingegangen und eine Wertung – auch aus christlicher Sicht – versucht werden. Schließlich werden am Ende Möglichkeiten der Kirchen benannt.

Arbeitslosigkeit und ihre Probleme

Seit Jahren verzeichneten wir in Deutschland wie auch in vielen EU-Ländern eine immer weiter steigende Arbeitslosigkeit von beträchtlicher Höhe. Auch die sog. «Sockelarbeitslosigkeit» wuchs stufenweise. Selbst nach dem Regierungswechsel von 1998 hat sich die Arbeitslosigkeit nur wenig verringert. Mit der hohen Arbeitslosigkeit sind enorme Kosten verbunden, 1998 in Höhe von 180 Milliarden DM, das entspricht knapp 40 000 DM pro Arbeitslosen und Jahr gesamtfiskalische Kosten. Diese hohen Kosten belasten sowohl die sozialen Sicherungssysteme als

auch den Bundeshaushalt und nicht zuletzt die Lohnnebenkosten. Noch problematischer ist wahrscheinlich aber die innere Gefährdung unseres demokratischen Gemeinwesens durch permanent hohe Arbeitslosigkeit – angefangen vom Rückzug aus gemeinnützigen Engagements bis zur Wahl ungesetzlicher Mittel, um sich individuell Anteil am offensichtlich vorhandenen gesellschaftlichen Reichtum zu verschaffen.

Die bisher favorisierte Strategie, die Arbeitslosigkeit durch (im Wesentlichen quantitatives) Wirtschaftswachstum zu vermindern, ist gescheitert. Es ist auch keine Tendenz erkennbar, daß ein solches Wirtschaftswachstum entstehen könnte, das den Arbeitsplatzabbau infolge des technischen Fortschritts auch nur kompensieren könnte, geschweige denn überkompensieren, wie es für Arbeitslosigkeitsabbau erforderlich wäre. Im Gegenteil: Die Mehrzahl der mit Arbeitslosigkeit befaßten Autoren ist sich darin einig, daß das Volumen der zukünftig benötigten Erwerbsarbeit weiter abnehmen wird.² Als Christen befürchten wir darüber hinaus, daß ein höheres quantitatives Wirtschaftswachstum unserer Verpflichtung zur Bewahrung der Schöpfung zuwiderläuft.

Kooperativer Weg der Arbeitszeitverkürzung

Fragen wir dazu: Was hätten wir heute für eine Arbeitslosigkeit, wenn wir noch täglich 10 bis 12 Stunden arbeiten würden wie unsere Urgroßväter vor hundert Jahren? Eine noch viel höhere! Und wenn wir statt 7 bis 8 Stunden nur 6 Stunden arbeiteten? Höher wäre die Arbeitslosigkeit nicht – im Gegenteil, das ist sicher.

Fragen wir weiter: Wie geht eine intakte Familie mit einer Situation um, in der die benötigte Arbeit nicht die volle Arbeitsleistung aller erfordert? Sie wird alle weniger arbeiten lassen, so daß alle auch mehr Freizeit bekommen. Würden dagegen die Stärkeren alle attraktiven Arbeiten an sich reißen und die Schwächeren nur auf Taschengeld setzen, so zerbräche die Familie. Nichts anderes gilt für die Gesellschaft: Sie geht kaputt, wenn ein allmählich größer werdender Teil aus Erwerbsarbeit ausgegrenzt und nur noch alimentiert wird.

Ist der Weg aber gangbar, die Erwerbsarbeit auf alle Arbeitswilligen zu verteilen? Es gibt Stimmen, die das verneinen. Einer unserer westlichen Nachbarn, die Niederlande, ist aber Beleg dafür, daß es prinzipiell geht. Im Lauf von 15 Jahren ist es dort durch konsequente Förderung von Teilzeitarbeit und Arbeitszeitverkürzung gelungen, die Arbeitslosigkeit zu halbieren. Und aus grundsätzlicher Sicht ist dazu zu ergänzen: Ein Weg der Arbeitsteilung durch Arbeitszeitverkürzung ähnlich dem der Niederlande läßt sich unabhängig vom Handeln der Konkurrenten stets durch eigenes Handeln umsetzen. Ein Weg der Arbeitszeit-

¹Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit. Wort des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland. Hrsg. vom Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland und vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Hannover-Bonn 1997, Nr. 19.

²Exemplarisch steht dafür die «Kommission für Zukunftsfragen der Freistaaten Bayern und Sachsen», der u.a. die Professoren Meinhard Miegel, Ulrich Beck, Ulrich Blum und Heinrich Oberreuter angehört(en). Im Detail siehe Bericht der Kommission (Bonn 1996) Bd. I, Leitsatz 2 (S.1), weiter S.12 und S.18 (Grafik).

verkürzung ist darüber hinaus ein kooperativer Weg im Gegensatz zu den konkurrierenden Wegen, die auf neue Produkte, Märkte und Wirtschaftswachstum setzen. Diese sind an sich nicht abzulehnen, können aber hinsichtlich Arbeitslosigkeitsabbau nur Erfolg haben, wenn die Konkurrenz weniger intelligent und eifrig ist, was aber beides selten zutrifft.

Eine Systembetrachtung zeigt zudem: Einsatz konkurrierender Mittel führt in der Regel zu Gewinner-Verlierer-Situationen, teilweise sogar zu Verlierer-Verlierer-Situationen, beides erzeugt neue Konflikte. Dagegen ermöglichen kooperative Mittel eher, daß alle Beteiligten gewinnen, oft mit dem Anglizismus «win-win-Spiele» benannt. Genau dies ist beim Teilen von Erwerbsarbeit durch Arbeitszeitverkürzung der Fall: Der Erfolg ist am größten – und zwar für alle –, wenn alle verkürzen. Dies macht eigentlich den besonderen «Charme» von Arbeitszeitverkürzung gegenüber allen anderen Mitteln aus.

So ist aus Vernunft Sicht wie aus christlicher Sicht der kooperative Weg der Arbeitszeitverkürzung der sich anbietende Weg. Doch es gibt für viele Menschen ein wesentliches Hindernis, diesem Weg zu folgen: Das ist die Angst, deutlich weniger zu verdienen und sozial, insbesondere im Alter, schlechter abgesichert zu sein. Diese Angst hatte bisher zur Folge, daß trotz aller Appelle – auch der Kirchen – nur wenige ihren Erwerbsarbeitsplatz solidarisch geteilt haben. Und Tatsache ist, daß diese relativ wenigen nicht nur wesentliche Einkommenseinbußen hinnehmen, sondern auch Ansehens- und Karriere Nachteile erleiden.

Anders sähe es aus, wenn alle, mindestens alle abhängig Beschäftigten, ihre Arbeitszeit verringern. Hierzu liegt eine Studie von Kirner und Meinhardt³ vor, die mit Daten von 1995 für die alten Bundesländer ergab, daß einerseits eine allgemeine Arbeitszeitverkürzung allein der abhängig Beschäftigten von rund 10 Prozent ausgereicht hätte, alle Arbeitssuchenden mit Arbeit zu versorgen, und daß dabei die Nettoeinkommen nur zwischen 1,1 und 5 Prozent gesunken wären, je nach Steuerklasse und Einkommenshöhe.

Letzteres ist das eigentlich wichtige Ergebnis, es bedeutet im Klartext: Mit einer nur relativ geringen, aber allgemeinen Arbeitszeitverkürzung kann bei allgemein verkraftbaren Nettoeinkommeneinbußen die Arbeitslosigkeit ganz entscheidend gesenkt werden.

Gesetzgeberische Umsetzung

Der Weg über Tarifverhandlungen stellt sich als zu langwierig und auch wenig aussichtsreich dar. Ein anderer Weg ist der über gesetzgeberische Maßnahmen, nämlich durch Reduzierung der höchstzulässigen Arbeitszeit mittels Novellierung des Arbeitszeitgesetzes. Dieser Weg bietet den Vorteil, daß für alle Akteure auf dem Arbeitsmarkt die gleichen Bedingungen entstehen, die durch Tarifverträge noch branchenbezogen modifiziert werden können, aber kein grundsätzliches Ausscheren wie bei reinen Tarifvertragslösungen mehr zulassen. Zugleich können gesetzgeberische Maßnahmen notwendige Randbedingungen wie angepaßte Überstundenregelungen, Übergangsfristen und Kompensationen für Niedriglohngruppen sowie Abbau des Ost-West-Abstandes regeln. Schließlich sollten auch Abstimmungen zwischen den EU-Partnern möglich sein.

Mit der Forderung nach allgemeiner Arbeitszeitverkürzung ist noch nichts darüber gesagt, ob diese als Verkürzung der Tages-, Wochen-, Jahres- oder Lebensarbeitszeit erfolgen sollte. Prinzipiell brauchen gesetzgeberische Regelungen dazu keine Vorgaben zu machen, weil je nach Branche die eine oder andere Art von Arbeitszeitverkürzung günstiger sein kann, wobei auch verschiedene Mischformen denkbar sind, erinnert sei z.B. an das «Staffelmodell» bei VW mit besonderer, quasi komplementärer Teilzeit für Einsteiger einerseits und ältere Arbeitnehmer ander-

erseits. Freilich scheint es aus Gründen der Familienförderung am günstigsten, vorzugsweise die Tages- oder Wochenarbeitszeit zu verkürzen, um mehr gemeinsame Familienzeit zu sichern (Abbau des Problems der abwesenden Väter). Eines ist jedoch unabhängig von der Art der Arbeitszeitverkürzung wichtig: Bei relativ kleinen Verkürzungsschritten besteht die Gefahr der Verdichtung der Arbeit, statt daß neue Arbeitskräfte eingestellt werden.

Eine Bemerkung noch zum häufig genannten Gegenargument, die Arbeitskosten würden bei Arbeitszeitverkürzung steigen, weil zusätzliche Arbeitsplätze (Werkbänke, Schreibtische, ...) installiert werden müßten: Ob die Kosten je Produkt tatsächlich steigen und in welchem Maß, hängt stark von der Organisation der Arbeitszeitverkürzung ab. Außerordentlich günstig scheint hierbei das in Finnland bereits erprobte «6+6-Modell» zu sein, wo statt einer 8-Stunden-Schicht zwei 6-Stunden-Dienste am selben Arbeitsplatz gefahren werden.⁴ Eine Erweiterung auf konventionelle 2-Schicht-Systeme (dreimal 6 Stunden statt zweimal 8 Stunden) liegt auf der Hand. Im übrigen besteht in vielen Bereichen wie im Handel, der Pädagogik und sozialen Berufen das Problem zusätzlich einzurichtender Arbeitsplätze überhaupt nicht. Wie auch immer die Kostensituation bei Arbeitszeitverkürzung konkret aussieht: Bei Koordinierung im EU-Rahmen ließe sich sogar mit hier und da höheren Kosten oder Umstellungsproblemen umgehen, weil die Konkurrenz denselben Bedingungen unterliegt.

Zurück zum Grundsätzlichen: Gesetzgeberischen Aktivitäten in Richtung allgemeiner Arbeitszeitverkürzung steht freilich derzeit noch eine Öffentlichkeit gegenüber, die von den öffentlichen Meinungsführern in Richtung Wirtschaftswachstum und Standortsicherung orientiert ist. Um das zu ändern, muß die öffentliche Diskussion in der Weise geöffnet werden, daß die Möglichkeiten einer allgemeinen Arbeitszeitverkürzung öffentliches Wissen werden, d.h. bekannt sind und vernehmbar ausgesprochen werden. Es bedarf einer öffentlichen Diskussion, in der nicht nur diejenigen den Ton angeben, die aus hoher Arbeitslosigkeit objektiv Vorteile ziehen, indem sie niedrigere Löhne durchsetzen und jederzeit Überstunden verlangen können. Und daß es Nutznießer hoher Arbeitslosigkeit gibt, ist unmittelbar einsichtig, wird aber in der öffentlichen Diskussion aus unschwer erkennbaren Motiven ausgeblendet.

Erst wenn die öffentliche Meinung durch vorbehaltlose Diskussion zu allgemeiner Arbeitszeitverkürzung eine neue Position bezogen hat, steigen die Chancen deutlich, daß der Gesetzgeber tatsächlich Rahmenbedingungen für generell kürzere Arbeitszeiten schafft.

Die bedeutsame Rolle der Kirchen

Für die Kirchen muß die Frage der gerecht(er)en Verteilung der Erwerbsarbeit ein Thema sein, zu dem sie sich deutlich und permanent zu Wort melden. Denn mit Gerechtigkeit befassen sich nicht zufällig viele Passagen im Alten wie im Neuen Testament. Oder ist Gott uns etwa anders denkbar als ein gerechter Gott, bei dem alle Menschen eine reale Chance haben? Deshalb auch haben die bei der ökumenischen Weltversammlung 1990 in Seoul versammelten Christen deklariert: Frieden wächst aus Gerechtigkeit. Dies gilt auch für die gerechte Verteilung von Erwerbsarbeit.

Als noch in einen Großteil der Gesellschaft hineinwirkende Institutionen können die Kirchen das Thema allgemeine Arbeitszeitverkürzung aus der gegenwärtigen Verdrängung herausholen und konsequent thematisieren. Die Kirchen können zwecks neuer Positionsbestimmung ihre Möglichkeiten nutzen, um integrale Fachleute und entschiedene Christen an einen Tisch zu holen und danach mit den Ergebnissen in der öffentlichen Diskussion zu arbeiten. Und wenn die Ergebnisse – wie zu vermuten – dies nahelegen, sollten die Kirchen mit aller Kraft darauf dringen, daß politische Konsequenzen gezogen werden – bis

³Ellen Kirner, Volker Meinhard (beide Deutsches Institut für Wirtschaftsforschung, DIW, in Berlin), Allgemeine Arbeitszeitverkürzung und ihre Auswirkungen auf Einkommen und soziale Sicherung, Düsseldorf 1997, Graue Reihe der Hans-Böckler-Stiftung, Nr. 136.

⁴Pekka Peltola in WSI-Mitteilungen 9/1998, S. 624–634.

dahin, daß auf gesetzgeberischem Weg Rahmenbedingungen für höchstzulässige Arbeitszeiten geändert werden. Dies wäre die folgerichtige und offensive Anwendung von These 1 des Sozialwortes: «... Kirchen wollen Politik möglich machen.»⁵ – verstanden als Beförderung verantwortlicher Politik.

Ebenso wäre nach gründlicher Prüfung der Möglichkeiten von allgemeiner Arbeitszeitverkürzung eine neue Wertungsfolge im Abschnitt «Arbeitslosigkeit abbauen» des Sozialwortes zu bedenken.⁶ Dort zählt das Teilen von Erwerbsarbeit gegenwärtig noch nachrangig zu den Mitteln, die nur die Wettbewerbsfähigkeit der Wirtschaft verbessern sollen. Und sogar fast Entschuldigung heischend klingt es, wenn in Nr. 172 eilig erklärt wird: «Sie [die Kirchen] haben nie behauptet, daß sich Arbeitslosigkeit allein oder vorrangig durch das Teilen von Erwerbsarbeit überwinden lasse.» Hier ist Korrekturbedarf in Inhalt und Gestus gegeben.

Freilich ist damit nur gesagt, wie Kirchen in die Öffentlichkeit hineinwirken könnten oder sollten. Gemessen werden wird dies aber am eigenen Verhalten der Kirchen als Arbeitgeber. Von daher ist die Forderung naheliegend, die Kirchen sollten in ihrem eigenen Verantwortungsbereich die Erwerbsarbeit gerechter verteilen, genauer gesagt: die für Arbeit bezahlten Entgelte. Wenn dem – im Bereich der EKD – die Anlehnung an den BAT⁷ entgegenstehen sollte: Warum sollte die Synode nicht ihr eigenes Hausgesetz ändern und eine evangeliumsgemäße Bezahlung verlangen können? Dies beträfe drei Bereiche: den sozialen Ausgleich zwischen den verschiedenen Beschäftigtengruppen, den West-Ost-Ausgleich und den Ausgleich zwischen Stelleninhabern und zu Entlassenden bzw. gar nicht erst Eingestellten.

Werden wir als Christen und Kirchen nicht in diesem Sinne – nach innen und außen – aktiv, dann müßten wir uns später den Vorwurf gefallen lassen, daß wir gewußt haben (oder wissen konnten), aber nicht gehandelt haben. Dies erscheint aber vor dem Hintergrund eines ehrlichen Betens um «Dein Reich komme, Dein Wille geschehe» als nicht vertretbar. Oder beten wir das Vaterunser etwa in dem Sinn: «Gott wird's schon richten, daß sein Reich der Gerechtigkeit kommt – aber bitte ohne unser Mitwirken und ohne unsere Inanspruchnahme?»

Werner Schmiedecke, Dresden

⁵ Sozialwort Nr. 4.

⁶ A.a.O., Nr. 167ff.

⁷ Bei den evangelisch-lutherischen Landeskirchen gilt aufgrund eigener Entscheidung (nicht durch Verordnung des Gesetzgebers) der für den öffentlichen Dienst ausgehandelte Tarifvertrag jeweils auch für die kirchlichen Angestellten, samt den entsprechenden Ost-West-Prozentsätzen.

Begegnungen

Seit einiger Zeit beschäftige ich mich mit gewissen Episoden in meinem Leben, die ich mangels eines besseren Wortes als «Begegnungen» bezeichnen möchte. Der Grund für mein Interesse an solchen Ereignissen liegt wohl darin, daß sie etwas Wesentliches über den Menschen und das Menschliche auszusagen vermögen.

Es scheint verschiedene Arten von Begegnungen zu geben: Eine erste Gruppe zeichnet sich u. a. dadurch aus, daß die Teilnehmer an der Begegnung eine besondere Sensibilität für menschliche Belange besitzen. Eine zweite Gruppe ist durch ihre Alltäglichkeit gekennzeichnet. Eine dritte hat etwas mit Gedenken zu tun und bezieht sich auf Personen, die diese Welt bereits verlassen haben, während es sich bei einer vierten Gruppe um Begegnungen zwischen Menschen handelt, die, jeder auf seine Weise, eine Beziehung zur Nazizeit haben, in anderen Worten zu jener Zeit, die jede menschliche Begegnung auf radikale Weise ausschloß. Ich möchte mit der Darstellung einer Begegnung beginnen, die für die erste Gruppe charakteristisch ist.

Es war wenige Wochen vor Ausbruch des Zweiten Weltkriegs. Meine Frau und ich hatten seit 1933 in Italien gelebt. Als 1939

die sog. «Nürnberger Gesetze» auch in Italien eingeführt wurden, bedeutete dies für uns, daß wir, die wir Juden sind, das Land verlassen mußten. Jedoch kein Land wollte uns aufnehmen, bis wir durch einen glücklichen Umstand ein Visum für England bekamen.

Nachdem wir dort den ersten Monat bei Freunden verbracht hatten, die wir aus Italien kannten, bezogen wir in einem Vorort Londons die Hälfte eines sogenannten Duplex, der nur wenige Meilen von einem Flugplatz entfernt gelegen war. Dies war der Grund, warum die Behörden uns, die wir in Deutschland geboren waren, kurz nach der Schlacht von Dünkirchen befahlen, den Ort innerhalb von 24 Stunden zu verlassen. Sie befürchteten eine Naziinvasion, in deren Verlauf wir hätten gezwungen werden können, den Invasoren zu helfen.

Ich telefonierte dem Philosophen R. G. Collingwood in Oxford, den ich wenige Tage zuvor besucht hatte und der uns freundschaftlich gesinnt war. Er schlug vor, wir sollten noch am gleichen Abend in ein Dorf im Nordwesten Englands reisen, wo seine Schwester mit dem dortigen anglikanischen Pfarrer verheiratet war. Sie würde uns eine Unterkunft besorgen. So nahmen wir den Zug in die kleine Industriestadt Kendall, wo uns am nächsten Morgen die Schwester unseres Freundes mit dem Auto abholte, um uns in einem Dorf oberhalb des Lake Windermere in einem 400 oder 500 Jahre alten Bauernhaus unterzubringen. Wenige Tage später, als ich in einem Zimmer zu ebener Erde saß und las, erschien es mir plötzlich, als hätten sich zwei lange Schatten am Fenster vorbeibewegt. Schon klopfte es an der Haustüre, und als ich öffnete, standen zwei Polizisten vor mir, die den Auftrag hatten, mich festzunehmen. Sie sollten mich an die nächste Eisenbahnstation bringen, von wo ich, zusammen mit anderen Flüchtlingen aus dem Nazi-besetzten Kontinent, in ein Internierungslager befördert werden würde. Mir schien es nicht gerade «fair», daß Menschen, die seit Jahren – wenngleich ohne jeglichen Erfolg – die Nazis bekämpft hatten, von einer Regierung interniert wurden, deren unmittelbare Vorgänger alles versucht hatten, sich mit dem «Führer» zu arrangieren. Die Polizisten selbst waren zwar durchaus höflich – und niemand weiß, was in ihren Herzen vorging –, aber ich konnte nicht umhin, ihnen gegenüber einen gewissen Stolz zu zeigen. Nachdem ich in Eile ein paar Sachen in einen Koffer gepackt und mich mit gespielter Fassung von meiner Frau und unserem wenige Monate alten Sohn verabschiedet hatte, bat ich die Polizisten – es klang eher wie ein Befehl –, auf dem Weg zur Bahn einen Augenblick am Haus des Pfarrers anzuhalten. Bei dieser Gelegenheit traf ich die Frau des Pfarrers, der ich in wenigen Worten erzählte, was vorgefallen war. Sie brach in Tränen aus und umarmte mich aufs Herzlichste. Ich habe sie nie mehr gesehen und kann mich heute nicht einmal mehr an ihr Aussehen erinnern. Ich hatte sie ja nur einmal – bei unserer Ankunft – gesehen. Und doch habe ich jene Begegnung vor nunmehr sechzig Jahren bis heute nicht vergessen.

Was war geschehen? Was mag das Wort Begegnung in diesem Zusammenhang bedeuten? Wohl zweierlei: zum einen bezieht es sich auf den natürlichen, gleichsam faktischen Aspekt eines Ereignisses, das erst durch eine zweite, symbolische Dimension seine wahre Bedeutung erhält. Die Begrüßung durch die Frau des Pfarrers an der Bahnstation gehörte zweifellos in die erste, faktische Kategorie. Sie war durch Tatsachen wie unsere Ausweisung aus dem Vorort Londons hervorgerufen worden. Auch die Begegnung vor dem Pfarrhaus hatte ihre faktische Dimension, die wiederum ihre eigenen faktischen Ursachen – etwa meine Festnahme zum Zwecke der Internierung – hatte. Aber in diesem Fall war der faktische Aspekt eben nur die Voraussetzung für jene weitere Dimension, die der Begegnung erst ihren Sinn gab und das spezifisch «Menschliche» in ihr bestimmte. Genauer gesagt: der Begegnung ging ein Ereignis voraus – meine Verhaftung –, das von mir als absurd oder paradox empfunden wurde. Daß die Frau des Pfarrers ähnliches empfand, löste meine unmittelbare Reaktion, die aus Stolz und Entrüstung bestand, auf und führte in der Begegnung dazu, das Paradoxe nicht

mehr als etwas Willkürliches, persönlich Verletzendes zu betrachten, sondern als etwas, was gleichsam dem Menschen als solchem eigen ist. Diese Komponente menschlicher Existenz war die Grundlage des Strebens nach Sinn, der seinerseits in einem Transzendenten verborgen lag. Es war das Erlebnis dieses Transzendenten, in dem sich unser Menschsein erfüllte und das die Tränen der Freude hervorrief.

Gewiß, wir erleben dieses Transzendente, Sinngebende auch außerhalb jener eher seltenen Ereignisse, die wir Begegnungen nennen. Dies geschieht prinzipiell auf zweierlei Weise.

Auf dem Gebiet der Kultur streben wir jeweils Einheiten an, die mehr sind als die Summe der Teile, von denen wir in unserer Wahrnehmung ausgehen. Der Maler, angeregt vom Kontrast der Farben und Formen, schafft ein Kunstwerk, indem er aus der Vielfalt eine diese einbeziehende und doch auch transzendierende Einheit schafft, der er das Attribut schön oder harmonisch zuspricht. Ähnlich geht es dem Architekten, Dichter oder Komponisten. Der Philosoph wiederum mag Vielfalt und Widersprüche als Elemente dialektischer Bewegung auf jene Einheit hin sehen, die er Wahrheit nennt.

Im Bereich der Religionen ist es, im Gegensatz zu Kultur, das Eine, Sinngebende selbst, das die Initiative ergreift. In den monotheistischen Religionen ist es die göttliche Person, die in Schöpfung, Offenbarung, Gnade als transzendente Größe dem Menschen erscheint. Vermitteln im Bereich der Kultur Symbole zwischen der Vielfalt und dem Einen, so ist es etwa in der christlichen Tradition der eine Gott selbst, der sich in der zweiten Person der Trinität dem Gläubigen vermittelt.

Was wir in jener ersten Gruppe der Begegnungen erlebten, war die Analogie des eigenen Suchens nach sinnstiftender Transzendenz und dem Suchen des anderen Menschen, dem wir, wie durch Zufall (ein Zufall, der eher Fügung ist), begegnen. Anders ausgedrückt: wir erleben im anderen, was nur andeutungsweise in uns vorhanden war und was sich in der Begegnung verwirklicht. Was ist Menschlichkeit, wenn nicht Dankbarkeit jenem anderen gegenüber, mit dessen Hilfe sich unser eigenes Menschsein erfüllt? Man könnte in diesem Zusammenhang behaupten, daß, wo es keinen Glauben an ein Transzendentes gibt, jene erste Gruppe von Begegnungen kaum möglich ist; daß es aber auch umgekehrt nicht ganz leicht ist, Gott zu erleben, wo es keine Begegnungen gibt. Nietzsches Idee, daß Gott tot ist und wir ihn getötet haben, ist so nicht wahr. Wahr scheint zu sein, daß es Gott gibt, aber daß wir ihn nicht erleben, wenn wir nicht bereit sind, demjenigen, den wir treffen, zu begegnen.

Außer Begegnungen, die aus einer besonders gravierenden Situation der Paradoxie oder des Absurden entstehen und wohl in den Betroffenen auch eine besondere Sensibilität dafür voraussetzen, scheint es Begegnungen zu geben, die sich im Alltag vollziehen und in den Menschen wenig mehr als eine gewisse Offenheit voraussetzen. Anderes und andere wahrzunehmen. Ich denke an einen Spaziergang oder Ausflug in freier Landschaft. Wir sehen ein paar Menschen uns aus weiter Ferne entgegenkommen, Menschen, die wie wir in der Stadt leben und nun die lebendige Natur genießen. Während wir aneinander vorbeigehen, sagen wir «Grüß Gott» und wechseln vielleicht ein paar Worte. Ist dies nicht auch eine Begegnung, wenn auch in bescheidenerem Umfang? Eine Paradoxie wird wohl nicht wahrgenommen. Und an die Stelle absoluter Transzendenz tritt eine Art von Mini-Transzendenz, die im «Grüß Gott» analoge Gefühle verrät. Ähnliches habe ich gelegentlich empfunden, wenn ich in der Untergrundbahn zur Arbeit fuhr. Jemand sitzt mir gegenüber und schaut mit dunklem, in sich gekehrtem Blick an mir vorbei. Ich versuche – fast unmerklich – dem Blick des Gegenübers zu begegnen. Und manchmal, wie durch ein Wunder, gelingt es mir. Dann nehmen sich zwei Menschen als Menschen wahr. Ein kurzes Lächeln gleitet über die Gesichter – und der Tag ist für beide gerettet.

Außer den Begegnungen der ersten und zweiten Art, die in der Gegenwart stattfinden, scheint es Begegnungen zu geben, die sich auf die Vergangenheit beziehen. Zum einen handelt es sich um das, was wir Gedenken nennen. Ich versuche, mich einer

Person zu erinnern, die ich einmal verehrt habe und deren Menschlichkeit mich noch heute berührt. Ich erinnere mich etwa an meine Großmutter väterlicherseits, bei der ich, als sie Witwe war, einmal in der Woche zu Mittag aß. Ich höre noch den Klang ihrer Stimme, als sie zu Beginn der Nazizeit zu meinem Vater sagte: «Ludwig, welches Recht haben die denn?» und wie sie die Worte «die» und «Recht» betonte. Neben solchen und ähnlichen Formen des Gedenkens gibt es eigenartigerweise auch eine Art von Angst vor Begegnungen, die eine Erinnerung an Unmenschliches hervorrufen. Ein Beispiel soll genügen. Es war im Jahre 1950, daß ich zum erstenmal nach Ende des Zweiten Weltkriegs meine Vaterstadt besuchte. Von der älteren Generation meiner Familie hatte nur die Köchin meiner Eltern überlebt. Ich wußte, daß «unsere Marie», wie wir sie liebevoll nannten, nunmehr in einem Marktflecken etwa zehn Kilometer von meiner Heimatstadt entfernt lebte. Man hatte mir erzählt, daß sie an der Hauptstraße des Ortes einen Krämerladen führte. Diese Information traf jedoch nicht ganz zu, denn sie «führte» den Laden nicht, sondern half nur gelegentlich aus. Dies war der Grund, warum eine Frau, die ich auf der Straße nach Marie fragte, ihren Namen nicht kannte. Ich sprach darauf keine andere Person mehr an, was einfach und natürlich gewesen wäre, sondern atmete erleichtert auf und kehrte mit dem ersten Zug in die Stadt zurück. Zweifellos hatte ich Angst, ihr zu begegnen. Hatte sie doch bis zuletzt zu meinen Eltern gehalten, ihnen – unter Gefahr für ihr eigenes Leben – Essen gebracht, das ihr Neffe, der damals beim Militär war, abzuweigen verstand! In späteren Jahren haben wir sie dann des öfteren gesehen. Dabei erzählte sie oft von meinen Eltern, die ich seit meiner Jugend nicht mehr gesehen hatte. Auch hier war es die gleiche Angst, die mich zurückhielt, Fragen zu stellen. Was war der Grund? In der Umgangssprache heißt es, daß man mit der Nazi-Vergangenheit nicht fertig wird und nicht fertig werden kann. Benutzt man den Ausdruck Begegnung, so würde man von der Begegnung mit einem Menschen sprechen, der sowohl Zeuge äußerster Unmenschlichkeit gegenüber unserem Nächsten war, als auch – gleichzeitig – den Mut hatte, in jener Zeit Menschlichkeit diesen Nächsten gegenüber zu praktizieren. Die Unmenschlichkeit der Nazidiktatur, die durch Zerstörung des Anderen an Stelle von Begegnung gekennzeichnet war, ergab sich aus der Verneinung des Suchens nach einer allumfassenden Transzendenz und deren Ersatz durch eine totalitäre Ideologie, die einen Teilaspekt des Menschen – in diesem Fall «Rasse» – zum Instrument allumfassenden Machtstrebens erhob. Meine Angst bezog sich deshalb gleichzeitig auf zwei Dinge: zum einen war es wohl Scheu vor der Menschlichkeit «unsere Marie», in der sich die Menschlichkeit meiner Nächsten widerspiegelte. Zum anderen war es Abscheu vor der Unmenschlichkeit derer, die zwölf Jahre lang das «Land der Dichter und Denker» beherrschten. Dem Erlebnis göttlicher Transzendenz entsprach so das Trauma unsäglich barbarei, der Menschlichkeit das Unmenschliche, dem Sinn die absolute Sinnlosigkeit.

Je älter ich werde, um so öfter spüre ich eine Art von Erregung, die die ganze Ambivalenz des Menschlichen – vom Göttlichen bis zum Unmenschlichen – umfaßt: Tränen der Freude und der Verzweiflung vermischen sich, und Erlösung und Verdammung feiern ein makabres Stelldichein.

Friedrich Georg Friedmann, Friedberg

Friedrich Georg Friedmann, am 14. März 1912 in Augsburg geboren, emigrierte 1933 nach Italien und studierte in Rom Philosophie. Nachdem 1939 die «Nürnberger Gesetze» auch in Italien eingeführt wurden, floh er mit seiner Frau nach England und schließlich in die USA. Nach Lehrtätigkeiten an der University of Arkansas, dem Wells College (Aurora) und der Northwestern University (Evanston) wurde er 1960 Professor für Nordamerikanische Kulturgeschichte und Direktor des Amerika-Instituts an der Universität München.

F.G. Friedmann, *Miseria e dignità. Il Mezzogiorno nei primi anni Cinquanta*. Edizioni Cultura della Pace, San Domenico di Fiesole 1996. Manfred Hinz, Herbert Ammon, Adam Zak, *Leben und Werk von Friedrich G. Friedmann (Augsburger Universitätsreden 30)*, Augsburg 1997. (Red.)

Auf der Suche nach einer neuen Lebenskunst

Gelingendes Leben will erzählt sein. Nicht getrieben von einem auferlegten, gar verordneten Sollen, sondern motiviert durch ein entwickelbares Können, wecken Geschichten die Lust am und zum Guten, die uns unter der Last ständigen Müssens, der vielen imperativen Mahnreden gründlich vergangen, ja, verleidet worden ist. Mythen, Märchen und Legenden, Gleichnisse, Parabeln und Fabeln, Kalendergeschichten und Anekdoten, die in das große, internationale Feld der Weisheitsliteratur gehören, waren und sind immer auch ethisch anstiftende Leit- und Haltungsbilder. Poetisch-imaginative Bilder menschlichen Richtigseins, die nicht nur Vernunft und Urteilsvermögen ansprechen, sondern zugleich emotionale Betroffenheit wecken und gerade so zu einem verwandelnden Handeln inspirieren. So hat ja auch Jesus, der ein ungemein eindrücklicher Weisheitslehrer gewesen sein muß, in zahlreichen Fällen nicht moralisch argumentiert, sondern stattdessen eine Geschichte erzählt, ein Gleichnis, das die Hörenden zu einer anderen Art des Verhaltens herausfordert und sie zugleich dafür aufgeschlossen macht. Anders als imperative Forderungen und apodiktische Verhaltensregeln eröffnen Geschichten ja einen Spielraum, sich verändern zu lassen. So werden uns die neuen Möglichkeiten menschlichen Handelns, auf die hin Jesus uns in Bewegung setzen will, in seinen Geschichten keineswegs aufgezwungen, sondern zugespielt. Daß in Literatur und Poesie sittlich relevante Einsichten in einer begrifflich, argumentativ nie einzuholenden Konkretheit, Plastizität und Exemplarität zur sprachlich-gestischen Anschaulichkeit gebracht werden, macht denn auch den *ethischen «Mehrwert» des Narrativ-Ästhetischen* gegenüber der unanschaulichen Abstraktion normativer Moralsysteme aus.

Sowohl im Raum der Theologie als auch der Philosophie, die mit der Renaissance der Frage nach dem «guten Leben» ihren traditionellen Bezug zur *Lebenskunst* wiederentdeckt – ich denke dabei vor allem an Alasdair MacIntyre (After Virtue, dt. Frankfurt 1987), Martha Nussbaum (The Fragility of Goodness, Cambridge 1986) und Wilhelm Schmid (Philosophie der Lebenskunst, Frankfurt 1998) –, mehrten sich seit geraumer Zeit Stim-

men, die sich für eine andere Gestalt von *Ethik* stark machen. Statt einer juristisch-kasuistischen, normativ-prinzipiellen, plädieren sie für eine empirisch-narrative Ethik. Anstelle der in der Moderne traditionell überbetonten Sollens- und Pflichtethik unter der Leitfrage: was soll ich tun, wie handle ich richtig? profilieren sie neu die im Rahmen der sog. Sekundärtugenden weithin zu bürgerlicher Wohlanständigkeit verflachte Tugendethik: wie kann ich sein, welches sind die besten Möglichkeiten? So legte der Tübinger Theologe und Germanist *Dietmar Mieth* Mitte der 80er Jahre bereits den Entwurf einer zeitgemäßen Erneuerung der Kardinaltugenden (Die neuen Tugenden, Düsseldorf 1984) sowie gewichtige Studien zur narrativen Ethik vor (Dichtung, Glaube und Moral, Mainz 1983; Epik und Ethik, Tübingen 1976). Eine Art Zwischenbilanz der dadurch in den letzten 25 Jahren angeregten vielfältigen Arbeiten im *Begegnungsfeld von Literatur und Ethik* zog im Sommersemester 1999 eine Ringvorlesung an der Universität Tübingen unter dem Titel «Erzählen und Moral – Narrativität im Spannungsfeld von Ethik und Ästhetik», die voraussichtlich im Frühsommer 2000 im Francke Verlag auch als Buch erscheint.

Aus dem evangelischen Bereich, wo in den vergangenen Jahrzehnten vor allem die biblische Weisheitsliteratur eine theologische Aufwertung erfuhr, während *Konrad Stocks* «Grundlegung der protestantischen Tugendlehre» (Gütersloh 1995) eine Ausnahmeerscheinung auf traditionell eher katholischem Terrain blieb, ist nun ein einzigartiges, auf ein breiteres Publikum berechnetes *Ethiklesebuch* anzuzeigen, das, bildende Kunst und Photographie miteinbeziehend, mehr ist als nur eine weitere Textanthologie. Bilden die von dem Zürcher Theologen und Germanisten *Matthias Krieg* herausgegebenen *LebensKunst-Stücke* doch mit ihrem durchgehenden Tages- und Wochenrhythmus einen regelrechten *Jahresbegleiter*. Die jeweils 48 Sonntagsgeschichten, Montagssprüche, Dienstagessays, Mittwochsgedichte und Freitagfabeln warten denn auch mit einer Vielzahl in diesem Kontext in der Tat überraschender literarischer Texte aus verschiedenen Zeiten, Sprachen und Epochen, frei erzählten gleichnishaften Stoffen aus der Bibel und der Antike sowie zahlreichen Aphorismen, Fabeln und Lehrerzählungen auf, die zum größten Teil in das Gebiet der internationalen Weisheit gehören und sich zu einer Art «kleinem kommunizierendem Weltethos» versammeln. Darüber hinaus enthält dieses anregend moderne Bild-, Text- und Exerzitienbuch im Fragebogenstil der Tagebücher von Max Frisch formulierte Donnerstagsfragen und einladend gestaltete Samstagsmeditationen, denen narrative Photos und meditative Farbradierungen als Wochen- und Monatsbilder beigegeben sind. Orientiert an den sieben Kardinaltugenden (Weisheit, Tapferkeit, Besonnenheit, Gerechtigkeit, Liebe, Glaube, Hoffnung) und ergänzt um die drei Tugenden der Aufklärung (Freiheit, Gleichheit, Geschwisterlichkeit) sowie zwei für das 20. Jahrhundert ausgewählten modernen (Zivilcourage, Geschöpflichkeit), die wiederum in jeweils vier Wochenthemen individual-, personal-, sozial- und ökoethisch durchbuchstabiert werden, ist so ein auch ästhetisch ansprechendes *Lebenslesebuch* entstanden. Im besten Sinne eine Anstiftung zu einer «geerdeten», lebens- und erfahrungsgesättigten Spiritualität des Alltags. Wird hier doch *Theologie als Weisheit* betrieben, was nur um so dringender die Frage aufwirft, wie sich zünftig-akademische Gottesgelehrsamkeit verändern müßte, um auf der Höhe der hier beispielhaft versammelten literarischen Texte das Ganze der menschlichen Lebens- und Erfahrungswirklichkeit einzuholen.

Christoph Gellner, Zürich

ORIENTIERUNG (ISSN 0030-5502)

erscheint 2x monatlich in Zürich

Katholische Blätter für weltanschauliche Informationen
Herausgeber: Institut für Weltanschauliche Fragen

Redaktion und Administration:

Scheideggstraße 45, CH-8002 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 Walf (Nijmegen)

Preise Jahresabonnement 2000:

Schweiz (inkl. MWSt): Fr. 57.– / Studierende Fr. 42.–
Deutschland: DM 69.– / Studierende DM 49.–
Österreich: öS 520.– / Studierende öS 400.–
Übrige Länder: sFr. 53.– 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.

Lebenskunst. Stücke für jeden Tag. Mit Farbradierungen von Francine Mury und Photographien von Andreas Hoffmann, hrsg. von Matthias Krieg. Verlag am Eschbach/Theologischer Verlag Zürich 1999, 464 S., Fr. 38.30.